



# İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi

İmâm al-A'zam Abû Hanîfa and His  
Thought System

Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Editör)



# İMÂM-I AZAM EBÛ HANÎFE VE DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Imām al-A‘zam Abū Hanīfa and His Thought System

Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Editör)



## OKU OKUT YAYINLARI

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 11-c/17, 06300, Ankara, Türkiye

<https://yayin.okuokut.org>

[yayin@okuokut.org](mailto:yayin@okuokut.org)

Sertifika No. | Certificate Number: 49846

ISNI: <https://isni.org/isni/0000000506276072>

ROR ID: <https://ror.org/03zs8ga83>

Yayın No. | Publication Number: 36

Dizi | Series: Sempozyum Kitapları | Symposium Books: 7

Dizi Editörü | Series Editor: Abdullah Demir | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Kitap Adı | Title: *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*

Title in English: *Imâm al-A'zam Abû Hanîfa and His Thought System*

ISBN: 978-625-97648-7-0

DOI: <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.67>

Editör | Editor: İbrahim Hatiboğlu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9775-2625>

Kurumu | Affiliation: Yalova Üniversitesi | <https://ror.org/01x18ax09>

Konu Kategorileri | Subject Categories

BIC: HRHP3: İslam dini ve mezhepleri | Islam - branches and sects

BISAC: REL037020: İslam | Islam - Theology

THEMA: HRCP3: İslam dini ve mezhepleri | Islam - branches and sects

LC: BP80.H28: Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe | Hanafi school of law, Abû Hanîfa

DEWEY: 297.14: İslam mezhepleri ve İmamlar | Islamic sects and imams

Anahtar Kelimeler: Fıkıh; Kelâm; Ebû Hanîfe; İmâm-ı Azam; Hanefî Mezhebi; İslam Düşünce Geleneği; Ebû Hanîfe'nin Metodolojisi İmâm-ı Azam'ın Metodolojisi

Keywords: Fiqh; Islamic Theology; Abû Hanîfa; Imâm al-A'zam; Hanafî Law School; Islamic Intellectual Tradition; Abû Hanîfa's Methodology; Imâm al-A'zam's Methodology

Yayın Türü | Publication Type: Editöryal Kitap | Edited Book

Yayın Tarihi | Publication Date: 07 Ocak 2025 | 07 January 2025

Yayın Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye

Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: E-Kitap, PDF | eBook, PDF

Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish

Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm

Baskı Sayısı | Edition: 2 (1. Basım, Bursa: KURAV, 2005)

Sayfa Sayısı | Page Count: 816

Erişim | Access: Açık Erişim | Open Access CC BY-NC 4.0 | <https://yayin.okuokut.org>

Telif | Copyright: © 2025 Oku Okut Yayınları

Arşiv | Archiving: CEOOL, Google Books, Open Library, BookCites, OpenAire, WorldCat, BASE

Atıf Bilgisi | Cite as: Hatiboğlu, İbrahim (ed.). *İmâm -ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. Ankara:

KURAV-Oku Okut Yayınları, 2025. <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.67>

## ABSTRACT

The book *Imām al-A‘zam Abū Hanīfa and His Thought System* delves deeply into the life, methodology, and intellectual world of Imām al-A‘zam Abū Hanīfa, one of the cornerstones of Islamic thought. The book comprises papers and discussions presented at the “Symposium on Imām al-Azam Abū Hanīfa and His System of Thought”, organized by the Qur’an Research Foundation (KURAV) in Bursa from October 16–19, 2003. In this symposium, which was contributed to by seventy-seven academics, the personality and ideas of Abū Hanīfa were addressed from a broad perspective. The work extensively examines topics such as “Abū Hanīfa’s Personality,” “His Methodology (I-III),” “The Hanafī School (I-II),” “Abū Hanīfa in Political and Cultural Tradition,” “Abū Hanīfa and the Science of Kalām,” “Abū Hanīfa’s Thought (I-II),” “Abū Hanīfa and Hadīth (I-II),” and “Abū Hanīfa’s Place in Legal Thought.” In particular, the book offers captivating details about his understanding of hadīth and sunnah, his approach to interpreting narrations, and his influence on Islamic sciences. This book presents Abū Hanīfa’s thoughts not only in a historical context but also as a source of inspiration for contemporary Islamic thought, offering readers a multi-dimensional perspective. It appeals to both academics and a broader audience interested in Abū Hanīfa’s intellectual world. As such, it serves as a significant reference work for those engaged in the field of Islamic studies. Abū Hanīfa is one of the founding figures who shaped the Islamic community both doctrinally and practically from the very early periods. He lived at a time when narrations had not yet been compiled in specific collections, and his thought and worldview were grounded in the texts (nass) without any derogatory treatment. He bequeathed to us a vision that established a balance between faith (iman), worship (ibadah), excellence (ihsan), and the harmony between the outward (zahir) and inward (batin) dimensions of Islamic life. The comprehensive perspective established by Imām al-A‘zam has continued to serve as a consistent and enduring model of coherent thought, always offering a way out for humanity during times of crisis. The scholarly personality of the great Abū Hanīfa has been the subject of numerous academic studies; however, for the first time, an event of such a wide scope, reflecting Turkey’s intellectual heritage, has been organized to address his multifaceted contributions. Not only Sunni jurisprudential thought but also the broader conception of Islamic jurisprudence, and not only from the perspective of religious sciences but also encompassing social sciences, were examined through a holistic approach. Over forty papers and discussions provided an in-depth analysis of his thought. Through this scholarly event, the internal consistency of Abū Hanīfa’s thought, as well as the Hanafī intellectual tradition developed after him, was highlighted. Attention was drawn to its capacity to foster harmony between different branches of knowledge, its comprehensive nature, and its accurate perception of “social reality” expressed through a distinct worldview in line with the requirements of scientific truth. This demonstrates that the goals of the scientific event we organized were achieved. Indeed, even though more than twenty years have passed since this event, the work containing the papers presented has not lost its value or relevance, and there is now a renewed need to present it once again to interested parties.

### Subject Categories

BIC: HRHP3 Islam - branches and sects

BISAC: REL037020 Islam - Theology

THEMA: HRC3 Islam - branches and sects

LC: BP80.H28 Hanafi school of law, Abū Hanīfa

DEWEY: 297.14 Islamic sects and imams

Keywords: Fiqh; Islamic Tehology; Abū Hanīfa; Imām al-A‘zam; Hanafī Law School; Islamic Intellectual Tradition; Abū Hanīfa’s Methodology; Imām al-A‘zam’s Methodology

## ÖZET

*İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* adlı eser, İslam düşüncesinin temel taşlarından biri olan İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin hayatını, metodolojisini ve düşünce dünyasını derinlemesine ele almaktadır. Kitap, Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından 16-19 Ekim 2003 tarihlerinde Bursa'da düzenlenen İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu'nda sunulan bildiriler ve müzakerelerinden oluşmaktadır. Yetmiş yedi akademisyenin katkı sunduğu bu sempozyumda, Ebû Hanîfe'nin şahsiyeti ve fikirleri geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Eserde, "Ebû Hanîfe'nin Kişiliği", "Metodolojisi (I-III)", "Hanefî Mezhebi (I-II)", "Siyaset ve Kültür Geleneğinde Ebû Hanîfe", "Ebû Hanîfe ve Kelâm İlmî", "Ebû Hanîfe'nin Düşüncesi (I-II)", "Ebû Hanîfe ve Hadis (I-II)" ve "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesindeki Yeri" başlıkları kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle, onun hadis ve sünnet anlayışı, rivayetleri yorumlama biçimi ve İslâmî ilimler üzerindeki etkisi dikkat çekici ayrıntılarla aktarılmaktadır. Bu eser, Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini yalnızca tarihsel bir bağlamda değil, aynı zamanda çağdaş İslâm düşüncesine ilham kaynağı olan bir perspektifte ele alarak okuyuculara sunmaktadır. Hem akademisyenlere hem de Ebû Hanîfe'nin düşünce dünyasına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden bu kitap, İslâmî ilimler alanında çalışanlar için önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Ebû Hanîfe, İslâm toplumunu çok erken dönemlerden itibaren itikâdî ve amelî olarak şekillendiren kurucu şahsiyetlerden birisidir. Kendisi, rivâyetlerin henüz belirli mecmualarda cem' edilmediği nispeten erken bir dönemde müstakîm düşünüş ve tasavvurun naslardan hakaretle temellendirildiği, îman, ibâdet, ihsân veya zâhir ve bâtın dengesinin tesis edildiği bir tasavvuru bize miras bırakmıştır. Ebû Hanîfe'nin ilmî kişiliği nice ilmî tetkike konu teşkil etmekle birlikte, pek çok alanı kuşatan ve Türkiye'nin ilmî birikimini yansıtan yönüyle ilk kez bu derece geniş bir etkinlik düzenlenmiştir. Sadece Ehl-i sünnet fıkıh düşüncesi değil geniş çerçevede fıkıh tasavvuru, sadece din bilimleri nokta-i nazarından değil sosyal bilimleri de kuşatan bir küllî bakış, kırkı aşan tebliğ ve bir o kadar müzakere ile derinlemesine tetkik edilmiştir. Bu ilmî etkinlik sayesinde, Ebû Hanîfe merhumun ve kendisinden sonra adına geliştirilmiş olan Hanefî düşünüş tarzının kendi içindeki tutarlılığı, ilimler arasındaki insicama imkân veren kuşatıcılığı ve "içtimâî gerçekliği" doğru algılayıp, kendine ait bir tasavvurla ilmî hakikatin gereğini uygun bir dille ifade edişine dikkatlerin çekilmesi düzenlenmiş olduğumuz bilimsel etkinliğin gayesine ulaştığının bir göstergesidir. Nitekim bu etkinliğin üzerinden geçen yirmi yılı aşkın süreye rağmen sunulan bildirileri ihtiva eden eser kıymetinden ve güncelliğinden bir şey kaybetmemiş, tekrar ilgililerine arz edilme ihtiyacı hâsıl olmuştur.

### Konu Kategorileri

BIC: HRHP3 İslam dini ve mezhepleri

BISAC: REL037020 İslam

THEMA: HRCP3 İslam dini ve mezhepleri

LC: BP80.H28 Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe

DEWEY: 297.14 İslam mezhepleri ve İmamlar

Anahtar Kelimeler: Fıkıh; Kelâm; Ebû Hanîfe; İmâm-ı Azam; Hanefî Mezhebi; İslam Düşünce Geleneği; Ebû Hanîfe'nin Metodolojisi İmâm-ı Azam'ın Metodolojisi

## EDİTÖR HAKKINDA

1966 yılında Muğla'nın Fethiye İlçesi Karaçulha mahallesinde doğdu. İlkokulu (Çamköy'de 1975) ve İmam Hatip Lisesi'ni (Fethiye'de 1982) tamamladı. GÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü'nden kendi isteği ile ayrılıp, MÜ İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldu ve buradan 1989'da mezun oldu. Aynı üniversitede *Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı* başlıklı Yüksek lisans tezini 03.09.1991; *İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* adlı doktora tezini de 04.10.1996 tarihinde tamamladı. Altı ay süreyle Mısır (Kasım 1992-Nisan 1993), bir yıl süreyle de (Ekim 1994-Eylül 1995) İngiltere'de araştırmalarda bulundu. Osmanlı düşüncesinde hadis ve müsteşriklerin hadis araştırmalarına dair çalışmalarını İlahiyat (Hadis) doçenti (10.05.2002), Bulgaristan Müslümanlarının Dinî İslâhat Düşüncesi ve Türkiye'de akademik hadisçiliğe dair çalışmalarını profesör oldu (21.03.2008). Temmuz 1999'dan itibaren bir yıl süreyle Türkiye Diyanet Vakfı bünyesinde Bulgaristan Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde, bir dönem de MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde alanıyla ilgili dersler verdi. Temmuz 1990'dan itibaren TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde araştırmacı ve TDV *İslâm Ansiklopedisi'*nde müellif redaktörlük yaptı. Yetmiş yakın telif maddesi yayımlandı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği (21.11.2002-17.02.2012); Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dekanlık yaptı (24.04.2009-02.05.2011) Ardından, Yalova İlahiyat Fakültesi'nde kurucu dekanlık görevini ifa etti (24.05.2011-03.04.2013). 08.10.2012 tarihinde YÖK üyeliğine, 03.04.2013-07.10.2016 tarihlerinde Yürütme Kurulu Üyesi olarak atandı. Bu görevin sona ermesiyle Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyeliği görevine geri döndü. Halen, Osmanlı ilim geleneği kurucu metinleri üzerine bir TÜBA projesi yürütmekte; aynı zamanda, 2021-2022 döneminden itibaren İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE Felsefe Bölümü'nde doktora eğitimine devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Hadislerle İslâm* projesinde yönetici, AÜ Açıköğretim Fakültesi, İlahiyat Önlisans programına ait yirmi dört kitabın koordinatörlüğü ve hadis kitabının editörlüğünü yapan Hatiboğlu, Uluslararası akademik hakemli bir dergi olan *Journal of Hadith Studies*/مجلة بحوث الحديث/*Hadis Tetkikleri Dergisi* editörlüğünü yürütmektedir. Hatiboğlu'nun Türkçe, Arapça ve İngilizce ulusal ve uluslararası kitap, bildiri, makale vb. çok sayıda yayımlanmış çalışması bulunmaktadır. Askerlik görevini Mart-Ekim 1997'de Diyarbakır'da yerine getiren; iyi düzeyde İngilizce ve alanında ders anlatabilecek düzeyde Arapça bilen Hatiboğlu evli ve iki çocuk babasıdır.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9775-2625>

Kurumu: Yalova Üniversitesi | <https://ror.org/01x18ax09>

E-posta: [ihatiboglu@hotmail.com](mailto:ihatiboglu@hotmail.com)

## ABOUT THE EDITOR

He was born on 26.01.1966 in the Karaçulha, Fethiye, Muğla. He completed primary school (in Çamköy, 1975) and Imam Hatip High School (in Fethiye, 1982). He left GU Faculty of Educational Sciences, Department of Guidance and Psychological Counseling at his own request, enrolled in MU Faculty of Theology, and graduated from there in 1989. He completed his master's thesis titled *Hadith Learning and Teaching Etiquette According to Hadith Methodology Sources* at the same university on 03.09.1991; He completed his doctoral thesis titled *Modernists' Understanding of Sunnah in Terms of Renewal Thought in Islam* on 04.10.1996. He conducted research in Egypt for six months (November 1992-April 1993) and in England for a year (October 1994-September 1995). He became an associate professor of Theology (Hadith) with his studies on hadith in Ottoman thought and hadith research of orientalis (10.05.2002), and a professor with his studies on Religious Reform Thought of Bulgarian Muslims and academic hadith studies in Turkey (21.03.2008). Starting from July 1999, he gave lectures on his field at the Bulgaria Sofia Higher Islamic Institute within the scope of the Turkish Religious Foundation for a year, and for a period at the MU Social Sciences Institute. Since July 1990, he worked as a researcher at the TDV Islamic Research Center and as an editor-in-chief at the TDV Islamic Encyclopedia. Nearly seventy copyright articles have been published. Lecturer at Uludağ University Faculty of Theology (21.11.2002-17.02.2012); He served as dean at Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology (24.04.2009-02.05.2011). Then, he served as the founding dean at Yalova Islamic Sciences Faculty (24.05.2011-03.04.2013). He was appointed as a member of the Council of Higher Education (YÖK) on 08.10.2012 and as a member of the Executive Board between 03.04.2013 and 07.10.2016. After this duty ended, he returned to his position as a lecturer at Yalova University Faculty of Islamic Sciences. He is currently carrying out the Turkish Academy of Sciences (TÜBA) project on the founding texts of the Ottoman scientific tradition; at the same time, he continues his doctoral studies at Istanbul 29 Mayıs University SBE Department of Philosophy as of 2021-2022. Hatiboğlu, who is the manager of the *Islam through Hadiths* project of the Presidency of Religious Affairs, the coordinator of twenty-four books of Anadolu University Open Education System, Theology program and the editor of the hadith book, is the editor of the Journal of Hadith Studies/مجلة بحوث الحديث/Hadis Tetkikleri Dergisi, an international academic refereed journal. Hatiboğlu has published national and international books, papers, articles, etc. in Turkish, Arabic and English. He has many published works. He completed his military service in Diyarbakır between March and October 1997; Hatiboğlu, who speaks good English and Arabic enough to teach in his field, is married and has two children.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9775-2625>

Affiliation: Yalova University | <https://ror.org/01x18ax09>

E-posta: [ihatiboglu@hotmail.com](mailto:ihatiboglu@hotmail.com)

## İÇİNDEKİLER

|   |     |
|---|-----|
| ÖZET/ABSTRACT .....   | 2   |
| SUNUŞ .....   | 9   |
| ÖN SÖZ .....  | 11  |
| <b>İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANİFE ÜZERİNE ŞİİRLER</b>  |     |
| “Ebû Hanîfe/ أبو حنيفة” .....   | 13  |
| “İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe” .....   | 15  |
| <b>BİRİNCİ OTURUM</b>   |     |
| <b>Ebû Hanîfe'nin Yetiştığı Şehir: Kûfe</b>   |     |
| M. Mahfuz Söylemez .....  | 33  |
| <b>Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras</b>                                  |     |
| Yunus Vehbi Yavuz .....   | 53  |
| <b>İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşu -Sivil İtaatsizlik-</b> |     |
| Mevlüt Uyanık .....   | 115 |
| <b>İKİNCİ OTURUM</b>  |     |
| <b>Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı</b>  |     |
| Tahsin Görgün .....   | 141 |
| <b>Ebû Hanîfe'de Makâsıd Düşüncesi Üzerine Bir Deneme</b>                                     |     |
| Mehmet Şener .....  | 155 |
| <b>Ebû Hanîfe ile İmameyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları</b>                           |     |
| Ferhat Koca .....   | 175 |
| <b>Ebû Hanîfe'nin Hukukî İrâde Anlayışı</b>   |     |
| Tevhit Ayengin .....  | 195 |
| <b>ÜÇÜNCÜ OTURUM</b>  |     |
| <b>Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı</b>   |     |
| Faruk Beşer .....   | 213 |
| <b>Ebû Hanîfe'nin İctihat Sistematiğinde Norm Grupları</b>                                    |     |
| Beşir Gözübenli .....   | 241 |
| <b>Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı</b>   |     |
| Ali Bakkal .....  | 257 |
| <b>DÖRDÜNCÜ OTURUM</b>  |     |
| <b>İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi</b>   |     |
| Mehmet Erdoğan .....  | 297 |
| <b>Hanefîliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler Sosyolojik Açıdan Bir Değerlendirme</b>            |     |
| Fazlı Arabacı .....   | 325 |
| <b>Hanefî Literatürünün Oluşumu</b>   |     |
| Ahmet Özel .....  | 339 |



## BEŞİNCİ OTURUM

### Hanefî Mezhebinin Şâfiî Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arz Ettiği Bazı Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Pratik Sonuçları

Abdullah Kahraman ..... 359

### Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar

H. Mehmet Günay ..... 391

### Hanefî ve Ca'ferî'lerin Hadîs Anlayışlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış

A. Kadir Evgin..... 407

## ALTINCI OTURUM

### Tasavvuf Kültüründe İmam-ı A'zam'ın Yeri

Mustafa Kara ..... 427

### Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset

Ahmet Yaman ..... 441

### Hîle-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar

Saffet Köse..... 453

### İbn Rüşd'ün Ebû Hanîfe ile İlgili Değerlendirmeleri

Vecdi Akyüz ..... 479

## YEDİNCİ OTURUM

### Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri

Şükrü Özen ..... 519

### Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri

Yusuf Şevki Yavuz ..... 545

### Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi/Hüsün-Kubuh Problemi

Murteza Bedir ..... 563

## SEKİZİNCİ OTURUM

### Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi

İlyas Çelebi ..... 581

### Ebû Hanîfe'nin İmân Tanımının Eleştirisi

İlhami Güler ..... 595

### Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışı

Muhit Mert..... 602

## DOKUZUNCU OTURUM

### Hanefî Literatüründe Ebû Hanife'nin Mürcîliği Problemi

İbrahim Hakkı İnal ..... 617

### Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı

Ramazan Altıntaş ..... 627

### Ebû Hanife'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde 'Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı' Sorunu

Temel Yeşilyurt..... 649

## ONUNCU OTURUM

### **Ebû Hanîfe'nin Hadis-Sünnet Anlayışı**

İsmail Hakkı Ünal .....661

### **Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri**

Atâullah Şahyar .....677

### **Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerinin Değeri Meselesi**

Mustafa Ertürk .....687

## ON BİRİNCİ OTURUM

### **Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili**

Zekeriya Güler .....704

### **Hanefî Usûlünün Genel Hadis Usûlüne Katkısı Üzerine**

İbrahim Hatiboğlu .....718

### **Hadislerin Tasnifinde Ebû Hanîfe'nin Rolü**

Mehmet Özşenel .....729

## ON İKİNCİ OTURUM

### **Ebû Hanîfe'nin Batı Hukuku'ndaki Yeri -Örnekleri ile Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-**

Mehmet Nuri Güler .....745

### **Hukukun Kökeni Sorunsalına Rasyonalist-Doğal Hukuksal Bir Bakış: Ebû Hanîfe -Aşkın Değerler ve İdeler ile Pozitif Hukuk Arasındaki İlişkinin Evrensel Niteliği-**

Muharrem Kılıç .....770

### **Ebû Hanîfe ve Türk Müslümanlığı**

İzzet Sargın .....789

Değerlendirme Oturumu .....803

Ek: Katılıcı Listesi .....815

## SUNUŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in ve onu yaşantısıyla yorumlayan Hz. Peygamber'in (s.a.) hayat veren mesajını toplumla paylaşma misyonu ile 1993 yılında Bursa'da kurulan Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) aradan geçen zaman içerisinde bu misyonunu gerçekleştirmek için yüzlerce konferans ve toplantıya ev sahipliği yapmıştır. Verilen konferanslar, yapılan paneller ve düzenlenen sempozyumlar Bursa'nın sınırlarını aşmış, muhtelif şehirlerde hizmet veren ilim ve fikir adamları bu etkinlikler vesilesiyle Bursa'ya gelerek fikirlerini KURAV çatısı altında topluma aktarma imkanı bulmuş-lardır. Böylece Bursa'da yapılan ilmi etkinlikler zamanla dalga dalga tüm Türkiye'ye yayılmıştır. Okumayı ve öğrenmeyi medeniyetinin temelini koyan yüce dinimiz, sözün ebedileşmesi için yazıya geçirilmesini de teşvik etmiştir. İşte bu sebeple KURAV, ilmi etkinliklerini kitaplaştırarak daha geniş kitlelere ulaştırmayı kuruluşunda ana ilke olarak benimsemiştir.

Kur'an Araştırmaları Vakfı düzenlemiş olduğu ilmi toplantıların bir kısmını daha önce muhtelif yayınevleri aracılığıyla kitap haline getirip okuyuculara ulaştırmış ise de bunlar münferit girişimlerden öteye gidememişti. Bu konudaki eksikliği gidermek isteyen KURAV kendi çatısı altında yapılan sempozyumları ve panelleri kitaplaştırmak, konferanslardan yapılan seçmeleri bir seri halinde yayımlamak için bir işletme kurmuş ve bunu 2005 yılının ilk yarısında faaliyete geçirmiştir. KURAV YAYINLARI olarak kamuoyu önüne çıkan yayın işletmesi zamanla Kur'ân ve tefsir alanındaki diğer nitelikli çalışmaları da değerlendirecek ve yayına dönük önemli araştırma proje-leri başlatacaktır.

Kur'ân'ın ve onun yorumcularının insanlığa sunduğu bilgilere en kısa yoldan ulaşmak ve nitelikli eserler okumak isteyenlerin buluşma yeri olmayı hedefleyen KURAV YAYINLARI, sempozyumlar serisi içerisinde yer alan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi adlı iki ciltlik eserle yayın hayatına başlamıştır. Toplum-dan aldığı yine toplum ile paylaşmayı ana ilke edinen vakfımız ve yayınevimiz ilim adamlarımızın, öğrencilerimizin ve halkımızın ilgi ve desteği ile hizmet şevkini artırarak yoluna devam edecektir.

Saygılarımızla...

KURAV

## ÖN SÖZ

Büyük İmam Ebû Hanîfe, genel anlamda İslâm toplumunun bütününi, özel anlamda da adıyla anılan Hanefî İslâm düşüncesini çok erken bir dönemde şekillendiren mimarlardan birisidir. Hanefî fihî da, tutarlı düşünüş biçiminin naslarla yoğrulduğu, insanın inanç-ibâdet-ahlâk, zahîr-bâtın dengesinin gözetildiği, zamanın süzgecinden geçerek sistemleşip ekolleştiği ve buna paralel olarak da evrensellik vasfını kazandığı bir anlayıştır. Bu yönüyle tarih boyunca olduğu gibi, bugün de farklı kültür ve medeniyetlerin barışık biçimde yaşamasının teminatı olmuştur. Hayatın her alanında hissedilen modernleşme dalgasının sistemli düşünceyi ve düşünce ekollerini ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerine ancak bu vasfı kazanmış düşünce biçimleri mukavemet edebilmiştir. 16-19 Ekim 2003 tarihinde Bursa'nın Mudanya ilçesinde tertip etmiş bulunduğumuz "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu" adlı ilmî toplantı ile bu, bir kez daha ispatlanmıştır.

Geçmişte, Ebû Hanîfe ve Hanefî düşünce biçiminin mahiyeti üzerine pek çok şey yazılmış, pek çok şey söylenmiştir. Ne var ki, gerek Türkiye gerek İslâm dünyasının bütünü dikkate alındığında, seksene yakın katılımcının iştirakiyle gerçekleşmiş bu denli kuşatıcı bir bilimsel toplantı düzenlenmiş değildir. Ayrıca toplantı, bütün fikrî ve siyasî tartışmalara ve inkıraz dönemleri iddialarına rağmen, düşünce alanında Türkiye'nin bilimsel birikiminin katettiği mesafeyi yansıtmaya açısından da önemli bir veri olarak dikkate alınmalıdır.

Bu toplantının düzenlenmesi sürecinde, pek çok kimsenin katkısı oldu ve kendilerinden değişik vesilelerle burada söz edildi. Ben de aynı şekilde toplantının icrası sürecinde desteğini esirgemeyen bu dostlara teşekkürlerimi arz ediyorum. Yine, hassaten sempozyum tertip heyetinde yer alan Yunus Vehbi Yavuz, Mustafa Kara ve Hayati Hökelekli Beylere destek ve himayeleri dolayısıyla müteşekkirim. Ancak özellikle, toplantının problemsiz biçimde yürütülmesi sürecinde birlikte çalıştığımız UÜ İlahiyat Fakültesinin değerli araştırma görevlilerinden Abdurrahim Kozalı ve Kasım Küçükcalp ile KURAV'ın bilimsel faaliyetlerinin sürekli fahrî yürütücülüğünü yapan Muhlis Bilgin'e ve kıymetli öğrencilerimiz Şule Bilman, Sema Özdemir ve Seda Kaner'e ayrı ayrı şükranlarımı sunmalıyım. Yine, konuşmaların kayıtlardan çözümü sırasındaki katkıları dolayısıyla sevgili talebem Hayrunnisa Yılmaz'a ve iç tasarımıdaki emekleri dolayısıyla Abdurrahman Yalnız'a özellikle teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca tebliğ ve Müzakerelerin temini sürecinde, sabırları zorlayan ısrarlarımızı tahammülle karşılayan değerli ilim adamlarımıza da şükranlarımı arz ediyorum.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu'nun yürütülmesi işi UÜ İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak geçirdiğim ilk yılda KURAV'ın tarafıma teklif ve tevdi ettiği bir sorumluluktu. Fakülte idarecilerimizin engin hoşgörü ve destekleri sayesinde bu sorumluluğu cesaretle üstlendim. Allah'ın inâyetiyle toplantı, Hanefî düşünce geleneğinin tutarlılığı, iş bölümü ve hoşgörüsüne uygun biçimde gerçekleşti. Hatıralarda hep müspet izler bırakarak tamamlanması dolayısıyla Allah'a hamd ediyorum.

Bununla birlikte, kırka varan tebliğ ve bir o kadar da Müzakerenin yer aldığı bir düşünce şöleninin kitaplaştırılması, özellikle sempozyum akışının da kitaba dahil edilmesi kararının verilmesinin ardından, büyük güçlükleri de beraberinde getirdi. Dolayısıyla, bütün çabalarımıza rağmen yayın sürecinde dikkatlerimizden kaçan hususları, gerek okuyucularımızın gerekse katılımcılarımızın müsamaha ile karşılayacağını umuyoruz...

Bu bilimsel toplantı ve yayın vesilesiyle Hanefî düşünce geleneğinin köşe taşlarına işaret edip, geleceğe bir ışık daha tutabildiysek bize ne mutlu...

İbrahim HATİBOĞLU

## İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANÎFE ÜZERİNE ŞİİRLER

“Ebû Hanîfe/ أبو حنيفة”

Şehirleri ve halklarını süsleyip durdu,  
'Müslümanların İmamı' Ebû Hanîfe...

لَقَدْ زَانَ الْبِلَادَ وَمَنْ عَلَيْهَا  
إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ أَبُو حَنِيفَةَ

Sayfalarda yazılı Zebûr ayetlerine benzeyen  
Hükümlerle, verdiği eserler ve derin anlayışı ile...

بِأَحْكَامِ وَأَثَارِ وَفِقِهِ  
كَآيَاتِ الزُّبُورِ عَلَى الصَّحِيفَةِ

Ne Doğu'da bir dengi vardı onun,  
Ne Batı'da ve ne de Kûfe'de...

فَمَا بِالْمَشْرِقِينَ لَهُ نُظَيْرٌ  
وَلَا بِالْمَغْرِبِينَ وَلَا بِكُوفَةَ

Rabbimizin rahmeti, sonsuza dek üstünde olsun,  
Yazıp, geride bıraktığı eserleri okudukça...

فَرَحْمَةً رَبَّنَا أَبَدًا عَلَيْهِ  
مَدَى الْأَيَّامِ مَا فَرَنْتُ صَحِيفَةَ

İmâm Şâfiî, *Dîvân*'ından

من ديوان الإمام الشافعي

**DİNLE:** “Ebû Hanîfe” – Yorum ve Tsarım: Prof. Dr. Mehmet Emin Ay

## “İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”

Sâbit'in oğlu Nûman, İmam Ebû Hanîfe, Hicri seksen senesinde doğduğu şehir Kûfe. Müslümanlar Irak ile İran'ı fethetmişti, Dedesi müslüman olup Kûfe'ye yerleşmişti. Babası Sâbit görüşmüştü Hazreti Ali ile, Nice Sahâbe-i Kirâm, tanımış hâli ile. Hazreti Ömer devrinde büyük fetihler oldu, Basra şehri Kûfe şehri o zamanlar kuruldu. Binlerce Ashâb-ı Kirâm oralarda kalmıştı, Nice tâbiîn, onlardan okumuş, ders almıştı. Fasih Arapça bilenler Kûfe'de yerleşmişti, Hazreti Ömer onları seçip de göndermişti. Hoca olarak gönderdi Abdullah bin Mes'ûd'u, Kur'ân, fıkıh derslerini uzun zaman okuttu. Sayesinde Kûfe şehri ilim şehri olmuştur, Kur'ân ilmi fıkıh, tefsir, hadislerle dolmuştur. Emirü'l-mü'minîn ona birçok yardımcı verdi, Onlar seçkin sahâbeydi ona yardım ederdi. Sa'd bin Ebî Vakkâs ile Hüzeyfe İbnü'l-Yemân, Ebû Mûsâ Eş'âriyle bir de Farisî Selmân. Daha nice sahâbîler Kûfe'de hizmet verdi, Hazret-i Ali orayı bunun için severdi: “Allah, bu İbn-i Mes'ûd'a rahmet etsin söyledi, Talebelerini şehrin kandilleri eyledi.” İşte mezheb kurucusu İmâm Ebû Hanîfe, Böyle bir yerde yetişti gerek gördük tarife. Kûfe de doğup büyüdü Kûfe öyle bir yerdi, Gençliğinde sapıklarla münazara ederdi. Her din ve mezhepten insan orada yaşıyordu, Akıl ile fikir ile gençken savaşıyordu. İtikadı bozuk olan Şîf ve Haricîler, Mu'tezile mezhebinden daha neci neciler. Her girdiği tartışmayı başarıyla kazandı, Akılı ile sapıkların planlarını bozardı. Onun bir cevher olduğu Kûfe'de öğrenildi, Onu teşvik ederekten ilim öğren denildi. Bir gün pazara giderken Şa'bî'yi görmüş idi, Şa'bî İmâm-ı A'zam'ın ilmini sormuş idi. Her konu tasnif edildi her biri güncellendi. eş-Şeybânî yazmış idi Zâhiru'r-Rivâye'yi, Küçük yaşta başlamıştı ilim talep etmeyi.

İmam Ebû Hanîfe'den küçük yaşta ders aldı, Derslerini ilerletmek Ebû Yûsuf'a kaldı. İmam Ebû Hanîfe'nin çoktu talebeleri, Hepsi birer üstat idi âlim idi her biri. İmamı A'zam'a göre, otuz altı neferdir, En âlimi Ebû Yûsuf diğeri de Züfer'dir. Zâhiru'r-Rivâye altı kitabı teşkil eder, Bu kitapları burada sayalım birer birer. *el-Asl* (veya *el-Mebsût*'tur) birincisi etti bir, *el-Câmiu's-sağîr*, ile *el-Câmiu'l-kebîr*, Bir de *es-Siyeru's-sağîr* ve *es-siyeru'l-kebîr*, Beşini anlatmış olduk elimizde kaldı bir. Altıncısı *ez-Ziyâdât* altı kitap tas tamam, Bu kitaplarda toplanmış ne demişse üç imam. Ebû Hanîfe'dir ekol Zâhiru'r-Rivâye'nin, Ebû Yûsuf'un görüşü ve İmâm-ı Ahmed'in. Ebû Hanîfe'nin daha kitabı var vesselam, Bunların da konuları akaid ile kelam. *el-Fıkhü'l-Ekber*, kitabı ve *Kitâbü'r-Risâle*, *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim* daha var hele. *el-Hâşiyye* kitabıyla *Ma'rifetü'l-mezâhib*, *el-Kasidetü'n-Nu'mâniyye* var daha ey sahip. *el-Müsnedü'l-İmam Ebû Hanîfe* kitabını, Okuyanlar tanıyorlar üslûp ve hitâbını. İmam Ebû Yûsuf ile bir de İmam Muhammed, Mezhebin teşekkülünde gösterdiler çok himmet. Hârun er-Reşid ahdinde kâdiu'l-kudât oldu, Ebû Yûsuf bu mezhebin icrâ yolunu buldu. Eğer kadı olmasaydı bunlar mümkün olmazdı, Devlet hukukuna dair *Kitâbü'l-Harâc* yazdı.

Ona cevaben söyledi pazarda çalışırım, Ticaretle uğraşırken bazen de alışırım. Şa'bî ona söylemiş ki artık uğraş ilimle, Sen akılı bir insansın, görüş her bir âlimle. Şa'bî Hazretleri ona hemen tesir etmiştir, Hemen pazarı bırakıp ilme doğru gitmiştir. Hammâd bin Ebû Süleyman ona muallim oldu, On sekiz yıl onda kaldı göğsü ilimle doldu. İbrâhim en-Nehaî'den Alkame yolu ile,

İbn-i Mes'ûd'dan Ali'ye, Ömer ekolü ile.  
 Medresesi zengin idi malzeme bakımından,  
 Bu da meydana gelmişti sahabe akımından.  
 Ebû Hanîfe Kûfe'de önce Kur'ân hıfzetti,  
 Sonra sarf, nahiv, şiirle edebiyat öğrendi,  
 Önde gelen alimlerden Hadisleri dinledi.  
 Ezberledi, tevil etti, hepsini anladı,  
 Fıkıh mes'elelerini teker teker öğrendi,  
 Bütün ilim sahipleri zekâsını beğendi.  
 Doğuştan mantık ve zekâ, hafızası güçlüydü,  
 Çalışkandı, müctehiddi, âlimdi, bilinçliydi.  
 Hocasının vefatında kendi kırk yaşındaydı,  
 Onun yerini doldurdu, kürsüsü başındaydı.  
 Onun ders verme usûlü farklı idi herkesten,  
 Müzakere oluşurdu verdiği her bir dersten.  
 Demezdi ki dersiniz bu, alın ezberleyiniz,  
 "Alın gidin inceleyin, fikrinizi deyiniz."  
 Halka açık ders de verdi bu da başka bir  
 yoldu,  
 Vermiş olduğu her fetvâ sonradan örnek  
 oldu.  
 İstişare önemliydi, sözüm sözdür demezdi,  
 Her konuyu tartışırды hemen fetvâ vermezdi.  
 Her konuyu incelerdi öyle fikrini söyler idi,  
 Talebelerine verip inceleyin der idi.  
 İncelenen her mes'ele kendine gelir idi,  
 Görüşünü açıklardı fetvâyı verir idi.  
 Bu ilim halkalarında tüm İslâm hükümleri,  
 Her konu ele alındı bütün mes'eleleri.  
 İbâdât ve muâmelât, ukûbât incelendi,  
 Mezhebi devlet ricâli beyninde de yayıldı,  
 Bu imamın sayesinde yayıldı ve sayıldı.  
 Hanefi mezhebinin şu özellikleri vardı,  
 Ebû Hanîfe'nin ne çok güzellikleri vardı.  
 Derdi ictihâd ederken Kur'ân'a göz atarım,  
 Eğer orda bulamazsam sünnetlere bakarım.  
 Sonra Ashâb-ı Kirâm'ın sözlerinde ararım,  
 Orada da bulamazsam kendim kafa yorarım.  
 Kitap, sünnet, icmâ, kıyas mezhebimiz  
 böyledir,  
 Bunlar arandıktan sonra ictihadla reyledir.  
 Fıkımız leh ve aleyhte olanı tanımaktır,  
 Kitap, sünnet, icmâ, kıyas birisine uymaktır.  
 Kur'ân'da çözüm yok ise Sünnete başvurulur,  
 Kullanılan her hadisin an'anesi sorulur.  
 Meşhur hadis, Mütevâtir dışında kalanları,  
 Haber-i vâhid ve mürsel bu gibi olanları.  
 Tetkike tâbi olurdu özel incelenirdi,  
 En ufak bir tereddütte anında elenirdi.

Her an'ane güzel olup sünnet olmayabilir,  
 Başka hükmü kıyas edip onu almayabilir.  
 Râvileri incelerdi her hâli her yönünü,  
 Sahih hadis olsa bile hemen almazdı onu.  
 Eğer râvi amel etmez, sadece söyler ise,  
 Onunla amel etmezdi, hoşâ da gider ise.  
 Onu anlatmak gayemiz mezhebi başka konu,  
 İmâm-ı A'zam olarak herkes tanıyor onu.  
 İsmi, Nûmân bin Sâbit bin Zûtâ diye bilinir,  
 Ebû Hanîfe künyesi en çok böyle anılır.  
 İmâm-ı A'zam lakabı bununla meşhur oldu,  
 Hicri seksen de doğmuştur yüz ellisinde  
 öldü.  
 Mezarı Bağdât'ta olup bir ziyaret yeridir,  
 Eserleri ortada kim demiş makberdedir.

Mikdâd Bal



## “FİKİH İŞ BÖLÜMÜ”

*Yunus Vehbi Yavuz'a İthaf*

Fıkıh bir nüveydi, İbn Mesud ekte,  
Alkameler çapa yaptı suyunu verdi.  
Başığa durdu da Nehâî etti hasâd,  
Harmanlayarak dövenin sürdü Hammâd.  
Ebû Hanîfe öğüttü eledi unun,  
Ebû Yûsuf sa yoğurup kardı hamurun.  
Muhammed fırına sürdü ve pişti ekmek,  
Bu iş bölümünde bize de düştü yemek.

Mehmet Erdoğan  
Mudanya, 16.10.2003

## “İŞTE USÛLÛMÛZ”

*Yunus Aıaydın'a İthaf*

Merak ettinse ũstat işte usÛlũmũz,  
Sadâkatle ona bağlıdır vusÛlũmũz.  
Başta KİTAB gelir bunda gũmân yok elbet,  
İkinciye başımız ũstũndedir SÛNNET.  
Kavillerinden ashâbın tercih ederiz,  
İllâki de birinin izinden gideriz.  
İŞ gelince tâbîne var geniş mecâl,  
Farkımız ne ki hũm ricâl ve nahnu ricâl.

Mehmet Erdoğan  
Mudanya 18.10.2003

## “İMÂM-I A’ZAM EBÛ HANÎFE SEMPOZYUMUNA TARİH”

Onlar mermi atıyor sevgiyle anan biziz,  
Onlar ateş saçıyor yarayı saran biziz.  
Asırlardır dünyaya ilmiyle yol gösteren,  
İmâm-ı A’zam’ı da bağına basan biziz.  
İlim ve tefekkürde kadîm bir meşalemiz,  
Bombalarla dövüldü o tarihî türbemiz.  
Türbedârın feryâdı tarihi gösteriyor,  
Bâğî değil “BAĞDÂDÎ”DİR EBÛ HANÎFEMİZ.”

Mustafa Kara  
Bursa, 1424 / 2003

## Açılış Konuşmaları

**Murat YURTSEVER**  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Mustafa Kara hocamızın bugüne düşürmüş olduğu tarihi hâvî beyitlerin ışığında güzel bir sonbahar günü Mudanya’ımızda “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi” adlı sempozyuma hoş geldiniz. Bu duygularla İstiklâl Marşı’mızı söyleyelim. (İstiklâl Marşı söylendi.) Teşekkür ederim.

Kur’ân-ı Kerîm okumak üzere UÜ İlähiyat Fakültesi’nden Sayın Adem Apak Beyi davet ediyorum.

.....

Sayın Adem Apak hocamıza çok teşekkür ediyoruz.

Osmangazi ilçemizin değerli Kaymakamı, Bursa’mızın değerli ilçe müftüleri, UÜ İlähiyat Fakültemizin Dekanı ve Dekan yardımcıları, değerli bilim adamları, öğretim üyelerimiz ve saygıdeğer misafirlerimiz; KURAV’ın (Kur’ân Araştırmaları Vakfı) ve UÜ İlähiyat Fakültesi’nin müşterek emekleri ve organizeleriyle tertip edilmiş bulunan “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi” adlı, dört gün sürecek olan sempozyuma hepiniz hoş geldiniz.

Programa gelmeyi çok arzu ettiği halde gelemeyen değerli şahsiyetlerin kısaca mesajlarını iletmek istiyorum:

“Başbakanımızın yurtdışı programına refakât etmem nedeniyle nazik davetinize icabet edemediğim için üzgünüm. Düzenlemiş olduğunuz anlamlı sempozyumun başarılı geçmesini diler, şahsınızda sempozyuma katılan tüm konuklara selâm ve saygılarımı sunarım.” Mehmet Aydın - Devlet Bakanı

“Vakfınızca düzenlenen “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi” sempozyumuna katılmayı çok arzu etmeme rağmen başkanlık bünyesinde düzenlenen ve benim de bulunmam gereken bir başka program ve akabinde yer alan başka randevular nedeniyle katılamadığım için üzgünüm. Ebû Hanîfe’nin hukuk düşüncesinin anlaşılmasının, günümüz Türkiye’inde gerilim kaynağı olan birçok sorunun çözülmesine ve toplumumuz için yeni açılımlar getirmesine büyük ölçüde yardımcı olacağına inanıyorum. Sempozyumun başarılı geçmesini diler, tüm katılımcılara saygılarımı sunarım.” Ali Bardakoğlu - Diyanet İşleri Başkanı

“Parlamento çalışmalarımın yoğunluğu nedeniyle düzenlenen sempozyuma maalesef katılamıyorum. Çalışmalarınızda başarı dileklerimi, tüm katılımcılara selâm ve saygılarımı iletirim.” Sedat Kızılcıklı- Bursa Milletvekili

“Ankara’daki meclis çalışmalarım nedeniyle, nazik davetinize katılamıyorum. Başarılarınızın devamını diler, selâm ve saygılarımı sunarım.” Mehmet Emin Tutan - Bursa Milletvekili

“İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi” konulu sempozyum için yaptığınız nazik davete teşekkür ederim. Sempozyumun amacına ulaşması dileklerimle, şahsınızda tüm davetlilere saygı ve selâmlarımı sunarım.” Erdoğan Bilenser - Bursa Büyükşehir Belediye Başkanı

Değerli misafirler, programın açış konuşmasını yapmak üzere vakfa ve sempozyuma emeği geçen değerli hocamız Yunus Vehbi Yavuz Beyi huzurlarınıza davet ediyorum.

Hepinize hoş geldiniz diyor, Kur'ân Araştırmaları Vakfı'nın düzenlemiş bulunduğu "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi" sempozyumuna katıldığınızdan dolayı teşekkür ediyor, sevgilerimi ve saygılarımı sunuyorum. Değerli bilim adamları, değerli Kaymakamım, değerli Dekanım, öğrenciler, basın mensupları ve değerli misafirler. "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi" sempozyumu dolayısıyla başta İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'yi, sonra hizmeti geçen bütün bilim adamlarını, bizleri yetiştiren değerli hocalarımızı, Bursa'mızın değerli âlimlerini, özellikle Osman Gazi ve Orhan Gazi Hazretlerini ve devletimizin kurucularını rahmet, minnet ve şükranla anıyor, ruhlarının şâd, makamlarının Firdevs cenneti olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ediyorum.

Ürettiği bilgi ve düşüncelerle milyonlarca insanın ufkunu açan, ilkeleri ve kurduğu düşünce sistemiyle çağlara ışık tutan, Bağdat şehrinin kurucularından, Tâbiün neslinden, Hazreti Peygamber'in beş kadar sahâbîsiyle görüşme şerefine ulaşmış olan ve ondan fazla hadis rivayet eden, bugüne kadar milyonlarca Müslümanın, ürettiği bilgi ve düşünceleri büyük çapta tükettiği değerli âlim, müçtehit, mütefekkir, şehit imam, özellikle kuruluşunda hazır bulunduğu Bağdat şehri, bugün yabancıların çizmesi altında ezilen Ebû Hanîfe'yi, onun küçük bir öğrencisi ve öğrencileri olarak rahmet, minnet ve şükran duygularıyla anıyoruz.

Burası Montania Hotel, bu otel eskiden istasyondur. Bu istasyondan kalkan tren Bağdat'a kadar gider. Onu anma toplantısının, böyle bir mazisi olan mekânda gerçekleşmiş olması da bir anlam taşıyor diye düşünüyorum.

Sayın Davetliler! Ebû Hanîfe, aslında ülkemizin hiç de yabancı değil. Osmanlıların ilk başkenti olma özelliğini taşıyan Bursa'dan başlayarak, altı asır boyunca dünyaya hükmeden Osmanlı Devleti, resmen Ebû Hanîfe'nin fıkhiyla amel etmiştir. Onun fikhına göre Mecelle Kanunu hazırlanmış, halkımız da ibadetlerini ve günlük muamelelerini Onun içtihatlarına göre düzenlemiştir ve düzenlemektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bir bakıma Bursalıdır denilebilir. Ona olan vefa borcumuzu ödemek, ürettiği bilgileri ve düşünce sistemini, tekrar Bursa'dan canlandırmak için, bu mütevazı sempozyumu düzenledik. Sempozyumun feyizli, bereketli geçmesini Ulu Allah'tan niyaz ediyorum.

Herkesin bir hocası, bir şeyhi, bir büyüğü, saygı duyduğu bir ağabeyi var. Zamanı gelince o büyüklerini anar, bu anma törenleri tekrarlanır. O koca imam, zavallı imam ise bir köşede duruyor. Dünya en çok onun düşüncesinden, ürettiği bilgilerinden feyiz almasına rağmen, İslâm dünyası onu anmayı ihmal etmiştir. Tabi küçük öğrencileri olarak bu görev bizlere düştü. Bunun için, kendi imkânlarımız dâhilinde mütevazı bir şekilde böyle bir toplantıyı düzenlemeyi düşündük.

Amacımız, Ebû Hanîfe'ye karşı hem vefa borcumuzu ödemek, hem de onun İslâm hukuk düşüncesine getirdiği dinamizmi yeniden canlandırarak, yeniden kullanılmasını sağlamak ve böylece fikhının yaşatılmasına katkıda bulunmaktır.

Ebû Hanîfe'nin hayatında yaptığı bilimsel ve düşünsel faaliyetlerden çağımıza hitap eden çok büyük mesajlar vardır. Bu mesajları almak için çaba harcamamız gerekir. İslâm

dünyası, hukuk düşüncesi bakımından son derece zengindir. Bu zenginliğini ise bir bakıma Ebû Hanîfe'ye borçludur. Çünkü Ebû Hanîfe gerçekten bir hukukçudur, hem de çağları aşan bir hukukçudur. Benim itikadıma göre, Ebû Hanîfe dünyanın yetiştirdiği en büyük hukukçulardan biridir. Eğer bugün İslâm dünyası fukaralık çekiyorsa, düşüncede ve eylemde geri kalmışsa ve eğer bugün Irak, Filistin, Çeçenistan kana bulanmışsa bunun temelinde beyinsel ve zihinsel donukluk yatmaktadır. Müslümanlar, maalesef çağların ilerlemesine ve hayatın değişmesine paralel hızda beyinlerini canlandıramamışlar, bu sebeple geri kalmışlardır.

Ebû Hanîfe'de Müslümanların zihni hareketliliğe kavuşmaları için alınacak büyük imajlar, örnekler vardır. İslâm fıkhı hakkında seksen üç bin içtihadı bulunan Ebû Hanîfe'nin bize verdiği mesaj şudur: Siz de çalışın, binlerce, on binlerce düşünce üretin. Hayat ile din arasında güçlü bir bağ kurun, geri kalmayın, ezilmeyin. Tarihte biz bu mesajı almadık, bunun için düşüncede geri kaldık. Hayat ilerledi, fakat düşünce olduğu yerde kaldı. Sadece Ebû Hanîfe'nin ürettiği düşünceler İslâm dünyası tarafından tüketildi. Oysa Ebû Hanîfe yaşadığı çağda toplumuna karşı görevini hakkıyla yerine getirmiş, toplumunu bir hukuk toplumuna dönüştürmüştür. Fıkhı ilk tedvin eden zât olması yanında, akli dinde en çok kullanan kişi olması onun İslâm-toplum bağlantısını kurmadaki başarısının ifadesidir. Eğer onun bu gayreti kendisinden sonra sürdürülerek, tüketen toplum yerine hem üreten, hem de tüketen toplum fonksiyonu icra edilseydi, bugün hukuk düşüncesinde hiç şüphe yok ki dünyanın çok ilerisinde olacaktık.

Onun en dikkat çeken yanı, şüphe yok ki İslâm'ı anlama ve yorumlamada akıl ekolünün lideri olacak mertebeye ulaştıktan sonra, gerek öğrencileri gerekse çağdaşı olan âlimler üzerinde baskı kurmayı hiçbir zaman düşünmemesi ve özgürlük taraftarı olmasıdır. O otoritesini şahıslar ve düşünceleri üzerinde baskı kurmak için değil, insanları düşüncede özgür kılmak için kullanmıştır. O gerçekten bir özgürlük savaşçısı, düşünce kahramanı, özellikle altını çiziyorum, özgürlük şehidi olduğunu göstermiştir. Onun en dikkat çekici yanı bu olsa gerekir. Ama bizim dikkatimizi fazla çekmemiştir. Niçin öldüğünü bile bilmiyor İslâm âlemi. Baş kadılığı kabul etmedi de onun için hapsedildi, öyle biliyoruz, bize öyle telkin edilmiş.

Ebû Hanîfe misk gibidir. Karıştırıldıkça onun hoş kokusu etrafa yayılacaktır. O, beni şahsen ihya etmiştir, Bursa'yı ihya etmiştir, Türkiye'yi ihya etmiştir, dünyayı ihya etmiştir, ihya etmeye de devam edecektir.

Ey Ebû Hanîfe! Sen ne kadar büyük bir âlimdin ki; milyarlarca insanı, asırlarca bilgi ve düşünce dağıttığın insanlığı suladın, insanlık hâlâ senin bilgilerine, ilkelerine muhtaç. İslâm dünyası hâlâ senin ürettiklerini tüketiyor. Sen tükenmeyen ilkeler ürettin. Fakat Müslümanlar ilkelerini değil, senin ürettiklerini alıp kullandılar, kolay yolu seçtiler. Kurduğun akademiye geliştirecek yerde, tuttular onun kendi toplumu için ürettiklerini tükettiler. Ürettiklerini, ilkelerin yerine koydular. Dolayısıyla olaylar tersine gelişti, İslâm dünyası, tükenmeye yüz tuttu. Tüketen toplumdaki üreten topluma gitmek ihtiyacındadır İslâm dünyası... Yine senin ilkelerine sarılarak, senin yolunda yürüyerek üreten dünya olacağız inşallah. Bu toplantının asıl hedefi de budur.

Ben konuşmamın bu son kısmında, özellikle bu Ebû Hanîfe sempozyumunun fikrî alt yapısında çok emekleri geçen dostlarım Sayın İbrahim Kâfi Dönmez, Sayın Ali Bardakoğlu, Sayın İbrahim Çalışkan, Sayın Yunus Apaydın, Sayın Ferhat Koca Beye

teşekkür ediyorum. Yine bu Ebû Hanîfe sempozyumunda mükemmel bir organizasyon görevi ifa eden değerli kardeşim Sayın İbrahim Hatiboğlu'na ve araştırma görevlileri Abdürrahim Kozalı Bey ile Kasım Küçükalp Beylere teşekkür ediyorum.

Yine bu çerçevede bu vakfın fahrî genel müdürlüğünü yapan Hacısevinç Camii İmam Hatibi Sayın Muhlis Bilgin Beye özellikle şükranlarımı sunuyorum. Son olarak; bu çok değerli, dünyanın en büyük âlimi, imamu, müçtehidu olan Ebû Hanîfe Hazretlerine ait sempozyumun konuklarını bu mekânda konuk eden değerli sanayici ve iş adamı, Nergis Holding Yönetim Kurulu Başkanı Sayın Şükrü Şankaya'ya burada teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Bu vesile ile tekrar bu davete icabet ettiğinizden dolayı hepinize sevgilerimi, şükranlarımı, saygılarımı sunuyorum.



Murat YURTSEVER  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Biz de bu tertip heyeti olarak emeği geçenlerin başında gelen değerli hocamız Yunus Vehbi Yavuz Beye şükranlarımızı arz ediyoruz. Programımızı başlattığımız andan itibaren misafirlerimiz, daire âmirlerimiz gelmeye devam ediyorlar. Bu arada lütfedip bu sabah aramıza katılan, konuya ve bilim adamlarımıza olan ilgisini ve saygısını izhar eden Osmangazi İlçesi Kaymakamımız Sabahattin Öztürk Beye bir defa daha şükranlarımızı sunuyoruz.

Değerli misafirler, sırada bizi burada konuk eden, bize ev sahipliği yapan Mudanya Müftümüz Sayın Nizamettin Doğan Beyin sizlere bir selâmlama konuşması var.



Nizamettin DOĞAN  
Mudanya Müftüsü

Sayın Kaymakamım, değerli Dekanım, muhterem hocalarımız, değerli meslektaşlarım, müftü arkadaşlarım ve kıymetli davetliler, basınımızın değerli üyeleri!

İlçemize hoş geldiniz. Hepsinize saygılar sunuyorum. Efendim ben, hocalarıma hocamı anlatmayacağım. Ben ilçemden kısaca bahsedeceğim. İlçemiz Mudanya 2700 yıllık geçmişi ile dünyanın en eski yerleşim merkezlerinden birisidir. İlk adı Mildeya olan bu ilçenin daha sonra ismi Apema, ondan sonra Bizanslılar döneminde şu içerisinde bulunduğumuz mekânın adı olan Montania ve atalarımız Türkler tarafından alındıktan sonra da Türkçeye çevrilerek Mudanya olmuştur.

Bursa'nın en şirin, turistik, denize açılan kapısı Mudanya, Bursa'nın fethinen beş yıl önce, 1321'de Osman Gazi tarafından Osmanlı topraklarına dâhil edilmiştir. 1918 Mondros Mütarekesi'nden sonra İngilizler, daha sonra da Yunanlılar tarafından işgal edilmiş ve çetin savaşlardan sonra 12 Ekim 1922'de düşman işgalinden kurtarılmıştır.

Evliya Çelebi'nin meşhur seyahatnamesinde "Bana gurbet diyarında ilk Cuma namazı bu şehirde nasip olmuştur." dediği şehir Mudanya'dır ve XVII. yüzyıl itibarıyla Evliya Çelebi Mudanya'da üç cami, yedi mescit, üç han, bir hamam, iki sıbyan mektebi, iki yüz kadar dükkânın olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca yörede ağırlıklı olarak Rumlar'ın



yaşadığını, suyunun temiz, havasının güzel olduğunu söylemiş ve incir ve üzümünün meşhur olduğunu, sirkesinin çok meşhur olup Avrupa'ya da ihraç edildiğini kaydetmiştir.

Mudanya, yakın tarihimizde yaşadığı önemli hâdiselerle de dünyaca bilinen bir şehir hâline gelmiştir. Öncelikle Türk Kurtuluş Savaşı'na son veren, Mîsâk-ı Millî'yi gerçekleştiren, Lozan kapısını açan ve Cumhuriyetimizin temelini oluşturan on dört maddelik Mudanya Mütarekesi 11 Ekim 1922'de burada imzalanmıştır. Yakın tarihimizde toplumca üzülmeye yaşadığımız otuz bin vatan evladımızın ölümüne sebebiyet veren bölücü başı da yine bu ilçede yargılanmıştır ve ilçemiz hudutlarında yer alan İmrâlı adasında cezasını çekmektedir. Havasının çok temiz ve iyot oranının çok yüksek olması nedeniyle özellikle solunum hastaları tarafından tercih edilen, sevilen bir yöredir Mudanya. Turistik bir şehir olan ilçemizin, daha önce mahalle iken 1980'li yıllarda belde haline getirilen Güzelyalı ile sabit nüfusu otuz bin civarındadır. Ancak bu nüfus yazları yüz bini aşmaktadır. İlçemizin iki beldesi, otuz altı tane de köyü bulunmaktadır. Mudanya'da halk geçimini genellikle zeytincilik, bağ-bahçe ürünleriyle sağlamaktadır. Balıkçılık da önemli bir sektördür. Büyük bir kablo fabrikası, petrol ofisinin büyük tesisleri ve çok sayıda zeytin işletme tesisleri bulunmaktadır. Dinî yapıya gelince, ilçemizin merkezinde sekiz, Güzelyalı beldemizde beş olmak üzere toplam elli altı tane camii vardır. İki tane faal Kur'ân kursu mevcut, halkı Müslüman olan ilçenin çoğunluğu Hanefî mezhebine mensuptur. Çok az sayıda Şâfi'yyü'l-mezhep vardır.

Bu özellik ve güzelliklere sahip olan ilçemiz sizlerin sayesinde çok önemli bir olaya daha tanıklık yapmaktadır. Ülkemizin yetiştirdiği siz değerli yetmiş yedi akademisyen ve değerli hocamız Mudanya'mıza teşrif ettiniz. Mudanya'mız da devrinin İmâm-ı A'zam'ı, en büyük imamı, bütün devirlerde imam kabul edilen Hanefî Mezhebi'nin kurucusu İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin ve onun düşünce sisteminin anlatılacağı, sonuçta da güzel bir eserin ortaya çıkacağı bu sempozyuma ev sahipliği yapmaktadır. Ben bu ilim meclisinin burada kurulmasına öncülük eden Kur'ân Araştırmaları Vakfını kutluyor, değerli yöneticilerine ve çalışanlarına şükranlarımı, saygılarımı arz ediyorum. Katıldığınızdan ve katkılarınızdan dolayı hepinize saygılar sunuyorum, şükranlarımı arz ediyorum, saygılarımla efendim.



Murat YURTSEVER  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Mudanya Müftümüz Sayın Nizamettin Doğan hocamıza şükranlarımı arz ederken yine Mudanya Müftümüzün şahsında, Osmangazi, Orhangazi, Yıldırım, Nilüfer ve Gemlik ilçelerimizin değerli müftülerine de teşekkürler ediyor ve UÜ İlahiyat Fakültesi adına değerli hocamız, Dekan yardımcımız Ahmet Saim Kılavuz Beyi huzurlarınıza davet ediyorum.



Ahmet Saim KILAVUZ  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Sayın Kaymakamım, değerli müftülerimiz, muhterem hocalarım, öğretim üyesi arkadaşlarım, sevgili öğrenciler! Fakültem adına hepinize hoş geldiniz diyor, toplantının hayırlara ve verimli sonuçlara vesile olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ediyorum. Sayın

Dekanımız İzzet Er hocamız Türkiye Diyanet Vakfı ile Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin bugün ve yarın Isparta’da düzenlemekte olduğu “Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları” isimli sempozyuma daha önceden katılacağı kesinleştiği ve oraya gitmesi zarurî olduğu için açılış toplantımıza katılamadılar. Ben kendilerinin selâmlarını ve hürmetlerini değerli hâzîrûna arz ediyorum. İnşallah son gün kapanış oturumuna katılacaklar.

Sempozyumumuzun adı “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi”dir. Ben tabii burada korsan tebliğ sunmayacağım. “İmâm-ı A’zam ve Düşünce Sistemi” dediğimiz zaman, tebliğlerin biri içinde dikkatimi çekti, İmâm-ı A’zam’ın fıkıh tanımı herhalde gündeme getirilecek. İmâm-ı A’zam, insan hayatını bütünlük içerisinde değerlendiren, düşünce ve inanç boyutundan estetik boyutuna kadar insanî davranışların, yapıp etmelerin her alanıyla ilgili fikir üreten bir âlim idi, bir mütefekkir idi, düşünce adamıydı. Zamanla ilimlerin kategorileşmesi, tasnif edilmesi ve ilimlerde ihtisaslaşılması sonucunda biraz da modernitenin etkisiyle İmâm-ı A’zam sadece bir İslâm hukukçusu olarak takdim edildi. Onun düşüncesindeki bütünlük göz ardı edildi ve sonunda hepimizin şikâyet ettiği bilimsel körlük dediğimiz hastalığa musâb olduk.

Otuz dokuz tebliğ sonucunda, inşallah ümit ederim, arzu ederim ki, İmâm-ı A’zam’ın inanç boyutundan estetik boyutuna kadar her alandaki görüşlerini ihtiva eden tebliğler sunulacak. Bunlar Müzakere edilecek. Sonuçta İslâm düşüncesinin, kültür ve medeniyetinin, ta başlangıçta İmâm-ı A’zam tarafından yapılan tanımda dile getirildiği gibi fikh-ı i’tikadîsi ile, fikh-ı amelîsi ile, fikh-ı vicdanîsi ile bir bütün olduğu esprisine dikkat eden bakış açısı geliştirebilirsek belki o zaman İmâm-ı A’zam’ı ve düşünce sistemini günümüze taşımak suretiyle çağın problemlerine çözüm üreten, fikir üreten kafa yapılarına sahip olabiliriz. Ben bu duygu ve düşüncelerle sempozyumun verimli geçmesini niyaz ediyorum.

Bir-iki teşekkür arzımı da ifade etmek istiyorum. Bu tip çalışmalar, gayûr insanların omuzları üzerinde yükseliyor. KURAV gibi sivil toplum kuruluşları büyük hizmetler ifa ettiler. Hasbetenlillâh bu konuda çok büyük gayretleri olan başta Yunus Vehbi Yavuz arkadaşımız olmak üzere, KURAV’ın değerli müteveli heyeti mensuplarına, bu sempozyumun mutfağında yer alan başta İbrahim Hatiboğlu arkadaşşıma, kendisine yardımcı olan genç kardeşlerime, akademisyenlere, Muhlis Bilgin kardeşime, maddî katkıda bulunan herkese teşekkür ediyorum fakültem adına. Değerli katılımcılar çok uzak yerlerden geldiler, ihtiyâr-ı zahmet ettiler. Kendilerine şükranlarımı arz ediyorum. Saygı ve hürmetlerle...



Murat YURTSEVER  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Değerli hocamız UÜ İlahiyat Fakültesi Dekan yardımcımız Ahmet Saim Kılavuz Beye getirdiği mesaj ve sunduğu arz dolayısıyla teşekkürlerimizi sunuyorum. Mudanya Müftümüz Nizamettin Doğan Beyin delâletiyle elimize ulaşan Mudanya Kaymakamımız Sayın Ali Çınar Beyin bir mesajı var. Göreve henüz bugün başladığından ve kendisini ziyaret edenlerin yoğunluğu nedeniyle programa katılamadığını, ancak gönülünün bizimle

beraber olduğunu, vakit bulursa bundan sonraki celselerde aramızda olacağını bildiriyor. Yeni göreve başlayan Mudanya Kaymakamımız Ali Çınar Beye yeni görevinde başarılar diledikten sonra değerli misafirler, değerli bilim adamları, sempozyumumuzun ilk oturumunu açmak üzereyiz. Bu ilk oturumu açmak ve “Ebû Hanîfe’nin Kişiliği” konulu birinci celseye başkanlık etmek üzere Sayın İbrahim Kâfi Dönmez Beyi huzurlarınıza davet ediyorum. Oturumun diğer bilim adamlarını kendileri takdim edecektir.

## BİRİNCİ OTURUM

Başkan: İbrahim Kâfi DÖNMEZ

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Yüce Rabbimize hamd ederek, sevgili Peygamberimizi, âl ü ashâbını salât ü selâmla anarak bu nezih, seviyeli, güzel toplantının ilk oturumunu başlatıyorum. Güzîde topluluğunuzu hürmetle selâmlıyorum.

İlmiyle, irfanıyla insanlığa ışık saçan böyle yıldız şahsiyetler vardır ki, zamansal mesafenin uzaması onların ışığını, ferini azaltmaz, tam aksine düşünce semâmındaki sislerin, pusların arınmasıyla onlardan çok daha fazla yararlarız. İşte bugün kültürümüze adını İmâm-ı A'zam olarak nakşetmiş olan büyük İmâm Ebû Hanîfe'nin anılmasını hedefleyen bu güzel toplantı, kendisinden yararlanmamız için engellerin daha bir kalktığını, düşünce semâmızın daha bir berrak hâle geldiğini gösteriyor. Bunu sağlayan KURAV yetkililerine ve emeği geçen herkese şükranlarımızı sunuyoruz. Açılış konuşmasında değerli meslektaşım Yunus Vehbi Yavuz Beyin belirttiği üzere düşünce özgürlüğü, irade özgürlüğü ve insan şahsiyetine verilen değer anlayışının sembol isimlerinden olan İmâm Ebû Hanîfe'nin, değerli meslektaşım Ahmet Saim Kılavuz Beyin belirttiği gibi çok yönlü bir şahsiyet olduğunu daha rahat bir şekilde görmemizi sağlayacak olan bu toplantının; feyizli, bereketli, verimli olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ediyorum. Benden önceki arkadaşların belirttiği üzere, bu tür gönüllü faaliyetlerin kolay olmadığını biliyoruz. Bunun için, maddî ve mânevî katkısı olan, bu toplantının gerçekleşmesinde emeği olan herkese ayrı ayrı şükranlarımızı ifade etmek bir vefa borcudur. Onların; bizim, büyük imam Ebû Hanîfe'ye karşı olan vefa borcumuzun bir ölçüde ödenmesine vesile olacağına inanıyoruz.

Vakti daha iyi değerlendirebilmek açısından ben doğrudan doğruya tebliğ ve Müzakerelere geçmeye çalışacağım. İlk tebliğin sahibi Mahfuz Söylemez Bey. "Ebû Hanîfe'nin yetiştiği şehir: Kûfe" başlıklı tebliğini sunacak. Bu ilk tebliğe başlamadan önce yüksek dikkatlerinize şunu sunmak istiyorum: Takdir edersiniz ki, bizler buralarda vekil sıfatıyla bulunuyoruz. Bizim de âmirlerimiz var, bizim de yöneticilerimiz var. Bunlardan gelen prensipleri esas alarak bu oturumları yönetmek gibi bir görevimiz var. Az önce organize heyetinden aldığım bilgiler doğrultusunda izninize tebliğ ve Müzakereler tamamlanıncaya kadar ara vermeksizin, öğleye kadar bu oturum devam etmiş olacak. Değerli hâzirûndan tebliğci ve Müzakereci olmayanlardan soru almak gibi bir usûl izlenmeyeceği ifade edildi. Dolayısıyla buradaki istifademizin öncelikli olarak tebliğ ve Müzakereleri dinlemek şeklinde gerçekleşeceğini düşünüyorum. Şimdi sayın tebliğcileri kürsüye davet ediyorum.

## Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe

M. Mahfuz SÖYLEMEZ

GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi

Ebû Hanîfe gibi büyük bir ilim adamını yetiştirmiş olan Kûfe'yi yirmi dakikalık bir süre içinde ele alıp incelemek mümkün değildir. Dolayısıyla daha çok şehrin demografik yapısı, ekonomik durumu ve ilim-kültür hayatı üzerinde, bize ayrılan zamanın el verdiği ölçüde, duracağız. Kuşkusuz zikri geçen hususlar insanın yetişip şekillenmesinde önemli olan unsurlardır.

Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü Kûfe kenti, Hz. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından, hicrî 17, miladî 637 yılında askerî bir şehir olarak kurulmuştur. Şehir, Lahmîlerin başkenti Hîre'ye yaklaşık 5 km. mesafedeydi. Şehrin merkezinde cami, caminin etrafında dârul-imâre, pazar ve meydandan oluşan kompleks yer almaktaydı. Müslümanlar tarafından kurulan ilk şehirlerden biri olan Kûfe, cami etrafında şekillenen şehir yapısıyla tipik bir İslâm kenti olma özelliği taşımaktadır. Nitekim şehir, kendinden sonra kurulan Vâsıt ve Bağdat'a da, bu yönüyle örneklik etmiştir.

Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından şehre yerleştirilen Deylemîler istisna tutulacak olursa, kuruluş döneminde sakinlerinin tamamının Araplardan oluştuğu söylenebilir. Araplar, şehre kabile yakınlıkları esas alınarak iskân edildiler. Önce cami kuruldu, daha sonra Kahtânî Araplar caminin doğusuna, Adnânîler ise batısına yerleştirildiler. Soy bilimcilerden de yararlanılarak her mahalleye birbirine yakın kabilelerin yerleştirilmeleri sağlandı. Şehre yerleştirilen kabilelerin büyük bir kısmı bedevî kökenli idiler. Üstelik bu kabilelerin kimisi arasında İslâm öncesi dönemde mücadeleler olmuş, savaşlar meydana gelmiş, kan davaları yaşanmıştır. Söz konusu kabileler Kûfe'ye yerleşince eski düşmanlıklarını bir tarafa bırakmış gibi görünseler de aralarındaki örtülü düşmanlık hep sürdü. Kabilelerden biri bir blok içerisinde yer alırken, diğer kabile ise muhalif kanatta yer aldı. Örneğin,

1. Becîle ile Kelb kabilesi arasında İslâm öncesi dönemde ciddî mücadeleler olmuştu. Daha sonraki dönemde bu kabilelerden Becîle, Hz. Ali evlatlarının, Kelb ise Emevîlerin yanında yer aldı.

2. Becîle ve Has'am kabileleri arasında ise İslâm öncesi döneme kadar uzanan bir ittifak söz konusuydu. Bu ittifak İslâm sonrası dönemde de aynen devam etti.

3. Ezd ile Has'am kabileleri arasında İslâm öncesi dönemde düşmanlık bulunmaktaydı. İslâm sonrasında Has'am kabilesi Hz. Ali, Ezd kabilesi Emevîlerin yanında yer aldı.

4. Himyer, Mezhiç ve Hemdan kabileleri ile Rebî'a ve Mudar kabileleri arasında İslâm öncesi dönemde büyük savaşlar meydana gelmişti. Bu kabilelerin üçü de büyük ölçüde

Mudar'a dayanan Emevîlere muhalefet etmiş, muhalefetin temsilcisi olarak görülmekte olan Hz. Ali ve evlatlarının yanında yer almış, daha sonra Zeydîliği benimsemiştir.

5. Kinde ile Esed kabilesi arasında İslâm öncesi dönemde düşmanlık vardı. İslâm sonrası dönemde Esed kabilesi Emevîlerin yanında yer alırken, Kinde kabilesi ise Hâricîleri besleyen kabilelerin başında gelmiştir.

6. Tay kabilesi ile Esed kabilesi arasında da İslâm öncesi dönemde savaşlar meydana gelmişti. Bu kabilelerden Esed, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, daha sonraki dönemde Emevîlerin yanında yer alırken, Tay kabilesi ise Hâricîler ve Hz. Ali evlatlarının yanında yer aldı.

7. Âmir b. Sa'saa ile Temîm ve Hanîfe oğulları arasında da İslâm öncesi dönemde düşmanlık bulunmaktaydı. İslâm sonrası dönemde ise Âmir b. Sa'saa oğulları Emevîlerin yanında yer alırken, Temîm ve Hanîfe oğulları ise Emevîlerin en amansız düşmanları oldular ve Hâricî düşüncüyü beslediler. Bu örnekleri daha da çoğaltmamız mümkündür.<sup>1</sup>

Burada üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise, birbirlerinden oldukça farklı olan Kûfe'deki bu etnik unsurların tam olarak kaynaşmamış olmasıdır. Her kabile, kendilerine ait olan mahallede diğer kabileler ile karışmadan yaşamaktaydı. Bu kabileler birbirlerinden o kadar kopuktu ki mezarlıkları dahi ayırıyordu. Adına cibâne denilen bu mezarlıklar kabile mahallelerinin merkezinde bulunur, şehir merkezindeki meydanın işlevini görürdü. Mahalle, bu mezarlıkların etrafında şekillenirdi. Keza, her mahallede mezarlığın yanında bir cami ile bir de pazar yeri bulunurdu.<sup>2</sup>

Kûfe, özellikle Hz. Ömer'in son dönemlerinden itibaren askerî vasfını kaybetmeye başlamış, giderek sivil bir kent hâlini almıştır. Şehre bu dönemde başta Mezopotamya'nın yerlileri olan Hıristiyan Ârâmîler ve Yahudiler olmak üzere, Farslar, Bizanslılar, Negrânîliler gibi çok farklı etnik unsurlar da yerleşmişlerdir. Yeni sakinlerin birçoğunun kendilerine ait müstakil mahalleleri ve ibadethaneleri bulunmaktaydı. Zımmî olarak değerlendirilen bu unsurların yanında, içinde Ebû Hanîfe'nin ailesinin de bulunduğu, çoğu İslâm dinini benimsemiş olan ve sonradan şehre yerleşen gayr-i Arap unsurlar da vardı. Bilindiği üzere bu unsurlar mevâlî olarak adlandırılmaktaydı. Kûfe'ye yerleşen ve mevâlî olarak isimlendirilen bu gayr-i Arap unsurun nüfusu, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde, neredeyse Arapların nüfusu kadardı.

Şehirde Arap kabileleri arasındaki mücadelenin yanı sıra mevâlî ile Araplar arasında da ciddi bir sürtüşme yaşanmaktaydı. Örneğin, Haccâc tarafından Kûfe kadılığına getirilen ve sonra da Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as ile birlikte hareket edip ona isyan eden Sa'îd b. Cübeyr'e Haccâc'ın "Halkın, 'kadı ancak Araplardan olur, mevâlî kadı olmaz'

<sup>1</sup> Kûfe'nin kuruluşu ve sakinleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevidikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2000, s. 33-171.

<sup>2</sup> bkz., Söylemez, s. 70-74.

demelerine rağmen seni bu göreve getirmedim mi?"<sup>3</sup> demesi, yine Haccâc b. Ebû Yûsuf'un Basra'daki vekili olan el-Hakem b. Eyüp es-Sekafî'nin, İbn Cübeyr'in Kûfe'ye kadı olarak atandığını duyunca bunu kıyamet alâmeti olarak değerlendirmesi gibi hususlar Irak'ta Arapların, gayr-i Arap unsura bakışını ortaya koyması bakımından son derece ilginç örneklerdir.<sup>4</sup> Kûfe'de mevâlînin konumunu ortaya koyan bir başka örnek de şudur: Abdurrahman b. Muhammed ile beraber Haccâc'a karşı isyan eden kurrâ, başlarına Tay kabilesinin mevâlîlerinden olan Ebû'l-Bahterî Said b. Firûz et-Taî (ö. 83/702)'yi geçirmek istediklerinde o, mevâlîye mensup olduğunu, Arapların bu yüzden kendisine itaat etmeyeceklerini söyleyerek, bu isteği kabul etmemiş, başlarına Arap olan bir şahsı geçirmelerini önermiştir.<sup>5</sup> Kûfe'de mevâlînin Araplardan daha düşük bir seviyede mütalâa edilmiş olduklarını gösteren buna benzer daha pek çok örnek zikretmek mümkündür. Fakat bu örneklerden hiçbiri mevâlînin gayrimüslim unsurlar gibi cizye vergisi ödemek zorunda bırakılmış olmaları kadar çarpıcı ve dikkat çekici değildir.<sup>6</sup>

Emevîlerin orta dönemlerinde önemli bir güç elde etmeyi başaran Kûfe mevâlîsi, Abdullâh b. Zübeyr'e karşı Muhtâr b. Ebû Ubeyd'i desteklemiş ve onu iktidara taşımıştır.<sup>7</sup> Kûfe'de mevâlînin Araplara ilk başkaldırı hareketi olarak değerlendirebileceğimiz Muhtâr hareketi, Arap-mevâlî çekişmesini gün yüzüne çıkarmıştır.<sup>8</sup> Zeyd b. Ali'nin liderliğini yaptığı harekette de mevâlînin önemli bir rolü olmuştur. Mevâlîyi bu harekete destek vermeye iten temel sâik, Muhtâr'ı destekleyen Kûfelilerin gerekçelerinden farklı değildir.<sup>9</sup> Emevîlerin mevâlîye bakışı, bu kitle ile Mudar'a muhalif diğer unsurlar; yani Yemen ve Rebî'a kabileleri arasında bir güç birliğinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bunu farkedenden İbn Huberye, Ebû Hanîfe gibi mevâlînin ileri gelenlerini yanına çekmek için harekete geçmiş, onlar için yeni birtakım görevler ihdas etmiştir. Fakat Ebû Hanîfe bu oyuna gelmeyerek, kendisine tevdi edilen görevleri reddetmekle kalmamış, bunları kabul etmemek için diyet de ödemiş, bir süre hapiste kaldıktan sonra memleketini terk ederek Mekke'ye sığınmıştır.

Şehirde tarım, ticaret, el sanatları ile ilgili işlerin büyük bir kısmı mevâlî tarafından yerine getirilirdi.<sup>10</sup> Emevîlerin sonlarına doğru ziraat, zanaat, ticaretle uğraşan mevâlî,

<sup>3</sup> Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edeb ve'n-nahv ve't-tasrif* (thk. Muhammed Ahmad ed-Dalî), I-IV, Beyrut 1993, II, s. 493.

<sup>4</sup> bkz. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid* (thk. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrahim el-Ebyârî, Abdüsselâm Hârûn), I-VII, Kahire 1968, III, s. 417.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut trs., VI, 292; İbn Hibbân, *Meşâhiru 'ulemâ'il-emsâr* (thk. Manfred Fleischhammer), Kahire 1959, s. 105.

<sup>6</sup> bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (çev. Cemalettin Sayık), İstanbul 1981, s. 60.

<sup>7</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf* (thk. S. D. F. Goitein), Kudüs 1936, V, s. 294; Taberî, *Târihü'l-ümem ve'l mulûk*, I-XIII, Beyrut 1987, VI, 680-681; Abdüşşâfi Muhammed Abdüllatif, *el-Âlemu'l-İslâmî fi asri'l-emevî*, Kahire 1984, s. 484.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (çev. Ahmet Ağırakça vdğ.), I-XII, İstanbul 1991, IV, 232.

<sup>9</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf* (thk. Muhammed Bakır el-Mahmudî), Beyrut trs., III, 238; Taberî, VIII, 42; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-ümem* (thk. Süheyl Zekkâr), I-XII, Beyrut 1995, IV, 765.

<sup>10</sup> Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân (306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut, trs. II, 309 Zübeydî, *el-Hayâtu'l-ictimâiyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Kûfe*, s. 82.



zenginleşip toplumda saygınlık kazanarak Araplara kendilerini kabul ettirdi. Böylece bu sınıfa mensup olan insanlardan dîvânu'l-atâlara girenler dahi oldu.<sup>11</sup> Sonra Mevâlî, sadece ticaret ve tarımla uğraşmakla kalmadı, ilim ve irfan ile de ilgilenmeye, kendisini bu alanda da kabul ettirmeye çalıştı. Ceşşiyârî, mevâlînin ilimle Arapların ise savaş ve siyasetle iştigal etmelerini “Araplar silahlı, kaleme tercih ettiler.” diyerek ifade etmektedir.<sup>12</sup> Bütün bunlar kendisi de bir mevâlî olan Ebû Hanîfe'nin şahsında da toplanmış gözükmektedir. Bilindiği gibi Ebû Hanîfe de hem ticaret ve hem de ilimle meşgul olmuştur.

Kûfe'nin nüfusuna gelince; kuruluş döneminde şehirde Yemen kökenli Arapların 12.000, Kuzey Araplarının 8.000 Deylemîlerin ise 4000 kişilik bir nüfusu bulunmaktaydı. Emevîlerin ilk yıllarında ise divan defterlerine 60.000 mukatile ile 80.000 ev halkı işlenmişti. Toplam 140.000 olan bu rakama divan defterlerine kaydedilmemiş olan mevâlî dâhil değildir. Emevîlerin son döneminde ise şehir nüfusunun 350.000 kişi olduğunu tahmin etmekteyiz.

### 1. Ekonomik Hayat

Şehrin demografik yapısı ve etnik unsurları hakkındaki bu kısa bilgilerden sonra biraz da ekonomik özellikleri üzerinde duralım. Başta da ifade ettiğimiz üzere şehir başlangıçta askerî bir kent olarak kurulmuştu. Dolayısıyla buraya yerleştirilenler ilk etapta askerlerdi. Fetihle görevli bulunan askerlerin tarım veya hayvancılık ya da ticaret ile meşgul olmaları yasaktı.<sup>13</sup> Zaten askerlerin tarım, hayvancılık ve ticaret gibi işlerle uğraşmalarına gerek de yoktu. Zira ne çiftçilik ve ne de ticaret, askerlere fetihlerde elde ettikleri kazanç kadar kâr sağlıyordu. Askerler devletten atâ denilen maaş alıyorlardı,<sup>14</sup> ayrıca garnizonda yaşamakta olan ailelerine de hazineden gıda yardımında bulunuluyordu.<sup>15</sup>

Kuruluşundan bir süre sonra şehir sivilleşince şartlar değişti ve Kûfe, Hîre'nin ticarî geleneğini tevarüs etti, kısa sürede, orta Mezopotamya'nın en büyük ticarî merkezi haline geldi. Başta Horasan ve Hicaz olmak üzere İslâm âleminin önemli bir kısmının yanında, Seylan, Hindistan ve Çin'e kadar geniş bir bölge ile ticarî bağlar kurdu. Bütün bunlardan sonra Kûfe'de oldukça hareketli bir ticarî hayat, canlı ve renkli pazarlar oluştu. Bu pazarların kuşkusuz en ünlüsü, içinde Ebû Hanîfe'nin dükkânının da bulunduğu Kunase pazarıdır.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Zübeydî, s. 82.

<sup>12</sup> bkz. Ceşşiyârî, *Kitâbü'l-vüzerâ' ve'l-küttâb* (thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyarî, Abdülhâfız Şelebî), Mısır 1980, s. 28.

<sup>13</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Zeki Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat*, Samsun 1990, s. 30.

<sup>14</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Atâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, s. 33; Söylemez, s. 216.

<sup>15</sup> bkz. Mustafa Fayda, “Hz. Ömer'in Divan Teşkilatı”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, II, 172.

<sup>16</sup> Ebû Hanîfe ipek satıcısı idi. [bkz. Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb (463/1071), *Târîhu Bağdat ev Medinetü's-selâm*, I-XIV, Beyrut trs., XIII, 326.] İpekçiler ise Kunase pazarında, Kûfe camiinin hemen köşesinde bulunmaktaydılar.

Önceleri Eseoğulları'nın çöplüğü iken, daha sonra ticaret merkezi haline getirilen Kunase'de Ziyâd b. Ebîh dönemine kadar işyeri veya dükkân yoktu, daha çok günümüz semt pazarlarını andırıyordu. Bu dönemde devlet tarafından kurulan dükkânlar halka kiraya verildi. Emevîlerin son zamanında yani Halid b. Abdullah el-Kasrî döneminde ise hayvan ticareti yapılan *sûku'l-berrâzîn* (at pazarı) ve *sûku'l-ganem* (küçükbaş hayvan pazarı) dışarıda tutularak tamamen iki sıra dükkânlar halinde tonozlarla kapatılarak, kapalı çarşılar şeklinde inşa edildi.<sup>17</sup> Kunase, başta tahılçılar, tatlıcılar, kasaplar, attarlar, varaklar, demirciler gibi farklı bölümlere ayrılmıştı. Her emtia kendi çarşısında satılır, başka yerde satılmasına müsaade edilmezdi. Ebû Hanîfe'nin dükkânının yer aldığı *Sûku'l-bezzâzîn* veya *Sûku'l-hazzâzîn* olarak adlandırılan manifaturacılar ve ipekçiler çarşısı Amr b. Huveyrîs tarafından yapılmış olan bölgede, Kûfe mescidinin hemen bitişiğinde idi. Çarşının bu bölümü ilk yıllardan itibaren bir ilim merkezi olarak tebarüz etmiştir.<sup>18</sup> Ebû Hanîfe'nin ilme ilgisi de bu çarşıda başlamış olmalıdır.

Etnik unsurların birbirinden bu kadar ayrı, mezarlıklarının dahi farklı olduğu Kûfe'de, halkın kaynaştığı en önemli mekân Kunase pazarı olmuştur. Farklı din, dil ve etnik kökenin harmanlandığı bir yer olarak Kunase pazarı, âdeta dinler arası diyalogun, çatışma ve mücadelenin yaşandığı mekân durumundaydı. Ebû Hanîfe'nin ilim hayatına başlarken önce kelâma merak sarmasının arkasında da bu renkli ortamın bulunduğu söylenebilir. Büyük bir ihtimalle pazarda diğer din mensupları ile yapılan tartışmalar onu da etkilemiş ve bu durum kendisini kelâma yöneltmiştir. Kunase pazarı ilmi tartışmaların yoğun bir şekilde yapıldığı bir yer olmanın yanında, şairlerin en güzide şiirlerini halka sundukları, müzisyenlerin en güzel çalışmalarını tanıttıkları bir mekân olmuş, bu yönüyle Ukâz panayırına da benzetilmiştir.<sup>19</sup> Sadece Kûfeliler değil, farklı şehirlerden gelen şairler de şiir şölenlerinin yapıldığı Kunase'de yüksek bir yere çıkarak halka şiir okurlar<sup>20</sup> ve günümüz âşık atışmalarına benzer bir şekilde atışmalar yaparlardı.<sup>21</sup> İşte Ebû Hanîfe, ticarete başladığı günden itibaren tüm bunları görerek, yaşayarak yetişmiştir.

## 2. İlim-Kültür Hayatı

Ebû Hanîfe döneminde Kûfe'de, ticarî hayat kadar canlı bir ilim kültür hayatı da bulunmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kûfe, Hîre geleneğini devraldı. Kültürlü bir

<sup>17</sup> Belâzürî, *Fütühü'l-büldân* (çev. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 410.

<sup>18</sup> Kunase pazarı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Söylemez, s. 43-51.

<sup>19</sup> Örneğin Şair Zî'r-Rumme, Kûfe'ye gelmiş, Kunase'de yüksek bir yere çıkarak halka şiir okumuştur. [bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni* (thk. Abdullah Ali Muhamma), I-XXIV, Beyrut 1995, XVIII, 39] Yâkût, bedevî şairlerin şehre gelmesi durumunda burada yüksek bir yere çıkarak halka şiir okuduklarını kaydetmektedir. [bkz. *Mu'cemü'l-üdebâ ve irşâdü'l-erîb ila ma'rifeti'l-edîb*, I-VI, Beyrut 1991, II, II, s. 341]

<sup>19</sup> Makdisî, İbnu'l-Beşârî (375/985), *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim* (thk. Muhammed Mahzûm), Beyrut 1987, s. 112.

<sup>20</sup> bkz. İsfahânî, *el-Eğâni*, XVIII, s. 39; Yâkût, *Udebâ*, s. 341.

<sup>21</sup> bkz. İsfahânî, *el-Eğâni*, VIII, s. 26-29.

toplum olan Hîreliler Arapça, Yunanca ve İbranice'nin yanı sıra, Ârâmîce ve Süryanice de kullanmaktaydılar.<sup>22</sup> İslâm öncesi dönemden itibaren Hîre'de felsefe ile ilgili olarak Süryanice'den Arapça'ya bazı çevirilerin yapıldığı da bilinmektedir.<sup>23</sup> Hîre aynı zamanda Arap dili ve edebiyatının da en önemli merkezlerinden biri idi. Burada daha sonra birer ekol olarak kendilerinden bahsedilen birçok şair yetişti ki, bunların birçoğu Kûfe'nin edebî dünyasını da etkiledi.<sup>24</sup> Kûfeli A'şâ, Nâbiğa, Ubeyd b. el-Ebras, Bısr b. Ebû Hâzım, Amr b. Külsûm gibi birçok şairin Hîreli şairlerin etkisinde kalarak şiir söyledikleri, hatta şiirlerini kaydetmeleri amacıyla yanlarında sürekli Hîreli kâtip gezdirdikleri bilinen bir gerçektir.<sup>25</sup> Kûfe, felsefe, tıp ve veterinerlik ile ilgili birikimini de Hîre'ye borçludur. İslâm öncesi dönemde Hîre'de oldukça ileri olan tıp, daha çok din adamları tarafından öğrenilip icra edilirken, felsefe, din adamlarının yanı sıra Huneyn'in babası gibi zengin olanlar tarafından da öğreniliyordu.<sup>26</sup>

Hîre'nin Kûfe'yi etkilediği bir başka nokta ise kuşkusuz yazıdır. Hîre'de olduğu gibi Kûfe'de de özellikle Emevîler döneminde hemen hemen her mahallede birer kütâb bulunmaktaydı. Bu kütâblardan bazısı küçük okullar olmasına rağmen içlerinde binlerce öğrenci barındıranları da vardı. Bunlardan biri olan ed-Dahhâk b. Müzâhim (ö. 102/720)'e ait okulda 3000 dolayında öğrenci eğitim görmekteydi. ed-Dahhâk'ın bu okulunda, içlerinde Fadl b. ed-Dukeyn'in de bulunduğu, birçok ilim adamı yetişmiştir.<sup>27</sup> Yukarıda anılan kütâblara gidebilmek için belli bir sosyal sınıfa mensup olmak gerekmiyordu. Toplumun her katmanından insan, evladını bu okullara gönderebiliyordu. Bu kurumlara sadece hür çocuklar değil, aynı zamanda köle ve cariyeler de devam edebilmekteydi.<sup>28</sup>

### 3. Kûfe Camii

Kûfe'nin ilim kültür hayatını ele alırken asıl üzerinde durulması gereken önemli bir nokta da, Ebû Hanîfe'nin hayatında büyük bir yeri olan Kûfe camii ve bu camiinin ifa ettiği fonksiyondur.

Sa'd b. Ebû Vakkas tarafından kurulmuş olan Kûfe camii, kurulduğu dönemden itibaren bir ibadet mekânı olmanın yanı sıra bir okul görevi de üstlenmiştir. Caminin bu hale gelmesinde kuşkusuz İbn Mes'ud'un büyük gayretleri bulunmaktadır. Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye öğretmen olarak gönderilen İbn Mes'ûd, mescitte oturur, halka dersler verirdi. Onun bu gayretlerinin bir sonucu olarak birçok fakîh, muhaddis ve müfessirin

<sup>22</sup> bkz. Yûsuf Ğuneyme, "el-İlm fi'l-Hîre 1", s. 578-579; Hodâ Murâd, s. 11; Nusretillah Kâsımî, s. 11.

<sup>23</sup> bkz. İbn Nedim, s. 35.

<sup>24</sup> Bu şairler ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsfahânî, *el-Eğânî*, XI, 266; XII, 187-195; Himyerî, 106; Yûsuf Ğuneyme, "el-İlm fi'l-Hîre 1" s. 580-585; "el-İlm fi'l-Hîre 2", s. 736-743.

<sup>25</sup> bkz. Himyerî, s. 106.

<sup>26</sup> bkz. İbn Ebî Useybi'a, s. 258; Hodâ Murâd, s. 98.

<sup>27</sup> bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut, trs. 475; Yâkût, *Udebâ*, III, 426; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Şiyerü â'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvud-Hüseyn el-Esed) I-XXIII, Beyrut 1984-1988, IV, 599.

<sup>28</sup> Örnek bir hâdise için kz. İsfahânî, *el-Eğânî*, XV, 257-259.

yetiştığı bilinmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'un başlattığı bu gelenek, Medine'ye döndükten sonra talebeleri tarafından aynen devam ettirilmiştir.<sup>29</sup>

Emeviler döneminden itibaren Kûfe camiinde bir değil birden fazla şahıs, ilgi alanlarına ve bilgi birikimlerine göre halka kurarak dersler vermekteydi.<sup>30</sup> Öğrencilerden isteyen istediği halkaya katılır, o halkadan istifade ederdi.<sup>31</sup> Hatta bir halkada öğretmen konumunda bulunan bir ilim adamı bir başka halkaya öğrenci olarak katılabilirdi. Böylece ilgi duyan her insan bir taraftan kendi bilgisini geliştirirken diğer taraftan da bildiğini kendisinden daha az bilgili olan insanlara aktarmaya çalışırdı. Ders halkaları arasında gidış gelişler olurdu. Bazen hoca kendisini yetersiz bulur, halkasını fesheder bir başka âlimin halkasına intisap ederdi.<sup>32</sup> Ders halkalarında, başka bir deyişle ilim meclislerinde hocanın ilgisine göre dersler verilir. Mescidin bir köşesinde bir muhaddisin hadis rivayet ettiğine, diğer köşesinde bir müfessirin tefsir okuttuğuna veya bir fakihin etrafına toplanan talebeleriyle fikhî bir mevzuu tartıştığına tanık olmak mümkündür.<sup>33</sup> Hatta mescidin bir köşesinin *meclisu'l-kadâ* işlevi gördüğü ve burada yere serdiği hasırın üzerine oturan kadının kendisine gelen davalara baktığını görmek dahi mümkündür.<sup>34</sup>

Mescitte verilen derslerin belli bir saati bulunmamaktaydı. Ders halkaları, hocanın boş olduğu zamana göre ayarlanırdı. Devletten maaş almayan dönemin ilim adamlarının aynı zamanda iaşelerini de kazanmak durumunda olmaları, doğal olarak sabahtan akşama kadar tedris ile ilgilenmelerine mâni olurdu. Zamanı müsait olan veya maddî durumu iyi olan kimi ilim adamlarının sabahtan akşama kadar mescitte oturup tedris ile uğraştıkları da görülmektedir.<sup>35</sup> Örneğin uzun süre kıraat ve Kur'ân dersleri veren Kûfeli Âmir b. Abdülkays, mescide erken gelir, öğle namazına kadar ders verir, öğle ile ikinci arasında dinlenir, ikinci ile akşam arasında yine ders vermeye devam eder, yatsı namazını kıldıktan sonra da evine giderdi.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> İbn Mes'ûd'un rahle-i tedrisinde yetmişin üzerinde şahsın ilim tahsil ettiği rivayet edilmektedir. bkz. Ebû İshâk eş-Şirâzî, Ebû İshak eş-Şâfiî (476/1054), *Tabâkâtü'l-fukahâ* (thk. İhsan Abbâs), Beyrut 1970, s. 81.

<sup>30</sup> bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (thk. Ahmed Zeki el-Adevî), I-IV, Kahire 1930, I, 309.

<sup>31</sup> bkz. İbn Sa'd, VI, 249, 252; İsfahanî, *el-Eğânî*, XVIII, s. 153.

<sup>32</sup> Meselâ Talha b. Musârif (ö. 112/730)'in kendisine ait bir halkası mevcuttu. Kur'ân dersleri veren Talha, bir süre sonra bu halkasını feshetmiş, kendisinden sadece birkaç metre ötede ders halkası bulunan Şa'bi'nin halkasına katılmıştır. Böylece etrafındaki insanlar dağılmış ve Şa'bi'ye katılmıştır. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtü's-safve* (thk. Mahmud Fâhûrî), I-IV, Beyrut 1979, III, s. 96.

<sup>33</sup> bkz. İbn Sa'd, II, 249, 252; IV, 182; İbnü'l-Cevzî, *Sıfât*, III, s. 52.

<sup>34</sup> Vekî', s. 40.

<sup>35</sup> Kûfeli Ebû Abdurrahman es-Sülemî bunun iyi bir örneğidir. Aynı zamanda imamlık da yapmakta olan Ebû Abdurrahman'ın Kûfe mescidinde bir halkası mevcuttu. Burada Kur'ân öğretmekte ve karşılığında ücret almamaktaydı. Aynı zamanda mescitte hukukî problemleri çözüyor fetvâlar da veriyordu. İbn Mesud'un gözde talebelerindendi. Kur'ân'ı 40 yıl tecvid ile öğrettiği rivayet edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, VI, s. 172-5.

<sup>36</sup> bkz. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (61-80) (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Beyrut 1993, s. 139.

Kûfe mescidinde okutulan derslere gelince, burada sadece dinî ilimler tedris edilmez, şiir, edebiyat ve *eyyâmü'l-Arab*<sup>37</sup> ile ilgili sohbetler de yapılırdı.<sup>38</sup> Hatta Dahman, Emevîler döneminde mescitlerde müzik veya şarkı eleştirilerinin dahi yapıldığını iddia etmektedir.<sup>39</sup> Bu durum mescitlerin geniş bir yelpazede eğitim-öğretim işlevi gören kurumlar olduğunu göstermesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

Yukarıda zikredilen bilgilerden sonra, Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe'nin hayatı ile ilgili olarak imamın kendi ağzından aktardığı aşağıdaki rivayet daha bir anlam kazanmaktadır. Söz konusu rivayette Ebû Hanîfe ilim serüvenini şöyle anlatır: “Ben ilim öğrenmeye başladığım zaman bütün ilimleri göz önüne aldım. Her birini kısım kısım okudum. Sonunu ve faydasını düşündüm. Kelâm ilmine başlayacağım, dedim. Sonra baktım, akıbeti kötü, faydası az, insan kelâmıda olgunlaşsa bile aşikâre konuşamaz. Her kötülüğü ona yapıştırırlar. Heves ve arzusuna uyuyor derler. Bundan vazgeçtim. Sonra edebiyat ve nahiv baktım. Onun da sonu, bir çocukla oturup ona nahiv, edebiyat öğretmekten ibaret. Şairliğe baktım. Onun da neticesi ya methederek dalkavukluk yapmak veya hicvetmektir. Yalan sözlerden ve dini hırpalamaktan ibaret. Sonra kıraat ilmini düşündüm. Dedim ki, onu elde edersem ne olacak; gençler etrafıma toplanacak, bana okuyacaklar, ben dinleyeceğim. Kur'ân'ı Kerîm ve manaları hakkında söz söylemek güç. Öyleyse hadis öğreneyim dedim. Fakat çok hadis toplayabilmek uzun ömür ister, ta ki bana muhtaç olup başvursunlar. Beni arayıp müracaat edecekler ise yeni yetişecek gençler olacak. Belki iyi bekleyemeyecek. Yalan söylemekle itham ederler, bednâm olurum ve bu kıyamete kadar gider. Sonra fıkha baktım...”<sup>40</sup>

İşte bu örnek açıkça Ebû Hanîfe'nin gençlik yıllarında ticaretten zaman buldukça dükkânının hemen yanındaki Kûfe mescidine devam ettiğini, yukarıda anlattığımız ders halkalarına katıldığını ortaya koymaktadır. Anlaşılan, Ebû Hanîfe önce kelâm halkasına, sonra sırasıyla edebiyat, nahiv, şiir, kıraat, hadis en sonunda da Hammâd b. Ebû Süleyman'ın ders halkasına katılmış, burada karar kılmış ve on sekiz yıl gibi uzun bir süre bu halkadan ayrılmamıştır.<sup>41</sup> Mekkî'nin ifade ettiği gibi Ebû Hanîfe hocasının vefatından sonra halkanın üstatlığını da üstlenmiştir.<sup>42</sup>

Kendi ifadesine göre Ebû Hanîfe'nin ilme yönelmesinde Şa'bî'nin büyük bir etkisi olmuştur.<sup>43</sup> Muhtemelen Ebû Hanîfe, Şa'bî'nin Kûfe camiinde yer alan ders halkasına da katılmıştır. Nitekim kaynaklarımız Kûfe mescidinde Şa'bî'ye ait böyle bir ders halkasının

<sup>37</sup> *Eyyâmü'l-Arap*; İslâm öncesi dönemde Araplar arasındaki mücadele ve savaşları ele alan anlatı demektir.

<sup>38</sup> bkz. İsfahânî, *el-Eğânî*, I, 85.

<sup>39</sup> bkz. İsfahânî, *el-Eğânî*, I, 296.

<sup>40</sup> bkz. Bağdâdî, XIII, 332; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöglü), İstanbul s. 22.

<sup>41</sup> Bağdâdî, XIII, 334.

<sup>42</sup> Ebû Zehra, s. 24.

<sup>43</sup> Mekkî'nin anlattığına göre Ebû Hanîfe günün birinde Şa'bî'nin yanından geçerken, Şa'bî kendisine nereye devam ettiğini sorar, o da ticaret ile uğraştığını belirtir. Bunun üzerine Şa'bî ilimle uğraşmasını tavsiye eder. bkz. Mekkî, I, 59'dan Ebû Zehra, 21.

bulduğunda hemfikirdir. Şa'bi (ö. 104/722) bu ders halkasında feraiz, meğazî ve fikhın yanı sıra şiir de okuturdu. İsâ b. Abdurrahman onu Kûfe mescidinde şiir okuturken gördüğünü söylemektedir. Eş'as b. Sevvâr (ö. 136/753) Kûfe'ye geldiğinde bu ders halkasını gördüğünü ve halkanın oldukça kalabalık olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup> İşte büyük bir ihtimalle Ebû Hanîfe Şa'bi'ye ait olan bu ders halkasına katılmış ve belki de sorduğu sorular ile Şa'bi'nin dikkatini çekmiş, bu değerli ilim adamı da ondaki yeteneği görmüş ve bu yeteneğin yok olmasını istemediği için de kendisini ilme yönlendirmiştir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Kûfe'deki ilmî uğraşın sadece bu merkez camii ile sınırlı olduğu söylenemez. Nitekim Kûfe'deki hemen hemen her mescitte aynı ilmî hareketliliği görmek mümkündür.<sup>45</sup> Ancak biz Ebû Hanîfe'nin merkezdeki camiye devam ettiğini bildiğimiz için buranın üzerinde durduk. Diğer camilerde de yoğun ilmi faaliyetler göstermesi bakımından şu örneği verebiliriz. Kûfeli kıraat bilgini Hamza ez-Zeyyât (ö. 156/773), Mezhiç kabilesinin mahallesinde bulunun Mescidu's-Subey'de kıraat dersleri verirdi. Onun derslerine katılanlar bu mescitte toplanırlardı. Kisâî (ö. 189/805), Hamza'nın Mescidu's-Subey'deki bu ders halkasına katılanlardan biriydi.<sup>46</sup> Bu mescitlerden bazısı zamanla, burada uzun yıllar ders veren ilim adamlarının adıyla anılır olmuştur. Kays b. Müslim el-Cedelî (ö. 120/738)'nin aynı zamanda imamlığını da yaptığı Kûfe'deki mescid bunun en güzel örneğidir.<sup>47</sup>

Yine Kûfe'de ilim ile iştigal edenlerin ev ve işyerleri de birer okul işlevi görürdü. Bunlardan bazısı bir tür akademik toplantı mekânlarıydı. Kûfe kadılarından Abdullah b. Şübrüme ve arkadaşları tarafından kurulmuş olan tartışma platformunu buna örnek olarak zikredebiliriz. Fadl; İbn Şübrüme (ö. 144/761), el-Hâris b. Yezîd el-Ukaylî ve Muğîre b. Ka'kaa b. Yezîd'ten oluşmakta olan platformun, akşamları İbn Şübrüme'nin evinde toplandığını ve fikhî meselelerin ele alındığı bu tartışmaların zaman zaman sabaha kadar devam ettiğini belirtmektedir.<sup>48</sup> Tamamı fakîhlerden oluşan bu tartışma grubuna, dinleyiciler ve diğer ihtisas sahipleri alınmazdı.

Evlerde kurulan fikhî platformlara bir başka örnek de İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) evinde yapılarıydı. İçinde eş-Şa'bi'nin de yer aldığı bazı katılımcılar, geceleri en-Nehaî'nin evinde bir araya gelir ve aralarında çok farklı fikhî mevzuları tartışırlardı.<sup>49</sup> Bu tartışma gruplarının, İslâm hukuk ekollerinin erken dönemlerde teşekkül etmelerinde etkin bir rol oynamış oldukları izahatın varestedir.

Emevîler döneminde Kûfe gibi *Kurrâ* sınıfının erken oluştuğu bazı şehirlerde kimi ilim adamları evlerini birer *dâru'l-kurrâ* haline getirdiler. Mescid dışındaki *dâru'l-kurrâ*ların

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 302.

<sup>45</sup> Kûfe'de bizim tespitimize göre ellinin üzerinde cami bulunmaktaydı. Bu camiler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Söylemez, *Kûfe*, 56-59.

<sup>46</sup> bkz. Yâkût, *Udebâ*, IV, 88

<sup>47</sup> bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sifât*, III, 127.

<sup>48</sup> bkz. Ebû İshak eş-Şirâzî, s. 83.

<sup>49</sup> bkz. Vekî', III, 63.

erken örnekleri olan bu evlerin kimilerinde zühd ve takva hareketlerinin tohumlarının atıldığı ve tekkelerin ilk nüvelerinin oluştuğunu söylemek mümkündür. İbn Sa'd'ın bildirdiğine göre Kûfe kadılarından Abdurrahman b. Ebû Leylâ, evini kurrâya tahsis ederek buraya birçok mushaf koydurmuştu. Kurrâ buraya gelir Kur'ân okurdu. Hatta kendilerine yemek dahi verirdi.<sup>50</sup>

Evlərini ilmî bir merkez gibi kullananların yanında işyerlerini de bir ilim mekânı haline getiren âlimler bulunmaktaydı. Örneğin Amr b. Huveyris, Kûfe mescidinin yanındaki işyerini bir taraftan ipek ticareti yapılan bir müessese, diğer taraftan da dinî ve edebî sohbetlerin yapıldığı bir ilim merkezi haline getirmişti. Amr b. Huveyris'in ilim adamlarına tahsis ettiği bu merkezde başta hadis olmak üzere farklı konularda sohbetler de yapılmaktaydı.<sup>51</sup> Süfyân es-Sevrî (ö. 61/778) tarafından hocası ile alâkalı olarak aktarılan aşağıdaki hâdise ilim adamlarının ev ve işyerlerini ilim yuvası haline getirdiklerini ve burada dersler verdiklerini gösteren çarpıcı örneklerdendir: “Amr b. Kays (ö. 149/763) beni eğitti, bana Kur'ân'ı ve ferâizi öğretti. Onu çarşıdaki dükkânında bulamazsam, evinde namaz kılarken veya Kur'ân okurken görürdüm. Eğer evinde bulamazsam Kûfe mescitlerinin birinde, bir köşeye çekilmiş olarak bulurdum.”<sup>52</sup> Aynı şeyler Ebû Hanîfe için de geçerlidir. Nitekim onun da dükkânı bir medrese işlevi görmektedir.

Netice olarak tipik bir İslâm şehri olan Kûfe, demografik yapısı ve ekonomik hareketliliği ile ilim ve kültür hayatına son derece elverişli olduğunu Ebû Hanîfe gibi büyük bir ilim adamı yetiştirerek ispat etmiştir. Şehrin damgasını vurduğu bu büyük şahsiyet de yaşadığı mekânın, yetiştiği coğrafyanın aynası olmuştur. Aynanın neleri yansıttığını da bu dinamik platformda hep birlikte izlemekteyiz. Hepinize saygılar sunarım.



**İbrahim Kâfi DÖNMEZ**

MÜ İLâhiyat Fakültesi

Mahfuz Beye bu özlü tebliğinden dolayı teşekkür ederiz. Program yapılırken çok isabetli bir seçim yapıldığı da böylece görülmüş oldu. Gerçekten İmâm Ebû Hanîfe'nin içinde neşet ettiği ortamı tanımamızı sağlaması açısından ilk tebliğ çok yararlı oldu. Ondan fazla dilin konuşulduğu cemiyet-i akvam gibi bir yerde İmâm Ebû Hanîfe'nin yetişmiş olduğunu da öğrenmiş olduk. Kendisine teşekkür ediyoruz. Şimdi Müzakereci arkadaşları kürsüye davet ediyorum. Değerli Müzakerecilerin Müzakerelerini en fazla yedi dakika ile sınırlı tutmalarını rica edeceğiz, süresi içerisinde programı tamamlayabilmek için. Söze başlanınca, kocaman bir saatte karşımızda olmayınca dakikalar

<sup>50</sup> İbn Sa'd, III, 110.

<sup>51</sup> bkz. Mücteba Uğur, “ Amr b. Huveyris”, *DİA*, III, 85.

<sup>52</sup> bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sıfât*, III, 125.

geçiveriyor. İlk olarak Mahfuz Söylemez Beyin tebliğinin Müzakerecisi Adem Apak Bey. Buyurun efendim.



## Müzakere

Adem APAK  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Bütün dinleyicileri saygı ve hürmetle selâmlıyorum.

Konuşmamı iki kısımda takdim edeceğim. Önce sunulan tebliğ ile ilgili görüşlerimi açıklayıp, daha sonra da konuya katkı mahiyetinde bazı bilgi ve değerlendirmeler aktaracağım.

Sizlere arz edilen takdimde, Kûfe'nin kuruluşu, şehre yerleşen kabilelerin soy ilişkileri ve siyasî- dinî gruplaşmalardaki pozisyonlarıyla ilgili genel bilgiler verilmiş, ayrıca şehrin ekonomik hayatına ve halkın geçim kaynaklarına temas edilmiştir. İlim kültür hayatı başlığı altında ise küttâb adı verilen eğitim kurumları başta olmak üzere Kûfe Camii merkezli ilmî faaliyetlerden bahsedilmiş, Ebû Hanîfe'nin yetiştiği ilmî muhit hakkında bilgiler verilmiştir. Kûfe hakkında genel bir panorama sunan bu çalışma, temel kaynaklarla da desteklenmiştir.

*Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe* ismiyle yayınlanan ve baştan sona okuma fırsatı bulduğum çalışması sebebiyle gıyaben tanıdığım Sayın M. Mahfuz Söylemez, bu tebliğinde araştırmasının bir özetini sunmuş izlenimi vermektedir. Kuşkusuz bu haliyle metin tatmin edici düzeyde ve takdire şayandır. Ancak, şehir tarihi çalışmasının bir özeti olması sebebiyle Kûfe odaklı bu sunumun Ebû Hanîfe ile, dolayısıyla bu sempozyumla ilişkilendirilmesi yönü kanaatimizce eksik kalmıştır. Başka bir ifadeyle, metnin Ebû Hanîfe ile ilişkisi dolaylı bir şekilde kurulmuş veya doğrudan ilgi kurma işi dinleyiciye/okuyucuya bırakılmış gibidir. Tebliğde Kûfe-Ebû Hanîfe irtibatı, şehrin etnik, ticarî, ilmî özellikleri aktarıldıktan sonra Ebû Hanîfe'nin adının zikredilmesinden ibaret görünmektedir. Meselâ, şehre yerleşmiş olan farklı din ve ırktan insan unsurlarından bahsedildikten sonra, “Kûfe'ye yerleşen ve mevâlî olarak isimlendirilen bu gayr-i Arap unsurun nüfusu, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde, neredeyse Arapların nüfusu kadardı”. (s. 24); mevâlînin şehir ekonomisindeki faaliyetleri zikredildikten sonra, “Bütün bunlar kendisi de bir mevâlî olan Ebû Hanîfe'nin şahsında da toplanmış gözükmektedir. Bilindiği gibi Ebû Hanîfe de hem ticaret ve hem de ilimle meşgul olmuştur”. (s. 26); panayırlardaki ilmî tartışmalara değinilmesinin ardından da, “İşte Ebû Hanîfe, ticarete başladığı günden itibaren tüm bunları görerek, yaşayarak yetiştirilmiştir.” (s. 29) denilerek, Kûfe ile Ebû Hanîfe arasında dolaylı ve eklektik bir şekilde bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Halbuki kanaatimizce böyle bir ilmî toplantıda bir tarihçiden beklenmesi gereken asıl katkı, adına sempozyum düzenlenen şahsın zamanının ve mekânının belirgin hususiyetlerini sunmak, yani Kûfe'nin coğrafi özellikleri ile insan unsuru ve önemli tarihî dönemleri üzerinde durmak, şehrin İslâm tarihi siyasî hâdiselerindeki yeri ve rolünü tespit etmek, İslâm kültür ve medeniyetine

katkısını, özellikle bu merkezi diğer İslâm şehirlerinden farklı kılan hususiyetleri ortaya koymak ve bütün bunlardan yola çıkarak şehrin Ebû Hanîfe'nin yetişmesindeki etkisini ele almak olmalıdır. Bu nitelikteki bir tebliğ, daha sonra sunulacak ve Ebû Hanîfe'nin çeşitli yönlerini arz edecek diğer tebliğlere de bir zemin oluşturacaktır. Gerçi bu hususlarla ilgili olarak zaman zaman, teknik bilgiler metnin içinde yer almaktadır. Ancak bir bütün olarak düşünüldüğünde, çalışmanın bilgi boyutundan yorum, tahlil ve değerlendirme boyutuna çıktığını ve bu alanda kapsayıcı sonuçlara ulaştığını söylemek pek kolay değildir. Bunun en büyük kanıtı, çalışmanın sonunda tatmin edici ve ihatalı bir sonuç ve değerlendirmenin bulunmayışıdır.

Tebliğin, genel anlamıyla bilgi veren bir çalışma olduğunu vurgulamakla birlikte, aktarılan malumat yönünden de bazı müphem hususlar barındırdığına işaret etmek istiyorum. Meselâ, metnin başlangıcında Kûfe'ye yerleşen kabileler hakkında aktarılan bilgilerde yanlış anlamaya sebep olabilecek ve yazarın dikkatinden kaçtığını sandığım birkaç husus dikkat çekmektedir. Tebliğ sahibi "*Becîle ile Kelb kabilesi arasında İslâm öncesi dönemde ciddî mücadeleler olmuştu. Daha sonraki dönemde bu kabilelerden Becîle, Hz. Ali evlatlarının, Kelb ise Emevîlerin yanında yer aldı*". (s. 23) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Her şeyden önce Kelb kabilesi, Kûfe'ye değil, Şam bölgesine yerleşmiştir. Ayrıca özellikle Emevîler döneminde kabileler mutlak anlamda sadece bir tarafta yer almamışlar, kabilenin menfaati gereği bazen iktidarı, bazen de iktidara muhalif olan tarafları desteklemişlerdir. Emevîlere en sâdik kabul edilen Kelb kabilesi (ki tebliğ sahibi de bunu ikrar etmiştir) son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'e (127-132/744-750) Kaysîlerin desteğiyle iktidara gelmesi ve başşehri Dimaşk'tan taşınması sebebiyle isyan etmiş, ardından Emevîlere karşı Abbâsî ihtilâlini desteklemiştir. Bu nedenle yaklaşık 90 yıllık bir tarihî süreç olan Emevîler döneminde, bir kabilenin siyasî konumu hakkında genelleme yapmak doğru olmaz. Belki bunun yerine şu hâdisede/hâdiselerde veya şu halife/halifeler döneminde filan kabile şu tarafta yer aldı şeklinde hususî kanaatler izhar etmek herhalde daha isabetli olur.

Sayın Söylemez benzer bir genellemeyi Ezd kabilesi için yapmış, "Ezd ile Has'am kabileleri arasında İslâm öncesi dönemde savaş vardı. İslâm sonrasında Has'am kabilesi Hz. Ali, Ezd kabilesi Emevîlerin yanında yer aldı." (s. 23) şeklinde bir hükme ulaşmıştır. Önce şunu belirtmemiz gerekir ki, Hz. Ali ile Emevîlerin aynı zaman diliminde faaliyet göstermeleri tarihen mümkün değildir. Çünkü Emevîler terimiyle, bir Kureyş ailesi de (Benî Ümeyye) akla gelmekle birlikte, aslında bu ifadeden Dört Halife döneminden sonra kurulan bir hanedan devleti kastedilmektedir. Bu devletten ise en erken Hz. Hasan'ın Muâviye'ye biatı tarihinde 41 (661) bahsetmek mümkündür ki, bundan yaklaşık bir yıl önce 40 (661) şehit olduğu için artık Hz. Ali'yi Emevîlerle birlikte zikretmek anlamsız olur. Dolayısıyla İslâm sonrasında Has'am Hz. Ali, Ezd ise Emevîlerin yanında yer aldı ifadesi tarihî gerçeklerle çelişir. Burada daha hususî olarak Ali-Muâviye mücadelesinde Ezdlilerin Hz. Ali'nin yanında yer aldığına işaret edilmek istenmiş olabilir. Şayet böyleyse, bu da

doğru bir değerlendirme olmaz. Zira gerek Cemel savaşında, gerekse Sıffin'de Kûfelilerin Hz. Ali ile birlikte savaşa katıldıkları tarihen sabittir. Dolayısıyla Kûfeli Ezdlilerin buradan ayrılıp Şam'daki orduya iştirak etmiş olmaları mümkün değildir. Zira tarihî kaynaklar bize bu tür bir bilgi vermezler. Ayrıca Cemel savaşının genelde Kûfeliler ile Basralılar, Sıffin savaşının ise Iraklılar ile Şamlıların savaşı olarak görülmesi sebebiyle, (zira savaş sonunda imzalanan tahkimnaâmede Hz. Ali'in Irak halkı ve müttefikleri, Muâviye'nin de Şam halkı ve müttefikleri adına kefil oldukları açıkça beyan edilmiştir) Irak'ın o dönemde en önemli merkezi olan Kûfe'deki Ezdlilerin, Şamlılara katılmaları anlamlı gelmemektedir. Eğer her iki Ezdli grup (Şam Ezdlileri-Irak Ezdlileri) savaşa katılmışlarsa, bunların farklı cephelerde yer almış olmaları daha makuldür. Nitekim, DîA'daki "Ezd" maddesinde yer alan "Sıffin Muharebesinde Ezdîler'in bir kısmı Hz. Ali'nin, bir kısmı da Muâviye'nin yanında yer aldı."(XII, 46) ifadesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Metinde yer alan Ezdlilerin İslâm'dan sonra Emevîlerin yanında yer aldığı şeklinde bir ifade de kanaatimizce problemlidir. Çünkü Emevîler döneminde başta Kûfe olmak üzere şehirlere yerleşmiş olan kabileler, -yukarıda Kelb kabilesinden bahsederken de ifade ettiğimiz gibi- kabile menfaatlerine ve halifelerin kabilelerin lehinde veya aleyhinde politika takip etmelerine göre siyasî tavır belirlemişlerdir. Meselâ, Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717) aşırı Yemenî siyaset izlediği için Kaysî kabileler, Velid b. Yezid (125-126/743-744) bunun tersi olarak fanatik Kaysî taraftarlığı yaptığı için de Yemenîler Emevî idaresine muhalefet etmişlerdir. Hatta Yemenîler kendilerine düşmanca davranan Velid b. Yezid'e karşı Emevî ailesinden Yezid b. Velid b. Abdülmelik'i (126/744) isyana teşvik ederek, görevdeki halifenin öldürülmesini ve onun halife olmasını sağlamışlardır. Dolayısıyla genelleme yaparak Yemenli kabilelerin tamamının veya bir kısmının Emevîler devleti boyunca sürekli olarak yönetimi desteklediklerini söylemek doğru olmaz. Özellikle bahsedilen kabile, kararsız/tutarsız insanlar topluluğunu içinde barındıran Kûfe'de yaşıyorsa bu tür genellemelerin yanılma ihtimali daha da artar. Bunun en belirgin örneklerinden birini (tebliğ sahibinin İslâm'dan sonra Emevîlerin yanında yer aldığını söylediği) Ezd kabilesi verir. Bu kabile 101 (720) yılında Irak'ta Emevî halifesi Yezid b. Abdülmelik'e karşı Yezid b. Mühelleb el-Ezdî liderliğinde isyan etmiştir. Yine Ezdliler özellikle Emevîlerin son döneminde Kaysîlerin desteği ile iktidara gelen son halife Mervân b. Muhammed'e destek olmak bir yana, Horasan'da Kirmânî adıyla tanınan reisleri Cüdey' b. Ali el-Ezdî'nin liderliğinde ona karşı ayaklanmışlar, Kirmânî'nin Emevîlerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr tarafından öldürülmesi üzerine de Abbâsî hareketine katılmışlardır.

Tebliğ sahibi, Becîle-Kelb, Ezd-Has'am kabilelerinin siyasî tercihleri konusunda yaptığı genellemeye, Becîle-Has'am; Himyer, Mezhic, Hemdan-Rabî'a-Mudar; Kinde-Esed; Tay-Esed; Amir b. Sa'saa Temim, Hanîfe kabile gruplaşmalarını da dâhil etmiştir. (s. 23-24). Bu kabilelerin ilk dönem hâdiselerindeki siyasî konumlarıyla ilgili olarak, yukarıda Kelb ve Ezd kabileleri hakkında serdedilen delilleri tekrar etmek mümkündür. Ayrıca bu kabile gruplaşmalarının zikredildiği 4. maddede "Himyer, Mezhic ve Hemdan kabileleri

ile Rebia ve Mudar kabileleri arasında İslâm öncesi dönemde büyük savaşlar meydana gelmişti. Bu kabilelerin üçü de büyük ölçüde Mudar'a dayanan Emevîlere muhalefet etmiş, muhalefetin temsilcisi olarak görülmekte olan Hz. Ali ve evlatlarının yanında yer almış, daha sonra Zeydîliği benimsemiştir." (s. 23) ifadelerinde zikredilen beş Arap soyundan hangi üçünün Hz. Ali ve evlatlarının yanında yer aldığı anlaşılmamaktadır.

Burada son olarak yine genelleme sebebiyle ortaya çıkan bir değerlendirme hatasına değinmek istiyoruz. Bu da yazarın, "Kûfe, özellikle Hz. Ömer'in son dönemlerinden itibaren askerî vasfını kaybetmeye başlamış, giderek sivil bir kent hâlini almıştır." (s. 24) şeklindeki ifadesidir. Yapılan bu değerlendirme tartışmaya açıktır. Çünkü Hz. Ömer'den sonra halifelğe gelen Hz. Osman zamanındaki Horasan fetihleri, Basra ile birlikte Kûfe'den harekete geçen ordular tarafından gerçekleştirilmiştir. Hz. Ali dönemindeki Cemel savaşı ve Sıffin savaşında Irak ordularının merkezi yine Kûfe olmuştur. Hz. Ali, Hâricîler ile mücadele eden birliklerini buradan harekete geçirmiştir. Ayrıca, Emevîler döneminde Maverâünnehir ve Sind gibi uzak bölgelerin fetih hareketlerinin merkezi de Kûfe'dir. Emevî idaresinin kendisine karşı sürekli olarak isyanların gerçekleştiği bu şehirde çok sayıda asker bulundurmamış olması da ayrıca anlamlı olmaz. Ziyad b. Ebîh zamanında Kûfe'de seksen bin savaşçının bulunduğu dikkate alınırca, bu kadar asker barındıran şehrin kuruluşunun hemen ardından askerî mahiyetini kaybettiğini söylemek ne kadar doğru olur? Bu durumda Kûfe'nin kuruluşundan kısa süre sonra askerî niteliğini kaybettiğini ifade etmek yerine, inşasından sonra askerî kuruluş gayesinin yanında sivil merkez olma özelliğini de kazanmaya başladığını dile getirmek kanaatimizce daha gerçekçi bir değerlendirme olur.

Yaptığımız bu tespitlerle birlikte, Sayın Söylemez'in tebliğinin kıymetli bilgiler ihtiva ettiğini ve sempozyuma önemli katkılar yaptığını burada belirtirken, huzurlarınızda kendilerine teşekkürlerimi sunarım.

Konuşmamın ikinci kısmında Kûfe şehrinin öne çıkan hususiyetleri ve Kûfe-Ebû Hanîfe ilişkisi konusunda görüşlerimi sizlerle paylaşmak istiyorum.

Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından 17 (638) yılında Bâbil harabelerinin güneyinde ve Fırat nehrinin batı tarafında kurulan Kûfe, başlangıçta askerî faaliyetler için üs olarak düşünülmüş olmakla birlikte, sonraki göçler sebebiyle sivil nitelik de kazanmaya başlamış ve nihayet İslâm tarihi başlangıç döneminin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Kendisiyle yakın zamanda kurulan Basra (14-7/635-638) ile birlikte İrakeyn olarak tanınan Kûfe, Emevîler döneminde Basra, Umman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Maverâünnehir bölgelerini içine alan Irak eyaletinin merkezi olmuştur. Bu süreçte devlet idaresi batıda Şam, doğuda ise Irak şeklinde coğrafi olarak iki kısımda değerlendirilirse, Kûfe'yi başkent Dımaşk'ın ardından ülkenin ikinci önemli merkezi, Kûfe valiliğini de halifelikten sonra iki numaralı makam olarak görmek mümkündür. Nitekim Emevîlerin en kudretli idarecileri sayılan Muğire b. Şu'be, Ziyad b. Ebîh, Ubeydullah b. Ziyad, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Ömer b. Hübeyre, Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Yûsuf b. Ömer es-

Sekâfî gibi şahıslar Kûfe valileridirler. Horasan, Sicistan ve Maverâünnehir gibi ikinci dereceden merkezlerin idarecileri ve bu bölgelere yapılacak askerî seferlerin komutanları da genelde Kûfe'deki Irak merkez valisi tarafından tayin edilmiştir.

Kuruluşundan itibaren Kûfe'ye gerek Güney Arabistan kökenli (Kahtânî), gerekse Kuzey Arabistanlı (Adnânî) kabileler yerleşmişlerdir. İlk gelenler arasında Süleym, Sakif, Hemdan, Becîle, Tağlib, Esed, Neha, Kinde, Ezd, Müzeyne, Temîm, Esed, Âmir, Cedîle ve Cüheyne bulunmaktadır. Ardından bölgeye ulaşan topluluklar da kendi soylarına yakın kabilelerin mahallelerine yerleşmişlerdir. Şehre Arap savaşçılar ve ailelerinden başka çoğu İran menşeli sanatkâr, tüccar ve diğer meslek gruplarından pek çok insan gelmiş, bunun sonucunda nüfus süratle artmıştır. Nitekim daha Emevîlerin başlangıç dönemine tekabül eden Ziyad b. Ebîh'in valiliği zamanında (50-53/670-673) mevâlî ve gayrimüslimler hariç olmak üzere Kûfe'nin nüfusu yüz kırk binlere ulaşmıştır.

Kûfe, ilk devir İslâm tarihinde birçok siyasî olaya sahne olmuştur. Şehrin, aralarında rekabet bulunan bedevî-hadarî, güneyli-kuzeyli Arap kabilelerinden, mevâlîden, nihayet Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşan kozmopolit yapısı, iç karışıklıklarda büyük rol oynamıştır. Dört Halife döneminde, dâhilî problemlerin en düşük seviyede gerçekleştiği ve yoğun askerî faaliyetler sebebiyle Arapların enerjisinin dışa yönlendirildiği Hz. Ömer zamanında dahi Kûfe, ülkenin problem kaynağı olmuş, halife, idaresi boyunca Şam, Mısır, ve Basra gibi eyaletleri birer vali ile yönetebilmiş iken (bunlar sırasıyla Muâviye b. Ebû Süfyan, Amr b. el-Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'dir.), Kûfe'de üç ayrı şahsı (Sa'd b. Ebû Vakkâs, Ammar b. Yâsir, Muğîre b. Şu'be) valiliğe getirmek zorunda kalmış, vefatından önce de halife adaylarına, hilafet görevini üstlendiklerinde Muğîre'yi azledip tekrar Sa'd'ı Kûfe'ye tayin etmelerini vasiyet etmiştir. Kûfe Hz. Osman döneminde de yönetimi en fazla meşgul eden şehir olmuş, onun hilafetinde şehir halkı Sa'd b. Ebû Vakkâs, Velid b. Ukbe, Sa'îd b. el-Âs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin valiliklerine şahit olmuştur. Yine aynı dönemde Eşter en-Nehaî liderliğindeki Kûfeliler idareye muhalefetleri sebebiyle Şam'a sürgüne gönderilmiş- başka bir eyalette böyle bir tedbire gerek duyulmamıştır- olmalarına rağmen, şehirdeki problemler sona ermemiş, üstelik Hz. Osman'a karşı ilk fiilî karşı koyuş yine aynı şahıslar tarafından bu şehirde gerçekleştirilmiş, bunun sonucunda halife ile Medine'de yapılan toplantıdan dönen vali Sa'îd b. el-Âs şehre sokulmamıştır. Kûfeliler, Hz. Osman'ın valisi Sa'îd'in yerine Ebû Mûsâ'nın şehre vali tayin edilmesini istemişler, halife de otoritesinin bitişinin ilânı anlamına gelen bu fiilî durumu kabul etmek zorunda kalmıştır. Taleplerinin gerçekleşmesine rağmen Kûfeliler isyancı tutumlarını sürdürerek Hz. Osman'a karşı düzenlenen ihtilâl girişimine Mısır ve Basralılar ile birlikte iştirak etmişler ve halifeyi öldüren asiler arasında yer almışlardır.

Kûfe halkı gerek Cemel savaşı (ki bunu Kûfe-Basra savaşı olarak isimlendirmek yanlış olmaz), gerekse Sıffin savaşında (bu da Iraklılar ile Şamlıların savaşı olarak bilinir) Hz. Ali'nin yanında yer almıştır. Savaş sonucunda gerçekleşen hakem tayini ve akabindeki hâdiseler, Kûfe'de yeni bir bölünmeyi getirmiş, özellikle Temîm kabilesi mensupları başta

olmak üzere binlerce kişi şehrin ve Irak'ın bütünlüğünü parçalayan Hâricî hareketini (Harûrîler) başlatmıştır.

Hız. Ali tarafından Medine'den sonra başkent yapılan Kûfe, Hız. Hasan'ın Muâviye'ye biatıyla birlikte bu konumunu Şam'a devretmek zorunda kalmıştır. Ancak şehir, Emevîler devleti boyunca ülke siyasetindeki etkisini, özellikle Şam hâkimiyetine karşı Irak muhalefetine merkezi ve sembolü olma vasfını hiç kaybetmemiştir. Burası önce Hız. Hüseyin'in Emevîlere karşı girişeceği harekâtın merkezi olarak seçilmiş, fakat onun Kerbelâ'da şehit edilmesiyle hedef gerçekleşmemiştir. Fakat bu hâdiselerle birlikte Kûfe, Hâricîlik cereyanından sonra Şîa hareketinin de en önemli merkezlerinden biri olma konumu kazanmıştır.

Emevîlerin yönetim krizi yaşadığı Yezîd b. Muâviye (60–64/680–683) dönemi ve bunun akabinde gerçekleşen Muhtar'ın-Sekafî - Zübeyrîler - Emevîler şeklindeki üç taraflı hâkimiyet mücadelesinin kilit noktası Kûfe'dir. Nitekim bu iktidar talipleri şehri sırasıyla kontrol altına almışlardır. Bu süreçte Kûfe'de Muhtar'ın sebep olduğu ilk Arap-Mevâlî çatışması gerçekleşmiş, şehirde bulunan Arapların çağrısı neticesinde Abdullah b. Zübeyr, kardeşi Mus'ab vasıtasıyla Kûfe'ye hâkim olmuş, ancak şehir Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin gayretleriyle Abdülmelik b. Mervân (65–86/685–705) tarafından tekrar Emevîlerin idaresine geçmiştir. Kûfe, bununla birlikte yine de sükûnete kavuşmamış, Emevîlerin yıkılışına kadar siyasî çekişmelerin hep odağında yer almıştır. Irak valisi Haccâc, Kûfe ve onun rakibi konumunda olan Basra'nın siyasî etkilerinden uzaklaşmak ve ayrıca bu iki şehrin rekabetinin idareye menfî tesirlerini en aza indirmek amacıyla her iki merkezin orta kısmına Vasıt şehrini kurarak ülkenin doğu eyaletlerini buradan yönetmek istemişse de, özellikle Kûfe'nin siyasetteki/hâdiselerdeki tesir gücünü kıramamıştır. Nitekim gerek Hâricîlerin yıkıcı faaliyetlerinde (Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî, Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî isyanları), gerek Şîî özellikli hareketlerde (Hız. Hüseyin, Zeyd b. Ali hareketleri), gerekse tüm Irak'ın iştirak ettiği/destek verdiği isyanlarda (Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as, Yezîd b. Mühelleb) Kûfe merkez rolü oynamış, Emevî idaresi bu isyanları ancak Şam'dan gelen ordularla bastırabilmiştir.

Nihayet Kûfe, Emevîler döneminde gizli olarak yürütülen Abbâsî davetinin ana merkezi olmuş, Kûfe'de planlanan ihtilâl, Horasan'da icraya konulmuştur. Emevî devleti yıkıldıktan sonra ilk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'a biat Kûfe Camii'nde -Şam Ümeyye Camii'nde değil- yapılmıştır. (12 Rebiulevvel 132/28 Kasım 749). Kûfe, Abbâsîlerin başkenti Bağdat kuruluncaya kadar Hâşimiyye şehri ile birlikte ülkenin idare merkezlerinden biri olmaya devam etmiştir.

Ebû Hanîfe 80 (699) yılında Kûfe'de doğmuş, 150 (767) yılında vefat etmiştir. Ömrünün elli iki yıllık kısmını Emevîler, kalan on sekiz yılını ise Abbâsîler devrinde geçirmiş, Emevî devletinin ikinci kurucusu sayılan Abdülmelik b. Mervân'dan (65–86/685–705) başlayarak en son halife Mervân b. Muhammed zamanına kadar (127–132/744–750) gelişen olaylara, hilafetin Abbâsîlere geçişine şahit olmuş, nihayet Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'un

(136–158/754–775) devrine kadar ulaşmıştır. Ebû Hanîfe'nin kaderi ile Kûfe'nin kaderi arasında zaman açısından ilginç paralellikler bulmak mümkündür. Kûfe'nin siyasî hâdiselerde en etkin olduğu ve kültür hayatında belirleyiciliğinin arttığı zaman dilimi ile Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem hemen hemen aynıdır. Ayrıca Emevîler dönemiyle karşılaştırıldığında Kûfe'nin etkinliğinin inişe geçtiği Abbâsî devri ile Ebû Hanîfe'nin hayatının son yılları yine aynı sürece tekabül eder. Nitekim İmam, Kûfe'de doğmuş ve hayatının büyük bölümünü burada geçirmiş olmasına rağmen, Bağdat'ta ölmüş ve oraya defnedilmiştir.

Ebû Hanîfe serbest ilmî çalışmalarının yanında siyasî hâdiselere de müdâhil olmuş, gerek Emevîler, gerekse Abbasîler dönemlerinde halife ve valilerin yaptıkları yanlış uygulamalara açıkça muhalefet etmiştir. Ehl-i Beyt'e yakınlık ve bağlılık duyması sebebiyle Emevîlerin bu aileye baskı yapmalarından rahatsızlık duymuş, Zeyd b. Ali'nin 121 (739) halife Hişâm b. Abdülmelik'e (105–125/724–743) karşı başlattığı isyanı maddî ve manevî olarak desteklemiştir. Aynı şekilde son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in, yönetime muhalif âlimleri kazanmak amacıyla onları devlet görevine getirme politikası gereğince Kûfe valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin kendisine teklif ettiği Kûfe kadılığı veya beytülmal âmilliği görevini kabul etmemiş, bunun neticesinde yönetim tarafından hapsedilmiş ve işkence görmüştür.

Ebû Hanîfe Emevîlere karşı Abbâsî ihtilâlini desteklemiş ve Kûfe'de Ebû's-Seffâh'a biat etmiştir. Ali evladından Muhammed en-Nefsüz's-Zekiyye ile İbrahim'in, isyana zorlanıp öldürülmesi 145–146 (762–763) neticesinde bu hanedana da tavır almış, vefatına kadar geçen süreçte yönetime muhalif hareketleri desteklemiştir. Aynen Emevîlerde olduğu Abbâsîler de onu devlet memuriyetine almak için Bağdat'a kadı tayin etmek istemişler, ancak bu görevi de kabul etmemiş, sonuçta yine hapse ve işkenceye maruz kalmıştır.

### Sonuç

Kûfe, Basra ve Fustat ile birlikte H. 15–21 (635–641) yılları arasında Hz. Ömer tarafından başlangıçta askerî nitelikli olarak kurulmuş şehirlerden biridir. Buraya önce askerler, ardından sivil unsurlar gelmişler, Arap kabilelerinin yanı sıra İranlılar başta olmak üzere farklı etnik ve kültürel kimliğe sahip insanlar yerleşmişlerdir. Bunun sonucunda şehir, farklı ırk ve kültürlerin, karşılaşma, tanışma, kaynaşma ve hatta çatışma alanı haline gelmiş, Kûfe; siyasî, iktisadî ve dinî kaynaklı çekişmelerin mekânı olmuştur. Kuruluşu yeni olduğu için tarihî temellerden yoksun, geleneksiz ve kozmopolit bir yapıya sahip olan Kûfe, farklı ve birbirinden bağımsız birçok geleneğin kendisini ifade ve diğerleri ile serbestçe rekabet edebileceği özgür ve sınırsız bir ortamı da sağlamıştır. Yönlendirici ve belirleyici bir kültürün olmaması sebebiyle, buradaki gelenek inşası görünürde plânsız olmakla birlikte, aynı zamanda birçok farklı kültürün bileşiminden ve katkısından oluşmak gibi bir özgünlüğü de içinde barındırmış, bunun sonucunda, zaman içinde kendi geleneğini ve kültürel yapısını kurmuştur.

Bir taraftan siyasette karışıklık ve problem oluşturan Kûfe'deki yapı, diğer taraftan fikir hayatında yeni açılımlara ve orijinal yorumlara imkân sağlamıştır. Siyasî, i'tikadî ve hukukî alandaki (özellikle yeni yapıdan da kaynaklanan) problemler, ihtiyaçların zorlaması sebebiyle yeni çözüm çabalarını tetiklemiş, neticede başka merkezlerde karşılaşılmayan sorunlar için yeni çözümlere ulaşılmıştır. Şehir sadece Arapların değil, burada yaşayan farklı menşeli diğer bütün unsurların problemlerinin de çözülme alanı olduğu için, burada yerleşmiş farklı etnik kökenlerden gelen âlimler, ilmî faaliyetlerinde özellikle 'öteki'ni de dikkate alarak fikir üretme ve çözüm bulma ameliyesine girişmişler, (bilhassa fıkıh alanında) çok çeşitli, farklı, alternatif, özgün ve asırları aşar mahiyette sonuçlar elde etmişlerdir. Bu sonuçlar yekûnu, neticede büyük düşünce zenginliğini/çeşitliliğini meydana getirmiştir. Özetle bir toplum için belki dezavantaj gibi görünen siyasî, iktisadî ve dinî nitelikli ihtilâflar/problemler, ortaya çıkan sorunlara çözüm üretme, yeni fikirlerin doğmasına neden olma gibi avantajları da beraberinde getirmiştir. Bir başka ifade ile Kûfe'de (tabi ona benzer başka merkezlerde de) müsademe-i siyaset, müsademe-i asabiyet ve müsademe-i menfaat; müsademe-i efkâra dönüşmüş, tüm bunlardan İslâm düşünce tarihinin müstesna beyinleri ve orijinal fikirleri çıkmıştır. Bütün bunların sonucunda Kûfe fıkıh, kıraat, tefsir gibi ilmî ekollerin merkezi haline gelebilmiş, kendi döneminde, Medine gibi İslâm'ın neşvünema bulunduğu kadîm ilim ve kültür merkezi konumunda olan bir şehre denk ve rakip olabilmıştır.

Çevrenin insan üzerindeki belirleyici etkinliği tartışılmaz bir gerçektir. İnsanlar, davranışları, hayat tarzları ve nihayet dünya görüşlerinde, yaşadıkları mekânın (coğrafi bölge/şehir) izlerini taşımakta ve bu izlerin etkilerini fikirlerinde yansıtmaktadırlar. Ebû Hanîfe hayatının büyük bölümünü Kûfe'de şehrin siyasî ve kültürel yapısının oluşumu sürecinde geçirmiştir. Dolayısıyla onun yetişmesinde ve bunun tabîi neticesi olarak düşünce yapısının şekillenmesinde Kûfe şehrinin, Kûfe düşünce geleneğinin büyük tesirinin olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, *Kûfe'de yetişen* değil, *Kûfe'nin yetiştirdiği bir insandır veya âlimdir* ifadesi bu gerçeği daha belirgin bir şekilde ortaya koyar.

Hepinize saygılar sunarım.



**İbrahim Kâfi DÖNMEZ**

MÜ İlähiyat Fakültesi

Şimdi Yunus Vehbi Yavuz hocamızın "Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras" konulu tebliğini dinleyeceğiz. Tabi ki İmâm Ebû Hanîfe'nin mirasını buradaki dakikalara sığdırmayacağını kendisi de kabul edeceği için, artık vakitle ilgili tazyikimizi kendisi maruz görecektir. Buyurun efendim.



## Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras

Yunus Vehbi YAVUZ

UÜ İlähiyat Fakültesi

### 1. Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler

#### 1.1. Ebû Hanîfe'nin Şahsiyeti

Adı Numan b. Sabit b. Zûta, künyesi Ebû Hanîfe olup Kûfe halkının fetva ve bilgi kaynağı idi. Hicri 80 yılında Abdül-Melik b. Mervan'ın halifelik döneminde Kûfe'de dünyaya geldi.

Güzel simalı, güzel sakallı, güzel giyimli, uzun boylu bir insandı. Resmi merasimlerde başına siyah renkte "kalensüve"sini giyerdi. Hoş kokular sürünür, yeni ve kıymetli giysiler giyerdi.

Son derece alçak gönüllü, çok susan, az konuşan, az gülen, çok düşünen, çok akıllı, konuşmakta orta yolu izleyen, insanlarla az konuşan, soru sorulmadıkça konuşmayan, bir musibetten çıkmışçasına kaşları çatık ve düşünceli davranan, tartışmalar sırasında kendisine karşı ağır sözler söylenince sabreden biri idi. Ders halkasına bir kadın gelip de soru sorduğu zaman, oturduğu halkadan kalkar ve diğer erkeklerin bakışlarından korumak için kadının üzerine bir örtü atar, ondan sonra sorduğu soruya cevap verirdi.

İlme o kadar değer verirdi ki, oğlu Hammad sıbyan okulunda Fatîha'yı okumasını başarınca hocasına "500" dirhem para hediye göndermişti. Yine ailesi için bir harcama yaptığı zaman aynı miktarda parayı sadaka olarak dağıtırdı.

Ebû Hanîfe, çocukluğunda Irak valisi Haccac'ın zulümlerine, büyük fakîhlere varıncaya kadar, Emevîler e muhalif olan herkesi nasıl cezalandırdığına şahit olmuş, bu çağdan itibaren, içine Emevîler den nefret etme, onların dikta rejimine karşı çıkma duygusu girmişti. Ana-babasından Al-i Beyt sevgisini kazandı. Hatta bir defasında Ebû Hanîfe Medine'de fetva verirken, kendisini ayakta dinlediğini gördüğü Cafer-i Sadık'a şöyle demişti: "Ey Allah Elçisinin oğlu! Sen ayakta dururken Allah beni oturmuş vaziyette görmesin."

Ebû Hanîfe'nin yetişmesi ve şahsiyetinin oluşmasında etkili olan başlıca beş unsurdan bahsedilebilir: Dâhi derecede zeki oluşu, dindar ve çok zengin bir ailenin çocuğu oluşu, Irak'ın dünya çapında bir ilim ve medeniyet merkezi oluşu, ticaretle meşgul olması dolayısıyla toplumsal yapıyı çok iyi tanımış olması ve tartışmacı kişiliği.

Bunlar arasında önemli bir unsur olarak, onun zengin bir kişi olması çok dikkat çekicidir. Tarihte onun gibi, alanında parmakla gösterilen sadece iki şahsiyetten söz edilebilir. Bunların ikisi de son derece zeki, aynı zamanda zengin kişilerdi. Biri İmam Muhammed b. Hasan Eş-Şeybanî, diğeri hadis ilminin otoritesi olan İmam Buharî'dir. İmam Muhammed gerçi ticaretle uğraşmamış, fakat çok zengin olan babasının geride

bıraktığı ticarî bir müessese onun keskin zekâsı ile birleşmiş ve İmam Muhammed gibi dâhi bir müçtehidî oluşturmuştu. İmam Buharî de babasından intikal eden seksen beş bin (85000) dinarı dâhiyane zekâsı ile birleştirerek kendini bütünü ile ilme vermiş ve hadis alanında zirveye oturmuştu. Kur'an'dan sonra en güvenilir kaynak kitap Buharî'nin oluşmasında onun bu zenginliğinin etkisinin zekâsından daha çok olduğuna inanıyoruz.

Ebû Hanîfe'nin, annesine büyük saygısı vardı. Bu saygısı dolayısıyla kilometrelerce uzakta yaşamakta olan bir fakîhin arkasında namaz kılmak için annesini götürüyordu. Annesi bazen oğlunun verdiği fetvaya razı olmayarak kendisini vaizlerden birinin yanına götürmesini ister, o da gönül hoşluğu içinde bu görevi yerine getirirdi. Bir defasında o vaiz kadına demiş ki: "Kûfe'nin en büyük fakîhi senin yanında iken ben sana nasıl fetva vereyim?"<sup>1</sup>

Ebû Hanîfe, devlet yöneticileri önünde istiklalini korumuş olup onlar kendisine saygı gösterirlerdi. Ebû Hanîfe, kışın elbiselerin en pahalısını giyer, yolda yürürken üstün elbiseler giyinmeye devam ederdi. Hoş kokular sürünür, temiz ve helal olan rızıklardan ve Allah'ın kullarına helal kıldığı ziynetlerden yararlanırdı.

Ebû Hanîfe, arkadaşlarını kıyafet ve görüntülerine özen göstermeye çağırırdı. Namaza kalktığı zaman; Allah'ın huzurunda duracağı için en iyi elbisesini giyer, hoş kokular sürünürdü.

Bir defasında, üstü başı dağınık birini görmüş, eline bin dirhem para sıkıştırarak kulağına da bu para ile üst başını düzeltmesini fısıldamıştı. Fakat, adam "Benim o paraya ihtiyacım yoktur, ben zenginim, zühdümden dolayı bunu yapıyorum" deyince şu karşılığı vermişti: "Sana şu hadis ulaşmadı mı?: "Allah, verdiği nimetin izinin kulunda görünmesini ister."

Sarhoş olan ve içkili-çalgılı eğlencelerle kendisini rahatsız eden bir komşusuna tahammül gösterir, hiç bir şekilde ondan şikâyetçi olmazdı.

Onun dikkat çeken önemli bir yanı da bol sadaka vermesi, borç para vermesi ve bunun için Kur'an'daki ilkeyi tam olarak uygulamasıydı.<sup>2</sup>

Ebû Hanîfe, Kur'an okumaya önem verir, boş zamanlarında sürekli Kur'an okurdu. Keskin zekâsı yanında, mantığının güçlenmesinin en önemli sebebinin bu olduğuna inanıyoruz. Hayatı tanıyan Fakîhlerin Kur'an'ı anlaması ile diğerleri arasında büyük fark vardır. Ebû Hanîfe, hayatı okuyor, bunun yanında sürekli Kur'an'ı okuyor; dolayısıyla ikisini amaç noktasında birleştiriyordu. O, nasların amaçlarını çok iyi bildiği için, fikhını en üst noktaya yükseltmişti. Çağımızda da bu tür okumalara şiddetle ihtiyaç vardır.

<sup>1</sup> Zehebî, Menakibu'l-İmam A'zam, s. 13-19.

<sup>2</sup> Heysemî, a.g.e, s. 89'dan naklen Kurt, age, s. 110

## 1.2. Keskin Zekâsı

Ebû Hanîfe, son derece keskin bir zekâyâ sahipti. Bir gün, Halife Harun Er-Reşîd'in huzurunda Ebû Hanîfe'den söz edilince o şöyle demişti: "Allah Ebû Hanîfe'ye rahmet etsin. Başkalarının baş gözü ile göremediklerini o akıl gözü ile görmüştür. Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in arkadaşlarından yedi kişiye ulaşmış olduğu rivâyet olunmaktadır."<sup>3</sup>

## 1.3. Mantık Gücü ve Tartışmacılığı

Ebû Hanîfe, cemaatle kılınan namazlarda tek başına imamın okuyuşunun cemaatin okuyuşu yerine geçeceğine, cemaatin ayrıca Kur'an okumasına ihtiyaç bulunmadığına, dolayısıyla cemaatin namazının geçerli olacağına dair fetva vermiştir. Onun bu fetvasıyla harekete geçen bazı insanlar kendisiyle tartışmak üzere huzuruna gitmişler. Gelenlere önce şu sözleri söylemiş: "Hepinizle ayrı ayrı tartışmam mümkün değildir. İçinizden birini seçin, onunla tartışayım." Onlar da içlerinden birini konuşmacı olarak seçmişler. Bunun üzerine, o gelenlere: "Şimdi bu sizin seçtiğiniz kişi ile tartıştığım zaman bütününüzle tartışmış olur muyum?" tarzında bir soru yöneltmiş, onlar da: "Evet, olursun." Cevabını vermişler. Bunun üzerine Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "İşte, böylece biz de imamı cemaat arasından seçtik, dolayısıyla, onun okuyuşu cemaatin okuyuşuna bedeldir."<sup>4</sup>

Ebû Hanîfe, ihtiyaç duyunca, düşüncelerini kolay bir şekilde anlatır, herhangi bir tutukluluk göstermezdi. Haklı olduğuna inandığı, destekleyici delilleri bulunduğu sürece münakaşa ve münazara yapmaktan yılmazdı.<sup>5</sup>

## 1.4. Muhaliflerinden Çektiği Sıkıntılar

Muhalifi olan sefihlerle mütaasıplar, nefislerine ve heveslerine kapılan bazı insanları Ebû Hanîfe'nin aleyhine teşvik ederek onu küfürle itham etmeye, kendisine saldırmaya iterler, o ise bunlara tebessümle karşılık verirdi.

Bir defasında anılan sefihlerden biri ona kötü sözler söylemeye başlamış, fakat Ebû Hanîfe ona cevap vermek için dersini durdurmamıştı. Dersini bitirip ayağa kalkınca, o sefih kötü sözler söyleyerek ona sataşmaya devam etmişti. Fakat, imam ona iltifat bile etmiyordu. Nihâyet evinin kapısına kadar o sefih kendisini takip etmiş ve hakaret dolu sözlerine devam etmiş. Nihâyet, evine ulaşınca, kapıda durmuş ve ona şöyle demeye başlamıştı: "Bu benim evimdir. Sözünü tamamla ki, içinde bir ukde olmasın, kötülecek bir sözün kalmasın; ne söyleyeceksen söyle, çünkü ben evime gireceğim."

Ebû Hanîfe'nin hasımları ikiye ayrılmıştı: Fakihler ve cahiller. Kendisi şöyle demişti:

<sup>3</sup> Kurt Avni, İmam Azam'ın İbadet Hayatı, Altınkalem Yayınları, Ankara, s.32

<sup>4</sup> Şerkavi Abdurrahman, Şahsiyyatün İslamiyyetün Eimmetü'l-Fikhi't-Tis'a, Dâr-u İkra', Beyrut, Lübnan, 1981, s.54-55-72,

<sup>5</sup> Kurt, Avni, a.g.e, s.56.

“Cahillerden kim benim aleyhimde konuşmuşsa ona hakkım heleldir. Fakat, âlimlerden kim aleyhimde konuşmuşsa onlara hakkımı asla helal etmeyeceğim.”<sup>6</sup>

Bir kere, kendisi ile tartışan biri ona: “Ey zındık! Ey Bidatçı!” diye hitap etmiş, o da büyük bir vakar içinde bu zata cevap vermiş: “Benim bu sıfatlara asla sahip olmadığımı bilen Allah seni affetsin. Ben hiçbir şekilde Allah’a ortak koşmadım, sadece onun affını diler, sadece onun azabından korkarım.” demiş ve ardından ağlamaya başlamış. Arkasından o adam: “Ey imam! Bana hakkını helal et.” demiş, o da şunları söylemiş: “Cahillerden kim bizim aleyhimizde söz söylemişse ona hakkımız heleldir.”<sup>7</sup>

Halife Ebu Cafer El-Mansûr, Ebû Hanîfe’ye, ilmi kimden tahsil ettiğini sorunca: “Öğrencileri aracılığı ile Hz. Ömer’den, yine öğrencileri aracılığı ile Hz. Ali’den ve İbn Mes’ud’dan tahsil ettim.” cevabını vermiş. Bunun üzerine: “Sen çok sağlam bir yol tutmuşsun.” demiş.<sup>8</sup>

Hoşgörülü bir kişiliğe sahip olmasına rağmen, Ebû Hanîfe bütün gayretlerini yöneticileri razı kılmaya ve onlara karşı ikiyezlü davranmaya odaklanmış olan fakihlerin hatalarını söyleme noktasında susmazdı. Bu fakihlerin bir kısmı onun halkasına yakın oturmaktaydı, hata yapınca onlara yüklenir, hatalarını ortaya koyar ve doğrusunu insanlara ilan ederdi.

Kûfe kâdısı İbn Ebî Leylâ’nın hatalarını, kalbini hışımla dolduracak şekilde tenkit ederdi. Hatta bir defasında fahiş hatalı bir hükmünü tenkit etmişti de İbn Ebî Leylâ’dan kızgınlık fıskırmıştı. Mesele şu idi: “Deli bir kadın bir adama: Ey zaniyenin oğlu! Demiş.” İbn Ebî Leylâ kâdı sıfatıyla Mescitte kadına had cezası uygulamış ve ona ayakta celdeleri vurdurmuş ve iki had cezası uygulamış, biri babaya iftira cezası, diğeri anaya iftira cezası olmak üzere iki türlü had cezası uygulamış ve celdeleri ayakta vurdurmuştu. Bu durum Ebû Hanîfe’ye ulaştınca: “İbn Ebî Leylâ birkaç yerde hata etti” demiş:

- 1- Kadına mescitte had cezası uygulamış, oysa had cezaları mescitte uygulanmaz.
- 2- Kadına ayakta celde vurdurmuş, oysa kadınlara oturarak celde vurulur.
- 3- Babası için ayrı, anası için ayrı bir had cezası uygulattı. Oysa bir kimse bir topluluğa iftira atsa ona sadece tek bir had cezası uygulanır. Zira bir suçta iki had cezası birleştirilemez.
- 4- Deli insana had cezası uygulanmaz.
- 5- Ana-baba için had cezası uygulamış, oysa onlara burada hazır olup davacı olmadılar.

İbn Ebî Leylâ bu olay üzerine Ebû Hanîfe’yi Halifeye şikâyet ederek; kendisini

<sup>6</sup> Şerkavi age, s.54-55-72.

<sup>7</sup> Muhammed Ebu Zehra, İslam’da Fikhî Mezhepler tarihi, s.22’den naklen, Avni Kurt, age, s. 37.

<sup>8</sup> Muhammed Ebu Zehra, age , s.213’ten naklen, Avni Kurt, age, s. 36.

alçaltmaktan geri durmadığını, insanlar nezdinde cahil mertebesine indirdiğini, bunun da Halifeye ihanet olduğunu, çünkü kendisinin Halife adına fetva verdiğini ifade ederek ithamlarda bulunmuştu.

Halife bu şikâyet üzerine, Ebû Hanîfe'yi kâdılarının verdikleri hükümler hakkında kanaat açıklamaktan ve fetva vermekten engelledi.

Ancak, Halife kendisine yaltaklanan fakihler tarafından verilmiş olan kalben tatmin olmadığı problemleri bir olayla karşılaştığı zaman (emri-i m'ukad) Ebû Hanîfe'ye haber göndererek meseleyi ona sorardı. Fakat Ebû Hanîfe, bütün insanlara fetva vermesine izin vermedikçe Halifenin sorduğu sorulara cevap vermezdi.

Ebû Hanîfe, aynı zamanda, öldürmek ve yakalamak için Müslümanlara karşı savaşa çıkmanın haram olduğu hususunda fetva vermişti. Bu fetva sebebiyle, çağında bazı ordu komutanlarının Alevilere ve yönetim muhaliflerine karşı savaşmalarını engellemiştir.

Bunun örneklerinden biri şudur: Mansûr'un kumandanlarından biri olan Hasan b. Kahtaba Ebû Hanîfe'ye gelerek: "Allah benim tevbeni kabul eder mi?" diye sormuş. Bu kişi, Mansûr'un ordusuna kumanda etmiş ve Alevilerle Abbasî muhaliflerinden çok kimseyi öldürmüştü. Ebû Hanîfe ona şöyle demişti: "Senin bir Müslüman'ı öldürmekle kendini öldürmek arasında serbest bırakıldığın takdirde, kendini öldürmeyi Müslüman kardeşini öldürmeye tercih ettiğini bilersen ve bir daha Müslümanları öldürme cinâyetine dönmeyeceğin konusunda Allah'a söz verersen, bu sözünde de durursan tevben kabul olunur." Kumandan dedi ki: "Evet, ben bu suçu işledim, fakat bundan sonra bir daha herhangi bir Müslüman'ı öldürmeyeceğim konusunda Allah'a söz verdim."

Daha sonra, Aleviler devlete karşı ihtilal girişiminde bulunmuşlar, Mansûr da kumandana onları yakalamasını emretmiş, bunun üzerine kumandan Ebû Hanîfe'ye gelerek görüşünü sormuş, Ebû Hanîfe kendisine: İşte tevbe etmenin zamanı gelmiştir. Eğer verdiğin sözü tutarsan tevbe etmiş olursun, yoksa dünyada da ahirette de yakayı ele verirsin."

Bu fetva üzerine kumandan Alevileri yakalamaktan imtina ederek kendini ölüme terk etmiştir. Mansûr'un huzuruna giderek bundan sonra Müslümanları öldüremeyeceğini söylemiş, fakat buna kızan Halife Mansûr kendisinin öldürülmesini emretmişti. Ancak, Mansûr'un kardeşi: "Biz bir yıldan beri onun aklını kontrol ediyoruz, kendisi delirmiştir." diyerek onu kurtarmıştır.

Bu olaydan sonra Mansûr, sözkonusu kumandanın kimlerle temasta bulunduğunu soruşturmuş, Ebû Hanîfe ile temas ettiği haberi verilince Mansûr bunu içinde bir sır olarak saklamıştı. Nihâyet Ebû Hanîfe'nin hasımları fırsat kollayarak Halife'nin kalbine şiddetli kin tohumları ekerek aleyhine çok kötü bir kanaat oluşturmuşlar ve Ebû Hanîfe'nin işini bitirmesini söylediler. Kendisini fitne çıkarmak, kumandanları caydırmak, halkı devlete karşı kıskırtmak, fakihlerden bir halka oluşturarak bunlar aracılığı ile Halifeye karşı ihtilal yaptırarak itham ettiler.

Ebû Hanîfe'nin bu hasımlarından bir fakîh, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin devlete karşı çıktıklarına ve bu sebeple mürtet olduklarına dair fetva vermiş, bir de şunları söylemişti: "Mahallede bir şarapçı vardır demek, orada Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarından biri vardır, demekten daha hayırlıdır."<sup>9</sup>

### 1.5. Âlîcenâplığı

O, öğrencilerine karşı şefkatli bir baba gibi davranır, ihtiyaçlarını gidermek üzere maddî yardımda bulunur, kara günlerinde onları teselli eder, dertlerine ortak olur, evlenme imkânı bulunmayanları evlendirirdi. İmam Ebu Yusuf'un anlattığına göre; Ebû Hanîfe, yaptığı bir iyilikten dolayı kendisine teşekkür edilince buna çok üzülür ve şöyle derdi: "Bu rızkı benim elimle sana gönderen Allah'tır, asıl ona teşekkür et." Ebû Yusuf ayrıca şunu da eklemektedir: Tam 20 yıl süre ile benim ve ailemin geçimini sağlamıştır."<sup>10</sup>

Ebû Hanîfe, duygularını frenlemesini bilen, güçlü bir iradeye sahip olup ne kadar kaba konuşulursa konuşulsun, kendisine karşı çıkanlara kaba davranmaz, nezaketi elden bırakmazdı. Kendisine tahammül gösteremeyen ve onu çekemeyenlere karşı hiç kızmaz, şöyle derdi: "Ey Rabbim! Kimin gönlü daralırsa, kalbimizi ona karşı sen genişlet."<sup>11</sup>

Ebû Hanîfe, büyüklerine karşı son derece saygılı idi. Hocası İmam Hammad ile ilgili şu dikkat çeken sözleri söylemişti: "Hocam Hammad vefat ettiğinden bu yana, kıldığım namazlardan sonra ana-babamla birlikte ona da dua ederim. Yatağımı da hocamın evine doğru uzatıp hiç yatmadım."<sup>12</sup>

Kendisine: "Hayır ve bereketiniz Kûfe'den dünyanın her tarafına yayılacaktır." tarzında iltifat eden birine karşılık, şiirle alçak gönüllülüğünü şöyle ifade etmiştir:

"Ülkeler bozuldu, kâmil insan kalmadı da,

Ben mi layık olmadığım halde,

Seyyid olarak (büyük) anılmaktayım?

Benim halim insanlara sıkıntıdan başka bir şey vermez."<sup>13</sup>

Hz. Ali ve taraftarlarına sevgi beslemesine ve destek vermesine karşın, diğer sahabîleri ihmal etmez, hepsine saygıda kusur etmezdi. Saîd b. Ebî Urube şöyle anlatmıştı: "Kûfe'ye geldim ve Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulundum. O, bir gün Hz. Osman'ı andı ve ona Allah'tan rahmet diledi. Ben de kendisine: "Allah senden rahmetini hiçbir zaman

<sup>9</sup> Şerkavi, age, s.68.

<sup>10</sup> Avni Kurt, age, s. 40.

<sup>11</sup> Ebu Zehra, age, s.71'den naklen Avni Kurt, s. 38.

<sup>12</sup> Avni Kurt, s. 42.

<sup>13</sup> İbn Hacer, age, s.176'dan naklen, Avni Kurt, age, s. 43.

esirgemesin, bu ülkede senden başka, Osman b. Affan için hiç kimsenin rahmet dilediğini duymadım.” dedim.<sup>14</sup>

### 1.6. Eğitimi

Ebû Hanîfe, eğitiminden söz ederken; kendisini önce kıraat, nahiv, şiir, felsefe ve o dönemde revaçta olan diğer ilim dallarına verdiğini söylüyor. Daha sonra kelim ve cedel/tartışma ilmi konusunda uzmanlaşıyor ve halk tarafından bu dalda otorite gösteriliyor. Öğrencilerinden Züfer b. Hüzeyl, hocasının kelim konusunda insanların dikkatini çekecek kadar ileri gittiğini söylüyor.<sup>15</sup>

Belli bir süre kelim âlimlerinin meclisine katıldıktan sonra diğer halkalara intikal etti. Biraz olgunlaşınca da selef âlimlerinin inanç esaslarını en iyi bilen kimseler olmalarına karşın, bu konuda mücadele etmediklerini, dolayısıyla cedelde hayır olmadığını keşfetti. Kur'an ve hadis ilminde bilgi sahibi olmakta ise hayır olduğunu düşündü. Dolayısıyla, Basra ile Kûfe arasındaki seyahatleri, onu asıl vatanı olan Kûfe'de ortaya çıkan, çağının yeni meselelerine ve bu meselelere çözüm bulma yollarını öğrenme çerçevesinde fıkıh ilminde istikrar edecek şekilde araştırması son buldu.

Ebû Hanîfe, hocası Hammad'ın vefatından sonra öğrencileri tarafından ısrarla onun yerine ilim halkasının başına geçirilmişti. Kendisi bu görevi ancak şartlı olarak kabul etmişti: Bir yıl süre ile eğer arkadaşları kendi ders halkasına katılmaya söz verilerse bu görevi kabul edeceğini söylemiş, arkadaşları da bu teklifi kabul etmişlerdi.<sup>16</sup>

### 1.7. Ticarî Hayatındaki Güvenilirliği

Hayatını ipek elbise ticareti ile kazanmış, ticaretini zamanla geliştirerek bir atölye de kurmuş ve ürettiği mallar, sadece Kûfe'de değil, Kûfe sınırını da aşarak İslam dünyasının çeşitli uzak beldelerine kadar pazar bulmuştur. Ticaretinin giderek genişlemesi ve güvenilirliğinin halk tarafından tanınması, insanlar büyük miktarlarda paralarını onun ticarethanesine emanet etmelerine sebep olmuş, dolayısıyla onun ticarethanesi bir tür bankaya dönüşmüştü. Kaynakların verdiği bilgiye göre; vefatında kendisine emanet edilen paraların miktarının (50.000.000) elli milyon dirheme ulaşmış bulunması, onun halk nezdinde ne kadar güven sağladığının açık bir göstergesidir. Abbasî devletinin bütçesinde mevcut paraların miktarının (65.000.0000) altmış beş milyon dirhem olduğunu düşünürsek, ona emanet edilen paraların miktarının büyüklük ölçüsünü anlamak mümkündür.

<sup>14</sup> M. Ebu Zehra, s.221-222'den naklen Kurt, age, s. 45.

<sup>15</sup> Şerif, M.M. İslam Düşünce Tarihi, II, 302, Ebu'l-A'la El-Mevduû'den Türkçeye çeviren Y. Ziya Cömert, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

<sup>16</sup> Şerkavi, age, s.54-55-72.

Ekonomik hayattaki geniş deneyimleri, onun fıkında etkisini göstermiş, fıkhıta nazariye ile pratiği birleştirmesine sebep olmuştur. Ebû Hanîfe fıkının diğer mezheplere oranla daha tutarlı ve daha kolay olmasının sebebinin bu noktada düğümlenmekte olduğunu düşünmekteyiz. Daha sonra, fıkhı tedvininde şüphesiz bu deneyimlerinin ona yardımı çok büyük olmuştur. Bağdat şehrini kurarken Halife Mansûr'un kentin inşa denetimini ona vermiş olmasında bu deneyiminin rolü büyük olmuştur. Bu görevi ise dört yıl sürmüştür.<sup>17</sup> Hasan b. Ziyad'ın anlattığına göre Ebû Hanîfe kesinlikle zenginlerden hediye kabul etmezdi.<sup>18</sup>

### 1.8. Devlet Adamları İle İlişkisi

Ebû Hanîfe, devlet adamları ile ilişkisinde özel bir hassasiyet gösterirdi. İster vali, ister devlet başkanı olsun, hiçbir devlet adamından hediye kabul etmezdi. O, devlet bütçesinden mal almaktan kesinlikle kaçınırdı. Bunun bir sebebi, kendi ifadesiyle, devlet malında devlet adamlarının ya da fıkhıta kimlikleri açıklanan kimselerin hakkı bulunduğu görüşüdür. İkinci sebebi ise hediye ve ihsan kabul etmenin ilim adamını alçaltacağı düşüncesidir. İlim adamı kendini ve ilmini küçük düşürmemeli, şerefini her yerde korumasını bilmelidir. Hatta bu sebeple, Ebû Hanîfe ticaretten elde ettiği kazançla âlimlere karşı müriyet gösteriyor, onların ihtiyaçlarını karşılayarak ilme destek veriyor; dolayısıyla âlimlerin başkalarına muhtaç olma durumlarını ortadan kaldırmaya çalışarak dinin şerefini de korumuş oluyordu. Onun en dikkat çekici yanlarından biri, ilmi dünyalık için, mevki ve mal elde etmek için öğrenen ve öğretenlerden uzak olmasıdır.<sup>19</sup>

### 1.9. Siyaset Görüşü

Hilafet konusundaki görüşü kesin ve açıktır. Ona göre iktidarı kuvvet yoluyla elde etmek, daha sonra ise zorla biat alarak görünüşü kurtarmak, Halife seçilmek için meşru bir yol değildir. Halife, şûra çerçevesinde görüş açıklama yetkisine sahip olan rey sahiplerinin de görüşleri alınarak seçilmelidir. Ebû Hanîfe bu görüşünü, hayatının tehlike altında olduğu bir zamanda hiç çekinmeden dile getirmiştir.

Mansûr'un genel sekreteri Rebi' b. Yunus'un anlattığına göre; Mansûr Ebû Hanîfe, Malik ve İbn Ebi Zî'b'i sarayına çağırıp, Allah'ın kendisine verdiği hükümdarlık hakkındaki görüşlerini, buna layık olup olmadığını sormuş. İmam Malik: "Eğer layık olmasaydın Allah onu sana vermezdi" demiş, Said b. Ebi Zî'b: "Allah dünyanın hükümdarlığını dilediğine verir, âhiret sultanlığını ise onun için gayret sarf edenlere ve Allah'ın yardım ettiklerine verir. Ona itaat edersen Allah'ın yardımı seninle beraber olur, itaat etmediğin takdirde

<sup>17</sup> Şerif, M.M., age, II, 303.

<sup>18</sup> Şerif, M.M., age, II, 303.

<sup>19</sup> M. Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, s.36'dan naklen ; Kurt, age, s. 56.



yardım senden uzaklaştırılır. Halifeliğe gelince, doğrusu o ancak takva sahibi kimselere danışılarak kurulur. Halifeliği güç kullanarak ele geçirenler ona layık değillerdir. Sen ve yardımcıların Allah'ın yardımından yoksun kimselersiniz. Şimdi eğer Allah'tan size esenlik vermesini ister, takva ile ona yaklaşmaya çalışırsanız, onun lütfuna mazhar olursunuz. Aksi takdirde sizler ancak nefsinin arzularına uyanlardan olursunuz.” cevabını vermişti.

Mansûr, üçüncü olarak Ebû Hanîfe'ye dönüp bu konudaki görüşünün ne olduğunu sorunca o şu cevabı vermişti: *“Doğru yola erişmeyi arzu eden kişi öfkeden kaçınır. Vicdanına danışsan göreceksin ki, bizi Allah için buraya çağırmadın. Fakat utanmadan bize senin hoşuna gidecek ve halka da duyurulacak bazı sözler söyletmek için çağırдың. Doğrusu şu ki, fetva verme yetkisine sahip kimselerden iki âlimin bile ittifakı olmaksızın Halife oldun. Oysa Halife'nin, Müslümanlarla danışma halinde seçilmesi gerekir. Biliyorsun ki, Ebu Bekir Yemenlilerin biati ulaşınca kadar altı ay süreyle birçok konuda karar almaktan kaçınmıştır.”*

Zalim ya da fâsık bir kimsenin Halifeliğinin geçerli olup olmayacağı konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşü şöyle özetlenebilir: *“Halife (devlet başkanı) olan kimsenin adaletli olması gerekir. Zalim ya da fâsık olan bir kişi Halife, vali, müftü, kâdı veya hakemliğe getirilemez. Böyle bir kişinin Halifeliğe getirilmesi durumunda bu hükümsüzdür, halkın ona itaat etme zorunluluğu yoktur.”* Bununla birlikte, bir kimsenin hukuka aykırı olarak bu görevlere getirilmesi durumunda, getiriliş biçimine bakılmaksızın, hukuka uygun olarak icraat yaptığı takdirde itaat Müslümanların ona zorunluluğu var olup sosyal ve siyasal alanlarda yaptığı bütün işler geçerlidir. Onun atadığı kâdılarının verdiği hükümler bağlayıcıdır.

“Ebu Bekir El-Cessas, bu konuda Hanefîlerin görüşünü şöyle ortaya koymuştur: “Zalim ya da fâsık bir kimsenin, Hz. Peygamber, Halife ya da kâdı olması, dinle ilgili meselelerde halkı kendi iradesi doğrultusunda zorlayacağı bir mevkide bulunması caiz değildir. Sözelimi müftü, şahit ya da hadis ravisi olamaz. Kur'an'daki: *“Benim ahdim zalimlere verilmez.”*<sup>20</sup> mealindeki âyet-i kerime dini konularla ilgili işleri yönetme mevkiine gelen kimselerin âdil ve faziletli kimseler olması gerektiğini göstermektedir. Bu âyet, dolaylı olarak fâsıkın Halifeliğinin meşru olmadığını bize anlatmaktadır. Kötülüğü ile tanınmış bir kimse de Halife olamaz. Herhangi bir kötü şahsiyetin bu mevkie gelmesi durumunda, halkın ona uyma ya da itaat etme zorunluluğu yoktur. Yaratıklardan hiç kimsenin, yaratıcıya isyan doğrultusunda emir vermeye yetkili olmadığını söylerken, Hz. Peygamber de aynı şeyleri amaçlamaktaydı. Anılan âyette, ayrıca fâsık bir kişinin vereceği emirlerin geçerli olamayacağı anlamı da çıkmaktadır. Onun şahitliği, Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği hadisler ve verdiği fetvalar makbul değildir.”

İmam Zehebî de Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olduğunu doğrulayarak şöyle diyor: “Ebû Hanîfe, vergileri (ganimet ve feyler) gereği gibi kullanmayan yahut adaletsiz emirler

<sup>20</sup> el-Bakara sûresi, 2/124.

veren bir Halifenin hilafet görevinin düşeceğini, emirlerinin de geçerli olmayacağını vurgulamaktadır.”<sup>21</sup>

Kamunun mülkiyet hakkı konusunda da dikkat çeken şu görüşünü özellikle burada kaydetmekte yarar vardır: Yine Zehebî'nin naklettiğine göre; Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşü şudur: “Halife olarak adlandırılan kişinin kamuya ait malları kullanması zulüm olup caiz değildir. Bunun yanında yabancı devlet adamlarının Halifeye verdiği hediyeler kendisine ait değildir. Bu gibi hediyeleri kendi şahsi servetine katması da caiz değildir. Bunlar Halifeye ya da ailesine ait değil, beytü'l-mal'e/hazineye verilmelidir. Çünkü bu kişi eğer devlet başkanı olmayıp uluslararası planda dikkat çekmeseydi, kimse ona bu hediyeleri vermeyecekti.”

Ebû Hanîfe, bunlar yanında, Halifenin halkın parasını çar-çur etmesine ve devlet malından hediyeler dağıtmasına da karşıydı. Halifelerden hediye kabul etmemesinin asıl sebebi de bu idi.

Ebû Hanîfe'nin dikkat çeken hayat çizgilerinden biri de devlet yönetimi ile ilgili şu görüşüdür: “Ona göre adalet, teminat altına alınmalı, yargı, yürütmeden bağımsız hale getirilmelidir. Bunun da ötesinde, kamunun haklarını ihlal etmesi durumunda, hâkim hükmünü Halifeye kabul ettirebilmelidir.”

Ebû Hanîfe, hayatının sonuna kadar Halifenin kendisine hayat hakkı tanımayacağına emin olduğu için, öğrencilerini toplayarak onlara şöyle hitap etmişti: “Eğer Halife kamu haklarını gasp suçunu işlemişse, en yetkili kâdı onu şeriatın (hukukun) hükmüne boyun eğdirmelidir. Esasen Emevî ve Abbasîler tarafından kendisine teklif edilen kâdılık görevini kabul etmemesinde yargının bağımsız olmadığı yolundaki kanaatinin etkisi büyük olsa gerektir. O, Halife'nin ve saray erkânının kendi vereceği hükümlere karışmalarından endişe ediyordu.”

Ebû Hanîfe'nin siyasîler hakkındaki olumsuz kanaati onun ısrarlı teklifler karşısında devletin en yüksek hüküm mevkiinin kendisine teslim etmek kararına karşı verdiği cevaplar, çok dikkat çeken çizgilerdir:

“Kûfe kâdısı Yezîd b. Ömer b. Hubeyre, Ebû Hanîfe'ye kâdılık görevini kabul etmesi için baskı yapan ilk Emevi valisi idi. Bu baskı olayı Irak'taki Emevi karşıtı ayaklanmaların iki yılda yönetimi tümü ile yıkacak bir hızla geliştiği (13h/747m) yılında vuku bulmuştu. İbn Hubeyre nüfuz sahibi ilim adamlarının desteğini sağlamak ve bunu Emevîler lehine kullanmak istiyordu. Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ, Davud b. Ebî Hind ve İbn Şübrüme başta olmak üzere, ilim adamlarını huzuruna çağırmış ve kendilerine yüksek devlet makamları teklif etmişti. Sıra Ebû Hanîfe'ye gelince, ona hitaben şu teklifte bulunmuştu: “Şimdi mühürümü sana veriyorum. Öyle ki, senin onaylamadığın hiçbir emir geçerli olmayacak, senin iznin olmadan hazineden para çıkmayacak.”

<sup>21</sup> Şerif, M.M. , age, 2/309-312.

Fakat Ebû Hanîfe Yezîd'in bu teklifini kabul etmedi. Yezîd bunun üzerine kendisini zindana attırıp kırbaçla tehdit etti. Diğer ilim adamları Ebû Hanîfe ile görüşerek ısrarlı olmamasını, kendine acımasını istediler; "Bu hizmet senin için olduğu kadar bizim için de iğrençtir. Ancak, biz onu baskı karşısında kabul ettik, sen de kabul et" ricasında bulundular. Bu ısrar karşısında Ebû Hanîfe onlara şu cevabı vermişti: "Bana Vâsıt Camiinin kapılarını saymayı bile teklif etse, o teklif ettiği için yapmazdım. Böyle iken masum bir kimsenin öldürülmesi için yazacağı bir fermanın altına imza koymayı nasıl kabul edebilirim? Yemin ederim ki; onun devlet sorumluluğunu asla paylaşmayacağım."<sup>22</sup>

Ebû Hanîfe'nin ifade özgürlüğü konusundaki görüşleri de dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe'ye göre, toplumda ve devletin yapısında ifade özgürlüğü mahkemelerin bağımsızlığı kadar önemlidir. Kur'an özgürlüğü, emr-i bil-maruf ve nehy-i ani'l-münker ifadesiyle açıklamaktadır. Ona göre mutlak bir ifade özgürlüğü hakkı, bazen uygun olmayan zararlı, gayri ahlakî ve hatta mütecaviz bir şekil olabilir. Hiçbir hukuk sisteminde buna hoşgörü ile bakılması mümkün değildir. Buna bağlı olarak, Kur'an, ifade özgürlüğünü "İyilikleri emretme ve kötülüklerden sakındırma" ifadesi ile sınırlandırarak onu diğer özgürlüklerden ayırmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre, ifade özgürlüğü bu çerçevede sadece kaçınılmaz bir hak değil, aynı zamanda bir kamu görevi olarak da ilan edilmektedir.

İşte Ebû Hanîfe, bu hak ve sorumluluğun bilincinde idi. Halk, siyasal sebeplerle, ifade özgürlüğünden ve sorumluluk şuurundan uzaklaştırıldığı için, o hem sözleri hem de tavırları ile bu ruhu halk içinde yeniden canlandırmaya çalışmış; dolayısıyla hak ve özgürlüklerin istismar edilebileceği noktaları açıklamıştır.

Ebû Hanîfe, mahkemeler karşısında ifade özgürlüğünü de yine aynı anlamda kabul etmiştir. Herhangi bir mahkeme yanlış bir hüküm verdiği zaman o hükümde bulunduğu hukukî hatayı göstermekten kaçınmamıştır. Onun nazarında mahkemelere karşı saygılı olmak, mahkemelerin yanlış kararlarına göz yummak demek değildir. Bu yüzden, mahkemelerin verdiği kararlar hakkındaki kanaatlerini açıklaması uzun süre kendisine yasaklanmıştı.

Ebû Hanîfe, ifade özgürlüğünü savunurken o derece ileri bir noktadadır ki, meşru bir yönetici ya da onun adil yönetimi aleyhinde konuşan ve bunu Halifeye sövüp sayma ve onu öldürmek istediğini söyleme noktasına kadar vardırıran bir kimsenin bile hapsedilmesini ya da cezalandırılmasını caiz görmemektedir. Bunu yapmak, ancak silahlı isyana girişmesi ya da asayiş ihlal etmesi durumunda mümkün olabilirdi. O, bu düşünceye Hz. Ali döneminde ortaya çıkan bir olaydan hareketle varıyordu. Rivâyet olduğuna göre, beş kişi Kûfe caddelerinde açıkça Halifeye sövme suçundan tutuklanarak Hz. Ali'nin huzuruna getirilmişlerdi. Bunlardan biri ayrıca Hz. Ali'yi öldüreceğini söylemekle suçlanıyordu. Hz. Ali, onun serbest bırakılmasını emretmişti.

<sup>22</sup> Şerif, M.M., age, II, 313-314.

Kendisine karşı: “Ama bunlar seni öldürmeye niyet ettiler.” tarzında soru yöneltince şu cevabı vermişti: “Beni öldürmeye niyet ettikleri için mi onları öldüreceğiz?” Bunun üzerine: “Ama bunlar sana küfür de ettiler” denilince: “Hoşunuza gidince siz de onlara küfredebilirsiniz” cevabını vermiştir.<sup>23</sup>

Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe yaşadığı dönemin siyasal çalkantıları içinde, yöneticilerin düştükleri hukuk ve kanun tanımaz tavırlarına, mahkemeler önündeki ifade özgürlüğünü engelleme çabalarına karşı büyük bir hukuk mücadelesi vermiş, kanun hâkimiyeti uğruna hapisaneyi, kırbaçlanmayı, hatta şehit olmayı, siyasal amaçlı yüksek mevkilere tercih ederek tarihte iz bırakan bir özgürlük mücadelesi örneği göstermiştir.

Zalim yöneticilere karşı tutumu: Hadisçilerin büyük bir kısmı devlet başkanının zulmüne karşı sesini yükseltmeye, düşündükleri şeyleri onun yanında söylemeye cevaz veriyorlar, ancak meşru hakları gasp edip zalimce kan dökerek sınırları aştığı zaman bile ona karşı ayaklanmanın caiz olmadığını savunuyorlardı.

Fakat Ebû Hanîfe onlardan farklı düşünüyordu. Ona göre; zalimin hilafeti temelde yanlıştır, dolayısıyla desteklenemez, yıkılması gerekir. Zalim devlet başkanına karşı ayaklanmak halkın sadece hakkı değil, aynı zamanda görevidir. Böyle bir isyan sadece caiz değil, belki zorunludur. Ancak, bunun için bir kayıt koyuyordu. Ön şart olarak zalim ya da müteceviz Halifenin yerine adil ve fazilet sahibi birini getirmeyi ileri sürüyordu.<sup>24</sup>

Ebû Hanîfe, yönetim hakkının Âl-i Beyt'e ait olduğu görüşünde olup bu görüşünü korkusuzca ilan eder, alevilerin yönetime Abbasilerden daha çok yetkili olduğunu söylerdi.

### 1.10. Ebû Hanîfe'yi Değerlendirenler

Hasan b. Salih'ten: “Ebû Hanîfe çok takva sahibi, haramdan korkan, haram olma şüphesi ile birçok helali terk eden biri idi. Kendini ve ilmini, ondan daha çok koruyan birini görmedim. Onun bütün çeyizi (hazırlığı) kabrine kadardı.”<sup>25</sup>

Nadr b. Muhammed'den: “Ebû Hanîfe'den daha çok takva sahibi birini görmedim. Şakalaşmayı beceremez, şaka söz konuşmazdı. Onu kakhaha ile gülerken hiç görmedim, sadece gülümserdi.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Şerif, M.M., age, II, 315-316.

<sup>24</sup> Şerif, M.M., age, II, 316.

<sup>25</sup> Saymerî, Ebû Hanîfete ve Ashabuhû, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1976, s. 23.

<sup>26</sup> Saymerî, age, s. 33.

Yezîd b. Hârûn'dan: "Ebû Hanîfe'den daha yumuşak huylu birini görmedim".<sup>27</sup>; "Bin âlimden bilgi yazdım, onlardan bilgi yükledim. Allah'a yemin olsun ki, Ebû Hanîfe'den daha çok takva sahibi ve dilini ondan daha çok koruyan birini görmedim."<sup>28</sup>

Muğîre onun hakkında şunları söylemiştir: "Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulun, ondan fıkıh öğren. Zira İbrahim (En-Nehâî) eğer hayatta olsaydı meclisine oturur, ondan fıkıh öğrenirdi."<sup>29</sup>

Rivâyet olunduğuna göre; Ebû Hanîfe Medine-i Münevvere'ye gitmiş ve İmam Malik ile bir gün ihtilafı olan bazı olayların hükmü hakkında tartışmışlar. Bu tartışmada Mısır fakîhi İmam Leys b. Sa'd da bulunmuştu. Tartışma uzun sürmüş, İmam Malik münazaranın şiddetinden terlemişti. Ebû Hanîfe dışarı çıkınca, İmam Malik onun hakkında şunları söylemişti: "Ey Mısırlı! Ebû Hanîfe gerçekten fakîhtir."

Çağdaşı Ebu Süleyman, onunla ilgili olarak şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe hayranlık uyandıran bir âlimdir. O, ilmin mucizelerinden bir mucizedir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden yüz çevirenler, kendisini anlamaya gücü yetmeyenlerdir."<sup>30</sup>

Abdullah b. Davud El-Hureybî'den: "Eserleri (hadisleri) istersen Süfyan Es-Sevri var. Şu derinliği istersen Ebû Hanîfe var."; "Bütün Müslümanların beş vakit namazda Ebû Hanîfe için dua etmeleri vaciptir."<sup>31</sup>

Yezîd b. Hârûn'dan: "Gördüğüm en büyük fakih Ebû Hanîfe'dir."<sup>32</sup>; Şeddad b. Hakîm'den: "Zamanında Ebû Hanîfe'den daha büyük bir fakîh görmedim."<sup>33</sup>; Abdullah b. Mübarek'ten: "Ebû Hanîfe mucize bir âlimdi."<sup>34</sup>

Ebu Hayyan Et-Tevhîdî'den: "Krallar yönettikleri zaman Hz. Ömer'in iyalidirler, fakîhler kıyas yaptıkları zaman Ebû Hanîfe'nin iyalidirler, Hadisçiler isnatta buldukları zaman Ahmed b. Hanbel'in iyalidirler."<sup>35</sup>

Aynî, onun hakkında şunları söylemektedir: "Büyük müçtehitlerden bir topluluk onun hakkında övgü dolu sözler söylemişlerdir: Abdullah b. Mübarek, Süfyan b. Uyeyne, A'meş, Süfyan Es-Sevrî, Abdurrazzak, Hammad b. Zeyd, Veki' bunlardan bazılarıdır. İmam Malik,

<sup>27</sup> Zehebî, age, s. 25.

<sup>28</sup> Saymerî, age, s. 23.

<sup>29</sup> Zehebî, age, s. 29.

<sup>30</sup> M.Ebu Zehra, age, s. 69.

<sup>31</sup> Zehebî, age, s. 29, 32.

<sup>32</sup> Zehebî, age, s. 30.

<sup>33</sup> Zehebî, age, s. 30.

<sup>34</sup> Zehebî, age, s. 30.

<sup>35</sup> Zehebî, age, s. 21 (İyal: Çoluk çocuk, aile efradı) demek olup mecaz bir ifadedir.

İmam Şafîî ve Ahmed b. Hanbel ile diğer fakîhlerden çok sayıda kişi onun görüşleri ile fetva verirlerdi.<sup>36</sup>

İmam Evzaî Ebû Hanîfe ile tanışmadan önce ondan hoşlanmazdı. Kendisi ile karşılaşıp yakından tanıyınca, İbn Mübarek'e şunları söylemiş: "Bu adama ilminin ve aklının çokluğu sebebiyle gıpta ettim. Allah'tan bağışlanmamı dilerim, çok açık bir yanığı içinde idim. Bu adamdan ayrılma, ona sarıl. Çünkü o bana anlatılanların tam tersi olan biridir."<sup>37</sup>

İbn Maîn'den: "Ebû Hanîfe sika/güvenilir derecesinde hadis bilgisine sahip olup ezberlemediği bir hadisi nakletmezdi."<sup>38</sup>

Kıraat hocası İmam Âsım, ona soru sorar, onun görüşü ile amel eder ve ona şöyle derdi: "Allah sana hayırla karşılık versin. Küçük iken sen bize geldin, büyük iken de biz sana geldik."<sup>39</sup>

Ali b. Âsım'dan: "Ebû Hanîfe'nin akli dünyadaki insanların yarısının akli ile tartılsa, onun akli onların aklından daha ağır gelirdi."<sup>40</sup>

Ebû Hanîfe İmam A'meş ile birlikte bulunuyordu. Ameş ona soru soruyor, o da bu sorulara cevap veriyordu. A'meş hayret ederek: "Sana bu kadar bilgi nereden geldi?" deyince Ebû Hanîfe: "Sen bize İbrahim'den, Şa'bî'den şöyle, şöyle naklettin", cevabını vermişti. Buna karşılık A'meş kendisine şöyle dedi: "Ey fakihler topluluğu! Sizler tabiplersiniz, bizler ise eczacıyız."<sup>41</sup>

Muhammed b. Meymûn da şunları söylemiştir: "Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zamanda ondan daha âlim, daha çok takva sahibi, fıkıh bilgini ve zahid biri yoktur. Allah'a yemin ederim ki, onun dersini dinlemeyi (100.000) dinar para kazanmaya değişmem."<sup>42</sup>

Halef b. Eyyub ise şunları söylemiştir: "İlim Allah'tan Resûlü'ne, ondan ashabına, ashabından tâbiûna, tabiun'dan da Ebû Hanîfe'ye intikal etti ve onda karar kıldı. İnsanlar onu ister sevsinler, ister sevmesinler, bu Allah'ın ona lütfu ile olmuştur."

İmam Şafîî de Ebû Hanîfe hakkında şu dikkat çeken sözleri söylemiştir: "İmam Azam'ın fikhını bilmeyen, fıkıhı anlayamaz, amacına da ulaşamaz."<sup>43</sup> ; "Hiçbir ana Ebû Hanîfe gibi akıllı bir çocuk doğurmamıştır."<sup>44</sup>

Bir adam, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden İmam Vekî'in yanında: "Ebû Hanîfe hata

<sup>36</sup> Gîranevî, Ebû Hanîfete ve Abhabuhu, b. 43.

<sup>37</sup> Gîranevî, age, s. 53.

<sup>38</sup> Gîranevî, age, s. 33.

<sup>39</sup> Gîranevî, age, s. 36.

<sup>40</sup> Zehebî, age, s. 37.

<sup>41</sup> Saymerî, age, s.13.

<sup>42</sup> İbn Hacer, age, s. 93'ten naklen Kurt, age, s. 46.

<sup>43</sup> Aliyyu'l-Kari, s.9'dan naklen Kurt, age, s. 47.

<sup>44</sup> Avni Kurt, İmam Azam'ın İbadet Hayatı, s.32.

etti.” demişti. İmam Veki' ise adamı onun aleyhinde konuşmaktan engelleyerek şöyle cevap vermişti: “Düşük hatta çok sapık insanlar ancak böyle konuşur. Ebû Hanîfe nasıl hata eder ki? Yanında Ebu Yusuf ve Muhammed gibi fıkıh bilginleri, bir o kadar hadis bilginleri, bir o kadar da Arap dili ve edebiyatı alanında ihtisas yapmış dil bilginleri, Fudayl b. İyaz ve Davud Et-Taî gibi zahit kişiler varken, bir kimse nasıl hata edebilir ki? Bu kadar güçlü arkadaşları bulunan kimse hiç hata eder mi? Eğer hata etmiş olsaydı, bu zatlar onu düzeltirlerdi.”

### 1.11. Çektiği Çile

Mansûr'un birinci veziri, Halife nezdinde Ebû Hanîfe aleyhine bir tuzak düşündü. Bunun için, Musul halkının Halifeye isyanını fırsat bildi. Oysa daha önce Musullular kendi aleyhlerine şu şartı kabul etmişlerdi: Eğer Halifeye isyan ederlerse, malları da kanları da helal olacaktı. Bu isyan dolayısıyla Halife, İbn Şübrüme ile İbn Ebî Leylâ'ya haber göndererek Musul halkı hakkındaki görüşlerini sormuş, Musul halkını yakalamak için bir ordu hazırlamıştı.

Kurnaz Birinci vezir, Halife'ye Ebû Hanîfe'yi de toplantıya çağırmaı teklif etmişti. Çünkü o biliyordu ki, Ebû Hanîfe'nin takvası, cesareti ve sahip olduğu bütün üstünlükler onu, Halifenin görüşüne karşı çıkmaya itecektir. İşte bu üç fakîh, Mansûr'un huzurunda bir araya getirildiler. Mansûr onlara Musul halkının hükmü konusundaki görüşlerini sorunca Ebû Hanîfe sükût etmişti. Diğer iki fakîh Musulluların yakalanıp cezalandırılmaya hak ettikleri konusunda görüş bildirmişlerdi. En son Ebû Hanîfe konuşmuş ve Halifenin Musul halkını yakalama hakkının bulunmadığına hükmetmişti. Bunun için de Musulluların, daha önce baskı altında, yetki sahibi olmaksızın can ve mallarının mübah olduğunu kabul etmişlerdi. Bunun için Halifeye şu soruyu sormuştu:

“Bir kadın evlilik akdi olmaksızın, kendini bir erkeğe mubah kılrsa, kadın bu şekilde hibe edilen kimseye helal olur mu?” Halife cevap vermiş: “Hayır, olmaz” Bunun üzerine Ebû Hanîfe Mansûr'dan, Musulluların kanları ve mallarından elini çekmesini istedi ve “Onların kanı sana haramdır” dedi. Halifenin ordusunu, Müslümanları vurma yerine, sınırları beklemek için, ya da İslam'ı yaymak üzere yeni bir fetih olayı için sevk ve idare etmesini istedi. İşte bu sözler, Halifenin canını sıktı ve Ebû Hanîfe'nin huzurdan ayrılmasını emretti. Halifenin etrafında bulunanlar, başta Kadî'l-Kudat İbn Ebî Leylâ olmak üzere, onu yakalamak için rahatsız etmeye başladılar, İbn Şübrüme de onlara uydu.

Saraydan ayrılan Ebû Hanîfe, evine geçti. O kendi kendine şöyle diyordu: “İbn Ebî Leylâ, şahsen bir hayvan için helal kabul etmediğim can almayı, benim için helal kabul etti.”

İddiaya göre, İbn Ebî Leylâ ile İbn Şübrüme ve Sarayda Ebû Hanîfe'ye düşman olan gurup Halife'nin, Ebû Hanîfe'ye teklif edeceği bir makam karşılığında, onu yok etmesi için gerekli olan tuzakları kurdular. Eğer teklif edilen makamı kabul etmezse o takdirde İslam

hukukuna göre, şer'î bir görevi yerine getirmemekten dolayı cezalandırılmalı ve ümmet içinde de teşhir edilmelidir. Bunu yapmak artık vaciptir. Çünkü ümmete hizmet etmekten kaçmaktadır.

Planlarını gerçekleştirmek üzere, halife'ye, Ebû Hanîfe'ye hediye göndermekten işe başlamasını teklif etmişlerdi. Çünkü biliyorlardı ki, Ebû Hanîfe asla devletten hediye kabul etmez. Halife bu öneriyi yerinde görerek uygulamaya koydu. Ona çok miktarda mal ve cariyeyi hediye olarak gönderdi. Fakat Ebû Hanîfe, kendisine teşekkür ederek bunları geri gönderdi. Daha sonra kâdılık görevini kabul etmesini yahut kadıların zorlandıkları konularda müracaat edecekleri merci konumundaki devletin müftüsü olmasını teklif etti. Çünkü Ebû Hanîfe devletin kâdılarını kötülüyor, halka onların cahil olduklarını ifşa ediyordu.

Ebû Hanîfe, bütün bu teklifleri reddetmişti. Bunun üzerine Halife kendisine, teklifini reddetme sebebini sormuş, o da şu cevabı vermişti: "Allah'a yemin olsun ki, ben rıza halinde bana kötülük yapmanızdan emin değilim, gazap halinde senden nasıl emin olabilirim ki? Senin aleyhine bir hüküm vermek durumu ortaya çıksa yahut senin aleyhine hüküm vermiş olsam, sonra bu hükümden dolayı beni Fırat nehrinde boğmakla tehdit etsen, Fıratta boğulmayı tercih ederdim. Sonra şu etrafındaki devlet adamları var ya! Onlar senin adına kendilerine ikramda bulunacak birine ihtiyaç duyarlar, ben bunu yapamam. Yani, çevrendeki insanlar senden ikram alabilmek için yordakçı birini isterler, ben yordakçılık yapamam." <sup>45</sup>

Başta birinci vezir ve iki fakîh İbn Ebû Leylâ ile İbn Şübrüme olmak üzere, Devlet erkânı Halifeyi kuşatarak etki altına almışlardı. Oradakiler Ebû Hanîfe'ye karşı tehdit yolunu gösterdiler ve onun söylediklerine karşı çıktılar. Mansûr Ebû Hanîfe'nin boğazını sıkarak "Yalan söylüyorsun" dedi. Buna karşılık, Ebû Hanîfe rahat bir eda ile: "İşte şimdi kendi aleyhine hüküm verdin. Yalancı olan birini emanetin olan bir göreve kâdı olarak nasıl atarsın?" dedi. Halife buna cevap veremedi.

Bir müddet sonra gönderdiği hediyeleri neden geri çevirdiğini sordu. O da şöyle cevap verdi: "O hediyeler Beytül-malden (Devlet hazinesinden) çıkmıştır. Savaşanlar, fakirler ve devlet görevlerinde çalışanlar dışındaki insanların, Beytül-maldaki mallarda hakları yoktur. Ben bu sayılanlardan hiç biri değilim. Bu söz üzerine Ebû Hanîfe'nin hapsedilmesini ya da kâdılık veya müftülük görevlerinden birini kabul edinceye kadar kendisine sopa ile vurulmasını emretti.

İşte orada 70'sine ulaşmış yaşlı bir insan, çatışmaların, desiselerin, düşüncelerin, streslerin, hasetlerin, fikhın ve ilmin zorluklarına tahammül göstermenin ağırlığı altında eziliyor, çoğunlukla karanlık bir hapishanenin kubbesi altında dövülmeye devam ediliyor, Halifenin elçileri onun hediyelerini ve kâdılık makamını kabul etmesi için ona arz

<sup>45</sup> Şerkâvî, age, s 70-71.



ediyorlar, o da bunu reddediyordu. Sonra yeniden işkence uygulanmak üzere, tekrar hapishaneye götürülüyor, bu tekliflerin arzını tekrarlıyorlar, o da reddetmeyi tekrarlıyor, Allah'a şöyle yakarıyordu: "Allah'ım! Kudretinle bunların kötülüğünü benden uzaklaştır." İşte, bu şekilde kendisine yapılan işkence tekrarlanıyor, nihâyet sağlığı bozuluyor ve ölüme yüz tutuyordu. Ona bu işkenceleri reva görenler ise hapisten çıkınca yapılanları anlatması ve insanların galeyana gelerek rejime karşı çıkmasından endişe ederek, bütünü ile kendisinden kurtulmak için, onu zehirlemeyi planladılar ve maalesef bu planlarını gerçekleştirdiler. Ebû Hanîfe'yi zehirledikten sonra o ölüm sarhoşlukları arasında mücadele veriyordu. Kendisi, kimseye bir şey anlatabilecek durumda değildi.

Hayatının sonu olduğunu hissedince, dünyanın bu en büyük âlimi sadece şu vasiyette bulunabilmişti: "Beni Halifenin ya da onun adamlarının gasp etmediği bir toprağa gömün." Cenazesinde (50.000) Iraklı Müslüman toplanmış, Halife de cenazesine katılmak zorunda kalmıştı. Kendisinden sonra gelen hiçbir fakîhin maruz kalmadığı azap ve işkencelerle hayatı noktalan, düşünce özgürlüğünün kahraman şehidi, düşüncenin cesur ve kahraman savunucusu...<sup>46</sup>

İşte, hayatının son yıllarında en büyük müçtehit anlamında İmam Azam diye tanınan zat, ölümsüz hayatına kavuştu. Onun bıraktığı miras dünya durdukça sürecektir. Ruhu şad olsun aziz şehîd imamımızın!...

## 2. Ebû Hanîfe'nin Bıraktığı Miras

### 2.1. Ebû Hanîfe'nin Metodu

#### 2.2.1. Ders Okutma Metodu

Ebû Hanîfe, günlük hayatında zamanlarını ikiye ayırmıştı. Bir kısmında ortağı yardımı ile sürdürdüğü ticaretle, diğer kısmında da ilimle uğraşmaktaydı. Ticaretini kuvvetli bir şekilde dinî esasa dayandırmıştı. Ticaret hayatı onun fikhinin gelişmesinde büyük bir fayda sağlamıştı.

Ebû Hanîfe, derslerini sadece kuru bir takrir tarzında vermez, Müzakere ederek, tartışarak ve öğrencilerinin de katılımını sağlayarak verirdi. Ortaya bir fıkıh meselesi atılınca öğrencileri önce söz alır, her biri o mesele hakkındaki görüşünü söyler, delilini getirir, gerekli itirazlar yapılır, bunlara cevaplar verilir, isteyenler o mesele hakkında konuşurdu. Tartışma ve Müzakereler sonunda mesele olgunlaşır, en son görüşünü Ebû Hanîfe açıklayarak nokta konulurdu. Bu tartışmalar yapılırken bazen öğrencileri Ebû Hanîfe'nin kıyaslarına itirazda bulunurlardı. Hatta reaksiyon olsun diye, öğrenciler seslerini yükselterek görüşlerini ortaya koyarlardı. Ebû Hanîfe öğrencilerinin bu gibi davranışlarını yumuşaklık, hoşgörü ve olgunlukla karşılardı. Onun uyguladığı bu metot

<sup>46</sup> Şerkavi, age, s.54-55-72. ; bkz. M. Muhammed Şerif, age, II, 314-315.

öğrencilerinde mücadele ve tartışma ruhunun gelişmesine, dolayısıyla daha iyi yetişmelerine yardımcı olurdu.<sup>47</sup>

Ebû Hanîfe, güzel soru sormak şartıyla, insanlardan ilmî konularda bilgi sahibi olmak için zorlanmadan soru sormalarını ister; şöyle derdi: “Güzel soru sormak ilmin yarısıdır.”<sup>48</sup>

### 2.2.2. Ticaretteki Metodu

Ticaretteki en büyük prensibi Hz. Ebu Bekr Es-Siddîk’ın şu ilkesi idi: “Güzel muamele, takva, riba şüphesinden uzak makul bir kâr...”

Bir gün dükkânına gelen bir kadın ona ipekten bir elbiseyi satmak istemiş, elbisenin karşılığı olarak da 100 dirhem para istemişti. Ebû Hanîfe o elbiseyi inceleyince kadına: “Bu elbise daha çok eder.” demiş. Kadın da fiyatını 100 dirhem daha artırmış. Ebû Hanîfe tekrar: “Daha çok eder” deyince kadın ilavelerde bulunarak nihâyet kumaşın fiyatını 400 dirheme kadar çıkarmıştı. Ebû Hanîfe : “Daha fazla eder” deyince kadın: “Sen benimle alay mı ediyor sun?” demiş. Bunun üzerine: “Bir adam getir de onu kıymet etsin.” demiş. Kadın da birini getirip kıymet ettirmiş ve o adam elbisenin fiyatının 500 dirhem olduğunu söylemiş.

Başka bir kadın da bir gün ondan bir elbise satın almak istemiş, Ebû Hanîfe: “Dört dirheme al.” demiş. Kadın: “Benimle alay etme, ben yaşlı bir kadıyım.” demiş. Ona şöyle demiş: “Ben iki elbise satın almıştım; bunlardan birini dört dirhem dışında sermayesine satmıştım, dolayısıyla bu elbisenin fiyatı dört dirheme inmiş.”

Ebû Hanîfe, ticaretinden çok kârlar kazanmasına rağmen, malını stok etmez; yoksullara, dostlarına ve öğrencilere harcardı. Bir yıllık nafakası için yetecek olan miktarını alı kor, gerisini fukaraya ve darda kalan kimselere dağıtırdı. Bir kimsenin darda olduğunu öğrenince, ona koşup gider, kapısına bir kese para bırakır; sonra “kapısına bir şey bıraktığını, onu almasını” tembih eder ve o kişi keseyi açmadan süratle oradan ayrılırdı.

Onun felsefesinde ticaret sadece para kazanma aracı değil, aynı zamanda halka hizmetin bir aracı olmalıdır. Ticaret sadece halkın ihtiyaç duyduğu maddeleri bulup ayağına getirmekten ibaret bir faaliyet olmayıp aynı zamanda bir ibadettir.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> M. Ebu Zehra, age, s. 97’den naklen Tur, age, s.55.

<sup>48</sup> Şerkavî, age, s.66, Dâr-u İkra’, Beyrut., Lübnan.

<sup>49</sup> Yavuz, Yunus Vehbi, Ebû Hanîfe’yi Tanımak, İslam Araştırmaları Dergisi, cilt: XV, sayı: 1-2, Ankara. 2002, s.3.

### 2.2.3. İctihat Metodu

#### 2.2.3.1. Hadislerin Amaçlarını İyi Anlaması

Ebû Hanîfe, fikhî hüküm çıkarma, hadisleri anlama ve hükümlerin gerekçelerini belirlemede en yüksek dereceye ulaşmış biri idi. Çağdaşı âlimlerden biri: “Onun kadar hadisleri iyi anlayan başka bir kişi bilmiyorum.” demiştir. Zira o, kelimelerin anlamından, ibarenin akışından, kelimelerin olayla ilgisinden hükmün gerekçesini bulup amacına ulaşmayı gâyet iyi biliyordu. Bu hüküm neden böyledir? Bu olay hakkında neden böyle bir hüküm verilmiştir? Keskin zekâsı ile onu hemen kavrayacak yeteneğe sahipti.

O, sözün yalnız lafzına değil, amacına ve ruhuna bakıyor, bir birine benzeyen olaylar arasındaki ilgiyi kolaylıkla buluyor, olayları sebep ve gerekçelerine dayalı olarak güçlü bir mantıkla hükme bağlıyordu. Bunu yaparken de naslarda ki hükmü esas alıyor, o manada ortak olan benzer olayların hükmünü buna göre ortaya çıkarıyordu. O, naslarda açık delil bulunan yerde kıyasa başvurmuyor, belki nassı kıyasa tercih ediyordu.<sup>50</sup>

#### 2.2.3.2. Nassı Akla Yaklaştırması

Ebû Hanîfe, İslam dünyasında akılcı fikhî ekolünün lideri ve hür düşünce taraftarıdır. Onun en çok dikkat çeken özelliklerinden biri hem hür düşünceye ve akla geniş ölçüde yer vermiş olması, hem de bunu naslarla kuvvetlendirmiş bulunmasıdır. Ebû Hanîfe, Özellikle ticarî meselelerde örf büyük ölçüde yer vermiştir. Bununla birlikte, çoğunlukla Ebû Hanîfe fikhında, nasların aynı zamanda akıl ile kuvvetlendirildiğine de şahit olmaktadır. O, bir meselenin hükmünü ortaya koyarken naslardan delil getirir, sonra bu delili akîl yönden değişik izah tarzları ile güçlendirerek o meselenin hükmünü temellendirmeye çalışırdı. Bu durum onun icthâh usulünün çok yönlülüğünün ve akılcılığının bir tür göstergesidir.<sup>51</sup>

Ebû Hanîfe, nass olan yerde durmaz, onların delaletlerine bakar, olan ve olacak olan olaylar hakkında hüküm çıkarırdı. Fakihlere karşı hazırcı cevaplılıkla görüş alışverişinde bulunur, sözü muhataplarının yüzüne çevirirdi. Faraziye yapar, araştırır, hüküm çıkarır, amaca güzel bir yolla ulaşır, sıkıntıdan çıkmasını bilir, münazaralarda güçlü delil getirirdi.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı asır siyasî ve sosyal çalkantıların, çeşitli gurupların ortaya çıktığı bir dönemdi. Bu sebeple, onun yaşadığı çağda hadis uydurmacılığı yaygın durumdaydı. İşte Ebû Hanîfe dinin maslahatını dikkate alarak hem hocası hem de arkadaşı olan İmam Cafer-i Sadık'ın durduğu yerde durmuştu. Rivâyet olunan hadislerin manalarını araştırıp bunlar arasında ravilerinin doğruluğu ve takvası hakkında şüphelendiği, ya da Kur'an'ın herhangi bir nassına veya meşhur bir sünnete, yahut

<sup>50</sup> M. Ebu Zehra, age, s.72'den naklen, Kurt, age, s. 52.

<sup>51</sup> Kurt, age, s.49; bkz. Yavuz, Hanefî İctihâd Usulünde Çok Yönlülük adlı makale, Kur'an Mesajı Dergisi.

şeriatın amaçlarından birine aykırı gördüğü kimselerin rivâyetlerini kabul etmezdi. Çağında mevcut olan hadisleri araştırmış, binlerce hadis nakledilmişti.

### 2.2.3.3. Sağlam Kıyası Hadislere Tercih Etmesi

Yine Ebû Hanîfe, sağlam kıyasın şeriatın amaçlarını gerçekleştireceği ve hükümleri daha doğru kılacağı, böyle bir kıyasın sahih olmayan hadislere dayanmaktan daha hayırlı olduğu, kıyasın kurallarının bulunduğu, bu kuralların maslahatı gerçekleştireceği, bunu yapmanın ise şeriatın hedefi olduğu görüşünü benimsemişti.

Nasıl gelirse gelsin, Ebû Hanîfe'nin, duyduğu her hadisi alıp almama noktasında titizlik göstermesinin sebebi, onun zorluklardan kaçınması, takvası, sorumluluk sahibi bir kimse olması idi.

İşte bu durumda, yeni hükümler çıkarmak için, Kur'an, sahih sünnet, Ömer, Ali ve Abdullah b. Mes'ud gibi geçmiş fetva ehli sahabe sözlerine kıyasta bulunarak yeni bir içtihat yolu bulmalı idi. Nitekim, Abdullah b. Mes'ud da kesinlik derecesinde sahih bir hadis olduğu kanaatini taşımadığı hadislere dayanarak hüküm vermektense kendi içtihadı ile hüküm vermeyi tercih ederdi. İşte Ebû Hanîfe bu büyük üstadının yolunu izlemiştir.

O, hasımlarının iddia ettikleri gibi, kıyas konusunda bidat sahibi değildi. Yine İbn Ebî Leylâ ve Şübrüme gibi hadisçilerin ileri sürdükleri gibi, sünneti heder eden bir âlim değildi. Belki onun metodu, herhangi bir meseleyi, Kitap, Sünnet, icma temellerinden birine dayalı olarak ortaya çıkmış bulunan başka bir meseleye benzeterek içtihatla bulunmaktı. Kâdılık görevine atanan bir öğrencisine yaptığı tavsiye dolayısıyla, metodunu kendisi şöyle özetlemiştir:

“Bir meselenin hükmü hakkında sorunla karşılaşırsan Kitap, sünnet ve icma'a git. Eğer bunlardaki bilgiyi açık ve net bulursan onunla amel et. Eğer açık ve net bulmazsan onu benzerlerine götür, usulden ona benzer delil getir. Sonra da derecesine göre usule en çok benzeyen ve en çok yakın olan ile amel et.”

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in : “*Şüphle ile cezaları uzaklaştırın*”<sup>52</sup> hadisine dayanarak şüphe karışmayan kesin bir delil bulunmadıkça, hata yapan insanı affetme zaruretine çağırılmış, bu çerçevede “*cezalar şüphle ile tehir edilir.*” ilkesini getirmiş ve şöyle demiştir: “Eğer günahkâr için (suçlu) çıkış yolu varsa serbest bırakılır. Devlet başkanının (böyle bir kimseyi) affetmesi, cezada hataya düşmesinden daha hayırlıdır.”

Ebû Hanîfe'nin bu ilkesi alsında Tirmizî'de bir hadis olarak da rivâyet olunmaktadır.<sup>53</sup> Ancak, bu hadis anılan kaynaktan mevkûf, hadisin ravilerinden biri olan Yezîd b. Ziyad Ed-Dımaşkî de zayıf bir ravî olarak nitelendirilmektedir. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin

<sup>52</sup> Ebu Davud, Salât, 114.

<sup>53</sup> Bkz. Ebû Dâvud, Hudud, 2.

Tirmizî'den daha önce olduğunu düşünürsek, ona nispet edilen bu görüşün hadisleşmiş olması ihtimali akla gelebilir. Bunun tersi de düşünülebilir. Hadis olarak yer alan bu bilginin Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek nakledilmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

## 2.2. Kurduğu Fıkıh Akademisi

Onun, farkına varılamayan en önemli mirası kanaatimizce özel şurasıdır. O, bu şurası aracılığı ile Dört Halife dönemindeki teşri'in fonksiyonunu yerine getirmeyi ve kolektif düşünerek fıkıh topluma mal etmeyi amaçlıyordu. Hanefî fıkıh bu kolektif düşüncenin ürünüdür. Bu fıkıhın toplumda daha çok yayılmasının ve büyük çoğunluk ölçüsünde taraftar bulmasının sebebi kanaatimizce kolektif düşünce sistemidir. Öyle inanıyoruz ki, çağımıza bıraktığı en önemli mirası da budur. Çünkü çağımızda İslam'ın daha iyi anlaşılması ve sosyal hayatta etkili olması için, onun kurduğu akademik çalışmayı, kolektif akılla düşünmeyi vakit geçirmeden devreye sokmak gerekir.

Ebû Hanîfe'nin dikkatimizi çeken başka bir yönü, öğrencilerinin sayısının çokluğu ve bunlar içinden seçip akademisinde yer verdiği arkadaşlarının, hocaları olmasına rağmen kendisine itirazda bulunabilmeleri, onun görüşlerine aykırı görüşler ileri sürebilecek bir özgürlük ortamını bulmalarındır. Bu şekilde fıkıhı ilk tedvin eden, onu kitap, bap ve fasıllara ayıran da odur. İşte bu sebeple, ona fıkıh ilminin babası unvanı verilmiştir.<sup>54</sup>

Dört Halife döneminin kesilmesinden sonra, şûranın kalkmasından doğan teşri boşluğunu Ebû Hanîfe özel gücü ve özel gayreti ile doldurmaya çalışmış, kurduğu özel şûrası ya da akademisi ile fıkıh ilmini tedvin ederek bu mirasın kaybolmasını önlemiştir. Bugün bize intikal etmiş bulunan fıkıh, onun tasnifine göre şekillenmiştir. Bu tasnif daha sonra hadisçileri de etkilemiş, hadis âlimleri de hadisleri fıkıhta yer alan meselelerin konularına benzer bir şekilde bir araya toplayıp tasnif etmişlerdir. Devlet alabildiğine büyümüş, İspanya'dan Sind'e kadar sınırlarını genişletmişti. Dolayısıyla İslam, çok değişik kültürlerle karşı karşıya gelmiştir. İçte parasal, ekonomik, ziraî, sınaî ve daha birçok sorunlarla karşı karşıya idi. Karar bekleyen medenî ve cezaî davalar, çözüme kavuşturulması gereken hukukî sorunlar; dışarıda devletlerarası ilişkiler, savaş, barış, diplomatik ilişkiler, dış ticaret, kara ve deniz ticareti gibi önemli konular vardı. İslamî ilkelerin ışığında bu sorunlar çözüm bekliyordu. Fakat şûra kurumu yoktu artık, bunun yerini alacak başka bir kurum da oluşturulmamıştı.

Bu eksikliği telafi için, Ebû Hanîfe yeni bir yol denemeyi düşünmüş, tamamen kendi girişimiyle hükümetten bağımsız, özel bir teşri' organı oluşturmak istemişti. Bunu ancak, onun gibi uzak görüşlü bir fakîh yapabiliirdi. O, buna her bakımdan yetkili ve layıktı.

Ebû Hanîfe'nin kurduğu şûra şu çalışma metodunu benimsemişti: Ebû Hanîfe, hukuk sistemini gözde öğrencileri ile yaptığı Müzakereler sonucu oluşturmuştu. Bütün bunları

<sup>54</sup> İbn Hacer age, s. 82'den naklen Kurt, age, s.50.

Din adına yapmayı istiyordu. Allah'a, peygambere ve inananlara olan engin sevgisi, bu çalışmayı öğrencilerini dâhil etmeden yapmasına izin vermiyordu. Her problemi öğrencilerine sunar, değişik yönleri ile ilgili açıklamalarda bulunur, her bir öğrencinin bu problemler hakkında ne söylediğini dikkatle dinler ve sonunda kendi kanaatini onlara ekleyerek hükme varırdı. Bu tartışma ve Müzakereler öylesine ayrıntılı olurdu ki, bazı sorunların çözüme bağlanması bazen bir ay ya da daha fazla zaman alıyordu. Sonunda ittifak sağlanınca, Ebu Yusuf onu Hanefî hukukunun temel mecmualarına kaydederde.

“Fetava-i Bezzaziye” müellifi İbn Bezzaz El-Kerderî “Menâkıb-i İmâm Azam” adlı eserinde konu ile ilgili olarak şöyle diyor: “Öğrencileri her sorunu içtenlikle tartışırlar, tartışırken de bütün bakış açılarından yararlanırlardı. Onlar, tartışırken Ebû Hanîfe sakin sakin oturur, tartışmaları dinlerdi. O, konuşmaya başlayınca öyle bir sessizlik hâkim olurdu ki, orada hiç kimse yok sanırdınız.”

Abdullah b. Mübarek de, bir defasında bir mesele ile ilgili tartışmanın üç gün sürdüğünü, üçüncü günün akşamında içeriden “Alluhu Ekber” sedaları duyulduğunu ve sorunun çözüme kavuşturulduğunun anlaşıldığını söylüyor.

Bir başka öğrencisi Ebu Abdillah, Ebû Hanîfe'nin bir mesele ile ilgili görüşlerini kaydettikten sonra, doğruluğunu kontrol etmek üzere, Ebû Hanîfe'ye tekrar okuduğunu ifade ederken şöyle söylüyor: “Ben İmâm'ın görüşlerini kendisine okudum. Ebu Yusuf varılan sonuçları kaydederken aynı metnin içinde kendi görüşlerini de ekledi. Bu yüzden ben, Ebu Yusuf'un görüşlerini atlayarak sadece İmâm'ın görüşlerini okumaya çalışıyordum. Bir defasında yanıldım ve Ebu Yusuf'un görüşünü de okudum. İmâm hemen araya girdi ve “Bu ikincisi kimin görüşüdür?” diye sordu.”

El-Mekkî'nin verdiği bilgilere göre; şûranın kararlarını değişik başlıklar ve bölümler halinde tasnif etme işi de Ebû Hanîfe'nin hayatında tamamlanmıştır. Mekkî şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe şeriata (İslam hukukuna) dair bilgileri bir arada toplayan ilk insandır. Ondan önce bu işi kimse yapmamıştır. Ebû Hanîfe, değişik başlıklar ve bölümler halinde fikhını kitaplarda toplamıştır.”

Ebû Hanîfe'nin şurası yaklaşık (83000)= seksen üç bin fikhî mesele ile ilgili hükümler tespit etmiştir. Bunlar sadece devletin o dönemlerde ya da daha önce karşılaştığı meseleleri değil, gelecekte ortaya çıkabilecek meseleleri de kapsamaktaydı. Gerçeğe dönüşmeleri durumunda kanunlar hazır olsun diye, ihtimaller de hesaba katılmış ve serbestçe tartışılmıştı. Siyer başlığı altında işlenen devletler hukuku, medenî hukuk, ceza hukuku, şahitlik, ekonomik hayatın çeşitli yönlerini düzenleyen yasalar; evlilik, boşanma, miras, şahsın hukuku ve ibadetlerle ilgili hükümler dâhil, hukukun hemen bütün dalları bu çalışmanın kapsamına girmiştir.

Ebu Yusuf ve daha sonra Muhammed b. Hasan Eş-Şeybanî'nin söz konusu şûrada yapılan tartışmaların sağladığı materyallere dayalı olarak derledikleri kitaplarda, bütün bu konu başlıklarına rastlamaktayız. İslam hukukunun bu şekilde tedvin edilmesi,

insanları, fıkıh kitaplarının bugün ki şekliyle mevcut olmadığı dönemlerdeki sıkıntılardan kurtarmıştır. Eğer bu şûrada alınan kararlar, verilen hükümler olmasaydı, ondan sonraki dönemlerde hiçbir âlim ya da fakîhin, ferdî görüş ve fetvalarının bu boşluğu doldurması mümkün değildi. Kur'an ve sünnet ile eski âlimlerin ortaya koydukları içtihat ilkelerinin rehberliğinde verilen bu hükümler hayatın bütün yönlerini kapsıyordu ve toplumun bütün ihtiyaçlarını karşılayacak yeterlilikteydi. İşte bu sebeple büyük halk kesimi, yöneticiler, kâdılar onun tedvin ettiği fıkha yönelme ihtiyacını duydular.

Ebû Hanîfe'nin fıkıhî günün ihtiyaç ve isteklerine doyurucu bir şekilde cevap vermekteydi. Aslında bu olay, uzun süreden beri herkesin peşinde olduğu ve iştiyakla beklediği bir şeydi. Mezhebin süratle yayılmasının altında yatan en önemli sebep bu olsa gerektir.

Meşhur fakîh Yahya b. Âdem (208/818), diğer fakîhlerin görüşlerinin Ebu Hanefe'nin görüşleri yanında önemini kaybettiğini söylemektedir. Ebû Hanîfe'nin görüşleri her tarafa yayılmış, kâdılar, emîrlar ve memurlar karşılaştıkları meseleleri onun verdiği hükümler doğrultusunda çözüme kavuşturuyorlardı. Kısaca her şey ona göre istikamet buluyordu.

Halife Me'mun zamanında öyle bir şöhret kazanmıştı ki, bir gün Ebû Hanîfe'den hoşlanmayan bir fakîh, Vezir Fadl b. Sehl'e Ebû Hanîfe'nin getirdiği sistemin kullanılmasına son verecek bir ferman çıkarılmasını önermişti. Fadl bu konudaki görüşlerini almak üzere bir gurup akıllı ve fazilet sahibi kişiyi makamına çağırdı. Onlar böyle bir şeye girişmemesini, çünkü böyle bir girişimin başarılı olamayacağını, bütün ülkenin yönetiminin kendi aleyhine dönebileceğini söyleyerek teşebbüsünden vazgeçmesini önerdiler. Ardından da kendisine bu tavsiyede bulunan kimsenin aptalın biri olduğunu eklediler. Vezir de onlarla aynı görüşte olduğunu, söz konusu teşebbüste bir fayda görmediğini, Halife'nin de böyle bir teşebbüsü onaylayacağını sanmadığını söyledi.

İşte özel bir teşriî şûranın geliştirdiği bir hukuk sistemi, kendi üstünlüğü ve kurucularının ahlakî güvenilirliği dolayısıyla, ülkeler ve imparatorlukların resmî hukuku oldu ve yukarıda anlatılan tarihî gerçekliğe dönüştü. Bu oluşumun Müslüman düşünürlerle İslam fıkının tedvini konusunda yeni yollar açmış olması da bir başka önemli sonuçtur. Daha sonra oluşturulan fıkıh mezheplerinin yöntemleri ve vardıkları sonuçlar farklılık gösterebilir. Ancak, hepsinin ilham kaynağı bu model olmuş ve hepsi de bu modele göre bina edilmiştir.<sup>55</sup>

### 2.3. Fıkının Özellikleri

Ebû Hanîfe fıkını, diğer fıkıh sistematiklerinden ayıran özellikler şunlardır:

<sup>55</sup> Şerif, M.M., age, II, 3, s. 15-320.

### 2.3.1. Özgürlük İlkesi

Ebû Hanîfe fıkı, insanın irade özgürlüğüne saygı gösterme esasına dayalıdır. Onun bütün görüşleri ve verdiği fetvalarla koyduğu hükümler bu özgürlüğü korumaya yöneliktir. Ona göre, insanın özgürlüğünü kötü yollarda kullanması, özgürlüğünü kısıtlamaktan daha az zararlıdır. Örneğin;

a – Ergenlik çağına ulaşmış bir kızın kendi hür iradesi ile koca seçiminde hataya düşmesinin vereceği zarar, baskı altında istemediği bir erkekle evlendirilmenin vereceği zarardan daha hafiftir.

b – Özgür, akıllı ve ergenlik çağına ulaşmış bir kimse sefih de olsa, bir kimsenin malını yararlı olmayan yollarda pervasızca kullanmasına kısıtlama getirilemez. Ebû Hanîfe bu görüşünü ileri sürerken Hibban b. Münakkiz hadisini delil getirmesi yanında görüşünün dayandığı temel felsefeyi şöyle açıklamaktadır: “Sefih kişi reşid kimselerde olduğu gibi, Allah katında emir ve yasaklarla muhataptır. Dolayısıyla hacir/kısıtlama altına alınamaz. Bununla beraber, hacir koymakla ona gelecek zarar önlenemez. Çünkü böyle bir kişi zifafa girmeden dört kadınla evlenip boşanmak, zifafa girdikten sonra da her gün evlenip boşanmak suretiyle mallarını telef etme imkânına sahiptir. Dolayısıyla, kendisini zarardan korumak için hacir koymanın bir anlamı yoktur; zarar giderilemez de.. Bununla birlikte bir kimseye hacir koymak onun adamlığını yok etmek ve kendisini hayvanlar taifesine ilhak etmektir. Bunun vereceği zarar, malını israflı bir şekilde harcayarak zayi etmenin vereceği zarardan daha büyüktür. En büyük zarara, ancak daha küçük zararı defetmek için tahammül edilebilir. Şöyle ki insana kısıtlama getirmekte genel bir zararı önlemek söz konusu olursa o zaman hileci müftü ve cahil tabibin görevden engellenmesinde olduğu gibi bunu yapmak caizdir.<sup>56</sup>

Ona zarar veren noktalardaki bazı tasarruflarını kısıtlamakla bu zararı önlemek mümkündür. Fakat, tasarruf özgürlüğünü kısıtlayacak şekilde onu hacir altına almak insanlığını yok etmektir. Bunun zararını hiçbir şey ile önlemek mümkün değildir. Hangi durumda olursa olsun, insanın tasarruflarını kısıtlamanın vereceği eziyet, malını zayi etmenin vereceği eziyetten çok daha tehlikeli ve büyüktür. Hacir koymak, nefse eziyettir, iradeyi yok etmektir, insanın insanlığını ortadan kaldırmaktır.

c. İmnam Muhammd'in “El-Asl” adlı kitabında zikredildiğine göre; Ebû Hanîfe, mescitler dışında herhangi bir malın vakfedilmesini caiz görmez. Bazı insanlar onun bu görüşünü benimseyerek vakfın caiz olmadığına hükmetmişlerdir.<sup>57</sup> Çünkü vakfetmek yahut bir malı hapsedmek, mal sahibi bir insanın özgürlüğünü kayıt altına almaktır. İnsan

<sup>56</sup> Mavsîlî, El-İhtiyar, cüz, II, 95-96.

<sup>57</sup> İbn Abidin, Reddül-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar, Dâr-u Kahraman Li'n-Neşri ve't-Tevzî, İstanbul, 1988, IV, 338.



hürriyetine bu kadar özen gösterdiği için Ebû Hanîfe kâdî'nin mal sahibinin özgürlüğünü kayıtlandırmasını caiz görmemiştir.<sup>58</sup>

İmam Serahsî, “El-Mebsût” adlı kitabında Hanefî Mezhebine göre vakfı tarif ettikten sonra Ebû Hanîfe'nin vakıf hakkındaki görüşünü şu cümlelerle dile getiriyor: “Bizim Mezhep âlimlerinden bazıları Ebû Hanîfe'nin vakfı caiz görmediğini sanmışlardır. Zahiru'r-Rivaye'de buna işaret ediliyor. Biz de deriz ki; Ebû Hanîfe vakfı caiz görmezdi. Ancak, Ebû Hanîfe'nin vakfı caiz görmemekten kast ettiği şey onu bağlayıcı kılmamaktır. Yani, Ebû Hanîfe'ye göre yapılan vakıf caizdir, fakat bağlayıcı değildir. Ona göre, aslında vakfetmek caizdir, böyle bir hüküm sabittir. Çünkü Ebû Hanîfe vakfı, mal sahibinin maldaki mülkiyetini uhdesinde bırakmak, menfaatini belirlediği hizmetlere harcanmak üzere, hayır cihetine tahsis etmesi tarzında değerlendiriyor. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe'ye göre, vakıf bir tür âriyet menzilesindedir. Ariyet, İslam hukukuna göre caizdir, fakat bağlayıcı değildir. Vakıf da ariyet gibi olup caizdir, fakat bağlayıcı değildir. Ebû Hanîfe'ye göre vâkıfın vakfı ile maldaki mülkiyeti yok olmaz.

Ebû Hanîfe, görüşünü kuvvetlendirmek için Mescidi delil getirmiş, şöyle demiştir: “Mescit edinmek ittifakla caizdir. Çünkü mescit edinmek, hiç kimsenin mülkiyetine sokmaksızın o yeri mülkiyetinden çıkarmaktır. Fakat, bu bir tür ibadet olma sebebiyle hapsedilmiş olmaktadır.<sup>59</sup>

İmam Ebu Yusuf ile İmam Muhammed'e göre; vakıf yapmak mal sahibinin mülkiyetini yok eder. Dolayısıyla yapılan vakfın hükmü bağlayıcı olur.

İmam Muhammed, Kitapta hocası Ebû Hanîfe'nin görüşünü tenkit ederek, insanlar üzerinde delilsiz tahakkümde bulunmak nitelemiş ve şöyle demiştir: “İnsanlar Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının sözünü ancak insanlar üzerindeki tahakkümünü terk ederek almışlardır. Ebû Hanîfe ve arkadaşları insanlara eser ve kıyas delili olmaksızın tahakkümde bulununca bu görüşleri taklit etmemişlerdir. Eğer taklit caiz olsaydı, Ebû Hanîfe'den önce geçen Hasan-i basrî, İbrahim En-Nahaî gibi fakihlerin görüşlerinin alınması taklit için daha uygun olurdu. Ebû Hanîfe, bu görüşünden dolayı övülmedi. Bir görüşe göre, bu sebepten Ebû Hanîfe'nin hatırı kesildi ve vakıfla ilgili mesele tefri etme imkânını bulamadı da “Kitabu'l-İkrar” ve diğer bahislerde derinleşti. Ebû Hanîfe'den sonra gelen arkadaşlarından İmam Hassaf ve Hilal gibi zatlar bu alanda birçok mesele tefri etmişlerdir. İmam Muhammed'in bu sözleri söylediği zaman Ebû Hanîfe eğer hayatta olsaydı, ona karşı çıkardı.<sup>60</sup>

Görüldüğü gibi, İmam Serahsî de Ebû Hanîfe'nin vakfın caiz olmadığı görüşünü kaydetmekte, kabul etmekte, fakat tevil ederek ele almaktadır.

<sup>58</sup> Şerkavî, age, s. 67.

<sup>59</sup> Serahsî, age, XII, 27.

<sup>60</sup> Serahsî, age, XII, 28.

“El-Hidaye” sahibi Merğînanî konu ile ilgili olarak vakfı tarif ederken şöyle diyor: “Vakıf, mülkiyeti vakfedende kalmak üzere, aynî bir malvarlığını hapsedmek ve menfaatini tasadduk etmektir. Hâkim hüküm vermedikçe bağlayıcı olmaz.” Merğînanî, “El-Asl” dan farklı olarak mülkiyetin devredilemeyeceğine işaret etmektedir.<sup>61</sup>

Ebu'l-Hasen El-Kudurî de Ebû Hanîfe'nin görüşüne sadece lüzum/bağlayıcılık şartı çerçevesinde yer vermiş, tarifini buna göre yapmış, şöyle demiştir: “Ebû Hanîfe'ye göre, hâkim hüküm vermedikçe yahut vakfeden kişi “Evimi şöyle vakfettim...” diyerek onu ölümüne bağlamadıkça, mülkünün mülkiyeti üzerinden kalkmaz.<sup>62</sup>

İbn Abidîn yukarıdaki görüşü benimsemeyip, “Doğrusu bütün Hanefî müçtehitlerine göre vakfın caiz olduğudur.” demektedir. Bunu söyledikten sonra, aralarındaki görüş ayrılığının, sadece vakfın geçerli olup olmama şartlarında olduğunu kaydetmektedir.<sup>63</sup>

d. Bir adam Ebû Hanîfe'ye gelerek komşusunun, kendi evini zayıflatacak şekilde duvarının yakınında su kuyusu açtığından şikâyet etmiş, bu şikâyet üzerine Ebû Hanîfe de o adama, komşusundan açtığı kuyuyu kapatmasını istemesi ve uzak bir yerde başka bir kuyu açması için konuşmasını tavsiye etmiş, fakat adam komşusuna bu teklifi sunmasına karşılık, komşusu bunu yapmaktan imtina etmiş. Komşunun bu zulmü karşısında Ebû Hanîfe o dama: “Sen de bahçende onun kuyusunun hizasında bir kuyu kaz” tavsiyesinde bulunmuş, adam da kazmış. Bunun üzerine komşunun kuyusundaki su kendi kuyusuna geçmiş, dolayısıyla komşu susuz kalan kuyusunu kapatmak zorunda kalmış.

İşte, Ebû Hanîfe, İslam'ın ilkelerinde yer alan insanın özgürlük ve iradesine saygıyı, Kitap, Sahih Sünnet, kıyas ile ortaya çıkardığı rey, maslahatı gerçekleştirme ya da İslam'ın ilke ve kuralları ile çelişmeyen örflere riâyet ederek insanlara açıklamayı sürdürmüştür.

Onun fikhî, insanların vicdanlarını ve iç dünyalarını tatmin etmiş ve özgürlüklerini savunma noktasında onları harekete geçirmiştir.

Bütün bu görüşler, Ebû Hanîfe'nin yaşamış bulunduğu çağın ruhu ile çelişmekteydi. Onun yaşadığı asırdaki yönetim düzeni, hasımları tekfir etme, onların kanlarını heder etme, özgürlüklerini kısıtlama, yönetenleri mutlak hâkim kılma, zayıf insanları ezme imkanını veren bir asırdı.

İslam Dünyasında büyük bir mevki sahibi olan Ebû Hanîfe'nin hasımları işte bu sebeple, onu İslam'dan çıkmakla itham etmişlerdir. Onun içtihat usulü kendisini, İslam'ın kadına, istisnasız olarak bütün amme görevlerinde görevlendirilebilme hakkı verdiği sonucuna götürmüştü.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Merğînanî, El-Hidaye, Cüz, III, 40.

<sup>62</sup> Ebu'l-Hasen El-Kudurî, Ellübab Şerhu'l-Kitab, cüz: II, 180.

<sup>63</sup> İbn Abidin, age, c. 3, a.y.

<sup>64</sup> Şarkavî, age, s.67.

### 2.3.2. Kolaylık İlkesi

#### 2.3.2.1. Kıymetli evi olana zekât verilmesi

Bir kimsenin, çok değerli olan bir evini satıp da onunla hac yapıp yapmama, normal bir ev değerinden artan kısmının zekâtını verip vermeme konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşü İmam Malik'e göre daha kolaydır. Çünkü İmam Malik'e göre, çok değerli bir meskeni bulunan kimse onu satıp normal bir mesken alabildiği takdirde geride eğer nisap miktarı para artacaksa zengin sayıldığı için ona zekât verilemez.

Fakat, Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimsenin 10.000 dirhem değerinde olan konut ve hizmetçisi bulursa, 1000 dirhem de borcu bulursa, buna karşılık elinde 1000 dirhem parası olsa onun zekât vermek zorunda değildir. Çünkü eldeki para borca mahsup edilir, hizmetçi zaruri ihtiyaçtır, mesken de öyledir. Dolayısıyla bu durumdaki bir Müslüman'ın ihtiyacı olan bu meskeni satıp da zekât vermesi, ya da hacca gitmesi vacip olmaz.<sup>65</sup>

#### 2.3.2.2. Zekâtın Farzîyetinin Fevrî Olmadığı

Zekât, Allah'ın Müslüman kullarına farz kıldığı malî bir ibadet olup nisap miktarı malvarlığına sahip olduktan sonra hemen ödenmesi gereken fevrî bir ibadet olup olmadığı hususunda ilim adamları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

İmam Malik, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Kerhî ve fakîhlerin büyük çoğunluğuna göre, zekâtın ödenme emri fevrî olup kişi zengin olacak kadar mal varlığına sahip olursa, üzerinden bir yıl geçtikten sonra ödeme günü gelince hemen ödenmesi gerekir. Şâyet bir Müslüman zekâtını zamanında ödemeyip tehir ederse bundan dolayı günahkâr olur.

Fakat İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî fakîhlerinden Ebu Bekr Er-Razi El-Cessas'a göre, zekâtın ödenmesi fevrî olmayıp geniş zaman içine yayılabilir. Bunun için mühlet söz konusudur.<sup>66</sup> Bu durum zaruret sebebiyle tehir edenlerle ilgili olmayıp normal bir durum için söz konusudur. Bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünde, diğer görüşlere oranla, ödeyenlere kolaylık sağlama ilkesinin izleri açıkça görülmektedir.

#### 2.3.2.3. Namazı Terk Edenin Kâfir Olmadığı Hükümü

Namaz, İslam'ın beş temel emrinden biri olup farz oluşu Kitap, Sünnet ve icma-i ümmetle sabittir. Allah'ın diğer emirlerini ve farz olarak indirdiği hükümleri yerine getirmemenin hükmünde olduğu gibi, namazın hükmü konusu da fakîhler ve Mezhep imamaları arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Namaz kılmamak, fıkıh kitaplarında iki şekilde ele alınmıştır: Hükmünü inkârdan dolayı kılmamak yahut tembellikten dolayı kılmamak.

<sup>65</sup> Şeybanî, Muhammed b. Hasan Eş-Şeybanî, el-Asl, II, 93, idaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye neşri, Karaçi, Pakistan; Searhsî, el-Mebsût, II, 197; bkz. Malik, El-Müdevvene, I, 55.

<sup>66</sup> Nevevî, El-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb, V, 335.

## Hükmünü İnkardan Dolayı Kılmamak

Hükmünü inkârdan dolayı namaz kılmayan kimsenin kâfir olduğu hususunda âlimler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Görüş ayrılığı tembellikten ve önemsememekten dolayı kılmama durumunda verilecek olan cezanın ne olacağı hususundadır.

## Tembellikten Ya da Önemsememekten Dolayı Terk etmek

Kişi namazın farz olduğuna inandığı halde, eğer tembellik, önemsememe, ya da alışamama gibi pedagojik ve sosyal sebeplerle kılmıyorsa tarihte yaşayan fakîhler arasında bunun hükmü hakkında farklı iki görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden biri şiddetli ceza taraftarı olan görüş, diğeri hafif ceza taraftarı olan görüştür.

## Şiddetli Ceza Taraftarı Olan Görüş

İster inkârdan, ister tembellikten kaynaklansın, namazı terk eden kılmaya çağrılır, eğer kılmazsa öldürülür. Kendisine: “Namaz kıl, yoksa seni öldürürüz.” denilir. Eğer kılırsa kendisine dokunulmaz. Fakat kılmaz ve kılmamakta ısrar ederse öldürülmesi vacip olur. Ancak, bu durumda hemen öldürülmeyip belki üç gün hapsedilir. Hapis esnasında ona baskı yapılır, her namaz vakti namaza çağrılır ve öldürülmekle korkutulur. Eğer namazı kılırsa kurtulur, kılmazsa kılıçla öldürülür. Bu görüşü savunan fakîhler şunlardır: İmam Malik, Hammâd b. Zeyd, Veki’, İmam Şafî, Ahmed b. Hambel ve Hanbelî Mezhebi.

## Hafif Ceza Taraftarı Olan Görüş

Ebû Hanîfe’ye göre; inkâra yakın olmaksızın, arızı sebeplerle namazını terk eden kimseye ölüm cezası uygulanmayıp daha hafif olan dayak ve hapis cezası uygulanır. İmam Zührî tarafından da benimsenmiş olan bu görüşün dayandığı deliller aşağıda gösterilmiştir:

### i. Hadisler

“Müslüman bir kişinin kanı ancak üç sebepten biri ile helal olur. İmandan sonra kâfir olmak, evlendikten sonra zina etmek, haksız yere adam öldürmek.”<sup>67</sup> Namaz kılan kişi bu guruba dâhil değildir, dolayısıyla kanı helal olmayacağı için öldürülmez.

“Allah’tan başka ilah yoktur, deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emr olundum. Bu kelimeyi söyledikleri vakit haklı sebepler dışında, kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar.”<sup>68</sup>

### ii. Akfî delil

Namaz dinin temel meselelerden olmayıp belki fer’î bir meselesidir. Hac ibadetinde olduğu gibi, fer’î bir meseleden dolayı kişi öldürülmez. Bununla birlikte, eğer namazı terk etmeye ölüm cezası verilecek olursa, terkinin engellenen meşru kılınması gerekir. Oysa hukukta engellenen kişiyi ortadan kaldıran bir hukuki düzenleme yapmak caiz değildir.

<sup>67</sup> Buharî, Diyat, 6, 8/38.

<sup>68</sup> Buharî, İtisam,2, 8/141.

Çünkü bir kimseyi öldürmek namaz kılmayı sürekli olarak engeller, dolayısıyla meşru olmaz.

“Asıl olan ilke insan kanının haram olmasıdır. Kanın mubah kılınması ancak bir nassın açık hükmü ile yahut amacına yönelik bir hüküm vermekle mümkündür. Asl olan namaz kılmayanın öldürülmeyeceğidir.” Bu görüşün diğer delilleri şunlardır:

Hız. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur:

1. “Allah rızasını kast ederek kim La İlahe İllallah derse, cennete girecektir.”<sup>69</sup>

2. “Abdullah b. Ömer'den rivâyet olunduğuna göre; Hız. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Lailahe İllallah diyen kimsenin cenaze namazını kılın.”

### iii. İcma'

Namaz kılmayanın cenaze namazının kılınacağı hakkında icma vardır. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in icma' anlayışına uygun olarak “El-Muğnî'de” şöyle denilmektedir: “Biz her herhangi bir asırda namazını kılmayanların yıkanıp da cenaze namazlarının kılınmadığını ve Müslüman kabristanına defnedilmediğini, varislerinin onu mirastan mahrum ettiğini ya da kendisinin varislerini mirasından mahrum ettiğini bilmiyoruz. Eğer namazını terk eden kimse kâfir olsaydı bütün bu sayılan hükümlerin uygulanması gerekirdi. Yine, namazını terk eden kimsenin bunları kaza etmesinin gerekli olduğu konusunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf bilmiyoruz. Namazını kılmayan mürtet olmuş olsaydı ne namazın ne de orucun kazası lazım gelirdi.

Namazını terk edenlerin kâfir olacağı hakkında rivâyet edilen hadisler gerçek anlamda olmayıp böyle kimseleri kâfirlere benzetmek ve tehdit etmek anlamını taşır. Nitekim Hız. Peygamber (s.a.) konu ile ilgili olarak şöyle buyuruyor:

1. “Müslüman'a sövmek fasıktır, onu öldürmek ise küfürdür. Nitekim bir kimse Müslüman kardeşine : “Ey kâfir! Dese kendisi kâfir olur.”<sup>70</sup> ;

2. “Hayırlı kadınla cinsel ilişki bulunan kimse Muhammed'e indirilenleri inkar etmiş olur.” ;

3. “Allah'tan başkasına kim yemin ederse Allah'a ortak koşmuş olur.”<sup>71</sup> ;

4. “İçki içen puta tapan gibidir.”<sup>72</sup>

Anılan hadislerle benzer hadisler insanları korkutma, caydırma ve tehdit niteliğinde söylenmiş olup gerçekten kafir ya da müşrik olma anlamını taşımazlar.<sup>73</sup>

Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe, namazını kasten kılmayanlar için fakihlerce öngörülen

<sup>69</sup> Tirmizî, İman, 17, 5/23.

<sup>70</sup> Buharî, İman, 32

<sup>71</sup> Tirmizî, Nüzur, 9

<sup>72</sup> Bu lafızda bir hadis bulamadım. Ancak Darimî'de: “.....Şarap içmeye devam eden cennete giremez.” Tarzında bir hadis bulunmaktadır. Bkz. K. Eşriba, 3.

<sup>73</sup> bkz. İbn Kudame, el-Muğnî, Mektebetü'r-Riyad el-Hadîsiyye, Riyad, II, 442-448.

ağır cezalara katılmamakta, belki verilecek cezanın hafif ceza olması gerektiğini savunmaktadır.

### 2.3.2.4. Ölen Kimsenin Zekâtı

#### Ölen Kimsenin Zekât Borcunun Düşmeyeceği Görüşü

Ölen bir Müslüman'ın zekât borcunun düşüp düşmeyeceği konusunda fakihler görüş ayrılığı içindedir. İmam Malik, İmam Şafîi ve Ahmed b. Hanbel, mal sahibinin ölümü ile zekâtın zimmetinden düşmeyeceği, hayatta iken ödenmesi ile ilgili olarak vasiyette bulunmamış olsa da bu borcun kendi malından ödenmesi gerektiği konusunda birleşmektedir. Çünkü bu âlimlere göre zekât mal ile ilgili bir haktır. Eğer kişi geride mal bırakmışsa vasiyet etmeye gerek kalmaksızın zekâtının kalan maldan ödenmesi gerekir. Bu âlimler ölenin zekât borcunu diğer borçlarına benzeterek hüküm veriyorlar.

#### Ölenin Zekât Borcunun Düşeceği Görüşü

Bu görüşe göre; kişinin ölümü ile zekât borcu düşer, varisleri mûrisin zekâtını ödemek zorunda değillerdir. Eğer öderlerse bu, zekât değil nafile bir sadaka olur. Ancak, eğer kişi hayatta iken malının zekâtının verilmesini vasiyet etmişse o takdirde geride bıraktığı mirasın 1/3'ünden verilir. Ebû Hanîfe'ye göre, bu vasiyet eğer ölünün başka vasiyetleri ile birleşir de mal yetmezse o takdirde zekât borcu ile diğer vasiyetler eşit muamele görür, zekâtın herhangi bir önceliği olmaz. Ebû Hanîfe'nin dayandığı delil kıyas türünden şu aklı gerekçedir: Zekât halis bir ibadettir, kabul olunma şartlarından biri de niyettir. Ölüm sebebiyle kişinin zimmetinden namaz görevi düştüğü gibi zekât görevi de düşer.<sup>74</sup>

İbn Münzir'in naklettiğine göre; İbn Sîrin, Şa'bî, Nahaî, Hammad b. Ebi Süleyman, Davud b. Ebi Hüneyd, Humeyd Et-Tavîl, Osman El-Bettî, Süfyan Es-Sevrî de Ebû Hanîfe gibi düşünmekte ve kişi ölmeden önce eğer vasiyet etmişse, diğer vasiyetlerinde olduğu gibi, zekât borcunun da bu çerçevede malının üçte birinden ödenmesi gerektiğini söylemektedirler. Eğer öle kişi vasiyette bulunmamışsa varislerinin murislerine ait zekât borcunu ödeme zorunlulukları yoktur.<sup>75</sup>

Ölünün geçmiş zekât borcunu varislerinin ödemek zorunda olup olmadıkları meselesine, fıkıh mezhepleri ile âlimler arasında ortaya çıkan bir birinden farklı görüşlere, zekâtın teşri' hikmeti ve toplumdaki hedefleri açısından bakmak gerekir. Çünkü zekât diğer ibadetlerden farklı bir özelliğe sahiptir. Toplumun gözetilmeye muhtaç olan kesimine verilmesi gereken malî bir yardımdır. Dolayısıyla, zekâtını ödenmeyi ihmal eden kişilerin ölümünden sonra, eğer geride mal kalmışsa bu maldan zekâtın verilmesi gerekir. Başka borçlar varsa Malikilerin görüşünde olduğu gibi, öncelikle kul borcunun ödenmesi gerekir. Buna ilave olarak şunu da söylemeliyiz: Eğer geride zekâta yetecek

<sup>74</sup> Nevevî, age, a.y.; Şehhate, age, s.69-70.

<sup>75</sup> Nevevî, age, a.y.

kadar mal kalmamışsa o takdirde varisleri sonradan kazanacakları mallardan murislerini rahatlatmak, manevi sorumluluğunu gidermek üzere bu borcu ödemelidirler. Çünkü ölünün diriden beklediği şey, bütün imkânlarının elinden alındığı bir zamanda yardımına koşturur. Ölmüş murise duada bulunmaktan ve onun adına hayır yapmaktan önce borcunun ödenmesi gerekir.

### 2.3.2.5. Tuz ve Su Karıştırılan Şarabın Hükümü

Hanefi Mezhebine göre, şarabın içine tuz yahut balık atılarak bundan reçel yapılırsa bunu yemekte bir sakınca yoktur. Çünkü karıştırılan maddelerle şarabın mahiyeti değişmektedir. Yine Hanefi Mezhebine göre, şaraba ilaç karıştırılarak sirke yapılması da caiz olup böyle bir işlemden sonra elde edilen sirkenin kullanılması helaldir.

Fakat İmam Şafî'ye göre; şarabın içine tuz, sirke ve benzeri maddeler karıştırmakla sirke elde etmek de haram olup kullanılması caiz değildir. Şafî'ye göre, yine şarabın içine yabancı bir madde atmaksızın, gölgeden güneşe nakletmek, yahut yakınında ateş yakmak suretiyle sirkeye dönüştürmek suretiyle helal olmaz. Şafî'nin görüşünün dayandığı deliller şunlardır:

a) “Hz. Peygamber (s.a.) şarabın sirkeleştirilmesini yasaklamıştır.”

b) “Şarap aynı olarak haram olan bir maddedir. Her yönden ondan yararlanmak haram kılınmıştır. Şarabı sirkeleştirmek onu mal edinmek üzere tasarrufta bulunmaktır.

Hanefi Mezhebinin yukarıdaki görüşünün dayandığı deliller şunlardır:

Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Her hangi bir deri tabaklanırsa temiz olur.” Şarabın tuz ve benzeri maddeler karıştırılmak suretiyle sirkeleştirilmesi, derinin tabaklanma ameliyesi ile temizlenmesine benzer; dolayısıyla helal olur. Deriyi tabaklamak kulların müdahalesi ile olmaktadır. Bunun amacı bozuk olan bir cevheri ıslah etmektir. Şarabı ıslah etmek ise onun şaraplık özelliğini yok etmekle olur. Şarabı sirkeleştirmek de şaraplık özelliğini yok etmektir.<sup>76</sup> Bu meselede Ebû Hanîfe'nin amaca dayalı içtihatla bulunarak topluma kolaylık gösterdiği görülmektedir.

## 3. Ebû Hanîfe Fıkhnın Dinamizmi

İslam hukuku dinamik bir hukuktur. Onun dinamizmini sağlayan en önemli faktör, naslara oranla bu hukukta aklın çok geniş bir çerçevede yer almasıdır. Bunun en belirgin delili İslam hukukunda içtihat prensiplerinin yer alması, ilk fakihlerin bu prensipler ışığında akıllarını serbest bir şekilde kullanmalarındır. Sonradan bu prensipler, usul-i fıkıh ilmi çerçevesinde ilim haline de getirilmiş, dolayısıyla usul-i fıkıh ilmi doğmuştur. Aslında

<sup>76</sup> Serahsî, age, XXIII, 21-23.

usul-i fikhın da fıkha paralel olarak gelişmesi ve geliştirilmesinin zaruri olduğuna inanmaktayız.

İslam hukukunda içtihat prensiplerinden her birinin tek başına ele alınıp kullanılması, çağımız toplumlarında yaşayan insanların bütün ihtiyaçlarını gidermek için yeterli değildir. Çünkü, içtihat prensipleri, ortaya çıktıkları toplumlarda, sosyal yapı ile sıkı sıkıya ilgili olarak ortaya çıkan nasları birinci dereceden kaynak kabul etmekte; Kur'an ve sünnet, bunun için içtihat prensiplerinin baş tarafında zikredilmektedir. İctihada ise ancak bu naslarda yer almayan konularda yer verilmesi gerektiği üzerinde bütün usulcüler birleşmektedir. Bu düşünce ilk dönemler için isabetlidir. Fakat içinde yaşadığımız çağda bir hukuk sisteminin dinamik bir yapıya sahip olması için, nasların indiği şartlardan farklı olan çağdaş toplumlarda aynı düşünceyi savunmak isabetli olmayabilir. Çağdaş toplumlarda ortaya çıkan sorunların çözümü için, kanaatimizce akıl esas alınmalı ve buna göre tıkanan yolların açılması daha kolay bir şekilde sağlanmalıdır. İslam hukuk prensipleri içinde bunu sağlayacak bazı içtihat metotlarının bulunması İslam hukukunun dinamizmini zirve noktaya çıkarmaktadır.

İslam hukukuna dinamizmini kazandıran birinci metot istihsandır. Tarihte istihsanın ilk müçtehitler tarafından çoğunlukla toplumsal sorunların çözümünde kullanıldığını görmekteyiz. Onu en üst düzeyde kullanan ilk müçtehit Hz. Ömer, daha sonra onun tilmizi olan Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe'nin fıkında yüzlerce istihsan örnekleri bulunmaktadır. Bu istihsanlar onun fıkına dinamizm kazandırmış, Hanefî fikhını asırlarca canlı tutmuştur. Bu canlılık çağımıza da ışık tutmaktadır. İslam hukukunun ortaya çıktığı şartlarda olduğu gibi, çağımızda tekrar dinamik bir hukuk durumuna getirilmesi için istihsan metodunun yeniden gündeme getirilmesi çağdaş bir zorunluluktur. Maslahat ilkesi de istihsana paralel bir içtihat metodu olup İslam fikhının dinamizminde onun da rolünün büyük olduğunu burada ifade etmeliyiz.

#### 4. Fıkında Yer Almayan Konular

Hayatın her alanında düşünce üretmiş bulunan Ebû Hanîfe'nin tedvin ettiği fıkhıta siyaset, imamet ve idare hukuku ile ilgili konuların yer almadığını görmekteyiz. Tedvin edilen fıkhıta ilgili konularda görüşlerinin yer almaması, onun bu alanda görüşlerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Ebû Hanîfe gibi, siyaseti yakından izlemiş ve siyaset adamlarının zulmü altında şehit olmuş kahraman bir âlimin siyasî görüşlerinin bulunmaması düşünülemez. Eğer onun bu konular etrafında görüşleri olmasaydı, çağdaşı yöneticilerle bir probleminin bulunmaması gerekirdi. O dönemin siyasî baskıları, kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin siyaset ve idare hukuku ile ilgili görüşlerinin fıkhıta yer almasına engel olmuştur. Kanaatimizce onun siyaset ve idare hukuku ile ilgili görüşlerinin yeniden tespit edilip fıkına ilave edilmesi çağımızda yaşayan Hanefilerin boynunun borcudur.



## 5. Üreten Ebû Hanîfe ve Tüketen Hanefi Dünyası

### 5.1. Üreten Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe'in bize bıraktığı iki önemli miras vardır. Biri Hanefi fihhidir. Bu da fûru ve usul olmak üzere ikiye ayrılır. Fûru'unu Hanefî dünyası asırlarca tüketmiş, halen de tüketmektedir. Usulünü ne yazık ki hiç kullanmamış, ya da çok az kullanmıştır. Onun usulü Hanefilerin elinde tabiri caiz ise sadece bir antika olarak kalmıştır. Yani onun usulü müzede itina ile korunmaktadır. Oysa bu usulün müzede değil de atölyede kullanılması gerekirdi.

Kanaatimizce Ebû Hanîfe, hukuk düşüncesi alanında tarihin yetiştirdiği en üretken âlim olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple, kendisine “en büyük müctehit” anlamında İmam Âzam denilmiştir. Onun üretkenliği kalamî meseleler yanında, özellikle hukuk, iktisat ve siyaset konularına odaklanmıştır. Ancak, siyasal görüşlerinin, kendi fihhinde yer almaması son derece dikkat çekicidir.

Onun ürettiği hukuki düşünceler, sonuç itibarıyla İslam dünyasında bir hukuk toplumu ve hukuk devletinin oluşmasında büyük bir katkı sağlamıştır. Hukuk toplumu oluşturduğunun en belirgin örnekleri fıkıh kitapları, özellikle İslam dünyasının büyük çoğunluğunu teşkil eden coğrafyada fıkıh metinlerinin, son zamanlarda “Mutun-i Erbaa” ya da “Mutün-i Sitte'nin” bir tür kanun metinleri gibi uygulanmasıdır. Mahkemelerde ve fetvahanelerde kullanılan bu metinler, kuvvetli bir kanaate göre Batının ilham kaynağı olmuştur. Hanefî Dünyası toplum olarak hayatını Ebû Hanîfe'nin ürettiği hukuk kurallarına göre düzenlemiş, dolayısıyla olaylar üzerinde bu hukukun etkisi büyük olmuştur. Bu açıdan bakıldığı takdirde, Hanefî toplumunun mükemmel bir hukuk toplumu olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin sürekli çatışma durumunda kaldığı, devlet yöneticileri tarafından bir türlü yakalanıp cezalandırılmamasının temelinde, o gün ki toplumda kökleşmiş olan hukuk anlayışı ve Ebû Hanîfe'nin hukuk mantığının üstünlüğü yatmaktadır. Ebû Hanîfe'yi cezalandırmak için hukukî bir dayanak bulamayan yöneticiler, desise ve hile yollarına başvurarak onu mahkûm etmeye çalışmışlardır. Çünkü hukuk mantığı çok güçlü olan Ebû Hanîfe'yi alt etmeleri mümkün olmamıştır.

Bunun yanında, hukuk devletinin bugünkü noktaya gelmesi üzerinde de Ebû Hanîfe'nin etkisinin büyük olduğunu düşünebiliriz. Çünkü Batı hukuk devletini ancak asırlarca süren kanlı mücadelelerden sonra kurabilmiştir. Oysa İslam dünyasında devlet hukuk kurallarına göre yönetiliyordu. Ancak, İslam dünyasında devlet yönetimlerinde anayasa hukukuna dayalı bir düzen kurulmamış, fıkıh kitaplarında ve uygulamada idare hukukuna yer verilmemiştir. Bunun tabîi bir sonucu olarak ne yazık ki, İslam dünyasına Anayasa ve idare hukuku Batı'dan gelmiştir. Osmanlılar ilk defa Tanzimatla Anayasaya kavuştular, daha sonra kanunlaştırma hareketinin ilk basamağı olan Mecell-i Ahkâm-i

Adliye ve Hukuk-i Aile Kararnamesi çıkarılmış, bu seviyeye ulaşmak için Batıda olanlara benzer kanlı ve zorlu mücadeleler olmamıştır. Hukuk düzenini zaten tanımış olan bir toplum Anayasa ve kanunları kabul etmekte çok zorlanmamıştır.

Cumhuriyetin kuruluşunda da durum böyle olmuştur. Osmanlılar döneminde çıkarılmış bulunan eski anayasa itirazsız olarak kabul edilmiş, TBMM yeni devletin ihtiyaçlarına göre kanunlar çıkararak yeni bir hukuk düzeni oluşturmuştur. Bunu yaparken de çok büyük zorluklarla karşılaşmamıştır. Türk toplumunun kanun devletine, daha sonra adım adım hukuk devletine kavuşmasının temelinde Ebû Hanîfe fihhının büyük bir etkisinin bulunduğu inıyoruz. Ebû Hanîfe'yi bu açıdan da değerlendirmek durumundayız. İleride bu konu etrafında yapılacak çalışmaların bu alandaki karanlık noktaları aydınlatacağında şüphe yoktur.

Fakihlerin toplumlar üzerindeki etkileri, birden bire değil, zamanla çok boyutlu olarak ortaya çıkar. Türk toplumunun örflerinin oluşmasında kanunlara, hukukun üstünlüğüne, devlete itaata büyük bir önem vermesinde, esasen uygulamakta olduğu fihhın etkisinin çok büyük olduğuna inıyoruz.

## 5.2. Tüketen Hanefi Dünyası

Fıkıh ilmi; pratik hayatta kişinin hak ve sorumluluklarını bilmeye yarayan bir bilim dalıdır. Fıkıh ise bu bundan farklı bir olgudur. Fıkıh ilmi kabuk, fıkıh da bunun özüdür. Fıkıh ilmi temizlik ile başlayıp miras hukuku ile son bulur. Çevre temizliği, ibadetler ve dünyevî muamelelerle ilgili hükümleri kapsar. Hukuk alanında özel hukuk, amme hukuku, devletler hukuku, anayasa hukuku, hukuk felsefesi, çalışma ahkâmı, miras hukuku, çocuk hukuku, köle hukuku, gibi toplum için hayati önem taşıyan konulara yer verir.

Ebû Hanîfe, Hanefî Mezhebinin imamıdır. Hatta onun için, tüm Müslümanların imamıdır, da denilebilir. O, çağının çeşitli bilim adamlarından ilim ve feyz almış olmasına, özellikle 18 yıl gibi uzun bir süre ders halkasından hiç ayrılmadığı hocası İmam Hammad'dan ilim öğrenmesine rağmen, daha sonra kurduğu fikhî düşünce sisteminde hocalarının görüşlerini sorgulamaksızın körü körüne taklit ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. O, kendisinden öncekilerden elbette yararlanmış, onlara ait bilgileri almış, alırken de kendine mal etmesini bilmiştir. O, taklitten kaçınmış, kendisinin de taklit edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bu metotla yoluna devam ederken binlerce öğrenci yetiştiren Ebû Hanîfe, kurduğu akademik sistemde (83000) içtihatla bulunmuş, bir bölümünü dikte ettirmiş, fikhî düşünce alanında son derece zengin bir hazine oluşturmuştur. Bu hazinenin bütünü ile bugün elimizde bulunması son derece sevindiricidir.

Ebû Hanîfe'den günümüze XIII asır gibi uzun bir zaman dilimi geçmesine rağmen, onun ürettiği hukuk düşüncesine, hukuk usulüne ne yazık ki az da olsa katkı sağlanmamıştır, sağlanamamıştır. Kendisinden sonra, usulü ve mezhebi çerçevesinde

üretilen fûru ile ilgili meselelerin sayısı sanırız ki birkaç yüzü aşmaz. Bunlar da temel meselelerle ilgili olmayıp daha çok ibadet meselelerini ilgilendirmektedir. Bunun anlamı şudur: Hanefî dünyası asırlarca zihin tembelliği hastalığına yakalanarak bundan kurtulamamış, beynini bir üretim makinesi olarak değil de tüketim aracı olarak kullanmış, tabir caizse onu bir fotokopi aleti olarak kullanmayı tercih etmiştir. Tüketim yoğun bir şekilde sürmüş, fakat üretim bir türlü gerçekleştirilememiş, değişen olaylar karşısında insanlar hep aynı şeyleri tekrarlayıp durmuş, sorunları çözecek yerde üzerlerini örtmeyi tercih etmiştir. Onun topluma kazandırdığı bu zengin kültür mirasını tüketmişler, nihâyet Hanefî dünyası, buna paralel olarak da tüm İslam dünyası zihnen, bedenen ve maddeten tükenmeye yüz tutmuştur.

Üretim faaliyeti, İslam dünyasının tersine Batıya geçmiş, Batılılar hayatın her alanında düşünce üretmişler, sonra bu düşünceleri İslam dünyasına da pazarlamışlardır. Ebû Hanîfe, yaşadığı çağın ihtiyaçlarına cevap verecek üretimi gerçekleştirmiş, ancak bunun için toplumundan ne yazık ki gerekli desteği görmemiş, kendi ekonomik ve zihnî gücü ile iman gücünü kullanarak mücadele etmiş, toplumuna karşı görevini en üst düzeyde yerine getirmiştir.

Oysa, Hanefî dünyası onun yaptıklarını sanki ilahî bir vahiy ürünü imiş gibi, sonraki toplumlar için de üretilmiş uyulması zorunlu kurallar olarak kabul etmiş; bu faaliyeti daha da hızlandıracak yerde tersine dondurmuştur. Üreten ve sorumluluğunu yerine getiren bir dünya yerine, Ondan sonra, hep tüketen ve üretmek umurunda olmayan ve zihin tembelliği hastalığına yakalanmış, acayip bir dünya oluşmuştur.

Bugün, düşünce üretiminin önünde büyük bir engel teşkil eden duvar, işte bu tembellik hastalığına yakalanmış olan insanlardır. Bu insanlar, eskiden üretilenlere yenilerini ekleyecek yerde, eskileri olduğu gibi korumayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla düşünce, hızla gelişen ve değişen olaylara göre gelişme gösterememiş, ne yazık ki giderek fukaralaşmıştır. Ebû Hanîfe, Kıyamete kadar tüketilsin diye, hukuk düşüncesi üretmemiş, belki o kendisi ve karşı karşıya olduğu toplumu için bunu yapmış, Allah katındaki sorumluluğunu en üs düzeyde bir gayretle gidermiştir. Bugün yaşayan toplumların karşılaştıkları sorunların çözümünden, daha başka bir ifade ile, bugün ki fikhî düşüncüyü üretmekten Ebû Hanîfe asla sorumlu değildir. O, sadece kendi dönemindeki üretimden sorumlu idi. Bugün ki düşünce fukaralığından kurtulabilmek için, günümüzde yaşayan fakihlerin yeterince düşünce üreterek sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekir. Çağımızda düşünce üretmekten, yada düşünce üretecek çapta fakihler yetiştirmekten, şimdiki Müslümanlar sorumludurlar. Kanaatimizce Ebû Hanîfe, gerçekleştirdiği zengin üretim ile kendi sorumluluğunu gidermiştir. Bu durum çağımızda yaşayanları sorumluluktan kurtarmaz. Hayatı sıkıntı ve işkencelerle geçen; nihayet işkence altında Rabbine kavuşan ve düşünce sistemini kurumlaştıramadan Allah yolunda can veren bu düşünce şehidini, bugün ki olaylardan sorumlu tutmak haksızlıktır.

### 5.3. Sömürülen Ebû Hanîfe

Çağına ve ileriki çağlara çok şey katan Ebû Hanîfe, kanaatimizce toplumuna borçlu kalmadan gitmiştir. Fakat, özellikle çağının devlet ve siyaset adamlarından çok alacağı vardı, daha sonraki çağlarda yaşayan devlet adamlarından da... İçleri kin ve kıskançlık duygusu ile dolu olan ilim adamlarından da...

Çağdaşı olan devlet adamları ona destek olacak yerde köstek oldular. Âlimler de onu güçlendirip İslam'a daha büyük hizmet alanının oluşmasını, bu alanın daha da genişlemesini, düşüncenin kurallaşması ve kurumlaşmasını sağlayacakları yerde, onu sürekli şikâyet ettiler, rahatsız ettiler, tekfir ettiler, moralini bozdular, devlet adamları ile işbirliği yaparak nihayet katlettiler...

Tarihteki birçok devlet adamı asırlarca onun ürettiği bilgileri, onun ortaya koyduğu hukuk nazariyelerini kullandılar. Kâdılar, müftüler onun fetvalarını taklit ederek açıklarını kapattılar. Fakat ona bir şey vermediler, veremediler; onun idealini gerçekleştirme yolunda küçük bir adım bile atmadılar. Üretecek yerde sürekli tükettiler. Onun metodunu alacak yerde ürettiklerini alıp kullandılar... Kelimenin tam anlamıyla onu sömürdüler, hala da sömürmektedirler.

Onun dünya çapında büyük bir düşünce şehidi olduğunu söylemediler, söyleyemediler. Oysa Ebû Hanîfe Hocamızın, çağların en büyük hukuk düşünürü, en büyük müçtehid, en büyük şehidi olduğunu unutmamak gerekir. Onun düşünce ve özgürlük yolunda açtığı büyük mücadelenin günümüzde de sürdürülmesi yolu ile ona olan borcun ödenmesi gerekir. Ebû Hanîfe'yi sevmenin, onun yolunda yürümenin anlamı budur.

### 5.4. Tüketen Hanefî Dünyasından Üreten Hanefilere

O büyük İslam şehidini izlemek, onun düşünce sistemini kurumlaştırmak, özellikle bugün yaşayan Hanefî dünyasının boynunun borcudur. Günümüzde asıl bunun yapılması gerekir. Yoksa onun fikhını ve fıkıh ilmini kapsayan fıkıh kitaplarını Türkçe'ye tercüme etmekle kendi sistemi yaşatılmış olmaz. Çağımızda yapılan fikhî çalışmaların birçoğu ne yazık ki, tarihten kalma bilgilerin yeniden telif edilmesi niteliğindedir. Eskiden yapılmış çalışmaların başka bir üslupta telif edilerek yayınlanması, fıkıh düşüncesinde bir üretim sayılmaz, belki eksik bir ambalaj değişikliği olabilir.

Bu sempozyumun asıl hedefi, İslam fikhını işte bu ambalajcılıktan kurtarıp üreticiliğe yeniden geçmesini sağlama çabasıdır. O büyük zata karşı olan vefa ve teşekkür borcumuzu da buna ilaveten ifa etmiş oluyoruz. Tarihte yaşamış **“En Büyük İmam”**ın düşünce sistemini kurumlaştırmak bizim boynumuzun borcudur. Her fırsatta bunun gerçekleşmesi için çalışmalıyız.

## Müzakere

Nihat DALGIN  
OMÜ İlahiyat Fakültesi

Sayın Y. Vehbi Yavuz, tebliğini iki bölüme ayırmış olup, **Birinci Kısımda**; Ebû Hanîfe'nin biyografisini vermiştir. Tebliğdeki tespitlere göre Ebû Hanîfe; alçak gönüllü, az konuşan, az gülen, zeki, mantığını iyi kullanan, sabırlı, şefkatli, güvenilir, zengin, yardımsever, insan özgürlüğü savunucusu bir İslâm hukuk bilginidir. Bu bölümde Ebû Hanîfe'nin biyografisi kaleme alınırken, ona karşı duyulan hayranlık sebebiyle, ilmî üslûbun sınırları zorlanmıştır.

8 numaralı dipnota kaynak ismi konulmamıştır.

Sayfa 68'de, “Şimdi mührümü...” şeklinde devam eden cümledeki “onayın” kelimesi kalkmalıdır. Yine aynı sayfadaki, Ebû Hanîfe'ye atfen söylenen; “Hiç şüphe yok ki, mutlak bir ifade özgürlüğü zararlı olabilir, gayri ahlâkî ve müteceviz olabilir. Ancak Kur'ân ifade özgürlüğü için “İyilikleri emretme, kötülüklerden sakındırma” ifadesini kullanarak, onu diğer özgürlüklerden ayırmaktadır” ifadeleri sonrasında; Ebû Hanîfe'nin, “meşrû bir yönetici ya da onun âdil yönetimi aleyhinde konuşan ve bunu Halife'ye sövüp saymaya ve onu öldürmek istediğini söylemeye kadar vardırıan kimsenin bile cezalandırılmasını uygun görmediği, bu tavrı ifade özgürlüğü kapsamında gördüğü” şeklindeki değerlendirme çelişkili görünmektedir. Yani, Ebû Hanîfe'nin ifade özgürlüğünün kapsamı hakkındaki görüşü, tebliğden net olarak anlaşılammaktadır.

Ebû Hanîfe'yi değerlendirenler bölümünde Nadr b. Muhammed'den nakledilen; “Ebû Hanîfe güzel şaka yapmasını bilmez, şaka konuşmazdı...” ifadesinden kastedilenin ne olduğu merak konusudur. Yani, kişinin zaman zaman eşi-dostu ile ve arkadaşları ile şakalaşması olumlu özelliklerden sayılır. Zeki ve bilgili bir insan olan Ebû Hanîfe'yi güzel şaka yapmamakla nitelemekten kasıt nedir?

Aynı bölümde Yezîd b. Hârûn'dan nakledilen; “Bir âlimden bilgi yazdım, onlardan bilgi yükledim... Ebû Hanîfe'den daha çok takva sahibi... birini görmedim” şeklindeki ifadedeki, “bir” lafzı, “bin” olmalıdır.

Söz konusu bölümde Muğîre'ye atfen söylenen; “Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulun, fıkıh öğren, Zira İbrahim, eğer hayatta olsaydı, onun meclisinde oturur ve fıkıh öğrenirdi” cümlesindeki İbrahim'den kimin kastedildiği açıklanmalıdır.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'den; insanların yönetimde Hz Ömer'in, kıyasta Ebû Hanîfe'nin ve isnatta Ahmed b. Hanbel'in çocukları sayıldıkları anlamına gelen bir cümle nakledilirken, ‘iyâlidirler’ denmesi gerekirken, üç kez ‘ayâlidirler’ şeklinde bir kelime kullanılmıştır. Bunun bir yazım hatası olduğunu düşünmekteyiz.

Tebliğ metninde İbn Ebû Leylâ ve İbn Şübrüme ile Ebû Hanîfe arasında açık bir düşmanlığın varlığı ifade edilmekte ise de, bu konudaki rivayetlere biraz kuşku ile yaklaşarak, mezhep taassubunun bu tür nakillere kaynaklık edip etmediğinin araştırılmadığı hususunda okuyucunun merakını gidermek uygun olacaktır.

Bu bölümde, Sayın Yavuz, Ebû Hanîfe'yi değişik yönleri ile ve akıcı-heyecanlı bir üslûpla tanıtmıştır.

**Tebliğ'in İkinci Kısmı;** Ebû Hanîfe'nin takip ettiği bilimsel yöntem ile onun usûlcülüğü-hukukçuluğu ve fıkının özellikleri gibi konulara ayrılmıştır. Bu bölümde, bilgilerin tasnif edilmesinde bir sıkıntının yaşandığı görülmektedir. Örneğin; s. 79'de Romen rakam I.'de Ebû Hanîfe'nin Metodu, ele alınmış, daha sonra yine Romen rakam I kullanılmıştır. Keza, s. 84'de Romen rakam III'de Kurduğu Fıkıh Akademisi işlenmişken, daha sonra tekrar olarak Romen rakam III kullanılmıştır.

Ebû Hanîfe'nin hadisleri anlamada takip ettiği yöntem hakkında bilgi verilirken; "O, sözün yalnız lafzına değil, amacına ve ruhuna bakıyor..." şeklindeki nitelemede, "çoğu kez" şeklinde bir ifadenin kullanılmasının uygun olacağını düşünmekteyiz.

Yine tebliğde yer alan "... çoğunlukla Ebû Hanîfe fıkında nassların aynı zamanda akıl ile kuvvetlendirildiğine de şahit olmaktayız" şeklindeki ifade açıklanmaya muhtaç görünmektedir.

Tebliğ sahibinin, "Nassı Akla Yaklaştırması" başlığı altında, Ebû Hanîfe'ye istinaden; "Yönetim hakkının Âl-i Beyt'e ait olduğu görüşünde olup, bunu korkusuzca ilân ederdi" şeklindeki bir bilgiye neden yer verildiği anlaşılamamıştır.

Tebliğde Ebû Hanîfe'nin hadis seçiminde gösterdiği titizlikten bahsedilirken; "Çağında mevcut olan hadisleri araştırdı. On binlerce hadis nakledilmişti. Ona göre bunlardan sadece 17 kadar hadis sahih idi" şeklindeki bilgi, kaynaksız olarak verilmiş olmanın yanında, açıklanmaya muhtaçtır. Bununla mütevâtir hadisler kastediliyorsa açıklanmalıdır. Aksi takdirde, bu bilgi, çok ciddî bir iddia içermekte ve birçok olumsuz düşünceye kaynaklık edecek gözükmektedir. Ayrıca, bu ifade, Ebû Hanîfe'nin bir müsnedinin bulunduğu bilgisi ile ve sahih hadisleri toplamak amacıyla tedvin edilmiş bulunan ve İslâm toplumunda genel kabul gören hadis külliyatının varlığı ile de çelişki arz etmektedir. Öte yandan, böyle bir iddianın kabulü ile, gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse diğer İslâm hukuk ekollerindeki müçtehitlerin hüküm istinbâtında kullandıkları hadislerin çoğunun zayıf olduğu sonucu benimsenmiş olacaktır. Buradan da, İslâm hukukuna ait olup nass kaynaklı hükümlerin çoğunluğunun zayıf rivayetlerden istinbat edildiği sonucuna varılacaktır ki, bu kabul edilebilir bir sonuç olmasa gerektir.

Burada, söz konusu bilginin değişik versiyonlarından biri olarak, Mustafa Uzunpostalcı'nın şu tespitlerini hatırlatmak isteriz. "İbn Haldûn Ebû Hanîfe'nin 17 hadis bildiğini iddia ediyorsa da, bu bilgi diğer muteber kitaplarda bulunmamaktadır. Sayın Uzunpostalcı'ya göre, bu yanlış anlayış şuradan kaynaklanmış olmalıdır. İmam Muhammed, Mâlik'in *el-Muvatta'*ını rivayet etmiş ve buna Ebû Hanîfe'den 13, Ebû

Yûsuf'tan da 4 olmak üzere 17 hadis eklemiştir. Bu durumu bilmeyen kimseler de, Ebû Hanîfe'den rivayet edilen hadis sayısını sadece bunlardan ibarettir sanmışlardır. (bkz. Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, XV, 1-2, 2002, s. 48).

Ebû Hanîfe'ye isnat edilen; “Eğer günahkârın (suçlunun) çıkış yolu varsa serbest bırakılır. Devlet başkanının affetmesi, cezada hataya düşmekten daha hayırlıdır” şeklindeki ifadenin, gerçekte Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatindeyiz. Zira, şu hadisin bu ilkeye kaynaklık ettiği aşikârdır: “Hâkimin suçlunun lehine hüküm vererek, onu beraat ettirmedeki hatası, ona ceza vermede göstereceği hatadan daha hayırlıdır” (Tirmizî, Hudûd 2).

“Ebû Hanîfe'ye göre yapılan vakıf câizdir, fakat bağlayıcı değildir. Ona göre aslında vakfın câizdir, böyle bir hüküm sabittir.” cümlesindeki “vakfın câizdir” ifadesi, “vakıf câizdir” şeklinde olmalıdır. Ayrıca, bu örneğin, Ebû Hanîfe'nin fikhının insan özgürlüğüne aşırı değer verdiği bağlamında verilmesi tartışılabilir. Çünkü vakıf işleminde temelde bir zorlama bulunmadığından, malını kendi hür iradesiyle vakfeden şahsın özgürlüğüne hâlel gelmez. Aksine, vakıflar kişinin malı üzerindeki tasarrufta özgür olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Vakfedenin elinden vakfettiği malın mülkiyetinin çıkıp çıkmadığı yönündeki tartışmada Ebû Hanîfe'nin görüşünün, onun özgürlüğe verdiği önemi teyit amaçlı kullanılması biraz daha açıklanmaya muhtaç bir örnekleme şeklidir.

Tebliğ sahibi, kolaylık ilkesi başlığı altında 1. madde olarak, Ebû Hanîfe'nin malını mülkünü satarak haccetmek isteyen kimse hakkındaki görüşünü vermeyi düşünmüşse de, metinde yer almamıştır. Bu görüşün tebliğ metnine yazılması ve kolaylık ilkesi ile irtibatlandırılması uygun olacaktır.

Aynı bölümde 2. maddede yer verilen Ebû Hanîfe'nin “zekâtın ödenmesinin fevri olmayıp geniş zaman içinde ödenebilir görüşü de açıklanmaya muhtaçtır. Zira, buradan, bir yılın zekâtının ödenmesinin diğer yıllara yayılmasının câiz olduğu şeklinde bir anlam çıkarılabileceği gibi, zekâtın ödenmesindeki genişliğin herkes için mi, yoksa zekât yükümlüsünün ödeme yükümlülüğü çektiği hallerle mi ilgili olduğu açıklanmalıdır.

66 nolu dipnotta kaynak verilmesi unutulmuştur.

Hanefî fikhının kolaylık ilkesini benimsediği yönünde 5. örnek olarak; ölüden namaz görevi düştüğü gibi, ödeyemediği zekâtların ödenmesi yükümlülüğünün de vasiyet etmemesi halinde düştüğüne hükmedilmesinin, bu mezhebin kolaylığı tercih ettiğine dair bir örnek olarak sunulmasını isabetli görmüyoruz. Nitekim, tebliğ sahibinin de, aynı bölümde, konunun devamında, ziraî ürünlerle meyvelerin zekâtlarında durumun böyle olmayıp, burada ürünün sahibinin ölmüş olmasına bakılmaksızın, ziraî mahsulden zekât verilmesi gerektiğinin Hanefî fikhında da benimsenmiş olduğunu belirtmesi, zekât örneğinin bu konu için seçilmiş güzel bir örnek olmadığına itirafı anlamı taşımaktadır. Şayet bu örnek, bu mezhebin insanlar için kolay olanı tercih ettiği anlamında verilmişse, aynı kolaylığın ziraî ürünlerin zekâtı hususunda niçin

benimsenmediğine cevap verilmelidir. Durum böyle olmayıp, zira ürünlerin zekâtı ile diğer malların zekâtın farklı hükümlere tabi olmasının kaynağının, ölenin zekât yükümlülüğünün kalkıp kalkmadığı ile ilgili olarak, farklı şekillerdeki kıyastan kaynaklandığı ifade edilecekse, o zaman, burada asıl amaç insanlara kolay geleni tercih olmayıp, yükümlülüğün nerede başlayıp nerede bittiğinin tespitindeki farklı yorum olmaktadır. Öte yandan, bu konuda Hanefîler'in karşısındaki görüşü savunan diğer ekollerin, insanları/müntesiplerini hiç düşünmedikleri, alanla ilgili kolay bir hüküm bulunmasına rağmen, onu tercih etmeyip daha zor hükmü benimsedikleri anlamı çıkar ki, böyle bir yanlış anlayışa da fırsat verilmemelidir.

s. 21 ve 22'deki A. ve B. isimli başlıkların niçin konduğu anlaşılamamıştır.

Tebliğde Hanefî mezhebine göre, şarabın içine tuz ya da balık atılarak bundan reçel yapılmasında bir sakınca olmadığı, keza şarabın içine ilaç katılarak sirke yapılması halinde de bu karışımın içilmesinde bir sakınca olmadığı belirtilmektedir. Ancak, burada, kendisinden sirke ya da reçel yapılmak için bir Müslüman'ın şarap satın alması ya da şarabı bu amaçla kullanacak olanlara satmak için bir şahsın şarap ticareti yapmasının Hanefî mezhebi açısından hükmünün ne olduğuna değinilmemiştir. Halbuki, yukarıdaki örnek, bu hususlara da değinilmesini zorunlu kılmaktadır.

“Hangi deri tabaklanırsa temiz olur” şeklindeki hadis tercümesinin; bir soru cümlesi zannını uyandırmaksızın, Türk okuyucusu tarafından rahatlıkla anlaşılabilmesi için; “Her hangi bir deri tabaklanırsa temiz olur” şeklinde ifade edilmesi uygun olacaktır.

Tebliğ metninde IV. Madde başlığı “Ebû Hane” şeklinde yanlış yazılmıştır. Doğrusu “Ebû Hanîfe” olmalıdır.

Tebliğde, İslâm hukukunun gelişmelere paralel olarak değişime açık olması gerektiği gibi, usûl-i fikhın da fıkha paralel olarak geliştirilmesinin zarurî olduğu vurgulanmış, klâsik dönemde oluşturulmuş içtihat prensiplerinin çağımız toplumlarının bütün ihtiyaçlarına cevap üretecek şekilde bir hukuk düşüncesi geliştirilmesi için yeterli olmadığı ifade edilmiştir. Bunun nedenlerinden birinin; nassların birinci derecede kaynak görülmesi, içtihada bu nasslarda bir şeyin bulunmaması halinde gidilmesi olduğu belirtilmektedir. Ancak, konunun devamında İslâm hukukunda istihsan prensibinin bulunmasının, bu hukukun dinamizmini zirveye çıkarttığından bahsedilmektedir. Bu çelişkili görülen ifadeler sebebiyle, tebliğin bu kısmında verilmek istenen mesaj çok iyi anlaşılmamaktadır.

Yaklaşık 80 bin kadar hükümlle tedvin edilen Ebû Hanîfe fikhında, siyaset, imamet ve idare hukukunun yer almadığı belirtilmekte, ancak, bu durumun Ebû Hanîfe'nin bu alanlarla ilgilenmediği anlamına gelmemesi gerektiği, aksine, bunun nedeni olarak, döneminin siyasî baskılarının, İmamın bu konulardaki görüşlerinin fikhında yer almasına engel olduğu gösterilmektedir. Sağlıklı bir şekilde, İmamın bu konularla ilgili görüş ve düşüncelerinin tespit edilerek bir araya getirilmesinin faydalı olacağına vurgu yapılmıştır.



Ebû Hanîfe'nin ürettiği hukuk düşüncesinin İslâm dünyasında bir hukuk toplumunun ve bir hukuk devletinin oluşmasında katkısının olduğu ifade edilmekte, hatta bu noktada Batı'ya bile etki ettiği, günümüz dünyasında hukuk devleti anlayışının oluşmasında bile Ebû Hanîfe'nin katkısının olduğu belirtilmektedir.

Ebû Hanîfe sonrasındaki Hanefî dünyasının, Ebû Hanîfe'nin usûlüne hiç katkıda bulunmadıkları, fûrû-ı fıkha ise, çok sınırlı sayıda bir katkı sağladıkları ifade edilen tebliğde, Hanefî dünyasının Ebû Hanîfe'nin bıraktığı mirası yenileme ve geliştirme yönünde ciddî bir hareket sergilemedikleri, aksine hep tüketici konumunda buldukları belirtilmekte, bu durumun İslâm dünyasını da tükettiğine vurgu yapılmaktadır. Tebliğ sahibinin, çağdaş sorunlarımıza çözüm üretmede Ebû Hanîfe'yi örnek almamız gerektiği, onun fûrûî fikhini tüketirken, usûldeki yöntemini kullanarak yeni hükümler ortaya konulmasının çağdaş zorunluluk olduğu şeklindeki düşüncelerine katılmamak mümkün değildir. Özellikle de, Ebû Hanîfe'yi çağımızın sorunlarına da çözüm üretmiş olan bir şahsiyet olarak görmenin doğru olmayıp, bugünün hukuk düşüncesinin, bugünün hukukçuları tarafından üretilmesinin bir zaruret olduğu, bu nedenle de bu düzeyde hukukçular yetiştirilmesinin gerektiği yönündeki düşüncelerine kuşkusuz katılıyor, tebliğ sahibi hocamızın dilek ve temennilerini içtenlikle paylaşıyoruz.

## Cevap

Yunus Vehbi YAVUZ

UÜ İlähiyat Fakültesi

Değerli Müzakereci meslektaşımız Nihat DALGIN Bey'e yaptıkları Müzakereden dolayı teşekkür ediyorum. Titiz bir çalışma sonucu tebliğ metnimizi ciddi bir şekilde eleştirmek için gayret göstermiştir. Gerçekten bu gayretini kutluyorum. Tebliğ metnindeki tespitleri çerçevesinde yönelttiği tenkitler, benim için son derece yararlı olmuştur. Tenkitleri doğrultusunda işaret ettiği hususları yeniden gözden geçirerek basım, ifade, üslup hatası niteliğinde olanları düzeltme şansını elde ettim. Bunlar dışında muhteva bakımından sayın Müzakerecinin bazı noktalarda yönelttiği tenkitlerle ilgili görüşlerimizi ise aşağıda açıklamak istiyoruz:

1. Müzakeresinin baş tarafında ifade ettiği üzere, Ebû Hanîfe'ye karşı duyulan hayranlık sebebiyle ilmî üslubun sınırlarının zorlandığı yolundaki değerlendirmesini hoş karşılıyorum. Ebû Hanîfe'nin şahsı ve ilmi dehası ile ilgili hayranlığımızı bilimsel üslubun zorlanması olarak algılamıyorum, belki hocamız makamındaki bu zatın hakkını vermek olarak değerlendiriyorum.

2. Ebû Hanîfe'nin, on binlerce hadisi araştırdığı, bunlar arasında sadece 17 tanesinin sahih olduğunu kabul ettiği ile ilgili paragraf, sempozyuma sunulmadan önce tebliğ metninden çıkarılmış olup bunun Müzakeresine mahal kalmamıştır.

3. Tebliğ metninde, Ebû Hanîfe'nin "Devlet başkanının affetmesi, cezada hataya düşmekten daha hayırlıdır." Düşüncesinin Tirmizî'de hadis olarak zikredildiğini, ancak adı geçen kaynakta (Tirmizî) bu hadisin ravilerinden biri olan Yezîd'in zayıf kabul edildiğini de zikrettik. Müzakerecinin anılan hadis için: "Bu ifadenin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatindeyiz." şeklindeki değerlendirmesine katılmamız mümkün değildir. Ravilerinden biri zayıf olarak nitelendirilen bir söz için "gerçekten" ifadesinin kullanılması hadis metodolojisi açısından uygun olmasa gerektir. Bizim anlayışımıza göre, zayıf olan bir hadise "gerçekten hadis" nitelemesinde bulunmak doğru değildir. Belki başka delillerle kuvvetlendirerek bu ifadenin sahih hadis olduğu savunulabilirdi. Bu tabir ancak mütevatir hadisler için kullanılabilir. Ayrıca, tebliğin metninde hadisin zayıf olduğu dikkate alınarak metinde belli ihtimaller üzerinde durulmuş ve kesin bir hüküm verilmemiş olduğu hususu Müzakerecinin dikkatinden kaçmış olsa gerektir.

4. Müzakereci, Tebliğin 21. sayfasında yer alan "Ramazan orucunu tutma yükümlülüğünün kalkmasına kıyasla, ölüden daha önce ödenmemiş zekât yükümlülüğünün kalkması konusundaki Ebû Hanîfe'nin görüşünün, onun kolaylığı aldığına delil getirilmesinin isabetli olmadığını, ölünün arazisinden vermesi gereken oşrûn ölüm sebebiyle düşmemesine kıyasla çelişkili olduğunu ileri sürmekte ve bu tutarsızlığın cevabının verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Aslında bu mesele, Ebû Hanîfe'nin zekât ile öşrü bir birinden ayırma ilkesine dayanmaktadır. Ebû Hanîfe, zekâtı öşürden ayrı mütalaa etmektedir. Bu sebeple, o zekâtta nisabı şart koştuğu halde öşürde nisabı şart koşmamakta, çocuğun malından zekât vermek gerekmediği hükmüne karşılık toprağının ürününden öşür vermek gerektiğine hükmetmektedir. Bunun gibi ölen kimseden diğer malvarlığının zekât mükellefiyeti düştüğü halde, toprağından vermek zorunda olduğu öşrün düşmediğine hükmetmektedir. Bu türden meselelerin sayısını artırmak mümkündür.

Zekât ile öşrü bir birinden farklı hükümlere tabi kılan Ebû Hanîfe için bu durum bir çelişki teşkil etmez. Zira Ona göre zekât para ve ticari eşya ile hayvanlar gibi batinî mallardan alınır. Öşür ise topraktan elde edilen ürünlerden alınır. Hz. Osman döneminde zahirî malların zekâtını toplayıp gereken yerlere tevzi etmek devlete, batinî malların zekâtı ise fertlere bırakılmıştır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe devletin kontrolünde olan öşür ile fertlerin isteğine bırakılan batini malların zekâtını ayırmıştır. Yukarıdaki mesele bu bakımdan bir çelişki olmayıp Ebû Hanîfe'nin bu ilkesine bağlı bir husustur. Biz tebliğ metninde sadece batinî malların zekâtındaki kolaylık ilkesine işaret etmek istemiştik. Bunda herhangi bir çelişki yoktur. Meseleyi öşür ile değil Malikî Mezhebinin aynı konudaki görüşü ile mukayese ederek Ebû Hanîfe'nin görüşünün diğer görüşlere oranla daha kolay olduğunu göstermeye çalıştık. Sayın Müzakerecinin, “Ebû Hanîfe'nin görüşünün diğer mezhepler karşısında kolay kabul edilmesinin, diğer ekollerin, kendi mezhep müntesiplerini hiç düşünmedikleri, olayla ilgili kolay bir hüküm bulunmasına rağmen, onu tercih etmeyip daha zor olan hükmü benimsedikleri anlamı çıkar.” tarzındaki dayalı değerlendirmesi bir vehim olup tebliğ metninden böyle bir anlam çıkarmak isabetli olmasa gerektir. Biz tarihte ortaya atılmış olan iki görüşü mukayese ederek bir değerlendirme yaptık. Bu değerlendirmenin objektif olduğu kanaatindeyiz.

5. S.22'de yer alan, “içine tuz ya da balık konularak kaynatılan şaraptan reçel yapılmasında bir sakınca yoktur, yine içine ilaç atılmak suretiyle sirke haline dönüştürülen şarabın içilmesinde de bir sakınca yoktur” görüşüne atıfta bulunularak, konu ile ilgili tafsilat verilmemesi tenkit konusu edilmişse de, burada tafsilata gerek bulunmadığı kanaatindeyiz. İlgili tafsilî bilgiler fıkıh kitaplarında geniş bir şekilde açıklanmıştır.

6. Son olarak; Müzakeresinin son bölümünde, tebliğimizin son paragraflarında yer alan düşünce ve değerlendirmelere katıldığını ve bunları paylaştığını ifade eden değerli Müzakereci Sayın Nihat Dalgın Beye teşekkür ediyorum.



Nihat DALGIN  
OMÜ İlahiyat Fakültesi

“On yedi hadis bilirdi” şeklinde değil buradaki de “on yedi tane sahih hadis vardı” ifadesini kullanmışsınız. O çok dikkatimizi çekti.



Yunus Vehbi YAVUZ  
UÜ İLâhiyat Fakültesi

Belki “on yedi tane sahih hadis bildiği ile ilgili bilgi vardır” tarzında onu tashih etmek lâzım. O bilgi bana göre mütevâtir hadislerle ilgilidir. Yani diğer hadislerle, haber-i vâhid olan hadislerle ilgili değildir. Devlet başkanının affı ukûbetinden daha iyidir. Ebû Hanîfe cezalandırma taraftarı değildir. Onun fıkhında bariz olan hususlardan biri kolaylaştırmaktır, zorlaştırmak değil. Bu fıkhn başka bir meselesinde kendini gösteriyor. Meselâ Ebû Hanîfe’ye göre ceza hukuku ile ilgili olan meselelerde, şahitliği yapmamak, bilgiyi setretmek lafzını alıntı yapıyor. Bu *el-Hidâye*’de *el-İhtiyâr*’da var. Hukuk-ı ib’adda, hukuklar arasındaki haklar mevzu bahis olan konularda şahitlik yapmak vacip, ama bilhassa hukûkullâhı ifade eden, ceza hukuku ile ilgili olan, hadlerle ilgili olan konularda setretmek evlâdır. Haksız yere bir kimseyi cezalandırmaktansa veya cezalandırırken haksızlık yapma şüphesi bulunmaktansa, böyle bir durumla karşı karşıya gelmektense devlet başkanının suçluları affetmesi daha iyidir diyor Ebû Hanîfe.



Nihat DALGIN  
OMÜ İLâhiyat Fakültesi

Hocam, ben aynı anlamda hadisin olduğunu hatırlatmak istedim. Yani bu anlamda hadis de var. Ona dikkat çekilebilirdi. “hâkimin suçlunun lehine hüküm vererek onu beraat ettirmedeki hatası ona ceza vermede gösterdiği hatalardan daha hayırlıdır.” (Tirmizî, Hudûd, 2).



Yunus Vehbi YAVUZ  
UÜ İLâhiyat Fakültesi

Bu ve diğer konularda inşallah sizin önerilerinizi alacağız. Teşekkür ediyorum.



İbrahim Kâfi DÖNMEZ  
MÜ İLâhiyat Fakültesi

Teşekkür ederiz sayın hocam. Canlı örneklerle somut bir anlatıma kavuşturdu tebliğini. Tabi ki tebliğin tamamını sunma fırsatı olmadı. Sonra gelecek daha soyut bir başlık taşıyan tebliğ için de bir hazırlık sağlamış oldular. Değerli tebliği için teşekkür ediyoruz. “İmâm Ebû Hanîfe’nin Kişilik Yapısı” başlığını taşıyan tebliğin daha soyut olacağını sizler de tahmin edersiniz. Değerli bilim adamları bilirler ki geleneğimizde bazı âlimler çok yoğunluklu eserler yazarlarsa başkaları onun eserlerini şerh ederler. Her ne

kadar Müzakereler burada şerh imkânı sağlamaya yönelik ise de, bazı âlimler yoğunluklu eserlerinin şerhini bizzat kendileri yapmışlardır. Şimdi değerli tebliğ sahibi hocamız Hayati Hökelekli Bey kendi tebliğinin şerhini de kendisi yapacak. Müzakerecisi yok. Dolayısıyla süresini de ona göre kullanacaklar. Buyurun efendim.

## İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANİFE'NİN KİŞİLİK YAPISI

Hayati HÖKELEKLİ  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Bir insanın kişiliğini anlamaya çalışmanın çeşitli yolları vardır. Günümüzde kişilik araştırması, bir kişinin kendine özgü davranış modellerini tanımlayan en genel ve gözlemlenebilir temel görünüşlerden hareket eder. Bunu, kişisel amaçlar, ilgiler, plânlar, stratejiler, hayat görevleri ve kişisel gayretlerin anlaşılması izler. Bütün bu unsurların tutarlı bir bütünlük içerisinde gelişerek tamamlandığı hayat hikayesi ise, tanımlayıcı bilgi alanı olması bakımından son derece önem taşır.<sup>1</sup> Biz de bu bildirimizde Ebû Hanîfe'nin hayatına, en genel çizgileriyle, bazı kişilik özellikleri ve ortaya koyduğu etkinlik ve hizmette izlediği yol ve gerçekleştirmek istediği amaçlar açısından bakmaya çalışacağız.

Eskiden beri “fazilet” ya da “olgun kişilik”, insan tabiatında yer alan farklı eğilimlerin, bir merkez etrafında ahenkli bütünleşmesi olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla, insan hayatının bütün unsurları, her bir boyutu yapılandırıcı bir merkez etrafında bütünleştiği zaman, tutarlılık ve süreklilik gösteren davranışların kaynağı durumuna gelir. Bunun yanında, insanın bir boşlukta yaşamadığı, onu kuşatan çevre ile etkileşim içerisinde kişiliğini geliştirdiği de bir gerçektir. Bir insan, içinde yetiştiği çevre ile bir bütündür; onu anlayabilmek için nasıl bir çevrede hayatını sürdürdüğünü bilmeye ihtiyaç vardır. Bir şahsiyete kendine özgü yapısını kazandıran ve onu diğerlerinden farklılaştıran, kalıtsal olarak sahip olduğu özellikleri yanında, içinde yaşadığı çevrenin şartlarına ve taleplerine kendince verdiği cevaplarla elde ettiği “şahsî tecrübeleri”dir. Kişisel güç ve yeteneklerimizin çevrenin ihtiyaçlarına ve sorunlarına uygun cevaplar üretmesi ölçüsünde toplumdaki yerimiz ve itibarımızın arttığı söylenebilir. Dolayısıyla toplumda önder ya da lider olarak saygınlık kazanan kimselerin, kendi iç dünyalarını düzene koymaları yanında, çevreleriyle de başarılı bir iletişim kurmaları söz konusudur. İçinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesi, sorunlarına çözüm sunması ölçüsünde bir kimse hem kendi güç ve yeteneklerini geliştirir, hem de toplumun önde gelen, saygın bir üyesi haline gelir. Bu bakış açısıyla, İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük dinî önderlerin başında gelen Ebû Hanîfe'yi tanıyabilmek için, kişisel özellikleri yanında, içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel, çevre ile iletişiminin bir bütünlük içerisinde ele alınması gerekli olmaktadır.

İnsanlığa önemli katkıları olan çeşitli şahsiyetler üzerinde incelemeler yapan uzmanlar, onlardaki şu ortak özelliklerin altını çizerler: Düşünce ve hükümlerinde bağımsız, yeni tecrübelerle açık, otoritelerin iddia ve hükümlerini ihtiyatla karşılayan;

<sup>1</sup> E. Emmons Robert, “Religion and Personality”, *Handbook of Religion and Health Mental* (ed. Harold G. Koenig), Academic Press, USA 1998, s. 65-71.

araştırmacı esnek, açık fikirli ve belirsizliğe karşı tahammüllüdürler. Fikir ve kanaatlerini cesaretle ortaya koyarlar; ısrarlı ve tehlikeleri göze alıcıdırlar. Uğraştığı işe tam anlamıyla kendisini verir, eline aldığı işle devamlı bir şekilde meşgul olurlar. Sezgileri kuvvetli, ilgileri geniş kapsamlıdır. Kararlı, çalışkan, hırslı, şevkli ve duygusal bakımdan olgundur. Yüksek bir ego kuvveti ve kendini-kabullenme gösterirler; kendi kendine yeterlidirler. Daha çok içe dönüktürler.<sup>2</sup> Onun hayatı incelendiği zaman, belirtilen bu özelliklerin her birinin, Ebû Hanîfe'nin kişiliğinde önemli yer tuttuğunu görmek mümkündür.

Ebû Hanîfe her şeyden önce, kendisinden, günümüze kadar yaşayan ve İslâm dünyasında çok geniş bir taraftar kitlesine sahip, çok büyük bir düşünce ve hukuk ekolünün kurucusu, yenilikçi ve yaratıcı bir şahsiyettir. Bir kişinin çeşitli özelliklerinin merkezinde yer alan ve bütün diğer özelliklerine damgasını vuran hâkim eğilim, o kimsenin asıl karakteristiğini oluşturur. Bu anlamda baktığımızda, Ebû Hanîfe aklı yetenekleri son derece gelişmiş olan birisidir; doğuştan üstün zekâ, akıl ve mantık gücüne sahiptir. Bu alanda çalışan araştırmacıların belirttiği gibi, yaratıcı potansiyellerin gerçekleşmesi için, genellikle ortalamanın üstünde bir zekâ düzeyi gerekli olmaktadır.<sup>3</sup> Onun aklı yeteneklerinin mükemmelliği, deha derecesindeki zekâsı hususunda İmam Şâfi' den nakledilen şu söz yeterli fikir vermektedir: "Hiçbir anne İmâm-ı A'zam'dan daha akıllı bir kimseyi doğurmamıştır". Böyle bir yapıda, mantıkî işlemlere dayalı bir düşünme tarzı zihinsel hayatın en aslî kazanımı olarak, diğer bütün zihinsel faaliyetlerin bütünleyici bir parçasıdır. Bu tavrı en kolay biçimde bilim adamları arasında bulmak mümkündür. Bu noktada, dünyayı aklı bir bakış açısı içerisinde anlamaya çalışan ortalama bir bilim adamının kavrayış tarzına kısaca bir göz atmakta fayda vardır. Sadece fenomenin nesnel özünün kavranması, gerçekte ne iseler öyle bir dünya ve ruh resmi yapma iddiası, "bilimsel" tavrın esasını oluşturur. Bilim adamının başta gelen tutkusu nesnel bilgidir; onu motive eden temel arzu da, bir sorunu çözmek, bir meseleyi açığa kavuşturmak, bir teoriyi formüle etmektir. Bilim adamı önünde duran mesele hakkında bilgisiz olduğunda, umutsuzluğa düşer ve tamamen teorik bir buluş için, bu ölümüne işaret edecek bir kavrayış yahut seziş olsa bile sevinir. Akla dayalı tamamen zihinsel bir dünya kurmak için kendisini tüketir. Bilişsel sürecin saflığı ile ilgili bir hissiyata sahiptir. Dünyası bir genel soyut varlıklar ağı ve karşılıklı bağıntılar sistemidir. Bunun vasıtasıyla da içinde bulunduğu anı aşar. Gözleri sürekli olarak uzak geçmişe dikili, kimi zaman dünya tarihinin bütün dönemlerini kavrayarak ebedî, sonsuz bir dünyada yaşar. Bu derin düşünceler içerisinde de geçmiş ve geleceği, zihninin hâkimi olabileceği düzenli bir bütün içinde birbirine bağlar. Ulaştığı hakikatlerin ölümsüz geçerliliklerinden ışılan ölümsüzlüğü

<sup>2</sup> Arık, İ. Alev, *Yaratıcılık*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 11, 128.

<sup>3</sup> bkz. Ausubel, D. P., Robinson, F. G., "Problem Çözme ve Yaratıcılık", *Yaratıcılık* (çev. İ. Alev Arık), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 128.

paylaşır.<sup>4</sup> Bu anlamda Ebû Hanîfe, derin düşünceleri ve ince kavrayışı ile kendisini dışa vuran, yoğun olarak odaklanmış bir zihin yapısı ile, içe dönük kişilik eğilimine sahip bir bilim adamıdır. İçe dönüklük, pek çok yaratıcı dehanın belirgin bir özelliği olarak bilinir. Kendisiyle yakın ilişkisi olan diğer insanlar açısından Ebû Hanîfe, normal şartlarda son derece suskun bir görüntü ortaya koymaktadır. Onun bu özelliğini öğrencilerinden Ca'fer b. Rebî şöyle tanıtır: “Beş sene Ebû Hanîfe'nin yanında kaldım. Ondan daha çok susan bir kimse görmedim. Fakat kendisine fıkıhla ilgili bir soru sorulunca dili açılır, coşkun ırmak gibi coşardı.”<sup>5</sup> İlgî ve dikkatin belli konular üzerine yoğunlaşmış olduğu, bilincin sınırlı dar bir alandaki faaliyet tarzı, hayatın bütününe damgasını vuran verimli ve yaratıcı düşüncelere yol açar. Bu tavra aynı zamanda coşkulu ve tutkulu bir dışavurum da eşlik eder. İçe dönük ve derin düşünceli bu yapı, evrensel genel geçer doğrulara ulaşma çabası içerisinde çoğu zaman bilim ve düşünce adamını hayatın olgusal gerçeklerinden ve diğer insanlardan koparır ve kaçınılmaz olarak bireyci duruma getirir. Çünkü, soğuk nesnel zihnî tavır başkalarıyla sempatik ya da empatik ilişkilerin kurulmasına izin vermez. Öyle ki, aile bağları bile onun için önemsizleşir. Ne kan bağı ne de diğergam bir arzu onu insanlığa bağlamaya yardımcı olur.<sup>6</sup> Oysa ki Ebû Hanîfe, ciddî akılcı bir ilim adamı olduğu kadar aynı zamanda toplumsal hayatın gerçekleriyle iç içe, sosyal etkileşim halinde, diğer insanlara ilgi ve önem gösteren, hayata ve ilişkilere dair dinamik ve faal bir yaklaşım ve hizmet ehli olarak karşımıza çıkar. Ebû Hanîfe, aklî düşüncesiyle kendi görüşlerini oluşturduğu gibi, başkalarının düşüncelerine de değer veren bir anlayışa sahiptir. Ona göre bilim adamının devamlı fikir üretmesi, görüş belirtmesi son derece önemlidir. Ayrıca o kendi görüşünün mutlak doğruluğunu da savunmaz. Devamlı metodik şüpheli bir yaklaşım içinde olmuştur. Bu anlayışından dolayı da bir konuda ağırlıklı olarak kendi aklî görüşüne göre fetvâ verdiğiinde: “Bu Nu'man b. Sâbit'in görüşüdür, gücümüzün yettiğinin en iyisidir, kim bundan daha iyisini getirirse o doğruya daha yakındır.”<sup>7</sup> şeklinde bir düşünceyle hareket eder. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, akademik hayatın dar ve kapalı dehlizlerine sıkışıp kalmamış, kendi ilgi merkezinde kaybolmamış, dolayısıyla tek yanlı bir düşünceye kapılmamıştır. Gelişime ve yenilenmeye açık, hayatın her alanına yayılan bütüncü bir zihin yapısı ortaya koymaktadır.

Onun bakış açısıyla ilmî etkinlik yalnızca kendi içinde tek başına bir amaç olarak anlam taşımaz. İnsanlara hizmet, onların seviyesini geliştirme ve böylece hayat kalitesini yükseltme ilim zihniyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. Onun için başkalarının durumuna duyarlı bir ruha sahiptir. İnsanların dostluğunu kazanmak için özel bir gayret

<sup>4</sup> Spranger, Eduard, *İnsan Tipleri, Bir Kişilik Psikolojisi* (çev. Ahmet Aydoğan), İz Yay., İstanbul 2001, s. 151-154.

<sup>5</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, Kahire 1349/1931, XIII, 340; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlü), DİB Yay., Ankara 1962, s. 58; Yunus Vehbi Yavuz, “Ebû Hanîfe'yi Tanımak”, *İslâmî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XV, sayı 1-2 (2002), s. 3.

<sup>6</sup> Spranger, *a.g.e.*, s. 160-161.

<sup>7</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, s. 352; İbrahim Hakkı Aydın “İstihsan Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XV, sayı 1-2 (2002), s. 171.



içerisindedir. Derin bir sempati duygusuna sahiptir; öğrencilerini koruyup kollar, onların üzerine titrer. Öğrencileriyle ilişkisinde, hocalık otoritesini kullanmak yerine onların sevgi ve dostluğunu kazanacak şekilde ikram ve iltifatlarla onları kendisine bağlama yolunu seçer. Karşılık beklemeden vermek, her durumda ilişkiyi sürdürmek için gerekli bir duygusal olgunluğa sahiptir. İlmî araştırmaları yanında, ticarî faaliyetlerini de yürütür ve elde ettiği servetten öğrencilerine ve ilim adamlarına harcayarak, onlara maddî ve duygusal anlamda destek olur. İnsanlar üzerinde iyi bir etki bırakmak onun için önemlidir; onun için dış görünüş, içsel düzen kadar dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bundan dolayı giyim-kuşamına, görünümüne dikkat ve özen gösterir, tanıdık ve dostlarını da bu yönde teşvik eder.

Ebû Hanîfe'nin hayata bakışındaki akılcılık ve gerçekçiliğin hâkim bir çizgi olarak ortaya çıkarken, sezgi ve hayal gücünün de buna eklenmesiyle “yaratıcı” bir faaliyet modelinin en üst seviyesine ulaştığı görülür. Onda hâkim durumdaki nedensellik düşüncesi ve metodik şüpheciligi, sezgi ve hayal gücüyle birlikte iş görür. Bu yüzden, gerçek hayat sorunları kadar, farazî ve hayalî meseleler de onun gündemini oluşturmuştur. Çözüme kavuşturduğu on binlerce mesele içerisinde, insan hayalinin ulaşabileceği en ileri fantastik buluşlar da önemli bir yer tutar. Günümüzde de bilimsel zihniyet açısından akılcılık ve nedensellik kadar sezgi ve hayal gücünün önemi bilinmekte ve vurgulanmaktadır.<sup>8</sup> Çünkü sezgi ve hayal gücü yaratıcılığın önemli bir şartıdır. Hangi alanda olursa olsun zihninde modeller kurabilen, metaforlar kullanabilen kimseler yaratıcı davranışlar gösterebilirler.<sup>9</sup> Ebû Hanîfe'nin yalnız akli değil hayal gücü de etkin ve üreticidir. Bu da onu, zekâyı ve tecrübeyi genişleten her araca başvuran açık ruhlu, geniş kavrayışlı ve yenilikçi bir insan hâline getirmektedir.

Ebû Hanîfe'nin akılcılığı, felsefî anlamda bir rasyonalizme ve dolayısıyla kapalı dogmatik bir sisteme imkân vermez. Onun entelektüel tavrı yanında, ahlâkî bir unsur, bir eylem kuralı, pratik hayatın içinde kendi düşüncelerinin bir yansımını yakalamak mümkündür. O, hayatın ve âlemin sırf akli bir kavramlaştırılması, saf metafizik için uğraşmaz. Onun asıl ilgi alanı, bireysel ve toplumsal anlamda insan hayatına düzen verme, davranışlar üzerinde etkili olmayı mümkün kılacak düzenlemeler yapmadır. Bu anlamda o, daha çok zihinsel doğrulamalar sistemine, bütün ahlâkî ve pratik hayatın düzenleyici prensibine hizmet eden bir “âmentü” ye merkezî yer verir. *el-Fikhü'l-ekber* isimli eserinde onun yapmak istediği, itikadî meselelerle ilgili bir entelektüel doğrulamalar sistemi oluşturmaktı. Daha sonra Sünnî inanç doktrininin esasını oluşturan görüşlere kaynaklık eden ve yaygınlık kazanan bu doğrulamalar, naklî desteğe sahip kişisel düşüncenin sevk ettiği sistem olarak belirginlik kazanmıştır. Son derece güçlü,

<sup>8</sup> bkz. Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, 2. bas. İstanbul 1995, s. 20.

<sup>9</sup> Ausubel, Davit P., Robinson, F.G., “Problem Solving and Creativity” *School Learning-An Introduction to Educational Psychology*, Rinehart and Winston 1969, s. 505; Alev Arık, *Yaratıcılık*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 97.

tutarlı ve dürüst aklî ve mantıkî yargılara rağmen bu eserinde Ebû Hanîfe, ortaya koyduğu ilkelerin temellendirilmesiyle uğraşmak yerine, işin daha çok halkı ilgilendiren, pratiğe yansımaları gereken yönüyle ilgilenmiştir.<sup>10</sup> Onun yapmaya çalıştığı, dinî hayatın bütünü, bütün dinî hayat değerlerinin kendisiyle ölçüldüğü bir kriter formüle etmektir. Her Müslüman gibi, Ebû Hanîfe'nin de, kendi aralarında iyi bağlanmış bir fikirler sistemine ihtiyacı vardı. Fakat o, bir geleneği ya da doktrini bütünüyle kabul etmek yerine, kendi özel gücünü kullanarak bu sistemi hazırladı ve spekülasyonlardaki sonuçlarını kendi dinî tecrübesinden çıkarmak veya bilincinin taleplerini tatmin etmeye elverişli olan âlemin metafizik bir teorisini oluşturmak amacıyla akıl ve zekâsını kullandı.

Ebû Hanîfe hayatının belli bir dönemini inanç konuları etrafında ayırışan görüş sahipleriyle yaptığı kelâmî, belli bir dönemini de fikhî tartışmalarla geçirdi. Kelâmî konularda aklın ve zekânın yetersizliğini fark etmesi dolayısıyla çok ince ayrıntılara girmekten kaçındığını söylemek mümkündür. Fakat aynı zamanda o, dinin özünün bir metafizik düşünceler yığını olmadığını, ibâdet ve ahlâkî yaşayışın ondan daha önemli bir yer tuttuğunu çok iyi biliyordu. Dinî bakımdan olgunlaşma, zihinsel etkinliğin ötesinde dinî uygulama ve eylemin birlikteliğini gerektiriyordu. Bu anlamda, kelâmî spekülasyonların dinî olgunlaşmayı ilerletici olmaktan çok engelleyici olduğunu fark etmişti. Onun ibâdete düşkünlüğü ve ahlâkî değerlere bağlılığı, kelâmî meselelere duyduğu ilgiyi belli bir noktadan sonra ortadan kaldırmıştı. Bunun yanında onun fikhî anlayış ve görüşleri, Müslüman aklın en verimli ve etkili olabileceği alanı göstermesi bakımından anlam ve değer taşıyordu. Hangi alanda olursa olsun insan aklının imkânlarının sınırını o çok iyi tecrübe etmişti. Bu yüzden, aklın yaratıcı imkânlarının gündelik hayat sorunlarının çözümünde sınırsız bir genişlikte kullanılması gereğine inanıyor ve bunu uygulamaya çalışıyordu. Ayrıca, tek bir akıl yerine kollektif akla işlerlik kazandırılarak günün sorunlarına daha uygun cevaplar bulunabileceğine inanıyordu. Bu yüzden onun yöntemi, bütün düşünen akılların tam bir serbestlik içerisinde kendi kapasitelerini sonuna kadar kullanmaları ve sürekli yeni çözümler üretmelerini mümkün kılan bir mekanizmayı gerekli kılıyordu. Bu anlamda her düşünce ürünü bizatihi önem ve değer taşıyordu. Hangi çözümün daha isabetli olduğuna karar verecek olan, her gün değişen toplumsal şartlar ve ihtiyaçlardı.

Doğuştan getirilen aklî yeteneğin yaratıcı bir faaliyet için gerekli şart olması ne kadar doğru ise, bu yeteneğin ancak uygun bir ortamda destekleyici, teşvik edici ya da zorlayıcı şartlar altında kendi gerçekleşmesini sağladığı da o ölçüde doğrudur. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı (80–150/699–769) o dönemin Kûfe ve Bağdat'ı, İslâm dünyasının başta gelen ilim ve düşünce merkezleri olması yanında, her türlü inanca sahip insanların bir arada buldukları ve inançları konusunda tartıştıkları, sosyal, siyasî ve dinî hareketliliğin çok canlı olduğu bir çevre idi. Entelektüel yetenekleri olan bir kimsenin, böyle bir çevrede

<sup>10</sup> Yeşilyurt, Temel, "el-Fikhu'l-ekber'e Metodolojik Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XV, sayı 1-2(2002), s. 177.

yetişip de, etrafında olup bitenden tamamen uzak ve habersiz yaşaması düşünülemez. Onun için, asıl mesleği babadan kalma kumaş ticareti olan Ebû Hanîfe'nin genç yaşlarda, anlama ve çevresindeki olayları kontrol ihtiyacı ile belli bir görüş geliştirmek için kendi çapında bazı entelektüel ilgiler geliştirmiş olduğunu görüyoruz. Fakat onun ilim yoluna tam olarak girişinin, ondaki yeteneği fark eden İmam Şa'bî'nin teşvikleri sonucu olduğu da iyi bilinmektedir.<sup>11</sup> Böylece, Ebû Hanîfe'nin ilmî-dinî kişiliğinin oluşmasında doğal yetenek, kültürel gelenek, çevresel teşvik ve destek gibi faktörlerin ortaklaşa rol oynadıkları anlaşılmaktadır.

Hiçbir bir fayda gözetmeyen saf gerçeklere ulaşma arzusu gerçek bir ilim adamının en büyük arzusu ve özlemidir. Daha doğrusu, bilme arzusu bir kimsede ilk sırada gelen değer olarak etkinlik kazanmadıkça, o kimsenin ideal anlamda bir ilim adamı olduğundan söz edilemez. Bilişsel değer ilk sıraya yerleştğinde de, kişinin diğer ilgileri zorunlu olarak buna boyun eğerler. En azından yapısal olarak belirlenmiş bir dönüşüm geçirirler. Ebû Hanîfe'nin hayatında da bu dönüşüm yaşanmıştır. O başlangıçta kendisini, ekonomik ilgilerin merkezde ve yoğunlukta olduğu bir aile geleneği içerisinde bulmuştu. Şüphesiz ki ekonomik faaliyet olmaksızın tam bir hayattan söz edemeyiz. Bir kimse kendisini bütünüyle objektif incelemeye vakfetmeyi arzu etse bile dışsal baskı, fizikî ihtiyaçlar ve bütün entelektüel kazanımların maddî temelleri kendilerini hissettirirler. Üstelik, bu acil ihtiyaçların dışında var oluşun diğer başka tarafları kişiye son derece önemsiz de gözükabilir. Çünkü faydacı ilgiler öylesine güçlü bir öznel vurguyu zorunlu kılarlar ki, safi bilmenin her türü şu veya bu şekilde mutlaka zarar görür. Bu açıdan bakıldığında ekonomik ve bilimsel tavrın, en azından eşit nispetlerde aynı ruhta bir arada barınamayacağı söylenebilir.<sup>12</sup> Bununla birlikte, ekonomik tavır bilgi ve düşünce üretiminin emrinde ikinci bir etken olarak bilişsel tavra katılabilir. Çünkü zihinsel etkinlikler belli bir ekonomi düşüncesine ihtiyaç duyarlar. İşte Ebû Hanîfe'nin hayatında gördüğümüz de budur. O, sahip olduğu ekonomik imkânlardan ve faaliyetten, ilmî araştırmaları için bütünüyle vazgeçmek yerine, kendisi ve başkaları için bilgi üretimini destekleyici ve teşvik edici bir etken olarak faydalanmasını bilmiştir. Bir kimsenin geçmiş yaşantılarından ayrılması ve yeni bir amaca yönelmeye önem vermesi, fonksiyonel bağımsızlığın en önemli özelliklerinden biri olarak kabul edilir. Ancak böyle bir insan kapasitelerini tam olarak kullanabilir, yeni ve yaratıcı etkinliklerde rol oynayabilir. Ebû Hanîfe'nin gelişim çizgisi, ondaki bu üstün yeteneği açığa vurucu bir durum sergilemektedir.

Otorite ile ilişkiler, siyasî ve dinî hayatın da merkezinde yer tutan, psikolojik hayatın en kritik konularından birisidir. Ferdî benliğin ortadan kalkmasına kadar varan körü körüne bir itaat ve teslimiyet ile, başkasının varlığını hiçe sayan bir tahakküm ve kendi kendisinin efendiliği tutumları arasında bir denge kuran sistem bütünlüğüne ulaşıncaya

<sup>11</sup> Mekki, *Menâkıbu Ebi Hanîfe*, I, s. 59; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 21.

<sup>12</sup> Spranger, Eduard, *İnsan Tipleri* (çev. Ahmet Aydoğan) İz Yay., İstanbul 2001, s. 155-157.

kadar insanın arayışlarının sonu gelmez. Ebû Hanîfe, gerek yetiştirme tarzı gerekse dinî ve siyasî olaylara yaklaşımı bakımından otoriteye saygılı ve bağlı olduğu ölçüde, çok güçlü bir bağımsızlık duygusuna ve kişisel girişim dürtüsüne sahiptir. Öğrenciliği boyunca hocasına hep saygılı ve bağlı kalmıştır fakat aynı zamanda o, en çok soru soran ve sorgulayandır. Ebû Hanîfe hocası Hammâd'ın derslerine o ölünceye kadar devam etmiştir. Onun bu öğrenciliğinin on sekiz yıl sürdüğü hesap edilmektedir. Fakat hocasına sorduğu çok sayıda sorular ve yaptığı tartışmalarla da onu bunalttığı kaydedilir.<sup>13</sup> Ebû Hanîfe'nin hocasına duyduğu saygı ve bağlılık kendi şahsî girişim ve gelişimini engelleyici değil, destekleyici olmuştur. Onun otoriteye bağlılığı akla ve adalete dayalı bir bağlılık olup, hiçbir zaman gözü kapalı bir bağımlılık olmamıştır. Aynı davranış çizgisini kendi öğrencileriyle ilişkisinde, dinî ve siyasî söylem ve davranışlarında da görmek mümkündür. Ebû Hanîfe, kendi görüşlerini benimsemesi ya da kendisini taklit etmesi için öğrencilerini hiçbir zaman zorlamamış, kendisini onların üzerinde yanılmaz bir otorite gibi sunmamıştır. Bir şefkatli baba-oğul ilişkisi içerisinde öğrencilerine değer vermiş, iyiliklerde bulunmuş, onların ferdî gelişimlerini desteklemiştir. Böyle bir ilişki ortamında onun öğrencileri hem hocalarından en geniş ölçüde yararlanmışlar hem de kendi şahsî görüşlerini serbest bir şekilde geliştirme imkânı bulmuşlardır. Gözü kapalı taklitçiliği her durumda reddeden Ebû Hanîfe, her düşünen ve araştıran aklın kendi imkânlarını sonuna kadar kullanması gerektiğine inanıyordu. Öğrencilerine hazır cevaplar değil, metot öğretiyor ve kendi doğrularına bizzat kendilerinin ulaşmasını arzu ediyordu. Bu yüzden kişisel aklı devreden çıkaran bir bilme ve buna dayalı davranış tarzının kesin olarak yanlış olduğunu düşünüyordu. Onun “Delilimi bilmeyenlerin benim sözüme dayanarak fetvâ vermeleri haramdır”<sup>14</sup> sözü bu tavrını çok açık olarak yansıtmaktadır.

Ebû Hanîfe, Kur'ân ve sahih sünnette ifadesini bulan, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının hayatında ortaya çıkan dinî hayatı her zaman bağlayıcı bir otorite olarak kabul etmiştir. İman, ibâdet ve ahlâk ilkelerinden oluşan İslâmî sabiteler konusunda büyük bir hassasiyet ve bağlılık içerisinde olmuştur. Buna karşılık hayatın değişen ve gelişen şartları karşısında akli/bilimsel yaklaşımı tek otorite kabul etmiştir. Ancak bu konuda da o kendisini büsbütün bağımsız bir kimse olarak algılamıyordu. Benimsemiş olduğu fikhî yöntemini başta Hz. Ömer olmak üzere, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi sahabenin ileri gelenlerinden bazılarının temsil ettiği akılcı bir geleneğe dayandırıyordu.<sup>15</sup> Bu çizgi üzerinde o, toplumun menfaatini, huzur ve gelişmesini esas alan bir yorum mantığı ile “sorun çözücü” bireysel tavrı ön plâna çıkarmıştır. Akıl ve düşünce hürriyeti önünde hiçbir engel, yanılmaz otorite kabul etmemiştir. Kendi konumunda olan insanların görüş

<sup>13</sup> bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 27; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XV, (2002), sayı 1-2, s. 34.

<sup>14</sup> Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübra*, Mısır 1306/1888, I., s. 151; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 108.

<sup>15</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 28.

ve çözüm önerileri karşısında ifade ettiği belirtilen: “onlar (ilim) adam(ı) ise biz de (ilim) adam(ı)ız” sözü onun bu eğilimini çok iyi yansıtmaktadır. Bu anlamda Ebû Hanîfe muhafazakâr olduğu kadar yenilikçi düşüncenin bir temsilcisidir. Köksüz, dayanaksız, geleneksiz, hiçbir otorite tanımayan bir dinî yaklaşım ne kadar tehlikeli ve sapmalara elverişli ise; onun nazarında, körü körüne itaate ve taklide dayalı, akıl ve düşünceden uzak, bugünü ve yarını içine almayan hep geçmişte yol alan bir yaklaşım tarzı da o ölçüde dine uzaktır.

Ebû Hanîfe bağımsız bir ruh ve karaktere sahiptir; o hürriyeti seven, hür bir şahsiyettir. Kendi hürriyetini koruduğu gibi başkalarının hürriyetini de hakkıyla takdir etme eğilimine sahiptir. Onun insan hürriyeti ve onuruna verdiği değer gerek i'tikadî gerekse fikhî görüşleri arasında önemli bir yer tutar. Onun nazarında insan ilahî takdirle sınırlandırılmış bir alanda, kendi bireysel güç ve imkânlarını sonuna kadar geliştirme ve kullanma yeterliliğine sahiptir. Allah'ın varlığı ve otoritesi, insanın kişisel girişim ve yaratıcılığını ortadan kaldıracı bir nitelik arz etmez. Aynı şekilde, toplumun kurallarına saygılı davrandığı sürece, toplumun da kişinin özel hayatına ve seçimine müdahale etme hakkı yoktur. Bu yüzden, insan hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması, onun sisteminin ana unsurlarından birisini oluşturur.<sup>16</sup> Bu sistemin merkezinde, *toplumun özgürleşmesi, bireylerin özgürleşmesine bağlıdır*, düşünce ve inancı yer almaktadır.

Ebû Hanîfe'nin siyasî görüş ve davranışlarında da aynı hürriyetçi yaklaşımı görüyoruz. Devlet otoritesinin ancak adalet ve meşrûiyet çerçevesinde saygı ve itaati hak edebileceğini düşünen Ebû Hanîfe, kişi hak ve özgürlüklerinin hiçe sayıldığı durumlarda mücadeleden hiç geri durmamıştır. Hilafetin Hz. Ali oğullarının hakkı olduğuna inanan Ebû Hanîfe, Emevî yönetimini açıktan tenkit edip, bu yönde yönetime karşı girişilen hareketleri de desteklemiştir. Ona göre zalim yönetime karşı itaat gerekli olmayıp, tam aksine karşı çıkmak bir görevdir. Ebû Hanîfe'nin zalim bir yönetime karşı tavrı o kadar serttir ki, Evzâî'nin (ö. 157/774) şöyle söylediği nakledilmektedir: “Sonunda zalimlerle savaşmayı öne sürünceye kadar Ebû Hanîfe'nin her içtihadına anlayarak katlanabiliyorduk”<sup>17</sup> Emevîlerin Hz. Ali oğullarını öldürmeleri sonucu çeşitli kesimlerin tenkit ve hoşnutsuzluğuna yol açması saltanatın gücünü sarsıyordu. Bunu önlemek için Emevî halifesi Mervân, özellikle kamuoyu üzerinde görüşleri etkili olan ilim adamlarının etkisiz duruma getirilmesi için bazı tedbirlere başvurdu. O dönemin âlimlerinin birçoğu devlet hizmetine alınarak, kontrol altına alındı. Ebû Hanîfe ise gerek devlet yetkililerinin, gerekse memuriyet görevini kabul eden arkadaşlarının bütün ısrarlarına rağmen hiçbir görev kabul etmedi. Bunun üzerine kendisine çeşitli cezalar uygulandı, fakat o bu tutumundan hiç vazgeçmedi. Onun Abbâsîler döneminde de aynı ilkeli ve kararlı tavrını sürdürdüğünü görüyoruz. Başlangıçta Hz. Ali oğullarının hukukunu savunan ve onların

<sup>16</sup> bkz.Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 171-173; 346-362.

<sup>17</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, s. 99-100; Ahmet Yaman, “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, *İslâmî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XV, sayı 1-2 (2002), s. 278.

desteğini alan yeni yönetimin, bir süre sonra onlarla savaşıp, birçoğunu öldürmesi üzerine ilim adamlarının tepkisini önleyici taktikler gündeme geldi. Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından psikolojik baskı ve zorlamayla karşı karşıya kalan Ebû Hanîfe, kendisine teklif edilen Bağdat kadılığını kabul etmedi. Bunun üzerine çeşitli işkenceler ve hapis ile cezalandırıldı. Ölünceye kadar da bu sıkıntılı hayata katlanmak durumunda kaldı.<sup>18</sup> O, inanmadığı, haklı ve doğru bulmadığı siyasî uygulamalara sonuna kadar karşı çıkarak, hiçbir şartta bunların sorumluluğunu alma ya da paylaşmaya yanaşmadı. Ebû Hanîfe, Emevîler döneminde Kûfe valisinin kendisine teklif ettiği ve o dönem âlimlerinin: “Kendini tehlikeye atma, bu görevi kabul et!” diye kendisine tavsiyede buldukları kadılığı reddederken, şöyle bir gerekçe ileri sürüyordu: “Hayır! Vâsıt Mescidinin kapılarını saymak gibi (zararsız ve basit) bir görev teklif etse, onu bile kabul etmem, nasıl olur da bu görevi kabul ederim? O, idam edeceği birisinin ölüm fermanını yazacak, sonra ben de onu onaylayacağım, öyle mi? Allah’a and olsun ki, bu sorumluluğa asla katlanamam”.<sup>19</sup>

Tarihin kaydettiği büyük şahsiyetler genelde toplumsal ayrışma ve karmaşanın yoğunluklu olduğu bunalımlı ortamlarda ortaya çıkmışlardır. Dış dünyaya düzen vermenin yolu öncelikle bir insanın kendi iç dünyasında düzen ve denge kurabilmesinden geçer. Bunda başarılı olduğu ölçüde de tarihte iz bırakan büyük başarıları imza atılır. Bu açıdan baktığımızda, Ebû Hanîfe'nin de her şeyden önce bir denge, kararlılık ve orta yol insanı olduğunu görürüz. Onun şahsında ortaya çıkan bu dengeli kişilik; aklın, iradî güç ve yeteneğin en etkin rol oynadığı, insan tabiatındaki farklı eğilimlerin, iç dünya ile dış dünya arasındaki çelişkinin başarılı bir bütünleşmesinin sonucudur. Yaşadığı dönemdeki siyasî ve toplumsal karmaşa, farklı dinî gruplar arasındaki çatışma ve üstünlük mücadelesi onu, belli bir kesimde saf tutan tutkulu bir taraftar haline de getirebilirdi. Belki de böylesi ortamlarda en kısa ve en kestirme uyum tarzı da budur. Fakat o kendisine en baştan itibaren, herhangi bir çizgi değiştirmeden, yapılması en zor ve en sıkıntılı bir görev, bir konum seçti: tarihsel şartların ve bütün İslâmî grupların üstünde ve ötesinde, dinî hakikatlerin ve doğru davranış ilkelerinin yeniden araştırılması ve topluma mâl edilmesi. Bu yaklaşım ancak, hayatı ve dünyayı aktif ve olumlu bir algılama, insan aklının ve gücünün yenileştirici ve düzenleyici imkânlarına güvenme ile mümkün olabilecek bir seçim tarzıdır. Yetkin olma ve başarıma iradesi, sorumluluk yüklenme ve olaylara metodik bir ruhla yönelmeyi gerektirir. Bütün bunların temelinde de “kendine güven” duygusu yatar. Bir insanda yetenek ve gerçeklik duygusu ve bunun kazanılması, fizik ve psikolojik ifadeleri ve birleşimiyle, organizmasıyla içsel bir dürtüye bağlıdır. “Bir şey yapmak, bir şey olmak, bir şeye sahip olmak” formülü bunu özetlemektedir. Tarih boyunca büyük liderlerin en belirgin kişilik özelliklerinden biri ve belki de en önemlisi benliklerine ve

<sup>18</sup> bkz. Ebû Zehra, a.g.e., s. 31-55.

<sup>19</sup> bkz. Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, s. 99; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbîh*, s. 58; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13, s. 326; Yaman, a.g.m., s. 279.

sezgilerine olan kuvvetli güvenleri ve bunu topluma aktarma ustalıklarındır.<sup>20</sup> “Onlar ilim adamıysa biz de ilim adamıyız” cümlesinde ifadesini bulan Ebû Hanîfe’nin kendine güven duygusu, tarihî şartların ve toplumsal standartların üstünde, kapsayıcı, yeni bir düşünce tarzı geliştirme hususundaki zorlu girişiminin içsel motivasyonunu oluşturuyordu. İlk bakışta bu sözler, kendini beğenmiş ve gururlu bir kimsenin öznel iddiasından ibaret görülebilir. Ancak Ebû Hanîfe’nin hayatını, başarılarını ve geriye bıraktığı ilmî mirası yakından tanıyanlar açısından, bu sözün yaratıcı bir dehanın basitçe kendini ifade etmesinden başka bir şey olmadığı çok açık şekilde anlaşılır. Çünkü, yüksek bir ego kuvveti ve kendini kabullenme, öz-saygı, kendine güvenme ve kendi kendine yeterlilik duygusu, düşünce ve hükümlerinde bağımsızlık, otoritelerin iddia ve hükümlerini ihtiyatla karşılama tutumu zihinsel yönden yaratıcı bireylerin belirgin özellikleri arasında yer alır.<sup>21</sup>

Ebû Hanîfe’nin hakikat sevgisi, olayların arkasında yatan gerçek sebepleri arama ve öğrenme merakı, araştırmacı ve sorgulayıcı ruhu, şüphesiz ki onun ilmî yöneliş ve ilerleyişinin temel motivasyonunu oluşturuyordu. Hakikat arayıcısı için asıl olan yolda olmaktır, sonsuzluğa doğru yürüyüşünü sürdürmektir. Çünkü, hakikat ne kadar elde edilebilir ise, o kadar da ötede ve aşkındır. Hakikatten elde edebileceğimiz, arzu ve arayışımızın, niyet ve karakterimizin gücü ölçüsündedir. Özellikle karakter, gerçek bilgi için temeldir. Bu bakımdan, bilgi olarak elde edebildiklerimiz, hakikatin bizimle sınırlı olan kısmından ibarettir. Bunun ötesi için açık kapı bırakmak, bütün bir gerçekliği kendi öznel dünyası ile sınırlandırmamak ve Ebû Hanîfe’nin dediği gibi: “Bizim görüşümüz budur. Bu, güç yetirebildiğimiz en güzel görüştür. Kim ki bizim bu görüşümüzden daha iyisini bulursa doğru olan odur.”<sup>22</sup> diyebilmek gerçek bilim adamlığının en önemli özelliğidir. O hiçbir zaman kendisini yanılmaz ve en doğruyu bilen tek otorite olarak görmemiştir. Kendi görüşlerinin aynen benimsenip tekrar ve taklit edilmesini de doğru bulmamıştır. Derslerinde konuştuğu meseleleri not etmeye çalışan öğrencisi Ebû Yûsuf’a şu uyarıda bulunduğu nakledilir: “Ne yapıyorsun öyle, benden her işittiğini yazma. Çünkü ben bu gün bir görüş ortaya koyarım, yarın ondan vazgeçerim.”<sup>23</sup> Hakikat sevgisi yalnızca doğruların peşinde olmayı, bilgiyi asıl kaynağında arayıp bulmayı gerektirir. Asıl olan doğru bilgi olunca, onu taşıyanın kim olduğu fazla önem taşımaz. İşte Ebû Hanîfe’de bu tavır çok net olarak görüyoruz. İlimin herhangi bir sahasında uzman ve otorite olan birini buldu mu, her ne kadar bazı beğenmediği, kendi dinî anlayış ve yorumuna uymayan sapık denebilecek inanç ve düşünceleri olsa da, ondan bilgi öğrenmekte bir sakınca görmemiştir.<sup>24</sup> İşin doğrusunu öğrenme ve öğretme dışında, farklı duygu ya da

<sup>20</sup> Adasal, Rasim, *Kişilik ve Karakter Portreleri*, İstanbul 1979, s. 189, 191.

<sup>21</sup> Ausubel D. P., Robinson, F. G., “Problem Çözme ve Yaratıcılık”, *Yaratıcılık* (çev. Alev Arık), Ankara 1990, s. 129.

<sup>22</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, XIII, s. 352; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 65.

<sup>23</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, XIII, s. 402; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>24</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 79-80.

komplekslerin etkisi altında yürütülen ilmî tartışmaların, bilgi alış verişinin bilim ahlâkı açısından savunulamaz olduğuna inanıyordu. Bu yüzden de öğrencilerini kelâm meseleler ve tartışmalardan engellemiştir. Kendisinin bu konularla meşgul olup, başkalarına yasaklamasına itiraz eden oğlu Hammâd'a verdiği cevapta, onun bu yöndeki anlayışını çok açık olarak görebiliyoruz: “Evet, biz kelâm meseleleri hakkında tartışıyorduk, fakat başımızın üstünde bir kuş varmış gibi aklımızın başımızdan uçmasından korkarcasına, arkadaşımızın yanılmasından korkardık. Halbuki sizler kelâmî tartışmalara giriyorsunuz ve arkadaşımızın ayağının kaymasını istiyorsunuz. Arkadaşının yanılmasını isteyen kişi onun kâfir ve fâsik olmasını istiyor demektir. Arkadaşının kâfir olmasını istemekse küfürdür.” Onun bu yaklaşımı, ahlâkî ilke ve boyuttan uzak bir bilimsel etkinliğin yıkıcı etkisinin altını çizmesi bakımından büyük önem taşır. Bilimsel araştırma ve tartışma, kişisel komplekslerin yarışması ya da tatminine alet edildiği zaman bütün değerini ve saygınlığını yitirmesi yanında, nesnel gerçeklerin açığa çıkmasına da asla yardımcı olmaz. Bu yüzden ona göre etik ve ahlâktan yoksun bir bilimsel faaliyetin men edilmesi gerekir.

Bilimsel tavır gerçekte, bir eğilimden ibarettir ve diğer bütün eğilimler gibi, kişilerde ne tam bir ayrıklık, ne de değerle tam bir uyum içerisinde ortaya çıkar. Normal şartlarda kendine hâkim olma, davranış tutarlılığı ve hakikati söyleme tutkusu bilim adamının ahlâkını karakterize eder.<sup>25</sup> Bir ilim adamının düşünce ve araştırmalarına güç ve etkinlik kazandıran, bir bakıma, bu ahlâkî değerlere uygunluğudur. Bilgi ahlâkla bütünleştiğinde tam bir fonksiyon kazanır. Cesaret ve tutarlılıkla dile getirilemeyen doğrular, kolayca unutulmaya yüz tutar. İşte Ebû Hanîfe'nin ismini ebedileştiren, düşüncelerinin çok geniş insan kitleleri tarafından benimsenip uygulanmasına yol açan etken, bunların içerikleri kadar ortaya konuş tarzı olsa gerektir. Ondaki hakikat arzusu, hiçbir engele boyun eğmeyen bir açık yüreklilikle doğruları ifade etmeye yönlendiriyordu. Özellikle resmî makamların ortaya koydukları hatalı ya da isabetsiz hükümleri hiç çekinmeden eleştirebiliyordu.<sup>26</sup> Daha da önemlisi ilmî kanaatlerini açıkça dile getirmesi ve savunması yanında, bunlara aykırı düşünce ve uygulamalara cesaretle karşı koymaya çalışıyordu. Yaşadığı dönemdeki devlet adamlarının bütün ısrarlarına rağmen resmî görev kabul etmemesi, tamamıyla ilmî kanaatlerine aykırı bir duruma düşmeme kararlılığından ileri geliyordu. Hatta bu uğurda çeşitli eziyetler çektiği, işkencelere maruz kaldığı iyi bilinen bir husustur.<sup>27</sup> İslâm dünyasının birçok sıkıntısının, devlet adamlarının aydınlar üzerindeki tahakkümünden ve aydınların devlet adamlarına boyun eğmesinden kaynaklandığı dikkate alınırsa, bu tavrın ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır.

Çok farklı inanç ve düşünce gruplarının bir arada yaşadığı ve aralarındaki ayrışma ve çatışmanın ciddî boyutlarda kendisini gösterdiği bir ortamda, bütün bunların dışında yeni

<sup>25</sup> Spranger, *İnsan Tipleri*, s. 168.

<sup>26</sup> bkz. Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 46-48.

<sup>27</sup> bkz. *a.g.e.*, s. 49-54.



bir söylemle ortaya çıkmanın riskleri oldukça büyüktür. Böylesi durumlarda, çoğu zaman fikir tartışmaları gerçeğe ulaşmanın bir aracı olmaktan çok, ideolojik farklılığı pekiştirme ve kendini haklı çıkarma niyetinden beslenir. Başta Şîa olmak üzere, Hâricîler, Mürcie, Cebriyye ve bir dönem resmî ideoloji olarak topluma benimsetilmeye çalışılan Mu'tezile gibi mezheplerin yanında, Hadis ve Rey ehli olarak ayrışan bir geleneğin ortasında Ebû Hanîfe kendi söylemini şekillendirmek durumunda kalmıştır. Mezhep, cemaat ya da bölgecilğe dayalı ön yargılar ve fanatizmler karşısında bağımsız bir yolda ilerlemek, çok özel yetenekler gerektirir. Haksız ve isabetsiz tenkitler, saldırgan tutumlar karşısında sabırlı, dengeli ve kararlı davranabilmek, kişinin sahip olduğu benlik kontrolü ve hoşgörünün sınırları içerisinde mümkün olabilir. Bu anlamda Ebû Hanîfe, kendini kontrol etmede son derece başarılı, geniş görüşlü ve tolerans sahibi bir insan olarak karşımıza çıkar. Ancak onun hoşgörüsü sınırsız da değildir. O'nun bu konudaki tavrı şu ifadelerinden açıkça anlaşılır: "Cahillerden benim hakkımda bilmeyerek bir şey söyleyenlerin hepsini bağışladım. İlim erbabından her kim hakkımda söylerse işte onun başı dara gelsin. Zira ulemanın gıybeti, arkalarından bir iz bırakır."<sup>28</sup> Buna göre, bilgi eksikliğinden kaynaklanan hataları bağışlayıcı olmanın yanında, sırf kötü niyete dayalı saldırı ve tenkitlerde bulunan bilgili insanların bu davranışlarını anlayış ve hoşgörü ile karşılamanın doğru olmadığı düşüncesindedir. Çünkü, bilinçli bir çarpıtma ya da saptırma ile bir görüşe karşı koymaya çalışmanın doğuracağı yıkıcı etkiler, geniş halk kesimleri arasında ve uzun bir süre hakikatlerin anlaşılmasının önünü tıkayıcı rol oynayabilmektedir.

Çok farklı inanç ve düşünce tarzlarının tartışıldığı, çok sayıda mezhep, cemaat ve dini grubun çatıştığı bir ortamda Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu tavır, gerçek bir aydın tavrıdır. Çünkü böyle bir toplumda aydının faaliyetinin amacı, toplumda bütünleşmeyi artıracak ve gerginlikleri azaltacak fikrî bir sentez bulmaya çalışmaktır. İdeal olarak böyle bir fikrî sentez, her grubun kendi aradığı hususları içine alan ve diğer grupları rahatsız etmeyen bir görünüm kazanmış, bir fikirler karışımı olacaktır. Aydın, bu değiştirme ve adaptasyonu ancak toplumuna ve toplumunun gerginliklerine bizzat iştirak ettiği ölçüde başarabilir. Bazen aydın, kendisini kasten böyle bir ıstırapın içine sokabilir. Bir toplumun iki grubu arasında gerginliğin bulunduğu yerde, aydınlar için her iki grupta da bir yer vardır; fakat bir aydının en tatminkâr ve sürekli görevi, çarpışan grupların kesin olarak dışında kalmak ve tarafsızlığını ilân etmektir.<sup>29</sup> Sünnî-Şîa ayrışmasının ve bunun etrafında çeşitlenen çok farklı düşünce ve doktrinler başta olmak üzere kendilerini kuvvetle ifade ettikleri bir durum karşısında Ebû Hanîfe, denebilir ki, bir orta yolcudur. Bir yandan Ehl-i Beyt'in haklarını –büyük sıkıntılara maruz kalmasına rağmen- sonuna kadar savunurken, diğer yandan, Şiîlerin hâkim oldukları ortamlarda Hz. Osman ve diğer sahabenin hukukuna sahip çıkmıştır. Ebû Hanîfe, ne devletin zorla dayatmaya kalkıştığı resmî

<sup>28</sup> İbn Hacer Heysemî, *Hayrâtu'l-hisân*, s. 40; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 61-62.

<sup>29</sup> Watt, W. M., *Müslüman Aydın* (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1989, s. 3.

ideolojiye teslim olmuş ne de geniş halk yığınlarının itibar ettiği saplantılı düşüncelere eğilim göstermiştir. Bütün zorluklarına ve sıkıntılarına rağmen en doğru olanı arayıp bulma ve ulaştığı gerçekleri yaşama ve yaşatma hususunda her tür mücadele ve fedakârlığı göze almayı bilmiştir.

Her dinin tarihinde iki farklı dindar tip göze çarpar: Birincisi, peygamberâne tip, ikincisi de mistik ya da sûfî tip. Peygamberâne takvanın temsilcileri hayatı mutlak olarak olumlayan kimselerdir. Bunlar tüm olumlu hayat değerlerinde Allah'ın işaretlerini görürler. Onlara göre hayatın belli bir hedefi vardır; yani hem ferdin hem toplumun hem de bütün varlığın hayatı bir son manaya doğru gelişme göstermektedir. Allah, ilahî kanunları bir ihsan ve emir olarak vermiştir. Allah'a ancak, hukukî ve ahlâkî kanunlara itaat edenler yaklaşabilir. İnsanın en yüksek arzusu, mistik dindarda olduğu gibi, ilâhî varlığın derinliklerinde tam bir huzur, tam bir fenâya varmak değil, Allah'ın emirlerini bu dünyada yerine getirip, öbür dünyada O'nun yüzünü görmek, huzurunda yaşamaktır. Bu tipten olan din adamının görevi, bu dünyada insanların kalbini, kıyamet gününün şuuru ile uyandırmak, onlara Allah ve insanlara karşı görevlerini öğretmektir. Peygamber ve onun yolundan giden din yorumcuları esas olarak tarihi harekete geçirmeye ve onu ilahî modele göre düzenlemeye çalışan kimselerdir. Bu bakımdan, nebevî davranış modeli, karşı karşıya bulunduğu fiilî tarihî durumu ihmal edip, tamamen soyut genellemelere dalmaya imkân vermez. Tarihi bir bağlam içerisinde hareket etmek peygamberâne dindarı bir sûfîden ayıran en önemli özelliktir. O, içinde yaşadığı çevrenin özelliklerine bürünmüş olsa da, dinî mesajı bu belli tarihî bağlamın ötesine taşımayı kendine görev bilir. Allah'a giden yolu kendi kendine şekillendiren herkes tarihsel olanı aşma ve yerine sonsuza kadar var olan ahlâkî ya da aklî değerlemeleri koyma eğilimi içindedir.

Bu bakış açısı içerisinde Ebû Hanîfe'nin, İslâm geleneğinin nebevî davranış modelinin en büyük temsilcilerinden birisi olduğu şüphe götürmeyen bir gerçek olarak karşımıza çıkar. O, Hz Peygamber (a.s) ve yakın arkadaşlarının düşünce ve davranış tarzları olduğuna inandığı şeyi sıkı sıkıya takip etmeyi hayatının temel ilkesi olarak kabul ediyordu. Önce yola çıktığı kelâm ve bu alandaki tartışmaları terk etmesinin sebebi olarak, ashab ve tâbiûnun o tür meselelerle uğraşmadığının farkına varmasını gerekçe olarak gösteriyordu. “Selefin bulunduğu hâllere döndüm. Onların izinde yürüdüm. Onların yaptıklarını yapmaya başladım.”<sup>30</sup> Bu ifadeler onun dinî hassasiyetinin ve yöneliminin ne kadar güçlü ve derin olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre, kendi döneminde yaygın ve revaçta olan kelâmî tartışmalarla vakit geçirmek uygunsuz ve faydasız bir iştir. Onun nazarında kelâmcılar dinî hassasiyetleri zayıf, katı yürekli, takvadan uzak insanlardı. Ebû Hanîfe'nin asıl yapmak istediği şey, tahrip edilmiş bir “kutsal geleneği” yeniden oluşturmaktı. Öyle ki, bu kutsal gelenek yeniden kurulduğunda, sonuçta insanı çevreleyen dünyaya ilişkin bir tefekkür tarzı da onunla birlikte geri gelebilecektir. Gelenekten hareketle geleceğe yol bulmak, zamanın şartlarına göre dinî değerleri ana kaynaktaki aslî

<sup>30</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 24.

kimliklerine uygun şekilde yeniden anlaşılır ve yaşanır hale getirmek kaygısı, tarihte gördüğümüz pek çok “din yenilenme” hareketinin itici gücünü oluşturur.

Ebû Hanîfe'nin günümüze kadar uzanan düşüncelerinin ve metodunun güç ve etkinliği, denebilir ki, onun kişilik ve karakterinin özellikleri ile bir bütün oluşturmaktadır. Tarihte çok az kişi vardır ki, söylemleri ile eylemleri, düşünceleri ile davranışları tamı tamına uygun ve örtüşüyor olsun. Bu anlamda o, gerçek bir kişilik âbidesidir; tamamen bütünleşmiş bir kişisel hayatın en güzel örneklerinden birisidir. Bir başka deyişle, onun düşüncelerinin çok geniş taraftarlı bir mezhep oluşturması görüşlerindeki isabet, tutarlılık, gerçekçilik ve verimlilik kadar, bunların bizzat onun yaşadığı hayatın ve kişiliğinin bire bir ifadesi, yansıması olmasındandır. Onun için; *düşündüğü ve inandığı gibi yaşadı, yaşadığı gibi de düşünüp inandı*, demek yanlış olmasa gerekir.

Ebû Hanîfe'nin, Müslüman toplumun karşı karşıya bulunduğu sorunları çözmede işe yarayacak dinamik bir düşünme yöntemi oluşturmayı hayatının en önemli amacı haline getirdiğini söyleyebiliriz. Aklî etkinliğin merkezde olduğu bu yöntemle, günün sorunları kadar gelecekte muhtemel gelişmelerin de kontrol altında tutulması mümkün olacaktı. O bir yandan kutsal geleneğin yeniden ihya ve inşası için büyük bir zihinsel etkinlik ortaya koyarken, diğer yandan da siyasî yönetimin meşrû ve âdil ellerde yürütülmesi için politik mücadeleden de geri durmadı. Yönetimin baskısı karşısında “sivil itaatsizlik”, örneği ortaya koyarak, gerçek bir aydının nasıl olması gerektiği hususunda çok önemli bir mesaj bıraktı. İslâm dünyasının yeni Ebû Hanîfe'lere şiddetle ihtiyacı olduğu kesindir. Beşerî aklı nebevî gelenekle destekleyerek, küreselleşen dünyamızın âcil ve gelecek sorunlarına çözüm üretici, toplumun önünü açıcı yeni düşünce hareketlerini tetiklemek için onun bıraktığı miras son derece elverişli bir kaynak olarak karşımızda durmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hayatı ve kişiliği kadar, karşı karşıya kaldığı hayat olaylarına verdiği cevapların, günümüz Müslüman aydın ve ilim adamları için de ilham verici olduğunu düşünüyorum. Çünkü, İslâm dünyasında dün ve bugün tekrarlanan sorunların temelde benzer hatta aynı olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bunlarla başa çıkabilecek kimselerin de benzer özellikler geliştirmesi kaçınılmaz görülmektedir.



İbrahim Kâfi DÖNMEZ  
MÜ İLâhiyat Fakültesi

Biz de büyük emek mahsulü olan tebliği için değerli hocamız Hayati Hökelekli Beye teşekkür ederiz. Belirttiğim gibi bu istisnâ bir durumdur. Kendisi hem tebliğini sundu hem de Müzakeresini yapmış oldu. Hem Müzakereye de cevap vermiş oldu. Dolayısıyla bütün haklarını birlikte kullandığı için süre sınırlaması yapılmaması gerekiyordu ama itiraf edelim ki yoğun, konunun tabiatından kaynaklanan zorlukları olan bir tebliğdi. Bizim için de dikkatle takip etme imkânı olmadı. Fakat gerçekten bakıyorum, sayın dinleyenlerimiz büyük bir dikkatle izlediler. Bu durumda kendi kendime bir nefis

muhasebesi yaptım. İstanbul'da selâtin camilerinden birinde imamlık yapan bir arkadaşımız vardı, koyu sigara tiryakisiydi. Bayram vaazının ortalarını geçince o sigara içme dürtüsü onu zorlamaya başlayınca, hemen bir formül bulup “muhterem cemaat siz de çok yoruldunuz ben de çok yoruldum. Bir abdest alalım, bir ara verelim.” deyip gidip orada sigara ihtiyacını karşılamış. Doğrusu, şimdi intikal edeceğimiz konu da sivil itaatsizlik kavramı bağlamında bir okuma olunca ben de bir sivil itaatsizlik yapıp bir on dakika ara verelim diyecektim ama bundan sonraki oturumlar içim kötü örnek olur diye bu teşebbüsten vazgeçiyorum. Mevlüt Uyanık Beyin tebliğini dinleyeceğiz. Efendim buyurun.



## İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşu -Sivil İtaatsizlik Kavramı Bağlamında Bir Okuma-

Mevlüt UYANIK  
GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi

“Kim bir cana karşılık veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa, bütün insanlığı öldürmüş gibi olur. Her kim de bir canı kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur. (el-Mâide 5/32)

### Giriş

Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren önemini koruyan sivil itaatsizlik kavramıyla özdeşleşmiş simge düşünürler olarak Atinalı Sokrates, Concordlu Thoreau, Hindistanlı Gandhi'yi sayabiliriz.<sup>1</sup> Acaba İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde fikrî, itikadî ve fikhî akımlar ve bunların kurucu öznelerinin düşünce yapıları, bir de, siyaset ve hukuk felsefesi açısından 'değer'lendirilse nasıl sonuçlar çıkabilir? Bu öncülenden hareketle, İslâm düşüncesinde 'kurucu özne' konumunda olan Hasan el-Basrî ile başlayan siyaset felsefesi merkezli 'okuma'larımız<sup>2</sup> “İslâm'ın teşekkül devrinin büyük mütefekkirlerinden”<sup>3</sup> birisi olan Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767) ile devam edecektir.

<sup>1</sup> kz. Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yay. İstanbul. 1994. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. Yakup Çoşar), Ayrıntı Yay. İstanbul. 2001; Felsefe tarihinde ilk itaatkâr sivil itaatsiz olan Sokrates'dir. Kendisine yapılan ve kanunî olduğu söylenen yasaya itaat etmemiş (iç tutum), bedelini canıyla ödeyerek onu çiğnemiş, (Gözlemlenebilir dış tutum) (Ökçesiz, *a.g.e.*, s. 21; Henri David Thoreau (1862)'nun ölümsüz risalesi “Devlete Karşı İtaatsizlik Üzerine” bu konuyla doğrudan ilgilidir. Metin için bkz. H D. Thoreau, *Doğal Yaşam ve Başkaldırı* (çev. Seda Çiftçi), Kaknüs Yay., İstanbul. 2001, s. 281-302; metnin tahlili için bkz. Robert b. Downs, *Dünyayı Değiştiren Kitaplar* (çev. Erol Güngör), Ötüken, İstanbul. 1998. Bu eseri, Hint düşüncesinin ahimsa (şiddetsizlik, tüm sevgi) ile bağdaştıran Gandhi, İngiliz emperyalizmiyle mücadelesinin temel esin kaynağı olarak görmüştür. Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) batı ülkesinde hukuk eğitimi görmüş ve ilk defa Güney Afrika'da ırk ayrımcılığına uğrayan Hintlilerin hakkını kaba güç kullanmaksızın, şiddete başvurmadan gerçeğe hizmet etmeyi amaçlayan pasif direniş ile savunmaya başlamıştır. (Ökçesiz, *a.g.e.*, s. 35 vd) Hindistan'da aynı şekildeki eylemlerini 1917 yılından itibaren ortaya koyar. Sömürge durumunda ülkelerin aslında nasıl kurtulabileceğini göstermesi açısından eylemleri çok önemlidir. O kadar ki, şiddetsiz eylem, direnmenin yalnızca etkili bir aracı olmayıp, aynı zamanda toplumun –iktidarın ve kaba gücün ölçüsüzlüğünün engellenerek-iyileşmesinin felsefi temelini oluşturur. Bireysel bir değişimin toplumsal bir değişime nasıl yol açtığını göstermesi açısından bu önemlidir. (Ökçesiz, *a.g.e.*, s. 40; ayrıca bkz. Thomas Merton, *Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş*, (çev. Seda Çiftçi), Kaknüs Yay. İstanbul 2001; Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara. 1981, s. 314)

<sup>2</sup> Mevlüt Uyanık, *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik, Hasan el-Basrî Örneği*, İstanbul. 2001, s. 115; Ahmed Reşid Paşa, *Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı* (Hazret-i İmâm-ı A'zam'ın Siyasî Terceme-i Hâli), sadeleştiren Mevlüt Uyanık, *İslâmî Araştırmalar*, XV, no:1-2, s. 259-272.

<sup>3</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E. R. Fıçlalı), Ankara. 1981, s. 177; Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, Konya 1999, s. 23.

Günlük hayatın içinde temiz yüzlü, iyi giyimli, güzel kokulu, ilim ve fikhî bilgisi ve verâsiyle meclis sahibi olan, ticaretle uğraşan, gelirinin önemli bir kesimini ihtiyaç sahiplerine ve ilim adamlarına dağıtan, aslî kaynaklardan hüküm çıkarma ve fetvâ vermede *yeni bir yöntem* sahibi olan, taassuptan uzak bir tutuma sahip olması nedeniyle kendi görüşlerini bile kabule zorlamayarak talebelerine özgür bir tartışma ortamı sağlayan, günümüzde bile çok önemli sayılan resmî görevleri kabul etmeyerek, bir nevi tek kişilik sivil toplum örgütü gibi çalışan Ebû Hanîfe'nin<sup>4</sup> siyasî tutumunu incelemek önemlidir.

Gerçekten ömrünün elli iki yılını Emevî; on sekiz yılını Abbâsî yönetiminde geçiren bir hukukçunun, üstelik “Müslümanlar arasında fitne ve karışıklıkların ortaya çıktığı dönemde her Müslüman'ın evinde oturması ve karışıklıktan uzak durması”nı öğütleyen hadisin râvisi<sup>5</sup> olan bir âlimin düşüncesini değiştirmesine hem pasif; hem de aktif boyutlarıyla muhalif bir siyasî duruş edinmesine neden olan olaylar nelerdir?

Ebû Hanîfe gibi bir âlimin bile fikirlerinden dolayı devlet gücüne karşı korunup korunmadığının tespiti, aynı zamanda o dönemlerde temel haklar ve özgürlüklerin neler olduğunu, devlet görevlilerinin eylem ve işlemlerinden sorumlu tutulup tutulmadığı ve teşekkül döneminde yaşanan ufak bir kırılma ve hukuk devleti anlayışında bir sapmanın günümüz İslâm dünyasının nasıl şekillendirdiğini gösterecektir.

### 1. Sorun

Ebû Hanîfe'nin fıkha ve akaide dair görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelenmesine rağmen, onun içinde bulunduğu sosyo-politik şartlar karşısındaki resmî söyleme muhalif siyasî duruşun gereği olarak maruz kaldığı takipler, cezalandırmalar menkıbe olarak anlatılmış; ama felsefî bir “okuma”ya tâbi tutulmamıştır. Özellikle siyasî ve hukukî bir etik

<sup>4</sup> İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefayâtü'l-âyân ve enbâ-i ebnâ'îz-zaman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut. 1977, V, s. 405 vd; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvut ve Hüseyin el-Esed), Beyrut 1993, VI, s. 390 vd; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut. ty. XIII, s. 323-328, 330-331, 360-361; Şihabuddin Ebû'l-Abbâs b. Ahmed b. Hacer el-Heysemî, *Menâkıb-u İmâm-ı A'zam*, Ahmet Karadut, Ankara. 1983, s. 53, 101; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemîrî el-Endülüsf, *el-İntikâ' fi fadâilil-e'immeti selâseti'l-fukahâ'* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Haleb. 1997, s. 186, 230-231, 244, 250, 258, 260.

<sup>5</sup> Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği bu hadisten başka, Müslümanlar arasında karışıklık çıktığı zaman tıpkı evin döşemesi gibi olmak gerektiği, eğer bir sorunla karşılaşırsa öldüren değil de ölen olmanın daha iyi olduğunu belirten hadislerden kasıt, fitneye karışmamak ve evde oturmaktır. Bu durum, müminlerin bir arada bulunduğu ve her türlü hak ve hukuklarından emin oldukları zaman, başka bir Müslüman grubun isyan etmesine işaret eder. Böyle bir şey olduğu takdirde zaten isyan edenlerle savaşmak şarttır. Çünkü fitneyi uyandıranlara lanet edilmesini bizatihi Peygamberimiz ifade etmiştir. bkz. Şemseddin es-Serahsi, *Kitabü'l-Mebûsât*, Çağrı Yay. İstanbul. 1983, X-XII; s. 124; Fitne ve ihtilaflar karşısında tavırlar hakkındaki hadisler için bkz. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay. 1992, XIII, s. 365 vd. Öldürmektense ölmeyi tercih etmek için bkz. 373; Emevî hanedanı h. 41-132/661-750; Abbâsî hanedanı ise 132-232/750-847 yılları arasında yönetimi ele geçirmiştir.

oluşturarak yapılan hukuk ihlâllerine karşı direnmesinin tahlili ihmal edilmiştir.<sup>6</sup> Halbuki onun tutum ve tavırları teori-pratik uygunluğunun sonucu olup, eylemlerinde hem “dinî bir ibadet”, hem de siyasî ve hukukî yanlışlıklara vesile olmayarak adaletli ve ahlâklı bir düzen oluşturulmasına katkıda bulunmak esastır.<sup>7</sup>

Ebû Hanîfe'nin siyasî duruşundan kasıt; yönetim tarzına ve ilkelerine ilişkin görüşleri ve tutumları, yönetimin meşrû ve hukukî görmediği uygulamalar karşısında şiddete başvurmadan pasif bir muhalefet etiği geliştirmeye (sivil itaatsizlik) imkân sağlayıp sağlamadığının incelenmesidir. Akabinde, Ebû Hanîfe'nin silahlı direnişe meşrûiyet sağlayan fetvâlarla veya maddî yardımlarla tepkisel düşüncelere destek vermesinin “Sivil itaatsiz bir okuma” imkânıyla çelişip çelişmediğini tahlili yapılacaktır.<sup>8</sup>

Acaba düşünce tarihimizin teşekkül dönemini yeniden bir okumasında, son dönem siyasal gelişmeler karşısında yaşanan; özelde insan hakları; genelde hukuk ihlâlleri karşısında liberal demokrasi taraftarlarının üzerinde durduğu “Sivil itaatsizlik” kavramını merkeze almak, bizi anakronizme düşürmeden nasıl bir katkı sağlayabilir? Bu soruya geçmeden önce, niçin bu kavramı tercih ettiğimizi açıklamak gerekir.

## 2. Niçin Sivil İtaatsizlik Kavramı?

Sivil itaatsizlik terimi, düşünce tarihinin hukuk ve siyaset açısından okunması açısından mihenk taşı konumunda olup; bir *zoon politikon* olan insanın devlet denen ve toplumsal sözleşme temelinde örgütlenmiş aygıt ile olan ilişkilerini özgürlük ve hukuk kavramı çerçevesinde kurgulamasını ifade eder. Bu, bireysel bir adalet ve özgürlük anlayışıyla birlikte onun ötesine geçmek ve toplumsal bir adaleti önceleminin bilincinde olmak demektir. Zira toplumsal sözleşme ve uzlaşmadan kasıt, belirli bir topluma girmek veya belirli bir yönetim şeklini sorgulamaksızın kabul etmek anlamından ziyade belli *ahlâkî* ilkeleri kabul etmek demektir. Ahlâkî adalet; doğruluk ve dürüstlüğü öncelediği için otoriteye bağlılığı şartlıdır.<sup>9</sup>

Bu çerçevede yapılacak bir okuma sonucunda, öncelikle, bir hakkaniyet ölçütü olarak adaletli ve doğru olmayı önceleyen bir âlimin ve onun düşüncelerinden teşekkül eden hukuk ekolünün, düşünce tarihimizdeki yönetim biçimleri ve gelişimleriyle, toplumsal gerçeklikleri hukuk etiği açısından nasıl etkilediğini görebiliriz.

Birey-devlet ilişkilerinde, devletin bireyi bir kul olarak değil de, yüce ve bağımsız bir kuvvet olarak görmesi, otoritesini bireyden alması, hür ve aydınlık bir devlet yapısı için

<sup>6</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 326-327; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. O. Keskiöglü, Konya. 1981, s. 13; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 133.

<sup>7</sup> Temellendirme için bkz. Thomas Merton, *Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş* (çev. Seda Çiftçi), Kaknüs Yay. İstanbul 2001, s. 25-26.

<sup>8</sup> Temellendirme için bkz. Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yay. İstanbul 1994; s. 29.

<sup>9</sup> Temellendirme için bkz. Solmaz Z. Hünler, *İki Adalet Arasında: Rawls ve MacIntyre*, Ankara 1997, s. 28-31; Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, Ankara 2003, s. 17-21, Mâcîd Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı*, çev. S. Ayaz, İstanbul 1991, s. 21-24, 54.



şarttır. Bu bağlamda, hangi dönemde olursa olsun, kanun/ferman/emir adı altında sunulan yaptırımın karşısında “*Bir eylem ve tutumun yanlış olduğunu düşündüğüm zaman ortaya koyacağım doğru davranış nedir?*” sorusu bağlamında sivil itaatsizlik ortaya çıkar. Bu nedenle, pasif direnme veya güncel ismiyle sivil itaatsizlik, “*hak ve hürriyetlerin korunmasında ve kazanılmasında zaman zaman oldukça etkili olarak kullanılmakla beraber, uygulanması hiç de kolay olmayan; aksine son derece çetin olan bir yoldur. Zira baskı ve şiddet karşısında barışçı direniş, şiddete şiddetle karşı koymada olduğundan çok daha fazla yürek peklîği, sabır, fedakârlık ve moral güç ister.*”<sup>10</sup>

Bu zorlukların yanı sıra yapılan hukuksuzluklar karşısında kitlelerin tahrik olma olmalarını engelleyerek olası yanlışlıkların önüne geçebilecek, gerektiğinde kitleleri olumlu bir şekilde sürükleyecek güçlü bir liderin gerekliliği, Ebû Hanîfe’nin düşüncelerini önemli kılar. Çünkü pasif direnmede, hakikate ve adalete derinden bağlılık temel olduğu için “kanun” adı altında da olsa, vicdana uymayan işler talep edilince, buradaki hukukî sapma ve yanlışlık hakkında mezhep imamın olması hasebiyle Ebû Hanîfe’nin tutumu ve siyasî duruşunu bir de sivil itaatsizlik bağlamında okumanın çok faydalı olacağı kanaatindeyim.

### 3. Sivil İtaatsizlik ve Diğer Eylem Tarzlarından Farkı

Sivil itaatsizlik kavramını; toplumsal ve siyasal hayatımızda hukukî gerçeğe ve demokratik bir yönetime ulaşmada, şiddete dayanmadan, çatışmaya girmeden, alenî, sonucu hesaplanabilir ve hesap soran değil de, hesap veren barışçıl bir politik eylem olarak düşünürsek, diğer politik eylemlerden farkının özellikle belirtilmesi gerekmektedir. Bu nokta, ahlâk felsefesi, hukuk felsefesi ve hukuk sosyoloji açısından sivil itaatsizliğin incelemeye değer ayrı bir öneme sahip olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Sivil itaatsizlik; kanunî olduğu varsayımıyla yaşanan hukuksuzluklara karşı, militan bir tavır ve direniş biçimidir; ama son tahlilde, hukuksuzluğu ve haksızlığı gidermeyi hedef aldığı için bir sistem değişikliği talebi yoktur. Yasal olmayan politik bir eylem ortaya konur. Bu eylem, devrim ve isyandan farklıdır, çünkü sorunu, sistem değişikliği olarak değil de, görev çatışması olarak görür.

Sivil itaatsizlikte, öncelikle şiddet yoktur, ihtar ve uyarılarda bulunur; fakat tehdit asla yapılmaz. Yasal düzeltme yolları tıkalı olduğu kesinleşince, en son yöntem olarak sivil itaatsizliğe başvurulur. Sivil itaatsiz bir eylem için adaletli olmak ve temel insan haklarını öncelemek, anayasal rejime politik açıdan bağlı olmak gereklidir.

Haksızlığa uğrayan insanların mağduriyetini gidermek için insanlar arasında bir işbirliği sistemi kurmayı öngören bu tür eylemlerde politik ilkelerin dışında bir referans olmadığı için sadece adalet ve sağduyu ilkelerini temel alınır. Böylece hayatın ahlâkî temeline yönelerek, herkese katılım önerisinde bulunur. Bu nedenlerden dolayı, sivil itaatsizlik, kendisini, içerisinde gerçekleştiği uygarlığın, kültürün, (temel insan hakları

<sup>10</sup> Kapani, a.g.e., s. 314.

ve özgürlükleri) ideolojisinin bir parçası, hukukun temel ilkelerinin bir koruyucusu ve savunucusu olarak görür.<sup>11</sup> Yapılan uygulamayı doğru görenlerin katılımı istenmediği gibi, üstelik karşıtı anlamaya çalışmak önem arz eder; öncelikle zihinlere ve vicdanlara yönelik bir çağrı yapılmaya çalışılır.<sup>12</sup> Her yurttaşın kendi başına böyle bir tutum sergileyebilme imkânı olduğu vurgulanır. Önemli olan yanlış ve kötü olarak görülen bir haksızlığa alet olmamaktır. Bunun için doğru bilinen her şey istenildiği zaman yapılmalıdır. Eğer bir şeyi yasaya rağmen kötü olarak görülyorsa, yöneticiye itaat veya saygı yüzünden haksızlığa alet olunamaz, bunun sonu hapis bile olsa böyledir. Çünkü insanı haksız yere hapse atan bir yönetim altında dürüst bir insanın asıl yeri cezaevidir.<sup>13</sup>

### 3.1. Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşunda Pasif Muhalefetin Yeri

İmâm-ı A'zam'ın siyasî duruşunda pasif muhalefet tarzına; yani güncel ibaresiyle sivil itaatsizliğe örnek olacak tavırlarını ana hatlarıyla; ama analitik bir şekilde tartışmaya açalım:

**Tespit:** Dinî/fitrî yapıya ve hukuka aykırı bir düzenlemeye ve devlet başkanın yaptırımına meşrûiyet sağlayacak hiçbir davranış içinde bulunmamak gerekir. Burada fıkıh teriminin din terimiyle özdeş olarak kullanıldığına dikkat edilmelidir; çünkü fıkıh, dini derinliğine anlamaktır. Bu yapabilen kişi, hak ve sorumluluklarının bilincinde demektir.<sup>14</sup> Önemli veya sıradan da olsa bir resmî görev kabul etmeyerek, dinî anlamak ve uygulamak bağlamında bireyin bedensel ve soysal davranışlarını düzenleyen hukukun, bir takım kuru yaptırımlar olmanın ötesinde, bireysel ve toplumsal dönüşümü sağlayan kalbî hâllerin fıkıhına dönüşmesi, düşünce ve eylem uyumu ve uygunluğunu gerektirir.

**Örnek:** Ebû Hanîfe, ilmiyle âmil olan bir düşünür olarak, bu uygunsuzluğu bozacak hiçbir davranış içinde bulunmamış; başkadılık gibi çok önemli görevleri kabul etmediği gibi, basit ve sıradan bir görevin bile yönetimin haksızlıklarına meşrûiyet sağlayacağı endişesiyle işkence ve hapis cezalarını göze almıştır.<sup>15</sup> Güvenilirliği o dereceye varmıştır ki, muhalif bir duruşu olmasına rağmen, hazineden sorumlu olan yetkili olmasını talep edilmiş, o, bunu da reddederek, sadece ilim talebinde bulunmayı ve öğretmeyi tercih

<sup>11</sup> Ökçesiz, *a.g.e.*, İstanbul. 1994; s. 12, Ayrıca bakınız, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*(ed. Yakup Coşar), s. 9-26.

<sup>12</sup> Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s. 15.

<sup>13</sup> Ökçesiz, *a.g.e.*, İstanbul. 1994; s. 31; Ebû Hanîfe için bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 327

<sup>14</sup> Türcan, *a.g.e.*, s. 27 vd.

<sup>15</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 328; İbn Hallikan; *a.g.e.*, V, s. 406; Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs el-Hanefî (ö. 370 h. ) *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut. ty. I, 70; Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî el-Havarizmî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Dâru'l-Maarif, Beyrut. ts., I, s. 92; İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 105 vd; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, DİB. Ankara ts., s. 77, 112.

etmiştir. Bu entelektüel tavır, insanlar üzerinde kimsenin tahmin etmediği kadar etkili ve verimli olmuştur.<sup>16</sup>

**Tespit:** Bu siyasî tavrın bireysel olduğu, daha sonra talebelerin resmî görevler kabul etmesinden anlaşılmaktadır. Resmî görev kabul eden talebelerinin Ebû Hanîfe'nin özellikle ve sadece fikhî görüşlerini yayarak, siyasî fikirleri hakkında kanaat belirtmemeleri bu anlamda doğal karşılanmalıdır. Gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse talebelerinin müstakil tutumlarının olumlu bir sonucu şudur: Bireysel görüş ve tutumlarının halk tarafından rağbet görmesiyle Hanefilik adıyla bir mezhep oluşmaya ve bir nevi kurumsallaşmaya başlamış; kısa bir süre içinde Abbâsî ve Osmanlı devletleri başta olmak üzere birçok siyasal yapılanmanın fikhî mezhebi olarak benimsenmiştir;<sup>17</sup> ama Ebû Hanîfe'nin siyasî duruşunun tezahürlerini buralarda görme imkânı yoktur; dolayısıyla siyasal anlamda Hanefilik, herhangi bir resmî söylemin alt yapısını oluşturmamış veya desteklememiştir, diyebiliriz. (buraya dikkat)

**Tespit:** Ebû Hanîfe, devlet başkanından gelen hiçbir hediyeyi kabul etmemeye ve onunla yaptığı istişareleri etkileyecek doğrudan bir ilişki içinde olmamaya büyük önem arzetmiştir.

**Örnek:** Ebû Hanîfe, bu tutumundan çok rahatsız olan yöneticiye, gönderdiği hediyelerin devlet hazinesine ait olduğunu, şahsî mülkünden vermediğini, oysa kendisinin beytûlmalden yardım alacak bir konumda olmadığını belirtmiştir. Abbâsî yöneticisi Ebû Ca'fer Abdullah b. Muhammed b. Ali Mansûr (136-158/754-775) ve eşi arasındaki bir gerginlikte, Melik'in hanımının durumunu pekiştiren bir yargıda bulunması karşısında, kadının gönderdiği hediyeleri reddetmesi ve "Ben hakkı müdafaa ettim ve bunu Allah için yaptım. Kimseye yakın olmak istemedim ve dünyalıkta arzu etmedim" demesi bunu göstermektedir.<sup>18</sup>

**Tespit:** O dönemin yargı aygıtı olan yargıcın verdiği hükümlerden veya fakihlerin verdiği fetvâlardan hukuka aykırı olduğunu düşündüklerini açıkça söyleyerek, herhangi bir hukukî yanlışlığı onaylamamaktan kaçınmıştır. Muhteva açısından adalete uygun düşmediğini düşündüğü yargı kararlarını eleştirmiş ve doğru kararı açıkça belirtmiştir. İslâmiyetin ilk dönemlerinden itibaren hukukî sorunların çözümünün genel olarak resmî kadılık/yargıçlık görevlileri tarafından; özel olarak da sivil fakihlerin sorunla ilgili içtihatları ve verdikleri fetvâlarla olduğunu düşünürsek; Ebû Hanîfe gibi bir fakihin verdiği kararların önemi bir kez daha ortaya çıkar.

**Çözüm Perspektifi:** Yargıcın verdiği bir yanlış kararın infazı, toplumsal vicdanda yaralar açacaktır, bu da hukukî yapının sarsılması demektir. Yukarıda belirtildiği üzere, hak, hukuk ve adalet, bireysel gibi algılanmaktadır, ama bunun ötesinde toplumsal bir önceliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle, normda biçimsel olanın ötesinde iyi olanı gösterdiği için olsa

<sup>16</sup> İbn Abdilber, a.g.e., s. 243, 255.

<sup>17</sup> İbn Abdilber, a.g.e., s. 254; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 473, 501 vd.

<sup>18</sup> Ebû Zehra, a.g.e., s. 45; hediyeleri Mansûr'un gönderdiği rivayeti için bkz. İbn Hacer el-Heysemî, a.g.e., s. 152.

gerek adaletin öncelikli konusu temel toplum yapısıdır. Eğer adalet ilkeleri hakkında bir başlangıç uzlaşması sağlanırsa, toplumsal uzlaşma ve sözleşme sağlanabilir. “Hakkaniyet olarak adalet”ten kasıt budur; yani belirli bir topluma uzlaşma sonucu girmek veya belirli bir yönetim şeklini benimsemek anlamından ziyade belirli ahlâkî ilkeleri kabul etmek ve bunun için mücadele etmek demektir.<sup>19</sup> Bu çerçevede, sivil ve bireysel bir tarzda hak ve hukuku önceleyerek verdiği fetvâlarla Ebû Hanîfe'nin toplumsal yapıyı koruduğunun düşünülmesi gerekirken; o, tam tersi uygulamalarla karşılaştı.

**Örnek 1:** Ebû Hanîfe'nin fetvâlarına karşı hukukî cevaplar üretemeyenler, kıyas ve reyî önceleyerek yaptığı çıkarımları bahane ederek onu, İslâm'ı ilmik ilmik çözen uğursuz, zındık, görüldüğü gibi olmayan fitneci biri olarak sunmaya başlamışlardır. İrca, halku'l-Kur'ân gibi görüşlere sahip olduğu iddia edilerek, onun fetvâlarının, eline kılıç alıp yönetime karşı savaşmasından daha riskli olduğu söylenerek, siyaseten katletmeye çalışılmıştır. Onun *yeni bir yöntem* kurgulayarak ürettiği çözümlerin, Abdullâh b. Sebe'nin yaptıklarından daha fazla dine zarar verdiğinin, İslâm milletini ifsat ettiğini söylenmesi de bu ithamların derecesini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>20</sup>

**Örnek 2:** Melik Ebû Ca'fer el-Mansur, halkın Ebû Hanîfe'nin sivil fetvâlarını daha muteber görünce, onu başkadı yaparak kamu düzenindeki olası rahatsızlıkları gidermeyi düşündü. Son tahlilde, bireysel sivil muhalefeti resmî söylemine ekleyerek taraftar yaparak gidermeyi hedefleyen Melik; aslında yönetimi açısından tutarlıydı. Ebû Hanîfe'nin hâkimlerin verdiği kararlardaki yanlışlara dışardan müdahale yerine, başkadılık görevini kabul ederek bunları içerden tashih edebileceğini düşündü. Aslında bir hukukçunun yapması gerekenin bu olduğu bir gerçektir; ama yönetimin yaptığı icraatlara meşrûiyet sağlayacağı gerekçesiyle Ebû Hanîfe bunu reddetti. Melik, resmî görevlilerin zor meselelerle ilgili kendisiyle istişare etmelerine müsaade etmesini istedi; Ebû Hanîfe bunu da kabul etmedi.<sup>21</sup>

**Gerekeç:** Ebû Hanîfe, yargıcın yöneticiler aleyhine olan durumlarda hukuka uygun kararlar alması gerektiğini, bu ortamda kendisinin bu görevi yapamayacağını hapse girmek ve işkence görmek pahasına söylemiştir. Herşeye rağmen tercihini ilimle uğraşmak ve öğretmek yönünde kullanması, başkasının bir türlü ulaşamadığı verimi elde etmesine neden olmuştur.<sup>22</sup> Bu tespit, o dönemin hukukî yapısını gösterdiği gibi, Ebû Hanîfe'nin hukuk felsefesini göstermesi açısından çok önemlidir.

<sup>19</sup> bkz. Hünler, *a.g.e.*, s. 28-31; Türcan, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>20</sup> İbn Abdilber, *a.g.e.*, s. 233, 239, 243, 250-252, 254; Ünlü hadis âlimi Buhârî'nin de eleştiri yöneltenler arasında olması için bkz. aynı eser, s. 278; Benzer ifadeler için bkz. Ünal, *a.g.e.*, s. 234, 247.

<sup>21</sup> İbn Hallikan; *a.g.e.*, V, s. 406; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 328; İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 161-162.

<sup>22</sup> Ebû Hanîfe, kadılık için kendisinin yeterli olmadığını söyleyince, Melik “Yalan söylüyorsun” der. Bunun üzerine fakîhin “Bak sizin de dediğiniz gibi yalan söyleyen birinin bu görevi üstlenmesi mümkün değildir, yok eğer doğru söylüyorsam ben bu görevi yapamam” şeklinde cevap vermesi, onun hem kötülüğe alet olmamak hem de karşısındakini kendi çıkarımlarıyla tutarsız kılmak açısından zekâsını gösterir. bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 328-329; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 57-61.

**Tespit:** Ebû Hanîfe'nin yargı kararlarına yönelttiği eleştirileri, toplumsal düzenliliğe sivil bir katkı olarak düşünmesi gereken yönetim, sivil muhalefetten rahatsız olmuştur. Dinî/fitrî inancın gereğinin dışı vurumu, somut bir olayda kamu düzenini bozmadığı ve kamu hizmetlerini aksatmadığı sürece hukuka aykırı olamaz. Bu durum aynı zamanda teşekkül döneminden itibaren hukukî yapının resmîyetin dışında bireysel (fakîhler) ve örgütsel bir yapı (fikhî ekoller) içerdiğini göstermektedir.

**Tespit:** Yargıcın verdiği kararlar ile zalim bir yönetici arasındaki farkın belirlenmesi açısından Ebû Hanîfe'nin duruşu çok önemlidir; zira devlet başkanının fâsik ve zalim olması, Hâkim âdil ise verdiği hükümlerin geçerli olmasına engel olmaz.

**Örnek:** Emevî devletinin 5. Meliki Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ve Hicaz valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'yi zalim, fâsik ve fâcir olarak nitelemek, Kûfe kadısı Şureyh'in kararlarının doğruluğu ve geçerliliğine bir hâlel getirmez. Üstelik ümmetin ileri gelen âlimlerinden ihtiyaç içinde olanların devletten yardım almaları, onların yönetime yakınlık gösterdiği ve onu meşrû gördüğü anlamına da gelmez. Yöneticinin zalim olması, yargıcın adaletli kararlarını geçersiz kılmaz, şeklindeki bu ayırım gerçekten çok önemlidir.<sup>23</sup>

**Çözüm Perspektifi:** İslâmiyet, keyfî yönetime karşı çıkar; âdil uygulamaları aslî bir değer olarak tanır. Bu nedenle, hâkimlerin görevleri, hukuk ilkelerini sosyal münasebetlere tatbik etmek ve bireylerin subjektif haklarının korunmasını sağlayan önlemler almaktır. Bu tespit, hâkimlerin hem hukuk ilmine vukufiyetini, hem, toplumda yaşayan örf ve adetleri bilmelerini, hem de dış tesirlere direnecek derecede ahlâklı bir karaktere sahip olmalarını zorunlu kılar. Bu niteliklere sahip olmayan hâkimin vereceği kararların telâfisi imkânsız toplumsal zararlara neden olacağından dolayı İslâm'da somut durumlara göre değişen yöneticilerin keyfî emirleri yerine kanunların uygulandığı bir yönetim tarzı öncelenir. Kanunlardan kasıt da, yönetimin ve siyasetçilerin vazettikleri ilkeler değildir, yasama yetkisi bağımsız bilimsel paradigmalara olarak düşünülebilecek olan fikhî ekollerine mensup veya hiçbir ekole bağımlı olmayan müçtehid hâkimlerin içtihatlarıyla oluşur. Hâkim kendi içtihadına göre hakikat ne ise hiçbir baskı ve etki altında kalmadan kararını verir; bu yetkisini kimse sınırlandıramaz. Bu, teknik anlamda yasama ve kuvvetler ayrılığı ilkesi anlamına gelir ve hukuk devleti öğretisinin ana unsurlarını oluşturur.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Bu çerçevede Cessâs, "Hasan el-Basrî, Sa'd b. Cübeyr ve Şa'bi gibi önemli âlimlerin fâsik ve zalim olarak nitelendirilen yönetimden iaşelerini temin etmeleri, haklarını almaları olarak düşünülmemelidir; yoksa yönetimin haksızlıklarına 'evet' dedikleri ve meşrû gördükleri anlamına gelmez" demektedir. Bu kararın ne kadar önemli olduğu, Haccâc'ın tâbiünden yaklaşık dört bin kişiyi öldürdüğünü düşündüğümüz zaman ortaya çıkar. el-Cessâs, *a.g.e.*, s. 71-72, el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 141, Hasan el-Basrî ile ilgili müstakil çalışma için bkz. Uyanık, *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik-Hasan Basrî Örneği*, Ankara. 1999, İstanbul. 2001; Haccâc'ın yaptıkları ayrıca için bkz. H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi* (çev. İ. Yiğit, S. Gümüş), İstanbul. 1985, I, s. 375 vd.

<sup>24</sup> Türçan, *a.g.e.*, s. 143-145; Atar, *a.g.e.*, s. 93, 109 vd; Liberalizmin temel siyâsî ilkelerinden biri olan "hukuk devleti" açısından İslâmî verilerin mahiyetine dair Müzakere için bkz. Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*,

**Tespit:** Özellikle Haccâc tarafından Kufe kadılığına atanan Abdurrahman b. Ebû Leylâ'nın<sup>25</sup> salt teorik bazda kalan bu fikhî muhalefetten memnun kalacağına, çok rahatsız olması ve Kufe Valisi İbn Hubeyre'ye Ebû Hanîfe'yi şikâyet etmesi, olası bir yanlışlığı gideren, yapıcı ve toplumun huzurunu koruyan bireysel ve sivil bir muhalefetin ne derece etkin olduğunu gösterir.<sup>26</sup>

**Örnek 1:** Hukukî bir yanlışlığa işaret eden Ebû Hanîfe'ye aynı şekilde hukukî bir cevap verilmesi daha uygun iken, tam tersine Melik'e şikâyet ettikleri gibi halk karşısında itibarını düşürmek için Ebû Hâtim b. Hibbân el-Büstî gibi mutaassıb âlimler, onun dinden çıktığını, “küfür” içinde olduğu ve zındıklığından dolayı tövbe etmesi gerektiği bile söylemiştir.<sup>27</sup>

**Örnek 2:** Yönetici karşısında kendisini zor durumda bırakmak isteyen âlimler ve er-Rebî' b. Âsım gibi yöneticinin yanında bulunan tefrişatcının (el-Hâcib) sürekli aleyhine ihbarlarda bulunmasına rağmen, Ebû Hanîfe, asla karşı bir ihbarda bulunmamış, teknik ve hukukî çıkarımlarla kendisini zor durumda bırakmamaya gayret göstermiştir ve her çeşit gybetten uzak durmuştur.<sup>28</sup>

**Örnek 3:** Dönemin önde gelenlerinden Ebû'l-Abbâs Tûsî, Melik'in huzurunda Ebû Hanîfe'ye “Devlet başkanı, bizden bir kimseye, bir adamın boynunu vurun dese ve biz sebebini de bilmesek, bu eylemi yapmak câiz midir?” diye sorarak görüş ister. Ebû Hanîfe, ince bir mantıksal analizle, Melik'in yanlış bir karar vermeyeceğini, adalet sahibi olduğunu, bizatihi Tûsî'ye söyleterek, “Hakkı uygula, gerekçesini sorgulama” diye cevap vererek, kendisine yönelik bu kötü niyeti bertaraf eder.<sup>29</sup> Şahsına yönelik bir hile ve saldırıyı, Ebû Hanîfe'nin “Tûsî, güya beni tutmak istedi; ama ben onu sınımsız bağladım” diyerek cevap verirken bile, hakikati her halükârda uygulamasını gündeme getirir.

*Soru:* Buradan, sebebini bilmeden insan öldürmeyi dolaylı bir şekilde de olsa, uygun gördüğü anlamı çıkabilir mi, diye bir soru akla gelebilir. Ebû Hanîfe'nin gerek yöneticinin gerekse onun hâkimlerinin verdiği kararlardaki yanlışlara açıkça itiraz etmesi gerçeği bu tür bir yorumu engeller, ama maalesef daha sonraları Tûsî ve benzerilerinin genel kabul görmesinden dolayı sigara içmenin yasaklanmasından kardeş katline cevaz veren kanunlara kadar birçok hükmün, devlet başkanının isteği üzere hukukî meşrûiyeti

---

Ankara 1998, s. 163; Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Liberte. Ankara. 2000, s. 180; Râşid halifeler döneminde geçerli olan bu tespitin Emevîler ile birlikte değiştiğini ve yargıya müdahaleler başladığına dair Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın kadıya haber göndererek, hapishanedeki bir mahkumu serbest bırakması için baskı yaptığı ve kadında bunu reddettiği örneği için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara. 2001, s. 199-200; Muhammed b. Halef b. Hayyan Veki', *Ahbârü'l-kudât*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts., I, s. 308.

<sup>25</sup> Veki', *a.g.e.*, II, s. 406-407.

<sup>26</sup> İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 126; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 54 vd.

<sup>27</sup> İbn Abdilber, *a.g.e.*, s. 231, 243; Ünal, *a.g.e.*, s. 233, 247.

<sup>28</sup> İbn Hallikan; *a.g.e.*, V, s. 411-412; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 365; İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 99, 134.

<sup>29</sup> İbn Hallikan; *a.g.e.*, V, s. 412; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 365-366; İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 134-135.

fakihler tarafından sağlanmıştır. *Sadece şeriatı uygun düşen şey, siyasî ve muteber olarak görülürken, daha sonra mevcut siyasî paradigmaya uygun görüşler şer'i olarak sunulmaya başlamıştır.*<sup>30</sup>

**Tespit:** Musul halkının isyan etmesi ve diğer hukukçuların itaat sözleşmesini bozdukları için bunu hakkettikleri yönünde yargıda bulunarak Melik'e destek vermelerine masına karşılık, Ebû Hanîfe, hukuku ve adaleti öncelmiştir. O, yöneticinin icraatlarını beğenmemesine ve onun da kendisi hakkında iyi niyetler beslemediğini bilmesine karşı, "En erdemli cihat, zalim yönetici karşısında doğruyu söyleyendir" hadisinin gereğini yapmış<sup>31</sup> ve "Müslüman'ın canını almanın üç hukukî temeli olduğunu, bu durumda hiçbirinin gerçekleşmediğini" söyleyerek itiraz etmiştir. Nitekim hiç kimse, "Eğer isyan edersem, yöneticiye karşı canım ve malım helâl olur" diyemez, dolayısıyla böyle bir hukukî sözleşme olmaz. Ayrıca pratiğe aktarılmayan bir suç unsuru ve cezası olamaz. Açıkça bir kalkışma (isyan) içinde olmayan ve kesin bir şekilde buna azmetmeyen kişilerin devlet birimleri tarafından öldürülmesi mümkün değildir, bunun hukukî bir temeli olamaz.

Dönemin önde gelenlerinin şahsına karşı bireysel husumet beslemesine rağmen, Ebû Hanîfe'nin hak, hukuk ve vicdan gözeterek yaptığı bu konuşma üzerine Melik, Musul üzerine yürümekten vazgeçmiştir.<sup>32</sup>

Örneklerden görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe, bireysel muhalif duruşunu hukukî, ahlâkî ve siyasî boyutlarıyla bütünleştirdiği için olsa gerek toplum kesimlerince büyük bir kabul görmüştür. O kadar ki, Peygamberimizin onun hakkında "Ümmetimden ismi en-Nu'man, künyesi ise Ebû Hanîfe olan bir şahıs gelecektir, o ümmetin ışığıdır" şeklinde bir hadis söylediği rivayet edilerek şahsı kutsallaştırılmaya bile çalışılmıştır.<sup>33</sup>

### 3.2. Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşunda Aktif Muhalefetin Yeri

Bireysel, yapıcı, barışçı, sivil ve hukukî düzeyde kalan muhalefetin işlevsiz kaldığı zaman *baskıya karşı direnme* meselesi ortaya çıkmaktadır. Bireysel hak ve özgürlükler ihlâl edildiğinde son çare olarak zor ve kuvvet kullanma anlamına gelen *baskıya direnme hakkı*

<sup>30</sup> Yaman, *a.g.e.*, s. 153-181.

<sup>31</sup> Aliyyü'l-Kâri, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut ts., s. 370.

<sup>32</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 50-52; Ebû Hanîfe'nin bu kararına rağmen, modern hukukçulardan Ahmet Akgündüz'ün "fiilen isyan etmesi bile isyana hazırlandığı her halinden belli olan bir insanın amme maslahatı için tazir yoluyla idam edileceğini hanefi hukukçuların çoğu kabul etmektedir" (*Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990-1996) şeklindeki tesbitiyle görülen kırılma için bkz. Yaman, *a.g.e.*, s. 179-180.

<sup>33</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 335; İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 20, 40-41; Hadisin ilk defa Horasan'da rivayet edilmesi, sonra Irak'ta nakledilmesinin mevzu olduğunu gösterdiğine dair bilgi için bkz. Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosya-Politik Olaylarla İlgisi*, Etüt, Samsun. 1997, 190; Kevserî ise bunun muhtelif yollarla ve birbiriyile tutarlı metinler şeklinde rivayet edildiğini, üstelik bu râvilerin Allah Resûlüne yalan isnat etmenin ne demek olduğunu bilen seçkin insanlar olduğunu söyleyerek hadisin sahih olduğunu belirtir. bkz. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *Te'nibü'l-Hâtib 'alâ mâ saqahu fi tercemet-i Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, Ahmed Hayri nüshasından yeni basım. 1990, s. 60 vd.

günümüzde pozitif hukukta bile yer edinmiştir. Teorik olarak bunun olabilirliğini söylemek yeterli olmuyor, “Baskının kriteri nedir, ne zaman meşrû olarak zor kullanılabilir ve ne ölçüde olacaktır? Direnme hakkının normatif değeri nedir?” soruları üzerinde düşünmek hukukçuların yapacağı ayrı bir çalışma konusudur,<sup>34</sup> biz bu durumda, Ebû Hanîfe'nin sergilediği tavra dair tespitleri sunmak ve değerlendirmekle yetineceğiz:

**1. Tespit:** Ebû Hanîfe; Ehl-i Beyt'ten Zeyd b. Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin (122/740) ve Yahyâ b. Zeyd b. Ali Zeynelabidin b. Hüseyin b. Ali'nin (ö. 125/743) Emevî yönetiminin; Muhammed (b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan b. Ali) en-Nefsu'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in Abbâsî Yönetiminin yaptıkları zulümlere karşı ayaklanmalarını teorik ve pratik/maddî açıdan desteklemiştir.

Bu nokta Ebû Hanîfe'de okumasını yapmaya çalıştığımız sivil itaatsizlik eylemin içeriğine ters bir şekilde, barışçıl eylemlerin ve hukukî muhalefetin mevcut kanunsuzlara engel olamaması durumunda zulüm ve baskı yapan yöneticilerin bütün yaptıklarına sessiz kalmayı reddedip, silahlı bir eyleme teorik (fetvâ) ve maddi destek verdiğini göstermektedir.<sup>35</sup>

Ebû Hanîfe'nin genel kabul gördüğü şekliyle, fâsık birinin imametini câiz gördüğü iddiasına rağmen silahlı bir eylemi desteklemesinin (hatta İbrahim'in direnişini kastederek, onunla birlikte mücadele etmenin elli kez haccetmekten daha erdemli olduğunu söylemesinin)<sup>36</sup> gerekçesi ne olabilir?<sup>37</sup> Mevcut yönetimin hukuka uymayan eylemlerinin silahlı bir şekilde sistem değişikliği talebinde bulunmanın pasif muhalefet olarak okunmasının imkânı olmadığına göre gerekçe gerçekten önemlidir:

**Gerekçe 1:** Ebû Hanîfe'nin fâsık bir kişinin devlet başkanı veya yargıç/kadı olmasını uygun gördüğü, genel kabul görmesine rağmen, doğru değildir. Çünkü devlet başkanlığı için adalet şartı vardır ve halka zulmeden biri bırakın halife olmayı, hâkim bile olamaz. Âdil olması şartı gereği halife, zulüm yapan değil, zulmü kaldıran kişi olmalıdır. Zalim ve fâsık birinin şahitliği kabul edilmediği için rivayet ettiği hadisler de makbul olmaz, hatta namazda öne bile geçirilmez. Böyle bir kişinin devlet başkanlığını kabul etmenin imkânı yoktur; dolayısıyla itaat da etmek gerekmez, demiştir. Üstelik bunu hem Emevî hem de Abbâsî döneminde söylemiş, bu nedenle resmî görevler talep etmemiş, teklif edilenleri ise reddetmiştir. Nitekim son Emevî meliki olan Mervân b. Muhammed'in Irak valisi Yezîd b.

<sup>34</sup> bkz. *Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri*, Ankara 1981, s. 301-302.

<sup>35</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Kitabü'l-cumel min ensâbi'l-eşraf*, tahk. Süheyl Zekkar, Riyad Zirikli, Daru'l-fikr, Beyrut 1996, III, s. 435,445,453; Ali b. Hüseyin Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtilü't-tâlibiyyin*, tahk. Ahmed Sakr, Beyrut 1987, s. 310, 314, 324; el-Kevserî, *Te'nib*, s. 138-141; Batı düşüncesinde sivil itaatsizliğin ölümsüz eserini kaleme alan Thoreau'da benzer bir tutum sergiler. O, arkadaşı John Brown'un eylemleri sonucu öldürülmesiyle yeni iddialar ve davranışlar geliştirilmesi gerektiğini düşünür. Yönetim tarzına ve ilişkilerine ilişkin olanlar, yönetim karşısında sivil itaatsizliğe imkân ve izin veren, zorlayan ilkeleri ile son aşamada sivil itaatsizliği silahlı direnişe dönüştüren tepkisel düşünceleri bu çerçevede ayrıca incelenmelidir. bkz. Ökçesiz, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>36</sup> el-İsfehânî, *Mekâtil*, s. 324-325.

<sup>37</sup> el-Cessâs; *a.g.e.*, I. s. 70; el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 138-141.



Ömer b. Hubeyre, Ebû Hanîfe'nin Kûfe kadılığını kabul etmemesi üzerine onu hapsedirmiş, her gün kırbaçlatmıştır. Dostları herhangi basit bir görev olarak bu işkenceden kurtulmasını tavsiye etmişlerse de; Ebû Hanîfe, mescidin kapılarını saymak gibi bir görev bile olsa kabul etmeyeceğini söylemiştir.<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker bağlamında zulme karşı silahlı direnişte bulunmak gerektiğini ve bunun peygamberimiz söylediği üzere şahadetlerin en erdemlisi olduğunu diyerek Zeyd b. Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in silahlı muhalefetine yardım edilmesi gerektiğine dair görüş/fetvâ bildirmiştir. Devlet başkanını hırsız bir mütegalibe benzeten ve silahlı muhalefete hukukî zemin sağlayan teorik katkıyla kalmayıp maddi yardımda bulunmuştur.<sup>39</sup>

Abbâsî yönetimine karşı İbrahim ve Muhammed (b. Abdullah b. Hasan) kardeşlerin silahlı eylemlerini (145/762) Ebû Hanîfe'nin yanısıra birçok fakih de meşrû görmüştür.<sup>40</sup> Ebû Hanîfe'nin silahlı meşrû görmesiyle eyleme katılan ve öldürülen bir gencin annesi, fakih'e gelerek durumu şikâyet edince, "Keşke oğlunun yerinde ben olsaydım" diyerek tavrının devam ettiğini göstermiştir. Nitekim bu ve benzeri tavırların devamlılığından dolayı, Emevîlere yönelik silahlı eylemlerin hepsi bastırılmıştır; ama "Galip sayılır bu yolda mağlup" sözü gereği, yönetim aleyhine her tarafta gösteriler ve propagandalar yapılmaya devam etmiştir.<sup>41</sup>

**Gerekeç 2:** Melik, Ehl-i beytin ileri gelenleri hapse atıyor, işkence yapıyor, mallarını gasp ediyor, devlet tarafından onlara tanınan tahsisatı kesiyor, böylece Hz. Peygamber'in torunlarını her şeyden mahrum bırakıyor, bir de bunları hutbede açıkça savunuyordu.<sup>42</sup> Nitekim o dönemin önde gelen hukukçularından İmam Mâlik, bu direnişin meşrûiyetine dair fetvâ vermişti; ama daha sonra kenara çekilmişti; buna rağmen eylemin bastırılması üzerine İmam Mâlik'e de işkence yapıldı.

Ebû Hanîfe ise bu muhalefeti sürekli bir şekilde yaptı. Onun muhalefetini salt teorik bazda ders halkalarıyla yapmanın ötesine geçerek dört bin dirhem maddî yardım

<sup>38</sup> İbn Hallikan; *a.g.e.*, V, s. 407-408; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 326-327; İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 159-160; İbn Abdilber, *a.g.e.*, s. 243, 255.

<sup>39</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*; el-Cessâs; *a.g.e.*, s. 70; el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 141; Yönetim karşıtı silahlı eylemler ve fikrî alt yapı için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressi*, basılmamış doktora tezi, AÜSBE, 2003, s. 86 vd; İbrahim Hasan, *a.g.e.*, II s. 451 vd; Hüseyin Akman; *Muhammed b. Abdullah'ın Halife Mansur'a Karşı Ayaklanması*, basılmamış yüksek lisans tezi. SAÜ. SBE, 1997, s. 9.

<sup>40</sup> "Fakihlerden bu konuda farklı düşünen hiçbir kimse yoktu" ibaresi ve Ashabü'l-hadis, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin de taraftar olduğu tespiti için bkz. Fehmi Ced'ân, *el-Mihne Bahsün fi cedeli'd-dîni ve's-siyasi fi'l-İslâm*, Amman. 1989, s. 59.

<sup>41</sup> ez-Zemaşerî, *a.g.e.*, I s. 92. Bu olay, diğer metinlerde, bir kadının değil de, Ebû İshak diye bir şahsın gelerek "Senin fetvân üzere kardeşim bu eylemlerde öldü." demesi üzerine Ebû Hanîfe'nin de ona "Benim nazarımda kardeşinin konumu senin konumundan daha iyidir." diye cevap verdiği şeklinde yer alır. el-Cessâs, *a.g.e.*, I, s. 70, el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 397-398; el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 139-140; el-İsfehânî, *Mekâtîl*, s. 324-325; İbrahim Hasan, *a.g.e.*, II, s. 427 vd; Ümit, *agt.*, s. 96 vd. Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin toplumun birçok kesimden destek aldığı tespiti için iddiası için aynı tez s. 115.

<sup>42</sup> Hutbe için bkz. Akman, *agt.*, s. 29-31.

yapması,<sup>43</sup> düşünceleriyle eylemleri arasındaki tutarlılığın göstergesidir. Nitekim onun toplum tarafından sevilen ve sayılan bir âlim olması karşısında Melik, bu muhalefeti taraftarlığa çevirmek için ona resmî görev teklif ederek denemiş, kabul etmemesi üzerine hapse attırmış ve işkence yaptırmıştır.

Başlangıçta Abbâsî yönetimi hakkında olumlu tavırlar içinde olan Ebû Hanîfe, bu kanaatini değiştirdiğinde bir haksızlığa ve adaletsizliğe alet olmamak ilkesi gereği doğru bildiği hususta ısrarlı olmuştur. Önemli olan, yöneticiye itaat veya saygı yüzünden haksızlığa alet olunmamasıdır. Bunun sonu hapis ve işkence bile olsa alınan tavırdan vazgeçilmez. Bu gerekçelerle yönetim ile işbirliği yapmayı bir mescit inşaatında kerpiçleri saymak<sup>44</sup> gibi sembolik bir görevin bile yönetime meşrûiyet sağlayacağını düşünerek reddeden Ebû Hanîfe hapiste kalmayı tercih eder. Onun hapiste ölme ihtimali karşısında halk arasında infial olacağı, yönetimin yasallığına zarar geleceği ihtimali düşünülerek serbest bırakılır. Yapılan işkence ve baskılar sonucunda iyece bitap düşen Ebû Hanîfe, kısa bir süre sonra ölür.<sup>45</sup> Mansur'un Bağdat kadısı olan Hasan b. Umâre tarafından yılanan Ebû Hanîfe'nin cenaze namazının büyük kalabalıklar tarafından defalarca (6) kılınması görüşlerinin benimsenme derecesini gösterir.<sup>46</sup>

### Sonuç

Eğer, demokratik, çağdaş, çoğulcu ve katılımcı bir siyasal hayat istiyorsak, temel insan hakları ve özgürlüklerini içeren pozitif hukuk uygulamaları yapılsın ve hukuk siyasallaşmasın diye bir talebimiz varsa, hukuk devleti idesiyle çelişen durumlarda, kamu düzeninin bozulmaması ve kamu hizmetlerinin aksamaması diye bir kaygımız varsa, yaşanan kırılmaları tashih için şiddetsiz, alenî ve kamuya açık, kırmadan ve kırılmadan barışçıl bir eylem tarzı olarak sivil itaatsizliği öncelemek çok önemlidir.

Kanun adı altında sunulan yaptırımlar karşısında “*Bir eylem ve tutumun yanlış olduğunu düşündüğüm zaman ortaya koyacağım doğru davranış nedir?*” sorusu bağlamında Ebû Hanîfe gibi bir hukukçunun deneyimlerinin, dinî ve fitrî yapısının somut dışı vurumu olan tavır ve tutumlarının toplumsal yapıya sivil bir katkı olarak düşünüldüğü takdirde günümüz insanına yeni ufuklar açtığı görülmektedir.

Bununla birlikte, gerek Emevî; gerekse Abbâsî yönetimlerinin bu sivil katkıyı dikkate almadıkları ve yaptıkları haksızlıklarda ısrar etmeleri üzerine, tek kişilik bir sivil toplum örgütü gibi çalışan ve adaleti önceleyen bir hukukçunun aktif muhalefete maddî ve manevî (teorik/fetvâ) destek vererek, yeni yönetim biçimleri belirlemeye yardım

<sup>43</sup> el-Belâzûrî, *a.g.e.*, s. 435, diğer kaynaklar için bkz. Ümit, *agt.*, s. 116, 533 dipnot.

<sup>44</sup> ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, s. 92.

<sup>45</sup> Ölümünün hapiste mi; yoksa dışarıda mı olduğu hakkında birçok rivayet vardır; hatta hapiste zehirlendiği, için serbest bırakıldığı, kısa bir süre sonra da öldüğü iddia edilmektedir. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 327,330; İbn Hallikan; *a.g.e.*, s. 414; İbn Hacer el-Heysemî, *a.g.e.*, s. 167-168; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 45-48; Rivayetlerin tahlili için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 25.

<sup>46</sup> İbn Abdilber, *a.g.e.*, s. 248, 244.

edebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, sivil itaatsizlik okumasına ters olmaktan ziyade, düşünce sisteminin ilk erdemini doğruluk, toplumsal yapının ilk erdemi olarak da adaleti önceleyen bir hukukçunun sorgulamayan bir hayat ve yönetim biçimini kabul edemeyeceğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu tavır, hukuksuzlukların giderilmesi için alınan bütün önlemlerin geçersiz kaldığı durumda neler olabileceğinin belirtilerini göstermesi açısından çok önemlidir. O halde, *İnsan Hakları Evrensel Bildirisinde* yer aldığı gibi, insanın zulüm ve baskıya karşı son çare olarak şiddete başvurmaya mecbur kalmaması için insan haklarının bir hukuk rejimi ile korunması temel bir zorunluluk olduğunu hatırimızdan çıkarmamız gerekir.

## Müzakere

İsa DOĞAN  
OMÜ İlähiyat Fakültesi

Muhterem Mevlüt Uyanık'ın tebliğ konusuna geçmeden önce, Peygamberimizin vefatından hemen sonra başlayan siyasetin kısaca arz edilmesini faydalı görüyorum.

Başlangıçlar her zaman orijinal ve önemlidir. Hangi konuda olursa olsun başlangıçta yapılan bir hata ne kadar erken düzeltilirse, gelecekteki etkisi o kadar az olmaktadır. Peygamberimizden sonra başlayan siyasî mücadele daha sonra günümüze kadar bütün İslâm memleketlerinde devam etmiştir. Siyasî mücadele ve kavganın günümüze kadar devam etmiş olması daha başlangıçta siyasî konuda yanlış yapıldığının en açık delilidir.

Peygamberimizin vefatından hemen sonra yerine kimin geçeceği konusunda Sakife toplantısında yapılan tartışmada bazıları hilafeti faziletle, fazileti de Hz. Peygamber'e yakınlıkla temellendirmek istediler. Fazilet gibi sübjektif bir kriter genele ölçü olamayacağı gibi, Hz. Peygamber'e yakınlık hususunda nesnel bir kesinlik de yoktur. Bu bakımdan toplantıda bir uzlaşya varılmadan alelacele Hz. Ebû Bekir'e biat edilmiştir. Aslında Hz. Peygamber'e biatla Hz. Ebû Bekir'e biat aynı şey değildir. Çünkü toplumda birden fazla kişinin halife olması mümkünken Hz. Peygamber'in alternatifi yoktur. Bu bakımdan Hz. Peygamber'e biat edenler doğru, etmeyenler yanlış olarak kabul edilirken, Hz. Ebû Bekir'e biat edenlerin doğru, etmeyenlerin yanlış üzere olduğunun bir ölçüsü yoktu. Hz. Ebû Bekir, seçilmek için Hz. Peygamber'e yakınlığı dile getirilmesine rağmen, Hz. Peygamber'e kimin daha fazla yakın olduğu kesin değildi. Çünkü kısa bir müddet Hz. Ebû Bekir'e biat etmede tereddüt eden Hz. Ali, Hz. Peygamber'e kendisinin daha yakın olduğunu ve hilafetin kendi hakkı olduğunu iddia etmişti.<sup>1</sup> Hz. Peygamber, yerine kimseyi bırakmadığı halde Hz. Ebû Bekir'in "Ben Peygamber'in halifesiyim"<sup>2</sup> demesi, günümüze kadar devam eden siyasetin karakterini ortaya koyuyordu.

İlk halife seçiminde bir uzlaşya varılamaması ve bu işin baskı ya da oldubitti ile halledilmiş olması, aslında başlangıçta nesnel kriterlere dayalı bir siyaset sisteminin oluşturulmasını gerekli kılıyordu. Kitleler ve kabileler arası uzlaşya ancak böyle bir sistemle mümkün olabilirdi.

Sakife toplantısında bulunanların muhtemelen kişisel ya da toplumsal kaygılarından ötürü hilafet meselesi yeteri kadar tartışılmamıştır. O toplantıda Ensar ile Muhacirler arasında ihtilâf çıkınca Hubab b. el-Münzir "Sizden bir Emir, bizden bir Emir" teklifini getirdiği zaman başka tekliflere de izin verilip bu şekilde nesnel kriterler ortaya çıkabilirdi. Aslında problem, Ensar-Muhacir meselesi olmaktan çok kabile meselesi idi. Nitekim daha sonra Muhacirlerden olan iki kabilenin/Haşimî-Emevî meselesi haline

<sup>1</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, Beyrut 1967, 1/18.

<sup>2</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/10-11.

gelmiştir. Kişisel değil, kamu yararı gözetildiği takdirde, Hubab b. el Münzir'in dar çerçevede tutulan uzlaşma teklifi genişletilip, kısa sürede basit bir siyasî sistem oluşturulabilirdi. Örneğin, Ensar-Muhacir endeksli kabilelerin, toplumdaki itibar sırasına göre belirli sürelerle, sırayla bu işi üstlenmeleri kolaylıkla karara bağlanır ve bu sistem münavebeli bir şekilde aşarî problemlerle ebediyen akıp giderdi. En azından Emevî-Haşimî rekabetinin farkında olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer böyle bir sistem oluşturabilir ve her kabile hilafetteki sırasını bilebilirdi. Daha sonra ortaya çıkan hilafet merkezli dinî ve fikrî kabile hareketleri ortaya çıkmaz ve "Nasılsanız öyle idare edilirsiniz"<sup>3</sup> hadisi de yaşama şansı bulmuş olurdu. Maalesef, Cemel ve Siffin savaşından sonra böyle bir uzlaşma fırsatı kaçmıştır.

Peygamberimizden sonra İslâm toplumunda genel karakterli meşrû bir siyaset sistemi oluşturulmadığı için sürekli siyasî kaos yaşanmıştır. Bu karışıklık toplumun bütün alanlarını etkilemiş, siyasette ilgili olan da olmayan da bu kaostan nasibini almıştır. Siffin savaşından sonra Müslüman Arap toplumu pek çok siyasî gruplara ayrılırken, hilafet hiç kimsenin dinî hakkı olmadığı halde; insanlar, bu siyasî gruplardan her biri, hakkında hissi sebeplerle lehte veya aleyhte fetvâlar vermişlerdir. Çünkü başlangıçta veya daha sonra Hz. Peygamber'in hadisi gereği "mü'minlerin şartlarına bağlı kalacağı"<sup>4</sup> bir siyasî sistem kurulamadı. Bu çelişkiyi yaşayanlardan birisi de Ebû Hanîfe idi.

Müslüman Arap toplumunun siyasî mücadelesinde Ebû Hanîfe, tereddütsüz bir şekilde Hz. Ali tarafında daha doğrusu Ehl-i Beyt tarafında yer aldı. Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'in yanında yer almasında onların Peygamberimizin akrabaları olmalarından öte daha gerçekçi sebepler vardı. Her şeyden önce Ebû Hanîfe mevâlî idi. Müslüman Arap toplumunda Arap-mevâlî farklılığı çok önce Ebû Hanîfe'nin gençlik yıllarında da vardı. Ebû Hanîfe mevâlî'yi ikinci sınıf vatandaş veya yarım mü'min gören Müslüman Arapları ve onların Arapçı halifelerini desteklemesi psikolojik olarak mümkün değildi. Müslüman Araplar karşısında mevâlî o kadar ezilmişti ki Ebû Hanîfe, bırakın kendisini Araplara denk görmeyi siyaset hakkında konuşmak hakkını da kendisinde görmüyordu. Arapçılığın sembol halifesi Hişâm b. Abdülmelik, anası Çinli bir cariye yani mevâlî'den olduğu için Zeyd b. Ali'ye "Sen Çinli bir cariyenin oğlu olduğun halde nasıl hilafet iddiasında bulunuyorsun."<sup>5</sup> demiştir. Ebû Hanîfe'nin ilk defa açık bir şekilde Ali evladından Zeyd b. Ali'yi desteklemesi, sadece Hz. Peygamber'in torunu olduğu için değil özellikle Zeyd'in yarı mevâlî oluşundan olsa gerektir. Zeyd b. Ali'den sonra Ali evladı ile mevâlîyi tam bir siyasî bütünlük içinde görüyoruz. Çünkü, mevâlî her zaman Ali evladını bir kurtarıcı olarak görmüştür.

Ebû Hanîfe'nin siyasî görüşlerini dinin uygulanması anlamındaki fikhî konularda değil; adalet, eşitlik, insan hakları ve özgürlük gibi olmazsa olmaz konularda aramak

<sup>3</sup> Muhammed el Aclûnî, *Kesfû'l-Hafâ' ve müzîlû'l-İlbâs*, Beyrut, 2/126.

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd, Akdiyye, 12.

<sup>5</sup> Taberî, *Târîh'ül-umem ve'l-mülûk*, Kahire 1939, 5/494.

lâzımdır. Ebû Hanîfe'nin dinin fûrûâtından olan basit hukuk hatalarına veya yanlışlarına karşı tavrıyla toplumda adalet, eşitlik, özgürlük mücadelesi anlamındaki siyasî görüşlerini birbirinden ayırmak gerekir. Onun Zeyd b. Ali ve diğer Hz. Ali evlatlarının yanında savaşa ve silahlı mücadeleye fetvâ vermesi, Hâricîlerde olduğu gibi, dinin fûrûâtıyla ilgili bazı hususların yanlış uygulandığı düşüncesiyle değil, Orta Asya'da mevâlînin yaptığı tipik, âdil, eşit ve özgür yaşama hakkı elde etme mücadelesidir.

Ebû'l-Abbas es-Seffâh halife olduğu zaman ona biat etmek için Medine'den Kûfe'ye giden Ebû Hanîfe şu açıklamayı yapmıştır:

“Hakkı Hz. Peygamber'in soyuna teslim eden, zalimlerin zulmünü bizden kaldıran ve hakikati söylememiz için dilimizi hürriyete erdiren Allah'a hamdolsun ey halife, Allah'ın emri üzere biz sana biat ettik, kıyamete kadar sana verdiğimiz söze bağlı kalacağız. Allah bu makamı Peygamberinin soyundan geri almasın.”<sup>6</sup>

Bu ifadeler, Ebû Hanîfe'nin dinî görüşü değil, siyasî görüşüdür. Çünkü Peygamberimizin soyuna böyle bir imtiyaz tanımış değildir. Ebû Hanîfe'nin, dînî bir hak olarak hilafetin Ali evladının hakkı olduğuna inandığını da düşünmüyorum. Kendisi de bir mevâlî olması sebebiyle daha çok mevâlînin etnik, dinî, sosyal ve siyasal sorunları yüzünden siyaseten Ali evladının yanında yer almıştır. Emevî takibatı yüzünden Orta Asya illerinde mevâlîye sığınan Ali evladı için mevâlî ne kadar önemli ise, dinsel, siyasal ve sosyal hakları elde etme konusunda mevâlî için Ali evladı da o kadar önemlidir. Ebû Hanîfe-Zeyd b. Ali ilişkisinden önce, Müslüman Arap toplumunda “Duafâ” (zayıflar) olarak kabul edilen mevâlî unsur, Hasan, Hüseyin ve İbnü'l-Hanefiyye gibi Ali evladı etrafında toplanmıştı. Zeyd b. Ali'den önce de Hasan, Hüseyin ve İbnü'l-Hanefiyye gibi Ali evladının hilafet istediği ve bunun için her oluşumu değerlendirmeye açık oldukları kuşkusuzdur. İbnü'l-Hanefiyye adına biat alan Muhtar es-Sekafi:

1. Allah'ın kitabına, Peygamberin sünnetine sarılmak,
2. Ehl-i Beyt'in kanını talep etmek,
3. Haramları helâllestirenlerle savaşmak,
4. Zayıflar (Duafâ' = mevâlî) korumak, savaşta ve barışta onlarla birlikte olmak kaydıyla biat alır.<sup>7</sup>

İlk üç madde, isyanı kişiselleştirmemek, zahiren Ali evladını şahsî davaları olmaktan çıkarmak ve biatı daha meşrû bir hale getirmek için zikredilen subjektif şeylerdir. Dördüncü maddede zikredilen “savaşta ve barışta birlikte olmak” Ali evladı vasıtasıyla aynı zamanda mevâlînin iktidara gelmesi demektir. Öyleyse daha sonra, Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu mevâlînin siyaset politikası asla değişmeyecekti. Ebû Hanîfenin, *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* (Sivil İtaatsizlik) tavrıyla siyasî tavrını birbirine karıştırmamaya özen gösterdiğini söylemek mümkündür. Ancak duafadan birisi olarak Emevî ve Abbâsî yönetimini asla onaylamadığı ve resmî görev kabul etmediği için

<sup>6</sup> M. Ebû Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İst, s. 232.

<sup>7</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mısır, 8/267-8.

fetvâlarının zaman zaman devlet tarafından siyasî olarak algılanmış olması da mümkündür. Mevâlî - Ali evladı ilişkilerinde karşılıklı menfaatler söz konusudur. Huruçlarda fazla can kaybının oluşu ve bir başarı da elde edilemeyişi sonucunda Ebû Hanîfe'nin, hayatının sonlarına doğru hilafetin meşveret ve icma ile sabit olabileceğini söylediği görülmüştür.<sup>8</sup>

Muhterem Mevlüt Uyanık tebliğinde çağdaş bir ifade olan “sivil itaatsizlik” kavramını incelemiş, bununla Ebû Hanîfe'nin siyasî duruşunu günümüze taşımak ve değerlendirmek istemiştir.

Önce sivil itaatsizliğin ne olduğu üzerinde duran Sayın Uyanık sivil itaatsizliğin, sözlü ihtar ve uyarı niteliğinde pasif direniş olduğunu söylemiştir. Aslında Ebû Hanîfe'nin hayatında sivil itaatsizlik terimini arayacak olursak bunu onun *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* tutumu içinde değerlendirmemiz gerekir. Ebû Hanîfe, resmî görevi ya da sivil vatandaş ayrımı yapmadan *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* yapmıştır. *Emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker*, devletin veya devlet görevlilerinin yanlış uygulamalarına karşı yapıldığında bunu, siyasî bir duruş ya da davranış olarak düşünmek doğru değildir. Mevcut siyasî iktidarın kamusal alanda yapmış olduğu yanlış icraat ve eylemleri tenkit eden, yanlışlığını ortaya koyan ve doğrusunu teklif eden Ebû Hanîfe siyaset değil *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* yapmıştır. İktidarda kim olursa olsun her bilim adamının ve her bilenin yapması gereken bir şeydir. *Emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker*'in bir kişiye yapılmasıyla bir devlete yapılması arasında fark yoktur.

Ebû Hanîfe'nin kamusal alanda vermiş olduğu fetvâları, Evzâî ve İbn Ebû Leylâ gibi devletin resmî görevlilerinin verdiği fetvâlara karşı fetvâları halka daha doğru gelen ve toplumun daha fazla benimsediği görüşlerdir. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, yönetimine müdahale etmemek kaydıyla dinin uygulanması ile ilgili görüşlerinden ötürü Ebû Hanîfe'ye hatırı sayılır bir baskı yapmamıştır. Hatta kendisine isyan eden Musul halkının cezalandırılmaması hususunda fetvâ veren Ebû Hanîfe'nin görüşünü istemeyerek de olsa kabul etmiştir. Daha da önemlisi toplum huzurunu daha iyi sağlamak için halife tarafından Ebû Hanîfe'ye kadılık teklif edilmiştir. Eğer Ebû Hanîfe fetvâlarında siyasî davransaydı, yani genelin değil belirli bir kişi veya bir zümrenin yararına veya zararına fetvâ verseydi fetvâlarını *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* tutumu içinde zikretmek mümkün olmazdı. Kaldı ki böyle bir durum dinin ve bilimin tarafsızlığını ve saygınlığını ortadan kaldırırdı.

Ebû Hanîfe için sivil itaatsizlik ayrı, siyaset veya siyasî direniş ayrı şeylerdir. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağda, kamusal alanla ilgili verilen fetvâlarda siyasetten etkilenen din bilginleri olmuştur. Ebû Hanîfe için aynı şeyi söylemenin, ona haksızlık olacağını düşünüyorum. Ebû Hanîfe'nin hiçbir eserinde siyasî görüşüyle ilgili bir bilgi yoktur. Ebû Hanîfe'nin sivil itaatsizliği (*emr bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker*) ile siyasî görüşleri arasında fazla bir ilişki kurmak doğru değildir, kanaatindeyim.

<sup>8</sup> Saymerî, a.g.e., 59-60; el-Kardevî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, Beyrut 1981, s. 296.

Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Ebû Hanîfe'ye kadılık teklifinde siyasî bir maksadı olma-yabileceği gibi zayıf ihtimal de olsa bu şekilde Arap olmayan unsurları teskin edebileceğini düşünmesi de mümkündür. Ancak Ebû Hanîfe'nin hilâfet makamının, hatta ilim adamlarının ısrarlarına rağmen kadılık görevini kabul etmemesini, tamamen siyasî ve politik bir davranış olarak kabul etmemiz gerekir. Çünkü Abbâsî ve Emevîlerin olumsuz mevâlî politikasını bilerek ve kendisinin de en azından bunun psikolojik sıkıntılarını çeken birisi olarak, hilâfet makamından görev alması, hilâfetin siyasal politikasını ve özelde onların mevâlî politikasını benimsemek ya da en azından onaylamak anlamına gelirdi. Ancak, hilâfetin görev tekliflerini neden geri çevirdiğinin gerçek sebeplerini tam olarak yüksek sesle ortaya koymadığını da söylemek mümkündür.

Aynı şekilde, Ebû Hanîfe'nin huruçlara fetvâ vermesi de siyasî bir davranış idi. Ebû Hanîfe'nin Ali evladı ile ilişkisini anlamak için başından itibaren Emevîlerle Arap olmayan unsurların siyasal ilişkilerini iyi tahlil etmek lâzımdır. Adam öldürmek, mürted olmak ve zina etmiş olmanın dışında hiç kimsenin kanını helâl görmeyen<sup>9</sup> Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali, Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye ve İbrahim b. Abdullah'ın isyanlarına fetvâ verip teşvik etmesini, sadece onun siyasî bir görüşü olarak kabul etmek lâzımdır. Onun siyasî tavrında olağanüstü hikmetler aramaya çalışmak, yanlış neticelere götürebilir.

Nitekim, Ebû Hanîfe'nin huruç fetvâları, diğer din ve dünya ile ilgili fetvâları gibi aynı derecede toplumda fazla kabul görmemiştir. Evzâî "Zalimlerle savaşmayı öne sürüncüye kadar Ebû Hanîfe'nin her içtihadına katlandık."<sup>10</sup> derken, Ebû İshak el-Fezarî isminde birisi de kardeşinin, İbrahim b. Abdullah'ın hurucunda ölmesi üzerine Ebû Hanîfe'ye gelmiş ve ona:

- Kardeşim sana gelmiş, senden fetvâ istemiş, öyle dediler, deyince Ebû Hanîfe:
- Evet, bana geldi, benden fetvâ istedi ve ben de verdim, dedi. El-Fezarî de "Ne fetvâsı verdin?" diye sordu. Ebû Hanîfe de:
- Huruç fetvâsı verdim, deyince, el-Fezarî:
- Allah belanı versin, dedi ve Hz. Peygamber'in hurucu reddettiğine dair hadisini haber verdi. Ancak Ebû Hanîfe, o hadisin uydurma olduğunu ve kendi görüşüyle fetvâ verdiğini söylemiştir.

Aslında Ebû Hanîfe dışında bütün fakîhler hurucu sıkı şartlara bağlamışlar veya tamamen haram saymışlardır. "İmamlar Kureys'tendir. Bu, onların sizin üzerinizde sizin de onların üzerindeki bir haktır."<sup>11</sup> şeklindeki hadis, bilim adamları ve muhaddislerin geneli tarafından şüphyle karşılanmış olmasına ve hatta sonrakilerin tamamının red istikametinde görüşler beyan etmesine rağmen, Ebû Hanîfe gibi titiz bir hadis

<sup>9</sup> Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, Hisar Yay., İstanbul s. 234.

<sup>10</sup> Ahmet Yaman, "Siyaset Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi", *İslâmî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Sayı: 2, Ankara 2002, s. 278.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/129.



tenkitçisinin, bu hadisi imamet konusunda delil kabul etmesi<sup>12</sup> ilginçtir. Düşünüldüğünde Ebû Hanîfe'nin hem bir Mürçî olup hem de siyasî konuda kılıcı câiz görmesi<sup>13</sup> daha da ilginçtir. Öyleyse, siyasetin insan psikolojisi üzerinde çok büyük bir baskı unsuru olduğu ve etkilediği açıktır.

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe sivil itaatsizlik anlamında *emr bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* yapmış, bu tutumu zaman zaman başta İbn Ebû Leylâ olmak üzere kamu görevlilerini ve hilafet makamını rahatsız etmiştir. Buna rağmen, Ebû Hanîfe'nin devlet tarafından rahatsız edilmesi, sivil itaatsizliği ya da *emr bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* yönünden değil, siyasî görüşleri yüzündendir.

---

<sup>12</sup> en-Nevbahtî, *Firâku'ş-Şia*, İstanbul-1931, s. 17.

<sup>13</sup> el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, Beyrut, 13/384 vd.

## Cevap

Mevlüt UYANIK  
GÜ Çorum İlähiyat Fakültesi

Saygı değer hocama katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Özellikle Hz. Ali taraftarlarının evâli çerçevesinde incelenmesi hususunu önemsiyorum ve onun üzerinde yeniden düşüneneğimi vurguluyorum. Siyaset felsefesinin önemi güncel sorunlara çözüm üretmesinden kaynaklanıyor. Ürettiğiniz çözümlerin hedef kitle tarafından kabul edilmesi, söz konusu çözümleri kendi geleneğinizden temellendirmenizle mümkündür. Yani benim Sokrat'tan vb. bahsetsemim bir anlamı yok. Ama Ebû Hanîfe'den bahsettiğim zaman şöyle ya da böyle hepimizi ilgilendiriyor. Bir anokranizm sorunu var zaman içinde. Ama başka çözüm de yok. bu siyaset felsefesi açısından değerlendirilmesi gereken bir sorun. Mevâli hususunu şundan dolayı önemsiyorum. Burada temel bir sorun var, hukukçu hocalarımızın karar vermek zorunda olduğu husus. Bireysel haklar mı öncelenecek, grup ve kolektivite hakları mı öncelenecek? Ben Ebû Hanîfe'nin mevâlî sorununda da, özellikle hocamın bahsettiği zayıfların yanında olma sorununun da bireysel hak ve hürriyetlerin öncelenmesinin gerektiğini düşündüğü kanaatindeyim. Çünkü bir kişiye yapılan haksızlık bütün insanlara yapılmış haksızlıktır. İster bunu Montesqueu'dan söyleyin, ister âyetle söyleyin. Haksız yere bir kişiyi öldüren bütün ümmeti öldürmüştür. Dünyada bir kişiyi ihya etmek bütün insanları ihya etmek gibidir. Dolayısıyla buradaki duruşun bireysel hak ve hürriyetleri öncelediğini; yapılan bir hukuk ihlâlinin herhangi bir grup veya kolektivite haksızlığına yol açmaması gerektiğini düşünüyorum. Buna katılıyorum. Ama mevâlî yorumuyla bunu zenginleştireceğim. Fakat dinle siyasetin ayrılmasını kesinlikle kabul etmiyorum. Dinle siyaset birbirinden ayrılamaz. Ama din ile devlet birbirinden ayrılabilir mi? İşte bu gün tartıştığımız husus bu. Dinle siyaset ayrılmaz ama dinin, siyasetin meşrûiyet aracı olarak kullanılmasından uzak durulabilir. Ebû Hanîfe'nin tavrının böyle değerlendirilebileceği kanaatindeyim ben. Katkılarından dolayı teşekkür ediyorum, saygılar sunuyorum.



İbrahim Kâfi DÖNMEZ  
MÜ İlähiyat Fakültesi

Böyle yüksek bir dikkat düzeyinin yakalanabildiği ortamda tebliğ sunmak, Müzakere yapmak büyük bir zevk, büyük bir mutluluk. Sizlere verdiğiniz bu destekten dolayı tebliğci ve Müzakereci arkadaşlar adına şükranlarımı sunuyorum.

## İKİNCİ OTURUM

Başkan: İsmail Hakkı ÜNAL

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

“İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi” sempozyumunun ikinci oturumunu bir arkadaşımızın gelememesi sebebiyle yönetme görevini bana verdiler. Biraz rahatsızım üzerinize afiyet, sesim de bu yüzden mekanik çıkıyor. Bir an önce başlayabilmek için, tebliğci olarak, Tahsin Görgün, Mehmet Şener, Ferhat Koca ve Tevhit Ayengin, Müzakereci olarak da Şükrü Özen, hocalarımızı buraya davet ediyorum. Salim Öğüt, Hacı Mehmet Günay ve Mehmet Erkal hocalarımızı buraya davet ediyorum. Bu oturumun konusu, metodoloji, yani Ebû Hanîfe'nin, bu arada Hanefî mezhebinin usûlü, metodu, metodolojisi ele alınacak. Zannediyorum daha çok Ebû Hanîfe merkezli bir metodoloji var. Bu kısım birinci kısmı. İkinci kısmı da inşaallah bundan sonraki oturumda devam edecek. Ben zamana riayet açısından biraz daha titiz davranılmasının gerektiğini düşünüyorum. Çünkü yirmi dakikayı geçince dinleyiciler açısından da biraz sıkıntı oluyor. Müzakereciler açısından da aflarına sığınarak, tabi benim haddim değil hocalarımızı uyarmak ama tebliğ sahibinin konusuyla doğrudan ilgili değerlendirme, takdir, tenkitler olabilir. Bunlar tabiatıyla Müzakerenin gereğidir. Ama bunun dışında bilgisi ve düşüncesiyle açarsa konuyu o zaman uzuyor. Yani ne kadar önemli olursa olsun, ne kadar orijinal görüşleriniz olursa olsun bence Müzakerede tebliğ sahibinin konusunun dışına çıkmadan, bizatihi tebliğle ilgili değerlendirmeler yapılmalı. Yani belki noktasını, virgülünü de eleştirebiliriz. O bile tebliğ ile ilgilidir. Ama onun dışında daha geniş şeylere girdiğimiz zaman konu on dakika belki on beş dakikaya bile sarkabiliyor. Buna da dikkat etmekte fayda var. Bana söylenen, Müzakerecilere verilen süre beş artı iki dakikadır. Bu şekilde oturumu başlatıyorum. İlk tebliğ sahibi Tahsin Görgün. Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımını konusunda tebliğlerini sunacaklar. Buyursunlar Tahsin Bey.

## Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı

Tahsin GÖRGÜN

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Muhterem hâzirûnu hürmetle selâmlayarak sözlerime başlıyorum. Bizim oturumumuzun başlığı, metodoloji. Öyle olunca benim tebliğimin başlığı da bir anlamda bir tanım. Sabahki oturumda üzerinde durulan şeyleri ben düşününce esas itibariyle bizim ve gündemimiz için önemli konulardan birisinin metodoloji olduğunu hissediyorum, görüyorum. Öyle olunca da biraz metodolojik bazı şeyler de söyleyerek tebliğime başlamak istiyorum. Burada tabii metodolojik dediğimizde metodoloji her şeyden önce nasıl sorusuyla alâkalı, bir “nasıl” sorusu “ne” sorusundan bağımsız olarak ele alınamaz. “Ne” sorusuna vereceğimiz cevap, “nasıl” sorusuyla doğrudan alâkalı. Yani, bizim klâsik dilimiz bunu “ilim malumu tabirdir” diye dile getiriyordu. Bu metodolojiyi yani “nasıl”ı biraz teknik, günümüzün teknik diliyle veya batılı bir teknik dille aktaracak olursak, metodolojinin ontolojiye bağımlı olduğunu ifade ederken söylüyoruz. Aynı şekilde ilmin malumu tabir olması, var olanlar neyse yani söz konusu neyse, onun bize aynı zamanda kendi kendisini bilme yollarını da söylediği, yani ontolojiyle epistemoloji arasında da bir alâka olduğu. Yani şimdi bunları söylerken bazı şeyleri kestirmeden söylemek için tabii ister istemez böyle terimleri kullanmak zorunda kalıyorum. Buradaki sorumuz bizim genel olarak bir âlimi anlamak. Bir âlimi anlarken nasıl bir yol takip edeceğiz? Şimdi, sabahki oturumu düşününce, ben dinlerken şunu düşündüm. Hatta bazı hocalarımızla konuşurken de onu ifade ettim. Biz epeyce kartezyen olmuşuz. Yani bir anlamda kartezyen tavrın özelliklerinden birisi şudur: Kartezyenik tavır için bütün bir dünya, bütün konular, gelmiş, gelecek, hazır neyse bunların hepsi insanın kendi kurgusundan ibarettir, çünkü kartezyen. Kartezyen tavır demek, Dekartçı tavır demek. Bu Dekartçı tavrın özelliği de işte modern düşünce, modern batı düşüncesinin tanımlayıcısı anlamında. Yani kartezyen tavır dendiğinde modern batı düşüncesi, modern batılı tavır kastediliyor. Kartezyen tavrın özelliği, düşünceden varlığı öncelemesi. Düşünce, yani var olan şey, netice itibariyle benim bir kurgumdan ibarettir, ben onu nasıl kurguluyorsam, o öyledir. Bu tarihe veya tarihi şahsiyetlere, mezheplere vesaireye tatbik edildiğinde şöyle bir görüntü ortaya çıkıyor; İmam Ebû Hanîfe'nin akidevî görüşleri. Yani İmam Ebû Hanîfe netice itibariyle akide diye bir şey kurgulamış ve kendi kurgularını ifade etmiş gibi bir varsayıma dayalı olarak söylenen söz. Ama şunu kesinlikle biliyorum ki, bu başlığı kullanan hiçbir kimse, böyle bir şeyi kastetmiyor. Ama dil, tercüme bir dil olduğu için yani iki asır önce İmam Ebû Hanîfe hakkında konuşan herhangi bir araştırmacı, herhangi bir âlim, İmam Ebû Hanîfe'nin şu konudaki görüşleri diye bir başlık kullanmazdı. Ama kartezyen tavrı benimsemiş olan bir tavır, bir bakış şekli, böyle bir başlığı rahatlıkla

kullanabiliyor ve çok yaygın olarak kullanabiliyor. Hâlbuki meselâ İmam Ebû Hanîfe'nin itikatla ilgili görüşlerine bakacak olursanız, onun neredeyse tamamı icma ile sabit olan, tevatürle nakledilen şeyler. Böyle olunca itikadî görüşler tabiri tamamen İmam Ebû Hanîfe'nin kendi şahsına ait, kendi kurgusundan ibaret bir şey değil. İmam Ebû Hanîfe'nin itikatla ilgili söylediği şeyler, kendi varoluşunu önceleyen ve İmam Ebû Hanîfe'nin ona iştirakiyle Müslüman olduğu, onu temellendirirken âlim olduğu görüşler demek, esaslar ilkeler demek. Öyle olduğu için bizim en azından belli bazı noktalarda kullandığımız dili yeniden gözden geçirmemiz gerekiyor. İkinci bir husus, yani bir âlimi anlamak söz konusu olduğunda bu kartezyen tavrı alâkalı olarak ikinci bir husus gene önemli, kartezyen tavrın özelliği, düşünmeden varlığı öncelemesiyle bağlantılı olarak kartezyen tavr için artık bir geçmiş yoktur. Geçmiş, gelecek olarak kurgulanır. Gelecek olarak kurgulandığı için, geçmiş hakkında söz söyleyen herkes, kendi geleceği hakkında konuşmuştur, konuşmaktadır. Meselâ, bu kartezyen tavrın en önemli örneklerinden birisi, işte Gibon'dur. Gibon, 1730'larda, *Diyabetisko* – Yeni Bilim diye bir kitap yazıyor. Çok önemli bir kitaptır batı düşüncesi tarihi içerisinde. Orada bizim Roma İmparatorluğu'yla ilgili bilgimiz, üç-beş kitaptan ibarettir, diyor. Ama aynı yüzyılın sonlarına doğru Gibon, Roma İmparatorluğu ile ilgili bir eser yazıyor ve Roma İmparatorluğu, Gibon tarafından kuruluyor. Fakat bu, kurgu yani Gibon tarafından kurulan Roma İmparatorluğu, bu aynen Bizans için de geçerli. Bizans da netice itibariyle tarihçilerin kurduğu bir varlıktır. Kendinin de gayet tabi bir varlığı vardı ama tarihçilerin anlattığı, kurduğu tarihle Bizans'la veya Roma İmparatorluğu'yla kendinle Roma İmparatorluğu arasındaki alâkanın çok fazla olmadığını çok rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Şimdi bu noktadan bakıldığında esas itibariyle meselâ, Atina demokrasisi veya demokrasi kavramı, diğer taraftan mantıkla ilgili araştırmalar, Aristo ile ilgili yapılan araştırmalar, özellikle bu kartezyen döneminde ortaya çıkan araştırmaların hepsi, esas itibariyle Batı medeniyetinin kendi kendisini ileriye doğru projeksiyonundan ibarettir. Geçmişle doğrudan alâkalı şeyler değildir, geçmişteki bazı unsurların kullanılarak geleceğin bir tür inşasıdır. Şimdi, bu noktadan baktığımızda, bizim önümüzdeki yegâne alternatif bu değil. Yani yine ister istemez kestirmeden bir şey söylemem gerekiyor; bizim önümüzdeki alternatif, “kökü mazide olan âtî” olmak. Yani Yahya Kemal'in meşhur ifadesiyle kökü mazide olan âtî olmak. Bir defa bizden bağımsız olan bir mazinin var olduğunu ve bu mazinin bizi öncelediğini fark etmemiz gerekiyor. Bunun en kestirme yolunu da bizim akide kitaplarımızda görüyoruz. Akide kitaplarında bizim bilgi kaynağımızın üç tane olduğu zikrediliyor. Batılı herhangi bir eserde bilgi kaynağı üç olarak zikredilmez. Bilgi kaynağı ikidir. Batılı kaynaklarda, akıl ve beş duyu verilir, o kadar. Bu aklın içerisine sezgiyi eklerler, başka şeyler eklerler ama netice itibariyle bu üçe çıkmaz. Ama bizim akaid kitaplarımızda bilgi kaynağımız üçtür. Beş duyu, sâdik haber ve nazar. Öyle olduğu için bir defa sâdik haber bizim bütün varoluşumuzu önceleyen bir esastır. Coğrafya gibi, fizik gibi, fizikî dünya gibi sâdik haber de bizi önceleyen ve bizim içine doğduğumuz bir

dünyadır. Bu noktadan İmam Ebû Hanîfe'nin tanımını anlarken nasıl bir yöntem takip etmek uygun olur, onunla alâkalı bazı şeylere işaret etmek istiyorum. Yani bir âlim olmak ile bağlantılı olarak bir yönteme esaslı bir şekilde ihtiyacımız var, bu doğru ama bunun yanında belki bunun bir parçası olarak bir tanım anlamak. Bir tanım nasıl anlayacağız? Şimdi İmam Ebû Hanîfe'nin tanımına baktığımızda, bu tanım konusunda çok çeşitli itirazlar hemen zihinlere gelebilir. Özellikle filolojik olarak çalışan zevat için. Tarihî kaynaklara bakıldığında, İmam Ebû Hanîfe'nin böyle bir tanım yaptığını bile bilmiyoruz diyebilirler. Bunu işte ilk olarak zikreden âlimin *Keşfü'l-esrâr*'da Abdülazîz el-Buhârî olduğunu (o dönemdeki kaynaklarda Hanefî kaynaklarında, yani bu hicrî sekizinci asır demek), hicrî sekizinci asırdan önce Hanefî kaynaklarında İmam Ebû Hanîfe'ye böyle bir tanımın izafe edilmediğini düşünebilirler vs. vs. Ama bütün bunların farkında olarak, benim şahsî kanaatim şu. Gerekçelerini de biraz sonra söyleyeceğim. Bu tanım İmam Ebû Hanîfe'ye yakışan bir tanımdır. Bunu hem dönemi itibarıyla hem tavrı itibarıyla söylüyorum. Ayrıca meselâ, İmam Muhammed'in bazı eserlerinde benim gördüğüm, belirli bazı konuları ele alırken, kullandığı terminoloji söz konusu olduğunda, orada böyle bir tanım yapmış olan bir âlimin yani Ebû Hanîfe'nin talebesi olduğunu ihsas ettirir çok çeşitli unsurlar var. Başka âlimlerde de bunları görmek mümkün ama dikkatli bakmak gerekiyor. Şimdi bir tanım nasıl anlamak lâzım? Bir tanım anlamak derken, İmam Hanîfe'nin tanımına bakıyoruz, "ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ". İşte fıkı öyle tanımlıyor, nefsin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi. Bu tanımda kullanılan bütün kelimeler, işte el-fikh veya fıkıh, marife, nefis, mâ lehâ ve mâ aleyhâ, bunların hepsi kullanılıyor. Efendim Mu'allakatü's-seb'a şairlerinin de kullandığı yani herkesin kullandığı bir dil kelime ve terkipler olarak bakıldığında her birisi ayrı ayrı biliniyor. Ama öyle bir yerde öyle bir şekilde bir araya geliyor ki bunlar, bu kelimeler bir tanım haline geliyor. Bu tanım, asırlar sonra yeniden fark ediliyor belki onun üzerinde yeniden görüyorsunuz üzerinde konuşuluyor, yani özellikle bu tanımla alâkalı olarak bu tanımın üzerinde yapılan tartışmaların, Müzakereleri ele alan meselâ bir doktora tezi olsa, zannediyorum çok çok enteresan şeyler ortaya çıkaracaktır. Şimdi bir tanım nasıl anlamamız lâzım? O zaman şöyle bir soru sormamız gerekiyor. Önce bu tanım visali bir şey. Ama meselâ şunu düşündüm, ben işte Mudanya'da bir sempozyuma iştirak ediyorum, ben gidiciyim, desem bir arkadaşına, İstanbul'dan gelmeden önce, bu sözü anlamlı kılan şeylere bakmak gerekiyor. Bunu meselâ üç yaşındaki bir çocuğa söylesem, Ben Mudanya'ya ilmî bir sempozyuma iştirak etmek için gidiyorum. Belki üç yaşındaki çocuğun buradan anlayacağı şey nedir yani gitmek, yürüyerek gidilebilecek bir yerde efendim herhalde böyle oyun oynamak gibi bir şey vs. yani kendi dünyasına iltica ederek bir şey. Ama bu sözü anlamlı kılan ve muhatabım olanın anlayabilmesi için bilmesi gereken şeyleri bir düşünecek olursak, karşımıza o kadar büyük bir bilgi yığını çıkıyor ki, bu hatırımızdan hayalimizden bile geçmiyor aslında. Meselâ sempozyumun ilmî bir toplantı olduğunu, herkesin ilmî sempozyumlara davet edilmediğini, orada bulunmanın

belirli bazı ön şartları olduğunu, diğer taraftan Mudanya'nın şu kadar kilometre uzaklıkta olduğunu, oraya gitmenin muhtelif yollardan olduğunu vs. v.s. vs. O kadar çok husus var ki, yani bu sözü anlamlı kılan ön şartları ortaya çıkarmak istediğimizde şöyle bir şeyi ifade etmemiz gerekiyor: Biz bu sözün anlamlı olduğu, anlamlı hâle geldiği bir dünyayı bütün boyutlarıyla tasvir etmeden sözün anlamına ulaşamıyoruz. Şimdi bizim İmam Ebû Hanîfe'nin tanımını, böyle bir tanım haline getiren ve bunu anlamlı kılan dünyanın ne olduğunu sorduğumuzda, meselâ "Ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ." Enteresan bir şey burada fıkıhın tanımı söz konusu olduğunda imam Ebû Hanîfe şöyle bir tanım yapmıyor: Kur'ân-ı Kerîm'deki ahkâm âyetlerinden ve ahkâm hadislerinden, hüküm çıkarma veya çıkarılan hükümlerin toplamı diye veya Kur'ân ve hadisleri anlama şekli demiyor. Yaptığı tanım, bütün bunlarla belki bir şekil de irtibatlı ama "Ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ." Bir defa bir nefis var ve bu nefsin etrafında, leh ve aleyhinde olan bir şeyler var. Nefsin bunları bilmesi. Fıkıh denen şey bu. Şimdi o zaman bizim İmam Ebû Hanîfe'yle bağlantılı olarak düşünmemiz gereken noktalardan birisi şu: Acaba İmam Ebû Hanîfe'nin bu tanımını anlamak için bize belki bir perspektif olarak hizmet edecek, bizim epeyce tanıdığımız ve benzerlik arz edebilen bir unsur var mı diye bir soru sormamız gerekiyor. Çünkü benim gördüğüm şeylerden birisi şu oldu: İslâm medeniyetinde ortaya çıkmış olan birçok fikir eseri, birçok disiplini ve âlimi, ancak batı medeniyeti içerisinde onunla mukayese edilebilir bir düşünürü bir disiplini belli ölçüde tanıdıktan sonra anlamaya başlayabilirim. Benim bu şahsî bir tecrübem. Öyle olunca ister istemez belirli bazı şeyleri kendi vasatında kavrayabilmek için, kendi vasatında anlamlı olan ama bu vasattan mahiyet olarak tamamen farklı olan bir unsuru görmüş olmak gerekiyor. Onu gördüğümüz vakit, onu dikkate alarak belki bir perspektif olarak kullanarak bu tarafı anlama imkânına sahip oluyorsunuz. Aksi takdirde kelimenin tam anlamıyla öyle bir kültür haline geldi bizim eserlerimiz. Şimdi bunun çok örneği var ama ben sadece burada özellikle Heidegger'le bağlantılı olarak Heidegger'i niye burada ben söz konusu ettim, onu ifade etmek için ayrıca aynı zamanda bizim klâsik geleneğimiz de meselâ bir tanım anlama konusunda takip edilebilecek bir yöntem teklifi olarak da düşünüyorum. Şimdi Heidegger'in önemli olan en önemli terimi, bu Dilthey'den geliyor. Dilthey bunu her ne kadar işte sosyal bilimlerde yöntem, .... diyor manevî ilimler diyor fakat işte kabaca sosyal bilimler diyebiliriz biz. Orada bir yöntem olarak anlamayı teklif ediyor. 'Ferştiyen' anlamak demek. Fıkıh da anlamak demek mâlum. Şimdi öyle olunca, işte Heidegger söz konusu olduğunda Heidegger için 'anlamak' kelimenin tam anlamıyla bir varoluş biçimi. Ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına baktığınızda, onu varlık ve zamanın ana yapısının *mâ lehâ ve mâ aleyhâ* esası üzerinde inşa edilmiş bir kitap olarak görürüz. *Varlık ve Zaman* XX. Yüzyılın en önemli kitabı, batılıların yazdığı. Belki felsefe tarihinin en önemli kitaplarından birisidir aynı zamanda. Şimdi o zaman Heidegger'in *mâ lehâ ve mâ aleyhâ*'yı nasıl anlamlandırdığı veya nasıl düşündüğüyle ilgili bir tecrübenin, İmam Ebû Hanîfe'nin tanımını anlama konusunda bize bir imkân sağlaması söz konusu olabilir. Bunu



denediğimizde ki benim yaptığım deneme bu oldu, burada önemli olan nokta yine bizim için o “marifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ”nın içinde gerçekleştiği dünyayı keşfetme zaruretinin ortaya çıkması. Acaba İmam Ebû Hanîfe'nin *mâ lehâ ve mâ aleyhâ*'yı düşündüğü dünya nasıl ortaya çıktı ve bu *mâ lehâ ve mâ aleyhâ*'yı bilmenin anlamı ne? Bunu bildiğinizde, onu bilmekle ne yapmış oluyorsunuz? Şimdi bunu düşündüğümüzde gene Heidegger'le bağlantılı olarak söyleyince onun söylediği şey şu. Heidegger diyor ki insan, insanın varoluşunu anlamak demek. İnsan anlayarak var olur. Bu anlayarak var olmayı çok kestirmeden şöyle söyleyeyim: Bizim etrafımızda eşya vardır. Bu eşya kelimenin tam anlamıyla insanlar tarafından oluşturulmuştur, oluşturulduğu için her birinin bir fonksiyonu vardır, diğer eşya ile irtibatı içerisinde tanımlandığı bir yer vardır. Meselâ işte elektrik aydınlatmak için vardır. Efendim, sandalye oturmak için vardır. Bina kurulmak için vardır, elbise örtünmek için vardır ve devam eder. Ayrıca elbiseler içerisinde papaz kıyafeti ayrıdır, subay kıyafeti ayrıdır, vesaire vesaire... Biz saf formuyla maddeyle hiçbir zaman için karşı karşıya değiliz. Bizim karşı karşıya olduğumuz dünya, her şeyiyle tanımlanmış olan bir dünya. Bu her şeyiyle tanımlanmış olan, eşyaların oluşturduğu bütüne, Heidegger dünya diyor. Dünya içerisinde yani bu dünyada var olmak demek bu dünyada olan şeylerin tanımlarını anlamak demek. Bunu İmam Ebû Hanîfe'nin tanımıyla birlikte düşündüğümüzde, burada şöyle bir şey karşımıza çıkıyor. İmam Ebû Hanîfe, kendisinden önce oluşturulmuş ve onun üstlendiği bir dünyanın içinde doğmuştur. Bu dünyanın içerisinde mü'min olarak varoluşunu sürdürmenin, varlığını devam ettirmenin ön şartı, kendisinden önce o dünyayı ona öğretmiş olanların öğrettiklerini anlamaktır. Sabahleyin de ifade edilen şeylerden bazıları şuydu, İmam Ebû Hanîfe'nin işte “selefe yönelik” ve “selefi” “selefliliğini sürdürmeyi düşündüğü” vs. gibi ifadeler. Şimdi başta söylediğim gibi İmam Ebû Hanîfe'nin, bu İmam Şâfiî için de geçerli, burada anti-parantez şunu da söyleyeyim, Hanefî âlimlerinin büyüklerinden birisidir benim görebildiğim kadarıyla İmam Şâfiî. Yani İmam Şâfiî'nin kendisi Şâfiî değildir. O, Hanefî imamların büyüklerindedir. Bunu uzun uzun konuşmak lâzım tabi niye böyle. Şimdi öyle olunca bir defa tayin edici olan, yani o ilimde tayin edici olan sürekliliktir ve sürekliliğin başladığı yer Peygamber Efendimizin sünnetidir. Peygamber Efendimizin sünneti olduğu için yani başlangıç noktası sünnet; Kur'ân-ı Kerîm'i de içinde taşıyacak bir şekilde, ümmetin, İslâm toplumunun dünyasının adıdır. Öyle olunca “Marifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ” sünnet içerisinde ki bu sünnet esas itibariyle tevatüren gelen ve meselâ İmam Ebû Hanîfe'nin kullandığı şeylerden bir tanesi bir âlimde mutlaka olması gereken, olmazsa olmaz ön şartlardan birisi, ümmetin ittifak ettiği ve ihtilâf ettiği şeyleri bilmek. Bu İmam Şâfiî'de de aynen var. Yani eğer ittifak edilen şeyleri bilip, orada ihtilâf çıkarmamaya özen göstermiyorsanız, ihtilâf edilen şeyleri bilerek o ihtilâfları ittifaka dönüştürmek için gayret sarf etmiyorsanız, o zaman mâ lehâ ve mâ aleyhâ'yı bilme konusunda yeterli gayret göstermiyorsanız demektir. Şimdi bunları belki çok daha uzun bir şekilde ele almak mümkün. Tebliğimde bunları oldukça uzun bir şekilde açıkladım. Buraya gönderebildiğim

kısım oldukça özet, yani oldukça uzun bir tebliğ hazırladım. Zaten işin doğrusu, özellikle İslâm toplumunun veya İslâm medeniyetinin gelişiminin bir aşamasını ifade ediyor bu tanım, böyle bir tanım olduğu için de söz konusu aşama içerisinde bunu temsil eden bir tanım olarak görmek ve onu bu kontekste anlamak gerekiyor. Bundan dolayı bu aynı zamanda İslâm toplumunun, İslâm medeniyetinin oluşum-gelişim sürecinin ele alındığı diyelim bir kitabın da parçası olarak düşünüldüğü için, geniş olarak hazırladım. İnşallah metin olarak daha sonra neşredilir. O zaman daha açık daha geniş Müzakerelere konu olur. Özellikle sayın başkanın sabrından dolayı, müsamahasından dolayı çok teşekkür ediyorum. Hürmetlerimi belirtiyorum efendim.

## Müzakere

Şükrü ÖZEN

TDV İSAM

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Selâmün Aleyküm.

Tahsin Görgün Beyin tebliği, bir tebliğin taşınması gereken şekli şartlar açısından incelendiğinde kendisinin burada bir tez ileri sürdüğünü ve bu tezin etrafında örülmüş bir fikir yumağı oluşturduğu söylemek mümkündür. Ben onun tezini “Ebû Hanîfe’nin söz konusu fıkıh tanımı, - kendi ifadeleriyle - İslâm toplumunun gelişim sürecini anlatan bir tanımdır” şeklinde anlıyorum. Bu tanıma açabilmek için tebliğ sahibi zamanımızın çok meşhur bir filozofunun benzer bir kavramından (*Verstehen*) yola çıkıyor. Fakat tanımda kullanılan ifadelerin, tanımdan tabii ki daha açık olması şartı aranır. Heidegger’in “*Verstehen*” ile ilgili söyledikleri, *Verstehen* kavramı ve bunun altındaki felsefe, tarihî gelişim, sosyal yapı vs. bunlar bir kere bilinmiş varsayılıyor. Bu bilinmiş varsayılan kavramdan hareketle bir fikir, bir başka kavram izaha çalışılıyor.

Tebliğ içeriğine gelince, benim yine tebliğcinin sunumundan anladığım, burada yapılan fıkıh tanımı, yani Ebû Hanîfe’ye nispet edilen fıkıh tanımı, fıkıh ilmi tanımı değildir. Bir kere bunu tespit etmemiz gerekiyor. Zaten bu sebeple burada daha başka bir anlam aranıyor tebliğci tarafından. Ebû Hanîfe bu tanımla nasıl bir kavramsal düzey belirliyor veya kendisi kendi geçmişiyle geleceği arasında köprü kurarken bu tanıma nasıl ifade etmiş, yani varoluş sürecinde bu tanım nasıl ortaya çıkmış bunu irdelemeye çalışıyor. Benim de katıldığım aslında fıkıh tanımı olarak Ebû Hanîfe’ye nispet edilen tanımın gerçekten bir fıkıh ilmi tanımı olmadığıdır. Bunu bir-iki noktayla - tebliğ sahibi değinmediği için - açmak istiyorum. Söz konusu tanım neden fıkıh ilminin tanımı değil? Bir kere bu tanım fıkıh ilmi tanımı olarak daima problemler taşıyor. O bakımdan, bu tanım üzerinde konuşan âlimler zaman içerisinde eklemeler yapmak ihtiyacını hissetmişler. Meselâ tanıma “amelen” kaydı getirilerek fıkıh ilminin tanımına dönüştürülmek istenmiştir. Öte yandan Hanefî âlimler bu tanıma zikretmekle birlikte, usûl-i fıkıh kitaplarında fıkıh için başka tanımlar getirme gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Eğer bu tanım gerçekten fıkıh ilmini bir ilim olarak tanımlamakta yeterli olsaydı böyle bir gayret içerisinde olmalarına gerek kalmazdı. Nitekim Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* adlı eserinin girişinde İmâm-ı A’zam’ın tanımını zikrediyor, fakat aslında fıkıh ilminin tanımı olarak yetersiz bulunduğu bu tanıma tashih etmeksizin bir bakıma eleştiriyor, kendisi yeni bir tanım getiriyor, o tanımla ilgili açıklamalar ortaya koyuyor ve ardından başka tanımların problemlerini ifade ediyor. Aslında problem şuradan kaynaklanıyor. Eğer biz bu tanıma fıkıh ilminin tanımı olarak ele alırsak, burada problem var. Çünkü fıkıh ilminden daha fazlasını tanımlıyor. Yani fıkıh ilmi de dâhil olmak üzere daha fazlasını tanımın kapsamına

alıyor. Daha fazlasını tanımladığına göre, Ebû Hanîfe fıkıh derken neyi kastediyor bunu irdelemek gerekir. Gerçekten tebliğ sahibi bunun şuurunda olarak bu konuyu güzel bir şekilde bize takdim ettiler.

Ayrıca burada İmam Mâtürîdî'nin bir fıkıh tanımından söz ederek bir hususa değinmek istiyorum. İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî fikhî "Bir şeyi başkasına delâlet eden mânasıyla bilmektir" diye tanımlar. Bu tanım Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımından oldukça farklıdır. Oysa klasik kaynaklarda İmam Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'ye hem itikat, hem de usûl, fûrû konularında çok bağlı bir insan olduğu belirtilir. Fakat ben *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı baştan sona taramış olmama rağmen, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen böyle bir tanım görmedim. Herhalde Mâtürîdî böyle bir tanıma tanımıyor. Çünkü tanımış olsaydı başka tanımları zikrettiği gibi kendi imamının tanımını - fıkıh ilminin tanımı olmaksızın Kur'ân-ı Kerîm'de geçen fıkıh kelimesini izah ederken - herhalde vermesi beklenirdi. Bu açıklamayı sadece dikkat çekmek üzere yapıyorum, yoksa tanımın Ebû Hanîfe'ye aidiyetini inkâr etmek anlamında söylemiyorum. Ebû Hanîfe'nin söz konusu tanımı çağdaş araştırmalarda en erken VIII. yüzyıl başlarına kadar götürülebilmekte iken bizim tespitlerimize göre tanıma yer veren en erken kaynak hicrî VI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil el-Buhârî es-Saffâr (ö. 26 Rebiülevvel 534 / 20 Kasım 1139) olmuştur.<sup>1</sup> Ancak bu durum tanımın daha erken dönemde bulunmadığı, hatta bizzat Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceği anlamına gelmez.

Konuşma sırasında bir şey dikkatimi çekti: "İmam Şâfiî Hanefilerin büyüklerindedir" ifadesi. İmâm-ı A'zam'dan sonra İmâm-ı A'zam'dan istifade eden herkes Hanefî'dir diye düşünürsek İmam Şâfiî de Hanefî'dir diyebiliriz. Fakat araştırmalarımız hem usûl konusunda hem fûrû konusunda İmâm-ı A'zam'la İmam Şâfiî arasında ciddi farklılıkların olduğunu gösteriyor. Ben bilhassa bu sempozyum için hazırlamış olduğum tebliğim münasebetiyle tekrar konuları gözden geçirdiğimde, İmâm-ı A'zam'ın esas aldığı asıllar ve usûlü olarak ortaya koymaya çalıştığım konuların hemen hepsinde İmam Şâfiî muhalif kalıyor. Bunu söyleyenler işte Debûsî, Serahsî, Pezdevî gibi büyük fakihler. Bu iddiaya genel manada yani Ebû Hanîfe'den istifade edilmiş manasında katılıyorum. Ebû Hanîfe'nin çalışmalarından İmam Şâfiî elbette istifade etmiştir. Fakat mezhebe dâhil

<sup>1</sup> Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil el-Buhârî es-Saffâr, *Telhisü'l-edille*, Atıf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 10a, 138b. Rivayete göre Ebû Hanîfe'ye fıkıh nedir diye sorulunca: "Nefsin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesidir. O ancak Allah'ın kalplere bir dokunuşudur" (*el-Fikhü ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ; innemâ hüve meshatüllâhi fî'l-kulûb*) diye cevap verdi. Saffâr buradaki ifadeleri şöyle yorumlar: "*Ma'rifetü'n-nefs*" (nefsin bilmesi) tevhid ilmiyle ilişkilidir; çünkü doğrultulduğu, düzeltildiği ve biçimlendirildiği üzere nefsinin bilen kimse nefsinin, hiçbir şeye benzemeyen ve kendisine de hiçbir şeyin benzemediği bir yaratıcısı bulunduğunu bilir. "*Mâ lehâ ve mâ aleyhâ*" (lehine ve aleyhine olanlar) ifadesi de helâl ve haram ilmiyle ilişkilidir. "*Meshatüllâhi fî'l-kulûb*" (Allah'ın kalplere dokunuşu) ise kalbe bıraktığı nurla kalpten şüphe ve cehâleti gidermesidir. Burada (vr. 10a) Saffâr'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği "Dinde fıkıh, ilimde fikihten daha üstündür" şeklindeki bir açıklama da imamın fıkıh terimini ne kadar şümulü ele aldığına bir başka göstergesidir. Bu son açıklama için ayrıca bk. Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ebvat* (nşr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, s. 36.

olmasını, herhalde konuşmacının değindiği ittifâk ve ihtilâfları bilmek konusunda ikisi de aynı kanaati benimsiyorlar gibi birkaç hususla geçiştiremeyiz diye düşünüyorum.

Yine konuşma esnasında bir başka husus dikkatimi çekti. “Ebû Hanîfe’nin akidevî görüşleri” ifadesini evet hepimiz kullanıyoruz. Burada belki bir kavram kargaşası var. Yani “Allah vardır”, “Peygamber Hz. Muhammed’dir (s.a.v.)”, “Kur’ân Allah’ın kelâmıdır” gibi ifadeler akidemizin esasını oluşturur; fakat İmâm-ı A’zam’ın kelâm ilmi alanında söylediği her şey de akide olarak herhalde benimsenemez. Birkaç örnek vermek istiyorum. İstitâat fiilden önce gelir veya sonradır yahut birliktedir tartışmasında İmâm-ı A’zam’ın ititâat fiille birliktedir ve Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı tartışmasında mahlûk değildir şeklindeki görüşlerini akide olarak görebilir miyiz? Yoksa akideyi ve kelâmî görüşleri birbirinden ayırt etmemiz gerekiyor mu? Belki ifadeyi akidevî görüşten çok kelâmî görüş şeklinde düzeltmek tebliğ sahibinin anlatmak istediğini daha iyi ifade edecektir.

Efendim, sabrınızı fazla istismar etmeyeceğim. Aslında söyleyecek başka şeyler olsa da daha fazla uzatmamak için burada sözlerimi bağlamak istiyorum. Saygılarımla.

## Cevap

Tahsin GÖRGÜN

TDV İSAM

Şükrü Beye katkılarından dolayı teşekkür ederim. Öyle gözüküyor ki tebliğde takip ettiğim yöntem konusunda bazı noktaları biraz daha netleştirmek; belki konuyu biraz daha geniş olarak ele almak gerekiyor. Şükrü Beyin Müzakeresinde dile getirdiği eleştiri noktası, “bir şeyi, kendisinden daha az bilinen bir şeyle açıklamak” olarak ifade edilebilir. Bu sebeple, burada Heidegger ve “Verstehen” kavramına tekrar kısa bir atıfta da bulunmakla birlikte, aynı “hatayı” tekrar ederek, bu tanımı anlamaya yönelik faydalı olacağını düşündüğüm bir iki hususu daha eklemek istiyorum. Burada zikredeceğim örnekler yine Batı’dan ve Batı’lı düşünürlerden olacak. Ancak şunu ifade etmem gerekiyor: Şu anda canlı olan ve etkin olan medeniyet Batı medeniyeti olduğu için, canlı ve etkin bir medeniyet olmanın ne demek olduğu hususunda bizim ilk elden bilgi sahibi olabildiğimiz en yakın tecrübe olarak, kendi geçmişimizi anlarken, Batı’nın belli ölçüde dikkate alınmasının uygun hatta zaman zaman gerekli olduğu söylenebilir. Aksi takdirde İmam Ebû Hanîfe ile günümüzdeki mahalle camii imamı X hoca arasındaki farkı fark etme imkânını hepten yitiririz. Hâlbuki bunlar arasında, *toplumsal konum ve etkin olma açısından*, esaslı bir fark olduğunu, hatta bunların konum ve etkinliklerinin tam da birbirine zıt bir durum gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu yönden Alman düşüncesinde “anlama” (Verstehen) kavramının belli ölçüde bizdeki “fıkıh” kavramı ile benzerlik gösterdiğini; bu iki kavramın, İmamEbûHanîfe ve Heidegger’deki kullanım şekilleri dikkate alındığında, dar anlamı ile bir disiplini ifade etmekten çok, “varoluş şartları ile bir irtibat şekli” ifade ettiğini söyleyebiliriz. Benim dile getirmeye çalıştığım nokta budur. Müzakeresinde Şükrü Beyin eleştirel bir şekilde dikkat çektiği husus, “Verstehen” kavramının bizim tarafımızdan “Fıkıh” kadar bilinmediği; bu sebeple bu kavram ile irtibatlandırılarak yapılacak açıklamaların, açıklama olmaktan çok, anlaşılır olanın daha az anlaşılır bir hâle getirilmesini intac edeceği gibi gözükmedir. Bu noktada ben Şükrü Beye, yukarıda işaret ettiğim gerekçeyle, iştirak edemiyorum. Aksine mevcut canlı bir medeniyette işlerin nasıl yürüdüğü konusunda bir tasavvur edinmeden, geçmişte kalmış ve muhtelif sebeplerle, neredeyse yazılı metinlerden başka bir şeyin kalmadığı bir medeniyeti anlama imkanının epeyce ortadan kalkacağını düşünüyorum. Bu tavrın da, yeterince dikkatli davranılmazsa, kendi içinde bir çok sıkıntıyı da içinde taşıdığını, ama her şeye rağmen bu sıkıntıları aşmanın mümkün olduğunu ve bunun görebildiğim en kestirme yolunun *benzerliklerden çok farklılıkları anlamaya ve açıklamaya yönelmek* olduğunu söyleyebilirim. Bu yönden ben İmam Ebû Hanîfe’nin “fıkıh” tanımını, tanımın yapıldığı dönemdeki anlamı ile, kavramak gerektiğinde, “verstehen” kavramına veya -burada yapmamakla birlikt- “rasyonalite” kavramına bakarak, daha kolay anlayabileceğimizi düşünüyorum.

Bu çerçevede ben bir iki misal daha vermek istiyorum. İlk olarak XX. yüzyılın önde gelen bilim felsefecilerinden Karl Popper’ın bütün eserlerinin bir şekilde yok olduğunu ama ondan bilimsellik ile ilgili tanımın nakledildiğini varsayalım. Bu tanım “Bir ifadeyi bilimsel kılan, onun yanlışlanabilir olmasıdır” şeklindedir. Yani bir iddianın bilimsel olması için yanlışlanabilir olması lâzım. Şimdi Karl Popper’ın bütün eserleri yok olmuş olsa, elimize gelmemiş olsa ve sadece bu tanım elimize ulaşmış olsa, bunu sadece dört veya beş kelimeden oluşan bir söz olarak düşünemeyiz. Popper’ın XX. yüzyıldaki bilim felsefesi alanındaki etkilerini dikkate aldığımızda, o konteks içerisinde, o konteksten hareketle Popper’ın bu tanımının neye delâlet ettiğini çok daha net olarak görme imkânımız var. Eğer biz mantıkçı pozitivismi ve bundan önce de pozitivismi, bunlar arasındaki muhtelif Müzakere ve münakaşaları biliyorsak ve özellikle de bilimselliğin o dönemde neye tekabül ettiğini, ne gibi bir fonksiyon icra ettiğini biliyorsak, sadece bu tanımdan hareketle Popper’ın bütün bir bilim felsefesini, aslına benzer bir şekilde, yeniden inşa edebiliriz. Bu epey bir ölçüde bizim bu sözlerin söylendiği “hâli”, bu sözleri söyleyen düşünürün ait olduğu “medeniyetin” hangi aşamada bulunduğunu bilmemize bağlıdır.

Bunun örneklerini arttırabiliriz. Meselâ “anamlı olmak doğrulanmış olmaktır” ifadesi. Bu ifade, ilk bakışta “anlam”ı tanımlama iddiasında gibi gözükse de, sadece bir tanım olmayıp, bir dönem, Batı medeniyetinde hakim bir zihniyetin dile gelmesi, dolayısı ile Batı medeniyetinin bir “aşamasına” tekabül eden ve bu aşamayı ifade eden daha esaslı bir şey olduğu fark edildiğinde anlaşılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede “anamlı olmak, doğrulanmış olmaktır” sözünün tartışılması, sadece tanımlardan bir tanımın tartışılması olmayıp, daha esaslı bir dönemin, bir zihniyetin tartışılması anlamına gelmektedir. Bu ifade mantıkçı pozitivistlerin bir dönemde yaptıkları ve bir amaca matuf olarak yaptıkları bir anlam ve anlamlılık tanımıdır. Mantıkçı pozitivistlerin, diyelim ki Wittgenstein’in veya Alfred Jules Ayer’in veya Rudolf Carnap’ın, yani bu tanımı yapanların bütün eserlerinin kaybolduğunu varsayarsak, bu dönemi inceleyerek bu tanımdan ne kastedildiğini net olarak görmek mümkündür.

İmam Ebû Hanîfe’nin tanımı ile bağlantılı olarak da şunu söyleyebiliriz; İmam Ebû Hanîfe’nin tanımı İslâm medeniyetinin bir aşamasını dile getiriyor. Aşama, İslâm medeniyetini on beş katlı bir bina olduğunu ve her bir katın da bir aşamaya tekabül ettiğini düşünürseniz, medeniyetin ikinci katına tekabül etmektedir. Bu ikinci katı, şimdi biz on beşinci katında bulunuyoruz. (Buradaki “kat” ifadesini daha farklı düşünerek, daha farklı “aşama”lar yoluyla da mesele ele alınabilir. Burada sadece ifadesi daha kolay olduğu için böyle demeyi tercih ediyorum). On beşinci katımızı anlayabilmemiz için ikinci katı bilmek zorundayız. İkinci kat birinci katın devamı olmakla birlikte aynı değil; üçüncü kat da ikinci katın devamı olmakla birlikte aynı değil. İlh. Onun için Hanefî uleması diyelim hicrî ikinci asırdan sonra İmam Ebû Hanîfe’nin tanımını zikretmekle birlikte, yeterli bulmuyorlar, Şükrü Beyin işaret ettiği nokta da tam burası. Çünkü oraya “amelen” kaydını ekliyorlar. Bu kaydın eklendiği kat veya aşama, medeniyetin hali icabı bunu gerektirdiği

gibi, daha sonra bu da yeterli olmuyor; daha sonraki asırlarda, yani aşama ve katlarda, daha da bir teferruatlandırma gerekli hale geliyor: fıkıh söz konusu olduğunda vicdanî olanı, amelî olanı ve itikadî olanı birbirinden ayırıyorlar. Bu fıkıh tanımının, mutlak olması hasebiyle, üçünü birden içerdiğini açıkça söylüyorlar. Yani bu tanım, daha sonraki dönemlerde yapılması gerekli olan ve beklenen teknik anlamda bir fıkıh tanımı değil. Bu sadece şunu gösterir: İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde teknik anlamda bir fıkıh tanımı yapma ihtiyacı olmadığı gibi imkânı da yoktu. Daha sonraki dönemlerde bildiğimiz anlamda, usûlü, fūrû'u, kavâid ve mekâsıdı birbirinden tefrik edilmiş bir fıkıh zaten yoktu. Ancak bunların hepsi ve daha fazlası, küllî bir şekilde mevcuttu ve buna "fıkıh" deniliyordu. Ve bu fıkıh "nefsin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi" idi.

Bu tanımın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Bir alanı sistematik bir şekilde ele almak, mevzu, mesail, vesail ve mekasıd cihetlerini tefrik etmek; belki bunlardan daha fazla ciheti dikkate alarak işlemek, zannedildiği veya ilk bakışta görüldüğü kadar kolay değildir. Bugün geriye doğru baktığımızda, o gün henüz isimlendirilmemiş olmakla birlikte, daha sonra "isim verilmiş" olan bazı "hakikat" mertebelerini biliyoruz; bu bilgi bize bu konular hakkında daha sistematik ve anlaşılır bir şekilde konuşma imkânını vermektedir. O dönem söz konusu olduğunda meselâ üzerinde uzunca durmamız gereken noktalardan birisi şudur: *merâtibü'l-hakâik* denen şeyi bizim yeniden keşfetmemiz, yani aklî, lügavî, örfî, şer'i hakikat seviyelerini tekrar hatırlamamız gerekiyor. Ve o dönemde örfî hakikat denilen ulûm-ı diniyyenin henüz teşekkül döneminde olduğunu ve bu aynı zamanda ulûm-ı diniyyenin teşekkülünün ön şartının, toplumun kendi varoluş ilkelerine şuuru olduğunu hatırlamak gerekiyor. Bu çerçevede İmam Ebû Hanîfe'nin bu tanımının İslâm toplumunun kendi varoluş ilkeleri ile zihni bir irtibat kurduğu ve bu irtibatın şuur haline gelmesini ifade ettiğini görmek gerekiyor. Bunu gördükten sonra, İmam Ebû Hanîfe'nin bu tanımı ulûm-ı dîniyyenin ortaya çıkmasının zeminini teşkil ettiğini de anlarız. Bu, İmam Ebû Hanîfe'nin şahsının başarısı olarak ta gösterilemez. İmam Ebû Hanîfe'nin bir adım öncesine baktığımızda, İbn Şihâb ez-Zühri gibi Hasan-ı Basrî gibi çok sayıda âlim tâbî büyüğünün bu süreçte etkin olduğunu görürsünüz. Aynı şekilde İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde de çok sayıda alim, dini ilimleri teşkil eden sürece iştirak etmiştir; onlar din değil, dîni ilimleri geliştirmişlerdir.

Bunu biz biraz da insanın dil bilgisi ile mukayese ederek daha iyi görebiliriz. En büyük edebiyatçılar, en büyük dil bilimciler bile, dil bilgilerini genellikle ne edebiyatçı ne de dil bilimci olan, belki okula bile gitmemiş olan annelerinden öğrenmişlerdir; bu öğrendikleri dil ile geliştirdikleri bilim veya yazdıkları eserler arasında önemli bir irtibat vardır: Dil bilimci annesinden öğrendiği dilin kurallarını tespit ederken, edebiyatçı da muhtemelen yüzde sekseni veya yüzde doksanını annesinden öğrendiği kelimeleri kullanarak eserini telif eder. İkisinin de yaptığıın zeminin annelerinden öğrendikleri dil teşkil eder; dil bilimci yeni bir dil vazetmediği gibi edebiyatçı da annesinden öğrendiği kelimeleri terk edemez; sadece onu zemin ve dayanak olarak kullanır, onunla yaparlar, ne yapacaklarsa.



“Din” ile “dinî ilim” arasındaki irtibat ta benzer bir irtibattır. Unutulmaması gereken nokta alimlerin din icat etmeyip, dine ittiba ettikleridir. Bu ise, daha önce ittiba edenlerin ittiba şekli üzerinde düşünerek ve sistematize edilerek gerçekleşir. Bu husus insanın leh ve aleyhinde olanı tayin şuru ile yapılırsa, buna fıkıh denir; bu çerçevede fıkıhın “anlamak” demek olduğunu ve bu anlamının konusunun da, ilk elden Kur’an veya Hadisler olmayıp, Kur’an ve Hadislerin tecessüm ettiği islam toplumu olduğunu; Kur’an ve Hadis’in öncelikle bu toplumun varlığının esası, aslı olarak söz konusu oluşunu hatırdta tutmak gerekmektedir.

Bütün bunlar akli, lugavî ve şer’înin üstünde, bunları içinde taşıyan ve bunlar üzerinde düşünme ile ortaya çıkan örfî hakîkati anlamamıza yönelik olarak anlamlıdır. Bu hususta meselâ Mâverdi’nin meseleyi nasıl açıkladığını dikkate alacak olursak, örfün önemli bir kısmı demek olan dinî ilimlerin oluşmasında İmâm-ı A’zam’dan nakledilen fıkıh tanımı kadar bu tanımı yapanın ait olduğu neslin nerede durduğu; nereden başladığı; öncekilere nelerini borçlu olduğu ve kendisinden sonrakilerin onlara neler borçlu olduğunu; bunları terk etmenin mümkün olup olmaması bir tarafa, unutmanın bedelinin ne olacağı hususunda yeniden düşünmemiz gerektiğini söylemek isterim.

En azından eksik kalan hususları tashih etmeye imkân verdiği için sayın başkana ve Şükrü Beye teşekkür ediyorum.



İsmail Hakkı ÜNAL  
AÜ İlahiyat Fakültesi

Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımını felsefî tahlillerle zenginleştirdiği için Tahsin Beye teşekkür ediyoruz. Aslında gönderdiği özeti okusaydı on dakika kazanırdık. Ama böyle yapması daha iyi anlaşılabilmesi açısından faydalı oldu. Şimdi Mehmet Şener Bey tebliğlerini sunacaklar. Buyurun efendim.

## Ebû Hanîfe’de Makâsîd Düşüncesi Üzerine Bir Deneme

Mehmet ŞENER  
DEÜ İlahiyat Fakültesi

### Giriş

Büyük hukukçu İmam Ebû Hanîfe’nin nassları anlama ve yorumlamada izlediği içtihat metotları arasında “makâsîd” gibi bir kavramın yer alıp almadığını ve bu prensip çerçevesinde içtihat yapıp yapmadığını ortaya koyabilmek için, sahabe ve tâbiûn nesillerinin yeni olaylara hukukî çözüm arama konusunda nasıl bir metot izlediklerini ana hatlarıyla belirtip, bazı örnekler de vererek, Ebû Hanîfe’nin bu iki nesilden etkilene oranının ne derecede olduğunu belirlemeye çalıştıktan sonra, “Şeriatın mak-satlarını derinlemesine bilmenin” içtihat şartlarından olup olmadığı hususuna işaret edip, büyük İmam’ın nassları anlama ve yorumlama metodu ile, yeni olayların hukukî çözümlerinde nasıl bir yol izlediğini ve hüküm istinbâtında “makâsîd-maslahat” kavramlarına ne ölçüde yer verdiğini ele alacağız.

### 1. Sahabenin İctihat Metodu ve Maslahat Anlayışı

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra ahkâmla ilgili Kitap ve sünnet metinlerini değerlendirip yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma görevini sahabe üstlenmiştir. Fıkıh yönü ile meşhur olan sahabîlerin fıkıh alanındaki içtihatları, tâbiûl başta olmak üzere sonraki nesiller tarafından aktarılmıştır. Resûlullah’ın vefâtından sonra, yapılan fetihler sonucu İslâm coğrafyası genişlemiş, bu sebeple Müslümanlarla, fethedilen yörelerin halkları arasında ilişkiler kurulmaya başlanmıştır.

Her ülkenin örf, âdet ve gelenekleri vardır, dolayısıyla bunlar, İslâm hukukunda hukukî çözüm bekleyen birtakım problemlerin doğmasına sebep olmuştur. Başta halife ve idareciler olmak üzere *fakîh sahabîler* bu problemlerin hükümlerini, *İslâm hukuk kuralları* ile *genel ilkeler* ışığında ve bu ilkelerin özünde bulunan *hukukî maksatları* da dikkate alarak içtihatla tespit etmişler ve kendi *reylerini* de kullanmışlardır.<sup>1</sup>

Sahabe, vuku bulan bir olayın hükmünü belirlemek için önce *Kitab’a*, bulamazsa, *sünnet’e* başvururdu, onda da bulamadığı takdirde *reyle* içtihat eder ve meseleyi bir sonuca bağlardı.

Sahabe döneminde yeni olaylarla ilgili Kitap ve sünnette hüküm bulunamadığı zaman, başvurulması gereken hüküm çıkarma metoduna “*rey içtihadı (ictihâdü’r-re’y)*” denirdi. Daha sonraki dönemlerde bu kavramın içine, *kıyas, istihsan, istislah* gibi terimler girmiş ve

<sup>1</sup> Zeydân, Abdülkerîm, *el-Medhal*, y.y., ts., s. 99; Krş., Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 242.

rey içtihadı sistemli bir hâle gelmiştir.<sup>2</sup> Sahabe döneminde içtihat daha çok *istişare* yoluyla yapılmıştır. Nitekim bu metot, Hz. Peygamber'in tavsiyesine dayanmaktadır.<sup>3</sup>

Sahabîler, içtihatlarında daha önceden konulmuş/tespit edilmiş kurallara değil, Hz. Peygamber'in rehberliğinde kendileri için ikinci bir tabiat hâline gelen; *adalet*, *hayır* ve *Maslahat*'ı takdir gibi duygu ve prensiplere, iyi bildikleri *dillerine* dayanmışlardır.<sup>4</sup> Bu sebeple sahabe içtihadının kitapları dolduracak kadar bol örnekleri olmasına rağmen, içtihatlarında başvurdukları istinbât kurallarını açıkça ifade eden sözleri yok gibidir. Ancak onlara ait içtihat örnekleri incelendiği takdirde, içtihat esasında aldıkları bazı prensipleri tespit etmek mümkündür.<sup>5</sup> Bu cümleden olarak; savaş zamanı hadlerin düşmesi, hanımların mescitlere gitmesi, kayıp develerin hükmü, diyetin miktarı ve verilecek şeyin cinsi, ganimetlerin taksimi, siparişlerde tazminat verilmesi, kıtlık zamanında cezaların düşmesi gibi, örnekler üzerinde düşünülecek olursa, bu ve benzeri meselelerin hepsinde sahabe, genel prensiplerden hareket ederek, lafızları herhangi bir kategoriye tâbi tutmadan, genel ilkeler doğrultusunda değerlendirip yorumlamışlar ve hukukî bir sonuca varmışlardır.<sup>6</sup> Sahabîlerin, saadet asrı denilen nüzûl ve oluşum dönemlerini fiilen yaşamış olmaları da, İslâm'ın *genel ilke*, *maslahat* ve *maksatlarına* tam bir vukûfiyet sağlamalarına imkân vermiştir. Bu durum onlara, olaylara genel bir bakış açısı da kazandırmıştır.<sup>7</sup>

Aşağıdaki mektupta Hz. Ömer'in, "Huzeyfe'nin ehl-i kitap bir kadınla evlenmesi" olayını maslahat/mefsedet açısından değerlendirdiğinin, onun ve dolayısıyla fakih sahabîlerin *dinin temel maksatlarının korunması* noktasında titiz davrandıklarını gösteren çarpıcı örneklerden biri olduğu görülür.

Allah Teâlâ: "... Mü'min kadınlardan iffetli olanlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar, mehirlerini vermek, onlarla evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir..."<sup>8</sup> buyurarak Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin vermiştir.

Cessâs'ın nakline göre, sahabî Huzeyfe (ö. 36/656) Medâin'de bir Yahudi kadınla evlenmişti. Hz. Ömer ona, ecnebî kötü kadınlarla düşüp kalkmaya vesile olacağından boşamasını yazmıştır.<sup>9</sup> İmam Muhammed'in (ö. 189/805) nakline göre, Huzeyfe'nin "Ey başkan, bu evlilik haram mıdır?" diye yazıp sorması üzerine de: "Bu mektubumu elinden

<sup>2</sup> Krş. Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, 2. baskı İstanbul 1996, s. 53.

<sup>3</sup> Karaman, *a.g.e.*, s. 53 (İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II, 59'dan naklen).

<sup>4</sup> Karaman, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>5</sup> Karaman, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>6</sup> Sahabîlerin "Maslahat" ilkesine dayanan içtihat örnekleri için bkz., Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-İ'tisâm*, Mısır 1332, II, 115-127; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi* (Makâsıdu's-Şer'ati'l-İslâmiyye, çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), İstanbul 1988, s. 16-161; el-Hacevî, el-Fikru's-sâmî, II, 288-304.

<sup>7</sup> Krş. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 242.

<sup>8</sup> Mâide 5/5.

<sup>9</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Tahk., Kamhâvî) 2. baskı, Kahire ts. III, 323.

birakmadan o kadına yol vermeni kesin olarak istiyorum; çünkü Müslümanların da sana uyararak, güzelliklerinden dolayı zimmî kadınlarla evlenmeyi tercih etmelerinden korkarım; bu, Müslüman kadınlar için bir felâket olur.” cevabını yazmıştır.<sup>10</sup>

Bu evlilik Kurân'a göre helâl olmasına rağmen, bir taraftan *kötülüğe* kullanılabileceği, diğer taraftan da Müslüman kadınların *aleyhine olabileceği* için Hz. Ömer tarafından men ediliyor. Hz. Ömer'in bu içtihadında *maslahat*'ı dikkate alma ve dînin rûhunu, âyet ve hadislerin tümünü göz önüne alarak nassların bunlara göre anlaşılması (yorumlanması) ve uygulanması prensipleri görülmektedir.<sup>11</sup>

Bu ve benzeri örneklerde sahabe, içtihadî konularda, bir “*mefsedetin/kötülüğün giderilmesi veya bir maslahatın/faydanın elde edilmesi*”, prensibinin faal hâle gelmesini amaçlamışlardır.

## 2. Tâbiûnun İctihat Metodu ve Maslahat Anlayışı

Sahabe, hizmetlerinde bulunan tâbiûlere kardeş, evlat ve talebe gibi davrandıkları için, tâbiûn âlimleri, *hadis* ve *fıkıh* ilimlerini, hizmetlerinde buldukları üstat ve velînimetleri olan sahabeden almış, kendi bilgi ve kültürlerini de buna katmışlardır.

Hz. Peygamber'in kendilerine yaptığı gibi, sahabe de huzurlarında tâbiûn âlimlerinin içtihat edip fetvâ vermelerine izin verirler, hatta onları buna teşvik ederlerdi.

Halîfe Osman zamanında *sahabe fakîhleri*, dini öğretmek amacıyla İslâm ülkesinin belli başlı merkezlerine dağılmışlardı. Bunların etrafında Hz. Peygamber'i göremeyen ona âşık ve ilim ve irfana susamış insanlar halkalanmışlardı. Sahabîleri gören ve onlardan ilim ve feyz alan bu insanlar yani tâbiûn âlimleri içinde Sa'îd b. Müseyyeb gibi Arap asıllılar varsa da çoğunluğu Arap olmayan (mevâlîden olan) seçkin insanlar da vardı. Yaşadıkları dönemle ün yapmış olan bu kimseler, kendi dönemlerinde İslâm ülkesinin; Medîne, Mekke, Basra, Kûfe, Şam ve Mısır gibi belli başlı ilim merkezlerinde müçtehit ve müftü olarak görev yapmışlardır.<sup>12</sup>

Buldukları şehirlerde çok önemli bir görev icra eden bu insanlar da dinî ve hukukî problemlerin çözümünde üstatları (sahabîler) gibi hemen hemen aynı içtihat metodunu uygulamışlardır.<sup>13</sup> Bu cümleden olarak *tâbiûn*, -Hz. Ömer'in kadısı Şurayh'a gönderdiği *mektuptaki tavsiyeyi esas alarak*- bir problemle karşılaştıkları zaman onun hükmünü önce Kitap'ta arıyor, bulamazlarsa sünnete ve sahabe fetvâsına başvuruyorlar,<sup>14</sup> eğer bunlarda da bulamazlarsa rey içtihadına başvuruyorlardı.<sup>15</sup> Tâbiûnun izlediği, Kitap, sünnet ve icma dışında bir hüküm istinbât etme kaynağı daha vardı ki buna “*icthâdu'r-re'y*” deniyordu. Sahabî Mu'âz b. Cebel'den beri kullanılagelen bu tabir, ilgili

<sup>10</sup> Karaman, a.g.e., s. 67 (İmam Muhammed, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 73-74'de naklen).

<sup>11</sup> Karaman, a.g.e., s. 68.

<sup>12</sup> Krş. Karaman, a.g.e., s. 79-81; Abdullah Dir'ân, *el-Medhal li'l-fikhu'l-İslâmî*, Riyâd 1993, s. 94-96.

<sup>13</sup> Abdullah Dir'ân, *el-Medhal li'l-fikhu'l-İslâmî*, Riyâd 1993, s. 96.

<sup>14</sup> İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm* (Tahkik, Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî), S. Arabistan-Demmâm 1994, II, 846-847.

<sup>15</sup> Krş. Karaman, a.g.e., s. 82.

örneklerden de anlaşılacağı gibi, *kıyas, örf ve âdet, maslahat'a riâyet ve zaruret...* gibi, hüküm istinbâtında başvurulan kaynak ve prensipleri ihtiva ediyordu. Ancak “*eser ve hadis taraftarları*” adını alan tâbiûn âlimlerinden bazıları rey ile ya hiç fetvâ vermiyor veya ancak *zaruret* halinde veriyorlardı.<sup>16</sup> İçtihatlarında, *değişen hayat şartlarını, halkın ihtiyaç ve maslahatlarını* dikkate alan ve *istişareye* de önem veren tâbiûn, nasllara dayanan hükümleriyle, rey ve içtihadı dayanan hükümlerini bir birinden ayırma noktasında titizlik gösteriyorlardı.<sup>17</sup>

Tâbiûn içtihatlarından bazı örnekler: Sahabe döneminde tartışma konusu olan, zanâatkârların, yapılmak üzere bırakılıp kaybolan eşyayı ödemeleri konusu tâbiûn döneminde de ele alınmıştır. Nitekim Kâdî Şurayh, evi yanan bir elbise temizlikçisine, -temizlik için teslim edilen elbiseleri yangına karşı korumada kusur ettiği ve bunların yanmasına sebep olduğu için- eviyle beraber yanan müşteri elbiselerini ona (temizlikçi) ödetmiştir.<sup>18</sup>

Narh koyma konusunda, İslâm'ın öngördüğü fiyat sistemi, her türlü tekelci müdahalelerin önlediği serbest bir ortamda, tarafların rızası ile belirlenmesi şeklindedir. Nitekim Hz. Peygamber -*saticıya haksızlık olur gereğiyle*- narh koymaktan kaçınmıştır. Tâbiûn'dan bir grup da bu görüşü aynen benimsemiştir. Bununla beraber ortam değişir ve Müslümanların genel menfaati “narh” koymayı gerektirirse buna da cevaz vardır. İçlerinde Sa'îd b. el-Müseyyeb'in de bulunduğu bir grup tâbiûn müçtehitleri ise, zamanlarındaki ekonomik, ticarî ve ahlâkî zafiyeti göz önüne alarak narh koymayı câiz görmüşlerdir.<sup>19</sup>

### 3. Makâsıdu'ş-Şerî'a Kavramı ve Makâsıd-Maslahat İlişkisi

Sözlükte; ulaşılmaya hedeflenen yer anlamına gelen “*maksıd*” kelimesinin çoğulu olarak kullanılan “*makâsıd*” terimi, kanun koyucu olan Yüce Allah'ın hüküm koymadaki *muradını* ve hukuk düzeninden beklediği *yararları* ifade eder. En kapsamlı bakışla “*makâsıd*”, “*yararların sağlanması ile maslahatların (mesâlih) gerçekleştirilmesi ve zararların giderilmesi ile de “mefsedet”in izalesi*” demek olunca, makâsıd ile mesâlih arasında paralel bir ilişkinin varlığı göze çarpar.<sup>20</sup> Hatta makâsıd, *mesâlihi* kapsadığından dolayı bu iki kavram arasında umum-husus mutlak (tam girişimlilik/kaplam-çilem) vardır. Bu bakımdan her iki kavram bir biri yerine kullanılabilir.

Hocası Cüveynî'den (478/1085) sonra İmam Gazzâlî (505/1111), maslahatı; “*yararı sağlayıp zararı gidermeden (celb-i menfaat ve def-i mazarrat) ibarettir.*” şeklinde tanımlar. Ancak

<sup>16</sup> Krş. Karaman, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>17</sup> Krş. Karaman, *a.g.e.*, s. 83-85.

<sup>18</sup> Şelebî, Mustafa, *Ta'îlî'l-ahkâm*, s. 59; Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 87; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 183-184.

<sup>19</sup> Şelebî, Mustafa, *a.g.e.*, s. 78-79; Karaman, *a.g.e.*, s. 87-88; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 177; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, Kahire 1971, V, 249-251.

<sup>20</sup> Yaman, Ahmed, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihâdının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Makâsıd ve İctihad*, Konya 2002, s. 159-160.

Gazzâlî, bu terimle bu anlamı kastetmeyip, “*dinin amacını (maksûdü’ş-şer’)* korumayı” kastettiğini ifade eder. Dinin insanlara ilişkin amacı ise; onların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak gibi beş noktada toplanır.”<sup>21</sup> Çağdaş âlimlerden *Vehbe Zühaylî*’ye göre “*makâsîdu’ş-şer’*”: “Bütün hükümlerde veya çoğunluğunda din için düşünülen hedef ve manalar/amaçlar demektir.” Başka bir ifade ile *makâsîd*; “Şâri’in şerî’atin hükümlerinden her birine yerleştirdiği gâye ve sırlar” demektir. Bunlar, devamlı ve herkesçe bilinmesi zarûrî şeylerdir. Müçtehid hüküm istinbât ederken, nasları anlarken; müçtehit olmayanlar da hükümlerin sınırlarına vâkıf olması için bunları bilmesi zorunludur. Müçtehit, çözüm bekleyen yeni bir mesele/problem hakkında kıyas, *istislâh* veya *istihsan* gibi metotlarla Allah’ın hükmünü açıklarken, şerî’atin hedef ve maksatlarını dikkatle araştırması gerekir.<sup>22</sup>

Nitekim *Mecelle* bu hususu şu kâide ile formüle etmiştir: “*Def-i mefâsîd celb-i menâfiden evlâdır.*” (Mad. 30)

#### 4. Makâsîdu’ş-Şerî’a’nın İctihat Şartlarından Olup Olmadığı

Makâsîdu’ş-şerî’a prensibinin içtihat şartları arasında birinci derecede yer alması gerektiği düşüncesini ileri sürenin, bazı araştırmacılara göre, ilk defa *İmam Şâtıbî* (790/1388) olduğu ifade edilir.<sup>23</sup> Şâtıbî, “ictihat derecesine ancak şu iki vasfa sahip olan kimselerin ulaşabileceğini” ifade eder ve bunu iki madde halinde şu şekilde formüle eder:

- “Şerî’atin maksatlarını (*makâsîdu’ş-şerî’a’yı*) derinlemesine bilmek”,
- “Makâsîd bilinci üzerine kurulan bir hüküm çıkarma gücüne sahip olmak”.

Bu konuda araştırma yapan çağdaş araştırmacılardan *Raysûnî*, daha önceki usûl bilginlerinden kimileri müçtehitte bulunması gereken içtihat şartlarını artırma, kimileri de azaltma yönüne gittiklerini belirttikten sonra, Şâtıbî’nin önceki usûl bilginlerinin öne sürdüğü şartları dikkate almayarak içtihat yeterliliğini kapsamlı bir noktaya indirgediğini ve *bu yeterliliği* de; “Şerî’ maksatları tam anlamıyla kavramak ve bu kavrayış ışığında kaynaklardan hüküm çıkarabilme gücüne sahip olmak”<sup>24</sup> şeklinde ifade ettiğini, belirtir.<sup>25</sup> O, Şâtıbî’nin bu ifadesinin, önceki fukaha ve usûlcülerin makâsîd konusunu ve bunun müçtehit için taşıdığı vazgeçilmez önemini dikkate almadıkları anlamına gelmediğini de belirtir. Nitekim “*dinin maksatlarını bilme şartını*” Şâtıbî’den önce bazen açık bazen kapalı ifadelerle dile getirenler de vardır. Ayrıca *İbnü’s-Sübkî*, (771/1370) içtihat şartları arasında

<sup>21</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Mısır 1937, s. 139-140; Yaman, Ahmed, a.g.m., *Makâsîd ve İctihad*, Konya 2002, s. 159-160.

<sup>22</sup> Zühaylî, Vehbe, *Usûlü’l-fıkhu’l-İslâmî*, Dumaşk 1986, II, 1017 (*Fıkhu Usûlü*, çev. Efe, Ahmed, İstanbul 1996, s. 170).

<sup>23</sup> bkz. Raysûnî, Ahmed, “Makâsîd ve İctihad Şâtıbî Merkezli Bir Bakış”, *Makâsîd ve İctihad* (çev. Ahmed Yaman), Konya 2002, s. 129-130. Prof.Dr Raysûnî, *Câmiatü Muhammed el-Hâmis Külliyyetü’l-Âdâb ve’l-Ulûmi’l-İnsâniyye*, (Rabat-Fas).

<sup>24</sup> bkz. Şâtıbî, *el-Muvafakât* (çev. Mehmet Erdoğan), IV, 104-106.

<sup>25</sup> bkz. Raysûnî, “Makâsîd ve İctihad Şâtıbî Merkezli Bir Bakış” (çev. Ahmed Yaman), *Makâsîd ve İctihad*, Konya 2002, s. 129.

“Şerîatin maksatlarını bilmek ve o konuda derinleşmek”i de zikreder.<sup>26</sup> Çağdaş âlimlerden Abdülhay İbnu’s-siddîk, Şâri’in/kanun koyucunun nassdaki muradına ulaşabilmesi için müçtehidin “nassın makâsîd-ı şerî’a açısından incelenmesi” şartını dile getirir ve içtihatla izlenen bu yöntem aslında sahabe ve müçtehit imamların, özellikle de Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’in fıkında köklü bir yere sahip olduğunu vurgular ve ilgili örnekler için de Şâtîbî’nin eserine bakılabileceğini ifade eder.<sup>27</sup>

Muhammed Tâhir b. Âşûr da (ö. 1973), müçtehitlerin, İslâm hukukuyla ilgili olarak; “hukukçunun hukukun gâyelerini bilme ihtiyacı” başlığı altında; beş ana konu üzerinde çalışma yaptıklarını belirttikten sonra bu beş noktanın her biri üzerinde *ama özellikle*: “Nasslarda hükmü açıklanmayan ve kıyas yapılabilecek bir benzeri de bulunmayan olayları çözümlenmek”<sup>28</sup> şeklinde formüle edilen bu dördüncü madde üzerinde daha yoğun ve kapsamlı bir bilgiye muhtaç olduklarını belirtir ve buna gerekçe olarak da; “müçtehidin, Şâri’in yani Hz. Peygamber’in asrından sonraki dönemlerde ve kıyamete kadar İslâm hukûkunun belirlediği kuralları çağlar ve nesiller boyunca devam ettirme görevini üstlenmiş olması”nı gösterir.<sup>29</sup> Hatta İmam Karâfi (684/1285), “makâsîd bilgisinin” sadece müçtehit için değil, mukallit bir fakîh için bile şart olduğunu açıkça belirtmiştir.<sup>30</sup> Konuyu günümüz İslâm hukukçularından bazıları da gündeme getirmiş ve bunun içtihat şartlarından biri olduğunu, şer’î nasslardan istinbât yollarını, insanların maslahatlarını özellikle makâsîd-ı şerî’a’yı ve dinin küllî esaslarını bilmelidir, diyerek bunun gerekli olduğunu vurgulamışlardır.<sup>31</sup>

Bu konuyu en üst seviyeye çıkaran ve bunun en önemli bir şart olduğunu vurgulayan Şâtîbî (790/1388) bu konuda şu çarpıcı cümlelere yer verir: “İnsan belli bir seviyeye ulaştığı zaman, şer’î meselelerin ve hukukî konuların her birinde Şâri’in kastının ne olduğunu anlar. Böylece onda öyle bir nitelik/meleke oluşur ki, bu nitelik ona, Allah’ın gösterdiği biçimde öğretim, fetvâ ve hüküm verme konusunda Nebî’nin (s.a.v.) dinî ilimler açısından halifesi olma konumunu kazandırır.<sup>32</sup> Şâtîbî ayrıca makâsîdı bilen bir müçtehit âlimin ondan bir an için gâfil kalması halinde bile içtihadında yanılabilmesine dikkat çekmiş ve: “Âlimin sürçmesi daha çok, içtihat ettiği konuyla ilgili şer’î maksatları dikkate almamaktan kaynaklanır.” demiştir.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Raysûnî, “Makâsîd ve İctihad Şâtîbî Merkezli Bir Bakış”, *Makâsîd ve İctihad* (çev. Ahmed Yaman), Konya 2002, s. 130 özetle.

<sup>27</sup> Raysûnî, a.g.m., *Makâsîd ve İctihad*, Konya 2002, s. 146.

<sup>28</sup> Yaman, Ahmed, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Gâi/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Makâsîd ve İctihad*, Konya 2002, s. 161.

<sup>29</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi (Makâsîdu’s-Şer’ati’l-İslâmiyye* (çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), İstanbul 1988), s. 29-30. Yaman, Ahmed, a.g.m., *Makâsîd ve İctihad*, Konya 2002, s. 161.

<sup>30</sup> Raysûnî, a.g.m., *Makâsîd ve İctihad*, s. 132.

<sup>31</sup> bkz. Zühaylî, Vehbe, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, Dimaşk 1986; II, 1049; Zekiyüddîn Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-fikh)* (çev. İbrahim Kâfi Dönmez) Ankara 1996, s. 441.

<sup>32</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 106-107.

<sup>33</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 170.

## 5. Ebû Hanîfe'nin Metot Yönünden İlk İki Nesilden Etkilenip Etkilenmediği

Ebû Hanîfe'nin fıkhdında; şahsiyetinin, içinde bulunduğu dönem ve şartların, şahsî görüş ve temayüllerinin, rey ve içtihat anlayışının, ilmî muhitinin ders aldığı ve görüştüğü âlimlerin belli bir tesiri vardır. Ebû Hanîfe'nin fıkhdında, dönemlerinde Irak'taki rey ekolünün temsilcisi durumunda olan *İbrahim en-Nehaî*'nin (95/714) ve hocası *Hammâd b. Ebû Süleyman*'ın (120/738) derin izlerini bulmak mümkündür. Ancak bu durum *ed-Dihlevî*'nin de içinde bulunduğu bazı ilim adamlarını, onun fıkhdının *İbrahim en-Nehaî*'nin fıkhdından farklı olmadığı kanaatine sevk etmiştir. İlk dönemlerinde hocası *Hammâd*'ın ve bu sebeple *İbrahim en-Nehaî*'nin çizgisini büyük ölçüde korumuş olduğu doğrudur. Ancak hocasının ölümünden sonraki otuz yıl içinde hadis ve rey ekollerinin bir birine kısmen yaklaşması sebebiyle hadis ekolüyle ve hadisçilerle de ilişki kurmuş, Mekke, Medîne ve Ehl-i beyt fıkhdından faydalanmış, dönemindeki birçok yetişkin ilim adamıyla görüş alış-verişinde bulunmuştur. Böylece ümmetinin mevcut fikhî mirasını değişik kanallardan özümsemi, farklı temayül ve bakış açılarını kendi şahsî birikim, metot ve kabiliyetiyle mezcederek bunlardan bir senteze varma imkânı bulmuştur.<sup>34</sup>

Bu ifadelere göre, Ebû Hanîfe, ne tamamen hocaları gibi ve ne de onlardan tamamen farklı bir durumdadır.

## 6. Ebû Hanîfe'nin İctihat Metodu ve Makâsîd Bağlamında Yaptığı Bazı İctihat Örnekleri

### 6.1. İctihat Metodu

İmam kendi usûlünü şöyle açıklar ve: “Resûlullah'tan (s.a.v.) gelen baş üstüne, sahâbeden gelenleri seçer birini tercih ederiz, fakat toptan terk etmeyiz, bunlardan başkalarına ait olan hüküm ve içtihatlara gelince biz de onlar gibi -ilim- adamlarıyız.” der. O başka bir ifadesinde:

“Allah'ın kitabındakini alır kabul ederim. Onda bulamazsam Resûlullah'ın, güvenilir/mutemet âlimlerce malum ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam ashâbından dilediğim kimsenin reyini alırım... Fakat iş İbrahim, Şa'bî, el-Hasen, Atâ gibi zevâta gelince ben de onlar gibi içtihat ederim.”<sup>35</sup> der.

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe meselelerin hükmünü sırayla; *Kitab, sünnet, sahabe kavli, ve rey* içtihadına dayanarak elde etmektedir. Rey içtihadında ona ait olduğu söylenen iki metot vardır: *Kıyas ve istihsan*.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Uzunpostalıcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 136; Krş. Beroje, Sahip, “İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkhd Anlayışı”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2002, XV, Sayı 1-2, s. 160-161.

<sup>35</sup> M. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Ter, Osman Keskiöğlü), İstanbul 1966, s. 233-234; *İslâm'da İtikâdî-Siyâsî ve Fıkhdî Mezhepler Tarihi* (çev. Sıbğatullah Kaya), İstanbul ts., s. 367-368; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 128-129; *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 178.

<sup>36</sup> Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 129; *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 178.



Ebû Hanîfe'nin dikkate aldığı bir başka prensip de nassın bulunmadığı ve menetmediği yerlerde halkın *örf, âdet ve teâmülüne* göre hüküm vermektir ki, bu da *maslahata râcî* olmaktadır.<sup>37</sup>

Netice olarak, Sahabe ve tâbiûn devri müçtehitleri ile, mezhep imamları da nassların *lafızları yanında ruh ve maksatları* da nazarı dikkate almış, hüküm ve fetvâlarını böyle bir anlayışa dayandırarak Şâri'in maksadının gerçekleştirilmesinde çaba harcamışlardır.<sup>38</sup>

## 6.2. Makâsîd ve Maslahat Bağlamında Yaptığı İctihatlardan Bazı Kesitler

Ebû Hanîfe, âyet ve hadislerdeki herhangi bir fikhî hükmü veya dinî ve hukukî olayların hükmünü icthathla tespit etmek için; başta Kur'ân'a uygunluk olmak üzere akla uygunluk, insana verilen değer, kolaylık (teysîr) ve maslahat ve maksada uygun olanı tercih, örf'e uygunluk ve zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma gibi bazı kriterleri esas alarak çözüm getirmiştir. Bunlardan bazıları ile ilgili örnekler vererek O'nun makâsîd ve maslahat prensiplerini dikkate alarak icthath ettiğini belirtmeye çalışalım.

### a. Akla Uygunluk

İmam Muhammed, bir hadise dayanarak Allah yolunda cihat edenin aynı zamanda oruçlu olması halinde cihadının efdal olduğunu söyler. Çünkü Hz. Peygamber, “*Amellerin en faziletlisi en güç olanıdır*”<sup>39</sup> buyurmuştur. Fakat Ebû Hanîfe, makul bir yaklaşımla hacc yolcusunun bile oruç tutmasını hoş karşılamamış Çünkü bu, hacca arkadaşıyla kavgaya yol açabilir ki bu yasaklanmıştır.<sup>40</sup> Bir âyette: “*Hacc bilinen aylarda yapılır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hacc esnasında kadına cinsel yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur.*”<sup>41</sup> buyuruluyor. Bu âyetin Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediği kanaatindeyim.

İbn Teymiye'nin belirttiğine göre, Ebû Hanîfe, “*Hz. Ali'nin duasıyla batan güneşin geri döndüğünü*” ifade eden rivayeti, şer'îata ve akla aykırı gördüğü için reddetmiştir.<sup>42</sup> Halbuki Ebû Hanîfe, Şâ'a'nın yurdu Irak'da yaşadığı, Hz. Ali ve torunlarına karşı da büyük sevgi besleyen birisiydi.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 193 (Mekkî, *Menâkıb*, I, 82'den naklen).

<sup>38</sup> Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 196.

<sup>39</sup> Krş. İbnu'l-esîr, *en-Nihâye*, Kahire 1965, I, 440.

<sup>40</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 89-90 (Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 11.'den naklen).

<sup>41</sup> Bakara 2/197.

<sup>42</sup> İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*, VIII, 197-198.

<sup>43</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 94 (İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*, VIII, 197,den naklen).

### b. İnsana Verilen Değer

Velisinin izni olmadan, kadının nikâhının câiz olmayacağı şeklinde Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler vardır.<sup>44</sup>

Ebû Hanîfe ise hür, âkil ve bâliğ olan bir kadının kendi rızasıyla nikâhlanmasının câiz olduğunu belirtir,<sup>45</sup> ve bu görüşünü, “Kocası olmayan kadın, kendi nefsi velisinden daha çok hak sahibidir.”<sup>46</sup> hadisine dayandırır.

Hanefilere göre Ebû Hanîfe, “velisinin izni olmadan kadının nikâhlanamayacağı”<sup>47</sup> hadisinin râvisi olan Hz. Âişe'nin bu rivayetini, o (Âişe) kendi rivayetine aykırı amel ettiği için terk etmiştir.<sup>48</sup> Ancak bu izah yeterli değildir. Çünkü bu konuda Hz. Âişe'den başka Ebû Mûsa'l-Eş'arî<sup>49</sup> ve Ebû Hureyre'nin de<sup>50</sup> rivâyetleri vardır.

O halde Ebû Hanîfe'nin bu rivayetlere muhalif olan hadisi tercihinde daha önemli başka bir sebep olmalıdır. O da, Ebû Hanîfe'nin, kadın-erkek ayırımı yapmadan insan unsuruna verdiği önemdir Evlenecek olan, hür, âkil ve bâliğ bir kadın olduğuna göre, kendi maslahatını/yararını başkalarından daha iyi düşünmek durumdadır ve tercihindense de velisi değil, kendisi sorumludur.<sup>51</sup>

Hz. Âişe'den gelen ve Müdebber bir cariyesini sattığını gösteren rivayete karşı İmam Muhammed şöyle der: “Biz müdebberin satışını uygun görmüyoruz. Bizim bu görüşümüz, Zeyd b. Sâbit'in ve Abdullah b. Ömer'in görüşüdür. Biz bunu benimseriz. Ebû Hanîfe'nin ve genel olarak fukahamızın da görüşü budur.”<sup>52</sup>

İbn Ebû Şeybe Hz. Peygamber'in de müdebberin satışını câiz gördüğünü belirterek Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü hadise muhalefet olarak değerlendirmektedir.<sup>53</sup> Halbuki Hz. Peygamber, bu müdebber kölenin satışına, sahibi borçlu olduğu için -zaruret gereği istisnâî olarak-izni vermiştir.<sup>54</sup>

Değerlendirme yapmak gerekirse, burada söz konusu olan, hadise karşı olmak değil, Ebû Hanîfe'nin, kölenin yararına uygun olan uygulamayı tercihidir. Çünkü efendisinin ölümünden sonra hürriyetine kavuşacak olan müdebberin, efendisi tarafından satılması, onun köleliğinin başka efendiler yanında devam etmesi demektir. Zâhit el-Kevserî, Ebû Hanîfe'nin kölelerden yana veya onların yararına/maslahatına olan bu tercihinin prensip olarak şu şekilde yorumlamıştır: “Eğer bir delil, köleliğin devamıyla, kölelikten kurtuluş

<sup>44</sup> Ebû Dâvûd, Nikâh 20.

<sup>45</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 157.

<sup>46</sup> Müslim, Nikâh, 66; Ebû Dâvûd, Nikâh 26.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, Nikâh 20.

<sup>48</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır 1315) II, 393-395; Kevserî, *en-Nüket*, s. 42-43

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, Nikâh 20.

<sup>50</sup> İbn Mâce, Nikâh, 15.

<sup>51</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 100-101.

<sup>52</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 101 (Şeybânî, *Muvatta'*, s. 299-300'den naklen); Benzer bir rivâyet için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, Riyâd 1409, IV, 325.

<sup>53</sup> bkz., İbn Ebî Şeybe, *Musanef* (tah. Nedvî, Karaçi 1986) XIV, 153; Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>54</sup> Nevevî, *Müslim Şerhi*, XI, 141.

arasında dolaşıyorsa/her ikisine de ihtimali varsa, Ebû Hanîfe, kölelikten kurtuluş tarafına meyleder, kölenin yararına olanı tercih eder.”<sup>55</sup> Burada kölenin insanlık vasfı ön plâna çıkarılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin (Hammâd'dan onun da) İbrahim en-Nehaî'den naklettiği bir habere göre, “Hâris b. Ebî Rebî'a'nın Hıristiyan olan annesi ölmüştü. Hâris, Hz. Peygamber'in ashabından bir gurupla beraber onun cenazesine katıldı.”<sup>56</sup>

İmam Muhammed bunu naklettikten sonra, “Hıristiyan'ın cenazesine katılmakta bir sakınca gömüyoruz, ancak cenazeden uzak durmak gerekir. Ebû Hanîfe'nin görüşü de budur” demektedir.<sup>57</sup>

Burada kişinin dini dikkate alınmadan, insan olarak cenazesine katılmak/teşyî söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber'in de önlerinde geçen bir Yahudi cenazesine için ayağa kalktığı, sebebi sorulduğunda “o da bir can değil mi?” buyurduğu rivayet edilmektedir.<sup>58</sup>

### c. Kolay Olanı Tercih

İnsanlar için kolay ve maslahatlarına uygun olanı tercih ederek o yolda hüküm vermek Hanefîlerin belli başlı prensiplerinden biridir ve buna istihsan denilir. Serahsî'nin tanımına göre; istihsan, kıyası bırakıp, insanlar için en uygun olanı almaktır veya herkesin karşılaştığı şeylerle ilgili olan hükümlerde, kolay olanı aramaktır.<sup>59</sup> Kapsamlı bir tanıma göre; “istihsan, müçtehidin, bir meselede, kendi kanaatince o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nass, icma, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir.”<sup>60</sup> şeklinde tanımlanabilir. İstihsan, geniş olanı almak, müsamaha ile hareket etmektir, bütün bunlar kolaylığın zorluğa tercih edilmesidir. Teysir/kolaylaştırma da dinde temel bir prensiptir. Nitekim bir âyette: “Allah size kolaylık diler, güçlük dilemez.”<sup>61</sup> buyrulur. Bir hadiste de: “Şüphesiz din kolaylıktır.”<sup>62</sup> buyurulmuştur.

Medîneliler, İmam Mâlik ve Şâfiî sabah namazının erken saatlerde (tağlîs) kılınması görüşündedirler ki, bunu destekleyen haberler/hadisler vardır. Hanefîler ise sabah namazının genellikle geç kılınmasını tavsiye eden hadisleri dikkate alıp onlarla amel etmişlerdir.

<sup>55</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 22-24.

<sup>56</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 102 (Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 81'den; Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 48'den naklen).

<sup>57</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 102 (Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 48'den naklen).

<sup>58</sup> Buhârî, *Cenâiz*, 50.

<sup>59</sup> Serahsî, *Mebûsât*, X, 145.

<sup>60</sup> Zekiyüddin Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1996, s. 181.

<sup>61</sup> Bakara 2/185.

<sup>62</sup> Buhârî, *İmân*, 29.

Şâfiî'nin de belirttiği gibi Hanefîler, sabah namazının geç kılınmasını tavsiye eden hadisi, insanlar için en uygunu ve en kolayı olduğu için tercih etmişlerdir.<sup>63</sup> Hanefîlerin bu uygulamalarının ilgili hadisler çerçevesinde kolaylık/teysir prensibine dayandığı görülmektedir.

Cemaatle kılınan “*namazda safın dışında arkada tek başına namaz kılan kimsenin namazını iade etmesi gerektiğini*” ifade eden bazı hadisler vardır.<sup>64</sup> Ebû Hanîfe'nin ise bu şekilde kılınan namazı yeterli gördüğü belirtilir.<sup>65</sup> Çünkü başka bir hadiste Hz. Peygamber, namaza rükûda yetişen bir sahabîye: “*Allah hursını artırsın, ama bunu bir daha yapma*”<sup>66</sup> buyurmuş ve namazının tamam olduğunu belirtmek istemiştir.

Kevserî, namazın iadesini emreden hadisin,<sup>67</sup> ancak namazın kemâle ermediği şekilde yorumlanabileceğini, bu konuda Ahmed b. Hanbel ile Zâhirîler dışında, diğer mezheplerin de Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimzediklerini belirtmektedir.<sup>68</sup>

#### d. Maksada Uygun Olanı Tercih

Rivayet edilen hadisler arasında Şâri'in maksadına (gerçekleştirilmesini istediği amaca) uygun olanı tercih veya hadisi bu açıdan yorumlama da Ebû Hanîfe'nin önem verdiği noktalardan birisidir. İslâm hukukçularının görevi sadece nakledilen hadisleri olduğu gibi aktarmak değil, bunlardan Şâri'in maksadına uygun hükümler elde etmektir. Bu da hadisleri geniş bir şekilde yorumlama ve hükme konu olan kısımlarını dikkatli bir değerlendirmeye tabi tutmakla mümkündür. Bu sadece Ebû Hanîfe'de görülen bir özellik olmadığı gibi, fukahanın hadislere bu açıdan getirdikleri farklı yorumlar da, hadislere karşı çıkma olarak anlaşılmalıdır,<sup>69</sup> anlaşılmalıdır.

Ebû Hanîfe, lafızları dış dünyadaki gerçeklerden bağımsız olarak düşünmemekte, yaşanan hayatla daima bağlantı kurmaktadır. Bunun en açık ve basit örneklerinden birisi, hacda kurban edilecek hayvanların (hedy kurbanı) damgalanması (iş'âru'l-büdün) konusundaki rivayet (hadis) karşısındaki takındığı tavırdır. Bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamasını şeklî olarak benimseyenler, “iş'âr” (ateşte kızdırılmış demir ile hayvanı damgalama) işleminin sünnet olduğunu savunmuştur. Halbuki Ebû Hanîfe buna: “*el-iş'âru müsletün*”; “*hayvanı bu şekilde damgalamak, ona işkencedir,*” demek suretiyle tepki göstermiştir. Bu yorum, rivayetin zahirî anlamına açıkça itiraz etmektir. Tahâvî (321/933) ve Serahsî (483/1090)'nin işaret ettikleri gibi Ebû Hanîfe, “iş'âr” kelimesinin delâlet ettiği fizikî ve fiilî durumu, kendi zamanındaki yaygın uygulamayla

<sup>63</sup> Hadislerin tahrîc ve yorumları için bkz. Şevkânî, *Neylî'l-evtâr*, Kahire 1971, I, 19-24.

<sup>64</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, VIII, 368.

<sup>65</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, VIII, 368.

<sup>66</sup> Buhârî, *Ezan*, 114; Naim, Ahmed, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, II, 782-783; el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Beyrut ofset/Kahire 1348, VI, 54-56.

<sup>67</sup> bkz., *Müsned*, IV, 23; İbn Mâce, *İkâme*, 54.

<sup>68</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 27-29; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, II, 38.

<sup>69</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 109.

irtibatlandırmış ve bunun hayvanlara yapılan bir işkence olduğunu görerek, rivâyetin zahîrî anlamına göre yapılan bir uygulamanın ‘müsl-ışkence’ olacağını söylemiştir. Bunun yerine, rivayetin “gâî” yorumunu benimseyerek, “iş’âr”dan asıl *amacın* (kurbanlık hayvanı) “belirleme” olduğunu, binâenaleyh bunun “gerdanlık” takmak suretiyle de gerçekleştirilebileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>70</sup>

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe sünnetin maksadına/esas amacına itibar ederek, hayvanın boynuna takılacak bir nişanla da, kaybolmasını veya başka hayvanlarla karışmasını önleyecek bir nişanın konulmuş olacağını düşünmüştür.<sup>71</sup>

Bu olayda gözden kaçan ana unsur, iş’âr’ın (belirlemenin) Hz. Peygamber zamanındaki gibi kalmayıp, *zamanın bozulmasına* paralel olarak, yani kurbanlık hayvanı belirleme gibi asıl amaçtan saparak bir işkence haline dönüşmesi ve dinen sakıncalı hale gelmiş olmasıdır.

Eğer bu iş’âr yani “hacda kurbanlık hayvanları belirleme işlemi” Hz. Peygamber zamanındaki gibi bozulmadan devam etse idi, Ebû Hanîfe buna asla itiraz etmeyecekti. Ebû Hanîfe’nin bu olayda, görünüşte hadisın zahirine itiraz gibi görünüyorsa da, aslında hadise itiraz değil, itirazı daha sonra ortaya çıkan kötü uygulamadır.

#### e. Nasslara Aykırı Olmayan Örf İtibar Etmesi

Muhammed Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe’nin metodu hakkında Sehl b. Müzâhim’in şu cümlelerine yer verir: “Ebû Hanîfe’nin fıkhıta usûlü; güvenilir (mevsûk) olanı alması, çirkin olandan kaçması, halkın muamelâtını (örf-âdet) dikkate alması, işleri kıyas üzere yürütmesi, kıyas geçerli olmadığı zamanda istihsana gitmesi, bu da uygun düşmezse, Müslümanların muamelelerine başvurması şeklindedir.”<sup>72</sup>

Ebû Hanîfe’nin, nasslara ve temel hukukî prensiplere aykırı olmadıkça insanların *maslahatlarının* bir gereği olarak, halkın arasında uygulanır hâle gelmiş hukukî muameleleri içtihatlarında göz önünde bulundurması, onun, hukukun gâî faktörünün ne kadar şuurunda olduğunu göstermektedir.

Bilindiği gibi hukûkun en önemli gâyesi beşerî münasebetlerde meydana gelen problemleri hakkaniyet ve adalet ölçüleri çerçevesinde çözmektir.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 245; Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>71</sup> Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>72</sup> M. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskioglu), İstanbul 1966, s. 331; *İslâm’da İtikâdî-Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev. Sıbğatullah Kaya), İstanbul ts., s. 368-369.

<sup>73</sup> Beroje, Sahip, “İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2002, XV, Sayı 1-2, s. 159.

f. Zamanla Ortaya Çıkan Gelişme ve Problemleri Dikkate Alma/Çözüme Kavuşturma  
Bu hususla ilgili örnekler bir hayli çoktur. Birkaçına temas edelim.

İslâm hukukunun temel prensiplerinden biri olan “*zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişmesi inkâr olunamaz*”<sup>74</sup> kuralı, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren uygulama alanı bulmuş ve örneklerini vermiş bir prensiptir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin fetihler yoluyla hızla değişen sosyal yapı ve yabancı ulus ve kültürlerle yakın bir bölgede bulunmaları sebebiyle bu tür gelişmelerle daha çok temas hâlinde oldukları şüphesizdir. Onun için verdikleri hukukî hükümlerde ve hadisleri yorumlamalarda bu unsuru dikkate aldıkları görülmektedir.

Nitekim Ebû Hanîfe'nin, Hicaz'da bilinmeyen, fakat Suriye'de yaygın hâle gelen *icâre akdini, kıyas yoluyla hükme bağlaması* üzerine, bu şekildeki kıyaslarıyla haddi aştığı şeklinde tâbiînin ikazlarına karşılık Ebû Hanîfe, Bağdat şehriyle Medîne'nin durumunun aynı olmadığı, *değişen ve gelişen şartlar karşısında gelişmelere mani olmanın, Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine karşı gelmek demek olduğu, şeklinde cevap vermiştir.*<sup>75</sup>

h. Müçtehit İmamlar ve Maslahat Prensibi

Şer'î hükümlerin maslahat (kullar için celb-i menfaat ve def-i mazarrat, fayda) hikmetine bağlı bulunduğu ittifak hâlinde olan dört mezhep imamı, içtihatlarında bazen başka isimlerde aynı şeyi kastederek bu prensibe geniş bir yer vermişlerdir. Nass bulunmayan yerlerde gerektiğinde meşrû maslahatlara göre hüküm verdikleri gibi, zaman zaman da lafza değil, ruh ve manaya veya Kitap ve sünnetin genel kaidelerine dayanarak bazı nassların lafızlarını (lafza dayalı anlayış ve hükmü) aşmışlardır. Şüphesiz bu davranış, nassın hükmünün dayanağı/mesnedi olan “illet”in değişmesiyle hükmün de değişmesi esasına bağlı bulunduğu için nassa muhalefet şeklinde değerlendirilemez. (Bu husus ibadetler sahası değil, kulların mesâlihine riayet için konulmuş olan muamelât sahasıdır.)<sup>76</sup>

<sup>74</sup> *Mecelle*, Mad. 39.

<sup>75</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı*, Ankara 1955, I, 92, 93; Ayrıca bkz., Serahsî, *Mebûsât*, XV, 74, 75; Ünal, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>76</sup> Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 193.

## Müzakere

Salim ÖĞÜT  
GÜ Çorum İlähiyat Fak

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Allah'a hamd, Resûlüne salât ve selâm olsun.

Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi hepimizin üzerine olsun.

Muhterem Hocalarım ve değerli dinleyenler, hepimizi saygı ile selâmlıyorum.

Muhterem hocama emeği ve gayreti için teşekkür ettikten sonra öncelikle şu hususa işaret etmek istiyorum. Sizlerin de müşahede ettiğiniz gibi tebliğın yarısı mutlak anlamda "Makâsıd" konusuna ayrılmış, diğer yarısı da, her ne kadar Ebû Hanîfe bağlamında sürdürülmüşse de, konunun tabiatı gereği yine büyük ölçüde bu mutlak anlamdaki makasid konusunu işlemeye devam etmiştir.

Hal böyle olunca bendeniz de Müzakeremde tebliğê sâdik kalmak zorundayım. Ancak bu zorunluluktan dolayı da çok mutluyum. Zira bu konuda mutlak olarak söylenmesi gerekenlerin, Ebû Hanîfe bağlamında söylenmesi gerekenlerden daha önemli olduğunu düşünüyorum.

### A. Makâsıd ve Maslahat Konularında Genel Değerlendirmeler

Uzun zamandır -bendeniz başta olmak üzere- hepimiz makâsıd konusunda aslî'l-usûl sayılacak noktayı, yani en temel meseleyi hep ıskaladık. Az sonra açıklamaya çalışacağım bu noktayı öne çıkaranlar oldu da ben rastlamadıysam, o arkadaşlarımdan huzurunuzda şimdiden özür diliyorum.

Bu konuda çalışma yapanların müstağni kalamadıkları, hatta birinci kaynak saydıkları Şâtıbî, şimdi söyleyeceklerim konusunda benim de birinci kaynağım olacaktır.

Şâtıbî "Mükellefin, şer'i hükümlerin altına girmesinde Şâri'in kastı" başlığını uygun gördüğü dördüncü nev'in ilk meselesinin ilk cümlesinde şunu söylemektedir: "Şeriatın konuluğunun (yani dinin gelişinin) şer'î maksadı, mükellefi, Allah'ın ıztırarî kulu olduğu gibi, ihtiyarî kulu da olabilmesi için, heva ve heves baskısından kurtarmaktır."

Yani mü'min-münkir ayırımı söz konusu olmaksızın herkes istese de istemese de onun kuludur. Ancak mü'min insan, seve isteye, iradî ve ihtiyarî olarak bu kulluğa talip olmuştur. Din'in gelişi ve gönderilişindeki ilk maksat da bunu sağlamaktır.

Bunun çok sayıda delili olduğunu söyleyen Şâtıbî ilk olarak: "*Ben insanları ve cinleri sadece ve sadece bana kulluk etsinler diye yarattım*" âyetini ve bu mealdeki diğer âyetleri zikretmektedir. (bkz. II, 168-169)

Şâtıbî'nin ikinci olarak işaret ettiği nokta ise makâsıd konusunun anahtar kavramı olan "maslahat" ile ilgilidir. Kadîm veya modern bütün zamanlarda dinin amacının "celb-i maslahat ve def-i mefsetet" olduğu hakikati hüsnü kabul görmüştür. Ancak "maslahat"

ve ona bağlı olarak da “mefsedet” kavramlarının mahiyeti incelendiğinde yeterince sarahat bulunamaz. İşte Şâtîbî bu noktada da konunun belirginleşmesine ciddi katkıda bulunarak şu hususu öne çıkarmayı gerekli görmüştür: “Şâri’in Şeriat’ı vazetmekten kastı hem uhrevî hem de dünyevî maslahatların ikamesi içindir. Ancak dinen temini arzu edilen maslahatlara ve def edilmesi istenen mefsedetlere, dünya hayatının ahiret hayatını temin etmesini sağlayacak şekilde itibar edilir.” (bkz. II, 37)

Bu ifadeden kolayca anlaşılacağı üzere dinin maksadı, maslahatın teminidir. Ancak burada sözü edilen maslahatın tayin ve tesbiti de uhrevî maslahatlar göz önünde bulundurularak yapılır. Yani Müslümanların dünyevî maslahatları uhrevî maslahatlarından bağımsız olarak düşünülemez. Bu itibarla son zamanlarda maslahatı seküler ve rasyonel ölçütlerle belirleme çabalarının yeniden gözden geçirilmesi gereği vardır. Çünkü yalnızca bu kriterlere göre belirlenecek maslahat anlayışı, İslâm’ın temin etmeyi hedeflediği maslahat anlayışından farklı olacaktır.

Özetleyecek olursak:

**1. Dinin gelişinin asıl ve birincil maksadı, insanın Allah’a gönüllü kulluğunu sağlamaktır.** Bunun anlamı ise bir kimsenin hayatını, Allah’ın kulu sıfatıyla, O’nun rızasını temine yönelik bir seçicilik içerisinde yaşamasıdır. Yani menfaat ve lezzet beklentisi ile Allah’ın hoşnutluğu çatışırsa, hiç tereddüt etmeden dünyevî lezzetlerden ve menfaatlerden Allah’ın rızası için vazgeçebilmelidir.

**2. Bunu sağlamanın yolu, insanı heva ve hevesin baskısından kurtarmaktır.** Allah Teâlâ’nın bu konudaki mesajında herhangi bir kapalılık yoktur. Tam aksine bu husus şu âyet-i kerîmede çok açık olarak ortaya konulmuştur: “Şayet hak onların arzularına tâbi olsaydı, şüphesiz gökler ve yer ile bunlarda bulunanlar bozulur giderdi.” (el-Mü’minûn, 23/71) O halde kul nefsi baskılar altında olduğu sürece, gerçek anlamda “ihtyârî/irâdî” kul olamaz.

Söz buraya gelmişken şu noktaya dair kanaatimi de paylaşmak isterim: “Nefis” konusunu, büyük çoğunluğu ümmî olan dervişler topluluğunun bir problemi olarak görmek önemsenmesi gereken hatalarımızdandır. Bu durum tabii olarak böylesine mühim bir konunun ilmiyeye mensup kimselerce dışlanması sonucunu getirmiştir. Bu sonuç ise bu mevzuun ehliyetli eller tarafından ihmaline, ehliyetsiz eller tarafından da bazen su-i istimaline bazen de istismarına yol açmıştır.

**3. “Celb-i maslahat ve def-i mefsedet” dinde de asıl maksattır.** Bu konuda kadim dönemden günümüze kadar gelen bütün ilim erbabı arasında ittifak vardır. Ancak günümüzdeki akademisyeni geçmişteki ilim ehlerinden ayıran en temel mesele, söz konusu “maslahat”ın tayin ve tesbitinin neye göre, hangi esaslara göre, hangi kriterlere veya ilkelere göre yapılması gerektiği hususudur. Tabii aynı durum “mefsedet” için de geçerlidir. Selefimiz olan ulemanın ve bu meyanda Şâtîbî’nin mükelleflere en çok yardımcı olduğu nokta burasıdır. Şâtîbî’nin sözcülüğünü üstlendiği o kesimin anlayışına göre, şayet bir konu “dini” ise, yani “din” ile irtibatlı ise, o konuda ahiret düşüncesinin



merkezde yer almaması düşünülemez. Şâtıbî'nin ifadesiyle: “Dünyevî maslahat ve mefsetdetler, uhrevî hayatın temini esas alınmak suretiyle belirlenecektir.”

Zaten seküler düşünce ile dinî düşüncenin ayrıştığı en temel nokta da burası değil midir?

Bu noktanın tesbitinde seküler aydınlar ve düşünürler bizden daha cesur ve dürüst davranıyor ve düşüncelerini daha sarıh olarak ifade ediyorlar. Bu cümleden olarak Michael Hill'in şu tesbitleri bu konuda son derece açıktır:

“Sekülerizasyon konusunda genel “klâsik” tanım şu gelişmeleri öngörüyor: ahirete ilişkin kaygıların yerini bu dünyaya ilişkin kaygıların alması, toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilahî yerine dünyevî hedeflere yönelmesi, dinin işlevlerinin seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve son olarak genelde kutsalın yerini dünyevinin alması.”<sup>1</sup>

Nuray Mert'in tesbitine göre bu konuda en büyük hizmeti sosyoloji vermiştir. Mert'in doktora çalışmasında işaret ettiği üzere “Sosyoloji, dinin seküler/laik terimlerle açıklanmasının geleneğini oluşturan bir disiplindir. B. R. Wilson'un da dediği gibi: sosyolojik gelenek, dine her zaman açıklanıp rafa kaldırılacak bir şey olarak bakmıştır.<sup>2</sup> P. L. Berge'nin deyişiyle “metodolojik ateizm, sosyolojinin belirleyici özelliklerinden biridir.”<sup>3</sup>

Bu olaylara yaklaşırken dikkate almamız gereken hususlardan birinin de “iç sekülerleşme” olduğunu söyleyen Nuray Mert'in tesbitine aynen katılıyor ve “iç sekülerleşme”den kastettiği manayı sizlerle paylaşmak suretiyle, günümüzde dinî düşüncenin şekillenişinde etkili olan âmilleri birlikte anlamaya çalışmak istiyorum.

“İç sekülerleşme olarak kullanılan terimden kastedilen, dinsel düşünce çerçevelerinin içeriklerinin giderek değişmesi ve giderek daha çok modern değer ve kavramı bünyesine alması olayıdır. En bariz biçimini dinlerin modernizasyon hareketlerinde gördüğümüz bu tür bir süreci, en kaba hatlarıyla, örneğin, tüm zamanlar için geçerlilik, otantiklik ve dogmatiklik gibi dinsel değerlerin yerini, değişim, yenilik ve görecelik gibi modern değerlere bırakması şeklinde gözlüyoruz.”<sup>4</sup>

Ben bu kavramın, yani iç sekülerleşmenin en bariz tezahürlerinden olmak üzere iki hususu daha ilâve etmek istiyorum:

Birincisi: Şâri ile hissi rabitanın mevcudiyeti

Şayet bu tesbit isabetli ise, ne dinî maksat, ne de maslahat konusunda söz söyleme şansımız bulunmamaktadır. Zira İzz b. Abdüsselâm, Şâri' ile fakîh arasındaki ilişkiyi, efendi ile köle arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Kölenin efendisi adına bazı tasarruflarda bulunup karar verebilmesi için, uzun süre O'na samimiyet ve sadakatle

<sup>1</sup> M. Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994, s. 24.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 29.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 29.

<sup>4</sup> N. Mert, s. 36.

hizmet etmiş olması gerekir. Zira ancak bu suretle O'nu yakinen tanıyabilir ve dolayısıyla zaman zaman onun adına tasarrufta bulunabilir. Aksi halde böyle bir şeye nasıl cüret edebilir?

İkincisi ise birinci maddenin devamı ve açılımı mesabesinde sayılabilecek bir husus dur ki o da ibadet ve muamelât hayatımızla ilgilidir.

Usûl ilminin en büyük üstadlarından olduğu herkesçe malum olan Serahsî usûl kitabının başlangıç bölümünde şu cümleleri kaydetme ihtiyacı duymuştur: “Fıkıh, ancak şu üç şeyin bir araya gelmesi ile tamam olur: 1-Meşrû olanları, yani şer’an konulmuş hükümleri bilmek, 2- Bu konuda manalarıyla birlikte naslara –yani âyet ve hadislere-bihakkın vâkıf olmak ve fûrû ile birlikte usûlü de tam olarak tesbit etmek suretiyle itkân –yakîn bilgi- sahibi olmak. 3- Bunlarla amel etmek. Zira maksûd–hedefe ulaşma çabası- ancak bilgi ile amel edilmek suretiyle tamam olur.

Kim itkân sahibi olmadan şer’î hükümleri ezberlerse, o kişi sadece bir râvidir. Hem meşrûatı bilir, hem de itkân sahibi olur da, bildikleri ile amel etmezse, o kimse, her açıdan değil, sadece bir açıdan fakîh sayılır. Şayet bildiği ile âmil olursa, işte o Resûlullah’ın (s.a.v.) hakkında: “O şeytan’a karşı bin âbiddeden daha tehlikelidir.” buyurarak, olmasını istediği mutlak fakîh rütbesini hâiz olur. Bu bizim, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf gibi kadîm imamlarımızın sıfatıdır.”<sup>5</sup>

Serahsî’nin amel ile ilgili bir ölçü vermediği, ancak bu ölçünün daha önce verilmiş olduğu için ihmal edilmiş olabileceğini düşündüğümü belirttikten sonra söz konusu ölçü için de Mâlikî mezhebinin kurucusu büyük fakîh ve muhaddis İmam Mâlik’in şu tesbitini dikkatlerinize arz etmek istiyorum: “Bir fakîh, başkalarını ilzam etmediği hususları, kendisine vacip kılmadıkça, fakîh olamaz. Yani nafile ibadetleri bile kendisi için farz hükmünde görmedikçe, fakîhlik mertebesine yükselemez.” Nevevî, İmam Mâlik’in, hocası Rebî’a’dan da bu anlamda sözler ve görüşler naklettiğini kaydetmektedir. <sup>6</sup>

#### B. Ebû Hanîfe’nin Makâsıd Düşüncesi ile İlgili Özel Değerlendirmeler

Ebû Hanîfe’nin maslahat düşüncesi ile ilgili olarak verilen misallerin, maksada tam anlamıyla muvafık olmadığını düşünüyor, aşağıdaki örneklerin bu konuda daha uygun olacağı kanaatini taşıyorum:

1. Müellefe-i kulûb meselesinde Hz. Ömer’in uygulamasına ve bu uygulamanın sahabe tarafından itiraz edilmeksizin kabul edilmesine rağmen Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ile birlikte “Bu zümrenin hakkının kıyamete kadar bâki olduğunu, ancak uygulamada imamın iradesinin önemli olduğunu” söylemesi, bu konuda kamu maslahatının öne çıkarılması sebebiyledir. İmamın iradesinin öne çıkarılması, “maslahat”ın, onun tarafından takdir edilmesi uygun görüldüğü içindir.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Serahsî, I, 10.

<sup>6</sup> Nevevi, *Âdâbu’l-fetvâ ve’l-müftî ve’l-müsteftî* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut, 1411/1990, s 18-19.

<sup>7</sup> *Bidâyetü’l-müctehid*, I. 251; Biltâcî, s. 185.

2. Teravih namazının cemaatle edasını müstehap saymış, bunu söylerken de, bu namazın Müslümanların şiarlarından olduğu esasına dayanmıştır. Bu şiarın izharının sağlayacağı maslahatı önemsemiştir. Halbuki öğrencisi Ebû Yûsuf Hz. Peygamber'in "farz namazların dışındaki namazların en efdali kişinin evinde kıldığı namazdır."<sup>8</sup> hadisine dayanarak tek başına kılınmasını daha faziletli saymıştır.<sup>9</sup>

**MAKSADA UYGUN OLANI TERCİH** ve **İNSANA VERİLEN DEĞER** başlıkları ile ilgili olarak da şu misaller daha uygun düşebilirdi:

1. "Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip zimmîlerin inanç ve dinleri üzerine terk olunmasıdır. İmameyn'e göre ise terk olunamazlar." Bu kurala göre Ebû Hanîfe, Mecusiler'in kendi örflerine uygun olarak aralarında cereyan eden uygulamalarını geçerli saymıştır.<sup>10</sup>

2. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre genel prensip, şeriatın izniyle yapılmış olan şey, sanki insanlardan velâyet hakkına sahip birinin izniyle yapılmış gibidir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu prensibe "selâmet"(kusurlu olmama/davranmama) şartı eklenir.

Buna göre bir kimse başkasının çalgı ve eğlence aletlerini kırsa, İmameyn'e göre bu aletlerin ücretinin tazmini gerekmez ama Ebû Hanîfe'ye göre gerekir. Çünkü ona göre "Şeriat, herhangi bir malı telef etmeksizin, yani selâmet şartıyla *emri bil-maruf ve nehyi ani'l-münker* yapmasına izin vermiştir."<sup>11</sup>

Bitirirken tebliğ sahibi hocama, şükranlarımı, değerli davetlilere de saygılarımı sunuyorum.

---

<sup>8</sup> *Neylû'l-evtar*, III, 60.

<sup>9</sup> *a.g.e.*, III, 64.

<sup>10</sup> Debûsi, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (çev. Ferhat Koca), s. 99-100.

<sup>11</sup> *a.g.e.*, s. 111.

## Cevap

Mehmet ŞENER  
DEÜ İlähiyat Fakültesi

Hocamıza teşekkür ediyorum. Hocamız daha fazla bilgilendirme yaptı ama benim de Ebû Hanîfe'nin insana değer vermesi konusunda hem de kolayı tercih etmesi konusunda okuyamadığım bazı kısımlar kaldı. Tamamen de söyledüğimizin dışında değil ama Salih Bey Hocamın söylediklerinde gerçeklik payı var. Kadının kendisini evlendirmesi, nikâhlanması konusunda -ki malumunuz Ebû Dâvûd'da, Tirmizî'de geçiyor- Hz. Âişe kendi rivayet ettiği hadisten vazgeçmiştir. Dolaysı ile de Ebû Hanîfe onu esas almıştır. Gerek *Fethu'l-Kadîr*'de ve bir de ayrıca Müslim'de geçen bir hadise dayanarak Ebû Hanîfe, Hz. Âişe'nin o görüşü desteklediğini söylüyor. Müslim'de geçen hadisin Ebû Dâvûd'da geçen hadisten daha sahih olduğunu ileri sürerek Ebû Hanîfe kadının kendi nikâhını kıyabileceğini, dolayısıyla veliye ihtiyaç olmadığı kanaatini izhar ediyor. Hocama teşekkür ediyorum. Sağolun.



İsmail Hakkı ÜNAL  
AÜ İlähiyat Fakültesi

Mehmet Şener hocamıza teşekkür ediyoruz. Tabi yazılan tebliğ metinleri uzun olduğu için haliyle özetleme yapmakta sıkıntı çekiliyor. O bakımdan zamanı aşyoruz ama dinleyicilerimizin de müsamahasına dayanarak, anlaşılır hâle gelmesi için belli bir miktar sunulması uygun görülüyor. Şimdi Ferhat Koca tebliğlerini sunacaklar.

## Ebû Hanîfe ile İmameyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları

Ferhat KOCA  
GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi

### Giriş: Hanefî Mezhebinin Ortak Kurucuları Olarak Ebû Hanîfe ve Arkadaşları

Hanefî mezhebi, yalnızca ismini almış olduğu Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit<sup>1</sup> (ö. 150/767) tarafından değil, onun öğrenci ve arkadaşları tarafından kolektif bir şekilde kurulmuş bir mezheptir. Kendilerine, "Ebû Hanîfe'nin arkadaşları (ashâb-ı Ebî Hanîfe)" adı verilen bu bilginlerin katkıları olmasaydı, belki de bugün Hanefî mezhebi diye bir mezhepten bahsetme imkânı olmayacaktı.

Çeşitli tarih ve tabakât kitaplarında, Ebû Hanîfe'nin bu öğrenci ve arkadaşlarının sayısı hakkında 10'dan 4.000'e kadar muhtelif rakamlar verilmektedir.<sup>2</sup> Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd, babasının arkadaşlarının on kişi olduğunu belirterek onların isimlerini şu şekilde saymıştır: Ebû Yûsuf, Züfer b. el-Hüzeyl, Esed b. Amr, el-Becelî, Âfiyetü'l-Evdî (el-Ûdî), Dâvûd et-Tâî, Kâsım b. Ma'n el-Mes'ûdî, Ali b. Meshher, Yahya b. Zekeriyya, Hibbân, Mendel b. Ali.<sup>3</sup>

Ayrıca, bu isimlere Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunan şu kişiler de eklenmelidir: Hafs b. Gıyâs, Huld el-Vâstî, Abdullah b. el-Mübârek, Hüseyim b. Beşîr, Abbâd b. el-Avvâm, Yezîd b. Hârûn, Ali b. Âsım, Yahya b. Nasr b. Hâcib, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Amr b. Muhammed el-Ungîzî, Hevze b. Halîfe, Ebû Abdurrahman el-Mukriî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü, Hammâd b Ebî Hanîfe.<sup>4</sup>

Yine Hammâd, babası Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakletmektedir: "Benim arkadaşlarım 36 kişidir. Onlardan 28'i kadı, 6'sı müftü olmaya lâyıktır. Onlar arasında iki kişi vardır ki, bunlar kadı ve müftü yetiştirecek birikime sahiptir." Ebû Hanîfe, bu son sözleriyle, Ebû Yûsuf ve Züfer'e işaret etmiştir.<sup>5</sup>

Ebû Hanîfe öldüğü zaman, onun ilim halkasının başına Züfer<sup>6</sup> (ö. 158/775) Züfer'den sonra Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve ondan sonra ise Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö.

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in hayatı ve eserleri hk.bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 131-38.

<sup>2</sup> Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin sayısı hakkında İbn Hacer el-Heytemî, 800 rakamını verirken, Manastırlı İsmail Hakkı, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden fıkıh ilminde meşhur olanların sayısının 560 olduğunu söylemektedir. bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâhibü'r-Rahmân fî menâkıbî'l-İmâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, Dersaadet 1310, Mahmud Bey Matbaası, s. 90-91 (Bu eser, İbn Hacer el-Heytemî'nin Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair yazdığı *Hayrâtü'l-husân* adlı eserinin ilâveli tercümesidir).

<sup>3</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, XIV, 245.

<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 324; Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâtü'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfevâz Muhammed el-Hulv), Cize 1413/1993, II. baskı, II, 458.

<sup>5</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 247-248.

<sup>6</sup> Züfer b. el-Hüzeyl hk.bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 247; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 207-209; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlü), Ankara 1962, Ankara Üniv. Basımevi, s. 205.

189/805) geçmiştir.<sup>7</sup> Bu üç öğrenciden Hanefî mezhebinin oluşum ve gelişimine katkısı en çok olanlar ise, Ebû Yûsuf ile Muhammed'dir.

Hanefî mezhebinin doğuş ve gelişim sürecini ifade etmek üzere söylenen şu söz, fıkıhçılar arasında genel bir kabul görmüştür: "Fıkıhî Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ekmiş, Alkame sulamış, İbrahim en-Nehaî biçmiş, Hammâd harmanını dövmüş, Ebû Hanîfe ununu öğütmüş, Ebû Yûsuf yoğurmuş, Muhammed ekmeğini yapmış, sâir insanlar da onun ekmeğinden yemektedirler."<sup>8</sup>

Ebû Hanîfe'nin en meşhur öğrencilerinden biri olan ve Ebû Yûsuf künyesiyle anılan Yakup b. İbrahim b. Hubeyp b. Becîr (Büceyr) (ö. 182/798), ilim tahsiline İbn Ebû Leylâ'nın<sup>9</sup> (ö. 148/765) öğrencisi olarak başlamış ve ondan dokuz yıl kadar eğitim gördükten sonra, Ebû Hanîfe'nin derslerine başlamış ve Ebû Hanîfe'nin ölümüne kadar onun derslerine devam etmiştir.<sup>10</sup>

Ebû Yûsuf, Halife el-Mehdî (ö. 169/785), el-Hâdî (ö. 170/786) ve Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) dönemlerinde toplam 17 yıl kadılık görevinde bulunmuştur. Onu İslâm hukuk tarihinde şöhrete ulaştıran görev, 170/786 yılında halife olan Hârûn er-Reşîd döneminde yaptığı Bağdat kadılığıdır. Bu dönemde, Bağdat kadısı, halifeliğin "başkadısı (kâdî'l-kudât)" kabul edilmiş ve İslâm tarihinde bu göreve ilk getirilen kişi Ebû Yûsuf olmuştur.<sup>11</sup>

Ebû Yûsuf'un fıkıh ilmi ve Hanefî mezhebindeki etkin rolü hakkında Ammâr b. Ebû Mâlik şöyle demektedir: "Ebû Hanîfe'nin ashabı içerisinde Ebû Yûsuf gibisi yoktur. Ebû Yûsuf olmasaydı, ne Ebû Hanîfe'nin ne de İbn Ebû Leylâ'nın adı anılırdı. Fakat o, onların görüşlerini yaydı ve etrafa saçtı."<sup>12</sup>

Talha b. Muhammed b. Ca'fer ise şunları söylemektedir: "Ebû Yûsuf'un adı meşhurdur, fazileti zahirdir. O, Ebû Hanîfe'nin arkadaşıdır; asrının en fakîh kişisidir; zamanında ona hiç kimse takaddüm edememiştir; ilim ve hikmette, riyaset ve şerefte son (noktada) idi. Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzerine fıkıh usûlünde kitaplar yazan, çeşitli meseleleri imlâ eden ve neşreden, Ebû Hanîfe'nin ilmini çeşitli ülkelere yayan ilk kişi o idi."<sup>13</sup>

<sup>7</sup> İbn Abdilber el-Endelüsî, *el-İntikâ' fi fedâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, s. 336.

<sup>8</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut ts., Dâru't-Türâsi'l-Arabî, (Mısır 1272, Dâru't-Tıbbâati'l-Misriyye'den ofset), I, 34-35.

<sup>9</sup> İbn Ebû Leylâ'nın hayatı hk.bkz. J. Schacht, "İbn Abî Laylâ", *EI2* (İng.), III, 687-88; Saffet Köse, "İbn Ebû Leylâ", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 436-437.

<sup>10</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1398/1078, Dâriü'l-Ma'rife, III. baskı (ofset), XXX; 128. Ebû Yûsuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı kitabında, Ebû Hanîfe'den ayrılıp İbn Ebû Leylâ'nın görüşünü tercih ettiği meselelerin sayısı 38'dir. bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., s. 75.

<sup>11</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 242. Ebû Yûsuf'un hayatı hk.bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 242-262; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, III, 611-613; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 186-195; Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf ve Hanefîliği", *İslâmî Araştırmalar*, XV/1-2 (Ankara 2002), s. 291-301; a.mlf., "Ebû Yûsuf", *DİA*, İstanbul 1994, X, 260-265.

<sup>12</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 245.

<sup>13</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 245-246.

Ebû Hanîfe'nin bir diğer meşhur öğrencisi olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise, hocası Ebû Hanîfe öldüğü zaman henüz 18 yaşında bulunuyordu. Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonra, Ebû Yûsuf'un derslerine devam eden Muhammed, ayrıca İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Evzâî (ö. 157/774) gibi muhaddis ve fakîhlerden dersler almış, Rakka ve Bağdat gibi çeşitli şehirlerde kadılık yapmıştır. Ebû Hanîfe'nin fikhî ve hatta genel olarak Irak fikhî, hayatiyetini Muhammed b. Hasan'ın yazdığı *el-Asl (el-Mebsût)*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebir*, *es-Siyeru's-sagîr*, *es-Siyeru'l-kebir* ve *el-Âsâr* gibi kitaplara borçludur. Çünkü, söz konusu fikhî faaliyetler, bu kitaplar sayesinde gelecek nesillere aktarılmıştır.<sup>14</sup> İmam Şâfiî (ö. 204/820), Muhammed b. el-Hasan hakkında şöyle demiştir: "O, gözü ve gönülü doldururdu." "Bana göre fıkhîta insanların en güvenilirli Muhammed b. el-Hasan'dır."<sup>15</sup>

### 1. Hanefî Mezhebinde İmamlar Arası Hiyerarşi

Hanefî mezhebinde ilk imamların görüşleri ve bu görüşlerin mezhep mensuplarını bağlayıcılığı konusu, daha sonra gelen Hanefî hukukçular tarafından geniş bir şekilde tartışılmış ve imamlar arası hiyerarşik bir yapı kurulmaya çalışılmıştır.

Bu çerçevede, Hanefî literatüründe geçen "imâm-ı A'zam/en büyük imam" lakabıyla Ebû Hanîfe; "şeyhayn (iki şeyh)" tabiriyle Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf; "tarafeyn (iki taraf)" tabiriyle Ebû Hanîfe ve Muhammed; "sâhibân, sâhibeyn (iki arkadaşı)" ve "imâmeyn (iki imam)" tabirleriyle Ebû Yûsuf ve Muhammed; "eimmetüne's-selâse (üç imamımız)" ifadesiyle ise Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed kast edilmiştir.<sup>16</sup>

Bu isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, Hanefî literatüründe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan, Ebû Hanîfe'yle birlikte Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından kabul edilmiştir. Ancak, onların mutlak/müstakil birer müçtehit mi yoksa mezhepte müçtehit mi oldukları hususu, fikhîçiler arasında çeşitli tartışmalara sebep olmuştur.

Bir grup bilgin, onları "mutlak müçtehid (müstakil müçtehid)" değil de "mezhepte müçtehid" derecesinde kabul etmiştir. Meselâ, İbn Kayyim el Cevziyye (ö. 751/1350), Ebû Yûsuf ve Muhammed'i, müstakil müçtehid olan mezhep imamlarının derecesinden daha aşağıda görmektedir.<sup>17</sup> Aynı şekilde, İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) da Ebû Yûsuf ve Muhammed'i "mutlak müçtehid" değil de "mezhepte müçtehid" derecesinde saymış, son

<sup>14</sup> Muhammed b. el-Hasan'ın hayatı ve eserleri hk.bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 172-182; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 122-126; İbn Abdilber, *el-Intikâ*, s. 337; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 195-204; W. Heffening, "Şeybânî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, Milli Eğitim Basımevi, XI, 450.

<sup>15</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 175-176; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 124.

<sup>16</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 557-558; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Ahmed ez-Za'bî), Beyrut 1418/1998, Dârü'l-Erkam, s. 421; Hacı Reşid Paşa, *Hazret-i İmâm-ı A'zam'ın Siyasî Terceme-i Hâli*, İstanbul 1328/1912, Matbaa-i Hayriyye, s. 19 (Bu eser ayrıca, Mevlüt Uyanık tarafından "Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı" adıyla sadeleştirilerek neşredilmiştir. bkz. *İslâmî Araştırmalar*, XV/1-2, Ankara 2002, s. 259-272); Salim Öğüt, "İmameyn", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 207.

<sup>17</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Said), Beyrut ts., Dârü'l-Cil, IV, 212-213.

dönem Hanefî fakîhlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de aynı görüşü paylaşmıştır.<sup>18</sup> Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), Ebû Yûsuf ve Muhammed'in içtihat dereceleri hakkında, Mekke Emiri Şerif Sa'd b. Zeyd'in 1105 yılında sorduğu bir soru üzerine, *el-Cevabü's-şerîf li'l-Hadrati's-Şerîfe fi enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed huve mezhebü Ebî Hanîfe* adında hususî bir risale kaleme alarak<sup>19</sup>, adı geçen imamların mutlak değil, mezhepte müçtehid olduklarını ileri sürmüştür.

Başka bir grup bilgin ise, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in "mutlak müçtehid" olduklarını savunmuştur. Bu kişilerden İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi Ebû Hanîfe'nin ilk talebeleri hakkında, "onlar taklit içerisinde helâk olmamış, birçok fikhî konuda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş ve bu sayede fukaha zümresine dâhil olmuşlardır" demektedir.<sup>20</sup> Hanefî fakîhlerinden Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090) ise, fikhî itmâm eden mutlak fakîhler (mutlak müçtehidler) arasında Ebû Hanîfe ile birlikte Ebû Yûsuf ve Muhammed'i de saymıştır.<sup>21</sup> Aynı şekilde, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de Ebû Yûsuf ve Muhammed'i müstakil müçtehid olarak kabul etmiştir. Dihlevî, adı geçen imamların Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle birlikte anılmasının sebeplerini ise, imameynin fetvâ usûlüyle Hanefî mezhebi esasları arasında uygunluk bulunması ve hem Ebû Hanîfe hem de imameynin görüşlerinin Muhammed'in *el-Mebsût* ve *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eserlerinde birlikte toplanmış olması şeklinde belirlemeye çalışmıştır.<sup>22</sup> Son olarak, çağdaş âlimlerden Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974) da Ebû Yûsuf ve Muhammed'in mutlak müçtehid olduklarını söylemiştir.<sup>23</sup>

Bize göre ise, hem Ebû Yûsuf hem de Muhammed b. el-Hasan, gerek fikhî birikimleri gerekse uygulamadaki tecrübeleri dolayısıyla, mutlak müçtehid derecesini hakıyla kazanmış kişilerdir. Onların, hocalarının bazı görüşlerini benimseyip tercih etmeleri de bazı görüşlerine muhalefet edip karşı gelmeleri de taklit değil, içtihat yoluyla olmuştur.<sup>24</sup> Ancak, onlar, hocalarına olan saygıları ve rey esasına dayalı hukukî yaklaşımlarındaki temel benzerlikler sebebiyle, hocalarının adına nispet edilen bir grup (ashâb-ı Ebî Hanîfe) içerisinde bulunmaktan kaçınmamışlardır. Özellikle Ebû Yûsuf'un böyle bir anlayış içerisinde bulunmasında, hocası Ebû Hanîfe'nin tahsil hayatı boyunca kendisine yaptığı maddî yardımlara karşı duyduğu derin minnet ve şükran hislerinin de etkisi olmalıdır. Sonuç olarak, Muhammed Ebû Zehra'nın da işaret ettiği üzere, Ebû Yûsuf, Muhammed ve

<sup>18</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 52; a.mlf., *Şerhu'l-manzûmeti'l-müsemmât bi-Ukûdü resmî'l-müftî (Mecmûatü Resâil İbn Âbidîn içerisinde)*, Beyrut ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., I, 25.

<sup>19</sup> Abdülganî en-Nablûsî, *el-Cevabü's-şerîf li'l-Hadrati's-Şerîfe fi enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed huve Mezhebe Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1762, 3607; Reîsü'l-küttâb, nr. 11172; Çelebi Abdullah, nr. 385; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâi, nr. 367.

<sup>20</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, V, 95-96.

<sup>21</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, Dâru'l-Ma'rife, I, 10.

<sup>22</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf* (çev. Şükrü Özen), İstanbul 1987, Pınar Yay., (Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması içerisinde), s. 66.

<sup>23</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, Âbidîn ts, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 390, 394; a.mlf., *Ebû Hanîfe*, s. 386.

<sup>24</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 386.



Züfer gibi fakîhlerin ilk tahsillerini Ebû Hanîfe'den yapmış olmaları, onların fikir istiklâlleri ve içtihat hürriyetlerine herhangi bir engel teşkil etmez. Aksi halde, bir hocadan ders alan her öğrencinin mutlaka hocasının mukallidi sayılması gerekir ki, bu takdirde, Ebû Hanîfe'nin de müstakil müçtehitler derecesinden indirilmesi gibi bir sonuca ulaşılır.<sup>25</sup>

Ebû Yûsuf ile Muhammed b. el-Hasan'ın içtihat dereceleriyle ilgili bu tartışmalar yanında, herhangi bir konuda, adı geçen imamlarla Ebû Hanîfe arasında görüş ayrılığı doğması halinde, bu görüşlerden hangisinin alınacağı hususu da Hanefî mezhebi tarihinde birtakım tartışmalara sebep olmuştur. Bunun üzerine, Hanefî fakîhleri, imamlar arası çatışmayı gidermek üzere, şöyle bir tercih sistemi geliştirmişlerdir:

1. Bir meselede Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed'in reyleri birleşiyorsa, üçünün reyini de geçerli olur. Ancak, bu ortak rey, zannî bir kıyasa dayanır ve herhangi bir zaruret veya örf, adı geçen fakîhlerin muteber usûllerine göre, söz konusu reye muhalefet etmeyi gerektirirse, bu durum müstesnadır.

2. Ebû Yûsuf veya Muhammed'den biri Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaşırsa, Ebû Hanîfe ile birleşen tarafın görüşü, diğer tek kalan tarafa, -yukarıda açıklanan zaruret ve örf hâli müstesna- mutlak olarak tercih edilir.

3. Eğer üç imam da aynı konuda birbirinden farklı görüş belirtirse, yine yukarıda ifade edilen zaruret veya örf hâli müstesna, Ebû Hanîfe'nin reyini diğerlerine tercih edilir. Çünkü o, mezhebin baş imamıdır.<sup>26</sup>

4. Şayet, Ebû Yûsuf ile Muhammed (imameyn) bir konuda birleşerek Ebû Hanîfe'ye muhalefet ederlerse; konuya bakılır: Eğer, imamlar arasında ihtilâf edilen konu, zaman ve mekânın değişmesinden kaynaklanan bir mesele ise (muâmelât ve ziraat gibi), Kâdîhân (ö. 592/1196) gibi bazı Hanefî fakîhleri, bu takdirde, insanların hal ve durumlarının değişmesi göz önünde tutularak, imameynin görüşünün alınacağını söylemiştir.<sup>27</sup>

Ne var ki, burada imâmeynin görüşünün, zaman ve mekânın şartlarına “mutlaka uygun olacağı” şeklinde genel bir kabul isabetli olmayabilir. Daha erken bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, Ebû Hanîfe bir meselede zaman ve mekânın şart ve ihtiyaçlarına daha uygun bir içtihadı ulaşıp ulaşmış olabilir. Dolayısıyla, böyle bir durumda, belirli bir imamdan ziyade, “zaman ve mekânın şart ve ihtiyaçlarına en uygun olan görüş hangisi ise, o alınır” demek daha isabetli olmalıdır.

Ebû Hanîfe ile imâmeyn arasındaki ihtilâf, zaman ve mekânın değişmesiyle değişebilecek konulardan değil ise, bu durumda, mezhebe bağlı olan müçtehit muhayyerdir; onların görüşlerden hangisini uygun bulursa, onu alır.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 389; a.m.f., *Usûlü'l-fikh*, 390.

<sup>26</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *İkdu'l-cîd* (çev. Hayreddin Karaman) (*İslâm Hukukunda Mezhepler içerisinde*), İstanbul 1971, İrfan Yay., s. 173-174; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 49; a.m.f., *Şerhu'l-manzûmeti'l-müsemmât*, I, 26; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 404-405.

<sup>27</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûmeti'l-müsemmât*, I, 27.

<sup>28</sup> İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 26-27.

Yukarıda belirtilen iki ihtimal de imamlar arası tercihte bulunacak kişinin müçtehit olması halinde geçerlidir. Eğer, söz konusu kişi -en azından ehl-i tercih derecesinde-müçtehit değil ise, ne imameynin ne de başka bir kişinin reyini, Ebû Hanîfe'nin görüşüne tercih edebilir.<sup>29</sup>

5. Eğer bir mesele hakkında Ebû Hanîfe'den bir görüş mevcut ise, mutlak olarak ve öncelikle onun içtihadı alınır. Şayet Ebû Hanîfe'den gelen bir içtihat yok ise, Ebû Yûsuf'un, ondan da bir görüş yok ise Muhammed'in, sonra Züfer'in ve daha sonra da Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) görüşü tercih edilir.<sup>30</sup>

Öte yandan, Hanefî mezhebi tarihinde, herhangi bir görüşün sahibinden hareketle yapılan imamlar arası bu tercih sistemi yanında, ihtilâf edilen konulardan hareketle, farklı bir tercih sisteminin geliştirilmeye çalışıldığı da gözlemlenmektedir:

Buna göre, imamlar arasında ibadetler konusundaki ihtilâflarda, ihtiyat gereği, mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşleri tercih edilir. Yargı (kaza) konularındaki ihtilâflarda, kadılık tecrübesinden dolayı, Ebû Yûsuf'un görüşleri alınır. Miras ve özellikle *zevî'l-erhâmla* ilgili konularda ise, Muhammed b. el-Hasan'ın derin bilgi ve nüfuzu sebebiyle, onun içtihatları tercih edilir.<sup>31</sup>

## 2. Ebû Hanîfe ve İmameyn Arasındaki Görüş Farklılıklarının Sebepleri

Ebû Hanîfe ile imâmeyn arasındaki görüş farklılıklarının sebepleri hakkında çeşitli spekülasyonlar yapılabilir. Bize göre, bu farklılıkların temel sebepleri iki noktada toplanabilir:

Birincisi: İmâmeynin Ebû Hanîfe'nin ulaşmadığı bazı hadislerle ulaşmış olmasıdır.

Ebû Yûsuf ve Muhammed, hocaları Ebû Hanîfe'in dışında, özellikle bazı hadisçiler olmak üzere, çeşitli hocalardan dersler almışlardır. Meselâ, bu iki imam, İmam Mâlik'ten hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Ayrıca İmam Şâfiî de Muammed'den hadis almış ve aralarında çeşitli ilmî Müzakereler meydana gelmiştir. Söz konusu ders ve Müzakereler sebebiyle, imâmeyn hadis alanında önemli birer otorite ve kendilerinden hadis rivayet edilen birer râvi haline gelmiştir. Hatta, Hilâl b. Yahyâ, "Ebû Yûsuf tefsir, megâzi, ve eyyâmül-Arab'ı hıfz etmişti. Onun en az bildiği şey ise fıkhı" demektedir.<sup>32</sup> Muhammed de Medine'nin imamı olan Mâlik'ten (ö. 179/795) başka, Şam'da Evzâî (ö. 157/774), Mekke'de Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) dersler almış ve İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ının en güvenilir râvilerinden biri olmuştur. Bütün bu ilmî Müzakereler sırasında, imâmeyn, hocaları Ebû Hanîfe'den farklı ve fazla birtakım hadis malzemesine

<sup>29</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 405.

<sup>30</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *'İkdu'l-cid*, s. 173; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 48; a.mlf., *Şerhu'l-manzûmeti'l-müsemmât*, I, 26-27.

<sup>31</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *'İkdu'l-cid*, s. 175; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 49; a.mlf., *Şerhu'l-manzûmeti'l-müsemmât*, I, 35.

<sup>32</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 246.

ulaşmışlardır. Onların kazandıkları bu yeni bilgiler ise, kendilerini bazen hocalarından farklı neticelere ulaştırmış olmalıdır.

İkincisi: İmâmeynin temel fıkıh eğitimlerinden sonra, kadılık yaparak hukuk tatbikatının içinde bulunmuş olmalarıdır.

Gerek Ebû Yûsuf gerekse Muhammed, hocalarının ölümünden sonra devlet hizmetine girerek kadılık görevlerinde bulunmuşlardır. Onlar bu görevleri sırasında bizzat somut hayat olaylarıyla karşılaşmış ve ders halkasında öğrendikleri ya da ortaya koydukları soyut hukuk normları, rey ve içtihatları ile hayat hâdiseleri arasındaki farklılıklara bizzat şahit olmuşlardır. Ayrıca, hocalarının zamanındaki toplumsal, siyasal, ekonomik, ahlâkî ve kültürel yapının giderek değiştiğini, ihtiyaç ve şartların farklılaştığını görmüşlerdir. Meydana gelen bu farklılaşma ise, onları daha önceden verdikleri rey ve fetvâları değiştirmeye ya da hocalarının görüşlerine muhalefet etmeye zorlamış olmalıdır.

Burada imameynin Ebû Hanîfe'ye karşı olan muhalefetleriyle ilgili olarak, dikkati çeken bir başka husus ise, Hanefî hukukçularının herhangi bir komplekse düşmeden, adı geçen iki imamın hocalarına karşı olan muhalefetlerini açık bir şekilde kitaplarına almış olmaları ve söz konusu muhalefetleri küçümsememeleri ya da onları ayırıcı ve bozguncu birer unsur olarak değerlendirmemeleridir. Bize göre, Hanefî mezhebi, imameynin bu farklı görüş ve uygulamaları sonucu kazandığı çeşitlilik, elastikiyet ve canlılık sayesinde, İslâm dünyasında geniş bir coğrafyaya yayılmış ve uzun asırlar boyu geniş kitlelerin hukukî ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir kapasiteye ulaşmıştır.

### 3. Ebû Hanîfe ile İmameyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları

Ebû Hanîfe ile imameyn arasındaki görüş farklılıkları, genel olarak klâsik fûrû-ı fıkıh, ihtilâfî'l-fukahave hilâf kitaplarında dağınık bir şekilde bulunduğu gibi, Hanefî fakîhleri tarafından yazılan hilâf kitaplarında hususî bölümler halinde de bir araya getirilmiştir. Şimdi biz, onlar arasındaki temel hukukî ihtilâfları, Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1040) *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserinin "Ebû Hanîfe ile İki Arkadaşı Arasındaki İhtilâflar" bölümünden özetlemeye çalışacağız. Ayrıca, bu temel hukukî ihtilâfların anlaşılabilmesi için de birer örnek vereceğiz.

1. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, bir farzı başında değiştiren şey, sonunda da değiştirir.<sup>33</sup>

Bu genel prensibe göre, teyemmümle namaz kılan bir kimsenin, namazının sonunda, teşehhüt miktarı oturduktan sonra ve selâm vermeden önce su görse; Ebû Hanîfe onun namazının fâsid olacağını söylemiştir. Zira o, şayet suyu namazının başında görmüş olsaydı, bu durum onun namazını bozardı. İşte bu sebeple, farzın sonunda da böyle olmuştur. İmâmeyn'e göre ise, namazı fâsid olmaz.

<sup>33</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (çev. Ferhat Koca), Ankara 2002, Ankara Okulu Yay., s. 73.

II. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, ihramlı bir kimse hacc görevlerini tayin edilmiş vaktinden sonraya tehir eder veya vaktinden önce yaparsa, ihramsız olarak mîkât yerini geçip de sonra ihram giyen kişi gibi, bir kurban kesmesi gerekir.<sup>34</sup>

Bu genel prensibe göre Ebû Hanîfe, ziyaret tavafını Kurban Bayramı günleri (eyyâmü'n-nahr) geçinceye kadar tehir eden kimseye kurban (dem) gerekeceğini söylemiştir. Çünkü o, hacc görevlerini tayin edilmiş olan vaktinden sonraya tehir etmiştir. İmâmeyn'e göre ise, kurban gerekmez.

III. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, bir şeyin mevcut olduğuna zann-ı gâlip hâsıl olursa, o hakîkaten mevcut gibi kabul edilir, her ne kadar mevcut olmasa da. Yan yatarak uyuyan kimsenin abdestsizliğine hükmetmek gibi. Çünkü, uyku halinde, abdesti bozucu herhangi bir hadesin meydana gelmesi gâliptir. Dolayısıyla, var olmasa da varmış gibi kabul edilir.<sup>35</sup>

Bu genel prensibe göre Ebû Hanîfe, başının dönmesinden korktuğu hâlde, gemide (oturarak) namaz kılan bir kimsenin namazının câiz olacağını belirtmiştir. Çünkü, gemide gâlip olan, başın dönmesidir. Bu sebeple, baş dönmesi, her ne kadar varlığı bulunmasa da hakikaten mevcut gibi kabul edilir. İmâmeyn'e göre ise, o kişinin (oturarak) namaz kılması câiz olmaz.

IV. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, bir şeyin -hangi gerekçe ile olursa olsun- sabit olduğu tam ve kesin olarak bilinirse, aksi kesin bir şekilde sabit olmadıkça, o şey, olduğu haliyle kabul edilir. Abdestli olduğu hususunda kesin bilgisi olup, abdestsizliği hakkında şüpheye düşen bir kimsenin abdestli olması; abdestsizliği hakkında kesin bilgi sahibi olup da abdestli oluşu konusunda şüpheye düşenin ise, abdesti hakkında kesin bilgi sahibi oluncaya kadar, abdestsiz olması gibi. İmam Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>36</sup>

Bu genel prensibe göre Ebû Hanîfe, öğle vaktinin çıkması konusunda; her şeyin gölgesi, kendisinin iki misli olmadıkça, öğle vaktinin çıktığı ve ikinci vaktinin girdiğine hükmedilemeyeceği kanaatindedir. Çünkü, bu durumda biz, vaktin öğleye ait olduğu konusunda kesin bilgiye sahibiz; öğle vaktinin çıktığı ve ikinci vaktinin girdiği konusunda ise şüphemiz bulunmaktadır. Yukarıdaki genel prensip sebebiyle, ancak kesin bir bilgi ile hüküm verilebilir. Bu durumda, her şeyin gölgesi iki misli olduktan sonra, ancak (vaktin çıkışı konusunda) kesin bir bilgi hâsıl olur. İmâmeyn'e göre ise, her şeyin gölgesi bir misli olunca, öğle vaktinin çıktığı ve ikinci vaktinin de girdiğine hükmedilir. İmâmü'l-Kureşî Ebû Abdullah Muhammed Şâfiî'ye göre de böyledir.

V. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, lafzın umumî olarak içerdiği anlam ile özel olarak (nass ve husus cihetinden) kast edildiği anlam birbirinden farklı olur. İmâmeyn'e göre ise,

<sup>34</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>35</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 78-79.

<sup>36</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 81.

lafzın umumî olarak içerdiği anlam ile özel olarak kast edildiği anlam aynı derecede kabul edilir.<sup>37</sup>

Bu genel prensibe göre, iki şahitten biri, kocanın hanımını “bir talâk”, diğeri de “iki talâk” ile boşadığına şahitlik yapsa, kadın da iki talâk iddia etse; Ebû Hanîfe’ye göre, iki şahidin hem bir talâk, hem de iki talâk hakkındaki şehâdetleri kabul edilmez. İmâmeyn’e göre ise, sadece bir talâk hakkındaki şehâdetleri kabul edilir. Çünkü, “bir talâk”, “iki talâk” içerisine dâhildir ve bu sebeple, sanki o, sözlü olarak “bir talâk” demiş gibidir. Dolayısıyla, onların “bir talâk” üzerine şahadetleri kabul edilir.

VI. Ebû Hanîfe’ye göre genel prensip, bir akde üzerinde ittifak edilmiş ve akdin bozulmasını gerektiren kuvvetli bir fesat girdiği zaman, o fesat akdin bütün cüzlerine şâmil olur. Meselâ, iki köleyi bir satışta 1000 dirheme satsa, sonra da onlardan birinin hür olduğu ortaya çıksa; söz konusu akit, bu prensip gereği, bütünüyle fâsid olur. İmâmeyn’e göre ise, bu akit, kölenin hissesinde câiz olur.<sup>38</sup>

Bu genel prensibe göre, bir kimse, iki tane yüzülmüş hayvan satın alsın; bunlardan birisi, boğazlanırken kasten besmele terk edilmiş olsa ve (ayrıca) her biri için de bir fiyat belirlenmiş olsa; Ebû Hanîfe’ye göre ikisi hakkındaki akit tümüyle fâsid olur. İmâmeyn’e göre ise satış akdi, üzerine besmele çekilen hayvanın hissesinde sahih olup, diğerrinin hissesinde câiz olmaz.

VII. Ebû Hanîfe’ye göre genel prensip, bir kimsenin hüküm ifade eden bir söz ile hüküm ifade etmeyen bir sözü bir arada kullanması halinde, hüküm ifade etmeyen söze değil, hüküm ifade eden söze itibar edilmesidir. Bu durumda sanki o, hüküm ifade etmeyen sözü söylememiş gibi kabul edilir.<sup>39</sup>

Bu genel prensip gereği, bir adam; “Filan adama ve şu duvara 1000 dirhem borcum var” dese; Ebû Hanîfe’ye göre, 1000’inin tamamını adama vermesi gerekir. Çünkü, bu söz, duvara şâmil değildir. İmâmeyn ve Ebû Abdullah eş-Şâfiî’ye göre ise, 1000’in yarısı gerekir.

VIII. Ebû Hanîfe’ye göre genel prensip, zimmîlerin<sup>40</sup> inanç ve dinleri üzere terk olunmasıdır. İmâmeyn’e göre ise onlar, inanç ve dinleri üzere terk olunmaz.<sup>41</sup>

Bu genel prensip gereği, zimmî bir erkek, (İslâm’a göre) kendisiyle evlenilmesi haram olan bir yakını (mahremi) ile evlense; Ebû Hanîfe’ye göre, onların ikisi birden Müslümanların hâkimine başvurmadıkları sürece, araları tefrik edilmez. İmâmeyn’e göre ise, onlardan (sadece) biri mahkemeye başvurduğu zaman, araları tefrik edilir.

<sup>37</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>38</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>39</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>40</sup> Zimme, “İslâm hakimiyetini tanımak şartı ile müslüman toplumun, diğer semâvî din mensuplarına konukseverlik ve koruma sağladığı, süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifade eder. Zimme’den yararlananlara zimmî, topluluklarına ise ehlü’z-zimme veyahut sadece zimme denilir.” bkz. Cl. Cahen, “Zimme”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1986, Milli Eğitim Basımevi, XIII, 566.

<sup>41</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 99.

IX. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, herhangi bir kimsenin bir haber vermesi ve haberinin doğruluğu için de bir alâmetin bulunması hâlinde; o alâmeti açıklamadıkça, sözü kabul edilmez. Meselâ, herhangi bir kişinin kendi başını yardığını iddia eden kimseden, bu yarayı göstermesi istenir.<sup>42</sup>

Bu genel prensip gereği, sabi bir erkek veya kız çocuğun velisi, geçmişte bu çocuk için bir nikâh akdi yaptığını haber verse; Ebû Hanîfe'ye göre, onun bu sözü, ancak bir delil getirmesi halinde kabul edilir; aksi halde kabul edilmez. Çünkü, onun haberinin doğru olabilmesi için bir alâmet bulunmaktadır ki, o da delildir (beyyine) ve bu alâmet ispat edilmedikçe, onun sözü kabul edilmez. İmâmeyn ve Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre ise, burada velinin sözü, delilsiz olarak kabul edilir.

X. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, bir şeyin telefine sebep olan husus, mal sahibinin ona mâlik olmasından önce meydana gelmiş ise, yeni mâlikin lehine olarak, telef edenin ayrıca bir tazminat ödemesi gerekmez. Meselâ, bir kimse başka birinin kölesinin elini kesse ve kölenin sahibi de o köleyi satsa, daha sonra söz konusu köle, müşterinin mülkiyetinde iken, bu yara sebebiyle ölse, onun elini kesen kimse bu ölümden dolayı ne satıcıya ne de müşteriye, ayrıca bir tazminat öder.<sup>43</sup>

Bu genel prensibe göre; Ebû Hanîfe, kölesinin yarısını, kölenin babasına satan bir kimsenin, bu köleyi tümüyle âzât etmesi gerektiğini, bu âzâttan dolayı da babanın ayrıca herhangi bir tazminat ödemesi gerekmeyeceğini söylemiştir. Çünkü, burada tazminatı ortadan kaldıran sebep, babanın çocuğunu satın alarak sahip olduğu mülkiyet hakkından önce mevcut bulunmaktadır ki, o da yakınlık bağıdır. İmâmeyn'e göre, eğer baba zengin ise, çocuğunun, efendisi elinde kalan diğer yarısının kıymetini de tazmin eder.

XI. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, mutlak izin, hıyânet ve töhmetten ârî olduğu zaman, örf ile tahsis olunamaz. İmâmeyn'e göre ise, tahsis olunur.<sup>44</sup>

Bu genel prensip gereği, kendisine herhangi bir şey emanet edilen kimsenin (mûda'), söz konusu emanetle birlikte yolculuğa çıkması; Ebû Hanîfe'ye göre, yol emin olduğu takdirde câizdir. Burada, emaneti taşıma sorunu ve taşıma zorluğunun bulunup bulunmaması arasında herhangi bir fark yoktur. İmâmeyn'e göre ise, taşıma sorunu ve taşıma zorluğu yoksa câizdir; aksi halde, bu emanetle yolculuğa çıkması câiz olmaz.

XII. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre genel prensip, şeriatın izniyle yapılmış olan şey, sanki insanlardan velâyet hakkına sahip birinin izniyle yapılmış gibidir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, bu kâideye, “selâmet (kusursuz olma)” şartı eklenir. Nitekim, ava silah sıkma konusunda, “Avcı, selâmet şartıyla, buna izinlidir. Şayet bir insanı vurursa, onun diyetini tazmin eder” dersin.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>43</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>44</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>45</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 111.

Bu genel prensip gereği, bir kimse, (başkasının) çalgı ve eğlence aletlerini kırsa; İmâmeyn'e göre bu aletlerin ücretini tazmin etmez. Çünkü o, bunu şeriatın izniyle yapmıştır. Dolayısıyla, kırma işlemi, sanki velâyet hakkına sahip kişinin (devlet başkanı) izniyle yapılmış gibi olur. Ebû Hanîfe ise, “Şeriat ona, herhangi bir malı telef etmeksizin, selâmet şartıyla, *emir bi'l-marûf ve nehiy ani'l-münker* yapmasına izin vermiştir” der.

XIII. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, (akitlerde) tesmiye (satışa konu olan mal ve ücretinin tespiti) sahih olduğu zaman, tesmiyenin muktezâsına itibar edilmez (akit doğrudan sahih kabul edilir); tesmiye sahih olmadığı zaman ise, muktezâsına itibar edilir.<sup>46</sup>

Bu genel prensip gereği, bir kimse, her bir koyun 10 dirheme olmak üzere, bir sürü koyun satsa, ancak koyunların toplam sayısını belirtmese; Ebû Hanîfe ve Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre, bu satış akdi câiz olmaz. Çünkü, yapılan beyan (tesmiye) sahih değildir. Dolayısıyla, burada akdin gereğine (muktezâ) itibar edilir ki, o da cehalettir. Eğer, “100 koyundan meydana gelen şu sürüyü, her bir koyun 10 dirheme olmak üzere, toplam 1000 dirheme senden satın aldım” dese de orada 90 koyun olduğu anlaşılrsa; söz konusu alış-veriş câiz olur. Çünkü, burada tesmiye sahihtir ve bu sebeple de muktezâyâ (akitte cehalet bulunduğu) itibar edilmez ve akdin fesadına hükmolunmaz; her ne kadar, koyunların tam sayısı hakkında cehalet bulunsa da.

XIV. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, hükümlerde töhmete itibar edilir. Kim bir iş yapar ve yaptığı işte itham edilmesi mümkün olur ise, o fiilin fesadına hükmedilir.<sup>47</sup>

Bu genel prensibe göre, satışa vekil olan bir kimse, vekil kılındığı malı, (son derece yakın olmaları sebebiyle) kendi lehine şahitliği câiz olmayan kişilerden birine satsa; onun bu satışı câiz olmaz. Çünkü o; babası, annesi, çocukları ve karısına satması dolayısıyla itham altındadır. İmâmeyn ve Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre ise, bu satış câiz olur.

XV. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, mürtedin mülkü, bizzat riddetin kendisiyle, mevku<sup>f</sup><sup>48</sup> bir şekilde zâil olur. İmâmeyn ve Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre ise, hâkim mürtedin dârulharbe girdiğine hükmetmediği sürece, onun mülkü elinden çıkmaz.<sup>49</sup>

Bu genel prensip gereği, mürtedin Müslüman olduğu sırada kazandığı malı; Ebû Hanîfe'ye göre, miras olur. Çünkü, bizzat irtidat (dinden çıkmak) ile onun bütün mülkleri, Müslüman olduğu sıradaki vârislerine geçer. Böylece, Müslümanların bir Müslüman'a

<sup>46</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>47</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>48</sup> Mevkuf, sözlükte “tutuklanmış, tevkif edilmiş, bekletilmiş” manalarına gelir. Hukukî bir terim olarak ise, geçerliliği başka birinin izin ve icâzesine bağlı olan herhangi bir fiil veya akit demektir. Başkasının malını fuzûlî olarak satmak gibi ki, bu akdin müşteri için mülkiyet ifade edebilmesi, mal sahibinin akde icâzet vermesine bağlıdır. bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, Rağbet Yay., s. 297.

<sup>49</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 120.

verâseti gerçekleşmiş olur. Mürtedliği sırasında kazanılmış olan malı ise fey<sup>50</sup> olur. Zira, İslâm dininden çıkmakla, onun kanının masumiyeti ortadan kalkmıştır. Aynı şekilde, malının masumiyeti de ortadan kalkar. İmâmeyn'e göre ise, her iki durumdaki mallarının tümü vârislerine intikal eder. Zira hâkim, henüz onun dârulharbe girdiğine hükmetmemiş ve bu sebeple de onun mülkü zâil olmamıştır. İmam Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre ise, iki haldeki malları tümüyle beytülmalındır.

XVI. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre genel prensip, eşyanın hakları konusunda asıllarına itibar edilir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, eşyanın hakları asıllarına bağlı değil, mülhaktırlar.<sup>51</sup>

Bu genel prensip gereği, efendisinin ölümünden sonra köleye hürriyetinin verilmesi akdi (tedbîr), İmâmeyn'e göre bölünme kabul etmez. Çünkü o, hürriyet (âzât) haklarından bir haktır. Hürriyet, bölünme kabul etmeyince, onun unsurlarından ve haklarından bir hak olan, "müdebber olma" akdi de bölünme kabul etmez. Ebû Hanîfe ve Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre ise, bölünme (tecezzî) kabul eder.

XVII. Ebû Hanîfe'ye göre, ümm-i veled mal değerlidir ve ona kıymet biçilemez.<sup>52</sup>

Bu genel prensip gereği, bir insan ümm-i veledi satın ve teslim alsa, sonra da söz konusu ümm-i veled, kendi elinde iken helâk olsa; Ebû Hanîfe'ye göre, onun kıymetini tazmin etmez. İmâmeyn ve Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre ise tazmin eder.

XVIII. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'e göre genel prensip; gelir getiren veya kendisine herhangi bir hibe yapılan kölenin gelir ve hibesi efendisinin olur; efendinin adı geçen köleye mâlikiyeti tam veya noksan olsun, mâlikin garantisi altında bulunsun veya bulunmasın, fark etmez. Çünkü, gelir mülk edinilmiştir. Aslın mâliki, her halükârda onun da mâlikidir. İmâmeyn'e göre ise genel prensip, köle, sahibinin garantisi altında ise, gelir mâlikinin olur; mülk tam veya noksan olsun fark etmez. Ancak, köle başkasının garantisi altında ise, gelirin mülkiyeti, söz konusu mülkün (kölenin), adı geçen başkası için tam bir mülk olup olmadığı ortaya çıkıncaya kadar, mevkuftur.<sup>53</sup>

Bu genel prensip gereği, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Bir adam, bir köleyi, muhayyerlik şartıyla satsa, müşteri de köleyi teslim alsa ve köle adı geçen müşterinin elinde iken bir gelir getirse; burada kölenin satış işlemi tamam olsun veya olmasın, satıcı gelire daha çok hak sahibidir. Çünkü köle, henüz onun mülkiyetinden çıkmamıştır. İmâmeyn'e göre ise, gelir (in mülkiyet hakkı) mevkuftur. Çünkü gelir, satıcının mülküne rağmen, müşterinin garantisi altında meydana gelmiştir.

XIX. Ebû Hanîfe'ye göre, haklar zimmete taallük ederse, bu hakların adı geçen zimmetin aynından ödenmesi gerekir. Eğer aynda sıkışıklık olur ve onun ifası zorlaşırsa,

<sup>50</sup> Fey, sözlükte "geri dönmek, şekil değiştirmek, gölge, öğle vaktinden sonraki gölge" anlamlarına gelir. Hukuki bir terim olarak ise fey, İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları gibi vergilerin ortak adıdır. bkz. Mustafa Fayda, "Fey", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 511-13.

<sup>51</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 121.

<sup>52</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 123.

<sup>53</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 124-125.



ayn avl<sup>54</sup> tarîkiyle taksim edilir. Haklar aynın bizzat kendisinde değil de zimmet üzerinde izdiham ederse, aynı şekilde, yine avl metoduna göre taksim edilir. Haklar bizzat aynın kendisiyle ilgili olursa, bu takdirde, *münâzaa*<sup>55</sup> yoluyla taksim edilir. İmâmeyn'e göre ise, üzerindeki hakları karşılayamayacak (sıkışmış) durumda olan aynlara bakılır: Eğer o haklardan birinin sahibi, tek başına kaldığı zaman aynın tamamını hak edemiyorsa, bu durumda ayn, *münâzaa* metoduna göre taksim edilir. Şayet, hak sahiplerinden biri tek başına kaldığı zaman, aynın tümünü hak ediyor, ancak başkasının kendisine katılması, onun hakkını noksanlaştırıyorsa, bu takdirde, avl yoluyla taksim edilir.<sup>56</sup>

Bu genel prensibe göre, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Bir adam, elinde bulunan bir evin tamamının kendisine ait olduğunu, başka bir adam da söz konusu evin yarısının kendisine ait olduğunu iddia etse ve ikisi de iddiaları için delil (beyyine) getirirse; bu durumda ev, aralarında *münâzaa* metoduna göre taksim edilerek, dört eşit hisseye bölünür. İmâmeyn'e göre ise, söz konusu ev, onlar arasında avl metoduna göre, üç hisseye bölünür.<sup>57</sup>

XX. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, bir kimse, bir şeye bizzat ve kasten mâlik olmadığı halde, o şeyin idare ve tasarrufunu başkasına verme hakkına sahip olabilir. Aynı şekilde, bir şeye kasten mâlik olmayıp, hükmen mâlik olması da câiz olur.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Avl, sözlükte “haktan ayrılmak, zulmetmek, yükselmek, çoğalmak” manalarına gelir. İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (ashâbül-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının, ortak paydadan fazla olması hâline avl denir. Bu durumun ortaya çıktığı miras meselesine ise “avliyye” veya “âile” adı verilir. Avl yoluyla, mirasçılardan hiçbiri mirastan mahrum bırakılmamış ve hisselerde orantılı bir azaltma yapılmış olur. Mirasta avl hâli yalnız ortak paydanın altı, on iki veya yirmi dört olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Ortak paydanın iki, üç, dört veya sekiz olması hâlinde ise avl söz konusu olmaz. bkz. Hamdi Döndüren, “Avl”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 117-18. Yukarıdaki meselede, avl tarîkiyle, tarafların elde mevcut bulunan malı, kendi alacakları oranında paylaşmaları kastedilmektedir.

<sup>55</sup> Münâzaa, sözlükte, “ağız kavgası, çekişmek, husumet” gibi manalara gelir. Terim olarak ise, *münâzaa*, herhangi bir konuda tarafların anlaşmazlığa düşmesi demektir. Meselâ, bir alacağın miktarında borçlu ile alacaklının uyuşmamalarından doğan ihtilâfa *münâzaa* denir. bkz. Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, İstanbul 1973, Yenilik Basımevi, s. 340. Yukarıdaki metinde, *münâzaa* metoduyla, elde mevcut bulunan malın, taraflar arasında eşit oranlarla paylaşılması kastedilmektedir.

<sup>56</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 126-127.

<sup>57</sup> Bu meselede, iki kişiden biri bir evin tamamının, diğeri ise söz konusu evin yarısının kendisine ait olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda, Ebû Hanîfe'ye göre, söz konusu ev *münâzaa* yoluyla dörde bölünür. Bu dört hisseden ikisi, evin tamamının kendisine ait olduğunu iddia eden kişiye doğrudan verilir. Çünkü, bu yarı hisselerin, adı geçen kişiye ait olduğu konusunda taraflar arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Asıl ihtilâf evin diğer yarısı hakkındadır. Bu yarıya tekâbül eden iki hisse hakkında ise, her iki taraf da delil getirdikleri için, her iki hisse onlar arasında birer pay olarak dağıtılır. Böylece, evin tamamının kendisine ait olduğunu iddia eden ve bu konuda delil getiren kimseye üç, evin yarısının kendisine ait olduğunu iddia eden kişiye ise bir hisse verilmiş olur. İhtilâflı olan kısmın taraflar arasında eşit bir şekilde paylaşılması yöntemine, *münâzaa* yoluyla taksim denilmektedir. İmâmeyn'e göre ise, söz konusu ev üç hisseye bölünerek, avl yöntemiyle paylaşılır. Avliyye mantığına göre, her ikisinin iddia ettiği miktar da azaltılarak evin tamamını iddia edene 2/3, yarısını iddia edene ise 1/3 pay verilir. Bu konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1968, Bilmen Yay., V, 166-70.

<sup>58</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 129.

Bu genel prensip gereği, bir Müslüman, kendisine şarap satın alması için bir zimmîyi vekil tayin etse; Ebû Hanîfe'ye göre, bu vekâlet akdi câiz olur. İmâmeyn'e göre ise, zimmînin bu vekâleti câiz olmaz ve onun satın alışı (Müslüman müvekkil adına değil), kendi adına geçerli olur.

XXI. Ebû Hanîfe'ye göre, akdin gereğini nefyetmek (reddetmek) câiz olmaz; şartın gereğini nefyetmek ise câiz olur. İmâmeyn'e göre, akdin gereğini nefyetmek de câizdir.<sup>59</sup>

Bu genel prensip gereği, bir kimse terziye, “Şu elbiseyi, bugün dikersen bir dirhem, yarın dikersen yarım dirhem var” diyerek kumaşı teslim etse; Ebû Hanîfe'ye göre, birinci şart câiz, ikincisi ise bâtıldır. Çünkü ikinci şart, akdin gereğini nefyettir. Halbuki, onun nefy edilmesi câiz olmaz. Bu sebeple de ikinci şart bâtil olur. Eğer terzi, elbiseyi yarın dikerse, dengi bir ücret (ecr-i misil) gerekir. İmâmeyn'e göre ise, şartların ikisi de câizdir.

XXII. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, bir şeye bizzat kendi gücüyle kâdir olmayan bir kimseye başka biri yardım etse, bu onun için bir güç sayılmaz.<sup>60</sup>

Bu genel prensip gereği, hasta bir kimse, kendi kendine yüzünü kibleye çevirmeye gücü yetmese ve yanında yüzünü kibleye çevirecek bir kişi bulunduğu halde, yüzünü kibleye çevirmeden namazını kılsa; Ebû Hanîfe'ye göre, bu namaz câizdir. İmâmeyn'e göre ise, bu namaz câiz olmaz. Çünkü, İmâmeyn'e göre, başkasının yardımı, onun için de bir “güç” anlamı taşır. Aynı şekilde, hasta bir adam, pis bir yatakta yatsa ve orada temiz bir yatak ile onu değiştirecek bir kişi bulunduğu halde, kendi pis yatağında namazını kılsa; Ebû Hanîfe'ye göre bu câiz olur; İmâmeyn'e göre ise câiz olmaz.

XXIII. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip,<sup>61</sup> herhangi bir şeyin hükmünün, bazen o şeyin özellikleriyle birlikte tekerrür edeceği. Bu gibi durumlarda, özelliklerin sabit olmasıyla hüküm de sabit olur; özelliklerin sabit olmaması halinde ise hüküm de sabit olmaz.<sup>62</sup>

Bu genel prensibe göre, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Namaz kılan bir kimse, namazda Kurân-ı Kerîm'in yüzünden okusa, namazı câiz olmaz. Çünkü, mushafa bakarak okumanın mekruh oluşu, bu ibadetin özelliklerindedir. Dolayısıyla, adı geçen ibadetin yasaklarından biri yapıldığı zaman, namazı fâsid olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise, namazı fâsid olmaz.

XXIV. Bir şeyde, mübah kılan şeyin (sebebin) sûreti bulunduğu zaman, gerçekte o, mübah kılıcı olmadığı halde, şüphe ile ortadan kalkan herhangi bir hükmün varlığını engeller.<sup>63</sup>

Bu genel prensip gereği, bir kimse hizmet için değil de kendisiyle zina yapmak amacıyla bir kadını kiralasa ve onunla zina etse; Ebû Hanîfe'ye göre, o adama had cezası gerekmez. Çünkü, burada (haddin düşmesini) mübah kılan sûret bulunmaktadır; o da

<sup>59</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>60</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>61</sup> Debûsî, XXIII. Genel prensip ve daha sonra gelen kuralları, *Te'sîsü'n-nazar'da* “Bazı Meselelerin Dayandığı Birtakım Genel Hukuki Prensipler” başlığı altında nakletmiştir.

<sup>62</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 231.

<sup>63</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 242.

(yapılan) kira akdidir, her ne kadar onu yapmak mübah olmasa da. Ebû Yûsuf, Muhammed ve İmam eş-Şâfî'ye göre ise, adı geçen adama had cezası gerekir.

XXV. Yemin, herhangi bir sıfat üzerine yapıldığı zaman, yeminin sıhhati, onun mahallindeki sifata bağlı ve o mahallin sıfatı da delâlet yoluyla şart kılınmış olur. Sonra da ona, açık söz ile şart kılınmış hükmü verilir.<sup>64</sup>

Bu genel prensibe göre, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Bir kimse, câriyesine, “Sen bir çocuk doğurduğun zaman o çocuk hürdür” dese ve câriye ölü bir çocuk doğursa, sonra da diri bir çocuk doğursa; ikinci çocuk âzât olur. Çünkü o, doğanı “hürriyet” ile nitelemiştir. Bu sıfatın mahalli ise, “hayat”tır. Böylece hayat, onun yemininde, delâlet yoluyla şart kılınmış olur. Dolayısıyla, ona (hayat niteliğine) açık söz (fesâhat) yoluyla şart kılınmış hükmü verilir. Ebû Yûsuf'a göre ise, ikinci çocuk âzât olmaz. Muhammed'in görüşü de böyledir.

XXVI. Aslını ispat konusunda içtihadta bulunmanın câiz olmadığı ölçülerin, en az miktarı hakkındaki delâlet sağlam, fazla miktarı hakkındaki delâlet şüpheli olduğu zaman; ispatında tereddüt edilen şeyler hususunda en az miktarı; düşürülmesinde şek ve şüphe bulunan şeyler hususunda ise en çok miktarı ölçü alınır.<sup>65</sup>

Bu genel prensip gereği, Ebû Hanîfe'ye göre, ganimetten atlıya iki, yayaya ise bir hisse verilir. Çünkü, bu konudaki haberler, iki hisse hakkında ittifak etmiş, iki hisseden fazlası hakkında ise ittifak bozulmuştur. Bu sebeple biz, ölçülerde en düşük miktarı esas aldık. İmâmeyn'e göre, atlıya üç, yayaya ise bir hisse verilir.

XXVII. Ebû Hanîfe'ye göre genel prensip, yeminin kullanılan bir hakikî ve bir de örf haline gelmiş mecazî manası bulunsa; örf haline gelmiş mecazî manasına değil de kullanılan hakikî manasına itibar edilir. Çünkü hakikat, iki açıdan mecaza tercih edilir: Birincisi, onun hakikat olması; ikincisi ise, kullanılmış olmasıdır. Ebû Yûsuf ve Muhammed, kullanılan hakikî manasına itibar ettikleri gibi, örf haline gelmiş olan mecazî manasına da itibar ederler.<sup>66</sup>

Bu genel prensibe göre, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Bir kimse, “Dicle'den içmeyeceğine” yemin etse ve ondan eliyle avuçlayarak veya testiden içse; yemininden hânis olmaz. Çünkü, onun yemininin bir “kullanılan hakikî” (eğilerek veya yatarak, ağzıyla doğrudan ve bizzat Dicle'den içmek), bir de “örf haline gelen mecazî” anlamı (herhangi bir kapla Dicle'nin suyundan içmek) bulunmaktadır. Dolayısıyla, burada kullanılan hakikî manasına itibar edilerek, örf haline gelen mecazî anlamı dikkate alınmaz. İmâmeyn'e göre ise, söz konusu adam yemininden hânis olur. Zira, kullanılan hakikî manaya itibar edildiği gibi, örf haline gelen mecazî anlama da itibar edilir.

<sup>64</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>65</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. s. 245.

<sup>66</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 247.

## Bibliyografya

Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâtı'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Cîze 1413/1993, II. baskı, I-IV; Cl. Cahen, "Zimme", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1986, Milli Eğitim Basımevi, XIII, 566; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (trc. Ferhat Koca), Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları; Hacı Reşid Paşa, *Hazret-i İmâm-ı A'zam'ın Siyasî Terceme-i Hâli*, İstanbul 1328/1912, *Matbaa-i Hayriye*; Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, IV, 117-18; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-XIV; Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, İstanbul 1973, Yenilik Basımevi; İbn Abdilberr el-Endelüsî, *el-İntikâ' fi fedâilü'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut ts., Dâru't-Türâsi'l-Arabî, (Mısır 1272, Dâru't-Tıbbâti'l-Mısıriyye'den ofset), I-V; a.mlf., Şerhu'l-manzûmeti'l-müsemmat bi-Ukûdü resmi'l-müftî (Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn içerisinde), Beyrut ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-VIII; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Said), Beyrut ts., Dâru'l-Cil, I-IV; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları; J. Schacht, "İbn Abî Laylâ", EI2 (İng.), III, 687-88; Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâhibü'r-Rahmân fi menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfeti'n-numân*, Dersaadet 1310, Mahmud Bey Matbaası; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, Rağbet Yayınları; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Ahmed ez-Za'bi), Beyrut 1418/1998, Dâru'l-Erkam; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (trc. Osman Keskiöğlü), Ankara 1962; a.mlf., *Usûlü'l-fıkıh, Âbidîn ts*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî; Mustafa Fayda, "Fey", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 511-13; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131-38; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1968, Bilmen Yayınevi, I-VIII; Saffet Köse, "İbn Ebû Leylâ", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 436-437; Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf ve Hanefiliği", *İslâmî Araştırmalar*, XV/1-2 (Ankara 2002), s. 291-301; a.mlf., "Ebû Yûsuf", *DİA*, İstanbul 1994, X, 260-265; a.mlf., "İmâmeyn", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 207; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1398/1078, Dârü'l-Ma'rife, III. baskı (ofset), I-XXX; a.mlf., *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, Dârü'l-Ma'rife, I-II; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *İkdu'l-cid* (trc. Hayreddin Karaman) (İslâm Hukukunda Mezhepler içerisinde), İstanbul 1971, İrfan Yayınevi; a.mlf., *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf* (trc. Şükrü Özen), İstanbul 1987, Pınar Yayınları (Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması içerisinde); W. Heffening, "Şeybânî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, Milli Eğitim Basımevi, XI, 450.

## Müzakere

Hacı Mehmet GÜNAY  
SÜ İlahiyat Fakültesi

Ferhat Koca'nın, "Ebû Hanîfe ile İmameyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları" konulu değerli çalışmasını büyük bir zevkle dinledik. İçerdiği bilgilerden ve atıfta bulunduğu zengin literatürden şahsen ben çok istifade ettim. Ayrıca bu bildirin tarafımızdan hazırlanan ve sempozyumun bir başka oturumunda takdim edilecek olan bildiri ile ortak bazı konulara temas etmesi de bu çalışmaya olan ilgimizi ve ondan istifademizi bir kat daha arttırmıştır. Üstelik bu durum bir Müzakereci olarak işimizi de bir hayli kolaylaştırmıştır. Nitekim bir bütün olarak kendi bildirimizi bu çalışmaya bir katkı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yüzden ortak konulara ilişkin belki ek bilgi sayılabilecek bazı açıklamaları kendi bildirimize havale edip, burada Ferhat Beyin çalışması ile ilgili farklı birkaç noktaya işaret etmekle yetinmek istiyorum.

İlk olarak şekle ilişkin bazı hususlara değinmemiz uygun olacaktır. Ferhat Beyin bildirisi "Ebû Hanîfe ile İmâmeyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları" başlığını taşımaktadır. Fakat biz bu başlığı bildirin ortalarında bir yerde dördüncü başlık olarak görüyoruz. Daha önce giriş kabilinden üç ayrı konu işleniyor. Bu konuların çok faydalı bilgiler içerdiğinde kuşku yok. Ancak son derece sınırlı bir çerçeveye sığdırmak durumunda olduğumuz bir bildiri giriş bilgileri üzerinde bu kadar durmak yerine, bildiri başlığı ile doğrudan irtibatlı konulara ağırlık verilseydi çok daha faydalı olurdu, diye düşünüyorum. Ayrıca giriş mahiyetinde sunulan bu bilgiler için çok sayıda dipnot verilmesini de bir bildiri için olması gerekenden fazla bulduğumuzu belirtmeliyiz.

Buna benzer bir mülâhazamız da bildirin asıl kısmını teşkil eden dördüncü kısım alâkalıdır. Ferhat Bey kendisi de belirttiği gibi bu kısımda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki hukukî ihtilâfları, Debûsî'nin bir eserinin ilgili bölümlerinden hemen hemen aynen tercüme ederek aktarmaktadır. Bu da haliyle bildiri formatına fazla uygun düşmemekte, konuyu bir hayli ağırlaştırmakta, özellikle dinleyenler açısından takibini zorlaştırmaktadır. Ayrıca çoğunluğunu köle/cariye örneklerinin oluşturduğu güncelliğini yitirmiş çok sayıda meseleyi bir kitaptan aktarmak yerine muhtelif kaynaklardan günümüz problemlerine de ışık tutacak farklı örnekler seçilseydi, acaba daha mı faydalı olurdu; bunu da bir öneri olarak sizin ve bildiri sahibinin takdirlerine sunuyorum.

Bildirin muhtevası ile ilgili de birkaç noktaya dikkat çekmek istiyorum.

I. Bildiriye, İbn Âbidîn'in de Ebû Yûsuf'un mutlak müctehit değil, mezhepte müctehit olduğu görüşünde olduğu belirtilmektedir. Bu noktaya biraz açmakta fayda vardır. Şöyle ki, İbn Âbidîn her ne kadar İbn Kemal Paşa'nın hanefî fakihleri için yaptığı meşhur yedi tabakayı aynen nakletmesine ve Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi Ebû Hanîfe'nin ashabını bu tasnif içinde ikinci tabakada zikretmesine rağmen, onların mutlak içtihadı ehil

olmadıkları görüşünde değildir. Çünkü o, mezhepte müçtehitler deyimini genellikle bu yedi tabakadan üçüncü tabakada yer alan *mesâilde müçtehitler* hakkında kullanmakta, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in yer aldığı ikinci tabaka için ise şunları söylemektedir:

“İkinci tabakadakiler ki, onlar İmam'ın ashabıdır, mutlak içtihadı ehildirler. Şu var ki, onlar koyduğu usûl ve kaidelerin çoğunda imamlarını taklit etmişlerdir. Bunu yaparken ya, bir müçtehidin başka bir müçtehidi taklit edebileceği kuralına dayanmışlardır ki, Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir rivayet bunu teyit etmektedir. Nitekim Cuma namazını kıldırdıktan sonra kendisine, abdest aldığı hamam suyunda fare bulunduğu bildirilmiş, o da, “Bu konuda Medine ehlini taklit ederiz” demiştir. Ya da, onların içtihatları Ebû Hanîfe'nin içtihatlarına muvafık olduğu için onu taklit etmişlerdir. Bununla birlikte onlar pek çok konuda İmamlarına muhalefet etmişler, fakat buna rağmen onların görüşleri mezhep dışı sayılmamıştır (bkz. İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 30).

**II.** Ferhat Bey, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında görüş ayrılıklarının meydana gelmesini iki temel sebebe indirgemektedir. Birisi, İmameyn'in Ebû Hanîfe'nin ulaşmadığı bazı hadislere ulaşmış olması, diğeri de İmâmeyn'in kadılık yaparak hukuk tatbikatının içinde bulunmuş olmalarıdır. Bu sebeplerin Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki görüş ayrılıklarında önemli bir rol oynadığında şüphe yoktur. Ancak bu farklılıkların yalnız bu iki sebebe indirgenmesi de pek makul değildir. Bu bakış, müçtehitlerin mevcut nasslar üzerindeki “fehm içtihadı”na dayalı bakış açısı farklılıklarını ihmal etmektedir. Ayrıca böylesi bir yaklaşım, Ebû Hanîfe hayattayken onunla öğrencileri arasındaki görüş ayrılıklarını izahta da yetersiz kalmaktadır.

**III.** Bir notumuz da Ferhat Beyin sunduğu bir örneğe ilişkin olacaktır. O da şudur: Bildiri metninden aynen aktarıyorum: “... bu genel prensip gereği, bir kimse hizmet için değil de, kendisiyle zina yapmak amacıyla bir kadını kiralasa ve onunla zina etse; Ebû Hanîfe'ye göre, o adama had cezası gerekmez. Çünkü, burada (haddin düşmesini) mübah kılan sûret bulunmaktadır; o da (yapılan) kira akdidir, her ne kadar onu yapmak mübah olmasa da..”

Bu örneği içerdiği temel fikrî bileşenlerine ayırdığımızda şu önermeler ortaya çıkmaktadır: Ortada had cezası gerektiren bir suç vardır. O da bir kişinin zina yapmak amacıyla bir kadını kiralaması ve onunla zina etmesidir. Ama bu ceza şüphe ile ortadan kaldırılabilecek niteliktedir. Burada Ebû Hanîfe haddi düşürmektedir. Çünkü haddin düşmesini mübah kılan bir suret vardır, o da yapılan kira akdidir. Ferhat Bey'in örneğine göre her ne kadar böyle bir kira akdi yapmak mübah olmasa da, bu kira akdi haddin düşmesini mübah kılan bir sûret niteliğindedir. Yani burada kira akdi hem “mübah olmayan” hem de “mübah kılan” şeydir.

Örneğin bu şekilde kurgulanması durumunda, burada mübah kılan sûret kira akdi ise mübah kılan bu suretin aslının ne olduğu, sorusu gündeme gelmektedir.

Kanaatimizce burada Ebû Hanîfe'nin haddi düşürmesinin sebebi gerçekten de “bir akit suretinin bulunmasıdır”, bu suretin aslı ise evlenme akdidir. Yani buradaki kira akdi

“evlenme akdi”nin suretini oluşturmaktadır. Çünkü gerçekte cinsel ilişkiyi mübah kılan evlenme akdi olup, haddin düşmesi de yapılan akdin bir evlenme akdi olabileceği şüphesini dayanmaktadır. Evlenme akdi şüphesi ise kadına verilen ücretin mehir olarak yorumlanabilmesinden doğmaktadır. Bu durumda sözü edilen örneğin şöyle tertip edilmesi daha doğru olacaktır: Bir kimse bir kadını hizmet için değil de zina etmek için kiralarsa, Ebû Hanîfe’ye göre ona had vurulmaz. Çünkü ortada her ne kadar (cinsel ilişkiyi) mübah kılmasa da, mübah kılan şeyin (yani evlenme akdinin) sureti bulunmaktadır; o da yapılan (kira) akdidir. Orijinal metine daha uygun olduğunu gördüğümüz bu tertibe göre, burada “mübah kılan şey” “evlenme akdi”, mübah kılan şeyin sureti de “kira akdidir”.

Bu kısa mülâhazalarla bildiri sahibini bir kez daha kutluyor, dinlediğiniz için hepimize teşekkür ediyorum.



İsmail Hakkı ÜNAL  
AÜ İlâhiyat Fakültesi

Hacı Mehmet Beye teşekkür ediyorum. Mikrofonu Ferhat Koca’ya vermeden önce kafama takılan bir soruyu sormak istiyorum fıkıhçıların affına sığınarak. Şimdi bu mutlak müctehit, mezhepte müctehit, meselede müctehit. Bunlar tabi sonraki dönemlere ait şeyler. Diyorum ki kendi kendime Allah’tan ki bu tanımları ve bunların içinde bulunduğu şartları Ebû Hanîfe’nin öğrencileri bilmiyorlardı. Yani günümüze hiçbir içtihatları gelmezdi. Buyurun efendim.

## CEVAP

Ferhat KOCA  
GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi

Efendim ben Hacı Mehmet Günay Beye çok teşekkür ediyorum. Üç noktayı dile getirdiler. İmâmeynin mutlak mezhep imamı veya mutlak müçtehit olmadıklarına dair İbn Kemal Paşa'nın görüşünü İbn Âbidîn de paylaşmıştır demiştim. Benim bu aldığım yerleri kendileri de biliyor. Yarın veya bir gün kendisinin de tebliğini dinleyeceğiz. Bu meselenin çok fazla gündemi işgal edecek bir mesele olmadığını kanaatindeyim. Farklılıkların temel sebepleri ikiye indirgenmektedir denildi. Ben cümlemin başında bu imâmeynin ihtilâflarının, imamlarından ayrılmalarının sebepleri hakkında çeşitli spekülasyonlar yapılabilir, biz bunları ikiye indiriyoruz demiştim. Oradan da başka sebeplerin olabileceği bilginiz dâhilinde. Ancak ben temel olarak bu iki sebebe indirgemiştim. Üçüncüsü, latife olarak söylüyorum. Ferhat Beyin örneğine göre diyor. Bunu ben Debûsi'nin *Te'sîsü'n-Nazar*'ından aynen aldım. Dolayısıyla benim örneğim değil. Yani ben olsaydım veya bu usûlü tercih etmeseydim böyle bir örneği vermezdim. Olduğu gibi metin ve genel prensip Debûsî'nindir. Tercümesi de doğrudur. Ama Debûsi'nin kitabının tercümesinin başında söylemiştim. Bazı verdiği örnekleri genel prensibe bağlamakta biraz güçlükler var. Ben imkân nisbetinde parantez içi ifadelerle onları genel prensibe bağlayıcı şekilde açıklamaya çalıştım. Buradaki örnek metne uygundur. Ama Hacı Mehmet Beyin izahı da açıklayıcı, anlaşılır hale getiricidir. Hocama teşekkür ediyorum. Vaktim varsa vaktimi hocama, Mehmet ERKAL Beye devrediyorum.



İsmail Hakkı ÜNAL  
AÜ İlahiyat Fakültesi

Ferhat Koca Beye teşekkür ediyoruz. Gerçekten hem süreye riayet etti hem de bana göre önemli tesbitlerde bulundu. "Ebû Hanîfe'yi, İmâm-ı A'zam yapan, öğrencileridir, etrafındaki ilim halkasıdır. Bu serbest Müzakere, tartışma, düşünce ortamıdır." dediler. Hakikaten bu önemli bir tesbittir. İnsanların eğer kendilerini eleştiren tenkit eden veya uyaran yardımcıları, öğrencileri, arkadaşları yoksa o insanların büyük olması çok zordur. Onların büyüklükleri kendilerinden menkul hale geliyor. Dolayısıyla hakikaten büyük insanlar bu şekilde yetişiyor. Bu oturumda son tebliğci Tevhit Ayengin Bey. Buyursunlar efendim.



## Ebû Hanîfe'nin Hukukî Irâde Anlayışı

Tevhit AYENGİN  
ÇOMÜ İlähiyat Fakültesi

### Giriş

“Hukukî irâde” kavramını iki anlamda kullanabiliriz: birincisi, insanın manevî bir kişilik taşıyan ve dolayısıyla bu özellik sayesinde kişiliğine ve kişilik özelliklerine dışarıdan saldırı yapmanın, onu yok saymanın haklı bir gerekçesi olamayacağını belirtmek; ikincisi, bu manevî vasfın insana irâde ve eylem özgürlüğü kazandırdığını ifade etmek için. Hukukî irâde vasfını haiz olması itibariyle insan, bir yandan sorumluluk taşıyan bir varlık olabilmekte, öte yandan diğer insanlara ve yönetime karşı hak talebinde bulunmakta ve eylemleriyle onları sorumluluk altına almaktadır. Kısaca bu vasıf; kişiliğin, kişi hak ve özgürlüğünün ve dolayısıyla tasarruf hürriyetinin de dayanağını oluşturmaktadır.

Mukayeseli fıkıh kitaplarında fakihlerin bir konuyu çağrıştıran içtihatları bir bütün olarak incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin bazı konularda, aynı gerekçelerle, diğerlerinden farklı görüşe sahip olduğu görülür. Aslında fıkıhın gelişimi büyük ölçüde fakihlerin içtihat farklılıklarından, bu içtihatların dayanağı olan metodolojik anlayışlardan ve bir mezhebin veya bir fıkıh âliminin içtihatlarında esas aldığı genel ilkelerden (asıllar) kaynaklanmaktadır. İşte bu noktada, Ebû Hanîfe'nin bazı noktalarda diğerlerinden ayrı düşünmesini sağlayan dinamiklerin neler olabileceği önemli hususlardan birisidir. Bu konuların ayrıntısına girmek bu tebliğin sınırlarını aşmaktadır; ama ortada kaçınılmaz bir gerçek var ki, o da Ebû Hanîfe'nin diğerlerinden farklı düşündüğü noktalardan olan hukukî irâde anlayışının pratik sonuçlarında hep aynı gerekçeye dayanmış olmasıdır. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin gerekçesinin temelini: *şahıs olarak insana gereken değeri vermek ve insan tasarruflarına mümkün olduğunca geniş alan bırakmak* şeklinde özetleyebiliriz. Dolayısıyla, İslâm hukuk tarihinde bir dönüm noktası olan Ebû Hanîfe'yi diğerlerinden ayıran en önemli özelliği, içtihatlarında kişiyi, kişi hak ve özgürlüklerini ve bireysel tasarruf hürriyetini merkeze alması olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin kendisini diğerlerinden ayıran fikhî paradigmalarının temellerini, Hanefî fıkıh kitaplarındaki içtihatlarından, fikhî görüşlerini sistematize eden eserlerden ve kendisine izafe edilen inançla ilgili konuları içeren kaynaklardan anlamaktayız. Bu kaynaklardan hareketle, Ebû Hanîfe'nin bu yönüne işaret etmeye çalışacağız. Ancak konunun daha iyi şekillenmesi için önce bu konunun hukuk biliminde nasıl değerlendirildiğine bakmamız gerekmektedir.

## 1. Şahıs Olarak İnsan ya da İnsan Şahsiyeti

Din, felsefe, siyasal teori, ahlâk ve hukuk anlayışları *hayatın amacının, en son anlamının ve değerinin ne olduğu* sorusunun cevabını aramada ortak bir amaca yönelmektedirler. Bu soruya verilebilecek en özlü cevap, insan hak ve özgürlüklerini bireysel ve toplumsal yarar düzleminde gerçekleştirecek olan adalet düşüncesi ve onun pratiği olacaktır.

İnsan, haklardan istifade edebilen ve hak sahibi olabilen bir varlık olsa da, bu manevî özellikler sosyal kurumlarca tanınmadığı sürece fazla bir önem taşımamaktadır. Çünkü, genel ilke olarak, kimliğine bakılmadan bütün insanların doğuştan gelen bu vasfı hayat boyu devam etmektedir. Bu sebeple kimden ve nereden gelirse gelsin, hukukî bir dayanaktan yoksun olarak, insan aleyhine işlenen suçlardan dolayı fâiller sorumlu tutulmaktadır. Örneğin bir katl hâdisesinde suçun teşekkülü için maktulun kimliği bir anlam ifade etmemekte, insan olması yeterli kabul edilmektedir.

İnsandaki bu manevî kişilik özelliği, onun diğer insanlarla olan ilişkilerine de hukukî meşrûiyet vasfı katmakta ve böylece diğerlerine karşı kullanılacak bir güç haline dönüşmektedir. Aynı zamanda kendisindeki bu manevî vasfı kişinin borçlar altına girmesinin, kısaca eylemlerinden ötürü sorumlu tutulmasının da dayanağını oluşturmaktadır.

## 2. Hak Sahibi Varlık Olarak İnsan

Hak sahibi olan ve bunu kullanma yetkisine sahip olan insan, bu özelliği sayesinde, hukukî açıdan hakları kazanmakta, devredebilmekte ve bazen de kaybedebilmektedir. Hak kavramı ile yetki arasında yakın bir bağlantı bulunduğu<sup>1</sup> dikkate alındığında hakkın “hak sahibi” tarafından kullanıldığında bir anlam ifade ettiği görülür. Diğer bir ifade ile bu vasfı, diğer insanlarla hukukî ilişkiye girildiğinde bir anlam ifade etmekte ve onlara karşı ileri sürülebilecek bir yetkiye dönüşmektedir.

Hak kavramının pratik yansımaları Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında önemli bir yer tutmaktadır. Bazı batılı araştırmacıların İslâm hukukundaki sosyal hayata ilişkin düzenlemelerin insana, sadece sorumluluk yüklediği ve ona haklar tanımadığı konusundaki iddialarının<sup>2</sup> gerçekliklerle bağdaşmadığını gösteren delillerden birisi, Ebû Hanîfe'nin kişilik hakkına ve insanın hukukî irâde özgürlüğüne sahip olduğunu gösteren içtihatlarıdır. Çünkü fıkıh usûlündeki tanımından da anlaşıldığı gibi, en basit anlamda hakkın hukukî dayanağı olan hüküm, mükellefin fiilleriyle ilgili bir kavramdır. Yine

<sup>1</sup> Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, AÜHF Yay., Ankara 1985, 130.

<sup>2</sup> Bu iddialara örnek olması bakımından Schacht'ın “İslâm hukuku bir görevler, ibadet, hukukî ve ahlâkî sorumluluklar sistemidir” (J. Schacht, “Law and Justice” *the Cambridge Encyclopaedia of Islam*, II, 542.) ve Gibb'in İslâmî yönetim teorisine göre yönetilenlerin en yüksek refahının yönetimin istemlerine mutlak itaatle gerçekleşeceği, haklarının olmadığı veya onlara karşı hak iddiasında bulunmayacağı ve kendilerinden beklenenin bireysel ve toplumsal görevleri yerine getirmek olduğu (H. A. R. Gibb, “Constitutional Organization”, *Law in the Middle East* (edited by M. Khadduri and H. J. Liebesny), I, [Washington D.C.: The Middle East Institute, 1995], 14) şeklindeki görüşleri hatırlanabilir.

herhangi bir içtihadın hak sahibi veya borçlu olarak iki şahsı ilgilendirdiği düşünülünce İslâm'ın hak kavramına yabancı olmadığı görülür. Diğer yandan hakkı hukukça tanınan ve garanti altına alınan bir vasıf olarak düşündüğümüzde de her hukukî anlayışın farklı oranlarda da olsa hakkı dikkate aldığı sonucu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

### 3. İrâde Sahibi Olarak İnsan

Kişi olarak kendine has bir şahsiyeti olan ve bu şahsiyete dayalı olarak hak ve sorumluluğa ehil olan insanın, bu hakkını kullanırken sorumluluğun dayanağı olan irâde hürriyetine sahip olması gerekmektedir. İrâde olmadan şahsiyetin ve hak ehliyetinin anlam taşımayacağı ortadadır; çünkü, hak sayesinde kişinin irâdesi bir başkasını etkilemekte ve onu sorumluluk altına almaktadır. Örneğin alacağını istediğinde alacaklının irâdesi borçluyu etkilemektedir. Hak kavramını irâde teorisiyle açıklayan hukuk felsefecileri, hakkı doğuran gücün, irâde olduğunu savunmaktadırlar.<sup>3</sup>

Hukukî irâde hürriyetinin varlığı veya yokluğu, ahlâkî açıdan da özel bir anlam ve önem taşır. Çünkü insan alternatifler arasında serbest bir seçim yaparak karar verme gücüne sahip değilse, yapabilme kudreti yoksa, sadece yapması gerekeni biliyorsa veya kendisinden yapılması gerekenin bilincine sahipse, o zaman ahlâkî sorumluluğun hangi temele dayandırılacağı sorunu, zorunlu bir şekilde ortaya çıkar.<sup>4</sup> Dolayısıyla, ahlâkî açıdan da insanın irâde özgürlüğüne sahip olması eylemlerinden sorumlu bir varlık olmasının tabîi bir sonucudur.

### 4. Eylem Özgürlüğüne/Tasarruf Hürriyetine Sahip Varlık Olarak İnsan

Eylem özgürlüğü hak kavramı ile yakından bağlantılıdır. Şahıs olmanın en önemli özelliği ondaki farklı şeyler arasından seçim yapabilme hakkıdır. Çünkü eylem özgürlüğü, insanî varoluşun en önemli özelliğidir. Bu özgürlük sayesinde insan, evrendeki diğer canlılardan ayrılmakta ve dinî, ahlâkî ve hukukî açıdan sorumlu tutulmaktadır. Eğer insan eylemlerinin detemine edildiği düşünülürse, bu durumda sorumluluk için bir dayanak bulmak imkânsız ve mantıksız olacaktır.

Toplumdaki hukukî problemlere çözümler getirdiği gerçeğinden hareketle, fıkıh biliminin Hz. Peygamber'le başlayıp, fıkıh bilgisi öne çıkan sahabe ve tâbiûn âlimlerince geliştirildiği tarihî bir gerçektir. Bu bilimin asıl gelişim dinamiğini ise, âlimler arası tartışmalar oluşturmuştur. Bu tartışmalarda taraf olanların hukukî ve mantıkî tutarlılığı, içtihadî eylemlerin zihinsel ve pratik olarak dışa yansıyan bütünselliğiyle doğru orantılıdır. Örneğin, bir fâkih bir içtihadında dayandığı gerçeği diğerinde terk ediyorsa, bu durumda onun, içtihadta mantıkî tutarlılık içerisinde olduğu söylenemez. Mantıkî ve metodolojik tutarlılık açısından Ebû Hanîfe'nin hukukî irâde anlayışında bir bütünlüğün

<sup>3</sup> İmre, Zahit, *Medenî Hukuka Giriş*, İÜHF Yay., İstanbul 1971, 266. Hakkın dayanakları konusundaki diğer görüşler için bakınız: İmre, 266-267; Güriz, 132-137.

<sup>4</sup> Güriz, 85.

olduğunu ilerleyen satırlarda ifade etmeye çalışacağız. Burada şimdilik şunu ifade etmekle yetinelim ki, Ebû Hanîfe'nin bu tür içtihatlarında yaşadığı coğrafyanın etnik ve kültürel yapısı büyük oranda etkili olmuştur. Diğer yandan, onun metodik yaklaşımının, farklı etnik kökenden ve kültürel yapıdan gelen insanların, objektif değerler etrafında şekillenme sürecinde oldukları bir ortamda, bu değerlerle yerel gerçekliklerin harmanlanmasına büyük oranda etkisi olmuştur. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin hayatın içerisinden geliyor oluşu, bu değerlerin pratiğe yansımada belirleyici ve yönlendirici bir rol icra etmiştir. Böylece, Ebû Hanîfe zaman zaman geleneksel fikhî argümanların dışına çıkabilmiş ve insanî değerleri, şartları ve gerekleri merkezileştirmiş bulunmaktadır.

Diğer yandan farklılık ve bilinçli değişim, insan doğasının en önemli ve onu diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliğidir. Nitekim, dinamik ve evrensel bir düşüncenin en temel vasfı olan farklı düşüncelere ve değişime açık oluş gerçeğini tarihi fıkıh mirasımız içerisinde daha net olarak görmekteyiz. Dinin dış dünyaya yansıyan yönünü temsil eden ve değerlerinin somut gerçeklikle yüzleşmesini ifade eden fikhin statikleştirilmesi, dinin gönderiliş amacı ile çatışır. İşte, Ebû Hanîfe'nin bazen kendi bölgesindeki fakihlerden farklı ve sosyal süreçlerdeki değişimi daha rasyonel yansıtan sonuçlara ulaşmış olması, değişim ve sürekliliği ve insan hak ve özgürlüklerini merkezileştirmeyi içtihat mantığının ana eksenine haline getirdiğini göstermektedir.

### 5. Ebû Hanîfe'nin Hukukî İrâde Anlayışının İctihatlarına Yansıması

Ebû Hanîfe'nin hukukî irâde anlayışını yansıtan bütün içtihatlarını bir arada toplamak ve onları ayrıntılı olarak incelemek bu tebliğin sınırlarını aşmaktadır. Çünkü, öğrencileri tarafından kayda geçirilen ve sayıları yüz binlerle ifade edilen<sup>5</sup> Ebû Hanîfe'nin içtihatlarını bir araya getirmek ve onları tahlil etmek uzun soluklu ve ekip çalışmasını gerektirmektedir. Bu sebeple onun hukukî irâde anlayışına temel olacağını düşündüğümüz örneklerle konuyu şekillendirmeye çalışacağız.

Ebû Hanîfe'nin hukukî irâde anlayışını iki açıdan ele alıp değerlendirmemiz mümkündür. Birincisi, hukuka temel olma yani, hukukun kökenini teşkil etme noktasından; ikincisi, bu temele dayalı olarak insanın; şahsiyet hakkı, irâde ve eylem özgürlüğü ile tasarruf hürriyeti açısından.

Hukuka temel olma ya da onun menşei oluşturma açısından Ebû Hanîfe'nin görüşleri ana noktada diğerlerinden farklı değildir; yani, diğer konularda olduğu gibi sosyal davranış kurallarını tespit noktasında başvurulacak temel kaynak Kur'ân ve sünnettir. İslâm hukuk düşüncesinde nassa dayalı kaynaklar, bütün fakihlerce evrensel hukuk kaynakları olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünce “olan”ın “olması gereken”e dönüştürülmesi projesinin temel dinamiğidir. Dolayısıyla, kuralları oluşturma yetkisi

<sup>5</sup> Şibay, Halim Sâbit, “Ebû Hanîfe”, *İA*, MEB Yay., (İstanbul-1948), IV, 22, 23; Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Ebû Hanîfe ve'l-kıyemü'l-insâniyye fi mezhebihi*, Mektebetü'n-Nahda, Mısır 1957, 90.

konusunda mutlak anlamda bu iki kaynağın dışına çıkılamaz. Bu bakımdan hukukî irâde öncelikle burada aranmalıdır. Ancak bu temel kaynakları anlama, anlamlandırma ve yorumlama hususu insanî irâdeye aittir.

Bütün fakîhler gibi, Ebû Hanîfe de içtihatlarını İslâm'ın temel kaynaklarına dayandırmıştır. Bu husustaki hassasiyetini gösteren rivayetler yanında uygulamaları da bu durumu kanıtlamaktadır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve kelâm konularını içeren eserlerde konunun teorik yönüne açık bir biçimde değinilmektedir. Yine kendisine izafe edilen rivayetlerde içtihatlarının dayanakları açık bir biçimde yer almaktadır. Öte yandan hukukî içtihatlarda insan aklına verdiği önemi gösteren ve içtihatlarının önemli bir bölümünün metodolojik dayanağı olan *istihsan* ve bunun biçimini şekillendiren *rey*, Ebû Hanîfe ile özdeşleştirilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin içtihatlarındaki hukukî irâdeyi ilgilendiren ikinci boyut ise, kişilerin bizzat insan olmaktan kaynaklanan şahıs dokunulmazlıkları ve tasarruf özgürlükleridir.

### 5.1. Şahsiyet Hakkının Dokunulmazlığı

“Dinde zorlama yoktur”<sup>6</sup> âyetinden de anlaşıldığı gibi insan, bir değer olarak kabul edilmiş ve inanıp inanmama noktasında serbest bırakılmıştır. Sorumluluğun temeli de budur. Eğer insan irâdesi determine edilseydi, inanmanın rasyonel bir dayanağı olamazdı. Ebû Hanîfe'ye izafe edilen “*el-Fıkhü'l-ekber*” adlı kitapta geçen “Allah insanları küfür ve imandan hâli olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir”<sup>7</sup> ve “Allah, kullarının hiçbirini iman ve küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Fakat onları *şahıslar* (vurgu t.a.) olarak yaratmıştır”<sup>8</sup> ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, insanın manevî şahsiyeti diğer vasıflarından öncedir. Fıkıh usûlünde “kişiyi haklara ve borçlara ehil kılan şer'î vasıf”<sup>9</sup> olarak da adlandırılan “zîmmet”, vücûb (hak) ehliyetinin de temelini oluşturmaktadır. Bu vasfın vurgusu, Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında daha net hissedilmektedir. Bu durumu açıklamak için, Ebû Hanîfe'nin “zimmîyi öldürmesinin karşılığı olarak, Müslüman'ın kısasla tecziyesini” örnek olarak değerlendirebiliriz.

Ebû Hanîfe'ye göre, kasten öldürmelerde kâtile kısas cezasının uygulanmasında maktulün sosyal ve dinî statüsü cezayı düşürücü bir vasıf değildir.<sup>10</sup> Dolayısıyla, maktulün hür, köle, Müslüman, gayrimüslim olması suçu ispat edilmiş kâtilin cezaya çarptırılmasına

<sup>6</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>7</sup> Öz, Mustafa, (tercüme eden), *İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1992, 56.

<sup>8</sup> Öz, 57.

<sup>9</sup> Şa'ban, Zeküyyiddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (çev.: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara 1990, 250.

<sup>10</sup> Bu, aynı zamanda Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Şa'bî, İbrahim en-Nehaî ve Sevrî gibi meşhur fakîhlerin de görüşüdür. İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahraman Yay., İstanbul 1985, II, 334.

engel değildir.<sup>11</sup> Cezanın uygulanmasının dayanağı, dokunulmazlık noktasındaki eşitliktir. Bu dokunulmazlık ise, din ve yönetim tarafından garanti altına alınmaktadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla varlıkları, şahsiyetleri ve hakları din ve yönetim tarafından dokunulmaz kabul edilen zimmîyi öldürmekten dolayı Müslüman'ın kısas ile tecziye edileceği Ebû Hanîfe tarafından kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre öldürülenin kimliği değil, öldürenin hukuken sorumluluk taşıyan kişi olması ve öldürülenin kişilik hakkının hukuken korunma altına alınmış olması önemlidir.<sup>13</sup>

Halbuki, Şâfiî, Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd'a göre ölümle sonuçlanan durumlarda kâtile kısas uygulanmasının şartı, kâtille maktul arasında Müslüman olma ve hürriyet açısından denklidir. Hürriyet ve Müslümanlık yönünden aralarında bir üstünlük yoksa, mağdur suçluya denktir. Dolayısıyla bir zimmî veya köleyi öldürmesinden ötürü, aralarında hürriyet ve Müslümanlık yönünden denklik bulunmadığı için, Müslüman'a kısas cezası uygulanamaz.<sup>14</sup>

Bu konuda birbirinden farklı iki rivayetin<sup>15</sup> ya da kısastan bahseden âyetlerin<sup>16</sup> yorumunun içtihat farklılığına gerekçe olarak görünse de, ayrılığın ana nedeni şahsiyet

<sup>11</sup> Ebû Hanîfe'nin "kölenin öldürülmesine karşılık hür kişinin kısasla tecziyesi"nin tek istisnası, kişinin kendi kölesini öldürmesinde kısas uygulanmayacağıdır. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin dayanağı, "çocuktan ötürü ebeveyn, köleden ötürü de efendi kısas ile cezalandırılmaz" (Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman b. el-Fadl, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, Diyât, 7; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, Kasâme, 11.) hadisi ve efendinin köle üzerindeki mülkiyet hakkı ve şüphesi şeklindeki aklî istidlâlidir. Udeh, Abdülkadir, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk* (trc: Ruhi Özcan ve Ali Şafak), Rehber Yay., Ankara 1990, III, 120.

<sup>12</sup> Mergînânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhü Bidâyetü'l-Mübtedî*, Kahraman Yay., İstanbul 1986, IV, 160; Udeh, III, 118 vd.

<sup>13</sup> Mergînânî, IV, 160; Kâsânî, Alâu'd-Dîn Ebî Bekr, *Bedâ'i'u's-Sanâ'î fi tertibi's-Şerâ'i*, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, ts., VII, 237; İbn Humâm, Kemâlu'd-Dîn Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts., X, 217. İbn Ebû Leylâ da aynı görüştedir. (İbn Rüşd, II, 334.)

<sup>14</sup> Mergînânî, IV, 160; İbn Rüşd, II, 334; Kâsânî, VII, 237. Din farkının kısas cezasını engellediği ve dolayısıyla katil ve maktulun eşit olması gerektiği noktasında aynı görüşü paylaşan Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in gerekçeleri arasında farklılık vardır. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, eşitliği sadece mağdur açısından değerlendirdiğinden Müslümanı öldüren zimmiye kısas uygulanacağını, zimmiyi öldüren müslümana ise kısas uygulanamayacağını düşünürlerken, Mâlik her iki durumda da müslümana veya zimmiye ceza uygulanamayacağını savunmaktadır. Bilgi için bkz. Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukuku'nda Şahıslara Karşı Muesir Filler*, DİB Yay., Ankara 1996, 103.

<sup>15</sup> Bunlardan birisi, "Kâfir'e karşı müslümana kısas uygulanmaz." (Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, Diyât, 11; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, Cizye, 10, 17; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, Diyât, 31) diğeri, "zimmetindekilerin haklarını korumaya en layık olan benim" şeklindeki rivayettir. Bu rivayetin yorumu için bkz. Bâbertî, Ekmelü'd-Din Muhammed b. Mahmûd, *Şerhü'l-İnâye ale'l-Hidâye (Fethü'l-Kadîr'le birlikte)* Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts., X, 217.

<sup>16</sup> "Ey inananlar, öldürmelerde size kısas farz kılındı." (el-Bakara 2/178) âyeti, Hanefîlere göre, kısasın umumiliğine delâlet etmektedir. Yine "Biz onda (Tevrât'ta) onlara sunu yazdık: Cana can, göze göz..." (el-Mâide 5/45) ve "... kim mazlum olarak öldürülürse biz onun velisine yetki vermişizdir." (el-İsrâ 17/33) âyetleri öldürülenler, canlar ve mazlumlarda bir ayırım yapmamaktadır. İlâve olarak, "kısasta sizin için hayat

dokunulmazlığının yorumundan kaynaklanmaktadır. Ebû Hanîfe'nin, kısas cezasının tahakkukunda, kâtil ile maktul arasında, bedensel eşitliği, bilgi birikimini, sosyal statüyü dikkate almamasının<sup>17</sup> sebebi de muhtemelen budur.

Yine Ebû Hanîfe zimmîlerin inanç ve dinlerinden kaynaklanan uygulamalarında özgür oldukları,<sup>18</sup> kendilerine taksimi kabil olmayan bir mal kaldığını söyleyenlerin, mûrisin ölümünü ispatla sorumlu olduklarını,<sup>19</sup> üzerinden ne kadar süre geçerse geçsin, kişinin şufa talebinde bulunma hakkının devam ettiğini<sup>20</sup> söylemesi kişilik haklarına saygı olarak değerlendirilebilir.

Bütün bunlar, Ebû Hanîfe'nin insanı yaratılış açısından eşit olan şahıslar olarak değerlendirdiğinin işareti olarak görülebilir. Bugün din farkının ceza-yı düşürücü bir sebep olmaması şeklindeki insanlığın ulaştığı olduğu hukukî sonuçlar, Ebû Hanîfe'nin bu görüşü ile paralellik taşımaktadır.

Şahıs dokunulmazlıklarının dayanağı Kur'ân ve sünnete dayanıyor olsa da, Ebû Hanîfe'nin ayrıca yaşadığı dönemin sosyal, siyasî ve kültürel olaylarından da kaynaklanıyor olabilir; nitekim, Ebû Hanîfe'nin ömrünün büyük kısmı iç siyasî çekişmelerin yaşandığı döneme rastlamaktadır. Çoğunlukla mevcut yönetimlerin icraatları karşısında muhalefette yer almaktadır. Hayatının ilk yıllarında kelâm tartışmalarına aktif olarak katılmasının<sup>21</sup> ve özellikle Kûfe'de yoğun olarak, yönetimin hak ve sorumlulukları ile insanın konumu tartışmalarının gündemde oluşu,<sup>22</sup> şahsiyet haklarının dokunulmazlığı konusunda Ebû Hanîfe'yi etkilemiş olduğu düşünülebilir.

## 5.2. Şahsiyet Hakkından Doğan Sonuç: İrâde Özgürlüğü

Her insan şahsiyet hakkından kaynaklanan irâde özgürlüğüne sahiptir. Bu nedenle kendisini ve kendi geleceğini ilgilendiren konularda öncelikli olarak söz hakkına sahiptir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü pratize eden içtihatlarının başında kız çocuklarının kendi nikâh aktileri konusunda söz sahibi olmalarını gösterebiliriz.

Evlenme akdi yapabilme özgürlüğü açısından insanların durumunu şu şekilde taksim edebiliriz:

### 1. Erkekler;

---

vardır.” (el-Bakara 2/179) ifadesinden de anlaşıldığı gibi asıl kan davaları din farklılığından kaynaklanıyor olabilir. bkz. Kâsânî, VII, 237.

<sup>17</sup> Kâsânî, VII, 237.

<sup>18</sup> Debûsî, Ebû Zeyd, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Giriş ve notlar ilavesiyle çev.: Ferhat Koca), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, 99.

<sup>19</sup> Mergînânî, IV, 42.

<sup>20</sup> Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, Çağrı Yay., İstanbul 1984, II, 45.

<sup>21</sup> Şibay, “Ebû Hanîfe” 21; Yörükân, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler* (Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, 21.

<sup>22</sup> Yörükân, 21.

a. Erkek çocuklar (akıl-baliğ olmamış çocuklar). Kendiliklerinden nikâh akdi yapamazlar. Nikâh akdi temyiz öncesi dönemde tamamen geçersiz; temyiz döneminde velisinin onayına bağlıdır.

b. Akıl-baliğ erkekler. Bunların kendi nikâh akitlerini, özgür irâdeleriyle yapabilecekleri ve bu hususta hiç kimsenin dayatmada bulunamayacağı hususunda görüş birliği vardır. Dolayısıyla nikâh akdinin sıhhati için bunların rıza ve kabulleri yeterlidir ve gereklidir.<sup>23</sup>

## 2. Kadınlar;

a. Kız çocukları (akıl-baliğ olmamış çocuklar). Kendiliklerinden akit yapamazlar. Velilerinin nikâh akdi yapma yetkileri vardır.

b. Dul kadınların evliliğinde rızalarının gerekliliği hususunda fakîhler aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>24</sup>

c. Akıl-baliğ olmuş kızlar. Kız çocuklarının bu husustaki irâde beyanlarında sükuta itibar noktasında ittifak olsa da, velilerinden habersiz veya velinin muhalefetine rağmen yapacakları nikâh akdinin geçerli olup-olmamasında önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Aslında bu konu, insanın irâde özgürlüğüne yaklaşım hususunda Ebû Hanîfe ile diğer fakîhler arasındaki görüş ayrılığının en açık göstergelerinden birisidir. Ebû Hanîfe'ye göre akıl-baliğ olmuş kız çocukları kendi özgür irâdeleri dışında evlenmeye zorlanamazlar.<sup>25</sup> Mâlik, Şâfiî, İbn Ebû Leylâ'ya göre akıl-baliğ olan bekar kız çocuklarının nikâh akdi konusunda, babanın zorlama hakkı bulunmaktadır.<sup>26</sup> Ebû Hanîfe, Evzâî ve Ebû Sevr, akıl-baliğ kız çocuklarının rızasının her durumda gerekli olduğunu savunmaktadırlar.<sup>27</sup>

Kız çocuklarını evlenme akdini kabule zorlama yapılıp yapılamayacağı noktasında yoğunlaşan bu tartışma, yetim kız çocukların nikâh akdi sırasında izinlerinin gerekip gerekmediğine işaret ettiği düşünülen rivayetlerin yorumundan kaynaklanmaktadır.<sup>28</sup> Bu rivayetlerden hareketle zorlamanın hukukî gerekçesi oluşturulmaya çalışılmaktadır. Yetim kızlar konusundaki zorlamanın gerekçesini “küçüklük” olarak görenler, akıl-baliğ olanların durumunun, rivayetin kapsamında olmadığını düşünmektedirler. “Bekarlığı” gerekçe olarak görenler ise hangi konumda olursa olsun kız çocuklarının nikâh akdi konusunda zorlanabileceklerini prensip olarak kabul etmektedirler. İbn Rüşd'ün, baliğ kızların nikâh akdine zorlanıp zorlanamayacakları hususundaki görüşleri taksim ettikten sonra, “usûl (deliller), Ebû Hanîfe'nin ta'lilini daha fazla destekler durumdadır” şeklindeki ifadesi onun da bu görüşü desteklemekte olduğunu işaretleri olarak kabul edilebilir.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> İbn Rüşd, II, 4.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, II, 4.

<sup>25</sup> İbn Humâm, III, 260.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, II, 4.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, II, 4.

<sup>28</sup> Bu rivayetler ve yorumu için bkz. İbn Humâm, III, 258-259.

<sup>29</sup> Her iki görüşü benimseyen fakîhlerin gerekçeleri için bkz. İbn Rüşd, II, 5.



Yine Ebû Hanîfe, Züfer, Şa'bî ve Zührî'ye göre velisinin izni olmasa bile akıl-baliğ olan kız çocukları kendi irâdeleriyle nikâh akdi yapabileceklerdir.<sup>30</sup> Ancak, yapmış oldukları akit geçerli olsa da Ebû Hanîfe, erkeğin kıza denk olmaması durumunda velinin akdi fesih hakkının bulunduğu düşünmektedir. Çünkü evlilik taraflar arasında yeni bir akrabalık ilişkisinin oluşmasına neden olmaktadır. Bu yeni akrabalık ilişkisi taraflara ve ailelerin diğer üyelerine yeni hak ve sorumluluklar yüklemektedir. Dolayısıyla, başkasının da haklarını ilgilendiren konularda kişi sırf kendi şahsiyet hakkını kullanamaz.

Babanın küçük erkek veya kız çocuğunu nikâh konusunda zorlama hakkına sahip olduğu noktasında ittifak etmiş olsalar da, Ebû Hanîfe'nin çocuğun, hangi veli tarafından nikâh akdi yapılmış olursa olsun, büyüdükten sonra muhayyerlik hakkının var olduğu şeklindeki görüşü,<sup>31</sup> onun insan irâdesine vermiş olduğu değerlerin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü malî konularda tasarruf özgürlüğüne sahip olan kadının, kendi geleceğini ilgilendiren konularda söz sahibi olamaması veya sözünün geçerli sayılmaması bir çelişkidir.<sup>32</sup>

Ebû Hanîfe'nin bulûğ muhayyerliği, kızın doğrudan nikâh akdi yapabilme yetkisi ve kızın velisinden habersiz olarak gerçekleştirdiği nikâh akdi sonucunda erkeğin kıza denk olmadığı durumda babaya tanıdığı akdi feshetme hakkını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde şu sonuca ulaşabiliriz: Hukukî irâdeye sahip her insan, şahsiyet hakkı ile irâde ve eylem özgürlüğünün kendisine tanıdığı hakları kullanmakta serbesttir. Ancak bu hak, başkalarının haklarına bir kısıtlama getirmemeli ve onların aleyhine kullanılacak bir hak olmamalıdır; çünkü, irâde ve eylem özgürlüğünü kuşatan “meşrûiyet” gerçeği, kişisel hakları başkalarının aleyhine kullanmama ilkesiyle birlikte gerçek özgürlüğün temelini oluşturmaktadır.

Başkasının hayatını ve tasarruf hürriyetini etkileyen durumlarda, bundan etkilenenlerin onayını gerekli gören Ebû Hanîfe, küçük bir erkek veya kız çocuğuna nikâh akdi gerçekleştirdiğini söyleyen velinin bu iddiasını delillendirmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>33</sup>

### 5.3. Şahsiyet ve Hakkın Doğurduğu Sonuç: Tasarruf Özgürlüğü

Kişisel tasarruf özgürlüğü konusunda Ebû Hanîfe ile diğerlerinin görüşleri arasındaki farklılığı açık bir şekilde ortaya koyan örneklerden biri de “sefilin hacri” konusudur. Ebû Hanîfe, mülkiyet ile şahsiyet hakkını ve irâde özgürlüğünü birbirine bağlamış ve meşrûiyet sınırları içerisinde, insanın mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabileceğini belirtmiştir.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, II, 7.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, II, 6; İbn Humâm, III, 259.

<sup>32</sup> Yûsuf Mûsâ, 108.

<sup>33</sup> Debûsî, 101.

Sefih, kısaca, aklın ve hukukun gereklerine aykırı olarak, malını ölçüsüzce harcayan kimse; hacr ise, bu özelliğe sahip olanın sözlü tasarrufunun hukuken engellenmesi anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Fıkıh usûlü kitaplarında ehliyeti daraltan durumlar başlığı altında incelenen bu konunun dayanağı, sefih ve sefihlikten söz eden âyetlerdir.<sup>35</sup> Sefihlik, kişinin ibadetlerden ve işlemiş olduğu suçlardan sorumlu oluşunu etkilememektedir. Sefihin malî tasarruflarına kısıtlanma getirilip getirilemeyeceği konusunda biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki temel görüş bulunmaktadır.

Aralarında, İbn Abbas, İbn Zübeyr, Şâfiî, Mâlik, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de bulunduğu çoğunluğa göre, malını ölçüsüzce harcayan sefihin tasarrufları hâkim kararı ile kısıtlanabilir.<sup>36</sup> İbrahim en-Nehâî, İbn Sîrîn ve Ebû Hanîfe'ye göre sefih kısıtlanamaz.<sup>37</sup> Her iki görüşü savunanlar, görüşlerini aklî ve naklî delillerle desteklemektedirler. Burada sadece Ebû Hanîfe'nin gerekçelerine değinmekle yetineceğiz.<sup>38</sup>

Ebû Hanîfe, sefihliğin insan aklını ortadan kaldıran bir durum olmadığını ve dolayısıyla dinen ve hukuken sorumlu varlık olma özelliğini ortadan kaldırmayacağını gerekçe göstererek, sefihin kısıtlanamayacağını belirtmektedir.<sup>39</sup> Akıllı bir varlık olması, insanın tam eda ehliyetine sahip olduğunu göstermektedir; dolayısıyla, bu hakkın kısıtlanması, insan şahsiyetinin yok sayılması anlamına gelmektedir. Bu durum mali konularda ölçsüz davranmanın sebep olacağı zarardan daha tehlikelidir.<sup>40</sup>

Ebû Hanîfe prensipte sefihin kısıtlanamayacağını söylese de, bulûğa eren kimseye malının derhal teslim edilmesi gerektiğini savunmamaktadır. Malının teslimi için kişinin reşit olması yeterli neden olsa da, belirli yaşa gelmesine rağmen rüşde eremeyenlerin, yirmi beş yaşından itibaren reşit sayılması gerektiğini düşünmektedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla, bulûğa erdikten sonra reşit olanlara hemen, sefih olarak bulûğa erenlere ise, yirmi beş

<sup>34</sup> bkz. Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı, IV, 601-602; Mecelle, md, 946, 941. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûki İslâmîyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul 1986, VII, 267, 269.

<sup>35</sup> "Allah'ın geçimimize dayanak kıldığı mallarımızı aklı ermezlere (reşit olmayanlara) vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin." ve "Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin." (Nisâ, 4/5-6.)

<sup>36</sup> İbn Rüşd, II, 234; Pezdevî, Fahu'l-İslâm, *Kitâbu'l-usûl*, nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı IV, 610; Mergînânî, III, 281; İbn Humâm, IX, 259, 262. İmam Muhammed hacr için hakim kararına gerek olmadığını düşünmektedir. bkz. Mergînânî, III, 282; Bilmen, VII, 272.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, II, 234; Buhârî, IV, 203-204; Mergînânî, III, 281; İbn Humâm, IX, 259.

<sup>38</sup> Her iki görüşü savunanların gerekçeleri için bkz. Kahruman, Abdullah, "Ebû Hanîfe'nin İçtihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi-", *İslâmî Araştırmalar*, XV, 1-2, 248-251.

<sup>39</sup> İbn Humâm, IX, 260.

<sup>40</sup> Mergînânî, III, 281; İbn Humâm, IX, 261.

<sup>41</sup> Debûsî, Ebû Hanîfe'nin daha önce görülmesi de, insanın yirmi beş yaşında reşid saymasının gerekçesini; "bir şeyin mevcut olduğuna zann-ı galib hasıl olursa, o hakikaten mevcut gibi kabul edilir, her ne kadar mevcut olmasa da" şeklindeki asla (genel ilkeye) dayandığını ifade etmektedir. bkz. Debûsî, 78-79.

yaşından sonra malı teslim edilmelidir.<sup>42</sup> Reşit olarak bülüğa erdikten sonra kendilerinde sefihlik belirtileri bulunanlar artık kısıtlama altına alınamazlar.<sup>43</sup>

### Sonuç

İnsan sorumluluk taşıyan bir varlıktır. Hukukî açıdan sorumlu olmanın dayanağı, irade ve eylem özgürlüğüdür. İnsanın eylem özgürlüğü her istediğini sorumsuzca ve hiçbir kayıtle sınırlı olmadan icra edebilmesi anlamına gelmez. İnsan eylemlerini sınırlayan bir dizi sosyal kurum vardır. Bunlardan birisi ve belki de en önemlisi hukuk kurallarıdır. İnsan, hukuk kuralları içerisinde olmak kaydıyla tam bir eylem özgürlüğü içerisinde olmalıdır. Dinin sosyal hayata dönük yönünü ifade eden sosyal davranış kuralları da eylemlere belirli noktalarda sınırlar koysa da, Ebû Hanîfe, dayandığı metodolojik bütünlük ve genel ilkeler doğrultusunda insan özgürlüğüne geniş alan bırakmaktan yanadır. İctihatları ve yukarıda ayrıntılı olarak değindiğimiz örnekler bunu göstermektedir. Bu örneklerden yola çıkarak şunları söyleyebiliriz:

(a) Ebû Hanîfe, nassları yorumlamada, mümkün olduğu ölçüde tercihini insandan yana kullanmıştır.

(b) Çağdaş kabule göre, hukukun amacı meşrûiyet sınırları içerisinde bireysel hak ve özgürlüklere olabildiğince geniş alan bırakmaktır.<sup>44</sup> Ebû Hanîfe, dönemin şartları içerisinde bu çağdaş kabulü büyük oranda gerçekleştirmiştir.

(c) Ebû Hanîfe, şahsiyet dokunulmazlığının boyutlarını olabildiğince geniş tutmuştur. Köle ve zimmînin hayatına karşı işlenen suçlarda diğerlerine uygulanan cezayı öngörmesi bunu göstermektedir.

(d) Ebû Hanîfe, kişinin malı üzerindeki tasarrufunu, hürriyetle eş tutmuştur; adeta, sefihin *hacr* edilmesini kölelikle eş değer görmüştür.<sup>45</sup>

(e) Hak ve hürriyete adeta kutsiyet atfeden Ebû Hanîfe, zarurî haller dışında insanın diğerleri üzerinde velâyet hakkının olamayacağını düşünmektedir.

(f) Kişi sadece kendi geleceğini ilgilendiren konularda söz hakkına sahiptir. Evlenme yaşına gelmiş olanların kendi geleceklerini belirleme hakları vardır. Diğerleri bu hususta ancak kendilerini ilgilendirdiği boyutta söz hakkına sahiptir.

(g) Ebû Hanîfe'nin yapmaya çalıştığı, bir bakıma soyut değerleri şahsiyet hakları, insan hakları, irâde özgürlüğü, eşitlik, toplumsal adalet gibi somut çözümlerle güncelleştirmeye çalışmak olmuştur. Bunu yaparken zihinsel olarak dikkate aldığı genel hukuk kuralları ile içtihadî bütünlüğü sağlamaya gayret ettiği görülür. İnsan özgürlüğüne yapmış olduğu vurguyu, ilgili bütün içtihatlarında gözeterek, birbiri ile çatışabilecek sonuçlardan uzak durmuştur.

<sup>42</sup> Mergînânî, III, 282; İbn Humâm, IX, 261; İbn Rüşd, II, 234.

<sup>43</sup> Mergînânî, III, 282; İbn Humâm, IX, 263.

<sup>44</sup> Gürbüz, Ahmet, *Hukuk ve Meşruluk*, Beta Yay., İstanbul 1998.

<sup>45</sup> Mergînânî, III, 282.

### Bibliyografya

Bâbertî, Ekmelü'd-Din Muhammed b. Mahmûd, Şerhü'l-İnâye ale'l-Hidâye, (Fethü'l-Kadir'le birlikte) Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts.; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukûki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul 1986; Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, Keşfü'l-esrâr 'an Usûlî Fahri'l-İslâm el-Pezdevî, nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, el-Câmiu's-Sahîh, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı; Dağcı, Şamil, İslâm Ceza Hukuku'nda Şahıslara Karşı Müesir Filler, DİB Yay., Ankara 1996; Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahman b. el-Fadl, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Debûsî, Ebû Zeyd, Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, (Giriş ve notlar ilâvesiyle trc.: Ferhat Koca), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı; Gürbüz, Ahmet, Hukuk ve Meşrûluk, Beta Yay., İstanbul 1998; Güriz, Adnan, Hukuk Felsefesi, AÜHF Yay., Ankara 1985; H.A.R.Gibb, "Constitutional Organization", Law in the Middle East, (edited by M. Khadduri and H. J. Liebesny), vol. i, Washington D.C.: The Middle East Institute, 1995, 14; İbn Humâm, Kemâlû'd-Dîn Muhammed b. Abdullâh, Şerhu Fethi'l-Kadîr, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts.; İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, Kahraman Yay., İstanbul 1985; İmre, Zahit, Medenî Hukuka Giriş, İÜHF Yay., İstanbul 1971; J. Schacht, "Law and Justice" the Cambridge Encyclopaedia of Islam, vol. ii, 542; Kahraman, Abdullâh, "Ebû Hanîfe'nin İçtihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek –Sefihin Hacir Edilmemesi–", İslâmî Araştırmalar, 15/1-2; Kâsânî, Alâu'd-Dîn Ebî Bekr, Bedâiu's-Senâî fî Tertîbi's-Şerâi, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.; Mavsîlî, Abdullâh b. Mahmud, el-İhtiyâr lî Ta'lîli'l-Muhtâr, Çağrı Yay., İstanbul 1984; Mergînânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, el-Hidâye Şerhü Bidâyetü'l-mübtedî, Kahraman Yay., İstanbul 1986; Muhammed Yûsuf Mûsâ, Ebû Hanîfe ve'l-kıyemü'l-İnsâniyye fî Mezhebihi, Mektebetü'n-Nahda, Mısır 1957; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Öz, Mustafa, (tercüme eden), İmâm-ı Âzâm'ın Beş Eseri, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1992; Pezdevî, Fahru'l-İslâm, Kitâbu'l-Usûl, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı; Şa'ban, Zeküyiddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları, (trc.: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara 1990; Şibay, Halim Sâbit, "Ebû Hanîfe" İA, MEB Yay., (İstanbul-1948); Udeh, Abdülkadir, Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk, (trc: Ruhi Özcan ve Ali Şafak), Rehber Yay., Ankara 1990; Yörükân, Yusuf Ziya, İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler, (Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

## Müzakere

Mehmet ERKAL  
MÜ İlâhiyat Fakültesi

Sayın başkanım, değerli izleyiciler. İstanbul'dan gelirken deniz otobüsünü kaçırdım ve Bursa'ya otobüsle geldim. Otobüste yüksek sesle konuşmaktan dolayı İbrahim Kâfi Dönmez arkadaşımın ikazlarına rağmen bir sarı kart gördüm. Şimdi ikinci sarı kart görerek sahadan atılmak istemiyorum. Elden geldiği kadar kısa tutmaya çalışacağım konuşmamı. Ben tebliğci kardeşimiz Tevhit Ayengin'i bu hazırladığı tebliğden dolayı tebrik ediyor, kendisine teşekkür ediyorum. Bir emek mahsulü olarak önümde bir ilmî ürün var. Şüphesiz kendileri de sundular. Ancak katkı olur düşüncesiyle hem şekil hem de muhteva yönünden birkaç söz söylemek istiyorum eğer izin verirseniz. Sizin de tahammülünüz varsa bu saatten sonra tabi. Şekil olarak, ben olsam diye başlayacağım bu da bir metottur şüphesiz, saygıyla karşılıyorum. Ebû Hanîfe'nin hukukî irâde kavramaya anlamaya çalışırken insanlığın doğuştan vazgeçilmez, devredilmez olarak getirdiği insanı insan yapan o değerleri, hukuk doktrinlerini tarih içinde korumak için nasıl mücadele verdiklerini ve birey öncelikli- bu tabir çok kullanılıyor, ben de kullanayım- birey öncelikli bir topluma kolay ulaşamadığını hemen özetler sonra konuya geçerdim. Yani günümüzden İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin bu anlayışına bakardım. Bildiğiniz gibi Kant, öyle hareket et ki şahsında, kendi tecelli eden insanlık ve insaniyet vasıta değil gaye olsun demektedir. Gaye olacak olan insanlık ve insaniyetin muhtevasında nelerin olduğu da yine ünlü filozof tarafından tavsif edilmektedir. Onlar hepimizin bildiği gibi insan sevgisi, insana duyulan saygı, insana gösterilmesi gereken hürmet, hoşgörü, hürriyet, insanın bütün değerlerine saygı duymak şeklinde özetlenmektedir. İşte İmâm-ı A'zam hazretleri bundan 1300 küsur sene önce gerçekten hukukî anlayışında bu insan dediğimiz yüce, kutlu varlığı odak noktası olarak almıştır. İnsanlık insaniyet, şahsiyet, şahsiyet hakları bu uğraşlardan sonra hukukî düzenlemelerle, yasalarla korunmaya çalışılmış ve bu yasalarla korunma iç yasaların dışında dışa da yansımış. İşte dış anlaşmalarda 1945'de Birleşmiş Milletlere girdik. 1949'da Avrupa Konseyine iştirak ettik. Aynı yıl İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'ni imzaladık. 1975'de Helsinki Nihaî Anlaşması'na imza koyduk. 1987'de Avrupa Topluluğuna müracaat ettik. 1988'de Avrupa İnsan Hakları Divanına şikâyet hakkı tanıdık. 1990'da Paris Şartnamesi'ni imzaladık. 1996'da Avrupa Gümrük Birliğine girdik. İşte bugün de çeşitli uyum paketleriyle Kopenhag kriterleriyle bu birliğin içinde olmaya çalışıyoruz. Bütün bu uğraşların sonunda hedefimiz insana saygı, insanı merkeze almak. Bu noktadan baktığımızda İmamı A'zam gözümüzün önünde gerçekten büyüyor gerçekten yüceliyor. O devirde insan odaklı bu fikhî çalışmaları dikkatimizi çekiyor. Arkadaşımız altıncı sayfaya kadar, insan şahsiyeti, irade sahibi olarak insan, hak sahibi varlık olarak insan, eylem özgürlüğü, tasarruf hakkına sahip olarak insan şeklinde bir yol

takip etmiş. Nihayet iki misalle İmâm-ı A'zam'ın hukukî irâde anlayışını anlatmaya çalışmış burada benim sormak istediğim kendisine, niçin temel tabakât kitaplarını bu konuda kullanmamış. Çünkü en zor ilmî çalışma bana sorarsanız, biyografik çalışmadır. Çünkü herhangi bir kitapta belli bir yeri yoktur. Pek çok kitabı karıştırmak zorundasınız siz böyle bir çalışmayı ortaya koyduğunuz zaman. Hemen hatırımıza tabakât kitapları gelir. Ben tabakât kitaplarına atıf göremedim burada. Bunun dışında çok özür beyan ederek söylemek mecburiyetindeyim. Bazı zayıf kaynaklar gördüm. Meselâ Abdülkadir Muğnî'nin çok ciddî bir konuda kaynak olarak gösterilmesi ve bakınız denmesi dikkatimi çekti. Bunun dışında Hanefiler içinde değil de başka diğer müellifler için veyahut fukaha için verilmesi gereken kaynak Hanefiler için verilmiştir. ... İmâm-ı A'zam için kaynak gösterilmiştir. Bu da kullanılan usûle çok özür dileyerek söylüyorum pek uygun gelmemektedir. Ben 271. sayfanın onuncu dipnotunda aynı şekilde Hanefî Mezhebinin âlimlerinden başlığı altında İbrahim en-Nehaî'yi en son sırada gördüm. Bildiğimiz gibi Iraklılar Hz. Ömer'den "bize dinimizi öğretecek bir fakîh gönder" diye bir talepte bulundular. Bunun üzerine Hz. Ömer o meşhur sözünü söyledi. "Ben sizi kendime tercih ediyorum" dedi. Abdullah İbn Ömer'i gönderdi. Abdullah İbn Ömer'in iki tane Yemenli talebesi vardı. Alkame ve Esved. Alkame ve Esved'in talebeleri içinde İbrahim en-Nehaî de vardı. İbrahim en-Nehaî, Alkame ve Esved'in devam ettirdiği tedrisatı onların vefatından sonra devam ettirdi ve Hammâd'ı yetiştirdi. Hammâd, İmâm-ı A'zam'ın hocasıdır. Yani böyle bir sıralama uygun gelmedi bana. Onu ben söyleme ihtiyacı duydum. Yine konuyu sadece iki örneğe yani baliğa kızın kendisini evlendirebilmesi ile sefih'in hacri hasredilmiş. Oysa kaynaklar biraz daha taransaydı, misaller çok daha fazla verilir. Efendim bunu niçin söylemek ihtiyacı duyuyorum? Daima genelleme yapıyoruz. Yani ifade biraz ağır olacak ama genellemeler dinç, yorulmamış çalışkan dimağların müracaat etmemesi gereken hususlardır diye düşünüyorum. Hatalı olabilir, öyle düşünüyorum. Artık o genellemeleri bize bıraksın genç arkadaşlar daha çok misaller üzerinde durarak bir genel hükme varırlarsa daha faydalı olur kanaatindeyim. Ebû Hanîfe hukukta hakikaten devletçi veya bireyci, devlet menfaatını öne alan veya ferdi öne çıkaran iki ayrı görüşten ikincisini temsil etmektedir. O da öyle diyor. Baliğa kıza evlenme hususunda tam yetki verirken, sefih'in hacrine müsamaha etmiyor. Her malikin mülkünde dilediği tasarrufta bulunmasına cevaz veriyor. Vakfın lüzumuna kâil olmuyor. Bazı münakaşalar çıktı ama vakit çok geç. Burada İmâm-ı A'zam'ın delilleri gerçekten ve gerçekten çok kuvvetli. Yani hür kimsenin velâyet altında bulunması ona göre ancak zaruret sebebiyle olur. Çünkü velâyet hürriyeti kısıtlayan bir haldir. Hürriyet ve velâyet onun kafasında uzlaşmamaktadır. Hürriyetin sonucu serbest tasarruftur. Nikâh için velâyet zarureti yoktur. Bu, "Zaruret yokken veyahut böyle bir zarureti ihtiyaç mertebesine indiremiyoruz, bu halde baliğa kız kendini evlendirebilmelidir" demektedir bildiğiniz gibi. Yine *borçlu hacr edilemez* kararı da, onun bu anlayışından kaynaklanan bir görüşü olmalıdır. Bu ve bunun gibi, yani vakıf, borçlunun hacri gibi diğer misallerle de konu

detaylandırılıysaydı ve biraz daha örneklendirilseydi daha güzel olurdu kanaatindeyim.  
Hepinize çok çok teşekkür ediyorum.

## CEVAP

Tevhit AYENGİN  
OMÜ İlähiyat Fakültesi

Bu içten ve samimi değerlendirmelerinden dolayı hocama çok çok teşekkür ediyorum. Burada şunu ifade edeyim. Yanılmıyorsam bize gelen yazıda tebliğ metninin on sayfaya sınırlandırılması gibi bir not vardı. Biz bunu dikkate alarak konuyu çok yönlü olarak yazma şansına sahip değildik. Belki hukukî iradenin veyahut da insanlığı bugün kazanmış olduğu, ulaşmış olduğu daha doğrusu kişisel hak ve özgürlükler düzeyinin geçmişinin tarihi seyrini anlatabilirdik ama bu imkâna sahip olmadık dediğim gibi. Hocam konuların birer ikişer misalle şekillendirildiğini söyledi. Doğru yani ben metnin içerisinde de ona işaret ettim. Birer tane temel örneği biraz geniş bir şekilde anlatacağımı, bunun yanında aynı kapsama girebilecek örnekleri sadece isimle zikredeceğimi belirtmiştim. Belki daha da örnekleri çoğaltabilseydik onları da ayrıntılı bir şekilde anlatabilseydik, daha anlaşılır olabilecekti, o bizden kaynaklanan bir konu. Tabakât kitaplarını evet kullanmadık. Belki bu bir eksiklik olarak değerlendirilebilir ama fikhî görüşlerini temellendirmek istediğimiz veyahut da Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda farklı görüşlere rastlamadığımız için yani Ebû Hanîfe bu görüşle bir nevi özdeşleştirildiği için o kaynaklara gitmedik. Hocamın önerilerini dikkate alacağız inşallah. İbrahim en-Nehaî'yle ilgili bir-iki şey vardı, belki imlâ hatasından kaynaklandı, yani önce Ebû Hanîfe, Hanefî mezhebi derken Ebû Hanîfe'den sonra gelenleri belki kastettiğimizden dolayı. Hanefî mezhebi'nin önde gelen âlimlerinden Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer dedik ve arkasından sonra gelenlerin aynı kategoride olmadığını ifade etmek için ve bağlacıyla ayırmaya çalıştık. Zannediyorum orada da yine bizden kaynaklanan kusur var gibi. Hocamın değerli katkılarından dolayı kendilerine bir kez daha teşekkür ediyorum, saygılarımı sunuyorum.



İbrahim Hakkı İnal  
HÜ İlähiyat Fakültesi

Tevhit Beye biz de teşekkür ediyoruz. Burada ikinci oturum sona eriyor. Değerli katılımcılar, tebliğ sahibi ve Müzakereci hocalarımıza ve bu oturumu sabırla ve dikkatle izleyen siz saygıdeğer konuklarımıza teşekkür ediyoruz ve önümüzdeki oturum için bir çay molası zaten veriliyor. Tekrar görüşmek üzere.



## ÜÇÜNCÜ OTURUM

Başkan: Süleyman ULUDAĞ

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

## Ebu Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı

Faruk BEŞER  
SAÜ İlahiyat Fakültesi

### Giriş

İslâm'ın yegâne kaynağının vahiy olduğunu, vahyin esasını da Kur'ân-ı Kerîm'in oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. İslâm Kur'ân'la başlamış, ilk yıllarda insanların, bu yeni dini tanımları Kur'ân'la sağlanmış, onlar da onu öyle tanımışlardır. Hz. Peygamber de muhataplarını hep Kur'ân'a havale etmiştir. Onun sünneti, Kur'ân'dan bağımsız bir kaynak olarak görülmemiş ve Kur'ân'ın anlaşılması, beyanı ve tatbiki olarak anlaşılmıştır.

İslâmın canlı olduğu ve hayata yön verdiği zamanlarda da Kur'ân-ı Kerîm hep hak ettiği yerde olmuş ve asıl referans kabul edilmiştir. Sonraları İslâmî bilginin kaynaklarında ve bu kaynakların değer sıralamasında kaymalar oluşmuş ve bunun sonucu olarak da İslâm'ın anlaşılması zorlaşmış, yanlış anlamalar oluşmuş ve bunlar olduğu ölçüde de İslâm hayattan çekilmiş ve Müslümanlar da gerilemişlerdir, diye ifade edilen bakışaçıları tartışmaya değer sayılmalıdır.

Son asırda Kur'ân etrafında cereyan eden tartışmalar, -varsa kötü niyetli olanların istisnasıyla- bu hiyerarşiyi tekrar yerine oturtma çabaları olarak görülebilir. Usûl tartışmaları ve bu meyanda, "Yeni bir usûl-i fikh oluşturma" söylemi de bu cümleden sayılmalıdır. Çünkü usûl-i fikh aslında bütünüyle İslâmî anlamının usûlüdür ve esası, Kur'ân'ın önce ne olduğunu, sonra da nasıl anlaşılacağını bilmekten ibarettir. Elbette bir şeyin mahiyeti iyi kavranmadan onun ne anlatmak istediği de doğru anlaşılabilir. Bu sebeple Kur'ânın mahiyeti meselesi günümüzde, eskiden olduğundan çok daha fazla önem taşımaktadır. Çünkü sahabe ve onları izleyen nesillerdeki Kur'ân mefhumu, çok büyük anlama farklılıkları oluşturacak kadar değişiklik arzetmiyordu. Yaşayan sünnetten öte, belki daha doğru ifadesiyle bir de "yaşayan Kur'ân"<sup>1</sup> vardı ve bu durum, yani Kur'ân'ın yaşanıyor olması onu anlamada belirleyici ve kolaylaştırıcı bir zemin oluşturuyordu. Ayrıca Kur'ân'ın Arapçılığına, onun Arap olan ilk muhataplarının itirazlarının, ya da bunu söz konusu etmelerinin de bir sebebi ve anlamı yoktu.

Muhtemelen böyle bir problem ilk kez Ebû Hanîfe tarafından dile getirildi. Çünkü gerek siyasî, sosyal ve kültürel farklılaşmalar, gerekse değişik kavimlerin Müslüman olmalarıyla İslâm toplumunda beliren etnik sebepler, onun zamanında böyle bir sorunsalı doğuracak düzeye ulaştı. Biz bu bildirimizde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve böyle bir ihtimali destekleyen bu farklı anlamayı anlamaya ve sorgulamaya çalışacağız.

---

<sup>1</sup> İfade Hayati Yılmaz'a aittir.

## 1. Ebû Hanîfe'nin Kur'ânı Kerîm'le ilişkisi

Ebû Hanîfe'nin de bir hüküm kaynağı görülmesi açısından Kur'ân'la ilgili, kendinden önceki ya da muasırı olan ulemeden farklı bir tutumu bilinmemektedir. O da diğerleri gibi Kur'ân'a son derecede saygılıdır. Hatta onun Kur'ân'a olan saygısı bazılarınca abartılı menkıbeler olarak görülebilecek ölçülerde dahi olabiliyordu. Ahmet b. Yunus, birisinden şöyle duydum, diyor: “Ebû Hanîfe ile beraber onun mescidinde yatsı namazını kıldım. Cemaat dağıldı. O benim mescitte kaldığımın farkında değildi. Kimsenin görmediği bir anda ona bir soru sormak niyetinde idim. Namaza kalktı ve okumaya başladı. ‘Allah bize iyilik etti de bizi kavurucu/semûm azaptan kurtardı’<sup>2</sup> âyetine gelinceye kadar okudu. Ben kalktım, bitireceğini sanıyordum. O bu âyeti tekrar tekrar okudu. Ta müezzin gelip sabah ezanını okuyuncaya kadar devam etti”.<sup>3</sup>

Hârîce b. Mu'sab'ın dediğine göre, Kur'ân'ı bir rekatta hatmeden dört imam vardır: Osman b. Affân, Temim ed-Dârî, Sa'îd b. Cübeyr ve Ebû Hanîfe...<sup>4</sup> Ancak Zâhidü'l-Kevserî bu ve benzeri haberlerin sabit bulunmadıklarını söyler.<sup>5</sup> Her gece seher vaktine kadar Kur'ân'ı hatmettiğine dair rivayetleri de muhtemelen böyle anlamak gerekir.<sup>6</sup> “Çoğu zaman sabah namazının iki rekatında iki hizb Kur'ân okuduğu ise sabittir.”<sup>7</sup>

Ebû Yûsuf'tan nakledildiğine göre onun hakkında halk şöyle diyordu: “Ebû Hanîfe'yi Allah; fıkıh, ilim, amel, cömertlik, el açıklığı ve yaşadığı Kur'ân ahlâkıyla bezemiştir”.<sup>8</sup>

## 2. Usûlünde Kur'ân-ı Kerîm'in Yeri

Ebû Hanîfe'nin anlama usûlünde Kur'ân'ın birincil bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Onun, sünnet anlayışında dahi Kur'ân merkezli düşünmenin bulunduğu açıktır. Yani o, sünneti Kur'âna göre değerlendirir, Kur'ân asıldır ve her şeydir.<sup>9</sup> Bizzat kendisi şöyle der: “Allah bize Kur'ân'ın kendi kelâmı olduğunu bildirdi. Artık kim Allah'ın öğrettiğini alırsa en sağlam kulba tutunmuş olur. Böyle bir kulpa tutunmadıktan sonra helâke yuvarlanmaktan başka ne vardır ki?”<sup>10</sup>

“Bir meselenin hükmünü Allah'ın Kitabında bulursam onu alırım. Orada bulamazsam Resûlullah'ın sünnetini ve hep güvenilir râvilerden gelmek şartıyla sahih eserleri/haberleri alırım. Allah'ın kitabında ve Resûlü'nün sünnetinde bulamazsam sahabe görüşlerinden birini seçerim ama onların görüşlerinden dışarı da çıkmam. Durum

<sup>2</sup> et-Tûr 52/27.

<sup>3</sup> es-Sîmerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbîh*, s. 43; Ebû Hanîfe'nin Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili, buna benzer daha başka menkıbeleri için bkz. es-Sîmerî, *a.g.e.*, s. 46, İbn Hacer, *Hayrâtü'l-hisân*, s. 122, 125, 126.

<sup>4</sup> es-Sîmerî, *a.g.e.*, s. 45-46.

<sup>5</sup> bkz. Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 14.

<sup>6</sup> bkz. Zehebî, *a.g.e.*, 12.

<sup>7</sup> Zehebî, *a.g.e.*, 13.

<sup>8</sup> es-Sîmerî, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>9</sup> bkz. Ahmet Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/186.

<sup>10</sup> Zehebî, *a.g.e.*, s. 23

İbrahim, Şa'bî, Hasan, İbn Sîrîn, Sa'îd b. Müseyyeb –daha birçok içtihat edebilen âlim ismi saydı- gibilere ulaştığında ben de onlar gibi içtihat ederim.”<sup>11</sup>

Hanefî usûlü olarak bilinen ve âmmin tahsisinde/genel bir hükmün sınırlandırılmasında, sınırlayan delilin/muhassısın diğeriyle eş zamanlı ve müstakil bir ifade olması, aksi takdirde Kur'ân'ın umum ifade eden âyetleri için bir nesih söz konusu olacağı, nesih olabilmesi için de neshedenin de neshedilen kadar güçlü bir delil –mütevâtir ya da meşhur- olması gerektiği şeklindeki anlama usûlü ile ilgili görüşler usûl kitaplarında bulduklarına göre bizzat Ebû Hanîfe'nin görüşleri olarak kabul edilmek yerine, onun usûlünden çıkarılmış sonuçlar olarak da görülebilirler. Ama şu söz bizzat ona nispet edilir: “Hadislerde nâsîh ve mensuh olanlar olduğu gibi Allah'ın Kitabında da nâsîhler ve mensuhlar vardır.”<sup>12</sup> Ancak bunu, yine de Hanefî usûlündeki nesih anlayışı içerisinde anlamak gerekir.

### 3. Kur'ân-ı Kerîm ile İlgili Bazı Görüşleri

Ebû Hanîfe ve arkadaşları nağme ile okunan Kur'ânı dinlerlerdi. Ona göre namazda Kur'ân yüzünden okunursa namaz fâsid olur.<sup>13</sup> Şâfiî'ye göre ise bu câizdir. Ahmed'den konu ile ilgili olarak iki rivayet vardır: 1. Şâfiî'nin dediği gibi câizdir. 2. Nafilde câizdir, ama farzda câiz değildir. Bu ikincisi, Mâlik'in de görüşüdür.<sup>14</sup>

Namazda Kur'ân'dan okunması nass ile vacip olan miktar, “bir miktar/mâ-teyessera” ifadesi ile anlatılan kadardır. Bu da kısa bir âyetle dahi gerçekleşebilir. Binaenaleyh, bu kadarla yetinmek, her ne kadar mekruh olsa da, bununla kıraat farzı yerine getirilmiş olur.<sup>15</sup> Çünkü istenen miktar, “mâ-teyessera”dır ve mümkündür ki müyesser olan, ancak böyle bir âyet olabilir.<sup>16</sup> Bununla beraber namazdaki kıraatte besmele ile yetinmek yeterli değildir. Çünkü, besmelenin Kur'ân'dan olduğu konusunda değil ama, her sure başında müstakil bir âyet oluşu konusunda şüphe vardır.<sup>17</sup> Ancak Ebû Hanîfe'den gelen ikinci bir rivayete göre, kıraat için ancak uzunca bir âyetin yeterli olacağı belirtilmektedir.<sup>18</sup>

Ebû Hanîfe'nin namazdaki kıraatın az bir miktar ile de kâfi geleceğini söylemesi,<sup>19</sup> ona nispet edilen ve daha sonra tartışacağımız görüşleriyle tenakuz oluşturabilir. Çünkü namazda Kur'ân'dan az bir miktarın kifayet etmesi, bu miktarın muciz olmasına bağlıdır. Bu da ancak lafızda olur.

<sup>11</sup> es-Sîmerî, *a.g.e.*, s. 10; Ayrıca bkz. ez-Zehebî, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>12</sup> es-Sîmerî, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>13</sup> İbn Teymiye, *el-Mecmû'*, VI, 542; Dımaşkî, *Rahmetü'l ümme*, s. 41.

<sup>14</sup> Dımaşkî, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>15</sup> Serahsî, *el-Usûl*, I/280.

<sup>16</sup> Kâsanî, *Bedâ'î*, I/112.

<sup>17</sup> Serahsî, *el-Usûl* I/281.

<sup>18</sup> Kâsanî, *a.g.e.*, I/112.

<sup>19</sup> bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I/180

O, Kur'ânı Kerîm'in abdestsiz olarak okunmasında bir beis görmezdi.<sup>20</sup> Cünup olma dışında hiçbir hâlin Kur'ân okumaya mâni olmadığını söylerdi.<sup>21</sup> Bunun muhalif anlamı olarak onun cünup olan insanın Kur'ân okuyamayacağı görüşünde olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Namazların son iki rekâtında Fatiha'dan başka Kur'ân'dan bir şey okunmayacağı görüşünde idi.<sup>22</sup> İmama uyan insanın Kur'ân okumaması gerektiğini söylerdi.<sup>23</sup> İmam Muhammed, İbn Mes'ûd yoluyla gelen şu hadisi zikreder: "Kur'ânı şiir okur gibi, ya da silkenen hurmaların düşmesi gibi çabuk çabuk okumayın" ve ekler: "İşte biz bununla amel ederiz. Okuyanın okuduğunu anlayacak şekilde okuması gerekir. Ebû Hanîfe'nin görüşü de budur."<sup>24</sup>

Torunu İsmail'in nakline göre, Ebû Hanîfe, oğlu Hammâd Fatiha suresini öğrendiğinde onun hocasına beş yüz dirhem bahşiş verdi.<sup>25</sup> Bu haber Ebû Hanîfe'nin Kur'ân öğretmeye ücret olmasa dahi, bahşiş verileceğine kâil olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden dahi anlaşılabilir ki, Kur'ân-ı Kerîm Ebû Hanîfe için sadece hukukî bir kaynak değil, maddî ve manevî hayatın bütünüdür.

#### 4. Ebû Hanîfe'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'in Mahiyeti

##### 4.1. Lafız-Mana Bütünlüğü

Konumuzun esasını teşkil eden mesele, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyeti hakkındaki görüşleri olacaktır. Bunları da iki ana mesele olarak ele alacağız: Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyetine onun Arapça oluşunun dâhil olup olmaması ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi.

Öncelikle belirtilmelidir ki, onun bu her iki mesele ile ilgili görüşleri, ona aidiyetini tespit eden çok kesin rivayetlerle bize ulaşmış değildir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye nispet edilen beş eser/risalecik bu konulardan sadece ikincisi hakkında bize, onun görüşü ile ilgili yeterli bilgi vermektedir. Ancak bu eserlerin ona nispeti de, sadece ulemanın onları ona ait kabul etmeleri deliline dayanmaktadır. Ama bu kadarı da Ebû Zehra'ya göre bu nispetin sıhhati için yeterli görülmelidir.<sup>26</sup> Ayrıca *el-Fıkhu'l-ekber*'in ilk şârihlerinden olan Semerkandî, hiç olmazsa bu risalenin sahih senetlerle ona ait olduğunu zikreder.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 56 (No: 277).

<sup>21</sup> Muhammed eş-Şeybânî, *a.g.e.*, s. 56 (No: 278).

<sup>22</sup> Muhammed eş-Şeybânî, *a.g.e.*, s. 17 (No: 85).

<sup>23</sup> Muhammed eş-Şeybânî, *a.g.e.*, s. 17 (No: 86).

<sup>24</sup> Muhammed eş-Şeybânî, *a.g.e.*, s. 54-55.

<sup>25</sup> es-Sîmerî, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>26</sup> bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 10.

<sup>27</sup> bkz. Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 5.

#### 4.2. Kur'ân-ı Kerîm ve Arapça

Ebû Hanîfe'nin en ayrıcalıklı görüşü elbette Kur'ân'ın asıl itibarıyla manasından ibaret olduğu ve bu sebeple de onun manasını nakleden herhangi bir dilin de Kur'ân diye isimlendirileceği görüşüdür. Gerçi bu görüşü bizzat kendi ifadeleriyle zaptedilmemiş, hatta birinci elden de rivayet edilmemiştir. Ama en azından *zahiru'r-rivaye* türü kitapların şerhlerinde bunlara geniş yer verilmiştir. Bu sebeple, yukarıda da değindiğimiz gibi, bunları onun görüşleri saymamızın bir sakıncası yoktur.

Onun bu konudaki görüşlerini kaydedip temellendirenlerin başında İmam Serahsî gelir. Serahsî, i'câzın lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söyleyen İmâmeyn'e karşı, i'câzın manada olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe adına savunma yaparken –her ne kadar kendisi de İmâmeyn'in ve meşayih ulemanın görüşünde olsa da– şöyle der:

“Meşayih fukahamızdan pek çoğu, Kur'ânın i'câzının lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söylerler. Özellikle de Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerine göre bu böyledir. Bu ikisi diyorlar ki, namazda Farsça okuma ile kıraat farzı yerine getirilmiş olmaz, velev ki, Allah'ın muradının kesin olarak o olduğunu bilmiş olsun. Çünkü kıraatte farz olan şey, mûciz olanı okumaktır. Bu da ancak nazım ve mana beraberliğiyle olur.”

Serahsî devamla diyor ki: “Benim anladığıma göre onlar bu sözleriyle, nazım olmaksızın, tek başına mana mûciz olmaz, demek istemiyorlardır. Çünkü Kur'ân'ın manasının da mûciz olduğunun delilleri açıktır. Nitekim mûciz olan, Kelâmullah'tır. Kelamullah ise ezeldir, yaratılmış değildir. Oysa Arapça ve Farsça dâhil, bütün diller muhdestir/yaratılmıştır. Binaenaleyh, nazım olmaksızın i'câz olmaz diyen birisinin, yaratılmış olanın mûciz olduğunu söylemiş olması gerekir ki, böyle bir şey düşünmek câiz olmaz. İkinci olarak, Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir ve bilinen bir husustur ki, Arap olamayan birisinin, Kur'ânın benzerini Arapça olarak yapamaması onun aleyhine bir delil teşkil etmez. Çünkü o sadece bunu değil, İmruülkays ve benzerlerinin şiirini de Arapça olarak yapamaz. Dolayısıyla onun aciz kalması, Kur'ân'ın benzerini ancak kendi dili ile yapamamasında kendini gösterir. İşte bu durum açıkça ortaya koyar ki, i'câz tam olarak ancak manada bulunmaktadır. Bu sebeple Ebû Hanîfe namazda Farsça kıraatı câiz görmüştür. Sonra bu iki imam da Arapça kıraate güç yetiremeyenler için aynı cevabı verirler. Bu da gösteriyor ki, onlara göre de mana mûcizdir. Çünkü mûciz olanı okuyamayandan kıraat, tamamen düşer. Oysa böyle birisinden kıraat farzı tamamen düşmemiş, aksine bu Farsça kıraatle yerine getirilmiştir. Arapça kıraati becerebilen, onlara göre Farsça kıraatle farzı yerine getirmiş olamaz ama bu, Farsça ile mûciz olmamasından değil, aksine güç yetirebilenler için böyle bir rükünde Allah Resûlü'ne ve onu izleyenlere uyanın/mütabeatın farz olmasından dolayıdır. Bu mütabeat da ancak Kur'ân'ı Arapça okumakla olur. Ancak Ebû Hanîfe bunu Farsça kıraatin mekruh olması

konusunda dikkate aldı. Ama bu rüknün aslının, Kur'ân'ın kıraatiyle yerine gelmiş olması konusunda ise bizim ifade ettiğimizi dikkate aldı.”<sup>28</sup>

Serahsî'den sonra Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü en güçlü, en güzel ve en ikna edici şekilde savunan fıkıhçı, İmam Kâsânî'dir. O da meseleyi şöyle temellendirir:

“Namazdaki kıraat, Ebû Hanîfe'ye göre Arapça ile karşılanabileceği gibi, Farsça ile de karşılanabilir. Arapça ile okumayı becerebilmesi ya da becerememesi farketmez. Ebû Yûsuf'a ve İmam Muhammed'e göre ise, Arapça okumayı becerebilirse bu câiz olmaz ama beceremezse câiz olur. İmam Şâfiî'ye göre ise Arapça ile okuyabilsin ya da okuyamasın câiz olmaz. Eğer Arapça ile okuyamıyorsa ona göre tesbih ve tehlil okur.<sup>29</sup> Farsça okumaz. Bu görüşün temeli şudur: Allah namaz için 'Kur'ân'dan bir miktar okuyun'<sup>30</sup> buyurmuştur ki bu, namazdaki okumanın Kur'ân'dan olması konusunda bir emirdir ve Kur'ân da Arapça ile indirilmiştir. Allah 'Biz onu Arapça bir Kurân olarak indirdik'<sup>31</sup> buyurmuştur. Öyleyse Farsça Kur'ân olmaz ve onunla, emrin gereği zimmetten düşmez. Ayrıca Kur'ân mûcizdir. Lafız yönünden olan i'câz, Arapça nazmın bozulması ile bozular. Böylece de i'câz bulunmayacağı için Farsça ile Kur'ân olmaz. Bundan dolayıdır ki, Kur'ân'ın Farsça tercümesini cünüp ve âdetlinin okumaları haram değildir. Ama ne var ki, kişi Arapça okumayı beceremiyorsa, Kur'ân'ın lafzını beceremiyor demektir, o takdirde manasına riayet eder ki teklif de imkâna münasip olsun. İmam Şâfiî'ye göre ise Farsça ile Kur'ân olamaz, dolayısıyla onu okumakla da emredilmiş olmaz.

Ebû Hanîfe'ye gelince, ona göre namazda vacip olan kıraat, Allah'ın kendi zatı ile kâim bir sıfat olan ve ibretler, öğütler, sakındırmalar, teşvikler, övgü ve tazimler içeren kelâmına delâlet eden bir lafız olması itibarıyla Kurân okumaktır. Yoksa Kur'ân'ın Arapça olması itibarıyla değil. (Yani Kur'ân'da aslolan kelâmullaha delâlettir, Arapça olmağlık değildir). Bu delâletin olması bakımından lafızlar arasında fark yoktur. Çünkü Allah 'O, öncekilerin kitaplarında da mevcuttur',<sup>32</sup> 'O, önceki sahifelerde, İbrahim'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde de mevcuttur'<sup>33</sup> buyurmaktadır. Oysa Kur'ân'ın, önceki kitaplarda bu dille yer almadığı, ama bu mana ile bulunduğu bilinmektedir.

'Kur'ân Arap dili ile inmiştir', sözüne iki açıdan itiraz edilebilir: Birincisi, Arapça ile Kurân'ın olması, başka dille de Kurân'ın olmasına mâni değildir. Âyette bunu reddeden bir şey yoktur. Çünkü Arapçaya Kur'ân denmesi onun, kelâmın hakikati olan sıfata yani Kur'ân'a delâlet ettiğindedir. İşte biz Arapça sözlerini değil de o asıl sıfatı/manayı kastettiğimiz için Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylüyoruz. Bu delâlet anlamı Farsçada da vardır öyleyse Farsçanın da Kur'ân diye isimlenmesi câizdir. Allah'ın 'Eğer biz onu

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Usûl*, I, 281-282.

<sup>29</sup> İmam Şâfiî ve benzerleri bu konuda sünnette vaki ve bizim de metinde zikrettiğimiz olaya dayanırlar.

<sup>30</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>31</sup> Meselâ, bkz. Yûsuf 12/2.

<sup>32</sup> eş-Şu'ara 26/196.

<sup>33</sup> el-A'lâ 87/18-19.

A'cemce bir Kur'ân kılsaydık...<sup>34</sup> sözü de gösterir ki, eğer onu Acemlerin/Arap olmayanların lisanı ile indirseydi o yine de Kur'ân olurdu. İkinci olarak, Arapçanın dışındaki bir dile Kur'ân denmeyeceğini kabul etsek dahi, Arapça'nın okunuşu da, ona Kur'ân dendiği için vacip olmamaktadır. Aksine bu, onun Allah'ın zatı ile kâim bir sıfat olan Kur'ân'a delâlet ettiği için böyledir. Çünkü namazda salt Arapça'nın okunuşu ile, kelâmullah okunmuş olmaz, hatta bırakın bunun vacip olan Kur'ân okuma yerine geçmesini, bununla namazı dahi bozulmuş olur. Demek ki delâlet bir lafızdan öbürüne değişmiyor, öyleyse ona bağlı olan hüküm de değişmez.

İmameyn'in, Arapçayı beceremeyenlerin, kıraat olarak Farsça okumaları gerekir, görüşlerini temellendirmeleri de isabetli gözükmektedir. Çünkü gerekme/vücub Kurân'la alâkalıdır ve onlara göre Kur'ân sadece mana ile değil, lafız ile birlikte Kur'ân'dır. Binaenaleyh, lafız olmayınca mana Kurân olarak kalmaz. O zaman gerekmenin ne anlamı kalır? Ama bununla beraber gerekir diyorlar. Demek ki Ebû Hanîfe'nin söylediği doğrudur.

Keza Arapça dışındaki bir dil de eğer Kur'ân değilse, kelâmullah değildir, öyleyse insanların sözüdür ve bu da namazı bozar. Vücûbu/gerekir olmayı, müfsit olana/namazı bozan bir şeye bağlamak isabetli olmaz.

'İ'câz lafız bakımından Farsça ile oluşmaz' sözlerine gelince: Bu doğrudur, ama İmama göre nazmı mûciz olanı okuma şartı yoktur. Çünkü teklif mutlak kıraat ile gelmiştir, mûciz olanın kıratı ile değil. İşte bunun için o, kısa bir âyetin kıraatını yeterli görmüştür, oysa üç âyete ulaşmadıkça 'i'câz hasıl olmaz. Cünub ve âdetlinin faslı memnudur. Tahrif edilmediğinden emin ise, namazda Tevrat'tan, İncil'den ya da Zebûr'dan bir şeyler okuması Ebû Hanîfe'ye göre zikrettiğimiz sebeplerden ötürü câizdir. Eğer emin değilse câiz değildir. Çünkü Allah onların kitaplarını tahrif ettiklerini bildirmiştir: '*yuharrifûnel kelime an mevâdi'ihî*'.<sup>35</sup> Binaenaleyh, okunanın tahrif edilmiş olma ihtimali vardır ve buna göre beşer sözü olur ki, bu şüphe ve ihtimal ile birlikte, bunun cevazına hüküm verilemez. Ama unutmamak gerekir ki, beşer tasarrufu olarak bir başka dille ifade edilen Kur'ân'da da, en azından bu kadar tahrif ihtimali bulunacaktır.

Teşehhüdün ve Cuma hutbesinin Farsça okunmasında da aynı ihtilâf söz konusudur. Farsça "âmîn" dese, ya da hayvan boğazlarken besmeleyi Farsça söylese veya ihrama girerken Farsça telbiyede bulunsun veya bunları herhangi bir lisan ile yapsa bu, icma ile câizdir. Farsça ezan okuması konusunda da bu farklı mütalaalar söz konusudur denildiği gibi, bunun ittifakla câiz olmayacağı da söylenmiştir. Çünkü bununla ilam/duyuru yapılmış olmaz, ama yapılacak olursa bu da câiz olur. Allahü âlem".<sup>36</sup>

Kaynaklara bakıldığında Kur'ân'ın, Arapça dışında sadece Farsça olarak okunup okunmayacağı tartışılmış olduğu görünüyor. Bunun sebebi şunlar olabilir: Kur'ân'ın ilk kez Arapça dışında bir dille okunması meselesi öncelikle Farsça ile söz konusu oldu,

<sup>34</sup> el-Fussilet 41/44.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/46.

<sup>36</sup> Kâsânî, a.g.e., I/112-113.



çünkü Araplardan sonra İslâm, Farslara intikal etti veya bu konuyu akla getiren ilk olay, Selmân-ı Fârisî'nin Fatihâ'yı Farsçaya çevirip kendi kavminin insanlarına göndermesi idi ve bu tercümede söz konusu olan dil Farsça idi. Ya da bu konuyu ilk dile getiren Ebû Hanîfe idi ve tabîi olarak kendi kavminin dilini öncelikle söz konusu edecekti veya aslı olmasa da cennet ehlinin dillerinden birinin de Farsça olacağına dair bir rivayet vardı ve ona istinaden özellikle ve sadece Farsça düşünülürdü. Ama kuvvetle muhtemeldir ki, bu rivayet bu tartışmalardan sonra oluşturulmuş bir rivayettir. Cennet dillerinden birinin Farsça olacağını bildiren hadisler gibi, Farsçayı yeren, onun cehennemliklerin dili olduğunu bildiren, onu konuşanların kötülüğü artar, mürueti/saygınlığı azalır gibi manalar içeren hadisler de sabit değildir.<sup>37</sup> Kaldı ki bu, bütün dillerin Allah'ın birer âyeti olduklarını bildiren Kur'ân nassına da aykırıdır.<sup>38</sup>

Bir başka ihtimal de Farsçanın sadece bir misal olarak zikredilmesi veya Arapçaya en yakın dil olması itibarıyla ondan sözedilmiş olmasıdır. Nitekim bazı fıkıh kitaplarında Farsçadan sözedildiği yerlerde, bunun câiz olması halinde diğer herhangi bir dilin de câiz olacağı söylenmektedir. Ya da Kur'ân'ın; "Biz onu Arapça değil de Acemce indirseydik..." ifadesine bakılarak, demek ki Arapça olmasaydı Acemice/Farsça olacaktı diye düşünülmüş olabilir. Acemice ifadesi her ne kadar Arapça olmayan anlamına geliyorsa da, bununla özellikle Farsçanın kastedildiği bilinmektedir. Nitekim Farslar için Acemler tabiri kullanılır. Ama her ne olursa olsun, eğer varsa böyle bir hükmü sadece Farsçaya özel görmenin ikna edici bir delili yoktur.

### Görüşün Delilleri

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen "Farsça Kur'ân" görüşünün delillendirilmesi aslında sonraki âlimlere aittir. Nitekim Hanefî geleneğinde "En Büyük İmam/İmam A'zam" olarak Ebû Hanîfe'nin söyledikleri önemlidir ve *Zahiru'r-rivâye* ve meşhur metinlerde olduğu gibi pek çok Hanefî âlimi özellikle de onun görüşlerini tercih edip temellendirmeye çalışmıştır. Buna "ta'lîl ba'del-vukû" da denebilir. İşte bu temellendirmelerin esasını, bir kısmına yukarıda da değinilen ve Serahsî ile Kâsânî'nin açıklamalarını dayandırdıkları şu argümanlar oluşturur:

1. "Hem o şüphesiz evvelkilerin kitaplarında da var",<sup>39</sup> "Haberiniz olsun, bu ilk sahifelerde vardır. İbrahim'in ve Mûsâ'nın sahifelerinde."<sup>40</sup> "Ve eğer Biz onu acemi/yabancı dilde bir Kur'ân yapsaydık diyeceklerdi ki: "Âyetleri genişçe açıklansaydı ya! Arab'a yabancı dil! Öyle mi?"<sup>41</sup> anlamındaki âyetlerden hareketle: "Demek ki Kur'ân'ın tamamı ya da en azından bir kısmı önceki kitaplarda mevcuttur. Oysa Kur'ân'ın bu Arapça lafızlarıyla onlarda bulunmadığı açıktır. Şu halde manasıyla bulunmaktadır ve bu durum

<sup>37</sup> bkz. Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, IV/132.

<sup>38</sup> bkz. er-Rûm 30/22.

<sup>39</sup> eş-Şuara 26/196.

<sup>40</sup> el-A'lâ 87/1819.

<sup>41</sup> el-Fussilet 41/44.

onun sadece manası ile de Kur'ân olduğunu gösterir". Ayrıca son ayetin delâletiyle de anlaşılıyor ki, eğer Allah onu Acemin lisanıyla indirseydi o yine Kur'ân olurdu."<sup>42</sup> deniyor.

Ebû Hanîfe'nin görüşü adına delil gösterilen âyetlerden biri de şudur: "Bu Kur'ân bana vahyolundu ki, sizi ve ulaştığı herkesi onunla inzar edeyim".<sup>43</sup> Elbette Araplar Arapça olarak, diğer milletler de ancak kendi dilleriyle inzar olunabilirler.

2. Ebû Hanîfe Hammâd'dan, onun da İbrahim'den naklettiğine göre, Abdullah b. Mes'ûd Arap olmayan/acemî bir adama Kur'ân'dan "İnne şeceratez-zekkûm taamu'l-esîm"<sup>44</sup> âyetini okutmaya çalışıyordu. Adam bunu bir türlü beceremeyince Abdullah ona: "Peki, ta'mu'l-fâcir diyebilir misin?" dedi. Abdullah şöyle de söyledi: "Allah'ın kitabını okumada yapılan hata, onda bulunan "el-Çafûru'r-Rahîm, el-Çafuru'l-Hakîm, el-Azîzu'r-Rahîm" gibi kelimeleri birbiri yerine kullanmak değildir. Bunların hepsi de Allah için kullanılmıştır. Hata, ancak azap âyetini rahmet âyeti yerine, rahmet âyetini azap âyeti yerine okumak ve Allah'ın kitabında bulunmayan bir şeyi ona ilâve etmektir."<sup>45</sup> İmam Muhammed, "biz de bunu aynen kabul ediyoruz. Bu Ebû Hanîfe'nin görüşüdür" demiştir.<sup>46</sup> Ancak İmam Muhammed'in kendi kitabında bu ilâve yoktur. Muhtemelen bu ikinci el bir başka kaynaktan alınmış olabilir.

Zemahşerî bu zikredilen delillerin izahı sadedinde şunları da ekler: "Çünkü Hz. Peygamber Arap'a da Acem'e de gönderilmiş ve onları inzar ile emredilmiştir. Arap'ı Arapça ile inzar edecek, Acem'i de Acemce ile inzar edecektir".<sup>47</sup> Bunun tabii sonucu ise Arap olmayanların da kendi dillerinde bir Kur'ân'la muhatap olmalarıdır.

Ebû Hanîfe'nin fetvâsını savunma adına bazen çok zayıf ve tutarsız argümanlar da kullanılır. Meselâ, Tehanevî şunları söylüyor: "Bilindiği gibi iftitah tekbiri namazın rükünlerindedir ve Şâfîlere göre de namaza dâhildir. Bu durum onların kendi kitaplarında böyle açıklanmaktadır. Bununla birlikte tekbirin Arapçasını söyleyemeyenin, onun tercümesini söylemek zorunda olduğunu söylerler. Oysa iftitah tekbiri namaz kılan için düşmesi asla mümkün olmayan bir rükündür. Kıraat ise, meselâ muktedinin imama rüküde yetişmesi hâlinde düşer. Binaenaleyh, Arapçasını söyleyemeyenin başlangıç tekbirinin tercümesini söylemesi câiz olursa, Kur'ân'ın tercümesini okuması haydi haydi câiz olur."<sup>48</sup> Tehânevî, İmam Şâfî'nin: "Kur'ân tercümeleri Kur'ân değildir, binaenaleyh, onları okuması söylenemez", görüşüne cevap olarak da der ki: "Kabul edelim ki biz de onların Kur'ân olduğunu söylemiyor ve okunmasını emretmiyoruz, ama onlar da en azından zikir değil midirler? Değil dersanız, bu icmaya aykırı olur. Evet, dersanız biz de

<sup>42</sup> Tehânevî, a.g.e., IV/133.

<sup>43</sup> el-En'âm 6/19.

<sup>44</sup> ed-Duhân 44/43.

<sup>45</sup> Muhammed eş-Şeybanî, a.g.e., s. 55; Ebû Yûsuf, Kitabü'l-Âsâr, s. 44.

<sup>46</sup> Muhammed eş-Şeybanî, Kitabü'l-Âsâr, s. 55; Ayrıca bkz. Tehanevî, İ'lâu's-sünen, IV, 132.

<sup>47</sup> Zemahşerî, Ruûsu'l-mesâil, s. 158.

<sup>48</sup> Tehanevî, a.g.e., IV/130.

deriz ki, namazda Kur'ân okuyamayan zikir okumakla emredilmiştir. Kur'ân'ın Farsça tercümesi de zikirdir. Öyleyse onun okunması da câizdir".<sup>49</sup>

Böyle bir durum ya da savunma elbette kendi mezhebini, ya da onun imamını her halükarda haklı çıkarma çabası dışında bir şeyle izah edilemez. Meseleyi en sağlam ve mantıkî delillerle temellendiren Kâsânî'nin açıklamalarında dahi, tutarsızlık denmese bile, zorlamalar vardır. Nitekim onun, İmâmeyn'in söylediklerinden hareketle, onlara göre Kur'ân'ın lafızdan ibaret olduğu sonucunu çıkarıp, tartışmayı buna bina etmesi bir zorlamadır.<sup>50</sup> Oysa onlar Kur'ân'ın lafızla beraber muciz olduğunu söylemekle birlikte, onun lafızdan ibaret olduğunu söylememektedirler.

Bütün bu açıklamalarda dikkati çeken önemli bir nokta vardır: Doğru-yanlış tartışmalarından sarfı nazar ederek diyebiliriz ki, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu meşhur fetvâ hem tarihsel bir durumun ürünüdür, hem de sadece namazda Farsça Kur'ân okumakla ilgilidir.<sup>51</sup> Oysa onun adına bunu tahlil edenler, bu açıklamalarda da görüldüğü gibi, meseleyi genişletmişler ve başka mecralara doğru götürmüşlerdir. Söylenenler elbette Ebû Hanîfe'nin görüşünün tabii ve mantıksal sonucu olabilir. Ama o bütün bunları söylememiştir. İşin bir başka ilginç olan yönü ise, onun adına bu temellendirmeleri yapanlar da aslında bunun câiz olmayacağını kabul edenlerdir. Onların yaptığı muhtemelen sadece, onun dediğine göre bunlar da böyle olmalıdır, açıklamasından ibarettir.

Sünnî gelenek tarafından tartışmalı kabul edilen bazı hadislerle göre Hz. Peygamber zamanında Selmân el-Fârisî isimli İran asıllı sahabî Arapça bilmeyen hemşehrileri için Fatiha suresini Farsça'ya tercüme etmiş, onlar da namazlarda bu tercümeyi kullanmışlardır<sup>52</sup>. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin bu olayı da kendi görüşüne delil olarak gösterdiğini söyler ve ekler: "Namazda okunması gereken, muciz olanın okunmasıdır. İcâz ise manadadır. Kur'ân bütün insanlar için bir delildir. Farslar onun aslını okuyamıyorlarsa, kendi dilleriyle okumaları durumu kalır. Kur'ân Allah'ın mahlûk ve muhdes olmayan kelâmıdır. Oysa dillerin tamamı muhdestirler/sonradan olmadırlar. Bu durum gösteriyor ki, Allah'ın kelâmı sadece özel bir dil ile Kur'ân'dır demek doğru olmaz."<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Tehanevî, *a.g.e.*, IV/138.

<sup>50</sup> bkz. s. 162-163.

<sup>51</sup> *Nuru'l-envâr* sahibi diyor ki: "Ebû Hanîfe'nin Arapçasını okumaya kâdir olanlar için dahi Farsça ile namazı caiz görmesinden çıkacak bir yanılığın sonucu olarak Kur'ân sadece manadan ibaret değildir. Çünkü namazın Farsça ile câiz görülmesi hükümü bir özur sebebiyledir. Namazın dışında ise o da Kur'ân'ın her iki yönüne birlikte itibar eder" Ahmet Mollaçıvan, *Nuru'l-envâr*, I, 13-14.

<sup>52</sup> Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmu'*, Kahire, matb. el-Tedâmun, s. 380; Serahsî, *Mebûsât*, I/37: "İranlılardan bazıları Selmân-ı Fârisî'ye mektup yazarak Fâtihâ suresini kendilerine tercüme etmesini istemişlerdir. O da bunu yapmış ve İranlılar bu tercüme ile namazlarını kılmaya başlamışlardır. Bu durum Hz. Peygamber'e ulaştırıldığında herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Aynı hadisin başka versiyonları Hz. Peygamber'in bu konuya herhangi bir müdahalesinin olup olmadığından bahsetmemektedir (bkz., *The Muslim World*, 51 (1962), s. 4-16 içinde A.L. Tibawî, "Is the Qur'an translatable? Early muslim opinions."

<sup>53</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I/37.

### Delillerin Tartışılması

Gerek Ebû Hanîfe'nin kendi görüşlerine, gerekse onun adına ortaya konan savunmalara itirazlar gelmiştir ve halen de gelebilir. Meselâ onun görüşüne mesnet yapılan ilk iki âyet için denebilir ki öncekilerin kitaplarında bulunan, Kur'ân'ın kendisi değil, onun anlattıklarıdır. Allah elbette muradını herhangi bir dille indirebilir. Ama Kur'ân diye bilinen ve Hz. Muhammed'in (as) ümmetini ilgilendiren kelâmı, Allah'ın bizzat kendi tercihi ile Arapça olarak indirilmiştir. Onu ikinci kez bir başka dille yine kendi kelâmı kılması da Allah için mümkündür. Ancak beşer için bunun mümkün olduğunu gösteren bir delil yoktur. Demek ki onun Kur'ân olması, Arapça ile olmasından değil, onu Allah'ın Kur'ân kılmasından dolayıdır. Allah murat ettiği manaları, yine kendi seçtiği lafızlara yüklemiştir. Bu sebeple onun ancak lafız ve mana bütünlüğü ile Kur'ân olacağı kabulü anlamlıdır. Beşerin yapacağı, olsa olsa, kendi alabileceği kadar manayı, yine kendi seçeceği kaplara/kalıplara koymaktan ibaret olabilir ki, bu konuda hem murat olan manayı alırken, hem de onu kendi seçeceği kaplara koyarken zayıat verileceği açıktır. Böyle iki yönlü bir zayıatla aktarılan şeyin Kur'ân olamayacağı da insafı bir düşüncenin kabul edeceği bir husustur.

Burada Elmalılı'nın şu ifadeleri bu düşünceyi açar: “Biz insanların sözlerinde kelimeler, manaların muvakkat bir giysisidir. Manalar ile kelimeler arasındaki ilişki bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hatta o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da mümkündür. Ama Kur'ân'ın lafızları elbise değil vücudun canlı olan derisi durumundadır.”<sup>54</sup> İşte usûl-i fikh âlimlerinin “Arapça, Kur'ân'ın mahiyetinin bir parçasıdır.” demiş olmaları bunu anlatır.<sup>55</sup>

İnzar/uyarma görevi ise ayrı bir husustur ve elbette Kur'ân'ın dilini bilmeyenlerin onunla inzar edilmeleri mümkün değildir. Buna zaten Kur'ân'ın bizzat kendisi de işaret eder: “Eğer onu Arapça bilmeyenlerin birine indirseydik de, o kendilerine kıraat etseydi ona iman etmeyeceklerdi”.<sup>56</sup> “Ve biz her gönderdiğimiz resûlü ancak bulunduğu kavminin diliyle gönderdik ki onlara iyi beyan etsin...”<sup>57</sup> Yani bu durumda söz konusu olan şey Kur'ân'ın mealinin yapılması, başka bir ifade ile, anlatmak istediğinin aktarılmasıdır. Çünkü meal her ne kadar Kur'ân değilse de, onunla insanların Allah'ın muradını kısmen de olsa anlamaları ve böylece uyarılmış olmaları mümkündür. Mealleri, “Kur'ân değildir ama Kur'ân'dandır” diye ifade etmek mümkün olabilir. Uyarılmış olmak için bu kadar bilgi, yeterliliğin asgarî sınırındır. Hatta bu açıdan bakıldığında, Fatihâ'nın namaz için olmazsa olmaz bir farz olması görüşü çok anlamlıdır. Çünkü Fatihâ Kur'ân'ın bir özetidir ve onun ihtiva ettiği manalar, Müslüman olmak için

<sup>54</sup> Elmalılı, I, 34.

<sup>55</sup> Hudaî, *Usûlü'l-fikh*, s. 204.

<sup>56</sup> eş-Şu'arâ 26/198, 199.

<sup>57</sup> İbrahim 14/4.

yeterli olabilecek asgari bilgilerdir. Uyarlamak ise ayrı bir husustur ve bunun için her millettten Kur'ân'ı aslî manaları ile bilen yeterli insanların olması gerekir. Fatıha Suresini oluşturan kelimelerin bütün İslâm milletlerinin dillerinde bir şekilde kullanılıyor olması da bu açıdan çok anlamlıdır.

### İcma İddiası

Ebû Hanîfe muhtemelen tarihsel bir duruma ya da durumlara tepki olarak böyle bir görüş beyan etmiş ancak bunu en yakın arkadaşları ve öğrencileri olan fakihler dahi kabul etmemişlerdir. Hatta denebilir ki bu konu icma adına ilginç bir durum oluşturmuştur. Aslında sadece taabbudî konularda ve yine sadece sahabe döneminde vukuu mümkün gözüken icma bu konuda vaki olmuş gibidir. Böyle bir icmaya pek çok âlim işaret eder.<sup>58</sup> Onun iki öğrencisi olan İmâmeyn'in, Kur'ân'ın Arapça dışında bir tercümesiyle namaz kılınmasını ancak Arapçanın becerilememesi durumunda câiz görmelerine karşı, diğer bütün mezheplerin görüşü şudur: Arapçayı beceribilsin beceremesin, başka bir dille namaz olmaz. Ebû Hanîfe dışındaki bütün âlimler bunda ittifak etmiş ve onun ardından icma oluşmuştur. Kur'ân'dan bir şey bilmeyen hamd ve tehlil okur. Hz. Peygamber: "Namaza kalktığında Kur'ân'dan bir şey biliyorsan onu oku, bilmiyorsan Allah'a hamdet, tehlil ve tekbir getir" buyurmuştur.<sup>59</sup> Tek bir âyet biliyorsa onu yedi kez tekrarlar<sup>60</sup> diyenler de vardır.

Her ne olursa olsun, Ebû Hanîfe'nin söylediğine karşı en güçlü delil, İmâm Şâfiî'nin de sözünü ettiği, Kur'ân'ın Arapçılığına vurgu yapılması hususudur. O kadar ki bu, Kur'ân-ı Kerîm'de on bir kez tekrarlanır. Şâfiî'ye göre de Allah'ın: "Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik"<sup>61</sup> demiş olması gösterir ki Kur'ân-ı Kerîm Arapçadır, yani o ancak Arapça ile Kur'ân'dır. O bir başka ibare ile okunursa onunla namaz câiz olmaz. Çünkü bu durumda namazda Kur'ân okunmuş olmaz. Oysa Kur'ân okuma/kıraat namaz için şarttır.<sup>62</sup> Bu şart da, "el-Kurân'dan bir miktar okuyun" şeklinde ifade edilmiştir. Kur'ân'ın, böyle "el-Kur'ân" diye harfi tarifile zikredilmesi durumunda, şeriat örfünde ondan sadece işte bu Arapça Kur'ân anlaşılır.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 562-64.

<sup>59</sup> Abdullah b. Ebû Evfâ'dan: Rasûlüllah'a bir adam geldi ve dedi ki: "Ben Kur'ân'dan hiçbir şey öğrenemiyorum, ne yapmalıyım?" Rasûlüllah şöyle cevap verdi: "Subhanellahi velhamdülillahi... illa billah, de". Adam: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bu söylediğin Allah için olan. Ya benim için olan nedir?" diye sordu. "Allahümmerhamnî, ve âfinî, vehdinî, verzuknî" de, buyurdu. (Ebû Dâvûd, Salât 139. Hadisin diğer kaynakları için bkz.: Bahauddin b. Şeddâd, (ö. 632/1234) *Delâilül-ahkâm*, Beyrut (1412/1991), I, 284; Ayrıca bkz. İmâm Muhammed, *Kitabu'l-Âsâr*, s. 11-12 (No: 51).

<sup>60</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 562-64. Namazda Kur'ân'ın Arapça orijinali dışında bir şey okumanın câiz olmayacağı konusunda icma için ayrıca bkz. İbn Teymiye, *Mecmû'*, VI, 542; M. Mehdi Hasan, *el-Leâli*, s. 29; İbn Âbidîn, *Haşiyetü-Raddil-muhtâr ala-ed-Dürri'l-muhtâr*, I, 485; Tehânevî, *İ'lâu's-sünen n*, IV, 136.

<sup>61</sup> Örnek olarak bkz. Yûsuf 12/2.

<sup>62</sup> Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, 158.

<sup>63</sup> Bkz, Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, IV, 136.

2. Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'ân'dan bir kelimeyi, onu beceremeyen bir bedevîye farklı öğretmesi de Ebû Hanîfe'nin görüşü için yeterli bir delil teşkil etmez. Bir defa Abdullah b. Mes'ûd'un, Kur'ân ilâveleri konusundaki çekinceler malumdur. Bu ilâveler ümmetin hüsnü kabulünü alamamışlardır. Kaldı ki sahabî sözü mutlak anlamda delil teşkil etmez. Ayrıca bir kelimeyi talim etmek için onu aynı anlamdaki Arapça başka bir kelime ile değiştirmek, Kur'ân'ın tercümesini Kur'ân olarak okumakla aynı şey değildir. Bu Kur'ân'ın korunmuşluğu akidesine de aykırıdır. Üstelik tartışılan husus da sadece namazdaki kıraat meselesidir. Mutlak anlamda Kur'ân'ın tercümesinin Kur'ân olabileceğini söyleyen hiçbir âlim yoktur.<sup>64</sup> İbn Teymiye ise İbn Mes'ûd hadisini değişik bir açıdan ele alır ve bunun onun adına uydurulmuş bir yalan olduğunu söyler.<sup>65</sup> Yahut da İbn Mes'ûd'un böyle bir tasarrufu, onun mushafındaki diğer ilâveleri gibi sadece bir tefsir olarak görülmelidir.

Kurtubî söz konusu âyetin tefsirinde Zemahşerî'nin şu sözünü alır: “İbn Mes'ûd'un bu değiştirmesi gösteriyor ki, eğer aynı manayı veriyorsa Kur'ân'daki bir kelimeyi bir başka kelime ile değiştirmek câizdir. Ebû Hanîfe de buna dayanarak, okuyanın manayı tam vermesi ve hiçbir manaya hâlel getirmeyecek şekilde okuması şartıyla, Kur'ân'ın Farsça ile de okunabileceğini söylemiştir.” Kurtubî bunu naklettikten sonra da der ki, “Başkalarının da ifade ettiği gibi, bu şartla câiz görme, hiç câiz görmeme demektir. Çünkü Arapçada ve özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'in dilinde öyle manalar vardır ki, onlar ne Farsça ile ne de bir başka dille ifade edilebilirler.”<sup>66</sup> Kurtubî'nin Zemahşerî'den naklen verdiği bu mantıksal çıkarımı doğru gibi görülse de yerinde değildir. Çünkü o takdirde böyle bir şey söylemenin zaten anlamı olmazdı.

### **Ebû Hanîfe'nin Görüşünden Döndüğü İddiası**

Fıkıh literatüründe Ebû Hanîfe'nin söz konusu bu meşhur görüşünden döndüğüne dair pek çok nakil vardır. Ebû Hanîfe'nin rucû ettiği görüşlerini toplayarak *el-Leâli'l-masnû'a fi'r-rivâyâtî'l-mercû'a* adıyla müstakil bir kitap oluşturan Muhammed Mehdi Hasan, onun bu konudaki görüşünü de zikreder ve “gerçek olan, onun bu görüşünü bırakıp, *İmâmeyn'in görüşlerine döndüğüdür*”, der.<sup>67</sup> Bu tespiti *İnaye, Kifaye, Fethu'l-Kadîr* gibi Hanefî kaynaklara dayandırır.<sup>68</sup> İbn Teymiye'ye göre, zaten Ebû Hanîfe'nin, “Fatihayı ve Kur'ân'dan başka bir şeyi okuyamayan, namazda Fatihayı okuyacak kadar durur” dediğine dair rivayet de vardır.<sup>69</sup> Ancak onun bu görüşünden döndüğü konusunda sahih bir tahkikin olduğunu gösteren ikna edici bir delilin bulunduğu söylenemez. Bunu söyleyenler muhtemelen icmaya ve kesintisiz geleneğe binaen söylemişlerdir. Gerçi Ebû Hanîfe'nin bu tartıştığımız meşhur görüşünün de ilk elden bir rivayeti mevcut değildir. Ama en azından bu, ikinci el diyebileceğimiz *Zahiru'r-rivaye* şerhlerinde vardır. Rucû ettiğini söyleyen görüş ise daha

<sup>64</sup> İbn Mes'ûd'un söylediğinin bu konuda delil olamayacağı hakkında bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 149.

<sup>65</sup> İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâva*, XIII, 397.

<sup>66</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 149.

<sup>67</sup> Muhammed Mehdi Hasan, *el-Leâli'l-masnû'a fi'r-rivâyâtî'l-mercû'a*, s. 30.

<sup>68</sup> Muhammed Mehdi Hasan, *a.g.e.*

<sup>69</sup> İbn Teymiye, *Mecmû'*, VI, 542.

sonraki ve bir bakıma üçüncü el kaynaklarda zikredilir. Bu sebeple biz Ebû Hanîfe'nin söz konusu görüşünü dile getirdiği, ancak bundan döndüğünün kesin olmadığı kanaatini taşımaktayız.

#### 4.3. Halku'l-Kur'ân Meselesi

“Halku'l-Kur'ân” (Kur'ân'ın yaratılmış olup olmaması) meselesi İslâm kelâm ve düşünce tarihinde, en azından bir dönem için, gerçek anlamda bir imtihan/mihne meselesi olmuştur. İlk defa Hicrî birinci asrın ilk yarısının sonlarında ortaya çıktığı, ikinci yarısının sonlarına doğru ise, âdeti bir devlet rejimi haline getirildiği ve devletin kabulü olan yaratılmışlığı benimsenmeyenlerin işkencelere/mihne maruz bırakıldığı bilinmektedir. Ancak ilk kez kim tarafından ve hangi sâikle ortaya çıktığı kesin değildir. İbn Kuteybe, Halku'l-Kur'ân meselesini ilk tartışanların Cehm b. Safvan ve Ebû Hanîfe olduğunu söyler.<sup>70</sup> Bunun tarih itibarıyla bir genelleme olduğunu söyleyebiliriz. Halku'l-Kur'ân tartışmalarının ilk önce Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi Mutezilî âlimler tarafından, Hıristiyan düşüncesine tepki olarak başlatıldığı savı daha makuldür. Çünkü Hıristiyanlar Hz. İsa'ya Kur'ân'da da “Kelimetullah” dendiğini, Allah'ın kelâmının, Müslümanlarca gayri mahlûk kabul edildiğine göre Müslümanlara karşı onun da mahlûk olmadığını iddia ediyorlardı. Sözünü ettiğimiz Mutezilî âlimler ise Hz. İsa'nın ilah olmayıp mahlûk olduğunu ispat için, Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu söylemek durumunda kaldılar ve bu tez bilâhare devletin de işine geldiği için resmî görüş olarak kabul edildi.

Bu konu esas itibarıyla bizim şu andaki konumuz değildir, ama burada değinilen iki noktanın önemine dikkat çekmemiz gerekir: Birincisi, Hıristiyanların Hz. İsa'nın mahlûk olmayıp, ilahın bir parçası olduğu iddialarını, Müslümanların görüşleriyle temellendirmek istemeleridir. Bunun anlamı, o zamana kadar bu konu tartışılmıyor olsa dahi Müslümanlar arasında Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünün hâkim olduğudur.<sup>71</sup> İkinci olarak, bazı Abbâsî halifelerinin Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini resmî görüş haline getirmelerinin ve insanları bunu kabule zorlamalarının arkasında yatan saikin, onların bazı konularda daha serbest hareket edebilmek için modern fetvâlara ihtiyaç duymaları olduğu söylenmektedir.<sup>72</sup> Çünkü Kur'ân eğer yaratılmışsa tarihseldir. Tarihsel ise indiği zamanın şartlarına göre hükümler koymuştur ve bu hükümler zamanla değişebilir. Oysa Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen Mutezile bile, onun manasının ezelf olduğunu kabul etmekte idi.

<sup>70</sup> *DİA*, XV, 371.

<sup>71</sup> Hz. Ömer'in, “Kur'ân mahlûk mudur” diye soran bir adamı azarladığı rivayeti vardır. bkz. Y. Ziya Yörükân, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”, *AÜİFD*, sayı: 3, s. 19.

<sup>72</sup> Ayrıca bkz. M. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 106.

Bu fikrin Yahudilerden gelmiş olabileceğini söyleyenler de vardır.<sup>73</sup> Çünkü onlar takriben bin yılda oluşturulan Tevrat'ın vahiy olduğunu ancak bu düşünce ile anlamlı kılabilirlerdi.

Şu noktayı da hatırlamamızda da fayda vardır: Halku'l-Kur'ân fikri zorla kabul ettirilmek istenen bir öğretiler, oysa aksini söyleyen görüş o zamana kadar var olan ve insanlar serbest düşünmeye başlayınca tekrar kabul görüp yaşayan görüştür.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risalelerin ona nispetini sahih kabul ettiğimiz takdirde bu konuda onun söylediklerinin şunlardan ibaret olduğu görülecektir:

“Kur'ân; mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan, Peygamber'e indirilen Allah'ın kelâmıdır. Bizim Kur'ân'ı telaffuzumuz, onu yazmamız, okumamız mahlûktur. Kur'ân ise mahlûk değildir. Allah'ın Kur'ân'da, Hz. Mûsâ'dan naklen ya da diğer peygamberlerden, Firavun'dan İblis'ten naklen zikrettikleri de, Allah'ın onlardan haber verdiği kelâmıdır. Kelâmullah mahlûk değildir. Ama Mûsâ'nın ve diğer mahlûkların kelâmı mahlûktur. Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve kadîmdir. Onların kelâmı böyle değildir. Mûsâ Allah'ın kelâmını duymuştur. Nitekim Allah, 'Allah Mûsâ'ya sözle konuştu'<sup>74</sup> demiştir. Allah Mûsâ'ya konuşmadan önce de mütekellim idi. Nitekim O mahlûkâtı yaratmadan da ezelde Hâlik idi. 'Hiçbir şey O'nun gibi değildir. O Semî'dir, Basîr'dir'.<sup>75</sup> Mûsâ ile konuştuğunda ezelde var olan kelâm sıfatı ile konuştu. Onun bütün sıfatları ezeldendir. Mahlûkatın sıfatları ise böyle değildir. O bilir ama bizim bildiğimiz gibi değil. Konuşur ama bizim konuşmamız gibi değil. Biz aletlerle/vasıtalarla harflerle konuşuruz. Allah ise aletsiz/vasitasız konuşur. Harfler mahlûktur. Allah'ın kelâmı ise mahlûk değildir.”<sup>76</sup>

“Kur'ân Allah Resûlü'ne indirilmiştir ve mushaflarda yazılmıştır. Kur'ân'ın âyetlerinin hepsi kelâm olma manasında, fazilet ve yücelikte eşittir. Ancak, meselâ Âyete'l-Kürsî gibi, bazısında hem zikrin hem de zikredilenin üstünlüğü vardır. Çünkü orada zikredilen, Allah Teâlâ'nın celâli, yüceliği ve sıfatlarıdır. Yani onda iki üstünlük bir arada bulunmuştur: Zikrin ve zikredilenin üstünlüğü. Bazı yerlerde sadece zikrin üstünlüğü vardır. Kâfirlerden söz edildiği kıssalar böyledir. Oralarda zikre konu olanın bir değeri yoktur, çünkü onlar kâfirlerdir.”<sup>77</sup> (Ama bu nakil Allah'ın kelâmı olması itibarıyla zikirdir ve üstündür)

“Biz ikrar ederiz ki Kur'ân, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi ve indirdiği (kitabıdır). Ne O'nun kendisidir, ne de ondan başkasıdır. Belki bir gerçeklik olarak O'nun sıfatıdır. Mushaflara yazılmıştır, dillerimizde okunmaktadır. Hafızalarımızda mahfuzdur. Ancak oraya hulûl etmiş/girmiş değildir. Mürekkebi, kâğıdı, yazısı mahlûktur. Çünkü

<sup>73</sup> bkz. Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 162.

<sup>74</sup> en-Nisa 4/164.

<sup>75</sup> eş-Şûra 42/11.

<sup>76</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, s. 55-56.

<sup>77</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, s. 63.



bunlar kulların fiilleridirler. Allah'ın kelâmı ise mahlûk değildir. Yazı, harfler, kelimeler ve âyetler/cümleler Kur'ân'a delâlet eden (vasıtalar). Çünkü insanlar (Kur'ân'ı anlamak için) bunlara muhtaçtırlar. Allah'ın kelâmı ise kendi zatı ile kâimdir. Ancak manası işte bu vasıtalarla anlaşılmalıdır. Şu halde, kim Allah'ın kelâmı mahlûktur derse o yüce Allah'a karşı kâfir olmuş olur. Oysa Allah mabuddur ve O hep olduğu gibidir. Kelâmı O'ndan ayrılmaksızın (من غير مزايمة عنه) okunmakta, yazılmakta ve hifzedilmektedir.”<sup>78</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu konuda söylediklerinin özeti şudur: “Allah'ın kelâm sıfatı vardır ve bu sıfatı da diğer sıfatları gibi O'nun ne aynı, ne de gayrı olarak, O'nunla beraber ezeli ve ebedîdir. Kur'ân işte O'nun bu ezeli sıfatıdır. Kur'ân adına yazdığımız, telaffuz ettiğimiz ve ezberlediğimiz şeyler, hatta onun Arapçılığı ise mahlûktur ve Kur'ân'ı gösteren delillerdir. Şu halde Kur'ân'ın vasıtaları diyeceğimiz bu görüntüler, mahlûk olmaları sebebiyle aynı zamanda tarihseldirler.”

Böyle bir sonuç elbette kelimesi kelimesine Ebû Hanîfe'nin söylediği şeyler değildir ama onun söylediklerinin zorunlu sonucudur. Durum böyle olunca bu argümanların onun zamanı için biraz erken kullanılan argümanlar olduğu akla gelmektedir. Çünkü, göreceğimiz gibi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı/halku'l-Kur'ân meselesi onun zamanında ortaya çıkmış olmakla beraber henüz bu boyutlarda tartışılan bir mesele değildir. Bu durum ise bizi, onun Kur'ân adına bu söylediklerinin ona aidiyeti konusunda şüpheye götürmektedir. Bu şüphemizi anlamlı kılan hususlardan biri de, *el-Fıkhü'l-ekber*'in ilk şarihlerinden olan Semerkandî'nin (ö. 333/944) Bu görüşleri Ebû Hanîfe'ye nispet etmeden, Eş'ârîlerin görüşlerini cevaplama sadedinde zikretmesidir. Kısaca onun şerhinde Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûkluluğu ile ilgili bir görüşü zikredilmez. Bu durum bize, bu tartışmaların bilâhare ve şerhlerde söylenenlerden alınarak risaleye eklendiği intibamı vermektedir.

Yine Ebû Hanîfe'ye nispet edilen; “O önceleri Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanıyordu, uzun süren tartışmalar sonucunda bu görüşünden döndü ve tövbe etti”, şeklindeki nakiller de çok açık değildirler ve karıştırmalar içermekte oldukları izlenimi vermektedirler:

Ebû Yûsuf diyor ki, Ebû Hanîfe ile Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda altı ay tartışıldı ve görüşü, mahlûk olmadığına ve kim mahlûk derse onun kâfir olduğuna geldi”.<sup>79</sup> Bu haber meselâ *el-İbâne*'de şöyledir: “Ebû Yûsuf demiştir ki, Ebû Hanîfe ile iki ay tartıştık ve nihayet, Kur'ân mahlûktur görüşünden döndü”.<sup>80</sup>

Bu kabil rivayetler, sahih olmaları halinde, Ebû Hanîfe'nin önceleri Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde olduğunu gösterirler. Farsça Kur'ân olabileceği görüşü de buna uygun düşer. Ayrıca Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünden dönmesi, Farsça okunabilmesi görüşünden de dönmüş olmasını sonuç verir. Çünkü mahlûk değilse Farsça da olamaz.

<sup>78</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 73-74. Açıklamaları için bkz. Molla Hüseyin b. İskender, *el-Cevheretü'l-münîfe*, s. 66.

<sup>79</sup> Molla Hüseyin, s. 66.

<sup>80</sup> Eş'arî, *el-İbâne* s. 88.

Ancak bu rivayetler senetli ve sahih görülmemişlerdir. Meselâ Beyhakî (*Sıfât*'ta) Muhammed b. Said b. Sâbik'den nakleder: “Ebû Yûsuf'a sordum, dedim ki: Ebû Hanîfe Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde mi idi? ‘Hâşâ’ dedi. Ne o ne de ben öyle bir şey söyledik.”<sup>81</sup> Yukarıdakilerin aksine Beyhakî'de şöyle bir rivayet daha vardır: Hakim, Ebû Yûsuf'tan: “Kıtlık yılı (senetü cerdâ) Ebû Hanîfe ile Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını konuştuk ve onun da benim de görüşümüz, Kur'ân'a mahlûk diyenin kâfir olacağına birleşti” sözünü nakleder.<sup>82</sup>

İbn Abdülberr'in *Kitabu'l-intikâ fi-menâkibi's-selefi'l-fukaha* adlı eserinde de şu bilgiler vardır: Ebû Yûsuf'a oğlu Sâlim sordu: “Ebû Hanîfe'den bu konuda bir şey duydun mu?” O da “evet” dedi. “Ebû Hanîfe ben onu bildim bileli, Kurân kelâmullahtır, mahlûk değildir. Aksini söyleyen kâfirdir, derdi. Zaten böyle olmasaydı ben onunla arkadaş olmazdım”.<sup>83</sup>

Bu haberler bazı hadisçilerin Ebû Hanîfe'ye ve İmam Muhammed'e nispet ettikleri, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşün aslının böyle olduğunu, onların ancak Kur'ân'ı okumamız ve yazmamız mahlûktur dediklerini gösterir.<sup>84</sup>

Buna göre, *el-İbâne*'deki bilgiler asılsızdır, hatta uydurmadır.

“Ebû Hanîfe öyle inanyordu da bundan tövbe etti” rivayetinin aslı ise şudur: İbn Hubeyre, Ebû Hanîfe'ye kadılık teklif etti, o da reddetti. İbn Hubeyre'nin görüşüne göre imama itaatsizlik küfürdü. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye: “Küfre düştin, tövbe et!” dedi. O da: “Bütün kötülüklerden Allah'a tövbe ederim” dedi. Bunu üç kez tekrarladı, o da öyle söyledi. İşte Süfyân'ın: Ebû Hanîfe'yi küfürden iki defa tövbeye davet ettim, demesinin anlamı budur.<sup>85</sup> İbn Teymiye ise, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân için “ne hâliktir ne mahlûktur” diyenlerden olduğunu söyler.<sup>86</sup> Ahmet b. Hanbel'den nakledildiğine göre ise o: “Ebû Hanîfe'nin Kurâna mahlûk dediğine dair bize sahih bir haber gelmemiştir” demiştir.<sup>87</sup>

## Sonuç

Ebû Hanîfe'nin; kuvvetli bir kıyas kabiliyeti, zekâsı ve entelektüel zihniyet yapısıyla felsefî bir düşünceye sahip olduğu açıktır. O bu yönüyle kendi döneminin âlim örneğine de tamamıyla uymaz. Hiç şüphe yok ki, onun farklılıklarında belirgin zekâsının etkisi vardır. Ama yaşadığı kültürün değişik oluşu, yönetime karşı olan tavrı, hilafetin Arap milliyetçiliğine kayan tavırları da onun farklılığını, hatta aykırılığını doğuran sebeplerdendir.

<sup>81</sup> Mağnîsavî (Manisalı), *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 221 dipnotundan. Nakleden râviler güvenilir/sıkadrlar (Aynı nottan).

<sup>82</sup> Aynı kaynak, Beyhakî'den.

<sup>83</sup> a.g.e.

<sup>84</sup> a.g.e.

<sup>85</sup> Mağnîsavî, a.g.e., s. 329.

<sup>86</sup> İbn Teymiyye, *Kitabu mezhebi's-selefi'l-kavim*, III, 134-35.

<sup>87</sup> Zehebî, *Menâkibu'l İmam Ebî Hanîfe*, s. 27.

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân anlayışı deyince ilk akla gelen husus, onun Farsça ile ya da Arapça dışındaki bir lisan ile namaz kılınabileceği görüşüdür. Ancak onun bu konudaki görüşü namaz kılmak, hatta namazda da yeterli olan kadar Kur'ân okumakla, yani sadece Fatihâ'yı okumakla sınırlıdır. Hatta bu kadarıyla da bu görüşünün tarihsel ve olağan dışı şartların ürünü olduğu açıktır.<sup>88</sup> Bütünüyle "Farsça Kur'ân" gibi bir tez, olsa olsa onun görüşünün zorlama sonucu olarak gündeme gelebilir. Yoksa Ebû Hanîfe böyle birşey söylememiştir. Kaldı ki bu görüşünün kendisine aidiyeti de muttasıl bir senetle sabit değildir. Bu bir bakıma mürsel bir haberdir. Hadisler söz konusu olduğunda mürsel haberlerin hükmü ne ise, ona *irsal* edilen bu görüşün hükmü de en fazla olabilir. Bunun dışında ona isnat edilen açıklama ve temellendirmeler, onun görüşüne dayandırılan ve o görüşün zorunlu sonucu kabul edilen açıklamalardır. "Hatta o, Farsça ile namazın cevazını söylerken bunu, Arapça nazım ona göre Kur'ân'ın bir rüknü olmadığı için söylemiş değildir. Aksine Arapça nazım ona göre, namazın cevazı hakkında ilâve bir rükün olduğu için böyle söylemiştir. Çünkü Arapça nazım, i'câzın bir unsurdur. Namazda Kur'ân okumaktan maksat ise i'câz değil münacat, yani kulluk ve yakarıştır. Binaenaleyh, nazım orada zorunlu değildir."<sup>89</sup>

Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre olmasa da, yine onun görüşünden çıkarılan sonuca göre Kur'ân, asıl itibariyle kelâmullah olarak Allah'la kâim olan bir manadır. Kur'ân'ın nazmı/lafızları bir bakıma tarihseldirler ve o asıl olan manaya delâlet eden vasitalardan ibaret oldukları için de hâdistirler. Bu sonucun dahi günümüzde tarihselcilikten etkilenen görüşlerden önemli bir farkı vardır. Çünkü ona göre, daha doğru bir ifade ile, ona nispet edilen görüşten çıkarılabilecek sonuca göre Kur'ân'ın lafızları tarihsel olmakla beraber, mana olarak kelâmullah zamanlar üstüdür. Kur'ânın temas ettiği cüz'î hükümler tarihsel değildirler. Çünkü o kelâmullah olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu hiçbir zaman söylememiş, hatta bu söyleyenin küfrüne kâil olmuştur.

Pek çok usûlcünün kabul ettiği gibi, sadece taabbudî konularda ve sadece sahabe dönemindeki bağlayıcı bir icmadan sözedilebilir. Ancak Ebû Hanîfe'nin görüşüne karşı oluşturulan ittifak bunun âdeti ilginç bir istisnasıdır. Çünkü onun dışındaki herkes bir başka dille, hatta Kur'ân'ın Arapça tercümesi ile Kur'ân olamayacağına ittifak etmişlerdir. Bu konuda farklı düşünen bir fakîh bilinmemektedir. İstisna sadece, Arapçayı beceremeyen müptedilerin namazda Fatihâ'yı Farsça ya da bir başka dille okuyabilmeleri

<sup>88</sup> Bediuzzaman Said Nursî ise bu noktada şunları söyler: "İmâm-ı A'zam'ın fetvâsı beş cihette hususîdir. Birincisi: Merkez-i İslâmiyetten uzak diyar-ı âharde bulunanlara aittir. İkincisi: İhtiyac-ı hakîkiye binaendir. Üçüncüsü: Bir rivayette lisan-ı ehl-i cennetten sayılan Fârisî lisanıyla tercümeyle mahsustur. Dördüncüsü: Fâtihâ'ya mahsus olarak cevaz verilmiş-tâ Fâtihâ'yı bilmeyen namazı terk etmesin. Beşincisi: Kuvvet-i imandan gelen bir hamiyet-i İslâmiye ile, maânî-i mukaddesenin, avâmın tefehhümüne medar olmak için cevaz gösterilmiş. Halbuki, zaaf-ı imandan gelen ve menfi fikr-i milliyetten çıkan ve lisan-ı Arabîye karşı nefret ve zaaf-ı imandan tevellüt eden meyl-i tahrip saikasıyla tercüme edip Arabî aslımı terk etmek, dini terk ettirmekdir!"

<sup>89</sup> Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-takrîr ve't-tahbîr* (Mektebetü'l-fikh 2000 CD'sinden)

konusundadır ve bunu söyleyen de yine sadece onun iki talebesi olan İmâmeyn'den ibarettir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşten, “Türkçe ya da Farsça Kur'ân” gibi bir sonuç çıkarmak mümkün ve makul görünmemektedir. İcmanın otoritesi açısından da bu ilginç icma ayrıca tartışılmalıdır.

Kur'ân'ın mahlûklığı konusunda ise Ebû Hanîfe'nin Sünnî geleneğe aykırı bir görüşü bilinmemektedir. Kur'ân kelâmullahtır ve kelâmullah da Allah'ın bir sıfatı olması itibariyle O'nunla kâimdir, ezeli ve ebedidir. Ancak yine onun görüşünden hareketle varılan bir sonuç olarak, Arapça nazım Kur'ân'ı Kur'ân kılan unsurlardan birisi olmadığı için hâdistir/mahlûktur ya da şimdiki ifadesiyle tarihseldir. Ama bu kelâmullahın tarihsel olduğu manasına gelmez. Şunu da ilâve etmeliyiz ki, onun bu meşhur görüşünün tabii sonucu olarak Kur'ân'ın Arapçalığının hâdis/mahlûk olduğu söylenebilse dahi, o bu lafızların yine de Peygamber'in ya da Cebrail'in inşası olduklarını ihsas ettirecek hiçbir şey söylememiştir.

Son olarak diyebiliriz ki, Ebû Hanîfe'nin; kuvvetli bir kıyas kabiliyeti, zekâsı ve entelektüel zihniyet yapısıyla alışılmadık düşüncelere sahip olduğu açıktır. O bu yönüyle kendi döneminin âlim örneğine de tamamıyla uymaz. Hiç şüphe yok ki, onun ayrıcalığında belirgin zekâsının etkisi vardır. Ama yaşadığı kültürün değişik oluşu, yönetime karşı olan tavrı, hilafetin Arap milliyetçiliğine kayan politikaları da onun farklılığını, hatta aykırılığını doğuran sebeplerdendir. Onun kendi tarihsel şartları için farklı durumlara istinaden ve muhtemelen kavmiyetçiliğe karşı vermiş olduğu bir fetvâyı bugün tam aksine kavmi düşünceler için kullanmak onun fetvâsına tamamıyla aykırı bir durumdur. Kaldı ki onun bu görüşü zaten bir fetvâdır ve fetvâ ise bütünüyle tarihsel bir olgudur.

### Önemli Kaynaklar

Ahmed Mollacıvan b. Ebi Said b. Ubeydullah el-Mîhevî; *Nuru'l-envâr ale'l-Menâr*, İst. 1986; Bahauddin b. Şeddâd. (ö. 632/1234) *Delâilü'l-ahkâm*, Beyrut (1412/1991); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahman ed-Dımaşkî el-Osmanî eş-Şâfî, *Rahmetü'l-ümmeh fi'htilâfi'l-eimme*, Katar 1981 (1401); Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen* (thk. Muhammed Zahidülkevseri ve Ebû'l-Vefa el-Efğânî), Kahire ts.; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fikhu'l-ekber, el-Fikhu'l-ebsat, er-Risale, el-Vasyyye*, (Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, İst 1981, Arapça Kısmı); Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Haneffî es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fikhu'l-ekber*, Katar ts.; Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Âsâr, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut, ts.; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe, Hayatühü ve Asruhu, Ârâhu ve Fikhuhu*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî 1369 (1947); Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, *el-Fukaha ve Buhûsü'l-akîdeti'l-İslâmiyye, el-Mevkîf ve'l-Minhâc*, Kahire 1406/1985; Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî (ö. 490/1096), *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebulvefa el-Efğânî) Kahire 1372; Ebul-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd/diyâne* (thk. Beşîr Muhammed Uyûn) Mektebetü Dari'l-beyân ve Mektebetü'l-Müeyyed neşri, 1411 (1990); Ebulmünteha Ahmet

b. Muhammed el-Mağnîsavî (Manisalı), *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, (Semerkandî'nin, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* adlı eseri içerisinde); Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 34; es-Sîmerî, *Ahbaru Ebi Hanîfe ve Ashabihi*, s. 46, İbn Hacer, *Hayrâtü'l-hisân*, s. 122, 125,126; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (1252/1836) *Haşiyetü-Raddil-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr*, el-Bâbil-halebî. Mısır (1386/1966); İbn Teymiyye, *Kitabu mezhebi's-selefi'l-kavîm fi-tahkiki mes'elet-i Kelâmillahi'l-Kerîm*, (*Mecmû'atu'r-Resâil* içerisinde), Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, ts.; İsmail Hakkı Efendi, *Mevâhibu'r-Rahman fi-menâkibi'l-İmam Ebî Hanîfeti'n-Nu'man*, Derseadet 1310; Kâsânî, Alâuddîn Ebubekr b. Mes'ûd (587-1191), *Kitâbu-bedâyi'i's-sanâyi'*; Beyrut, 1394 (1974); Kemalüddin Ahmed el-Beyzâzâde, *İşârâtü'l-meram min-ibârâti'l-İmam* (thk. M. Zahid el-Kevserî), (Mısır 1368/1949); Molla Hüseyin b. İskender, *el-Cevheretü'l-münife fi-şerhi Vasiyyeti'l-İmam el-A'zam Ebî Hanîfe* [Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* (Katar, ts) adlı eseri içerisinde s. 49-98]; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Âsâr, İdâratü'l-Kur'ân*, Karaçi/Pakistan, 1407 (1987); Muhammed b. Muhammed, (879/1474) *Kitabu't-takrîr ve't-tahbîr*, Dâru'l-fikir, Beyrut 1996; Muhammed b. Zâhid b. El-Hasen el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ-ma sâkahu fi-tercemet-i Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, Beyrut 1401/1981; Muhammed Mehdi Hasan, *el-Leâli'l-masnû'a fi'r-rivâyâti'l-mercû'a*, Karaçi/Pakistan 1406 (1986); Şeyh Muhammed el-Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, Matbaatü'l-istikame, Kahire; Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”, *AÜİFD*, Sayı:3, s. 19; Zafer Ahmet el-Osmanî et-Tehanevî, *İ'lâu's-sünen* Karaçi/Pakistan; Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (538/1143); *Ruûsu'l-mesâil* (thk. Abdullah Nezir Ahmed); Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1407 (1987).

## Müzakere

Mustafa UZUNPOSTALCI

SÜ İlähiyat Fakültesi

### **Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı**

Sayın meslektaşım Faruk Beşer'in "Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı" konusunda hazırlamış olduğu tebliği okudum. Her ne kadar başlık bize, ilk anda, konuya daha geniş çapta bakılacağı intibai veriyorsa da tebliğ sahibi, önce bu tebliğin, Ebû Hanîfe'nin "Lafız-Mana Bütünlüğü Açısından Kur'ân Anlayışı" ve yine onun "Halku'l-Kur'ân" etrafında yapılan tartışmanın neresinde yer aldığı konusu ile sınırlı olduğunu belirtmektedir. Bu konular açısından bakıldığında da tebliğ gerçekten çeşitli ihtimaller göz önüne alınarak ileri sürülen görüşlerin tartışıldığı bir platformu önümüze getirmiş bulunmaktadır. Sayın tebliğ sahibi sadece bununla yetinmeyip yaptığı böyle bir incelemeden sonra çıkardığı neticeyi ve kendisinde hasıl olan kanaatini de ortaya koyarak bizimle paylaşmak istemiştir. Kendisine teşekkür ediyorum. Ancak bir Müzakereci olarak ben de, belki faydalı olur diye, konu ile ilgili düşünce ve görüşlerimi arz etmek istiyorum.

Bilindiği gibi Ebû Hanîfe İslâm Hukuku'nun teşekkülünde büyük katkısı ve emeği olan bir kimsedir. Yapmış olduğu içtihatlarıyla ortaya koyduğu hükümler/birikimler, yaşadığı asırdan itibaren günümüze kadar devam eden süreçte, milyonlarca insan tarafından çoğu zaman sorgulanmadan benimsenmiş, bazen de değerlendirilerek uygulanmış veya tenkit edilmiş ve bir mezhep halinde yaşayarak varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple de Ebû Hanîfe hayatı, düşüncesi, yaptığı içtihatların dayandığı deliller ve içtihat prensip ve metotları açısından bugüne kadar çok çeşitli araştırmalara konu edilmiş bir âlimdir.

Onun, kendisinden sonrakilerin faydalanabilecekleri, ortaya koyduğu hükümleri kolaylıkla değerlendirebilecekleri içtihat usûl ve metotlarını açıklayan bir bilgi ve bir doküman bırakmamış olması; talebelerine bu konuda birşey yazdırmamış bulunması ve onların da bu konuda müstakil birşey yazmamış olmaları, hakkında her türlü araştırmanın yapılmasına sebep olduğu gibi, bu durum yaptığı içtihatlar hakkında çeşitli tenkit ve spekülasyonların oluşmasına da sebep olmuştur.

Bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin içtihat metotlarını ancak, vermiş olduğu hükümlerden çıkarmak mümkün olmuştur. Bu sebeple de bugün, Onun düşüncesini kavramak ve içtihatlarında takip etmiş olduğu metot konusunda, gerçek düşünce ve anlayışıyla örtüşecek bir neticeye ulaşmak son derecede zordur. Bunu bilen Sayın Beşer de değerlendirmelerini çok dikkatli ve ihtiyatlı davranarak yapmış ve bu konuda Ebû Hanîfe'nin çağdaşı veya çağına yakın dönemde yaşamış olan ilim adamlarının görüş ve düşüncelerinden faydalanmayı ihmal etmemiştir.

Bütün İslâmî ilimlerin ilk kaynağının Kur'ân olduğunu bildiğimiz gibi, İslâm Hukuku'nun ilk kaynağının da yine o olduğunu biliyoruz. Çünkü pek çok tarihçinin

kaydettiği bir olay olan Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Hz. Muaz arasında geçen konuşma, bu konuda sonrakiler için bir irşat görevi görmüş, hatta bunun böyle kabul edilmesi gereğini ortaya koymuştur. Şüphesiz bu durum Ebû Hanîfe'ye göre de böyledir. Nitekim o şöyle demiştir: “Biz önce Allah'ın Kitabını alırız...”. Bunun anlamı başka hiçbir şeyi ona takdim etmez ve onun üzerinde görmeyiz, demektir. Fakat bilindiği gibi Allah'ın Kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm bütün hükümleri açık olarak getirmemiştir. Bu sebeple de Kur'ân, ancak yapılacak içtihatlarla tespit edilecek hükümlerin kaynağı olabilmektedir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin bu ifadesinden onun, içtihat ederken bir meselenin hükmünü önce Allah'ın Kitabında aradığını bildirmek istediğini anlıyoruz.

Konuya lafız/nazım-mana bütünlüğü açısından baktığımızda, konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin, bir kimsenin Farsça kıraatte bulunarak kıldığı namazının sahih olup olmayacağı hususunda vermiş olduğu bir fetvâ ile karşılaşılıyor. Ona göre bu şekilde namaz kılan bir kimsenin namazı sahihtir. Diğer bir ifade ile namazda Farsça kıraatte bulunmak Ebû Hanîfe'ye göre câizdir.

Tebliğ sahibi Sayın Beşer'in kaynaklarını göstererek yaptığı nakillerde olduğu gibi *Bedâiu's-sana'i*'nin metni olan *Tuhfetü'l-fukahâ*'da es-Semerkandî de konuyu şöyle bildirmektedir: “Bir kimse namazda kıraati, Kur'ân'ın Farsça tercümesi ile yapsa; o kimsenin dili ister Arapçaya yatkın olsun, ister olmasın; o kimse Arapçayı ister iyi telaffuz edebilsin/okuyabilsin, ister telaffuz edemesin/okuyamasın Ebû Hanîfe'ye göre namazı câizdir.”

Bunlardan anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın Farsçaya yapılan tercümesini namazda okuyan bir kimsenin, farz olan kıraati yerine getirmiş olacağına ve bununla namazının câiz olacağına fetvâ vermiştir. Ancak vermiş olduğu bu fetvâdan, onun böyle bir fetvâ ile Kur'ân'ın Arapça oluşunu sorguladığı anlamını çıkarmak konunun oldukça uzaklarında bulunmak demektir. Çünkü Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın Arapça oluşunu ve bunun herkes tarafından kabul edilmiş bulunmasını bir problem olarak görmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin vermiş olduğu bu fetvâdan daha sonra döndüğüne dair bazı rivayetler de bulunmaktadır. Sayın Beşer'in isabetle tespit edip ifade ettikleri gibi bize göre de, Ebû Hanîfe'nin namazın cevazına dair verdiği fetvâdan döndüğü doğru olamaz. Çünkü onun namazın cevazına fetvâ verdiğiğine dair rivayetler kuvvetli ve sağlam olmasına rağmen, döndüğüne dair nakledilen rivayetler bunlar kadar sağlam ve itimada şayan görünmemektedir.

Ancak, verilen bu fetvânın değerlendirilmesi, namazda okunan tercümenin Kur'ân'dan sayılıp sayılamayacağı açısından olduğu kadar, Ebû Hanîfe'nin böyle bir hükmün istinbâtında delilinin ne olduğuna ve bunu nasıl değerlendirdiğine de bakmak uygun olacaktır. Çünkü yapılan tenkitlerin esası verilen hükümlerin temelde fıkıh usûlü ilminin koyduğu kurallara ne kadar uymaktadır, sorusuna dayanmaktadır. Diğer bir ifade ile “böyle bir hüküm verirken Ebû Hanîfe nasıl bir delile dayanmıştır?” sorusunun cevabı aranmalıdır.

Âlimlerin, Ebû Hanîfe'nin verdiği bu fetvâyı, temelde “Kur’ân nedir?” sorusuna verdikleri cevapta arayarak değerlendirmiş olduklarını görmekteyiz. Fıkıh kitaplarında, âlimler Kur’ân’ı Kur’ân yapan özelliklerin onun “tevâtüren menkul” ve “mûciz” oluşunu ön plâna çıkarmışlardır. Onun özelliğinin, “mûciz olması” yönünün ağır bastığını düşünerek bu görüşü benimseyen ve bunu ön plâna çıkaran âlimler de bu i’câzın “yalnız mana”, “yalnız lafız” ve “hem mana, hem lafız” yönünden olduğu noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İşte bu farklı görüşleri dikkate alan âlimler Ebû Hanîfe'nin vermiş olduğu bu fetvâ ile i’câzın “yalnız mana” yönünden olduğu görüşünü benimsemiş bulunduğunu ileri sürerek konuyu bu noktada değerlendirmişlerdir.

Sayın Beşer de konunun bu yönüne ağırlık vermiş ve tercihini bu istikamette yapmış görünmektedir. Bu sebeple de daha çok ve tabîi olarak Hanefî âlimlerin kitaplarına müracaat ederek, mezhep İmamının görüşlerini destekleyen yorumları uzunca nakletmiştir.

Ancak, tebliğde yer alan ve hata olarak değerlendirdiğim bazı hususlara burada işaret etmek istiyorum. Bunlardan birisi bir atıfla ilgilidir. Şöyle ki, 163. sayfada İmâmeyn'in görüşü olarak “Kur’ân sadece mana ile değil, lafız ile birlikte Kur’ân’dır” hükmü yer almakta ve bunun için Kâsânî'nin eserinin I/113. sayfasına atıf yapılmaktadır. Fakat, burada onların görüşünün “Kur’ân’ın yalnızca lafız olarak mûciz olduğu” yazılıdır. Aslında İmâmeyn'in görüşünün başka yerlerde Sayın Beşer'in naklettiği gibi olduğu da belirtilmektedir. Ama atıf yapılan yerde böyle değildir. Atıf yapılan bu yerdeki ifade Sayın Beşer tarafından tenkit edilmekte; bu görüş Kâsânî'nin zorlanarak yaptığı bir değerlendirme olarak belirtilmekte ve arkasından İmâmeyn'in asla bu görüşte olmadıkları da ifade edilmektedir. Bu da yapılan bu atfın, bir dalgınlık eseri olabileceğini göstermektedir.

Dikkatimizi çeken bir yanlışlık da 164. sayfanın sonu ile 165. sayfanın başında yer verilen bir alıntı ile ilgilidir. Buradaki alıntı için de hem kaynak gösterilmekte, hem de gösterilen yerde böyle bir ifadenin yer almadığı belirtilmektedir. Bu da insanın aklına bulunmayan bir yerden bir alıntının nasıl yapıldığı sorusunu getirmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraatle namazın sahih olduğuna dair verdiği fetvânın doğruluğu üzerinde durulup bunda şüphe olmadığı sayfalarca anlatıldıktan sonra, “Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu meşhur fetvâ...” ifadesi kullanılmaktadır. Bence burada bir nispet söz konusu olmayıp bir vakıa değerlendirilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin vermiş olduğu, namazda Farsça kıraatin cevazı karşısında bir “icma” olduğu iddiası da bence doğru olamaz. Çünkü namazda kıraatin farz olduğu noktasında bir icma bulunmamaktadır. Nitekim Ebû Bekr el-Esam ve Süfyân b. Uyeyne namazda kıraatin farz olmadığını, çünkü zikrin değil, yapılan hareketin adının namaz olduğunu kabul etmektedirler. Temelinde ittifak bulunmayan bir hususta ortaya konan ve karşıt bir görüşün bulunduğu bir konuda ve üstelik bu görüşten sonra varlığı ifade edilen görüşlerin birleşmesini, icma olarak görmek ve bundan bu tarzda söz etmek doğru olamasa gerektir.



Fıkıh usûlü âlimleri de Ebû Hanîfe'nin vermiş olduğu bu fetvâdan şöyle bir netice çıkarmışlardır: Demek ki, Ebû Hanîfe'ye göre imanda nasıl kalp ile tasdik (aslî rükün), dil ile ikrar olmak üzere iki rükün varsa, Kur'ân'ın da iki ruknû bulunmaktadır; onun "mana"sı aslî ve ayrılmaz bir rükün, "nazmı/lafzı" da ruhsattan dolayı düşebilen ve ayrılabilen zaid bir rükündür. Aslî rükün muhafaza edildiği sürece zaid rükün düşebilir. Onun düşmesi yani zaid ruknün bulunmaması Kur'ân'a zarar vermez. Dolayısı ile namaz kılan kimsenin namazında Farsça kıraatte bulunması da onun namazına zarar vermez, onu fesada uğratmaz. Çünkü Farsça tercümede "aslî rükün" olan "mana" bulunmaktadır, yani aslî rükün olan mana muhafaza edilmiştir; "zaid rükün" düşmüştür. Zaid ruknün bulunmaması ise onu Kur'ân olmaktan çıkarmaz.

Görüldüğü gibi fakîh ve usûl âlimleri konuya bu açılardan bakarak Ebû Hanîfe'nin fetvâsını değerlendirmiş bulunmaktadırlar. Ancak konuya bunların dışında, bir başka açıdan da bakmak gerektiğini düşünüyorum. Çünkü Ebû Hanîfe, bu fetvâyı verdiğinde, belki de bu yorumlar doğrultusunda hiçbir şey düşünmüyor; sadece yeni Müslüman olmuş, fakat ibadet yapmak durumunda bulunan din kardeşlerinin karşılaştıkları bazı güçlükleri kaldıran bir fetvâ vermenin sorumluluğunu düşünüyor veya mutluluğunu yaşıyordu.

Kesin olan şu hususa dikkat etmek gerekir; "Ebû Hanîfe'ye göre i'câz yalnız manadadır" veya yine "Ona göre Kur'ân'ın biri aslî, diğeri de zaid iki ruknû vardır" ifadesi Ebû Hanîfe'den bir nakil değil, aksine âlimlerin bir yorumudur ve bu görüş tamamen, onun verdiği fetvâyı bakılarak, diğer âlimler tarafından yapılan bir değerlendirmeden ibarettir. Yoksa O, Kur'ân'ı hiçbir zaman böyle tanımlamamış, verdiği hiçbir fetvâ için böyle veya benzer bir açıklamada bulunmamış ve hükümlerin delillerini açıklamamıştır. Dolayısı ile bu fetvâ ile ilgili olarak, onun böyle düşündüğüne dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.

Bizce fıkıh usûlü âlimlerini böyle bir değerlendirme yapmaya sevk eden ve böyle bir neticeye ulaşmalarını doğuran sebep de yine onların Kur'ân tarif ve anlayışlarıdır. Âlimlerin çoğunluğunun anlayışına göre Kur'ân "nazım/lafız" ve "mana"dan ibarettir. Kur'ân'ın Arapça olması ve mütevâtir olarak nakledilmiş bulunması da onun mahiyetinden birer cüzdür.

Pezdevî bu konuda, "Bizce sahih olan Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğudur" diyerek kanaatini belirtmektedir. Ancak böyle bir kanaate varabilmek için öncelikle Ebû Hanîfe'nin, ruhsat olarak verdiği gün gibi aşikâr olan bu fetvâsının dışında da, Kur'ân'ın iki ruknû bulunduğuna dair görüşünü yansıtan bazı değerlendirmelerinin veya hiç değilse bir kimsenin Farsçaya yapılan tercümesini Kur'ân niyetiyle okuyabileceğine dair bir fetvâsının bulunması gerekirdi. Halbuki bu fetvânın dışında buna delâlet eden başka bir şey göremiyoruz.

Bizce Ebû Hanîfe böyle bir fetvâ verirken başka bir hususu göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Yani bir başka bir istidlâlde bulunmuş olmalıdır. Bilindiği gibi ve Sayın Beşer'in

açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, namaz bir ibadet olup kişinin Yaratıcısına karşı duyduğu ilgi ve yakınlığın bir ifadesidir. Zikir ve tesbihten ibarettir. Bu sebeple de âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre namazın farzlarından olan kıraati Arapçaya dili yatkın olmadığı için yerine getiremeyen bir kişi kendi dilinde zikir yapabilir ve yapmalıdır da.

İşte Ebû Hanîfe'nin namazda Kur'ân'ın Farsçaya yapılan tercümesini okumanın cevazı yönünde vermiş olduğu bu fetvâsı da namaz kılan ve dili Farsça olan kimse için, namazda kendi dilinde yaptığı bir zikir mesabesinde görülerek verilmiş olmalıdır. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre Farsçaya, daha doğru bir ifade ile Kur'ân'ın Arapçadan başka bir dile çevrilmiş olanına Kur'ân hükmü verilemez. Bu sebeple de onun fetvâsı "mûciz" olanın yalnız mana olması veya "Kur'ân'ın biri aslî, diğeri zaid iki rükünden oluştuğu" ile izah edilemez, diye düşünüyorum. Ebû Hanîfe, bir ibadet olan namazın her hal ve durumda kılınmasının mükellef açısından bir "maslahat" taşıdığını ve mükellefin Kur'ân'ın kendi diline yapılmış olan tercümesini okuyarak namazını kılmasını da, onu farz kılan Şâri'in maksadına daha uygun olduğunu düşünerek böyle bir fetvâ vermiş olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.

Belki de böyle bir fetvâ verirken kıyasla vardığı netice sahil olmadığı, maksadı ortaya koymadığı için "maslahat" sebebi ile bu konuda "istihsan" yapmış ve verdiği fetvâyı buna dayandırmıştır. Bu hususu da gözden uzak tutulmamalıdır. Ben bu ihtimalleri, fetvânın özüne ve ruhuna diğeri ihtimallerden daha yakın görüyorum.

Ebû Hanîfe'nin vermiş olduğu bu fetvâdan hareketle, kendi diline yapılmış bir tercüme okuyarak namazını kılan bir kimsenin, bununla farz olan kıraati yerine getirmiş olacağını kabul edenlerin ayrıca şu hususu dikkatlerden uzak tutmamaları da gerekir; tercümenin namazda okunmasının câiz olabilmesi âyetin müevvel olmaması, yani aslında birden fazla manaya ihtimali bulunmayan âyetlerden olması ile sınırlıdır. Aksi halde yapılan tercüme bir tefsir olacağı için onun namazda okunması zaten câiz olmaz. Diğeri bir ifade ile bu okunan kıraat yerine geçmez.

Ebû Hanîfe'nin itham edildiği konulardan birisi de, onun Kur'ân'a "mahlûk" demiş olduğu iddiasıdır. Sayın Beşer bu konu ile ilgili olarak gerekli yerlerden gerekli alıntılar yaparak, bu iddianın doğru olamayacağını tespit etmiş bulunmaktadır. Belki de konu onun inançları ile ilgili tebliğ sunacak arkadaşlarımız tarafından gündeme getirilecek ve orada yeterince değerlendirilecektir.

Saygılarımla.

## CEVAP

Faruk BEŞER  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Hocama teşekkür ediyorum. Söyledikleri, tamamen benim de katılacağım şeylerden ibaret. Herhangi bir şey söylemek istemiyorum. Belki sadece icma konusu tartışılabilir ama şu anda onun tartışılmasını da zâid görüyorum. Tekrar teşekkürlerimi arz ediyorum.



Süleyman TOPRAK  
SÜ İlähiyat Fakültesi

Efendim Mustafa Beyin kelâmcılara bıraktığı halku'l-Kur'ân meselesinde bir-iki cümle söylemek istiyorum. Teşekkür ediyorum başkan. Değerli hâzırûn. Tabi iki fakîh Kur'ân'ın mahlûk olması konusunda konuşunca söz bize düştü. Onun için bu geç saatte söz aldım. Sadece birkaç cümle söyleyeceğim. İlk olarak, Kur'ân'ın mahlûk olması konusunda Hıristiyanların, Kur'ân'ın kıdemini savunan Ehl-i Sünnet'in görüşünü delil gösterdikleriyle ilgili açıklamayı yaptı Faruk Bey hocamız. Mahlûkiyet konusundaki tartışmalar Yahudi kaynaklıdır. Orada Yahudilerin de Hıristiyanlar gibi düşündüğünü herhalde sehven söylediler. Yahudiler, Yahudilerden Lebid el-Asam kaynağıyla Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmektedirler. Daha önce, Tevrat'tın da mahlûk olduğunu iddia edenlerdendir bu Lebid. Dolayısıyla İslâm dünyasında savunduğu Mutezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu kanaati Yahudi kaynaklıdır.

İkinci bir cümle; gruplaşmanın olduğu yerde kutuplaşma oluyor. Tabi İslâm dünyasında bir grup kalkıp Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savununca Kur'ân'ın kıdemini savunan Selef âlimleri de Kur'ân'ın harfleriyle dahi kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ifrat ve tefrittir tamamen. Daha sonraki Ebû Hanîfe de dâhil olmak üzere. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin izahını yapan İmâm-ı Mâtürîdî ve Mâtürîdî mezhebine mensup âlimler ile Eş'arî mezhebine mensup âlimler -ki Ehl-i Sünnet diyoruz- hiçbir zaman Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarının ve harflerinin mahlûk olduğunu söylememişlerdir. Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, kadîm olduğu görüşünün Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'de yer vermesinin sebebi de Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının kadîm olduğunu açıklamak içindir. Cenâb-ı Hakk'a eğer hâdis olan sıfatlar isnat edilecek olursa, O'na hudus alâmeti olan şeylerin isnadı Allah'ın da sonradan yaratılmışlığını akla getireceği için Allah Teâlâ'nın zatıyla ve sıfatlarıyla beraber kadîm olduğunu izah ederken bu konuya temas etmiştir ve *el-Fıkhü'l-ekber*'in metninde en eski metinlerde ve farklı metinlerde bu konu işlenmiştir. Orada da Ebû Hanîfe daha sonra Ehl-i Sünnet âlimlerinin yaptığı izah gibi, yani Kur'ân-ı Kerîm'i okurken bizim lafzımız yahut yazdığımız yazımızın kadîm olmadığını ama Allah'ın zatı ile

kâim olan kelâm sıfatının kadîm olduğunun ve Kur'ân'la kastının da Cenâb-ı Hakk'ın kelam sıfatı olduğunu açıkça zikretmiştir. Teşekkür ediyorum. Daha fazla uzatmıyorum.



Süleyman ULUDAĞ  
UÜ ilâhiyat Fakültesi

Faruk Beşer Beye çok teşekkür ediyorum. Vaktinde bitirdi. İki tane ilgili ve önemli konu, İmâm-ı A'zam'la ilgili Kur'ân bahis konusu olunca. Bunlardan birisi Kur'ân-ı Kerîm'in tercüme edildiği dil meselesi. Yani Kur'ân tercümesinin namazla ilgili kısmı ki fikhın ibadet kısmını ilgilendiriyor. Diğeri Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı kısmı ki, bu fıkıhla değil daha çok kelâmla ilgili bir konudur ve bu tartışmalar da kelâma kelâm adının verilmesine sebep olmuş. Çok geniş konular. On beş dakika içerisinde özetlenmesi gayet tabi mümkün değil. Onun için bu geniş konuları kısa bir zamanda bitirdiği için teşekkür ediyorum. İnşallah tebliğler yayınlandığı zaman merak edenler oradan da okuyabilirler. Süre kısıtlamasına uymayı aynı şekilde Beşir Gözübenli Beyden de rica ediyorum. Buyurun.

## Ebû Hanîfe'nin İctihat Sistematîğinde Norm Grupları

Beşir GÖZÜBENLİ  
ATAÜ İlähiyat Fakültesi

Sosyal değerler ve buna paralel olarak cemiyeti nizamlayan kaideler - sosyal normlar arasında görülen gruplanma (hiyerarşik kategoriler), sosyal bilimlerin birçok alanında olduğu gibi, İslâm hukuk bilimi alanında da, özel önem arz etmektedir. Bilindiği gibi, toplumun sahip olduğu müşterek değerler paralelinde, önem ve önceliklerine göre oluşan bu norm grupları arasında, kesin ve geçilmez sınırlar olduğu da söylenememektedir. Yani, yapılan bu gruplandırma genel hatlarıyla olup, norm gruplarını kesin ve değişmez bir şekilde birbirinden ayıran bir karakter arz etmemektedir. Zira, zaman içerisinde, gruplar arasındaki norm-kaide alış-verişlerinin devam etmesi bir tarafa, bazen aynı kaide, birden fazla gruba da girebilmektedir. Bir kaidenin, aynı zamanda hem ahlâk, hem din ve hem de hukuk kaidesi olması gibi.

Din kuralları ile ahlâk kuralları arasındaki ilişki ise, “hemen hemen her din kuralı, aynı zamanda bir ahlâk ve her ahlâk kuralı da, aynı zamanda bir din kuralı paralelinindedir.” denilebilecek ölçüde yakın ilişki içindedir. Zaman zaman bunlara, iktisat, nezaket ve âdâb-ı muaşeret ile, gelenek - görenek gibi sosyal normlar da eklenebilmektedir.

Esasen, hukuk normlarının, doğrudan veya dolaylı olarak, diğer norm gruplarıyla olan yakınlığının boyutları, temel hukuk kurallarının menşesine dair nazariyeler dikkate alındığında, daha açık bir şekilde farkedilmektedir.

Bilindiği gibi, İslâm'ın kişi ve toplum bazında yerleşip, hayat bulmasını hedeflediği değerlerin bildirildiği nasslar (âyet ve hadisler), böyle şekli bir gruplandırmaya tâbi tutulmamıştır. Hatta, İslâm'ın değerler sistemindeki konumuna (hiyerarşik yapıda öncelik ve önem durumuna) göre, çoğu kere birbirini destekler mahiyette ve iç içe (tedahül) sayılabilecek bir karakter arz etmektedir. Toplumda, ahlâkî değerlerden bazılarının yerleşebilmesi için, bu değerlerin hukukî müeyyidelerle; hukukî esaslardan bazılarının yerleşebilmesi için de, dinî-ahlâkî müeyyidelerle desteklenmesinde olduğu gibi.

Bu çerçevede, Kur'ân ve sünnette bildirilen değerler paralelinde belirlenen normlardan oluşan İslâm fıkıh külliyatının da, ibadetten, ahlâk ve âdâb-ı muaşeret konularına, hukukun her dalından, siyaset konularına kadar pek çok alanda, cemiyeti nizamlayan kaideleri hâvî olduğu görülmektedir. Bunların, hangi kaide grup ve gruplarıyla ilgili olduğunun tespiti ise, tam anlamıyla yapılmış değildir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Her ne kadar, İslâm hukuk tarihinde Gazzâlî ve Şâtîbî başta olmak üzere, bazı fakihlerin, sosyal değerler ve bu paralelde norm grupları konusunda yaptıkları, son derece sistematik mahiyetteki, klâsikleşmiş hiyerarşik tasnif, çağdaşları olan batılı sosyal bilimcilerin birikimlerine nazaran, asırlarca önde sayılabilecek ölçüde,

Fıkıh külliyyatının hâvî olduğu normlar arasında, böyle bir ayırımın yapıp yapılmaması, hüküm istinbâtında, özellikle nassların yorumu açısından, büyük önem arz etmektedir. Hatta kanaatimizce, hüküm istinbâtı faaliyetlerinde, nasslarda bildirilen sosyal değerler ve bu paralelde belirlenecek olan sosyal normların (ve müeyyidelerinin) tespitinde, normun yer aldığı grubun etkili olup olmayacağı hususu, bu bilim dalının, günümüzdeki başlıca önemli metodoloji problemlerinin kaynağını teşkil etmektedir.

Başka bir ifade ile belirtmek gerekirse, âyet ve hadislerde yer alan ibadet konusundaki bir emir veya nehiy ile, hukukî/ahlâkî/iktisadî bir konudaki emir ve nehyin ifade ettiği hüküm ve müeyyide aynı seviyede midir? İslâm hukukunu ilgilendirdiği ölçüde, tefsir ve hadis başta olmak üzere, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarını da doğrudan ilgilendiren bu sorunun cevabı, konunun odak noktasını teşkil etmektedir.

Esasen, İslâm fıkıh külliyyatının hâvî olduğu normların, hangi norm (din, ahlâk, hukuk, iktisat, örf, âdâb-ı muaşeret gibi) gruplarına ait olduğunun, nihaî ve kesin çizgilerle ayrılacak şekilde tespit edilmesi işlemi bir yana, normlar arasında büyük ölçüde bir iç içelik (tedahül) söz konusu olduğundan, bu grupları anahatlarıyla netleştirmek bile, uzun ve kapsamlı çalışmaları gerektirmektedir.

Bilindiği gibi, toplumun inanç ve ideolojileri, örf, gelenek ve ahlâk anlayışlarıyla sıkı ilişki içinde olan, bu özelliğinden dolayı da hukuk sistemleri arasında bariz farklılıklar bulunan, ceza hukuku ve aile hukuku alanlarında, dinî-ahlâkî-hukukî hüküm ayırımını, tüm hükümleri kapsayacak şekilde ve kesin çizgilerle yapmak, hukukun bu alanlarının tabiatı gereği, âdetâ mümkün değildir.

Kurallarının büyük çoğunluğu kültürler üstü olma özelliği taşıyan, bundan dolayı da, hukuk sistemleri arasında önemli sayılabilecek farklar bulunmayan borçlar hukuku alanında ise, bu ayırımı hiç değilse ana hatlarıyla yapmak mümkündür.

Hukuk dallarının bu özellikleri gereği, Kur'ân-ı Kerîm'de ceza ve aile hukuku alanlarında, ayrıntı sayılabilecek konularda bile özgün esaslar getirilmişken,<sup>2</sup> borç münasebetleri konusunda, hemen hemen tüm kültürlerde ve de hukuk sistemlerinde mevcut olan temel ilkelerden bazılarına vurgu yapılmakla yetinilmiştir.

---

büyük bir kültürel zenginlik olsa da, bu alanda sonraki zamanlarda yapılan çalışmaların, genellikle öncekilerin tekrarıdır ibaret kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla da, bu alanda sonraki dönemlerde yapılan çalışmalar, öncekiler ölçüsünde orijinal fikirler üretmeye yetmemiştir.

Bu konuda fıkıh usûlü eserlerinin hüsn - kubuh bölümlerinde de, farklı açılardan olmakla birlikte, zengin bakış açıları üretmeye yarayacak, orijinal sistematik oluşturulmuştur. Ancak, bu konuda da, sonraki dönemlerde yapılan çalışmalar, büyük ölçüde öncekilerin tekrarıdır ibaret kalmıştır. Dolayısıyla, özellikle hızlı sosyal değişimlere sahne olan son üç asırda, yeni çıkan hukukî problemlere alternatif çözümler üretme konusunda, potansiyel olarak son derece verimli olan bu kaynaklar, yeterince zenginleştirilememiş ve de hakkıyla değerlendirilememiştir.

<sup>2</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de hukukun bu alanlarıyla ilgili âyetlerde, ayrıntı sayılabilecek esaslar getirilmesi yanında, özellikle aile hukuku alanında, bazı hukukî esaslar bildirilirken, haram kökünden türetilmiş ifadelerin seçilmiş olması, bu alandaki hukuk normlarının büyük bir kısmının, aynı zamanda birer din ve ahlâk normu olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İnanç, ideoloji ve de değer yargıları yönüyle farklı kültürlerle sahip toplumlarda bile, borç münasebetlerinin büyük ölçüde benzerlik arz etmesi, dolayısıyla da borçlar hukukuyla ilgili temel esasların kültürler üstü denilebilecek özellik taşıması, büyük ölçüde, bu münasebetlerin iktisadî yönünden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi, iktisadî faaliyetler iktisat kurallarınca yön bulur. İktisat mantığına uymayacak şekilde belirlenen hukuk ve siyaset kurallarıyla, iktisadî faaliyetleri yönlendirmenin, uzun vadede yararlı sonuçlar vermeyeceği de, tartışılmayacak kadar açıktır.

İşte, Peygamberimizin (s.a.v.) narh konusundaki tavrı, iktisadî problemlere, iktisadî açıdan çözüm aranması gerektiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Zira bu örnekte, Peygamberimiz (s.a.v.), bir iktisadî problem olan fiyatlardaki fahiş artışın, iktisadî yönünün dikkate alınmadan, problemi hukukî müeyyidelerle kapatmaya çalışmanın, hukukun haksızlığa alet edilmesi olacağını, farklı bir üslûpla vurgulamıştır.

Alış-veriş konuları başta olmak üzere, borç münasebetleriyle ilgili ayrıntı sayılabilecek hükümler ihtiva eden pek çok hadis ise, tarih boyunca, farklı kültürlerde test edilerek, iktisadî faaliyetlerin mantığına uygun şekilde belirlenmiş, borçlar hukuku alanındaki temel hukuk kurallarına aykırı değildir. Bu hadisler, toplumun evrensel insanî değerlerle bezenmesinin sağlanması sürecinde, önemli mesajlar ihtiva etmekle birlikte, yepyeni hukuk kuralları belirlemekten ziyade, insanları borç münasebetleri konusunda, beynelmilel özelliklerdeki mevcut temel hukuk kuralları, ticaret ahlâkı ve finansman tekniklerine uygun davranmaya yönlendirmektedir.

Konuyla ilgili hadislerin bu özelliği, Mekke valisi Attâb b. Esîd'in, borç münasebetlerine dair konularda şer'i hükümlere vukûfiyeti bulunmamasından dolayı telaşa kapılması karşısında, Peygamberimizin (s.a.v.), dört satım şeklinin yasak olduğunu belirttiği bir cümlelik açıklaması üzerine, kendisine güvenerek gitmesinden de anlaşılmaktadır.

### **Ebû Hanîfe'nin İctihat Sistematiğinde Norm Gruplarının Etkisi**

Ebû Hanîfe'nin görüşleri sistematize edildiğinde, bu İslâm bilgininin, norm grupları arasında, günümüz sosyal bilimcilerinin yaptıklarına benzer bir ayırımı dikkate aldığını görüyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ebû Hanîfe'ye göre, norm grupları arasındaki bu ayırım, naslardan hüküm çıkarma konusunda doğrudan etkilidir. Bu anlayış, Ebû Hanîfe'nin içtihat sistematiğinde, özellikle borç münasebetlerinin tanzimiyle ilgili âyet ve hadislerdeki yasakların, yasaklanan şey hakkındaki etkisi (nehyin mucebi) konusunda, daha bariz şekilde ortaya çıkmaktadır.

İlk dönemlerden beri Hanefî usûlcüler, Ebû Hanîfe'den nakledilen içtihatları sistematize etme çalışmaları kapsamında, bu konuda önemli ipuçlarını hâvî, bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Âyet ve hadislerde yer alan yasaklamaların, yasaklanan işlemin hükmüne etkisi (nehyin mucebi) hususunda, Hanefî ekolünün klâsik fıkıh usûlü

kitaplarında yer alan tasnif (“e’al-i hissiye”-”tasarrufat-ı şer’iyye”), özellikle konumuz açısından, son derece önemlidir.

Bu tasnif, günümüzdeki anlamıyla, norm grupları dikkate alınarak yapılmış olmasa bile, nehyin mucebini, yasaklanan fiil ve işlemlerin kategorilerine göre değişmesi gerektiğinin kabul edilmesi ve de nassların yorumunda, bu ayrımın dikkate alınması gerektiğinin tespiti açısından, özel önem arz etmektedir.

Hanefileri böyle bir sınıflandırma yapmaya iten sebepler arasında, diğer mezhep mensuplarının, Ebû Hanîfe’nin hüküm çıkarırken bazı âyet ve hadisleri dikkate almadığı, ya da bazı ahkâm hadislerini bilmediği şeklinde, acımasızca yaptıkları tenkitlerin payı büyüktür. Ancak, Hanefî âlimlerden bazılarının da, zaman zaman mezhep imamlarının doktrindeki içtihatlarını sistematize etmekte zorlandıkları için, mezhep içi tercihleri ön plâna çıkarmaya çalıştıkları ve bu faaliyetlerin gerekçesini izah etmekte de, oldukça zorlandıkları görülmektedir. Hatta, bazen bu gerekçeleri kapsamında, konuyla ilgili meşhur bir ahkâm hadisinin, Ebû Hanîfe’ye ulaşmamış olabileceğini bile söylemek zorunda kaldıklarını görüyoruz.<sup>3</sup>

Esasen, Hanefî usûlcülerin bu tasnifinde, tasarrufat-ı şer’iyye kapsamındaki şeylere dair nehiylerin yorumu kapsamında verilen örnekler, mezhepte (ağırlıklı olarak borç münasebetleri hususunda) sistematik bir bütünlük bulunduğunu göstermesi açısından, iyi seçilmiş örneklerdir. Ancak, borç münasebetleriyle ilgili örneklerin yanında, ibadet ve aile hukukuna dair örneklerin de yer alması, bu konudaki sistematığın net bir şekilde kavranıp kavranmadığını, bir daha gözden geçirme zarureti gösteriyor. *Yani, bu sistematize faaliyetlerinde temel bir hareket noktası (asıl) sayılan, “Meşrûattaki nehiy, nehyedilen şeyin meşrûiyetinin bekasını iktiza eder” şeklindeki içtihat ilkesinin, ibadet, ceza ve aile hukuku alanlarını (bu alanların tabiatı gereği) kapsayıp kapsamadığı, yeniden değerlendirilmelidir.*

Zira, Ebû Hanîfe’nin aile hukukuyla ilgili içtihatlarında, Hanefî usûlcülerin geliştirdikleri (mezkûr) sistematığe uyan bazı örnekler bulunmakla birlikte, bu konuda bir genelleme yapmak doğru olmaz. Bilindiği gibi, aile hukukuyla ilgili âyetlerdeki nehiyer, Ebû Hanîfe’nin içtihatlarında da, yasaklanan işlemin hukuken (çoğu kere “keenlem yekun” seviyesinde olmak üzere) bâtil olmasını gerektirirken, dinen de haram hükmünü gerektirmektedir.

Esasen, toplumdaki borç münasebetlerini tanzim eden hukuk kurallarının, kültürler üstü olma özelliğinin, ince bir şekilde fark edilmesinin ürünü olan Hanefîlerin bu içtihat ilkesi, özellikle borçlar hukuku başta olmak üzere, günümüzde borç münasebetlerini tanzim eden diğer hukuk branşlarında da, İslâm hukukunun dinamizmi açısından büyük önem taşımaktadır. Zira bu ilkeye göre, borç münasebetleriyle ilgili olarak nasslarda yer alan yasaklar, Ebû Hanîfe’nin içtihat sistematığında, hiçbir şekilde, işleme ilgili en üst düzeydeki bir hükümsüzlüğü gerektirmiyor. Yani, yasağın yer aldığı nassın sübut ve

<sup>3</sup> Vakfın bağlayıcılığı konusunda olduğu gibi.



delâleti yönüyle derecesine göre, yasaklanan işlem en alt seviyede de olsa, hukukî netice doğurabilecek ölçüde meşrûiyeti haiz kabul ediliyor.

Bilindiği gibi, borç münasebetleri konusunda özel hüküm bildiren nassların, sübut ve delâlet yönüyle en üst düzeyde (sübûtu kat'î, delâleti kat'î) olanı, riba ile ilgili nasslardır. Ebû Hanîfe'ye göre, ribanın, bu özellikteki nasslarla sabit olan hükmü - müeyyidesi ise, dinen haram; hukuken fâsiddir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, borçlar hukuku alanında Ebû Hanîfe'den nakledilen içtihatlarda, (sübût ve delâlet yönüyle) ribayı yasaklayan nasslar seviyesinde olmayan nasslarla sabit olduğu halde, *yine fâsid ve hatta bâtil seviyesindeki hükümsüzlükler ise, nasslardaki yasak sonucu değil, ilgili akdin tabiatı gereği olarak sabit görülmüştür*. Bu durum, özellikle en üst seviyedeki hükümsüzlük olan butlan konusunda, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinde yer alan ifadelerden, net bir şekilde anlaşılabilir. Akdin gereği veya ilgili hukuk dalının karakteristik özelliklerinin gereği denilirken, insanî duygular ve dolayısıyla ticaret ahlâkı boyutu da, bu kapsama dâhil edilmektedir.

Ebû Hanîfe'den nakledilen içtihatların orijinal ifadeleri incelendiğinde, borç münasebetleriyle ilgili işlemlerin hükümleri konusunda, yalın haliyle “bâtil” ve “fâsid” terimleri yanında, “bâtılun la yecuzu”, “fâsidun la yecuzu”, “fâsidun merdudun”, “merdudun la yecuzu”, “la hayra fih...”, “la hayra fihî ve”l-bey'u fasidun ve merdu-dun”, “fela yecuzu ve la hayra”, “la yecuzu”, “câizun ve mekruhun (yukrehu)”, “la be'se bi...”, “la yehillu”, “fehüve helâlun” gibi ifadelerin de kullanıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili orijinal metinler dikkatlice incelendiğinde, bu ifadelerin her birinin, farklı durumları ifade etmek üzere ve de bilinçli olarak seçildiği kanaati hasıl oluyor. Ayrıca, bu ifade zenginliğinde, işlemlerin farklı gruplardaki (din-hukuk-ahlâk-âdâb vs.) normları ilgilendirmesinin ve bunların ağırlığının etkili olduğu kanaati hasıl oluyor.

Ancak konuyla ilgili olarak, sonraki dönemlerde, tam anlamıyla bir sistematik sağlanmadığından, bu anlayışa uygun bir terimleşme de gerçekleşmemiştir. Nitekim Hanefîlerin sonraki dönem fikhî metinlerinde, bu konulardaki ifade zenginliği büyük ölçüde kayboluyor. Bu durum, Ebû Hanîfe'den nakledilen orijinal ifadelerdeki, anlam zenginliğinin yakalanamamasından kaynaklanıyor. Meselâ, “la hayra” ile ifade edilen işlemler, yalın haliyle “la yasıhhu” ya da “la yecuzu” şeklinde ifade ediliyor.

İşte, Ebû Hanîfe'den nakledilen içtihatlardaki bu özellikler, bir meselenin, din yönünün ayrı, hukuk/ahlâk/adâb/iktisat/görenek vs. yönünün ayrı değerlendirilmesi anlayışının eseridir.

Ebû Hanîfe'nin bu anlayışını, hukukî dinamizm açısından son derece önemli görüyoruz. Zira, borç münasebetlerini tanzim eden hukuk kurallarının, fonksiyoner kalabilmesi için, sosyal değişimleri yakından takip edip, ihtiyaca göre yenilenmesi zorunludur. Sosyal değişimlerin gereği olarak, iktisadî ve ticarî hayatta yeni çıkan hukukî ihtiyaçların karşılanması, bazen tümüyle yeni akit tiplerinin geliştirilmesi; bazen, birden fazla akdin unsurlarını ihtiva eden karma ve bileşik akitler oluşturulması; *bazen de, mevcut*

akitlerde önceden akdin gereği olarak sabit görülen bazı unsurların, günün şartlarına göre yeniden yapılandırılmasını gerektirmektedir. İşte, Ebû Hanîfe'nin bu anlayışının önemi, özellikle toplumdaki borç münasebetlerini tanzim eden hukuk kurallarının güncelleştirilmesine imkân sağlaması ve bu alanda yeniliklere açık olması yönüyledir.

Esasen, Ebû Hanîfe'nin bu anlayışı, onun düşünce sisteminin gereğidir. Konumuzla ilgili olarak, farklı bir boyutuyla da fikir vermesi açısından, bu İslâm bilgininin, iman–amel ilişkisine dair meşhur görüşünün hatırlatılmasında fayda mülâhaza ediyoruz. Yani, Ebû Hanîfe'nin bu anlayışı, iman–amel ilişkisine dair görüşlerinin (bir nevi) uzantısı şeklindedir.

Ebû Hanîfe'nin İctihat Sistematiğinde Din-Hukuk-Ahlâk Ayırımına Dair Örnekler:

Toplumda borç münasebetlerini düzenleyen hukuk kurallarının kültürler üstü olma özelliği, Peygamberimizden (s.a.v.) nakledilen hadislerde olduğu gibi, Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında da, sistematik bir şekilde hayat bulmuştur. Konuya açıklık getirmesi açısından, Ebû Hanîfe'nin borçlar hukuku alanındaki içtihatlarının karakteristik özelliklerini yansıtan bir kaç örnek vermek yeterli olacaktır.

**Riba:** Yukarıda da ifade edildiği gibi, Ebû Hanîfe'ye göre, sübût ve delâlet açısından kesin olan nasslarla yasaklanan “riba”nın, dinî müeyyidesi haram, ribalı işlemlerin hukukî müeyyidesi (hükümsüzlük) ise, fâsiddir.<sup>4</sup> Ebû Hanîfe'nin, dâr-ı harpte yapılan faizli işlemler konusundaki içtihadı da, aynı sistematiğin gereğidir.

**Mevcut Olmayan Malın Satımı (Bey'u'l-Ma'dûm):** Mevcut olmadığından dolayı, akdin gereğine göre ifa edilmesi mümkün olmayan malın satımı bâtıldır. Bu hüküm, klâsik fıkıh kitaplarında, konuyla ilgili rivayet edilen bazı hadislerle dayandırılmaktadır. Konuyla ilgili hadisler ise, sübût ve delâlet açısından, Hanefî ekolünün dinî bir konuda, haram hükmünün sabit olabilmesi için öngördüğü derecede değildir. Bundan dolayı, böyle bir satış yapılmış olsa, hukukî müeyyidesi butlan olduğu halde, her halükârda (bu ayırım dikkate alınmasa bile), dinî müeyyidesinin haram olduğu söylenemez.

Dolayısıyla, objektif olarak ifası mümkün olmayan malın satımının bâtil olması hükmü, konuyla ilgili hadislerden değil, tamamen satım akdinin tabiatı gereğidir. Nitekim bu özelliğinden dolayı, aynı esas, başka hukuk sistemlerinde de mevcuttur.

Ebû Hanîfe'ye göre, mütekavvim olmayan malların satılması halinde akdin butlanı ise, bu malların Müslümanlar açısından şer'an mal sayılmaması, dolayısıyla da, mebiin bulunmadığı (hükmen yok sayıldığı) bir satım olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, satım akdinde semenin nefyedilmesi halinde de işlem, satım özelliğini kaybettiğinden bâtil olmaktadır. Zira, satım akdinin karakteristik özellikleri gereği (sinallagmatik bir akit), bulunması gereken iki bedelden birisinin bulunmaması

<sup>4</sup> Ebû Hanîfe'nin bu içtihadının dayandığı temel ilkeler iyi kavranamamasından kaynaklandığını sandığımız bir anlayışın eseri olarak, sonraki dönem bazı Hanefî fıkıh kitaplarında, tüm fâsid alış-verişlerin riba hükmünde (kapsamında) olduğu yönünde değerlendirmelere bile rastlanmaktadır. Ancak, bu ifadenin, istinsah hatası olma ihtimali de yüksektir.

halinde, akdin satım akdi olma özelliği ortadan kalkmakta ve bunun sonucu olarak da işlem bâtil sayılmaktadır. Oysaki mütekavvim olmayan malların, satım akdinde mebî' değil de, semen olması halinde, Ebû Hanîfe'ye göre, işlem bâtil değil, fâsid görülmektedir. Bu durum da aynı sistematîğin gereğidir.

Esasen, yukarıda da ifade edildiği gibi, Ebû Hanîfe'den nakledilen ifadelerde, akitlerle ilgili olarak butlan ifadesi, ancak o aktin temel karakteristik özelliklerinin ihlâl edilmesi halinde kullanılmaktadır. Nitekim, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerinde, bu durumları ifade etmek için, “batale fi hissetihi”, “batale küllühu” veya “fekad intekada ve batale” ibareleri nakledilmektedir.

Aynı ibarelerden, özellikle dikkat çeken bir husus da, Ebû Hanîfe tarafından, akitlerin karakteristik özelliklerinin belirlenmesinde, en temel (esas belirleyici) kriter olarak, akitlerin yapılış gayelerinin esas alınmasıdır. Buna göre, Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında herhangi bir akitle ilgili olarak bâtil ifadesi yer alıyorsa, akdin aslı unsurlarından bazılarının bulunmaması (haleldar olması) veya ilâve edilen çeşitli şartlardan dolayı, yapılış gayesinin dışında bir işleme dönüşmesi durumları söz konusudur.

Bu hükme (mevcut olmayan malın satımının bâtil olması) delil olarak gösterilen, farklı olaylarla ilgili çok sayıdaki hadislere gelince, konuyla ilgili rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bunların mutlak olarak madumun satışıyla ilgili olmayıp, bir kısmının ticaret ahlâkıyla ilgili olduğu,<sup>5</sup> bir kısmının da finansman yöntemleriyle ilgili hukuk kurallarının gereği olan esaslar ihtiva ettiği görülmektedir.<sup>6</sup> Ancak, buna rağmen, mevcut olmayan malın satımının bâtil olması hükmü, İslâm hukuk doktrininde, değişmez temel esas gibi kabul edilmiştir. Özellikle de Hanefiler, bunun kapsamını olmaması gereken ölçüde (Kitap ve Sünnetle sabit birçok müstakil aktin meşrûiyetini izah etmekte zorlanabilecekleri seviyede) genişleterek, kendilerini de sıkıntıya sokmuşlardır. Nitekim, selem, istisnâ' ve icâre gibi müstakil akitler başta olmak üzere, birçok satım şekli, önce bu esasın kapsamına sokularak bâtil görülmüş, daha sonra da, bu sıkıntıdan kurtulmak (mezkûr işlemleri meşrû saymak) için istisna çeşitleri geliştirilmiştir.

Meselâ, klâsik fıkıh kitaplarında, müeccelin muaaccel mukabili satımı diye tarif edilip, bey' akdinin bir türü olarak tanıtılan selem işlemi, esasında, normal bir satış olmaktan ziyade, müstakil bir akit olarak, faizli borçlanmaya alternatif bir finansman yöntemidir. Selem akdiyle ilgili olarak öngörülen şartlar (özellikle malın vadeli, paranın peşin olması, ayrıca bu işleme konu olan malın mislî mal olması, teslim zamanı, miktarı, vasıflarının belirlenmesi vb.) ise, bu finansman yönteminin<sup>7</sup> tabiatı gereği olması gereken şartlardır.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Hakîm b. Hizâm hadisi.

<sup>6</sup> Mevcut olmayan canlı hayvanların peşin para mukabili satımını yasaklayan hadisler.

<sup>7</sup> Hanefî fakîhlerin selem işlemi için, “bey'u'l-mefâlis” demeleri, bu yönüyle orijinal bir tespittir.

<sup>8</sup> Selem işlemine konu olan mallar için öngörülen şartlar değerlendirildiğinde, “genius non perit -nevi borcu telef olmaz” esasıyla birebir uygunluk arz ettiği görülmektedir. Hatta, Peygamberimiz (s), bu işlemle ilgili olarak, kredi vermek anlamına gelen “eslefe” ifadesini kullandığı halde, bu işlemin, selem olarak adlandırılmasının da, peşin para karşılığı borçlanılan malın, mislî mal olmasından dolayı, bu kelimenin

Nitekim, konuyla ilgili hadislerde de selem işlemi hakkında satım ifadesi yer almamakta ve bu işlemi ifade için selem (esleme) kelimesi yerine de, genellikle kredi nlamına gelen “selef” (ve kredi vermek anlamında “eslefe”) kullanılmaktadır. Zaten, selem akdi ile satım akdinin yapılış gayeleri tamamen farklı olduğu gibi, temel hükümleri de farklıdır. Satım akdinde, akdin asıl yapılış gayesi, mebiî elde etmek olduğu halde, selemde ise, mebiî elde etmek değil, sıcak para temin etmektir. Nitekim, bundan dolayı, satım akdinde, mebiînin peşin olması akdin tabiatı gereği zorunluluk iken, selemde, malın vadeli paranın peşin olması zorunluluktur. Dolayısıyla bu işlem, akdin genel karakterini belirten (yukarıda zikredilen) kriter dikkate alındığında da, normal bir satım akdi değil, müstakil bir akitir.

Buna göre, Hanefî ekolü fakîhlerinin, selemde istisnâen meşrû olduğuna dair izahları, kanaatimizce, Ebû Hanîfe'nin sistematiğinin doğru kavranamamasından kaynaklanıyor.

Aynı durum, istisnâ' ve icâre akitlerinin meşrûiyeti konusunda<sup>9</sup> yapılan izahlarda da görülmektedir. Hâlbuki, hem icâre akdi, hem de istisnâ' akdi, birer satım akdi değil, başlı başına müstakil akitlerdir. Nitekim, bu akitlerin yapılış gayeleri ve temel hükümleri de, satım akdinden farklıdır ve bu doğal bir durumdur.

Mevcut olmayan canlı hayvan satımını yasaklayan hadisler de, yine aynı şekilde, işleme konu olan malın özelliğinden (canlı hayvanların kıymetli mal olmasından) kaynaklanan hukuk kuralları paralelindedir. Zira, konuyla ilgili hukuk kuralları gereği, mevcut olmayan canlı hayvanların satımı veya canlı hayvan karşılık gösterilerek finansman sağlama yöntemi, hukuken pek önerilen bir durum değildir.

Bundan dolayı Hanefî doktrininde, bu konudaki hadislerle uyulmayarak yapılan işlemin dinî hükmü değil de, hukukî müeyyidesi öne çıkarılıyor. Hatta, Ebû Hanîfe'den nakledilen ifadelerde, bu konuyla ilgili esaslara uyulmadan yapılan işlemleri değerlendirirken, “la hayra fih ...” ifadesinin tercih edilmesi, oldukça manidardır. Ancak, sonraki dönem Hanefî fakîhler, bu işlemler için, “la hayra fih...” ifadesi yerine, “la yasîhu” ifadesini kullanmışlardır.

**Mekruh olmakla birlikte câiz olan bazı satım işlemleri:** Pazar fiyatını bilmeyen üreticileri yolda karşılayıp mallarını ucuza satınalmak; küçük yerleşim birimlerinde simsarlık vb. işlemler; pazar yerlerinde, alıcı olmadığı halde fiyat yükseltmek için alıcı gibi davranmak; bitmemiş pazarlık üzerine pazarlık teklifi yapmak gibi bazı işlemlerin, Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından yasaklanmış olduğu halde, Hanefî doktrininde sahih (câiz) - mekruh görülmesi, bu konularda da yasakların, insanî değerler ve bu kapsamda, ahlâk, âdâb-ı muaşeret ve nezaket kurallarıyla ilgili görülmesi sebebiyledir. Bu konulardaki ihlâller, akdin asli unsurlarıyla ilgili olmadıkça, hukukî netice doğurmasına

---

kökündeki salim ve selamette olmak anlamıyla, (ifa zamanında bulunmama gibi durumlarda, objektif imkânsızlığının söz konusu olmaması sebebiyle) doğrudan ilgisi olsa gerektir.

<sup>9</sup> İcâre akdini bu şekilde izaha çalışan Hanefî fakîhlerin tenkidi sadedinde, meşhur Hanefî fakîhi Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin ifadeleri oldukça manidardır.

mani görülmemiştir. Bundan dolayı, yasaklandığı halde yapılan bu işlemler, hukuken sahih (câiz); ancak, ahlâken (ve de bazıları iktisaden) terkedilmesi gereken bir durum olduğundan dolayı da, mekruhtur.

**Hibeden rucû'**: Hibe akdinden dönmeyi aşağılayıcı bir davranış olarak niteleyen bir hadis bulunduğu halde, bazı durumlar hariç, Ebû Hanîfe'ye göre hibeden rucû' câizdir. Bu anlayış, Ebû Hanîfe'nin, hibe akdini tamamen hukukî boyutuyla değerlendirmesinin sonucudur. Esasen, hibe akdinin kuruluş esaslarına dair bir nass mevcut olmadığından, konuyla ilgili fikhî hükümler, bu akdin tabiatı gereği sabit görülmektedir. Ancak, bu konudaki fikhî hükümler belirlenirken, İslâm kültüründeki teberru anlayışının da etkisi olduğu muhakkaktır.

Bundan dolayı, hadiste hibeden dönen kimseler için çok ağır bir ifade yer alsa da, Ebû Hanîfe, bunu hukuken akdin sıhhatine mâni görmemiş ve hibeden dönmeyi câiz görmüştür. Ancak, hibeden dönme işini, bu hadiste ifade edilen değerler [Peygamberimizin (s.a.v.) bu işlemi insani duygular, âdâb-ı muaşeret, nezaket, yerleşik örf ve göreneklere aykırı görmesi] paralelinde, mekruh saymıştır.

**İhyâu'l-mevât (ölü araziyi ihya)**: Bilindiği gibi, ölü araziyi ihya eden kimsenin, oraya malik olacağını (mutlak olarak) ifade eden sahih hadis bulunduğu hâlde, Ebû Hanîfe'ye göre bu durum, kamu otoritesinin iznine bağlıdır. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, arazi ihyası işlemi, yalın haliyle bir özel hukuk ilişkisi olarak değil, kamu hukuku boyutunu öne çıkararak değerlendirmesinden kaynaklanıyor. Dolayısıyla da, bu anlayışının gereği olarak, hadiste belirtilen hakkı, yürütmenin iznine bağlıyor ki, Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, Peygamberimiz (s.a.v.) ve Râşid halifeler dönemi iktâ uygulamalarıyla da, birebir uygunluk arz etmektedir. Yani bu kayıt hadis metninde yer almasa da, zaten işlemin tabiatı, bu hakkın yürütmenin iznine bağlanmasını zorunlu kılmaktadır.

**Vakfın bağlayıcılığı (lüzûmu)**: Ebû Hanîfe'nin sahih hadisleri bilmediği veya muhalefet ettiği iddia edilen konulardan birisi de, hukukî boyutu olduğu gibi dinî boyutu da öne çıkan vakfın bağlayıcılığı konusudur. Hatta, vakfın bağlayıcılığı konusundaki içtihadı, Ebû Hanîfe'nin yanlış anlaşıldığı, ve asırlardır ağır şekilde tenkit edildiği başlıca konulardan birisidir.

Ebû Hanîfe, vakıf işleminin hukuken bağlayıcı (lâzım) olabilmesi konusunda, hadiste net olarak belirtilmeyen, ancak kurulan bir vakfın hadislerde belirtilen esaslar doğrultusunda hayatiyetini devam ettirebilmesi için, hukuken gerekli görülen bazı ek şartlar ileri sürüyor ki, bugün de hukukun geldiği nokta aynıdır. Bu konuda kaynaklarda yer alan bazı ifadeler doğru ise, konuyla ilgili olarak, Ebû Hanîfe'nin engin ufkunu yakın talebelerinin bile anlamadığı söylenebilir.

Ebû Hanîfe, dinî-hukukî boyutu yanında, İslâm'ın değerler sisteminde farklı boyutlarıyla da özel bir yere sahip olan vakıf müessesesinin, dinî boyutunu hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Ancak, yukarıda da belirttiği gibi, vakıf müessesesinin hadislerde belirtilen esaslar paralelinde hayatiyetini devam ettirebilmesi için, vakıf işlemi yalın bir

özel hukuk işlemi olarak görmeyip, kamu hukuku boyutunun öne çıkartılması gerektiğini farketmiştir. Zaten, kurulan bir vakfın hadislerde belirtildiği gibi, hayatiyetini daimî olarak sürdürebilmesi de, bu kabil şartlarla mümkün olabilirdi. Yani Ebû Hanîfe'nin içtihadındaki şartların, işlemin tabiatı gereği bulunması zorunlu idi.

Nitekim, meşhur vakıf hadisiyle<sup>10</sup> ilgili çeşitli rivayetler bir araya getirilerek, bir bütün halinde [Hz.Ömer'in, bu vakıf hakkında, yürütmenin başı (o günkü şartlarda aynı zamanda yasamanın da başı) sıfatıyla, vakfın mütevellisinin kimlerden teşekkül edeceğini, bunların hak ve yetkilerini şahitler huzurunda yazdırıp karara bağlaması] değerlendirildiğinde, Ebû Hanîfe'nin bu içtihadının, hadis ve hulefâ-i râşidîn dönemi uygulamalarıyla da uygunluk arzettiği görülmektedir.

**Seçilmiş Bibliyografya:** Aktan, Hamza, *İslâm Borçlar Hukukunda Selem ve İstisnâ' Akitleri*, Erzurum 1976, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Apaydın, H. Yunus, *İslâm Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, Ankara 1989, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Bardakoğlu, Ali, *Kur'an ve Hukuk*; Bardakoğlu, Ali, "Câiz", *DİA*, cilt: VII, İstanbul-1993; Bardakoğlu, Ali, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üni. İlahiyat Fak. Der.*, sayı: 1, Kayseri 1983; Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku*, İstanbul 1957; Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1985; Çalışkan, İbrahim, "İslâm Hukukunda İstisnâ' Akdinin Mahiyeti ve UNSURLARI", *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Der.*, cilt: 31, Ankara 1989; Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, İstanbul 1990; Duverger, M., *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, Ankara 1971; Feyzioğlu, N., *Borçlar Hukuku Akdın Muhtelif Nevileri*, İstanbul 1978; Güneş, Ahmet, *İslâm Kamu Hukukunda Fikir ve İnanç Hürriyeti*, Erzurum 2003, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Hamidullah, Muhammed, *Mecmu'âtü'l-vesâiki's-siyasiyye li'l-'Ahdî'n-Nebeviyyi ve'l-Hilâfeti'r-Râşideti*, Beyrut 1987; İbn Âbidîn, *Haşiyetu Reddi'l-muhtâr*, İstanbul 1984; İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut -1987; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1988; Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-sanâi fi tertîbi's-Şerâ'i'*, Beyrut 1986; Kevserî, Zâhid, *en-Nuketü't-tarife*, Kahire 1365; Mavsilî, Abdullâh b. Muhammed, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, İstanbul ts.; Mecelle-i Ahkâmı Adliyye; Mergînânî, Burhanuddin, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986; Pala, Ali İhsan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, Erzurum 2003, (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Pezdevî, Usûl, (Abdulaziz el-Buhârî Şerhiyle birlikte), İstanbul 1307; Rado, Türkan, *Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku*, İstanbul 1997; Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut 1986; Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul 1990; Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, ts.; Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvafakât fi usûli's-Şer'i'a*, Mekke, ts.; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Câmi'u'l-kebîr*, Beyrut 1399; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Câmi'u's-sağîr*, Beyrut 1986; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitabü'l-Asl*, Beyrut 1990; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitabü'l-Hucce*, Beyrut 1983; Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, I-II, İstanbul 1992; Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd*, Dimaşk 1963.



<sup>10</sup> Hz. Ömer'in "semğ" diye meşhur değerli bahçesinin vakfi.

Süleyman ULUDAĞ  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Sağolun. Teşekkür ederiz. Bu kelâm konusunda bizim söyleyeceklerimiz de var ama bundan sarf-ı nazar ederek sadece kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsî diye kelâm da ikiye ayrılıyor. Başta böyle bir muhalefet var ama lafzî manada Kur'ân'ın mahlûk olduğu zaten Ehl-i Sünnet tarafından da, kelâmcılar tarafından da, hadisçiler tarafından da kabul edilmiştir. Kadîm olan kelâm-ı lafzî değil, mana dediğimiz Allah'ın zatı ile kâim olan kelâm sıfatı. Evet Ali Bey, buyurun...

## Müzakere

Ali KAYA  
UÜ İlâhiyat Fakültesi

Öncelikle belirtmem gerekir ki tebliğ, oldukça kapsamlı ve üzerinde uzun süre düşünülmüş ve derin bir birikimin izlerini taşımaktadır. Ayrıca, İslâm hukukçuları arasında gündeme alınmamış veya en azından düşünülmüş olsa bile dile getirilmemiş bir konuyu içermektedir. Bu nedenle tebliğ konusu olarak seçilip böylece gündeme taşınmış olmasını takdirle karşılamak gerekmektedir.

Bilinmektedir ki, insanlar toplum halinde yaşamak ve birbirleriyle çeşitli ilişkiler kurmak zorundadır. Toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi bu ilişkilerin bir düzen içinde yürütülmesine bağlıdır. Bunun için de bir takım kurallara ihtiyaç vardır. Bireylerin kendi arasında veya toplumla ilişkilerini düzenleyen bu kurallara “sosyal düzen kuralları” veya tebliğcinin seçtiği gibi “cemiyeti nizamlayan kaideler- sosyal normlar” denmektedir.

Sosyal düzen kuralları, din, ahlâk, görgü ve hukuk şeklinde gruplandırılmaktadır. Hatta bunlara iktisat, siyaset, nezaket, âdâb-ı muaşeret gibi kurallar da eklenmektedir. Her kural bir değer yargısına dayanır. Dolayısıyla her biri, kendisini diğerlerinden ayıran özelliklere sahiptir. Ancak bunlar, toplumun düzenini sağlamak gibi ortak bir paydada birleşirler.

Tebliğde de belirtildiği üzere norm grupları arasında bir iç içelik söz konusudur. Dolayısıyla sosyal düzen kurallarını kesin hatlar çizerek birbirinden ayırmak suretiyle hiyerarşik bir gruplandırma yapmak çoğu zaman mümkün olamamaktadır. Buna göre bir kural hem din, hem ahlâk ve hem de hukuk kuralı olabilmektedir.

Bununla birlikte özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren sosyal düzen kurallarının birbirinden ayrılmasının teorik temelleri atılmıştır. Temel amaç hukuku, özellikle din kurallarından arındırmaktır. Çünkü din kuralları statik bir yapıda ve değiştirilemez olarak görülmektedir. Oysa toplumun ihtiyaçları değişkendir. Statik yapıdaki kurallar ile dinamik özellik taşıyan toplumsal ihtiyaçları karşılamak mümkün değildir. Bunun için de dini, hukukun referansı olmaktan çıkarmak gerekir. Yine her biri dinî bir temele dayanan ahlâk kuralları için de aynı şey söz konusudur. Burada hemen belirtmeliyiz ki, fıkıhta, “zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkâr olunmaz” kaidesinin, sosyal düzen kurallarının din-ahlâk-hukuk vb. adlar altında birbirinden ayrılarak hukuku din kurallarından arındırmanın gerekçesine ihtiyaç bırakıp bırakmayacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

Bununla birlikte “evlilikte dinî tören yapmaya imkân tanıyan” TMK 110. maddesi gibi yürürlükteki pozitif hukuk içinde birkaç din kuralına yer verilmiş olabilir. Ancak bu hukukun dinî kuralları içerdiği anlamına gelmez. Zira bu ve benzeri hükümler yalnız inanç özgürlüğünü sağlamaya yönelik olup buyurucu bir nitelik taşımaz.



Diğer sosyal bilimler gibi hukuk bilimi ile uğraşanlar da sosyal düzen kurallarından hukukî olanlarını seçip ayırmak çabası içinde olmuşlardır. Bunun seküler hukuk sistemlerinin bir gereği olduğu da söylenebilir ve bu hukuk anlayışı için de böyle bir ayırma gitmek kolayca yapılabilir. Ancak, dinî kaynaklı hukuk sistemleri için aynı şey söz konusu olmayabilir.

İslâm hukuku için de aynı durum söz konusudur. Kaynakları, düzenleme alanları gibi hususlar dikkate alındığında güçlük daha bir açıklık kazanmaktadır. Nitekim tebliğ sahibinin de belirttiği gibi özellikle ceza ve aile hukuku gibi alanlarda bunların tabiatı gereği, böyle bir gruplandırma mümkün görülmemektedir. Hatta yine tebliğde de yer aldığı üzere, “İslâmî değerler sistemi hakkında bilgi edinirken, bu değerlerin ve normların, tümüyle birbirinden ayrılıp, tecrit edilerek müstakillen (sırf hukuk, sırf ahlâk gibi) ele alınması, sistemin geneli hakkında doğru bilgi edinme açısından da çok faydalı bir yöntem değildir.”

Buradaki güçlük İslâm hukukunun dinî kaynaklı olmasının yanı sıra sosyal norm gruplarının neler olduğunun ve bunları birbirinden ayıran kesin ve değişmez nitelikli karakterlerinin tespit edilememiş olmasından da ileri gelmektedir. Çünkü tebliğde de belirtildiği gibi, norm grupları iç içe bir yapıdadır ve aralarında sık sık geçişler olmaktadır. Diğer yandan norm gruplarına ait kuralların toplum içinde yerleşip toplumu düzenleyebilmesi için birbirlerinin desteklerine ihtiyaç duymaktadırlar.

Bu nedenle *İslâm hukukuna dinamizim kazandırma ve fonksiyoner kalabilmesini sağlama* gibi pratik sonuçlar ile nassların yorumu açısından getireceği açılım gibi metodolojik katkının önemli olduğu görüşüne katılmakla birlikte, norm grupları arasında din-ahlâk-hukuk kuralları şeklinde yapılan bir ayırımın, hedeflenen amaç ve İslâm hukukunun bütünlüğü açısından sorgulanmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca İslâm hukukunun laik bir hukuk sistemi olarak algılanmasına yol açabilir endişemizi dile getirmek istiyoruz.

Diğer yandan, tebliğde de belirtildiği gibi Ebû Hanîfe'nin içtihat sistematüğünde böyle bir gruplandırmanın yapılmış olduğuna dair bu görüşün, yine Ebû Hanîfe'ye izafe edilen ve din-ahlâk-hukuk gibi bir ayırım gözetmeyen “fıkıh kişinin leh ve aleyhindekileri bilmesidir” şeklindeki fıkıh tanımı ile telifi güç görünmektedir. Ayrıca bu tanıma daha sonra “amelen” kelimesinin ilâve edilmiş olması Ebû Hanîfe'nin içtihat sisteminde din-hukuk ayırımı tezi için aleyhte bir delil görüntüsü vermektedir.

Diğer yandan günümüz sosyal bilimcileri sosyal düzen kurallarını din, ahlâk, hukuk ve görgü kuralları gibi ayırma tâbi tutuyorlar ve bunu yaparken de her birinin ayrı bir düzenleme alanı olduğunu ileri sürüyor ve yine her birini diğerinden ayıran niteliklerini belirtmeye çalışıyorlar. Meselâ “Din kuralları, inançlarla ilgilidir, Tanrı buyruklarıdır ve değişmezler.” Buna göre ibadetler dahi bu kapsamın dışında kalmaktadır. Bu bakımdan vahiy kaynaklı olan İslâm fıkıhında böyle bir ayırım oldukça zor gözükmektedir. Tebliğ sahibinin de belirttiği gibi, İslâm'ın değerler sistemindeki konumuna göre cemiyeti nizamlayan kaide grupları çoğu kere birbirini destekler mahiyette ve iç içe bir karakter

arz etmektedir. Bu nedenle dinî olanla ahlâkî olanı veya her ikisi ile hukukî olanı birbirinden ayırmak bir başka zorluk nedenidir. Yine tebliğde de ifade edildiği üzere “nassların böyle şeklî bir gruplandırmaya tâbi tutulmamış olması bundan ileri gelmektedir.

Esasen âyetler ile hadislerin bu şekilde sınıflandırılmaması böyle bir çabanın mahiyetindeki zorluktan da ileri gelmektedir. Çünkü nasslarda bir alanla ilgili düzenleme bir başka grubun sahasına da girebilmektedir. Bir başka deyişle din, ahlâk veya iktisatla ilgili olan bir hüküm hukuku da ilgilendirebilmektedir. Hz. Peygamber’in “aşırı fiyat artışları karşısında narh” uygulamaması örneği gibi. Fiyatların yükselmesi arz-talep dengesinin bozulması gibi bir iktisat kuralının sonucu olabilir. Ancak, bireylerin zarar görmesine yol açtığına hukukî boyut kazanacağı da açıktır. Bu bakımdan narh uygulaması iktisadî hayatı hukukla yönlendirmek olarak görülmeyebilir. Hz. Peygamber’in kar marjına bir sınır çizmemiş olması, karşılaşılan olayın o günkü boyutu ile hukukî bir düzenlemeyi gerektirmemiş olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim daha sonraki dönemlerde narh uygulamasına gidilmesi bunu göstermektedir.

Diğer yandan konunun odak noktasını fıkıh külliyatı içinde yer alan normların böyle bir ayırımın yapılıp yapılamaması, nasslarda bildirilen sosyal değerler ve bu paralelde belirlenecek olan sosyal normların fikhî hükmünün derecesine/bağlayıcılığına etki edip edemeyeceği oluşturmaktadır. Kanaatimizce âyet ve hadislerde geçen hükümlerin hukukî bağlayıcılığı belirleme çalışmalarında, yalnız hükmün yer aldığı norm grubunun özelliklerini dikkate almak yeterli olmayabilir.

Diğer yandan buna paralel olarak âyet ve hadislerde yer alan ibadet konusundaki bir emir veya nehiy ile, hukukî, ahlâkî, iktisadî veya diğer bir konudaki emir ve nehyin ifade ettiği hüküm ve müeyyidenin aynı seviyede olup olmaması konusu için de aynı husus geçerlidir.

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe’nin içtihat sistematüğinde din-ahlâk-hukuk ayırımının yapıldığını göstermek üzere böyle bir çalışmanın yapılıp tebliğ olarak sunulmasının taktirle karşılanması gerekir. Bu vesile ile değerli hocama teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

## CEVAP

Beşir GÖZÜBENLİ  
ATAÜ İlähiyat Fakültesi

Müzakereci arkadaşımız sayın Ali Kaya Beye katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Dikkatlice okumuş. Özellikle ben bir hususu vurgulamak istiyorum. Gazzâlî ve Şâtîbî gibi usûlcülerin yaptığı tasnif değerler sistemimizin bir yönüyle yaptığı tasniftir. Doğrudan doğruya din-hukuk ayrımı vesaire değil ama hiç değilse fikh külliyyatının hâvî olduğu esasları bir açıdan kategorilere ayırmış. Bu, son derece önemli bir basamak, tebliğ metninde dipnotta yer almadı, önemli bir şey. Onu daha sonra yayınlarken inşallah yazacağız. Meselâ Hanefîlerin hüsün-kubuh konusundaki ayırımları da işin bir boyutuyla meseleleri ayrı ayrı kategorize etme ihtiyacının varlığını gösteriyor. Kategorilere ayırıyor. Ama kategorilere ayırırken ile deyip veyahut demiyor. Fakat çok önemli bir şey söylüyor. Biliyorsunuz hüsün-kubuh konusu, iyilik-güzellik konusu daha ziyade ahlâkı ilgilendiriyor, fikhî ilgilendirdiği gibi. Bir de ırkî bir yaklaşım var. Bakınız meselâ Pezdevî ve Serahsî'nin hüsün-kubuh konusundaki seviyesi daha sonra devam ettirilememiş. O gün bu açıklamalar çağın ilerisinde denilebilecek kadar kapsamlı ama sonrakiler bunun tekrarından fazla bir şey söyleyememiştir. Aynı şeyi söylüyorum, meselâ Şâtîbî'nin özellikle Gazzâlî'nin *makâsidi'ş-şerîa* konusundaki o açıklamalarında dinî esasların yahut da fikhî külliyyatının hâvî oduğu normların kategorilere ayrıldığı o sistematîği ben çağın ilerisinde görüyorum. Ama asırlarca bu tekrar edilmiş, daha sonra bir adım ileri gidememiş. O hareket başlasaydı, aynı mantıkla devam etmiş olsaydı veya bir taraftan da Hanefîlerin, Pezdevî ve Serahsî seviyesindeki usûlcülerin o zamana göre yakaladığı seviye devam etmiş olsaydı aynı şekilde İslâm hukuk felsefesinde epeyce bir ilerleme olurdu diyorum. Benim anlattığım din-hukuk ayrımı bu işi tümüyle çözüyor vesaire demiyorum. Ama bu konuda sistematize faaliyetlerle katkı sağlar diye düşünüyorum. Diğerlerinin katkısı olduğu gibi. Zaten bu tümüyle benim çıkardığım bir olay değil, yani biliyorsunuz atıftarda bulunduk. Özellikle Hacı Yunus Apaydın Bey kardeşimizin, arkadaşımızın, hocamızın yapmış olduğu doktora tezinde bunlar tesbit olarak var. Farklı bir boyutuyla var. Ona da bakılabilir. Başka usûl kitaplarında da var aynı şekilde. Meselâ normalde bir fikh kitabına bakıyoruz. Yasaklanan herhangi bir satımdan bahsediyoruz. Onunla ilgili sarîh bir yasak var. Yasak var ama Ebû Hanîfe diyor ki: "ve'l-akdü yecûzü" veyahutta "ve'l-akdü câizun sahihun" "ve'l-akdü yükrâhü." Ne demek bu? Hukuken hükmü budur. Ahlâken budur veya dinen budur. Yani çok sarîh bir nassa yasaklanan sübûtu ve delâleti kat'î ribaya bakıyorsunuz. Riba, hukuken fâsîd, dinen haram. Bu anlamda ribaya cevaz verilmesi anlamları da çıkarılmasın. Ayrı ayrı açılardan bakılıyor. Bu, "Laik hukuka gidış değil mi?" şeklinde soru, hocam da bunu ifade etti. Bir şeyin mahiyetini objektif olarak ortaya koyalım. Tebliğ metninde var. Esasen borç münasebetleri ile ilgili konularda bu kültürler üstü olma özelliğini Peygamberimizin hadislerinde bariz bir şekilde görüyoruz. Bir vesile anlatmıştım. Meselâ buna örnek: "Ya Resûlullah fiyatlar yükseldi, olaya müdahale et." Fiyatların yükselmesi olayı iktisadî bir olaydır. Peygamberimiz buna müdahale etmiyor. Niye? Çünkü iktisadî olaylar, iktisadın mantığına uygun bir şekilde

halledilir, çözülür. Eğer onu hukukla vasfetmeye kalkışmış olsaydı, hukuk zaten haksızlığa alet edilmiş olurdu ki Peygamberimiz bunu haklı ve manidar bir üslûpla ifade ediyor. Demek ki kuralına göre hareket etmek gerekiyor. Borç münasebetleri konusunda bu konuda bir rahatlık var. Ancak din-hukuk-ahlâkın iç içe olduğu aile hukukunda, ceza hukukunda bunu söyleyemiyoruz. Kısmen aile hukukunda bazı yönleriyle söylenebiliyor. Yani herhangi bir şekilde nikâhın hükmünden bahsedilirken belli şartlarda dinen böyle, hukuken böyledir deniyor. Orada bir de aile hukuku ile ilgili bir hususta yasaklama dikkati çekiyor. Bakıyorsunuz bir hadis bir şeyi yasaklıyor, bakıyorsunuz hem haramlık hükmü bazen “keenlemeyekün” seviyesinde olabilecek ölçüde butlan hükmü sabit oluyor. Yani teyze ile yeğen veyahut hala ile yeğenin birlikte nikâhı ile alâkalı onun gibi bir hadis var, bu tür nikâhı yasaklıyor. Şimdi böyle bir yasak meselâ bu seviyede bir nassla borçlar hukukunda olsaydı belki o seviyede hüküm ifade etmeyecekti. Zaten de etmemiştir. Aile hukukunun özel bir konumu var. Ceza hukukunun özel bir konumu var. Bu konu, yani ahlâkî-dinî olmayla hukukî olma durumu veyahut bir arada ise bir hukukî olay ahlâk ve din ile de iç içeyse bu durumda bu ayrımı yapamıyoruz zaten. Bu durumdaki yasakların hükmü salt bir hukuk kuralı ile ilgili veyahut hukukî bir işlemle ilgili yasaktan farklıdır. Benim kanaatim bu yönde efendim. Teşekkür ediyorum.



Süleyman ULUDAĞ  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Beşir Beye teşekkür ediyorum. Çok ilginç bir konu bu. Hukuk-din ayrışması aslında ayrışır mı ayrışmaz mı? Ayrı birşey ama İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de bunlar ne kadar birbirinden ayrı tutulmuş, mezhebinde ne kadar ayrı tutulmuş, âyette nasıl bir seyir takip etmiş. Bu, insanlık tarihinde de önemli bir şeydir. Buradan başlıyor, laik hukuka kadar geliyor. Bu enteresan konunun geniş bir zaman alacağı muhakkak, bu tebliğde de güzel şeyler olduğu da muhakkak ama zamanımız buna imkân vermiyor. Binaenaleyh, sıra Ali Beyde. Zaman bakımından bizi sıkıştırmazsa iyi olacak diye kendisinden rica ediyorum.

## Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı

Ali BAKKAL  
ŞHÜ İlähiyat Fakültesi

### 1. İstihsan Teriminin Ortaya Çıkışı

Arapçada “İstihsan”, “h-s-n” kök harflerinden türetilen ve “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” anlamına gelen bir mastardır. “K-b-h” kök harflerinden türetilen ve “bir şeyi kötü ve çirkin bulmak” anlamına gelen “istikbah” kelimesinin zıt anlamını ifade eder.<sup>1</sup> Dil açısından istihsan, başkalarına göre iğrenç dahi olsa, insanın arzu (=heva) edip meylettiği şey anlamını da taşımaktadır.<sup>2</sup>

Hicrî II. yüzyılda *istihsan*'a özel bir anlam yüklenerek İslâm Hukuk Usûlünde bir metot ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Klâsik kaynakların genel olarak kabul ettiğine göre bu kelimeyi teknik anlamda ilk kullanan kişi Ebû Hanîfe (ö. 150/767) idi. Ancak bu konuda müsteşrikler arasında bazı görüş ayrılıkları vardır.

Meşhur şarkiyatçı Ignaz Goldziher'e (ö. 1921) göre istihsan prensibini bizzat Ebû Hanîfe koymuştur. Özellikle İslâm hukuku alanındaki araştırmalarıyla şöhret bulan bir başka şarkiyatçı Joseph Schacht'a (ö. 1969) göre ise, Ebû Hanîfe'den önce de istihsana benzer bir metot vardı ve o da bu terimi kullanmıştı; ancak bu terimi teknik anlamda ilk defa kullanıp geliştiren kişi, Ebû Yûsuf'tur (ö. 182/798).<sup>3</sup>

Esasen bu metot, Kur'ân ve Sünnet hükümlerinin karşılıklı ilişkileri içinde varlığını açıkça gösteriyor; sahabe ve tâbiûn müctehitleri tarafından da fiilî olarak uygulanılıyordu. Ancak bu kavramın terimleşmesi birdenbire olmamıştır. Ebû Hanîfe'den önce bu terimi, teknik anlamına yakın bir manada kullananlar vardı. Nitekim Ömer b. Abdülaziz döneminde (99-101 / 717-720) Basra kadılığı yapmış olan İyâs b. Muâviye'nin (ö. 122/740) “İnsanlar iyi hâl üzere buldukları sürece kararlarınızı kıyasa göre verin; bozuldukları zaman ise istihsanda bulunun”<sup>4</sup> dediği bilinmektedir. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (ö. 568/1198), İyâs'ın bu sözünü “kıyas olumsuz sonuç verdiğinde, iki görüşten daha dakik ve uygun olanını uygulayın” şeklinde yorumlamaktadır. Yine İyâs b. Muâviye “mahkemede verilecek karar, insanların istihsan ettikleri tarzda olmalıdır”<sup>5</sup> demek suretiyle, istihsan terimini teknik anlamına yakın bir manâda kullanmıştır.

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut 1990, XIII, 117; Cevherî, *es-Sihâh* (hk. Ahmed Abdülgafûr Atâr), Dâru'l-İlmî'l-Melâyîn, Beyrut 1990, V, 2099.

<sup>2</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-tavdîh*, İstanbul 1307, II, 572.

<sup>3</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 112.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), 2. baskı, Kuveyt 1994, IV, 229; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, I-II, Beyrut 1981, I, 84.

<sup>5</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 229.

Müslüman olmazdan önce eski İran dinlerinden birine mensup olan, Müslüman olduktan sonra dahi samimiyeti konusunda bazı şüphelere yer verilen Abdullah b. el-Mukaffa'ya (ö. 142/759) göre kıyasın kendine has fonksiyonları ve sınırlarının yanında, katı sistematik akıl yürütmenin istenmeyen sonuçlarını bertaraf edebilecek bir tür rey ve akıl yürütme çeşidi bulunmaktadır.<sup>6</sup> Ona göre, iyilikleri ve maslahatları gerçekleştirdiği müddetçe kıyas kullanılmalı, götürdüğü sonuç iyi ve güzel değilse terkedilmeli ve adaletin kendisiyle gerçekleştiği başka bir delil ile amel edilmelidir.<sup>7</sup> Ancak İbnü'l-Mukaffa' bu metot ve delil için özel bir terim kullanmaz.

İbnü'l-Mukaffa' ile Ebû Hanîfe arasında herhangi bir etkileşimin olup olmadığını bilmiyoruz.<sup>8</sup> Ancak bu terimi şuurlu olarak teknik anlamda kullanan ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğunda<sup>9</sup> şüphe yoktur. Schacht'ın iddiası ise ancak eseri günümüze kadar gelmiş müellifler açısından doğru olabilir. İstihsana taraf olanlar da, karşı olanlar da ilk olarak bu terimin Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığı hususunda ittifak etmektedirler.

Ebû Yûsuf'un hocasıyla ittifak halinde olup kıyasa aykırı olarak verdikleri bazı hükümleri istihsan olarak nitelemesi,<sup>10</sup> Ebû Hanîfe'nin istihsanı kullandığını ve Ebû Yûsuf'un da bu metodu ondan öğrendiğini göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin ikinci sıradaki öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) şu sözleri Ebû Hanîfe'nin istihsanın mucidi olduğunu göstermesi bakımından yeterli delil sayılmalıdır: "Ebû Hanîfe kıyaslar hakkında öğrencileriyle tartışır ve öğrencileri hakkı ortaya çıkarmak maksadıyla ona karşı çeşitli fikirler ileri sürerlerdi. Öğrencileri, bazen onun yanında, bazen de karşısında yer alırlardı. Nihayet o, "istihsan yapıyorum" dediği zaman, -istihsanla ortaya koyduğu meselelerin çokluğu sebebiyle- hiç kimse ona yetişemez ve herkes kendi görüşünü terkederek onun görüşüne katılırdı."<sup>11</sup> Şiddetli bir istihsan muârızı olan İmâm Şâfi (ö. 204/819) "İnsanlar kıyas ve istihsan konusunda Ebû Hanîfe'nin aile fertleri sayılır."<sup>12</sup> demek suretiyle, onun bu husustaki maharetini kabul etmektedir. Yine onun, Ebû Hanîfe'nin istihsanı şer'î hükümleri icap ettiren hüccet olarak kabul ettiğini söylediği rivayetler arasındadır.<sup>13</sup> Taberî (ö. 310/923) bir konuda Ebû Hanîfe'nin "bunu istihsan

<sup>6</sup> Schacht, *The Origins*, s. 103.

<sup>7</sup> İbnü'l-Mukaffa', *Risâle fi's-sahâbe (Cemheretü resâilil-arab fi unsuril-arabiyyeti'z-zâhire* içinde, nşr. Ahmed Zeki Safvet), Beyrut 1966, III, 40-41.

<sup>8</sup> Muharrem Önder, *Haneî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Ugulaması* (Yayınlanmamış doktora tezi), Konya 2000, s. 37.

<sup>9</sup> bkz. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-sagîr*, Karaçi, ts., s. 245, 295, 319,360, 376; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbihî* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1976, s. 12; Mekki, *Menâkıb*, c.I, s. 75, 81, 84, 85; İbn Hazm, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said, *Mulahhasu ibtâilil-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl* (thk. Saîd el-Efgânî), Dımaşk 1960, s. 9.

<sup>10</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-harâc*, Beyrut 1979, s. 182.

<sup>11</sup> Saymerî, *Ahbâr*, s. 12; Mekki, *Menâkıb*, I, 81-82; Muahhar kaynaklar için bkz. Ali Bakkal, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, Şanlıurfa 2001, s. 38.

<sup>12</sup> Saymerî, *Ahbâr*, s. 112.

<sup>13</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *Edebü'l-kâdi* (nşr. Kunyî Hilâl es-Serehân), Bağdat 1971, I, 650.

ediyorum”<sup>14</sup> dediğini, başka bir konu hakkında öğrencisi Şeybânî ile birlikte “istihsan ediyoruz”,<sup>15</sup> dediklerini nakleder; bir başka konuyla ilgili olarak da Ebû Hanîfe ve taraftarlarının “bu istihсандır; burada kıyas ise şudur”<sup>16</sup> dediklerini kaydeder. Hem kıyasa hem istihšana karşı olan usûlcülerden Zâhirî bilgin İbn Hazm (ö. 450/1063) ise “Ebû Hanîfe'den önce istihsanı kullanan bir kimse bilmiyoruz.”<sup>17</sup> demektedir.

Ebû Hanîfe'nin istihsanı teknik anlamda kullanan ilk kişi olduğunu gösteren en önemli kanıt ise, onun istihšana dayanarak ortaya koyduğu hükümlerdir. Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere onun istihsan yoluyla verdiği hükümler usûl-i fıkhîde tanımı yapılan istihsan ile uyum halindedir. Her ne kadar Ebû Hanîfe bu kavramı teknik anlamda kullanan ve geliştiren ilk kişi ise de, öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed bu metodu kullanmakta ondan geri kalmıyorlardı.<sup>18</sup> Züfer (158/775) mecbur kalmadıkça istihsanı kullanmazdı. Hatta bazen o, istihsanla hüküm verdiği halde bu hükmün istihšana dayandığını ifade etmezdi. O, daha çok kıyasçı olarak bilinmektedir.<sup>19</sup>

Ebû Hanîfe istihsan kavramını bazen sözlük anlamında kullanırdı. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye (436/1044) göre Ebû Hanîfe ve talebelerinin kabul ettikleri istihsan, ya manâda ya da ibarede meydana gelirdi. Manâda meydana gelen, terim anlamında kullanılan istihсандır. İbarede meydana gelen istihsan ise bazen şahsî arzu ve keyfe göre vaki olan şey için, bazen de bir şeyi güzel bulma manâsında kullanılır. Meselâ birisi “falan kişi tevâhid ve adl görüşünü güzel buluyor” derse, bu mana el-Basrî'ye göre doğrudur. Bazen istihsan kavramı, bir şeyin güzel olduğu kanaatini taşıma veya güzel olduğuna inanma anlamında kullanılır. Meselâ müçtehit, bir şeyin delil olduğu kanaatine sahip olur; bu kanaat, o delilin medlûlünün de güzel olduğuna inanmayı gerektirir. Bu anlamda müçtehidin “ben bu hükmü istihsan ettim” demesi câiz olur.<sup>20</sup> Meselâ nikâh şahitlerinde adalet şartının

<sup>14</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 247.

<sup>15</sup> Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 232.

<sup>16</sup> Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 239.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 5.

<sup>18</sup> Ebû Hanîfe'nin kıyası tercih ettiği yerlerde İmâm Muhammed'in istihšana gittiği yerler için bkz. Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut ts., II, 117; IV, 93; V, 195; VIII, 142; XIX, 55-56; XV, 36; XVI, 118; XXVI, 141. Ebû Hanîfe'nin kıyası tercih ettiği yerlerde Ebû Yûsuf'un istihšana gittiği yerler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 76; XII, 71, 74, 206; XV, 174; XVIII, 6; XXIV, 72; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*, 2. baskı, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1966, III, 145. Ebû Hanîfe'nin kıyası tercih ettiği yerlerde Züfer'in istihšana gittiği yerler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 117; XVI, 141. Ebû Hanîfe'nin kıyası tercih ettiği yerlerde Ebû Yûsuf ve Muhammed'in istihšana gittiği yerler için bkz. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebîr* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), 2. baskı, Beyrut 1399, s. 169; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 42; XI, 73; XII, 145; XIV, 62; XV, 174; XVI, 57; XVII, 47; XXI, 9, 21; XXIV, 26; XXVI, 154; XXVII, 23-24; XXVIII, 84; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 447; III, 95, 260.

<sup>19</sup> bkz. Bakkal, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, s. 50.

<sup>20</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 295-297.

aranmaması hakkında “Bu konuda rivayet yok, bu kıyas da değildir; ancak biz istihsanda bulduk”<sup>21</sup> demek bu kabildendir.

Cessâs’a göre Ebû Hanîfe ve öğrencileri istihsan kavramını bazı hallerde *umûmâtü’l-Kitâb ve’s-Sünne*<sup>22</sup> ve *kıyâsü’l-asl*<sup>23</sup> manasında kullanmaktadırlar. Onlar Kur’ân ve Sünnet nasslarından çıkarılan genel ilkelere *kıyâsü’l-asl* derlerdi. Buna göre istihsan “kıyas karşıtı bir delil” anlamında değil, bilâkis “en geniş ve en üstün hukuk normu” anlamında kullanılmaktaydı. Bu bakış açısına göre istihsan, Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin de işaret ettiği gibi, “güzel olduğu kabul edilen delil/kural” anlamına gelmektedir.

## 2. İstihsanın Tanımı

Ebû Hanîfe ve öğrencileri istihsanı çokça kullanmış olmalarına rağmen onlardan bize konuyla ilgili bir tanım gelmemiştir. Bu konudaki ilk tanımın istihsanı şiddetle eleştiren Şâfiî’ye ait olduğu kabul edilir. Ona göre istihsan, “*keyfiliktir ve zevke göre fetvâ vermektir*”.<sup>24</sup> Ancak bu ifadeyi, bir tanım olmaktan çok Şâfiî’nin istihsanla hüküm verme neticesinde, kendince meydana gelecek olumsuz neticeler hakkındaki endişesini dile getiren bir değerlendirme olarak kabul etmek gerekir. Onun istihsan hakkındaki ikinci değerlendirmesi, *delilsiz olarak kişinin kendi rey ile hüküm vermesi* şeklindedir. Ona göre hüküm vermek, “Kitab, sünnet veya ilim erbabının ihtilâfsız olarak söyledikleri bir kavil (icma) ile veyahut bunlardan bazısına kıyas yapma yoluyla olur; istihsan ile fetvâ verilmez; istihsan, bu manâlardan hiçbirisini taşımaz.”<sup>25</sup> “Haber (Kur’ân - sünnet) ve kıyasa dayanmaksızın görüş beyan etmek câiz değildir.”<sup>26</sup> Şâfiî’in istihsanı şer’î bir delil kabul etmemesi, tabii olarak onun “delilsiz hüküm verme” şeklinde kabul edilmesi sonucunu doğuracaktır. Bu nitelermeler istihsanı tanımlamaya değil, onu reddetmeye yönelik değerlendirmelerdir. Bu ifadeler tanım niteliklerini taşımazlar. Kaldı ki bu konuda istihsanı reddedenlerden ziyade onu hüccet kabul edenlerin görüşleri daha önemlidir. Zira bir şeyi reddedenler genellikle sübjektif davranırlar. Şâfiî, kelimenin olumsuz anlamını öne çıkarmak suretiyle onu hevâya tâbi olmak ve delilsiz hüküm vermek şeklinde nitelendirmiştir. Hiç şüphesiz Ebû Hanîfe ve tâbîlerinin “istihsan” a yükledikleri anlam bu değildi.

Hanefîler arasında istihsanın ilk tanımı aynı zamanda itikatta Mâtürîdî mezhebinin kurucusu olan İmam Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) aittir. Ona göre istihsan, “*müçtehidin iki vecihle karşılaşması halinde, kıyası terkedip kalbine doğan baskın*

<sup>21</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), Beyrut 1993, V, 171. Şâfiî bu sözü kimin söylediğini kaydetmemişse de, sözün mahiyetinden onu Ebû Hanîfe veya Muhammed’in söylediği anlaşılmaktadır.

<sup>22</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 228.

<sup>23</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 242.

<sup>24</sup> Şâfiî, “İbtâlül’-istihsân”, *el-Ümm*, VII, 298.

<sup>25</sup> Şâfiî, “İbtâlül’-istihsân”, *el-Ümm*, VII, 298.

<sup>26</sup> Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 273.



tercihle ve zann-ı galible hüküm vermesidir.”<sup>27</sup> Ancak Mâtürîdî'nin bu tanımı Hanefîler arasında şöhret bulmamış ve klâsik usûl-i fıkıh kitaplarında yerini almamıştır. Şöhret bulan ilk tanım Kerhî'ye (ö. 340/951) ait olan şu ifadedir: “İstihsan, daha kuvvetli ve üstün görülen bir sebepten (vech) dolayı, müçtehidin, bir meselede benzerlerine verdiği hükümden vazgeçip, ona aykırı olan bir hükme dönmesidir.”<sup>28</sup> Bu tanımın en çok göze çarpan eksikliği “vechin akvâ = daha kuvvetli ve üstün görülen sebep”in neden ibaret olduğunun açıklanmamış olmasıdır. Mâtürîdî'nin tanımında da aynı eksiklik bulunmaktadır.

Kerhî'den sonra Hanefî usûlünü ilk müdevvini sayılan Cessâs'ın (ö. 370/980) istihsanı “kendisine nispetle üstünlüğü bulunan (evlâ) bir şey (delil) sebebiyle kıyasın terkedilmesidir” şeklindeki tanımı, mahiyet itibarıyla Kerhî'nin tanımından pek farklı değildir. Burada da kıyasın terkedilmesini gerektiren “şey”in (=delilin) ne olduğu açıklanmamıştır. Ancak Cessâs tanımındaki bu eksikliği gördüğü için, hemen hususu açıklamaya koyulmuş ve bu delilin ya olayın kendisine ilhakını gerektiren başka bir asıl, ya da illetin tahsisini gerektiren bir delil şeklinde ortaya çıktığını açıklamıştır. İletinin tahsisini gerektiren delil de ya nass, ya icma yada başka bir kıyastır.<sup>29</sup> Dolayısıyla Cessâs'a göre istihsan sebepleri başka bir asıl, nass, icma ve kıyastan ibarettir. Cessâs'tan sonra gelen usûlcüler de istihsan sebebini zikretmenin önemini kavradıkları için onu genellikle “Hemen hatıra gelen kıyas mukabilinde, nass, icma, zaruret ve kıyas-ı hafî şeklinde sabit olan delile istihsan denir”<sup>30</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Kerhî, Cessâs ve klâsik dönem usûlcülerinin tanımlarında yer alan temel unsurları esas aldığımızda istihsanı yeniden şu şekilde tarif edebiliriz: “İstihsan; nass,<sup>31</sup> icma, zaruret ve kıyas-ı hafî sebebiyle, müçtehidin, bir meselede benzerlerine verdiği hükümden vazgeçip, o konuda kıyasa aykırı olan başka bir hükme dönmesidir.” Bu tanıma göre kıyastan vazgeçmenin sebebi nass, icma, zaruret ve kıyas-ı hafî olmaktadır.

İstihsanın esası, kıyasa aykırılıktır.<sup>32</sup> Bu bağlamda kıyas terimi usûl-i fıkıhta bir akıl yürütme biçimi ve edille-i erbaadan biri olan kıyas anlamında değil, genel nitelikli şer'î nass (=en-nassu's-şer'iyyü'l-âmm) veya bu nassın delâlet ettiği genel hüküm yada fıkıhta veya bazı mezheplerce kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural (=el-kâ'idetü'l-âmm)

<sup>27</sup> Mâtürîdî'ye ait iki ayrı tanım için bkz: Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., vr. 481/b, 419/a.

<sup>28</sup> (İnne'l-istihsane, hüve, en ya'dile'l-insânü 'an en yahküme fi'l-mes'eleti bi-misli ma-hakeme bihî fi nezâirihî ilâ hılâfihî li-vechin akvâ yaktedî'l-'udüle ani'l-evvel.) Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 296; Diğer kaynaklar için bkz. Bakkal, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, s. 55-63.

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 234.

<sup>30</sup> bkz. Ebü's-Senâ' el-Lâmîşî el-Mâtürîdî (ö. altıncı asır başları), *Kitâb fi usûli'l-fikh* (thk. Abdülmecid Türkî), yy., ts.s. 137; Alâeddin Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Mekke 1987, II, 903; Bakkal, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, s. 61.

<sup>31</sup> Bazı usûlcüler sahabe ve tâbiûn kavliyle yapılan istisnaları da nass istihsanı çerçevesine dahil ettiklerinden, sadece âyet ve hadisler için kullanılan nas terimi yerine eser terimini kullanmayı tercih etmişlerdir ki, biz de bu kullanımın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

<sup>32</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-Fikr'i'l-Arabî, yy., ts., s. 262.

anlamına gelir. Biz bu yazımızda klâsik usûlde olduğu gibi genellikle kıyas terimini kullanmayı tercih edeceğiz.

Ebû Hanîfe'nin “biz recmi kıyasa muhalif olmak üzere (alâ hılâfî'l- kıyas) istihsanla ispat ettik”<sup>33</sup> sözü, onun istihsanı “kıyasa aykırı bir delil” anlamında kullandığını göstermektedir.<sup>34</sup> İstihsan yoluyla verdiği hükümlerin temel özelliklerinin “kıyasa aykırılık” olması da bunu desteklemektedir. Ayrıca onun kıyasa aykırı olan sahabe kavlini, kıyastan üstün tutması<sup>35</sup> da bu hususu destekleyen unsurlardan biridir. Buna göre Ebû Hanîfe “çatışan delillerden tercih edilen delile” veya “nassla sabit olan genel hükümden istisna yapmayı gerektiren delile” istihsan ismini vermekteydi.

### 3. İstihsan Çeşitleri

Hanefilere ait usûl eserlerinin yazılışında genellikle Hanefiyye (fukaha) metodunun uygulandığı kabul edilir. Bu metoda göre usûl, mezhep imamlarının içtihadlarından ve fikhî çözümlerinden yola çıkılarak tespit edilmiştir. Bu husus genel anlamda doğru olmakla birlikte, buradan yola çıkılarak Hanefî usûlünü tedvîn eden bilginlere mezhep imamlarından hiçbir usûlî bilginin gelmediğini ve Hanefî usûlünün tamamen mezhep imamlarının içtihatlarının incelenmesi neticesinde ortaya çıkarılmış olduğunu varsaymak doğru değildir. Bize göre doğru olan, temel usûl bilgilerinin semâ yoluyla ilk dönem usûl yazarlarına ulaşmış olup, ayrıntılarla ilgili hususların ise mezhep imamlarının içtihatlarından ve fikhî çözümlerinden çıkarılmış olmasıdır. Kerhî'nin otuz dokuz “asıl”dan ibaret olan *el-Usûl*'ü istisna edilirse, Hanefî mezhebinde yazılmış ilk derli toplu usûl kitabı Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseridir. Cessâs'a gelinceye kadar iki asrı aşan süre içerisinde Hanefî imamlarının Hanefî usûlünün temel ilkelerini bilmeden içtihat ettiklerini varsaymak mümkün değildir. Kerhî'nin *el-Usûl*'ü de göstermektedir ki, Hanefî fakîhleri usûl-i fikhın temel ilkelerini biliyor ve içtihad ederken bu ilkeleri kullanıyorlardı. Ebû Hanîfe'nin öğrencileri için de aynı durum geçerlidir. İctihatların belli ilkeler çerçevesinde yapılması gerektiği için Ebû Yûsuf, Evzâî'nin (ö. 157/744) liderliğini yaptığı Suriyeli bilginleri usûl-i fikhî yeterince bilmemekle itham ediyordu.<sup>36</sup> Cessâs'ın illetin tahsisi ile ilgili olarak “Onlar (Bağdat'ta yaşayan Hanefî bilginleri) bu görüşü, mezhep imamlarına dayandırmakta ve hocalarından da böyle nekletmektedirler”<sup>37</sup> sözü de temel usûl bilgilerinin rivayet yoluyla geçmiş imamlardan alındığını göstermektedir. Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (430/1038) *Te'sisü'n-nazar* isimli kitabı fakîhlerin hangi kurallara göre hüküm verdiklerini göstermesi bakımından önemli bir eserdir. Kitapta zikri geçen

<sup>33</sup> Abdülhamid Ebû'l-Mekârim İsmail, *el-Edilletü'l-muhtelefu fihâ ve eseruhâ fi'l-fikhî'l-İslâmî, Dârul-müslim, Kahire ts., s. 219-278. s. 425.*

<sup>34</sup> Seyyid Bey, *Usûl-i Fikh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kaza ve Kader, Dersaadet Kader Mat., 1338, s. 89.*

<sup>35</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nazar* (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Mısır ts., s. 75.

<sup>36</sup> Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrahim, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâî* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Kahire ts., s. 21.

<sup>37</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 255.

ilkelerin önemli bir kısmı mezhep imamlarının icthatlarından çıkarılan ilkeler değil, doğrudan doğruya rivayet yoluyla Debûsî'ye kadar ulaşan kurallardır.

Hanefî fakîhleri bu ilkeleri biliyor, hükümlerini bunlara göre veriyor ve bu ilkeleri kendilerinden sonraki bilginlere de ulaştırıyorlardı. Dolayısıyla Hanefî usûlünün bir taraftan bu ilkelerin kayda geçirilmesi, diğer taraftan da semâ yoluyla elde edilemeyen ilkelerin mezhep imamlarının icthatlarından çıkarılması suretiyle yazılmış olacağından kuşku duyulmamalıdır. Hanefî usûlünde istihsan çeşitleri ile ilgili temel bilgilerin mezhep imamları tarafından bilindiği kanaatindeyiz. Çünkü daha ilk olarak yazılan usûl-i fıkıh kitaplarında konuyla ilgili bilgiler bulunmakta ve istihsan çeşitleri örneklerle açıklığa kavuşturulmaktadır.

Klâsik Hanefî usûlünde istihsan çeşitleri, istihsan sebepleri esas alınarak tespit edilmiştir. Buna göre dört çeşit istihsan vardır: *Nass sebebiyle istihsan, icma sebebiyle istihsan, zaruret sebebiyle istihsan ve kıyas-ı hafî (gizli kıyas) sebebiyle istihsan*.<sup>38</sup> Bu istihsan tiplerinden ilk üçü aynı karaktere, kıyas-ı hafî yoluyla yapılan istihsan ise daha farklı bir özelliğe sahiptir.

Nass, icma ve zaruret sebebiyle yapılan istihsan çeşitlerinin temel nitelikleri, istisnâî bir özellik arz etmeleridir. Dolayısıyla bu istihsan tiplerini *İstisna İstihsanı* başlığı altında toplamamız mümkündür. *Kıyas-ı hafî istihsanı* ise karşımıza daha çok bir tercih metodu olarak çıkmaktadır. Zira bir konuda birbiriyle çatışan iki kıyas bulunması halinde genellikle tercih edilen kıyasa kıyas-ı hafî denmektedir. Ancak ona bu bu ismin verilmesinin sebebi tercih edilen kıyas olması değil, o konuda “derinlemesine bir araştırma yaptıktan sonra hatıra gelen kıyas” olmasındandır. Buna göre araştırma yapmadan hemen hatıra gelen kıyasa *kıyas-ı celî (açık kıyas)*, detaylı bir araştırma yaptıktan

<sup>38</sup> Hanefîlerde ilk sistematik usûl-i fıkıh yazarı olan Cessâs önce istihsanı ikiye ayırır: a-Miktarlarla ilgili konularda müctehitlerin galip reyleriyle hüküm vermesi (Takdir istihsanı). Bu konuda müctehitler arasında ihtilâf olmaz. b-Kıyası terkedip ondan daha evlâ olanla amel etmek (İhtilâf konusu olan istihsan). Bu da iki kısımdır: aa-iki asla benzeyen bir fer'in (olayın), bir delâlet sebebiyle bunlardan en uygun olanına ilhak edilmesi. Bu kısımın illetin tahsisine bir alakası yoktur. bb-Şer'î bir delille hükmün tahsis edilmesi. Bu delil de ya nas, ya icma, ya da kıyas olur. bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 234-250. Debûsî (ö. 430/1038) farklı bir taksime gitmeden kıyasın nass, zaruret, icma ya da kıyas-ı hafî sebebiyle terkedildiğini söyler ve bunları örneklerle açıklar. bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, No. 690., vr.224/b-226/a. Debûsî'den sonra Ebû'l-Hüseyn el-Basrî istihsanı mânâda veya ibarede meydana gelen istihsan şeklinde önce ikiye ayırmakta ve mânâda meydana gelen istihsanın ihtilâf konusu olan istihsan olup bunun da illetin tahsisine râci olduğunu ifade etmiştir.bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 295-297. Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 490/1096), Debûsî'ye tâbî olarak istihsanı kıyas-ı hafî, eser (nas), icma ya da zaruret sebebiyle kıyasın terkedilmesi şeklinde mütalâa etmişler, ancak kıyas-ı hafînin diğer yollarla yapılan istihsan çeşitlerinden farklı özelliklere sahip olduğunu vurgulamışlardır. bkz. Fahrulislâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *el-Usûl* (Abdülazîz Buhârî'nin *Keşfu'l-esrar* adlı şerhinin kenarında, nşr. Hasan Hilmî er-Rizevî), İstanbul 1307, IV, 1124-1126; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1372, II, 200-206. Bize göre bu taksimler arasında en uygun olanı Cessâs'ın taksimidir. Sonraki usûlcüler Cessâs'ın iki asıldan birinin tercih edilmesi şeklinde öne çıkardığı kıyasa, illetin tahsisine râci olan kıyası birleştirip ona kıyas-ı hafî ismini vermişler, icma istihsanını da ikiye bölerek buna bir de zaruret sebebiyle istihsanı eklemiştir.

sonra ortaya çıkan kıyasa ise *kıyas-ı hafî (gizli kıyas)* denilmiştir. Ancak kıyas-ı hafînin temel niteliği “derinlemesine bir araştırma yaptıktan sonra hatıra gelen kıyas olması” değil, “muaraza halinde tercih edilen kıyas” olmasıdır. Dolayısıyla bu istihsan tipine *Tercih İstihsanı* demek daha doğru olur. İstihsan tanımları da bu nitelendirmeyi haklı çıkarmaktadır. Ayrıca mezhep imamları bazı konularda farklı kurallara göre hüküm verdikleri hâlde her biri kendi hükmünün istihsan olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda istihsan, hüküm verme konusunda tercih edilen kıyası anlamına gelmektedir. Bu ismin verilmesinde “derinlemesine bir araştırma yaptıktan sonra hatıra gelen kural olması” kıstasından ziyade, amel edilme konusunda “tercih edilen kural olması” kriterinin daha etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte biz, klâsik usûlde yerleştiği üzere kıyas-ı hafî terimini kullanmaya devam edeceğiz.

Bir de Hanefî usûlcüler, Şâri’in herhangi bir konuda genel hükmü belirleyip olaylar ya da kişiler hakkındaki takdirini müçtehitlerin görüşlerine havale ettiği hususlarda, onların galib rey ve içtihatlarını kullanmaları şeklinde ortaya çıkan bir istihsan tipinden bahsederler ki, biz buna *Takdir İstihsanı* demeyi tercih ediyoruz. Bu tür istihsanın delil oluşu konusunda mezhepler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

Mâlikîler ve son devir usûlcüleri örf /âdet ve maslahat sebebiyle yapılan istihsanları tek başına birer istihsan çeşidi saydıkları halde, klâsik Hanefî usûlünde bunlar müstakil birer istihsan çeşidi olarak gösterilmezler. Eğer istihsan tipleri tamamen Hanefiyye (fukaha) metoduna göre tespit edilmiş olsaydı, bunların da klâsik Hanefî usûlünde müstakil birer istihsan çeşidi olarak kitaplarda yerlerini alması gerekirdi. Ancak buradan hareketle örf/âdet ve maslahatın istihsanla hiçbir ilgisinin olmadığını çıkarmak doğru değildir. Hanefî imamları bu iki unsuru müstakil birer istihsan çeşidi olarak görmemekle birlikte, bunları özellikle icma, zaruret ve kıyas-ı hafî istihsanları üzerinde temel bir etken olarak görmüşlerdir.

#### 4. İstihsan Örneklerinden Ebû Hanîfe’nin İstihsan Anlayışına

Ebû Hanîfe’nin “çatışan delillerden tercih edilen delile” veya “nassla sabit olan genel hükümden istisna yapmayı gerektiren delile” istihsan ismini verdiğini yukarıda görmüştük. Ancak ondan istihsan çeşitleri hakkında bize bir bilgi gelmemiştir. İstihsanla verdiği hükümleri incelendiğinde, onun, klâsik usûlde yerleşmiş istihsan çeşitlerinin tümünü kullandığı görülmektedir. Bu hususu delillendirmek üzere önce istihsan çeşitlerinin ismini yazacağız, sonra da Ebû Hanîfe’nin bu türü detekleyen destekleyen icthatlarını kaydedeceğiz.

##### 4.1. Takdir İstihsanı (Genel Hükmün Sınırlarını Tayin ve Tespit Etmesi)

Kadın bir çocuk doğursa, kocası bir sene sonra mülâane yapıp çocuğu reddetse, nesebi reddedilmiş sayılmaz. Kıyasa göre *çocuğu nefyetmenin zamanı doğumu takib eden kısa zamandır*. Şâfiî’nin görüşü böyledir. İstihsana göre *bir müddet beklenebilir*. Ebû Hanîfe’ye

göre bu müddet bir-iki gündür. Çocuğu nefy etmek isteyen kişinin gelişigüzel hareket etmeyip düşünmeye ve araştırmaya ihtiyacı vardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim çocuğuna bakarak nesebini nefyederse o lanetlenmiştir.” Bir rivayete göre Ebû Hanîfe yedi gün müddet tanımıştır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre nifas vaktinin sonuna kadar bekleyebilir. Namaz kılmanın ve oruç tutmanın câiz olmaması sebebiyle nifas hali doğum hali gibidir.<sup>39</sup> Bu örnekte, zaman bakımından sınırlama bulunmayan genel hükmün sınırlarının tespiti söz konusudur. Dolayısıyla bu bir takdir istihsanıdır.

#### 4.2. İstisna İstihsanı (Şer'î Bir Delile Dayanarak Kıyası Bırakıp İstisna Yoluna Gitmesi)

İstihsan yoluyla verdiği hükümlerden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe istisna istihsanının bütün çeşitlerini bilmekte ve uygulamaktaydı.

##### Nass (Eser) İstihsanı

Nass istihsanı sadece âyet ve hadis ile yapılan bir istisnayı değil, sahabe ve tâbiûn kavli ve tatbikatı ile istisna yapmayı da içine almaktadır. Bu yüzden tedvin döneminin ilk eserlerinde “nass”<sup>40</sup> tabirinin kullanılmasına karşın, daha sonra yazılan kitaplarda “eser”<sup>41</sup> teriminin kullanılması tercih edilmiştir. İstisna yoluyla verilen hükümler daha çok sünnet ya da sahabe kavliyle yapıldığı için biz de “eser” teriminin kullanılması daha uygun bulmaktayız.

a. Kur'ân'a dayanarak kıyası (umumî hükmü/genel kuralı) terk etmesi:

aa- Eğer süt anne, ücret olarak, her sene üç zatıy elbise ve süttten kesince de muayyen miktarda para, kadife, yünlü elbise ve yatak şart koşarsa; bu, kıyasa göre câiz olmaz. İmâm Şâfiî, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü böyledir. Bu akit, sair icâre akitleri gibi bir icâre akiddir. *İcâre akdi, ancak ücretin bildirilmesi halinde sahih olur.* Şart koşulan bu şeylerin cinsinde, miktarında ve sıfatında cehalet vardır. Bu cehaletle birlikte şart koşulan şeyleri ücret olarak ifade etmek icârenin sıhhatine mânidir. Çünkü bu cehalet anlaşmazlığa sebep olur. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Kim bir işçi tutarsa, ücretini ona bildirsin.*”<sup>42</sup> sözü de bu kıyası desteklemektedir. Ücret tayin etmeden amel icra olunursa, işçiye ecr-i misil vardır. Akit konusunun ifa edilmesi fâsid akit hükmündedir. Ancak bu şeylerin cinsi, miktarı ve sıfatı tayin edilirse câiz olur.

<sup>39</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 51-52.

<sup>40</sup> bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, VI, 243; Debûsi, *Takvîm*, vr. 225/a; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 296; Serahsî, *Usûl*, 202.

<sup>41</sup> bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 1125; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Menâru'l-envâr* (İbn Melek şerhinin metni), İstanbul 1965, s. 185; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl* (nşr. Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi), İstanbul 1296, s. 251.

<sup>42</sup> Cemalüddîn Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, Mısır, 1357, IV, 131; İbn Hacer, *Bülûgu'l-merâm*, s. 195 (Hadisi Abdürrezzâk rivayet etmiştir).

Ebû Hanîfe'ye göre diğer icârelerde ve alış-verişlerde değil, fakat sadece süt anne icârına mahsus olmak üzere istihsanen câizdir. Ebû Hanîfe istihsan dayanağı olarak şu âyeti delil göstermektedir: “Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir”<sup>43</sup> Zira bu âyette talâktan sonra süt emzirme için ücret verilmesi emredilmektedir.<sup>44</sup>

bb- Henüz bülûğ çağına ulaşmamış olan ve bir kadınla evli olan erkek çocuğun karısının bu çocuktan hamile kalmış olması mümkün değildir. Çocuk zinadan dolaydır. Çocuğun (kocanın) ölümü esasında kadın hamile ise, kıyasa göre aylarla iddet bekler. Ebû Yûsuf, Şâfiî ve Züfer'in görüşü böyledir. Zira kesin olarak bilinmektedir ki, bu hamilelik zinadan dolaydır. *Dolayısıyla iddetin ona bağlı olarak geçirilmesi takdir edilmez.* Kadının hamileliği çocuğun (kocanın) vefatında sonra ortaya çıksa durum yine aynıdır. İddette doğumun gerçekleşmesinin beklenmesi, suyun hürmeti ve korunması içindir. Zânînin suyunun (nesebin) hürmeti yoktur. Dolayısıyla nikâhın hakkı olarak bu kadının aylarla iddet beklemesi yeterlidir.

İstihsana göre doğuma bağlı olarak iddet beklemesi gerekir. Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşü böyledir. Çünkü Allah Teâlâ “*Hamile olanların müddeti, taşıdıklarını doğurmalarıdır*”<sup>45</sup> buyurmuştur. Âyetin zahiri bunu gerektirmektedir. Bu âyet tarabbus (üç kar' bekleme) âyetine<sup>46</sup> hâkimdir (kâdiyedir). Çünkü ondan sonra nâzil olmuştur. Bu âyetin umumu ise hâmile kadınların iddetinin doğumlarını yapmalarına bağlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup> Burada Kur'ân'a dayanan istihsan, doğrudan doğruya değil, ictihat yoluyla Kur'ân'a dayandırılmıştır.

b. Hadise dayanarak kıyası terketmesi:

Ebû Hanîfe hadislere dayanarak kıyası terketmeyi istihsan olarak nitelemektedir.<sup>48</sup> Bunun bazı örnekleri şöyledir:

aa- Namazda kahkaha ile (yanındaki kişinin duyacağı ölçüde sesli) gülmek, kıyasa (genel kurala) göre abdesti bozmamaktadır. Çünkü *abdest, bedenden çıkan necasetle bozulur*; gülmek ise böyle bir şey değildir. Gülmek abdesti bozmuş olsaydı, namaz ile namaz dışının, abdestin bozulması konusunda bir farkı olmaması gerekirdi. Halbuki namaz dışında gülmek ile abdest bozulmaz; bu, kıyas hükmüdür. Fakat Ebû Hanîfe ve arkadaşları “*Sizden kim kahkaha ile güldüyse, abdest ve namazını iade etsin*”<sup>49</sup> hadisine dayanarak kıyası bırakıp istihsana gitmeyi tercih etmişlerdir.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 119.

<sup>45</sup> et-Talâk 65/4.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 52-53.

<sup>48</sup> Şeybânî, *el-Hüccce 'alâ Ehl-i Medîne* (thk. Mehdî Hasan el-Keylânî), Alemü'l-Kütüb, Beyrut ts., I, 316; II, 382.

<sup>49</sup> Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud Havârezmî, *Câmi'u mesâni'di'l-İmâm*, Beyrut ts., I, 247-248; Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 161-171; Beyhakî, *es-Sünen*, I, 146-147; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 47.

<sup>50</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, I, 204; Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 116; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 77, 172.

bb-Kıyasa (genel kurala) göre *yiyip içmek orucu bozar*. Bu işin kasten yapılmasıyla unutarak yapılması arasında bir fark olmamalıdır. Ancak Ebû Hanîfe ve arkadaşları konuyla ilgili hadise dayanarak<sup>51</sup> unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağına hükmetmişlerdir.<sup>52</sup> Hatta Ebû Hanîfe “Bu konuda rivayet olmasaydı kıyasa göre hüküm verirdim” demiştir.<sup>53</sup> Burada istihsan, sünnet yoluyla genel kuraldan yapılan bir istisnadır.

Ebû Hanîfe'nin sahih hadislere dayanarak kıyası terketmesiyle ilgili olarak, döneminde Irak'ın önde gelen hadis ve fıkıh bilginlerinden Yahya b. Âdem (ö. 203/818), şunları söylemektedir: “Bazı eleştirmenler, Ebû Hanîfe'nin eseri (hadisi) terkedip kıyas ile hüküm verdiğini ileri sürmektedirler. Bu, ona karşı haksız bir eleştiri ve iftiradır. Çünkü onun ve öğrencilerinin kitapları, kıyas ile amel etmeyi terkedip, o konuda sabit olan eseri esas aldıkları meselelerle doludur.”<sup>54</sup> İbn Hazm da, Ebû Hanîfe'nin bütün öğrencilerinin, onun usûlüne göre zayıf hadisin kıyastan daha üstün olduğu konusunda ittifak halinde olduğunu kaydetmektedir.<sup>55</sup> Bize göre bu görüş, ibadetler, haramlar ve helâller, mukadderât-ı şer'iyye gibi akılla bilinmeyen konular hakkında doğru olabilir. Ancak onların akılla bilinen (ma'kulü'l-ma'nâ) konularda, aynı rahatlıkla kıyasa aykırı olarak zayıf hadislerle amel ettiklerini söyleyemeyiz.

c. Sahabe sözüne veya ameline dayanarak kıyası terketmesi:

aa- Kıyasa göre *eti yensin veya yenmesin bütün hayvanların pislikleri necistir*. Ancak Ebû Hanîfe ve öğrencileri, güvercin ve su kuşu pisliklerinin namaza mâni olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Onların bu konudaki dayanakları *sahabe amelidir*. İbn Mes'ûd'un üzerine bir defasında güvercin pislemiş ve onu eliyle silmekle yetinmiştir. Hz. Ömer de kuş pisliğini taşla silmiş, ayrıca yıkamaya ihtiyaç duymadan o şekilde namaz kılmıştır.<sup>56</sup>

bb- Kıyasa göre, koca karısına “seç” diyerek evliliğin devamı ile tasarruf konusunda ona yetki verse ve kadın da kendisini seçse, boşanmaya niyet etse bile talâk vaki olmaz. Çünkü kadına yetki verme, sadece kocanın bizzat kendisinin yapmaya malik olduğu hususlarda geçerli olur. Koca “kendimi sana karşı seçtim” dese, bu sözle talâk vaki olmaz. Dolayısıyla koca için geçerli olmayan bir sözle, kadına yetki vermesi mümkün olmaz. Kıyas bunu gerektirir. Fakat Ebû Hanîfe ve öğrencileri, Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Âişe gibi sahâbilerden bu konuda nakledilen “eser”lere dayanarak kıyas hükmünü terkedip istihsana gitmeyi tercih etmişlerdir.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Buharî, Savm, 26; Müslim, Syâm 171.

<sup>52</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, I, 204; Cessâs, *Fusûl*, IV, 116; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 65-66.

<sup>53</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, I, 392.

<sup>54</sup> Mekki, *Menâkıb*, I, 83.

<sup>55</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi menâkıbi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe* (thk. Halil el-Meys), Beyrut 1983, s. 42, 104.

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 56-57.

<sup>57</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 210-211.

cc- Bir adam “üç güne kadar semeni ödemediğim takdirde alış-veriş akdi yoktur” diyerek bir şey satın alsa, kıyasa göre bu alış-veriş akdi fâsiddir, Züfer’in görüşü böyledir. Eğer akit mutlak ikâle şartına bağlı olarak kurulursa akit fâsid olur. Akdin, nakdin ödenmemesine talîk edilmesi bundan daha tehlikeli bir şeydir. Bu şart muhayyerlik manâsını da ifade etmez. Çünkü muhayyerlikte muhayyer olan taraf herhangi bir şey yapmadan müddet sona erse, akit tamam olur. Burada ise müddet sona erdiği zaman akit bâtil olmaktadır. Ancak muhayyerlik şartıyla birlikte alış-verişin câiz olması, kıyasa muhalif olarak nassla sabit olmuştur. Bu manâda olmayan bir şey buraya ilhak edilemez. İstihsana göre göre bu konuda sahabe ameli olduğu için böyle bir şart geçerli olur. Nitekim Abdullah b. Ömer bu şartla alış-veriş yapardı. Sahabe hukukçularından bir kişinin sözü kıyastan önce gelir. Çünkü onun kıyasa muhalif olarak vârid olan sözü, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayeti gibidir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in görüşü böyledir.<sup>58</sup>

dd- İbn Ebû Leylâ’ya (ö. 148/765) göre evlilik ve sünnet merasimlerinde şeker, ceviz ve badem gibi şeylerin dağıtılması mekruhtur. Çünkü *bu meçhul kişilere yapılan temlikten ibarettir*. Zira bunları dağıtanlar, bunları kimin ne miktarda aldıklarını bilmemektedirler. Meçhul bir kişiye yapılan temlik ise bâtildir. Temlik bâtil olunca da bunların dağıtılması malın zayı edilmesi demek olur. Kıyas budur. Ebû Hanîfe’ye göre bu şeyleri dağıtanların izinleri olduğu takdirde, bunların alınmasında bir sakınca yoktur. *Bu konuda muhtelif “eser”ler ve insanlar arasında açık teâmül bulunmaktadır*. İnsanlar bu işi yapmaya devam ettikleri hâlde, hiç kimseden bunların dağıtılmasının veya dağıtılan bu şeylerin alınmasının mahzurlu olduğuna dair herhangi bir şey rivayet edilmemiştir. Ayrıca kıyasın alınmasında *insanları sıkıntıya sokmak vardır*.<sup>59</sup>

### 4.3. İcma İstihsanı

Ebû Hanîfe sahabe icmâna dayanarak kıyası terketmiştir. Nitekim kıyasa göre, *karı-kocanın birlikte dinden dönmeleri halinde aralarının ayrılması gerekmektedir*. Çünkü ikisinin de dinden dönmüş olması, başlangıç itibariyle nikâh kıyılmasına engel teşkil etmektedir. Bu durum aynı şekilde nikâhın devamına da mânidir. Ancak Ebû Hanîfe ve öğrencileri bu hükmü, Benû Hanîfe olayında *sahabe ittifakına* dayanarak terketmişlerdir.<sup>60</sup> Bilindiği gibi Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hanîfeoğulları zekât vermeyi reddederek dinden dönmüşlerdi. Hz. Ebû Bekir onları tövbe etmeye çağırmış, neticede onlar da tövbe etmişlerdi. Hz. Ebû Bekir onlara nikâhlarını yenilemelerini emretmediği gibi, sahabeden hiç kimse de böyle bir talepte bulunmamıştı.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 17, 50.

<sup>59</sup> Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ (el-Mebsût)*, XXX, 167.

<sup>60</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, V, 49.

<sup>61</sup> Buhârî, Zekat 1; Müslim, İman 8.



#### 4.4. Zaruret İstihsanı

Klâsik usûlde zaruret istihsanı alt bölümlere ayrılmamakta, sadece bazı istihsanların zaruret, belvâ, meşakkat, ihtiyaç, harec, zarar vb. sebeplere dayandığı kaydedilmektedir. Yani zaruretin temel gerekçeleri bunlardır. Ancak bu terimlerden yola çıkarak zaruret istihsanını anlamak kolay değildir. Zira zaruret hâli konusuna göre öyle bir özellik taşımaktadır ki, bazı yerlerde ölüm tehlikesi bile genel hükümden vazgeçmek için yeterli sebep sayılmazken, bazı yerlerde az bir meşakkat zaruret sebebi olabilmektedir. Zaruret halinin tespiti genel bir teoriden ziyade, zaruret hâlinde ortaya çıkan özel durumla ilgilidir. Burada geçerli olan tek bir kural vardır: “Def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır.” Bu kuralı dört dereceli bir düzen içinde düşünmek mümkündür:

a- Bir konuda, menfaat ile mefsedet eşit durumda ise, def-i mefsedet cihetine gidilir.

b- Bir konuda, ehven menfaatle A'zam mefsedet teâruz ederse, def-i mefsedet cihetine gidilir.

c- Bir konuda iki eşit mefsedet söz konusu olursa, tercihsiz birisi alınır.

d- Bir konuda A'zam mefsetle ehven mefsedet teâruz ederse, ehven mefsedet alınmak suretiyle A'zam mefsedetin def'i cihetine gidilir. Bu kural aynı zamanda ehven-i şerreyn kaidesi olarak bilinir.

Bu dört hâl zaruret istihsanının teorik esasını teşkil eder. Belvâ, meşakkat, ihtiyaç, harec, zarar gibi hususların hangi miktarının zaruret sebebi olacağı özel durumda “def-i mefsedet” kuralının işletilmesi neticesinde belirlenebilir. Genel anlamda bu sebeplerle herhangi bir kuralı terketmek mümkün değildir.

Ebû Hanîfe'nin içtihatlarından yola çıkarak hangi kuralların zaruret istihsanı için bir sebep sayıldığını şu şekilde tespit etmiş bulunuyoruz:

a. “Az olan şey yok hükmündedir” kuralına dayanarak kıyası terketmesi:

Selem akdinde re'sülmâlin (semenin) akit meclisinde tam ve peşin olarak teslim edilmesi gerekir. *Re'sülmâl'in hepsi veya çoğu züyûf çıkarsa Ebû Hanîfe'ye göre akit bâtıldır.* Kıyas budur. Ancak züyûf oluşu sebebiyle geri verilen paralar az ise Ebû Hanîfe burada istihsana gitmiş ve bunu câiz görmüştür. Çünkü *az olan şeyde belvâ ve zaruret vardır.* İnsanların kullandığı dirhemler az olan zeyften hâli olmaz.<sup>62</sup> Ebû Yûsuf ve Muhammed de bu görüşte olup, Hanefî mezhebinde “*bir şeyin az miktarının başıslanacağı*” hususu genel prensip/asıl hâline gelmiştir.

Az olan şeyin yok hükmünde sayılması aynı zamanda “def-i harec” prensibine göre amel etmek demektir. Zira bu konularda kurala uygun hareket etmek sıkıntı ve zorluk doğurur. Burada semenin az bir kısmının züyûf çıkması sebebiyle semenin teslim edilmemiş sayılması ve dolayısıyla akdin bâtil olması arasında *uygunluk yoktur.* Bu tür kurallar az olan şeyler için konmuş olamazlar.

<sup>62</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 145.

b. “Zararın izalesi” kuralına dayanarak kıyası terketmesi:

Bir adam, birisinin evine girip ev sahibi bu adamı öldürse, maktûlün velileri “Hırsızlardan kaçarken senin evine sığındı” diyerek ev sahibini dava etseler, ev sahibi de “Hayır! Onun kendisi hırsız idi ve beni öldürmek istedi” dese; eğer öldürülen adam iyi bir kimse olmakla biliniyorsa, söz velilerindir; ev sahibine kısas gerekir. Eğer kötü bir insan olarak biliniyorsa kıyasa göre *yine velilerin sözü dinlenir ve ev sahibine kısas gerekir*. Ancak öldürülen kişi kötü bir kişi olarak tanınıyorsa, istihsana göre *ev sahibinin sözü dinlenir ve kendisine kısas gerekmez*; kendi malından diyet gerekir. Ebû Hanîfe’den gelen bir görüşe göre ev sahibine hiçbir şey gerekmez.<sup>63</sup>

Bir kimse birisini öldürdüğünü ikrar ediyorsa, kural olarak kendisine kısas gerekir. Ancak bu kuralın mutlak anlamda uygulanması bazı durumlarda faydadan çok zarara sebebiyet verebilir. Eğer öldürme olayı meşrû bir gerekçe ile olmuşsa kısas gerekmeyeceği, hatta bazı durumlarda diyet dahi gerekmeyeceği açıktır. Ev sahibinin öldürdüğü adamın önceden hırsız olduğunun bilinmesi, ev sahibinin onu meşrû bir sebeple öldürmüş olması konusunda bir emâredir. Buna dayanarak kısas ya da diyetle hükmetmekten vazgeçilerek ev sahibinin zarara girmesi engellenir. Bu olayda kısas veya diyetin uygulanması neticesinde meydana gelecek olan zarar, aynı uygulamanın meydana getireceği faydadan çok fazladır. Dolayısıyla burada ehven maslahatla, A’zam mefsedetın çatışması söz konusudur. Böyle durumlarda def-i mefsedet cihetine gidilir. Bu hususu, Mâlikî mezhebinde kabul gören bir sedd-i zerâyi uygulaması olarak da görmek mümkündür.

c. “Güçlük ve zorluğu kaldırma” prensibine dayanarak kıyası terkedip olay hakkında en uygun hükmü vermesi:

Ebû Hanîfe zamanında şöyle bir olay olmuştu: İki erkek kardeş iki kızkardeşle nikâhlanmış, ancak yanlışlıkla kardeşler nikâhlanmadıkları kızlarla zifafa girmişlerdi. Durum düğün davetlileri arasında yer alan Süfyan-ı Sevrî’ye (ö. 161/778) sorulunca, Hz. Ali’nin benzer bir olay hakkında verdiği fetvâyâ dayanarak nikâh akdinin yerine getirilmesi yönünde görüş bildirmişti. Ebû Hanîfe ise taraflara zifafa girdikleri hanımlardan memnun olup olmadıklarını sormuş, onlardan olumlu cevap alınca erkek kardeşlere önceden nikâhlandıkları eşlerini boşayıp, zifafa girdikleri hanımlarla yeniden evlenmelerini tavsiye etmişti.<sup>64</sup>

Burada kıyas Süfyan-ı Sevrî’nin görüşüdür. Ancak Ebû Hanîfe özel durumu dikkate alarak hukuk prensipleri içinde en uygun yolu bulmaya çalışmış, talâk prensibini de çalıştırarak herkesi memnun edecek bir neticeye varmıştır. Bu hüküm kanuna karşı bir hile değil, *olayın hukuk kurallarından en uygun olanına irca edilmesi* özelliğini taşımaktadır. Bu özelliğiyle Ebû Hanîfe’nin hükmü, zaruret sebebiyle kıyastan udûl niteliğini taşımakta

<sup>63</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsi, *Tesîsü’n-nazar* (nşr. Zekeriyya Ali Yûsuf), Matbaatü’l-İmâm, Kahire, ts. s. 62-64; Serahsî, *el-Mebûât*, XXIV, 72.

<sup>64</sup> Saymerî, *Ahbâr*, s. 16-17.

ve olay, nikâhla ilgili genel hükümün şümûlünden çıkarılarak istisna yoluna gidilmektedir. Burada zaruret, “güçlüğü kaldırma” prensibine dayanmaktadır.

d. Sedd-i zerâyi' prensibine uygun hüküm vermesi:

İslâm hukuk metodolojisinde sedd-i zerâyi', “mefsedete sebep olması durumunda hukuken izin verilmiş olan yolların kapatılması”<sup>65</sup> anlamında kullanılır. Mâlikî ve Hanbelî ekolleri tarafından çokça kullanılan bu metodu Hanefiler zaruret istihsanı içinde kullanmaktadırlar. Ebû Hanîfe'den de bunu destekleyen fetvâlar gelmiştir.

Ebû Hanîfe hacc esnasında iş'âr<sup>66</sup> uygun görmez. Çünkü bu âdet, hayvanı vahşice çirkinleştirmektedir.<sup>67</sup> Serahsî'nin anlattığına göre Ebû Hanîfe, aslında hadîse dayanan iş'âr'a karşı değildi. Fakat bazen delmenin aşırı bir şekilde yapılması neticesinde Hicaz'ın sıcağında hayvanlar ölüyor ve sinekleri çekiyordu. İbn Ebû Leylâ, Ebû Yûsuf ve Muhammed hadise dayanarak bu âdeti kabul ettikleri halde, hayvanlar ciddî problemlere sebebiyet verdiği için Ebû Hanîfe bu âdeti karşıydı.<sup>68</sup>

İstisna istihsanının bütün çeşitleri *kolaylık* prensibine râcidir. İstihsan yoluyla verilen hüküm hiçbir zaman terkedilen hükümden daha zor ve meşakkatli değildir. Bu istihsan türünde kolaylık sağlamanın mantığı, genel hükümle/kurala ona bağlanması düşünülen olay arasında *uyumsuzluğa* dayanmaktadır. İstisna yapılan yerlerde genel hüküm/kuralı uygulamak hukukun amaç, adalet ve nesafet ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Kıyas adı verilen genel hüküm/kural, böylesi olaylara uygulanmak için vazedilmemiştir. Genel hukuk mantığı açısından bakıldığında böylesi olaylarda bu tür hüküm ve kuralların uygulanması, hukukun amaçlarına uymaz. Olayın benzerî olaylardan farklı özellik ve şartlara sahip olması, onun benzerlerinin irca edildiği genel hükme/kurala irca edilmesine mânidir. Olayla genel hüküm/kural arasındaki *farklılık*, olay hakkında istisnâî bir hüküm/kuralın uygulanmasını gerekli kılar.

#### 4.5. Gizli Kıyas İstihsanı (Kıyas-ı Hafî'yi Kıyas-ı Celî Üzerine Tercih Etmesi)

Yukarıdaki tanıma göre kıyas-ı hafî sebebiyle, müçtehidin, bir meselede benzerlerine verdiği hükümden vazgeçip, o konuda kıyasa aykırı olan başka bir hükme dönmesine kıyas-ı hafî (gizli kıyas) istihsanı denir. Bu durumda iki kıyastan söz elidilir: Celî (açık) kıyas, Hafî (gizli, kapalı) kıyas. Üzerinde iyice düşünmeden hemen hatıra gelen kıyasa kıyas-ı celî; detaylı bir araştırma yaptıktan sonra hatıra gelen ve kıyası-ı celîye aykırı olan kıyasa ise kıyas-ı hafî denmektedir. Bu iki kıyastan biri, açıklık (zuhûr) kıstasına göre değil, tesir kıstasına göre tercih edilir. Tesir kuvveti ise illete bağlı bir keyfiyettir. Hangisinin illeti kuvvetli ise, o kıyas tercih edilecektir.<sup>69</sup> Genellikle tercih edilen kıyas, kıyas-ı hafî

<sup>65</sup> Ebû Zehra, *Mâlik*, Kahire ts, s. 340.

<sup>66</sup> Kurbanlık hayvanların azalarından bazı yerlerini delme ve yaralama.

<sup>67</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 134.

<sup>68</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 138.

<sup>69</sup> bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 1127; Serahsî, *Usûl*, II, 204; a.mlf., *el-Mebsût*, I, 50.

olur; ancak bazen kıyas-ı celî'nin tercih edildiği de görülmektedir. Bize göre kıyas-ı celî'nin tercih edildiği yerde ters isimlendirme söz konusudur. Kıyas-ı celî olarak isimlendirilen kıyas, kıyas-ı hafî şeklinde isimlendirilseydi mutlak olarak tercih edilen kıyasa istihsan denecekti.<sup>70</sup>

Klâsik usûlde kıyas-ı celî ile kıyas-ı hafî arasında doğrudan bir ilişkiden bahsedilmemiştir. Usûl kitaplarındaki bilgiler sathî bir nazarla incelendiğinde kıyas-ı celî ve kıyas-ı hafî'nin tamamen birbirinden bağımsız iki farklı kıyastan ibaret olduğu olduğu zannedilir. Ancak istihsan örnekleri incelendiği zaman, her zaman ortada iki ayrı kıyasın bulunmadığı, birçok sefer aynı kıyasın (genel hükümün/kuralın) muayyen bir olayla ilgili olarak geçerli ya da geçersiz oluşunun söz konusu olduğu görülür. Bu durumda bir kuralın müsbet yada menfî yönüyle uygulanma ciheti üzerinde iyice düşünmeden hemen hatıra geliveren tarafa kıyas-ı celî, detaylı bir araştırma yaptıktan sonra tercih edilmesi gereken diğer tarafa ise kıyas-ı hafî denildiği görülmektedir. Buna göre kıyas-ı celî ve kıyas-ı hafî iki farklı kıyasa değil, aynı kuralın müsbet ve menfî taraflarına verilen isimlerden ibaret olmaktadır. Sathî bir nazarla bakıldığında herhangi bir kıyasın herhangi bir olayla ilgili olarak uygulanabilir ve uygulanamaz olduğu görülür. Ancak detaylı bir araştırma neticesinde uygulanması gereken durumun tam bunun tersi olduğu anlaşılır. Üzerinde iyice düşünmeden hatıra geliveren kıyasa kıyas-ı celî, detaylı bir araştırmadan sonra uygulanması gereken duruma ise kıyas-ı hafî denilir. Buradan da kıyas-ı hafînin iki alt kısmı ortaya çıkar:

i- Kıyas-ı celîye göre illet mevcut olduğu için hüküm müsbettir; kıyas-ı hafîye göre ise söz konusu olayla ilgili illet ya hiç bulunmadığı ya da eksik olduğu için hüküm üzerinde müessir değildir. Dolayısıyla kıyas-ı hafînin hükmü menfî olur. Bu kısma *açık kıyastaki illetin mevcut olmadığını gösteren gizli kıyas* dememiz mümkündür. Bu tür kıyas-ı hafî (istihsan), ibtal-i kıyas fonksiyonunun icra eder. Mezkûr olaya uygulanması düşünülen kıyas (kural/genel hüküm) uygulanamaz.

ii- Kıyas-ı celîye göre illet mevcut olmadığı için hüküm menfidir; kıyas-ı hafîye göre ise söz konusu olayla ilgili illet mevcut olduğu için hüküm de müsbettir. Dolayısıyla kıyas-ı hafînin hükmü müsbet olur. Bu kısma *açık kıyastaki illetin mevcut olduğunu gösteren gizli kıyas* dememiz mümkündür. Bu tür kıyas-ı hafî (istihsan), tashih-i kıyas fonksiyonunun icra eder. Mezkûr olayda uygulanması düşünülen kıyas (genel hüküm/kural) uygulanabilir niteliktedir.

Usûlcülerin kıyas-ı hafînin illetin tahsisinden ibaret olup olmadığı konusundaki ihtilâflar da konuyu böyle ele almamızı gerektirmektedir.

iii-İstihsan örneklerinin incelenmesi bize üçüncü tür kıyas-ı hafînin, bir olay hakkında uygulanması düşünülen iki farklı kıyastan *makâsıd-ı şerîayı daha çok gerçekletiren ve toplumsal şartlarla daha çok uyuşan kıyasın tercih edilmesi* şeklinde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu kısmın en kâmil örnekleri ise *ihtiyat* esasına dayanan hükümlerdir.

<sup>70</sup> Bu tür örneklerin tahlili için bkz. Bakkal, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, s. 77-83.

Buna göre ihtiyatla hüküm vermek aynı zamanda kıyas-ı hafî yoluyla hüküm vermek anlamını taşımaktadır.

İletle ilişkisi bakımından usûlcüler, istihsanın illetin tahsisinden ibaret olup olmadığı hususunu tartışmışlardır. Bu konuda ilk sözün sahibi olan Cessâs, takdir istihsanı ile bir olayın en çok benzediği asla ilhak edilmesi şeklinde ortaya çıkan kıyas istihsanın dışında nass, icma ve kıyas (kıyas-ı hafî) yoluyla sabit olan istihsan çeşitlerinin illetin tahsisine râci olduğunu,<sup>71</sup> bu görüşü Bağdat şehrindeki mezhep önderlerinden aldıklarını ve onların da aynı görüşü rivayet yoluyla mezhep imamlarına dayandırdıklarını, ancak kendi zamanında yine Bağdat'ta yaşayan mezhep mensubu bazı hocaların bu görüşü kabul etmediklerini<sup>72</sup> ifade eder.

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin bu görüşte olup olmadıkları tam olarak sabit değildir. Bu konuda onlardan hiçbir sözün nakledilmemiş olduğunu ifade eden usûlcüler olduğu gibi,<sup>73</sup> onlardan sahih olarak ulaşan görüşün illetin tahsisini câiz gördükleri şeklinde olduğunu nakledenler de vardır.<sup>74</sup> Ebû Hanîfe'ye göre bir şeyin hükmü, o şeyin özellikleriyle birlikte dönüp durur. O şeyin özellikleri sabit olunca hüküm de sabit olur. O şeyin özellikleri sabit olmazsa hüküm de sabit olmaz.<sup>75</sup> Onun bu görüşünü illetin tahsisini kabul ettiği şeklinde yorumlamak mümkün olduğu gibi, bir mâni sebebiyle illetin hüküm üzerinde müessir olmadığını, dolayısıyla hükmün yokluğunu illetin yokluğuna bağladığı şeklinde yorumlamak da mümkündür.

Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'ye (ö. 490/1096) gelinceye kadar genellikle Hanefî usûlcülerin illetin tahsisini câiz gördükleri müşahede edilmektedir. Bu cümleden olarak Kâdî Halil b. Ahmed (ö. 175/786), Kerhî (ö. 340/951), Cessâs (ö. 370/980)<sup>76</sup> ve Debûsî (ö. 430/1038)<sup>77</sup> gibi usûlcüler bir "mâni"nin bulunması veya bir şartın yerine getirilmemesi sebebiyle illetin tahsisini câiz görmüşlerdir.<sup>78</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044)'ye göre de Hanefî'lerin kabul ettiği istihsan illetin tahsisine râci olmaktadır.<sup>79</sup>

Mâverâünnehir bölgesinde Semerkand ve Buhâra gibi şehirlerde yetişen usûlcüler ise genellikle illetin tahsisini câiz görmezler. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 490/1096), Lâmişî (ö. 6. asrın başları); Semerkandî (ö. 539/1343), Habbâzî (ö. 691/1292), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Sadru's-Şerî'a (ö. 747/1346) ve

<sup>71</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 243-250.

<sup>72</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 255-256.

<sup>73</sup> İbn Emîrî'l-Hâc (ö. 879/1474), *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1318, III, 177.

<sup>74</sup> Muhibbullah b. Abdüşşikûr, *Müsellemü's-sübût fi usûli'l-fikh*, Kahire 1904, II, 278.

<sup>75</sup> Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 93.

<sup>76</sup> Cessâs, *Fusûl*, IV, 243, 247, 249.

<sup>77</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Bağdatlı Vehbi 350, vr.130/b.

<sup>78</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd b. Mes'ûd b. el-Hümâm (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, I-IV, Dâru'l-fikr, Kâhire, ts. (Teysîr ile birlikte); *et-Tahrîr*, IV, 9-10.

<sup>79</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 296.

daha sonra gelen Hanefî usûlcüler genel olarak bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>80</sup> Pezdevî ve Serahsî'nin yeme-içmelerini şer'an temiz sayılan kemikten ibaret olan gagalarıyla yaptıkları için yırtıcı kuşların artığının necis sayılmamasını illetin yokluğuna bağlamaları<sup>81</sup> bu görüşün bir neticesidir. Bu iki usûlcüden sonra Hanefî usûlünde aynı anlayış devam etmiştir.<sup>82</sup>

İbn Abdüşşekûr (ö. 1119/1707) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi bazı usûlcüler, illetin tahsisi hakkındaki ihtilâfın konunun özülle ilgili gerçek bir ihtilâf olduğunu; Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhammed b. Hasan el-Bedahşî ve Mustafa Şelebî gibi bazıları ise, bunun sadece bir terim ihtilâfından ibaret olduğunu söylemişlerdir.<sup>83</sup>

İlletin tahsisini câiz gören usûlcüler ise bu hususu herhangi bir mâniin bulunması veya bir şartın noksan olması şartına bağlamışlar,<sup>84</sup> gelişigüzel ve keyfî bir tahsisi kabul etmemişlerdir.

İlletin tahsisini câiz görmeyenler ise, illetin bulunduğu yerde hükmün bulunmaması hâlini “nakz”<sup>85</sup> olarak telakkî etmişlerdir. “Nakz” illeti iptal eder, tahsis etmez.<sup>86</sup> Dolayısıyla illetin bulunduğu yerde hükmün bulunmaması illetin tahsisi olarak nitelendirilemez. Hükmün bulunmaması, illetin bulunmamasındandır. İlletin tahsisini kabul edenler ise, bir mâni sebebiyle illetin hüküm üzerinde müessir olamaması hâlini “*illetin tahsisi*” olarak nitelendirmişlerdir. Dolayısıyla bu konudaki ihtilâf, terim ihtilâfından ibarettir. Birinin nakz sebebiyle illetin yokluğunu fazettiği bir yerde, diğeri illeti var kabul edip mâni sebebiyle hüküm üzerinde müessir olamayacağını ileri sürmektedir.

#### 4.5.1. Açık Kıyastaki İlletin Mevcut Olmadığını Gösteren Gizli Kıyası Tercih Etmesi

Bu kısımda açık kıyasa göre illet mevcut olmadığı için hüküm yoktur. Ancak gizli kıyas, açık kıyastaki illetin mevcut olduğunu gösterir ve hükmün var olması gerektiğini ortaya koyar. Başka bir kural gibi görünen gizli kıyasın temel fonksiyonu, açık kıyas olarak bilinen genel hüküm veya umumî kaidenin illetinin tam olduğunu ortaya koymaktır.

<sup>80</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 204, 207, 208; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 7, 13, 32; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 137; Celâleddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî, *el-Mugnî fî usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1983, s. 309; Semerkandî, *Mizân*, II, 900; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfizuddîn en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr Şerhu'l-Menâr*, I-II, Beyrut 1986, II, 31-311; Sadru's-Şeria, *Tavzîh*, II, 169, 174.

<sup>81</sup> Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 1127; Serahsî, *Usûl*, II, 204.

<sup>82</sup> İbnü'l-'Aynî, *Şerhu'l-Menâr*, s. 285; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 253.

<sup>83</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Beyrut ts, II, 342; İbn Abdüşşekûr, *el-Müsellemü's-sübût*, II, 278-79; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîk-ı 'ilmi'l-usûl*, Beyrut ts., s. 225; Muhammed Mustafe eş-Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, Mısır 1947, s. 182.

<sup>84</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 9-10.

<sup>85</sup> İlet bulunduğu halde hükmün bulunmamasına “nakz” denir.

<sup>86</sup> Ebü'l-Velîd Süleyman el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl* (thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî), Beyrut 1989, s. 654; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Feyrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lûma'* (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1988, II, 881; Serahsî, *Usûl*, II, 204, 208-215; Abdülazîz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, İstanbul 1307, IV, 32; İbnü's-Sübükî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Cem'u'l-cevâmi'*, Beyrut ts, II, 340-343; İbn Abdüşşekûr, *el-Müsellemü's-sübût*, II, 277; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 224.

Müslüman bir kişi zina üzerine tehdit edilip de bu kişi zina etmeyip öldürülse, Allah katında me'cûr olur. Ancak bu durumda zina etmeyi tercih ederse, kıyasa göre kendisine zina haddi vurulur. *Çünkü zina fiili, bunu yapana nispet edilir; fülle ilgili hüküm de ona aittir.* Burada fiilin aslını mükrihe (tehdit edene) nisbet etmek mümkün değildir. İstihsana göre ise zinayı tercih edene had gerekmez, mehir gerekir. Çünkü bu durumda Müslümanı öldürmek de helâl değildir. Bu kişi başkasını öldürmemek için zinayı tercih etmiş bulunmaktadır. *Doğrudan doğruya zinaya zorlanan kişi, kendisini ölümden kurtarmak için zina ederse, kendisinden had düşer, mehir gerekir.* Ebû Hanîfe'nin görüşü böyledir.<sup>87</sup>

Bu olayda kıyas, zina fiilinin bunu yapana nispet edilmesidir. Dolayısıyla açık kıyasa göre bu fiili işleyene zina haddininin vurulması gerekir. Ancak bu fiili tehdit altında işlediği için kendisine had gerekmez. Bu da kıyas-ı hafidir. *İkrah hali* kıyastaki illetin eksik olduğunu göstermekte ve böyle bir illet de hüküm üzerinde müessir olamamaktadır. Burada ikrah hali her ne kadar ayrı bir kıyas gibi görünse de, esasen bu durum zinayı gerektiren kuralın (kıyas) tam olarak oluşmadığını gösteren bir alâmettir. Buna göre ikrahın bulunmaması haddi gerektiren kuralın şartlarından biri olmakta; bu şart bulunmayınca kural çalıştırılmamaktadır.

Burada gizli kıyas, açık kıyasın hükmünü iptal etmekte ve bir nevi iptal-i kıyas fonksiyonunu icra etmektedir.

Yukarıdaki örneğe benzer bir şekilde kıyasa göre yırtıcı hayvanların artığı necistir. Buna göre yırtıcı kuşların artığı konusunda açık kıyas onların da artıklarının necis olması şeklinde olmalıdır. Ancak Pezdevî ve Serahsî, yırtıcı kuşlar şer'an temiz olan gagalarıyla yeyip içtikleri için bu kuşların artığının necis sayılmamasını, illetin yokluğuna bağlarlar.<sup>88</sup> Bu iki usûlcüden sonra da Hanefî usûlünde aynı anlayış devam etmiştir.<sup>89</sup>

Birinci örnekte ikrah hali, ikinci örnekte gagaların kemikten olması ayrı birer kıyas olarak düşünüldüğünde, bu durumların açık kıyas için birer mâni teşkil ettiği de söylenebilir. Bu durumda bir mâni sebebiyle kıyasın illeti kendisine izafe edilecek hüküm üzerinde müessir olamamış sayılır.

Bu kısımda istishan, kapalı kıyasla verilen hükmün zıddını vermeyi gerektirir.

#### 4.5.2. Açık Kıyastaki İletinin Mevcut Olduğunu Gösteren Gizli Kıyası Tercih Etmesi

Burada durum birinci kısmın tersinedir. Açık kıyasa göre illet mevcut olduğu için hüküm de mevcuttur. Ancak gizli kıyas, açık kıyastaki illetin mevcut olmadığını gösterir; dolayısıyla ikinci duruma göre hüküm mevcut değildir. Başka bir kural gibi görünen gizli

<sup>87</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 137-38.

<sup>88</sup> Pezdevî, *el-Usûl*, IV,1127; Serahsî, *Usûl*, II, 204.

<sup>89</sup> İbnü'l-'Aynî, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şerhu'l-menâr* (İbn Melek şerhinin kenarında) İstanbul 1965, s. 285; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 253.

kıyasın buradaki temel fonksiyonu, açık kıyastaki illetin ya hiç bulunmadığını ya da eksik olarak bulunduğunu göstermektir.

Bu kısmın bazı örnekleri şöyledir:

a- Kıyasa göre *ibadet sayılan bir şeye başlamak, nezirde olduğu gibi bağlayıcıdır*. Meselâ bir kişi ayakta iki rekât namaz kılmayı nezretse, bu namazı oturarak kılsa, kifayet etmez. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü böyledir.

Bir kişi tatavvu namazına ayakta başlasa, sonra özürsüz olarak oturmayı arzu etse, Ebû Hanîfe'ye göre istihsanen kifayet eder. Çünkü tatavvu namazında özürsüz olarak oturmak, farz namazda özürlü olarak oturmak gibidir. Ayrıca burada başlangıç ve devam (beka) arasında bir fark yoktur. Bu kişi başlangıçta ayakta durma ve oturma arasında muhayyerdir ve bu muhayyerlik eda etmediği rekâtlar hakkında da devam etmektedir. Başlangıç (şurû') sadece ilk rekâtı bağlar, diğer rekâtları bağlamaz. Birinci rekâtı ayakta kılan kimse, özür sebebiyle ikinci rekâtı oturarak kılabilir. Nezir ise böyle değildir. Zira nezredilen şeyi isimlendirme, bağlayıcı olmak için yeterlidir.<sup>90</sup>

Bu örnekte kıyasa göre namazın sahih olması için illet tam değil, istihsana göre tamdır.

b- Hem zihar, hem de katl sebebiyle iki köle azad etmesi gereken bir adam, her ikisi için geçerli olmak üzere bir köle azad etse, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre bir köle azadı hiçbirisi için yeterli değildir. Fakat iki zihardan dolayı bir köle azad ederse; bu, bir zihar için kâfi gelir.<sup>91</sup> İstihsan, *aynı cinste tayinin önemi yoktur* kuralına râcidir. İki günlük Ramazan orucu kazası bulunan ve sadece bir gün kaza orucu tutan kişinin durumu da böyledir.<sup>92</sup>

c- İmâmeyn'e göre, kurban bayramının dördüncü günü zevâlden önce şeytan taşlamak *diğer günlere kıyasen* sahih değildir. Ebû Hanîfe'ye göre kerahet-i tenzihiye ile beraber istihsanen sahihtir. Çünkü dördüncü gün taş atma zamanı fecirden güneş kavuşuncaya kadardır. *Onu takib eden gece ona tâbi değildir*. Önceki günler bunun hilâfıdır.<sup>93</sup>

ed- Nikâh akdinden sonra karı veya kocadan herhangi birinin, mehir miktarının az veya çok oluşu hususunda iddiası olur, şahitler de ihtilâf ederse, kıyasa göre, şahitlerin ittifak hâlinde oldukları asgarî miktar geçersizdir. *Çünkü bu, miktar üzerindeki ihtilâftan çok akit üzerindeki ihtilâftır*. İmâmeynin görüşü böyledir.

Ebû Hanîfe'ye göre *nikâh, şahitlerin ittifak halinde olduğu mehir miktarıyla sahih olur*. İstihsan budur. Zira nikâhta mal asıl konu değildir. Hatta mehir miktarı belirtilmeden de nikâh sahih olur. Nikâh akdinde mal, tâlî ve tâbî bir unsur olduğu için, mehir üzerindeki ihtilâflar nikâhın sıhhatine mâni olmaz. Zira nikâhta aslolan, karı-koca arasında helâllığın sübûtu, izdivacın gerçekleşmesi ve erkeğin kadında temellük hakkına sahip olmasıdır.

<sup>90</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 208.

<sup>91</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebir*, 203.

<sup>92</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebir*, 203.

<sup>93</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 521.



Akdin asıl konusunda ihtilâf olmayıp, talî bir konuda ihtilâf olunca, şahitlerin üzerinde ittifak ettikleri en az miktar, mahkeme tarafından mehir olarak hükmedilir.<sup>94</sup>

e- Bir adamın asabeden olan yakın akrabaları bulunmuyorsa, Muhammed'e göre dayı, hala ve teyze gibi zevû'l-erhâm'dan olan akrabalar için evlendirme velâyeti sabit olmaz; kıyas budur.

Ebû Hanîfe'ye göre evlendirme velâyeti sabit olur. İstihsan da budur.<sup>95</sup>

f- Bir topluluk bir eve girip, evdeki eşyayı toplayıp bir adamın sırtına yükleseler, yükleyenler ister yüklenenden önce ve sonra, isterse beraberce odadan çıkmış olsunlar, kıyasa göre sadece eve girip, eşyayı yüklenen ve o şekilde evden çıkan üzerine hırsızlık haddi uygulanır. Şâfiî ve Züfer'in görüşü böyledir. Çünkü hırsızlık fiilî eşyayı yüklenip dışarı çıkarmakla tamam olur. Diğerlerinde hakikaten ve hükmen eşyayı dışarı çıkarma fiili tahakkuk etmemiştir.

İstihsana göre korunan yere (hırz) tecavüz etmede ve malın çıkarılmasında birbirlerine yardımcı olmada herkes ortaktır. Dolayısıyla herkese had cezasının uygulanması gerekir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü böyledir.<sup>96</sup> Kıyasa göre eşyayı yüklenmeyenler hakkında haddi gerektiren illet tam değil, istihsana göre tamdır.

g- Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre kazf olayında şahitler zaman ve mekân konusunda ihtilâfa düşerlerse, şahitlikleri kabul edilmez. Çünkü şahitlik haddi gerektiren sebebin inşâsı demektir. Şahitler tek bir sebep üzerinde ittifak edemeyince, hâkim de hükmünü veremez. Şahitler ikrâr ve inşâda ihtilâf edince, şahitlikleri kabul edilmez. Fiiller de böyledir. Kıyas budur. Ebû Hanîfe'ye göre, bu durumda şahitlerin sözleri, tekerrür eden söz kabilinden sayılır. İkrarın zıddına olarak, talâk ve itâkta olduğu gibi zaman ve mekân konusunda ihtilâf, şahitlik edilen şeyde (el-meşhûdü bih) ihtilâfi gerektirmez. Dolayısıyla kazf ile ikrarın hükmü, kazf ile inşânın hükmüne muhaliftir. Kazfın hükmü zaman ve mekâna göre değişmeyeceği için, şahitlik edilen konuda da bir ihtilâf yok demektir. İstihsan budur.<sup>97</sup> Buna göre kâzife (zinâ iftirasında bulunana) had gerekir.

Yukarıdaki örneklerin tamamında illet ya hiç bulunmadığı ya da eksik olduğu için açık kıyasa göre hükmün menfi olması gerekir. Ancak istihsan (kıyas-ı hafî), konuyu başka bir bakış açısıyla değerlendirmeyi gerektirir ve bu değerlendirmeye göre açık kıyastaki illetin mevcut olduğu görülür. Dolayısıyla açık kıyasa göre illet bulunmadığı için hüküm menfi olurken, istihsana göre müsbet olur.

Bu kısımda istihsan, bir nevi tashih-i kıyas fonksiyonunu icra etmektedir. Açık kıyasa göre o konudaki genel hükümle/kuralla amel etmek gerektirdiği halde, istihsan o meselede açık kıyasla amel edilmesi gerektiğine işaret eder.

Bu iki kısımda istihsan, açık kıyasla verilen hükmün zıddını vermeyi gerektirir.

<sup>94</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, V, 496.

<sup>95</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 223.

<sup>96</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 149.

<sup>97</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 107-109.

#### 4.5.3. Çatışan İki Kıyastan Makâsıd-ı Şerî'ayı Daha Çok Gerçekleştiren Kıyası Tercih Etmesi

Bu kısım yukarıdaki iki kısımdan biraz farklılık arzeder. Yukarıda, kıyas ve istihsanla verilen hüküm arasında tam bir zıtlık bulunurken, bu kısımda tam bir zıtlık bulunmayabilir. Ancak bu durum zıtlığın olmayacağı anlamına da gelmez. Bazen de çok nadir olarak her iki kuralla verilen hüküm aynı olabilir. Bu durumda hemen hatıra gelen kuralla kıyas; detaylı bir araştırmadan sonra uygulanması gereken ikinci kuralla ise istihsan denir.

Bu kısımda aynı konuda iki kuraldan birini tercih etme zarureti vardır. Her kural (kıyas) kendi başına farklı bir hüküm ifade eder. Bu kısmın bazı örnekleri şöyledir:

a- Bütün Hanefî hukukçularına göre mal konusundaki veli, bazı hukukî işleri yapmaya yetkilidir. Meselâ velâyeti altındaki kişinin bir malını emanet bırakmak üzere vedîa sözleşmesi yapmak bu türdendir. Yine Hanefî hukukçuları, bu velinin diğer bazı hukukî işlemleri yapmaya yetkili olmadığında fikir birliği etmişlerdir. Velâyeti altında bulunan kişinin malından kendi borcunu ödemesi böyle bir işlemdir.

Teslim şartlı rehin ise, hem vedîaya, hem borç ödemeye benzemektedir. Şöyle ki; başkasının nezdinde mal bırakma açısından rehin de vedîa gibidir. Borçlunun borcunu ödeyememesi hâlinde ortaya çıkacak sonuç açısından ise rehin ifaya (borç ödemeye) benzer. Zira böyle bir durumda rehnedilen mal satılır ve alacaklı alacağını bu paradan alır.

Buna göre rehin hususunda iki farklı kıyas bulunmaktadır: Birincisi rehinin vedîaya kıyas edilmesidir ki, bu kıyastan çıkan sonuç, mal konusundaki velinin vedîaya yetkili olduğu gibi rehine de yetkili olmasıdır. İkincisi, rehnin îfa'ya kıyas edilmesidir. Bu takdirde veli, îfaya yetkili olmadığı gibi rehine de yetkili sayılmayacaktır.

*Rehinin îfaya benzetilmesi* açık kıyastır, Ebû Yûsuf ve Züfer bu kıyasa göre hükmetmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Muhammed *rehini vedîaya benzetmişlerdir*, ki bu da istihsandır.<sup>98</sup>

b- Varislerden birisi, mûrisin bir şey vasiyet ettiğini ikrar etse, ittifakla o vasiyet, terekeden ikrarda bulunana ait olan kısımdan alınır. Binaenaleyh bir kimse ölse, geride üç oğulla üç bin dirhem miras bıraksa; sonra üç oğuldan her biri terekedeki hakları olan biner dirhemi alsa, bu taksimattan sonra dışarıdan bir adam gelerek ölen adamın, malının üçte birisini kendisine vasiyet ettiğini iddia etse, oğullardan bir tanesi bu iddiayı tasdik edip diğerleri inkâr etse, kıyasa göre *adamı tasdik edenin elinde olanın (bin dirhem) beşte üçünün alınması gerekir*. Nitekim Züfer'in görüşü böyledir. Kıyasın dayanağı şöyledir: İkrarda bulunan kardeş, terekenin üçte birinin lehine ikrarda bulunduğu kişiye ait olup üçte iki ise üç kardeş arasında eşit olarak paylaşılacak zannındadır. Buna göre terekenin tamamı üzerinden vasînin hakkı dokuzda üç, kendisinin hakkı ise dokuzda iki olacak; vasî ve kendisinin elindeki hisse toplamı ise beş olacaktır. Bunu ikrarda bulunan kardeş, elindeki malın (bin dirhem) beşte üçünü vasiyet olarak verecektir.

<sup>98</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1996, s. 169.

İstihsana göre ikrarda bulunan oğulun elinde bulunanın üçte birinin alınması gerekir. Bu da Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüdür. Bunların delili şudur: İkrarda bulunan, üçünün arasında şâyi olan bin dirhemi ikrar etmiştir. İkrar olunan bin dirhem üçte biri onun elindedir. Binin üçte ikisi ise, kardeşlerinin elindedir. *Onun elinde olan malın ikrarı kabul edilir, kardeşlerinin elinde olanın ikrarı kabul edilmez.* O zaman, davacıya ikrarda bulunanın elindekinin üçte birinin verilmesi vaciptir. İkrarda bulunan kardeşin ikrarı sadece kendisini bağlar, diğer iki kardeşini bağlamaz. Bu bakımdan onların elinde bulunan mal yok gibidir.<sup>99</sup> Burada istihsan sayılan hüküm tercih edilmiştir.

c- Husumete (dava açmaya) vekil olan kişi, *müvekkili aleyhine ikrarda bulunursa kıyasa göre ikrarı kabul edilmez.* Züfer ve Ebû Yûsuf'un görüşü böyledir.

İstihsana göre *hâkimin meclisindeki ikrarı câiz olur.* Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşü böyledir.<sup>100</sup>

d- Bir kimse, bir mecliste “Vallahi sana yaklaşmayacağım.” sözünü hanımına karşı üç defa tekrarlayarak söylerse, tekrara niyet etmesi halinde, îlâ<sup>101</sup> ile yemin birleşir. Aksi takdirde îlâ, bir; yemin üç olur. Kıyasa göre îlânın da üç olması gerekir. Nitekim Muhammed'in görüşü böyledir. Buna göre dört ay geçer de adam kadına yaklaşmazsa, kadın bir talak-ı bâin ile boş olur. Sonra onun arkasından ikinci defa, onun arkasından üçüncü defa talâk-ı bâin ile boş olur.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, “Vallahi sana yaklaşmayacağım.” sözünün *üç defa söylenip tekrarına niyet edilmemesi halinde istihsanen îlâ bir, yemin üç sayılır.* Binaenaleyh adamın hanımına yaklaşmaması halinde, kadın bir talâk-ı bâin ile boş olur. Çünkü müddet birleşmiş olunca men' (kadının kocasından menedilmesi hükmü) dahi birleşmiş olur. Dolayısıyla îlâ tekerrür etmez ve kadına yaklaşımda bilittifak üç kefarete lâzım gelir. Çünkü bir şart çok yeminlere kâfidir.<sup>102</sup>

Bu örnekte kıyas, “Bir sözün müteaddit defalar söylenmesi, ona ait hükmün de tekerrür etmesini gerektirir” şeklinde ki lûgat kuralıdır. İstihsan ise “Aynı zaman içinde ancak bir defa yapılması mümkün olan bir şeyin müteaddit defa yapılmak istenmesi, onun bir defa yapılmak istenmesi manâsınadır” şeklinde ifade edilen başka bir lûgat kuralıdır. Bu kural daha derin bir araştırma ve daha ince bir anlayışla elde edilmesi bakımından, birincisine göre istihsan sayılmıştır. Ayrıca lafzın zahirine aykırılık bakımından istisnâî bir durum da vardır.

<sup>99</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXVIII, 38-39; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, V, 602.

<sup>100</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 154.

<sup>101</sup> İlâ, lûgatta yemin etmek demektir. Bir fıkıh terimi olarak îlâ; bir kimsenin hanımıyla cinsî ilişkide bulunmamak üzere yemin etmesidir. Eğer böyle yemin eden kimse, dört ay dolmadan önce hanımı ile cinsel ilişkiye girerse yeminini bozmuş olur ve kendisine yemin kefareti gerekir; îlâ düşer. Bu kimse dört ay geçer de hanımına yaklaşmazsa, kadın kocasından bir bâin talâkla boş olur.

<sup>102</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, III, 439.

d-Bir adam ikinci rekâttan sonra oturmayarak dört rekât tatavvu namazı kılsa, kıyasa göre bu yeterli değildir. Muhammed ve Züfer'in görüşü böyledir. *Çünkü tatavvu namazlarında her iki rekât, tek başına bir namaz sayılır.* Dolayısıyla ikinci rekâttan sonra oturmak gerekir.

İstihsana göre ise farz namaza kıyasla yeterlidir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşü böyledir. *Çünkü tatavvu namazının hükmü farz namazdan daha hafiftir.* Dört rekâtli farz namazı bir oturuşla edâ etmek sahih olunca, tatavvu namazı da sahih olur.<sup>103</sup>

e-Esasen bu kısmın en kâmil örnekleri, *ihtiyat* esasına dayanarak verilen hükümlerdir. İhtiyat işi sağlam tutmak, tedbirli hareket etmek ve ölçülü davranmak anlamına gelir. Bu yüzden herhangi bir konuda hemen hatıra gelen kıyas (kıyas-ı celî) terkedilerek, makâsıd-ı şerîayı daha çok gerçekleştiren bir başka kıyasla (kıyas-ı hafî) amel edilmektedir. Ebû Hanîfe de bazı konularda ihtiyat esasına göre hüküm vermiş ve bu hükmü aynı zamanda bir istihsan sayılmıştır. Bu hükümlerden bazıları şöyledir:

aa-Kıyasa göre içine necaset düşen bir kuyunun pis sayılması, içine necasetin düştüğü bilindiği andan itibaren başlar. Nitekim İmâmeynin görüşü böyledir. Bazı hukukçular "Bununla fetvâ verilir." demişlerse de İbn Âbidîn, "Buna muvafakat edilmemiştir." demektedir. Ebû Hanîfe'ye göre kuyuya düşen hayvan şişmiş veya dağılmışsa, istihsanen üç gün üç gece önce düştüğüne hükmedilir. İbn Âbidîn Hanefî fihhının birçok temel eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre fetvâ verildiğini, *İmâmeynin kavlinin "kıyas" olduğunu* söyler ve meseleyi şöyle bağlar: "İbadetlerde istihsan, *ihtiyata daha çok riayet etmekten ibarettir.*"<sup>104</sup>

Bu olayda kuyunun önceden pislendiği kesindir. Dolayısıyla ihtiyat, bu kesinliğe göre amel edip kuyunun pislmesi konusunda zaman tayin etmeyi gerekli kılar.

bb-Ebû Yûsuf, guslün gerekli olması için, menînin atılarak dışarı çıkmasını şart koşmuştur. Birçok Hanefî hukukçusu, Ebû Yûsuf'un bu görüşünün kıyas (fer'î meselenin kendisine ilhak edilmesi için akla gelen ilk kural) olduğunu söylemişlerdir. Buna göre, ihtilam olan veya kadına şehvetle bakan bir kimse, zekerini tutup, şehveti sükûnet bulduktan sonra menî çıkmış olsa, bu kimseye gusül farz olmaz.

Ebû Hanîfe ve Muhammed, guslün gerekli olması için, menînin şehvetle yerinden ayrılmasını şart koşmuşlar, fakat atılarak yerinden ayrılmasını şart koşmamışlardır. Bu görüş *ihtiyata* dayalı bir istihsandır.<sup>105</sup>

Gizli kıyas istihsanının iki temel mantığı vardır:

1- Genel hükmün/kuralın uygulanması düşünülen olayda, bu hükmün rükün ve şartlarının tam olarak bulunup bulunmadığının derinlemesine araştırılması. Bu yönüyle istihsan, olayla ilgili olarak ilk önce hatıra gelen *kuralın sağlamasını yapmak* anlamına gelmektedir. İbtal-i kıyas ve tashih-i kıyas niteliğini taşıyan kıyas-ı hafî istihsanında durum böyledir. Bazen bu kısma giren istihsan hükmü kıyas-ı celîden daha ağır olabilir.

<sup>103</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 183.

<sup>104</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 219.

<sup>105</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 160.

Toplu hırsızlıkta sadece eşyayı dışarı çıkarana değil topluluğa dâhil olan herkese; kazf olayında da şahitlerin ihtilâfına rağmen zina iftirasında bulunana haddin gerekli olması gibi.

11- *Üstün maslahatın tercih edilmesi.* Her zaman bir olay hakkında tek bir hüküm/kuralın uygulanması söz konusu olmaz. Bazen olay birden fazla kuralla benzerlik arzeder. Böylesi durumlarda olay, makâsıd-ı şerî'yi daha çok gerçekleştiren kuralla irca edilir. Bu kısma giren istihsan hükümlerinde genellikle kolaylık prensibi hâkim olmakla birlikte, bazen de hukuk emniyeti, nizam ve istikrar fikrinin ağır bastığı görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin nass, icma, zaruret ve kıyas-ı hafî sebebiyle kıyastan (genel nitelikli şer'î nass veya yerleşik hukuk kuralından) udûl etmesi ve başka bir hükme gitmesi heva ve şahsî arzuya değil, bazı delil ve delâletlere dayanmaktadır. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî imamlarının istihsan yoluyla ortaya koydukları içtihatlar incelendiğinde ortada keyfliği, heva ve hevesi gösteren bir durumun olmadığı görülmektedir. Şâfîler istihsanın heva ve şahsî arzuya dayanarak delilsiz hüküm vermek olduğunu yüksek sesle dillendirmiş olsalar da, istihsan yoluyla verilen hükümler üzerinde tartışmaya yanaşmamışlar; eleştirilerini teorik düzeyde sürdürmeye özen göstermişlerdir.

Şâfîlerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri ikinci önemli eleştiri, hadisle istihsan konusudur. Bir konuda hadis varsa, o yerde yapılacak olan tek şey hadisle amel etmektir. Kâdî Nu'mân'a (ö. 363/974) göre Hanefîler, bu konuda hadis sebebiyle kıyasın fasit olduğunu göstermek istemiş olabilirler. Ancak herhangi bir konu hakkında Hz. Peygamber'den bir hadis gelmişse burada kıyastan bahsetmenin ve kıyas yoluyla başka çözüm yolları aramanın bir anlamı yoktur. Bir konuda hadis varsa, delil olarak doğrudan doğruya bu hadis kullanılmalıdır.<sup>106</sup>

Bazı muasır müellifler de aynı görüşü paylaşmakta; Sünnet ve icma istihsanını mantıksız bulmaktadırlar. Zira bu iki durumda hükmün sübûtu Sünnet yada icmaya nisbet edilir, kıyas ve istihsana nisbet edilmez. Bu görüşte olanlardan biri de Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'dır.<sup>107</sup>

Cessâs'a göre Ebû Hanîfe'nin bu tavrının amacı pedagojiktir. Ona göre Ebû Hanîfe, öğrenciye, bu gibi yerlerde olayın irtibatlandırılabilirliği başka bir kuralın da bulunabileceğini, ancak olayın en uygun delille irtibatlandırılmasının daha uygun olacağını göstermek istemiştir.<sup>108</sup>

Şâtîbî'ye (790/1388)<sup>109</sup> ve Kâdî Ebû Ya'lâ'ya<sup>110</sup> (458/1066) göre nassın istihsan sebebi sayılması, istihsanın şer'î bir delil olduğunu göstermeye yöneliktir. Yani istihsan yoluyla

<sup>106</sup> Kâdî Nu'mân (Nu'man b. Muhammed), *Ihtilâfı usûli'l-mezâhib* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1983, s. 121-122.

<sup>107</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm: el-Fikhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*, Dımaşk 1967, I, 85.

<sup>108</sup> Cessâs, *el-Fustûl*, VI, 242.

<sup>109</sup> Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-Şeria*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1993, VI, 207.

<sup>110</sup> Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh* (thk. Ahmet b. Ali Seyr el-Mübârekî), 3. baskı, Riyad 1993, V, 1607. Ebû Ya'lâ nas sebebiyle istihsana icma sebebiyle istihsanı da ekler.

verilen hükümler nass sebebiyle verilen hükümlere benzemektedirler. Bize göre de doğru olan bu görüştür.

#### 4.5.4. Örf ve Âdeti İstihsan Sebebi Olarak Kullanması

Ebû Hanîfe örf ve âdeti istihsan sebebi olarak kullanmıştır. Ancak klâsik Hanefî usûlünde örf ve âdet müstakil bir istihsan sebebi olarak gösterilmemektedir. Çeşitli istihsan tiplerinde ilk defa söz eden Cessâs, toplamda altı çeşit istihsandan bahsettiği halde örf istihsanından bahsetmez. Bununla birlikte o, icma istihsanını örf ile açıklamıştır. Dolayısıyla o'na göre örf icmaya râci bir istihsan sebebidir. Cessâs'tan sonra istihsan sebeplerinden bahseden ikinci müllefimiz olan Debûsî nass, icma, zaruret ve kıyas-ı hafî yoluyla yapılan istihsanlardan bahsetmiş, ancak o da örf ve âdeti bir istihsan sebebi olarak kaydetmemiştir. Pezdevî ve Serahsî ile birlikte bu dört unsurun istihsan sebebi sayılması Hanefî usûlünde klâsikleşmiş bir görüş hâlini almıştır.

Örfün müstakil bir istihsan sebebi sayılmaması, ne Ebû Hanîfe ve ne de Hanefî usûlcülere göre örfün istihsan üzerinde fazla bir tesirinin bulunmadığı anlamında ele alınmamalıdır. Öncelikle onlar kelime ve cümleleri örfe göre anlamakta, bu da istisna istihsanı için temel bir değerlendirme unsuru olmaktadır. Kelimeler sözcük anlamları itibariyle delâlet çeşitleri açısından hakikat, mutlak, âmm, zâhir gibi anlamlar ifade edebilirler. Fakat bu kelimeler örfî kullanışa göre mecaz, mukayyed, hâs, nass... manalarında kullanılıyor olabilir. Bu durumda kelimenin sözcük anlamı terkedilip, örfün kendisine yüklediği manânın tercih edilmesi bir çeşit istihsandır. Bu tür istihsana “*lügat istihsanı*” ismini vermek yanlış olmaz.

Diğer taraftan nassın dışında icma, zaruret ve kıyas-ı hafî yoluyla yapılan istihsanlarda örf ve âdet belirleyici bir rol oynamaktadır. Örfün akdin sınırlarının tayini, akitlerin sıhate yorulması; illetin, meşakkatin, zararın varlığı veya yokluğunun tespiti gibi hususlarda büyük önemi vardır. Bu itibarla örf ve âdetin bütün istihsan çeşitleri üzerinde tamamlayıcı, geliştirici ve yorumlayıcı fonksiyonu bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin örfe dayanarak verdiği bazı istihsan hükümleri şöyledir:

a- Hangi dille yapılırsa yapılsın, zina iftirası haddi gerektirir. Bir adam diğerine “Ey zânî!” dese, bu söz haddi gerektirir. Fakat adama “Yâ zâniye! =Ey zina eden kadın!” dese kıyasa göre *had vurulur*. Muhammed'in görüşü böyledir.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre *had vurulmaz*. İstihsan budur. Onlara göre bu sözdan maksad, “Sen zinayı insanların çoğundan, çok daha iyi bilirsin” demektir. Bu da haddi gerektiren bir söz değildir. Ayrıca “zina” kelimesi fiile nisbet edildiği zaman da burada kazf tahakkuk etmez. Çünkü zâniye, “vat' edilen”dir. Erkek ise “vat' eden”dir. Zânî ve zâniyeye fiilin nisbeti farklıdır.<sup>111</sup>

b- Kıyasa göre, *sınırlı bir şeye, sınırları dâhil değildir*. Meselâ “Sana şu yeri şu duvardan şu duvara kadar sattım” sözünde, duvarlar satışa dâhil olmaz. Buna göre bir kimse hanımına

<sup>111</sup> Serahsî, *el-Mebûsât*, IX, 114-15.

“Sen birden ikiye kadar boşsun” yahut “Birden üçe kadar boşsun” dese, kıyasa göre birinci sözle hiç talak vaki olmazken, ikinci sözle bir talâk vaki olur. Nitekim Züfer'in görüşü böyledir.

Ebû Hanîfe'ye göre talâk meselesinde birinci gaye (sınır) kaide olarak bir şeyde dâhil olur. Buna göre birinci sözle bir talâk, ikinci sözle iki talâk vaki olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, bir şeyin her iki sınırı da kendisinde dâhil olur. Buna göre birinci sözle iki, ikinci sözle üç talâk vaki olur. İbn Âbidîn, ikinci ve üçüncü görüşlerin birer örf istihsanı olduğunu kaydetmiştir. Örfen bu söz ne zaman söylenir ve iki sınır arasında bir sayı bulunursa, burada az olan sayının çoğu ve çok olan sayının da azı kastedilmiştir.<sup>112</sup>

c- Davacı “Bu benim elbisemdir, benden çalındı.” dese, bu söz, faili tayin edilmemiş olan bir fiili zikretmekten ibarettir. *Dolayısıyla zil-yed aleyhinde bu fülle (hırsızlıkla) ilgili olarak dava açılmış olmaz.* Kıyas budur.

İstihsana göre bu sözle *zil-yed'*den dava düşmez. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşü böyledir. İstihsanın iki dayanağı vardır; Birincisi, “Benden çalındı” sözünün manâsı, “Onu benden çaldı” demektir. *Ancak hırsızdan haddin düşürülmesini sağlamak ve bir kötülüğü izhar etmekten kaçınmak için, müddeî bu sözü tercih etmiştir.* İkincisi, âdete göre hırsız, malı çalınan kişiden uzakta olur. Aralarında bir nevi gece karanlığı bulunmaktadır. Müddeî “Benden çalındı” demekle, yalan söylemekten kaçınmak istemektedir.<sup>113</sup> Burada söz, âdet nazara alınarak maksada uygun olarak yorumlanmıştır.

d- Kıyasa göre, herhangi bir yazı ve senedin altında “inşaallah” ifadesi yazılmış ve üstündeki sözlerin tümüne şamil olacak bir şekilde eklenmiş ise, bu yazı hükümsüzdür. Ebû Hanîfe ve Muhammed, “Ancak son cümlesi hükümsüzdür” demişlerdir. Bu, istihsandır.<sup>114</sup> Sâhibeyn'in “inşaallah” denilerek yapılan istisnayı metnin son cümlesiyle alâkalı görmeleri, yazıdaki cümleleri birbirinden ayrı görmelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre cümleler arasında bir nevi fasıllar vardır ve bu fasıllar konuşmalar arasındaki susmalara benzemektedirler. Kıyas, metnin sathî bir şekilde değerlendirilmesinden sonraki hükmü ifade ederken, istihsan daha detaylı bir değerlendirmeyi ifade etmektedir.

Burada istihsan hükmünün örfе dayanma ihtimali de büyüktür. Yani insanlar “inşaallah” sözünü o zamanın örfüne göre Ebû Hanîfe ve Muhammed'in anladığı manâda kullanmış olabilirler.

e- Kıyasa göre bir kimse satın aldığı eşyasının evine kadar götürülmesini şart koşa, bu akit fâsid olur. Fakat Ebû Hanîfe insanların uygulamalarını, örf ve âdetlerini dikkate alarak böyle bir akdi câiz görmüştür. Bu hüküm, örfе dayanan<sup>115</sup> ve kıyastaki illetin yokluğunu gösteren istihsan kabilindedir.

<sup>112</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, III, 260.

<sup>113</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 89.

<sup>114</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* V, 454.

<sup>115</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 199.

## Sonuç

Genel olarak hukuk, adalete yönelmiş bir toplumsal yaşam düzeni<sup>116</sup> olarak tanımlanır. Bu tanıma göre hukukun üç temel fonksiyonu bulunur: Düzen, adalet ve sosyal ihtiyaçların karşılanması.<sup>117</sup> Bu fonksiyonlar bağlamında hukuk normlarının da üç temel niteliği bulunmaktadır: Norm, etik değer ve sosyal olgu. Bu üç eleman birlikte ele alındığında hukuk, “bir sosyal realiteyi, etik değerler açısından düzenleyen normlar kompleksi”<sup>118</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Hukukun fonksiyonları ve elemanları arasında öne çıkan unsur adalet ve etik değer boyutudur. Son iki yüzyıl öncesine kadar hukuk, etik değer (adalet) boyutuyla ele alınmıştı. Hatta 18. yüzyıl sonlarına kadar uzayan hukuk felsefesi tarihi, hukuku adalet kavramıyla izah eden doğal hukuk doktrinleri tarihinden ibarettir.<sup>119</sup> Ancak 18. yüzyıldan sonra hukuku sadece adaletle izah etmenin yeterli olmadığı anlaşılmış; onu diğer boyutlarıyla ele alıp geliştiren bir takım yeni hukuk doktrinleri ortaya çıkmıştır.

Hukuk kuralları (normlar), adalete hizmet ettikleri ve sosyal ihtiyaçları karşıladıkları sürece meşrûyetlerini sürdürürler. Esasen normlar belli bir sosyal ortamda toplumsal ihtiyaçları adalet ilkeleri çerçevesinde karşılayan kurallardan ibarettir. Eğer bu kurallar sosyal ihtiyaçları karşılamıyor, ya da uygulanmaları halinde adalet tahakkuk etmiyorsa, o zaman bu kuralların yumuşatılması, hatta kaldırılması gerekir; en azından adaletin tahakkuk etmediği yerlerde terkedilmeleri bir zaruret halini alır. Bu yüzden özel durumlarda uygulanacak olan adalet de özel bir adalet çeşidi olan hakkaniyet (equity) olmalıdır.

Hakkaniyet (equity) kelimesi, adalet kavramından net bir şekilde ayırt edilemeyen, biraz da belirsiz ve iki anlamlı bir kavramı temsil eder. Bir anlamda hakkaniyet, düşünen kafaya (raison raisonnée) baş vurmaksızın, kendiliğinden ve doğrusu, bütünüyle hukukî düzenlemenin gayesine en uygun ve en iyi çözüme giden bir içgüdü çeşididir. Başka bir anlamda bu, adalet düşüncesinin olaylara uydurulması gayesiyle, genel düşünceleri yaran veya onları müşahhas unsurlarla dengeleyerek şekillendiren ferdî hâl ve şerâit mulahasasıdır.<sup>120</sup> İtalyan hukukçusu V. Scialoja'nın deyimiyle “hakkaniyet, o hâle ilişkin adalettir.”<sup>121</sup> İslâm hukuk metodolojisinde hakkaniyet, karşılığını istihsan kavramında bulur. Ancak istihsan, daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Takdir istihsanı ve istisna istihsanı tamamen hakkaniyetle uyum halindedir. Gizli kıyas istihsanın da bir kısmı hakkaniyetle örtüşür.

<sup>116</sup> O. Münir Çağlı, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 3. baskı, İstanbul 1962, s. 23; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 4. baskı, İstanbul 1983, s. 13.

<sup>117</sup> Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, s. 13.

<sup>118</sup> Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İÜ Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1976, s. 16.

<sup>119</sup> Yavuz Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, AÜ Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1954, s. 118.

<sup>120</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 1981, s. 160.

<sup>121</sup> Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s. 161.



Hukukun toplumsal ihtiyaçları karşılama fonksiyonu ve sosyal olgu boyutu itibariyle istihsan üstün maslahatı tercih etme yoludur. Bu anlamda istihsan kamu yararı sebebiyle kıyastan vazgeçmeyi temsil eder. Santillana'ya göre istihsan, “*pratik fayda ve hakkaniyet mülâhazasını hukuk mantığının sertliğine üstün kılma*”<sup>122</sup> metodu, Chafik Chehata'ya göre ise “*fayda ve adalet düşüncesini uzlaştıran bir yol*”<sup>123</sup> dur.

Hakkaniyete riayet hukukun adalet boyutuyla, üstün maslahatı tercih etme ise sosyal olgu boyutuyla ilgili bir durumdur. Bunlar birbirinden ayrılmaz. Hakkaniyet toplumsal şartlara göre en uygun menfaati tercih etmeyi, en uygun menfaat da hakkaniyetle hüküm vermeyi gerektirir. Bir kişi, öldürmek maksadıyla başka bir kişiyi kovalamaktadır. Kovalayan kişi, kaçan kişinin yerini sorduğunda doğru söylemek kıyas, yalan söylemek istihsandır. Bu durumda doğruyu söylememek hem hakkaniyet hem de kamu yararadır.

Sosyal olgu boyutu itibariyle istihsan, hukuk kuralları ile realite arasında uzlaşmayı sağlama metodudur. Şartlara göre birden fazla hukuk kuralının uygulanma ihtimali varsa, bunlardan şartlara en uygun olanını tercih etmek istihsandır.

Ayrıca istihsan birçok sefer gerçeğe uygunluğu arama metodudur. Bazen hukuk kuralları ile gerçekler arasında uyumsuzluk olur. İstihsan mümkün olduğu kadar bu uyumsuzluğu ortadan kaldırmaya ve gerçeklere uygun olan normu tercih etmeye yönelik bir metottur.

İstihsanın, hukukun norm ve düzen boyutuyla da ilgisi vardır. İstihsan her zaman normlardan fedakârlık etmek anlamına gelmez. Bazen istihsan normların sağlanmasını yapmak demektir. Açık kıyastaki illetin yokluğunu gösteren ya da bunun tersi olarak açık kıyastaki illetin varlığını gösteren gizli kıyas istihsanı bu özelliktedir. Bazen hakkaniyet ve üstün maslahatı tercih etme düşüncesinin ötesinde hukuk emniyetinin, nizam ve istikrar fikrinin ağır bastığı ve tercih edildiği yerler vardır. Bu tür hükümlerde kolaylık ve hafiflik özelliği bulunmaz. On kişinin bir kişiyi öldürmesi halinde, hepsinin kısas yoluyla öldürülmesine hükmetmek gibi. Şüphesiz burada da adalet ve kamu yararı vardır. Ancak buradaki adalet hakkaniyet adaleti değildir. Kamu yararı da direkt olarak değil, dolaylı olarak vardır. Burada hukukun öne çıkan unsuru düzen fonksiyonu ve norm boyutudur.

İstihsan özü itibariyle adalet ile toplumsal ihtiyaçlar, etik değer ile sosyal olgu arasında uzlaşma sağlama metodu olmakla birlikte, bunun tekniğini de gösteren bir yöntemdir. Mücerret hakkaniyet ve kamu yararı düşüncesi doğru kullanılmazsa, hukukun temel ilkelerine aykırı neticeler verebilir. Bu prensiplerin hukuka hâkim kılınması elbette önemlidir. Fakat en az bu ilkeler kadar bunların nasıl uygulanacağı da büyük önem arz etmektedir. İstihsan bunun da cevabını vermektedir. İstihsan türlerinin alt gurupları aynı zamanda istihsanı uygulama tekniklerini temsil eder. Bu yönüyle istihsan hem bir hukuk metodu, hem bir hukuk tekniğidir.

<sup>122</sup> Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, XXIII, 346.

<sup>123</sup> Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, XXIII, 346.

Ebû Hanîfe'nin istihsan yoluyla verdiği fetvâlar esas alındığında ona göre istihsanın, bir hüküm kaynağı (delil) olmayıp, herhangi bir olay hakkında birden fazla hüküm verme ihtimali söz konusu olduğu zaman bunlardan en uygun olanını *tercih metodu* olduğu anlaşılmaktadır. Bu tercih ya takdir, ya istisna, ya da hükmün sevk amacına ve illetine de bakılmak şartıyla bir olayın birden fazla kurala ilhak edilmesi ihtimal dairesinde ise bunlardan İslâm hukukunun genel amaçlarını daha iyi gerçekleştiren kurala ilhak edilmesi şeklinde olur. Ebû Hanîfe bütün bunları yaparken örf ve âdetten yararlanmayı ihmal etmez.

Netice olarak, Ebû Hanîfe istihsan terimini teknik anlamda ilk defa kullanıp geliştiren kişidir. Onun istihsan yoluyla verdiği hükümler ile tedvin dönemi usûlcülerin ortaya koydukları istihsan teorisi arasında bir uyumsuzluk yoktur. Hatta usûl-i fıkıh kitaplarında istihsan hakkındaki bilgilerin azlığı dikkate alındığında, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin kitaplarda yazılı olan istihsan teorisinden daha derin ve geniş bir istihsan anlayışına sahip oldukları söylenebilir.

## Müzakere

H. Yunus APAYDIN  
EÜ İlahiyat Fakültesi

İstihsan Teorisinin Anlamı ve İşlevi

### 1. İstihsan Nedir?

İstihsan esas itibariyle, “genel kuraldan ayrılış”ı anlatan ve “istisna” mahiyeti taşıyan bir işlemdir. Bu istisnanın gerekçesi de çoğu hallerde, genel kuralla uzlaştırılmayan bir durumun varlığı, kimi hallerde ise, kurala göre verilecek hükmün zorluk ve sıkıntı doğurucu olmasıdır. Özellikle bu ikinci gerekçeyle yapılan ve verilen hükmün varacağı noktayı hesaba katma anlamı taşıyan istihsanın “*kanundan hukuka kaçış*” olarak değerlendirilmesi de mümkün olabilir.

İstihsanın ortaya çıkışı, tek tek nassların düzenliliklerinin araştırılması ve oluşturulan sistemin iç tutarlılığının test edilmesi sürecinde ortaya çıkan ve tek tek nassların yöneldiği ana istikamete tam da uymayan ve ihmal edilmesi de mümkün olmayan “kimi durumlar”ın dikkate alınması ihtiyacının sonucunda olmuştur. Buradaki “kimi durumlar” deyimi, nass, icma ve zarureti ifade etmektedir.

Belirtmek gerekir ki, burada geçen “nass” kapsamında bir âyetin bulunması söz konusu değildir. Çünkü, Kur’ân nassları arasındaki ilişki nesih ve tahsis teorisiyle tesbit ve tesis edilmiş ve şeriatin ana istikameti de büyük ölçüde bu tesbit ve tesis sonucunda belirlenmiş olduğundan, âyetle istihsan diye bir kavram oluşmamıştır. Üstelik umumun bırakılıp tahsise gidilmesinin, mensuhun bırakılıp nâsiple amel edilmesinin istihsan olarak adlandırılmayacağı birçok usûl eserinde açıkça belirtilmiştir. Nass sebebiyle istihsan sözcüğünde geçen nass kapsamına, âyetin dâhil olmadığı kanaatinde olsalar gerek ki, Pezdevi de dâhil olmak üzere birçok usûlcü, nass sebebiyle istihsan tabiri yerine, “eser sebebiyle istihsan” tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Bu bakımdan konuşmacının Kur’ân sebebiyle istihsandan söz etmesini bir zühûl eseri saymak gerekecektir. Konuşmacının, Kur’ân sebebiyle istihsan için verdiği örnekler, sanırım klâsik literatürde istihsanla bağlantılı olarak zikredilmiş olmayıp, konuşmacı muhtemelen, kendi zihninde tasarladığı istihsan anlayışına uygun bularak bunları örnek haline getirmiş olmalıdır. Ama Hanefî usûlcülerin âyet sebebiyle istihsan diyerek tasrih ettikleri bir örnek varsa bunu da konuşmacıdan dinlemekten mutluluk duyarım.

Yeri gelmişken burada metodolojik bir hataya da işaret etmek istiyorum. Önceki dönemlerde sistemin bütünlüğüne uygun bir içerikle tanımlanmış ve o doğrultuda kullanılmış terimleri, kendi tasarladığımız yeni içeriği yükleyerek orijinal içeriklerinden uzaklaştırmak önceki sistemi dağıtmasa bile onun doğru anlaşılmasını güçleştirecektir.

İstihsanın daha çok, nassların düzenliliklerini araştırma anlamında rey ve kıyasın öncüsü kabul edilen Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulması ve bu anlamda reyci sayılan Malik tarafından kullanılması, onun istisna mahiyetli bir işlem oluşunu hem açıklayan hem de teyit eden bir husustur. Diğer bir ifadeyle, istihsanın özellikle Hanefî ve Mâlikîler arasında yaygın olarak kullanılması o ekollerin kurucularının reyci ve kıyasçı oluşlarıyla yakından ilgilidir. Ancak ıstislâhı da kabul etmeleri nedeniyle kimi Mâlikîlerin ıstislâhı çağrıştıracak bir istihsan tanımı yaptıklarını da belirtmek gerekir (el-ahzu mi maslahatin cüz'iyetin fi mukabeleti delilin külliyyin). (Mâlikî mezhebinde istihsanın mahiyeti ve ıstislâh ile ilişkisi ayrı bir inceleme konusudur).

Şâfiî ve Hanbelî ekollerinde ise, bu ekollerin kuruluş mantığı gereği, genel kuraldan istisna anlamında bir istihсандan söz etmek oldukça zordur.

Hanefî istihsan teorisi, temelde “zorluğun terkedilerek kolaylığın alınması” esprisine dayanır ve Serahsî, kolaylığın alınmasının dinde genel bir prensip olduğunu belirtir. Mevcut istihsan örnekleri incelendiğinde bunların büyük çoğunluğunda zorluğun terkedilerek kolaylığın alınması düşüncesinin gözetildiği görülür. Bu noktada önemli olan husus, kolaylığın alınması esprisinin, çığırından çıkarılarak işin bir kuralsızlığa dönüştürülmemesidir. Esasen Hanefî usûlcülerin, önceki imamlardan nakledilen istihsan örneklerini birtakım esaslara bağlama, sistemleştirme çabaları bu çerçevede oldukça anlamlı ve değerlidir.

Hanefî istihsan teorisinin temelini oluşturan “kolaylığı almak” esprisinin, “İstihsanın, kıyasın katılığından ve götürdüğü olumsuz sonuçlardan kurtulmak, adalete uygun başka bir çözümü almak maksadıyla başvuru bir yöntem olduğu” şeklindeki yaygın değerlendirmeyi doğrulayıp doğrulamadığı da üzerinde ayrıca durulması gereken bir konu gibi durmaktadır. Ben sadece, istihsan yoluyla tercih edilen kolaylığın, hangi mahiyetteki konulara ilişkin olduğunun, daha açık söylersek, Hanefî istihsan örneklerinin, daha çok ibadet ve helâl-haram konularına ilişkin olduğunun gözden kaçırılması durumunda söz konusu probleme ilişkin doğru tesbitler yapmanın zorlaşacağına işaretle yetineceğim. (Tebliğcinin naklettiği kadarıyla İyâs b. Muâviye'nin bazı ifadeleri, istihšana bozulmayı meşrûlaştırıcı bir fonksiyon atfedildiğini ima eder gözükmektedir).

## 2. İstihsan bir delil midir, yöntem midir?

İstihsanın bir delil mi, yöntem mi, yoksa başka bir şey mi olduğu konusu, tartışmaya değerlik önemdedir. İstihsanın incelendiği son dönem eserlerde istihsan için fer'î delil, yöntem, anlayış, teori gibi birçok nitelendirmeler kullanılmaktadır. Bunlardan hangisinin istihsanın mahiyetini doğru yansıttığı üzerinde derinlemesine düşünmeye ve tartışmaya ihtiyaç vardır.

Burada delil ve yöntemin ne olduğu konusuna girmek istemiyorum. Kısaca belirteceğim husus şudur: Klâsik delil tanımı dikkate alınacak olursa, istihsanın delil olarak

isimlendirilmesi pek yerinde değildir. Çünkü istihsanın, meselâ bir nass veya icma gibi içinde değer/hüküm taşıyan bir şey olduğunu söylemek, en azından klâsik kaynak teorisi bakımından mümkün değildir.

Ayrıca istihsanın esas itibarıyla “genel kuraldan bir istisna” mahiyeti taşıması ve “kuraldan ayrılış işlemi”nin adı olması onun delil olarak adlandırılmasını zorlaştıran başka bir husustur.

Serahsî'nin istihsanın ikinci türünü anlatırken “hüve'd-delîlu'l-lezî yekûnü mu'arızan li'l-kıyasî'z-zâhir” (*Usûl*, II, 200) sözü, istihsanın bizatihi delil olduğunu değil, daha kuvvetli olduğu düşünülen başka bir delille amel etmek demek olduğunu ifade etmektedir. Çünkü istihsan işleminde söz konusu olan şey, meşrûiyeti daha evvelce kabul edilmiş ve kıyastan kuvvetli olduğu da fakîh tarafından -o anda- anlaşılmiş olan nass, icma gibi bir delile başvurulmasıdır.

İstihsanın, kıyas -hatta, kabul edenler açısından- ıstıslâh gibi müstakil bir yöntem olup olmadığı sorusu da bu bağlamda gündeme getirilebilir.

İstisna içerikli yönü ile ele alındığı takdirde, istihsanın, kıyas ve ıstıslâh gibi bir yöntem olarak değerlendirilmesi de zor gözükmektedir. Çünkü kıyas -ve ıstıslâh-, genel ilkeler ve amaçlar doğrultusunda şer'î hüküm elde etmeye yarayan birer mekanizma olduğu halde, istihsan, bu mekanizmaların terkedilerek, genel anlamda zaten uyulması gereken birer delil olan nass veya icma ile amel edilmesidir. Bu açıdan bakıldığında istihsanın kıyas gibi birtakım esasları olan müstakil bir yöntem olarak değerlendirilmesi kolay değildir.

Öte yandan, istihsanı benimsemiş olan Hanefî ve Mâlikî usûlcülerin, istihsanın müstakil bir yöntem olduğuna dair bir niteleme yapmaksızın, onu kıyas dolayımında ele alıp incelemiş olmaları yukarıdaki tesbiti destekleyen başka bir husustur.

3. Sonraki Hanefî usûlcülerin sistematize ettiği istihsan teorisi Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışını yansıtıyor mu?

İstihsan teorisinin temellerinin Ebû Hanîfe tarafından atıldığı yaygın kabul gören bir anlayıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin başvurduğu ve istihsan adını verdiği yaklaşımın sonraki Hanefî usûlcüler tarafından tam olarak devam ettirilip ettirilmediği konusunda bazı istifhamlar mevcuttur. Nitekim sayın konuşmacı da tebliği bitiriş cümlesinde Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışının, daha sonraki Hanefî usûlcülerce anlatıldığından daha geniş olduğunu ileri sürmüştür.

Esasında sonraki usûlcüler tarafından oluşturulan istihsan teorisinin, bu teorisinin mimarı sayılan Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışına uygun olmayabileceği ihtimalinin ne ölçüde anlamlı olduğu tartışmaya açık olduğu gibi, öne sürülen uyumsuzluk varsayımının ispatlanması da hemen hemen imkânsızdır.

4. Sayın Ali Bakkal'ın tebliğinin sevk ettiği bu değerlendirmeden sonra işaret etmek ve sormak istediğim hususlara geçmek istiyorum.

**4.1.** Yazının teorik bir çerçeveye oturduğunu ve istihsanın mahiyetine ilişkin derin tahlilleri içerdiğini söylemek zordur.

Bütünü itibariyle bakıldığında tebliğin öncelikli amacının, Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışının sonraki Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde sistemleştirilen istihsan teorisinden daha geniş olduğu iddiasının ortaya konulması ve gerekçelendirilmesi olduğu sanılmaktadır. Sanılmaktadır, çünkü tebliğin sonunda bu iddia açıkça tekrarlanmaktadır, fakat tebliğin birinci sayfasında, Ebû Hanîfe'nin istihsana dayanarak ortaya koyduğu hükümlerin, usûl-i fıkıhta tanımı yapılan istihsan ile uyum halinde olduğu dile getirilmektedir.

Eğer konuşmacı gerçekten Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışının daha geniş olduğu iddiasında bulunuyorsa, bu iddianın konuşmacı tarafından tatmin edici bir şekilde gerekçelendirildiğini söylemek kolay gözükmemektedir.

Ben kısaca bu iddia ve serdedilen gerekçelerin taşıdığı bazı zaafllara işaret etmek istiyorum. Bunlar;

a. Sayın Bakkal bu iddiasıyla, Hanefî usûlcülerin kullandığı aynı örnek çözümlerden hareketle, onların sistemleştirdiği istihsan teorisinden farklı bir teori geliştirdiğini zımnen ifade etmiş olmaktadır. Hal böyle olunca, Ebû Hanîfe'nin daha geniş olduğunu öne sürdüğü istihsan anlayışını yansıtacak yeni bir istihsan tanımı önermesi beklenirdi. Ama konuşmacının verdiği tanım, önceki istihsan tanımlarından birinin öz itibariyle aynen naklinden ibarettir. Bu nakilde öze ilişkin sayılmasa bile en azından terminoloji titizliğine ters bazı hatalar bulunmaktadır. Sayın Bakkal'ın, -kendi ifadesine göre- yeniden yaptığı tanım şöyledir: "İstihsan, nass, icma, zaruret ve kıyas-ı hafî sebebiyle müctehidin bir konuda hemen hatıra gelen kıyası terkederek, o meselede benzerlerine verdiği hükümden vazgeçip zıddı olan bir hükme gitmesidir". Bu tanıma mehaz teşkil eden orijinal metinde "kıyasa veya kıyas mantığına aykırı olarak" şeklinde çevrilmesi mümkün olan "ala hilâfi'l-kıyas" ifadesi "zıddı bir hükme gitmek olarak çevrilmiştir ki, en azından bu ifadede bir kekremsilik (rekâket) olduğunu söylemek durumundayım.

b. Öte yandan Sayın Bakkal'ın yaptığı şey, birçoğu zaten sonraki Hanefî usûlcülerin sistemleştirdiği istihsan teorisine mesnet teşkil eden istihsan örneklerinin, çeşitlendirilip ta'dâd edilmesinden ibaret kalmıştır.

Bir sistem veya teori oluşturulurken, mümkün mertebe ortak noktaları dikkate alarak gruplandırmak gerekir, çeşit sayısını artırmak çoğu kere konunun muğlaklaşmasına yol açma riskini taşır.

Esasında konuşmacının on ikiye çıkardığı istihsan çeşidini, Hanefî usûllerinde anlatılan çerçeveye sığdırmak mümkündür.

Konuşmacının sıraladığı çeşitler arasında Hanefîlerin öngördüğü dört istihsan türü kapsamına girmeyecek bir tek istihsan örneği göze çarpmaktadır ki, o da Kur'ân sebebiyle istihsandır. Kur'ân sebebiyle istihsan veya âyet sebebiyle istihsan şeklindeki bir ifade,

yukarıda değinildiği gibi, hem kullanım hem de içerik açısından sorunludur ve klâsik teoriye aykırıdır.

c. Hafî kıyas-zahir kıyas çatışmasının anlamının sorgulanmamış olması ve *illetin tahsisi* probleminin ele alınmamış olması, Hanefî istihsan teorisinin bir boyutunun eksik kalmasına yol açmıştır.

**4.2.** İstihsan prensibinin Ebû Hanîfe tarafından terimleştirilmiş olmakla birlikte, Ebû Yûsuf tarafından daha yaygın olarak kullanıldığı iddiası ispatlanmaya muhtaçtır. Öte yandan bu iddianın doğruluğunu varsaysak bile, bu iddia üzerine neyin bina edildiği de belirsizdir.

**4.3.** Konuşmacı bir yerde “Ebû Hanîfe ‘istihsan yapıyorum’ deyince herkes kendi görüşünü terkederek onun görüşüne katılırdı” şeklinde bir ifade kullanıyor ki bu ifadenin doğru olabilmesi için, Ebû Hanîfe’nin istihsan yaptığı yerlerde, arkadaşlarının o konuda başka bir görüş öne sürememeleri gerekirdi. Halbuki Ebû Hanîfe’nin istihsanlarının tamamına arkadaşlarının katılmadığı bilinen bir husustur.

**4.4.** Azıcık espri katarak söylersek, konuşmacı, ilk istihsan tanımının Mâtürîdî’ye ait olduğunu, fakat bu tanımın şöhret bulmadığını dile getirmiş, fakat kendisi de bu tanıma zikretmeyi ihmal ederek tanımın şöhret şansını ikinci kez engellemiştir.

**4.5.** Konuşmacı, istihsan metodunun Kur’ân ve sünnet hükümlerinin karşılıklı ilişkileri içerisinde varlığını açıkça gösterdiğini ifade ediyor.

Genel kuraldan istisna mahiyeti arzeden ve Ebû Hanîfe tarafından terimleştirildiği belirtilen istihsanın, özellikle Kur’ân hükümleri açısından söz konusu olmasının ne ölçüde mümkün ve yerinde olacağını bir daha düşünülmesinin uygun olacağı kanaatindeyim. Çünkü, eğer kural tek tek nassların düzenliliklerinin araştırılması sonucunda elde edilen bir şeyse ve özellikle Kur’ân’daki düzenlilikler araştırılırken, daha önce de ifade ettiğim gibi, nesih ve tahsis gibi yöntemlere başvurulduğu biliniyorsa, artık Kur’ân hükümleri içerisinde istihsanı aramak bana pek isabetli bir yaklaşım gibi gözüküyor.

**4.6.** Ayrıca konuşmacının, Ebû Hanîfe’nin istihsan anlayışını ele aldığı bir çalışmada *sedd-i zerîa* gibi, *makasid-ı şeri’a* gibi Ebû Hanîfe’nin kullanmadığı, sonraki Hanefî literatürde de pek rastlanılmayan kavramları kullanma ihtiyacını niçin duyduğunu da doğrusu merak etmekteyim.

Ben burada sunulan tebliğlerle alâkalı olmaksızın bir noktanın altını çizerek sözlerimi tamamlamak istiyorum. Eğer bir terimi, bu terimin yer aldığı sistem içerisinde, sistemin diğer terimleri ile bağlantısını kurarak ve sistem oluşturucularının kullandıkları anlama uygun olarak anlamamışsak, o terimi biliyor sayılmayız.

Ben değerli konuşmacıyı istihsanla ilgili emeğinden dolayı tebrik ediyor, sizlere de dinleme lütfunda bulunduğunuz için teşekkür ediyorum.

## CEVAP

Ali BAKKAL  
ŞHÜ İlâhiyat Fakültesi

Yunus Bey'e teşekkür ediyorum. İstihsan bir takdir, tercih ve istisna metodudur. Sadece bir istisna metodu değildir. Tabi takdir istihsanı aşağı yukarı herkes tarafından kabul edilen bir istihsan çeşidi. Tercih istihsanı dediğimiz kısmın karşılığı da kıyas-ı hafidir. Dolayısıyla Yunus Beyin ifade ettiği şekilde sadece genel kuraldan ayrılmayı gerektiren istisnaî bir durum ve bunun gerekçesi olarak da uzlaştırılmama ve zorluk, sıkıntı ortaya çıkması gibi iki durumla sınırlandırılmaz belki. Genel olarak zorladığımızda bu iki kısma sokmamız mümkün ama aslında istisnaî istihsanda ben de bunu yapmaya çalıştım. İstisna hangi sebeplerle yapılıyor? İşte onlardan biri: el-istisnâü ke'l-adem, ya da sedd-i zerâi ya da hârec olması veyahut zararın meydana gelmesi gibi sebeplerden dolayı yapılıyor. Zorlandığı zaman bu iki kısma sokulabilir ama çok da zorlanmaması gerektiğini düşünüyorum. Bu konuda Yunus Beyle farklı düşündüğümü söylemiyorum ama usûlde istihsan denildiği zaman özellikle kıyas-ı hafî anlaşılıyor. Kıyas-ı hafî de kıyasla çok yakından ilgilidir. Kıyasın özellikle ileti ile ilgilidir. Bir nevi istihsan kıyasın sağlaması demektir. Ama bazı yerlerde de aynı konuda iki ayrı kuralın geçerli olması söz konusu olduğunda tercih edilene de istihsan deniliyor. Dolayısıyla istihsanı o anlamda sadece bir metod olarak kabul etmemiz mümkün görünmüyor. Şimdi istihsanı genel ifadelerle kanundan hukuka kaçış olarak kabul etmek mümkündür. Muhtevası, özü itibariyle kolaylık sağlamak şeklinde ifade etmek mümkündür. Ama bütün istihsan hükümlerinde bu durum söz konusu değildir. Genellikle böyledir. Belki yüzde doksan böyledir, yüzde doksan dokuz belki böyledir. Ama daha az bir oranda böyle değildir. Meselâ on kişi bir adamı öldürse, kıyas orada bir kişinin kısasen öldürülmesidir. Ama istihsana göre on kişiyi de öldürürsünüz. Şimdi burada bir kolaylık söz konusu değil. Burada hatta daha da zorluk, daha da katılık vardır. Ben istihsanı özü, esası itibariyle değil, daha ziyade formal olarak ele almaya çalıştım. Tebliğe çok güzel yansımadığını da ifade edebilirim. Gerçekten burada özetlediğim husus başka, tebliğde ise daha farklı bir görüntü var. Ebû Hanîfe'nin istihsan teorisini sistemleştirdiği şeklinde bir ifade belki maksadı aşan bir ifade olmuş. Benim orada anlatmak istediğim şey şu idi: Usûl-i fıkıh kitaplarında anlatılan istihsandan daha geniş bir istihsan görüşüne sahip Ebû Hanîfe. Sonraki usûlcüler bunu tam tesbit edip kitaplara kaydetmemişler demek istiyorum. Yoksa kendisi teoriyi tam sistemleştirdi demek istemiyorum ama kafasında bunlar vardı. Örneklerden o sistemin olduğu anlaşılıyor. Örneklerden yola çıkarak bunu da söylüyorum. Tabi teorik olarak geliştirilmiş bir sistem yok. Usûl-i fıkıh kitaplarındaki istihsan teorisi, fûrû-ı fıkıh kitaplarındaki istihsan örneklerini de izah edecek kadar yeterli değil bunu da söylüyorum. İstihsanın tek başına bir delil olmadığını ben de kabul ediyorum. Ama bir delil gibi sunulduğundan dolayı buradaki ifadelerimiz o şekilde oldu. Şahsım itibari ile istihsan konusunu anladığımı, usûlcülerin ne demek istediğini anladığımı, fakat yeterince bunu anlatamadığımı ifade edebilirim. Terimleri kullanırken yeteri kadar isabetle kullanamadığımı söyleyebilirim. Zaten Yunus Bey de birtakım tesbitlerde bulunmuştur.



Fakat gerçekten bu konunun üzerinde daha birçok çalışmanın yapılması gerektiği düşüncesindeyim. Hepimiz birbirimize yardımcı olursak çok daha iyi olacağını düşünüyorum. Hepinize sonsuz teşekkürler ediyorum.



Süleyman ULUDAĞ  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Tebliğ sahiplerine Müzakerecilere ben de teşekkür ediyorum. Böylece sempozyumun birinci günü etabı kapatılmış, bitmiş oluyor. Hepinize iyi akşamlar diyorum.

## DÖRDÜNCÜ OTURUM

Başkan: Fahrettin ATAR

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

## İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi

Mehmet ERDOĞAN  
MÜ İlähiyat Fakültesi

### 1. Şehir Fakîhliğinden Mezhep İmamlığına Uzanan Süreç

Ebû Hanîfe'nin, Özellikle İbrahim en-Nehâî ile Olan Bağlantısı ve Irak Fıkhnının Oluşumuna Katkısı

İslâm dünyasında nassların yorumu ve fikhî çözümler alanında iki temel ekol vardır: Ehl-i eser ve Ehl-i rey. Ehl-i eser, daha çok rivayet ağırlıklı bir yol tutmuştur ve merkezi haklı olarak Hicaz'dır. Bu yüzden bu mektebe Hicaz okulu da denir. İkinci ise dirayet ağırlıklı bir yol tutmuştur ve merkezi Irak özelde de Kûfe'dir. Bu yüzden de bu, aynı zamanda Kûfe okulu olarak da anılır.

Biz bu yazımızda Rey ekolünün temellerini oluşturan ve hepsi de Kûfe'de yaşamış ve yetişmiş bulunan zevattan söz edeceğiz. Bu itibarla önce bu ekolün oluşmasında bir etkisi olup olmadığını görmek için Kûfe ve Irak'taki genel yapı hakkında özet bilgi vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Kûfe, fetihler sırasında Sa'd b. Ebû Vakkâs kumandasındaki İslâm askerleri tarafından h. 17/638 yılında kurulmuş bir şehirdir. Hz. Ömer Kûfe şehrine emir olarak Ammâr b. Yâsir'i, öğretmen, kadı ve hazine emiri olarak da Abdullah b. Mes'ûd'u göndermiş, özellikle İbn Mes'ûd'u göndermekle, onları kendilerine tercih ettiğini ifade etmiştir (Kûfe'ye gelen sahabîler ve orada yetişen âlimlerin isimleri ve hayatları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, VI. cilt).

Hz. Ali ileri gelen muhacir ve ensardan birçoğu ile biata yanaşmayan Muâviye ile hesaplaşmak üzere Medine'den çıkmıştı. Yolda Hz. Âişe ve beraberinde Talha ve Zübeyr'in Hz. Osman'ın kan davasını gütmek üzere Basra'ya doğru yola çıktıklarını haber almış, bunun üzerine Kûfe'ye yönelmiş, Kûfe halkı derhal Hz. Ali'ye biat etmiş ve böylece Hz. Ali taraftarlığı da bu topraklarda başlamıştı. Bilinen Cemel vakası yaşanmış, içlerinde sahabenin ileri gelenlerinden de olmak üzere on bin kadar insan öldürülmüştü. Basra halkının da biatini alan Hz. Ali, Muâviye'nin kendisine biat etmesi istemiyle yola çıkmış ve karşı hücum üzerine çıkan ve günlerce süren Siffin savaşında yenilmeye yüz tutmuş Muâviye ordusu hileyle başvurmuş ve hakeme gidilmesini istemişlerdi. Hz. Ali'nin hakemi oyuna gelmiş ve sonunda Hz. Ali azledilirken, Muâviye sözde hilafete getirilmişti. Yetmiş bin ölüyü geride bırakan Siffin'de bir sonuç alınamamış, iş hakemle çözümsüzlüğe bürünmüş ve İslâm dünyası bölünmüştü. Hz. Ali, Nehravan'da kümelenen Hâricîlere karşı amansız takipte bulunmuş ve bin sekiz yüz kadar Hâricî öldürülmüştü. Hâricî galesini ortadan kaldıran Hz. Ali, ordusunu Muâviye üzerine sürmek istemişse de Irak halkı buna itaat etmemiş ve bu hengâme sırasında da Hz. Ali öldürülmüştü (40/661). Yerine geçen

H. Hasan, ileri sürdüğü bazı şartlar karşılığında mücadeleden vazgeçerek hilafeti Muâviye'ye terketmişti. Bu şartlardan biri de, Muâviye'nin ardından halifenin Hz. Hüseyin olmasıydı. Tabii verilen sözler tutulmadı, Muâviye'nin ardından Yezîd halife oldu. Bu dönemde Irak halkının sözüne güvenerek yola çıkan Hz. Hüseyin kendi kaderine terkedildi ve Yezid'in adamlarınca hunharca şehit edildi. Harre vakası bu dönemde oldu, Medine yağmalandı, ashabın ileri gelenleri de dâhil binlerce (on bir bin) insan öldürüldü, binden fazla kadın uğradıkları tecavüzler sonucunda gebe kaldı. Yezîd'in ordusu Medine dize getirildikten sonra Abdullah b. Zübeyr'in işini bitirmek üzere Mekke üzerine yürüdüler ve Kabe'yi mancınkla taşla tutarak yakıp yıktılar. Hicaz'ı İbn Zübeyr'in elinden alarak Emevî hilafetine katan Haccâc-ı Zâlim Hicaz valiliğinden Irak valiliğine terfi edilmiş, Hz. Ali taraftarlığı olarak ortaya çıkan hareketleri büyük bir şiddet ve zulümle bastırılmış, onun zulmünden ölenlerin sayısı yüz yirmi bini bulmuştu. Emevî hilafetinin İslâm coğrafyasını kontrol altına alması ve tahakkümü ancak bu şekilde sağlanmıştı. (Bu rakamlar abartılı olabilir, o yüzden biraz ihtiyatla karşılanmalıdır).

Irak, bölge olarak şîî düşüncenin hep merkezi olagelmiş ve ehl-i beyt adına birçok başkaldırının adresi olmuştur. Her defasında da bunlar kanlı bir şekilde bastırılmıştır.

Şîî isyanları dışında çok daha geniş bölgesel özellikte iki isyan daha gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi H. 66 yılında gerçekleşen Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekafi isyanıdır. Riyaset tutkunu olan Muhtâr es-Sekafi, ikinci Muâviye'nin halifelikten çekildiği, idarenin gevşek olduğu bir anda Kûfe'deki Şîî potansiyeli kullanarak kendisinin Muhammed b. el-Hanefiye adına çıktığını söylemiş, Hz. Ali taraftarlarını ve mevâliyi etrafında toplamış, Kûfe'deki Abdullah b. Zübeyr'in valisini çıkarmış ve idareye el koymuş, Hz. Hüseyin'in katline iştirak edenleri kimini asarak, kimini yakarak öldürmüş, kiminin organlarını kesip ölüme terketmiş, zamanla olmadık zulüm ve işkencelere başvurmuş ve Kûfe halkı onun bu yaptıklarından huzursuz olmaya başlamış, sonunda da Mus'ab b. Zübeyr tarafından h. 67 yılında öldürülerek saf dışı edilmiştir.

İkincisi ise h. 81 yılında patlak veren Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as isyanıdır. Emevî idaresine ve onların Irak valisi Haccâc'ın zulmüne karşı bir başkaldırı olan bu isyan, geniş bir yankı bulmuş ve içlerinde Hasen el-Basrî, Şa'bî, en-Nehaî, Sa'îd b. Cübeyr, Abdurrahman b. Ebû Leylâ gibi zevatin da bulunduğu ulema tarafından da desteklenmişti. Şam ordularından destek alan Haccac bu isyanı kanlı bir şekilde bastırılmıştı. Sa'îd b. Cübeyr, Abdurrahman b. Ebû Leylâ da Haccâc'ın zulmünden kurtulamayanlardandı. Şa'bî ve en-Nehaî ise bir şekilde kurtulmuşlardı.

Bu isyanların bastırılması sonucunda Kûfe'de hava durulmuş ve 122 yılındaki Zeyd b. Ali'nin isyanına kadar başka bir hareket yaşanmamıştır.

Bilindiği gibi Kûfe, askerî bir şehir olarak kurulmuştur. Bu yüzden de siyasetle hep ilgili olagelmiştir. Şîî düşüncenin beşiği olmuş, Ehl-i Beyt hep bu şehirden destek beklemiştir. Bu desteğin hep vadedilmesi, ama fiilen verilmemesi de ayrı bir tarihî tespit olmaktadır.

## 2. Irak'ın Sosyo-Kültürel Yapısı

İslâm öncesi Irak'ta meskûn olan halk üç değişik unsurdan oluşuyordu: Birincisi Rebî'a ve Mudar'ın kollarından olan bazı Arap kabileleri. Bunlar çok önceleri buralara göç etmişler ve göçebe hayatı terk ederek yerleşik hayata geçmişler ve diğer medeniyetlerden büyük ölçüde etkilenmişlerdi. İkinci grup, büyük çoğunluğu Zerdüş dininde olan İranlılardı. Üçüncü grubu ise aslı/yerli unsurlar oluşturuyordu. Bunlar değişik ırk ve inançta olan kimselerdi. Aralarında Hıristiyan, Yahudi, Sabîî, Budist, Maniheiztler vardı. Bunlar Keldanîler, Süryanîler gibi eski kavimlerden geri kalanlardı ve hepsine birden İslâm öncesinde Ârâmîler deniliyordu. Müslümanlar ise, bunlara topluca Nabatîler ismini vermişlerdir.

Müslümanlar Irak'ı ilk fethettiklerinde aslı/yerli unsurlarla pek kaynaşmamışlar, yeni kurulan askerî stratejik şehirlere yerleşmişlerdi. Hz. Ömer, hilafetinin bitimine doğru bu siyasetini gevşetmiş ve onun ölümü ile birlikte Medine'deki sahabîler de fethedilen bu yerlere tabir câize akın etmişler, buralarda mal mülk sahibi de olmuşlar ve böylece yerli halklarla karışmışlardı. Bu ihtilâtle eş zamanlı olarak da yerli halkların büyük bir kısmı Müslüman olmuştu. Hâkim olan İran yönetimi, yerini Müslümanların idaresine devretmiş ve Irak çok köklü bir değişim geçirmişti.

Yeni toplumsal yapı dört sınıftan oluşuyordu: Fâtih Araplar: Bunlar kendi aralarında üç tabakaya ayrılıyorlardı: En üst sosyal tabakayı oluşturan askerî ve dinî hizmetler için gelmiş bulunan sahabîler, kabile reisleri, ileri gelen âlimler ve bazı servet sahipleri. Kûfe'ye ehl-i Bedir'den yetmiş, Rıdvan biatine katılmış olanlardan da üç yüz sahabî gelmiş ve bunların önemli bir kısmı buraya yerleşmişti. (İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 9)

Arapların ikinci grubunu, Müslüman Arap askerler ve kabile üyeleri oluşturuyordu. Bunlardan bir kısmı kendisini ilme vermiş, bir kısmı servet biriktirmeye koyulmuş ve zamanla birinci tabakaya katılmışlardı.

Üçüncü grubu ise Tağlib, Negrân Hıristiyan Arapları gibi Müslüman olmayan Arap unsurlar oluşturuyordu.

İkinci sosyal tabaka Arapların ellerinde Müslüman olmuş sayılan yabancı unsurlardı. Bunların ortak adı "azadlılar" anlamında "mevâlî" idi. Mevâlîler, birinci sınıfı oluşturan Araplarla bir tutulmuyor, bazı noktalarda ayrımcılık yapıyordu. Meselâ savaççı mevâlîye, ancak geri hizmetleri münasip görülür, onların ata binmelerine bile izin verilmez, kendilerine divandan atâ ayrılmazdı. Bunlar siyasî ve idarî hizmetlere getirilmez, ziraat ve zanaatlarla uğraşmağa bir anlamda mecbur edilirdilerdi. Bunlar, ilim ve fende yetişmiş kimseler de olsalar Arap kızlarına denk sayılmazlardı. Hatta Irak genel valisi Haccâc, namaz kıldırarak imamların mevâlîden olmaması şartını getirmişti. Ziraat ve zanaat işlerini yürütmede olan mevâlîden önemli bir kesim kendilerini bu arada ilme vermişler ve Arapların yanı sıra bu alanda önemli gelişmeler katetmişler, hatta öyle bir zaman gelmişti ki, neredeyse bütün şehirlerde ilmî riyaset mevâlînin eline geçmişti ve bu,

Arap milliyetçilerini oldukça kızdıran ve tedirgin eden bir durumdu. (bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 360; *el-'İkdü'l-ferîd*, II, 74)

Üçüncü sosyal sınıfı köleler oluşturmaktaydı. Bunlar değişik amaçlarla istihdam edilirdi.

Dördüncü sosyal sınıf ise zimmîlerdi. Bunlar Irak'ta mevcut bulunan Hıristiyan ve Mecusilerden oluşuyordu. Aralarında bir miktar Yahudi ve Sâbiî de vardı. Bunlar, Hz. Ömer'in başlattığı uygulama sonucu ziraatle meşgul olurlar, ticaret yaparlar ve değişik mesleklerin icrasında bulunurlardı. Tıpla iştigal bir anlamda bunların tekelinde gibiydi. Saray doktorları hep bunlardan olagelmıştır. Divanların teşkili sırasında bürokrasi içinde de önemli yerler aldıkları görülmektedir. Bunlar kendi dini inançlarını yaşamada tam bir hürriyet içindeydiler. Ahval-i şahsiyye alanında da kendi dinî hukuklarını icra ederlerdi. Haccâc'ın Müslümanlara yönelik zulmü, bunları da yıldırılmıştı. Haccâc, ruhban sınıfına da cizye koymuştu. Cizyeyi vaktinde ödemeyenlere büyük işkenceler reva görmesi, bu yüzden Müslüman olanların sayısını artırmış, bu kez Haccâc Müslüman da olsalar onlardan cizye almaya devam etmiştir.

Özetle Kûfe, çok değişik sosyal tabakaların, değişik dinde ve dilde insanların bulunduğu bir muhitti, farklı kültürlerin egemen olduğu kozmopolit bir yerdi. Müslümanların giyim kuşam da dâhil olmak üzere davranışlarında kâfirleri taklit etmeleri, yeni fethedilen bu topraklarda Müslümanların kendi kimliklerini kaybetme riskini içinde taşıyordu. Bu durumun tespiti ve ona göre ulemanın tavır alması aslında bir gereklilik idi. Acem örf âdetine karşı takınılan tavır bu doğrultuda değerlendirmek uygun olacaktır.

### 2.1. Aile Yapısı ve Kadının Durumu

Aile yapısı İslâm toplumu açısından son derece önemlidir. Akrabalık bağlarına çok önem verilirdi. Ancak kadının evlilik içindeki yeri bu günkü anlamda güçlü değildi. Erkeklerin birden fazla kadınla evlenmesi normaldi ve bu kadınlar açısından da yadırganan bir durum değildi. Çok kadınla evlenme beraberinde boşanmanın çokluğunu da getiriyordu. Sudan sebeplerle kadınların boşandığı olurdu. Talâk, kadına bir anlamda özgürlük kazandırdığı için, kadınlar da bunu fazla takıntı etmezlerdi. Hür kadınlar tesettüre riayet ederler, genelde yüzlerini de örterlerdi. Kadının malî alanda tam yetkisi vardı. Aynı yetki, kendi evliliği söz konusu olduğunda yoktu ve kadının evlendirilmesinde veli şartı aranırdı. Hz. Ömer, beytülmalden yapılan aynî tahsisatlarda kadınları da aynen erkekler gibi kabul etmişti. Gayrimüslim kadınlar cizyeden muaf tutulmaktaydılar. Kadınlar ev işi ve kadın terziliği, ebelik gibi işlerde çalışırlardı, kadın hamamlarını kadınlar işletirdi.

## 2.2. İlim Meclisleri

İrak'ta en önemli mekânların başında mescidler gelirdi. Oldukça işlevsel olan mescidler dinî, ilmî, idarî, edebî faaliyetlerin merkezi idi. Zamanla mescidlerin dışında da sohbet halkaları oluştu. Yöneticiler, etraflarına ileri gelen insanları toplar, Müzakereler yaparlar, sohbet ederler, yemekler yerlerdi. Derken eğlence meclisleri ortaya çıktı. Buralarda cariyeler şarkılar söyler, iştret yapılırdı. Ancak bu gibi yerler, ilmî ve edebî meclislere nispetle azdı. Kûfe'nin İslâm'a nispetle önemli bir yeri vardı ve hatta Selmân Fârisî, Kûfe için "İslâm'ın kubbesi, İslâm'ın yuvası" gibi nitelermeler yapmıştı. Bunda da pek çok sahabenin burayı kendilerine mekân tutmaları etkin olmuştur. Keza pek çok olumsuz siyasî hareketin burada cereyan etmesi, insanların baskı altında tutulması, onların bir anlamda dine sığınmaları ve huzuru orada aramaları sonucunu doğurmuştu.

## 2.3. Irak'ta İktisadî Durum

İrak halkı genelde bolluk içinde yaşardı. Çünkü tarım alanı genişti ve ziraat canlıydı, zanaat ve mesleklerin icrası ileri bir düzeydeydi, ticaret gelişmişti. Muamelât alanında da İslâm ahkâmı uygulanıyor, riba, ihtikâr, gabn-i fâhiş, malı pazara varmadan kapatma gibi haksız kazanca götürecek muameleler yasaklanıyordu. Ayrıca Hz. Ömer'in başlattığı (h. 20) devlet bütçesinden atâ adıyla nakdî, erzak adıyla da aynî tahsisat yapılmaktaydı. Zekât ve diğer gönüllü yardımlar da fakirlerin insanca yaşayabilmeleri için yeterince imkân hazırlıyordu.

## 2.4. Irak'ta İlmî Durum ve Rey Okulunu Kuran Öncüleri

İrak, diğer İslâm ülkelerine nazaran ilmî düzey bakımından yüksek bir yere sahipti. Çünkü Irak, eski medeniyet ve kültürlerin beşiği idi, burada diğer yerlerde olmayan bir birikim vardı. Müslümanların eline düşen harp esirleri genelde kültürlü, bilgili kimselerdi. Müslümanlar bu açıdan onlardan yararlanmaktaydılar. Irak, savaşların ve ayaklanmaların sıkça yaşandığı bir yerdi. Bunlar, itikadî düşüncelerin doğmasına ve beslenmesine sebep olmaktaydı. Mevâlî, idarî ve siyasî alanda kendisine bir alan bulamayınca, ilme yönelmiş ve ancak bu alanda varlık gösterebileceğini görmüştü.

İrak'ın iki ilmî merkezi vardı: Kûfe ve Basra. Basra meşhur sahabî Ebû Mûsa el-Eş'arî ve Enes b. Mâlik'in yerleştiği yerdi. Hasan el-Basrî (ö. 110) ile Muhammed b. Sîrîn (ö. 110) gibi önemli simalar onların ders halkalarında yetişmişti.

Basra ve Kûfe arasında ilmî düzeyde bir yarış da vardı ve bu Irak'taki ilmî düzeyin yükselmesine olumlu bir etki yapıyordu. Ancak Kûfe bu yarışta, daha ileri bir düzeyi temsil ediyordu. Bunun da Kûfe'nin askerî bir üs, idarî merkez olması yanında, bütün sahabenin ilmini bir ölçüde kendisinde toplayan İbn Mes'ûd'un burada olması, ayrıca Kûfe'nin Basra'ya nispetle daha merkezî bir yerde bulunması, burasının eski medeniyetlere beşiklik yapmış olması, pek çok dilin konuşulduğu bir yer olması, Fars

kültürüyle doğrudan, Yunan kültürüyle de Nasturîler vasıtasıyla dolaylı biçimde etkileşim altında bulunması gibi sebepleri vardı.

Kûfe'ye gelen sahabî sayısı yüzlerle ifade edilmekteydi. Bütün şehirlerdeki ilmî faaliyet, sonuçta dört isme çıkmaktadır: Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs. Bunlardan İbn Mes'ûd, Irak bölgesinin tartışılmaz ilmî otoritesiydi. Zeyd b. Sâbit'in ilmi ise, mevlâsı olan Hasen el-Basrî ve uzun süre kendisine talebelik yapmış olan Muhammed b. Sîrîn aracılığı ile Irak'a taşınmıştı. Abdullah b. Ömer'in ilmi ise, kendisine talebelik yapan sonra da bir müddet Irak'ta ikamet eden Urve b. ez-Zübeyr kanalıyla oraya ulaşmıştı. Abdullah b. Abbâs'ın ilmine gelince Irak halkı ona da bîgâne kalmamıştı, çünkü bizzat İbn Abbâs da bir süre bu bölgede ikamet etmişti.

Mesrûk b. el-Ecda', sahabenin ilminin iki isimde toplandığını söyler: Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd. Bunların her ikisi de Irak'ta yaşamıştır. Ancak Hz. Ali'nin hayatı, siyasî mücadeleler, savaşlar ile geçtiği için, ilmî riyaseti üzerine alabilme imkânı bulamamış, bu şeref bihakkın İbn Mes'ûd'a ait olmuştur.

İbn Mes'ûd, İslâm'a ilk giren altıncı kişidir ve aşere-i mübeşşeredendir. İbn Ümmi Abd diye anılır. Hz. Peygamber onunla Zübeyr b. Avvâm ve Muâz b. Cebel arasında muâhât (akdî kardeşlik) kurmuştu. Bütün savaşlara katılmış, Bedir'de yaralı halde bulunduğu Ebû Cehil'in işini o bitirmişti. Hz. Peygamber de Ebû Cehil'in kılıcını kendisine hediye etmişti. Medine'de annesiyle birlikte hemen mescidin arkasında bir yerde kalırdı ve Hz. Peygamber'in evine aileden biri gibi girer çıkar, Hz. Peygamber'in ayakkabısını korumak, abdest suyunu taşımak, yıkanırken ona perdedarlık yapmak gibi özel hizmetlerinde bulunurdu. Zeki ve ilme karşı çok hırslı biri idi. Kısa bir süre içinde sahabe içinde ilmi ve Kur'ân bilgisi ile temayüz etmişti. Güzel sesliydi ve çok güzel Kur'ân okurdu. Hz. Peygamber nazarında kendisinden Kur'ân öğrenilecek dört kişiden ilki olma payesine ermişti (Diğer üçü Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe, Übey b. Ka'b, Muâz b. Cebel) (Zehebî, *Siyer*, I, 486; Kal'acî, I, 72) Sahabe de onun kadrini ve ilmî mevkiini bilir, takdir ederlerdi. Sahabe arasında ahlâk ve yaşayışı bakımından Hz. Peygamber'e en çok benzeyen kimse olarak o kabul edilirdi (Zehebî, *Siyer*, I, 485). Hz. Ömer, köklü medeniyetlere beşiklik yapmış kozmopolit bir bölge olan Irak'a eğitim-öğretim, kadılık ve beytülmal idaresi görevlerini deruhte edecek birinin gönderilmesi gerektiğinde, bunu yapabilecek en uygun kişi olduğu için onu seçmiş, bizzat kendisi ona ihtiyaç duymasına rağmen Iraklıları kendisine tercih etmişti. Vali Ammâr ve arkasından el-Muğîre b. Şu'be, Sa'd b. Ebû Vakkâs ve el-Velîd b. Ukbe zamanlarında görevini sürdürdü. Kadı Şüreyh gelince kadılık görevini ona bırakmış, diğer vazifelerine devam etmişti. Daha sonra Hz. Osman zamanında Ebû Zerr'in Rebeze'de mecburî ikamete tâbi kılınmasını eleştirmesi ve muhtemelen özel Kur'ân nüshalarının yakılması emrine muhalefeti sebebiyle Medine'ye çağrıldı ve bir süre orada kaldıktan sonra hastalandı ve H. 32/ 652-53 yılında Medine'de öldü (Zehebî, *Siyer*, I, 487; *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, s. 24, 38).



İbn Mes'ûd, büyük ölçüde Hz. Ömer ile aynı meslek ve meşrepte idi. Değerlendirmeleri, görüş ve düşünceleri birbirlerine pek yakındı. Bir anlamda Hz. Ömer'in çizgisinde biriydi. Hz. Ömer'in Medine'de iken sık sık kendisine danıştığı, fetvâ istediği nadir isimlerdendi. Nitekim eş-Şa'bî şöyle derdi: “Üç kişi vardı ki bunlar birbirlerine fetvâ sorarlardı. Hz. Ömer, Abdullah ve Zeyd b. Sâbit. Hz. Ali, Übey b. Ka'b ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî üçlüsü de kendi aralarında birbirlerine sorarlardı.” (*İ'lâmu'l-muvakkîîn*, I, 15, 20; Kal'acî, I, 73) Böylece Hz. Ömer'in fikhî da bir anlamda Kûfe'ye taşınmış oluyordu.

İbn Mes'ûd, Irak'taki resmî faaliyetleri yanında sürdürdüğü ilmî faaliyetleriyle, rey ağırlıklı tefsir ve fıkıh mektebinin ve ilm-i kıraatin temellerini atan kişi olmuştur. Irak fıkıh mektebinin en önemli iki vasfını teşkil eden “nassın bulunmadığı yerde rey ve kıyasa başvurulması” ilkesi ile “sahih olduğu kesin olarak bilinmeyen hadislerin yerine içtihadın tercih edilmesi” esası, temelde İbn Mes'ûd'un düşünce tarzına dayanmaktaydı. Hz. Ömer, kendisi Irak'ta bulunmuş olmasa bile fikirleri itibarıyla rey ekolünün en belirgin simalarından kabul edilir. Hilafet merkezini buraya taşıyan Hz. Ali de Irak rey mektebinin ilk temsilcilerinden sayılır.

Alkame b. Kays, el-Esved b. Yezîd, Mesrûk b. el-Ecda gibi büyük tâbiîler ve onların ellerinde yetişmiş olan İbrahîm en-Nehaî, rey mektebinin kendi dönemindeki temsilcileridirler.

Rey fikhının özellikle Irak'ta ortaya çıkması bir tesadüf değildi. Kûfe'nin eski medeniyetlerin beşiğinde yer almış olması, sosyo-kültürel yapısının karmaşık olması, sosyal tabakaların ve bunların yaşam farklılıklarının açık bir şekilde ortada olması ve bunların tabii sonucu olarak çözüm bekleyen problemlerin, Hicaz'a nispetle çok değişik, farklı boyutta ve köklü olması, Kûfe'de Hicaz'a nispetle hadis malzemesinin az olması, ekolün öncüleri olan Hz. Ömer, İbn Mes'ûd gibi otoritelerin yeni olaylara olan yaklaşım tarzları gibi sebepler, Rey ekolünün özellikle Kûfe'de ortaya çıkmasında belirgin şekilde etkin olmuş âmillerdir. (*Abdullah İbn Mes'ûd*, s. 63)

### 3. Hz. Ali Ve İbn Mes'ûd'un Elleri Yetişmiş Kûfeli Fakîhlerin Listesi

Alkame b. Kays en-Nehaî (ö. 62), el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (ö. 95), Amr b. Şurahbîl el-Hemedânî (ö. ?), Mesrûk b. el-Ecda' el-Hemedânî (ö. 63), Abîde es-Selmânî (ö. 72), Şüreyh b. el-Hâris el-Kindî el-Kâdî (ö. 78), Süleyman b. Rebî'a el-Bâhilî (ö. ?), Zeyd b. Sûhân (ö. 36), Süveyd b. Gafele (ö. 70), el-Hâris b. Kays el-Cu'fî (ö. ?), Abdurrahman b. Yezîd en-Nehaî (ö. 83), Abdullah b. Atebe b. Mes'ûd (ö. 100'den önce), Hayseme b. Abdurrahman (ö. 80), Seleme b. Suheyb (ö. ?), Abdullah b. Sahbere (ö. Ziyâd'ın valiliği sırasında), Zirr b. Hubeyş (ö. 83), Hillâs b. Amr (ö. ?), Amr b. Meymûn el-Evdî (ö. ?), Hemmâm b. el-Hâris (ö. 65), el-Hâris b. Süveyd (ö. 71), Yezîd b. Muâviye en-Nehaî (ö. 64), er-Rabî' b. Huseym (ö. 61), Atebe b. Ferkad (ö. ?), Sıla b. Züfer (ö. 100'den önce), Şerîk b. Hanbel (ö. 100'den önce), Ebû Vâil (ö. Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti sırasında), Şakîk b. Seleme (ö. Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti sırasında), Ubeydullah b. Nadle (ö. 74), İbn Mes'ûd'un oğulları Ebû Ubeyde (ö. 100'den

sonra) ile Abdurahman (ö. 79), Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö. 82), Müyessere b. Yakûb (ö. 100'den önce),

Bir sonraki tabaka:

İbrahîm en-Nehâî (ö. 96), Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 95), el-Kâsım b. Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ûd (Kûfe kadısı) (ö. 110), Ebû Bekr b. Ebû Mûsâ (ö. 106), Muhârib b. Disâr (ö. ?), el-Hakem b. Ateybe el-Kindî (ö. 113), Cebele b. Sühaym (ö. 125)

Bir sonraki tabaka: Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120), Süleyman b. el-Mutemir (ö. ?), Süleyman b. Mihran el-A'meş (ö. 148), Mîs'ar b. Kidâm (ö. 152)

Bir sonraki tabaka: Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö. 148), Abdullah b. Şübrüme (ö. 144), Sa'id b. Eşva' (ö. 120), Şerîk el-Kâdî (ö. 176), el-Kâsım b. Ma'n (ö. 175), Süfyân es-Sevrî (ö. 161), Ebû Hanîfe (ö. 150), el-Hasen b. Sâlih b. Hayy (ö. 168).

Şimdi bunlardan Ebû Hanîfe'nin hocaları silsilesinde yer alan isimler üzerinde duralım:

Alkame, Hz. Peygamber henüz hayatta iken doğmuş, büyük tâbiîlerdendir. el-Esved b. Yezîd'in amcası, İbrahim'in de annesinin amcasıydı. Bu zat her yönden İbn Mes'ûd'un bir benzeri idi, onun hem ilmini, hem ahlâkını hem de çizgisini şahsında temsil ediyordu. İbrahim en-Nehâî de sanki Alkame'nin benzeri gibi idi. İbrahim'i gören Alkame'yi, Alkame'yi gören de İbn Mes'ûd'u görmüş gibi olurdu. Alkame, ilmiyle, ameliyle, takvasıyla, istikametiyle Kûfe'nin sembol isimlerinden biriydi. Bazı tarihçiler bu özellikleri itibariyle ona "Kûfe halkının rahibi" adını takmışlardı, "rabbânî âlim" olarak bilinirdi. (Kal'acî, I, 162-165) Çok güzel Kur'ân okurdu ve İbn Mes'ûd onun okuyuşuna hayran olur, "Anam babam feda olsun, tane tane (tertîl ile) oku! Tertîl Kur'ân'ın süsüdür." derdi. Kendisinden sonra insanlara Kur'ân okumasını ve okutmasını isteyen İbn Mes'ûd, ona, "Eğer seni Hz. Peygamber görseydi sevinirdi." demişti. Ayrıca O, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Âişe, Huzeyfe, Ebû'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe, Habbâb, Ammâr (r. anhum) gibi büyük sahabîlerden ilim ve feyiz almıştı. Hz. Âişe ile aralarında özel bir sevgi ve dostluk vardı.

Sıffin'de Hz. Ali tarafında yer almış, bilfiil savaşıyordu. Kardeşi Übey b. Kays de bu savaşta öldürülmüştü (İbn Sa'd, VI, 86-92).

Kur'ân'a olan düşkünlüğü, devamlı Kur'ân'ı hatmedişi, tevazuu, şöhretten hoşlanmayışı, takvası bütün bunlar akrabası ve talebesi İbrahim en-Nehâî'ye ondan sirayet etmişti.

el-Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Yemen'deki yurtlarında yaşıyorlarken Hz. Peygamber hayatta iken Müslüman olmuş ve fakat onu görememişti, bu itibarla "muhadramûn"dandır. Alkame'nin yeğeni, İbrahim'in dayısıdır. İleri gelen sahabîlerle görüşmüş ve ilmi Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Âişe, Muâz b. Cebel (bununla daha Yemen'deyken görüşmüştü), Bilal-i Habeşî, Ümmü Seleme, Selmân, Ebû Mûsâ gibi ileri gelen sahabîlerden (r. anhum) almış, fakîh, kıraat âlimi ve muhaddisdi.

Hız.Âişe ile aralarında özel bir sevgi ve dostluk vardı, validemiz onun kadir ve kıymetini bilir ve "İrak'ta, benim açımdan el-Esved'den daha değerli bir kimse yoktur." derdi. (İbn Sa'd, VI, 73) Alkame ne kadar İbn Mes'ûd'a bağlı ise, el-Esved de o kadar Hız. Ömer'e bağlı ve onunla birlikte idi. Ancak aralarında bir muhalefet olmazdı, çünkü her iki sahabînin de çizgisi aynı idi. el-Esved de Alkame gibi iyi bir fakîhti, Kur'ân'a çok önem verir, huzur ve sükûnu onda arardı. İbadetine özellikle de oruç tutmaya düşküdü. en-Nehaî, el-Esved'den de çok etkilenmiş, kişiliğinin oluşmasında Alkame'den sonra en büyük pay ona ait olmuştur.

Mesrûk b. el-Ecda', Hız. Peygamber (s.a.v.) vefat etmeden önce Yemen'de Müslüman olmuş, Hız. Ebû Bekir döneminde Medine'ye gelmiş, onun arkasında namaz kılmış, böylece büyük sahabîlere yetişmiş ve onlardan ilim ve feyiz almış tâbîinden, ilmiyle, ahlâkiyle, takvasıyla tanınmış bir zattır. Hız. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Habbâb gibi sahabîlerden rivayette bulunmuştur. Hız. Âişe validemizin yanında ayrı bir sevgisi ve yeri vardı. Fetihlere iştirak etmiş, Kâdisiye savaşında bulunmuş, eli çolak olmuş, başından yara almıştı. Buna sebep de Hız. Ali saflarında Sıffîn'de bulunmamış, bundan da mutlu olmuştu. İbadetiyle, takvasıyla meşhur olan Mesrûk, ilim talebinde hırslıydı, kaza işlerinde Şüreyh, ifta işlerinde ise Mesrûk daha önde gelirdi; Şüreyh, kaza görevi sırasında Mesrûk'la hep istişare ederdi. Şüreyh'in de zoruyla gönülsüz olmasına rağmen Ziyâd tarafından kadılık görevine getirilmişti. Görevine mukabil herhangi bir ücret kabul etmezdi; oysa ki kendisi fakirdi, çoğu kez evinde ailesine yetecek kadar yiyecek bulunmazdı. Öldüğünde de, geriye miras olarak hiçbir şey bırakmamıştı. Sadece kılıcı vardı ve cenaze masraflarını onun parasıyla karşılamışlardı. (İbn Sa'd, VI, 76-84)

Altmış üç senesinde, altmış üç yaşında iken vefat etmiştir.

Şa'bî şöyle dermiş: "Eğer cennet için yaratılmış bir aile varsa onlar el-Esved, Alkame ve Mesrûk olmalı!" (Kal'acî, I, 170).

İbrahîm b. Yezîd en-Nehaî (46/666-96/715)

İsim ve nesebi İbrahîm b. Yezîd b. el-Esved b. Amr b. Rebî'a b. Hârise b. Sa'd b. Mâlik b. en-Nehaî şeklindedir. en-Nehaî, Yemen'de Mezhic bölgesinde yaşamakta olan büyük bir kabile iken Hız. Peygamber'in hayatında Müslümanlığı kabul etmiş, onun hayır duasını almış, sonra Kûfe şehrine yerleşmişlerdir. Nehaî nispetiyle birçok âlim yetişmiştir. İbrahîm en-Nehaî bunların en meşhuru olmaktadır.

en-Nehaî 46/666 yılında doğmuştur. Küçüklüğünde gözüne bir beyazlık inmiş ve bir gözü görmez olmuştu.

Kûfe'de doğmuş, orada yetişmişti. Kûfe, tam bir ilim ve kültür merkeziydi. Kabilesi ve kendisi, ilme yatkındı. Ailesinden yetişmiş çok sayıda ilim adamı vardı; babası Yezîd, dayıları el-Esved b. Yezîd ve Abdurrahman b. Yezîd, annesinin amcası Alkame b. Kays aileden yetişmiş âlimlerdi. Henüz çocuk sayılacak bir yaşta hacca giden Alkame ve el-Esved'e eşlik etmiş, onlar orada onu Hız. Âişe ile görüştürmüşlerdi. Belli ki onun yetişmesine özel bir ilgi gösteriyorlardı.

Daha sonra birçok kez hacc yapmış, özellikle Alkame ile yaptığı hacda onu yakından takip etmişti.

Kendisi üç kadın ile evlenmişti. Bunların evden çıkmalarına, mahalle mescidinde namaz kılmalarına izin vermezdi. İki oğlu ve iki kızı vardı.

Geçimi dardı, çok azla yetinirdi, dostları haram nesnelere kendisine helâl olabilecek kadar şiddetli yoksulluk çektiğini düşünürlerdi. Beytülmalinden verilen atâ, erzak ve sultanların verdiği hediyelerle idare etmeye çalışır, bazen mecbur kalınca ziraatle uğraştığı da olurdu. Buna rağmen haram mal, onun evine girmezdi. İnsanlardan zekât ve sadaka da kabul etmezdi.

Çok zeki idi, Kur'ân'ı ezberlemişti, Kûfe'nin en meşhur kurra ve hadisçisi idi. Zamanında hiç tartışmasız Kûfe'nin hatta Irak'ın en büyük fakîhi idi. Daha on sekiz yaşında iken, kendinden büyük ilim adamları olmasına rağmen, kendisinden ilim alınır olmuştu.

İlmi yanında takvasıyla da meşhurdur.

Nihayet hastalanmış ve vefat etmişti. Bazı rivayetlere göre Haccâc'ın zulmünden çekindiklerinden dostları cenazesini gündüz defnedememiş ve geceyi beklemişlerdi. Cenazesini dayısının oğlu Abdurrahman b. el-Esved b. Yezîd kaldırmıştı. Buna göre vefatı 95 hicri senesi ramazanının 25 veya 27. günü olmalıdır. İbn Sa'd ise, onun H. 96 yılında Velîd b. Abdülmelik'in hilafeti sırasında 49 yaşında iken vefat ettiğinde icma olduğunu söylemektedir. (*Tabakât* VI, 284). Buna göre vefatı Haccâc'dan dört beş ay kadar sonra olacaktır. Haccâc'ın ölüm haberini duyduğunda şükür secdesine kapanıp, sevincinden ağladığına dair rivayetler de bunu teyit etmektedir. (*Tabakât* VI, 270). (Kal'acî, I, 133)

#### 4. İbrahîm en-Nehaî'nin Kişiliği

en-Nehaî sağlam bir kişiliğe sahipti. Giden ağı gelen paşam demezdi, çizgisini hep korumuştur. Bu çizgi Ehl-i beyt'e sevgi şeklinde belirginleşmişti. Takvası, Hz. Peygamber'in ehl-i beyt sevgisi hakkındaki buyruğu, Alkame gibi Sıffîn'de Hz. Ali tarafında yer almış hocalarından etkilenmesi ve Kûfe gibi Hz. Ali muhabbetinin ve tarafgirliğinin çok köklü olduğu bir muhitte doğup büyümüş ve yetişmiş olması onu bu çizgiye çekmişti. Onun Şîa yanlısı olmasının, daha sonraki dönemlerde şekillenmiş olan şîilikle pek ilgisi yoktu; çünkü o halifeler arasındaki sıralamayı, aynı zamanda fazilet sıralaması olarak da kabul eder ve hiçbir zaman imamların masumiyeti, ric'at gibi şîi inançları benimsemezdi. Ehl-i beyt sevgisi ve taraftarlığı olarak niteleyebileceğimiz bir duruşu vardı.

Hâricîlerin, mürciyenin siyasî düşüncelerinden de uzaktı.

Haccâc gibi bir zalimi genel vali tayin eden Emevî hilafetini elbette ki tutamazdı. İslâm'a muhalif gördüğü konularda yönetime karşı fetvâ vermekten çekinmezdi. Emevî hilafeti, Sevad arazisinden mülk edinmenin yolunu açmıştı. en-Nehaî, Hulvan ile Kadisiye arasında kalan bu toprakların fey statüsünde olduğu için satın alınmasının câiz olamayacağına dair fetvâ çıkarmıştı.

Haccâc, onun muhalif olduğunu bilir ve o yüzden de sürekli yakın takip altında tutardı. Bu yüzden en-Nehaî çoğu kez ona gözükmemeye çalışır ve talebelerinin evlerinde gizlenirdi. Hatta buna sebep cuma ve bayram namazlarından geri kaldığı olurdu.

İbnü'l-Eş'as'ın Haccâc'a karşı başlattığı ayaklanmaya ulema olduğu gibi katılmış, bilfiil destek vermişlerdi. Sa'îd b. Cübeyr, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Abdurrahman b. Ebû Leylâ gibi meşhur âlimler gibi İbrahîm en-Nehaî de bu isyana destek verenlerdendi. Şam'dan gelen destek ordularıyla Deyrû'l-cemâcîm'de Haccâc kanlı şekilde isyanı bastırınca, ulemadan kurtulabilenler değişik merkezlere kaçmış, ancak Haccâc onları birer birer toplayarak pek çoğunu öldürtmüştü. Sa'îd b. Cübeyr şehit edilenlerdendi. Şa'bî, Rey'den getirilmiş, yaptıklarını çekinmeden itiraf etmişti. Haccâc onu cesareti nedeniyle başışlamış, en-Nehaî'yi de (Kabilesinin genişliğini ve Irak'taki mevkiini dikkate alarak) yaptığı bin bir hesapla başışlamıştı.

İbrahîm en-Nehaî, güçlü bir şahsiyet sahibi olarak halk nazarında heybetli bir âlimdi. Takvasıyla meşhurdu, fakir olmasına rağmen zarifane giyinir, gören onu varlıklı biri zannederdi. Günlük kıyafeti süslüydü, camiye, cumaya ve bayrama giderken giydiği elbise daha bir değerliydi. Giydikleri o sıralarda ulemaya ait özel giysiler türünden değildi, kendisinin halktan ayrı görülmesini sevmezdi. Camide diğer insanlar gibi oturur, ulemanın yaptığı gibi sırtını direğe yaslayarak etrafında bir halka oluşturma yoluna gitmezdi. Huyu güzeldi, sükût etmeyi sever, sormadan cevap verme gibi bir durum sergilemezdi. Ancak sessizliği somurtma, surat asma tarzında değildi, dili suskundu ama, dimağı hep tefekkürde olurdu. Şöhreti sevmezdi. İnsanlar onu severlerdi; çünkü o da insanları severdi, bu yüzden de onların hayrına, salâhına çalışır, yeri gelince onlara öğütte bulunmaktan kaçınmaz, kendi hayat tecrübesini diğerleriyle paylaşmayı bir vazife bilirdi.

Onun ilmî kişiliğini oluşturan etkenlerin başında ilim tahsili için gerekli olan güçlü bir hafıza, ileri görüşlülük, doğru muhakeme yetisi gibi melekelerle sahip olması gelir. İçinde yaşadığı çevre ilim tahsili için çok uygundu ve değişik fikirlerin çatıştığı bir yer olması itibarıyla ufuk açıcı bir ortamdı. İlim aldığı ve etkilendiği hocalar gerçekten çok şahsiyetli, ilim ve ufuk sahibi kimselerdi. Hocaları şunlardı:

Alkame b. Kays en-Nehaî (ö. 62), el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (ö. 95), Mesrûk b. el-Ecda' el-Hemedânî (ö. 63), Ubeyde es-Selmânî (ö. 72), Şüreyh b. el-Hâris el-Kindî el-Kâdî (ö. 78), Abdurrahman b. Yezîd en-Nehaî (ö. 83), Zirr b. Hubeyş (ö. 83), Ubeydullah b. Nadle (ö. 74), Hüney b. Nüveyre (ö. 80), Âbis b. Rebî'a (ö. 100'den önce), Temîm b. Hazlem (ö. 100), Sehm b. Mincâb (ö. 100'den önce), Abdullah b. Dırâr el-Esedî (Kal'acî, I, 162)

Bunlar içinde aynı zamanda akrabaları da olan Alkame b. Kays en-Nehaî (ö. 62/682), el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (ö. 95) ile Mesrûk b. el-Ecda' el-Hemedânî (ö. 63)'nin çok önemli yerleri vardır.

İbrahîm en-Nehaî, hocaları gibi Kur'ân üzerinde çok dururdu. O iyi bir kâri olduğu gibi, aynı zamanda müfessirdi de. Hadiste tek kusuru Iraklı oluşudur. Bu yüzden, sika bir râvi olmasına rağmen *Muvatta'* da ondan gelen tek bir rivayete yer verilmemiştir. Bununla

birlikte bir hadis sarrafı olarak bilinir ve kendisi en sahih hadis senetlerinin ricalinden biri kabul edilir. Yahya b. Ma'în en muteber senedin, el-A'meş-İbrahîm-Alkame-İbn Mes'ûd senedi, Abdürrezzâk ise Süfyan es-Sevrî-Mansûr-İbrahîm-Alkame-İbn Mes'ûd senedi olduğunu ve şeref kürsüsünde bu isimlerin yer aldığını ifade ederler. (İbn Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 12; Kal'acî, I, 180) En azından söylenecek söz, onun İbn Mes'ûd'dan gelen rivayet zincirleri arasında en sağlam olanın içinde yer almış olmasıdır. O, eleştirel bir yaklaşımla rivayetleri değerlendirmeye tâbi tutar, fakîh ve ehli tahkik olarak kabul etmediği Ebû Hüreyre gibi isimlerden gelen fetvâları ihtiyatla karşılardı. (Kal'acî, I, 190-194)

Fıkına gelince, onun Kûfe hatta tüm Irak'ın kendi döneminde en büyük fakîhi olduğu konusunda kimsenin bir diyeceği yoktur. Medine fıkına nispetle Sa'id b. Müseyyeb ne ise, Kûfe'ye nispetle de İbrahîm en-Nehaî oydu. Her ikisi de kendi dönem ve şehirlerinin ilimdeki öncüsü idi. (bkz. Dihlevî, I, 529)

eş-Şa'bî, Ebû'd-Duhâ ve İbrahim mescidde bir araya gelirler ve birlikte hadis Müzakere ederlerdi. Bir arada oldukları sırada bir fetvâ işi geldiği zaman bütün gözler İbrahim'e yönelirdi. Öldüğünde, her yönden onun yerini tutan kimse bulunamamış, meselâ ferâizde el-A'meş yetmişmişken, helâl ve haram konusunda Hammâd öne çıkmıştır (bkz. İbn Sa'd, VI, 332; Kal'acî, I, 195)

Nehaî, fıkı, hocası Alkame'den almış ve onun görüşlerini büyük ölçüde benimsemiştir. Nitekim Kal'acî yaptığı araştırmada Alkame'ye ait elli görüşü alıp, en-Nehaî'nin görüşleriyle karşılaştırdığında otuz dokuzunun aynı olduğunu, beşinde muhalefet ettiğini, altısında da en-Nehaî'nin görüşünü öğrenemediğini belirtmiştir. (Kal'acî, I, 196) Aynı durum Alkame ile İbn Mes'ûd arasında da vardır. Bu durumda en-Nehaî'nin görüşleri büyük ölçüde İbn Mes'ûd'a varan görüşlerdir. Ayrıca Kûfe kadıları tarafından verilen hükümler de onun önemli bilgi kaynaklarından idi. (Dihlevî, I, 528)

Ancak onun özelliği şu idi: O, hocalarından öğrendiği fetvâlarla değil, onlardan çıkardığı ruh ile cevap veriyor ve böylece hem onların çizgisinden ayrılmamış oluyor, hem de yeni problemler karşısında çözümsüz duruma düşmüyordu. Nitekim, verdiği fetvâların tümünü öncekilerden işitme yoluyla mı edindiği sorulduğunda: “Ben, onların fetvâlarını gördüm ve öğrendim, sonra bana gelen meseleler içinden daha önce duymadıklarım varsa, onları duyduklarıma kıyas ettim” demiştir. (Kal'acî, I, 197)

Onun hakkında bir değerlendirme yapan Ebû Zehra da şöyle demiştir: Irak'ta, rey fikhını gerçek anlamda varlık alanına çıkararak, kabul edilebilir bir kıvama getiren ilk fikhî şahsiyettir. (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 227)

en-Nehaî döneminde fıkıh:

Emevî halifeleri fıkıh faaliyetine gereken önemi vermemişlerdi. Bunun en önemli sebebi, yeterince siyâsî gâilelerle meşguliyetleri, ilmî faaliyetlerle doğrudan ilgilenmeye fırsat bulamamaları olabilir. Ömer b. Abdülaziz ile birlikte istikrar bulan devletin, ilgisini bu alana çektiği görülür. Ne var ki onun iktidarı çok kısa sürmüş, tam bir fıkıh atılımı

sağlanamamıştır. Birkaç istisnayı bir tarafa bırakırsak Emevî döneminde fıkıh, devletin gözetiminde ve desteğinde değil, tamamen kişilerin özel gayretleriyle ve sivil bir faaliyet olarak gelişme göstermiştir. Emevîlerin, siyasetlerinin -Abbâsîlerin aksine- özellikle verilmeye çalışılan dinî bir boyası yoktur. Meselâ Ebû Yûsuf'un başkadı yapılıp, diğer kadıların tayinini onun eline teslim etmek ve atamalarda belli esaslar aramak gibi bir endişeyi izlememişlerdi. İşi gelişine ve tayin ettikleri kadıların kişisel becerilerine havale etmişlerdi. Bu yüzden Emevî döneminde fıkıhın en bariz karakteri, şehirler ölçeğinde oluşu ve belli bir ekole adem-i mensubiyetidir. *Fukahâü'l-emsâr*, belirli ekollere mensup olmaksızın, buldukları şehrin kuşatıcılığı ve karakteristik özelliği içinde kalarak yetişmişlerdir.

Bu dönemde Medine'de yetişen meşhur fakîhler şunlardır: Sa'id b. el-Müseyyeb (ö. 93), Urve b. ez-Zübeyr (ö. 99), el-Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 102), Hârice b. Zeyd (ö. 99), Ebû Bekr b. Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm (ö. 94), Süleyman b. Yesâr (ö. 107), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd (ö. 98)

Mekke'de yetişenler: Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115), Tâvûs b. Keysân (ö. 106), Mücâhid b. Cebr (ö. 103), Ubeyd b. Umeyr, Amr b. Dînâr (ö. 126), İkrime (ö. 115)

Kûfe'de: Alkame b. Kays en-Nehaî (ö. 62), el-Esved b. Yezîd en-Nehaî (ö. 95), Mesrûk b. el-Ecda' el-Hemedânî (ö. 63), Ubeyde es-Selmânî, Şüreyh b. el-Hâris el-Kindî el-Kâdî (ö. 78), İbrahîm en-Nehaî (ö. 96) ile Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 95) vb.

Şam'da ise Kabîsa b. Züeyb el-Huzâî (ö. 86), Mekhûl (ö. 112), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101), Recâ b. Hayeve (ö. 112), Abdülmelik b. Mervân (Emevî halifesi) (ö. 86) vb. gibi âlimler yetişmişti.

İbrahîm en-Nehaî'nin öğrencileri şunlardı: Muğîre b. Miksem ed-Dabbî (ö. 136), Mansûr b. el-Mu'temir es-Sülmâ (ö. 132), Abdullah b. Avn el-Müzenî (ö. 151), Zübeyd b. el-Hâris el-Yâmî (ö. 122), Talha b. Musarrif el-Hemedânî el-Yâmî (ö. 122), Amr b. Mürre el-Cemelî el-Murâdî (ö. 118), Ebû İshâk Süleyman b. Süleyman eş-Şeybânî (ö. 129), el-Hakem b. Uteybe el-Kindî, Habîb b. Ebî Sâbit (ö. 120), el-Hâris b. Yezîd el-'Aklî, Ziyâd b. Küleyb (120), Abdullah b. Şübrüme (144).

Talebelerinden en meşhurları ise mukri ve muhaddis olan Süleyman b. Mihrân el-A'meş ile helâl haram konusunda otorite olan fakîh Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120) idi.

İbrahîm en-Nehaî vefat ettiğinde arkasından hep hayırla anılmış ve Şa'bî, bütün İslâm ülkelerinin mevcut en büyük fakîhini defnettiklerini ifade etmiştir. (Kal'acî, I, 219) O, İbnü'l-Esîr'in de ifade ettiği gibi, ilmi, zühdü, ibadet ve verâyı özünde toplamış bir kimseydi. (Kal'acî, I, 220)

Allah, rahmet eylesin!

## 5. Hammâd b. Ebû Süleyman

Hammâd b. Ebû Süleyman, cömert bir insandı. Akidece Sünnî çerçevede Mürcie'dendi; imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak tanımlardı ve ibadetleri imandan saymazdı. Bu

anlayışa “fukaha mürcieliği” denilmekte ve bunu Ebû Hanîfe’nin de benimsediği bilinmektedir (DİA, XV, 486). Mürcie inancına en-Nehaî’nin ölümünden sonra erişmişti. Tabi bu inanç sonuç itibariyle Hz. Ali tarafında yer alıp, mazlûma taraf olma anlayışını engelleyici görüldüğü için en-Nehaî’nin çevresi Hammâd’a kızmakta idiler. Meselâ el-A’meş ona selâm dahi vermezdi.

İrcâ’a inanması sebebiyle yakın çevresi tarafından hadisçiliği eleştirilmişse de, Yahya b. Ma’în, Nesâî gibi hadis otoriteleri onun sika bir râvi olduğunu belirtmişler, ancak mürcieliğine de dikkat çekmişlerdir (Kal’acî, I, 218) Buhârî, ta’liklerinde ve *Edebü’l-müfred*’inde, Müslim ve diğer sünen sahipleri ise eserlerinde Hammâd’dın rivayetlerine yer vermişlerdir.

Onun asıl şöhreti fıkıh alanında olmuştur. O, en-Nehaî’nin yetiştirdiği talebeleri arasında en fakîh olanıdır. Hocası en-Nehaî daha hayatta iken fetvâ vermeye başlamış, ve hocası da onu buna ehil bularak yaptığını onaylamıştır. Kendisinden sonra ilmî merciin Hammâd olduğuna işaret etmiştir.

Hammâd, fıkihta hocası en-Nehaî’nin yolundan devam etmiş ve böylece Irak rey fıkhı giderek genişlemeye ve derinleşmeye başlamış, illetlerin istinbâtına gidilmesi, eskilerden yeni yeni sonuçlar çıkarılması, farazî meseleler icat edilmesi gibi, Hicaz fakihlerini kaygılandıran bir yola başvurmuş, bu yüzden eş-Şa’bî (ö. 104) gibi esercilerin muhalefetini celbetmiş, bütün bu attığı adımlarla bu işin asıl piri olacak İmâm Ebû Hanîfe’nin ortaya çıkması için gerekli atılımları sağlamış, zemini hazırlamıştır.

Şa’bî, bir gün mescide gelmiş, bir de bakmış ki Hammâd oturmuş, talebeleri de etrafını çevrelemişler, bir gürültü, bir patırtı Müzakere ediyorlar. Tepkisini: “Bir zamanlar benim için şu mescidde oturmaktan daha güzel bir şey yoktu. Bu herifler bana öyle nefret ettirdiler ki, gidip de evimin çöplüğünde oturmam, şurada mescidde oturmamdan daha sevimli bir hâl aldı. Bunlar ilim değil, şarlatanlık yapıyorlar.” diyerek dile getirmiş ve oradan çekip gitmişti. (İbn Sa’d, VI, 251; Kal’acî, I 219) Bir defasında da Şa’bî, “Reyleri ile verdikleri cevabın üzerine iş!” diye tepkisinin dozunu ortaya koyuyordu. (İbn Sa’d, VI, 251)

## 6. İmâm Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtî, h. 80 senesinde doğmuş. Aslen İranlıdır. Babası da dedesi de Müslüman olmuş bir ailede doğmuştur. Dedesi, halife Hz. Ali’ye Nevruz bayramında paluza (Meşhur İran tatlısı) hediye edecek kadar varlıklı biriydi ve halife ile alâkası vardı. Aile ipek ticaretiyle meşgul olurlardı ve durumları iyi idi. Ebû Hanîfe de başlangıçta ticaretle ilgiliydi. Meşhur hadisçi eş-Şa’bî’ye takıldığı bir günde hemen onun dikkatini çekmişti, eş-Şa’bî, kendisinin uyanık ve hareketli biri olduğunu söyleyerek ilim halkalarına takılmasını öğütlemişti. Bundan sonra ticaretle ilişkisini kesmemiş olmakla birlikte artık kendisini ilme vermiştir



Her çeşit inanç, düşünce ve kültürün merkezi durumunda olan Irak ve özelde de Kûfe'de yetişip büyüyen Ebû Hanîfe, zamanında akdedilmekte olan akaid, hadis ve fıkıh halkalarından daha çok fıkıh meclislerine meyletmişti (Önce kelâma intisap edip, sonra fıkıha döndüğüne dair rivayetler de vardır) (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 22) Hammâd'ın halkasına girmiş ve kısa zamanda hocasının karşısına oturma hakkını kazanmış ve bundan sonra on sekiz sene süreyle hocasından ayrılmamıştı. Hocası 120 yılında vefat ettiğinde Ebû Hanîfe kırk yaşlarında bulunuyordu.

Ebû Hanîfe, hoca olarak Hammâd'a bağlanmış olmakla birlikte, başkalarından istifade yollarını da hep kollamış ve taassupla tek bir hocaya bağlı kalmak gibi bir duruma düşmemiştir. Kur'ân'ı, yedi kıraat imamından biri olan Kûfeli Âsım'dan alarak ezberlemiştir. Irak'ta bulunan diğer fukahadan ve eş-Şa'bî gibi hadisçi yönü ağır basan âlimlerden de aynı şekilde faydalanmıştır.

Onun hocaları tek bir meşrepten de değildi. Sadece rey ehlinde ilim almıyor, diğerlerinden de istifade ediyordu. Onun rivayet etmiş olduğu hadislerin râvilerine bakıldığı zaman bu tespitin ne kadar doğru olduğu anlaşılacaktır. Kur'ân fikhını ve ilimlerini Tercümânü'l-Kur'ân olan Abdullah b. Abbâs'ın has talebeleri İkrime ve Mekke fakîhi olan Atâ b. Ebî Rebâh'tan (ö. 114) almıştı. Hz. Ömer ve oğlu Abdullah b. Ömer'in ilmini Nâfi'den tahsil etmişti.

Hemen her sene hacca giderdi (elli beş kez hacc ettiği söylenir) ve bu münasebetle Hicaz'da bulunan âlimlerle bir araya gelir ve onlardan istifade ederdi. Kendisi, Enes b. Mâlik (ö. 93), Abdullah b. Evfâ (ö. 87), Vâile b. el-Esfa' (ö. 85), Sehl b. Sâ'id (ö. 88), Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâile (ö. 102) gibi sahabîlerle görüşmüş ve hatta bazı iddialara göre (ki zayıf gözüküyor) onlardan hadis bile rivayet etmiştir. Bu itibarla kendisi tâbîünden sayılmaktadır. Tâbînin büyüklerinden pek çoğu ile görüşmüş ve onlardan ilim almıştır.

Ebû Hanîfe, Şîa dünyasının önde gelen isimleriyle de irtibat halinde idi ve onlardan da istifadeden geri durmamıştı. İmamlardan Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e (ö. 122) iki yıl öğrencilik yapmış, Muhammed el-Bâkır b. Zeynelâbidîn'den (ö. 114), oğlu Ca'fer es-Sâdik'tan (ö. 148)'den ve Ebû Muhammed Abdullah b. el-Hasen'den istifade etmişti. Bunlarla da kalmayıp gulat-ı Şîadan Câbir b. Yezîd el-Cu'fî gibi isimlerden bile ders almada bir sakınca görmemiştir. Böylece o, son derece derin bir tefekkür, geniş bir ufka ve bakış açısına sahip olabilmenin imkânlarına ermiştir. Sahip olduğu pratik zekâsı ile hasımları çok kolay bir şekilde ilzam eder, sustururdu. (örnekleri için bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 60)

Ebû Hanîfe, sadece Kûfe ve Irak'ın ilmi ile yetinmeyip, Medine ve Mekke'de bulunan âlimlerin ilimlerini de tevarüs etmişti. Bununla birlikte kendisine rey mektebinin düşünce tarzı hâkimdi ve Hammâd'dan sonra sıra kendisine geldiğinde, rey mektebinin nizasız şeyhi/ üstadı olmuş ve mektebin bir sistem haline getirilmesi ve zaman içinde de mezhepleşerek İslâm dünyasının büyük bölümünün asırlar boyu sürecek şekilde hukuk

ihtiyacını karşılama konusunda elde edilen bu muazzam başarının tartışmasız en büyük mimarı olmuştur.

Siyasî çizgisi itibarıyla Ebû Hanîfe, hep ehli beyt (Hz. Ali evladı) tarafında yer almış böylece iktidardakilere muhalif kalmıştır. H. 121 yılında Emevî hilafetine başkaldıran Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e gönlü onunla olmakla birlikte katılmamış, parasal destek vermişti. (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 33) Emevî valisi onun muhalefetine bildiği için, sınama kasdıyla kendisine Kûfe kadılığını teklif etmiş, kabul etmeyince de günlerce dövülerek ve hapsedilerek cezalandırmıştı. Bir ara şartlı tahliye ile serbest bırakılınca Mekke'ye kaçmış (h. 130) ve Abbâsiler duruma el koyup da ortalık duruluncaya kadar en az altı sene Mekke'de kalmıştır. Ebû Hanîfe ilk zamanlar Abbâsî hilafetine olumlu bakar gibi ancak zamanla Hz. Ali taraftarlığına gene sürdürmüş ve muhalefete başlamıştı. Bunu bir şekilde halletmek isteyen el-Mansûr, ona yeni kurdurmakta olduğu Bağdat'a başkadı olması teklifinde bulunmuş ve böylece onu sınamıştı. Kabulü, iktidarının onaylanması anlamına gelecek, reddi cezalandırılması için bahane edilecekti. Ebû Hanîfe reddetti. Halife, onu şiddetle cezalandırdı, dövdürdü ve hapsetti. Hapiste iken de vefat etti. Zehirlenmiş olabileceği de söylenir. (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 52) Sultanın satvetine karşı ilmin ve takvanın salabetini gösterdi ve şehadet mertebesine ermiş oldu. Bağdat halkı cenazesine topyekûn katılmıştı, namazını elli bin insan kılmış, naaşı Bağdat'a defnedilmişti.

Ebû Hanîfe'nin reyci kişiliğinin şekillenmesinde en müessir olan isimler ise hiç şüphesiz Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un (ilkinin dolaylı) Kûfe'de bizzat ellerinde yetişmiş olan Alkame b. Kays, Mesrûk b. el-Ecda', Esved b. Yezîd, bunların yetiştirmiş oldukları rey mektebinin temsilcisi İbrahîm en-Nehâî ve eser yanlısı eş-Şa'bî, bunların yetiştirdikleri Hammâd b. Ebû Süleyman olmaktadır.

Hür düşünceli, müstakil bir kişiliği vardı. Sa'id b. Arûbe, onun Kûfe'deki meclisine uğradığında Hz. Osman'ı rahmetle yâd ettiğini görünce hayretini gizleyememiş ve takdirlerini sunmuştu. Çünkü Irak muhitinde Hz. Osman'ı iyilikle anan kimse yoktu (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 59) Kalabalığa uymaz, hakkı arardı.

Hocası Hammâd'ın halkasında her konuya mutlaka eleştirel bakışta bulunur ve tartışmaya girerdi. Kendi görüşlerinin dahi mutlak doğru olmadığını, dolayısıyla mutlaklaştırılmasının yanlış olduğunu ifade eder ve her konunun eleştirel bir şekilde ele alınmasının gereğine inanırdı. (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 62)

Hadisleri, derinlemesine tetkik eder, illetlerini araştırır, amel edilebilmesi için bazı şartlar arardı.

Ebû Hanîfe'ye gelindiğinde Rey mektebinin usûlü iyice tebellür etmiş ve yerleşmiş gibiydi. Bu tespiti doğrulama için meselâ İbrahîm en-Nehâî'nin usûl ve kaynaklarını kısaca arzedip mukayeselerde bulunmamız kifayet edecek ve aralarında neredeyse bir ayniyet olduğu görülecektir.

## 7. en-Nehaî'nin Kaynakları

Bu konuda en-Nehaî'nin kendi beyanı bulunmamaktadır. Ancak istikra yoluyla onun şu kaynakları kullanmakta olduğu sonucuna varılmıştır:

Kur'ân, sünnet, sahabî kavli, icma, kıyas, istihsan, ıstîshâb ve örf. (Kal'acî, I, 981) Bunlar aynıyla İmam Ebû Hanîfe'nin de kaynakları olmaktadır. Onun şu sözü meşhurdur: "Allah'ın kitabıyla hükmederim. Onda bulamazsam Allah'ın Resûlü'nün sünnetiyle. Allah'ın kitabında ya da Resûlü'nün sünnetinde bulamazsam, sahabe kavlini esas alırım; onlardan dilediğimin görüşünü almak ve dilediğimin görüşünü terketmekte kendimi özgür sayarım. Ama onların görüşleri varken, onları bırakıp da başkalarının görüşlerini almak gibi bir tavır içine girmem. İş, İbrahîm, İbn Şa'bî, İbn Sîrîn, el-Hasan, el-Atâ, Said b. el-Müseyyeb -birtakım adamların adını saydı- gibilere gelince onlar içtihad eden kimselerdi. Onlar nasıl içtihad ettilerse ben de onlar gibi içtihad ederim." (*Târîhu Bağdâd*, XIII, 368'den Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 237).

Metodu: en-Nehaî her şeyden önce nasslar üzerinde eleştirel bir ön çalışma yapar ve bundan sonra sıhhati konusunda kuşkusu kalmazsa, istinbâta öyle başlardı. Nassların zahirine takılı kalmaz, literal yoruma önem vermezdi. Onların manalarını tam olarak kavrar, illetlerine nüfuz eder ve her bir nassdan fikhî bir hüküm çıkarmak yerine, fikhî ilke çıkarma yolunu tutar (Kal'acî, I, 198) ve o ilke ile de fikhî, somut olaylar ve çözümlerinden ibaret olmaktan kurtarır, ufkunu alabildiğince genişletmiş olurdu. Bu, heva ve hevesle hüküm vermek değil, aksine nassın ruhu ile hareket etmektir. Nitekim hadis alanında ona hadis sarrafı denmesi, zahirde kalmayıp asıl madene ulaşabilme kabiliyetinin kendisine kazandırdığı bir sıfattır.

Nehaî, farazî fıkha önem vermezdi, henüz gerçekleşmemiş olaylarla ilgili fetvâ vermezdi.

## 8. Usûle Dair Bazı Görüşleri

Birinci kaynağı şüphesiz Kur'ân'dı. Nassların değerlendirilmesi ile ilgili olarak şu kuralları esas alırdı: "Emir kipi, tekrar ifade etmez." (Hanefiler aynı esası benimser) II, 985); "Hâs nass üzerine haber-i vâhidle ziyade yapılamaz." (Kal'acî, I, 983); "Mutlak, mukayyed üzerine hamledilemez" (Kal'acî, I, 987); "Âmmın delâleti kat'îdir, vâhid haber, kıyas gibi zannî delil ile tahsis edilemez" (Kal'acî, I, 987).

İkinci kaynağı sünnettir. Mürsel hadisleri -müsnedler gibi- delil olarak kullanırdı. (Kal'acî, I, 990) (Hanefiler, irsalde bulunan kimse sika ise, mürsel hadislerle ihticacda bulunurlar.) Genel kurallara (kıyâsî'l-usûl) aykırı düşen vâhid haberlerle amel etmezdi. Musarrât hadisiyle amel etmeyişi buna sebeptir. Kur'a ile hükmetme hadisini de bu nedenle reddetmişti (Kal'acî, I, 991).Umum-ı belvâ ile ilgili bir konuda gelen vâhid haberleri de kabul etmezdi. (Kal'acî, I, 992) Cinsel organa dokunma hâlinde abdest alınması gerektiğini ifade eden hadisi bu gerekçe ile kabul etmemiştir. İntikal

tekbirlerinde ellerin kaldırılması hakkındaki rivayetleri de aynı gerekçe ile kabul etmemiştir.

Sahabî kavlini alırdı. Dihlevî şöyle der: “Sa’id b. el-Müseyyeb Medine fukahasının dili idi; içlerinde Hz. Ömer’in verdiği hükümleri ve Ebû Hüreyre’nin hadisini en iyi ezberlemiş olanları idi. İbrahim de Kûfe fukahasının dili idi. Bu ikisi bir şey söyleyip, herhangi bir kimseye de nispet etmedikleri vakit, o şey aslında çoğu kez seleften birine sarih ya da dolaylı olarak aittir. (Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 529; Kal’acî, I, 997)

Bir konuda Hz. Ömer ile İbn Mes’ûd’un görüşleri aynı ise ne âlâ, onların dışına çıkmazdı, ama farklı görüşte iseler, İbrahim, İbn Mes’ûd’un görüşünü almaya daha yatkındı, çünkü o, aynı şartlarda, aynı ortamda aynı çevrede yaşamıştı.

İcma ile alâkalı usûlü hakkında bir sarahat bilemiyoruz. Ancak, Hz. Ömer ile İbn Mes’ûd’un birlikte olmaları hâlinde onların görüşünü kendisi için bağlayıcı gören en-Nehaî’nin onların da içinde olduğu tüm sahabenin görüş birliği ile ele aldıkları bir konuda farklı düşünmüş olması beklenemez.

Kıyası delil olarak kullanırdı. Oruçta kefaret gerekmeysi, namazın bozulmasında kefaret olmayışına kıyas etmişti. Kocasını ölmüş hamile bir kadının iddetinin doğumla sona ereceğini, boşanmış hamile kadının iddetine kıyasla belirlemişti. (Kal’acî, I, 1002)

İstihsanla amel ederdi. Ecîr-i âmmin (müşterek), eli altındaki emanet malları tazmin etmesi istihsan gereğidir. (Kal’acî, I, 1005)

İstishâb-ı hâli de delil olarak kullanırdı. Abdest aldığından emin, bozulduğundan kuşku duyan kişi, abdestli sayılır. Mefkûd, ölümü kesin bilinceye kadar sağ sayılır (Kal’acî, I, 1006)

Örf, nassın olmadığı yerde hakem kılar, ona başvururdu. Ayrılan eşlerin, ev eşyalarının hangisine ait olduğunda anlaşamamaları hâlinde örf hakem olur.

en-Nehaî’nin takip ettiği bu usûle bakıldığı zaman belli bir kemale ermiş olduğu ve Ebû Hanîfe’nin usûlü (bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 234 vd.) ile de mukayese edildiği zaman aralarında büyük ölçüde bir ayniyetin olduğu görülmektedir.

Bu tespit ve mukayeseler şu sonucu ortaya koyuyor:

Ebû Hanîfe döneminde artık rey mektebinin esasları, kaynak anlayışı ve hiyerarşisi, sünnet ile amel etmek için bazı ilâve şartların aranması, rey ve içtihadın öne çıkarılması gibi karakteristik özellikler tamamen belirgin bir hâl almış ve Irak gibi köklü medeniyet ve kültürlerin beşikliğini yapmış Hicaz’dan farklı olan bu ortamda, farklı çevre şartlarının da bir gereği olarak hissedilen problemler büyük ölçüde çözülmüş ve ortaya bir yığın içtihat çıkmıştı. Tabii Irak’ta bulunup da eser yanlısı arayışlar da eksik olmamıştır. Ama genel hâkim çizgi, rey bu mıntıkada ağırlığını hissettirmesidir. Hatta, sünnete yönelik eleştirel yaklaşımları gösterenlerin bile hemen “İraklı mısın?” şeklinde ithamı, rey ve eleştirel yaklaşımın Irak’la özdeşleşmiş olduğunu göstermektedir (Sa’id b. Müseyyeb ile Rebî’a b. Ebû Abdurrahman arasında geçen parmakların diyeti konusunda bir polemik için [bkz. *Muvatta*, Ukûl, 11 (II, 860)].

İbrahîm en-Nehaî'nin yöntemleri ile kendisinden sonra gelen fukaha ve özellikle de Ebû Hanîfe üzerinde çok etkili olduğu doğrudur. Ama bu, kısmen bir yöntem koyucusu olmak ve var olan sürece önemli bir katkıda bulunmaktan öte en-Nehaî'ye bir mezhep kurucusu payesi verilmesini haklı kılmaz. Bir süreç içinde oluşan usûlden hareketle sistemi inşa eden, mezhebi oluşturan kişi İmam Ebû Hanîfe'dir. Sistem inşası payesi bihakkın ona aittir.

Bu konuda bazı aşırı değerlendirmeler de yok değildir. Meselâ Dihlevî şöyle demektedir:

“Ebû Hanîfe (r.a.) İbrahîm en-Nehaî'nin ve akranı âlimlerin görüşlerine son derece bağlıydı; bazı istisnalar hariç onların görüşleri dışına çıkmazdı. Onun görüşlerinden çıkardığı esaslar muvacehesinde tahriçlerde bulunma konusunda emsalsizdi. Tahriç yönleri hakkında çok ince bir görüşe sahipti, bütün himmetini ferî meselelere yöneltmişti. Eğer bu söylediklerimizin doğruluğunu tahkik etmek isterseniz, İmam Muhammed'in *el-Âsâr*, Abdurrezzâk'ın *Câmi*, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin *Musannaf* adlı kitaplarından İbrahîm ve akranı âlimlerin görüşlerini çıkarınız ve sonra Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle karşılaştırınız; çok az istisnalar hariç aralarında farklılık bulamayacaksınız. O, bu az istisnalarda dahi, Kûfe fukahasının kail olduğu görüşler dışına çıkmamıştır” (Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, İstanbul 1994, I, 534)

Doğrusu, Ebû Hanîfe'yi, hiçbir evveliyatı olmayan, tamamen yeni bir fikhî düşüncenin önderi ve mimarı görmek, aslında onun türediliğini söylemek olur ve bu bir aşırılıktır. Aynı şekilde Dihlevî'nin yaptığı gibi onu tümünden bir tâbi konumuna düşürmek de aynı şekilde karşı bir aşırılıktır. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* adlı kitabında, bunun böyle olmadığını, onun değil İbrahîm en-Nehaî, Kûfe fakihlerini de aşarak Hicaz (Mekke ve Medine) âlimlerinden de aynı şekilde yararlanma yoluna gittiğini örnekler üzerinden açıklar ve *Müsned*'inin içeriğini de buna şahit tutar. (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 227-230)

Kal'acî, selefîn fikhını ortaya koyma yolunda yapmış olduğu çalışmalar sırasında bu konu üzerine de eğilmiş ve en-Nehaî'nin görüşlerinden yüz tanesi ile Ebû Hanîfe'nin görüşleri arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Sonuçta seksen dört meselede görüşler bir çıkmış, on altı meselede de farklı olduğu görülmüştür. Bu sonuç, Ebû Hanîfe'nin gerçekten en-Nehaî'den büyük ölçüde yararlandığını gösterir. Hem sonra meselelerdeki bu benzer görüşlerin sebebini, her bir meseleyi doğrudan ondan almış olmakla, yahut aklın yolu birdir gibi mülahazalarla izah etmek de doğru değildir. Bu sonuca götüren asıl sebeb, Ebû Hanîfe'nin en-Nehaî'nin de önemli bir halkası olduğu zincire tokalık yapabilmiş olması, bir asırdır devam eden süreç ve adım adım oluşturulmakta olan gelenek (Irak rey mektebi) tarafından benimsenmiş olan kaynak anlayışını, usûlü, istinbât yöntemini kendine mâl etmiş olmasıdır. Bir başka deyişle İbn Mes'ûd ile başlayarak, tâbiîn fakihleri ile belirginleşmeye başlayan ve İbrahîm en-Nehaî ile usûl ve yöntemi belli ölçüde tebellür eden, Hammâd ile tecrübî ve nazarî olarak da sınanan ve başarı ile uygulanan Irak rey mektebinin artık iyice belirginleşmiş olan usûl ve yöntemi İmam Ebû Hanîfe'ce de geliştirilerek benimsenmiş ve o, bu usûl ile, şimdiye kadar oluşturulmuş olan düzlem

üzerinde, kahir ekseriyeti itibariyle mevcut bulunan malzemeleri de kullanarak, eksik kalan kısımları da söz konusu malzemenin ışığında kendisi üreterek ve tamamlayarak yapıyı kurmuştur. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin yapmış olduğu bir süreç halinde oluşan bu usûl ve tevarüs edilen fûrûa dair birikim ile, bir sistem inşası ve yapılan işin temellendirilmesi olmalıdır. Sistem inşasının ve inşa sırasında ortaya çıkan boşlukların doldurulmasının tamamen bireysel bir beceriyle kotarıldığını söylemek de yanlış olur. Doğru olanı bu muazzam işin, onun müstesna fıkıh kişiliği etrafında kümelenmiş tamamen sivil bir şekilde faaliyetini sürdürmekte olan bir fıkıh akademisi tarafından gerçekleştirilmiş olduğudur (bkz. M. Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri Makaleler Külliyyatı*, İstanbul 1984, s. 177-193, 303-364). Temellendirme işine gelince, bu uzun soluklu iş talebeleri ve yeni nesiller ile de epey bir süre daha devam etmiş, sistemin usûl ve felsefesi ortaya konularak tekemmül etmiş bir hukuk sistemi (mezhep) hâline gelmesi için üzerinden birkaç asrın geçmesi gerekmiştir. Bir süreç halindeki bu oluşum, zamanla İslâm toplumunun aynı zamanda resmî hukuk ihtiyacını da karşılayacak şekilde iyice rafine hâle getirilmiş, böylece mezhep hâlini almış ve haklı olarak ona nispetle Hanefî mezhebi diye de adlandırılmıştır [Bu konuda bkz. Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.]

Ebû Hanîfe'nin, geriye doğru tâbiîn ve sahabe fakihlerinden yararlanmış olması, onların çizgisini sürdürmesi, zamanla oluşturulmuş olan usûl ile, yepyeni bir İslâm şahırası oluşturması, onun değerini düşürmez, aksine yükseltir. Onun en büyük başarısı, bir zamanların İbn Mes'ûd'ları, Alkame'leri, Mesrûk'ları, el-Esved'leri, İbrahim'leri, Hammâd'ları ile önemli ama kapalı bir ilim şehri olan Kûfe'de mayalanmış olan dirayet fikhî hamurundan, sıradan bir fakih değil, bir imam olarak tüm ufuklara açılma şansına sahip dünya standartlarında ekmek yapma ve bunu oluşturduğu akademi ile de kurumsallaştırmasındadır. Bütün İslâm âlemine asırlar boyu hizmet verecek olan muazzam bir fikhî âbidesi inşası, Kûfe merkez üssünde işte bu ruh, bu gayret, bu donanım, bu gelenek ve birikimle başarılmıştır.

### 9. İbrahim en-Nehaî'nin İmam Ebû Hanîfe'den Farklı Olan Bazı Fikhî Görüşleri

İnsanın salyası, vücuttan ayrıldıktan sonra necistir. (Kal'acî, I, 953)

Cünüp ve hayız kimsenin artığını içmek mekruhtur. (Kal'acî, I, 954)

Abdestte ağız ve burun içini yıkamak (mazmaza ve istinşak) farzdır. (Kal'acî, I, 925, 984)

Namazda iken karnın guruldaması namazı ve abdesti bozar. (Kal'acî, I, 932) Kişinin, kendisine nikâhı düşen bir kadına dokunması abdesti bozar (Kal'acî, I, 931) Günah işlemek abdesti bozar. (Kal'acî, I, 932, 973) Bir abdestin üzerinden beş vakit namaz geçmesi hâlinde o abdest de bozulmuş olur. (Kal'acî, I, 933, 973)

İmamın abdestsiz namaz kıldırıldığı anlaşılrsa, kendisi iade eder, cemaat etmez. (Kal'acî, I, 648)

Farz olan oruca, cünüp olarak başlanamaz. (Kal'acî, I, 682, 962)

Ramazan orucunu, yeme içme ve cima yoluyla kasden bozan kişi, kaza eder ve kefaret için de tövbe istiğfar eder (namazda olduğu gibi) ayrıca kefaret orucu yoktur. Şa'bî, Katâde ve Sa'îd b. Cübeyr de bu görüştedir. (*el-Muğnî*, III, 120; *Kal'acî*, I, 685, 969)

Sâime malların zekâtında erkekler nisaba dâhil edilmez. Bu görüşte olan başka bir fakîh bilinmiyor. (*Kal'acî*, I, 527, II, 963)

Yıl ortasında doğan yavrular da zekât hesabına ilâve edilmez, onların yılı doğdukları andan başlar. Hasan el-Basrî de aynı görüştedir. (*Kal'acî*, I, 527, II, 964)

Yemle beslenen koyunlara zekât düşmez. (*Kal'acî*, I, 528)

Velisiz nikâh olmaz. Veli yoksa o zaman nikâhı sultan kıyar. (*Kal'acî*, I, 900)

Şikâk (anlaşmazlık) sonucu eşler hakeme gitmeye karar verirse, seçilen hakemler hâkimdirler ve uygun gördükleri kararı verme yetkileri vardır. İsterlerse birlikteliklerinin sürmesine, isterlerse bedelli ya da bedelsiz aralarının ayrılmasına hükmedebilirler. Bu konuda eşlerden vekâlet alma ya da onların rızasına bakma şartı yoktur. (*el-Muğnî*, VII, 49; *el-Muhallâ*, X, 88'den *Kal'acî*, II, 902)

Hecr, sadece cinsel ilişkiyi terketmekten ibarettir; aynı yatakta yatmalarında bir sakınca yoktur. (*Kal'acî*, I, 902)

Nikâhta, erkeklerle birlikte kadınların şahitlikte bulunmaları câiz değildir. (Abdurrezzâk, VIII, 329, *el-Muhallâ*, IX, 397, *el-Muğnî*, IX, 149'den II, 901)

Evlendirilecek kız eğer bakire ise, o takdirde baba isterse kıza hiç danışmadan, onun iznini almadan evlendirebilir. (bkz. *el-Muhallâ*, IX, 409; *Neylü'l-evtâr*, VI, 129'dan II, 893) Ondan gelen bir rivayette, eğer dul kıızı kendi ailesiyle birlikte oturuyorsa, babası danışmadan onu da evlendirebilir. (*Kal'acî*, I, 972)

Mehrin en az miktarı en-Nehaî'den gelen bir rivayete göre on dirhem, bir diğer rivayete göre ise yirmi dirhemdir. Üçüncü bir rivayete göre de bir rıtl gümüştür. (bkz. *el-Muğnî*, VI, 680; II, 895)

Kadının şahitliği sadece malî haklarla sınırlıdır, nikâh, talâk gibi konularda geçerli değildir. (*Kal'acî*, I, 597)

Taammüden öldürmede kısas için, aletin öldürücü olmasını yeterli görülür, delici ve kesici olma şartı aranmaz. (*Kal'acî*, I, 377)

İrtidat eden kadına tövbe etmesi teklif edilir, tövbe etmezse öldürülür. (*Kal'acî*, I, 494)

Livata, zinadan ağır bir suçtur, o yüzden zinaya gereken ceza buna da gerekir, muhsan ise recmedilir, değilse yüz celde vurulur. (*Kal'acî*, I, 823)

İbrahîm en-Nehaî'nin, İmam Ebû Hanîfe ile benzerlik arzeden bazı görüşleri:

Abdestte başın sadece bir kısmını (dörtte bir kadarını) meshetmek yeterlidir. Meshte tekrar edilmez. Ayağın farzı, mesh değil yıkamaktır. Ayakta çorap varsa, üzerine mesh yeterlidir. (çoraba mesh hk. bkz. *el-Muhallâ*, II, 86; *el-Muğnî*, I, 295) (*Kal'acî*, I, 927) Teslis, muvalat, tertib şart değildir (*Kal'acî*, I, 929) Akıcı kan abdesti bozar (*Kal'acî*, I, 930) Namazda iken kahkaha ile gülmek namazı ve abdesti bozar. (*Kal'acî*, I, 932) Deve vb. eti yemek, cinsel organı ellemek, vücuttan kurtçuk çıkmak (kulaktan, dübürden vb.), vesvese,

çocuğu öpmek, cünüp, hayız ve nifas halindeki bir kimse ile tokalaşmak, hayvan boğazlamak, namazda tebessüm etmek ile abdest bozulmaz. (Kal'acî, I, 492-3)

Guslün gerekmesi için inzal şartı yoktur. (Kal'acî, I, 761)

Sargı üzerine mesh câizdir. (Kal'acî, I, 360).

Cenaze ve bayram namazları için teyemmümü câizdir. (Kal'acî, I, 355).

Katırın salyası temizdir. Çünkü katır besleyenlerin bundan kaçınmaları imkânsızdır. Kaçınma imkânı olduğu için artığı hakkında ruhsat söz konusu değildir. (Kal'acî, I, 865)

Cariyelerin, namazda ve namaz dışında başlarını örtmelerini, hürlere benzemeye çalışması gerekçesiyle mekruhtur. (Kal'acî, I, 755)

İmama uyan kişi, okumaz sadece susar ve dinler. (Kal'acî, I, 660)

İmamete en lâyük olan efkah, akra', akdem hicreten, ekber sinnen şeklindedir. Ebû Hanîfe "Akra, efkah demektir.", der. (Kal'acî, I, 653)

İntihar eden kişi Müslüman olarak ölür, cenaze namazı kılınır. (Kal'acî, I, 306)

Kadın, teravih gibi nafilâ namazlarda kadınlara imamlık yapabilir, ortalarına durur. (Kal'acî, I, 652)

Kadınlardan bayram namazına çıkması mekruhtur. (Kal'acî, I, 673)

Namaz esnasında sadece iftitah tekbirinde el kaldırılır, diğer intikal tekbirlerinde kaldırılmaz. (Kal'acî, I, 618)

Namaz, selâmla değil, teşehhüd miktarı oturmakla tamam olur. Ebû Hanîfe de aynı görüşü almıştır. (Kal'acî, I, 968)

Namaza başlangıç duası "Sübhâneke..."dir. (Kal'acî, I, 620)

Seferde namaz cem edilmez ve mutlaka kısaltılır. (Kal'acî, I, 650)

Şükür secdesi bid'attir. (Kal'acî, I, 571)

Kurban, varlıklı olan kimseye vaciptir. (Kal'acî, I, 288)

Küçüğün malından zekât gerekmez. (Kal'acî, I, 523).

Gayrimüslimlere zekât verilmez. (Kal'acî, I, 537).

Sığırda zekât nisabı otuzdur. (Kal'acî, I, 530).

Oruçlunun sakız çiğnemesi mekruhtur, ancak orucu bozmaz (Kal'acî, I, 685)

en-Nehaî, hamr ile sarhoşluk veren diğer içkileri birbirinden ayırıyor, hamrdan bir damla bile içmek had için yeterli iken, diğerlerinde sarhoşluk verici miktarın içilmesi şartını arıyor ve onların içiminin hamr'ın haramlığından biraz daha hafif olduğunu düşünüyordu. "Sarhoşluk verici her şeyin haram olduğu" sözünü yanlış buluyor, nebizden sarhoş olanın hadde değil, tazire maruz kalacağını ifade ediyordu.(bkz. *el-Muhallâ*, VII, 505, XI, 374; *el-Muğnî*, VIII, 306; *el-Hidâye*, IV, 80; Kal'acî, I, 284)

Cenaze namazını dört tekbir ile kıları, ilkinde ellerini kaldırır diğerlerinde kaldırmazdı. (Kal'acî, I, 855)

İkrahda ihtiyar ile rızayı birbirinden ayırırdı ve bu ayırım Hanefî fıkhnın konuyla ilgili esasını oluşturur. (Kal'acî, I, 302) Fesâd nazariyesi bu ayırım üzerine kurulur. İkrahi-i mülcî, ihtiyarı ifsad, rızayı ise yok eder.



en-Nehaî, akıllı ergen hür kimsenin, sefih de olsa hacr altına alınamayacağı görü-  
şündeydi. (bkz. Muğnî, IV, 469; Kal'acî, I, 435)

Mükrehin talâkı geçerlidir. (Kal'acî, I, 703)

Sarhoşun tasarrufları geçerlidir; boşadığında karısı boş olur. (Neylü'l-evtâr, V, 118'den  
I, 287; Kal'acî, I, 703; el-Muğnî, VII, 115)

Akitlerde meclis muhayyerliği yoktur. (Kal'acî, I, 329)

Beyu'l-îne'de bir beis görmezdi. (bkz. Reddü'l-muhtâr, IV, 244; I, 332)

Daru'l-harbe silah ve kürâ' (savaş hayvanları, araç-gereçleri) ihracatını mekruh  
görürdü, başka mallarda bir beis görmezdi. (Kal'acî, I, 335)

İhtilas ve intihâbda (yankesicilik ve yağmacılık) el kesme yoktur. (Kal'acî, I, 576).

Rehn madmûnunun bi ekalle min kıymetihî ve mine'd-deyn. (Kal'acî, I, 519).

Ribada illet cins ile ölçü-tartı birliğidir. "Eğer ölçülen ya da tartılan aynı cinsten ise,  
dengi dengine ve elden ele olmadıkça -yiyilen ve içilen maddelerde olduğu gibi-  
mübadelesi mekruhtur." (Kal'acî, I, 488)

Âkile, ehl-i divandır. Bu zamanla oluşan Hz. Ömer'in görüşüdür (Kal'acî, I, 733)

Hırsızlıkta nisab, bir dinar değerinde olan bir kalkandır. (Kal'acî, I, 572)

Terikeye taallûk eden hakların sıralaması aynıdır. (Kal'acî, I, 340)

Ancak yaşlı kadınlarla Musâfahayı tecviz ederdi. (Kal'acî, I, 822)

Düğünde def hariç, def de dâhil musiki âletlerini tecviz etmiyordu. (Kal'acî, I, 845)

Kur'a ile hüküm verdiği görülmemiştir. Ebû Hanîfe de onun yolundadır. (Kal'acî, I,  
790; bkz. Fethu'l-kadîr, VIII, 5)

Ric'atta işhâd, mendûptur. (Kal'acî, I, 492).

Şuf'a hak sahiplerinde tertip şerîk, halît, câr şeklindedir. (Kal'acî, I, 589)

Köleye mukabil hür, gayrimüslime mukabil Müslüman kısas edilir. (Kal'acî, I, 374, II,  
982)

Su ürünlerinden sadece balık yenilebilir. (Kal'acî, I, 697)

At eti yemede bir beis yoktur. (Kal'acî, I, 696)

### 10. İbrahim en-Nehaî'nin Şâz Sayılan Görüşleri

Kal'acî, en-Nehaî'ye nispet edilen şâz görüşleri serdedip değerlendirmeye tâbi  
tuttuktan sonra şu sonuca varmıştır: Ona nispet edilen şâz görüşler, aslında hiç de öyle  
değildir, şöyle ya da böyle çağdaşları ya da sonra gelen fukaha tarafından paylaşılan  
görüşlerdir. Yalnız şu görüşler gerçekten en-Nehaî'ye mahsus şâz görüşler olarak  
kalmıştır: Karın guruldamasından abdestin bozulması, abdestin üzerinden beş vakit  
namazın geçmesiyle bozulması, sâime hayvanların erkeklerinden zekât gerekmemesi,  
insanın salyasının ağzından ayrılması hâlinde pis olması ve içine düştüğü sıvıyı  
pisletmesi. Bu konularda en-Nehaî'nin görüşünü paylaşan başka bir âlime  
rastlanılmamıştır. (Kal'acî, I, 951-978)

### Kaynakça

Abdulleve el-Kanpûrî, *en-Nevâdirü'l-münîfe bi menâkıbı'l-İmâm Ebû Hanîfe*, Kanpur 1310; Ahmet Özel, “Alkame b. Kays”, *DİA*, II, 467; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990; Bezzâzî, *Menâkıbu Ebû Hanîfe*, Beyrut 1981; Eyup Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl*, (Doktora Tezi ), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001; Halim Sâbit Şibay, “Ebû Hanîfe”, *İA*, IV, 20-28; Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya 1971; İbn Ebî Şeybe, *Rudûd alâ Ebû Hanîfe*, (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1360; İbn Hacer el-Heysemî, *el-Hayrâtu'l-hisân fî menâkıbı'l-İmâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, Kahire 1304, 1311, 1326; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, *DİA*, I, 114-117; K.V.Zettersteen, “Kûfe”, *İslâm Ansiklopedisi*, VI, 964-967; M. Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri Makaleler Külliyyatı*, İstanbul 1984; Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebû Hanîfe*, Beyrût 1981; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe Hayâtuhû ve asruhû- Ârâuhû ve fikhuhu*, Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi; Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mevsû'atu fikhî İbrahîm en-Nehâi 'asruhû ve hayâtuhû*, Beyrût 1986, I-II; Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mevsû'atu fikhî Abdillâh b. Mes'ûd*, Kâhire 1984; Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mevsû'atu fikhî Hammâd b. Ebî Süleymân*, (*Mevsû'atü fikhî Muhammed b. Cerîr et-Taberî* içinde) Beyrut 1994, s. 4-28; Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Ebû Hanîfe ve'l-kıyemü'l-insânîyye*, Kahire 1957; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkıhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm* (thk. Abdül'l-Fettâh Ebû Gudde), Beyrût, ts.; Mustafa Uzunpostalcı/Yusuf Şevki Yavuz/ Ali Bardakoğlu, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 131-145; Özgü Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”, *DİA*, XV, 484-486; Saffet Köse, “Esved b. Yezîd”, *DİA*, XI, 441-2; Saymerî, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbih*, Haydarabad 1394/1974; Seyyid Afîfî, *Hayâtu'l-İmâm Ebû Hanîfe*, Kahire 1350; Süyûtî, *Tebyüzü's-sahîfe fî menâkıbı Ebû Hanîfe*, Haydarabad 1317; Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I-II; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebû Hanîfe*, (nşr. M. Zahid el-Kevserî ve Ebû'l-Vefa el-Efgânî), Kahire 1366; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (thk. Şuayb el-Arnâvut, Huseyn el-Esed), Müessesetü'r-risâle, 1406/1986, I-XXV, I, 461-500. (Ebû Hanîfe için VI, 390-404.)

## Müzakere

Ahmet YAMAN  
SÛ İlähiyat Fakültesi

Sayın Mehmet Erdoğan'ın güzel tebliğine ilişkin bir-iki mülâhazamı dile getirdikten sonra bir soru etrafında küçük bir katkıda bulunacağım.

Tebliğin hemen başlarında, Kûfe'nin ve Kûfelilerin siyâsî tavrını belirleme sadedinde, İslâm tarihinin hayli tartışmalı bir olayına, Harre Vakası'na değinilmiş ve kimi kaynaklarda yer alan abartılı ve insafsız bilgi ve rakamlar, herhangi bir tahlile tâbi tutulmadan tekrarlanmış görünüyor. Yezîd b. Muâviye'nin saltanatı zamanında 63/683 yılında cereyan eden bu talihsiz olayda “ashabın ileri gelenleri de dâhil olmak üzere on bir bin insanın öldürüldüğü; binden fazla kadının da uğradıkları tecavüz sonunda gebe kaldıkları” söylenmektedir. Mes'ûdî, Ya'kûbî gibi Şîî temayülleri olan tarihçiler bir yana Taberî, Beyhakî, Zehebî, İbn Kesîr ve Süyûtî'nin de naklettiği olay ve rakamların, akıl ve mantık süzgeci yanında tarih tenkidinin yöntemleriyle de elenmesi gerekmektedir. Neticede yine Müslümanlardan oluşan Yezîd ordusunun, isyan bastırılıp galibiyet kesinleştikten sonra Hz. Peygamber'in yoldaşı ve onun getirdiği mesajın nakledicisi olan ashabı katledip, bin şu kadar bakireyi kirletmesi, pek akıl alır bir davranış değildir. Kaldı ki, İbn Kuteybe'ye nispet edilen *el-İmâme ve's-siyâse*'de -ki, aynı abartı orada da vardır- Medine'de o anda on bin civarında erkek nüfus bulunduğu belirtilmektedir. Eğer Harre olayında on bir bin kişi öldürüldüyse, kimlere ve hangi şehre hâkim olunmuştur?<sup>1</sup> Binden fazla gayrimeşrû çocuk doğmuşsa, nüfus yoğunluğu da dikkate alınırsa, her hâlde onların belli bir kısmı ensâb, tabakât ve terâcim eserlerine girecek nitelikleri haiz olurlardı. Hâl böyleyse neden birkaçı için bile olsa ensâb ve tabakât eserleri bilgi vermezler?

İkinci mülâhazam, rey fikhının özellikle Irak'ta ortaya çıkmasının gerekçelerine dönüktür. Fıkıh tarihi literatüründe hemen hemen aynı biçimde sevkedilen gerekçeleri tekrarlayan tebliğ, bu meyanda, Kûfe'nin eski medeniyetlerin beşiğinde yer alması, sosyo-kültürel yapının karmaşıklığını, çözüm bekleyen problemlerin Hicaz'a nispetle daha çok, buna mukabil hadis malzemesinin ise daha az oluşunu ve nihayet ekolün öncüleri olan Hz.Ömer ve İbn Mes'ûd'un (r.a) yaklaşım tarzlarını öne çıkarmaktadır.

Zannımca, bu gerekçelerin yeniden tahlile tâbi tutulması icap ediyor. Verili özellikleriyle bölgenin değil, daha ziyade kişilerin belirleyici olduğu anlaşılıyor. Zira rey mektebinin önderleri sayılan Hz.Ömer ve Ali (r.a) Irak'ta yaşamamışlardı; bir diğer önder Abdullah b. Mes'ûd (r.a), Kûfe'ye tayin olunmazdan önce de aynı sıfatı taşıyordu. Hicaz'ın

<sup>1</sup> Kaynakların Harre olayı ile ilgili verdikleri bilgilerin tenkidine dair bkz. Ahmet Önkal, “İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi”, *İslâmî Araştırmalar*, VI, sayı 3, s. 194-197.

ve özellikle Medine'nin fıkıh kültürünü yansıtan *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* ile, Irak'ın özellikle de Kûfe'nin mirasını aktaran meselâ *el-Câmi'u'l-kebîr* karşılaştırıldığında, öyle çok fazla mesele (hüküm değil) farklılığının bulunmadığı görülecektir. Söylediğimizi teyit açısından, Endülüs gibi kozmopolit bir sosyal şekillenişe sahip olan yerde Zâhirîliğin hâkim olması ve bunun nedenleri de düşünülmelidir. Bütün bunlar yanında Kûfe'de rivayet malzemesinin azlığı savı da bazı tarihî gerçekler ve bilgiler ile uyuşmamaktadır. İbn Sa'd'ın verdiği rakamlara göre Bedir ashabından 70, Şecere-i Rıdvân ashabından 300 kadarı Kûfe'ye yerleşmiştir. Diğer taraftan bizzat Ebû Hanîfe'nin rivayet mükteşebatının genişliğine dair kaynakların verdiği bilgiler ile kendi medresesinde konular Müzakere edilirken muhaddis öğrencilerinin sürekli yardımını alması, hatta Kûfe'ye uğrayan her muhaddisi halkasına davet edip öğrencilerini ondan hadis öğrenmeye teşvik etmesi<sup>2</sup>, yine onun öğrencileri ve diğer bazı muhaddislerin, onun hadislerini müsned hâlinde bir araya getirmiş olmaları ki, bunların sayısı yirmiyi aşmaktadır, Kûfe'deki rivayet malzemesinin niceliğine dair fikir vermektedir.

Diğer taraftan Kûfe'nin o dönemlerde âdeta bir rivayet panayırı durumunda olması da hatırdâ tutulmalıdır. Rivayetlere gereken değeri vermemeleri hususunda Iraklıları eleştiren İbn Hazm bile, her ne kadar fetvâ verme cihetiyle tanınmasalar da ashâb-ı hadisin önemli bir grubunun Kûfe'de yetiştiğini söyler. Yine İbn Hazm bir başka vesileyle, sahabe çoğunluğunun Medine'de yerleşik olması dolayısıyla rivayet bilgi ve kültürünün, diğer bölgelere çok sirayet etmediği, buna bağlı olarak da Medine dışında az bilindiği iddiasını şiddetle reddederken şunu söyler: “Rivayet kültürü, bin üç yüz küsur sahabîden aktarılmıştır. Bunların çoğunluğu da Medine ehlinde değildir. İddia edildiği biçimiyle bir genellemede bulunulamaz.”<sup>3</sup> Kevserî'nin er-Râmehmûzî'den naklettiğine göre, Kûfe'de hadis tahsil eden binlerce kişi vardır ve hatta muhaddis Mezkûr b. Süleyman el-Vâsîfî, Kûfe'de kaldığı dört ay içinde, seçe seçe elli bin civarında hadis yazmıştır. Buhârî bile, hadis öğrenmek için Kûfe'ye kaç defa geldiğini hatırlayıp sayamayacağını belirtmiştir.<sup>4</sup>

Son olarak, bir tespite bağlı bir soru ile Müzakeremi tamamlayacağım. Buhârî ve Müslim'in, Abdullah b. Mes'ûd'a ait rivayet ettiği ahkâm hadislerinin ancak yarısı Hanefilerce esas alınmıştır. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin el-Âsâr'larında ismi geçen sahabî râvileri sayıldığında İbn Mes'ûd lehine bariz bir fark bulunmamaktadır. Öyleyse Abdullah b. Mes'ûd menşeli rivayet ve reyleri, Ebû Hanîfe, acaba ne ölçüde sistemine dâhil etmiştir? Daha açık bir ifadeyle, İbn Mes'ûd fıkıhı, iddia edildiği gibi, bütünüyle ya da çoğunluğuyla Hanefî mezhebinde temsil edilebilmiş midir?

<sup>2</sup> Süfyân b. Uyeyne'nin bu tür bir hatırası için bkz. Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, s. 75; Sâlihî, *Ukûdül-cümân*, s. 167.

<sup>3</sup> *el-lhkâm*, 2/333.

<sup>4</sup> Kevserî, *Mukaddimetü Nasbi'r-râye*, 1/36.

## Cevap

Mehmet ERDOĞAN  
MÜ İLâhiyat Fakültesi

Değerli Ahmet Bey kardeşime teşekkür ediyorum. Hakikaten güzel, doğru tespitler ve eleştirilerde bulundu. Buradaki rakamlar hakikaten biraz acayip palavra oldu ve tabii benim de ona düşmemem lâzımdı. Bu, tarihi çok iyi bilmememize yorulsun. Ama bu bir mazeret değil tabii. Keşke bir tarihçi hocamıza okutabilseydik imkân olsaydı. On bin zannediyorum Hz Peygamber dönemindeki nüfusu Medine'nin, dolayısıyla siyasî merkez olması da düşünülünce nüfusunun bir hayli artması beklenir. Kaldı ki böylesi kargaşa dönemlerinde sadece oradaki nüfusla kalınmıyor dışardan, civardan pek çok insanlar da böylesi durumlarda olayların içinde kendini bulabiliyor. Ama abartılı olduğunu kabul etmek lâzım. Rey fıkhnının neden Kufe'de doğduyuyla ilgili mülâhazalara gelince İbn Mes'ûd olmasaydı, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd yerine Ebû Hüreyre gibi birisini gönderseydi acaba bu başarı gerçekleşir miydi? Yani bizim fikhimizin biraz da fakîhlerin fikhî olduğu gerçeği dikkate alınırsa büyük ölçüde insanlarla kâim olduğu görülür. Zaten fikh insanın ortaya koyduğu cehd ve çabanın adı bir anlamda. Dolayısıyla büyük ölçüde insanlarla kâim. Burada da aynı durum var, İbn Mes'ûd ile Hz. Ömer'in kafa yapıları birbirine çok benziyor. Büyük ölçüde Hz. Ömer'in de fikhini buraya taşımış oluyoruz. Kaldı ki imam Ebû Hanîfe'nin tahsiline, hocalarına baktığımız zaman sadece Hammâd b. Ebû Süleyman'la sınırlı kalmadığını meselâ kıraati İmam Âsım'dan, hadisi Şa'bî'den, Mekke ekolünün ilmini, iklimini Atâ b. Rebah'tan, Hz. Ömer'in ilmini Nabi'den aldıklarını kaynaklarımız bize veriyor. Yani o sözünü ettiğim şehir fikhî olmaktan artık giderek çıkmış genelgeçer hukuk sistemi halini almaya yüz tutmuştur. İmamın önemi de burada bir kemerin toka halkası gibi yani bir parçası ama toka halkası gibi. Dolayısıyla orada Kûfe'nin özellikle vurgulanması belki o şartlar içerisinde onları öne çıkarmak içindir. Yoksa sadece buna indirgemek yanlış olurdu. Sorunuz şeklindeki katkınız için de teşekkür ediyorum. Bu tabii ciddî bir araştırmaya bağlı, şu anda ona vereceğim bir cevap zaten yok. Teşekkür ediyorum.

## Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler -Sosyolojik Açıdan Bir Değerlendirme-

Fazlı ARABACI  
GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi

Tebliğin\* başlığını oluşturan kavramlar üzerinde kısaca durmamız, konuyu ele alış tarzımızın sınırları hakkında bilgi vereceğinden sanırım faydalı olacaktır.

Hicri II. yüzyılda Kûfe merkezli olarak başlayan ve daha sonraki dönemlerde gelişerek farklı bölgelerde yaygınlaşan Hanefilik, bir fıkıh mezhebi olarak yönteminin, doktrininin ve sistematığının oluşmasında en büyük paya sahip olan Ebû Hanîfe'ye nispetle bu adı almıştır. Hanefiliğin oluşumu dendiğinde onun teorisyonu ve geliştiricisi olanların yaşadığı yerlerdeki ferdî toplumsal durumlarını, Hanefiliğin doktrin ve sistematığının oluşumunda dikkate alınan yöntem ve referansların toplumsallığını, Hanefiliğe ait hükümlerin verilmesine sebep olan olayların coğrafi ve sosyal yönlerini göz önünde bulundurmamak gerekir.

“Hanefiliğin oluşumunda coğrafi etkenler” dendiğinde hiç şüphesiz ilk akla gelen fizikî çevredir. Fizikî çevre, toplumların ya da toplumlar içinde bulunan fert ve grupların, içinde yaşadıkları tabii, coğrafi bir alan olmakla beraber<sup>1</sup>, toplumun aynı alan içerisinde istihsal ederek oluşturduğu teknolojik çevreyi de içermektedir.<sup>2</sup> Fizikî çevreden başka her toplum, fertleri için sosyal bir karakter taşıyan ve onları sosyalleştiren (örf, âdet ve müesseselerden oluşmuş) bir iç çevreye sahiptir ki, bu çevre, o toplumun sosyo-kültürel çevresi olarak isimlendirilebilir.<sup>3</sup> Her insan ve topluluk hayatını fizikî (dış) ve sosyo-kültürel (iç) bir çevrede sürdürmek zorundadır.<sup>4</sup> Bu zorunluluk Hanefiliğin oluşumunda coğrafi-fizikî çevrenin etkenlerini dile getirirken aynı zamanda sosyo-kültürel evreni de dikkate almayı gerektirmektedir.

Bu duruma göre biz bu tebliğimizde belirli bir coğrafya içerisinde oluşan Hanefiliğin öncelikle dayanmış olduğu vahyî değerlerin normlaşmasındaki sosyo-kültürel etkenleri ve vahyî değerler ihtiyaçları karşılamadığı takdirde söz konusu ihtiyaçlara dayalı olarak yeni normların oluşturulmasında hangi sosyo-kültürel durumların dikkate alındığını kısaca vurguladıktan sonra Hanefiliğin teorisyonu durumunda olan Ebû Hanîfenin ferdî toplumsal durumlarını, doktrininin dayandığı yöntem ve referansların belirli coğrafyadaki toplumsallığını genel olarak ortaya koymaya çalışacağız.

---

\* Bu tebliğin tasarımı ve hazırlanmasında düşünce ve görüşlerini, kaynaklarını esirgemeyen değerli arkadaşlarım Doç.Dr Mustafa Ertürk'e, Dr. Kaşif Hamdi Okur'a teşekkür ederim.

<sup>1</sup> P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. M. Münir R. Öymen), Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1994, I., s. 104.

<sup>2</sup> Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, Genişletilmiş 4. baskı, İstanbul 1986, s. 100.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 100.

<sup>4</sup> R. M. Maclver, C. H. Page, *Cemiyet* (çev. A. Kurtkan), MEB Yay. İstanbul 1994, s. 145.

### 1. Vahyî Değerlerin Normlaşması

Değerler insanın yapıp etmelerini belirleyen, belirli durum ve şartlardan bağımsız olan ve arzu edileni, ideal olanı gösteren standartlardır.<sup>5</sup> Değerleri yüksek (aşkın) değerler ve araç değerler olarak iki grupta toplamak mümkündür.<sup>6</sup> Yüksek değerler referansını aşkın bir alandan alırken, araç değerler daha çok aşkın alandan karşılanamayan değerlerin yerine toplum ya da onun adına belirli kişi yahut gruplar tarafından üretilen değerlere tekâbül etmektedir. Böyle olmakla birlikte araç değerlerin aşkınlıktan bağımsız olmadığını onunla bir ilişkisinin olduğunu belirtmek gerekir. Araç değerler fert ve toplum çıkarını, yararını ilgilendiren değerler olurken<sup>7</sup> yüksek (aşkın) değerler tek başına bir ferdin ya da toplum yahut toplumdaki bir kimsenin yararına olmayan, ortaya olan ve toplumda çoğunluk tarafından saygı ve ilgi gören değerlerdir.<sup>8</sup>

Değerler aşkın olsun araç değer olsun sosyal ilişkilerin oluşumunda ve gelişmesinde, ihtilâfların çözümlenmesinde devreye girerler. Kişiler değerleri kabul ederler, muhakeme ve seçimlerinde bunları kullanırlar.<sup>9</sup> Tarihsel varlık alanında insan tarafından meydana getirilen hukuk, dinî yorumlar, dil, sanat, ekonomi vb. olgular kendilerine ilişkin değerlerin gerçekleştiği alanlardır. Bu bağlamda İslâm fihkî içinde yer alan Hanefilik de, belirli bir coğrafyada aşkın ve araç değerlerin bir yaptırım gücüne bağlı olarak sosyal ilişkiler alanında gerçekleşmesi ve somutlaşarak biçimlenmesinin göstergesi olmaktadır.

Değerlerin belirli bir zaman ve mekânda dışlaşması, şekillenmesi normlarla (kurallar) olur. Başka bir ifadeyle normlar değerlerin sosyal hayatta somutlaşmış biçimleridir.<sup>10</sup> Dayandığı referans açısından aşkın ve araçsal olan, gerçekleştiği alan yönünden beşerî, sosyo-kültürel olan normlar, belirli şartlar içinde toplum üyelerinin neleri yapıp yapamayacaklarını gösteren kurallardır. Aşkın değerlerin sosyal ortamda normlaşması bakımından Hz. Peygamber'in sünneti en canlı ve belirgin bir örnektir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber bir yandan Kur'ân-ı yani aşkın ilahî değerleri içkin Vahyi, tebliğ edip açıklarken, beşerî yönü itibarıyla meydana gelen günlük problemleri çözmede gerek söz ve fiilleriyle gerekse takrirleriyle örnek olmuştur. Bu durum aşkın değerlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından belirli bir sosyal-kültürel ortamda normlaşmasını, somutlaşmasını göstermektedir. Genelde İslâm fihkînin özelde Hanefiliğin oluşumunda önemli bir yere sahip olan Hz. Peygamber'in sünneti mevcut problemlere dair bir şey söylemediğinde ya da bu problemlere ilişkin ilgili hadislerle ulaşılmadığında ya da ulaşılan Hadisler Ebû Hanîfe'nin kriterlerine uymadığında, toplumun örfü, maslahatı, vb. durumlar oluşturulacak sosyal normlara (fihkî hükümlere) referans kabul edilmiştir. Bu durum Hanefiliğin oluşumunda aktör durumunda olan insanı ve onun toplumsallığını, onun

<sup>5</sup> Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Beta Yay., 10. bas, İstanbul 1990, s. 254.

<sup>6</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, 5. Bası, İstanbul 1992, s. 198.

<sup>7</sup> a.g.e., s. 198

<sup>8</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, ts., s. 303.

<sup>9</sup> Dönmezer, s. 254.

<sup>10</sup> Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenmesi*, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 179.

kullandığı yöntemi ve toplumsal referanslarını, hükümlerin oluşumuna neden olan olayların coğrafi-sosyal yönlerini gündeme getirmektedir. Aşağıdaki satırlarda sırasıyla bunları serdetmeye çalışacağız.

## 2. İnsan-Toplum Diyalektiği ve Kültürün Vazgeçilmezliği

Belirli bir toplum içinde doğan, büyüyen ve gelişen bir varlık olan insanın toplumdan bağımsız olması mümkün değildir. Bundan dolayı insanla toplum arasında birbirinden bağımsız olamayacak şekilde bir ilişki ve bir diyalektik vardır. Bu diyalektik, “özellikle bireylerin yüz yüze bulunduğu kurumlar dünyasının oluşturduğu, kişinin dışındaki gerçek ile bireyin bilincinde, denemekle, yaşamakla ve zaman içinde oluşan gerçek arasında karşılıklı etkileşim sonucu oluşan bir diyalektiktir”<sup>11</sup> Bu yönüyle insan toplumun şekillendirdiği bir varlık olurken, toplum da insanın bir ürünü olmaktadır.<sup>12</sup> Öyleyse tarih içinde anlamlı bir eylem gerçekleştiren, sosyal aktör durumunda olan insanın belirli bir dönem ya da aynı dönem içinde topluma karşı edilgen ve etken yönlerinin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Bireyin topluma karşı edilgen olması toplum tarafından etki altına alınması, sosyalleşmesi, toplumun değerleriyle, kültürüyle bezenmesidir. Etken olması o toplumun içinde maddî (teknik bir alet aracın üretilmesi ve onun sayesinde oluşan değişiklikler) ve manevî (kavramsal, bilimsel, kültürel olarak) bir şey üretip topluma müdahale etmesidir. Fertle toplum arasında böyle bir diyalektik oluşurken, toplumun sahip olduğu mevcut kültür, baskın değerler her zaman varlığını devam ettirme mücadelesi verirler. İnsanla toplum arasında olmazsa olmaz bir durum arzeden bu süreç bir gerçeği ortaya çıkarmaktadır ki o da, fert ve toplumun hayatından kültürü çekip aldığımızda neyi, nasıl yapacağını bilemeyen bir varlık ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatına yön vermeyi amaçlayan vahiy bile kültür ve onun temel araçları ile anlaşılıp yorumlandığına göre, toplumu oluşturan temel öğenin kültür olduğunu görürüz. Bu durum “belli bir kültür vasıtasıyla düşünmenin, belli bir referans çerçevesi aracılığıyla olduğunu göstermektedir. Bu çerçevenin temel gelişmeleri, söz konusu kültürün dinamik ve belirleyicilerinden doğar ki bunların başında da kültürel miras, sosyal çevre ve geleceğe, dünyaya, kâinata ve insana bakış gelir”.<sup>13</sup>

Hanefiliğin oluşumunda etkin olan ulemayı, içinde yaşadığı ve bulunduğu mekânsal toplumsal ve kültürel çevreden bağımsız olarak düşünmemiz mümkün değildir. Çünkü insanların yaşamış oldukları doğal, teknolojik (üretilen) ve toplumsal çevrenin onlar üzerinde yaptığı etki, hiçbir zaman yadsınmaz. Her toplum, biyolojik miras, kültür, grup tecrübesi, fertlerin kendine özgü tecrübeleri ve özellikle kültürün ve şahsiyetin içinde geliştikleri sınırları belirleyen fizikî-tabii çevreye bağlı olarak terbiye, taklit ve telkin

<sup>11</sup> Peter L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Pınar Yay., İstanbul 1985, s. 23.

<sup>12</sup> Peter L. Berger, *La Religion dans la conscience moderne* (Trad. de Joseph Feisthauer), Ed. du Centurion, Paris 1971, s. 29.

<sup>13</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 18.



süreçleri ile kendi kültürel taleplerine, kendi doğru ve yanlış standartlarına, örflerine, müesseselerine ve kıymet hükümlerine uygun düşen davranışları benimsetmek suretiyle ilgi ve davranışlarını belirli tarzda geliştirdiği bir şahsiyet tipi yaratır.<sup>14</sup> O hâlde “kültürel muhit, şahsiyet tipini şekillendirici bir karakter taşımaktadır. Bundan ötürü kültür muhitleri değiştikçe, inanç ve tutumlarda ve şahsiyet tipinde de değişikliklerin mevcudiyeti göze çarpar.

Hanefiliğin oluşumunda etkin olan her âlimin içinde yaşadığı toplum ve kültürü incelemek ayrıntılı ve üzerinde ayrıca çalışılması gereken bir konudur. Bununla birlikte Hanefiliği temsilen Ebû Hanîfeyi dikkate aldığımızda onun birey olarak Kûfe ve Bağdat'ta yaşadığını biliyoruz. Kûfe ve Bağdat, âlimlerin, fakihlerin, ediplerin, filozofların, şairlerin ve dânicilerin bol olduğu ilim merkezleri durumunda olan yerlerdendir.<sup>15</sup> Bunlardan Ebû Hanîfe'nin sosyalleşme sürecinde ve olayları değerlendirmesinde belirli bir bakış açısını kazandıran Kûfe'yi dikkate aldığımızda buranın, o zamanlarda Irak'ın büyük şehirlerinden biri olduğu ve çeşitli milletleri, kavimleri, cemaatları barındırdığı müşahede edilmektedir. Ayrıca buranın eski medeniyetlerin yatağı durumunda olması, Süryanîler'in buralarda yaşayıp mektepler kurması, Yunan, İran hikmetlerinin okutulması söz konusudur. İslâm'dan önce farklı inançlara sahip olanlar burada birbirleriyle mücadele ettikleri gibi, İslâm'dan sonra da çeşitli dinler ve onlara ait mezheplerin birbiriyle mücadele içinde oldukları anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfenin dünyaya gözlerini açtığı böyle bir muhitin<sup>16</sup> siyasal, sosyal, ekonomik, demografik ve kültürel durumlarından bağımsız olduğu düşünülemez.

Tarihî verilere bakıldığında Ebû Hanîfe'nin zengin bir tüccar aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe bir yandan baba mesleğini öğrenip, dönemin ekonomik hayatını getiri ve götürülerini, ticarî hayatta olup bitenleri, bu çerçevede oluşan sosyal hayatın farklı yönlerini, tanımaya, anlamaya çalışırken,<sup>17</sup> biyolojik olarak tevarüs ettiği zekâyı ilmî alanlarda da değerlendirmeyi bilmiş, içinde yaşadığı toplumun hayatını şu ya da bu şekilde etkileyen dinî, felsefî görüşlerle ilgilenmiş, önceleri Kelâm ilmine yönelmişken (ki bize göre bu ilmin kendisine münazara ve cedel açısından olduğu gibi olayları anlama ve algılamada, fitrî mantığı kullanmada önemli bir tecrübe kazandırdığı muhakkaktır) daha sonraları Fıkha yönelmiştir. Onun hacc vesilesiyle Mekke'ye ve Medine'ye yapmış olduğu seyahatlerde karşılaşmış olduğu ulema ile yapmış olduğu Müzakerelerin,<sup>18</sup> İslâm fırkalarının merkezi durumunda olan Basra'ya giderek dinî fırkaların önde gelenleriyle yapmış olduğu münazaraların<sup>19</sup> ilmî kariyeri ve şahsiyetinin gelişmesinde önemli bir yeri olmalıdır.

<sup>14</sup> Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s. 136-137.

<sup>15</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, XV, sayı 1-2, 2002, s. 34.

<sup>16</sup> Bu bağlamda bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

<sup>17</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. O. Keskiöğlü), 2. baskı, Ankara 1997, s. 99.

<sup>18</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>19</sup> *a.g.e.*, s. 100.

Günümüz bilgi sosyolojisinin verileri gözönüne alındığında, bilginin oluşmasında toplum içinde bulunan ya da oluş(turul)an bilgi cemaat(ler)inin rolü oldukça önemli görülmektedir.<sup>20</sup> Öyle ki bilgi (epistemik) cemaatı, bilginin olmazsa olmaz şartlarından biri durumunda olup, o varlık kazanmadığı müddetçe bilginin olamayacağı öne sürülmektedir.<sup>21</sup> Hanefîliğin oluşumuna temel hazırlayan ilim erbâbını dikkate aldığımızda Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin istifade ettiği bir ulema grubundan söz edilebilir ki bunlar (Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. el-Ecda, İbrahim en-Nehaî, Âmil b. Şerâhil eş-Şâ'bî) coğrafi köken olarak Yemenlidirler.<sup>22</sup> Yemen Resûlullah'a Kur'ân ve sünnette bulamadığı bir mesele hakkında aklıyla içtihat edeceğini söyleyen Muaz b. Cebel'in aydınlatığı bir yerdir. Söz konusu üstadların Yemen kökenli olması Hanefîliğin oluşumunun entelektüel kökenleri açısından dikkate değer görünmektedir.

Gerçekten hangi tür olursa olsun tarih boyunca bilginin oluşması, üretilmesi ve geliştirilmesinde belirli bir ulema grubunun, varlığı söz konusu olmuştur. Bununla birlikte toplumun belirleyiciliği, sosyal baskıları, üretilen bilginin benimsenip benimsenmemesi konusunda etkinliği, hiçbir zaman yadsınamaz. Bu durum bilgiyi oluşturan kişilerin toplumdaki bağımsız olamamalarının yanında, farklı toplumlarda farklı bilgi sistemlerinin oluşmasının varlığını da ortaya koyar. Böylece toplumlar, (konumuz bağlamında Medine ve Kûfe ehli), “bilgi” dokularındaki farklılaşma derecelerine göre değişmektedirler. Bunların bilgi dokularını farklılaştıran şey, konumuz bağlamında her belde ulemasının, kendilerine ulaşan hadislerle hüküm vermelerinden ve aynı zamanda farklı yerlerde farklı problemlerin ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Medine ve Kûfe ehlini oluşturan ulema grubunu dikkate aldığımızda Medine'dekiler daha çok Hz. Peygamber ve ashâbın sünneti çerçevesinde taklide dayalı bir hayatı yaşadıklarından olayları da bu çerçevede değerlendiriyorlardı. Bu durum aynı zamanda toplumun birbirini sosyo-psikolojik kontrol altında tuttuğunu göstermektedir. Haliyle böyle bir ortamda değişimin olması zor olacağından, yeni bir problem, hayat tarzı, belirmesinin zorluğundan dolayı rey'in ortaya çıkmasının önü kesilmiştir.<sup>23</sup> Medine gibi sadece Kur'ân ve hadisleri dikkate alarak hayatı yorumlama ve yaşama durumunda olmayan başka dini ve felsefî grupların, cemaatlerin, tüccarların ve kurulan panayırlarla dışardan gelen etkileşimlerin yanında İslâm'da yeni ortaya çıkan kelâmî, felsefî, siyasî oluşumların

<sup>20</sup> İleri okumalar için bkz. Hüsametdin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul 1992.

<sup>21</sup> *a.g.e* s.122.

<sup>22</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İrfan Yay., İstanbul ts., s. 70.

<sup>23</sup> Bu demek değildir ki Medine uleması rey'e müracaat etmemiştir. Aksine Leys b. Sa'd'ın beyanına göre Medine ulemasından olan İmam Mâlik'in rey ile hükmettiği yetmiş meseleden bahsedilir ve Bunların Hz. Peygamberin sünnetine aykırı olduğu ifade edilir. Ne var ki bu sayı Kûfe'de rey ile yapılan içtihatların gerisinde kalmaktadır. Diğer yandan İmam Mâlik kendi eseri *Muvatta'* ile ilgili olarak “*Muvatta'* da Hz. Peygamberin hadisinin, sahabe ve tâbiînün sözlerinin olduğunu beyan etmekte ve ülkemizde ilim ehlinin durumunu dikkate alarak reyimi de beyan ettim, onların çizdikleri hudut dışına çıkmadım” diyerek aynı zamanda rey anlayışını da ortaya koymaktadır.

şekillendirdiği Kûfe'nin sosyal hayatının gerekleri, sorunları, oluşturulan fikhî bilgi örgüsünde Kur'ân ve nakledilen hadislerin dışında (toplumsal=örfi) bir referansa dayanmayı gerekli kılmıştır.

Şu hâlde Hanefiliğin teorisyeni durumunda olan Ebû Hanîfe'nin (burada ele almadığımız diğer arkadaşlarının) yaşamış olduğu çevrenin, bilgi dokusu bakımından dış etkenlere, değişime, değişimin oluşturduğu sosyal olayların etkilerini bünyesinde barındıran bir özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Medine'de yaşanan hayat sahabenin Hz. Peygamber'den öğrendiği ve birbirinden gördüğü veya birbirini taklit ederek oluşturduğu bir düzeni içeriyordu. Bu bağlamda "Sahabe ya da Medine sünneti" bile oluşmuştu. Bu nedenle Medine'nin dışında farklı etkileşimlerin ortaya koyduğu sosyal ve kültürel hayatın problemlerine yönelik çözüm arayışları, Kur'ân'da ve hadislerde bulunamayınca, "mükevven aklın" çerçevesinde olmuştur. Bu akıl Kur'ân ve hadise aykırı bir akıl olmayıp onun ışığında oluşan kültüre dayalı bir akıldır.

### 3. Hanefiliğin Metodolojisinde Toplumsal Referanslar ve Coğrafi Etkenler

Hanefiliğin doğuşunda Ebû Hanîfeden önce Irak bölgesinde ortaya çıkan Rey ekolü ile sıkı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Medinede bulunan Hicaz fikhına alternatif olarak görülen Rey ekolünün oluşumu, Hz. Ömer döneminde fethedilen Iraka başta Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali olmak üzere 1500 sahabînin yerleşimiyle ve bunların Kur'ân ve Hadis bilgilerini hoca-talebe ilişkisine dayalı olarak yaygınlaştırmalarıyla oluşturdukları ortamda, giderek yeni neslin farklı tarzda gösterdikleri rey ve içtihatlarla dayanmaktadır.<sup>24</sup> Bu durum iki ekol arasında hoca-talebe, çevre, rivayet geleneği ve malzeme farklılığının yanında metot ve prensip itibarıyla da aralarında bazı tercih farklılıklarının olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup> Konumuz açısından bu tercihlerden önemli olan Kur'ân, hadis, sahabe kavlinin dışında Ebû Hanîfe tarafından kıyas<sup>26</sup> ve istihsânın<sup>27</sup> kullanılması, bunları kullanmada da uygun çözüm bulunamazsa halkın örfüne, uygulamalarına yönelmesidir.<sup>28</sup> Ne var ki kıyas mutlak rey olmayıp, mevcut probleme Kur'ân ve sünnete uygun olmak üzere delillerden hüküm aramak olduğundan, neticede hüküm verme aktivitesinin temelinde nass olma zorunluluğu bulunduğu için<sup>29</sup> konumuz dışında olacaktır. *İnsanlar için daha ılımlı ve faydalı olan bir nedenden dolayı kıyası terk edip müçtehidin kendisinin daha doğru gördüğü yönde hüküm vermesini içeren istihsân*,<sup>30</sup> hükmü verenin kendisine göre iyi olanı tercih etmesi yönüyle ve bunu yaparken umurun

<sup>24</sup> Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, s. 1.

<sup>25</sup> *a.g.e.*, s. 1.

<sup>26</sup> *a.g.e.*, s. 16.

<sup>27</sup> *a.g.e.*, s. 17.; İ. Hakkı Aydın, "İstihsân Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar*, XV, sayı 1-2, 2002, s. 165-174.

<sup>28</sup> Ebû Zehra, s. 367.

<sup>29</sup> Aydın, *a.g.m.*, s. 168.

<sup>30</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, X, s. 145'ten naklen., Aydın, *a.g.m.*, s. 167.

menfaatını dikkate alması açısından belirli bir coğrafyada belirli bir tarihsel alanda toplumsallığı barındırmaktadır. Çünkü istihsân insan aklının sezîş ve kavrayışına değer vererek insanın müktesebatıyla yapacağı çıkarımlarla sonuçlanmaktadır.<sup>31</sup> Daha önce belirttiğimiz sosyolojik bir gerçeklikten hareketle belirtmek gerekirse, her toplum, biyolojik miras, kültür, grup tecrübesi, fertlerin kendine özgü tecrübeleri ve özellikle kültürün ve şahsiyetin içinde geliştikleri sınırları belirleyen fizikî-tabîî çevreye bağlı olarak terbiye, taklit ve telkin süreçleri ile kendi kültürel taleplerine, kendi doğru ve yanlış standartlarına, örflerine, müesseselerine ve kıymet hükümlerine uygun düşen davranışları benimsetmek suretiyle ilgi ve davranışlarını belirli tarzda geliştirdiği bir şahsiyet tipi yarattığından<sup>32</sup> insanların yaşamış oldukları doğal, teknolojik (üretilen) ve toplumsal çevrenin onlar üzerinde yaptığı etkiden kurtulamazlar. Bu durum istihsânı kullanan açısından toplumsallığı vurgulamaktadır. İstihsânda toplumun menfaat ve kolaylığının gözetilmesi ise toplumsallık açısından zaten açık bir şeydir. Hanefîlerin istihsân metodunu kullanmalarında örf ve âdet önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu bağlamda Hanefîlerin mezhep hukuk doktrinlerinin oluşumunda önceleri Irak örfünün, meşayih döneminde ise özellikle Maverâünnehir örfünün izlerini görmek mümkündür.<sup>33</sup>

Her ne kadar örf, Hanefî usûl literatüründe müstakil bir delil olarak görülmeyip tâli bir kaynak ve fer'î bir delil konumunda<sup>34</sup> olsa da Hanefîliğin oluşumunda çevre faktörü olması hasebiyle konumuz açısından önem arz etmektedir. Sehl b. Müzâhim'den nakledilen aşağıdaki söz hem yukarıda arzettiğimiz istihsana ilişkin durumu açıklamakta hem de örfün Hanefîliğin oluşumunda referans olarak kabul edildiğini göstermektedir: “Ebû Hanîfe'nin fıkhıta usûlü: Mevsuk olanı almak, çirkin olandan kaçınmak, halkın muamelâtına bakmak, işlerinin salâh üzere doğru gitmesini nazar-ı itibara almaktır. İşleri kıyas üzere yürütür, kıyas yakışmayıp, kabih olunca istihsâna gider. İstihsân da uygun gitmezse Müslümanların muamelelerine dönerdi”.<sup>35</sup> Örfün istinbât için fıkhıta bir delil olarak kullanılması Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen bir rivayete göre: “Mü'minlerin hoş ve iyi gördükleri şey, Allah katın da da iyidir”.<sup>36</sup> (Şüphesiz burada sözü edilen örf Kitaba ve Sünnete aykırı olmayan bir örfdür). Bunun için Serahsî, *Mebûsât*'ta örfle sabit, nassla sabit gibidir,<sup>37</sup> diyerek örfün hüküm çıkarmada bir referans kabul edildiğini beyan etmektedir. Bu durum belirli bir coğrafyada yerleşik olan Müslüman toplumun örfünün Hanefîliğin oluşumuna etkisini göstermektedir.

<sup>31</sup> Abdulkadir Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislâh*, DİB Yay., Ankara 1971, s. 136.

<sup>32</sup> Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s. 136-137.

<sup>33</sup> Bardakoğlu, a.g.m., s. 17.

<sup>34</sup> a.g.e., s. 17.

<sup>35</sup> Ebû Zehra, s. 367. Bu sözün hadis ya da sahabe kavli konusunda kısa bir değerlendirme için bkz. Mustafa Ertürk, *Sünnet İhdası*, yayınlanmamış Doçentlik tezi, s. 11.

<sup>36</sup> a.g.e., s. 368.

<sup>37</sup> *Neşru'l-'arf, Mecmu'âtü Resâil-i İbn Âbidîn* içinde, Beyrut, ts., CII., s. 115.

Hanefîlerin mezhebî hukuk doktrinlerinin oluşumunda önceleri Irak örfünün, meşayih döneminde ise özellikle Maverâünnehir örfünün izlerini görmenin mümkün olduğunu yukarıda belirtmiştik. “Hanefîlerce sınırlı alanda da olsa telaffuz edilen örfe dayalı nass, örf ile âmmin tahsisi kavramları, evlilikte velâyet anlayışları, âkileyi ictimâî-meslekî gruplaşma olarak görmeleri, zevi’l-erhâmı mirasçı kılmaları, azınlık haklarını tespitinde daha eşitlikçi davranmaları, onların toplumsal gerçekliğe ve bölge örfüne verdikleri önemin sonucudur”.<sup>38</sup>

Diğer yandan Hanefîliğin oluşumuna katkıda bulunan ve mütekaddimîn-müteahhirîn, selef-halef, meşayih, şeriatla, mezhepte veya meselede müctehid, ashâbü’t-tahrîc, ashâbü’t-tercîh, ashâbü’t-temyîz olarak nitelenen ulemanın farklı bölgelerde kendi dirayetlerine göre Hanefîliğe katkıda bulunmaları coğrafi etkenlerin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının görüşleri çerçevesinde oluşturulan fikhın, Irak’ta ve Kûfe’nin doğusundaki İslâm coğrafyasında Belh, Buhâra gibi yerlere yayılmasıyla her bölgenin ihtiyaç ve mevcut problemlerine çare bulma amacıyla zenginleştirilmesi, bu bölgelerde tedvine ve muhakemeye dayalı fikhî bilgi ve kültürünün hoca-talebe ilişkisi içinde bir sonraki nesle aktarıldığını ifade ettiği gibi, önceki nesillerden devralınan fikhın her bölgede ihtiyaç ve şartlara bağlı olarak farklı yönlerde ve zenginlikte geliştiğinin yanında Hanefî fikhı içinde alt ekollerin teşekkülünün göstergesi olmaktadır.<sup>39</sup>

### Sonuç

Buraya kadar kısa ve genel olarak yapmış olduğumuz açıklamalara dayalı olarak sunuları söylemek mümkündür.

İslâm tarihinde oluş(turul)an her mezhep gibi Hanefîlik de ilahî vahiyle ilişkili beşerî bir oluşumdur. Bu oluşumun temel dayanağı vahiy olmakla birlikte onu tedeyyün hâline getiren insan olduğundan, beşerî olmaktan bağımsız olamaz. Böyle olması hasebiyle hem coğrafi-mekânsal, hem kendini çevreleyen toplumsal şartlar hem de zihinsel açılardan sınırlılık arz etmektedir. Bu şartlar altında oluş(turul)an bir mezhebin mutlak olarak değerlendirilmesi düşüncülemez.

Din ister ilâhî ister beşerî ne türde olursa olsun, nasıl algılanırsa algılandığı sosyal bir gerçeklik olarak dikkate alındığında aynı zamanda bir kurumdur. Hanefîliği dinî bir kurum olarak dikkate aldığımızda onu “belirli bir toplumda kısa ya da uzun süreli olarak insanların ihtiyaçlarını karşılamalarına imkân sağlayan davranış ve uygulama biçimlerinin kalıcı örgütlülüğü şeklinde”<sup>40</sup> nitelememiz mümkündür. Bu bağlamda nasıl ki toplumsal kurumlar, kişilerin sosyal davranışlarını kolaylaştırma, kültürün sürekliliğini sağlama, toplumsal yaşamı düzenleme gibi olumlu işlevler görürken, olumsuz olarak

<sup>38</sup> Bardakoğlu, a.g.m., s. 17.

<sup>39</sup> A.g.m., s. 9.

<sup>40</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* (çev. Nilgün Çelebi), Atilla Kitabevi, Ankara 1994, 2. baskı, s. 119.

bireyi sınırlama, onu belirli kalıplar içerisinde hareket etmeye zorlama gibi özellikler taşıyorsa, bir kurum olarak düşündüğümüzde Hanefîlikte kendisine bağlı bireylerin dinî ve dünyevî yaşantılarını düzenleyen ve günümüz şartlarına, ihtiyaçlarına uygun öneriler getirmediği takdirde sınırlar koyup belirli kalıplar çerçevesinde hareket etmeye zorlayan bir etken olmaktadır. Oysa kurumlar empirik olarak insan aktivitesinin zorunlu bir sonucu olması yönüyle daima değişirler. Hanefîliğin ortaya koyduğu hükümlerden henüz geçerliliğini koruyan ubûdiyete ve toplumsal alana ait olanlar hükümler istisna edilirse, değişmesi gerekenlerin coğrafi etkenler bağlamında hatırlattığımız bilgilerden hareketle değiştirilmesi Müslüman toplumun önünü açacaktır. Geleceğin aydınlanması ve yeniden inşası, geçmişin eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesine bağlıdır.

Saygılarımla.



Fahrettin Atar  
MÜ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

Fazlı Arabacı'ya teşekkür ederim. Bizimle çok yakın alâkalı konulara temas etti. Gerçekten konuları iyi biliyor. Efendim açıklıktan bahsediyor ama çok aç da değil konuları biliyor. 150 sene beklemesine gerek yok, ürettikleriyle çok yaşar. Dün de çok üretildi yani Mehmet Bey görmedi tabi çünkü üretimleri. Dün burada olmadığınız için ne kadar karın doyurucu bilgiler verildiğini, içtihatlar yapıldığını, ilkeler ortaya koyulduğunu göremediniz, onun için 150 senelik mesafe verdiniz, bu çok geldi fakat nasip olursa “ve fethun garîb” bu gidişle kısa zamanda çok şeyler değişecektir. İyi okuyorlar genç arkadaşlar hakikaten daha farklı bakış açısına sahipler. Biz biraz geride kaldık, klâsik kaldık her hâlde ben bunlardan çok istifade ediyorum. Nasip olursa bizim bakış açımızda değişiklikler olacaktır. Artık istihsanı biraz daha farklı anlamaya anlatmaya çalışacağız. Kitaplarımızın başında, ortasında, sonunda istihsân belki her taraf istihsân olacaktır, önemli olan bunlar. Çünkü sosyolojik yapı bunu gerektiriyor.

## Müzakere

Kemal ATAMAN  
UÜ İLâhiyat Fakültesi

Teşekkür ederim Sayın Başkan, hepinize saygılar sunarım kıymetli misafirler...

“Hanefiliğin Oluşmasında Coğrafi Etkenler” üst başlığı ve “Sosyolojik bir Yaklaşım” alt başlığı ile sunulan tebliğin önce teknik bir analizini yaparak başlamak istiyorum.

Bunu yaparken tebliğin hedeflerinin ne(ler) olduğunu belirleyelim. Bunlar iki safhada ele alınabilir.

Birinci safhada:

“Hanefilikte vahyi değerlerin normlaşmasında sosyo-kültürel etkenlerin analizini yapmak...”

“Vahyi değerlerin ihtiyaçları karşılamadığı durumlarda (s. 348) ihtiyaçlara dayalı yeni normların oluşmasında hangi sosyo-kültürel durumların dikkate alındığını...” ortaya koymak,

İkinci safhada:

“Ebû Hanîfe'nin ferdî-toplumsal durumlarını belirlemek.” (İtiraf etmeliyim ki, “ferdî-toplumsal durumlar”dan ne anlamam gerektiğini bilemiyorum. Fıkıhta belki böyle bir kullanım mevcuttur, ancak din bilimlerinde böyle bir kullanımın varlığından haberdar değilim.)

“İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin doktrininin belirli coğrafyadaki toplumsallığını ortaya koymak...”, hedeflenmektedir.

Görüreceği üzere yazar, dört farklı ve geniş ve bir o kadar da girift konuyu altı sayfalık bir tebliğde ele almaya gayret etmiştir. Takdir edersiniz ki bu, bir tebliğin sınırları içinde başarılması imkânsıza yakın bir teşebbüstür; dahası konuların bu şekilde ele alınışı beraberinde yüzeyselliği ve bilineni tekrar etmeyi getirecektir.

Sayın Arabacı'nın çizdiği teorik çerçeve yeterince detaylıdır; ve o çerçevede ifade edilmeğe çalışılan konulara katıldığımı belirtmek isterim. Ancak, yazarın da “Sonuç Yerine” başlığı altında da belirttiği gibi “...Bu değerlendirmeler kısa ve genel” olarak yapılmıştır. Şimdi, “kısa”ya evet, zira böyle toplantılarda ideal olan, konunun kısa ve öz bir şekilde ele alınmasıdır. Fakat, “genel” e hayır; zira akademik gelenek spesifik bir konunun bütün detayları ile ele alınmasını öngörür; bu gelenekte yüzeyselliğe ve “genel”liğe yer olmamalıdır.

Müsaadenizle tebliğde ele alınan konuların bazılarına, zaman darlığı nedeniyle, kısaca değinmek istiyorum. İlk olarak “Vahyi değerlerin Normlaşması.” Şimdi, vahyî değerlerin normlaşmasında, hocamızın da belirttiği gibi, toplum ve fizikî çevrenin (coğrafya) rolü inkâr edilemez. Buna bir itirazım olamaz; ancak bu yeni bir bilgi değil. Bu, bilgi

dağarcığımızı yeni bir katkı yapmıyor. Bu, artık sıradan bir bilgidir. Coğrafi ve kültürel etkenlerin insan düşüncesinin şekillenmesindeki rolünü merak edenler felsefe tarihinde, diğerlerinin yanında, Thales'i hatırlarlar. Biliyorsunuz, Thales'e göre *arche* sudur. Peki neden Thales'e göre *arche* sudur da başka bir şey değildir? diye sorduğumuzda, felsefe tarihçilerine göre, denirki Thales Mısır da ve Mısır'da da Nil civarında yaşamıştı. Dolayısıyla Nil'in Mısır'a verdiği hayat onu hayatın kaynağının su olduğu inancına götürdü. Görüldüğü gibi, milâttan şu kadar yüzyıl önceden beri fizikî çevrenin insan düşüncesinin şekillenmesindeki rolü bilinegelmiştir.

Bir başka konu, Hz. Peygamber'in vahyî değeri aldığı anda onu belli bir toplumda belli bir kültürel ortamda normlaştırması konusudur. Bu doğrudur. Bu yorum îlâhiyat Fakültesi öğrencilerine lisans düzeyindeki Hadis derslerinde verilmektedir. O kadar ki, bu seviyede bile sünnet-vahiy-hadis tartışmaları bağlamında "sünnet vahyin pratiğidir" söylemine sıkça müracaat edildiğini hepimiz hatırlarız. Hakikaten sünnet vahyin pratiğidir. Yani vahiy dediğimiz o ilahî, o aşkın mesaj belli bir coğrafyada belli bir kültürel ortamda anlaşılır, yorumlanır, uygulanır ve normlaşır. Bunun da en güzel örneği Hz. Peygamber'in sünnetidir.

"İnsan-Toplum Diyalektiği ve Kültürün Vazgeçilmezliği" başlığıyla çizilen çerçeve P. Berger'in *Kutsal Şemsiye, The Social Construction of Reality* adlı eserleri ve bu tebliğdeki kaynaklarda çizilen çerçeveden farklı değildir. Bunun anlamı şudur: Birey belli bir toplum içinde doğar ve gelişir; birey âdeta içinde doğduğu ve geliştiği kültürel ortamın bir mahkumudur ve fakat o kültürün içinde bulunması hasebiyle yapıp etmeleriyle, üretmeleriyle söz konusu kültürün oluşumuna katkıda da bulunur. Teorik olarak bu yorum bütün toplumlar için geçerlidir. Buna da bir itirazımız olamaz. Ama yine de, bu yeni bir bilgi değildir.

Aynı başlık altında ele alınan bir başka konu Medine ehli'nin, Medine ekolü'nün reye daha az önem verdiği, dolayısıyla daha muhafazakâr ve değişime daha kapalı olduğu görüşüdür. Yazara göre bunun başlıca nedeni Medine toplumunda bireylerin reye müracaatını engelleyen bir psiko-sosyal baskı mekanizmasının varlığıdır. Oysa Kûfe' de durumun tam tersi olduğu yine yazar tarafından ifade edilmektedir. Bu değerlendirmeler bir dereceye kadar doğrudur fakat eksiktir. Neden eksiktir? Bir defa, bir yorumcu analiz ettiği toplumun sosyal, siyasal ve kültürel yapısını olabildiğince iyi tanımak durumundadır. Şimdi, kendimize soralım: Neden Medine toplumu daha muhafazakâr bir görüntü sergilerken Kûfe daha az muhafazakârdır? Muhtemel cevaplardan bir tanesi şu olabilir mi? Medine'nin sosyo-kültürel yapısı Kûfeye göre daha homojendir. Medine yabancı unsurlara Kûfe kadar açık (maruz) değildir. Sayın Arabacı bunu şu şekilde ifade etmektedir: Kûfe'de Yunan, Süryanî ve eski İran kültürünün etkileri görülmektedir. Buna da bir itirazımız yok. Ancak buradan hareketle Medine toplumunun psiko-sosyal yapısı gereği değişime daha kapalı olduğunu söylemek yeterli değildir. Eğer bir toplum homojen bir yapı arz ediyorsa doğal olarak öyle bir toplumda değişime olan ihtiyaç, dolayısıyla da



değişim daha yavaş gerçekleşecektir. Bu durum bizi, o toplumun her zaman ve mekânda muhafazakâr, diğer bir deyişle değişime kapalı olacağı sonucuna götürmemelidir.

Bütün bu mülâhazalar dikkate alındığında şöyle bir metot takip edilebilirse tebliğ daha verimli hâle gelebilir. Tebliğin teorik çerçevesi çizildikten sonra, İmâm-ı A'zam'ın ya da onun takipçilerinden birinin, toplumsal bir problem karşısında sunduğu çözüm önerilerinden biri ele alınarak, yukarıda sözü edilen Yunan, Süryanî, İran vs. kültürlerinin hangi noktalarda belirgin olduğu ortaya konabilir. Böylece teori somut bir örnekle de desteklenmiş olurdu.

Son bir iki noktaya değinerek konuşmama son vermek istiyorum. Belli bir zaman ve mekânda belli sorunlar için üretilen cevapların değerlendirilmesinde zamansallık ve mekânsallık konusu önemlidir. Tebliğin başlığı da, içeriği de tebliğde esas itibarıyla bu konuların ele alınacağı izlenimini vermektedir. Oysa bu konulara tebliğde yalnızca birkaç cümleyle değinildi.

Son olarak, el-Câbirî'nin *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* adlı kitabının ilk sayfalarında Lalande'dan yaptığı "Aklı-ı Mükevven" ve "Akl-ı Mükevvin" sınıflamasının bu tebliğde yeri olmaması gerektiğini düşünüyorum, zira öyle bir sınıflandırmanın bizzat kendisi başlı başına tartışmaya açık bir sınıflandırma teşebbüsüdür.

Sabırla dinlediğiniz için teşekkür eder saygılar sunarım.

## Cevap

Fazlı ARABACI  
GÜ Çorum İlähiyat Fakültesi

Kemal Ataman Beye gönülden teşekkür ediyorum. Eleştiri almayan metin metin değildir. O dikkate alınmıyor demektir, onu kaldır at demektir, hiçbir işe yaramıyor demektir. Metinler eleştirildiği müddetçe olgunlaşır. Oradan bir gerçeklik ortaya çıkar. Bu bağlamda değerlendiriyorum yapılan eleştirileri. Konunun sınırlandırılması meselesine gelince bu kadar oluyor çünkü konunun çok geniş bir başlık olduğunu ben defalarca arkadaşlara söyledim, tartıştım hatta sempozyumu tertip edenlere bir yazı gönderdim mümkün mü acaba değiştirmemiz, daraltmamız diye. Tabi belgelendiğinden dolayı bir şey yapamıyorsunuz. Neticede ben parantez içinde sosyolojik açıdan bir değerlendirme diye işe girdim makaslayarak ve böyle genel bir yaklaşım ortaya çıktı. Dolayısıyla konunun genel bir bağlamda ele alındığının zaten ben farkındayım. Burada her satırın, her paragrafın detaylı bir şekilde ele alınması ve değerlendirilmesi gerekiyor. Bunun bilincindeyim. Kemal Bey kardeşimiz mükevven aklın niye burada kullanıldığından bahsediyorlar. Şimdi eğer İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin içinde bulunduğu ferdi ve toplumsal durumlar nelerdir diye soruyosanız bunun cevabı böyledir. Yani mükevven akıl sonradan oluşan düşüncedir yani orada kültür, örf, elde edilen bilgiler tecrübeler vardır dolayısıyla bu bağlamda değerlendirilmesini...

## Hanefî Literatürünün Oluşumu

Ahmet ÖZEL

TDV İSAM

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe, muhitinde karşılaşılan meseleler ve bizzat kendisine yöneltilen sorularla ilgili olarak hayatı boyunca birçok içtihatla bulunmakla birlikte bunları yazmadığı gibi içtihat metodunu açıkladığı herhangi bir kitap da kaleme almamıştır. Ona nisbet edilen eserler genellikle akaidle ilgili olup doğrudan fikhî konulara hasredilmemiştir. Ebû Hanîfe'nin sorulan soruları cevaplandırıldığı ve halka açık olan ders halkası dışında, fikhî meseleleri yalnız içtihat ehli talebelerinden oluşan özel bir ders halkasında onlarla birlikte ele alıp tartıştığı, bu mecliste varılan çözümlerin yazdırıldığı, daha küçük bir grubu da fıkıh bablarının tertip ve tanzimiyle görevlendirdiği, ayrıca dört kişiden oluşan bir heyetin de ortaya çıkan içtihadları ezberledikleri bilinmektedir.<sup>1</sup> İlk defa Ebû Hanîfe tarafından uygulandığı söylenen bu tedvin ve tasnif usûlü yalnız Hanefî literatürünün şekillenmesinde değil diğer mezheplerin literatürünün tedvin ve gelişmesinde de etkili olmuştur. Bu şekilde bir taraftan Hanefî mezhebinin çeşitli konularla ilgili görüşleri toplanırken bir taraftan da ortaya çıkan içtihatların belli kitap ve bâb başlıkları altında bir araya getirilerek tasnif ve tedvini sağlanıyor, bu ise daha sonra kaleme alınacak sistematik fıkıh kitapları için bir temel oluşturuyordu.

Ebû Hanîfe'den sonra bu ders halkalarını devam ettiren Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd gibi önde gelen talebelerin, hocalarının görüşleriyle birlikte kendi görüşlerini de imlâ ve telif yoluyla talebelerine aktardıkları bilinmektedir. Şeybânî'nin derlediği, kendisinden tevâtür ve şöhret yoluyla nakledildikleri için “zâhirü'r-rivâye” (el-usûl) olarak anılan *el-Asl (el-Mebsût)*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *es-Siyerü's-sağîr* adlı eserler Hanefî fikhının ilk ve en güvenilir kaynaklarını oluşturur. Bazı müellifler *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*'ı da bu gruptan sayarken bazıları “nevâdir” içinde değerlendirmişlerdir. Bunlardan “es-sağîr” sıfatıyla anılanlar ile *el-Asl Şeybânî'nin* Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan rivayetine dayanırken, “el-kebîr” sıfatını taşıyanlarla *ez-Ziyâdât* bizzat kendisi tarafından telif edilmiştir. Bazıları defalarca basılan bu eserlerden özellikle *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Câmi'u's-sağîr* üzerine tanınmış Hanefî âlimleri tarafından yapılan birçok şerh, ihtisar ve nazım çalışmasının önemli bir kısmı yazma halinde bugüne ulaşmıştır.<sup>2</sup> Şeybânî'nin, âhâd yolla rivayet edildikleri için “nevâdirü'r-rivâye” diye anılan *el-Keysâniyyât*, *el-Hârûniyyât*,

<sup>1</sup> Eyyüp Sait Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i* (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; s. 9-12; Hanefî fikhının ilk dönemdeki tedvin ve tasnifiyle ilgili geniş bilgi için bu çalışmaya bakılmalıdır.

<sup>2</sup> Sezgin, *GAS*, I, 422-431.

*el-Cürcâniyyât*, *er-Rakkiyyât* ve *el-Kesb* gibi diğer bazı eserleri ile meşhur ve mütevâtir senedlerine rağmen muhtemelen hadis ağırlıklı olduklarından zâhirî’r-rivâyeye içinde değerlendirilmeyen *el-Hüccce alâ ehli’l-Medîne* (I-IV, Haydarâbâd 1385-1390) ve *el-Âsâr’ı* (Leknev 1883, 1312/1894; Lahor 1309, 1328) yanında Ebû Yûsuf’un başta *Kitâbü’l-harâc* olmak üzere bugüne ulaşan nevâdir grubundan sayılan birkaç kitabı da Hanefî literatürünün oluşmasında önemli katkısı bulunan ilk eserlerdir. Bu son anılan eserler yanında Ebû Hanîfe’nin diğer öğrencileri vasıtasıyla rivayet edilerek derlenen eserler de “nevâdir” literatürü içinde değerlendirilir. Bu ilk telifler arasında fikhın çeşitli konularını kapsayan eserler yanında sadece belli bir konusunu (kitâb) içeren çalışmalar da vardır. İlk dönem kaynaklarıyla ilgili olarak “zâhir” ve “nevâdir” rivayet ayırımının da Ebû Hanîfe’nin özellikle Şeybânî ve Hasan b. Ziyâd gibi öğrencilerinden ders alanların, bu hocalarına ait eserlerde yer almayan rivayetleri *Nevâdir* adı altında derlemeleriyle başladığı anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> İsa b. Ebân, Muhammed b. Semâa, Muhammed b. Şucâ es-Selcî, Mualla b. Mansûr, Dâvûd b. Rüşeyd, Ebû Süleyman Mûsâ b. Süleyman el-Cûzcânî, Ali b. Ca’d, Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî ve İbrahim b. Rüstem el-Mervezî gibi âlimler *Nevâdir* adıyla eser telif edenler arasındadır.

Şeybânî’nin Ebû Hanîfe ve talebelerine ait görüşleri topladığı ilk kaynaklardan sonra Hanefî mezhebinin geniş bir coğrafyaya yayılması ve Abbâsîler zamanında büyük nüfuz kazanması ile birlikte ilk birkaç nesil Hanefî müçtehitlerinin (mütekaddimîn) görüşlerini derleyen eserlerin yanı sıra çeşitli bölgelerdeki doktrinel ve tatbikî hukuku yansıtan eserlerin de hızla çoğaldığı ve ayrıca Hanefî fikhının özlü şekilde ve genel olarak delillere yer verilmeden derlendiği temel metinlerin kaleme alınmaya başladığı görülür. Bazılarında yalnız Ebû Hanîfe’nin, bazılarında talebelerinin de görüşlerinin kaydedildiği bu muhtasar metinler zaman içinde birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. Bu eserler gibi fikhın bütün konularını ihtiva etmeleri yanında daha sonraki âlimlerin görüşlerine ve kendi dönemlerinde ortaya çıkan meselelere getirdikleri çözümlere de yer veren “fetâvâ”, “nevâzil” ve “vâkiât” kitapları ile belli bazı konulara hasredilen eserler, fıkıh usûlü ve Hanefî ulemasının hâl tercümelerini konu edinen çalışmalar binlerce cildi bulan zengin bir literatür oluşturmuştur.

Mezhebin doğup geliştiği Irak muhiti yanında Buhâra ve Semerkand (Mâverâünnehir), Belh (Horasan), Hârizm gibi şehir ve bölgelerde telif edilen eserlerde, mezhep imamı ve talebelerinden gelen rivayetlerin değerlendirilmesi ve içtihat yoluyla yeni fikhî kurallar koyma hususundaki yaklaşım farklılıkları yanında bu muhitlerin kendine özgü siyasî, sosyal ve ekonomik şartlarının tesirleri kendisini göstermekte ve bölge ulemasının farklı görüşleri bu bölgelere nisbetle (Irak, Belh meşayihî/imamları/ehli/uleması gibi) anılmaktadır. Bu farklı yaklaşım ve bölge şartlarının söz konusu teliflere ne ölçüde yansıdığı, temel özelliklerinin neler olduğu konusunda yapılacak kapsamlı çalışmalar Hanefî fıkıh tarihi, usûlü ve literatürü bakımından

<sup>3</sup> E. Sait Kaya, s. 17, 27.

büyük önem taşımaktadır. Burada bir tebliğin çerçevesini zorlamayacak şekilde ana hatlarıyla Hanefî ulemanın telif ettiği eserler gruplandırılarak ele alınacaktır.

**1. Temel Metinler ve Şerhleri:** Hanefî mezhebinde el kitabı mahiyetinde ilk eser Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ıdır (Kahire 1370). Ebû Hanîfe ve iki talebesi Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin görüşlerinin özet halinde yer aldığı eserde, aynı zamanda bir müçtehid olan müellifin kendi görüş ve tercihlerini de belirtmesi önem taşır. Bugüne ulaşan beş şerhinden<sup>4</sup> Cessâs ile Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî'ninkiler özellikle anılmalıdır. Horasan Sâ mânî Emîri Nûh b. Nasr'a vezirlik yapan Hâkim eş-Şehîd, Şeybânî'nin adı geçen zâhirî'r-rivâye kitaplarındaki görüşleri ile bazı nevâdir kitaplarını derleyerek *el-Kâfi* adlı eseri meydana getirdi.<sup>5</sup> Diğer bazı şerhleri yanında Şemsüleimme es-Serahî de bu eseri *el-Mebsût* adıyla şerhetti (I-XXX, Kahire 1324-1331). Klâsik şerh anlayışının ötesinde yeni bir telif olarak değerlendirilmesi gereken *el-Mebsût* Hanefî fikhinin temellendirildiği, bu mezhebe ait görüşlerin delillerinin açıklandığı ve sistemli bir tahlilin yapıldığı ilk ve en hacimli eserdir.

Kudûrî (ö. 428/1037), Hanefî mezhebinin en meşhur el kitaplarından biri olan *el-Muhtasar*'ı telif etti. Birçok defa basılan, çeşitli Doğu ve Batı dillerinde tam ve kısmî tercüme bulunan eser üzerinde otuz civarında şerh vb. çalışma yapılmıştır. En yaygın şerhleri Ebû Bekir el-Haddâd'ın *el-Cevheretü'n-neyyire* (İstanbul 1301, 1306, 1314, 1323; Kahire 1322; Delhi 1327; Lahor 1328) ve *es-Sirâcü'l-vehhâc*'i ile (a.g.e., I, 454) Abdülganî el-Meydânî'nin *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*'ıdır (İstanbul 1275; Kahire 1330, 1331, 1346, 1354; nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1381/1961). Kudûrî'nin delillere yer vermediği ve ihtilâflı konularda Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerini kaydettiği eseri Hanefîler arasında, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin *er-Risâle*'sine Mâlikî çevrelerinde atfedilen bereket ve saygınlığa sahip olup yine Mâlikî mezhebinden Halîl b. İshak el-Cündî'nin *el-Muhtasar*'ı gibi "el-Kitâb" diye de anılmaktadır.

Alâeddin es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ'* adlı eseri (nşr. M. Zekî Abdülber, I-III, Dımaşk 1377/1958; Beyrut 1405/1984; Katar 1408/1987; nşr. M. el-Muntasır el-Kettânî, Vehbe ez-Zuhaylî, I-IV, Dımaşk 1384/1964), Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanmakla birlikte o zamana kadar kaleme alınan eserlerden farklı bir sistematiğe sahiptir. Kudûrî'nin eserini ikmal, izah ve delillerle temellendirme maksadıyla kaleme alınan *Tuhfetü'l-fukaha* tertip usûlü ve terminolojinin geliştirilmesi bakımından ileri bir merhaleyi temsil eder. Semerkandî'nin talebesi olan Kâsânî, bu eseri tertip ve metot bakımından örnek olarak *Bedâi'u's-sanâ'i*'i telif etti (I-VII, Kahire 1327-1328; nşr. Zekeriyâ Ali Yûsuf, I-X, Kahire 1972). Bilgilere ulaşma ve onları anlamayı kolaylaştırmak için ayrıntıları mümkün olduğu ölçüde genel kurallara bağlamayı amaç edinen müellif bunu büyük ölçüde başarmıştır. Hanefî tabakât kitaplarında bu eser *Tuhfetü'l-fukahâ'*nın şerhi olarak gösteriliyorsa da aslında klâsik şerhlerle benzerliği bulunmayan Kâsânî'nin eseri

<sup>4</sup> Sezgin, I, 441.

<sup>5</sup> Yazma nüshaları için bkz. a.g.e., I, 443.

orijinal bir çalışma olup gerek muhteva gerekse metot bakımından Semerkandî'nin eserini aşmıştır. Ayrıca *Bedâi'*in aynı dönemde telif edilen *el-Hidâye* gibi çeşitli şerh, hâşiye vb. çalışmalara konu olmamasında yeterli muhtevası, metodik özelliği ve açık üslûbunun etkisi olmalıdır.

Kâsânî'nin çağdaşı Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı kitabı, müteahhirîn devri Hanefî uleması arasında en çok rağbet gören eserlerin başında gelir. Eser, aynı müellifin Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sagîr*'i ile Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanarak telif ettiği *Bidâyetü'l-mübtedî'*nin şerhidir. Merginânî'nin ilmî kudreti, konuları bir bütün halinde işleyişi ve üslûbunun güzelliği sebebiyle çok tutulan *el-Hidâye* birçok defa basılmış (Kalküta 1234; Bombay 1279; Kahire 1282; Leknev 1876; Kazan 1888; Kanpûr 1289-1290; Delhi 1306), İngilizce'ye (trc. Ch. Hamilton, London 1791, 1870) ve bazı Doğu dillerine de tercüme edilmiştir. Bu eser üzerine altmış civarında şerh ve hâşiye yazılmış olup basılan önemli şerhleri şunlardır: Celâleddin el-Kurlânî, *el-Kifâye* (I-IV, Kalküta 1831-1834; Bombay 1279; Leknev 1876-1881, 1887; Kazan 1304; I-IX, Kahire 1319, *Fethu'l-kadîr* ve *el-İnâye* ile birlikte); Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-İnâye* (Kalküta 1831, 1837, 1840; I-VIII, Bulak 1315-1318, Sâdî Çelebi'nin buna hâşiyesi ve *Fethu'l-kadîr*'le birlikte; I-IX, Kahire 1319, aynı eserler ve *el-Kifâye* ile birlikte; I-X, Kahire 1970, *Fethu'l-kadîr* ve Sâdî Çelebi'nin hâşiyesiyle birlikte); Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye* (I-IV, Leknev 1293; I-X, Beyrut 1400-1401/1980-1981); İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (I-IV, Leknev 1292; I-VIII, Bulak 1315-1318; I-IX, Kahire 1319; I-X, Kahire 1970).<sup>6</sup>

Müteahhirîn devri Hanefî âlimleri arasında şöhret bulan iki metinden biri olan Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr*'ı, Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınarak yazılmış bir muhtasardır ve yine müellifi tarafından *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr* adıyla şerhedilmiştir (I-III, Kahire 1355; I-V, Kahire 1370). Bu şerhte, özellikle sık sık karşılaşılan meselelerin ilâvesi yanında Hanefî imamları arasındaki görüş ayrılıklarına ve fikhî ta'lîllere yer verilmiş, ihtilâflı konularda fetvâya esas olan görüşe yer yer işaret edilmiştir. İkinci metin, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adlı eseri olup Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Ebû Hafs Necmeddin en-Nesefî'nin *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*'si esas alınarak telif edilmiştir. Müellifin söz konusu iki metni bir araya getirmekle yetinmeyip sahih ve fetvâ için tercih edilen görüşlere de işaret etmesi önem taşımaktadır. Eser üzerine, bizzat müellifi ve aralarında İbn Melek ile Bedreddin el-Aynî'nin de bulunduğu bazı Hanefî âlimleri şerh yazmışlardır.<sup>7</sup>

Bu iki kitaptan sonra kaleme alınan iki muhtasar metin de çok meşhur olmuştur. Bunlar, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i ile Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye*'sidir. *Kenzü'd-dekâik*, Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye kitaplarından özellikle *el-Câmi'u'l-kebîr*, *el-Câmi'u's-sagîr* ve *ez-Ziyâdât* ile Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı, Ebû Hafs en-Nesefî'nin *el-Manzûme*'si, Merginânî'nin *el-Hidâye*'si ve diğer bazı "nevâzil" ve fetvâ

<sup>6</sup> *el-Hidâye* ve üzerine yapılan çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. *Dîa*, XVII, 471-473.

<sup>7</sup> Metin ve şerhlerin yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL*, I,477, Suppl., I,658; *Dîa*, XXI, 191.

kitaplarından faydalanılarak yine Nesefî tarafından kaleme alınan *el-Vâfi* adlı eserin muhtasarı olup birçok defa basılmıştır (meselâ bkz. nşr. W. Cureton, London 1843; Lahor 1870; Delhi 1287, 1306; Bombay 1877, 1882; Kahire 1309, 1311). Mezhepteki muteber ve tercih edilen görüşlere yer verilen ve genellikle deliller zikredilmeden meselelerin kısaca kaydedildiği *Kenzü'd-dekâik* Farsça'ya ve Peştu diline tercüme edilmiş olup otuz civarındaki şerhi arasında<sup>8</sup> en önemlileri şunlardır: Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik* (Leknev 1302; Kahire 1303; I-VI, Bulak 1313-1315); Bedreddin el-Aynî, *Remzü'l-hakâik* (I-II, Bulak 1285; Kahire 1299; Bombay 1302; Delhi 1870; Leknev 1877); Ebü'l-Kasım es-Semerkindî, *Müstahasü'l-hakâik* (Delhi 1870, 1882, 1884; Leknev 1870, 1877; Kanpûr 1882; Bombay 1882); Molla Miskîn, *Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak 1287; Kahire 1294, 1303, 1312, 1328); Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik* (I-VIII, Kahire 1311).

Tâcüşşerîa'nın (VIII/XIV. Yüzyıl) *Vikâyetü'r-rivâye*'si Merginânî'ye ait *el-Hidâye*'den ihtisarla telif edilmiştir.<sup>9</sup> Müellifin torunu Sadrüşşerîa es-Sânî'nin *Şerhu'l-Vikâye*'si (Leknev 1872-1873, 1883; Delhi 1888, 1889; Kahire 1318) ve Ahîzâde Yûsuf Efendi'nin *Zahîretü'l-ukbâ* adıyla buna yazdığı hâşiye (Leknev 1873, 1882, 1304; Kanpûr 1878; Lahor 1879; Kalküta 1245) önemlidir. Sadrüşşerîa'nın *Vikâye*'yi ihtisar ettiği *en-Nukâye* adlı eseriyle (Kazan 1260; Kalküta 1274, 1858; Leknev 1873, 1881, 1884, 1888, 1889; Delhi 1885, 1891, 1900; Lahor 1314, 1323, 1326, 1329; Kahire 1318) Muhammed b. Hüsâmeddin el-Kuhistânî'nin *Câmiu'r-rumûz* adıyla buna yazdığı şerhin de (Kalküta 1858; İstanbul 1289, 1291; Kazan 1890, 1902; Leknev 1874, 1291, 1298) burada zikredilmesi gerekir.<sup>10</sup>

Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı, Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i ve Tâcüşşerîa'nın *el-Vikâye*'si, Hanefî uleması arasında “mütûn-i selâse”, *Kenzü'd-dekâik* ve *el-Vikâye* ile birlikte Mevsilî'nin *el-Muhtâr* ve İbnü's-Sââtî'nin *Mecma'u'l-bahreyn*'i de “mütûn-i erbaa” olarak anılır.

VIII. (XIV.) yüzyılda yazılan bir diğer muhtasar metin de Şemseddin Konevî'ye (ö. 788/1386) ait *Dürerü'l-bihâr*'dır. Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin *Mecma'u'l-bahreyn*'ine Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve Mâlik'in görüşlerinin ilâvesiyle telif edilen eser üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır.<sup>11</sup>

IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıllarda kaleme alınan iki metin, Osmanlı Devleti'nin bir nevi resmî hukuk külliyatı olarak rağbet görmüş, asırlarca kadı, müftü ve müderrislerin müracaat kitapları olmuştur. Bunlar Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm*'ı ile İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*'udur. *Dürerü'l-hükkâm*, aynı müellife ait *Gurerü'l-ahkâm*'ın şerhi olup Hanefî mezhebindeki muteber görüşler esas alınarak telif edilmiştir. Birçok defa basılan *Dürerü'l-hükkâm* üzerine yirmiyeye yakın şerh ve hâşiye

<sup>8</sup> Brockelmann, *GAL*, II, 251-252; Suppl., II, 265-267; *DİA*, XXV, 261-262.

<sup>9</sup> Yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 468; Suppl., I, 646.

<sup>10</sup> *el-Vikâye* ve *en-Nukâye* üzerine yapılan diğer şerh ve hâşiye çalışmaları için bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 468-469; Suppl., I, 646-648.

<sup>11</sup> *Keşfü'z-zunûn*, I, 746.

yazılmıştır. Bunlar arasında Mehmed Vanî Efendi, Şürûnbülâî, Nûh b. Mustafa, Abdülhalîm b. Pîr Kadem ve Ebû Said el-Hâdimî'ye ait olanları önemlidir.<sup>12</sup> İbrâhim el-Halebî'nin 17.000'den fazla fikhî mesele ihtiva eden *Mülteka'l-ebhur*'u (İstanbul 1252, 1258, 1264, 1288; Bulak 1263; Bombay 1278), Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile *el-Muhtâr, Kenzü'd-dekâik* ve *el-Vikâye* gibi metinlere dayanır. Şerhleri arasında, Şeyhîzâde'nin "Dâmâd" diye meşhur olan *Mecma'u'l-ehur*'u ile (İstanbul 1241, 1257, 1264, 1276, 1287, 1304, 1310, 1317, 1329; Kahire 1298) Haskefî'nin *ed-Dürri'l-müntekâ'sı* (İstanbul 1302, 1317, 1327, 1328) ve Mevkufâtî'nin Türkçe şerhi (İstanbul 1269, 1276; Bulak 1254) sayılabilir. Ignatius Mouradgea d'Ohsson'un, *Tableau général de l'Empire ottoman* adlı eserinde (I-III, Paris 1787-1820; I-VII, Paris 1788-1824) Osmanlı hukuk sistemiyle ilgili açıklamalar *Mültekâ*'ya dayanmakta olup kitabın V. ve VI. ciltlerinde *Mültekâ*'nın şerhiyle birlikte bir özeti verilmiştir. H. Sauvaire de *Mültekâ* ile *Mecmau'l-ehur*'un bir özeti Fransızca'ya tercüme etmiştir (Marseilles 1876, 1882).

Bunlardan sonra Hanefî fıkhı alanında yazılan bir metin olarak Şemseddin et-Timurtaşî'nin (ö. 1004/1596) *Tenvîrü'l-ebâr*'ı ile<sup>13</sup> Haskefî'nin buna yazdığı *ed-Dürri'l-muhtâr* adlı şerhini (Hind 1223; Kalküta 1243, 1268; Leknev 1280, 1293; İstanbul 1260, 1277; Bombay 1300-1302; Lahor 1305), Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî'nin *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ını (I-IV, Bulak 1254; I-III, 1269, 1283; Kalküta 1264; Kahire 1268; I-IV, 1304) ve özellikle İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ını (I-V, Bulak 1272; I-VIII, Kahire 1386/1966) anmak gerekir. Bu son eser, başlangıçtan müellifin zamanına kadar kaleme alınmış hemen bütün temel Hanefî kaynaklarına dayanması, hükümlerin dayandığı delillerin gösterilmesi, mezhepteki zayıf, sahih ve mutemet görüşlere işaret edilmesi, daha önce açıklığa kavuşturulmamış bazı karmaşık meselelerin çözümlenmeye çalışılması ve önceki eserlerde görülen yanlışların düzeltilmesi bakımından önem taşır. Ömer Nasuhi Bilmen'in *Hukukî İslâmiyye ve İstîlâhatı Fıkhiyye Kamusu* (I-VI, İstanbul 1949-1952; I-VIII, İstanbul 1985), diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermekle birlikte Hanefî mezhebinde geleneksel tarzda kaleme alınan en son eser sayılır.

**2. Nevâzil, Vâkıât ve Fetâvâ Kitapları:** Bu gruba giren eserler, Ebû Hanîfe ve talebelerinin ardından içtihat asrının sonlarına kadar gelen müteahhirîn müctehidlerin kendi zamanlarında ortaya çıkan ve mezhep imamı ve talebelerinden herhangi bir rivayet bulamadıkları yeni meseleler hakkında verdikleri hükümleri ihtiva etmektedir. Bu âlimler, kendi zamanlarında ortaya çıkan meselelere mezhep usûlü çerçevesinde çözüm ararken doğru buldukları delil ve sebepleri gerekçe göstererek bazen mezhep imamlarına muhalefette bulunmuşlar, kendi görüş ve tercihlerini de belirtmişlerdir. Bu türdeki ilk eser, bildiği kadarıyla Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil*'i olup bunu başkaları takip etmiş, daha sonra gelen âlimler de bu eserlerdeki meseleleri derleyen yeni

<sup>12</sup> bkz. *DİA*, X, 27-28.

<sup>13</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 427-428.



kitaplar kaleme almışlardır. Bunlardan bazıları yalnız fetâvâyı (nevâzil, vâkıât) toplarken bazıları mezhebin usûl (zâhirü'r-rivâye) ve nevâdir görüşleriyle birlikte fetâvâyı derlemişlerdir.<sup>14</sup>

Gerek konuların tertibi gerekse işleniş bakımından genel olarak mezhebin temel klâsik metinlerinin esas alındığı bu türdeki eserler arasında, birkaçı dışında hemen tamamı soru-cevap şeklinde olan Osmanlı şeyhülislâmlarının fetvâ kitaplarının ayrı bir grup teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Nevâzil ve fetâvâ türünde yazılan eserlerin belli başlıları şunlardır: Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil fi'l-fürû'* (İÜMK, AY, nr. 3459; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414), *Uyûnü'l-mesâil* (nşr. Abdürrezzâk el-Kadirî, Haydarâbâd 1960; nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Bağdat 1386/1967); Ebü'l-Abbas en-Nâtîfî, *el-Vâkıât* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 345), *el-Ecnâs* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2485; Cârullah Efendi, nr. 568; Şehid Ali Paşa, nr. 683); Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ* (nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Beyrut 1404/1984, 2. bs.); Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Efendi, nr. 264; Şehid Ali Paşa, nr. 1018; Cârullah Efendi, nr. 627); Yûsuf b. Ali el-Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel* (TSMK, III. Ahmed, nr. 798-799; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 633-635, 637, Ayasofya, nr. 1146; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1164-1165); Sadrüşşehîd, *Vâkıâtü'l-Hüsâmî* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 573; Şehid Ali Paşa, nr. 1085; Yenicami, nr. 689-690; Fâtih, nr. 2491-2492), *el-Fetâva'l-kübrâ* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2410-2412; Lâleli, nr. 1274; Yenicami, nr. 657-659), *el-Fetâva's-sugrâ* (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 639-640); Ebü'l-Feth el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2415; Yenicami, nr. 664-665; Lâleli, nr. 1279; Şehid Ali Paşa, nr. 1053-1054); İftihârüddin Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, *Hulâsâtü'l-fetâvâ* (Leknev, ts.; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 610-612, Süleymaniye, nr. 680-682), *Hizânetü'l-fetâvâ* (Delhi 1318; Kahire 1327-1328); Rükneddin Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî, *Cevâhirü'l-fetâvâ* (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 603-604; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 567; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 329); Radiyyüddin es-Serahsî, *el-Muhîtu'r-Radavî* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2108-2109; Cârullah Efendi, nr. 867, 949; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 492; Damad İbrâhim Paşa, nr. 657-658; Süleymaniye, nr. 600, 602); Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, *Mecmau'n-nevâzil ve'l-havâdis ve'l-vâkıât* (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 547-548; Esad Efendi, nr. 913; Çorlulu Ali Paşa, nr. 278); Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, *el-Mültekât fi'l-fetâva'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1000-1001; Şehid Ali Paşa, nr. 975; Lâleli, nr. 1165; Yenicami, nr. 575); Sirâciüddin el-Ûşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye* (Kalküta 1827; I-IV, Leknev 1293-1295, kenarında *Fetâvâ-i Kâdîhân* olarak); Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, *Câmiu'l-fikh (el-Fetâva'l-Attâbiyye)* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1559, Süleymaniye, nr. 815; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 441); Kadîhan, *Fetâvâ-i Kâdîhân* (Kalküta 1251; Kahire 1282; Leknev 1293-1295, Ûşî'nin eseriyle; Bulak 1310-1311, *el-Fetâva'l-Hindiyey'e* nin kenarında); Burhâneddin el-Merginânî, *Muhtârât (Muhtâr)ü'n-nevâzil* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 92, 1421-1423;

<sup>14</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), I, 35-36; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir* (Şeybânî, *el-Câmiu's-sagîr* içinde), Beyrut 1406/1986 s. 18-20.

Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 505; Çorlulu Ali Paşa, nr. 255; Esad Efendi, nr. 970), *et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1505, 2456; Süleymaniye, nr. 587; Şehid Ali Paşa, nr. 913; Esad Efendi, nr. 599); Cemâleddin el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 660; Yenicami, nr. 408; Şehid Ali Paşa, nr. 1017); Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtül-Burhânî* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2110-2118; Cârullah Efendi, nr. 852-854, 856-858, 860-862; Hamidiye, nr. 556-558; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 392-394), *Zahîretü'l-fetâvâ (ez-Zahîretü'l-Burhâniyye)* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2308-2317; Yenicami, nr. 613-618; Cârullah Efendi, nr. 649-651), *Tetimmetü'l-fetâvâ* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2278-2279; Yenicami, nr. 597; Cârullah Efendi, nr. 915); Zahîrüddin el-Buhârî, *el-Fetâva'z-Zahîriyye* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2379-2381; Mahmud Paşa, nr. 253-254; Süleymaniye, nr. 661-662); Yûsuf b. Ahmed es-Sicistânî, *Münyetü'l-müftî* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2477-2483; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 399, 525; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 258-259); Necmeddin ez-Zâhidî, *el-Kunye fi'l-fetâvâ* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2443-2454; Esad Efendi, nr. 870; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 445, 558; Damad İbrâhim Paşa, nr. 722), *Hâvi'z-Zâhidî* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 879; Yenicami, nr. 407; Hamidiye, nr. 472; Cârullah Efendi, nr. 923); Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tâtârhanîyye* (I-V, nşr. Seccâd Hüseyin, Karaçi 1416/1996); Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (Kazan 1308; Kahire 1323; Bulak 1310-1311, *el-Fetâva'l-Hindiyye'nin kenarında*); Kâriülhidâye, *el-Fetâva's-Sirâciyye* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1269/2; Kılıç Ali Paşa, nr. 486; Lala İsmâil, nr. 98/1); Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, *Mecmû'atu İbni'l-Müeyyed*<sup>15</sup>; Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Fetâvâ*<sup>16</sup>; Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Fetâva'z-Zeyniyye* (Kalküta 1244; Kahire 1322; Bulak 1323); Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*<sup>17</sup>; Çivizâde Damadî Hâmid Efendi, *Fetâvâ-yı Hâmidîyye* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2286-2287; Şehid Ali Paşa, nr. 953; Esad Efendi, nr. 554; Molla Çelebi, nr. 104-105); Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 666-668; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 311; Hafid Efendi, nr. 109); Hayreddin er-Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye* (Bulak 1273, 1300; Kahire 1275-1276, 1310; İstanbul 1311, 1313); Kadri Efendi, *Vâikâtü'l-müftîn (Fetâvâ Kadri)* (Bulak 1301, kitabın kapağında baskı tarihi 1300 olarak kaydedilmişse de sonunda 1301 yılında basıldığı belirtilmiştir ); *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Babürlü hükümdarı Evrengzîb Âlemgîr'in emriyle bir heyet tarafından 1664-1672 yılları arasında kaleme alınan eser Hind-Türk devletlerinde fiilen yürürlükte olan İslâm adlî ve idarî sistemine esas teşkil etmesi yanında, hemen hemen İslâm dünyasının her tarafında görülen çeşitli hukukî düzenleme ve kanunlaştırma çalışmalarında ve İslâm hukukuyla ilgili diğer araştırmalarda başvurulan temel kaynaklardan biri olmuştur,<sup>18</sup> Minkarîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkarîzâde (Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi)* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1055, 2831/10, Hamidiye, nr.

<sup>15</sup> Yazma nüshaları için bkz. *İA*, VIII, 788-789.

<sup>16</sup> Yazma nüshaları için bkz. *DİA*, VIII, 348.

<sup>17</sup> Yazma nüshaları için bkz. *DİA*, X, 370; XII, 441-442.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bkz. *DİA*, II, 365-366.

610; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 449; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2001-2003, 2037, 2056); Ankaravî Mehmed Emin Efendi, *Fetâvâ-yı Ankaravî* (Bulak 1281; İstanbul 1281); Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul 1245, 1258, 1266, 1272, 1278, 1283, 1286, 1289, 1311, 1322, 1324-1325); Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye* (İstanbul 1266, 1324-1325); Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul 1243); Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ* (İstanbul 1266, 1289); Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü'l-fetâvâ* (İstanbul 1237, 1265). Bunların yanında XIX-XX. yüzyıl Hindistan Hanefî uleması tarafından kaleme alınan *Fetâvâ-yı Dârülulûm-i Diyûbend*, *Fetâvâ-yı Reşîdiyye* ve *Fetâvâ-yı Rızviyye* gibi eserleri de anmak gerekir.<sup>19</sup>

**3. Belli Konulardaki Eserler (Fıkıhın Alt Disiplinleri):** Fıkıhın bütün konularını kapsayan genel eserler yanında önemi, kurumsal bir mahiyet taşıması veya pratik fayda sağlaması gibi sebeplerle belli konuların ayrı olarak incelendiği kitaplar da kaleme alınmış, bunlardan bir kısmı zamanla bir tür oluşturmuştur. Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-harâc*'ı (Bulak 1302; Kahire 1352; nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1405/1985), malî hukuk alanında günümüze ulaşan ilk ve en önemli eserlerden biri olup çeşitli doğu ve batı dillerine tercüme edilmiştir. İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-kebîr*'i de<sup>20</sup> İslâm devletler hukuku alanında bugüne ulaşan en önemli eserdir. Bu eserin Serahsî tarafından yapılan şerhini (I-V, Kahire 1971) Mehmed Münîb Ayıntâbî Türkçeye (I-II, İstanbul 1241), Muhammed Hamîdullah da Fransızca'ya (*Le grand livre de la conduite de l'état*, I-IV, Ankara 1989-1991) tercüme etmiştir.

Hanefî mezhebinde kazâ ve muhâkeme usûlüne dair ilk kuşaktan itibaren bazı kitapların kaleme alındığı kaydediliyorsa da bugüne ulaştığı bilinen en eski ve en meşhur eser Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebü'l-kâdî*'sidir. Çeşitli şerhleri arasında Sadrüşşehîd'in (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-IV, Bağdat 1397-1398/1977-1978; nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî; Ebû Bekir Muhammed el-Hâşimî, Beyrut 1414/1994) ve Cessâs'ın (nşr. Ferhât Ziyâde, Kahire 1979; nşr. Es'ad Trabzûnî el-Hüseynî, Kahire 1400/1980) yaptığı şerhler basılmıştır. Heysem b. Süleyman'ın (ö. 275/888) *Edebü'l-kâdî*'si (nşr. Ferhân ed-Deşrâvî, Tunus 1970) ve Ali b. Muhammed es-Simnânî'nin (ö. 499/1106) *Ravzatü'l-kudât*'ı (nşr. Saladdin en-Nâhî, I-IV, Beyrut 1970) bunu izler. Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin, *el-Fusûlü'l-Üsrûşeniyye* adlı eseriyle Zeynüddin el-Merginânî'nin *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*'ı, İbn Kadî Semâve tarafından *Câmiu'l-fusûleyn* adıyla birleştirilmiştir (I-II, Kahire 1300). Bu konuda yazılan diğer belli başlı eserler de şunlardır: Tarsûsî Necmeddin Efendi *Enfau'l-vesâil (el-Fetâva't-Tarsûsiyye* adıyla basılmıştır, Kahire 1344); Ali b. Halîl et-Trablusî, *Muînü'l-hükkâm* (Bulak 1300; Kahire 1310, 1393); Lisânüddin İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm* (İskenderiye 1299; bir önceki eserle birlikte, Kahire 1310, 1393); İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye fi'l-kadâya (akdiyeti)'l-hükmiyye* (Muhammed Sâlih el-Cârim tarafından *el-Mecâni'z-zehriyye* [Kahire

<sup>19</sup> bkz. *DîA*, XII, 440, 445.

<sup>20</sup> Sezgin, I, 430-431.

1326] adıyla şerhedilmiştir); Muhibbüddin el-Alvânî (ö. 1016/1608), *el-Manzûmetü'l-muhibbiyye (Umdetü'l-hukkâm*, Kahire 1296).

Mezhep veya mezhepler arasındaki ihtilâfları konu edinen eserlere gelince, Ebû Yûsuf'un *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Kahire 1357) adlı bir eseri bulunmakla birlikte bu mezhepte ulema arasındaki görüş ayrılıklarına yer verilen ilk önemli mukayeseli hukuk kitabı İmam Muhammed tarafından kaleme alınan *el-Hüccetü alâ ehli'l-Medîne*'dir (nşr. Mehdi Hasan el-Keylânî, I-IV, Haydarâbâd 1385-1390/1965-1971). Bunu Tahâvî'nin *İhtilâfî'l-ulemâ* adlı eseri takip eder. Aslı mevcut olmayan bu kitabın Cessâs tarafından yapılan muhtasarı, Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî tarafından eserin aslı sanılarak bir bölümü *İhtilâfî'l-fukahâ'* (İslâmâbâd 1971) adıyla yayımlanmış, daha sonra Abdullah Nezîr Ahmed kitabı *Mutasaru İtilâfî'l-ulemâ* adıyla yeniden neşretmiştir (I-V, Beyrut 1416/1995). İmam Muhammed ve Tahâvî görüş ayrılıklarını fıkıh bablarına göre düzenleyip ele alırken *el-Esrâr fi'l-fürû* adlı hacimli eserinde<sup>21</sup> aynı metodu uygulayan Debûsî *Te'sîsü'n-nazar*'da (Kahire 1320, 1972; nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut, ts.; Türkçe giriş ve notlarla tercüme, Ferhat Koca: Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara 2002), ihtilâfları bazı genel kurallar altında sistematik bir tarzda incelemiş ve bu sebeple ilm-i hilâfın kurucusu kabul edilmiştir. Ancak daha önce Ebü'l-Leys es-Semerkindî tarafından aynı adla kaleme alınan eserle<sup>22</sup> Debûsî'nin eseri arasında yapılacak bir karşılaştırmanın dikkat çekici sonuçlar vereceği şüphesizdir. Kudûrî'nin *et-Tecrîd*<sup>23</sup>, Necmeddin en-Nesefî'nin fıkıh sahasında ilk manzum eser kabul edilen *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye fi'l-hilâf*,<sup>24</sup> Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1407/1987), Ebü'l-Feth Alâeddin el-Üsmendî'nin *Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-eimmeti'l-eslâf* (nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire, 1410/1990; nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1413/1992), Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin *et-Tarîkatü'l-Hasîriyye fi'l-hilâf*,<sup>25</sup> Cemâleddin el-Menbicî'nin özellikle ihtilâflarla ilgili hadisleri topladığı *el-Lübâb fi'l-cem beyne's-sünne ve'l-kitâb* (I-II, nşr. M. Fazl Abdülazîz el-Murâd, Dimaşk 1414/1994), Burhâneddin en-Nesefî'nin *el-Mukaddimetü'l-Burhâniyye fi'l-hilâf*,<sup>26</sup> Kıvâmüddin el-Kâkî'nin *Uyûnü'l-mezâhib*<sup>27</sup> ve Sirâceddin el-Gaznevî'nin *Zübdetü'l-ahkâm fi'htilâfî'l-mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-a'lâm* (İbrâhim Ahmed b. Süleyman el-Ömer tarafından İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır, 1403/1983) adlı eserleri günümüze ulaşan bu daldaki diğer belli başlı kitaplardır.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> bkz. Sezgin, I, 458.

<sup>22</sup> a.g.e., I, 450.

<sup>23</sup> a.g.e., I, 455.

<sup>24</sup> Brockelmann, GAL, I, 550; Suppl., I, 761-762.

<sup>25</sup> Brockelmann, GAL, I, 473; Suppl., I, 653.

<sup>26</sup> Brockelmann, GAL, I, 615; Suppl., I, 849.

<sup>27</sup> Brockelmann, GAL, II, 253; Suppl., II, 268.

<sup>28</sup> Bu konuda ayrıca bkz. DİA, XVII, 532-533, 537.

Genel fıkıh kitaplarının ibadetlerle ilgili bölümü, muhtemelen halk kitlelerinin kolayca öğrenmesini sağlamak amacıyla muhtasar el kitapları şeklinde de kaleme alınmıştır. Bunların en tanınmışları, Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin *el-Mukaddimetü'l-Gazneviyye* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2156; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 496; Ayasofya, nr. 1272, 1440-1441), Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin *Tuhfetü'l-mülûk* (Lahor 1313, 1328, 1914) ve özellikle Şürünlâlî'nin *Nûrî'l-îzâh* adlı eserleridir. Bu son eser müellifi tarafından *İmdâdü'l-fettâh* adıyla şerhedilmiş, bu şerh de *Merâkı'l-felâh* adıyla ihtisar edilmiştir. *Nûrî'l-îzâh*, müstakil olarak ve çeşitli şerh ve hâşiyeleriyle birlikte birçok defa basılmış (meselâ bkz. Kahire 1281, 1290, 1301, 1304, 1305, 1318, 1330; Bulak 1269, 1279, 1294) ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu genel ilmihaller yanında Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *el-Mukaddime fi's-salât* (nşr. ve İngilizce trc. M. Harun, Amsterdam 1990) ve Sedüddin el-Kâşgarî'nin *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedâ* (İstanbul 1285; Delhi 1337; Lahor 1870; Bombay 1302, 1303; Kazan 1889; Leknev 1315) adlı eserleri yalnız namaz konularını ihtiva etmektedir. Ebü'l-Leys'in *el-Mukaddime*'sinin A. Zajaczkowski tarafından yayımlanan Memlük-Kıpçak Türkçesiyle satır arası tercümesini (Warszawa 1962) Recep Toparlı Latin harfleriyle tekrar neşretmiştir (Erzurum 1987). Kâşgarî'nin meşhur muhtasarına İbrâhim el-Halebî'nin yazdığı *Gunyetü'l-mütemellî (Halebî kebîr)* adlı şerh ile bunun *Halebî sagîr* diye tanınan muhtasarı ve Mustafa Hulûsi Güzelhisârî'nin bu sonuncu esere *Hilyetü'n-nâcî* adıyla yazdığı hâşiyeye defalarca basılmıştır (İstanbul 1231, 1308; Bulak 1251). Hacca dair meşhur eserler arasında Rahmetullah es-Sindî'nin *Cem'u'l (Mecmau'l)-menâsik ve nefu'n-nâsik'i* (İstanbul 1289, 1291) ve bunun yine müellif tarafından *Lübâbü'l-menâsik* (Bulak 1287) adıyla yapılan ihtisarı ile Ali el-Karî'nin buna yazdığı *el-Meslekü'l-mütekassıt* adlı şerh (Bulak 1288; Kahire 1303, 1319; Mekke 1319; Beyrut, ts.) ve Abdurrahman b. Muhammed el-İmâdî'nin *el-Müstetâ mine'z-zâd li-efkari'l-ibâd İbn İmâd* (Kahire 1304) adlı eseri sayılabilir.

Hilâlürre'y'in (ö. 245/860) *Ahkâmü'l-vakf* ı ile (Haydarâbâd 1355) Hassâf'ın (ö. 261/875) aynı adlı eseri (Kahire 1322) vakıf konusunda yazılmış ilk ve en önemli kitaplardır. Bu iki eser önce Nâsîhî ve Cemâleddin Konevî (Sezgin, I, 435), daha sonra da Burhâneddin et-Trablusî tarafından *el-İs'âfi ahkâmi'l-evkâf* (Bulak 1292; Kahire 1320) adıyla cem' ve ihtisar edilmiştir. Sonraki dönemlerde, aralarında Şürünlâlî, İbn Nüceym, Cemaleddin el-Konevî, Kınalızâde Ali Çelebi, Ebussuud Efendi, Ömer Hilmi Efendi, Mehmed Hamdi'nin de bulunduğu birçok âlim vakıf konusunda çeşitli kitap ve risaleler kaleme almıştır.

Bazı yasak fiillerin, şekil bakımından hukuka uygun bir işlemin vasıta kılınarak işlenmesini konu alan hiyel kitaplarından, İmam Muhammed veya Ebû Yûsuf'a nisbet edilmekle birlikte kimin tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmeyen *el-Mehâric fi'l-hiyel* (Leipzig 1930), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi Mûsâ b. Nusayr er-Râzî'nin bugüne ulaşmayan *Kitâbü'l-Mehâric*'i, Hassâf'ın *Kitâbü'l-Hiyel* (Kahire 1316) ve Said b. Ali es-Semerkandî'nin *Cennetü'l-ahkâm ve cünnetü'l-hisâm*'ı (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1186); Tahâvî'nin hukukî belgelere dair *eş-Şürûtü's-sagîr* (nşr. Ruhi Özcan, I-II, Bağdat 1974)

ve eş-Şürûtü'l-kebîr'i (a.g.e., I, 441); benzer fikhî meselelerin bazı temel kurallar altında birleştirilmesini veya meseleler ve kurallar arasındaki farkları konu alan Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî'nin, *el-Furûk fi'l-fikh* (nşr. Muhammed Tamûm, I-II, Küveyt 1982), Sadrüşşerîa el-Ekber'in *Telkîhu'l-ukûl fi furû-ki'l-menkûl* (TSMK, III. Ahmed, nr. 1181/2; Süleymaniye Ktp., Vehbi Efendi, nr. 467/1) ve Zeynüddin İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i (Kahire 1298, 1322; nşr. M. Abdülazîz el-Vekîl, Kahire 1387/1968; nşr. M. Mutî' el-Hâfiz, Dimaşk 1403/1983); Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin çocuklarla ilgili fikhî hükümleri topladığı *Câmi'u's-sığâr*'ı (*Ahkâmü's-sığâr*, Kahire 1300); Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin miras hukukuna dair *el-Ferâizü's-Sirâciyye*'si kendi dallarında meşhur olan diğer belli başlı eserlerdir. Bu sonuncu kitap birçok şerh, ihtisar ve nazım çalışmasına konu olmuş, çeşitli doğu ve batı dillerine tercüme edilmiştir.<sup>29</sup>

**4. Fıkıh Usûlüne Dair Eserler:** Ebû Yûsuf'un bu konuda bir kitap yazdığı kaynaklarda zikrediliyorsa da böyle bir eserin mevcudiyeti bilinmemektedir. Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin *Risâle fi'l-usûl*'ü, bazı umumî kâideleri ihtiva etmekte olup Ebû Hafs Necmeddin en-Neseî tarafından uygulama örnekleri verilerek bir tür şerhi yapılmıştır (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı ile birlikte, Kahire 1320; Beyrut 1972). Fıkıh usûlü konularının hemen hemen tamamına yer verilen ilk ve en hacimli eser Cessâs'ın (ö. 370/981) *Usûlü'l-fikh*'idir (*el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Küveyt 1405-1408/1985-1988, 1414/1994). Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si<sup>30</sup>, Hanefî usûlünü sistemleştiren Ebü'l-Usr Fahrülişlâm el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî'nin temel kaynağıdır. Daha sonraki müellifler de genel olarak *Usûlü's-Serahsî*'ye (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, I-II, Kahire 1372/1954; Beyrut 1393/1973) ve Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*'üne dayanırlar. Bu son eserin çeşitli şerhleri arasında en meşhuru Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ıdır (I-IV, Kahire 1307; I-IV, İstanbul 1307-1308).

Pezdevî ve Serahsî'den sonra Hanefî (fukaha) metoduna göre yazılan belli başlı eserler arasında Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî'nin *Kitâb fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut 1995), Alâeddin es-Semerkindî'nin *Mizânü'l-usûl* (nşr. M. Zekî Abdülber, Devha 1404/1984; nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat 1987), Ebü'l-Feth Alâeddin el-Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (nşr. M. Zekî Abdülber, Kahire 1412/1992), Ahsîkesî'nin *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb* (Leknev 1877, 1317, 1318, 1324; Delhi 1907, 1326) ve Habbâzî'nin *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*'ı (nşr. M. Mazhar Beka, Mek-ke 1403/1983) sayılabilir. Bunlardan özellikle son iki eser üzerine tanınmış Hanefî âlimleri tarafından çeşitli şerhler yazılmıştır.

Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, Pezdevî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin eserlerine da-yanan ve *el-Bedî*' diye tanınan *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserinde Hanefî ve Şâfiî (mütekellimîn) metodlarını birleştirmiştir. Eser üzerine çeşitli şerhler yazılmış ve son

<sup>29</sup> bkz. *DİA*, XII, 367-368.

<sup>30</sup> Sezgin, I, 456.

dönemlerde iki doktora tezi hazırlanmıştır<sup>31</sup>. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerine dayanan *Menâri'l-envâr*'ı (İstanbul 1315, 1326; Delhi 1287; Agra 1319-1320; Bulak 1298) bizzat müellifi (*Keşfü'l-esrâr*, Bulak 1316) ve tanınmış birçok Hanefî âlimi tarafından şerhedilmiştir. Bunlar arasında İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ı (İstanbul 1306, 1314, 1315) ve Haskefî'nin *İfâdâtü'l-envâr*'ı (İstanbul 1300; nşr. M. Said el-Burhânî, Dımaşk 1413/1992) özellikle anılmalıdır. İbn Âbidîn, bu son esere *Nesemâtü'l-eshâr* adıyla bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1300; Kahire 1328).

Nesefî'den sonra önemli eserlerin hemen tamamı Hanefî ve Şâfiî metotlarını birleştiren (memzûc) bir tarzda kaleme alınmıştır. Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl*'ü Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sına dayanmaktadır. Müellifin *et-Tavdîh* adlı kendi şerhine Tefâtânî'nin yazdığı *et-Telvîh ale't-Tavdîh* adlı hâşiye meşhur olmuş, bunun üzerine özellikle Osmanlı uleması tarafından birçok hâşiye kaleme alınmıştır.<sup>32</sup> Molla Fenârî *Fusûlü'l-bedâyi* (I-II, İstanbul 1289), İbnü'l-Hümâm *et-Tahrîr* (I-II, Bulak 1316-1318, İbn Emîrî Hacc'ın *et-Tahrîr ve't-tahbîr* adlı şerhi ve İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl*'ü ile birlikte; I-IV, Kahire 1350-1351, Emîr Pâdişah'ın *Teysîrü't-Tahrîr* adlı şerhiyle), Molla Hüsrev *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (İstanbul 1291, 1305) ve şerhi *Mir'âtü'l-usûl* ile (İstanbul 1217, 1272, 1273, 1282, 1304, 1310, 1321; Kahire 1289) Sadrüşşerîa'yı takip ettiler. Son dönemde bu tarzda kaleme alınan diğer iki eser de Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) *Müsellemu's-sübût*'u (Leknev 1263; Aligarh 1297; Delhi 1311; Kahire 1322, 1326) ve Ebû Said el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi'u'l-hakâik*'idir (İstanbul 1273, 1303, 1308). Bihârî'nin eseri Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddin el-Ensârî tarafından *Fevâtihu'r-rahâmât* (I-II, Bulak 1324, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı ile birlikte), Hâdimî'ninki Mustafa Hulûsi Güzelisârî tarafından *Menâfiu'd-dekâik* (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288) adıyla şerhedilmiştir.

**5. Tabakât Kitapları.** Ebû Hanîfe ve talebelerinin biyografilerine dair birçok eser yanında<sup>33</sup> Hanefî fukahasıyla ilgili müstakil kitaplar da kaleme alınmıştır. Abdülkadir el-Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*'si (I-II, Haydarâbâd 1332; nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-III, Kahire 1398-1399/1978-1979; I-V, Kahire 1398-1408/1978-1988, 1413/1993) bu konuda yazılan ilk kitap kabul edilmektedir. Kaynaklarda Tarsûsî Necmeddin Efendi ve Salâhaddin İbnü'l-Mühendis'in Hanefî tabakâtına dair eser yazdıkları kaydedilmekteyse<sup>34</sup> de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Kureşî'den sonra gelen müellifler, ya daha sonra yaşamış âlimleri de ekleyerek onun eserine zeyil mahiyetinde kitaplar yazmışlar veya mevcut kaynaklardan belli ölçülerde çıkarma yaparak yahut ilâvede bulunarak ihtisar ve derleme çalışmalarına

<sup>31</sup> bkz. *DîA*, XXI, 191-192.

<sup>32</sup> *Keşfü'z-zunûn*, I, 496-499; *Tenkîh*'in şerh ve hâşiyelerinin baskıları için bkz. Serkis, I, 1200; Brockelmann, *GAL*, II, 277-278; Suppl., II, 300-301.

<sup>33</sup> bkz. *DîA*, X, 143-145.

<sup>34</sup> *Keşfü'z-zunûn*, II, 1098-1099, 2019.

yönelmişlerdir. Bu eserlerin belli başlıları şunlardır: İbn Dokmak, *Nazmü'l-cümân fi tabakâti ashâbi imâmîne'n-Nu'mân* (Âtîf Efendi Ktp., nr. 1942; TSMK, III. Ahmed, nr. 2832; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1827, Turhan Vâlide Sultan, nr. 251); Fîrûzâbâdî, *el-Mirkâtü'l-vefiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 671, 672; Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp., nr. 17186; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 4647); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. G. Flügel, Leipzig 1862; Bağdat 1962; nşr. İbrahim Salih, Dimaşk 1412/1992; nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimaşk 1413/1992); Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukahâi'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1014; Hamidiye, nr. 186, 764; İzmir, nr. 449; Lâleli, nr. 3680); Şemseddin İbn Tolun, *el-Gurefü'l-aliyye fi terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1924; British Museum, nr. 645); İbrâhim el-Halebî, *Muhtasarü'l-Cevâhiri'l-mudiyye* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1941/1, Esad Efendi, nr. 605/1, 3699/49; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 886); Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 2511; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 844, Hacı Mahmud Efen-di, nr. 4662; İzmir Millî Ktp., nr. 732, 804) [Ahmed Neyle'nin Taşkoprîzâde'ye isnatla yayımladığı *Tabakâtü'l-fukahâ'*'nın (Musul 1954, 1961) Kınalızâde'ye ait olduğu anlaşılmıştır],<sup>35</sup> Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü'l-alâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1041; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2611; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed, nr. 1112; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 263, Cârullah Efendi, nr. 1580, Esad Efendi, nr. 548, Şehid Ali Paşa, nr. 1931, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 690); Takıyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-IV, Riyad 1403-1410/1983-1989, eksik kalmıştır); Ali el-Karî, *el-Esmâri'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1841; Esad Efendi, nr. 3524); Solakzâde Halil Efendi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1606); Edirnevî Kâmî Mehmed Efendi, *Mehâmmü'l-fukahâ fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 422; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 972); Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire 1304,

<sup>35</sup> bkz. Muhyî Hilâl es-Serhân, "Tashîhu hatain kebîr; Kitâbü *Tabakati'l-fukahâi'l-mensûb ilâ Taşkoprîzâde hüve İbni'l-Hannâ'*", *el-Mevrid*, X/3-4, Bağdad 1402/1981, s. 483-497; Hanefî literatürü konusunda metinde anılanlara ilaveten şu kaynaklara da bakılmalıdır: Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), bkz. nâşirin mukaddimesi; M. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1366/1947, s. 178-224; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1975, s. 72-78, 96-99, 134-136 ve tür.yer.; Hacvî, *el-Fikri's-sâmî*, I-II, tür.yer.; Şa'bân M. İsmâil, *Usûlü'l-fikh: târîhuh ve ricâlüh*, Riyad 1401/1981, tür.yer.; N. P. Aghnides, *An Introduction to Mohammedan Law and A Bibliography*, Lahore 1981, s. 177-186; Mustafa Said el-Hun, *Dirâse târîhiyye li'l-fikh ve usûlih*, Dimaşk 1404/1984, s. 201-212; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1985, mütercimim girişi, s. 81-182; Muhammed ed-Desûkî - Emine el-Câbir, *Mukaddime fi dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, Devha 1411/1990, tür.yer.; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, Ankara 1990; a.mlf., "Fıkah (Literatür)", *DİA*, XIII, 15-16; N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993, s. 39-66; Muhammed Hamidullah, "Usûl al-Fikh'in Tarihi" (çev. Fuad Sezgin), *İTED*, II/1 (1956-57), s. 1-18; İbrahim Hafsi, "Recherches sur le genre "Tabaqat" dans la littérature arabe", *Arabica*, XXIV/1, Leiden 1977, s. 11-17; W. Heffening - [J. Schacht], "Hanafiyya", *EF* (İng.), III, 163.



1324, 1918, 1924; Kazan 1903; müellif kitabında Kefevî'nin eserini özetleyerek bazı ilâvelerde bulunmuştur).

Kaynaklarda ayrıca Bedreddin el-Aynî, Şemseddin İbn Acâ el-Halebî, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şihne el-Halebî ve Kutbüddin en-Nehrevâlî'nin Hanefî tabakâtına dair eser yazdıkları kaydediliyorsa da bunların günümüze ulaşmış ulaşmadıkları bilinmemektedir.

Hanefî âlimlerine dair umumî tabakât kitapları yanında özellikle Osmanlı muhiti için Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'si (Ali Çelebî'nin *el-İkdü'l-manzûm* adlı zeyliyle birlikte *Vefeyâtü'l-a'yân*'ın kenarında, Bulak 1299, 1310; *el-İkdü'l-manzûm* ile birlikte, Beyrut 1395/1975; nşr. A. Subhi Furat, İstanbul 1405/1985), bunun tercüme ve zeyilleriyle Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri* (I-III, İstanbul 1333-1342) adlı eseri, son dönem çalışmaları arasında da Yusuf Ziya Kavakçı'nın *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera al-Nahr İslâm Hukukçuları* (Ankara 1976), Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara 1990) ve Recep Cici'nin *Kuruluştan Fatih Devri'nin Sonuna Kadar Osmanlılar'da Fıkıh Çalışmaları* (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kitap olarak neşri: *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuk Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri'nin Sonuna Kadar*, Bursa 2001) adlı eserleri anılabilir.

## Müzakere

Vecdi AKYÜZ  
MÜ İLÂHIYAT Fakültesi

Bu eserlerin tanıtılması çok faydalı olur. Hatta *el-Kesb*, Türkçeye çevrildi ayrıca. Bir de İmam Muhammed'in *Muvattâ'* rivayeti de önemlidir. Zârihü'r-rivaye eserler arasında. Çünkü *Muvattâ'*da da pek çok Hanefî görüşlerine özgü hem kendi hem üstadı Ebû Hanîfe'nin görüşlerini de zikretmektedir. *el-Kâfi* adlı kitabın sadece Serahsî şerhi yoktur. En ünlüsü Serahsî'nin şerhidir. Buna da bir noktada değinilse çok iyi olur. Özellikle temel eserleri, bazıları çok kullanıldığı için günümüzde de klâsik eğitim yapan fıkıh eğitimi, Hanefî fıkıh eğitimi yapan yerlerde kullanıldığı için çevirileri de bol miktarda var. Onlara da değinilse bence özellikle çok yararlı olur. *Hidâye* çevirileri meselâ. Mahsurî'nin *İhtiyar* çevirisi. Ondan sonra *Dürerü'l-hükkâm*'ın, İbrâhim el-Halebî'nin *Müntekâ*'sının çevirileri aynı zamanda verilen emeklere de birer kadirşinaslık olur. Çeviriler ayrı bir eleştiriye tâbi tutulabilir, o tabi çok farklı bir şey ama bunların Türkçeye de çevrildiği belirtilse iyi olur. Çünkü diğer kaynaklarda işte batı dillerine çevrilmiştir gibi ifadeler yer alırken Türkçeye çevrildiğinden bahsetmemek, bir eksiklik. Bir de Molla Hüsrev'in *Dürer*'i ile İbrahim el-Halebî'nin *Müntekâ*'sının, yarı resmî metinler değil, kanun değeri taşımış, taşıyan metinler olarak değerlendirilmesi daha doğru olur. Çünkü bunların, fermanlarla kaynak olması özellikle özel hukuk alanına kaynak olması belirtilmiştir. Fetvâ ile ilgili olarak *Edebü'l-müftî* kitaplarından birkaç tane vardır. Bunlardan da bir nebze bahsedilse çok yararlı olacak. Fetavâ kitapları aşağı-yukarı eksiksiz bir tarzda belirtilmiş bulunuyor. *es-Seyirü'l-kebîr*'in yine çevirisi var, İngilizceye çevirisi var. Yine ayrıca, Konya'daki hocalarımızın Türkçeye yaptıkları yeni bir çevirisi var. Bundan da söz edilmesi çok iyi olur. *Te'sisü'n-nazar*'a gelince, *Te'sisü'n-nazar*'ın Ferhat Koca arkadaşımızın emek mahsulü olan bir çeviri ile yakın zamanda neşredilen bir çevirisi var. Onun için de bir zikredilmesi kadirşinaslık olacaktır. *Nûr-i Lizan* keza böyledir. Evkaf kitaplarının ilklerinden sadece bahsedilmiş, daha sonrakilerden pek bahsedilmemiş. Onlara da bir-iki ilâve yapılsa yine daha tamamlayıcı olacak. Özellikle bu fıkıhın alt disiplinlerine ait literatürden aşağı yukarı yeterli ölçüde bahsedilmiş ama birkaç tane noktaya değinilse bence yine daha tamamlayıcı bir hâl alacak. Bu da kamu hukukuyla ilgili eserler, *es-Seyirü'l-kebîr*, vakıf ve diğerleri dışında pek bahsedilmemiş. Meselâ Tarsûsî adlı zatın *Enfau'l-vesâil* adlı eseri doğrudan doğruya kamu hukukuna dairdir. Daha birkaç tane böyle eser var. Fıkıh sözlüğüyle ilgili yine, fıkıh sözlüğüne dair de birkaç tane eser var. *Elgâz-ı Fıkhiyye*, fıkıh bilmeceleriyle ilgili birkaç tane bunlardan da bahsedilirse, Hanefî literatürü aşağı yukarı tam olarak yerini alacak. Bir de tabi yeri burası mıdır yoksa tefsir ve hadis midir tartışılabilir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'a dair eserler var. Özellikle Cessas'ın ve Tahâvî'nin eserleri, doğrudan doğruya fıkıhla ilgilidir. Onları tefsir alanına özellikle fıkıhçıların kaptırmaması

gerekir. Bilhassa Tahâvî'ninki zaten bir fıkıh kitabı sistemiğindedir. Son olarak da Recep Cici arkadaşımızın *Kuruluşdan Fatih Devri'nin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları* tezinin sadece MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'ndeki doktora nüshası belirtilmiş, halbuki yeni yayınlandı bu kitap (Bursa, Arasta Yayınları, 2001). Bursa'da yayınlandı üstelik. Onu da belirtmek yine bir kadirşinaslık olacaktır. Teşekkür ediyorum.

## Cevap

Ahmet ÖZEL

TDV İSAM

Vecdi kardeşimiz bazı eksiklikleri dile getirdiler. Benim aslında metnim çok uzundu. Artık hacimlere çok dikkat ediyoruz, o yüzden -bizden tebliğ istendiğinde on sayfa istenmişti- bu çok uzun bir metindi bazı bilgileri özetleyerek atarak vermiştim. Diğer işaret ettiği hususlar var onları nazar-ı itibara alacağız.



Fahrettin ATAR

MÜ İlähiyat Fakültesi

Oturumun sonuna geldik, arkadaşlarımıza teşekkür ediyorum, siz değerli dinleyicilere de dikkatle dinlediğiniz için teşekkür ediyorum. Oturumu kapatıyoruz.

## BEŞİNCİ OTURUM

Başkan: Salih TUĞ

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

Abdullah Kahraman, Hacı Mehmet Günay, Abdülkadir Evgin hocalarımız ve Müzakereciler Ferhat Koca, Nasih Aslan, Cemal Sofuoğlu hocalarımız.

Önceki kitaplarda ve nihaî kitapta yazılı olduğu vechile kuzuları toplamak zordur. Hz. İsa İncil’de açıkça kayıtlı olduğuna göre “Ben İsrail’in kaybolmuş kuzularını toplamak için gönderildim” diyor işte bakın kuzularımız dağıldı şurada burada toplayamıyoruz demek ki aynı sıkıntıları onlar da çekti.

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Hanımefendiler, Beyefendiler! Saat 11:00 celsesini açmak istiyorum. Önce sizlere bu programı takip ettiğiniz için selâmlarımı ve teşekkürlerimi arz ediyorum ve gerçekten vakfa % 80’e yakını Hanefî olan bir ülkede ilk defa bu kadar ciddî, bu kadar önemli bir konuda sempozyum düzenlediği için teşekkür ediyorum. İmam Ebû Hanîfe bir mezhep kurucusudur. Sadece menâkıbını anmak değil aynı zamanda onun dinî özelliklerini, yetişmesini ve bir mezhep lideri, bir imam olarak tarihte yerini almasını en iyi biçimde tebliğcilerin de ortaya koyması talebiyle giriş yapmıştık. Tebliğcilerimize 20 dakika süre veriyoruz. Teşekkürlerimi arz ederim. Sözü Cumhu-riyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Abdullah Kahraman’a bırakıyorum.

## Hanefî Mezhebinin Şâfiî Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arz Ettiği Bazı Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Pratik Sonuçları

Abdullah KAHRAMAN  
CÜ ilâhiyat Fakültesi

### Giriş

İslâm hukukunun temel ilkeleri itibarıyla dinî karakterli olduğu bilinen bir husustur. Başlangıç, oluşum ve gelişme aşamalarında da söz konusu hukukun dinî karakteri her zaman belirleyici olmuştur. Durum böyle olunca İslâm hukukunun geliştirilmesi ve uygulanması gibi görevlerle yükümlü olan yetkin bilginler (müçtehitler) bağımsız ve serbest akıl yürütme yerine daha çok *nass* denen dinî metinlere bağımlılık hissetmiş, yorum ve önerilerini nasslarla bir şekilde ilişkilendirmeye ya da nassların bünyesine dâhil etmeye azamî gayret göstermişlerdir. İşin içine yorum girince aynı konuda birden fazla ihtimalin kaçınılmaz olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır. Farklı yorumlar daha sonra *mezhep* adı verilen hukuk ekollerinin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Aynı konudaki farklı yorumların artması zaman zaman hukukî istikrarı tehlikeye sokacak boyutlara ulaştığından mezheplerin teşekkülü dinî-hukukî olduğu kadar aynı zamanda sosyal ve psikolojik zorunluluk hâline gelmiştir.

Her bir mezhep, en azından farklı düşündükleri konularda ayrı birer hukuk ekolü olarak kabul edilebilir. Mezhep farklılıklarının ortaya çıkmasının en önemli belki de en temel sebebi, takip ettikleri usûl/yöntem farklılıklarıdır. Bu sebeple her mezhep kendi yorumunun daha isabetli olduğunu ispat için usûl oluşturma gayreti içerisine girmiş ve fîrû hükümleri bu usûle göre tespit etmiştir. Bu konuda birden fazla yöntem takip edildiğinden kimi mezhepler tümevarım, kimisi ise tümdengelim esasından hareket ederek usûl inşasına yönelmişlerdir. Her ne kadar mezheplerin bazı konulardaki ihtilâfları, farklı ifadeler kullanıp aynı sonuçlara ulaşmaları dolayısıyla lafiz plânında kalsa da, bütün ihtilâfları bu nitelikte sayma imkânı yoktur. Zira kabul edilen usûlün önemli farklı sonuçları olduğu görülmektedir. İlerleyen dönemlerde usûl-fîrû uygunluğunu tespit bir ölçüde de test etmek maksadıyla “*İhtilâfu'l-fukahâ*”<sup>1</sup>, “*İhtilâfu'l-ulemâ*”<sup>2</sup> ve “*Tahrîcu'l-fîrû' ale'l-usûl*”<sup>3</sup> adıyla ilim dalları da oluşmuştur. Biz de burada Hanefî ve Şâfiî mezhebinin ilkesel bazda arz ettiği bazı farklılıkları ve bunların fîrû'-i fıkha yansımalarını tespit etmek istiyoruz. Çalışmamız bir anlamda *tahrîcü'l-fîrû' ale'l-usûl* şeklinde ifade

<sup>1</sup> Örnek olarak bkz. Taberî, Muhammed b. Cerir, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Beyrut ts.

<sup>2</sup> Örnek olarak bkz. Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, Beyrut 1995.

<sup>3</sup> Örnek olarak bkz. Zencanî, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcu'l-fîrû' ale'l-usûl*, Beyrut 1987; İsnevî, Abdurrahman b. el-Hasen, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fîrû' ale'l-usûl*, Beyrut 1984; Telmisani, Muhammed b. Ahmed, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fîrû' ale'l-usûl*, Beyrut 1998.

edilen ve usûlün fûrû'a, yani teorik bilgilerin pratiğe nasıl yansıdığını göstermeye yönelik olacaktır.

## 1. Mezheplerin İhtilâfına Zemin Hazırlayan İlkelerin Oluşumu

### 1.1. İlke Kavramı

İslâm hukuk tarihinde fikhî hükümleri *istinbât* ve *istihrâc* etmek, bunları kolayca hatırdâ tutmak için çeşitli kurallar/ilkeler oluşturulmuştur. Kaynaklarda bu ilkeleri ifade etmek için *el-aslu* (ç. usûl), *el-kâidetü* (ç. kavâid), *el-külliyât*, *ed-dâbita* (ç. davâbit) gibi ifadeler kullanılmaktadır. Her ne kadar bu ifadeler bir takım tümelleri ifade etme bakımından ortak iseler de aralarında önemli farklar bulunmakta ve bazıları diğerlerine göre daha kapsamlı olabilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse; esas, temel, kural gibi anlamlara gelen *kâide*'nin çoğulu olarak kullanılan *kavâid*, *kapsamına giren olayların hükümlerini genellikle bildiren, özlü ifadelerde billurlaşan küllî (genel) hükümlerdir*.<sup>4</sup> Fıkıh kâidesi ise, *detay (cüz'î/fer'î) fıkıh meselelerinin hükümlerini bilebilmek için, o fikhî meselelerin çoğunluğuna uygulanabilen ekserî hükümdür*.<sup>5</sup> *Dâbita*, fıkıhın sadece bir konusu ile ilgili meseleleri bir araya toplayan dar kapsamlı bir prensiptir. Halbuki *kâide*, o alanın bütün bölümlerinde geçerli olabilen bir prensip olması dolayısıyla *dâbita*'yı da içine alan bir prensiptir. Buna göre *kâide* ile *dâbita* arasında mahiyet yönüyle birlik, şümul yönüyle farklılık vardır. *Külliyât*; aynı konumdaki kişilerin hepsi için aynı hükmü belirleyen küllî kaziyelere yani tümel önermelere denilir. Bu tür önermeler genellikle cüz'î fikhî hükümleri ifade etmekle birlikte, hükümlerini tümel ifade formu olan "kül" kelimesiyle vazettiklerinden dolayı bu isimle anılmışlardır. Külliyyât adı altında toplanan bu ifadeler, cümle başlarındaki "kül" kelimesinden soyutlandıklarında birer *dâbita* hâlini alırlar. Zira bu tümel önermeler, hem içerikleri itibariyle çok dar kapsamlıdırlar, hem de cüz'î hükümler olmaları dolayısıyla konuya özeldirler. *Usûl-i fıkıh kaidesi; konuyla ilgili özel delilden hüküm çıkarma metod ve yolunu gösteren, dolayısıyla konusu delil ve hüküm olan kurallar/önermelerdir. Usûl-i fıkıh kaidesi* İslâm nazarî hukukuna dair esas prensipleri karşıladığı hâlde, *fıkıh kâidesi*, İslâm tatbikî hukukuna ilişkin genel prensipleri vermektedir. Dolayısıyla bu iki tip prensibin tam anlamıyla birbirine ircâi mümkün değildir.<sup>6</sup> Bunun yanında fıkıh literatürünün oluşum safhasında fıkıh kâideleri de bir taraftan oluşurken usûl-i fıkıh kâideleri bir anlamda fıkıh kâidelerine öncülük ve kaynaklık etmiştir.

<sup>4</sup> Feyyûmî, *el-Misbâh*, Beyrut 1991, 195; Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzû 'uyûni'l-besâir, şerhu Kitabî'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1985, I, 51; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1176; Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, Yıl 1, sayı 1, s. 50.

<sup>5</sup> Hamevî, I, 51; Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", s. 51.

<sup>6</sup> Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", 58.



*İlkeyi*, en genel ifadesiyle, başka bir şeyin kendisinden türediği ilk madde, temel düşünce ve prensip, şeklinde tanımlarsak yukarıdaki kavramların her birine bir anlamda ilke demek mümkün olur. Ancak bizim, mezheplerin ihtilâfına zemin hazırlayan ilkeler derken kasdettiğimiz daha çok usûl-i fıkıh kurallarıdır. Çünkü tanımında da ifade edildiği üzere usûl-i fıkıh şer’î-ameî hükümlerin elde edilmesi için tespit edilmiş birtakım prensiplerden meydana gelmektedir. O hâlde şimdi de söz konusu kuralların ortaya çıkışına kısaca temas edip ele aldığımız iki mezhebin farklı görüşlere sahip olmalarındaki etkilerini örnekleme çalışalım.

## 1.2. İlkelerin Ortaya Çıkışı

Eldeki kaynaklar itibarıyla kesin bir tarih vermek mümkün olmaz ise de, baştan beri Müslüman hukukçular ana kaynakların kendilerine tanıdığı geniş imkânlardan yararlanarak –aralarında bazı yaklaşım farkı bulunmakla birlikte- tespit ettikleri *usûl* (yöntem) ile karşılaştıkları meseleleri çözümlemiş ve kendi içinde tutarlı bir hukuk zihniyeti meydana getirmişlerdir. Müteakip dönemlerdeki hukukî tefekkür büyük ölçüde ilk dönemlerde geliştirilen usûl çerçevesinde devam etmiştir. Her ne kadar yaygın kanaat usûl-i fıkıh bilimini kuran kişinin İmam Şâfiî olduğu şeklinde ise de, bu bütünüyle doğru değildir. Zira ondan önceki fakihlerin ellerinde istinbât için belirli ölçülerin bulunmadığını iddia etmek mümkün değildir. İmam Şâfiî’nin bu ilimle ilgili ilk kitabı yazdığını ve o zamana kadar takip edilen usûlün bir kısmını kendine göre sistematize ettiğini ve yazıya geçirdiğini söylemek daha doğru olur.<sup>7</sup> Nitekim Fahreddin er-Râzî (606/1209) Şâfiî’den önceki fakihlerin de usûl-i fıkıh problemleriyle meşgul olduklarını, ancak bu problemlerle ilgili olarak takip edecekleri genel prensiplere sahip bulunmadıklarını, onlar adına bunu Şâfiî’nin yaptığını, bu nedenle de mantık ilmine nisbetle Aristo’nun yeri ne ise, ‘ilahî hukuk ilmi’ne nisbetle Şâfiî’nin yerinin de o olduğunu ifade etmiştir.<sup>8</sup>

Fakihlerin farklı yöntemler takip etmeleri, tabiatıyla farklı hükümlerin tahricine yol açmıştır. Bu yöntem farklılığı değişik usûlleri takip eden mezhepler arasında olabildiği gibi, aynı usûlü takip eden mezhep içerisinde de görülebilmektedir. Meselâ “Fukaha Mezhebi” müntesipleri ile “Mütekelim Mezhebi” müntesipleri arasında usûl ihtilâfları bulunduğu gibi, “Mütekelimûn” usûlünü takip edenlerin de kendi aralarında yöntem

<sup>7</sup> Şâfiî’nin usûlün inşasındaki rolü için bkz. Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, 53 vd.; *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü* (Derleyen: Hayri Kırbaçoğlu), Ankara 2000.

<sup>8</sup> İbn Hacer el-Askalanî, *Menâkıbu’s-Şâfiî*, Kahire-Bulak 1301/1884, s. 57’den naklen Ahmed Muhammed Şâkir, *er-Risâle mukaddimesi*, s. 13.

farklılığı olmuştur.<sup>9</sup> İşte detay (fürû') hükümlerdeki farklılık, esas itibariyle ve büyük ölçüde bu usûl farklılığının bir sonucudur.<sup>10</sup>

Burada şu hususa da değinmek gerekir ki, her usûl farklılığının fürû'a yansıyan bir sonucu yoktur. Zira usûlde ihtilâf konusu olan pek çok mesele aslında kelâm, gramer ve matematik gibi bilimler ile ilgili olup bunlar hüküm tahricinde doğrudan kaynak değillerdir.<sup>11</sup> Şâtıbî (790/1388)'nin dediği gibi, usûl-i fıkhıta kabul edilmiş, tartışılmış her konuya fer'î bir mesele bina edilmez. Usûl ilmi bunu, diğer ilimlerden emanet alıp bahis mevzuu yapmıştır. Usûl ilminin fıkhıta izafesi, ona faydalı olması yönüyledir, yoksa usûlde tartışılan her konunun fıkhıta temel teşkil etmesi yönüyle değil. Dolayısıyla üzerine fer'î bir mesele bina edilen her şeyin usûl-i fıkhıtan sayılması gerekmez. Öyle olsaydı meselâ nahiv, lügat, iştikak, tasrîf, meânî, beyân, sayım-ölçüm ve hadis gibi diğer disiplinleri de usûlden saymak icap ederdi. Her ne kadar hüküm tahricinde bunlar da faydalı oluyor ve bazı fer'î meseleler bunlara istinat ediyorsa da, fıkhıta yardımcı olan her şey onun usûlünden sayılacak değildir.<sup>12</sup>

O halde bizim burada ilke adını verdiğimiz usûl-i fıkhı kurallarının ortaya çıkışına ilişkin olarak şunlar söylenebilir: İnsan zihni mantıken, bir binanın temelini binadan önce olduğuna hükmeder. Buna göre fıkhı binasının temeli sayılan usûl-i fıkhı kurallarının da fıkhıtan önce mevcut olması gerekir. Dolayısıyla usûl-i fıkhı kâidelerinin de, yazıya geçirilmemiş olsa da, en azından şifahî olarak, fıkhı kâidelerinden önce oluştuğu kabul<sup>13</sup> edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde olduğu kadar ondan sonraki dönemlerde de çeşitli konularda içtihad eden sahabe'nin hep belli prensiplerden hareket ettikleri yaygın bir kanaattir. Buna göre Hz. Ali içki cezasını tespiti ederken, İbn Mes'ûd kocası ölen hamile kadının iddetini tespit ederken, Hz. Ömer Irak arazisini sahiplerinin ellerinde bırakmaya hükmederken hep bir prensipten hareket ettikleri kabul edilmiştir. Gerek sahabe gerekse tâbiîn müçtehitlerinden nakledilen bu ve benzeri olaylardan, onların bir usûl prensibine dayanmadan sırf fer'î bir delile göre hükmetmediklerini anlaşılmaktadır. Fakat onlar delille hüküm arasındaki irtibatı -zaman zaman belirtmiş olsalar da- çoğunlukla ifade etmiyorlardı.<sup>14</sup> Sonraki fukaha usûl kurallarını tespit ederken hep sahabe ve tâbiîn dönemine atıf yapma ihtiyacı hissetmiş ve onların da benzer yöntemleri kullandıklarını söylemişlerdir. Bu durum yapılan faaliyete meşrûiyet arama çabası olarak yorumlanabilirse de, gerçeklik payı olmadığını da göstermez. Yani sahabe fakihlerinin

<sup>9</sup> Örnek olarak Cemalüddin el-İsnevî'nin, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl* ve Ebû Abdullah b. Ahmed et-Tilimsânî'nin, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*, adlı eserlerine bakılabilir.

<sup>10</sup> Yaman, Ahmed, "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla Tahrîcül-fürû' Kavramı Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXII, sy, 4, Ekim-Kasım-Aralık 1996, 51-52.

<sup>11</sup> Yaman, a.g.m., s. 52.

<sup>12</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'i'a*, Beyrut 1994, I, 39-40.

<sup>13</sup> bkz. Alvânî, Taha Cabir, *Fıkhı Usûlü* (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1992, 10vd.

<sup>14</sup> Hınn, Mustafa Said, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları* (çev. Halit Ünal), Kayseri 1993, 87.

bazen maslahat (kamu yararı), bazen kıyas ve bazen istihsân adı verilebilecek yöntemleri takip ettikleri söylenebilir.

Usûl kurallarının yazılı şeklini almadan önceki en önemli kaynaklarından biri de Hicaz ve Kûfe ekolleridir. Bu ekollerin üstat, muhit ve malumat farkına dayanan metodolojik farklılıkları daha sonra oluşan usûl-i fikhî kurallarına da önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Nasslara yaklaşımda gösterilen bakış farklılığı en azından birden çok yöntemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonraki dönemlerde metodolojik farklılık iki büyük kol hâlinde temsil edilmiş ve bunlara *fukaha* ve *mütekellimîn* metodu adı verilmiştir. Her ne kadar bu iki yöntemi birbirinden ayıran temel faktörün, birinin tûmdengelim diğeri ise tümevarım metodunu takip ettikleri şeklinde yaygın bir kanaat var ise de bu bütünüyle doğru bir bakış açısı vermemektedir. Zira bu bakış açısına göre, sanki söz konusu iki yöntem meselelere farklı yönlerden yaklaşırsalar da her zaman aynı sonuca varıyorlarmış gibi bir izlenim vermekte ve zaman zaman mezheplerin esasta farklılık arzetmeyip ayrılıkların detayda odaklandığı şeklinde ifadeler serdedilmektedir. Halbuki meselenin aslına gidildiğinde durumun böyle olmadığı, fukaha ve mütekellimîn metodunun esasta da önemli ayrılıklar taşıdığı görülecektir. İşte biz bu tebliğimizde esasa taallûk eden ve mezheplerin farklı düşünmelerine sebep olan birkaç mesele üzerinde durarak görüşümüzü ispata çalışacağız.

## 2. Hanefî Mezhebinin Teşekkülü ve Genel Özellikleri

Hanefî mezhebi, dünya Müslümanları arasında en fazla taraftar toplamış bir mezheptir. Mezhep *İmâm-ı A'zam* ünvanıyla meşhur, Nu'man b. Sâbit (80/150)'e nisbet edilmektedir. Ebû Hanîfe, Arap asıllı olmaması, güçlü muhakeme kabiliyeti, nassların anlaşılmasında akli ve akla dayalı yöntemleri kullanmaya önem vermesi, dinin genel prensipleri ile çelişen âhâd hadislere kıyası tercih etmesi, fetvâlarında insan hak ve özgürlüğünü gözetmesi, tartışma usûlüne dayalı bir fikhî oluşturması ve hakikat karşısında tavizsiz kişiliği ile meşhurdur.

Hanefî mezhebinin doğuşunun Ebû Hanîfe'den önce Irak bölgesinde ortaya çıkan rey ekolüyle sıkı bir bağlantısının olduğu kabul edilmektedir. Irak fikhî ekolünde oluşumun ilk dönemlerinden itibaren göze çarpan en bariz özellik, Müslümanların o gün için karşılaştıkları veya çözümünü merak ettikleri meselelere Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bilginin rey ve içtihadla zenginleştirilmesi suretiyle cevap aranması, farazî fikhî ve kıyas, istidlâl gibi isimlerle anılan akli muhakeme ile dinî bilgi ve hüküm üretme usûlüne nassların izin verdiği ölçüde ağırlık verilmesi olmuştur. Hanefî fikhînin da hareket noktasını teşkil eden bu geleneğin oluşmasında, hoca-talebe ilişkisi içinde devralınan ilmî metot ve geleneğin payı kadar bölgenin kendine has şartlarının etkisi de vardır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin temsil ettiği rey fikhî, geleneksel dinî öğretiyi makul bir yorumla geliştirip nasslarla rey arasında dengeyi kurması ve serbest rey hareketini de belirli bir çizgiye oturtması sebebiyle döneminde ilgi odağı olmuş, sonraki dönemin âlim ve

müçtehidleri arasında rağbet görmüştür.<sup>15</sup> Hanefî mezhebi daha çok şehirli karaktere sahip olup, köklü medeniyetlerin beşikliğini yapan kültür muhitlerinde oluşmuştur.<sup>16</sup>

Her ne kadar bize kadar gelmiş bir fıkıh eseri bulunmasa da kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin teşekkülünde kurduğu fıkıh enstitüsünün ve yetiştirdiği öğrencilerin önemli rolünden bahsetmektedir. Kendi dönemine göre son derece önemli bir düşünce ve ileri bir adım olan bu enstitüde onun mezhebinin ana unsurları oluşmuştur. Katılan talebelerin fikirlerini serbestçe ifade ettiği söz konusu kurumda çoğunlukla son sözü söyleyen Ebû Hanîfe'nin görüşleri kabul görmüştür. Ancak bu onun fikirlerini dayattığı anlamına gelmeyip daha tutarlı ve gerçeğe daha yakın olmasından kaynaklanıyordu.<sup>17</sup> Nitekim Ebû Hanîfe'nin izlediği yöntemin bir sonucu olarak, önce mezhep; bir fert mezhebi değil, görüşünün birçok seçme ilim adamının zekâsı sonucu ortaya çıkmış olması anlamında bir cemaat mezhebi olmuştur. İkinci olarak Ebû Hanîfe; şer'î delillerden hüküm çıkarma, bütün aklı ihtimalleri ve görüş çeşitlerini ayıklama, delile uygun düşmeyenleri atma konularında arkadaşlarını yetiştirmiş oldu. Nihayet; onun arkadaşları sırf bir dinleyici rolünü değil, aksine; mezhebin görüşlerinin oluşmasında, üstatlarıyla elele vererek yapıcı ortak rolünü üstlendiler.<sup>18</sup>

Dünya Müslümanlarının pek çoğunun mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin temel özellikleri için şu hususlar sayılmıştır: Kur'ân ve sünnete dayalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân özü itibarıyla evrenseldir, inanç, ibadet, ahlâk ve hukukun birinci kaynağıdır. Kıyas ve reyin Hanefî mezhebinde önemli bir yeri vardır. Hatta Ebû Hanîfe'nin kendisinden önce de bir yöntem olan kıyası sistematik hale getirdiği ve naslardan hüküm çıkarmada bolca kullandığı bilinmektedir.<sup>19</sup> Bu yüzden o, kıyası hadise tercih ettiği şeklinde yanlış anlaşılardan kaynaklanan bir ithama da maruz kalmıştır.<sup>20</sup> Hukukun katı kuralcılığını aşmayı hedefleyen, İslâm hukukunun esnekliğini sağlayan ve hukukun finalist karakterine vurgu yapan *İstihsan* metodu da Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği yöntemlerden biridir. Zira ona göre *istihsan*, uygulanabildiği konular itibarıyla, Kur'ân ve sünnetin ruhuna daha uygun çözümler getirmektedir. Ebû Hanîfe'de sadece sahabe ve tâbiün dönemiyle sınırlı olmayan ve her dönemi kapsayan bir icma anlayışı vardır. Bunun yanında bir hukuk kaynağı olarak örf Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahiptir.<sup>21</sup> Zira bilindiği üzere Hanefî mezhebinin temelini oluşturan sosyo-kültürel havza Irak bölgesidir. Bu bölge Hicaz bölgesine göre daha medenî idi. Çünkü Irak, eskiden beri yaşamış pek çok medeniyete beşiklik etmiş bir yerd. Böyle bir medeniyetin bulunduğu

<sup>15</sup> Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-2.

<sup>16</sup> Erdoğan, Mehmet, "Ebû Hanîfe ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması", *İslamî Araştırmalar*, XV, sy, 1-2, s, 225.

<sup>17</sup> Han, Muhammed Hamidullah, *The Schools Of Islamic Jurisprudence*, New Delhi 1991, 62-63.

<sup>18</sup> Muhammed İbrahim, 17.

<sup>19</sup> Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, 193; Han, 65.

<sup>20</sup> Konuyla ilgili bir tahlil için bkz. Sıyamsuddin, Sahiron, "Ebû Hanifah's Use of The Solitary Hadith as a Source of Islamic Law", *Islamic Studies*, XL, 2, 2001, s, 257-272.

<sup>21</sup> Han, 66-69.

yerde yaşayıp sonra da İslâm'a giren kimseler pek çok soruyu da birlikte getirmişlerdi. Diğer fıkıh mezhepleri gibi Hanefî mezhep fıkınının da temelde meseleci (kazuistik) bir karaktere sahip olduğu tespit edilmiştir.

### 3. Şâfiî Mezhebinin Teşekkülü ve Genel Özellikleri

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (150/204)'ye nisbet edilen Şâfiî mezhebi dünya Müslümanları arasında takip edilme bakımından Hanefilikten sonra ikinci sırayı almaktadır. Mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Şâfiî, Arap asıllı, dile vukûfiyeti, usûle dair öncü katkısı, sünnete bağlılığı, muhafazakâr kişiliği, Mutezilenin akli kullanma yöntemine tepkisi ve ilim için yaptığı seyahatleriyle meşhur bir İslâm hukukçusudur.<sup>22</sup>

Şâfiî bir taraftan İmam Mâlik (93/179)'e öğrenci olmak suretiyle, İmam Mâlik'in hukuk müktesebâtından, bir taraftan da İmam Muhammed (189/805)'den ders almak suretiyle Ebû Hanîfe'nin hukuk mirasından haberdar olmuştur. Kuşkusuz Şâfiî'nin bu gibi bilginlerle karşılaşip ilim alması, fikhî melesinin oluşmasına büyük katkı sağladığı gibi, fikhî görüşleriyle ilgili metodunu belirlemesinde de etkili olmuştur<sup>23</sup>. Şâfiî'nin "orta yolcu" bir nitelemeyi hak edecek kadar uzlaştırıcı bir kişiliğe ve role sahip olduğundan bahsedilir. Edille-i şer'iyyeyi, kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklinde ilk tasnif eden o olduğu gibi, sünneti kavli, fiilî ve takrirî diye tahdit eden de odur.<sup>24</sup> Şâfiî'nin orta yolcu olmasında Hanefî ve Mâlikî fıkıhlarına vâkıf olmasının önemli bir yeri vardır. Bu yüzden onu Ebû Hanîfe ve Mâlik arasında bir yere oturtanlar vardır.<sup>25</sup>

Şâfiî'nin hukuk düşüncesinin temeli Kur'ân'a dayanır. Ona göre Kur'ân birinci ve temel kaynak olduğundan, ancak Kur'ân'la nesh edilebilir. O, biraz da akla fazla vurgu yapan Mutezile ve kelâmcılara tepki duyarak, Ebû Hanîfe kadar akli ön plânda tutmayıp akıl ve nakil arasında daha uzlaştırıcı ancak nakilden yana bir çizgi takip etmiş olsa da, hukukî sisteminde aklın belirli bir yeri vardır. Şâfiî'yi önemli bir İslâm hukukçusu hâline getiren hususların başında onun *er-Risâle* adını verdiği eserinde İslâm hukuk düşüncesinin metodolojisine dair atmış olduğu adım gelmektedir. Burada ortaya koyduğu yöntemde temelde akli kullanmaya dayanan kıyasa da yer veren Şâfiî, kıyasın yöntemini ve akli muhakemenin ilkelerini tespit ederek nasslar karşısında aklın nasıl kullanılacağına dair bir yol göstermiştir.<sup>26</sup> Ancak Şâfiî'nin kıyas anlayışının kendine mahsus özellikleri vardır.<sup>27</sup>

Şâfiî'nin, fikir ve içtihadlarıyla kuruluşuna öncülük ettiği fıkıh mezhebinin en önemli özelliklerinden biri de, Şâfiî'nin bizzat kendisinin yaşadığı bölgelerin özel şartlarını

<sup>22</sup> Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 133 vd.; Muhammed İbrahim, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı* (çev. Faruk Beşer), İstanbul 1989, 116vd.; Makdisi, George, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı" (çev. Sami Erdem), 19-20, 24.

<sup>23</sup> Muhammed İbrahim, 116.

<sup>24</sup> Makdisi, George, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı" (çev. Sami Erdem), 18-19; Han, 95-96.

<sup>25</sup> Han, 105.

<sup>26</sup> Ebû Zehra, 12, 23, 255-273; Han, 105.

<sup>27</sup> Özeti için bkz. Ebû Zehra, 255 vd.

dikkate alarak içtihadlarında değişikliğe gitmesi ve hukûkî esnekliğe yer vermesidir. Onun *mezheb-i kadîm* ve *mezheb-i cedîd* terimleriyle ifade edilen içtihadları böyle bir esnekliğin ispatı olduğu kadar, hukuk sosyolojisi açısından da önemli bir olgu sayılabilir.<sup>28</sup> Şunu da ifade edelim ki, Şâfiî mezhebi daha çok kırsal kesimlerde taraftar bulmuştur.

#### 4. Hanefî ve Şâfiî Mezhebinin Arz Ettiği İlkel Farklılıklar ve Pratik Sonuçları

Hanefî ve Şâfiîler arasında ilkel bazda pek çok ihtilâf vardır. *Hilâf* kitapları ile *tahrîcül-fürû' ale'l-usûl* adıyla yazılan eserler bunları detaylı bir şekilde ele almaktadır.<sup>29</sup> Ancak biz bunlardan sadece önemli gördüğümüz bir kaçını örnek kabilinden zikredeceğiz.

##### 4.1. Hükümlerde Aslolanın Taabbud mü, Ta'lil mi Olduğu<sup>30</sup>

İslâm hukuk tarihinde nassların ta'lil edilip edilemeyeceği ya da nasslara akli müdahalenin sınırı söz konusu edildiğinde iki temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunlardan biri hükümlerde taabbudîlik özelliğinin asıl olduğunu savunurken, diğeri hükümlerde aslolan ta'lildir görüşünü savunmuştur. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre bu yaklaşımların farklı oluşunun esas sebebi birinin tûmdengelim diğerrinin ise tümevarım metodunu kullanmış olmasıdır. Ancak bu tespit bütün hükümler için doğru değildir. Zira yaklaşım sahipleri arasındaki ayrılık sadece yöntem farkı değildir. Öyle olsaydı her iki yaklaşım farklı yöntemleri kullanmakla birlikte aynı sonuçlara ulaşmaları gerekirdi. Halbuki aşağıda örnekleri verileceği üzere, bu yaklaşım farklılığının aynı meselede farklı sonuçlara götürdüğü görülmektedir.

##### 4.1.1. Şâfiîlerin Görüşü: Hükümlerde Aslolan Taabuddur

Yukarıda söz konusu edilen yaklaşımlardan Şâfiîlere nispet edilen hükümlerde taabbudîliğin asıl olduğu şeklindeki görüştür. Yani İmam Şâfiî ve onu takiben de Şâfiîler hükümlerde aslolan taabuddur görüşünü benimsemiş ve *fürû'* hükümleri bu anlayış üzerine bina etmişlerdir.

*Bu yaklaşıma göre*, illeti nass ve icma ile sabit olanlar hariç, hükümlerde aslolan taabuddür. Dolayısıyla bir delile dayanmadan hükümler ta'lil edilemez. Çünkü hükmün gereğini yapmak illetten değil, sıygasından anlaşılır.<sup>31</sup> Dinî hitap ve hükümlerde temel

<sup>28</sup> Mezhebin teşekkülünde bu kavramların önemi için bkz. Muhammed İbrahim, 117.

<sup>29</sup> Örnek olarak bkz. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Te'sisü'n-nazar*, İstanbul 1990, 107-138 (Bu kitap baş tarafına hilâf ilminin tarihçesi ve Debûsî'nin hayatını içeren geniş bir giriş kısmı eklenerek, Ferhat Koca tarafından, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* adıyla tercüme edilip yayımlanmıştır. (Ankara 2002). Bu kitapta Debûsî, bizim burada ele aldıklarımızın dışında, Hanefîlerle Şâfiîlerin ihtilâflarına temel teşkil eden 26 kadar ilke zikretmiştir. Şihabüddin Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî de fikh bâblarına göre tertib ettiği *Tahrîcül-fürû' ale'l-usûl* adlı eserinde Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ilkel farklılıklardan pek çoğuna yer vermiştir.

<sup>30</sup> Bu ve bundan sonraki başlık altındaki bilgiler, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği* (İstanbul 2002) adlı eserimizin 18-20 ve 36-42. sayfaları arasındaki bilgiler esas alınarak verilmiştir.

<sup>31</sup> Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, III, 533-534.

maksat ve ana hedef insanları kulluğa, hüküm ve emir altına girmeye yani itaate alıştırmaktır. Allah ile insan arasındaki münasebet, efendi ile köle arasındaki ilişkiye benzer. Efendi, ister aklına yatsın isterse yatmasın, her hususta kölesinin kayıtsız şartsız kendisine itaat etmesini ister. Buna taabbud ve tahakküm denir. Söz konusu yaklaşımın mutedil şekli budur ki, Şâfiîler bu mutedil şeklini temsil etmektedirler. Zencânî (656/1258)'nin nakline göre, Şâfiî şöyle demiştir:

Temizlik, necislik ve diğer şer'î hükümler eşyanın aslından olmayıp Allah bunları hiçbir illette bağlı olmadan taabbudî ve tahakkümî (gerekçesi akılla kavranılamayacak) bir şekilde ortaya koymuştur. O'nun hükmünü kimse reddedemez, hükmünün önüne kimse geçemez, kullar yaptıklarından sorguya çekileceği halde O, yaptıklarından mesul tutulamaz, zayıf görüş ve akıllarımız, kâsır düşüncelerimiz o hükümlerin hakikatlerini ve kullara ait olarak bunlara bağlanan maslahatları kavrayamaz. Maslahat asıl hedef olmayıp hükümlerin uygulanmasının zımında ve ona tâbi olarak bulunabilecek bir şeydir. Zira Allah'ın hükmünde maslahatın meydana gelmesi zorunlu değildir. Allah'ın, kendileri için hiçbir maslahat bulunmadığı hâlde, kâfiri küfründen ve fâsıkı fıskından ötürü cezalandırması nasıl câiz ise, aynı şekilde şer'î hükümleri de hiç kimseye maslahat sağlamasa ve bir takım mefsedetlere yol açsa da teşri kılabilir. Bu sebeple Allah: “Haydi bu Kur'ân gibi uydurulmuş on sure getirin” (el-Bakara 2/13), buyurmuştur. Bu insana gücü dâhilinde olmayan bir şeyi teklif etmek olup böyle bir teklifte maslahat bulunmamaktadır. Bu kuralın sırrı şudur: Allah mülkün sahibi ve mahlûkâtın yaratıcısıdır; kulları üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir.<sup>32</sup> Böylece Şâfiî hükümlerde taabbudun asıl olduğu görüşünü benimseyerek, bu özelliğin daha galip olduğuna kanaat getirmiş ve pek çok detay (fürû) hükmü bu anlayışa bina etmiştir.<sup>33</sup>

Bu ve benzeri görüşlerinden ötürü Şâfiî'ye *mutedil literalist* damgası vuranlar olduğu gibi,<sup>34</sup> onu *gelenekçiliğin şampiyonu* olarak tanımlayanlar da vardır.<sup>35</sup> Ancak bu görüşün Şâfiî'ye aidiyeti ve Şâfiîler'in, *hükümlerde aslanan taabbuddur* sözüyle neyi kasdettikleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Meselâ, Taftazânî, hükümlerde aslanan tabbuddur görüşünü Şâfiîlere nispet ederken, yine bir Şâfiî olan Zencânî (656/1258), söz konusu görüşü özellikle Şâfiî'nin kendisine nispet etmektedir.<sup>36</sup> Hanefî fakîhlerinden Lamişî ise, İmam Şâfiî'nin “Ta'lil edilmeyeceğine dair bir delil bulununcaya kadar hükümlerde aslanan ta'lildir” görüşünde olduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup> Bu müelliflerin tespiti arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. Aynı konuda görüş beyan eden Abdülaziz Buhârî ise, Şâfiî'nin sistemine en yakın

<sup>32</sup> Zencânî, 38-40. Ayrıca bkz. İsnevî, Cemalüddin, *Nihayetü's-sül (Süllemu'l-vusûl Hâşiyesi ile birlikte)*, I, 361.

<sup>33</sup> Zencânî, 41.

<sup>34</sup> bkz. Taştan, “İslâm Hukukunda Literalizm”, s. 146-148.

<sup>35</sup> Makdisi, George, “Şâfiî'nin Hukûkî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi” (çev. Sami Erdem), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, 18.

<sup>36</sup> Zencânî, 41.

<sup>37</sup> Lamişî, Ebû's-Senâ, *Kitâbün fi usûli'l-fıkh*, 179.

yaklaşımın, *hükümlerde aslanan ta'lildir* şeklindeki görüş olduğunu belirtmiştir. Ancak Şâfiî'ye göre ta'lil, *diğer vasıflar arasından ayırt edilebilen ve hükmün illeti olduğuna dair bir delil bulunan tek bir vasıfla olur*. Abdülaziz Buhârî'ye göre, bu görüşü Şâfiî'ye nispet edenler “onun görüşüne en çok benzeyen” ifadesini kullanmışlardır. Zira bu konuda Şâfiî'den açık bir ifâde nakledilmediği halde içtihadlarından hareketle bu sonuca varılmıştır.<sup>38</sup>

Buradan hareketle şöyle denilebilir: Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini yazarken kıyasın kullanım alanını sınırlamayı hedef edinmiş olması, akılcılığa karşı oluşu ve kelâmcılara duyduğu tepkiden dolayı söz konusu eserinde hiçbir kelâm konusuna yer vermemiş olması<sup>39</sup> taabbudîliği esas aldığı yönünde bir yoruma zemin hazırlamış olabilir. Bunun yanında Şâfiî ve onun mezhebine mensup olanlar, aslında hükümlerde ta'lilin esas olduğunu benimsedikleri halde, bazı meselelere yaklaşırken benimsedikleri tutumlar onları Zâhirîlere yaklaştırmış ve hükümlerde aslananın taabbud olduğunu savundukları sanılmıştır. Ya da Şâfiîler bu anlayışı sadece ibadetler ile haram-helâl sahasında benimsemişlerdir. Nitekim bu görüşü Şâfiî'ye nispet eden Zencânî'nin, buna delil olarak verdiği örnekler ibâdetler ile helâl-haram konularına aittir.<sup>40</sup>

Şâfiîler *hükümlerde aslanan taabbuddur* derken, bununla hükümler hiçbir şekilde ta'lil edilemez demek istemiş olamazlar. Çünkü “Ta'lili mümkün olan her dinî hükümde kıyas câizdir” görüşü, hem Şâfiî'ye<sup>41</sup> hem de Şâfiîlere<sup>42</sup> nisbet edilmiştir. O halde onların bu ifade ile kasdettikleri şudur: Ta'lil edileceğine dair delil bulununcaya kadar bütün hükümler taabbudî kabul edilir. Ta'lil delili bulununca ise hükmün taabbudîliği ortadan kalkar.<sup>43</sup> Çünkü hükümlerde ta'lil metoduna öncelik vermekle meşhur olan Hanefîlerin bile kıyasa başvurmayı reddettikleri had ve kefarek konularında Şâfiîler prensipte kıyası câiz görmekte idirler.<sup>44</sup> Bu konuda belirleyici söz belki de Gazzâlî'ye aittir. Zira o, ibadetlerde taabbudun asıl, ta'lilin istisna olduğunu, muamelât sahasında ise ta'lilin asıl, taabbudun istisna olduğunu belirtmektedir.<sup>45</sup> Son dönem İslâm hukukçularından Ali Haydar Efendi'nin tespitine göre de, Hanefîler gibi, Şâfiîlerde de hükümlerde aslanan ta'lildir, görüşünü benimsemişlerdir.<sup>46</sup>

<sup>38</sup> Buhârî, III, 536; Geniş bilgi için bkz. Kahraman, Abdullah, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği*, İstanbul 2002, 37-38. Şâfiî'nin, Hanefîlerin istihsân metodu ve Mâlikîlerin ıstislâh yöntemine karşı nasslara bağlılığı gevşetmeme adına kıyas metoduna yüklediği anlamın da bunda etkili olduğu söylenebilir. Zira o, tüm istidlâl faaliyetini kıyasa hasrederek içtihadı kıyasla aynı kabul etmesinin altında kendisi anlama nispetle lafza ağırlık verdiği ve zahiri dikkate aldığı için, istihsan ve ıstislâh gibi, nisbeten daha serbest içtihad yollarını kapatma amacı gütmüştür. Apaydın, “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, s, 17, 22.

<sup>39</sup> Makdisî, 19, 20, 24, 42, 44

<sup>40</sup> Zencânî, *Tahrîc*, 41-47.

<sup>41</sup> Zencânî, 132.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 332

<sup>43</sup> bkz. Taftazânî, *et-Telvîh*, 539; Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, III, 536.

<sup>44</sup> İsnvî, *et-Temhîd*, 467.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, 204.

<sup>46</sup> Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 385.



Bu görüşü benimseyenler içerisinde ibadet ve mumelat ayırımı yapmadan bütün dinî hükümlerin taabbudî olduğunu ve hiçbir şekilde ta'lil edilemeyeceğini savunanlar da bulunmaktadır<sup>47</sup> ki, bunlar belirtilen görüşün aşırı versiyonunu oluşturmaktadır. Bu aşırı versiyonu benimseyenlerin en temel dayanakları, şeriatın benzer şeyler arasında farklı; farklı şeyler arasında ise benzer hükümler vererek dinî hükümlerde akla faaliyet alanı bırakmadığı, şeklindeki iddiadır. Söz konusu görüşü benimseyenler, zikredilen bu iddialarıyla öncelikle, kıyas *ancak benzer şeyler arasında yapılabilir* diyerek kıyası devreden çıkarıp sonra da bütün dinî hükümlerin taabbudî olduğunu ispat yoluna gitmişlerdir.<sup>48</sup>

#### 4.1.2. Hanefîlerin Görüşü: Hükümlerde Aslanan Ta'lildir

İslâm hukuk doktrininde ve fıkıh usûlü eserlerinde yer alan ve Hanefîlere nispet edilen ikinci bir yaklaşıma göre dinî hükümlerde aslanan gerekçelerinin akılla bilinmesi yani ta'lildir<sup>49</sup>. Bu yaklaşımı esas alanların ta'lili temellendirişleri ve ona yükledikleri anlam ise şu şekilde ifâde edilebilir:

Allah ve Resûlü bir şeye inanılmasını ve bir şeyin yapılmasını emreder veya yasaklarsa, bu emrin veya nehyin bir takım illetleri, sebepleri, faydaları ve hikmetleri vardır. Şâri, bir şeyi emredip, diğer bir şeyi yasak kılarken bir takım maksat ve maslahatlara göre hareket etmektedir. Hüküm getirip mükellefleri sorumlu tutarken bu gibi hususları ve esasları nazar-ı itibara almaktadır. Bu yaklaşım taraftarlarına göre, naslar *muallel*, dinî hitap ve hükümler de *ta'lilî*'dir. Bu görüşü benimseyenler tümevarım metoduyla nasları inceledikten sonra itikadî, amelî ve ahlâkî bütün dinî hüküm ve hitapların bir takım illetlere, maslahatlara ve hikmetlere bağlandığı sonucuna varmışlardır. Ancak bunlara göre, söz konusu illetlerin bir kısmı akıl seviyesi normal olan herkesin kavrayabileceği kadar açıktır. Bir kısmı ilk plânda anlaşılamayacak kadar kapalıdır ve ancak düşünüp taşınma neticesinde bilinebilir. Bir kısmı ise şimdiki nesil tarafından tam olarak kavranamayacak derecede gizli ve örtüldür. Ancak bunlar ilim ve fennin ilerlemesi neticesinde peyderpey ileriki nesiller tarafından bilinecektir.<sup>50</sup>

Naslarda ta'lilin esas olduğunu savunanların değerlendirmesine göre, Kur'ân hükümleri beyan ederken, tekdüze bir üslûp kullanmamış, pek çok yolla hükmün illetini ve hükümden gözetilen maslahatı belirtmiştir. Kur'ân'ın bu üslûbu naslarda ta'lilin esas olduğunun en önemli delilidir.<sup>51</sup> Bunun yanında Kur'ân, genel olarak hükümleri ta'lil edip mümkün merteye taabbudî sınırı dar tutmuştur.<sup>52</sup> Buradan, hükümlerden maksadın mücerred kulluk ve teslimiyet olmayıp aksine, mükelleflerin maslahatlarının temini olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir hüküm uygulanırken o hükümden beklenen

<sup>47</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II, 79, 133.

<sup>48</sup> Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 746; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 246-264.

<sup>49</sup> Lamişî, Ebû's-Senâ, *Kitâbun fi usûli'l-fıkh*, 179; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 378; Bigiyef, *Uzun Günlerde Rûze*, 149.

<sup>50</sup> İbn Âşûr, *Makâsîd*, 48; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21.

<sup>51</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 49. Örnekler için bkz. Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 14vd.

<sup>52</sup> İbn Âşûr, *Makâsîd*, 46-47.

maslahatı ortaya koyup koymadığına bakılmalıdır. Yani “Maslahat varsa, onu temin edecek şer’î hüküm de vardır. Maslahat yoksa şer’î hüküm de yoktur.”<sup>53</sup>

Bu anlayış nassların yorumunda kıyas metodunun benimsenip geliştirilmesine yol açmıştır. Zira kıyas ve içtihad belirli illetlere ve maksatlara istinaden yapılır. Zaman, mekân, ortam ve şartların değişmesiyle hükümlerin de değişmesinin sebebi budur. Kısacası, bütün dinî hitap ve hükümlerde bir takım illet, sebep, maksat ve hikmetler vardır. Bunlar olmazsa söz konusu hükümler abes, lüzumsuz, gelişigüzel ve keyfi olur. Bu ise her şeyi hikmetle yapan Allah’ın hikmetine sığmaz. İnsan inandığı dinî hükümlerin maksat ve illetlerini kavrar, bunlardaki makuliyet ve mantıklılığı anlarsa Allah’a kulluğu da tesadüfi değil, şuurlu olur. Dinî hükümlerden esas maksat, insanın böyle bir disiplin ve düzen içinde eğitilmesi, sonuç olarak da makul, mantıklı, düzenli ve ölçülü hareket etme alışkanlığını kazandırmasıdır.<sup>54</sup>

İslâm hukuk düşüncesinde hükümlerde ta’lilin esas olduğu şeklindeki yaklaşım, esasen Hanefîlere nispet edilmiş olmakla birlikte aslında bu, İslâm bilginlerinin çoğunluğunun benimsediği bir görüştür.<sup>55</sup> Zira, dinî hükümlerde kıyası delil kabul eden bilginlerin geneli bu görüştür.<sup>56</sup> Kıyası delil ve metod olarak kabul edenler ise İslâm bilginlerinin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Ancak bu yaklaşımı eserlerinde en çok seslendirenler genel olarak Hanefîler, Mâlikîler<sup>57</sup> (özellikle Şâtıbî) ve bazı Hanbelî hukukçulardır. Hanbelîlerden İbn Kayyim el-Cevziyye bu yaklaşımın mutedil kısmını savunurken,<sup>58</sup> aşırı versiyonunun temsilcisi Tûfî (716/1316)’dir.<sup>59</sup> Ancak aslında meşhur dört mezhebin tamamını bu yaklaşımın temsilcisi olarak zikretmek daha doğrudur. Çünkü, kullandıkları terimlerden ve bazı meselelere yaklaşımlarından ötürü aralarında kısmî farklılıklar varsa da, hükümlerde kıyas metodunu kabul eden bu mezheplerin hükümlerde ta’lili esas aldıkları söylenebilir.<sup>60</sup> Bu mezheplerden bazılarının taabbud sahasını geniş tutmaları onların bütünüyle ta’lili reddettikleri anlamına gelmez. İslâm hukuk düşüncesinde içtihad faaliyetinin ilk dönemlere nisbetle genel bir duraklama dönemine girdiği devirlerde önceki fetvâ ve ictihadların taabbud anlayışıyla kabullenilmesi mezheplerin temel yaklaşımının bu yönde olduğunu göstermez. Ancak dört büyük mezhep prensipte hükümleri ta’lil etme noktasında birleşeler de, bazı meselelere yaklaşım tarzları onları, *taabbud ya da ta’lili esas alanlar*, şeklinde bir alt taksime

<sup>53</sup> İbn Abdisselâm, *Kavâid*, II, 191; Hallaf, *Masâdir*, 160; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 49.

<sup>54</sup> İbn Abdisselâm, *Kavâid*, II, 230; Hâdimî, *Mecâmi’u’l-hakâik*, 226; Şelebî, *Ta’lilü’l-ahkâm*, 14vd.; Bûtî, *Davâbit*, 75vd.; İbn Âşûr, *Makâsîd*, 44-48; Ali Haydar, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 378-386.

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Usûl*, II, 138, 180; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345; İbn Kayyim, *İlâm*, II, 120-121, III, 3; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 6-7; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîd*, V, 122vd.; İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*, I, 447.

<sup>56</sup> Lamişi, Ebû’s-Senâ, *Kitâbun fi usûli’l-fikh*, 179.

<sup>57</sup> Devalibî, *el-Medhal*, 435.

<sup>58</sup> bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-muvakkîin*, II, 3-50, 71, 74vd., III, 3; Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, 109-117.

<sup>59</sup> Tûfî, *Risâle fi’l-maslaha*, 138-144.

<sup>60</sup> Apaydın, “Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, 10-18.

tâbi tutmayı gerektirmektedir. Zira bazı mezhepler ta'lili esas almada diğerlerine göre daha ön plâna çıkmış durumdadır.

Bu iki yaklaşım için kısaca şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Hem taabbud hem de ta'lilin esas olduğunu benimseyenlerin görüşlerini desteklemek için kelâmî argümanlara başvurmuş olmaları dikkat çekicidir. Zira bu iki yaklaşım kelâmcıların terminolojisinde *ashâb-ı meş'iyet (iradeciler)* ve *ashâb-ı hikmet (hikmetçiler)* şeklinde ifadesini bulmaktadır. Söz konusu yaklaşımların ortaya çıkışına sebep olan sorular şöyledir: Acaba Allah'ın fiillerinde bir takım garazlar, maksatlar ve gâî illetler var mıdır, yok mudur? Yani Allah bir işi yaparken onu belli bir gaye güderek mi yapmıştır, yoksa O'nun fiilleri hiçbir gaye ve hikmete mebni değil midir?

Allah'ın *meş'iyet* sıfatından hareket eden iradeciler, O'nun fiillerinde garaz ve illet olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre, Allah'ın iradesi üstün iradedir. Bu iradeye tesir ederek onu harekete geçiren ve yönlendiren hiçbir garaz ve illet yoktur. Allah'ın iradesi tam anlamıyla serbest, hür, sorumsuz ve mutlak bir irade olduğundan, onu bir takım fiillerle takyit ve belli bazı garaz ve maslahatlarla tahdit etmek ulûhiyetin şanına sığmaz. Kısacası, hikmetsizlik en büyük hikmettir. Allah'ın hikmetinden sual olunmaz. Bu görüşün en belirgin temsilcisi Eş'arîlerdir.<sup>61</sup>

Buna karşılık Allah'ın *meş'iyet* ve *irade* sıfatının yanı sıra bir de *hikmet* sıfatı bulunduğunu hatırlatan hikmetçiler, hikmet sıfatı irade sıfatından ayrı olup onu tamamlar, onu âhenkli bir şekilde sınırlar, irade ve hikmet sıfatları arasında zıtlık değil uyum vardır, derler. Onlara göre, bu iki sıfatın âhenkli bir şekilde birbirini tahdit etmelerinden, ilahî fiillerdeki tenâsüp ve nizam hasıl olur ki, buna da *hikmet* denir. Genel olarak İslâm filozofları, Mu'tezile, Mâtürîdîler ve Selefler, hatta Şiîler bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>62</sup>

Kelâm ilminin bakışıyla ele alındığında hükümlerin ta'lili meselesine Allah'ın fiillerinin ta'lili açısından yaklaşılır ve böylece iki uç fikrin çatıştığı görülür. Bunlardan biri Allah'ın fiillerinin ta'lil edilemeyeceğini savunan Eş'ariyye'nin, diğeri bu ta'lilin gerekli olduğunu savunan Mu'tezile'nin yaklaşımıdır. Eş'arî yaklaşımın temel gerekçesi böyle bir ta'lilin Allah'ın kemal sıfatlarına noksanlık getireceği, çünkü O'nun fiillerinin haricî bir unsurla ikmal edilmeye çalışılmış, dolayısıyla başka bir otoriteye boyun eğdiğinin kabul edilmiş olacağı düşüncesidir. Mu'tezilî yaklaşımın ana delili ise ta'lil yapılmamasının O'nun abesle iştigal ettiğinin, yani amaçsızlıkla nitelenebileceğinin kabulü anlamına gelebileceği tezidir. Her iki yaklaşım da aslında Allah'ı tenzih endişesi taşımaktadır. Bu iki yaklaşımın ortasında yer alan Mâtürîdîlere göre insan aklıyla kavranması açısından bir kısmı açık, bir kısmı kapalı olmakla birlikte Allah'ın bütün fiilleri yarar (mesâlih)

<sup>61</sup> Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 400; Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 215vd.; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 28-32.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, 216; Uludağ, *Emir ve Yasakların Hikmeti*, 32-37.

gerekçesine bağlıdır; fakat bunu Mutezile'nin dediği gibi bir zorunluluk (vücûb) olarak ifade etmek isabetli değildir.<sup>63</sup>

Pratik hayatla iç içe olan fikhî faaliyetin hükümlerin amaçlarından bağımsız biçimde yürütülmesindeki zorluk karşısında İslâm âlimlerinin hemen hepsi ta'lil işlemine sıcak bakmışlarsa da konuyu bu faaliyetin teorik izahlarını üstlenen fıkıh usûlü ilmi çerçevesinde ele alırken kelâm alanındaki yaklaşımların ve hassasiyetlerin etkisinden tamamen uzak kalamamışlardır. Bu sebeple özellikle Eş'arî âlimlerinin fıkıh alanındaki tutumuyla fıkıh usûlü eserlerindeki ifadelerinin yer yer uyumsuzluklar taşıdığı, yine ta'lil işlemi sonunda ulaşılan sonucun illet kavramıyla veya başka bir kavramla ifade edilmesinde kelâmî mülhazaların baskın olduğu görülür.<sup>64</sup>

Burada illet kavramına yüklenen anlamın da söz konusu ihtilâftaki payını unutmamak gerekmektedir. Zira ilk dönem İslâm bilginlerinin illete yükledikleri anlam, hükmün amacı, gerçekleştirme veya korumak istediği menfaat veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağıını da kapsayacak niteliktedir. Ancak zamanla bu anlamlar gâî illet veya hikmet kavramıyla ifade edilir olmuş ve gerek mezhep çözümlerinin savunulup korunmaya çalışılması gerekse hukuk emniyeti, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi sebebiyle illetin açık, objektif, keyfilige kapı aralamayacak bir vasıf olması gerektiği üzerinde durulmuştur.<sup>65</sup>

Taabud anlayışının özellikle muamelât sahasıyla ilgili olan dinî ve tarihî kökenleri tatmin edici değildir. Bu anlayışın kök salmasında ilmîlikten ve nasslara objektif yaklaşımdan çok, duygusallık ve dinî hükümleri tağyirden koruma amacı hâkimdir. Çünkü bu anlayışın daha çok Hâricîlerin ölçüsüz kıyas anlayışına sarılan grubuna karşı geliştirilmiş bir tepki olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır.<sup>66</sup> İctihadı merkeze alan, maslahata ve akli kullanmaya yeterince önem veren bir dinin bütün hükümlerini taabbudîlik anlayışıyla izah etmek dine hizmet gibi gözükse de, sonuçta dinin hitap ve faaliyet alanını daraltmaktan başka bir işe yaramaz. Ancak bu anlayışın dinin esasen değişmeye kapalı olan inanç, ahlâk ve temel ibadet alanlarında önemi olduğunu kabul etmek gerekir.

#### 4.1.3. Bu Yaklaşımların Pratik Sonucu

Böyle bir ilkesel farklılıktan hareket eden Şâfiî ve Hanefîlerin bu yaklaşımları fîrû-ı fıkha yansımış, Hanefîler, Allah'ın şer'î hükümleri kulların maslahatı dışında bir gerekçe ile teşri kılmadığı görüşünü net bir şekilde ifade etmiş, pek çok detay hükmü de bu anlayışa bina etmişlerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak yani ta'lilin esas olduğundan

<sup>63</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, "İllet", *DİA*, XXII, 117.

<sup>64</sup> Dönmez, XXII, 118.

<sup>65</sup> Dönmez, XXII, 117.

<sup>66</sup> Meselâ, taabbudu esas aldığı söylenen Şâfiî'nin reye karşı tavrı ve kıyası belli alanlarla sınırlaması için bkz. Ebû Zehra, 62-75, 255-273.

haraket ederek Hanefîler, necaseti (hakiki pisliği) izâle etme özelliğine sahip ve temiz olan her sıvının temizlik için elverişli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hükümlerde taabbudu esas alan Şâfiîler ise, necaseti izâle etmek için sadece suyun belirlenmiş olduğunu savunmuşlardır.<sup>67</sup> Yani burada Hanefîler temizlikte suyun bir araç olarak kullanılmasının gerekçesini araştırmış, bunun da, temizliği daha iyi sağlayan vasıta olduğunu tespit etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre burada önemli olan bizzat su değil, suyun taşıdığı temizleyici özelliktir. Bu özelliği taşıyan bütün sıvılar temizlik aracı olarak kullanılabilir.

Şâfiîlere göre yolculuk esnasında suyun bulunmaması durumunda hurma şirasıyla abdest almak câiz değilken, Hanefîlere göre câizdir. Şâfiîler köpek derisinin tabaklanmak yoluyla temiz olmayacağı görüşünü savunurken, Hanefîler temiz olacağına kanaat getirmişlerdir. Şâfiîlere göre eti yenmeyen hayvanların boğazlanması derilerini temiz kılmazken, Hanefîlere göre temiz hale getirir. Şâfiîler namazda Fatiha'nın yerini başka surelerin tutmayacağı görüşünü benimsemiş, Hanefîler ise aynı manayı ifade eden başka surelerin Fatiha yerine kaim olacağına hükmetmişlerdir. Şâfiîlerin zekâtta malın kıymetinin verilmesinin câiz olmayıp kendisinin verilmesi gerektiğini savunmalarına karşılık, Hanefîler kıymetin de ödenebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Şâfiîler şarabın kimyasal işleminden geçirilerek sirkeleştirilmesini kabul etmezken, Hanefîlere göre böyle bir işlem câizdir.<sup>68</sup>

#### 4.2. Kâsır İletle Ta'lilin Câiz Olup Olmaması

Usûl-i fikhîçılar gerekçesi kendi mahallinde kalan hükümlere kâsır illetle muallel hükümler adını verirler. Şer'î delillerden biri olan kıyasın, ortak illet (gerekçe/vasıf) sebebiyle iki meselenin aynı hükümde birleştirilmesi şeklinde tanımlanması<sup>69</sup> mümkündür. Aynı zamanda bir hüküm çıkarma metodu olan kıyas işleminin<sup>70</sup> yapılabilmesi için bulunması gereken en önemli unsurlardan biri illettir. İletin en önemli fonksiyonu 'asl'ın hükmünü 'fer'e taşımasıdır. Meselâ, şarabın haram kılınmasının illeti sarhoş edici özelliğe sahip olması (iskâr)dır. Birada da aynı illet (iskâr) bulunduğundan şarap gibi biranın da haram olduğuna hükmedilmektedir. İşte burada haramlık hükmünü şaraptan ('asl'dan) biraya ('fer'e) taşıyan şey sarhoş edicilik vasfıdır ki, buna fikhî usûlü dilinde illet adı verilmektedir.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Zencânî, 41-46; Zemaşşerî, Cârullah, *Ruûsu'l-mesâil*, 93-94. Bu konudaki ihtilâf maddî pisliğin su dışında bir şeyle temizlenip temizlenmeyeceği hususundadır. Hükmi pislik denilen cünüplük ve abdestsizliğin su dışında bir şeyle giderilemeyeceğinde ittifak vardır. bkz. Serahsî, *Usûl*, 170; Zemaşşerî, Cârullah, *Ruûsu'l-mesâil*, 93-94; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 83; İbn Hümam, *Fethu'l-kadîr*, I, 47, 132.

<sup>68</sup> Zencânî, 41-46.

<sup>69</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 99; Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 229; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, 220; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 337; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 110.

<sup>70</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), 183.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 233.

Fıkıh usûlü bilginleri *illetin* şartlarını anlatırken, *kâsır* olmaması gerektiğini de ifâde etmişlerdir. Yani *illet* denilen vasıf, içinde yer aldığı ilk meseleye (*asla*) mahsus ve yer aldığı meselenin mahallinde kalan bir vasıf olmamalıdır. Bir başka ifâdeyle, kendisine kıyas yapılan esas meselenin (*aslın*) hükmü, gerekçesinin tespiti için *ta'lil* edildiğinde *illet* adı verilen bir vasıf tespit edilmektedir. Tespit olunan vasıf başka meselelerde bulunduğu da kıyasın yapılması ve iki meselenin aynı hükme tâbi kılınması gerekmektedir. Burada esas meselenin hükmünü ikinci meseleye (*fer'e*) taşıyan şey *illet*dir. İletin, içinde yer aldığı esas meselenin (*aslın*) hükmünü başka olaylara taşıma özelliğine *ta'diye*, bu niteliği taşıyan illete ise *müteaddi illet* adı verilmektedir. Ancak bazen esas meselede tespit olunan ve *illet* adı verilen vasıf sadece bu mesele için *illet* olabilmekte ve *aslın* hükmünü benzer meselelere taşıyamamaktadır. Böyle bir illete de *kâsır illet* adı verilmektedir ki, içinde yer aldığı esas meselenin hükmünü benzer meseleye taşıyamayan *illet* anlamına gelmektedir. Kıyası mümkün kılan *kâsır* değil, *müteaddi* olan *illet*dir. Buna göre gerekçesi kendi mahallini aşmayan hükümlere *kâsır illetle muallel hükümler* adı verilmektedir ki, bunlara başkaları kıyas edilemez.<sup>72</sup>

Hz. Peygamber'in Huzeyme'nin şahitliğini iki erkeğin şahitliğine denk sayması *kâsır illetle muallel hükümlerin* meşhur örneklerinden biridir<sup>73</sup>. Bu hükmün illeti, Huzeyme'nin, genel anlamda doğru sözlü birisi olduğundan hareket ederek bu özel meselede de Hz. Peygamber'i tasdik etmesidir. Böyle bir tasdik işini ilk olarak yapan ve Hz. Peygamber'e, görmediği bir olayda ilk şahitlik eden Huzeyme olmuştur. Öncelik (ilklik) ise tekrarı mümkün olmayan bir husus olması dolayısıyla söz konusu *illet* Huzeyme olayına ait kalmıştır.<sup>74</sup> Dolayısıyla başka olaylarda da aynı şekilde Peygamberi tasdik edip ona şahitlik eden tek kişilerin şahitliği iki şahit yerine geçerli sayılmamıştır.

Bir başka örnek ise şöyledir:

Şâri, “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman (...) namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*”<sup>75</sup> âyetiyle yolcu için dört rekatlı namazları kısaltma hükmünü vâzetmiştir. Burada namazı kasredebilme hükmü yolculuk haline bağlandığından, söz konusu hükmün illeti yolculuktur. Mükelleften meşakkat ve sıkıntıyı gidermek ise bu hükmün illeti değil, hikmetidir. Çok ağır işlerde çalışıp yolcudan daha fazla meşakkate maruz kalan kişilerin ise ortak *illet* sebebiyle bu hükme katılıp namazlarını kasretmelerine hükmedilmemiştir.

<sup>72</sup> Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 801-805; Serahsî, *Usûl*, II, 158; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 329, 345; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 192-194; Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, III, 567vd.; Taftazânî, Saduddin, *et-Telvîh*, II, 67; Hâdimî, Mecâmi'u'l-hakâik, 223; Zeydan, *el-Veciz*, 207; Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 164-174; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 139; Hallaf, *Masâdir*, 47.

<sup>73</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, VI, 21; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 144. Başka örnek için bkz. Şa'ban, 125-126.

<sup>74</sup> Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 802; Serahsî, *Usûl*, II, 151; İbn Kayyım, *İ'lâm*, II, 136; İbn Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 251; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345.

<sup>75</sup> en-Nisa 4/101.

Çünkü hükmün illeti olan yolculuk sadece yolcuya mahsus bir durum olarak değerlendirilmiştir.<sup>76</sup>

Şâfiîler kâsır illetle ta'lilin sahih olduğunu benimserken Hanefiler böyle bir illet, gerçek illette bulunması gereken ta'diye özelliğinden yoksun olduğunu söyleyerek böyle bir illetle ta'lili câiz görmemişlerdir. Yani Hanefî usûlcülere göre illetin hükmü (işlevi), nassın hükmünün hakkında nass bulunmayan fer'e geçirilmesidir. Şâfiî usûlcülere göre ise illetin hükmü, nassın hükmünün nassın düzenlediği olaya bağlanmasından ibaret olup bunun başka olaylara geçişli olması gerekli değildir. Böyle bir illet hükmün kendisine izafe edilmesine elverişlidir, bunu Hanefiler de kabul etmektedir, diyerek kendi görüşlerini savunan Şâfiîler, kâsır illetlin müteaddî olmadığını kabul etmekle Hanefilerle ortak noktada buluştuklarını da ifade etmişlerdir. Hanefilerin, "Böyle bir illetle ta'lilin hiçbir faydası yoktur, zira bulunduğu nassın dışında bir hüküm ifade etmez." şeklindeki itirazlarının geçersiz olduğunu ileri süren Şâfiîler kendi görüşlerini şu ifadelerle savunmuşlardır: Müteaddî illet hükmün ispatına vesiledir. Kâsır illet ise hükmün bulunmadığını göstermeye vesiledir. Hem hükmün var olduğunu hem de olmadığını öğrenmek hedeftir. Hükmün olmadığı yerde var olduğunu savunmak sakıncalı olduğu gibi, hükmün bulunduğu yerde olmadığını söylemek de sakıncalıdır.<sup>77</sup>

Bu bakış açısının bir sonucu olarak usûlcüler nassda yer alan hükmün nassa mı yoksa illete mi izafe edileceği meselesini tartışmışlardır. Şâfiîler hükmün nassa izafe edileceğini söylerken, Hanefiler illete izafe edileceği görüşündedirler. Bu ilkesel ihtilâfın bir sonucu olarak Şâfiîler, konuyla ilgili illet nassın lafzında geçen hususlarla sınırlıdır, diyerek ön ve arkanın dışında vücudun herhangi bir yerinden çıkan pis şeylerin abdesti bozmayacağına hükmederken, Hanefiler esasında illet necasetin insan bedeninden çıkmasıdır, diyerek vücudun herhangi bir yerinden çıkan pis şeylerin abdesti bozacağı kanaatindedir.<sup>78</sup> Ramazanda gündüz kasten yemek ve içmek Şâfiîlere göre orucu bozduğu halde kefaret gerektirmezken, Hanefilere göre gerektirir.<sup>79</sup> Şâfiîlere göre altın ve gümüşte (nakdeyn) faizin haram olmasının illeti mezkur maddelerdeki *seminiyet* özelliği iken, Hanefilere göre illet cins ve tartılabilmek özelliğidir.<sup>80</sup> Şâfiîler akraba nafakasının gerekli olmasının illetini ana-baba ve çocuk arasındaki *cüziyyet* (ba'ziyyet) özelliği olarak belirlerken, Hanefiler bunu rahmin kapsayıcılığı olarak görmüşlerdir. Onlara göre nafaka hak eden akraba rahmin kapsamına girenlerdir ki bunlar da biri erkek olduğu halde diğeri ile evlenmesi haram olan yakınlardır.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Şaban, 139-140. Diğer örnekler için bk, Zencânî, *Tahrîcu'l-fîru' ale'l-usûl*, 48-49. Farklı bir görüş için bkz. Bigiyef, Mûsâ Carullah, *Uzun Günlerde Rûze*, 180-181.

<sup>77</sup> Zencânî, 47-48.

<sup>78</sup> Zemahşerî, 108; Zencânî, 48.

<sup>79</sup> Zemahşerî, 226; Zencânî, 48-49.

<sup>80</sup> Zemahşerî, 278; Zencânî, 49.

<sup>81</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 47; İbn Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, IV, 419-420; Şirbinî, *Muğni'l-muhtac*, III, 446-447; Zencânî, 49.

İslâm hukuk metodolojisi açısından bakıldığında kâsır illet terimi terminolojiye bir zenginlik katmış olabilir. Ancak kâsır illet mantığının etrafında örgülediği örneklerin isabet oranı tartışılabilir. Meselâ, Huzeyme'nin şahitliği meselesinde bir illet tespiti ve bunun başka olaylara uygulanması da mümkündür. Güvenilirlik, sadakat ve bağlılıkta Huzeyme'ye eş değer insanların başka asırlarda da bulunması imkân ve ihtimal dışı değildir. Usûlcüler bu özellikleri sadece Huzeyme'ye ait kılıp illeti kâsır hale getirmek için olayı adeta zorlamış ve asıl illet sadakat olması gerekirken, bu olaydaki illetin *ilk*'lik olduğunu ifade etmişlerdir.

### 4.3. Umûmu'l-belvâ Yani Herkesin Bilmesi Gereken Bir Hususla İlgili Haber-i Vâhidin Makbul Olup Olmaması

Fıkıh literatüründe yer alan ve bazı hükümlerin gerekçesi de sayılan *umûmu'l-belvâ*, bir konuda meşakkat ve güçlüğü herkesi kapsamaması ve ondan kaçınılamaması anlamına gelir. Bazı usûlcüler bunu fer'î delillerden saymış ve söz konusu kavram İslâm hukukunda önemli bir ilke haline gelmiştir. İslâm bilginleri, bu ilkedен hareketle, hakkında nass bulunan hükümleri bertaraf etmemek kaydıyla, toplumda yaygın hale gelmiş veya kaçınılması zor durumlarda içtihadî hükümleri hafifletici sonuçlara ulaşırken *umûmu'l-belvâ* kavramını kullanmışlardır. Meselâ sokakta yürürken elbiseye sıçrayan su ve çamurda dinen pis sayılan unsurlar da bulunabilmekle beraber, kaçınılması zor olduğundan böyle bir elbiseyle (doğrudan necaset bulaşmamış olması ve aşırı miktarda bulunmaması şartıyla) namaz kılınabileceğine hükmedilmiştir. Yine, bina içinde bulunan tuvaletin konumu gereği ön veya arkayı kibleye çevirerek def'i hacette bulunmanın câiz olduğuna hükmedilmesi ve içine pislik düşmüş kuyuların bir miktar su çekilerek temiz sayılması da bu gerekçeye dayanmaktadır.<sup>82</sup>

Burada *umûmu'l-belvâ*dan maksat, sık sık tekerrür eden ve her mükellefin bilmesi gereken olaylardır. Zira mezheplerin âhâd hadisle amel konusunda ileri sürdükleri şartlardan biri de hadisin böyle bir durumla yani *umûmu'l-belvâ* ile ilgili olmamasıdır. Âhâd haber bu nevi olaylardan biri hakkında olursa, bazı mezhepler bunu makbul sayarken bazıları saymamaktadır.

Şâfiîlere göre *umûmu'l-belvâ* sayılacak bir konuda âhâd habere itibar edilebilir, Hanefîlere göre ise itibar edilmez. Şâfiîler bu konuda, "Bütün bunlarla birlikte, (savaş zamanı) mü'minlerin hepsinin toptan yola çıkması doğru olmaz; onların arasında her gruptan bazılarının seferden geri kalmaları, (bunun yerine) din hakkında derin ve sağlam bir bilgi elde etmek yolunda çaba göstermeleri ve (böylece) seferden dönen kardeşlerini aydınlatmaya çalışmaları daha yerinde olacaktır."<sup>83</sup> meâlindeki âyeti ve

<sup>82</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 368; Hadimî, *Mecâmî'u'l-hakâik* (*Menâfi'u'd-dekâik* ile birlikte), 16; *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, XXXI, 6-7; Bayındır, Abdülaziz, "Umûmu'l-belvâ", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, 389-390.

<sup>83</sup> et-Tevbe 9/122.



sahabenin sünnet mahallerinin birleşmesinden dolayı guslün gerekmesi<sup>84</sup> meselesinde Hz. Aişe'nin görüşüne dönmelerini delil olarak kabul ederler. Çünkü onlara göre söz konusu mesele umûmu'l-belvâ kabilindedir. Hanefiler ise kendi görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Böyle bir hadis kabul edilmez. Çünkü hadisin ilgili bulunduğu konu çok vuku bulan hakkında çok soru sorulan, çok soru sorulunca da çok cevap verilebilecek bir konudur. Böyle bir olayın “tevâtür” veya “şöhret” yoluyla nakli için gerekli şartlar oluşmuştur. O halde, böyle bir haber âhâd yolla gelmişse, bu onun Hz. Peygamber'e nisbetinin sağlam olmadığını gösterir; şayet sahih olsaydı, şöhret bulur ve âhâd seviyesinde kalmazdı.<sup>85</sup>

Bu ilkesel ihtilâfın sonucu olarak Hanefilerle Şâfiîler arasında pek çok meselede ihtilâf olmuştur. Bu meselelerden bir kısmı şöyledir: Şâfiîler, “*Tenasül uzvuna dokunan abdest alsın.*”<sup>86</sup> şeklindeki hadise dayanarak tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağına hükmetmişlerdir. Hanefiler ise hadisin Büsre binti Safvân'dan nakledildiğini ve mütevâtir olmadığını gerekçe göstererek hadisi sabit görmemiş ve delil almamışlardır.<sup>87</sup> Namazda besmelenin açıktan okunması ile ilgili hadisler Şâfiîlerce makbul sayılırken, *umûmu'l-belvâ* gerekçesiyle Hanefilerce kabul edilmemiştir.<sup>88</sup> Şâfiîler hava açık olduğu zaman tek kişinin şehadetiyle hilâlin görüldüğüne hükmederken, Hanefiler aynı gerekçe ile böyle bir durumda tek kişinin şehadetiyle hilâlin sübûtunu kabul etmemişlerdir. Yine Şâfiîler, İbn Ömer'den nakledilen “*Taraflar ayrılmadıkça muhayyerdirler.*”<sup>89</sup> şeklindeki hadise dayanarak ıvazlı akitlerde meclis muhayyerliğinin sabit olacağına hükmederken, Hanefiler *umûmu'l-belvâ* gerekçesiyle bu tür bir muhayyerliği kabul etmemişlerdir.<sup>90</sup>

#### 4.4. İctihadî Konularda Doğrunun ve İsbet Edenin Tek Olup Olmadığı

Şâfiîlere göre icthada konu olan fûrû meselelerinde doğru bellidir ve isabet eden tek kişidir, ancak delil kapalı olduğundan hata eden de günahkâr değildir. Hanefilere göre ise ihtilâf edilen fûrû konularında doğru bir tane olmakla birlikte icthad eden her müçtehit isabet etmiş sayılır. Şâfiîler kendi görüşlerini şu ifadelerle gerekçelendirmişlerdir: Helâl-haram, sıhhat-fesat gibi birbirine zıt hükümleri aynı anda, aynı şahısta ve aynı yerde

<sup>84</sup> Bilindiği üzere, inzal vaki olmadan sünnet mahallerinin kavuşması hâlinde guslün gerekip gerekmediği sahabe arasında tartışma konusu olmuş, Hz. Aişe bu durumda guslün gerektiğine dair bir hadis nakletmiştir. Hadis ve etrafındaki tartışmalar için bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Beyrut ts., I, 221.

<sup>85</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 368-369; Zencânî, 64; Şa'ban, 76.

<sup>86</sup> Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hadis no: 181 (I, 46).

<sup>87</sup> Serahsî, I, 368; Zencânî, 64-65; Zemahşerî, 110-111; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 147.

<sup>88</sup> Zencânî, 65-66.

<sup>89</sup> Hadis ve ilgili tartışmalar için bkz. Şevkanî, V, 184-188.

<sup>90</sup> Zencânî, 66-67.

toplamak çelişki meydana getirir. Şâri'e ve onun sistemine çelişki (tenâkuz) nisbet etmek ise muhaldir.<sup>91</sup>

Hanefîlerin gerekçeleri ise kısaca şöyledir: Sahabe, yeni ortaya çıkan meseleler hususunda zaman zaman bir araya gelip istişare ediyor, birbirlerinin görüşlerine başvuruyor ve farklı görüşlerde olmalarına rağmen biri diğersinin arkasında namaz kılıyorlardı. Onlardan birine bir mesele sorulduğunda zaman zaman soru soranı diğer sahabîye gönderiyordu. Bu durum, yaklaşımlar farklı olsa da özde aynı görüşte birleştiklerini gösterdiği gibi, her müçtehidin isabet ettiğine de işaret etmektedir. Müçtehit gerekli çabayı sarf ettikten sonra doğruyu bulamasa bile isabet etmiş sayılır.<sup>92</sup>

Bu ilkesel ihtilâfın bir sonucu olarak mezheplerin ihtilâf edip farklı sonuçlara ulaştıkları meselelerden biri kible konusudur. Şâfiîlere göre kibleyi bilmeyen bir kişi içtihadta bulunsa ve zann-ı gâlibine göre kible diye kanaat getirdiği yöne doğru namaz kılsa sonra da kesin olarak yanlış olduğu ortaya çıksa namazı kaza etmesi gerekir. Çünkü bu kişi belirli olan doğruyu bulamamıştır. Hata günahı ortadan kaldırırsa da kazayı düşürmez. Nitekim tazmine konu olan meselelerde de hata, suçluluk ithamını ortadan kaldırırsa da tazminatı düşürmez.<sup>93</sup> Hanefîlere göre ise, böyle bir kişinin hata ettiği ortaya çıksa da, gerekli araştırmayı yapıp yöneldiği tarafın kible olduğunda kendine göre isabet ettiği için ve kibleyi tam olarak bulmak gücü dâhilinde olmadığından namazı kaza etmesi gerekmez.<sup>94</sup>

Söz konusu iki mezhep bu ilke üzerindeki ihtilâflarını biraz daha derinleştirerek, içtihadta konu olan fûrû meseleleriyle ilgili olarak Allah katında doğrunun tek ve belirli olduğunda görüş birliği etmişlerdir. Bunlara göre bu gibi meselelerde müçtehidin görev ve yetkisi doğruya daha yakın olanı (*eşbeh bi'l-hakkı*) araştırmaktır. Zira Allah katında doğru belli ve tek olup doğruya yakın diye bir şey olamaz. Doğruya yakınlık ancak meselelerin gerçek yüzünü bilmeyenler için geçerli olur. Bu görüşte birleşmelerine rağmen doğruya daha yakın olanın hangisi olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Söz konusu ihtilâf da iki mezhep arasında önemli içtihad farklılıklarına yol açmıştır. Bu ilkeye bağlı olarak mezheplerin ihtilâf ettiği bazı meseleler şöyledir:

Namazı kasden terk eden kaza etmekten imtina ederse Şâfiîlere göre ölüm cezasına çarptırılır, Hanefîlere göre ise sadece hapsedilir ve dövülür. Bu konudaki ihtilâfın kaynağı namazın Şâfiîlerce İslâm'ın aslî rûknü olan imana benzetilmesi, Hanefîlerce ise diğer rûkûnlere benzetilmesidir. Şâfiîler namazı imana benzetirken, "Namaz dinin direğidir, onu terk eden dinini yıkmıştır.", "Namazı kasten terk eden küfre düşmüştür."<sup>95</sup> şeklindeki rivayetlere dayanmışlardır. Bunun yanında iman gibi namazda da niyabetin kabul edilmediğini

<sup>91</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 496-497; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 360; Zencânî, 79; Buhârî, Abdülaziz, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 34-42.

<sup>92</sup> Gazzâlî, II, 363; Zencânî, 79-80; Buhârî, Abdülaziz, IV, 45-46; Emir Padişah, *Teyssîru't-tahrîr*, IV, 198. Tarafların delillerinin isabetli olmadığını belirten Şevkânî'nin konuyla ilgili orta yolu ifade eden görüşü için bkz. *İrşadü'l-fuhûl*, 437-440.

<sup>93</sup> Zemahşerî, 142; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 147; Zencânî, 80.

<sup>94</sup> Zemahşerî, 142; İbn Hümmam, *Fethu'l-kadir*, I, 272; Zencânî, 80.

<sup>95</sup> Benzer hadisler ve değerlendirmeleri için bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 291-297.

söyleyerek namazın diğer rükünlerden farklılık arz ettiğini savunmuşlardır.<sup>96</sup> Hanefîler ise, namazın imanın fûrû'âtından olduğunu, namaz kılmadan da kişinin imanının tam olacağını gerekçe göstererek namazın diğer rükünlere daha çok benzediğine kanaat getirmişlerdir.<sup>97</sup>

Ramazan ayında niyeti tayin etmek Şâfiîlere göre muteber olduğu halde Hanefîlere göre muteber değildir. Konuyla ilgili ihtilâf orucun namaza mı yoksa hacca mı benzediğinin tespitinde anlaşamamaktan kaynaklanmaktadır. Şâfiîlere göre oruç bedenî bir ibadet olup niyabet kabul etmemesi yönüyle namaza benzerken,<sup>98</sup> Hanefîler fâsid olması durumunda kefaret gerekmesi bakımından ortak olduklarını söyleyerek hacca benzediği kanaatindedirler. Şâfiîler liânın daha çok yemine benzediğini düşünerek köle ve zimmînin liâna başvurmasını geçerli sayarken, Hanefîler liânın daha çok şahitliğe benzediğine kanaat getirmiş ve mezkur kişilerin liân yapamayacağına hükmetmişlerdir.<sup>99</sup>

#### 4.5. Nassa Ziyadenin Nesh Olup Olmadığı

Fıkıh usûlü kaynaklarında yer alıp Hanefî ve Şâfiîlerin ihtilâf ettikleri temel meselelerden biri de nassa ziyadenin nesh olup olmadığıdır. *Nassa ziyade* ifadesinde yer alan 'nass'tan maksat Kur'ân ve sünnet metinleri, *ziyade* ile kastedilen de, lafızların delâletlerinde var olan manalara ilâve manalar yüklemektir. Bu iki kelimenin bileşiminden meydana gelen *nassa ziyade* kavramıyla usûl bilginlerinin anlatmak istediği ise şudur: Var olan bir şer'î nass bir hüküm ifade eder. Daha sonra başka bir şer'î nass gelir ve birinci nassın kapsamadığı ilâve bir anlam ifade eder ve mevcudun anlamına yeni bir anlam katar. Bu durumda birinci nassın ifade ettiği anlama *mezîd-i aleyh*, ikincinin ilâve ettiğine ise *mezîd* adı verilir.<sup>100</sup> Meselâ, abdestte niyetin şart olup olmadığını ele alalım. Abdestte niyetin şart olmadığına hükmeden ve nassa ziyadenin nesh olduğunu kabul eden Hanefîler, ilgili âyetin mutlak olduğunu ve niyeti şart koşmadığını, niyeti şart koşan hadisin ise ancak kemal şartı ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre şayet niyeti şart koşan hadisten hareketle abdestte niyetin şart olduğuna hükmedilirse mutlak nassa ziyade yapılmış ve nassın önceki hâli neshedilmiş olur. Nesh ise ancak mutlak nassa müsavî bir nassla olabilir. O zaman "Ameller niyetlere göredir." hadisinin anlamı "Amellerin sevabı ancak niyetlere göredir." şeklinde olup niyet vacip olmaz. Niyetin şart olduğuna hükmeden ve nassa ziyadenin nesh olmadığına kanaat getiren Şâfiîler ise amellerde niyeti şart kılan hadisin ilgili Kur'ân âyetini neshetmeyip beyan ettiğini, dolayısıyla abdestte niyetin şart olduğunu ifade etmişlerdir.

<sup>96</sup> Şirbinî, I, 327; Zencânî, 82-83.

<sup>97</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 122; Zemaşşerî, 189-190.

<sup>98</sup> Zencânî, 84; Zemaşşerî, 223-225.

<sup>99</sup> Zencânî, 84; Zemaşşerî, 432.

<sup>100</sup> İbn Abdülaziz, Ömer, *ez-Ziyâde ale'n-nass hakikatuhâ ve hukmuhâ*, Medine ts., 26.

İşte böyle bir işlem sonucunda sonradan gelip önceki nassın anlamına ilâve yapılması durumunda birinci nassın anlamının nesh edilmiş olup olmadığı Hanefî ve Şâfîler arasında ihtilâf konusu olmuş buna da birtakım fûrû-ı fıkıh hükmü bina edilmiştir. Hanefîler nassa ziyadeyi nesih kabul ederken, Şâfîler bunun nesh değil beyan olduğu görüşündedirler.

Nassa ziyade, *müstakil ziyade* ve *gayrimüstakil ziyade* olmak üzere iki kısma ayrılır. Müstakil ziyadede mezîd bir başka şeyin cüzü yada şartı değildir. Bazen mezîd-i aleyhin cinsine muhalif olabilir. Zekâtı namaza ziyade kılmak gibi ki bu ikisinin farklı cinsler olduğu açıktır ve ziyade kılınan zekât kendisine ziyade yaptığı namazdan müstakildir. Bazen de mezîd mezid-i aleyhin cinsinden olabilir. Bir namaza başka bir namazı ilâve etmek gibi. Burada da namazlar aynı cins olmakla birlikte ikinci namaz birinciden müstakildir.

Gayrimüstakil ziyadede mezîd, mezîd-i aleyten ayrılmaz, bir şekilde onunla irtibatlı olur. Bekâra verilen zina cezasında celde cezasına bir yıl sürgünün eklenmesi gibi mezid-i aleyhin bir parçası olabilir. Yemin kefaretinde azad edilecek kölenin Müslüman olmasını şart kılma hükmünde olduğu gibi mezid, mezid-i aleyhin şartı da olabilir. Hatta mezid mezid-i aleyten mefhumu muhalefeti de kaldırabilir. Meselâ, “*Su (gusül) ancak sudan (meniden) dolayı gerekir*”<sup>101</sup> şeklindeki hadise göre guslün gerekmesi için meninin gelmesi şarttır. Bu ifadenin mefhumu muhalifi ise, meni gelmedikçe guslün şart olmadığı şeklindedir. Halbuki “*Sünnet mahalleri birleştiğinde gusül vacip olur.*”<sup>102</sup> şeklindeki hadis, mevcut nassa ilâve yaparak mefhumu muhalifini ortadan kaldırmış ve meni gelmese de sünnet mahallerinin kavuşması durumunda guslün gerekli olduğunu ifade etmiştir.

Bu ilkesel ihtilâfın bir sonucu olarak, her iki mezhep de, neshin, hükmü kaldırma, tebdil etme ya da geçerlilik süresini bildirme gibi anlamlardan hiçbirini taşımadığını gerekçe göstererek, müstakil ziyadenin nesh olmadığına hükmetmişlerdir. Gayrimüs-takil ziyadenin ise nesh sayılıp sayılmayacağı hususunda farklı görüşleri benimsemişlerdir. Şâfîlere göre böyle bir ziyade de nesh sayılmadığı hâlde, Hanefîler bunu, nesh olarak değerlendirmişlerdir.<sup>103</sup> Ancak Hanefîlere göre söz konusu ziyadenin nesh sayılabilmesi için mezid-i aleyhin mezidden nesh olduğunu söyleyebilecek kadar bir zaman sonra gelmiş olması şarttır.<sup>104</sup>

Nassa ziyadeyi nesh olarak kabul etmeyen Şâfîler görüşlerini kısaca şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Nesh, hükmün yürürlükten kaldırılması ya da başka bir hükümle değiştirilmesini ifade eder, nassa ziyade ise hükmün tahririni ve yerleştirilmesini sağlar,<sup>105</sup> şayet nassa ziyade nesih olsaydı tahsisin evleviyetle nesih olması gerekir, mezid ile mezid-

<sup>101</sup> Hadis ve yorumu için bkz. San’ânî, *Sübüli’s-selâm*, I, 84-85.

<sup>102</sup> Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, I, 221.

<sup>103</sup> Zencânî, 50.

<sup>104</sup> Serahsî, II, 82.

<sup>105</sup> İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübût*, II, 92; Ömer b. Abdülaziz, 42.

i aleyh şeklindeki delillerden birinin ilga edilmesi gerekirdi, kıyas işleminin de bâtil olması gerekirdi.<sup>106</sup>

Nassa ziyadenin nesh olduğunu savunan Hanefiler ise kendi görüşlerini kısaca şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Nassa ziyade, mezid-i aleyh adı verilen hükmün yürürlüğünün bittiğini açıklamaktadır ki, bu da neshtir.<sup>107</sup> Ziyadeden önce mezid-i aleyhin tamamının hükmü geçerli iken ziyadeden sonra bir kısmı geçerli olmaktadır; cüz, kül hükmünde değildir bu da önceki hükmün sona erdiğini göstermektedir. Meselâ ziyade, mutlak olan mezid-i aleyhi mukayyed hale getirmektedir. Mukayyed ise mutlak hükmün sadece bir kısmıdır. Söz gelimi, köle azadı ile mü'min köle azadını göz önünde bulundurduğumuz zaman, köle mutlak olduğu için daha kapsamlı iken mukayyed hale gelen mü'min köle ifadesi anlam daralmasına uğramıştır.<sup>108</sup>

Her iki mezhebin karşılıklı istidlâlleri ve birbirilerine itirazları usûl kitaplarında detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Ancak Zencânî'nin de ifade ettiği gibi, bu meseledeki ihtilâfın aslı neshin tanımında ve mahiyetinde mezheplerin anlaşamalarına bağlıdır. Şâfîliler neshi mevcut hükmün yürürlükten kalkması şeklinde tanımlarken, Hanefiler hükmün yürürlük süresinin belirlenmesi olarak tanımlamaktadırlar. Buna göre neshi hükmün yürürlük süresinin belirlenmesi olarak tanımlamak mümkün olduğunda Hanefilerin görüşü isabetli olacak ve nassa ziyade nesh olarak değerlendirilebilecektir. Şayet nesh mevcut hükmün yürürlükten kaldırılması olarak tanımlanırsa o zaman da Şâfîlilerin görüşü isabetli bulunup nassa ziyadenin nesh olmadığı kabul edilecektir.<sup>109</sup>

Mezheplerin bu ilkesel ihtilâfı da teoride kalmayıp pratiğe yansımış ve bazı meselelerde farklı görüşlerin benimsenmesine temel teşkil etmiştir. Meselâ, Şâfîlilere göre abdestte niyet vacip iken, Hanefilere göre vacip değildir. Zira Allah Kur'ân'da dört azanın yıkanmasını zikrettiği halde bunlar arasında niyeti zikretmemiştir; niyetin vacip olduğunu söyleyen, ilgili âyete ziyade yapmış olur. Şâfîliler kırbaç (celde) cezasına ilâveten sürgünün de meşrû olduğunu kabul ederken Hanefiler kabul etmemektedir. Zira onlara göre Kur'ân'da celde cezası zikredildiği halde sürgüne yer verilmemiştir. Sürgünün vacip olduğuna hükmeden, nassa ziyade yapmış ve ilgili âyeti neshetmiş olur. İlgili hadislere dayanarak<sup>110</sup> Şâfîliler bir şahit ve yemin ile hüküm vermeyi câiz görürken, Hanefiler câiz görmemektedir. Onlara göre Allah şahitlik nisabı olarak iki erkek ya da bir erkek iki kadını zikretmiş, bir şahit ve yemin ile ispat yapılacağına ve hüküm verileceğine değinmemiştir. Tek şahit ve yemin ile ispatı ve hüküm vermeyi câiz gören, nassa ziyade yapmış sayılır.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, II, 300-302; Ömer b. Abdülaziz, 46-50.

<sup>107</sup> Serahsî, II, 82-83.

<sup>108</sup> Serahsî, II, 82-83; Ömer b. Abdülaziz, 53.

<sup>109</sup> Zencânî, 50.

<sup>110</sup> Hadis ve ilgili tartışmalar için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 701-709.

<sup>111</sup> Zencânî, 51-52.

### Sonuç

Mezheplerin çeşitli şartlar altında ve farklı bakış açılarının sonucu olarak belirledikleri bir takım usûl ilkeleri fîrû-ı fıkıh alanında önemli doktrin farklılıklarına kaynaklık etmiştir. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla söz konusu ilkeler İslâm hukuk tarihi boyunca oluşan fıkıh külliyyatına damgasını vurmuş, bunlara bazen istisnalar getirilmişse de ana çatıyı yine bu ilkeler oluşturmuştur. Ancak bu ilkeler bazen aynı mezhep içerisinde bile farklı anlayışların oluşmasına engel olamadığı için bunların değışmez, değıştirilmesi teklif edilemez kurallar olduğunu düşünmemek gerekir. Aksine bu ilkeler içerisinde zamana dayanıklı olanlar, olmayanlarından hukukun finalist karakteri ölçü alınarak ayırt edilmelidir. Her bir mezhebin ortaya çıkışının ve ekolleşmesinin kendine özgü bir serüveni ya da özel şartları bulunduğu dikkate alındığında mezheplere ait ilkelerin bağlayıcılığına dair de bir kanaate varılabilir. Esasen mezheplerin oluşturduğu ilkelerin bağlayıcılığını artıran en önemli husus dinle ve dinin inanç boyutuyla ilişkilendirilmesidir. Zira belirlenen ilkelerden hareketle ortaya konan pek çok fikhî mesele ya doğrudan ya da dolaylı olarak bir âyet ya da hadise dayandırılmaktadır. Nitekim yukarıda verilen namazın terki gibi bazı örneklerde bu durum bariz bir şekilde görülmektedir.

Şurasını unutmamak gerekir ki, İslâm hukukçuları içtihad ederken birtakım ilkelerden hareket ettikleri gibi, ihtilâf ederken de bir temele, en azından kendi içerisinde tutarlı bir takım kurallara bağlı kalmışlardır. Bu durum, nasslar karşısında keyfîlikten kaçınma, daha az yanılma, isabet ve tutarlılığın oranını artırma sâikiyle harekete geçirilmiş olmalıdır. Zira Şâfiî'nin fıkıh usûlünü konu alan meşhur eseri *er-Risâle*'yi kendi dönemine kadarki fikhî tartışmalarda meydana gelen usûl/yöntem karışıklığına son vermek için yazdığı bilinmektedir. Bu sebeple olmalıdır ki söz konusu eserde Şâfiî bugün fıkıh usûlü eserlerinde yer alan bütün konuları ele almak yerine o gün için kendince daha lüzumlu ve âcil bulunduğu öncelikli meseleleri ele almıştır. Esere, usûlü/yöntemi çağrıştıran bir isim yerine hatırlatıcı acil ve önemli notları çağrıştıran *er-Risâle* adının verilmiş olması da Şâfiî'nin bu konuda iddialı olmadığını ve eserinin niteliğini ifade etmektedir. Bu bakımdan eser ilk olmanın dezavantajlarını da taşımaktadır. *er-Risale*'nin gerçek anlamda bir fıkıh usûlü eseri olmadığını savunup bu bakımdan tenkide tâbi tutanların belirtilen hususu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Selefimiz adına sırf bu çaba bile başlı başına bir övünç kaynağı ve örnek alınacak bir tavidir. Ancak halefe düşen devamlı selefın sofrasından beslenen pasif yiyiciler olmak, nasslar karşısında yorum faaliyetine girişirken onların içinde buldukları özel şartları dikkate almadan körü körüne bir teslimiyet göstermek değildir. Aksine onların örnekliğine başvurarak dinin hedefleri ekseninde nassları dönüştürmek, bunu yaparken de selefın ne söylediğinden ziyade ne söylemek istediğini merak edip o yoldan yürümektir.



Salih TUĞ  
MÜ İlâhiyat Fakültesi

Abdullah Kahraman'a teşekkür ediyoruz, tabi burada bir mesele var. Sözü Ferhat Koca'ya vermeden önce Abdullah Bey'in dikkatini tebliğle ilgili bir hususa çekmek istiyorum. Şimdi bu mezhepler arası farklılıklar meselesi hilâfiyat ilmine girmez mi? Bugünkü Türkçemizle devletler özel hukukunda çeşitli hukukî yapı ve sistemlerde hükümlerin birbiriyle çatışması hâlinde hangi hukukun geçerliliği söz konusudur. Tabi bir de tebaa grupları söz konusu bugün için. Türkiye ile Yunanistan, Yunanistan ile Fransa arasında tebaalar arası bir mesele çıktığı zaman devletler özel hukuku devreye giriyor. Burada ise tabi İslâm mezhepleri arası bir ihtilâf söz konusu. Mezheplere bir hukuk sistemi gibi bakabilir miyiz, bakamaz mıyız? Bakarız diyenler var. Çünkü bambaşka metodlarla farklı hükümlere varıyorlar. Özellikle ticarî hayat, iktisadî hayat, sosyal hayat, evlenmeler, boşanmalar, ticarî akitler vs. acaba hangi hukuk ve mezhebe göre o ihtilâf halledilecek, ihtilâf bir hâkimin huzuruna geldiği zaman? İşte bu da kanunlar ihtilâfı, devletler özel hukukuna giren bir mesele olmalı, şeklinde ifade eden kimseler var. Buna dikkatinizi çekmek istedim. Şimdi sıra Sayın Ferhat Koca'da.

## Müzakere

Ferhat KOCA  
GÜ Çorum İlähiyat Fakültesi

Sayın Başkan, değerli dinleyiciler, hepimizi saygıyla selâmlıyorum.

Burada Müzakeresini yapacağım tebliğ, Sayın Abdullah Kahraman Beyin sunduğu, “Hanefî Mezhebinin Şâfiî Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arz Ettiği Bazı Farklılıklar ve Bu Farklılıkların Pratik Sonuçları” adlı tebliğdir.

Öncelikle, tebliğ sahibi arkadaşımızı, böyle bir konu hakkında geniş bir çalışma yapması ve büyük bir mesai harcamasından dolayı tebrik ediyorum.

Adı geçen tebliğ, İslâm hukuk tarihi hakkında kısa bir giriş ile başlamaktadır. Daha sonra, mezheplerin ihtilâfına zemin hazırlayan ilkelerin oluşumu anlatılmıştır. Bu konuda önce “ilke” kavramı tanımlanarak, fikhî mezhepler arasında ilkesel farklılıkların ortaya çıkış süreçleri incelenmiştir. Tebliğin ikinci ve üçüncü ana başlığı ise, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin kuruluş ve teşekkül tarihleri ile onların genel özelliklerinin anlatılmasına ayrılmıştır.

Bundan sonra, tebliğin doğrudan doğruya ilgili olduğu konuya gelinmiştir: Bu konu, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin arz ettiği ilkesel farklılıklar ve bu farklılıkların pratik sonuçlarıdır. Bu başlık altında, adı geçen mezhepler arasında ihtilâflı olan beş tane ilkesel farklılık üzerinde durulmuştur. Bu konular şunlardır:

1. Hükümlerde Aslolanın Taabbud mü, Ta’lil mi Olduğu.

2. Kâsır İletle Ta’lilin Câiz Olup Olmaması.

3. Umûmu’l-belvâ Yani Herkesin Bilmesi Gereken Bir Hususla İlgili Haber-i Vâhidin Makbul Olup Olmaması.

4. İctihadî Konularda Doğrunun ve İsabet Edenin Tek Olup Olmadığı.

5. Nassa Ziyadenin Nesh Olup Olmadığı.

Daha sonra tebliğ, sonuç kısmıyla nihayete ermektedir.

Görüldüğü gibi, yukarıda incelenen her bir konu ve temel farklılık alanları hususî birer çalışmayı gerektirecek kadar geniştir. Dolayısıyla, bir tebliğde onların her biri hakkında gerektiği şekilde bilgi verilip değerlendirme yapılması da söz konusu tebliğin Müzakere edilmesi de oldukça zor gözükmektedir. Tebliğde, yukarıdaki konulardan biri seçilmiş olsaydı veya iki mezhep arasındaki ilkesel farklılıkların genel bir niteliği ya da karakteristiği anlatılmış olsaydı daha yararlı bir çalışma yapılmış olurdu diye düşünmekteyiz.

Bizim burada yapmak istediğimiz şey, tebliğ sahibinin bazı değerlendirmelerini öne çıkarmak ve tebliğin gerek içeriği, gerekse kaynakları hakkında küçük bazı katkılarda bulunmaktır.



Tebliğ sahibi, tebliğinin genel girişinde, mezheplerin oluşumuyla ilgili olarak, bize göre, içerisinde bazı kısır döngüler bulunan şu ifadeleri kullanmaktadır: “Her bir mezhebi en azından farklı düşündükleri konularda ayrı birer hukuk ekolü olarak kabul edersek, ayrı düşünmelerine sebep teşkil eden hususların da varlığını tahmin edebiliriz. Söz konusu hususları usûl/yöntem olarak adlandıırırsak mezhepleri farklı düşünmeye takip ettikleri usûlün sevk ettiğini de söyleyebiliriz. Bu sebeple her mezhep kendi yorumunun daha isabetli olduğunu ispat için usûl oluşturma gayreti içerisine girmiş ve fûrû hükümleri bu usûle göre tespit etmiştir.”

Tebliğ sahibi, yaptığı bu çalışmanın tahrirî'l-fürû ale'l-usûl şeklinde ifade edilen ve usûlün fûrû'a, yani teorik bilgilerin pratiğe nasıl yansıdığını göstermeye yönelik olacağını belirtmiştir. Ayrıca o, burada mezheplerin ihtilâfına zemin hazırlayan ilkelerden kastının “daha çok usûl-i fıkıh kuralları” olduğunu söylemiştir (Tebliğ metni, s. 523). Bu durumda, tebliğ başlığı, “Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Arasındaki Bazı Usûl Farklılıkları” şeklinde olsa idi, belki de konu ilk bakışta daha kolay anlaşılabilirdi.

Söz konusu ilkelerin yani usûlün ortaya çıkışını gereğinden uzun bir şekilde anlatan tebliğci, usûlde yer alan kelâm, gramer ve matematik gibi çeşitli ilimlere ait konuların hüküm tahririnde doğrudan kaynak olmadıklarını söylemiş ve usûldeki fukaha ve mütekellimîn metoduyla ilgili geniş bilgiler vermiştir. Buradaki değerli katılımcıların da takdir edeceği üzere, verilen söz konusu bilgiler sıradan malumatlardır. Madem burada fıkıh usûlü ilminin mahiyeti ve bu ilimde kullanılan metotlar anlatılmak istenmektedir; o zaman, burada şu soruların sorulması ve onlara cevaplar aranması daha yararlı olurdu diye düşünmekteyim: Fıkıh usûlü ilminde bulunan kelâm, dilbilim, mantık ve diğer ilimlerin katkıları çıkarıldığı zaman geride ne kalacaktır? Fıkıh usûlü gerçek bir ilim midir yoksa o bir devşirme ya da arazî bir ilim midir? Bu ilmin gerçek mahiyeti ve temel problemi nedir? Ayrıca, ehl-i hadis ve gelenekçi bir çizgiye sahip olan Şâfiî ve Mâlikî fıkıh usûlü, hatta selefi bir söyleme sahip olan Hanbelîlerin usûlü nasıl oldu da “kelâmcılar (mütekellimîn)” metodunu kullanır hâle geldi? Yani, negatif anlamda değil de bir realiteyi ifade etmek bakımından şöyle bir soru sorulabilir: Ehl-i hadis geleneğinin zemmettiği kelâmcılar, nasıl ve ne zaman Ehl-i hadis fıkıh usûlüne sızdılar ve onların usûlünü fethettiler?

Hanefî ve Şâfiî mezhebinin temel ilkesel farklılıklarından biri olarak; hükümlerde aslolanın taabbud mü, ta'lil mi olduğu konusu zikredilmiştir. Şâfiîler hükümlerde aslolanın taabbud, Hanefîler ise ta'lil olduğunu savunmuş ve tebliğ sahibi söz konusu ihtilâfı, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği* (Sivas 2002, Akademi Yayıncılık, s. 7-85) adlı eserinden yararlanarak (ancak bu eseri kaynak olarak vermeden) ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

Bu konuda tebliğ sahibinin vardığı sonuçlar dikkat çekicidir: “İçtihadı merkeze alan, maslahata ve akli kullanmaya yeterince önem veren bir dinin bütün hükümlerini taabbudîlik anlayışıyla izah etmek dine hizmet gibi gözüke de, sonuçta dinin hitap ve

faaliyet alanını daraltmaktan başka bir işe yaramaz. Ancak bu anlayışın dinin esasen değişmeye kapalı olan inanç, ahlâk ve temel ibadet alanlarında önemi olduğunu kabul etmek gerekir.” (Tebliğ metni).

Ne var ki, bu görüşlere, taabbud taraftarları ve bütün maslahatların naslarda mündemiç olduğunu savunanların söyleyecekleri pek çok itirazlar bulunmaktadır.

Fıkıh usûlcüleri, bir kıyas işleminde, illet denilen vasfın, içinde yer aldığı ilk meseleye (asla) mahsus olup, yer aldığı meselenin mahallinde kalması durumunda ona “kâsır illet” adını vermişlerdir. İletinin, içinde yer aldığı esas meselenin (aslın) hükmünü başka olaylara taşıma özelliğine ise ta’diye adı verilmektedir. Kıyası mümkün kılan kâsır değil, müteaddî olan illettir. Şâfiîler kâsır illetle ta’lilin sahih olduğunu benimserken, Hanefîler böyle bir illetle ta’lili câiz görmemişlerdir.

Umûmu’l-belvâ yani herkesin bilmesi gereken bir hususla ilgili haber-i vâhidin makbul olup olmaması konusunda, tebliğci öncelikle umûmu’l-belvâ kavramını tanımlamaya çalışmıştır. Umûmu’l-belvâ, bir konuda meşakkat ve güçlüğün herkesi kapsamaması ve ondan kaçınılamaması anlamına gelir. Bazı usûlcüler bunu fer’î delillerden saymışlardır. Bu usûlcüler, hakkında nass bulunan hükümleri bertaraf etmemek kaydıyla, toplumda yaygın hale gelmiş veya kaçınılması zor durumlarda, umûmu’l-belvâ’nın gerektirdiği şekillerde hüküm verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Haber-i vâhidlerle ilgili olarak kullanılan umûmu’l-belvâdan maksat ise, sık sık tekerrür eden ve her mükellefin bilmesi gereken olaylardır. Mezheplerin âhâd hadislerle amel konusunda ileri sürdükleri şartlardan biri de hadisin böyle bir durumla yani umûmu’l-belvâ ile ilgili olmamasıdır. Şâfiîlere göre umûmu’l-belvâ sayılacak bir konuda âhâd habere itibar edilebilir, Hanefîlere göre ise itibar edilmez.

İçtihadî konularda doğrunun ve isabet edenin tek olup olmadığı konusunda Şâfiîler, içtihada konu olan fûrû meselelerinde doğrunun belli ve isabet edenin de tek kişi olduğunu, ancak delilin kapalı olması sebebiyle, hata eden müçtehidin de günahkâr olmadığını savunmuşlardır. Hanefîler ise, ihtilâf edilen fûrû konularında doğru bir tane olmakla birlikte içtihad eden her müçtehidin isabet etmiş sayılacağını ileri sürmüşlerdir.

Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup usûlcülerin ihtilâf ettikleri temel meselelerden biri de nassa ziyadenin nesh olup olmadığıdır. “Nassa ziyade ifadesinde yer alan nass’tan maksat Kur’ân ve sünnet metinleri, ziyade ile kastedilen de, lafızların delâletlerinde var olan manalara ilâve manalar yüklemektir. Yani, var olan bir şer’î nass bir hüküm ifade eder. Daha sonra başka bir şer’î nass gelir ve birinci nassın kapsamadığı ilâve bir anlam ifade eder ve mevcudun anlamına yeni bir anlam katar.” (Tebliğ metni).

Hanefîler nassa ziyadeyi nesih kabul ederken, Şâfiîler bunun nesh değil, beyan olduğu görüşündedirler.

Tebliğ sahibi, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki bu temel usûl farklılıklarından sonra şu sonuçlara varmıştır: “İslâm hukukçuları içtihad ederken bir takım ilkelerden hareket ettikleri gibi, ihtilâf ederken de bir temele, en azından kendi içerisinde tutarlı bir

takım kurallara bağlı kalmışlardır. Bu durum, nasslar karşısında keyfilikten kaçınma, daha az yanılma, isabet ve tutarlılığın oranını artırma sâikiyle harekete geçirilmiş olmalıdır.” (Tebliğ metni).

Tebliğci, geçmiş dönem ulemasının yaptığı çalışmalarla yetinilmemesi gerektiğini belirterek, tebliğini şu olumlu mesajlarla bitirmiştir: “Selefirmiz adına sırf bu çaba bile başlı başına bir övünç kaynağı ve örnek alınacak bir tavidir. Ancak halefe düşen devamlı selefin sofrasından beslenen pasif yiyiciler olmak, nasslar karşısında yorum faaliyetine girişirken onların içinde buldukları özel şartları dikkate almadan körü körüne bir teslimiyet göstermek değildir. Aksine onların örneğine başvurarak dinin hedefleri ekseninde nassları dönüştürmek, bunu yaparken de selefin ne söylediğinden ziyade ne söylemek istediğini merak edip o yoldan yürümektir.” (Tebliğ metni).

Sayın Abdullah Kahraman’ın bu değerli bildirisine içerik ve literatür bakımından küçük bazı katkılarda bulunmak istiyoruz.

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında görülen usülle ilgili diğer bazı temel farklılıklar şöyle sıralanabilir:

1. Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin belirttiği gibi, Hanefîlere göre genel prensip, bir sahabînin (kıyasa aykırı bir) sözü, kendisine başka bir sahabî muhâlefet etmediği sürece, kıyasa takdim edilir. Sahabînin, o sözü kıyas yoluyla söylediği ileri sürülemez. Çünkü, kıyas ona aykırıdır. Sahabînin o sözü rasgele söylediği de iddia edilemez. Zira, zahir olan, sahabînin o sözü Hz. Peygamber’den (s.a.v.) duyarak söylemiş olmasıdır. İmâm eş-Şâfiî’ye göre ise, kıyas, sahabî sözüne tercih edilir. Çünkü Şâfiî, sahabînin taklit edilmesini ve onun görüşüne bağlı kalınmasını uygun görmez.<sup>1</sup>

Bu genel prensip farklılığının pratik sonucu için şu örnek verilebilir: Bir kimse, bir adamın sakalını tıraş etse de bir daha onun sakalı çıkmasa; Hanefîler, sakalı kesen adama diyet gerekeceği konusunda, Hz. Ali’nin sözünü almış ve kıyası terk etmişlerdir. İmâm eş-Şâfiî’ye göre ise, adı geçen adama diyet gerekmez; bilakis burada, bilirkişinin belirlediği tazminat (hükûmet-i adl)<sup>2</sup> cezası gerekir. Bu görüş kıyastır ve İmam eş-Şâfiî, kıyasla amel etmiştir.<sup>3</sup>

2. Hanefîlere göre genel prensip, bir şeyi zikrederek veya sıfatını söyleyerek tahsis etmek, onun dışındaki şeylerin hükmünü nefyetmez. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, başka şeylerin hükmünü nefyeder.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (çev. Ferhat Koca), Ankara 2002, Ankara Okulu Yay., s. 200.

<sup>2</sup> Hükûmet-i adl, İslâm ceza hukukunda, şahısların vücut bütünlüğüne karşı işlenen ve vücutta sabit iz bırakan, organ ve fonksiyonları kısmen yok eden, yani beden bütünlüğünü ve sağlığını bozan taksirli müessir fiillerde, mağdura ödenecek tazminat miktarının hâkim tarafından belirlenmesi ve belirlenen bu tazminat demektir. bkz. Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlâhlar*, s. 181; Şamil Dağcı, “Hükûmet-i adl”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 463-64.

<sup>3</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 201.

<sup>4</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 221.

Bu genel prensip farklılığının pratik sonucuna şu örnekler verilebilir: Boşanmış bir kadının, hamile olsun veya olmasın, nafaka ve oturacak ev (süknâ) hakkı vardır. Çünkü, Yüce Allah, “Eğer onlar hamile iseler, doğum yapıncaya kadar, nafakalarını verin.” (et-Talâk, 65/6) buyurmuştur. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, kadın hamile değilse, nafaka hakkı yoktur. Çünkü, Yüce Allah, kadını hamile olmakla tahsis etmiştir. Bu, o kadının bir niteliğidir ve başka (nitelikte olan bir kadının) hükmünü ortadan kaldırır.<sup>5</sup>

3. Hanefîi bilginlerine göre genel prensip, iki şey arasında temelde eşitlik bulunduğu başlangıçta bilinir ve ikisinden biri hakkında da beyan vârid olursa; bu beyan, neticeyi ilk iki önermeye kıyas ederek ve meçhulün malumla bilinmesi esasına dayanarak, diğeri hakkında da vârid olmuş kabul edilir.<sup>6</sup>

Bu genel prensibe göre, Hanefîi imamları şöyle demiştir: Yüce Allah, “Sonra akşama kadar orucu tamamlayın.” (el-Bakara, 2/187) âyetiyle, oruçlu iken cinsel ilişkide bulunmayı, yeme ve içmeyi eşit bir şekilde yasaklamış; “Artık onlara yaklaşın.” (el-Bakara, 2/187) ifadesiyle, bir tek mübahlık içerisinde onların hepsini mübah kılmış; “Ve Allah’ın sizin için takdir ettiklerini isteyin, yiyeceğinizi ve içeceklerinizi.” (el-Bakara, 2/187) sözüyle ise, eşit olarak onların tümünü mübah kılmıştır. Buna göre, söz konusu fiiller arasında aslen eşitlik bulunduğu bilinmektedir. Daha sonra ise, oruçlunun kasten cinsî münasebette bulunmasına ceza olarak, kefaretin vacip olacağı konusunda beyan vârid olmuştur. Bu durumda, önceki önermeler sebebiyle, kasten yiyip-içme hakkında da sözlü olarak bir beyan vârid olmuş kabul edilir. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, oruçlu bir kimsenin kasten orucunu yiyip içmesine kefaret cezası gerekmez.<sup>7</sup>

4. Bir şeyde, mübah kılan şeyin (sebebin) sûreti bulunduğu zaman, gerçekte o, mübah kılıcı olmadığı halde, şüphe ile ortadan kalkan herhangi bir hükmün varlığını engeller.<sup>8</sup>

Bu genel prensibe göre, bir kimse tek başına Ramazan hilâlini görse ve hâkim onun bu konudaki şahâdetini reddetse, bundan dolayı da o kişi kasten orucunu bozsa; bize göre, ona kefaret gerekmez. Çünkü, burada orucu bozmak mübah olmasa da onu mübah kılan şeyin sûreti bulunmaktadır. Bu sûret, hâkimin hükmüdür. İmam eş-Şâfiî’ye göre ise, ona kefaret lâzım gelir.<sup>9</sup>

5. Hanefîi fakîhlerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/951) ifadesine göre, “Mezhebimizin görüşlerine aykırı olarak gelen her haber neshe veya kendisine denk muâriz bir delilin bulunduğuna ve bu sebeple de arkadaşlarımızın başka bir delille amel ettiklerine veya arkadaşlarımızın tercih şekillerinden herhangi birini kullanarak tercihte bulduklarına veya söz konusu delillerin arasını uzlaştırdıklarına hamledilir. Ne var ki, bütün bunlar, delilin mevcudiyetine göre yapılır. Neshe delâlet eden bir delil bulunursa neshe; diğeri bir manaya delâlet eden bir delil bulunursa, delâlet ettiği manaya gideriz.”<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 221.

<sup>6</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 223.

<sup>7</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 223.

<sup>8</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 242.

<sup>9</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 242.

<sup>10</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 268.

Buna göre, İmam eş-Şâfiî sabah namazının sünnetinin, güneş doğmadan önce, sabahın farzından sonra kılınmasının, şu hadis sebebiyle, câiz olduğunu söylemiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazından sonra iki rekât namaz kıldığını gördü ve “Bunlar nedir?” dedi. Ben de “Sabahın sünnetleri. Onları kılmamıştım” dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) sustu.<sup>11</sup> Kerhî bu hadis hakkında şöyle demiştir: Bu hadis, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen, “Sabah namazından sonra, güneş doğuncaya kadar; ikindiden sonra, güneş batıncaya kadar namaz yoktur.” hadisiyle nesh edilmiştir.<sup>12</sup>

Sayın Abdullah Kahraman’ın tebliğine katkıda bulunmak istediğimiz ikinci konu ise, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki başta usûl olmak üzere, çeşitli alanlardaki ihtilâf ve farklılıklar hususunda, İslâm hukuk tarihinde zengin bir literatürün mevcudiyetine işaret etmektir. Bu konuda yapılacak bir çalışmada, genel usûl-i fıkıh, hilâf ve ihtilâf kitapları yanında, şu kaynaklara mutlaka bakılmalıdır:

1. Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1040), *Te’sîsü’n-nazar* (Türkçesi: *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, trc. Ferhat Koca, Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları).

2. Abdullah b. Hüseyin el-Hanefî en-Nâsîhî (ö. 447/1105), *el-Muhtelef beyne Ebî Hanîfe ve’ş-Şâfiî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 464 (istinsah tarihi 421’dir).

3. Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Muhtasar fîmâ ihtelefe fihî Ebû Hanîfe ve’ş-Şâfiî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 507; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 458.

4. Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebâr es-Sem’ânî (ö. 489/1096), *el-İstîlâm fi’l-hilâf beyne’l-İmâm eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe* (nşr. Nâyif b. Nâfi Ömerî), Kahire 1992, Dâru’l-Menâr.

5. Carullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *Ruûsü’l-mesâil: el-Mesâilü’l-hilâfiyye beyne’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfi’iyye* (nşr. Abdullah Nesir Ahmed), Beyrut 1407/1987.

6. Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkandî (ö. 703/1304), *Câmiu’l-usûli’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfi’iyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 2677.

7. Ali b. Ahmed el-Hitî (ö. 1025/1616), *Nûru’n-neyyireyn fi zikri ihtilâfi’l-mezhebeyn*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizade, nr. 236; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 2348.

Tekrar sayın tebliğciyi tebrik eder, hepinize saygılar sunarım.

<sup>11</sup> Söz konusu hadis bu lafızlarla kaynaklarda bulunamamıştır.

<sup>12</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 269.

## Cevap

Abdullah KAHRAMAN

CÜ İLÂHIYAT Fakültesi

Tebliğimi Müzakere edip çok ciddî şekilde değerlendiren hocamız Ferhat Koca Beye çok teşekkür ediyorum. Söylediği hususlardan da anlaşıldığı gibi gözden kaçanlar var gerçekten. En kısa zamanda bunları ciddî bir şekilde değerlendirip, gerekli olgunlaştırmayı yapacağımı taahhüt ediyorum herkesin huzurunda. Ancak başlıkla ilgili söylediği şey gerçekten doğru. Bu eserler içerisinde Zemahşerî'nin *Ruûsui'l mesâil* adlı eserinin de kullanılması gerekir dedi hocamız. Zaten benim kaynaklarımın arasında en önemli yeri o teşkil ediyor ve dipnotlarda bol bol geçiyor.

Diğer hilâfiyat kitaplarını vb kitapları kaynak cimriliği yapmak için değil o kaynaklarda vardığımız sonuçlarla ilgili farklı bilgiler olmadığı, aşağı yukarı aynı fikre ulaştıkları ve tebliğ metninin ebadının, sayfa adedinin artmaması için kaynak göstermediğimi belirtmek istiyorum ama bir kısmına da özellikle yer verdim. Şuna katılıyorum: Ferhat Hocamızın tercümesinin de elimde olmasına ve üstelik dağıtımcılığının bir kısmını üstlenmeme rağmen aceleye gelip *Te'sisü'n-nazar*'a hiç müracaat edemedim, bunu kabul ediyorum. Bu büyük bir gaflettir benim için. Diğer tenkitlerini de saygıyla karşılıyorum. Gereken her türlü şeyi yapacağıma söz veriyorum, sizlere de teşekkür ediyorum.



Salih TUĞ

MÜ İLÂHIYAT Fakültesi

Hilâfiyat dedin, devletler özel hukuku dedin. Bu ihtilâflar, kavgalar manasında değil. Farklı hukuk sistemlerinin çatışması hâlinde hangi hukukun hükmünün geçerli olacağı, hangi sisteme göre hâkim hüküm vereceği meselesi tebliğinizde yok ve buna Ferhat Koca Bey de işaret etti. Böyle bir konu mukayeseli hukuk tarafı da getirecektir tebliğimize ben bunu rica edeceğim. Bunun gelişmiş şeklini düşünüyorsanız hilâfiyat ilmi hususunda bir-iki cümle giriş yaparsanız, -kanunlar ihtilâfi bahsidir- isabetli olur diye düşünüyorum. Her iki konuşmacıya da teşekkürlerimi arz ederim.

## Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar

H. Mehmet GÜNAY  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, bildiri başlığının akla getirmesi muhtemel konular arasında olan mezhep kavramı, mezhebi oluşturan unsurlar, mezhebe intisabın anlamı ve mahiyeti gibi her biri müstakil çalışmalara ve büyük ihtimalle bu sempozyumda muhtelif bildirilere konu olacak çok önemli mevzular, bu bildirin inceleme alanının dışında kalacaktır. Buna bağlı olarak, tarihî gelişim süreci içinde Hanefî mezhebinin oluşumunda aktif rolü olan müntesip fakihlerin, mezhebin mevcut birikimini niteleme ve bunlardan yeni bilgiler üretmede kullandıkları içtihat, tahriç, tercih, tashih gibi mezhep içi istidlâl metotlarının nasıl işletildiği de bu bildirin doğrudan ele alacağı konular arasında yer almayacaktır.

Burada esas itibariyle birtakım tarihî gelişim aşamalarından geçip oluşumunu tamamladığı varsayımına dayalı olarak, uçları yeni içtihatlarla büyük ölçüde kapatılmış kabul edilen mezhep görüşlerinden hâlihazırda nasıl yararlanılacağı, bunların yaşanan hayatta somut olaylara nasıl uygulanacağına ilişkin mezhep otoriteleri tarafından tespit edilip kâide haline getirilen ve teknik ve pratik yönü ağır basan birtakım usûl ve yöntemler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Belirtilen çerçevede bu konu İslâm hukukunun klâsik kaynaklarında genellikle mukallit müftü ve *kadın*ın fetvâ ve kaza faaliyeti çerçevesinde ele alınmakta ve edebü'l-fetvâ, âdâbü'l-müftî, resmü'l-müftî gibi özel başlıklar ya da içtihat, taklit, kaza gibi daha genel başlıklar altında işlenmektedir. En genel anlamıyla “fetvâ usûlü” adı verilen bu konunun fikhın hem usûlü hem de fûrû ile yakın bağlantısı bulunmakla birlikte kendine has özellikleri, muhtevası ve geleneği itibariyle fikhın özel bir alanını oluşturduğu ve fikh edebiyatında çok eskilere uzanan bir geçmişi bulunduğu bilinmektedir.

Hemen bütün mezheplerde o mezhebin “fetvâ usûlü”ne ilişkin çeşitli eserler kaleme alındığı görülmektedir. Ancak burada konu Hanefî mezhebi özelinde ele alındığı için diğer mezheplere ait literatür inceleme alanımızın dışında kalacaktır.<sup>1</sup>

Hanefî mezhebinde, başlangıçta konunun genel fikh eserleri içinde çeşitli bölümlerde dağınık olarak işlendiği, fakat zamanla konuyla ilgili müstakil eserlerin vücuda getirildiği anlaşılmaktadır. Fetvâ usûlüne yer veren en eski eserlerden birisi Hasirî'nin (ö. 500) *el-Hâvî fi'l-fûrû* adlı eseridir. Bundan sonra yazılan birçok eserde de konu ile ilgili bilgiler farklı oranlarda yer almıştır. Konuyu yoğun olarak işleyen eserler arasında Kâdîhân'ın (ö.

<sup>1</sup> Fetvâ usûlüne ilişkin diğer mezheplere ait literatür için bkz. Şahin, Osman, *İslâm Hukukunda Fetvâ Usûlü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), OMÜSBE, Samsun 2002, s. 14-15.

592) *Fetâvâ'sı*, Âlim b. Alâ'nın (ö. 768), *el-Fetâva't-Tatarhâniyye'si*, İbn Kutluboğa'nın (ö. 879) *Tashîhül-Kudûri'si*, İbn Nüceym'in (ö. 970), *el-Bahrü'r-râik* ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir'i*, Haskefî'nin (ö. 1088) *ed-Dürrü'l-muhtâr'ı* ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252) bu eser üzerine yazdığı meşhur *er-Reddü'l-muhtâr'ı* sayılabilir.

Bu alanda çalışan bazı araştırmacılar, Hanefî mezhebinde fetvâ usûlüne dair günümüze gelen ilk müstakil eserin, Muhammed ed-Destinâî'nin (ö. 999) telif ettiği *Âdâbü'l-müftîn* adlı risale olduğu tespitini yaparlar.<sup>2</sup> Bundan sonra aynı konuda Muhammed Fıkhî el-Aynî (ö. 1142), muhtemelen Destinâî'nin adı geçen risalesini görmeden *Risâle fi edebî'l-müftî* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>3</sup> Son dönem Hanefî ulemasından İbn Âbidîn'in bu konuya dair kaleme aldığı *Ukûdü resmi'l-müftî* adlı manzumesi ve bunun üzerine yazdığı *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adlı şerhi<sup>4</sup> ise bu konuyla ilgili çeşitli kaynaklarda dağınık bir şekilde yer alan hemen bütün malumatı toplamakla ünlüdür. Bu özelliği dolayısıyla İbn Âbidîn'in bu eseri Hanefî mezhebi içinde faaliyet gösteren müftü ve kadılar için bir el kitabı niteliğinde kabul edilmektedir. Bu incelemede de büyük ölçüde bu eserde yer alan bilgilerden istifade edilmiştir. Bu arada Ebû Zehra'nın *Ebû Hanîfe*,<sup>5</sup> Muhammed İbrahim'in *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye*<sup>6</sup> ve Osman Şahin'in *İslâm Hukukunda Fetvâ Usûlü* adlı eserlerini de konuyu modern dönemde inceleyen birçok çalışmanın öne çıkan örnekleri olarak zikredebiliriz.

Yukarıda belirtildiği gibi, fetvâ usûlü sisteminin merkezinde taklit esaslı fetvâ anlayışı ve buna bağlı olarak râcih görüşle fetvâ vermenin gerekliliği telâkkisi yer almaktadır. Bu anlayış sahiplerine göre râcih görüş dışında fetvâ vermek hevaya tâbi olmak anlamına gelmektedir. İbn Âbidîn bu konuda icma nakledildiğini belirtmekte ve bu doğrultuda farklı mezheplere mensup pekçok müellifden nakiller yapmaktadır.<sup>7</sup> Durum böyle olunca aynı meselede birçok farklı görüşün yer aldığı mezhep içinde râcih görüşün ne olduğunun tespiti önem taşımaktadır. Bunun için yapılacak en önemli şey mezhep birikiminin çeşitli açılardan tasnif edilmesi ve belirli kıstaslara göre bir değerlendirmeye tâbi tutulmasıdır. Fakat bundan önce bu tasnif ve değerlendirmeyi yapmaya kimlerin ehil olduğu meselesi gündeme gelmektedir ki, incelememizin bundan sonraki bölümleri kısaca bu konuları ele alacaktır.

<sup>2</sup> Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 3782/17, vr. 44b-47a.

<sup>3</sup> Süleymaniye Ktp. Serez 3924/2, vr. 8a-25b.

<sup>4</sup> *Resâilü İbn Âbidîn*'de de yer alan bu risalenin incelemeye esas alınan müstakil baskısı için bkz. *Şerhu Manzûmeti Resmî'l-müftî* (nşr. Abdurrahman Hulv), Beyrut 1989.

<sup>5</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe: Hayâtühü ve asruhü-ârâuhü ve fikhuhü*, Kahire 1947

<sup>6</sup> Muhammed İbrahim, "el-Mezheb 'inde'l-hanefiyye", *Dirâsât fi'l-fıkhi'l-islâmî*, Mekke ts., s. 54-139.

<sup>7</sup> İbn Âbidîn, *Resmî'l-müftî*, s. 4.



## 1. Fakîhler Hiyerarşisi

Hanefî eserlerinde fakîhlerin sınıflandırması konusunda genellikle İbn Kemal Paşa'nın ünlü tasnifi esas alınır.<sup>8</sup> Bilindiği gibi İbn Kemal Hanefî fakîhlerini *şeriatla müçtehitler*, *mezhepte müçtehitler*, *mesailde müçtehitler*, *tahriç ashabi*, *tercih ashabi*, *temyiz ashabi* ve *sırf mukallitler* olmak üzere yedi tabakaya ayırmaktadır. İbn Âbidîn ilk üç tabakayı genel bir kategori olarak "müçtehit fakîhler", diğerlerini ise "mukallid fakîhler" olarak değerlendirmektedir.<sup>9</sup> Hanefî kaynaklarında mutlak olarak "mezhepte müçtehit" denildiğinde de genellikle ilk üç tabakaya giren fakîhler kastedilir.<sup>10</sup>

Kemal Paşa'nın bu tasnifine Mercanî, Leknevî, Kevserî, Ebû Zehra gibi pekçok müellif tarafından çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Ancak biz burada konunun bütün yönleriyle muhtevasını değil, mantığını ve sistemini ortaya koymayı hedeflediğimiz için bu eleştirilere temas etmek istemiyoruz.<sup>11</sup>

## 2. Görüşler Hiyerarşisi

Sistemin temelini râcih görüşle amel teşkil edince mezheb içindeki görüşlerin hiyerarşik bir düzen içinde tasnif edilmesi zaruret halini almaktadır. Birtakım tedahüller sebebiyle bu görüşleri açık ve kesin sınırlarla ayırmak çok kolay olmasa da birtakım incelikler göz ardı edilmek suretiyle kendi içinde farklı işleyişe sahip üç grup hiyerarşiden söz edilebilir:

### 2.1. Kaynağı Açısından Görüşler Hiyerarşisi

Râcih görüşün tespitinde görüşlerin hangi kaynaklarda yer aldığı önemlidir. Nitekim İbn Âbidîn, kendi zamanında müteahhir müelliflere ait bir kitaba müracaatla fetvâ veren pek çok müftünün fetvâsına güvenilemeyeceğini, bu kitaplarda müteselsil olarak nakledile gelen birçok hatalı görüşten örnekler vererek açıklamaya çalışmaktadır.<sup>12</sup> Mezhep literatüründeki görüşler kaynağı açısından *usûl meseleleri*, *nevâdir meseleleri* ve *fetâvâ ve vâkiât* şeklinde üç gruba ayrılarak değerlendirilmektedir.

**Usûl meseleleri:** Aynı zamanda *zâhirü'r-rivâye* de denilen bu görüşler mezheb ashabi olarak kabul edilen Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'den rivayet edilen ve Muhammed'in meşhur altı kitabında yer alan görüşlerdir. Kimi zaman Züfer, Hasan b. Ziyâd gibi Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerinin görüşleri de bu gruba dâhil edilse de yaygın telâkkiye göre *zâhirü'r-rivâye* denildiğinde bu üç imamın görüşü kastedilmektedir. Muhammed'in *zâhirü'r-rivâye* görüşlerini ihtiva eden altı eseri şunlardır: *el-Mebûsât (el-Asl)*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmî'u's-sağîr*, *es-Siyerü's-sağîr*, *el-Câmî'u'l-kebir*, *es-Siyerü'l-kebir*. Bunlara

<sup>8</sup> İbn Kemal Paşa'nın tasnifinden etkilenen çalışmalar için bkz. Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2001, s. 34; Şahin, *Fetvâ Usûlü*, s. 76.

<sup>9</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 5-6.

<sup>10</sup> bkz. İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 25, 26, 28, 29, 31.

<sup>11</sup> Bu tenkitler için bkz. Kevserî, M. Zâhid, *Husnü't-tekâdî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Mısır 1948, s. 85; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 497-503; Muhammed İbrahim, a.g.m., s. 58, 66-67; Şahin, *Fetvâ Usûlü*, s. 76-77.

<sup>12</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 7-10.

*zâhirü'r-rivâye* denilmesinin sebebi, Muhammed'den güvenilir râviler tarafından tevatür veya şöhret yoluyla nakledilmiş olmalarıdır.

İbn Kemal Paşa gibi bazı fakîhler *usûl rivayeti* ile *zâhirü'r-rivâye* arasında bazı farklar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre Muhammed'in anılan altı eserinde yer alan görüşler hem *zâhirü'r-rivâye* hem de *usûl rivayeti* olarak kabul edilirken, *usûl rivayetinin* aksine bu altı kitabın dışında diğer nevâdir eserlerinde yer alan ya da Hasan b. Ziyâd, Züfer gibi Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencileri tarafından rivayet edilen bir görüş de kimi zaman *zâhirü'r-rivâye* olabilir. Ancak İbn Âbidîn, İbn Kemal Paşa'nın verdiği örnekleri farklı şekillerde yorumlayarak bu iddiayı reddetmektedir<sup>13</sup>.

*Usûl meselelerini* ihtiva eden eserler mezhebin en güvenilir kaynakları olarak kabul edilir. Bunlarla ilgili şu genel kural geliştirilmiştir: "Açık bir şekilde aksi tercih edilmediği sürece, fetvâya esas olduğu belirtilmese bile *zâhirü'r-rivâye* eserlerinde yer alan görüş tercih edilen görüştür."<sup>14</sup> Bu görüşlerin anılan eserlerde yer alması, onların tercih edilen görüş olduğuna karine teşkil etmektedir. Bu eserlerde aynı meselede birden fazla görüş yer alırsa, bunların yazılış sırası dikkate alınarak tercihte bulunulur. Bunlar içerisinde ilk yazılanın *el-Mebsût*, son yazılanın ise *es-Siyerü'l-kebîr* olduğu kabul edilir.

**Nevâdir meseleleri:** Bunlar mezheb ashabından rivayet edilen ancak *zâhirü'r-rivâye* kitaplarında yer almayan meselelerdir. Bunlar Muhammed'e atfedilen *el-Hârûniyyât*, *el-Cürçâniyyât*, *er-Rakkîyât* gibi eserlerde veya Hasan b. Ziyâd'ın *el-Müccered*'i, Ebû Yûsuf'un *el-Emâl*'leri gibi Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerine ait kitaplarda yer alan meseleler ile İbn Semâ'a, Muallâ b. Mansûr gibi mezhep râvilerinin belirli konulara ilişkin münferit rivayetlerinden meydana gelmektedir.

**Vâkiât ve Fetâvâlar:** Bunlar müteahhir mezhep müçtehitlerinin, kendilerine arz edilen ve hakkında mezhep sahiplerinden bir rivayet bulunmayan konularda hükmünü istinbât yoluyla çıkardıkları meselelerdir. Burada söz konusu edilen mezhep müçtehitleri İsam b. Yûsuf, İbn Rüstem, Muhammed b. Semâ'a, Muhammed b. Seleme, Muhammed b. Mukâtil gibi Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ashâbı veya onlardan sonra gelen fakîhlerdir. Bunların yeni ortaya çıkan delillere ve şartlara göre kimi zaman mezhep ashabına muhalefet ettikleri de görülür. Bu fetvâları toplayan ve günümüze ulaşan ilk eser Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eseridir. Daha sonra meşayih tarafından bu nitelikte birçok eser hazırlanmıştır. Natîfî'nin *Mecmû'ü'n-nevâzil* ve *el-Vâkiât*'i, Sadruşşehîd'in *el-Vâkiât*'i, Kâdîhân'ın *Fetâvâ'sı*, Râdiyüddin es-Serahsî'nin *el-Muhîr*'i bunlar arasında en fazla tanınanlarıdır.

## 2.2. Sahibi Açısından Görüşler Hiyerarşisi

Râcih görüşün tespitinde görüşlerin kime ait olduğu belirleyici öneme sahiptir. Kural olarak bir zaruret olmadıkça mezhep imamlarının ittifak ettiği bir görüşün dışına

<sup>13</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 12-13.

<sup>14</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 10.

çıkmanın câiz olmadığı kabul edilir.<sup>15</sup> Mezhep imamlarının ihtilâf etmesi durumunda râcîh görüşün belirlenmesi için şu hiyerarşinin takip edilmesi öngörülür:<sup>16</sup>

1. Bir konuda mezhep imamlarından farklı görüşler nakledilmişse öncelikle Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir. Konuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin bir görüşü mevcut değilse, önce Ebû Yûsuf'un, ondan sonra Muhammed'in, sonra da büyükten küçüğe doğru Züfer, Hasan b. Ziyâd gibi diğer ashabın görüşleri tercih edilir. Züfer ile Hasan b. Ziyâd'ın görüşlerinin aynı derecede olduğu da söylenmiştir.

2. Sâhibeyn'den birisi Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaşır, öbürü başka bir görüşte olursa Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir.

3. Ebû Hanîfe bir tarafta, aynı görüşte ittifak eden Sâhibeyn bir tarafta olur, meşayihin bunlardan birisini tercih ettiğine dair bir bilgi de bulunmazsa, bu durumda hangi görüşün tercih edileceğine ilişkin üç yaklaşım nakledilmektedir:

i. Mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir.

ii. Müftü dilediği görüşü seçme konusunda mutlak olarak muhayyerdir.

iii. Bu konu müftünün müçtehit olup olmamasına göre değişir. Müçtehit müftü delillere bakarak uygun görüşü seçer. Mukallit müftü ise Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmelidir.

4. Bir önceki maddenin devamı olarak meşayih, İmam'ın delilinin zayıf olması, meselenin zaruret ve teamül ile alâkasının bulunması, ihtilâfın zamanın değişmesinden kaynaklanması gibi gerekçelerle karşı görüşü tercih etmişse, fetvâ bu görüşe göre verilir. Tercih edilen görüşün Sâhibeyn'e ait olması da şart değildir. Nitekim meşayihin on yedi meselede Züfer'in görüşünü tercih ettiği bilinmektedir.<sup>17</sup>

Tam bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Ebû Hanîfe'yi taklit ettikleri halde meşayih Ebû Hanîfe'ye muhalif başka bir görüşü nasıl tercih edebilir? Bu mesele Ebû Hanîfe'ye atfedilen “Bir kimsenin neye dayanarak söylediğimizi bilmedikçe bizim görüşümüzle fetvâ vermesi helâl olmaz.” sözü ile ilişkilendirilir ve farklı izahlar yapılır.<sup>18</sup>

Bu söz, Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetvâ vermek için delilinin bilinmesinin şart olduğunu ifade etmektedir. İbn Nüceym'e göre bu şart meşayih için geçerlidir. Meşayih İmam'ın delilini bilmedikleri için ona muhalif görüşle fetvâ vermişlerdir. Kendi zamanında ise bu şart geçerli olmadığı için delilsiz de olsa Ebû Hanîfe'nin görüşünü hıfz etmek yeterli olup meşayih aksini tercih etse bile fetvâ Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre verilmelidir.<sup>19</sup>

İbn Âbidîn bu konuda İbn Nüceym'e katılmaz. Ona göre, İbn Nüceym'in bu izahı tutarlı değildir. Zira bu Ebû Hanîfe'ye atfedilen yukarıdaki sözle çelişmektedir. Çünkü Ebû

<sup>15</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 21, 23-24.

<sup>16</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 23-33.

<sup>17</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 25-26.

<sup>18</sup> bkz. İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 26-31.

<sup>19</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 26-27.

Hanîfe'nin bu ifadesi, delili bilinmeden kendi görüşüyle fetvâ verilmesinin câiz olmadığını anlatmaktadır. Câiz bile olmayan bir şey nasıl vacip olabilir? İbn Âbidîn bu itirazdan sonra kendi izahını şu şekilde yapmaktadır: İctihada ehil olmayan müftünün verdiği fetvâ hakiki anlamda fetvâ değil, bir müçtehidin bu meseleye ilişkin görüşünü nakilden ibaret olup bu açıdan Ebû Hanîfe'den başkasının görüşünü nakletmek de câizdir. Meşayih Ebû Hanîfe'ye muhalif başka bir görüşü tercih ettiğinde de mukallit müftünün onların görüşünü nakletmesi gerekir.

İbn Âbidîn, meşayihin Ebû Hanîfe'nin delillerini bilmedikleri için aksine fetvâ verdikleri fikrine de karşı çıkmakta, tam tersi onların delilleri çok iyi bildiklerini ve bunlara dayanarak görüşler arasında tercihler yaptıklarını, delillerle dolu eserlerinin bunun en açık göstergesi olduğunu söylemektedir.<sup>20</sup>

5. Hakkında mezhep imamlarından bir rivayet olmayan bir meseleyi müteahhir meşayih ele almış ve aynı görüşte ittifak etmişse, fetvâ buna göre verilir.

6. Meşayih ihtilâf etmişse çoğunluğun görüşü alınır.

7. Meseleyle ilgili meşayihden bir görüş nakledilmemişse, bu takdirde müftü müçtehitse, rastgele değil, sorumluluk duygusuyla meseleyi ele alır ve kendi içtihadına göre çözüme kavuşturur. Müftü mukallit ise, kendi nazarında en fakîh âlimin görüşüne başvurur, gerekirse onunla yazışır ve verdiği fetvâyı ona izafe eder.

Sahiplerine göre görüşler hiyerarşisini ele aldığımız bu bölümde konu ile bağlantılı iki önemli meseleye daha değinmek gerekir. Bunlardan birisi, aynı konuda bir müçtehidin iki ayrı görüşünün bulunması, diğeri ise mezhep içindeki diğer görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nisbeti meselesidir. Bunları iki ayrı ara başlıkta incelemek faydalı olacaktır.

### 2.2.1. Bir Müçtehidin Aynı Meselede İki Ayrı Görüşünün Bulunması

Şâfiîlerin aksine Hanefî usûlcüler kural olarak bir meselede bir müçtehidin aynı kuvvette iki ayrı görüşünün bulunmasını kabul etmezler. Böyle bir durumda bu görüşlere delillerin tearuzunu gidermede kullanılan metotlar uygulanır ve mutlaka birisi tercih edilir. Tarihleri bilinmediği ve diğer tercih ettirici unsurlardan da yoksun bulunduğu için aralarında bir tercih yapılamayan görüşlere de, müçtehitin iki ayrı zamanda sâdir olmasına ve birisinden rüçû edilmesine rağmen hangisinden rüçû edildiği bilinmeyen görüşler nazarıyla bakılır.<sup>21</sup>

İbn Âbidîn usûlcülerin bu yaklaşımını problemlili bulur. Çünkü bu anlayışa göre bir müçtehide ait olup aralarında tercih yapılamayan görüşlerden hiçbirisiyle -hangisinin sahih olduğu bilinmediği için- amel edilmemesi gerekir. Halbuki bu pekçok meselede vakidir. Bu durumun izah edilmesi gerekir. Bu da büyük ölçüde anılan ihtilâfın nereden kaynaklandığının açıklığına kavuşturulmasına bağlıdır.

<sup>20</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 27.

<sup>21</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 17-19.

İbn Âbidîn, her şeyden önce rivayetlerin ihtilâfı ile görüşlerin ihtilâfını birbirinden ayırır; rivayetlerin ihtilâfı görüşü nakleden râviden kaynaklanırken, görüşlerin ihtilâfı bizzat görüş nakledilen müçtehitin kaynaklanmaktadır. İbn Âbidîn bu ihtilâfların sebeplerine ilişkin Ebû Bekir el-Belîğî'ye atfedilen dört izah şeklini aktarır. Bunlara bir tane de o ilâve eder ve kendi izahının daha tutarlı olduğunu ileri sürer.<sup>22</sup> Belîğî'ye göre ihtilâf şunlardan kaynaklanmış olabilir:

1. İştirmede hata: Müçtehit kendisine arz edilen bir meseleye “nefy” harfiyle “câiz değildir” demiş olduğu halde râvilerden birisi bunu olumlu olarak anlayıp o şekilde nakletmiş olabilir.

2. Görüşten rücû: Müçtehidin daha sonra döndüğü bir görüşü olabilir. Bunu bilenler ikinci görüşünü, bilmeyenler ise birinci görüşünü naklederler.

3. Müçtehidin birisi kıyasa, diğer istihšana dayalı iki görüşü olabilir. Râviler bu inceliği farketmeksizin yalnız görüşleri nakletmiş olabilirler.

4. Müçtehit, meseleye ilişkin hüküm ve ihtiyat yollu iki ayrı cevap vermiştir. Bu kayıtları duymayan râviler ayrı ayrı görüşleri naklederler.

İbn Âbidîn'in de işaret ettiği gibi, birinci maddedeki ihtilâf tamamen râviden kaynaklanmaktadır. İkinci ve üçüncü maddelerdeki ihtilâfta ise râviler kadar görüşü nakledilen müçtehidin de rolü vardır. Nitekim bu maddelerde iki görüşü de aynı râvinin rivayet etmesi muhtemeldir. Bunlardan birisi usûl, diğeri nevâdir kitaplarında zikredilmiş olabilir. Hatta ikisi de usûl kitaplarında bulunabilir. Bununla birlikte ilk iki maddede râvilerin rolü daha ağırlıklıdır.

5. İbn Âbidîn'in eklediği bu izaha göre, müçtehidin önünde tearuz halinde ve tercih ettirici unsurlardan yoksun deliller bulunabilir. Ya da ortada bir tek delil bulunmakla birlikte bu delilin müçtehid nezdinde farklı manaları bulunabilir. Müçtehit bu manalardan her birinin üzerine ayrı bir görüş bina etmiş olabilir. Bunlardan birisini kendisi tercih ederse, bu görüş ona nisbet edilir, diğeri de ondan bir rivayet olarak nakledilir. Birisini tercih etmediği takdirde onun açısından her iki görüş eşit olmuş olur. Bu durumda her iki görüş de ona nisbet edilir. Şu halde İbn Âbidîn'e göre usûlcülerin, “Bu durumda müçtehide görüşlerden hiçbiri nisbet edilmez.” veya “Görüşlerden ancak birisi nisbet edilir.” yolundaki kanaatleri isabetli değildir. Çünkü müçtehidin hangi görüşten döndüğü belli değildir. Dolayısıyla her iki görüşü de ona nisbet etmekten başka çare yoktur. Hanefî kaynaklarında sıkça geçen “bu konuda İmam'dan iki rivayet/görüş vardır.” ifadeleri bu durumu anlatmaktadır.

Şu veya bu şekilde bir meselede bir müçtehide ait birden fazla görüş mevcutsa bu durumda hangi görüşün tercih edileceği konusunda şu hiyerarşi takip edilir:

1. Müçtehit bizzat görüşlerinden birini tercih etmişse bu görüş ona nisbet edilir.
2. Müçtehit kendisi bir tercihte bulunmamışsa, sonra olan görüşü biliniyorsa, ilk görüşten döndüğü varsayılır ve ikinci görüşü alınır.

<sup>22</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 19-20.

3. Görüşlerden hangisinin sonra olduğu bilinmiyor, ancak onlardan birisini destekleyen bir nakil bulunuyorsa, müçtehit nezdinde nakille desteklenen görüşün sahih olduğuna hükmedilir.

4. Böyle bir nakil bulunmuyorsa bu takdirde şu yol izlenir: Tercihle karşı karşıya kalan kişi mezhepte müçtehit derecesinde bir âlim ise, tercih ettirici unsurlar arar, bulursa ona göre tercihte bulunur; bulamazsa, kalbinin şehadetine göre amel eder. Bu kişi mütefakkih (fıkıhla meşgul olan) birisi ise, bu meseleye ilişkin müteahhir âlimlerin görüşlerini araştırır ve kendince en doğru, en ihtiyatlı görüşle amel eder. Kişi avamdan birisi ise en müttaki ve en âlim gördüğü müftünün fetvâsına göre hareket eder.<sup>23</sup>

### 2.2.2. Mezhep İçindeki Diğer Görüşlerin Ebû Hanîfe'ye Nisbeti

Hanefî literatüründe muhtemelen mezhebin birlik ve bütünlüğünü korumak ve Ebû Hanîfe'nin otoritesini pekiştirmek amacıyla matuf olarak mezhep içinde üretilen bütün görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesi doğrultusunda bir eğilim ve gayretin mevcut olduğu gözlenmektedir. Bu anlayışa göre örneğin Ebû Yûsuf'un, Muhammed'in, meşayihin görüşleri de Ebû Hanîfe'nin görüşü demektir. Bu konunun anlaşılması, esasen burada ayrıntılarına girmemiz mümkün olmayan mezhebin ne olduğu, Hanefî mezhebi denildiğinde bundan ne anlaşılması gerektiği gibi bu bildirinin başında da işaretle bulunduğumuz çok daha derin ve kapsamlı meselelerin halledilmesine bağlı bulunsun da<sup>24</sup> burada konu ile bağlantılı iki hususa kısaca değinmek faydadan hâli olmayacaktır. Bunlardan birisi, öğrencilerinin görüşlerinin, diğeri de tahricle elde edilen görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nisbetidir.

İbn Âbidîn bu konuya, içinde bir itirazı da barındıran şu soru ile başlamaktadır. Müçtehit bir görüşünden rücû ettiğinde bu görüş artık onun görüşü olarak kalmaz, o mensuh hükmündedir. Bu durumda öğrencilerinin Ebû Hanîfe'ye muhalif olarak ortaya koyduğu görüşler -bunlar Ebû Hanîfe'nin rücû ettiği görüşler bile olsa- onun değil, öğrencisinin mezhebi olur. Kişi ancak Ebû Hanîfe'yi taklit ettiği takdirde Hanefî olacağına göre, hem Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşü tercih edip hem de Hanefî nasıl olunur?

Bunu mümkün gören İbn Âbidîn bunun muhtemel gerekçeleri olarak şunları aktarır:

1. Mezhepteki görüşlerin tamamının Ebû Hanîfe'ye ait olması muhtemeldir. Nitekim öğrencilerinden, "İmam'a muhalefet ettiğimiz görüşlerimizin hepsi onun görüşlerinden biridir." şeklinde nakiller vardır.

2. Ebû Hanîfe öğrencilerine, "Sizin için bir delil ortaya çıkarsa delile göre hareket edin" ve "Hadis sahih olduğunda benim mezhebim odur." diyerek<sup>25</sup> delil doğrultusunda görüş bildirmeye izin vermiştir.

<sup>23</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 17.

<sup>24</sup> Bu konularla ilgili son dönemlerde yapılan nitelikli ve kapsamlı bir çalışma için bkz. Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.

<sup>25</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 20-21; Bu anlayışın eleştirisi için bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 509-510.

İbn Âbidîn, delile dayalı hüküm vermenin, sonucu nereye varacağı belli olmayan nazik bir mesele olduğunun farkında olarak, bir taraftan bu şekilde hüküm verecek kişinin buna ehil olmasını şart koşarken bir taraftan da ortaya konacak görüşün mezhep içinde mevcut olan bir görüşe muvafık olması, tamamen mezhep dışı olmaması kaydını getirmektedir.

3. Ebû Hanîfe'nin ashabı ve sonra gelen meşayih, görüşlerini, onun tesis ettiği usûl ve kâideler üzerine bina etmişlerdir. Dolayısıyla bu görüşler onun her açıdan rüçü ettiği görüşler olarak değerlendirilemez.<sup>26</sup>

Meşayihin, Ebû Hanîfe'nin genel kurallarından veya görüşlerinden tahriç yoluyla elde ettiği görüşlere gelince, İbn Âbidîn'e göre bunları Ebû Hanîfe'ye nisbet etmek, öğrencilerinin görüşlerini nisbet etmekten daha yakındır. Çünkü bunlar bizzat onun koyduğu kurallardan çıkartılırken, öğrencilerinin kimi zaman bu kurallara muhalefet ettikleri görülür. Bununla birlikte gerek mezhep içindeki diğer görüşleri, gerekse tahriçle elde edilen görüşleri Ebû Hanîfe'ye nisbet ederken "Ebû Hanîfe şöyle dedi" yerine, "Ebû Hanîfe'nin mezhebinin gereği şudur" demek daha uygundur.<sup>27</sup>

### 2.3. Konusu Açısından Görüşler Hiyerarşisi

Mezhep birikimindeki görüşler arasından fetvâya esas görüşün tespiti için takip edilmesi gerekli görülen bu hiyerarşide esas itibariyle görüşlerin içeriği dikkate alınmaktadır. Bununla birlikte tercihte rol oynayan fakat tamamen içerikle alâkalı olmayan başka bazı unsurlar da tasnif kolaylığı bakımından bu başlık altına dercedilmiştir. Ayrıca tashih kriterleri de ara bir başlık olarak bu bölümde ele alınacaktır. Bu mülahazalar ışığında konusu açısından görüşler hiyerarşisini şu maddeler altında özetleyebiliriz:

1. Bazı istisnalar dışında genel olarak "ibadet" konularında Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir.
2. Bu alandaki tecrübesi sebebiyle kazâ ilgili konularda Ebû Yûsuf'un görüşü tercih edilir.
3. Zevi'l-erham meselelerinde fetvâ Muhammed'in görüşüne göre verilir.
4. Bazı istisnalar dışında istihsan yoluyla elde edilen görüşler kıyasla elde edilenlere tercih edilir.
5. İki görüşten birisi bir Müslüman'ı küfre düşmekten kurtarıyorsa, zayıf bile olsa bu görüş tercih edilir.
6. İki görüşten, vakıf için daha faydalı olanı tercih edilir.

### 3. Görüşlerin Tashihi ve Tashihler Arasında Tercih

Muhtelif yerlerde değinildiği gibi, buraya kadar açıklanmaya çalışılan bütün hiyerarşilerde takip edilmesi öngörülen ilkeler, mezhep otoriteleri tarafından aksinin tashih/tercih edilmediği hallerde geçerlidir. Açıkça bunların aksi tashih/tercih edilmişse,

<sup>26</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müfti*, s. 20-21, 25.

<sup>27</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müfti*, s. 22.

bu hiyerarşiler dikkate alınmaksızın tashih/tercih edilen görüş doğrultusunda fetvâ verilir.

Tashih, mezheb birikiminin nitelenmesi anlamına gelmektedir. Bu konuya dair Hanefî literatüründeki ibarelerden yola çıkarak tashihi *dolaylı tashih* ve *açık tashih* olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür.

Fetvâya esas olarak bir görüşün tercih edilmesi zımnen o görüşün tashihi anlamına gelmektedir.<sup>28</sup> Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki hiyerarşilerin hepsinde tercih edilen görüş aynı zamanda tashih edilmiş sayılmaktadır. Bazı noktalarda biraz tekrar riskini de göze alarak *dolaylı tashih* hallerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Zahir rivayet varken aksi tercih edilemez.

2. Bir müçtehitin iki ayrı rivayet gelmesi durumunda dirayetin, yani delilin desteklediği rivayet tercih edilir.

3. Müçtehidin rücu ettiği görüş bırakılır, vardığı diğer görüş alınır.

4. Muteber metin müellifleri genellikle mezhep içindeki râcih görüşleri eserlerine almayı ilke edinmişlerdir. Bu yüzden metinlerde bulunan görüşler şerhlerdekilere, şerhlerdeki görüşler de fetvâlarda bulunanlara tercih edilir. Bazı eserlerde müellifin telif usûl ve yöntemi tercih karinesi olarak itibara alınır. Örneğin, *Mülteka'l-ebhur* ve *Fetâvâ Kâdihân* adlı eserlerde ilk zikredilen görüş diğerlerine üstün olup bu tercih edilir. *el-Hidâye* ve şerhleri, *el-Kenz*'in şerhleri, Neseî'nin *el-Kâfî*'si, *el-Bedâi'* gibi geniş ve müdellel kitaplarda genellikle diğer görüşlerden sonra Ebû Hanîfe'nin görüşü zikredilir. Sonra diğer görüşlerin delilleri, ardından da bu delilleri ihata edecek şekilde Ebû Hanîfe'nin delilleri zikredilir. Bu, aksi tercih edilmedikçe Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edildiğini gösterir.

5. Bu eserlerde iki görüş zikredilir, yalnız birisi delillendirilirse, bu görüş tercih edilir.

6. Bir yerde mutlak olarak üç görüş zikredilirse, ya birinci, ya da üçüncü görüş tercihe değer olup ortadaki görüş tercih edilmez.

*Açık tashih* ise üstünlük bildiren birtakım lafızlar kullanmak suretiyle görüşlerin değerlendirilmesi demektir. Görüşlerin tashihinde kullanılan ve "fetvâ alâmeti" kabul edilen başlıca lafızlar şunlardır<sup>29</sup>: *Ve aleyhi'l-fetvâ, ve bihî yüftâ, ve bihî ne'huz, ve aleyhi'l-i'timâd, ve aleyhi amelü'l-yevm, ve aleyhi amelü'l-ümme, ve hüve's-sahîh, ve hüve'l-esah, ve hüve'l-ezhar, ve hüve'l-muhtâr fi zamâninâ, ve fetvâ meşâyihinâ, ve hüve'l-eşbeh, ve hüve'l-evceh* vb...

Bir görüşün bu ve benzeri lafızlarla tashih edilmesi halinde kural olarak fetvâya esas olarak bu görüş alınır. Ancak burada da karşımıza tashihler arasında tercih problemi çıkmaktadır. Zira kimi zaman aynı meselede birden fazla görüşün tashih edildiği vakidir. Bunlar çoğunlukla farklı kitaplarda olsa da bazen aynı kitapta da söz konusu olabilir. Yine bazen aynı lafızlarla bazen de aynı lafızlarla yapılmış bulunabilir. Şu halde râcih görüşün

<sup>28</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 37.

<sup>29</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 38.



tespiti için tashihler arasında da bir hiyerarşiye dikkat etmek gerekmektedir. Bu konuda özetle şu prensipler tespit edilmiştir.<sup>30</sup>

1. Tashih edilen rivayetlerden her biri aynı lafızlarla tashih edilmişse, müftü duruma göre bunlardan birini seçmede muhayyerdir.

2. Görüşlerden biri “fetvâ” lafızıyla, diğeri başka bir lafızla tashih edilmişse, fetvâ lafızıyla tashih edilen görüş tercih edilir.

3. Her iki görüş de “fetvâ” lafızıyla tashih edilmişse, “bihî yüftâ”, “aleyhi'l-fetvâ” gibi hasr ifade eden lafızlarla tashih edilen görüş tercih edilir.

4. Tashih edilen ve ayrı kitaplarda yer alan görüşlerden birisi “es-sahîh”, diğeri “el-esahh” lafızıyla tashih edilmişse, aksi de ileri sürülmekle birlikte, meşhur görüşe göre “el-esahh” lafızıyla tashih edilen tercih edilir. Her iki tashih aynı kitapta bulunuyorsa “el-esahh”la tashih edilen görüşün tercih edileceği ittifakla kabul edilmektedir.

5. Tashih edilen görüşlerden birisi metinlerde, diğeri başka bir yerde bulunuyorsa, metinlerdeki görüş tercih edilir.

6. Görüşlerden birisi Ebû Hanîfe'ye, diğeri öğrencilerinden birisine ait ise Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir.

7. Tashih edilen görüşlerden birisi *zâhirü'r-rivâye* ise diğesine tercih edilir.

8. Tashih edilen iki görüşten birisi, meşayihin çoğunluğuna ait bir görüş ise bu tercih edilir.

9. Tashih edilen görüşlerden birisi kıyasa, diğeri istihsana dayanıyorsa, istisnalar dışında istihsana dayalı görüş tercih edilir.

10. Tashih edilen iki görüşten, vakıf için daha faydalı olanı tercih edilir.

11. Tashih edilen görüşlerden, delili daha açık ve net olanı tercih edilir.

12. Tashih edilen görüşler arasında zamanın örfüne, şartlarına daha uygun olan, dolayısıyla insanlara daha kolay geleni tercih edilir.

Baştan itibaren buraya kadar anlatılan hiyerarşiler esas itibariyle sistemin klâsik ve normal işleyişini düzenlemektedir. Bu haliyle sistem kendini yenileyip geliştirecek birtakım mekanizmaları bünyesinde barındırsa da esneme kapasitesi sınırlı olan bu mekanizmaların belirli bir aşamadan sonra yetersiz kalacağı ve sistemin önemli noktalarında tıkanmalara yol açacağı da bir gerçektir. Bu gerçeğin farkında olan fukaha, sistemin tıkanan damarlarını açıp işleyişini düzenlemek, aksayan yanlarını telafi etmek için ek tedbirler alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Sisteme esneklik ve açılım kazandıran bu tedbirlerin arasında “mefhumla amel”, “örf ile amel”, “zayıf görüşle amel” ve bunların hepsini kuşatacak şekilde “zaruretle amel” konuları ön plâna çıkmaktadır. Bu programda bize ayrılan yeri müsamaha sınırlarını da zorlayacak kadar aştığımız için her birisi müstakil olarak ele alınıp incelenmeye değer bu önemli konulara burada özetle dahi değinme şansımız kalmamıştır. Bu yüzden burada bunların sistemle bağlantısını kurmakla yetiniyoruz.

<sup>30</sup> İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, s. 37-42.

### Sonuç

Hanefî mezhebinde hiç kuşkusuz Ebû Hanîfe'nin tartışmasız bir yeri ve otoritesi vardır. Çünkü ilmî ve şahsî karizması ile mezhebe adını veren ve yönünü belirleyen o olmuştur. Bununla birlikte Hanefî mezhebi Ebû Hanîfe'den çok daha fazla bir şey ifade etmektedir. Nitekim, zorlu tarih sınavını başarıyla geçip kalıcılığını ispatlamış bulunan az sayıdaki benzerleri gibi Hanefî mezhebi de doğuşundan belirli bir istikrar düzeyine gelinceye kadar birçok aşamalardan geçmiş ve her aşamada ehliyetli ve kadirşinas müntesiplerinin özgün katkılarıyla gelişip zenginleşmiştir. Buna paralel olarak mezhep içindeki görüşlerde de hem sayı hem de muhteva olarak gözle görülür bir artış ve çeşitlenme meydana gelmiştir. Her geçen gün artan ve üst üste yığılan bu birikim içinden uygulamaya esas görüşün belirlenmesi belirli bir aşamadan sonra bir hayli zorlaşınca, bunların hiyerarşik bir düzen içinde yeniden tasnif edilmesi ve birtakım ölçütlere göre bir değerlendirmeye tâbi tutulması kaçınılmaz olmuştur. Her şeyden önce bu inceleme bu konuda mezhep müntesiplerinin takdir ve minnetle anılmayı hak eden önemli bir başarı elde ettiklerini göstermektedir. Bu çalışmalar sayesinde yüzlerce yılın katkılarıyla oluşan son derece girift ve ihatası zor mezhep birikimi, elimizin altında, ulaşılması kolay ve hemen kullanıma hazır pratik görüşler hâline gelmiştir.

Gerçi meselenin bu denli sıkı ve ayrıntılı kurallara bağlanmasının, insanların hareket alanını daralttığı, açılımı ve gelişmeyi önleyici bir etki yaptığı inkâr olunamaz ise de burada konunun belirli bir mezhep çerçevesinde ve mezhebe bağlı düşünce bağlamında ele alındığı unutulmamalıdır. Bu yüzden merkezinde râcih görüşle amel telâkkisinin yattığı bu anlayışın kendi sistemi ve mantığı içinde tutarlı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bir bütün olarak bu sistemin hâlihazırda yeterli ya da gerekli olup olmadığına ilişkin son dönemlerde popülaritesi giderek artan tartışmalar ayrı bir konu olup bu incelemenin ilgi alanına girmemektedir. Bununla birlikte belirli bir mezhebe bağlı düşünme ve yaşama biçiminin giderek gevşeme temayülü gösterdiği günümüzde bile birçok insanın dinî yaşantısını halen belirli bir mezhebe göre düzenlediği gerçeği göz önüne alındığında, bu ilkelerin bu gün dahi güncelliğinden ve geçerliliğinden pek fazla bir şey kaybetmediğini söylemek yersiz olmayacaktır.

## Müzakere

Nasi ASLAN  
ÇÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Başkan, Saygıdeğer hocalarım, Değerli misafirler!

Önce hepinizi saygıyla selâmlıyorum. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu'nda sunulmak üzere Sayın Mehmet Günay tarafından hazırlanan “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi; Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar” isimli tebliği, ayrı ayrı zamanlarda birkaç kez okudum. Konu fıkıh tarihimiz açısından önemli. Kendisine teşekkür ederim. Her yeni araştırma bir kısım eksiklikler içerebileceği gibi bu tebliğde de bazı eksikliklerin olduğu düşüncesindeyim. Şimdi, ulaştığım bu kanaati genel ve özel olmak üzere iki noktada özetleyip, sonra da bazı katkılarda bulunmaya çalışacağım.

Tebliğ sahibi konu başlığının seçiminde isabetliyse de genel muhteva ve konuyu işleyişi noktasında aynı şeyi söylemek güç gözüküyor. Özellikle verdiği referanslarda İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müftî* risalesiyle sınırlı kalmış olması, tebliğin başlığı ile mütenasip bir durum arz etmemektedir. Bu cihetle konu başlığının önüne “İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müftî* risalesi bağlamında...” deseydi, bu vakıya daha uygun olurdu, diye düşünüyorum.

Tebliğde konunun işlenişi, klâsik kaynaklarda yer alan “fetvâ usûlü” konusuyla irtibatlandırılmış ve konu sadece bu açıdan ele alınmıştır. Tebliğ sahibi bu noktada da yalnız nakillerde bulunmuş, gerekli yorum ve analizlere pek fazla girememiştir. Ayrıca anlatılanlar somut örneklerle izah edilmemiş, konu oldukça teorik kalmıştır. Bu itibarla tebliğin içerik bakımından doyuruculuktan uzak olduğu kanaatindeyim.

Tebliğde görüşler hiyerarşisinden bahsedilirken “Kaynağı Açısından Görüşler Hiyerarşisi” başlığı altında “Zâhiru'r-Rivâye” olarak bilinen ve İmâm-ı Muhammed tarafından rivayet edilen, genelde üç imamın görüşlerini içeren bu eserlerin mezhebin en güvenilir kaynakları olduğuna dair ana tema işlenmekte ki; zaten malumun tekrarı kabilindedir. Bu yönden tebliğ herhangi bir yenilik taşımamaktadır. Aynı şekilde “Sahibi Açısından Görüşler Hiyerarşisi” başlığı altında da imamların ihtilâf etmeleri durumunda hangisinin görüşünün tercih edileceğine dair bilgi verilmekte ki, bu da yine bilinenin tekrarından ibarettir.

Bir müçtehidin aynı meselede iki ayrı görüşünün bulunmasına dair nakledilen izahlar faydalı, ancak konuyla doğrudan ilişkili değildir.

“Konusu Açısından Görüşler Hiyerarşisi” kısmı işlenirken mesele derinliğine ele alınamamış, bu haliyle oldukça kısır kalmıştır. Burada fûrûdan verilecek örneklerle konu zenginleştirilebilir ve meseleye geniş bir açılım getirilebilirdi.

“Ebû Hanîfe’nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar” tebliğın ana konusu iken bu konu yeterli genişlikte ele alınmamıştır.

Giriş ve gelişme bölümlerine nispetle asıl konu sonuç kısmında daha iyi işlenmiş görünmektedir. Tebliğ sahibi yaptığı yorumlarla kendisini ancak bu bölümde hissettirebilmiş, ancak yorumlar sonuç kısmında ön plâna çıktığı için, sonuç yazmanın karakteristik özelliklerinden kaynaklanan sıkıntılardan dolayı yeterince derinlik sağlanamamıştır.

Bu genel değerlendirmeden sonra, şimdi de tebliğde yer alan bazı ifade ve eksiklikler üzerinde durmak istiyorum. Tebliğ sahibi “Zâhiru’r-rivâye”nin “usûl” meselelerini içerdiğini belirtmektedir. Kelimenin özgün anlamını koruması noktasında “usûl” kelimesinin kullanımı doğru olabilir. Ancak bunun “Fıkıh Usûlü”nü çağrıştırabileceği düşüncesiyle yanlış anlamaları önlemek için “Fıkıhın Temel Konuları” şeklinde küçük bir açıklama getirmesi yerinde olurdu, diye düşünüyorum.

Zâhiru’r-rivâye olarak bilinen eserlerin “Nevâdir” ve “Vakîât” türü eserlerden daha muteber olması, onların sadece tevatüren rivayet edilmeleri yönüyle midir? Tebliğ sahibinin bu hususu tartışması gerekirdi. İbn Kemal’in de belirttiği gibi “Nevâdir” eserlerinde yer alan görüşler, kimi zaman “Zâhiru’r-rivâye” olabilir. Bu durumda anılan eserlerin fetvâyâ medar olup olmaması içerdiği konularla da ilintili olmalıdır. Fıkıhın ana konularını oluşturan ve Zâhiru’r-rivâye olarak bilinen temel eserler uygulamada esas kabul edilmiştir. Oysa çoğunluğunu, ortaya çıkan olaylara dair verilen fetvâların oluşturduğu “Nevâdir” ve “Vâkıât” türü eserlerin uygulamada birinci derecede referans alınmaması doğaldır.

Bu yaklaşım her bir olayı kendi şartları içerisinde değerlendiren Hanefî anlayışıyla da örtüşür. Çünkü ortaya çıkan her bir olayın vuku buluş şekli ve özel şartları diğerlerinden farklıdır. Bu itibarla bunların hükümde temel ölçü kabul edilmemesi de normaldir.

Doktrinde kabul edilen bu hiyerarşi uygulamada ne denli korunabilmiştir? Tebliğ sahibi buna hiç temas etmemektedir. Özellikle Hanefî mezhebinin devletin resmî mezhebi olarak yürürlük bulduğu Osmanlı toplumunda bunun içtimaî ve hukukî hayatta birçok tıkanıklığa neden olduğu bilinmektedir. Hanefî mezhebi içerisindeki “esahh-ı akvâl”, yani en sahih görüşle amel etmenin doğurduğu söz konusu tıkanıklıklar “muamelât-ı nâs’a evfâk ve maslahat-ı asra erfâk” olmak üzere mezhep içi farklı görüşlerin tercihiyle aşılmaya çalışılmıştır. Meselâ, Hanefî mezhebindeki buluşa eren kızların velilerinin izni olmadan evlenebileceklerine dair hâkim görüş, Kanunî zamanına kadar yürürlükte kalmıştır. Kız kaçırma olaylarının yaygınlaşması ve bunun sosyal bir problem hâline dönüşmesi neticesi bu görüş terkedilmiş ve nikâhta veli iznini şart koşan İmâm-ı Muhammed’in görüşü yürürlüğe girmiştir.

Yine üç imamın aksine “para vakfına” mutlak anlamda cevaz veren İmâm-ı Züfer’in görüşü zayıf olarak bilindiği hâlde, Ebû’s-Suûd Efendi’nin maslahata dayalı fetvâsı ve emri i sultanî ile uygulamaya konulmuştur.

Ancak bu her zaman böyle olmamıştır. Meselâ, *Mecelle*'nin hazırlanması esnasında bu heyette yer alan Ahmed Cevdet Paşa, Kitabü'l-havâle bölümünde yer alan bir maddede İmam Züfer'in görüşünü tercih etti diye yoğun bir muhalefet ile karşılaşmış ve bu durum onun azline neden olmuştur.

Burada esahh-ı akvâl, yani en doğru görüşle amel edilmesinde, dönemin şartlarını ve kamu yararını gözeten resmî görevli müftiler ve dönemin kamu otoritelerinin de önemli tesirlerinin olduğu ortadadır.

Yine uygulamaya dair Osmanlı hukuk tecrübesi göstermektedir ki, Hanefî mezhebine ait farklı görüşlerden faydalanma imkânı bile, ortaya çıkan meselelerin çözümünde her zaman yeterli olmamıştır. Meselâ, ilim tahsili ve ticaret gibi herhangi bir nedenle evinden ayrılıp ölü mü, sağ mı olduğu bilinmeyen kayıp kocaların (mefkûd) eşlerinin onun akranları ölüncüye kadar (ki bu süre 50, 60, hatta 90 yıla kadar uzanabilir) bekleyeceğine dair Osmanlı uygulamasına hâkim olan Hanefî görüş çok ciddi sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Yunus Vehbi Yavuz hocamızın yayınladığı konuyla ilgili bir vesikadan (bkz. *İslâm Hukuku Araştırmaları* s.1) anladığımızı göre, bu uygulama Sultan Mehmed Reşat dönemine kadar devam etmiş ve onun döneminde bu uygulamadan vazgeçilerek, bu durumdaki bir kadının belli bir süre sonra evlenebilmesine imkân veren Hanbelî Mezhebine ait olan görüş tercih edilmiştir. Daha sonra 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesinde konu daha sistemli bir şekilde ele alınmış olup bu durumda olan bir kadın için nafaka temini güçleşirse onun talebi doğrultusunda hâkim aralarında tefrike hükmeder. Konuyla ilgili bu görüş, Hanefîler dışındaki üç mezhebe ait bir görüştür. Hatta, Kararnamede kocanın nafaka bırakarak kaybolması durumunda da kadına tefrik hakkı tanınmıştır. Şayet kayıp kocanın hayatından haber alınamıyorsa ve ümit kesilmişse – Mâlikîlerin görüşü esas alınarak- dört yıl beklenmesini, savaş durumunda ise savaşın sona ermesinden itibaren bir yıl beklenmesini hükme bağlamıştır.

Toparlayacak olursak; söz konusu mezhep içi hiyerarşi İslâm toplumlarında fıkıh eğitim ve öğretiminde mezhebin çizgisinin korunması noktasında önemli bir rol oynamıştır. Yine tebliğ sahibinin belirttiği gibi belli bir mezhebe bağlılığın dinî yaşayışta birlik ve bütünlüğü sağlaması yönüyle pratik bazı faydaları vardır. Ancak farklı muhit ve değişen şartlarda ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünde, belli bir mezhebe bağlılık ve bir mezhep içerisindeki egemen hiyerarşinin, fikhî, çözüm üretmekten öte, durağanlığa ve donuklaşmaya sevk etmesi de muhtemeldir.

## Cevap

Hacı Mehmet GÜNAY  
SAÜ İlâhiyat Fakültesi

O kadar çok şeye değindi ki sayın Müzakereci, çoğunluğu benimle alâkalı değil. Ancak yine de, bir-iki noktaya temas etmek istiyorum. İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müfti*'sine dayanmış esas olarak dedi. Bu bölümüne katılıyorum ama niçin İbn Âbidîn'in *Resmü'l-müfti*'sine dayandığımı tebliğde izah ettim. Bu risalede yaklaşık 40 tane kaynaktan yararlanılıyor ve onların referansları veriliyor. Böyle çok sınırlı bir zaman içerisinde takdim etmemiz gereken bir tebliğde bunların referanslarını bunların kaynaklarını vermemin uygun olmayacağını düşünüyorum. Çünkü burada bizim maksadımız genel bir tanımlama vermek. İkincisi konuyu sadece fetvâ usûlü bağlamında ele aldığımı söyledi. Zaten ben başta öyle söyledim, konuyu sınırlandırdım. Çünkü daha önce hatırladığım kadarıyla ben biraz daha teorik açıdan tahriç-tercih-istidlâl-fıkıh açısından düşünüyordum ama bu sempozyumun ilk programında Sait Kaya'nın "Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Fıkıhî İstidlâl" başlıklı tebliğinin yer aldığını gördüm daha sonra biz çalışmalarımızı gönderdikten sonra onun programda olmadığını gördüm İki ayı alana girmiş olmasın diye kendimizi sınırlandırmış olduk. Malumun tekrarı olması konusuna şu açıdan katılıyorum: Şu ana kadar sempozyumda malumun tekrarı olmayan bir konuya rastlamadım. Elbette malumun tekrarı olacak ama farklı bir formda sunmaya çalışacağız. Nasi Beye ve dinlediğiniz için size teşekkür ediyorum.

## Hanefî ve Ca'ferî'lerin Hadîs Anlayışlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış

A. Kadir EVGİN  
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Sayın Başkan, Değerli konuklar!

Tebliğimizde, fikhî görüş ve yorumlarıyla kitleleri etkileyen ve bu etkileri her zaman güncelliğini koruyan iki âlim ve öğrencilerinin, bazı hadis çeşitleri hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak arz etmeye çalışacağız. Hanefî ve Ca'ferî adındaki iki fikhî/amelî mezhebe isimleri verilen bu âlimlerimiz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (80-150) ve Ca'fer-i Sâdik'tır (80-148).

Her iki âlimimizin de, aynı yılda doğdukları için muasır olmaları, yaşadıkları dönemin Hadis ilminin henüz teşekkül etmeye başladığı kitabet ve tedvîn dönemine rastlaması, ayrıca hadis rivayetinin yoğun ve muğlak olduğu bir dönemde yaşamış olmaları, bizi böyle bir karşılaştırma yapmaya sevk eden başlıca âmiller olmuştur.

Hanefî'lerin ve Ca'ferî'lerin hadis anlayışlarıyla ilgili tespitlerimize<sup>1</sup> geçmeden önce, kimlere “ca'ferî” denildiğine dair ön bilgiler vermek uygun olacaktır. Zira toplumumuzda Ca'ferî kavramı, *Hanefî* kavramına göre kapalı kalmaktadır. Aslında bazı araştırmacılar Ca'ferîlik adı altında ileri sürülen mezhebin, isminden başka hiçbir mevcudiyetinin olmadığını belirterek: “Gerçi Ca'ferî Mezhebi'diye yazılmış fıkıh kitapları vardır, fakat gerçekte Ca'ferî Mezhebi, isnâaşeriyye Şia'sının on iki imamı<sup>2</sup> yerine Ca'feri Sâdik'a kadar olan altıncı imamı tanımaktan ibarettir”<sup>3</sup> demektedirler. Onlara göre tarihte kendilerine Ca'ferî denilen dört grup vardır:

---

<sup>1</sup> Bu mezheplere ait hadis anlayışları, elbette ki bizim arz edeceğimizle sınırlı değildir. Böyle bir konunun kısa süreli bir tebliğ içerisinde, tüm boyutlarıyla takdim edilmesinin güçlüğü ortadadır. Konumuzla ilgili geniş bilgi için, şu eserlere müracaat edilebilir: İsmail Hakkı Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 1994; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, (çev. O. Keskiöğlü), DİB Yay., Ankara 1997; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer Sâdik* (çev. İbrahim Tüfekçi), Şafak Yay., İstanbul 1992; es-Sâlûs, Ali Ahmed, *Eseru'l-İmâme fî'l-fikhi'l-Ca'ferî*, nşr: Dâru'-Sekâfe, Katar 1982; Ayetullah Seyyid Murtaza el-Askerî el-Huseynî, “Şia'ya Göre Sünnet'in Dindeki Yeri”, *Sünnetin Dindeki Yeri* (Sempozyum Bildirileri), Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 262-277.

<sup>2</sup> Bugün Hz. Ali taraftarları, on iki imamın isimlerini ve bazılarının menkıbelerini efsanevî bir şekilde bilirler. Mezhepleri Ca'ferî'dir. Fakat yalnız bu kadar. Ca'fer hakkında ve mezhep hakkında bütün fikirleri ve ilimleri, yalnız imam Ca'fer ve Ca'ferî Mezhebi terkiplerindeki kelimelerin kullanılmasından ibarettir. “Ca'ferî Mezhebi nedir?”, “Neleri ihtiva eder?”, “Bu mezhebin başlıca itikatları nelerdir?”, “İmam Ca'fer hangi tarihlerde yaşamıştır, neler vücuda getirmiştir?” gibi soruların cevabını birçoğu bilmemektedir (Bu açıklamalar için bkz: Yusuf Ziya Yörükân, *Anadoluda Alevîler ve Tahtacılar*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 116-117).

<sup>3</sup> Yörükân, a.g.e., s. 451.

1. Mutezile'den Ca'fer b. Mübeşşir'in fâsık olanlar ve şarap içenler, hırsızlar ve zânîler hakkında kendine mahsus birtakım fikirler beyan etmesi üzerine, aynı fikri benimseyenlere Ca'feriyye denilmiştir.

2. Yine Mûtezile'den Ca'fer b. Harb'in fikirlerini kabul edenlere, seleflerine muhalif bazı akli esaslar vazettiği için, Ca'feriyye denilmiştir.

3. Şîa'da on ikinci imam olarak Mehdî'yi kabul etmeyerek, imametini Hasan el-Askerî'den sonra biraderi Ca'fer b. Ali'ye geçtiğini kabul edenlerin mezhebine de Ca'feriyye denilmiştir.

4. Ca'feri Sâdık(80/148) ve babası Muhammed Bâkır'ın imametini kabul ederek, bunlardan sonra evlatlarının imam olmadıklarına kâil olanlara da Ca'feriyye ve Bâkiriyye denilmiştir.<sup>4</sup>

Bizim, bazı hadis çeşitlerine dair birtakım görüşlerini ele alacağımız Ca'ferî'ler ise, Şîa'nın<sup>5</sup> İmâmiyye<sup>6</sup> kolu<sup>7</sup> içinde yer alan ve imâmiyye (İsnâşeriyye) ile özdeşleşmiş olan gruptur. Bugün İran, Irak, Pakistan ve diğer ülkelerde bulunan ve Şîa'ya mensup olanların çoğu, "İmâmiyye" kolundandır. İmâmiyye koluna, Kur'ân'daki âyetlerden birine veya İslâm dininin kesin emirlerine ters düşecek şekilde inançları sapkın olmayan bazı Şîî gruplar dâhil olduğu gibi, inançları ve yaptıkları İslâm dini ile bağdaşmayan diğer bazı gruplar da dâhildir.<sup>8</sup> İşte, İmâmiyye (İsnâşeriyye) fırkasının imam sıralamasında, altıncı

<sup>4</sup> Yörükân, a.g.e., s. 245-246.

<sup>5</sup> Şîa, Hz. Peygamberin vefatından sonra Ali b. Ebû Tâlib ve Ehl-i beyt'ini halifelğe en lâyük kimseler olarak gören ve onları meşrû halifeler kabul eden; Hz. Ali'den sonraki halifelerin de mutlaka onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların ortak adıdır. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İzmir 1993, s. 118; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, s. 75; Ayrıca Şîa kelimesinin hem lûgat hem de ıstılah anlamları hakkında geniş malumat için bkz: Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, Der Yay. İstanbul 1987; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983; M. Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1977, s. 1-13; *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (Özet), Yayına haz: İlmî Neşriyat, İstanbul 1994.

<sup>6</sup> "İmam" tabirinin Şîa tarafından kullanımı o kadar türlüdür ki burada bütün şekilleri zikretmek kabil değildir. Bu mefhumun inkişafı ve tekamülü çok uzun ve karışıktır. Özetle bütün Şîî ekollerin ittifak ettikleri merkezî fikir, Ali b. Ebû Tâlib'in ahfadından birinin İslâm aleminin en yüksek hâkimi olmasıdır (Bkz: W. İvanov, "İmam", *İA*, MEB yay, Eskişehir 1997, s. 5/11/981). İslâm cemiyetinin en yüksek makamında olan (Bkz: Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar* (çev. M. Sait Hatiboğlu, AÜİF Yay., Ankara 1986, s. 45) bu imam, insanların din ve dünya işlerini tedvir etmek, aralarında zulmü, düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda Peygamberin umumî velâyetini haizdir ve bu bakımdan imamet, nübüvvetin devamıdır.[Bkz: Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 160, M. R. El-Muzaffer'in *Şîa İnançları* (çev. A. Gölpınarlı), İstanbul 1978, adlı eserinden naklen]

<sup>7</sup> Şîa'nın bu kolu, Ali b. Ebû Tâlib ve soyunun imamete/hilafete diğerlerinden daha lâyük olduğunu genellikle kabul etmekle birlikte, imamların sırası konusunda düşükleri anlaşmazlıklarla bölünen ve "imâmiyye" adı altında toplanan gruptur. Bunlar da yine kendi aralarında Zeydiyye, Bâkiriyye, Ca'feriyye, Nâvusiyye, Şemîtiyye, Eflahiyye, Müseviyye, İsnâşeriyye, İsmâiliyye adındaki fırkalara ayrılmaktadırlar (Bkz: Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 101-112).

<sup>8</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâmda Siyasî, İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi* (çev. H. Karakaya, K. Aytekin, A. Kadir Şener), İstanbul 1983, s. 1/58.



sırada yer alan ve Muhammed el-Bâkır'ın oğlu Ca'fer es-Sâdık'ı imam olarak kabul edenlere **Ca'ferî** denilmektedir. Bu fırka mensupları da diğer imâmîyye fırkalarında olduğu gibi, Ca'fer es-Sâdık'ın imametinde ittifak etmişlerdir. Bazı Ca'ferîler onun ölmediğini iddia ederek bir gün mutlaka döneceğine inanmaktadırlar.<sup>9</sup> Kendisine “tanrılık” gibi olağanüstü vasıflar bile isnad edilmiş, fakat Ca'fer es-Sâdık bu kişileri lanetleyerek onlardan uzaklaşmıştır.<sup>10</sup> Onun şu sözü kendisi tanıtması bakımından, oldukça dikkat çekicidir: “*İnsanlarda bulunması câiz olan herhangi bir şey bizim hakkımızda size nakledilirse ve siz de onun öyle olduğunu bilmiyorsanız ve ona aklınız da yetmiyorsa, onu inkâr ve reddetmeyin, onu bize bırakın. Ama insanlarda bulunması câiz olmayan herhangi bir şey bizim hakkımızda size nakledilirse, onu hemen inkâr ve reddedin, onu inkâr etmeyi bize bırakmayın.*”<sup>11</sup>

Ebû Hanîfe ise Kûfe'de yetişmiş, gerek ilmi gerek fıkhi gerekse kişiliği ile büyük kitlelerin taktirini toplamış, nassları yorum ve değerlendirmedeki değişik yaklaşımıyla, rey ehlinin öncülüğünü yapmış önemli bir âlimdir. Onun, özellikle hadislerle getirdiği yeni yorumlarla hukukî tikanlıkları gidermesi ve insanların önünü açması, rahmet ve şükranla anılmasına yetecek önemli sebeplerdendir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe hakkında sözü fazla uzatmaya gerek yoktur.

### 1. Ebû Hanîfe ile Ca'fer es-Sâdık Arasındaki İlmî Münasebet

Herşeyden önce Ebû Hanîfe ile Ca'fer-i Sâdık arasında ilmî bir münasebetin var olduğunu belirtmek gerekir.<sup>12</sup> İkisinin de aynı yılda doğmuş olmaları ve aynı yerlerde yaşamış olmaları, bunu mümkün kılmaktadır. Ebû Hanîfe ile Ca'fer-i Sâdık'ın tanışmasıyla ilgili olarak Ebû Zehra şunları nakletmektedir: “Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (136-158) bir defasında Ebû Hanîfe'ye şöyle demiştir: ‘Yâ Ebû Hanîfe, bu insanlar Ca'fer-i Sâdık'a meftun oldular. Ona sormak üzere zor sorular hazırla da sor bakalım.’ Bunun üzerine Ebû Hanîfe 40 soru hazırladı. Sonrasını Ebû Hanîfe'den dinleyelim: ‘Ebû Ca'fer, Hîre'de iken Ca'fer-i Sâdık yanında bulunduğu bir sırada huzuruna girdim. Ca'fer-i Sâdık, halifenin sağ tarafında oturuyordu. Gördüğüm anda Ca'fer-i Sâdık'ın heybeti beni irkti, meclise halifenin heybetinden ziyade onun heybeti hâkimdi. Selâm verdim.

-Otur, diye işaret ettiler. Ben de oturdum. Halife Mansur, Ca'fer-i Sâdık'a dönerek.

-Yâ Ebû Abdullah, işte Ebû Hanîfe bu zattır, dedi.

-Güzel, dedi. Sonra bana dönerek:

-Ey Ebû Hanîfe, Ebû Abdullah'a meselelerini arzet bakalım, dedi. Ben de hazırladığım soruları arz etmeğe başladım. Ben soruyordum o cevap veriyordu. Ve ‘siz şöyle dersiniz, Medine ehli şöyle der, biz ise böyle deriz’, diyerek bütün ihtilâfları naklediyor, bazen bizim

<sup>9</sup> Yaşar Kutluay, a.g.e., s. 105.

<sup>10</sup> Hüseyin Atay, a.g.e., s. 47.

<sup>11</sup> Hüseyin Atay, a.g.e., s. 109. (Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmîyye*, ts., s. 74'den naklen)

<sup>12</sup> Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin hadis aldığı kişiler arasında, Ca'fer-i Sâdık'ın ismi de zikredilmektedir (Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut 1968, s. 1/385; Zehebî, Şemseddin b. Osman, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut 1374, s. 1/166).

kavlimize, bazen Medine ehli kavline tâbi oluyor, bazen bize muhalefet ediyordu. 40 meseleyi de bu şekilde bütün tafsilatıyla cevaplandırdı'. Ebû Hanîfe bu olayı anlattıktan sonra Ca'fer-i Sâdık'ın ilmî gücünü belirterek 'İnsanların en âlim olanı, meselelerle ilgili ihtilâfları en iyi bilendir.'<sup>13</sup> demiştir."

Ebû Hanîfe'nin Ca'fer-i Sâdık hakkındaki bu anlattıklarının üç noktaya işaret ettiği belirtilmektedir:

Ca'fer-i Sâdık'ın ilim öğrenirken, hem Medinelilerin hem de Iraklıların ilmini almış olması. (Yani hem ehl-i hadis hem de Ehl-i rey'in görüşlerini öğrenmiş olması)

Ca'fer-i Sâdık'ın başlıbaşına bir müctehid olması.

Ca'fer-i Sâdık'ın fakîhlerin ihtilâfını öğrenme konusundaki bu düşkünlüğünün, kendisine fikhın özünü açması. Onun, başkalarının görüşlerini öğrenmeye çalışması asla bir eksiklik değildir. Aksine eğer bildikleriyle yetinseydi, eksiklik bu olurdu.<sup>14</sup>

Diğer taraftan, Ebû Hanîfe'yi Ca'fer-i Sâdık'la ilk tanıştıran kişinin İbn Ebû Leylâ (öl:148) ile birlikte İbn Şübrüme olduğu da belirtilmektedir. Bu tanışmada Ca'fer-i Sâdık, kıyas yapıp yapmadığını öğrenmek için, Ebû Hanîfe'ye bazı sorular sormuştur. Ebû Hanîfe'nin kıyasa sıcak baktığını anlayınca da: "Allah'tan kork, kendi keyfi görüşüne göre dinde kıyas yapma..." diyerek ikazda bulunmuştur.<sup>15</sup>

Öte yandan Ca'fer-i Sâdık'ın Ebû Hanîfe'nin hocası olduğu görüşü,<sup>16</sup> ikisinin de aynı yılda doğmuş olmaları hasebiyle, tartışmaya açık bir konudur. Gerçi ilmin yaşı yoktur ama, bu kâide, halk nezdindeki yerleri belli olan iki âlim için geçerli olmayabilir. Hele hele aynı yerde yaşayanlar arasında daima muhtemel olan ilmî rekabet de böyle bir ilişkiyi geçersiz kılabilecek sebepler arasında sayılabilir.

Ca'fer-i Sâdık ise Ebû Hanîfe'yi, bulunduğu beldenin en fakîhi olarak kabul etmiştir.<sup>17</sup> Ebû Hanîfe'nin de:"Vallahi Ca'fer-i Sâdık'tan daha fakîh bir kimse görmedim." dediği belirtilmektedir.<sup>18</sup> İmâmiyye ise Ca'fer-i Sâdık'ın talebesi olarak kabul ettiği Ebû Hanîfe'yi, kendi mensuplarından sayarlar.<sup>19</sup> Ebû Hanîfe'nin kendi Müsned'inde ondan herhangi bir

<sup>13</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 95.

<sup>14</sup> Ebû Zehra, *İmam Ca'fer Sâdık*, s. 34-35.

<sup>15</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis* (Yayına haz: M. Sait Hatiboğlu), DİB Yay., Ankara 1991, s. 76.

<sup>16</sup> Celal Kırca'nın da belirttiği gibi, iki âlim arasındaki hoca-talebe ilişkisi tartışmaya açıktır. Ebû Hanîfe ile Ca'fer-i Sâdık'ın tanışması olayı, Mansûr'un hilafeti esnasında gerçekleştiğine göre, Onun halifeliğinin ilk yılı itibarıyla, her ikisinin de 58 yaşında olmaları gerekir, ki olgun yaşına gelmiş bir kimsenin kendi yaşadığı birinden ilim öğrenmesi düşündürücüdür (bkz: Celal Kırca, "Ca'fer-i Sâdık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", *Erciyes Üniv. İFD*, Kayseri 1989, sayı 6, 95-112, s. 100-101.)

<sup>17</sup> Zafer Ahmed et-Tahânevî, *Yeni Usûl-i Hadis* (çev. İ. Canan), İzmir 1982, s. 307,314.

<sup>18</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 95.

<sup>19</sup> Tabatabâî, *Tarihî, Siyasî, İlmî, İrfânî ve Ahlâkî Boyutlarıyla İslâm'da Şia* (çev. Kadir Akaras-Abbas Kâzımî), Kevser Yay., İstanbul 1993, s192; Henry Laouts, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler* (çev. E. Ruhi Fıçlalı-Sabri Hizmetli), Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 99.

hadis rivayet etmemesine rağmen<sup>20</sup> talebesi Ebû Yûsuf (öl:182), hocası kanalıyla Ca'fer-i Sâdık'tan bir rivayette bulunmuştur. Ayrıca Müslim<sup>21</sup>, Tirmîzî<sup>22</sup> ve İmam Mâlik<sup>23</sup> gibi muhaddisler ondan hadis rivayet ederken, Buhârî herhangi bir rivayette bulunmamıştır. Buradan anlaşılan odur ki, her iki imam da birbirlerini, buldukları bölgenin en fakîhi olarak değerlendirmek suretiyle önemli bir ilmî nezaket örneği ortaya koymuşlardır.

## 2. Hanefiler ve Ca'ferîlere Göre Sünnet

İslâm âlimleri arasında kabul görmüş yaygın tarifıyla sünnet, Hz. Peygamber'in dinî vasıflı söz, fiil ve takrirleridir. Hanefilere göre de "Hz Peygamber'in ve sahâbîlerin takip ettikleri yoldur ve hüdâî sünnet zevâid sünnet<sup>24</sup> olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır". Ebû Hanîfe'nin hüküm verirken, Kur'ân'dan sonraki dayandığı delil, sünnettir.<sup>25</sup> Ca'ferîler ise sünnetin bu ıstılâhî anlamını biraz daha genişleterek onu "Peygambere ilâveten, masum imamların söz, fiil ve takrirleri" şeklinde tarif etmektedirler.<sup>26</sup> Onlara göre Ehl-i beyt'ten olan masum bir imamın sözü, Peygamber sözü yerine geçer,<sup>27</sup> çünkü masum Peygamber diğer kullar için bir hüccet ve uyulması gereken şahıstır. Masumlar, rivayet konusunda doğrudan Allah'a bağlı oldukları için, Peygamber'den rivayet etmelerine gerek yoktur. Zira onlar, bizzat teşrîin kaynağıdır.<sup>28</sup> Ca'ferî'lerin en önemli hadis kitabı olarak kabul ettikleri el-Kâfî'deki<sup>29</sup> rivayetlerin büyük bir bölümünün senedleri de Hz. Peygamber'e kadar ulaşmayı, masumlardan birinde kalmaktadır.<sup>30</sup> Ca'ferîlerin sünnet hakkındaki bu görüşlerinin indî yorumlar sonucunda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü masum imamların teşrîin kaynağı oldukları, bütün İslâm âleminde sadece Şîa ve onun kollarınca ileri sürülen bir görüştür.

<sup>20</sup> Ebû Zehra, aksi görüşü belirtmekte fakat bu rivayetin nerede yer aldığını belirtmemektedir. Bkz: *İmam Ca'fer Sâdık*, s. 338.

<sup>21</sup> Müslim, *es-Sahîh*, 15, Hacc, hadis no. 147 (2/886).

<sup>22</sup> Tirmîzî, *es-Sünen*, 30, Kader 10 (4/451).

<sup>23</sup> İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, 17, Zekât 24 (1/278).

<sup>24</sup> Hüdâî ve zevâid sünnet kavramları hakkında geniş bilgi için bkz: Talat Sakallı, "Hüdâî Sünnet-Zevâid Sünnet Ayırımı", *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 1993, s. 39-55.

<sup>25</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 286.

<sup>26</sup> Muhammed Takî el-Hakîm, *Usûlü'l-âmme li'l-fikhi'l-mukârin*, Dârul-Endülüsi, Beyrut 1963, s. 1/122; Ebû Zehra, *Ca'fer Sâdık*, s. 313.

<sup>27</sup> Şîa ve Ca'ferîler Ehl-i beyt'in sözlerinin hüccet olduğuna dair Kur'ân ve Hadis'e ilâveten aklî deliller de ileri sürmektedirler (Bkz: Muhammed Takî el-Hakîm, *Usûlü'l-âmme*, s. 1/149-189).

<sup>28</sup> Sâlüs, *a.g.e.*, s. 275.

<sup>29</sup> Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub, *Usûlü'l-Kâfî*, Beyrut 1980. I-VIII (Bu kitap hakkında geniş bilgi için bkz: M. Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme* (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1982.)

<sup>30</sup> M. Cemal Sofuoğlu, *Şiainın Hadis Anlayışı*, s. 111.

### 3. Hadislerin Taksimi

Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadis usûlüne dair müstakil bir eserlerinin olmadığı, onlara ait hadis bilgilerinin, genellikle ilk fıkıh kitapları içinde yer alan bilgiler olduğu, bunların da fikhî hükümlerde esas alınan hadislerin tercihi sadedinde ve genellikle diğer imamlarla görüş ayrılığı bulunan meselelere dair unsurlar olduğu belirtilmektedir.<sup>31</sup>

Hanefiler, olaylara daha ziyade fikhî açıdan yaklaştıkları ve mezheplerinin temeli reye dayandığı için, meseleleri çözmeye hadis ya da sünnet kavramından çok *haber* kavramını kullanmışlardır. Bu bağlamda diğer mezheplere ait fıkıh usûlü eserlerinde olduğu gibi<sup>32</sup> Hanefiler'in de *haberden* kasıtlarının genellikle hadisler olduğu bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle, biz de araştırmamızda geçen *haberden* maksadımızın, *hadis* olduğunu belirtmek istiyoruz.

Ca'ferîlerin hadis ıstılahlarına dair bilgilerinin de sınırlı olduğu, onların imamlarından vârid olan ve kendilerince muteber hadis kitaplarındaki her şeyi kabul ettikleri belirtilmektedir. Ca'ferîlere göre hadis ıstılahlarını kendi mezheplerine uygun bir şekilde ortaya koyan ve hadislerin mertebelerini ele alan ilk kişinin, hicrî 726 yılında vefat eden, Allâme Hasan el-Mutahhar el-Hillî olduğu belirtilmektedir.<sup>33</sup>

Hanefiler ve Ca'ferî'lere göre hadisler, Hz. Peygamber'den bize geliş yolları itibariyle, değişik kısımlara ayrılmaktadır:

**Mütevâtir Hadis:** Hanefilere göre mütevâtir hadis, Hz. Peygamber'den, şüphe bulunmayan bir ittisalle, aynen onu görüp işitenin aldığı şekilde sonraki nesillere ulaşan haberdir. Böylece onu, yalan üzerinde birleşmeleri düşünülemeyen ve her dönemde bu özellikleri taşıyan gruplar rivayet etmiş olmaktadır. Bu haberlerin râvileri, rivayet zincirinin başından sonuna aynı özellikleri taşırlar. Bu özellikleri sebebiyle bu haberler kesin bilgi ifade ederler. Meselâ namazlardaki rekâtların sayıları bu yolla gelen habere örnek verilebilir.<sup>34</sup>

Ca'ferîlerin çoğunluğuna göre de hadisler mütevâtir<sup>35</sup> ve haber-i vâhid olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>36</sup> Mütevâtir hadisin tanımında "imamet" anlayışının tesiri ortaya çıkmakta ve *mütevâtir hadis* için "işiten kişinin zihninde herhangi bir şüphe doğmayacak" şeklinde bir şart ileri sürmektedirler.<sup>37</sup> Onların bu anlayışı Ehli sünnet'e göre mütevâtir

<sup>31</sup> Ünal, a.g.e., s. 123.

<sup>32</sup> Geniş bilgi için bkz: A. Kadir Evgin, *Temel Fıkıh Usûlü Kitaplarının Sünnet Bölümlerinin Mukayese ve Değerlendirmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1992, s. 10-38.

<sup>33</sup> Sâlûs, s. 276.

<sup>34</sup> Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İçtihat Felsefesi*, İşaret Yay., İstanbul 1981, s. 132; Ünal, a.g.e., s. 129-130.

<sup>35</sup> Her tabakada, Hz. Peygamber üzerine yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan çok sayıda râvi tarafından görerek veya işterek rivayet edilen haber (Bkz: Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara 1992, s. 306).

<sup>36</sup> Muhammed Tâki, a.g.e., s. 1/194-195.

<sup>37</sup> Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, s. 127-128; Sâlûs, s. 141.

kabul edilen bir hadisi alt derecelere düşürüp, alt derecelerdeki bir hadisi de mütevâtir derecesine yükseltmeye elverişli görünmektedir. Yani hadis, uydurma olsa bile, eğer duyanın zihninde herhengi bir şüphe belirmiyorsa, mütevâtir sayılabilir.

**Sahih Hadis:** Hanefîlerin hadis anlayışına dair bilgileri, derli toplu bir şekilde, ilk ele alan kişi olarak belirtilen<sup>38</sup> Zafer Ahmed et-Tahânevî, sahih hadisîn şartları hakkında şu bilgilere yer vermektedir. “Râvinin adalet ve zaptından başka, hadisın Kur'ân ve meşhur sünnetin kesin delâletlerine muhalefet etmemesi, birinci asırda kendisinden yüz çevrilmiş veya kendisiyle amel terkedilmiş olmaması, umûmu'l-belvâ'yı ilgilendiren hususta şâz olmaması, zahir ve münteşir bulunması gerekmektedir.”<sup>39</sup>

Ca'ferîlerce de sahih hadis, adalet sahibi bir imâmînin, bütün tabakalarda yine kendisi gibi âdil kişilerden nakli ile senedi masum imama ulaşan hadislerdir. Bazı tanımlarda âdil olan râvinin aynı zamanda zâbıtada olması gerektiği belirtilmektedir. Ca'ferîlerin ittifakla kabul ettikleri sıhhat şartları da şunlardır:

- 1-Senedin kesintisiz bir şekilde (muttasıl) masuma ulaşması
- 2-Bütün tabakalardaki râvilerin imâmîyye'den olması
- 3-Râvilerin âdil ve zâbıt olması.

Ca'ferîlerin önde gelen hadis usûlü âlimlerinden Mâmekânî'nin *Tenkîhu'l-makâl fi ilmi'r-ricâl* adlı kitabında “adalet” ile ilgili olarak şunları söylediği belirtilmektedir: “Adalet fâsid (sapık, bozuk) akideyi içermemelidir. Yani adalet ile fâsid inanç bir arada bulunmaz. Fâsid inanç demek, inançsızlık demektir. Dolayısıyla imansızlıktan daha büyük bir fîsk yoktur.”<sup>40</sup>

**Meşhur Hadis:** Hanefîlere ait olduğu bilinen “meşhur hadis” kavramı, sahabe tabakasında râvi sayısı tek olup (âhâd) sonraki tabakalarda tevâtür derecesine ulaşan haberlerdir.<sup>41</sup> Meşhur hadis asıl itibariyle âhâd, fer itibariyle de mütevâtir kabul edilmektedir. Bu yüzden Cessâs; meşhur hadisi, mütevâtirin içinde mütalaa etmiştir. Fakat meşhur haberi nakledenlerin, yalan üzerinde ittifak edebilecekleri endişesi daima mevcuttur.<sup>42</sup> Mestler üzerine meshetmekle ilgili hadis,<sup>43</sup> müt'a nikâhının yasaklanmasını haber veren hadis,<sup>44</sup> kadının halası ve teyzesi üzerine nikâhının haram olduğunu bildiren hadis<sup>45</sup> meşhur hadislere örnek verilmektedir.<sup>46</sup> Meşhur hadisın hükmü kuvvetle zann

<sup>38</sup> bkz: Ünal, a.g.e., 128.

<sup>39</sup> Zafer Ahmed et-Tahânevî, *Yeni Usûl-i Hadis* (çev. İ. Canan), İzmir 1982, s. 121.

<sup>40</sup> Ebû Zehra, *Ca'fer Sâdik*, s. 362; Sâlûs, s. 277.

<sup>41</sup> Es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Kahraman Yay., İstanbul 1984, s. 1/292.

<sup>42</sup> es-Serahsî, a.g.e., 1/292.

<sup>43</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, 4, Vudû 35(1/53); 8, Salât 7(1/134)

<sup>44</sup> Buhârî, 25, Hâc 34 (2/151); 67, Nikâh 31 (6/129); Müslim, 16, Nikâh, hadis no: 25-30 (2/1026-1027).

<sup>45</sup> Buhârî, 67, Nikâh 27 (6/128); Müslim, 16, Nikâh, hadis no: 37(2/1029).

<sup>46</sup> bkz. Ünal, a.g.e., s. 131; Yavuz, a.g.e., s. 133-134.

olmakla beraber, böyle bir haber ile nass üzerine ilâvede bulunmak câizdir. Ancak, senesinde inkıta şüphesi olduğundan, meşhur hadisi inkâr eden kimse dinden çıkmaz.<sup>47</sup>

**Ma'rûf Hadis:** Hanefî literatüründe meşhur hadislerle birlikte kullanılan bir de ma'rûf kavramı yer almaktadır ki, İmam Muhammed'in onu, Hz. Peygamber'den geldiğinde şüphe olmayan ve her tarafta Müslümanların işlerini ona göre tanzim edegeldikleri hadis, şeklinde tanımladığı, örnek olarak da: "bir şeyi görmeden satın alan kimsenin, onu gördüğünde alıp almama hakkına sahip olduğunu" ifade eden hadisi verdiği belirtilmektedir.<sup>48</sup>

**Âhâd Hadis (Haber-i Vâhid):** Bir, iki veya daha çok kişinin rivayet ettiği fakat mütevâtir veya meşhur hadis derecesine ulaşamayan hadislere âhâd hadis denilmektedir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin haber-i vâhiden anladıkları ise, kavramın sözlük anlamına uygun olarak, tek kişinin rivayet ettiği haberdir. Nitekim Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, tek kişinin haberi olarak tarif ettikleri haber-i vâhidi, kabul edilemez şâz haberler olarak değerlendirmişlerdir.<sup>49</sup> İslâm âlimlerinin genel kabulüne göre ise âhâd hadis, zann ifade eder ve bu yüzden itikadî konularda onunla amel edilmez.<sup>50</sup>

Hanefîlerin, amel bakımından üzerinde en fazla titizlik gösterdikleri hadis çeşidi haber-i vâhidlerdir. Dolayısıyla çeşitli gerekçeler göstererek, haber-i vâhidleri kabul ya da reddetmişlerdir. Meselâ Kur'ân'a, mütevâtir hadise ve meşhur hadise muhalif olan haber-i vâhidi kabul etmemişler ve: "Bir şahid ve yeminle hüküm verme" hadisini,<sup>51</sup> "Delil davacıya, yemin de davalıya gerekir"<sup>52</sup> meşhur hadisine muhalif olduğu için reddetmişlerdir.<sup>53</sup> Aynı şekilde onlara göre, *umûmu'l-belvâ* yani herkese açık ve herkesin bilgi sahibi olduğu konularla ilgili haber-i vâhid de delil olarak kabul edilmez.<sup>54</sup> Buna karşılık haber-i vâhid, sahih kıyasa takdim edilir.<sup>55</sup> Diğer taraftan Hanefîler râvisinin inkâr ettiği, söylediğinin tersini yaptığı, sahabenin ileri gelenlerinin muhalefet ettiği haber-i vâhidleri de delil kabul etmemektedirler.<sup>56</sup>

<sup>47</sup> es-Serahsî, *a.g.e.*, I, 192.

<sup>48</sup> Ünal, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>49</sup> Ünal, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>50</sup> Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (çev. İ. Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara 1990, s. 69.

<sup>51</sup> Müslim, 30, Akdiye, hadis no: 3(2/1337); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 23, Akdiye 21(4/33).

<sup>52</sup> Buhârî, 48, Rehn 6(3/116).

<sup>53</sup> Ünal, *a.g.e.*, 146.

<sup>54</sup> Ünal, *a.g.e.*, 154.

<sup>55</sup> Ünal, *a.g.e.*, s. 157.

<sup>56</sup> Ünal, *a.g.e.*, s. 165-171; Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidlerle amel konusundaki görüşleri için ayrıca bkz: el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Hanefî Fıkımın Esasları* (çev. Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu), TDV Yay., Ankara 1991, s. 88-91, 37. dipnot.

Ca'ferîlere göre haber-i vâhidler<sup>57</sup> dört mertebeye ayrılmaktadır. Bu mertebeler asıl olup diğer kısımlar bu dört mertebeye bağlıdır. Bu mertebeler de sırasıyla: 1- *Sahih Hadis*, 2- *Hasen Hadis*, 3- *Müvessak Hadis*, 4- *Zayıf Hadis'den oluşmaktadır*.

*Haber-i vâhid*'in delil olup olamayacağı konusunda da Ca'ferîler genel olarak şu üç farklı görüşü ileri sürmüşlerdir.

1-Şerif el-Murtaza, Tabersî, Muhammed b. İdrîs el-Hillî gibi fıkıh usûlü âlimlerine göre bu haberler zann ifade ederler, zanna dayanan haberler ise dinde hüccet olmaz.

2-Meşhur dört kitapta (kütüb-i erbaa)<sup>58</sup> bulunan bütün hadisler sahihtir ve bunlarla amel edilir.

3-Haber-i vâhid, kaynağının masumlardan biri olması gibi, bazı şartları taşıyorsa delil olabilir.<sup>59</sup>

Birinci Devir Şîî Fıkıh Usûlü âlimi Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl: 460) ise haber-i vâhidin delil olmayacağı kanaatindedir. Ona göre, eğer haber-i vâhid ilim ifade etseydi Peygamberin *İsrâ*nı haber veren yakınlarının, bu haberlerinin şüpheden uzak olması gerekirdi.<sup>60</sup>Bu fikriyle Tûsî, Şîa'nın genel prensipleri dışına çıkmaktadır. Zira Şîa'ya göre Allah Hz. Peygamber'i *İsrâya* yükseltmiş, Kur'ân'ı onun aracılığı ile, hiçbir tahrif veya ziyadeye uğramaksızın, insanlığa göndermiştir.<sup>61</sup> Diğer mezheplerin önde gelen fıkıh usûlü âlimlerine göre de haber-i vâhid ilim ifade etmemektedir.<sup>62</sup>

**Mürsel Hadis:** Mürsel hadis, tâbiûnun sahabeyi atlayıp, hadisi doğrudan Hz. Peygamber'e isnad ederek rivayet ettiği hadistir.<sup>63</sup> Hanefîlere göre ise inkita senedinin neresinde olursa olsun bütün munkatı hadisler, mürsel adı altında toplanmıştır. Onlara göre mürsel hadisin hüccet olduğunu<sup>64</sup> Serahsî şöyle açıklar: “Haber-i vâhidin delil olduğuna, Kur'ân ve sünnetten delâlet eden her şey, mürsel hadislerin hüccet olduğuna

<sup>57</sup> Genel olarak mütevâtir derecesine ulaşamayan haberlere haber-i vâhid denilmektedir. Yani bir nesilde bir tek râvi tarafından rivayet edilen haberdir (Bkz: Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 7). İmâmiyye ise, “haber-i vâhid”i rivayet eden kişi masum imamlardan biri olduğu takdirde, o haberin delil olacağı konusunda görüş birliği içindedirler (bkz: Ebû Zehra, *Ca'fer Sâdik*, s. 325).

<sup>58</sup> Ca'ferî'lerin Hz. Peygamber'den ve imamlarından rivayet ettikleri birçok kitapları bulunmaktadır. Fakat bunlardan dört tanesi onlara göre en makbul olan kitaplardır. Ehl-i Sünnet'in benimsediği Kütüb-i Sitte'ye karşı Ca'ferîler de Kütüb-i Erbaa dedikleri (Bkz: Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, s. 109-110) şu dört kitabı ileri sürmüşlerdir. 1-*Usûlü'l-Kâfi*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî (ö. 329). 2-*Fakih men lâ yahduruhu'l-fakih*, Muhammed b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381). 3-*et-Tehzîb*, Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460). 4-*el-İstibsâr*, Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö.460).

<sup>59</sup> Ebû Zehra, *Ca'fer Sâdik*, s. 325; Hayrettin Karaman, “Ca'feriyye”, *DİA*, İstanbul 1993, s. 7/7.

<sup>60</sup> Tûsî, Muhammed b. Ca'fer, *Uddetü'l-Usûl*, Necf 1983, s. 1/290-297.

<sup>61</sup> Âlu Kâşifî'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şîa ve Usûlihâ*, yy., 1965, s. 101.

<sup>62</sup> Geniş bilgi için bkz: A.Kadir Evgin, *a.g.e.*, s. 22-35.

<sup>63</sup> Mürsel hadis hakkında geniş bilgi için bkz: Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yay., Ankara 1985.

<sup>64</sup> Es-Serahsî, *a.g.e.*, 1/360; Örnekler için bkz: Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 316-319.

<sup>64</sup> Ebû Zehra, *Ca'fer Sâdik*, s. 361.

<sup>64</sup> Sâlûs, s. 278-280.

da delâlet eder. Çünkü sahabeden ve onlardan sonrakilerden bir çok irsal ortaya çıkmıştır ki, bunu ancak muannitler inkâr edebilir.”<sup>65</sup> Ca’ferîler de mürsel hadisle amel taraftarıdır. Ancak onlara göre önemli olan, mürsel hadisin masum imama ulaşip ulaşmadığıdır. Eğer hadis masuma ulaşıyorsa, muttasıl da olsa munkatı da olsa farketmez, hüccettir.<sup>66</sup>

**Hasen Hadis:** Hanefîlerin zayıf hadisler içinde mütalaa ettiği bu hadis çeşidini Ca’ferîler, senedi zemme maruz olmayan ve makbul övgülerle övülen imâmîler vasıtasıyla masuma ulaşan hadislerdir, şeklinde tanımlamaktadırlar. Onlara göre hasen hadisin şartları da şunlardır:

- 1- Senedin masuma kesintisiz (muttasıl) ulaşması
- 2-Bütün râvilerin İmâmiyye’den olması
- 3-Râvilerinin güvenilir ve makbul övgülerle övülmüş olması
- 4-Râvilerinin hakkında nassa gerek olmaması. Zira râviler hakkında nass var ise o zaman hadis sahih olur.

5-Rivayetın bütün mertebelerindeki veya bazı mertebelerindeki râvilerin adalet yönünden kusurlu olması. Aksi takdirde hadis yine sahih olur.<sup>67</sup>

Ca’ferîlerin hasen hadisi tariflerinde yine imamet anlayışının tesiri dikkat çekmekte olup, bu durum şu şekillerde tezahür etmektedir:

- 1-Senedde İmâmiyye’den olan râvilerin şart koşulması

2-Adaleti sabit olmasa bile, imâmî râvinin rivayetinin kabul edilip, imâmî olmayan kişinin -adaleti, takvası ve şahsiyeti(mürûet) göz önüne alınmaksızın- kim olursa olsun rivayetına itibar edilmemesi.

3-Ca’ferî çizgiden çıkmadığı takdirde, kusurlu da olsa, herhangi bir râvinin rivayetinin kabul edilmesi.

**Zayıf Hadis:** Hanefîlerin “zayıf hadisler kıyasa takdim edilir” kaidesindeki zayıf hadisten maksatlarının, sahih hadis mertebesine ulaşamayan ve hasen olarak tanımlanan hadisler, olduğu anlaşılmaktadır. Hanefîler zayıf hadisi, kıyasa ve reye tercih etmişlerdir. Meselâ zayıf olmalarına rağmen seferde hurma nebizi ile abdest alma hadisini<sup>68</sup> ve yaptığı hırsızlık malının değerinin çeyrek dinardan aşağı olması durumunda hırsızın elinin kesilemeyeceği hadisinin<sup>69</sup> kıyas ve reye takdim edildiği belirtilmektedir.<sup>70</sup>

Ca’ferîler nezdinde sahih, hasen ve az sonra ele alacağımız müvessak hadisteki şartları taşımayan hadisler de zayıf hadislerdir. Yani hadisi cerh edilmiş, ta’n edilmiş ve övülmemiş bir râvinin rivayet etmesi, itikadı bozuk müvessak bir râvinin rivayet etmesi

<sup>65</sup> Es-Serahsî, a.g.e., 1/360; Örnekler için bkz: Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 316-319.

<sup>66</sup> Ebû Zehra, *Ca’fer Sâdik*, s. 361.

<sup>67</sup> Sâlûs, s. 278-280.

<sup>68</sup> Buhârî, 4, Vudu 71 (1/66).

<sup>69</sup> Müslim, 29, Hudûd, hadis no: 2-5 (2/1312-1315); İbn Mâce, *es-Sünen*, 20, Hudûd 22(2/862); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 4/104, 249.

<sup>70</sup> Ünal, a.g.e., s. 177-178.



gibi özellikler hadisi zayıflatan özellikler arasında sayılmaktadır.<sup>71</sup> Bu tür hadislerin senedindeki râviler ya *mecrûhtur*<sup>72</sup> ya da *meçhûlü'l-hâl*<sup>73</sup> olabilir.<sup>74</sup>

**Müvessak (kavî) Hadis:** Sadece Ca'ferîlere ait olan bu hadis çeşidi için, “inancı fâsid olsa bile, yani kendi fikirlerini benimsemese bile, Ca'ferîlerin tevsikine hükmettiği kişilerce, masuma kadar muttasıl bir sened ile rivayet edilen hadislere müvessak hadis denir.” ifadesi kullanılmaktadır. Bu tür hadislerin senedindeki râviler, ister İmâmiyye'ye muhalif bir firkadan olsun ister Şâ'nın başka kollarından olsun, fark etmez veya râvilerinin bir kısmı böyle olmakla birlikte, bir kısmı sahih hadis ricâlinden olabilir.<sup>75</sup> Yine imamet anlayışının tesiri açıkça görünen müvessak hadisin şartları da şu şekilde sıralanmaktadır.

1-Senedi masuma ulaşacak

2-Râvileri İmâmiyye'den olmasa bile, özellikle Ca'ferîlerce tevsik edilmiş bir râvi olacak. (Başkalarının tevsiki geçerli değildir).

3-Râvilerinin bir kısmı İmâmiyye'den olmasa da, diğerleri İmâmiyye'den olacak. Yani râvilerden herhangi birinin İmâmiyye'den olması yeterlidir.<sup>76</sup>

Sahabe ve Tâbiûn Sözlerinin Değeri

Ebû Hanîfe'nin: “Öncelikle Kur'ân'a bakarım. Eğer onda bir şey bulamazsam Peygamberin sünnetine bakarım. Eğer sünnette de bir şey bulamazsam sahâbîlerden istediğimin görüşlerini kabul ederim, istemediğimi de reddederim. Onların görüşlerinden uzak değilim. Sahâbî olmayanların görüşlerini de takip edecek değilim. Fakat iş İbrahim, Şa'bî, İbn Sîrîn, Hasan, Atâ, Sa'îd b. Müseyyeb ve benzeri kimselere (tâbiûn) gelip dayandığında, onların yaptığı gibi ben de içtihadı başvururum,” şeklindeki sözünden, onun sahabe sözlerini delil kabul etmeyi ve onlara uymayı gerekli gördüğü, fakat tâbiûnun sözlerine uyma mecburiyetinin olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> Bunun yanında Hanefîlere göre, sahabe zamanında fetvâ vermiş olan tâbiûnun büyüklerinin söz ve uygulamaları da hüccettir.<sup>78</sup>

Ca'ferîler ise ilk üç halife ve diğer sahâbîlerin,<sup>79</sup> tâbiûn'un ve sika muhaddislerin rivayetlerini, *on iki imam* fikrini benimsemedikleri için, kabul etmemektedirler. Halbuki

<sup>71</sup> M. Ebu Zehra, *Ca'fer Sâdik*, s. 364.

<sup>72</sup> Cerhedilmiş raviye denir. Cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından cerhin herhangi bir mertebesinde yer alan lafızlarla hakkında tecrîh hükmü verilmiş râvi mecruh râvidir. (Bkz: Mücteba Uğur, *a.g.e.*, s. 214)

<sup>73</sup> Ne kendisinden rivayette bulunanların ne de başka kimselerin tezkiye ya da tevsik ettiği belli olmayan râvi için kullanılan bir ifadedir. (Bkz: Mücteba Uğur, *a.g.e.*, s. 213)

<sup>74</sup> Sâlüs, s. 284.

<sup>75</sup> Sâlüs, s. 280.

<sup>76</sup> Sâlüs, s. 280-281.

<sup>77</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 322.

<sup>78</sup> et-Tahânevî, *a.g.e.*, s. 123.

<sup>79</sup> Şîî müelliflerin genellikle sahabenin adaleti konusunda bazı mezheplerin aşırı iyimser olduklarını, kendilerinin ise “Sahâbîler de diğer insanlar gibidir. İçlerinde âdil olanlar bulunacağı gibi, fâsik olanlar da vardır, amellerine göre değerlendirilirler. İyilik ve kötülükleri dikkate alınır.” şeklindeki görüşü benimsedikleri belirtilmektedir (Bkz:Cemal Sofuoğlu, “Şia'nın Sahâbîler Hakkındaki Bazı Görüşleri”, *AÜİFD*,

fikirlerini benimsediklerini söyledikleri Ca'fer es-Sâdık'ın, sahabîler hakkında olumlu düşünceler taşıdığı belirtilmektedir.<sup>80</sup>

#### 4. İctihat

Hanefîlerin büyük bir kısmına göre icthât kapısı açıktır. Kaldı ki onlara göre Ebû Hanîfe müstakîl bir müçtehit olarak kabul edilmektedir. Meselâ o, İbrahim en-Nehaî'nin görüşlerini incelemiş bazen ona muvafakat etmiş çoğu zaman da muhalefet etmiştir. Ona muvafakat ettiği şeylerde delil ve istidlâlê dayanmış, taklit ve ittiba düşüncesinde olmamıştır. Öğrencileri de kendisinden icthât metotları öğrenmişlerdir, fakat onların da hocaları ile, aynı şekilde, hem muvafık hem de muhalif oldukları vaki olmuştur.<sup>81</sup>

Ca'ferîlere göre de icthât kapısı her zaman açıktır. İmamîlerin icthâtları incelendiği zaman görülür ki onlar fıkı önce Kitab'a, sonra kendi vasıtalarıyla rivayet edilen sünnete ve imamlarının görüşlerine dayandırır. Söзlerini Hz. Peygamber'in sözleriyle eşit tuttıkları kişiden başkası imamlık mevkiine gelemez. Ca'fer es-Sâdık'ın sözleri onlar için hem usûl hem de fûrû da hüccettir.<sup>82</sup>

#### Sonuç

Hadislerin İslâm dininin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağı olduğu konusunda Ca'ferîler dâhil, bütün Müslümanlar müttefiktir. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in dinde bir şeyi helâl ve haram kılma yetkisine sahip olduğu konusunda da ittifak vardır.

Ebû Hanîfe ve talebelerinin herhangi bir hadisle amelde bazı hususları ön plânda tuttıkları, bunların da; Kur'ân'a uygunluk, akla uygunluk, insanî değerlere uygunluk, kolaylık içermek, Hz. Peygamber'in esas maksadına uygunluk, örfe uygunluk, yeni gelişme ve değişimlere uygunluk gibi prensipler olduğu belirtilmektedir.<sup>83</sup>

Ca'ferî ekolüne mensup araştırmacılar "sünnet" kavramını tanımlarken "imamet"i de göz önünde bulundurmakta ve "nebevî sünnet" kavramının kapsamına, Peygamber ile eş değer kabul ettikleri imamların söz ve fiillerini de eklemektedirler. Aynı anlayışın

---

Ankara 1981, Cilt 24/533-538, s. 535). Diğer taraftan Şia'nın büyük bir çoğunluğunun, sahabenin Resûlüllah'tan sonra küfre düştükleri, görüşünde olduğu da belirtilmektedir [Bkz: Muhibbuddin el-Habîb, "İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu" (çev. M. Hayri Kırbaşoğlu), *AÜİFD*, XXX, 292-327, s. 322].

<sup>80</sup> Ebû Zehra, Ca'fer Sâdık, s. 183-187.

<sup>81</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1986, s. 335.

<sup>82</sup> Ebû Zehra, *İslâm Hukuku*, s. 337.

<sup>83</sup> Geniş bilgi için bkz. Ünal, *a.g.e.*, s. 83-122.

yansımalarını hadislerin derecelendirilmesinde, mertebelerinde ve hadisler arasındaki tearuzu gidermek için kullandıkları tercih metotlarında<sup>84</sup> da bulmak mümkündür.<sup>85</sup>

Ca'ferîlere göre makbul olan ve olmayan rivayetler için *sahîh, hasen, zayıf, müvessak* şeklinde yapılmış olan dördlü taksim onlara göre belli başlı hadis çeşitlerini göstermektedir. Diğer taksimler de bu dört ana kısımdan birine bağlıdır. Bu nedenle bu dört kısma "Usûlü'l-hadîs"(hadisin asılları) demişlerdir.<sup>86</sup> Ca'ferîlerin bu hadis taksim, tarif ve şartlarından, başkaları tarafından güvenilir kabul edilmese bile, kendi fırkalarına mensup olan biri tarafından güvenilir addedilen her râvinin rivayetinin makbul olacağı anlaşılmaktadır. Onların, bazı durumlarda, kâfir veya fâsık da olsa, İmâmiyye'den olmayanların bile hadis alabilecekleri görülmektedir.

Tarihte, çeşitli zamanlarda, değişik fırkalarla birbirinden ayrılan İslâm mezhepleri arasında uzlaştırma girişimleri olmuş fakat bunlar sadece iyi niyetli girişimler olmaktan öteye gidememiş ve somut sonuçlar elde edilememiştir.<sup>87</sup> Zira, Ca'feriyye/İsnâşeriyye/İmâmiyye Şîası'nın temelini, "Hz. Peygamber'in vefatından şu ana kadar, Ali b. Ebû Tâlib'in hüküm sürdüğü yıllar hariç, Müslümanların başında bulunduğu gelmiş geçmiş bütün idareleri, meşrû olmayan idareler olarak kabul etme; şu anda mevcut olan ve ileride kurulacak olan bütün idarelerin de gâsıp idareler olacağı", gibi inançlara dayandığı belirtilmektedir.<sup>88</sup>

Netice itibariyle, Ca'feriyye ekolünün, *hadise* dair bütün tasarruflarında, insan zihnini zorlayan birtakım vasıflarla donatılmış *imamların* ve *İmâmiyye* anlayışının tesirlerini görmek mümkündür. Öyle ki senesinde İmâmiyye'den bir kişinin yer alması bile, o hadisi bir anda, böyle bir seneden mahrum olan diğer bütün hadislerden daha kuvvetli konuma getirebilmektedir. Öte yandan Ca'ferîler, İmâmiyye taassubu yüzünden, hadislerde olduğu gibi, Kur'ân'daki bir çok âyeti de kendi görüşlerini destekler mahiyette yorumlamışlardır.

<sup>84</sup> Hadisler arsında herhangi bir tearuz/ihtilâf ( Bu konuda geniş bilgi için bkz: İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İFAV. Yay., İstanbul 1982) meydana geldiği zaman, bizzat Ca'fer es-Sâdık tarafından ileri sürüldüğü kabul edilen metotlar hakkında bilgi için bkz: Ebû Zehra, *Ca'fer Sâdık*, s. 366-368. Öte Yandan Ca'ferîlerin en muteber kabul ettiği âlim olan Küleynî'nin, *el-Kâfi* adlı eserinde de değişik tercih sebepleri belirtilmektedir (bkz. Sâlıs, s. 283-284). Aynı konuda Haneîlerin görüşleri için bkz: et-Tahânevî, *a.g.e.*, s. 288-304.

<sup>85</sup> Sâlıs, s. 273.

<sup>86</sup> M. E. Zehra, *Ca'fer Sâdık*, s. 364.

<sup>87</sup> Bu girişimler hakkında bilgi için bkz: Fazlurrahman, *İslâm* (çev. M.Aydın, M. Dağ), Ankara 1982, s. 250-251. (Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz: Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 315-316; Mehmet Saray, *Türk-İran Münasebetlerinde Şiîliğin Rolü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1990, s. 55-57).

<sup>88</sup> Muhibbuddin el-Habîb, *a.g.m.*, s. 301.

<sup>88</sup> Meselâ bkz: Küleynî *a.g.e.*, I, 194-196.

## Bibliyografya

Âlu Kâşifi'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şîa ve usûlihâ*, yayın yeri yok, 1965; Askalânî, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1968; el-Askerî, Ayetullah Seyyid Murtaza el-Askerî el-Huseynî, “Şîa'ya Göre Sünnet'in Dindeki Yeri”, *Sünnetin Dindeki Yeri* (Sempozyum Bildirileri), Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 262-277; Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ank. Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1983; el-Bağdâdî, Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, (Yayına haz: M. Sait Hatiboğlu), DİB Yay., Ankara 1991; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992. I-VIII; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yay., İstanbul 1982; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992. I-V; Ebû Zehra, Muhammed, *İslâmda Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev. H.Karakaya, K.Aytekin, A. Kadir Şener), İstanbul 1983; Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Ca'fer Sâdik* (çev. İ. Tüfekçi), Şafak Yay. İstanbul 1992; Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1986; Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (çev. O. Keskiöğlü), DİB. Yay., Ankara 1997; Evgin, A. Kadir, *Temel Usûl-i Fıkıh Kitaplarının Sünnet Bölümlerinin Mukayese ve Değerlendirmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1992; Fazlurrahman, *İslâm* (çev. M. Aydın, M. Dağ), Ankara 1982; Fığlalı, E. Ruhi, *İmamiyye Şîası* (Ca'feriyye Mezhebi Doğuşu Gelişimi ve Görüşleri), Ankara 1984; Fığlalı, E. Ruhi, *Türkiyede Alevîlik Bektaşîlik*, Selçuk Yay., Ankara 1990; Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İzmir 1993; Goldziher, Ignaz, “İsmailiye”, *İA*, MEB Yay., Eskişehir 1997, 5/2/1124; Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, Der Yay. İstanbul 1987; Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998; Habîb, Muhibbuddîn, “İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu” (çev. M. Hayri Kırbasoğlu), *AÜİFD*, cilt 30/292-327; Hakim, Muhammed Takî, *Usûlü'l-âmmeh li'l-fıkıh'l-mukârin*, Dârul-Endülüs, Beyrut 1963; Huart, Cl., “İsnâaşeriye”, *İA*, MEB Yay., Eskişehir 1997, 5/2/1125; Iwanov, W., “İmam”, *İA*, MEB Yay., Eskişehir 1997, 5/2/981; İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, I-VI; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-II; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960, I-IX; Karaman, Hayrettin, “Ca'feriyye”, *DİA*, İstanbul 1993; el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Hanefî Fıkıhının Esasları* (çev. Abdülkadir Şener-M.Cemal Sofuoğlu), TDV Yay., Ankara 1991; Kırcı, Celal, “Ca'fer-i Sâdik ve Ona İfade Edilen Tefsiri”, *Erciyes Üniv. İ.F.D.*, Kayseri 1989, sayı 6, 95-112; Kummî, Ebû Ca'fer (Şeyh Sadûk), *Risâletü'l-İtikadî'l-İmamiyye* (çev. E. R. Fığlalı), Ank. Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1978; Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965; Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali, (Komisyon), TDV Yay., Ankara 1993; Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub, *Usûlü'l-Kâfi*, Beyrut 1980. I-VIII; Laoust, Henry, *İslâmda Ayrılıkçı Görüşler* (çev. E. Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli), Pınar Yay., İstanbul 1999; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Çağrı Yay. İstanbul 1992; *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (Özet), Yayına haz: İlmî Neşriyat, İstanbul 1994; Muzaffer, M. Rıza, *Şîa İnançları* (çev. A. Gölpınarlı), İstanbul 1978; Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akaid el-İmamiyye*, ts.; Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-

Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, İstanbul 1993; Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîliği*, TDV Yay., Ankara 1993; Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yay., Ankara 1985; Râzî, Fahreddin, *İtikâdâtı fırkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (haz: Ali Sami en-Neşşâr), Kahire 1938; Sakallı, Talat, "Hüdâi Sünnet-Zevâid Sünnet Ayırımı", *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 1993, s. 39-55; Sâlûs, Ali Ahmed, *Eserü'l-İmâme fi'l-Fıkhı'l-Ca'ferî* (nşr. Dâru's-Sekâfe, Katar 1982; Saray, Mehmet, *Türk-İran Münasebetlerinde Şîliğin Rolü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1990; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (thk: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Kahraman Yay., İstanbul 1984, s. 1/292; Sofuoğlu, M. Cemal, "Şîa'nın Sahabîler Hakkındaki Bazı Görüşleri", *AÜİFD*, Ankara 1981, Cilt 24/533-538; Sofuoğlu, M. Cemal, *Hadis Tenkidi Yönünden 'el-Kâfi' Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1982; Sofuoğlu, M. Cemal, *Şîa'nın Hadis Anlayışı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1977; Süyûtî, Celaleddin, *Târîhu'l-hulefâ*, Kahire 1887; Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (çev. İ. Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara 1990; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihâl*, (thk: Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut 1961; Tabatabâî, *Tarihî, Siyasî, İlmî, İrfanî ve Ahlâkî Boyutlarıyla İslâm'da Şîa* (çev. Kadir Akaras, Abbas Kâzımî), Kevser Yay., İstanbul 1993; et-Tahânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usûli Hadis* (çev. İ. Canan), İzmir 1982; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Tûsî, Muhammed b. Ca'fer, *Uddetü'l-usûl*, Necef 1983; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara 1992; Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 1994; Vloten, Gerolf Van, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar* (çev. M.Sait Hatiboğlu), Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1986; Yavuz, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İşaret Yay., İstanbul 1981; Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadoluda Alevîler ve Tahtacılar*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998; Zehebî, Şemseddin b. Osman, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut 1374.



Salih TUĞ  
MÜ ilâhiyat Fakültesi

Abdülkadir Beye teşekkür ederiz. Şimdi bu önemli bir konu Ehl-i sünnet ile Ehl-i Şîa arasındaki hadislerin değerlendirilmesi yani bilgi kaynaklarından olan hadislerin değerlendirilmesi. Bu konu hakikaten farklı metodlara farklı istikametlere gidebilmiştir. Bunun ne kadar farklılık arzettiğini bir de Sayın Cemal Sofuoğlu hocamızdan dinleyelim ki bir kanaat hasıl olsun. Tahmin ediyorum kaynak meselesi olduğu için hadislerin iki mezhep arasında değerlendirilmesi önemli bir mesele. Buyurun efendim.

## Müzakere

M. Cemâl SOFUOĞLU  
DEÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Başkan, Değerli Meslektaşlarım!

Hepinizi en içten duygularla selâmlıyorum. Müzakereci olarak görevlendirildiğim Sayın A. Kadir Evgin'in tebliğini dikkatlice okudum. Konuya iki açıdan yaklaşmak istiyorum.

1. Tebliğin konumu: tebliğin konumu derken kastettiğim husus Ebû Hanîfe Sempozyumu'nda Ca'ferîlerin hadis anlayışlarını –mukayeseli de olsa- ele almaya gerek var mıydı, sorusudur. Hiç gerek yoktu da diyemiyorum. Ancak madem ki bu konuda bir tebliğ sunulması istenmiş, öyleyse sadece bu tebliğ ile yetinilmemeli, Ca'ferî-Hanefî fıkıh-hadis mukayeselerini yapacak, bir başka ifadeyle konuyu derinliğine işleyecek bir iki tebliğ daha bulunmalıydı. Bu tebliğin tek başına buraya pek oturmadığı kanaatindeyim. Tabi bu meselenin tebliğci arkadaşımızla herhangi bir ilgisi yoktur.

2. Tebliğin içeriği: Sayın Evgin eldeki imkânlar ölçüsünde bulabildiği kaynaklara başvurarak konuyu işlemeye çalışmıştır. Elbette konu daha geniş ve daha derin olarak işlenebilirdi.

Görebildiğimiz kadarıyla genelde Ehl-i Sünnet ve Şîa mezhepleri arasında çok önemli farklar vardır. Çok kısa ifade etmek gerekirse bu farkların temelinde dini anlama gayret ve amacından ziyade siyaset ve siyasî olayların gelişmesi vardır. Bu da Hz. Ali'nin birinci halife olarak tarihteki yerini alamamasıdır. Şîa bu düşüncüyü dinin, mezhebin, Kur'ân'ın hadisin fıkıhın vs. ana teması haline getirmiş ve bütün İslâmî ilimleri bu açıdan ele almıştır. Bu düşüncenin belli ölçülerde Sünnî anlayışa yansımaları ve dinî düşüncenin oluşumunda bunun belli bir rolü olduğunu ifade etmeliyiz.

Tebliğle ilgili detaylara girmek istemiyorum. Ancak bu vesileyle ifade etmek istediğim bir husus var. Ebû Hanîfe'nin ölümünün üzerinden bu kadar asır geçtikten sonra onun adına bir şölenti/sempozyumu düzenlemekte asıl amaç nedir? Her hâlde büyük hukukçuyu daha iyi tanımak ve bu sayede günümüzün fikhî problemlerine sağlıklı çözümler getirebilmektir. Bu noktada Sayın Evgin'in tebliği vesilesiyle şunu belirtmek istiyorum: Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin yeri ne ise Ca'ferî Sâdık'ın da Ca'ferîlik'teki yeri aynıdır. Hatta Ca'ferî Sâdık'ın bir mezhep kurucusu olmanın ötesinde çok önemli bir konumu vardır. Onun ve diğer on iki imamın sözleri de –Şîî anlayışta- Hz. Peygamber'in hadisleri gibi hadistirler. Bununla birlikte Şîa'da beğendiğim ve Sünnî dünyaya da yansımaları istediğim nokta şudur: Şîa'da yaşayan müçtehidin görüşü, düşüncesi, anlayışı değerli ve önemlidir. Sünnî dünyada ise yaşayan ilim adamlarına bu anlamda değer verilmez. Bu hususu önemsiyorum. Zira problem ölüp gidenlerin değil, yaşayanların

problemidir. Ölü müçtehitlerin görüşlerinin yaşayanların problemlerini çözmeye bir katkısı olabilir, ama tamamen çözemez. Çözecek olan yaşayan müçtehidlerdir, yani sevgili hocalarım sizlersiniz. Eğer yaşayan müçtehidler yani sizler günümüzün problemlerine çare üretilmezseniz bu problemlere ehil olamayan kişiler sözde çareler üretecek ve bu da İslâm'ın ve Müslümanların başına bela olacaktır. Türkiye'mizin, İslâm dünyasının ve insanlığın bir çok problemi var. Umarım böyle toplantılar bu problemlerin çözümüne katkıda bulunur. Sizlere ve sempozyumu dinleyenlere tebrik ve teşekkürlerimi sunuyorum.



Murat YURTSEVER  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Saygıdeğer misafirler!

Kur'ân Araştırmaları Vakfı ile UÜ İlahiyat Fakültesi'nin birlikte hazırladığı İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Onun Düşünce Sistemi konulu sempozyumun 2. gününün 3. oturumuna başlamış bulunuyoruz. Bu oturuma başkanlık etmek üzere H. Yunus Apaydın Beyi davet uz.

## ALTINCI OTURUM

Başkan: H. Yunus APAYDIN

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER



H. Yunus APAYDIN  
EÜ İîâhiyat Fakültesi

Sevgili misafirler, 2. günün 3. oturumuna hoş geldiniz. İzninizle ben siyaset ve kültür geleneğinde Ebû Hanîfe başlıklı oturumun konuşmacılarını ve Müzakerecilerini davet etmek istiyorum. Sayın Ahmet Yaman, Sayın Saffet Köse, Sayın Vecdi Akyüz, Sayın Mustafa Kara , Müzakereciler Sayın Salih Tuğ hocamız, Sayın Hamdi Döndüren hocamız, Sayın Tahsin Görgün. Öncelikle mazereti sebebiyle Mustafa Kara hocamıza ve Müzakerecisine sözü bırakıyorum. Hocam buyurun.

## Tasavvuf Kültüründe İmam-ı A'zam'ın Yeri

Mustafa KARA  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Saygıdeğer misafirlerimiz, mazeretimi arz edeyim; hadis öğretim üyemiz Akif Köten hocamızın kardeşi vefat etmiştir, onun cenaze merasimine katılmamız gerekiyor. Onun için sayın başkan ve katılımcılara teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum.

*Müstefid olmaz İmam A'zam olsa hâcesi*

*Bir kişi mahrûm olursa feyz-i istidattan*

*Fuâdî*

Mezhepler ve tarikatlar bütün dinlerin ortak unsurlarındandır. Kutsal kitapların ifade ve tesbitleri ile bu metinleri insanlara ulaştıran peygamberlerin söz ve davranışları mezhepleşme ve tarikatlaşma gerçeklerinin temel sebeplerindedir. Çünkü insanoğlu aynı metinleri farklı yorumlayabilme gücüne sahip olan bir varlıktır.

İnsanın kabiliyetlerini geliştiren, dinî meselelerin değişik boyutlarını derinleştiren, coğrafi-kültürel yapıya intibakı sağlayan mezhep ve tarikatlar fikir hürriyetinin uygulama alanları olarak da değerlendirilebilir. Farklı dinî metinlere değişik açılardan bakabilme özgürlük ve hoşgörüsünden beslenen bu ekollerin zaman içinde “kemikleşme”leriyle birbirlerine düşman haline gelmeleri din ve kültür tarihinin acı ve düşündürücü gerçeklerinden biridir. Bu yobazlık bugün de insanoğlunun gündemindedir. Mezhep kavgaları Doğu’da Batı’da maalesef devam etmektedir.

İslâm dünyasında oluşan yüzlerce mezhep ve tarikattan günümüze ulaşanlardan biri de İmam A'zam Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen Hanefiyye mezhebidir. Bağdat merkezli bu mezhebin mensupları günümüzde de dünyanın her yerinde mevcuttur.

Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönem mezhepleşme ve tarikatlaşma faaliyetlerinin başlangıç safhasıdır. İtikadî konularla ilgili tartışmalar kelâm mezheplerine, amelî meselelerle ilgili yorumlar fıkıh mezheplerine zemin hazırlarken ahlâkî-kalbî konulara açıklık getiren görüşler de tarikatların nüvesini teşkil etmiştir. Ancak bu ilimler henüz “istiklâliyet”ine tam olarak kavuşmuş olmadıklarından aralarındaki sınır net olarak çizilmiş değildi. Bunun yazılı belgelerinden biri de Ebû Hanîfe’ye ait “*Fıkhu'l-ekber*”in kendisidir. Bu küçük eser söz konusu ilmî faaliyetleri içine alabilecek bir özellik taşımaktadır. Risâlede itikadî konular ele alınmakla birlikte dolaylı olarak diğer dinî ilimlerin meselelerine de temas edilmiştir.<sup>1</sup>

*Fıkhu'l-ekber*'de yer alan ve asırlardan beri suffilerin delillerinden biri olarak ileri sürülen cümle ise şudur: “ve kerâmâtü'l-evliyâi hakkun.”

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe hakkında geniş bilgi için bkz. DİA, X, 131.

### Giriş: Sufiler Nasıl Bakıyor?

İlimlerle ilgili olarak yapılan tasniflerden birine göre medrese ilimleri zahirî, tekke ilimleri batınî ilmi temsil etmektedir. Hâl ilmi/kâl ilmi olarak da isimlenen söz konusu tasnifi burada tartışacak değiliz. Ancak İmam A'zam'ın fıkıh ve kelâm ilminin kurucularından biri olarak bu tesbitin “zahirî ilim” kısmında yer aldığı bilinmektedir. Bizim cevabını arayacağımız soru ise şudur: Batınî ilim, tasavvufî ilim mensupları ona nasıl baktı, onu nasıl değerlendirdi? Tasavvufî eserlerde nasıl yer alıyor?

Bu soru ile ilgili olarak fikir beyan eden, görüş bildiren sufilerin söylediklerini, yazdıklarını iki grupta toplamak mümkündür:

1- Âlimdir, ârifdir, zâhiddir hatta melâmîdir, dinin temel esprisini kavramıştır. Hz.Peygamber'in istediği “adam”dır.

2- Zahirde kalmıştır, özü yakalayamamıştır. Aşık olamamıştır. Kûfidir.

Şimdi bu tespitleri tasavvuf klâsiklerinde verilen bilgilerle karşılaştıralım:

#### 1. Sülemî-Kuşeyrî-Hucvirî

İlk dört asırda yaşayan 100'den fazla zâhid ve sufiyi *Tabakâtu's-sûfiye* isimli eserinde tanıtan Sülemî (ö. 412/1021) bu sahanın öncülerindedir. Fudayl b. İyâz/Zünnûn Mısırî/İbrahim b. Edhem ile başlayan eserde İmam A'zam ve diğer mezhep imamlarına yer verilmemiştir.<sup>2</sup>

Sülemî'nin talebesi Abdülkerîm Kuşeyrî de (ö. 465/1072) müşdidinin yolundan giderek meşhur *Risâle*'sinde tanıttığı 83 kişi arasında Ebû Hanîfe ve diğer mezhep imamları yoktur.<sup>3</sup>

Aynı yılda vefat eden *Keşfu'l-mahcûb* yazarı Hucvirî ise eserine dört halife ile başlamış, Ehl-i beyt imamlarından Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidin, Muhammed Bâkır, Ca'fer-i Sâdık'tan sonra diğer zâhid ve sufileri tanıtırken Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve İbn Hanbel'i ele almış ve bilgi vermiştir.<sup>4</sup>

Ebû Hanîfe'ye ayrılan bölüm şöyle başlıyor:

*Alemin imanı, halkın rehberi, fakihlerin şerefi ve âlimlerin izzeti Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit Harrâz (Kumaşçı r.a.) in ibadetlerde ve mücahedelerde sağlam bir mevkii, tasavvuf yolunun usûlü hakkında büyük bir şânu vardır.*

*Başlangıçta uzlet halini kastetmiş, halktan uzaklaşmış, halkın arasından sıyrılıp çıkmak istemişti. Zira kalbini riya ve itibar arzusundan temizlemiştir. Gönlünü Hakk için tehzib etmiş ve düzeltilmişti. Bu hâlde iken bir gece rüyada Peygamber'in (s.a.v.) kemiklerini kabrinden toplamakta olduğunu ve bunlardan bazısını diğerlerine tercih etmekte olduğunu gördü. Bu hâdisenin dehşetinden derhal uyandı. Halini, Muhammed b. Sîrîn'in sohbetlerinde bulunanlardan birine anlattı ve bunun ne manaya geldiğini sordu. Bu zat ona şöyle dedi: Peygamber'in (s.a.v.) ilmini ve*

<sup>2</sup> Nşr. Nurettin Şeribe, Mısır 1951.

<sup>3</sup> Kuşeyrî Risalesi (çev. S. Uludağ), İstanbul 1980.

<sup>4</sup> Keşfu'l-mahcûb/Hakikat Bilgisi (çev. S. Uludağ), İstanbul 1982, 155 vd.

onun sünnetini hıfzetede, o kadar muazzam bir dereceye ulaşacaksın ki, orada tasarrufta bulunacak ve sahih olanını sakim olandan, yani doğru olan hadisleri yalan olandan ayırdedeceksin.

Başka bir defasında daha Peygamber'i (s.a.v.) rüyada görmüş, Hz. Peygamber ona, "Ey Ebû Hanîfe, sünnetimin ihyası için seni sebep kılmışlardır, şu hâlde kasdetme." demiştir.

İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Dâvûd Tâî, Bişr Hafî ve benzeri şeyhlerden (r.a. ecmaîn) bir çok zevatın üstadı idi.

Hucvirî, İmam A'zam'ın kadılığı reddetmesi ile ilgili Süfyân-ı Sevrî, Mis'ar b. Kudam ve Şureyk olayını naklettikten sonra bazı değerlendirmeler de yapmıştır. İmam A'zam'ın tavrında melâmî neşveyi bulurken bu vesile ile çağın ulemasını da tenkid etmekten geri durmamıştır.

*Bu hâdise iki bakımdan Ebû Hanîfe'nin halinin kâmil olduğunun alâmetidir: Birisi, her biri hakkındaki firasetinin isabetli oluşu, diğeri selâmet yolunu, melâmetin sıhhatli şeklini, halkı kendinden uzaklaştırma, onların verdikleri makam ve itibara aldanmama tarzında bir gidişata sahip oluşudur.*

*Bu menkıbe, melâmetin sıhhati hususunda kuvvetli bir delildir. Zira bu büyüklerden her üçü de bir hile ve çare ile kendilerini halktan uzak tutmuşlardır. Bugün ulemâdan hiçbiri bu nevi bir muâmeleye ve hareket şekline bakmamaktadır. Bunun sebebi de heva ve heveslerine meyletmeleri, hak yoldan kaçmaları, devlet adamlarının buldukları yerleri kible edinmeleri, zalimlerin köşklerini Beytu'l-mamûr (ve Kâbe) haline getirmeleri, Cebâbire ve mutegallibenin, altlarına serdikleri minderleri "Kâbe kavseyn ev ednâ"yı (bkz. en-Necm, 53/9) yani Allah'a en çok yakın olma makamına denk tutmaları ve bütün bu hususlara aykırı düşen her şeyi red ve inkâr etmeleridir.*

Hucvirî, ilim adamlarını tenkit etmeye devam ediyor:

*Bir zamanlar Aziz Gaznin'de, âlim ve imam olduğunu iddia eden bir kişi, "Murakka'a ve hırka giymek bidattır", demişti. Ona şöyle demiştim: "Haşîşîye, dibâcîye ve dibîkiye (bu üç şey o zaman en değerli ve en lüks kumaş neveleri idi), erkekler üzerine mutlak surette haram kılınmış olan ibrişimden ve ipekten imâl edilmiştir, zalimlerden alınmıştır, ısrar ve inatla haramdan toplanmıştır. Onlar (yani ulemâ) mutlak olarak haram olan bu elbiseyi giymektedirler ve bunun bid'at olduğunu da söylememektedirler. Peki helâl bir yerden ve helâl bir şekilde satın alınmış olan bir elbise niçin haram olsun? Tabiatındaki benlik ve aklındaki sapıklık üzerine musallat olmasaydı, söylediğin şu sözden daha ölçülü sözler söyleyebilirdin! Fakat ibrişim elbise giymek kadınlara helâl, delilere mübahdır. Bunlardan birisini ikrar ederseniz, kendinizi mazur gösterebilirsiniz. (siz kadın veya deli misiniz ki, ibrişim giymek size helâl ve mübah olmaktadır?) Aksi halde insaf yokluğundan Allah'a sığınınız!"*

## 2. İmâm-ı Cihan: Ebû Hanîfe

Moğol istilası esnasında 618 (1221) Nişabur'da şehit olan Attâr ise meşhur tabakât kitabı *Tezkiretu'l-evliyâ*'da imamımız için İmâm-ı Cihan, Şâfiî için İmâm-ı A'zam ifadesini

kullanmıştır.<sup>5</sup> Tasavvuf kültürünün temel kitaplarından biri olan bu eserin bakış tarzı daha sonra gelenleri etkilemiştir. İlk bölümü okuyalım:

*Şeriat ve milletin çerağı, din ve devletin meşalesi, hakikatlerin gelincik çiçeği, (Nu'man) mana ve hikmet cevherlerinin ummânı, âlim, ârif, sufi, cihan imamı Ebû Hanîfe Kûfî (r.a.) gibi, her dilde övülen ve her millette makbul sayılan bir zatı kim tasvir edebilir? Nihayetsiz bir riyazete, mücahedeye, halvete ve müşahedeye sahipti. Tarikatın usûlü, şeriatın fûrûu sahasında yüce bir mertebeye ve derin bir görüşe malikti. Firasette, siyasette ve kıyâsette tek; mürüvvet ve fütüvvette harika idi. Hem cihanın kerem sahibi, hem de asrın cömerdi idi. Hem çağın en faziletlisi, hem devrin en âlimi idi. En yüksek derecede, en yüce mertebede bulunuyordu.*

*Enes, Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Ümmetimde adına Nu'man b. Sâbit denilen bir er bulunacak, künyesi Ebû Hanîfe olan bu zât ümmetimin meşalesidir. Ebû Hanîfe'nin sıfatı Tevrat'da da bahis konusu edilmiştir."*

*Ebû Yûsuf anlatıyor: "On dokuz sene Ebû Hanîfe'nin hizmetinde bulundum. Bu süre içinde sabah namazlarını hep yatsı namazı için aldığı abdestle eda ediyordu."*

*Mâlik b. Enes diyor ki: Ebû Hanîfe'yi öyle gördüm ki, eğer 'şu sütun, altındır' diye iddia etseydi, bunu delille isbatlamaya muktedir olurdu."*

*İmam A'zam Şâfiî: "Alemdaki bütün ulemâ fıkhıta Ebû Hanîfe'nin âile fertleridir." demişti.*

*H.z. Ali (r.a.): "H.z. Peygamber'in (s.a.v.) 'ne mutlu beni görene veya beni göreni görene' dediğini isttim." demiştir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe birkaç sahabeye yetişmiştir. Bunlar Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeydî, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ebû Evfâ, Vâsile b. Eska' ve Aişe bint Acrid'dir. Allah hepsinden razı olsun. İmdi bahis konusu ettiğim delillerle, onun önde gelen bir zat olduğu sabit olmuştur. Birçok şeyhleri görmüş, Ca'fer b. Sâdık'ın (r.a.) sohbetinde bulunmuştur. İlimde Fudayl'in, İbrahim b. Edhem'in, Bişr-i Hafî'nin Dâvûd Tâî'nin ve Abdullah b. Mübarek'in üstadı bulunuyordu.*

### 3. Sufi-Kûfî

Doğu edebiyatının en mühim kalemlerinden biri olan Senaî (ö. 526/1131) İmâm-ı A'zam'ın, Kûfe şehrinde doğması, Kûfî olması sebebiyle onu zahîrî ilimlerin sembolü olarak değerlendirmiş ve karşısına da sufîyi oturtmuştur. Bu tespit giderek sufîler için "lâ kûfî" isimlendirmesine ulaşmıştır.

*Ebû Hanîfe aşk dersini vermedi  
Şâfiî'de aşka dair bir rivayet yoktur  
Hanbelî'nin zaten aşktan haberi yoktu  
Mâlikî'de öyle bir dirâyet yoktur.<sup>6</sup>  
İşkrâ Bû Hanîfe ders nekerd  
Şâfiûrâ der u rivayet nist  
Hanbelî hod haber zi ışk nedaşt  
Mâlikîrâ der u dirâyet nist.*

<sup>5</sup> Tezkiretu'l-evliyâ (çev. S. Uludağ), İstanbul 2001, 241 vd.

<sup>6</sup> bkz. Annemarie Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları (çev. E. Kocabıyık), İstanbul 1999, 34.

Senâî ve Attâr'ı izleyen Mevlanâ Celaleddin-i Rûmî de aynı yolun yolcusudur:

İmam Ebû Hanîfe, İmam Muttalibî (Şâfiî) ve diğer imamlar (r.a.) toprak dünyasının mimarı idiler. Kim tam bir doğrulukla bunların tarikatına girdi, bu azizlerin peşine takıldı ise kötü insanların ve din eşkiyasının şerrinden emin olup kurtuldu. Fakat Cüneyd, Zünnûn, Ebû Yezîd, Şakîk, Edhem, Mansûr gibi veliler su kuşu ve mana ummanlarının yüzücüsüydüler. Kim bunlara uyar ise hilekâr nefsin tuzaklarından kurtulur ve kudret denizinin cevherlerine ulaşır.<sup>7</sup>

Eflakî'nin naklettiği şu bilgiler de konumuzla ilgilidir:

Bir gün Sainuddîn kabara kabara “Bu gece Mevlanâ'nın aşkı ile Kur'ân'ı hatmettim.” dedi. Mevlanâ: “Nasıl oldu da çatlamağın.” buyurdu. Sainuddîn derhal baş koyup ağladı. Mevlanâ buyurdu: “Onun dudağından akan sözler kalbine aksetseydi, onun kalıbı tuzla buz olurdu. Çünkü Allah: “Biz Kur'ân'ı bir dağ üzerine indirmiş olsaydık o dağ Allah korkusundan parça parça olurdu.” buyurmuştur.(Haşr, 59/21) Devamla buyurdu ki: İmam Ebû Hanîfe (r.a.) bir gece akşam namazını kılıyordu “Zelzele olduğı zaman...” (Zilzâl,99/1) âyetini okuyup “Bir zerre ağırlığınca hayır işleyen onu görür...” âyetine ulaştığı vakit bir hıçkırık gelip kendinden geçti. Derler ki “Kur'ân'ın sırlarının heybetinden yedi gün yedi gece seccadesinin üzerinde kendinden geçmiş bir halde kalmıştı. Eğer Kur'ân okursan öyle oku ki seni çağırırlar. Okuduğundan haberin olmadığı için seni Allah'ın dergâhından kovacakları şekilde okuma!”<sup>8</sup>

Mevlânâ'nın *Fîhi Mâ Fîh*'inde de şöyle bir menkıbe nakledilmektedir:

Bâyezîd-i Bistâmî'yi (k.s.) pederi çocukluğunda fıkıh öğrenmek için medreseye götürmüş idi. Müderrisin nezdine götürdükde: “Bu fikhullâh mı?” dedi. “Bu Ebû Hanîfe'nin (rahimehullâh) fikhıdır” diye cevap verdiler. “Ben fikhullâhı isterim” dedi. Nahvînin nezdine götürüldüğü vakit dahi “ Bu nahvullah mı?” dedi. “Bu Sibeveyh'in nahvidir” diye cevap verdiler. “Ben bunu istemiyorum” dedi. Her nereye götürdüler ise, böyle söyledi. Pederi aciz kalıp onu kendi haline bıraktı. Ondan sonra bu taleb ile Bağdat'a geldi. Cüneyd'in hâlini gördükde na'ra vurup “işte fikhullâh” dedi. Mademki o sütün razî'idir, kuzunun anasını tanımaması nasıl olur? O ise akıl ve temyîzden doğmuştur. Sûreti terk et!<sup>9</sup>

Mevlanâ'nın oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312) *İbtidâname* adlı eserinde dedesi Bahauddin Veled'i överken Hz. İmam'dan söz ediyor:

*Bütün fenlerde üstaddı. Allah ona bilgiyi tam olarak vermişti.*

*Ebû Hanîfe diri olsaydı kapısında canla başla kul olurdu.*

Fahri Razî ve yüzlerce İbn Sînâ o can gözü açık ere karşı kim olabilirdi ki...<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Eflakî, Ariflerin Menkıbeleri, (çev. T. Yazıcı), İstanbul1973, I, 255, Mesnevî, III, 453, 516, (Gölpınarlı tercüme ve şerhi), İstanbul 1973.

<sup>8</sup> Ariflerin Menkıbeleri, II, 389-390.

<sup>9</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh* (çev. A. Avni Konuk; haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, 135.

<sup>10</sup> İbtidâname, (çev. A.Gölpınarlı), Ankara 1976, 237.

Bu tavır daha sonraki asırlarda yaşayan bazı dervişlerce de sürdürülmüştür. Melamî düşüncenin önemli şahsiyetlerinden biri olan Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1065/1654) *Kaside-i Mimiyye* isimli eserinde şöyle diyor:

*Kur'ân'ı ittim ictihad şer'ile ittim çok fesâd  
Şer'in önün ard eyliyen mezhepte Numan olmuşam.*

Onun en meşhur halifesi Kütahyalı Gaybî ise *Akaidnâme* adlı eserinde farklı bir anlayışı seslendiriyor:<sup>11</sup>

*Her kişi bir dîn u mezhep tutar illâ bize  
Din-i İslâm şer'-i Ahmed mezheb-i Nu'man yeter*

#### 4. Saltukname

Kültürümüzün efsânevi kahraman dervişlerinden biri de Sarı Saltuk'dur. Edirne'de doğan Napoli'de vefat eden Bursa'da defnedilen Fatih'in oğlu Cem Sultan bu alperenle ilgili olarak halk arasında anlatıla gelen hikaye ve menkıbeleri derleyip toplamasını dostu Ebû'l-Hayri Rûmî'den rica etmişti.

*Saltuknâme* adıyla tanınan ve daha çok Balkanlardaki menkıbeleri bir araya getiren bu eserde de konumuzla ilgili bilgiler vardır.<sup>12</sup>

*“Ebû Hanîfe rahmetullahi aleyh eydür: Kişinin velâyeti üç nesneden gider: Biri livatadan, biri zulmetten, biri hiyanetten.”*

“Bu mezahib-i erbaa kim sünnet ve cemaat mezhebidir. Hem mukaddem, muaz-zamdır. İttiba-ı eimme böyledir. Kim Mâlik ve Hanbel ikisi İmam Şâfi'ye tâbi oldular. İmam Şâfi' dahi Ebû Hanîfe'ye tâbi olmuştur.”

#### 5. Sinan Paşa

Zeyniye'ye mensup Şeyh Vefâ'nın yanında yetişen ilim, irfân ve siyaset adamlarından biri olan Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) *Tazarrunâme* adlı eseri Türk secî sanatının da zirvelerinden biridir. Bazı peygamberler, aşere-i mübeşşere, dört halife, Hasan, Hüseyin, Hamza, Abbâs'dan sonra dört mezhep imamına da yer vermiştir.<sup>13</sup>

Na't-ı İmamü'l-Müslimîn Ebû Hanîfe Kaddese'llâhu sırrah

*Birisi seyyidü'l-müctehidîn, vârisu ulûmi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn; sultânü's-şerî'a, burhânu't-tarîka; ârif-i esrâr-ı Kur'ân, kâşif-i rumûz-ı Furkân; şem'u'l-ümme, sirâcü'l-minne; fahr-ı erbâbu'l-ibâde, şeyh-i ashâbu'l-İstifade; el-bâriu'l-vârî, el- mütemeltî min ilmihi bi'l-amelin-nâfi; alemü'l-fetvâ, âlemü't-takva; menbau'l-ma'arifi'r-Rabbâniyye ve ma'denu'l-letâyifi's-Sübhâniyye; mehbitu'l-envârî'l-kudsiyye ve mecmaü'l-kelimâti'l-insiyye; câmi-i zühd ü ilm ve mecmûa-i kerem ü hilm; sâhibu'z-zihni'l-vekkâd ve't-tab'i'n-nekkâd ve'l-fikri's-sâyib ve'r-râyi's-sâkıb; hâfizu kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve zâbitu rivâyâti sünneti'r-resûl aleyhi efdalu't-teslîm; âlimu'l- ma'kûli*

<sup>11</sup> bkz. Bilal Kemikli, İbrahim Efendi, Müfid u Muhtasar.

<sup>12</sup> Saltukname (nşr. Ş. H. Akalın), Ankara 1990, III, 323.

<sup>13</sup> Tazarruname (nşr. Martol Tulum), Ankara 2001.

ve'l-menkûl ve imâmu'l-fürû'i ve'l-usûl; müstahricu kavâidi'l-ahkâm ve bâniyu mebâniyi'l-İslâm; şem'-i envâr-ı ictihâd ve çırâğ-ı hâne-i istinbât; imâmü'l-müslimîn, huccetu'l-Hakkı ale'l-halkı ecmaîn; imâm-ı a'zam ve muktedây-ı mu'azzam; Mevlânâ Ebû Hanîfe-i Kûfi Nu'mân bin Sâbit, radyallâhu te'âlâ anhu ve an ashabihi'l-müctehidîn ve telâmizetihî eyimmeti'd-dîn ve men fi mezhebihi mine'l-mü'minîn.

Ol, ol imamdır ki, ahkâm binasını ol muhkem itti, ve istinbât esâsını ol müstahkem itti. Kıyâs rûknini ol teşyîd itti ve ictihâd mebnâsını ol te'kîd itti. Usûl kavâidini ol bast itti ve fîrû ahkâmını ol zabt itti. Dîn evine zînet virdi ve şer' bâğuna behcet virdi. Âlem halkına nizâm virdi ve şeri'at-ı Muhammed'e intizâm virdi. Ümmetine sirâc oldu; başlarına tâc oldu. Cihâna ol muktedâ oldu ve cihân anun-ile hüddâ buldı. Cehl emvâtına hayât virdi ve dil hastelerine necât virdi. Ulûm-ı dâniyyeyi ihyâ itti ve kavânîn-i şerîati icrâ itti. Cân ravzasına safâ virdi, ve sîne fezâsına ziyâ virdi. Tâliblere sırât-ı müstakîm kodı ve isteyenlere tarîk-ı kavîm kodı. Fıkıh bilmek dileyenlere kavâid kodı ve ahkâm öğrenmek isteyenlere zavâbit kodı. İstinbât taleb idenler-içün niçe mesâyile işaret itti ve istihrâc isteyenler-içün ança delâile delâlet itti. Cihânda bir mezheb kodı ki, dîn ehlinün ekseri ana mutâba'at iderler ve âlemde bir kânûn vaz' itti ki, ança selâtîn-i gerden-keşân ana itâ'at iderler.

Hak Te'âlâ mezhebine giren ümmetün tââtısağışınca hasenât ve tarîkına sülûk iden milletün ibâdâtı hisâbınca mesûbât anun rûh-ı muazzam ve revân-ı mükerrerimine vâsıl kılup, tâ dünyâ turdukça mezhebini dâyim ve kıyâmet kopunca tarîkını kâyim eyleye. Bi- mennihî ve lutfih.

## 6. Nefahât ve Nesâyim

Sufî tabakât kitabı *Nefahâtü'l-üns'ü* Abdurrahman (Molla) Camî (ö. 898/1492) Farsça kaleme almıştı. Aynı eseri Bursalı Lamiî çebebi (ö. 938/1531) bazı ilâvelerle Anadolu Türkçesine, Ali Şîr Nevayî ise (ö. Herat, 907/1501) *Nesayimü'l-mahabbe* adıyla Çağatay Türkçesine çevirmişti. Dikkat çekici husus şudur ki Lamiî'nin ilâve ettiği şahıslar arasında Ebû Hanîfe yoktur, ancak Nevayî'de diğer üç imamla birlikte o da vardır.

Nevâî, ilgili bölümün ilk ve son cümlelerinde şöyle diyor:

“Alar kim İslâm ehlining imamdırlar il tarifidin müstağnidürler... İmam Ca'fer-i Sâdık bile sohbet tutubdur ve köp meşayihini körüptür... Nakldür ki Yahya-i Muaz-ı Râzî Resûl sallallahu aleyhi ve sellemi vakıda körüp sordı. Kim ya Resûlallah bini kayda tileyin? Cevab buyurdu kim Ebû Hanîfening ilmi yakınıda. Alarning menâkıbı bî-haddür ve mehâmidi bî- add munça bile hatm kılıldı.<sup>14</sup>

## 7. Lemezât-ı Hulviyye

Halvetiye tarikatına mensub mutasavvıfları tanıtmak için Cemaleddin Mahmud Hulvî (ö. 1064/1654) tarafından Türkçe kaleme alınan *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*,<sup>15</sup> dört halife, dört mezhep kurucusu ve on iki imamı tanıtarak esas konusuna girmiştir.

İmam A'zam'la ilgili bölümde şu mısralar da serpiştirilmiştir:

<sup>14</sup> Ali Şîr Nevayî, *Nesâyimu'l-mahabbe min şemayimi'l-fütüvve* (nşr. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, 19-20.

<sup>15</sup> nşr. M. Serhan Tayşî, İstanbul 1993.



İlm u asârı olup âfak,  
 Aleme verdi Bû Hanîfe sebak.  
 Zühhd ü takva ile münevver idi,  
 Ümmete bir serrâc idi elhak.  
 Zühhd ile sâbık idi ihvana,  
 İlmiyle fâik idi akrana.  
 Cümle âlem hak söze kâildir,  
 Hakkı koyup gayr iden bâtıldır.  
 Bulmuş ol ilmiyle cây-ı ulvî,  
 Sana da himmet ide ol Hulvî.  
 Bû Hanîfe ölmeğe verdi rıza,  
 Etmedi hâkim olup zabt-ı kazâ.

Hulvî, Ebû Hanîfe bölümünü “tatlı” bir dersle tamamlıyor: Nakledilir ki ölümünden sonra, salih ve himmet sahibi biri rüyasında İmamı bağışlanmış, ilahî lütuflarla kendinden geçmiş bir halde görünce sormuş:

-Bağışlanmana sebep ne oldu?

-Bir gün kitap yazıyordum. Bir hayvancık gelip kalemim üzerine kondu ve mürekkebi yemeğe başladı. Klemi hiç kıpırdatmadan tuttum. Dilediği kadar yedi, uçup gitti. Bu âleme göçünce o zayıf hayvancığa gösterdiğim merhametin karşılığı olarak bu makama lâayk görüldüm.<sup>16</sup>

Osmanlı asırlarının en velûd şahsiyetlerinden biri olan İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ise dört halife, dört makâm ve dört mezhep imamı ile ilgili kanaatlerini altı beyitlik bir manzumesinde<sup>17</sup> özetlemiştir:

Çâr erkân oldılar dîn-i mübîne dört veli,  
 Kim Ebûbekr u Ömer'dür dahi Osman u Ali.  
 Hem şerîat hem tarîkat zâhir oldu ma'rifet,  
 Hem hakikat pâyesine irdi bu dördün eli.  
 Bunlar ile bilinip anlandı bu dört mertebe,  
 Dört bağ içre açıldı bir aceb vahdet güli.  
 Geldi karn-ı tâbi'în oldu mezâhib dört yine,  
 İctihad ehli bu gülzârun olupdur bülbüli.  
 Bû Hanîfe Şâfiî Ahmed İmâm- Malikî,  
 İtikad it kim bulardur tâbiînün efdali,  
 Zâhiren ahkâm ile itti takıyyed işbu dört,  
 Hakkıyâ bâtında vâsıldur Hakk'a bunlar veli.

<sup>16</sup> Hulvî, a.g.e., 64.

<sup>17</sup> Divan, (nşr: Murat Yurtsever), Bursa 2000, 341.

“Halkalardan murad dört imamun pençe salacak manalarıdır ki dördü dahi urve-i vuskâ'dır... Yani her birisi birbirlerine mugayir iken kimi la'l u kimi mercan yani elbette anların üçü hata ve biri sevab iken yine dördü bile mânend-i cevâhir makbul ve mükerrerem ve hataları dahi ma'füvv ve müsellema vaki' olmuş...”

Bursevî, Kâbe'deki imamların makamlarını şöyle yorumluyor:

Mahfil-i Şâfiî dahi metafta ve bab-ı beyte mukabildür. Eğerçi ki Şâfiî evtad-ı erbaadandır. Pes mahfil-i Hanefî harici metafta olmak vuslat u fenadan sonra olan hale remzdür ki hâlet-i bekadur. Ve bu remzle Ebû Hanîfe Şâfiî'den efdaldür, demek câizdür. Eğerçi ki cümlesi Hak üzerinedür.”<sup>18</sup>

Şu dikkat çekici mısralar da Bursevî'ye aittir:

*Ben İmâm-ı Azam'em halk iktidâ eyler bana,*

*Her müezzin mahfel üstünde duâ eyler bana.*

*Bendedür sırr-ı Muhammed salli yâ Rabbi 'aleyh,*

*Aşiyânı afv-ı günah için recâ eyler bana.*

*Kurb-ı sultân ademi sultân ider bu âleme,*

*N'ola dîrsem halk-ı âlem ilticâ eyler bana.*

*Vâris-i peygamber olmakdur çü şânı ümmetün,*

*Her nefes Rûhu'l- Kudüs vahy-i Hudâ eyler bana.*

*Bir fakîrem bâb-ı Hak'da benden ednâ kimse yok,*

*Cümle bu eylikleri Hak Hakkiyâ eyler bana.*

## 8. Bektaşî Azbî

İstanbul Merdivenköy Şahkulu Sultan Bektaşî dergâhı postnişinlerinden Mustafa Azbî (ö. 1160/1747) Niyazî-i Mısırî'nin divanını baştan sona tahmîs etmiştir.<sup>19</sup> Divanı basılmamıştır.<sup>20</sup>

“Nitekim İmam A'zam Hazretlerine sâil suâl eyledükde Allah Teâla kandedür. Hazret-i İmam bir tas süd getürüp bunun yağ kandedür diyu sâili ilzâm eylemişdür.”<sup>21</sup>

## 9. Osman Şems

Nakşî bir babanın oğlu olan, Kuşadalı İbrahim Efendi'den Halvetî, Abdurrahim-i Ünyevî'den Kâdirî-Üveysî neşveyi alan Osman Şems Efendi (ö. 1311/ 1893) geçen yüzyılın en önemli şahsiyetlerinden biridir.

<sup>18</sup> Bursevî, Kitâbü'l-Envâr. bkz. Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, 128. Bu makamlar Vehhabîler tarafından yok edilmiştir.

<sup>19</sup> Tahmîs-i Divan-ı Niyazî-i Mısırî, İstanbul 1284

<sup>20</sup> Divan-ı Mustafa Azbî, Süleymaniye Küt. Hacı Mahmut Efendi Kit. Nu. 269

<sup>21</sup> bkz. Ceylan, a.g.e., 387.

Kısa bir süre Bursa'da yaşayan *Divan*<sup>22</sup> sahibi Osman Şems Efendi'nin uzun bir manzumesi şu mısralarla başlıyor:

*Aşka eyle iktida esrâr-ı Hakka mahrem ol!  
İttıkada sâlik-i isr-i İmâm-ı A'zam ol!  
Cezbe-i Mevlâ'da Mevlânâ gibi ferruh-dem ol!  
Mülk-i tecrid içre mânend-i Bîrahim Edhem ol!  
Bende ol, Mevlâ ol, âhir kalma hayvan âdem ol!  
Ne abâ-ser-pûş-i fakr ol ne kaba-pûş-i Cem ol!  
Bir bilinmez sûret içre padişâh-ı âlem ol!*

İbn Teymiye'nin en meşhur talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350/1751) tasavvuf klâsîği Menazilü's-Sâirî'i *Medaricü's-Salikîn* adıyla şerh ederken pek çok yerde İmam A'zam'ın görüşlerine başvurmuştur.<sup>23</sup>

Bayramiyye tarikatına mensup Bahaüddinzâde (ö. 952/1545) *Fıkh-ı Ekber*'i şerh ettiği gibi<sup>24</sup> Müceddidiyye'nin en önemli temsilcilerinden biri olan Mehmet Emin Tokadî'nin müridi Mustakimzâde (ö. 1202/1788) *Menâkıb-ı İmam A'zam*'ın yazarıdır.<sup>25</sup>

## 10. Kûfi ve Geylânî

Bağdat'ın kültür ve medeniyet tarihimizdeki yeri bilinmektedir. Değişik ilim ve sanat dallarının yıldızları bu şehirde yaşamış bir kısmı da yaşamaktadır.

Bağdat'ta kabirlerinde yaşayan bu şahsiyetlerden iki tanesi çok önemlidir: Ebû Hanîfe ve Abdülkâdir- Geylanî.

1258 yılında şehri işgal eden Moğollar bu iki türbeyi özellikle yıkmışlardır. 1401'de şehri tarumar eden Timur aynı türbeleri özellikle tahrib etmiştir. 1508'de işgal sırası Safevîlerde idi. Şah İsmail aynı hedefi vurdu.

1534'de Bağdat'ı fetheden Kanunî ise böyle yapmadı. O günleri gören ve o topraklarda yaşayan Türk edebiyatının zirve şahsiyeti Fuzûlî bu olaya şu ifade ile tarih düşürmüştü:

*"Geldi burc-ı evliyaya Padişâh-ı nâmdar"*

1623'de şehri yeniden ele geçiren Şah Abbâs aynı yerleri yaktı yıktı. 1638'de IV. Murad ise fethe tekrar imza attı.

IV. Murad'la birlikte Bağdat seferine katılan Şeyhülislâm Yahya Efendi (ö. 1053/1644) türbenin onarımına bizzat nezaret etti<sup>26</sup> ve tarih düşürdü:

<sup>22</sup> *Divan*'ın Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından şerh edilen gazelleri, Mustafa Tahrallı tarafından da neşredilmiştir: Osman Şems Efendi *Divanı*'ndan Seçmeler, İstanbul 1996.

<sup>23</sup> Türkçeye tercüme edilmiştir, İstanbul 1990.

<sup>24</sup> İÜ Küt. Ayasofya Kit. Nu. 2399.

<sup>25</sup> SÜ Küt. Pertev Paşa Kit. Nu. 2420.

<sup>26</sup> *Divan* (nşr. Hasan Kavruk), İstanbul 2001.

**11. Tarih-i bâb-ı Türbe-i Hazret-i İmam**

Muhammer ide Hak Sultan Murad'ı,  
 İmâm-ı Azam çün itdi ta'zîm.  
 Gümüşden itdi babın türbesinün,  
 İdüb ol hazrete iclâl u terkîm.  
 Didi Yahya bu kâr-ı hayra tarih,  
 Kapusını mezarın itdi hep sim: 1038.  
 Tarih-i bab-ı şübbâk-ı kabr-i Hazret-i İmam,  
 Sultan-ı Gazî Han Murad-şehen şah-ı al-i nijad.  
 Bağdat fethinde idüp çün fisebilillah cihad,  
 Şân-ı İmâm-ı Azam'ı ta'zîm u terkîm itmedür.  
 Hak ömrini efzûn ide itdi kemâl-i ictihâd,  
 İtdi gümüşden bâbını hem kabrinün şübbâkını.  
 Ol padişah-ı cem-hasen ol şah-ı sahib adl u dâd,  
 İdüb duay-ı devletin Yahyâ didi tarihini,  
 Hem bâbı hem şübbâkını sim eyledi Sultan Murad: 1048

**12. Türbe**

1839'da Sultan Abdülmecid tarafından tamir edilmiştir. Külliye 1871'de Pertevniyal Valide Sultan ve 1903-1910 yıllarında da Sultan II. Abdülhamid tarafından yeniden yaptırılmıştır.

Selçuklu ve Osmanlı mimarisinin özelliklerini taşıyan 50.000 m<sup>2</sup>'lik külliye, son çeyrek yüzyıldaki değişikliklerle mimari asaletini kaybetmiştir.<sup>27</sup>

Son darbeyi 2003'te Bush vurdu.



H. Yunus APAYDIN  
 EÜ İlahiyat Fakültesi

Biz de Mustafa Kara'ya Ebû Hanîfe'nin tasavvuf penceresinden nasıl görüldüğünü resmeden tebliği için teşekkür ediyoruz. Sözü Süleyman Toprak'a vermeden önce biraz da kafam karıştı. Ebû Hanîfe sufi mi Kûfi mi derken böyle bir ikilemde Ebû Hanîfe'nin kalması şart mı, yoksa "min vechin kûfi min vechin sufi" olabilir mi diye bir soru yönelmiş oluyoruz hocamıza cevap verirse ama vermezse sonra da verebilir.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bkz. DİA, IV, 301-302.

## Müzakere

Süleyman TOPRAK  
SÜ İLâhiyat Fakültesi

Sayın Başkan, muhterem dinleyenlerim, Mustafa Kara sesiyle, şiire olan yatkınlığıyla, şairliğiyle ve şiiri hakikaten zevk verir okuyuşuyla: Beni yıllar önceye götürdü. Bir miraç gecesinde Cenab-ı Hakka urûc eden muhterem merhum Selçuk Eraydın hocamızı hatırlattı. Allah kendisine rahmet eylesin. Selçuk Bey de hakikaten bu tasavvufî şiirleri büyük bir zevkle bize okuyordu biz de zevkle dinleyip istifade etmişizdir.

İslâm dünyasında ilim ve fikir önderlerinden biri olduğu tartışmasız kabul edilen İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin tasavvufla ilgili eserlerde nasıl tanıtıldığıнын, hangi özellikleriyle zikredildiğinin araştırıldığı tebliğ on bir sayfadan oluşmaktadır. Tebliğde mutasavvıfların İmâm-ı A'zam'a bakışları ele alınıyor ve onların eserlerinden nakiller veriliyor.

İmam'ın zâhidliği konusunda hemfikir olan mutasavvıflardan bir kısmı, özellikle sûfilerle ilgili tabakât kitaplarında kendisine yer vermemişler, bir kısmı da onun iyi bir âlim olduğunu ancak zahirde kaldığını belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin tasavvuftaki anlamıyla ârif, hatta melâmî olduğunu söyleyenler de vardır. Tebliğde Ebû Hanîfe'yi sufi görünenlerle görmeyenlerin, sadece zahirî ilimlerde üstat sayanların görüşleri, kendi eserlerinden alıntılarla, ardarda ve karışık olarak veriliyor. Bu görüşler iki kısımda kategorize edilerek ayrı ayrı verilseydi kanaatimce daha güzel olurdu.

Muhtelif zamanlarda, değişik müellifler tarafından yazılmış olan tasavvuf, ahlâk ve tabakâtla ilgili eserlerden büyük bir gayretin eseri olarak özenle seçilmiş olan metinler tebliğde kısa alt başlıklarla ardarda verilmiştir. Bu alıntılar dikkatle okununca bir mesaj veriyor. Ancak verilmek istenen mesajın herkes tarafından daha kolay anlaşılabilmesi için metinlerin ardından ya alıntılarının hemen akabinde ayrı ayrı, ya da tebliğin sonunda genel bir değerlendirme yapılsaydı daha isabetli olurdu. Unutmamak gerekir ki, her okuyucunun tebliğin müellifi kadar bilgili ve kültürlü olması mümkün değildir. Biz genelde kendi bildiğimizi karşımızdakilerin de bildiğini, böylece, tabir câizse, leb demeden leblebiyi anlayacaklarını zannederek yapılması gereken pek çok açıklama ve değerlendirmeyi gereksiz görürüz. Hâlbuki okuyucunun bunlara ihtiyacı vardır.

Aynı şekilde Farsça, Osmanlıca ve Çağatay Türkçesi ile yazılmış eserlerden alınan metinler latin harflerle yazılmış, Farsça olan beyit tercüme edilmişse de diğerleri aynen aktarılmıştır. Halbuki bu alıntılar aslî harfleriyle yazılsa ve dil bakımından ağır olanlar sadeleştirilerek günümüz Türkçesiyle verilse hem daha kolay anlaşılır, hem de olabilecek yanlış anlamalara sebebiyet verilmemiş olur.

Tebliğın sonunda İmâm-ı A'zam'ın türbesi ile ilgili verilen bilgiler güzeldir. Ancak burada da türbe ile ilgili başlık bir önceki sayfada bu bilgilerin başladığı yere konsa ve muhtevaya uygun şekilde değiştirilse güzel olur. Ayrıca daha önceki başlıklar altında verilen bilgiler arasında da zaman zaman o başlıkla ilgili olmayan şeylere de yer verilmiştir. Bunlar çıkartılırsa, yada uygun başlıklar konularak ayrı başlık altında verilirse daha güzel olur. Yine tebliğde on dokuzuncu yüzyıldan söz edilirken sehven “geçen yüzyıl” tabiri kullanılmıştır. Bunun 19. yüzyıl olarak değiştirilmesi gerekir, aksi taktirde yirminci yüzyıl anlaşılır.

Şunu da hatırdı tutmak gerekir ki, tebliğde Ebû Hanîfe'nin zühd ve takvasıyla tasavvuf kültüründeki yeri ile ilgili başvuru eserlerin hemen hemen hepsi tarikatların teşekkülünden sonra kaleme alınmış olduğı ve belli bir tarikata, yahut da Ebû Hanîfe'den sonra teşekkül etmiş tarikatlara mensup olan suflerden bahsettiğı için ve Ebû Hanîfe de yaşadığı dönemde henüz mevcut olmayan tarikatlara mensup olmadığından, bu müellifler eserlerine aldıkları sufler arasında İmâm-ı A'zam'ı zikretmemiş olabilirler. Diğer taraftan, gerçekten zâhid bir kişi olan Ebû Hanîfe, daha sonraki dönemlerde tasavvuf literatüründe kazandığı anlamda, toplumu terketmediğı, inzivaya çekilmediğı; idarecilerin vermek istediğı görevi reddetmekle birlikte toplum içinde ticarî faaliyetlerini sürdürdüğü için de o dönemin münzevi hayatı tercih eden zâhidleri arasına dâhil edilmemiş olabilir.

Ancak İmâm-ı A'zam, tasavvufî ifadeyle “bâheme ve bîheme” yani “herkesin içinde ama gönlü sadece Allah ile birlikte” prensibine uygun bir hayat yaşamıştır. O, işinde, gücünde, yaptığı alışverişinde, verdiğı dersinde ve fetvâsında hep Allah rızasını gözetmiş; onu bize anlatanların verdikleri bilgiye göre, tıpkı zâhid ve suflerin yaptığı gibi geceleri kaim olmuş, ibadet ve taatle meşgul olmuştur. Nitekim onun yıllarca yatsı abdestiyle sabah namazı kıldığı, ortaklarının birisi tarafından yapılan bir yanlış sebebiyle ticarete kazandığı büyük bir meblağı fakirlere dağıttığı ve zamanının çoğunu Kur'ân-ı Kerîm'i okuyup anlamakla geçirdiğı rivayet edilmektedir.

Kıscası, tasavvuf ve tabakâtla ilgili eserlerde farklı değerlendirme yapanlar olsa da, kanaatimize İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe tam bir zâhid, müttaki bir Müslüman, Hz. Peygamber'in izinden giden, Kur'ân ve sünneti anlayıp anlatmaya ve yaşamaya çalışan Peygamber vârisi bir âlim ve Tarikat-i Muhammediyye'ye mensup zâhid bir sufidir. Allah Teâla kendisinden razı olsun ve rahmetiyle muamele etsin.

## Cevap

Mustafa KARA  
UÜ İlâhiyat Fakültesi

Mesajları aldık çok teşekkür ederim belki bu tebliğime yetişmeyebilir ama bundan sonra hazırlayacağım tebliğlerde genel anlamda belirtilenleri dikkate alacağım.

Gerçekten Kûfi-sufî meselesini çok geniş bir zamanda tartışabiliriz. Şu anda vaktim ona müsait değil ama şu kadarını söyleyeyim. Tabi ki İmâm-ı A'zam teknik anlamda bir sufi değil fakat İmâm-ı A'zam'ın yaşadığı yıllarda zaten tasavvuf istiklâliyetini kazanmış bir ilim de değildi. Dolayısıyla sufîlerin bir kısmı İmâm-ı A'zam'ın üslûp ve takvasını öne çıkararak onu kendilerine önder kabul ediyor. Bir kısmı da işte o Kûfi diyen taraf. Aslında orada Kûfiden maksat İmâm-ı A'zam'ın şahsı değil benim anladığım kadarıyla oradaki, zâhid tipi yani işin zahirinde kalan insanların bir prototipi. Yoksa İmâm-ı A'zam'ın şahsına yönelik bir tavır pek gözükmüyor tasavvufta. Ordaki Kûfi; şekilci, zahirperest, ilmin esas esprisini kavrayamayan, hakikatin esprisini kavrayamayan insanlar olarak görülüyor. Teşekkür ederim...



H. Yunus APAYDIN  
EÜ İlâhiyat Fakültesi

Biz de Mustafa Kara hocamıza teşekkür ediyoruz. İstihsanen sıra değişikliği yapmıştık şimdi o istihsanın gereği Mustafa hocamızın ayrılması gerekiyor. İkinci tebliğcimiz Ahmet Yaman'a sözü verelim buyurun hocam.

## Ebu Hanîfe ve Reel Siyaset

Ahmet YAMAN  
SÛ İlâhiyat Fakültesi

Sadece fıkıh değil genel hukuk tarihinin de en büyük simalarından biri olan Ebû Hanîfe, bilge hukukçuluğu yanında, siyasî gelişmeler karşısında tavır alan ve taraf olan bir kimliğe de sahiptir. 70 yılı bulan ömrünü, İslâm tarihinin en ünlü ve en belirleyici olan iki hanedan yönetimi altında geçiren bu büyük hukukçu, tefakkuh çabasını yani akademik eylemlerini, Emevî ve Abbâsî yönetimlerinin hukuk dışı uygulamalarına karşı verdiği siyasî mücadele/mücadele eylemi ile taçlandırmıştır.

Bu tebliğde, onun genel siyasî tavrını ve bunu belirleyen muhtemel etkenleri yakın plâna almaya çalışacağız.

Abdülmelik b. Mervân'dan itibaren Emevî halifelerinin ve ilk iki Abbâsî halifesinin yönetimlerine şahit olan Ebû Hanîfe'nin siyasî tavrını belirleyen ana sebep, bu idarelerin totaliter uygulamaları ve özellikle Ehl-i beyt karşıtı tutumları olmuştur. O, bir yandan seslendirdiği görüşleriyle ve yazdığı rivayet edilen kimi kitaplarıyla, diğer taraftan yakın öğrencilerine yaptığı uyarılarla ve siyasî merkezin resmî görevlendirme taleplerini sürekli reddetmekle, bütün bunların ötesinde merkezî otoriteye karşı ayaklanan Ehl-i beyt muhalefetine ilmî, maddî ve lojistik destek vermekle muhalefet tavrını açıkça sergilemiştir.

Kendisine, yönetimlerinin mahiyet ve meşrûiyeti hakkında ne düşündüğünü soran Abbâsî halifesi Mansûr'a (ö. 158/775) verdiği şu cevap, onun siyasî tavrının açık bir göstergesidir: *“Dini hakkında doğruyu arayan kimse kızmaz. Kendi kendine bir düşünsen, bizi çağırılmakla gerçek amacının, bütün ümmete, bizim senin politikalarına onay verdiğimizizi reklam etmek olduğunu bilirsin. Hilafet, meşveret ve icma ile sabit olur. Oysa sen, saltanat yoluyla geldin. Vicdanında takva bilinci olan iki kişi bile seni onaylamaz.”*<sup>1</sup>

Zaten Ebû Hanîfe, mutlak itaat taraftarı olmadığını, ilk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbas es-Seffâh'a biat ederken daha baştan belirtmiş,<sup>2</sup> bir başka vesileyle de yolsuzluk yapan veya zulmeden iktidarların meşrûiyetini kaybedeceğini vurgulamıştır.<sup>3</sup> Hanefîlerin ünlü bilgini Cessâs'ın (ö. 370/980) şu ifadesi de mezhebin imamının siyasî anlayışını ortaya koymaktadır: *“Bazıları, Ebû Hanîfe'nin fâsık birinin imamet ve hilafetini onayladığını, devlet başkanlığı ile yargıçlığı birbirinden ayrı düşünüp fâsık yargıcın kararını onaylamayıp fâsık idarecinin yönetimini onayladığını zannederler. Bu bâtil iddia apaçık bir yalandır. Ebû Hanîfe'ye*

<sup>1</sup> Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 59-60; Kerderî Bezzâzî, Menâkıb, s. 296; Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, 185; Ahmed Abdülhüseyn, Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn, s. 103-104.

<sup>2</sup> Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, 14-15; Mekkî, Menâkıb, s. 128; Kerderî Bezzâzî, Menâkıb, s. 214.

<sup>3</sup> Zehebî, Menâkıb, s. 17.



*göre yargıç ile halife arasında bir fark yoktur ve her ikisi için de aranacak şart, adalettir. Fâsık biri halife olamayacağı gibi yargıç da olamaz. Emevîler zamanında İbn Hübeyra'nın yargıçlık teklifini kabul etmeyen Ebû Hanîfe'ye böyle bir içtihat nasıl yamanabilir?"*<sup>4</sup>

Ebû Hanîfe'nin zalim bir yönetime karşı tavrı o kadar serttir ki İmam el-Evzâî (ö. 157/774) bile, "Sonunda zalimlerle savaşmayı öne sürünceye kadar Ebû Hanîfe'nin her içtihadına anlayarak katlanabiliyorduk." demiştir.<sup>5</sup>

Gerçekten Ebû Hanîfe, zalim bir karaktere sahip olup meşrûiyetini kaybetmiş iktidarların fiilî müdahale ile yönetimden uzaklaştırılacağı düşüncesindedir. Nitekim sadece Cessâs değil, İbn Hazm da (ö. 456/1064), eğer başka yol kalmamışsa emr-i bi'l-marûf ile münkerin defî için, silaha sarılmanın vâcib olduğu görüşünü ona atfetmektedir.<sup>6</sup>

İşte böyle bir siyaset anlayışına sahip olması sebebiyledir ki Ebû Hanîfe, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'a karşı ayaklanan Zeyd b. Ali Zeynelâbidin'i (ö. 122/743) açıkça desteklemiş, maddî katkıda bulunmuş, hatta bu olayla Bedir savaşı arasında bir manevî bağlantı bile kurmuştur. Aynı şekilde, Abbâsî yönetimine Medine'de isyan eden Muhammed Nefsüzzekiye (ö. 145/763) ile Basra'da ayaklanan kardeşi İbrahim'e de (ö. 145/763) hem fikrî-hukukî hem de maddî katkılarda bulunmuştur.<sup>7</sup> Bu iki kardeş, Hz.Hasan'ın torunlarından ve aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin hocalarından olan<sup>8</sup> Abdullah b. Hasan'ın (ö. 145/762) oğullarıydı.

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) ve daha sonra İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) verdikleri bilgiye göre Ebû Hanîfe, hilafete daha lâyük olması itibarıyla Muhammed Nefsüzzekiye'ye biat etmiş, onun Medine'de öldürülmesi üzerine de Ehl-i beyte olan muvâlât fikri perçinlenmişti.<sup>9</sup> Olaylar sırasında halife Mansûr'un bazı komutanlarına Nefsüzzekiye isyanını bastırmak üzere sevk edilen orduda görev almamaları telkininde bulunmuş ve Hasan b. Kahtabe gibi bazılarını ikna da etmişti.<sup>10</sup>

Bu siyasî gelişmeler vasatında Ebû Hanîfe bu kadarla yetinmemiştir. Kendisine isyanlara katılmanın câiz olup olmadığını soranlara, derhal katılmaları gerektiği cevabını vermiş; bazı gerekçelerle kendisinin katılamayışına hayıflanmış, Muhammed ile kardeşi İbrahim'in saflarında bulunup da şehit düşenlerin yerinde olmayı arzu etmiş-

<sup>4</sup> Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, 1/99.

<sup>5</sup> Cessâs, a.g.e., I, 99-100.

<sup>6</sup> İbn Hazm, el-Fisâl, V, 20-23.

<sup>7</sup> bkz. Taberî, Tarih, VI, 183; Mes'ûdî, Murûcû'z-zeheb, III, 360; Cessâs, a.g.e., I, 100; Mekkî, Menâkıb, 239, 342-343; Ebû'l-Ferec İsfahânî, Makâtîlü't-tâlibiyyîn, s. 361; Kerderî Bezzâzî, a.g.e., s. 344-345; Mevdudî, el-Hilâfe ve'l-mülk, s. 180; V. Vaglieri, "İbrahim b. Abd Allah", EI2 (İng), III, 983 vd. Bu isyanlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Cem Zorlu, Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar, Ankara 2001.

<sup>8</sup> Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, IX, 432; Mekkî, a.g.e., s. 43; Sâlihî, Ukûdü'l-cümân, s. 76.

<sup>9</sup> Şehristânî, el-Milel, I, 156 vd.; İbn Haldûn, el-İber, III, 190 vd.

<sup>10</sup> Mekkî, Menâkıb, s. 440.

tir.<sup>11</sup> Tarih kaynaklarının verdikleri kimi ayrıntılara bakılırsa, o, özellikle İbrahim'in başlattığı kalkışmaya bütün insanların katılması gerektiğini her fırsatta dile getiriyor, bunu defalarca yapılan hacc ibadetinden daha faziletli görüyor, hatta küçük Bedir savaşı nitelemesini yapıyor ve bu uğurda savaşmayı göze alan çocuklarını göndermeyip engel olan ebeveynleri kınıyordu.<sup>12</sup>

Sanki bir erkân-ı harb gibi o, İbrahim'e strateji önerisinde bile bulunmuştur. Destek vermek üzere ona yazdığı bir mektupta -ki, bu mektup daha sonra Mansûr'un eline geçmiş ve kendisinin daha sonraları Bağdat'ta hapsedilmesinin gerekçelerinden birisi olmuştur- şunları kaydetmiştir: "Zeydiyyenin desteğini kazanmak için Kûfe'ye gel. Fakat kendini gizleyerek gel; zira senin tarafında olduklarını söyleyenler ile Mansûr arasında umulmadık gelişmeler olabilir. Yaralılara ve kaçanlara şöyle şöyle muamele et. Atalarının Sıffîn savaşındaki tecrübesini dikkate al."<sup>13</sup>

Yakın öğrencisi ve dostu Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) anlattığına göre, İbrahim'i bu şekilde açıkça desteklediği haberini alan Mansûr, ona İbrahim'in ağzından samimi ifadelerle bezenmiş düzmece bir mektup yazar. Ebû Hanîfe mektuba aynı samimiyetle cevap verir. Bunun üzerine Mansûr, isyanları bastırıp düzeni sağladıktan sonra Ebû Hanîfe'yi cezalandırır.<sup>14</sup> Bir başka öğrenci dostu Züfer'in (ö. 158/775) şu tesbiti, hocasının reel siyaset içindeki tavrının, sivil itaatsizlikten ve sabretmekten daha öte boyutlara vardığını bir başka açıdan teyit etmektedir: "İbrahim'in isyanına olabildiğince açıkça destek verdiğini ilân edip de insanlara onun hurûcuna katılma fetvâsını verdiğinde kendisine dedim ki: Yemin ederim ki sen, boynumuza ip geçirilinceye kadar bu eylemlerinden vazgeçmeyeceksin!"<sup>15</sup>

Ebû Hanîfe, muhalif tavrını yazılı doktrinine de taşımıştır. Bazı müellifler, temas ve nasihatlerle hükümeti düzeltme teşebbüsleri olumlu bir netice vermeyince, Ebû Hanîfe'nin, herhangi bir idarenin meşrûiyet şartlarına, muhalefet metotlarına ve gerekiyorsa fiilî mücadeleye dönük kanaatlerini serdedebilmek için *Siyer* ismiyle bir kitap yazdığını söylerler.<sup>16</sup> İşte bu siyasî düşünceleri sebebiyle Ebû Hanîfe üzerinde akademik baskılar ve kısıtlamalara gidilmiş, meselâ Abbâsî halifesi Mansûr, özellikle yönetimle ilgili alanlarda olmak üzere Ebû Hanîfe'ye görüş açıklama yasağı koymuştur.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Cessâs, a.g.e., 1/100; Bağdâdî, a.g.e., 13/385; Ezdî, Târîhu Mavsıl, s. 188; Kerderî Bezzâzî, Menâkıb, s. 344-345; Dâvûdî, Umdetü't-tâlib, s. 88; bkz. Küleydâr, Târîhu Kerbelâ, s. 194; Muhsin Emin, A'yânü's-şîa, 2/180; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı enbiyâ, 2/41; Şibay, "Ebû Hanîfe", İA., 4/25.

<sup>12</sup> Mekkî, a.g.e., s. 343; İsfahânî, Makâtîlü't-tâlibiyyîn, s. 364, 378-9; Muhsin Emin, A'yânü's-şîa, 2/180; Zehebî, Târîh, h.141-160/43; Dâvûdî, Umdetü't-tâlib, s. 88; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, 1/214. Bazı tarih kaynaklarına ulaşmamda yardımları olan değerli araştırmacı Cem Zorlu'ya müteşekkirim.

<sup>13</sup> İsfahânî, a.g.e., 361, 366-7; Muhsin Emin, A'yânü's-şîa, 2/180.

<sup>14</sup> İbn Abdilber, el-İntikâ, s. 170-171.

<sup>15</sup> Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, 13/330; İbn Abdilber, a.g.e., s. 170; Mekkî, a.g.e., s. 428; İsfahânî, Makâtîlü't-tâlibiyyîn, s. 361; Zehebî, Menâkıb, s. 21.

<sup>16</sup> Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", s. 18-19.

<sup>17</sup> Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 61; bkz. İbn Abdilber, el-İntikâ, s. 168-169.

Merkezî iktidarın politikalarına karşı muhalif tavrını, resmî görevlendirme tekliflerini ısrarla kabul etmemekle de göstermiş olan İmam Ebû Hanîfe, bu yüzden mihnelere maruz kalmıştır. Emevîler döneminde bir ara Kûfe valisi olan İbn Hübeyra (ö. 132/750), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Dâvûd b. Ebû Hind gibi âlimleri, çok arzulu olmadıkları halde çeşitli kamu görevlerine getirmişti. Ebû Hanîfe'ye de kadılık görevi vermek isteyince o, bunu reddetmiş sonuçta hapse atılmıştı. Oğlu Hammâd'ın ve öğrencisi Ebû Yûsuf'un anlattığına göre İbn Hübeyra, her gün 10 kamçı olmak üzere on gün boyunca babasına/hocasına işkence etmiştir.<sup>18</sup> Öyle ki, işkence sırasında aldığı darbelerden dolayı başının yarıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>19</sup> Bu durumu gören yukarıda ismi geçen âlimler, "Kendini tehlikeye atma! Bu görevi kabul et!" tavsiyesinde bulunsalar da Ebû Hanîfe, "*Hayır! Vâsıt Mescidi'nin kapılarını saymak gibi (zararsız ve basit) bir görev bile teklif etse, onu dahi kabul etmem. Hem nasıl olur da bu görevi kabul edebilirim? O, idam edeceği birisinin ölüm fermanını yazacak, sonra ben de onu onaylayacağım, öyle mi? Allah'a andolsun ki, böyle bir sorumluluğa asla katlanamam*" gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>20</sup>

Abbâsîlerden Ebû Ca'fer el-Mansûr'un aynı yöndeki talebini de benzer gerekçelerle reddeden Ebû Hanîfe, bu yüzden temel gıda maddelerinden mahrum bırakılmış, hem de hapsedilmişti. Hatta vefatının bile hapisteki işkenceler ve zehirlenme olduğuna dair bilgiler, menâkıp kitaplarının ötesinde fıkıh eserlerinde de zikredilmiştir.<sup>21</sup>

Bütün bu baskılara ve işkencelere rağmen doğruyu söylemekten hiç çekinmemiştir. Kendisinin iktidara, iktidarın kendisine beslediği duygulara rağmen halifenin huzurunda yanlış kararları açıkça eleştirmesiyle de dikkati çekmektedir. Oğlu Hammâd'ın verdiği bilgiye göre Ebû Ca'fer Mansûr, kendisini huzura getirtmiş ve "Bu Musul halkı, isyan etmeme sözünü vermişken şimdi isyan ettiler. Allah, onların mallarını ve canlarını bana helâl kıldı. Ne yapayım?" diye sormuştur. Ebû Hanîfe'nin "Sen şu anda bir emân makamında değil misin? Onlar sana mâlik olmadıkları bir şeyi şart koşmuşlar; sen de kendi yetkinde olmayan bir şeyi onlardan istemişsin. Eğer onlara dokunursan, helâl olmayan bir iş yapmış olursun. Oysa Allah'ın şartı uyulmaya daha lâyıktır." cevabını beğenmeyen Mansur kalkıp gitmesini istemiştir. Olayın devamında Hammâd, birkaç gün daha Bağdat'ta kaldıklarını, babasının tekrar huzura çağırıldığını ve onun yaklaşımının Mansûr tarafından kabul edildiğini anlatır.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> İbn Abdilber, a.g.e., s. 171; Mekkî, a.g.e., s. 427, 431; Zehebî, Menâkıb, s. 14-5; İbnü'l-İmâd, Şezerât, 1/228.

<sup>19</sup> Saymerî, a.g.e., s. 57, 58; Sâlihî, Ukûdü'l-cümân, s. 313.

<sup>20</sup> Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, 1/99; Saymerî, a.g.e., s. 58; Mekkî, a.g.e., s. 275; Bağdâdî, a.g.e., XIII, 326; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 10/107; Zehebî, Menâkıb, s. 15; Sâlihî, Ukûdü'l-cümân, s. 311; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA., X, 134.

<sup>21</sup> Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 87 vd.; Mekkî, Menâkıb, s. 432-438; Zehebî, a.g.e., s. 16, 30; Sâlihî, a.g.e., s. 316, 357; İbn Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr, 1/45.

<sup>22</sup> Ezdî, Tarihu Mevsil, s. 181, 206-207. İbn Haldûn, el-İber, 3/360. Ayrıca bkz. Serahsî, el-Mebsût, X, 129; Saymerî, a.g.e., s. 60-61.

Ebû Hanîfe'nin bu tür davranışları bireysel bir tercihten ibaret değildir. O, icraatını tasvip etmediği yönetimlere karşı aynı tavrın koyulması gerektiğini, yakın çevresine de tavsiye etmiştir. Meselâ Ebû Yûsuf'a yaptığı tavsiyeler arasında şu cümleler bulunmaktadır: "İdare ile olan ilişkilerde dikkatli olun. Yapabildiğiniz ölçüde uzak durun. Eviniz onlara yakın yerlerde olmasın. Fakat yöneticileri yolu yordamınca uyarmaktan da geri kalmayın. Sosyal ilişkilerde sultanla hemhal olmaktan kaçının."<sup>23</sup>

*Kitabu'l-Harâc*'ının hemen başında Ebû Yûsuf'un, Hârûn Reşîd'e hitaben sarfettiği şu sözleri, muhtemelen hocasının hatırasını taşımaktadır: "Devlet yapılanması doğruluk ve adalet üzere değilse, Allah o yapılanmanın temellerini sahiplerinin ve avânesinin tepelerine yıkar. Bu sebeple bu ümmetin ve halkın işlerinden Allah'ın sana tevdi ettiği görevleri zâyî etme, zira görevdeki kuvvet/başarı, Allah'ın izniyledir". "Çobanların efendilerine hesap vermesi gibi, yöneticiler de Rablerine hesap verirler. Öyleyse Allah'ın seni tayin ettiği bu yönetim işinde hakkı/adaleti hâkim kıl! Çünkü kıyamet gününde Allah'ın karşısında en bahtiyar çoban, halkını mutlu eden çobandır. Sen sapma ki, raiyyen de sapmasın". "Yöneticinin zulmü, halkın helâk olması demektir. Güvenilmez ve hayırsız insanlarla yardımlaşması da bütün toplum için bir felâkettir".<sup>24</sup>

Ebû Hanîfe'nin, Emevî ve Abbâsî idarelerinin reel siyasetleri karşısındaki düşünce ve eylemlerini belirleyen temel etken, herhalde, yönetimin meşrûiyet sorunu ile birlikte onun bağlı olduğu gelenek ve Ehl-i beyte olan bağlılığı olsa gerektir. Emin Hûlî'nin (ö. 1966) de belirttiği üzere o dönemlerdeki büyük fakihlerin çoğu Ehl-i beyt taraftarı idi.<sup>25</sup> Zaten Ebû Hanîfe ilk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbas es-Seffâh, Kûfe'ye biat almak için geldiğinde bu kanaate sahip olduğunu açıkça ifade etmişti: "Hakkı (siyasî iktidarı) Nebîsinin yakınlarına ulaştırıran Allah'a hamdolsun. Allah bu işi Nebîsinin yakınlarından asla çekip almasın."<sup>26</sup> O, Cemel muharebesinde Hz.Ali'nin haklı olduğunu da açıkça ifade ediyor,<sup>27</sup> Ehl-i kiblede olup da onun sîretini benimsemiş-yenlerin kaybeden taraf olacağını söylüyordu.<sup>28</sup> Babasının bir sözü olarak oğlu Hammâd'ın rivayet ettiği "Ali bize Osman'dan daha sevimlidir." ile "Kendisine karşı mücadele eden her kim olursa olsun, bu işe Ali daha lâyıktır." sözleri<sup>29</sup> bu hususu teyit etmektedir.

Bağlı olduğu ilmî ve fikrî geleneğin genel tavrı da zaten aynı yöndedir. Ebû Hanîfe silsilesinin tâbiün neslindeki en önemli ismi ve Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'de yerini bıraktığı Alkame b. Kays (ö. 62/682), Hz.Ali'nin saflarında Sıffin savaşına (37/657) katılmış,

<sup>23</sup> Mekkî, a.g.e., s. 370-371; Kerderî Bezzâzî, Menâkıb, s. 365; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nazâir, s. 428; Kevserî, Hüsnu't-tekâdî, s. 81-82; Ahmet Abdülhüseyn, Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn, s. 120-121.

<sup>24</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 3,5; ayrıca bkz. s. 6-17.

<sup>25</sup> Emin Hûlî, Mâlik, 2/352-3.

<sup>26</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 14-15; Mekkî, Menâkıb, s. 128; Kerderî Bezzâzî, Menâkıb, s. 214.

<sup>27</sup> Mekkî, a.g.e., s. 344; Kerderî Bezzâzî, a.g.e., s. 345.

<sup>28</sup> Saymerî, a.g.e., s. 13.

<sup>29</sup> Mekkî, a.g.e., s. 342-343; Kerderî Bezzâzî, a.g.e., s. 345; Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, s. 181, 182.

bizzat hizmetinde bulunmuş hatta burada aldığı yara sebebiyle topal kalmıştır.<sup>30</sup> Silsilenin bir diğer önemli ismi İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), a'yânü'ş-şîa arasında sayılacak kadar Ehl-i beyt taraftarıdır.<sup>31</sup> Nitekim o, İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704) ayaklanmasına fiilen katılmıştır da. Bir diğer açıdan, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hz. Hasan'ın torunlarından Abdullah b. Hasan, (ö. 145/762) Ebû Hanîfe'nin hocalarındandır. Bütün bunların yanında Hz. Ali'nin hilâfet merkezi haline getirdiği Kûfe'deki genel hava, Emevî-Abbâsî valilerinin ya da komutanlarının hanedan muhaliflerine karşı giriştikleri kanlı eylemler, onun siyasî fikirlerinin oluşumunda etkili olmuştur. Söz gelişi Emevîlerin kudretli ismi Haccâc b. Yûsuf'un şu sözü bu tavrın en belirgin göstergelerinden biridir: "Abdullah b. Mes'ûd münafıkların başıdır. Şayet onu ele geçirirsem kanıyla yeri sulayacağım."<sup>32</sup>

Hukuk tarihinin en önemli simalarından biri olan Ebû Hanîfe'nin siyasî duruşunu konu edinen bu tebliği, katılmadığımız bir değerlendirmeye işaret ederek noktalamak istiyoruz. İslâm siyasî düşüncesindeki muhalefet tavırlarını değişik kategorilere ayıran bazı çağdaş yazarlar, onun fiilî hurûc/başkaldırı anlamında *devrimci* bir anlayışa değil, başarı şansı varsa ancak o zaman zalim yöneticiye karşı çıkılması anlamında *temekkün* görüşüne sahip olduğunu söylerler.<sup>33</sup> Bunu da, son tahlilde, onun *el-Fıkhu'l-ekber*'deki "İyi olsun, günahkâr olsun her Müslüman'ın arkasında namaz kılmak câizdir" ilkesiyle Tahâvî'nin (ö. 321/933) aslında Ebû Hanîfe'ye atfetmediği ama bu yazarlarca sanki öyleymiş gibi gösterilen şu cümlesiyle temellendirirler: "Müslümanların iyi veya günahkâr idarecileriyle beraber hacc (dînî velâyet) ve cihad (dünyevî velâyet) kesintiye uğramaksızın kıyamete kadar devam eder. Hiçbir şey onları iptal edip bozamaz."<sup>34</sup>

Esasen Ebû Hanîfe, yukarıda Evzâî, Cessâs, İbn Hazm, Şehristânî ve İbn Haldûn'a atfen de belirttiğimiz üzere, fâsık ve zalim bir devlet başkanının velâyetini daha baştan meşrû görmeyerek böyle bir yönetime itaat borcunun olmadığını söylemektedir. Şu kadar var ki, o, fiilî durumlar karşısında, toplumun dinî ve dünyevî irtifaklarının tamamen yok olmayacağını, bunların geçerli olarak devam edeceğini belirtmektedir.

Bireysel kalkışmaları boş çabalar olarak değerlendirmesinden ve ancak caydırıcılığı olan bir toplulukla emr-i bi'l-ma'rûf görevinin yapılması gerektiği fikrinden hareketle de Ebû Hanîfe'nin temekkün taraftarı olduğu<sup>35</sup> söylenemez. Zira, siyasî muhalefet girişimleri kitlesel olur. Onun içindir ki İmâm Ebû Hanîfe, tek kişinin hurûcunu boş bir çaba olarak görmüştür. Oysa aynı Ebû Hanîfe, merkezî iktidarın askerî ve siyasî üstünlüğüne rağmen Emevîler döneminde Zeyd b. Ali'nin, Abbâsîler devrinde Muhammed Nefsüzzekiyye ile İbrahim'in isyanlarına açık destek vermiş, bu sebeple mihnelere maruz kalmayı göze

<sup>30</sup> İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, 6/88; Özel Ahmet, "Alkame b. Kays", DİA, II, 467.

<sup>31</sup> Muhsin Emin, A'yânü'ş-şîa, 5/748; Kal'acî, Mevsûatü fikh İbrahim en-Nehaî, s. 144.

<sup>32</sup> İbn Abdilber, el-İstî'âb, 993; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, 9/129; Kal'acî, a.g.e., s. 144.

<sup>33</sup> Nevin A. Mustafa, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, s. 285 vd.; bkz. Mevdûdî, el-Hılâfe ve'l-mülk, s. 178; Akyüz Vecdi, Dört Mezhep İmâmı, s. 35.

<sup>34</sup> Mevdudî, a.g.e., s. 168; Nevin, a.g.e., s. 285-6; Akyüz, a.g.e., s. 35.

<sup>35</sup> bkz. Mevdûdî, el-Hılâfe ve'l-mülk, s. 180; Nevin, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, s. 290.

alabilmiştir. Bunlar, onun temekkünün ötesinde bir siyasî muhalefet fikrine, kaygısına ve eylemine sahip olduğunu göstermektedir.

**Kaynakça:** Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895), *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, İstanbul 1966; Ahmet Abdülhüseyn, *Mevkifu'l-hulefâi'l-Abbâsiyyîn min eimmeti Ehli's-Sünneti'l-Erba'a*, Devha 1985; Akyüz Vecdi, *Dört Mezhep İmamı*, İstanbul 1999; Bağdâdî Hatîb (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd ve medîneti's-selâm*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye; Cessâs Ebû Bekir (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993; Dâvûdî Ahmed b. Ali (828/1425), *Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*, Beyrut, Dâru'l-mektebi'l-hayat; Ebû Yûsuf (ö. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc (Mevsû'atü'l-harâc içinde)*, Beyrut, Dâru'l-ma'rife; Ebû Zehra (ö. 1974), *Ebû Hanîfe*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî; Ebü'l-Ferec İsfahânî (ö. 357/967), *Makâtülü't-tâlibiyyîn*, Kahire, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye; Emin Hûlî (ö. 1966), *Mâlik b. Enes*, Kahire, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye; Ezdî Yezîd b. Muhammed (ö. 334/945), *Tarihu Mevsil*, Kahire 1967; Hamidullah Muhammed (ö. 2002), “Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi”, *es-Serahsî Armağanı*, (çev.Salih Tuğ), Ankara 1965; İbn Abdilber (ö. 463/1070), *el-İntikâ fi fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukaha*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye; İbn Abdilber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb (el-İsâbe ile birlikte)*, Kahire 1328; İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî; İbn Haldûn (ö. 808/1405), *el-İber ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber*, Beyrut 1971; İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1985; İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1990; İbn Nüceym (ö. 970/1562), *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, Beyrut 1985; İbn Sa'd (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, Dâru Sâdır; İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Kahire 1350; Kal'acî Muhammed R., *Mevsûatü fikh İbrahim en-Nehâi*, Beyrut 1986; Kerderî Bezzâzî (ö. 827/1424), *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Mekkî'nin Menâkıb'ı ile birlikte), Beyrut 1981; Kevserî Zâhid (ö. 1952), *Hüsnü't-tekâdî fi sîrati'l-imam Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire 1948; Küleydâr Abdülcevâd, *Târîhu Kerbelâ ve hâiri'l-Hüseyn*, Neced 1967; Mekkî Muvaffak (ö. 568/1198), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981; Mes'ûdî (ö. 345/956), *Murûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, Beyrut 1988; Mevdûdî (ö. 1979), *el-Hilâfe ve'l-mülk*, (Arapçaya çev.) A.İdris, Kuveyt 1978; Muhsin Emin, *A'yânü's-şâa*, Beyrut 1983; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990; Özel Ahmet, “Alkame b. Kays”, *DİA*, 2/467; Sâlihî Muhammed b. Yûsuf, (ö. 942/1536), *Ukûdü'l-cümân fi menâkıbi'l-İmam el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, el-Medinetü'l-Münevvera, Mektebetü'l-İman; Saymerî (ö. 436/1044), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Haydarabad 1974; Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, İstanbul 1983; Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1992; Şibay Halim Sabit, “Ebû Hanîfe”, *İA*, 4/20-28; Taberî (ö. 310/923), *Târîhu't-Taberî*, Kahire 1960-1967; Uzunpostalıcı Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, 10/131-145; V. Vaglieri, “İbrahim b. Abd Allah”, *EP* (İng), 3/983; Zehebî (ö. 748/1347), *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyh*, Kahire, Dâru'l-kütübi'l-Arabî; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1987.

## Müzakere

Salih TUĞ

MÜ ilâhiyat Fakültesi Emekli Öğr. Üyesi

Ahmet Yaman'ın Fıkıh dalındaki uzmanlık çalışmalarını (M.A. ve Ph.D.) Kamu hukuk alanında gerçekleştirmiş olması dikkate alınacak olursa kendisinin yine kamu hukuku içinde kalan devlet-fert ilişkilerine dair ve daha çok anayasa hukuku içinde mütalaa edilen bu yönü dolayısıyla İmam Ebû Hanîfe'yi tahlil ve bir ilmî tenkide tâbi tutması isabetli sayılmalıdır.

Tebliğ metninde önce, çağdaşı Emevî ve Abbâsî Devleti idarecilerinin hukuk dışı ve totaliter uygulamalarına karşı İmam Ebû Hanîfe'nin hem sözel alanda faaliyet göstermek ve hem de fikhî eserler vermek suretiyle muhalefet ettiğini, öğrencilerine bu yönde telkinlerde bulunduğunu, ona göre meşrûyeti münakaşalı devlet otoritesinden gelen resmî memuriyet ile görevlendirme tekliflerini de reddedişini belirtmekte ve bu bilgileri bize nakleden kaynakları isabetli olarak seçip, bunlarda yer alan İmam'ın "muhalefet" tutumunu eni konu gün ışığına çıkarmakta ve hatta onun toplumda ortaya çıkan muhalefet girişimlerini sadece ilmî-hukukî destek vermekle yetinmeyip, aynı zamanda maddî ve lojistik destek verdiğini ve böylece İmam'ın reel siyasetin içinde kesinkes yer aldığını açık seçik ifadelerle bizler için belirtmektedir.

Bu çerçeve dâhilinde tebliğini geliştiren A. Yaman, İmam Ebû Hanîfe'nin reel siyaset alanında oynadığı münakaşa götürmez rolün ispatı sadedinde verdiği delil mahiyetindeki bilgiler ile birlikte, İmam'ın "temekkün" yönünde bir tutumunun söz konusu edilemeyeceğini de birlikte ortaya çıkarmış olmaktadır.

Onun mevcut iktidarlara muhalefet sebeplerinin ayrıntıları ile sayılıp gösterilmemesinden sonra Yaman, İmam'ın daha çok Anayasa hukukunu ilgilendiren siyasî doktrin çalışmalarına dair verdiği günümüze ulaşabilen sınırlı sayıdaki muhtemel eserlerini de göstermeye çalışmakta ve ister sözel ve ister yazılı çalışmaları sonucu mevcut devlet iktidarı tarafından İmam Ebû Hanîfe'nin ne gibi cezalara çarptırıldığı ve hatta işkencelere tâbi tutulduğu, kaynakların verdiği bilgi sınırları dâhilinde açıklanmaktadır.

Ele alınan diğer önemli bir konu da İmam'ın siyasî propagandaya verdiği ağırlıktır; onun bu konuda giriştiği hareket ve ister öğrencileri arasında, ister halk arasında sarfettiği sözler, tebliğde yeterince konu edilmektedir. Yaman'ın bu bilgileri sadece sıralamakla yetinmediği görülmekte ve onun bu "muhalefet"indeki temel etkenleri ve dayanakları da birlikte ele almak suretiyle belirleyici görüşlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Tebliğin son iki sahifesi, İmam Ebû Hanîfe'nin siyasî görüş ve fiilleri arasında acaba "temekkün" tarafının da bulunup bulunmadığına tahsis edilmekte ve Yaman'ın esas

itibarıyla katılmadığı bu “temekkün” taraftarlığı iddiasının, modern yazarlardan Nevin A. Mustafa'nın *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* adlı eseri, Mevdûdî'nin *el-Hilafe ve'l-mülk* ile Vecdi Akyüz'ün *Dört Mezhep İmamı* adlı eserlerinden istifade ile münakaşasının yapıldığı görülmektedir.

Tebliğ metninde ele alınan konu ile yakından ilgili kırktan fazla kitap veya makaleden oluşan bir “Kaynakça” da en sona yerleştirilmiş bulunmaktadır.

Sempozyumun I. oturumunda “İmam Ebû Hanîfe'nin Kişiliği” konusu işlenirken tebliğcilerden H. Hökeleki ve özellikle Mevlüt Uyanık'ın tebliğlerinde işledikleri konular ile A.Yaman'ınki birlikte okunup karşılaştırıldıkları takdirde, İmam Ebû Hanîfe'nin siyasî muhalefet duruşu ve yapısının daha açık bir şekilde ortaya çıkacağı muhakkaktır; gerçekten de M.Uyanık'ın “sivil itaatsizlik” terimi ile ifade ettiği ve işlediği konu, İmam'ın o günkü devlet otoritelerine karşı takındığı hukukî-siyasî tavrın kavranmasında zihinlerde belirleyici bir yapı oluşturabilmektedir.

Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki Yaman, İmam Ebû Hanîfe'nin, despot idarecilerin hukuk dışı uygulamalarına “muhalefet” ve “direniş” gösterme hakkı (ve hatta ödevi) biçimindeki hukukî görüşlerini, günümüzde Anayasa Hukuku çerçevesinde bireyin bir hakkı ve bazen de görevi olarak kabul eden görüşler ve modern hukukî yapılanma ile mukayeseli biçimde işleyebilmiş olsaydı, İslâm Fıkıh ilminin, hicretin daha II. asrında, özellikle Kamu hukuku alanında, hangi gelişmiş seviyelere ulaştığını bize göstermiş olurdu kanaatindeyiz.

Gerçekten de erken hicrî asırların fukahası mevcut iktidarların mutlak itaat isteyen tutumları, ve bu gibi yöneticilerin hukukî-fikhî prensip ve umdelere göre toplumları yönetmede isteksiz davranmaları sonucu pek tabidir ki fıkıh çalışmaları yapanlar, kamu hukukunun devletin menşei, devleti idare edenlerin “erk”lerinin kaynağı ve meşrûiyeti, bireylerin devlet iktidarları ve hükümetler karşısında sahip oldukları haklar ve ödevler konularına tam bir hürriyet ve serbesti içinde temas etme cesaretini gösterememişler ve bu hukuk dalı gelişmeden, İslâm hukuk tarihinde güdük kalmaya mahkum olmuştur. Bu cesareti gösteren hukuk âlimlerinin serüveni ise Yaman'ın tebliğ metninde en tipik örnekleriyle açıkça görülmektedir. Her ne kadar fıkıh tarihinde, Ahkâmü's-sultaniye, Kitabü'l-vüzera nevinden eserler görülmekte ise de bunlar, tebliğ metninde de gösterilen toplumsal şartlar ve tutumlar karşısında fiilî iktidar sahipleri tarafından genellikle görmezden gelinerek ihmale uğramış ve daha çok nasihat ve tavsiye kitapları mahiyetinde olmaktan ileri gidememişlerdir diyebiliriz.

“Hukuka bağlı Devlet”, “Hukuk Devleti”, “Bağımsız Yargı” terimleri altında bugün çeşitli ülke hukuk sistemlerinde yapılandırılan ve hatta yaşanan idealler, şayet İslâm toplumlarında fukahaya hukukî tefekkür ve bunu açıklama hürriyeti imkânı ve fırsatı tanınmış olsaydı, belki de insanlık tarihinde bu ideallerin çok önceleri ele alınmış ve geliştirilmiş olabilirdi diyebiliriz; böyle diyoruz çünkü İslâm Fıkıhının ana kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet-i seniyye'de bugün de açıkça gördüğümüz kamu hukuku ve



devlet-birey ilişkileri konusunda teşri edilmiş “norm”lar ister istemez hür düşünceli ve gelişmeci bir fakîhi işaret ettiğimiz bu ideallere doğru yönlendirebilmeye imkân veren unsurlara yeterince sahiptir.

Gerçekten de bugün, on sekiz ve on dokuzuncu asırlarda batı hukuk düşünürleri tarafından temelleri oluşturulan ve yirminci asırda da meyveleri devşirilen hürriyetçi demokrasi ve bunun toplumlarda hem gerçekleştirilmesi ve hem de yaşatılması için Kamu Hukuku alanında toplumsal teminatlar ve müeyyideler mahiyetinde, birçok “hukukî müessese” ihdas edilip yaşama geçirilmiştir; bunlar arasında çok partililik (siyasî muhalefet), katılımcılık (sivil toplum kuruluşları, özellikle meslek odaları, barolar, sendikalar, dernekler, vakıflar), bağımsız yargı organları (özellikle yargıtay, danıştay, sayıştay, anayasa mahkemesi), bağımsız medya organları (yazılı, sesli, görüntülü) aracılığıyla kamu oyu oluşturulması ve siyasî partilerin teşkil ettiği hükümetlerin genel seçimler aracılığıyla değiştirilmesi ve yenilerinin oluşmasını sağlama gibi önemli olanları sayabiliriz.

Fiilen işbaşındaki iktidarları hukuka bağlı kalarak icraya yöneltme, hukuka bağımlı kılma ve yargının işleyişini bağımsız tutabilmek gibi ideallere sahip ve bunu açıkça savunan, ölene kadar mevcut siyasî iktidarlara “muhalefet”ten ve “direnme”ten asla geri dönmeyen İmam Ebû Hanîfe’nin elinde gerçekten de hukukî müeyyide sağlanabilecek yukarıda saydığımız modern “hukukî müesseseler”in olmayışı sebebiyle, işte tebliğ metninde A. Yaman’ın varlığını ortaya çıkardığı elim ve acı dolu mücadeleler ve bunlarla ilgili üzüntülü hatıralar kalmıştır diyebiliriz.

Yaman’ın tebriğe şayan bir çalışma başardığı kanaatiyle arz olunur.



H. Yunus APAYDIN  
EÜ İlahiyat Fakültesi

Sayın Salih hocamıza Ebû Hanîfe’nin siyasî duruşuna farklı bir açılım getiren Müzakeresinden dolayı teşekkür ediyoruz. Sözü Ahmet Beye vermeden önce bir kelimenin altını çizmek istiyorum ve o konuda ısrarcı olup olmayacağını şahsen sormak istiyorum. Devrimci karakterinden bahsetti Ebû Hanîfe’nin, Bu “devrimci”nin altını çiziyorum, üstünü de çiziyorum, tırnak içine de alıyorum. Kelime bugün çok farklı şeyler çağırıyor. Salih hocamızın da getirdiği açılımları da dikkate alırsak devrimci kelimesi hakikaten Ebû Hanîfe’nin siyasî duruşu için uygun olabilir mi diye Ahmet Bey kardeşime sormak istiyorum.

## Cevap

Ahmet YAMAN  
SÜ İlähiyat Fakültesi

Siyaset literatüründeki muhalefet kavramları sıralanırken kullanılan bir kavram olduğu için devrimci kelimesini ben de kullanmış oldum. Bir tevekkül kavramı var, bir devrim kavramı var, bir de teslimiyet kavramı var bu üç tavrın etrafında özetleniyor siyaset literatüründe muhalefet kavramı. O kavramı aynen nakletmiş olduğum için burada belki bir tavih ihtiyacı doğdu. DHKP'deki devrimle çok fazla bir ilgisi tabiatıyla kurulamayabilir. Fakat Salih hocamızın bana söz söyleme fırsatı veren bir cümlesi oldu. Acaba Ebû Hanîfeye bu sözler ne kadar atfedilebilir ne kadar atfedilemez. Kaynaklarıma ben tekrar baktım. Meselâ, İmam Züfer'den nakledilen bir söz var; siyaset kavramını biraz daha söylediğim tarzda ortaya koymaktadır.



Salih TUĞ  
MÜ İlähiyat Fakültesi

Efendim Ebû Hanîfe ile ilgili bugünlerde Türkiye'de büyük hareketlenme var, biliyorsunuz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe özel sayısı çıktı, İslâmî araştırmalar dergisi neşretti. Burada, bir muhafazakâr reycilik teorisyeni, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve ana dilde ibadet, İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh metodolojisi, siyaset ilişkisi bağlamında Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe ve nassların değerlendirilmesi gibi konular işlenmiş bir de Vecdi Akyüz hocamızın çevirmiş olduğu Nevin Abdülhalik Mustafa'dan *İslâm Düşüncesinde Muhalefet* var. Aşağı yukarı bu tez çerçevesinde işlenmiş olan konular iyice araştırılmış, yazarı uluslararası bir siyaset bilimcisi Kahire'de çalışan bir kimse. Bu da önemli bir kazançtır. Türkiyemizde bunlar ilerledikçe bence çok önemli bununla birlikte en ihmal edilmiş demiyeceğim ama siyasî sebepler nedeniyle en az en uzatılabilmiş alanlardan biri kamu hukuku.

## Hîle-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar

Saffet KÖSE  
SÛ İlâhiyat Fakültesi

### Giriş

Hiyel özellikle bazı oryantalistlerin İslâm'ı ve Müslümanları, Müslümanlar içinde de diğer mezheplerin Hanefileri eleştirdikleri konulardan birisidir. İlk olarak Hîle-i şer'iyye oryantalistlerin ilgi alanına giren değerli(!) fikhî konulardan birisidir. Ünlü oryantalist Joseph Schacht (ö. 1969) neredeyse bütün ömrünü bu konuya hasretmiştir. Hassâf'ın (ö. 261/874) *Kitâbü'l-Hiyel*'i (Hannover 1923) üzerine yapmış olduğu doktora tezinden sonra Şâfiî âlimlerinden Kazvînî'nin (ö. 440/1048) *Kitâbü'l-Hiyel*'i (Hannover 1924) ile Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) talebesi İmam Muhammed'e (ö. 189/805) nisbet ettiği<sup>1</sup> *el-Mehâric fi'l-hiyel* (Leipzig 1930) adlı meşhur eseri neşretmiş, *hiyel* konusunu Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde yazdığı müstakil makalelerde işlemiş ve İslâm hukuku ile ilgili genel nitelikli eserlerinde, verdiği konferanslarında sürekli gündemde tutmuştur.<sup>2</sup>

İkinci olarak *Hiyel* konusunda hakkında en fazla sözedilen şahıs şüphesiz Ebû Hanîfe'dir. Hatta "*hiçbir güçlük yoktur ki Ebû Hanîfe ona bir çıkış yolu bulmasın*" sözü meşhur olmuştur.<sup>3</sup> Ebû Hanîfe, dolayısıyla Hanefiler hîle-i şer'iyye'ye cevaz verdikleri gerekçesiyle şiddetli ithamlara maruz kalmışlardır. Biz bu tebliğimizde bu iddialara yer verdikten sonra bir değerlendirme yoluna gideceğiz.

<sup>1</sup> Bu kitabın farklı müelliflere nisbeti konusundaki tartışmalar için bkz. Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hîle-i Şer'iyye)*, İstanbul 1996 (Birleşik Yay.), s. 28-48.

<sup>2</sup> Meselâ bkz. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, bkz. index; "Die arabische hijal literatur", *Der Islam*, XV, Berlin 1926, s. 211-232; "Sprechsaal, zu Islamica", *Islamica*, VI, Leipzig 1933, s. 260-263; "Zur soziologischen Betrachtung des Islamischen Rechts", *Der Islam*, XXII, Berlin 1935, s. 207-238; "Fî Târîhi'l-fikhî'l-İslâmî II-III", *el-Meşrik*, XXXIII/3-4, Beyrut 1935, s. 361-367; 547-546; "Notes sur la sociologie du droit musulman", *Revue Africaine*, XCVI, Paris 1952, s. 311-329; "al-Hiyal", *The Encyclopaedia of Islam* (new ed.), III, 511-513; "Riba", *İslâm Ansiklopedisi* (MEB Yay.), IX, 730-734; "Talâk", XI, 683-691. Bazı araştırmacılar Schacht'ın hiyele bu kadar ilgi duymasını bilimsel araştırma amacından çok istismara açık bir konu olmasıyla izah etmekte hatta Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde Yahûdilerin Allah'ın emir ve yasaklarına karşı hileyi âdet haline getirmelerinden dolayı şiddetle tenkit edilmeleri sebebiyle (Meselâ bkz. *el-Bakara* (2), 65-66; *el-A'râf* (7), 163-166; *Buhârî*, "Tefsîr", VI/6, "Müsâkât", 71-73, "Enbiya", 50, "Büyü", 103,112; *Müslim*, "Müsâkât", 71-74, *Ebû Dâvûd*, "Büyü", 64; *Nesâî*, "Fer", 8-9, "Büyü", 93; *Tirmizî*, "Büyü", 60; *İbn Mâce*, "Ticârât", 11; *Dârimî*, "Eşribe", 9; *Mâlik b. Enes*, *el-Muvatta*", "Sıfatü'n-Nebî", 26; *Ahmed b. Hanbel*, *el-Müsned*, I, 25, 247, 293, 322; II, 117; *İbn Batta*, *el-Hul'* ve *ibtâlû'l-hîle* (nşr. Muhammed Hâmîd el-Fıkî, *Min Defâ'ini'l-künûz* içinde), *Kahire* 1349/1931, s. 42) Schacht'ın da bir Yahudi olmasından dolayı gerçek anlamda hilecilerin Yahudiler değil müslümanlar olduğunu göstermek istemesiyle izah etmektedirler [meselâ bkz. *Muhammed b. İbrahim*, *el-Hiyelü'l-fikhîyye fi'l-mu'âmelâti'l-mâliyye*, Tunus 1983 (ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb), s. 45-5].

<sup>3</sup> Lammens, "el-Hiyel ve'l-mehâric", *el-Meşrik*, XXIX (1931), s. 641.

### 1. Hiyelle İlgili Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar

Abdullah b. Mübârek'in (ö. 165/781) şöyle söylediği nakledilmektedir: “Kim Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Hiyel'ine bakarsa Allahın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını da haram kılmıştır.”<sup>4</sup>

“Kimin yanında Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Hiyel'i varsa ve onu kullanırsa yahut onunla fetvâ verirse onun haccı bâtil ve karısı da boş olur.”<sup>5</sup>

Macid Khadduri de bu haberlerin doğruluğundan hareketle şöyle demektedir:

“Ebû Hanîfe'den itibaren pek çok fakîh hiyeli reddetmiş çağdaşı Abdullah b. Mübârek hiyel öğretisinin şeriatı ihlâl ettiğini ve dine ters düştüğünü söyleyerek Ebû Hanîfe'yi mürted ilân etmiştir.”<sup>6</sup>

Abdullah b. Mübârek'ten rivayet edildiğine göre bir kadının kocasını şikâyet etmesi üzerine Ebû Hanîfe ona nikâhın fesholması için “irtidat et.” diye tavsiyede bulunmuştur. Yine Ebû Hanîfe bir erkeğe “*kaynananı şehvetle öp, karının nikâhı düşer.*” şeklinde bir öneride bulunmuştur.<sup>7</sup>

Oryantalistlerden Lammens (ö. 1937) de *hiyel*'i Hanefilerin uzmanlık alanı olarak takdim etmekte ve bazı misallerin gülünç olduğundan yola çıkarak binbir gece mäsallarıyla ilinti kurmaktadır.<sup>8</sup>

Hammâd b. Ebû Seleme'nin (ö. 167/784) anlattığına göre İslâm'dan önce cahiliyye döneminde bir adam bastonuyla hacıların eşyalarını çalıyordu. Kendisine bunları sen çaldın denildiğinde “*Hayır ben çalmadım bastonum çaldı.*” diye cevap veriyordu. Hammâd diyor ki: “*Eğer bu adam bu gün yaşamış olsaydı Ebû Hanîfe'nin ashabından olurdu.*”<sup>9</sup> Bu tür haberleri doğru kabul eden A.S. Tritton dinî fikirlerin ciddîye alınmadığı sonucuna varmaktadır.<sup>10</sup>

Meşhur Mâlikî fakîhi, müfessir ve muhaddis Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de Ebû Hanîfe'nin şer'î esaslara aykırı, haramı helâl kılan bütün hileleri câiz gördüğünü iddia etmektedir.<sup>11</sup> İbnü'l-Arabî Ebû Hanîfe'nin hileye verdiği cevazdan(!) hareketle zekâtı kaçırmak üzere bu yola başvuran Kâdî'l-Kudât Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî'yi (ö. 478/1085) örnek olarak zikretmektedir. Varlıklı birisi olan Dâmegânî senenin dolmasına kısa bir süre kala malını oğullarına bağışlamış. Ertesi yıl çocukları da aynı şekilde bu malı babalarına bağışlarlarmış. Böylece zekât vermekten

<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Beyrut, ts., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, XIII, 426.

<sup>5</sup> Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 427.

<sup>6</sup> Macid Khadduri, İslâm'da Adalet Kavramı (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 207.

<sup>7</sup> Zerkeşî, el-Kavâid, TSMK, nr. A.1238, vr.75a.

<sup>8</sup> Lammens, “a.g.m.”, s. 643.

<sup>9</sup> Câhîz, Kitâbü'l-Hayevân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1357-67/1938-47'den ofset Beyrut 1388/1969, III, 18.

<sup>10</sup> Tritton, İslâm Kelâmı (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 58.

<sup>11</sup> İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III,1100.

kurtulurlarmış (aş. bkz.). İbnü'l-Arabî bunun büyük bir talihsizlik olduğunu söylemektedir.<sup>12</sup>

Şâfiî mezhebi fukahasından Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) de Ebû Hanîfe ve Hanefiler hakkında şunları söylemektedir:

“Mübaha ulaşmak için yasaklanmış yollara girmek câiz değildir. Hanefiler mübaha ulaşmak için mahzurlu hilelere başvurmayı câiz görmüşlerdir.”<sup>13</sup>

İmam Buhârî (ö. 256/870) de *el-Câmi'u's-sahîh* adlı meşhur hadis kitabında yer verdiği *hiyel* bölümünde “قال بعض الناس” (insanlardan bazıları dedi ki) şeklinde Ebû Hanîfe'yi hedef alan ibareler kullanmış<sup>14</sup> ve Hanefî mezhebi mensupları bu tabiri, imamlarının lâıyk olduğu makama yakışmayan bir ifade olarak değerlendirmişler, hatta bu konuda eserler de yazmışlar ve konuyu tartışmışlardır.<sup>15</sup>

Ebû'l-Hâris es-Sâîğ, Ebû Abdillâh künyeli şahıstan Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hileler vazettiklerini ve sünnetlerin bir kısmında hileye başvurduklarını haramları çeşitli hilelere giderek helâl saydıkları şeklinde bir söz işittiğini söylemektedir.<sup>16</sup>

Sâlih b. Ahmed adlı şahıs da babasının Ebû Hanîfe'nin ashâbı hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: “Hanefîlerin yeminlerle ilgili hileler konusunda söylediklerine şaşıyoruz. Hilelerle yeminleri iptal ediyorlar. Halbuki Allah Teâlâ ‘Sapasağlam ettiğiniz yeminleri bozmayın.’<sup>17</sup> buyurmaktadır.”<sup>18</sup>

Ebû Âsım en-Nebûl bir ara Ebû Hânîfe'yi Mescid-i Harâm'da etrafındakilere çeşitli konularda fetvâlar verirken gördüğünü ve bu sırada çıkan tartışmadan dolayı Ebû Hânîfe'nin rahatsız olarak polis istediğini naklettikten sonra ona: “*Polis mi istiyorsun, al şu hadisleri oku.*” dediğini ve kendisinin de kalkıp Ebû Hânîfe'nin arkasına geçerek beklediğini, bir müddet sonra onun: “*Hani polis nerede?*” diye sormasına da “*Ben sana Polis mi istiyorsun diye sordum, polis getireyim demedim ki.*” şeklinde cevap verdiğini Ebû Hanîfe'nin de: “*Hayret! Ben şu kadar zamandır insanlar için hile üretiyordum şu çocuk da bana hile yaptı.*” demiştir.<sup>19</sup> Yine İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), Muhammed b. Mesleme'ye (ö. 43/663) Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Medîne'de benimsenmemesinin sebebi sorulduğunda onun: “*Resûlullah (s.a.v.) 'Medîne'nin her bir köşesinde deccalın bu şehre girmesini*

<sup>12</sup> İbnü'l-Arabî, a.g.e., III, 1100.

<sup>13</sup> Zerkeşî, el-Kavâ'id, TSMK, nr. A.1238, vr.75a.

<sup>14</sup> Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî, Beyrut, ts., Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, XXIV, 75, 76; Aynî, Umdetü'l-Kârî, Beyrut, ts., Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, XXIV,10; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Bulak 1891, X, 104; Keşmîrî, Feyzü'l-Bârî, Kahire 1357/1938, IV, 481; Hacvî, el-Fikrû's-sâmî, Medine 1976, I, 263-264.

<sup>15</sup> Bu konuda bkz. Mustafa Baktır, “Buhârî'nin Sahîhindeki 'Kitâbü'l-Hiyel'i' Hakkında Bazı Mülâhazalar”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Erzurum 1991, s. 59-79.

<sup>16</sup> İbn Batta, el-Hul' ve İbtâlü'l-hîle, s. 44.

<sup>17</sup> en-Nahl 16/91.

<sup>18</sup> İbn Batta, a.g.e., 45.

<sup>19</sup> İbnü'l-Cevzî, Ahbâru'z-zurûf, s. 103'ten naklen Hatîb Muhammed Rızâ, Lev le's-senetân, yy., 1985, s. 335-336.

önleyen bir melek vardır' buyurmuştur. O şahsın sözü deccalın sözü gibidir. Bu sebeple onun görüşleri Medîne'ye giremez." şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir.<sup>20</sup>

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de şöyle bir olay naklettikten sonra Hanefî mezhebi imamlarını tenkit eder: Ebû Yûsuf zekât borcunu düşürmek için senenin tamamlanacağı sırada malını karısına hibe eder, sonra da hanımı kendisine bağışlar ve bu şekilde mal bir yıl elde kalmamış. Ebû Hanîfe bunu duyunca: "Evet bu onun fikhî anlayışıdır." diyerek tasdik etmiştir. Sonra Gazzâlî bu sözlerin doğruluğundan yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu anlayış fikhin dünyevî açıdan çözümüdür. Bunun ahirette zararı her türlü cinayetten daha büyüktür. Bu gibi ilimler zararlı ilimlerdir."<sup>21</sup>

Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935) da İslâm dinine hileyi ilk defa Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının soktuğunu, bu konuda ilk kitabı yazarların da onun talebeleri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805) ve mezhebin diğer mensupları olduğunu iddia etmektedir.<sup>22</sup>

Bu ve benzeri iddiaları çoğaltmamız mümkündür. Bu kadarının maksada kâfi geleceği düşüncesinden hareketle bu iddiaları bir değerlendirme yoluna gideceğiz.

## 2. İddiaların Değerlendirilmesi

Hiyel konusunda Ebû Hanîfe'ye yönelik ithamların temelinde kavram kargaşası, mezhep taassubu, Hanefî kaynaklarına ulaşamama, müctehit imamlar döneminden sonra bu mezhep tâbiîlerinden bazılarının çeşitli hileli yollara başvurmak suretiyle şer'î hükümleri düşürme çabalarının mezhebe mâl edilmesi, Ebû Hanîfe'nin bazı içtihatlarının bağlamından koparılıp sun'î bir ortam oluşturularak hileye alet edilmesi, Ebû Hanîfe'nin hayatının anlatıldığı kitaplarda (menâkıb) onun ince anlayış ve keskin kavrayışına işaret için bulunduğu bazı meşrû çözümlerin zikredilmesi ve bununla her türlü hileyi câiz gördüğünün zannedilmesi gibi sebeplerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Şimdi bunlar üzerinde duralım.

### 2.1. Hiyele Konusundaki Kavram Kargaşası

Bir topluluğun veya meslek mensubunun bir kelimeyi sözlük manasından çıkararak başka bir anlamda ittifakla kullanmalarına *ıstılah/kavram* denir. Kelimenin sözlük ve ıstılah anlamları arasında bir bağ bulunabilir veya bulunmaz, eğer varsa bu ıstılah *menkûl* yoksa *mürtecel* olarak adlandırılır.<sup>23</sup> Bilimsel disiplinler içindeki tartışmalarda esas alınması gereken bu kavramlardır. Çünkü ilim kavramlarından oluşur ve o ilim dalının gerçek dili kavramlarıdır ve bu dil konuşma dilinden farklıdır. Zaman zaman bir

<sup>20</sup> Aynı yer.

<sup>21</sup> Gazzâlî, İhyâ'ü ulûmi'd-dîn, Kahire 1332'den ofset Beyrut 1403/1983, I, 18.

<sup>22</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm, Beyrut 1406/1986, s. 141.

<sup>23</sup> Cürcânî, et-Ta'rîfât, İstanbul 1327, s. 141, 159; Tehânevî, Keşşâfu ıstılahâtî'l-funûn, Calcutta 1862, I, 583; II, 1425-27; Butrus el-Bustânî, Dâ'iretü'l-ma'ârif, Beyrut 1876-1900, III, 745.

kelimenin sözlük/günlük dildeki manası ile ıstılah anlamı arasındaki karmaşadan, ya da aynı kelimeye bir bilimsel disiplin içinde oluşmuş farklı ekollerin ayrı anlamlar yüklemesinden doğan problemler yaşanmaktadır. Kanaatimizce *hiyel* bunun tipik örneklerinden birisini oluşturmaktadır. İslâm hukukunun başlangıçta meseleci (kazuistik) bir metotla tedvin edilmiş olması bu karmaşanın sebeplerinden birisi olmalıdır. İşte bunun tabîî bir sonucu olarak literatürde hilenin sınırları belirlenmiş tanımından ziyade mahiyeti, hangi şer'î meselelere ne ölçüde uygulanabileceği veya mevcut/muhtemel uygulamaların dinî hükmü gibi konular üzerinde durulmuştur. Hatta ilk dönemlerde hileye sözlük anlamından fazla bağımsız olmayan bir anlam yüklendiğini, bunun için de kişiyi amacına ulaştıran her türlü vasıtanın hile kavramı içinde telakkî edildiğini söylemek mümkündür. Bunun sonucunda câiz olan ve olmayan hile ayırımı ortaya çıkmıştır. Buna göre dört tasarruf *hiyel* kapsamı içinde ele alınmıştır:

a. Nikâh, alış-veriş ve ruhsatlar gibi meşrû vasıtaları kullanarak meşrû sonuçlara ulaşmak

b. Namaz kılmamak için içki içip namaz vaktinde sarhoş bulunmak gibi gayrimeşrû vasıtalarla gayrimeşrû sonuçlara ulaşmak

c. Başkasının bıçağını çalmak veya gasbetmek suretiyle kendi hayvanını kesmek gibi gayrimeşrû vasıtalarla meşrû sonuçlara ulaşmak

d. Bey'u'l-îne, hülle gibi meşrû vasıtaları kullanarak gayrimeşrû sonuçlara ulaşmak.<sup>24</sup>

*Hiyel* konusunda tartışma yapan âlimlerin onun farklı anlamlarından hareket ettiklerini gösteren en önemli şey görüşlerini diğer deliller yanında bir de *icma* ile temellendirmeleridir. *Hiyel*in câiz olduğunu savunanlar bu konu da *icma* olduğunu söylerlerken,<sup>25</sup> reddedenler de *hiyel*in câiz olmadığı noktasında *icma* olduğunu savunmaktadırlar. Hatta bu *icmaya* Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652) fıkıh alan Kûfe âlimlerinin katıldığı nakledilmektedir<sup>26</sup> ki bunlar Hanefî imamlarıdır. Bundan şu ortaya çıkmaktadır ki her iki görüşü savunanlar da aynı kelime (*hiyel*) ile farklı şeyleri ifade etmekte ve aynı fikri savunmaktadırlar. Yani Hanefî müçtehitlerin anladığı manada *hiyele* (a kategorisi) karşı çıkan, diğer mezheplerin anladığı manada da (d kategorisi) cevaz veren yoktur. Hem Hanefîlerin hem de diğer mezheplere mensup âlimlerin eserlerindeki *hiyel* bahisleri incelendiğinde bu görülecektir.

<sup>24</sup> Bu konuda bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-38, III, 177; Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, XXX, 209-210; Kazvînî, *Kitâbü'l-Hiyel* (nşr. Joseph Schacht), Hannover 1924, s. 3; İbn Âşûr, *Makâsîdüş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 112; Köse, a.g.e., s. 101-117; a.mlf., "Hiyel", *DİA*, XVIII, 170-172.

<sup>25</sup> Sa'îd b. Ali es-Semerkandî, *Cennetü'l-ahkâm ve cünnetü'l-hisâm*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr.1186/3, vr.163b.

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *İkâmetü'd-delif* (el-Fetâva'l-kübrâ III. cilt içinde), Kahire 1385/1965, s. 246-250.

## 2.2. Yeterince Hanefî Kaynağına Ulaşamama

Hiyel konusunda Ebû Hanîfeyi itham edenlerin Hanefî imamlarının görüşlerine yer veren sağlam kitaplara ulaşamadıkları kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Şâtîbî (ö. 790/1388) böyle bir problemin varlığından söz etmektedir.<sup>27</sup> Zira bu kitaplarda Hanefî imamlarının görüşleri oldukça açık bir şekilde ifade edilmektedir. Meselâ Ebû Hanîfe'ye göre insanlara hile öğreten müftü (el-müftî'l-mâcin) hacredilir. Bu düşüncenin, İslâm âlimlerinin bütün ilahî dinlerin ortak noktasını oluşturduğunu düşündükleri ve vazedilen bütün hükümlerin de kendilerini muhafazaya matuf bulunduğunu kabul ettikleri zarûrî değerlerden<sup>28</sup> *dini koruma* prensibi ile temellendirilmesi meşrû vasıtaları kullanarak gayrimeşrû neticeleri elde etme anlamındaki hiyelin önünün kapanması manasına gelmektedir. Bu ifade tersinden okunduğunda Ebû Hanîfe'ye göre hileye başvurmak suretiyle şer'î hükümleri düşürmek dinin ifsadıdır.<sup>29</sup> Bu konuya örnek olarak da zekâtın hangi hilelerle nasıl düşürüleceğini öğreten müftünün zikredilmesi<sup>30</sup> Hanefî imamlarının zekâtı düşürmek üzere hileye cevaz verdiği yönündeki iddiaların da<sup>31</sup> tutarsız olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta İmam Gazzâlî'nin Ebû Yûsuf'un hileye başvurmak suretiyle zekât vermediği Ebû Hanîfe'nin de bunu tasvip ettiği yönündeki iddiasının da kaynağa ulaşamamaktan doğan bilgi eksikliği ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ebû Yûsuf *Kitâbü'l-Harâc* adlı eserinde "Allah'a ve ahiret gününe iman etmiş hiçbir kimsenin her ne şekilde ve hangi sebeple olursa olsun hileye başvurarak zekâta mâni olmasının helâl olmadığını" söyledikten sonra Abdullah b. Mes'ûd'un "zekâta mâni olanın Müslüman olmadığı ve zekâtı ödemeyenin (cenaze) namazının kılınmayacağı", Hz. Ebû Bekir'in de "Hz. Peygamber döneminde verdikleri bir hayvan başına (ikâl) bile mâni olurlarsa onlarla savaş yaparım." şeklindeki sert sözlerini nakletmektedir.<sup>32</sup> İmam Muhammed (ö. 189/805) de "Hakkı iptale götüren hilelerle Allâhın hükümlerinden kaçmak Mü'minlerin ahlâkından değildir."<sup>33</sup> diyerek bu konudaki tavrını açıkça belirtmektedir.

<sup>27</sup> Şâtîbî, el-Muvâfakât (nşr. Abdullah Dirâz), Kahire, ts., el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübârî, II, 390-391.

<sup>28</sup> bkz. Şâtîbî, a.g.e., II, 8 vd.; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347, IV, 33; İbn Âşûr, a.g.e., s. 78 vd.

<sup>29</sup> Halvânî, el-Mebsût, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1381, vr. 707a; Burhânuddîn el-Buhârî, Zahîretü'l-Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 221, vr. 677b; İbn Mâze, Şerhu Edebi'l-Kâdî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, II, 396; Kâsânî, Bedâ'î'u's-sanâ'i, Kahire 1327-28/1910, VII, 169; Gaznevî, el-Gurretü'l-münife fî tahkîki ba'zı mesâ'il-i-İmâm Ebî Hanîfe, Kahire 1370/1950, s. 101; Hamevî, Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir, Beyrut 1405/1985, I, 281; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, Kahire 1272-1324, V, 93.

<sup>30</sup> Haskefî, ed-Dürri'l-muhtâr (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr kenarında), Kahire 1272-1324, V, 93.

<sup>31</sup> Gazâlî, a.g.e., I, 18; İbn Teymiyye, el-Kavâ'idü'n-nürâniyye, Beyrut 1399, s. 89; Şâtîbî, a.g.e., IV, 202.

<sup>32</sup> Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc (nşr. Kusayy Muhibbüddîn el-Hatîb), Kahire 1396, s. 86.

<sup>33</sup> Aynî, 'Umdetü'l-kârî, Kahire 1348, XXIV, 109.



### 2.3. Ebû Hanîfe'nin Bazı İçtihatlarının Bağlamından Koparılıp Sun'î Bir Ortam Oluşturularak Hileye Alet Edilmesi:

Tabiî ortamında gelişmiş bazı içtihadî hükümlerin sun'î ortamlarda hileye alet edilmesi ve bunun mezhebe mâl edilmesi bu tür ithamların oluşmasının sebeplerinden birisi olmalıdır. Örnek olarak şunu zikredebiliriz. Ebû Hanîfe'ye göre irtidat eden kadının nikâhı düşer ve ceza olarak da hapsedilir. Bu hâlde ölürse kocası miras alamaz.<sup>34</sup> Bir müddet sonra bu görüş kocasından ayrılmak isteyen, ya da kocasını mirastan mahrum bırakmak isteyen kadınlar tarafından kullanılmış ve bu içtihadî hüküm “*Kocasından ayrılmak veya mirastan mahrum bırakmak isteyen kadın irtidat edebilir.*” şekline dönüşmüştür. Amacından saptırılan bu tür içtihadî hükümlerin sonuçları Ebû Hanîfe'ye mâl edilmiş ve bir takım yakıştırmalarla kendisi itham edilmiş olmalıdır. Meselâ bir dönem Semerkant bölgesindeki kadınlar kocalarından ayrılmak için bu yola başvurmuşlar Hanefî fakihleri bu kadınların boş olmadıkları ve kocalarına iade edilmeleri gerektiği,<sup>35</sup> bu hâl üzere ölen kadınların kocalarının da kendilerine mirasçı olacakları yönünde fetvâ vermişlerdir.<sup>36</sup> Oysa Hanefî mezhebi imamları Ebû Hanîfe, İmâmeyn, Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd'a (204/819) göre *küfrü tekelifküfürdür*.<sup>37</sup> Yine Hanefîlere göre kalbi imanla dopdolu olduğu halde isteyerek küfür kelimesini söyleyen kâfirdir.<sup>38</sup> Hatta küfre düştüğünü bilmesede dahi bu böyledir. Çünkü bu konuda bilgisizlik mazeret değildir.<sup>39</sup> Hanbelî fukahâsından İbn Teymiyye (ö. 728/1327) de bu gibi durumlarda Ebû Hanîfe'nin mezhebinin son derece katı olduğunu *küfrü tekelifin küfrü gerektirdiği* görüşünü mezhepler içinde en açık bir biçimde ifade edenin Hanefîler olduğuna işaret ettikten sonra şunu ilâve etmektedir: Mezhep delâlet etmese de bazı fâsiklar, Hanefî mezhebine göre kadın irtidat etmek suretiyle maksadına ulaşabilir demişlerse de bu hatalıdır.<sup>40</sup> Talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de bu konu da şöyle demektedir: Hanefîlere göre bir kâfir ben Müslüman olmak istiyorum der ve karşısındaki de biraz sabret derse kendisi kâfir olur. Mescid ve mushaf kelimelerini ism-i tasgîr ile *mescitçik, mushafçık* şeklinde söyleyen de küfre düşmüştür.<sup>41</sup> Hatta küfrü gerektiren bir kelimeyi söyleyene gülenin bile kâfir olacağı bu mezhepçe kabul edilen bir görüştür.<sup>42</sup> Daha açık bir hüküm şudur ki Hanefî fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe'nin *insanlara hile öğreten müftü hacredilir* görüşünün örneklerinden birisi olarak irtidadı tavsiye eden müftü zikredil-

<sup>34</sup> Serahsî, a.g.e., X, 108; el-Fetâva'l-Hindiyye, Bulak 1310, II, 254; 283.

<sup>35</sup> Yahya b. Ebî Bekir el-Hanefî, Esîru'l-melâhide, vr. 76a.

<sup>36</sup> Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc, s. 182.

<sup>37</sup> Yahyâ b. Ebî Bekir el-Hanefî, Esîru'l-melâhide, Bekir Topaloğlu özel ktp., vr. 75b-76a; Semerkandî, Cennetü'l-ahkâm, vr. 233a.

<sup>38</sup> el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 283.

<sup>39</sup> Tarablusî, Mu'înü'l-hükkâm, Kahire 1393/1973, s. 165.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, a.g.e., s. 171.

<sup>41</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakkîn, Beyrut, ts. (Dâru'l-Cîl), III, 179.

<sup>42</sup> Tarablusî, a.g.e., s. 165.

mektedir.<sup>43</sup> Bütün bunlar Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu yöndeki görüşlerin isabetsiz olduğunu göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin yukarıda yer verilen karısından şikâyetçi olan birisine kaynanasını şehvetle öpmesi hâlinde nikâhın düşeceğini tavsiye ettiği iddiasının yakıştırma olduğu o kadar açıktır ki bunun kaynağını bile araştırmaya lüzum yoktur. Boşama yetkisi elinde olan koca niçin böyle bir yola başvursun ki! Bu sıhriyettten dolayı ebedî olarak haram olan birisine (kızı gibi) şehvetle dokunmanın karyı kocasına haram kılacağı<sup>44</sup> görüşünden uyarlanmış bir iftira olmalıdır.

Ebû Yûsuf'a yakıştırılan zekât vermemek üzere senenin dolmasına az bir zaman kala malını karısına hibe yoluyla hileye başvurduğu ve Ebû Hanîfe'nin de bunu tasvib ettiği şeklindeki iddia da konun tipik örneklerinden birisi olmalıdır. Hatta Hanefî fıkıh kitaplarında bile Ebû Yûsuf'un hile ile zekâtın düşürülmesine cevaz verdiği, İmam Muhammed'in ise karşı çıktığı, tercihe şâyân olanın ise İmam Muhammed'in görüşü olduğu kaydedilmektedir.<sup>45</sup> Muhtemelen bu iddialara sebebiyet veren ve bağlamından koparılarak hilecilerin tutunmaya çalıştıkları Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'deki şu görüşüdür:

“Bir adamın iki yüz dirhemi olsa, üzerinden bir yıl dolmasına bir gün kala onun bir dirhemini sadaka olarak verse bu mekruh olur mu? Bu şahıs bir dirhemi tasadduk etmiş ve ondan sonra sene tamamlanmıştır. Dolayısıyla bu kişinin elinde zekâtı gerektiren miktarda (nisâb) mal kalmamıştır. O halde ona zekât gerekmez. Hiç kimse bunun mekruh olduğunu veya bunda bir günah bulunduğunu söylememiştir.”<sup>46</sup>

Burada Ebû Yûsuf hile kasdıyla başvuru bir uygulamaya cevaz vermiş değildir. Bu içtihat sonradan hileye alet edilmiştir. Nitekim onun zekâtta hile konusundaki görüşüne az önce yer vermiştik.

4-Müçtehit İmamlar Döneminden Sonra Bu Mezheb Tâbiîlerinden Bazılarının Çeşitli Hileli Yollara Başvurmak Suretiyle Şer'î Hükümleri Düşürme Çabalarının Mezhebe ve İmamlara Mâl Edilmesi :

Hanefî mezhebi mensuplarından bazılarının hileli yollara başvurdukları kaynaklarda zikredilmektedir. Onların Hanefî mezhebine mensup olmaları bu tür ithamlara zemin hazırlayan uygulamalar olmalıdır. Bu konuda iki örnek zikredeceğiz. Birincisi Kâdilkudât Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî (ö. 478/1085) ile ilgilidir. Dâmegânî çok zengin birisi imiş. Sene başı geldiğinde çocuklarını çağırır ve onlara:

“Yaşım epey ilerledi, kuvvetten düştüm, şu mala mülke de ihtiyacım kalmadı, bu mallar size aittir.” der, mallarını onlara hibe edermiş ve mallar oğullarının evlerine taşınmış. Ertesi sene başı yaklaştığında da çocukları ona şöyle söylerlermiş:

<sup>43</sup> İbn Âbidîn, a.g.e., V, 93.

<sup>44</sup> Mevsilî, el-İhtiyâr, İstanbul 1980, III, 85.

<sup>45</sup> Serahsî, a.g.e., II, 166-167;XXX, 240; Semerkandî, a.g.e., vr. 167b; Kâsânî, a.g.e., V, 35; 'Âlim b. Alâ, el-Fetâvât-Tatarhâniyye, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 234-235, I, vr. 103a; Ebussuûd Efendi, el-Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 26b.

<sup>46</sup> Serahsî, a.g.e., XXX, 240.

“Ey Babamız! Biz senin hayrını istiyoruz, sen hayatta bulunduğun müddetçe biz malı ne yapalım. Sen de malın da bizindir. Al malını!” Sonra malları götürüp onun önüne koyarlar ve yerine yerleştirirlermiş. Zekâtı düşürebilmek için malları bu şekilde aralarında değiştiriyorlarmış.<sup>47</sup>

Hanefî fakîhi Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf el-Malatî (803/1400) faizli bazı muameleleri çeşitli hile-i şer'iyye yollarıyla meşrûlaştırma çabalarını câiz görmüş, mal edinme konusundaki gayreti sebebiyle otuz yıl kadar yaşadığı Halep'te de bizzat kendisi özellikle *bey'u'l-îne* yoluyla büyük servet kazanmıştır.<sup>48</sup>

Bu ve benzeri örnekler sebebiyle tenkit doğrudan mezhebin imamına ya da mezhebe yöneltilmiştir. Günümüz İslâm Hukukçularından M. Mustafa Şelebî de bu noktaya vurgu yapmaktadır.<sup>49</sup> Nitekim İbn Teymiyye Ehl-i sünnet dışı bazı cereyanlara mensup kişilerin fîrû'da Ebû Hanîfe'nin mezhebine tâbi olduklarını ve hiyeli yaydıklarını söylemektedir. Yine o ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye haram olan hilelerden herhangi birisinin imamlara nisbet edilemeyeceğini, bu tür iddiada bulunanların onların usûllerini, hükümlerdeki ölçülerini ve onların İslâm'daki yerlerini bilmedikleri yönünde eleştirilerde bulunmaktadır.<sup>50</sup> Hanefîlerin eserlerini inceleyen Şâfiî fukahadan İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) de aynı görüştedir.<sup>51</sup> Bir dönem Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin görüşlerine tutunarak borç münasebetlerinde hile yoluyla faizin mübah sayılıp yaygınlaşması üzerine Hanbelî fukahasından İbn Osman (VII/XII. asır) onların görüşlerine istinaden bu tür yollara cevaz bulunamayacağını göstermek üzere bir risale kaleme almıştır.<sup>52</sup>

5-Ebû Hanîfe'nin Hayatının Anlatıldığı Kitaplarda (Menâkıb) Onun İnce Anlayış ve Keskin Kavrayışına İşaret İçin Bulduğu Bazı Meşrû Çözümlerin Zikredilmesi ve Bununla Her Türlü Hileyi Câiz Gördüğünün Zannedilmesi:

Ebû Hanîfe'ye şöyle bir mesele getirildi: İki kız kardeşle evlenen iki erkek kardeşten her biri hata sonucu diğerrinin nikâhlısı ile zifafa girmiş, mesele sabahleyin ortaya çıktığında bazı âlimlere müracaat etmişler ancak en uygun çözümü Ebû Hanîfe bulmuştur. O zifafa giren eşlerin birbirlerinden memnun olduklarını tespit ettikten sonra erkeklere eski nikâhlılarını birer talâkla boşamalarını ve zifafa girdikleri kadınlarla

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân, III, 1100.

<sup>48</sup> İbn Hacer, İnbâ'ü'l-gumr (nşr. Abdullâh el-Alevî-Muhammed el-Ensârî), Haydarâbâd 1387-96/1967-76, IV, 348; Sehâvî, ed-Dav'ü'l-lâmi', Kahire 1353-55, X, 336.

<sup>49</sup> Şelebî, el-Medhal, Beyrut 1403/1983, s. 309-310.

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, a.g.e., s. 170; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., III, 178-179.

<sup>51</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî v.dğr.), Kahire 1407/1986-87, XII, 326.

<sup>52</sup> Abdurrahman b. İbrahim. Osman el-Hanbelî, “er-Red 'alâ men temesseke bi-mezhebeyi'l-îmâmeyni Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî'î fi istibâhati'r-ribâ bi'l-hiyel”, İslâm Hukuku Araştırmaları (nşr. Saffet Köse), Konya 2003.

nikâhlanmalarını söylemiştir. Ebû Hanîfenin bu cevabı son derece memnuniyet meydana getirmiş, oradakiler onu takdir etmişler ve diğer âlimler susmuştur.<sup>53</sup>

Bu konuda şu örneği de zikredebiliriz: Ebû Hanîfe Emevî ve Abbâsî yöneticilerinin idaredeki uygulama ve tavırlarına bir tepki olmak üzere kendisine teklif ettikleri görevleri reddetmişti. Bu yüzden şiddetli baskılara maruz kaldığı kaynaklarda anlatılmaktadır. Görevi reddetmek için bazı hilelere başvurduğu da zikredilir. Örnek olarak şunu kaydedelim: Abbâsî halifesi Mansûr (ö. 158/775) kendisini başkadılık görevine tayin etmek istediğinde Ebû Hanîfe lâyük olmadığını söylemiş Mansûr hiddetlenerek: “*Yalan söylüyorsun, sen bu işe lâyıkısın.*” dediğinde Ebû Hanîfe: “*Bu sözünle benim hakkımdaki hükmü kendin vermiş oldun. Bir yalancıyı kadı tayin etmek uygun değildir. Eğer doğru söylüyorsam bu sözümle zaten uygun olmadığını söyledim*” şeklinde cevap vermiştir.<sup>54</sup>

Ebû Hanîfe'nin ince anlayış, kavrayış ve keskin zekâsına işaret olmak üzere zikredilen bu tür örnekler incelendiğinde hukukun izin verdiği yollardan giderek yasaklanmış sonuçları elde etmek amacıyla başvuru hilelerle ilgisinin olmadığı görülmektedir.

6-Ebû Hanîfe'nin Hiyel Kitabı Yazdığı İddiası ve Abdullah b. Mübârek'ten (ö. 165/781) Geldiği İddia Edilen İthamların Değerlendirilmesi:

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından nakledilen ve Abdullah b. Mübârek'in söylediği iddia edilen Ebû Hanîfe hakkındaki konu ile ilgili sözlerin şu noktalardan ona yakıştırılmasından başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî başlangıçta Hanbelî iken daha sonra Şâfî mezhebine intisab etmiştir.<sup>55</sup> Bu sebeple gerek Hanbelîler ve gerekse Hanefîler hakkında taassuba dayalı görüşleri olduğu belirtilmektedir. Bu cümleden olarak İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) onun Hanbelîlere; Kâtib Çelebi (ö. 1067/1656) de Hanefîlere taassupla yaklaştığını zikretmektedirler.<sup>56</sup> O dönemlerde mezhepler arası çekişmeler sebebiyle bu, gözden uzak tutulmaması gereken bir tutum olabilir de hadis disiplini alanında önemli bir yere sahip bulunan Hatîb'in en azından rivayetlerde taassuptan uzak durması gerektiği düşünülebilir. Bu sebeple Ebû Hanîfe hakkında eserinde yer alan iddiaların kendisine ait olmadığı ve sonradan ilâve edildiği intibai doğmaktadır. Bunu güçlendirecek bazı durumlar da söz konusu dur. Bunlar üzerinde kısaca durmak gerekirse şunlar söylenebilir. Ebû Hanîfe ile ilgili iddiaların, biyografilerini verirken ağır şekilde tenkit ettiği kimseler tarafından rivayet edilmesi söz konusu haberlerin esere sonradan eklendiği şüphesini uyandırmaktadır. Şüphe uyandıran diğer

<sup>53</sup> el-Mehâric fi'l-hiyel (nşr. J. Schacht), Leipzig 1930, s. 48; Hassâf, Kitâbü'l-Hiyel, Kahire 1314, s. 88; Serahsî, a.g.e., XXX, 243-244; Mekki, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 111-112; Kerderî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 191; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., III, 383-384; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 395.

<sup>54</sup> bkz. Mekki, Menâkıbü Ebî Hanîfe, s. 428; Kerderî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, s. 195. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Köse, İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye), s. 154 vd.

<sup>55</sup> Ahmed Rızâ, “Târîhu Bağdâd li'l-Hatîb”, Mecelletü'l-mecma'î'l-İlimiyyi'l-Arabî bi-Dımaşk, III, 5, Dımaşk 1923, s. 131; Sellheim, “al-Khatib al-Bagdadi”, The Encyclopaedia of Islam (new ed.), IV, 1111.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (nşr. F. Krenkow), Haydarâbâd 1357-59/1938-40, IV, 194-197, VIII, 268-269; Kâtib Çelebi, Keşfü'z-zunûn (nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1360-62/1941-43, II, 1010.

bir husus da Ebû Hanîfe hakkındaki rivayetlerin *Târîhu Bağdâd*'ın bazı nüshalarında altıda bir oranında daha az veya daha çok sayıda bulunmasıdır. Ayrıca Hanefilerin ağırlıkta olduğu Bağdat'ta *Târîhu Bağdâd*'ın yazılışından, Hatîb aleyhindeki ilk eseri kaleme alan Eyyübîler'in Dımaşk kolu hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin İsâ b. el-Meliki'l-Âdil'e (1218-1227) kadar geçen iki yüz yıl boyunca hiç kimsenin Hatîb'e reddiye yazmamış olması da bu açıdan düşündürücüdür.<sup>57</sup>

Bu rivayetlere güveni kaybettiren diğer hususlar da vardır. En önemlisi Abdullah b. Mübârek'ten gelen rivayetler arasındaki kuvvetli çelişkilerdir. Hatîb'in naklettiğine göre Abdullah b. Mübârek şöyle demektedir: “İnsanların en iyi kulluk yapanı olarak Abdülazîz b. Ebî Revvâd'ı (ö. 159/775), en fazla *vera'* sahibi olanını Fudayl b. İyâz (ö. 187/703), en bilginini Süfyân es-Sevrî (ö. 150/767) en fakîhi olarak da Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) gördüm. Fıkıhta Ebû Hanîfe'nin bir benzerini daha görmedim.”<sup>58</sup> Yine Hatîb'in naklettiğine göre Şam'da Evzâî'nin (ö. 157/774) Ebû Hanîfe hakkındaki bazı olumsuz sözleri üzerine evine gidip Ebû Hanîfe'nin kitaplarını getirerek Evzâî'ye gösteren ve onun hakkındaki olumsuz kanaati silen Abdullah b. Mübârek'tir.<sup>59</sup> Hatîb bir başka yerde de bizzat Abdullah b. Mübârek'in fıkıh Ebû Hanîfe'den aldığını söylediğini nakletmekte ve onun hakkında güzel şeyler konuştuğunu haber vermektedir.<sup>60</sup> Bütün bunlardan sonra da Abdullah b. Mübârek'in “Kim Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Hiyel'ine bakarsa Allâh'ın helâl kıldığını haram kıldığını helâl kılar.” şeklinde bir söz söylediğine yer vermektedir.<sup>61</sup>

Abdullah b. Mübârek'ten Ebû Hanîfe hakkında hiyelle ilgili nakledilen sözler arasındaki çelişki açıktır. Bir taraftan Ebû Hanîfe'nin hileye başvurarak haram-helâlleri ters yüz ettiğini, diğer taraftan ondan fıkıh okuduğunu; Evzâî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz kanaatini Abdullah b. Mübârek'in değiştirdiğini, hatta insanların en fakîhi olarak Ebû Hanîfe'yi gördüğünü naklederken daha sonra onunla ilgili oldukça sert ifadelerine yer vermektedir.

Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe'nin talebesi ve dostu idi. O fıkıhta ilk olarak Ebû Hanîfe'nin metodunu benimsemiş, fıkıh bablarına göre tasnif ettiği *es-Sünen fi'l-fıkıh* adlı eserinde onun usûlünü esas almıştır. İnsanların en fakîhi diye nitelendirdiği Ebû Hanîfe hakkında övücü sözler söylemiş, şiirler yazmıştır.<sup>62</sup> Meselâ bir şiirinde ne şarkta ne garpta ne de Kûfe'de fıkıh onun kadar iyi bilen birisinin bulunmadığını söylemekte ve onu aşağı görenleri zayıf delillerle gerçek dışı sözler söyleyen cahiller olarak tavsif etmektedir.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Mahmûd et-Tahhân, el-Hâfiz el-Hatîb el-Bağdâdî, Beyrut 1401/1981, s. 105-106, 307-309'dan naklen M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, DİA, XVI (1997), 455.

<sup>58</sup> *Târîhu Bağdâd*, XIII, 342-343.

<sup>59</sup> *Târîhu Bağdâd*, XIII, 338.

<sup>60</sup> *Târîhu Bağdâd*, XIII, 324, 355, 369-370.

<sup>61</sup> *Târîhu Bağdâd*, XIII, 426.

<sup>62</sup> Raşit Küçük, “Abdullah b. Mübârek”, DİA, I, 123.

<sup>63</sup> İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 255.

Kaynaklarda onun Ebû Hanîfe'ye bağlılığını ifade eden kayıtlar mevcuttur. Meselâ o Horsanlı bir heyetle Ebû Hanîfe'ye gelmiş ve tartışılan bir olaydan sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü çok beğenmiş ve onun elini sıkarak “İşte mezhep budur.” diye takdirlerini ifade etmiştir.<sup>64</sup>

Burada dikkate alınması gereken diğer bir husus da şudur: Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'l-Hiyel*'le ilgili söylediği bu sözler diğer kaynaklarda da mevcuttur. Ancak bu kaynaklarda Ebû Hanîfe kaydı yoktur.<sup>65</sup> İsabetli olan da bu olmalıdır. Zira sözü edilen kitabın İslâm hukukunun özüne tamamen aykırı hükümler ihtiva ettiği bildirilmektedir. Âlimlerin tenkidine uğrayan en önemli konu da kitapta irtidatla ilgili bir tavsiyenin yer almasıdır. Olay şudur: Ahmed b. Züheyr b. Mervân'ın anlattığına göre bir kadın kocasından *muhâla*'a yoluyla ayrılmak istemiş kocasının da razı olmaması üzerine kadına irtidat yoluyla kocasından ayrılabilceği yönünde bir tavsiyede bulunulmuş kadın da bu yolu tercih etmişti. Bu olayın kendisine anlatılıp *Kitâbü'l-Hiyel*'in gösterilmesi üzerine Abdullah b. Mübârek: “Kim bu kitâbı yazmışsa o kâfirdir. Kim bu kitabı bir yerden diğerine taşırırsa o kâfirdir. Kimin yanında bu kitap bulunur ve ona razı olursa o kâfirdir” şeklinde tepki göstermiştir.<sup>66</sup> Keza bu kitapta Ramazan orucunu tehir, zekât, hacc ve şuf'a hakkını ıskat, faizi helâl kılma, akitleri feshetme, yalan söyleme, yalancı şahitliğini meşrûlaştırmak suretiyle hakları iptale götüren yolları câiz gösterme gibi İslâm'ın ruhuna ters konuları ihtiva etmektedir.<sup>67</sup> Bu sebeple bu kitabı diğer âlimler de şiddetle tenkit etmektedirler. Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810) bu kitabın üzerine *Kitâbü'l-Fücûr* (günahlar/ısyanlar kitabı) yazılmalıdır derken Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de “Kimin yanında *Kitâbü'l-Hiyel* varsa ve onunla fetvâ verirse, o, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirileni inkâr etmiştir” demektedir.<sup>68</sup> Nadr b. Şümeyl (ö. 203/819) de “*Kitâbü'l-Hiyel*'de 320 veya 330 mesele vardır ki tamamı küfrü gerektirir ve bu hileleri mübah sayan kâfir olur.” demektedir.<sup>69</sup> Hakkında bu tür bilgiler bulunan bir kitabın sadece Ebû Hanîfe'ye değil mezhep imamlarından hiçbirisine nispet edilmesi uygun değildir. Kaldı ki Abdullah b. Mübârek'in fikirlerinin gerek irtidat gerekse diğer konularda Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Keza kitabı şiddetle tenkit eden Nadr b. Şümeyl de fıkıh konusunda insanları uykudan Ebû Hanîfe'nin uyandırdığını söyleyerek<sup>70</sup> onu takdir ederken kitabı tenkit etmektedir. Bunlar Ebû Hanîfe'nin isminin bu görüşlere mutaassıp birisi tarafından sonradan ilâve edilmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zaten onun mevlâsının: “Yâ Ebû Abdirrahman (Abdullah b. Mübârek)! Bu hile kitabını ancak şeytan ortaya

<sup>64</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-38, I, 119.

<sup>65</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn* (nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed), Haleb 1395-96/ 1975-76, III, 70-71; İbn Teymiyye, a.g.e., s. 168-169; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., III, 176-177.

<sup>66</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 428.

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, a.g.e., s. 170; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., III, 178.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, a.g.e., s. 169; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., III, 175.

<sup>69</sup> Tûsî, *el-Mebsût*, Tahran 1351 ş., V, 95; İbn Teymiyye, a.g.e., s. 169; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., III, 177.

<sup>70</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 345.

koymuştur.” dediğinde onun “Şeytandan daha şerli birisi vazetmiştir.”<sup>71</sup> şeklindeki tepkisi de bunu göstermektedir.<sup>72</sup> Oysa o Ebû Hanîfe'yi *insanların en fakîhi* ve *ilmin beyni* olarak tavsif ediyordu.<sup>73</sup> Yine İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/939), Ukaylî (ö. 323/935), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Adî (ö. 365/976) ve Ebû Hanîfe'ye şiddetli bir şekilde karşı olan diğer müelliflerin onun hayatını anlatırken böyle bir rivayete yer vermemeleri de bir delil teşkil etmektedir. Eğer bu müellifler bu türden bir bilgi tespit etmiş olsalardı buna mutlaka yer verirdi. Bu da gösteriyor ki bu rivayetlere onun ismi sonradan eklenmiştir.<sup>74</sup> Abdullah b. Mübârek'in hiyel kitabı ile ilgili görüşlerine Ebû Hanîfe'nin isminin eklenmesinin sebebi de onun Ebû Hanîfe'yi çok iyi tanmasından dolayı daha etkili olacağı kanaati olmalıdır. Ayrıca onun görüşlerini nakleden talebelerinden ve sika râvilerden de sahih bir isnadla böyle bir kitabın rivayet edildiğinin tespit edilmemesi<sup>75</sup> onun böyle bir kitabının bulunmadığını göstermektedir.

### Sonuç

Buraya kadar hiyel konusunda Ebû Hanîfe'ye yöneltilen ithamları ele almaya çaba sarfettik. Başlıkta yer verilen “*itham*” kelimesinin ön yargıyı ifade ettiği fikrinden hareketle bilimsel üslûba ters düştüğü iddia edilebilir. Ancak onun hakkında söylenenler dikkate alındığında bu sözlerin itham boyutunda olduğu görülmektedir. Bizzat hukukçuluk hile ile mücadeleyi gerektiren bir olgudur. İslâm hukukunun dinle ilgisi, bu konuda daha fazla hassasiyeti gerektirmektedir. Bu sebeple sadece Ebû Hanîfe değil bütün mezhep imamları Allahın emirlerini düşürme ve haramlarına yol bulma anlamında hiyele cevaz vermemişlerdir. Onların çabası insanların düştükleri darlıklarda meşrû çıkış yollarını göstermekten ibarettir.



H. Yunus APAYDIN  
EÜ İlahiyat Fakültesi

Biz de Saffet Köse'ye zengin örneklerle süslediği ve Ebû Hanîfe'yi kurtarmaya çalıştığı tebliğinden dolayı teşekkür ediyoruz. Gerçekten kurtarıp kurtarmadığını tahlil etmek üzere de sayın Hamdi Döndüren hocamıza Müzakere için söz veriyoruz.

<sup>71</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 427.

<sup>72</sup> Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, Beyrut 1401/1981, s. 177.

<sup>73</sup> Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1366/1947, s. 417-418.

<sup>74</sup> Kevserî, a.g.e., s. 177-178.

<sup>75</sup> Kevserî, a.g.e., s. 77.

## Müzakere

Hamdi DÖNDÜREN  
UÜ İlähiyat Fakültesi

### I- Hîle-i Şe'iyye Terimi ve Kapsamı

Hîle sözlükte çözüm, çare ve beceriklilik demektir. Çıkış yolu anlamına gelen mahrec ve çoğulu mehâric de hîlenin eş anlamlısı olarak kullanılır. Bir fıkıh terimi olarak şöyle tanımlanır: Amel ve tasarrufları şekil ve dış görünüş bakımından fıkha uygun düşürmek, İslâm'da yasak olan bazı fiil ve işlemleri dış görünüş bakımından meşrû olarak yapabilmek için bulunan yollar, çareler, çıkış noktaları demektir. Karşılaşılan güçlüğü çözmek için başvurulmuş muâmeleyle “muâmele-i şer'iyye”, bu işlem sonucu kazanç elde edilmişse buna da “rıbh-ı şer'î” denir.

Hîle prensibi ilk Hanefî müçtehitlerince İslâm hukukunu yürüten hayatla uyumlu hâle getirmek, haramların zarûret yoluyla mübah sayılmasını azaltmak, insanların apaçık şer'î hükümleri çiğnemesini önlemek gibi güzel amaçlar için kullanılmış ve daha çok yemin, talâk gibi konularda kullanılmıştır. Ancak bu kâide zamanla çığırından çıkmış “kanuna karşı hile yapmak” şekline dönüşmüştür.

İmam Muhammed muâmele-i şer'iyyeye “ıyne” adını vermiştir. Bu konuda “ıyne satışı” bir çeşit sembol işlem olmuştur. Aşağıda bu işlem hakkında bilgi vereceğiz.

### II- Hîle-i Şer'iyye ile İlgili Kaynaklar

Günümüze ulaşan hîle ve mehâric kitapları daha çok Hanefî ve Şâfiîlere aittir.

İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Hiyel ve'l-mehâric*'ini, el-Hâkim eş-Şehîd özetlemiş, Serahsî de bunu şerhetmiştir. *el-Hiyel*'in iki ayrı rivayeti Schacht tarafından “el-Mehâric f'l-hiyel” adıyla neşredilmiştir.(Leipzig 1930).

Hassâf, Alî İbn Muhammed en-Nehaî ve Sail İbn Alî es-Semerkindî gibi fakîhlerin de bağımsız “el-Hiyel” kitapları vardır. Diğer bir takım fıkıh ve fetvâ kitapları içinde de hiyel için fasıllar açılmıştır.

Şâfiîlerden Gazzâlî ve İbn Ziyâd gibi âlimler hiyele cephe almışlarsa da İbn Hacer *Fetâvâ*'sında bunlara karşı çıkmış ve uygulamayı hiyelin lehine çevirmiştir.

Hîle-i şer'iyye usûlüne en büyük tepki İbn Teymiye (ö. 728/1327) ile öğrencisi İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350)'den gelmiştir. İbn Teymiye'nin *Kıyâmü'd-delîl alâ dutlâni't-tahlîl*, İbnü'l-Kayyim'in *İlâmü'l-muvakkî'n* ve *İğâsetü'l-lehfân* adlı eserlerinde bu konu geniş olarak tartışılmış, “gaye ve çare mübah ise hîle mübah, değilse hîle haramdır” sonucuna ulaşmışlardır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXIX, 446; İbn Kayyim, *İlâmü'l-Muvakkî'n*, Mısır 1955, III, 107-417, *İğâsetü'l-Lehfân*, Mısır 131, s. 183-285; A: Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 190 vd.



### III- Kur'ân'da Hîle-İ Şer'iyye'nin Kınanması

#### A) Yahudilerin Cumartesi Balık Avı Yasağını Çiğnemek İçin Bulduğu Yöntem:

Yüce Allah Yahudilere cumartesi günü bazı yasaklar getirmişti. Bunlardan birisi de balık avlama yasağıdır. Kur'ân'da şöyle buyrulur: “Onlara deniz kıyısındaki kentin durumunu sor. Hani onlar cumartesi yasaklarını çiğniyorlardı. Cumartesi günleri balıklar kendilerine sürüyle geliyor, başka günlerde gelmiyordu! İşte biz, yoldan çıkmaları nedeniyle onları böylece sınıyorduk.”<sup>2</sup>

Yahudiler bu yasağı aşabilmek için daha önceden balık ağlarını kuruyor, balıklar cumartesi günü ağlara takılıyor, fakat pazar günü ağlar toplanıyordu. Bu “Allah'ın bir yasağına karşı uygulanan bir hîle”den ibaretti.<sup>3</sup>

#### B) Yahudilerin Hayvansal Yağları Eritip Yemesi

Yahudilere hayvanların iç yağları yasaklanmıştı. Kur'ân'da şöyle buyrulur: “Biz Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık.<sup>4</sup> Yine onlara sığır ve koyunun sırt, bağırsak ve kemik yağlarının dışında, iç yağlarını da haram kıldık. Aşırı gitmeleri yüzünden, onları bu şekilde cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.”<sup>5</sup>

Haram kapsamına sığır ve koyun dışında diğer tek veya çift tırnaklı hayvanların hepsi girer. Burada sığır ve koyunun yasaklanan iç yağları; gömlek yağı denilen don yağı ile böbreklerin taşıdığı yağlardır. Yahudiler bir zamanlar bıldırcın etleriyle beslenmişlerdi. Sonra peygamberleri öldürme, faiz alma, hak yolundan engelleme, haram yeme, helâl haram, haramı helâl sayma gibi saldırganlıklarından dolayı, sonradan kendileri bir çok temiz rızıklardan mahrum edildiler.<sup>6</sup>

Yahudiler yasaklanan bu hayvansal iç yağları eriterek, şeklini değiştirmişler ve satarak parasını yemişlerdi. Nitekim Hz. Ömer döneminde Serme, gümrük kapısında Yahudi tacirlerden öşür (%10 gümrük vergisi) olarak şarap almış ve bunu sirkeye çevirip satmıştı. Durumu haber alan Ömer (r.a) şöyle demiştir: “Allah Semre'nin müstahakkını versin! O, Allah Resûlü'nün şöyle buyurduğunu bilmiyor mu? “Allah Yahudilere lânet etmiştir. Çünkü onlara hayvanların iç yağları yasaklandığı hâlde, ona güzel bir şekil verip sattılar ve parasını yediler!” Hz. Ömer bu olayda şarabın sirkeye çevrilip satılmasını, iç yağına kıyas yapmıştır.<sup>7</sup> Her ikisinde de yasak, satışı ve parasının yenmesini kapsayan bir yasaktır. Bu yasağı aşmak için yapılan işlem de bir hîle-i şer'iyyedir.

<sup>2</sup> el-A'râf 7/163.

<sup>3</sup> Kurtubî, Câmi', II, 440, VII, 306.

<sup>4</sup> İbn Abbâs'a göre, kastedilen deve ve deve kuşudur. (Buhârî, Tefsir, 6/6). krş. Ahd-i Atık, Levililer, III, 3, 17; Tesniye, XIV, 7, 15 vd.

<sup>5</sup> el-En'âm 6/146.

<sup>6</sup> bkz. en-Nisâ 4/ 160.

<sup>7</sup> Zekiyüddîn Şa'ban, Usûlü'l-fikh, (çev. İ. Kafi Dönmez), TDV, Ankara 1990, s. 117.

## C) Hz. Eyyûb'un Bir Demet Sapla Vurarak Yeminini Yerine Getirmesi

Eyyûb'in (a.s) uzun bir hastalıkla sırandığı sırada, bir hatası dolayısıyla, iyileşince eşine yüz değnek vuracağına yemin etmişti. Kendisine bir demet sapla vurunca yemininin yerine geleceği ruhsatı verilmiştir. Bu uygulama şer'î ceza ve yeminlerde, "Eyyûb ruhsatı" adıyla bakî kalmıştır.<sup>8</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de bu yemin olayından şöyle söz edilir: "(Biz Eyyûb'a); eline bir demet sap al da onunla vur ve yeminini bozma." (dedik) Doğrusu biz onu sabırlı bulduk. O, ne güzel kuldur! Çünkü o, sürekli olarak (Allah'a) yönelirdi."<sup>9</sup>

Kitâb-ı Mukaddes'te, eşinin Eyyûb'u "Allah'a sövmeye ve ölmeye teşvik ettiği" nden söz edilir.<sup>10</sup>

## IV- Hîle-i Şer'iyye Örnekleri ve Analizi

## A) Fâtıma Binti Kays'la İlgili Değerlendirme

Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî'de nakledilen Fâtıma binti Kays'ın boşanması ve iddet süresinde süknâ ve nafaka hakkı ile ilgili rivayetlerin bütünü incelendiğinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür.

a) Fâtıma binti Kays'ı (ö. 54/674), eşi Ebû Amr b. Hafs el-Mugîre üç talâkla (elbetteten) boşamıştır.<sup>11</sup>

b) Fâtıma'nın kocası, Ebû Amr, Hz. Ali ile birlikte Yemen'e gitmiş ve eşini gıyabında boşayarak, boşama haberini Hâris b. Hişam ve Ayyaş b. Rabîa aracılığıyla ulaştırmış ve kendilerine ayrıca Fâtıma için bir miktar da arpa ve para vermiştir.<sup>12</sup>

c) Fâtıma, yetersiz olan bu nafakayı kabul etmemiş ve Ebû Hafs'ın ailesinden nafaka ve süknâ hakkı istemiş, fakat onlar bunu vermek istememişlerdi. Fâtıma bunun üzerine Hz. Peygamber'e gelerek durumu anlatmış ve haklarını sormuştur. Bunun üzerine, Hz. Peygamber, ona; "Senin için nafaka ve süknâ yoktur." (Müslim, Talâk, 36, 37, II, 1114) demiştir. Nesâî'nin Şa'bî'den nakli şöyledir: "Nafaka ve süknâ, kadın için, ancak kocasının kendisini dönme (ric'î) hakkı olacak şekilde boşadığı zaman vardır." Şa'bî'den, Ebû Seleme'nin nakli ise şöyledir: "Üç talâkla boşanan kadın için süknâ ve nafaka hakkı yoktur."<sup>13</sup>

d) Fâtıma, çeşitli zamanlarda farklı sözcüklerle naklettiği hadislerde, ortak olan "Senin için süknâ ve nafaka yoktur" hükmünün, hâmile olmaksızın, üç talâkla boşanan bütün kadınları kapsadığı kanaatindedir. Nitekim, Hz. Peygamber'den sonraki dönemde, Medine emîri olan Mervân'ın, Kabîsa b. Züeyb'i göndererek, bu hadisi başka hiç kimseden işitmedikleri için, güvenilirliğini araştıracaklarını söylemesi üzerine, Fâtıma binti Kays

<sup>8</sup> bkz. Elmalılı, Sâd, 38/44. âyet tefsiri. Ayrıca bkz. Enbiyâ, 21/83, 84.

<sup>9</sup> Sâd, 38/44.

<sup>10</sup> bkz. Eyyûb, II, 9.

<sup>11</sup> Müslim, Talâk, 36, 41, II, 1114, 1117.

<sup>12</sup> Müslim, Talâk, 36, 41, II, 1114, 1117.

<sup>13</sup> Nesâî, Talâk, 7, VI, 144; Müslim, Talâk, 44, II, 1118.

şöyle demiştir: “Benimle sizin aranızda Kur’ân vardır. Talâk sûresi 1. âyette zikredilen nafaka ve süknâ hakkı, ric’at talakla boşanan kadınla sınırlıdır. Çünkü, hangi kadın için üç talâkla boşandıktan sonra, yeni bir durum söz konusu olabilir? Bu yüzden siz nasıl oluyor da; “Süknâ hakkı vererek kadını eve hapsediyorsunuz, fakat hâmile olmadığı zaman ona nafaka yoktur.” diyorsunuz?<sup>14</sup>

Buna göre, Fâtıma’nın, Kur’ân ve sünnete bütüncül bir yaklaşımla, böyle bir kanaate vardığı anlaşılmaktadır.

e) Hz. Aişe ve Hz. Ömer gibi hükümler ilgili naslara fıkıh açısından yaklaşan ve ona göre değerlendiren bilginler aynı rivayetlerden farklı sonuca ulaşmışlardır.

Hz. Aişe, Fâtıma’nın evinin ıssız bir yerde ve kentin kenarında olduğu için, bu uygulamanın sadece ona özel olduğunu söylemiş ve üç talâkla boşanan kadına normal durumlarda süknâ ve nafaka hakkını gerekli görmüştür. Bu hadisin nakli konusunda da, “Fâtıma için, bu hadisi nakletmesinde bir hayır yoktur”, demiştir. (Müslim, Talâk, 52-55, II, 1120, 1121; Ebû Dâvûd, Talâk, 38-40, II, 718).

Hz. Ömer ise, Fâtıma hadisini işitince şöyle demiştir: “Biz, ezberlediğini veya unuttuğunu bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı, Allah’ın kitabını ve Nebîmizin sünnetini terk edemeyiz. Onun (iddet sonuna kadar), süknâ ve nafaka hakkı vardır. Hz. Ömer bundan sonra Talâk sûresinin 1. âyetini okumuştur. (Müslim, Talâk, 46, II, 1118, 1119).

Mugîre, İbrahim en-Nehaî’ye (ö. 96 H.), Fâtıma’nın “Üç talâkla boşanan kadın için süknâ ve nafaka yoktur.” hadisini zikredince, İbrahim, Hz. Ömer’in yukarıdaki sözünü nakletmiş ve Ömer’in böyle bir kadın için süknâ ve nafakaya hükmettiğini söylemiştir. (Tirmizî, Talâk, 5, III, 484. Tirmizî, bu hadis için hasen- sahih demiştir)

Buna göre, Hz. Ömer’e ve onun Irak yöresine ilim için gönderdiği Abdullah İbn Mes’ûd’a ait bu görüşü, Süfyân ve Kûfe ekolü esas almıştır.

Şâfiî ve Mâlik b. Enes ile Leys b. Sa’d ise, böyle bir kadın için “süknâ hakkı var, nafaka hakkı yok” demişlerdir.

İmam Şâfiî, süknâ hakkı konusunda, Talâk sûresi 1. âyetteki deki “... Onları (boşanan kadınları) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Ancak apaçık bir kötülük işlemeleri durumu bunun dışındadır.” âyetine dayanmıştır. Nafaka konusunda ise, Fâtıma kıssasındaki “kadın için nafaka yoktur” ifadesini delil almıştır. (Tirmizî, Talâk, 5, III, 485).

Diğer yandan, Fâtıma binti Kays’ın biyografisi incelendiğinde, kendisinin ilk muhacirlerden olduğu, ailesi Mekke’de kaldığı için, boşanma sonucunda, Medine’de en yakın hısımları amcazadesi Abdullah İbn Ümmi Mektûm’dan başka kimsesinin bulunmadığı görülür. (Selman Başaran, “Fâtıma binti Kays”, *DİA*) Durum böyle olunca, Hz. Peygamber’in devlet başkanı sıfatıyla, onun durumu ile ilgilendiği ve kamu adına önlem aldığı söylenebilir.

<sup>14</sup> Müslim, Talâk, 41, II, 1117.

### B) İki Kız Kardeşin İki Erkek Kardeşle Evlenmesinde Yapılan Yanlışlığın Ebû Hanîfe Tarafından Düzeltilmesi

Bu kız kardeşler yanlışlıkla değişik erkekle zifafa girmişler ve problemin çözümü için Ebû Hanîfe'ye başvurulmuştu. Orada hazır bulunan tâbîî fakihlerinden Süfyan es-Sevrî, Hz. Alî'nin benzer bir olayda eşleri boşattığını, kadınlar iddetini tamamladıktan sonra daha önceki eşleri ile yeniden nikâh akdetmelerine fetvâ verdiğini söylemiştir.

Ebû Hanîfe bunları dinlerken başını elleri arasına almış düşünüyor ve çözüm arıyordu. Yanlışlıkla zifafa giren eşleri dinledikten sonra, zifafa girdikleri erkekle de evliliklerini sürdürebileceklerini anlamış ve nikâhlı kocaların bir talâkla eşlerini boşamasını istemiştir. Bundan sonra zifafa girdiği erkekle evlenmesinde iddete gerek olmadığını düşünerek, eşleri birbiriyle nikâhlamıştır.<sup>15</sup>

Bu olayda nikâhlı eşlerin, boşanıp iddetten sonra yeniden evlenmesi durumunda, özellikle kardeşler arasında aynı evde veya sıla-i rahîm gereği sürekli birbirinin yakınında olması gerektiği için, aile içinde ömür boyu sürebilecek kötü bir anıya kapı açılmış olacaktı.

Ebû Hanîfe'nin bu konuyu çözümlerken kendi kişisel düşüncesiyle çare bulmaktan çok şu âyetlere dayandığında şüphe yoktur:

“Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra ilişkide bulunmadan boşadığınızda, sizin onlar üzerinde sayacağınız bir iddet yoktur. Bu takdirde onları malca yararlandırın ve kendilerini güzel bir şekilde serbest bırakın.”<sup>16</sup>

“Kendileriyle birleşmediğiniz veya kendilerine bir mehir belirlemediğiniz kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. Bu durumda onlara, zengin olan kendi gücüne göre, yoksul olan da kendi gücüne göre olmak üzere, uygun bir teselli hediyesi (mut'a) veriniz. Bu, iyilikte bulunanların üzerine bir borçtur.”<sup>17</sup>

“Eğer onları cinsel birleşmeden önce boşamışsanız ve mehir miktarını da belirlemiş bulunursanız, belirlediğiniz bu mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadınların haklarından vazgeçmesi veya nikâh düğümü elinde bulunan kimsenin bağış yapması durumu bunun dışındadır. Siz erkeklerin bağışlaması takvaya daha yakındır. Aranızdaki karşılıksız iyiliği unutmayın. Şüphesiz ki, Allah yaptıklarınızı çok iyi görür.”<sup>18</sup>

Olayın analizi: Burada kendi nikâhlı eşleri ile zifafa girmeyen bu bayanlar, nikâhlı kocaları bakımından bâkire hükmündedir. Olayda nikâh şüphesi, ya da birbirlerini, kendi nikâhlısı sanma yüzünden, zifafa girenlere bir ceza gerekmez. Asıl kocaları ile bir araya gelmedikleri için, yukarıdaki Bakara 33/49. âyete göre bir iddet gerekmez. Nikâhlı

<sup>15</sup> Serahsî, Mebsût, XXX, 243-244; J. Schacht, el-Mehâric fî'l-Hiyel, Leipzig 1930, s. 48; Hassâf, Kitabü'l-Hiyel, Kahire 1314, s. 88; Mekkî, Menâkibu Ebî Hanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 111, 112; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-Muvakkîn, Beyrut, ts., III, 179; el-Fetâvâ'l-Hindiyye, VI, 395.

<sup>16</sup> el-Ahzâb 33/49.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/236,

<sup>18</sup> el-Bakara 2/238.

kocalarından boşanınca, serbest kalsalardı, cinsel birleşmeden dolayı, hâmile olup olmadıklarını anlamak için bir hayız sürecince iddet beklemeleri gerekir ve bundan sonra başka bir erkekle evlenmeleri câiz olurdu.

### C) İyne Satışı

İyne satışı, ödünç para isteyen kimseye bir malını veresiye olarak satmak, aynı malı peşin bedel ödeyerek geri almaktır. Böyle bir sanal satış için Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilir: Abdullah b. Ömer (ö. 73/ 692)'in naklettiği bir hadiste Allah'ın elçisi şöyle buyurmuştur: “İnsanlar Allah yolunda cihadi terk ederek, altın ve gümüş konusunda cimri davranır, iyne yoluyla alış verişe dalar ve sığırların kuyruğuna yapışırsa, Allah onlara bir bela indirir ve yeniden dinlerine dönmedikçe, bunu kendilerinden kaldırmaz.”<sup>19</sup>

Sahabe dönemine ait bir iyne satışı uygulama örneği: Ebû'l-Âliye, Hz. Âişe'den şöyle nakleder: “Zeyd b. Erkam'ın (ö. 66/689) ümmü veledi olan bir kadın ona dedi ki, Ey mü'minlerin annesi! Zeyd'e veresiye olarak 800 dirheme bir köle sattım. Sonra da bu köleyi ondan 600 dirheme peşin parayla satın aldım.” Hz. Âişe şu cevabı verdi: “Ne kötü bir satış ve ne kötü bir alış yapmışsın! Zeyd'e şunu bildir ki, eğer tevbe etmezse Allah'ın Resûlü ile yaptığı cihadın sevabını kaybetmiş olur.” Kadın dedi ki; “Satışı bozup, 600 dirhemi geri alsam olmaz mı?”. “Elbette olur” dedi ve “Kime Rabb'inden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, önceden verdiği kendisindedir.”<sup>20</sup> âyetini okudu.”<sup>21</sup>

Paraya ihtiyacı olan bir kimse, bu ihtiyacı için bazı kişilere gidip vadeli mal almakta, bu malı aynı kişiye mal yerinden kalkmadan peşin satış yaparak nakit ihtiyacını karşılamaktadır. Bunun hükmü nedir?

Söz edilen muamele İslâm fıkhihinde “ıyne satışı” adını alır. İyne satışı, faizi alış veriş içinde gizlemeye elverişli bulunduğu için çoğunluk fakihlerce câiz görülmemiştir.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'ye göre, alıcı bu malı alış fiyatından daha yüksek bir bedelle satıcıya geri verir veya mal üçüncü kişiye satıldıktan sonra onun tarafından önceki satıcıya intikal ederse satış câiz olur.

Ebû Yûsuf (ö. 182/798) iyne satışı için şöyle demiştir: “İyne satışı câizdir ve sevabı vardır. Çünkü dara düşene ödünç para vermeyi ve haramdan kaçınmayı sağlamaktadır.”<sup>22</sup>

<sup>19</sup> A. İbn Hanbel, II, 28; eş-Şevkânî, Neyl, V, 206.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>21</sup> İbn Hanbel, IV, 180; Kâsânî, Bedâi', V, 198, 199; Zühaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, IV, 469.

<sup>22</sup> Kâdihân, II, 244, 245.

İmam Muhammed (ö. 189/805), Şâfiî (ö. 204/819) ve Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/883)'ye göre böyle bir satış kerâhetle birlikte geçerli olur.<sup>23</sup> İmam Muhammed bu konuda şöyle demiştir: “İyne satışını faizciler uydurmuştur. Bu akde kalben razı olamamaktayım.”<sup>24</sup>

Ö. Nasuhi Bilmen iyne yoluyla verilecek ödünç para için şöyle demiştir: Ebû Yûsuf'a göre muâmele-i şer'iyye bulununca ribâ kalkar ve kâr câiz olur. Bu bir şer'î kurtuluş yoludur. Çünkü yetimin veya vakfın malını velî veya mütevellî bir kimseye kârsız (rıbhsız) olarak veremez, faiz alması ise câiz değildir. O halde meşrû bir alım-satım akdi aracılığı ile bunların menfaatleri sağlanmış olur. Artık bu muameleyi gayrimeşrû bir hîle olarak kabul etmek doğru değildir.”<sup>25</sup>

Ancak Bilmen, diğer borçlar konusunda farklı sonuca ulaşır ve şöyle der: “Ödünç para alanın üzerine, muâmele-i şer'iyye ile bir kâr (rıbh) yüklemek sahih ise de fakîhlerin büyük çoğunluğuna göre kerâhetten hâlî değildir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*'de şöyle der: ‘Böyle bir işlemde kerâhet yoktur. Şu kadar var ki bu, tercihe şayan değildir. Çünkü bunda, karz-ı hasen sûretinde yapılacak bir iyilikten yüz çevirme vardır.’<sup>26</sup>

Hanefîlerde genel olarak muâmele-i şer'iyye faiz sayılmayarak câiz görülmüştür, dolayısıyla uygulama bu şekilde olmuş, fetvâlar ile hükümler bu yolda verilegelmiştir. Osmanlı sultanları hâkim ve müftülerin, Hanefî mezhebinde sahih görülen görüşlerle hüküm ve fetvâ vermelerini emretmiştir.<sup>27</sup> Bunun üzerine Belh fakîhleri; “Zamanımızda iyne usûlüne göre yapılan alışveriş, çarşılarımızda yapılmakta olan alışverişlerden hayırlıdır.” demişlerdir.<sup>28</sup>

İstenen ödünçün miktarı büyük olur ve ticarî yatırım amacıyla da istenmiş bulunursa, iyne satışından başka yöntemler de geliştirilmiştir. Daha çok alacağın güvence altına alınmasını sağlayan ve alacaklının haklarını koruyan bu yöntemlerin başında “bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl” gelir. Daha uzun süreli ve kalıcı finansman sağlama için de ortaklık esası getirilmiştir.

Sonuç olarak bir kimsenin veresiye olarak, pahalı aldığı bir malı, peşin ucuz parayla satması uzun vadede büyük sermaye açığı meydana getirir ve iflas etmesine yol açabilir. Bu yüzden zarurî durumlar dışında mü'min bu gizlenmiş faizcilik yoluna başvurmamalıdır.

#### D) Bey' bi'l-Vefâ ve Bey' bi'l-İstiglâl

Buna “mükiyeti muhafaza kaydıyla (vefa yoluyla) satış” adı verilebilir. Bir malı satış bedeli geri ödendiğinde îade etmek üzere, bir kimseye belli bir bedel karşılığında satma işlemine “bey' bi'l-vefâ” denir.

<sup>23</sup> İbnü'l-Hümâm, a.g.e, V, 207, 208; İbn Âbidîn, a.g.e, IV, 244; Şâfiî, el-Ümm, III, 68; İbn Hazm, el-Muhallâ, Mısır 1389, IX, 687, 688.

<sup>24</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 207, 208; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 244.

<sup>25</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1969, V, 47, 48.

<sup>26</sup> Bilmen, a.g.e., VI, 100, 101.

<sup>27</sup> Ali Haydar, *Duraru'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1330, IV, 696-700.

<sup>28</sup> Hamdi Döndüren, “Hîle-i Şer'iyye”, Şamil İslâm Ansiklopedisi.

Bu muamele faizden kaçınmak ve borcu sağlam bir teminata bağlamak amacıyla örflenen bir satış şeklidir. Esnaf ve tüccarın kendi çevresinden “karz-ı hasen” olarak bulamayacağı ölçüde büyük, fakat geçici bir finansman ihtiyacına cevap verebilecek bir yöntemdir. Bey’ bi’l-vefâ türü satışın ortaya çıkışı konusunda, Belh fakihlerinden Şeyh Bedruddin Mahmud (ö. 823/ 1420) şöyle demektedir: “Günümüzde ribadan korunmak için bey’ bi’l-vefa şeklindeki satış örf haline gelmiştir. Bu, gerçekte bir rehin muamelesi olup, alıcı mala mâlik olamaz ve mâlikin izni olmadıkça da gelirinden yararlanamaz.”<sup>29</sup>

İslâm bilginlerinin çoğunluğu vefâ yoluyla satışı bir rehin (ipotekli mal) niteliğinde saymışlar ve mal sahibinin izni bulununca alıcının ipotek süresince malın gelirinden yararlanmasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak satış bedeli, belirlenen tarihte geri verilmezse, malın mülkiyeti kendiliğinden alıcıya geçmektedir. Normal rehin ve ipotekte ise, hâkim aracılığı ile ipotekli mal satıldıktan sonra alacağın bu bedelden karşılanması yoluna gidildiği bilinmektedir. Doğrudan rehin veya ipotek işleminde, alacağın gecikmesi veya bedelin alacağı yeterli olmaması gibi riskler her zaman söz konusu olabilir. Vefâlı satışta ise, borç ödenmediği takdirde, satım konusu malın mülkiyeti kendiliğinden alacaklıya geçtiği için, alacaklı bu malı, işin başında alacağının bir bedeli olarak kabul etmiş sayılır.

Belli bir süre için vefâ yoluyla satışta, alıcı elinde ipotekli olarak bulunan malı, mâlikine geri verir ve satıcı kendi mülkünde “kiracı” sıfatıyla oturursa, böyle bir satışa “bey’ bi’l-istiğlâl (gelirini alma karşılığında satış)” denir. Ticaret hayatında ödünç para ihtiyacı nedeniyle bu çeşit teminatlı geçici satış da câiz görülmüştür. Burada mal sahibi, gerçekte alıcı lehine ipotekli sayılan, kendisine ait malda kiracı sıfatıyla oturmakta ve kira bedeli ödemektedir. Osmanlı Devleti döneminde böyle bir muameleye “muamele-i şer’iyye (şerîata uygun muâmele)”, anaparadan fazla olarak alınan meblağa ise “ribh-i şer’î (şerîata uygun kâr)” denilmiştir. Bu gibi güçlendirilmiş ipotek yöntemiyle para vakıfları da tüccara finansman kullandırmıştır. Hanefî ve Şâfiîler “muâmele-i şer’iyye” ye cevaz verirken, Mâlikî ve Hanbelîler buna karşı çıkmışlardır.<sup>30</sup>

Temelde hileli ve üstü kapalı fâiz niteliğinde olan bu tür kârların, kimi sonraki fakihlerce- şeklen kitabına uydurularak- câiz görülmesi, açıkça faiz alıp yemeyi ve bu haram duvarının yıkılmasını önlemek için olmalıdır. Bu yüzden esnaf ve tüccarın böyle bir finansman kaynağına yalnız zarûret durumlarında başvurması söz konusu olabilir.

#### V- Günümüzde Muvazaalı Akitler

Bir sözleşmeyi yaparken tarafların gerçek iradesi ile beyanları arasında uyumsuzluk bulunursa bu gibi akitlere “muvazaalı akit” denir. Günümüz beşerî hukukunda böyle bir akitten söz edebilmek için şu özelliklerin bulunması gerekir:

<sup>29</sup> Ali Efendi, Fetâvâ, İstanbul 1311 h., ? 300; bkz.Mecelle, md. 398.

<sup>30</sup> bkz. İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Mısır, ty., II, 123, 124; Bilmen, Kâmus, VI, 47, 48.

a) Müvazaa anlaşması: Tarafların üçüncü kişileri yanıltmak için görünürdeki işlemin, kendi aralarında bir hüküm ifade etmeyeceği konusunda anlaşmasıdır. Bu dışa karşı açıklanmayan gizli bir sözleşme olup, yazılı olarak veya şahitlerin önünde yapılır. Örneğin; başkasına kefil olan kişinin, malını icradan kurtarmak üzere geçici olarak birisine emanet bırakması, ancak dışa karşı bunun bir satım akdi olarak yapılmış olması durumunda böyle bir akit söz konusu olur.

b) Görünürdeki (zahiri) muamele: Tarafların üçüncü kişileri yanıltmak için dışa karşı yaptıkları muameledir. Üzerinde daha önce gizli sözleşme yapılan bir mal, başka bir mecliste rükün ve şartlarına uyularak satılsa, anlaşmazlık durumunda bu iki muameleden gizli olan mı, yoksa açıktan yapılan mı geçerli olacaktır?

Ebû Hanîfe ve İmam Şâfi'ye göre dışa karşı açıkça yapılan sözleşme geçerli olur. Çünkü ergen ve temyiz gücüne sahip kişinin yapacağı hukukî bir muamele sahiha hamledilir. Üstelik aynı konuda daha önce gizli olarak yapıldığı ileri sürülen akit, sonraki yapılırken şart olarak konuşulmamıştır. Bu konuda tarafların son irade beyanı geçerli olmalıdır. Çünkü muamelelerde elde mevcut olan açık delillere (zahire) göre hükmetmek gerekir. Nitekim önce fâsîd bir şart üzerinde anlaşılabilir, daha sonra, şartsız olarak satım akdi yapılırsa, bu sonuncu akit geçerli olur.<sup>31</sup>

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise görünürdeki muameleyi yapmayı kastetmedikleri için taraflar hâzil (şakacı kişi) durumundadırlar. Yani gerçek iradeleri ile dışa karşı açıkladıkları irade beyanları arasında uyumsuzluk vardır. Bu yüzden dışa karşı açıklanan akit geçerli değildir. Buna göre gizli yapılan akit rükün ve şartlarına uyularak yapılmışsa geçerli olur.<sup>32</sup>

Bu görüş ayrılığı alışverişlerde satış bedelinin gizlenerek, düşük bir bedel üzerinde anlaşılması, fakat dışa karşı yüksek bedel açıklanması durumunda da aynı sonuca götürür.<sup>33</sup>

Türk Borçlar Kanunu'nda müvazaalı akitlerde görünürdeki muameleyi hükme bağlayan bir madde yoktur. Ancak mahkeme kararları ve müellifler böyle bir durumda, gizli sözleşmenin tarafların gerçek iradelerini yansıtmaması dikkate alınarak geçerli sayılması yönünde görüş birliği vardır.<sup>34</sup>

Buna göre görünürdeki muamelenin butlanını taraflardan birisi, küllî halefleri ve bu işlemin iptalinde menfaati bulunan herkes öne sürebilir. Müvazaa iddiası zaman aşımına uğramaz.<sup>35</sup>

TBK'da gizli sözleşmenin hükmünde de söz edilmemekle birlikte, bunun özü bakımından geçerli olduğu kabul edilmiştir. Çünkü Borçlar Kanunu'nda "akit serbestliği"

<sup>31</sup> Mevsilî, İhtiyâr, II, 21; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî fi uslûbihi'l-cedîd, 2. baskı, I, 171.

<sup>32</sup> Mavsilî, İhtiyâr, II, 21.

<sup>33</sup> Mevsilî, a.g.e., II, 21, 22.

<sup>34</sup> Kenan Tunçomağ, Borçlar Hukuku, Genel Esaslar, 3. bası, I, 187, 188; Hamdi Döndüren, İslâm Hukukuna Göre Alım Satımda Kâr Hadleri, Balıkesir 1984, s. 56, 57.

<sup>35</sup> Tunçomağ, a.g.e., I, 188.



ilkesi benimsenerek, iyi niyetli üçüncü kişiler müvazaaya karşı korunmuştur. Bununla birlikte gizli sözleşmenin geçerli sayılabilmesi için, konusunun hukuka ve ahlâka aykırı olmaması, ifasının imkânsız bulunmaması, eğer akit (tapu kaydı, noterden işlem yapmak gibi) şekle bağlı ise, gizli sözleşmede bu şekle de uyulmuş olması gereklidir.<sup>36</sup>

Buna göre müvazaalı akitler konusunda günümüz beşerî hukuku ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü örtüşmektedir.

Nitekim 12 Eylül Anayasası'nda, gayrimenkullerin istimlâkinde “vergi beyanı” üzerinden değer konulması ilkesi esas alışmışken, bu konuda kişilerin sırf vergi yükünü hafifletmek için “düşük değer beyanı”nda buldukları, bunun yaptırımının da vergi cezası olduğu dikkate alınarak, Anayasa değişikliği yoluna gidilmiş ve “bilirkişinin belirleyeceği istimlâk bedeli” esasına dönülmüştür.

### Sonuç

İslâm'da yapılacak akit ve işlemler gerçekçi olmalı ve sanal işlemlerden kaçınmalıdır. Nitekim *Mecelle*'de “akitlerde itibar lafza değil mânâyadır” denilmiş, alacaklıya menfaat sağlayan borç akdinin, bütün mezheplerce faiz sayılmıştır.<sup>37</sup>

Diğer yandan amellerin niyetlere göre olduğu âyet ve mütevâtir hadislerle sabittir. Bu ilke, amellerin ahiretteki durumu ile ilgili olsa bile, akitlerde tarafların gerçek iradesini araştırmaya bir engel yoktur. Meselâ; 1000 gr. 22 ayar altını ödünç veren kişi bir yıl sonra 1200 gr. olarak alsa, bir İslâm ülkesinde 200 gr. fazlalık faiz salacaktır. Bunun yerine ödünç alacak kişi, yaklaşık 1000 gr. altın değerindeki bir arsası ödünç para verecek olana 1000 gr. altına satsa, yıl sonunda ödünç para alan kişi, bu arsayı 1200 gr. altın ödeyerek geri alsa, 200 gr. fazlalık, ödünç para veren için kâr (rıbh) niteliğinde olacaktır.

Böyle bir işlemin iç yüzünü Allah'a havale ederek, dünyevî hüküm için başvuru olan müftî veya hâkim, maddî delillere dayanarak bu meseleyi çözecektir.

Benzer konularda dış görünüşe göre ve açık deillere dayanma ilkesini benimseyen Ebû Hanîfe İmam Şâfiî'ye göre, tarafların kendi aralarında önceden görüştükları gizli kalan ödünç anlaşması dikkate alınmayarak, son irade beyanları olan, bir arsayı 1000 gr. altına satmak ve bir yıl sonra da yeni satım akdi ile 1200 gr. altına geri almak işlemi geçerli sayılacaktır.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise tarafların gerçek iradeleri araştırılarak, bu irade isbat edilince, teslim edilen 1000 gr. ödünçün, yıl sonunda yine 1000 gr. olarak iadesine hüküm veya fetvâ verilecektir.

Günümüz beşerî hukukunda ise mahkemede isbat edilecek böyle bir gerçek irade durumunda, kişilerin satışı iptal edilse bile, 200 gr. altın fazlalığı -yasal bir miktar sınırlaması yoksa- ödünç verene faiz olarak verilebilecektir.



<sup>36</sup> Tunçomağ, a.g.e., I, 189, 190.

<sup>37</sup> Abdurrahmân b. Süleyman (Dâmâd), *Mecma'u'l-enhur*, İstanbul 1301, II, 303.

H. Yunus APAYDIN  
EÜ İLâhiyat Fakültesi

Şimdi korsan Müzakereci konumuna düşmek istemiyorum ama Ahmet kardeşimize sorduğum bir husus tabi cevabını aldık sayılmaz çünkü sonradan oluşturulmuş bir şablonu önceye tatbik etti.

Ben bu hile-i şer'iyye ile ilgili gerek tebliğcinin gerekse Müzakerecinin daha çok olumsuz örneklerden hareket ederek veya o örneklerin olumsuzluğundan yola çıkarak hile-i şer'iyyeyi Ebû Hanîfe'den ve Hanefî mezhebinden uzak tutmaya çalıştıkları gibi bir izlenim edindim. Şöyle bir soruyla da yola çıkılabilir mi acaba diye düşünüyorum şöyle ki bu hîle-i şer'iyye meselesi, bu yola başvurma acaba Hanefî mezhebinin yapısından sisteminden, kuralcılığından, kıyaslılığından, reyciliğinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü dün de izah edildi, istihsan teorisi de Hanefî mezhebinin kuralcılığından bir kaçış anlamı içeriyor şeklinde bir ortak karara varmıştık. Acaba bu hîle-i şer'iyye de bu bağlamda o katılıktan kaçmanın istihsan düzeyinde olmayan başka bir yolu mu? Yani bunu sistem mi getiriyor? Bu soru üzerinde hiç durulmadı ve durulması lâzım. Bir de hîle-i şer'iyyeyle ilgili olarak Kur'ânî olgunluk ahlâkî olgunluğu tazavvun eder mi veya ahlâka aykırı olduğu ortaya çıkan bir hükmün hukukîliğinden söz edilebilir mi? Hukuk felsefesi açısından da bu sorular üzerinde durulup bu temeller üzerinde tartışılırdı daha iyi olurdu. Bu bir Müzakere değil bu bir temenniyat...

## Cevap

Saffet KÖSE  
SÜ İLâhiyat Fakültesi

Özellikle Hamdi Bey hocama bu değerli katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Bir şeyi izah etmek istiyorum. Ben hîle-i şer'iyeye ilgili bir tebliğ hazırlamış olsaydım bu hîle-i şer'iyeyi ortaya çıkaran sebepler neler olurdu onlar üzerinde ayrıntılı durabilirdim. Fakat benim esas amacım başlıktan da anlaşıldığı gibi İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hakkında diğer mezheplerin kitaplarında yazılı olan birtakım iddialar var. O iddiaların ne olduğunu veya bu iddialarda nelerin söylenmiş olduğunu hem hiyel kitaplarından hem de Hanefî literatüründen aldığım diğer örneklerden yola çıkarak onları tespit etmeye çaba sarfettim. İnşallah başka bir sempozyum olursa o konuyu o zaman ele alırsız. Teşekkür ederim.

# İbn Rüşd'ün Ebû Hanîfe ile İlgili Değerlendirmeleri

Vecdi AKYÜZ  
MÜ İlâhiyat Fakültesi

## Giriş

Ebû Hanîfe, İslâm Hukuku düşüncesinde rey, kıyas ve akılcılık yönelişlerinin en başta gelen temsilcilerindendir. İbn Rüşd, bu yönelişlerin az çok yansıma bulduğu Mağrib Mâlikîliğinin, filozof/fakîh/kadı temsilcisidir. İbn Rüşd'ün *Bidayetü'l-müctehid* adlı eseri, mukayeseli fıkıh kitaplarının en iyilerinden olduğu gibi, fıkıh literatürünün de en sistematik kitabıdır. İbn Rüşd, bu eserinde, konuyla ilgili belirleyebildiği bütün görüşleri son derece özlü ve sistematik biçimde verdikten sonra, “bu ihtilâfın sebebi” başlığıyla dayandıkları delileri ve konuyu temellendirme biçimlerini yetkin biçimde değerlendirip ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, Mağrib Mâlikîliğinde az çok yansıma bulan akılcı yaklaşımını, bağlı olduğu mezhep imamı Mâlik b. Enes'e karşı bile kullanmış ve pek çok konuda onu eleştirmiştir. İki güçlü akılcı yönelişe sahip Ebû Hanîfe ile İbn Rüşd, bazı konularda benzer sonuçlara varırken, kimi yönlerden de uyuşamamışlardır. İbn Rüşd'ün Ebû Hanîfe'nin teorisyenliğine yaklaşımını belirlemek, fûrû açısından olduğu kadar özellikle hukuk metodolojisi ve felsefesi açılarından da ilginç olacağı varsayımıyla, böyle bir çalışma yapmaya yöneldik. İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri, *Bidayetü'l-müctehid* adlı eseri ölçeğinde belirlenmiştir.<sup>1</sup>

İbn Rüşd'ün Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle ilgili değerlendirmelerini, onaylayıcı/destekleyici ve eleştirici/olumsuzlayıcı değerlendirmeler biçiminde ele almak uygun görünmektedir.

## 1. Onaylayıcı/Destekleyici Değerlendirmeler

### 1.1. Delillerde Tutarlılık

İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'nin hadisle amel ve kıyasın uygunluğu ve tutarlılığı çerçevesinde dayandığı delillerin tutarlılığını değerlendirir.

#### 1.1.1. Hadis ve Sahabe Görüşüyle Amel

Hadisle Amel

1) *Köpek Artığını Temizleme*: Ebû Hanîfe köpek artığının necis olduğunu söylemekle beraber, köpeğin ağzını soktuğu kabı yıkamada belli bir sayının şart olmasını makul görmez. Çünkü ona göre bu, kıyasa uymaz. Zira necaset temizlemede, sayıya değil, necaset

maddesinin giderilmesine bakılır. Ebû Hanîfe, usûlle çatışan böyle haber-i vâhidi reddederdi.

İbn Rüşd'e göre Ebû Hanîfe, köpek hakkındaki hadisin usûlle çatışmayan kısmını dikkate almış, çatışan kısmını almamıştır. Zaten bu, hadisin râvisi Ebû Hüreyre'nin de mezhebiydi.<sup>2</sup>

2) *Namazda Gülme*: Ebû Hanîfe, konuyla ilgili mürsel hadise<sup>3</sup> dayanarak, namaz içinde gülmekle abdest bozulur demiştir. Cumhur ise, bu hadisi, hem mürsel, hem de usûle aykırı olduğu için reddetmiştir. Oysa hadis, her ne kadar mürsel ise de sıhhatlidir.<sup>4</sup>

3) *Oruçlu Olduğunu Unutarak Cima*: Ebû Hanîfe'ye göre, Ramazan'da oruçlu olduğunu unutarak cima edene, ne kaza, ne de kefaret gerekir. İmam Mâlik'e göre sadece kaza gerekir. İmam Ahmed ile Zâhirîler'e göre ise hem kaza, hem kefaret gerekir.

İbn Rüşd, ihtilâf sebebinin, bu husustaki hadisin zahiri ile kıyasın çelişmesi olduğunu belirtir. Kıyasa göre, unutilan namazın kaza edilmesi gerektiği nassla sabittir. Oruç da namaz gibi olduğuna göre onun da kaza edilmesi vacip olmalıdır. Ancak hadise göre, "Kim oruçlu olduğunu unutarak yer içerse orucunu bozmayıp tamamlasın. Çünkü ona, Allah yedirip içirmiştir." buyurulmuştur.<sup>5</sup> "Unutana kaza gerektiğini gösteren bir delil bulunmazsa, asıl kazanın gerekmediğidir." dersek, unutmanın oruçta kaza gerektirmemesi sonucu çıkar. Çünkü burada böyle bir delil yoktur. Yukarıda belirtilen kıyas da geçersizdir. Çünkü kıyas yoluyla herhangi bir ibadetin kazasını vâcip kılmak zayıf bir içtihatır.

İbn Rüşd, öteki görüşlerin her birini değişik açılardan tutarsız bulup eleştirir.<sup>6</sup>

4) *Gıyabî Mahkeme Kararı*: İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, hazır bulunmayan ve aynı zamanda uzak yerde oturan kimse aleyhine karar verilebileceğini savunur. Bunlar Hz. Peygamber'in Hind'e "Kocanın malından, sana ve çocuklarına normal olarak yetecek kadar al." hadisine dayanır. İbn Rüşd'e göre bu hadis, onların görüşü için delil olamaz. Ebû Hanîfe ise hazır bulunmayan biri aleyhine, ister uzak, ister yakın yerde otursun, karar verilemez demiştir. Bu konudaki dayanakları, doğrudan konuyla ilgili Hz. Ali hadisidir: "Birbirlerini dava edenlerden herhangi birine, diğerini dinlemedikçe karar verme".<sup>8</sup>

5) *Ergen Kızın Evlendirilmesi*: Ergen kızın evlendirilmesi konusunda İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve İbn Ebû Leylâ "Bâliga kızın babası, izin almadan evlendirebilir." görüşünderken, Ebû Hanîfe, Sevrî, Evzâî ve başkaları ise "Kızın izni şarttır." görüşünü savunur.

İbn Rüşd'e göre bu ihtilâfin sebebi, yetim kızlara dair konuyla ilgili iki hadisteki delilü'l-hitabın "umum"la çelişmesidir. İbn Abbâs'ın "Kıza danışılır." meşhur hadisindeki umum her kıza danışmanın şart olduğunu göstermektedir. Umum ise, delilü'l-hitabdan daha kuvvetlidir. Kaldı ki İbn Abbâs'tan "Kızın babası, kızından izin almak zorundadır."<sup>9</sup> ziyadesi rivayet edilir. Bu ziyade ise, ihtilâf konusu bu meselede nasıttır.<sup>10</sup>

### Hadisleri Telif

1) *İhramlının Evlenmesi ve Evlendirmesi*: İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Leys, Evzâî ve Ahmed, ihramlı kişinin ne evlenebileceğini, ne de evlendirilebileceğini, nikâhın bâtil olduğunu, bu konuda Hz.Osman'dan rivayet edilen kavli sünnete dayanarak savunurlar.

Ebû Hanîfe ise, İbn Abbâs'ın rivayet ettiği “Peygamber, Meymune ile ihramlıyken evlendi.” fiilî sünnetine dayanır. İbn Abbâs'ın hadisini tercih eden ya da Hz.Osman'ın hadisini –nehyi, kerahete yorarak- İbn Abbâs'ın hadisiyle telif edenler, hem evlenebilir, hem de evlendirilebilir demişlerdir. Bu çelişme, Peygamberin kavli ile fiili arasındaki çelişmedir. Böyle hallerde en doğrusu ya telifdir, ya da kavli tercih etmektir.<sup>11</sup>

#### 2.1.1.3.Sahabe Görüşünden Destek Alma

1) *Tecavüze Uğrayan Kadına Ceza*: Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî, İmam Mâlik'in aksine, gebe olduğunun anlaşılması üzerine kendisine zorla tecavüz edildiğini iddia eden kadına ceza gerekmediğini, Hz.Ali ve Hz.Ömer'in görüş ve uygulamasına dayanarak savunurlar.

Gebe olduğunun anlaşılması üzerine kendisine zorla tecavüz edildiğini iddia eden bekar kadına gelince, İmam Mâlik'in *Muvatta*'da Hz.Ömer'den naklettiğine göre bir cemaat, bu kadına ceza lâzım geldiği görüşündedir. İmam Mâlik'in kendisi de bu görüştedir. Meğer –olaydan sonra döğünüp ağlaması gibi- kendisine gerçekten tecavüz edildiğini gösteren bir karine bulunsun. İmam Mâlik'e göre, bekâr kadının gebe olduğunun anlaşılması üzerine evli olduğuna dair iddiası da –eğer evli olduğunu şahitlerle isbat etmezse- kabul edilmez. İmam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî ise, “Kadına her iki surette de karine veyahut şahitleri bulunmasa bile ceza gerekmez. Çünkü bu kadın da yalan söylemek ihtimali bakımından, ancak zina ettiğine dair ikrarından geri dönen kimse gibidir.” demişlerdir. Şüraha adındaki Hemedânî kadının hikayesinde geçtiği üzere, Hz. Ali'nin kendisine, “Sana zorla mı tecavüz edildi?” sorması ve kendisi “Hayır.” deyince de “Sen uykuda iken birisi gelip seninle temas etmiş olabilir.” demesi, İmam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî lehine bir delildir. Derler ki: Güvenilir kimseler Hz. Ömer'den “Benim uykum çok ağırdır. Birisi gelip benim yatağıma girmiş ve benimle işini bitirip gittiği halde ben uyanmamışım ve o adamı da hala bilmiyorum.” diyen kadının sözünü kabul ettiğini rivayet etmişlerdir.<sup>12</sup>

#### 1.1.2. Kıyasın Uygunluğu ve Tutarlılığı

1) *Camide Yeniden Namaz Kılmak*: Tek başına vakit namazını kıldıktan sonra camiye giden kişinin, Mâlikîlere göre akşam namazı dışında, bir daha cemaatle kılması gerekir, Ebû Hanîfe ise sonrasında nafîle kılmak mekruh olan ikinci namazı ile vitir sayılan ve vadesi gerekmeyen akşam namazı dışında, ikinciye kılınan namazın nafîle olduğunu savunur. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, iyi bir kıyastır.<sup>13</sup>

2) *Adetten Kesilmiş veya Adet Görmeyen Cariyenin İddeti*: Adetten kesilmiş olan veyahut henüz âdet görmeyen cariyenin iddeti, İmam Mâlik ile Medine fukahasının çoğuna göre – hür kadın gibi- üç aydır. Fakat İmam Şâfiî, İmam Ebû Hanîfe, Süfyân Sevrî, Ebû Sevr ve bir

cemaat “Bir buçuk aydır.” demişlerdir. Kıyas da -eğer âyetin umumunu tahsis edersek- bunu gerektirmektedir. Herhalde İmam Mâlik, âdet gören cariyenin iddetini, cariyenin talâk sayısıyla zina suçu cezasına kıyas etmişse de, âdetten kesilen cariyenin iddetinde bu kıyası yapmamıştır. Hâlbuki kıyas, her ikisinde de aynıdır.<sup>14</sup>

3) *Îlâ Yemininden Dönüş Süresi*: Ebû Hanîfe, Sevrî ve bütün Kûfe fukahasına göre, îlâ yapan koca kendisine verilen dört aylık süre içinde yemininden dönmezse, bu dört aylık sürenin bizzat bitimiyle karısı boşanır. İbn Mes’ûd ile tâbîlilerden bir cemaat de bu görüştedir.

Bu ihtilâfın sebebi, ilgili âyet-i kerîmedeki “Eğer yeminlerinden dönerlerse, şüphe yoktur ki Allah bağışlayıcı ve merhamet sahibidir.”<sup>15</sup> cümlesinin manasını farklı anlamlarıdır. Zira bu cümleyi “Eğer bu süre içinde yeminlerinden dönerlerse” manasında anlayanlar, “bizzat bu sürenin bitimiyle boşanma vaki olur” demişlerdir. Bunlara göre, “Şayet boşamaya kararlı iseler...” cümlesi de, “müddet bitinceye kadar dönmemek” anlamına gelir. “Eğer dört ay bittikten sonra yeminlerinden dönerlerse...” manasında anlayanlar ise, “Şayet boşamaya kararlı iseler...” cümlesinden zahir olan manası muraddır demişlerdir.

Ebû Hanîfe bu süreyi, ric’i talâkla boşanan kadının iddet süresine benzetmiştir. Çünkü bu sürenin bitmesiyle boşanma artık kesinleşmiş olur ve pişmanlığın faydası olmaz. Kısacası Hanefiler, îlâ’yı ric’i boşanmaya, îlâ süresini de ric’i boşanmanın iddet süresine benzetmişlerdir. Bu, kuvvetli bir kıyastır.<sup>16</sup>

4) *Tedbir Yapılan Kölenin Azadı*: Tedbir yapılan kölenin satışını câiz görmeyişte görüşbirliği içinde olan İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe, tedbir ettiği kölesini sattıktan sonra alıcının azat edilmesi durumunda azat olup olmayacağına ihtilâf etmiştir. İmam Mâlik’e göre azatlanmış olur, Ebû Hanîfe ve Kûfeliler ise alıcı onu ister azatlamış olsun, ister olmasın satışın fâsid olduğunu savunur. Kıyasa en uygun olan, Ebû Hanîfe’nin görüşüdür.<sup>17</sup>

5) *Ortaklaşa Cinayette Sorumluluk*: Ebû Hanîfe’ye göre, kendisine kısas gereken bir kimse ile gerekmeyen bir kimse ortaklıkla birisini öldürdükleri zaman ikisine de kısas lâzım gelmez, diyet lâzım gelir. Hanefilerin dayanağı şudur: Kendisine kısas lâzım gelen kimsenin, adamı öldürdüğü kesin değildir. Çünkü ölüm parçalanamadığı için ya kendisi ya diğeri adamı öldürmüştür. Adamın can verışı, onun vurmasından ileri gelebildiği gibi, ötekisinin vurmasından da ileri gelmiş olabilir. Hz.Peygamber ise, “Suçun şüpheli olduğu hallerde had cezalarını uygulamayın” buyurmuştur. Kısas da olmayınca, onun bedeli olan diyet lâzım gelir. Diğerleri ise, asayişin temini için kamu düzenini göz önünde bulundurarak “Sanki her biri adamı kendi başına öldürmüştür. O halde her birine, adamı tek başına öldürdüğü zaman ne lâzım geliyorsa, bu durumda da ona o lâzım gelir.” demişlerdir. Fakat bu zayıf bir kıyastır.<sup>18</sup>

6) *Yargıcın Bilgisine Dayanarak Karar Vermesi*: Yargıç kendi bilgisine dayanarak ihtilâflı bir meselede kıyas yoluyla karar vermişse ve yaptığı bu kıyas da Kur’ân veya sünnette

mevcut sem'î delile uymazsa, bazı hukukçulara göre bu karar bozulur. En doğru görüş budur. Meğer usûl hâkimin yaptığı kıyası destekler, Kur'ân da kıyasın uyduğu mana ihtimalini taşır veyahut sünnet gayr-i mütevâtir ise. İşte bazı fukahanın bazı yerlerde sem'î delile tercih ettiği kıyas, bu olmalıdır. Nitekim bu gibi yerlerde Ebû Hanîfe, kıyası sem'î, delile tercih ederdi. İmam Mâlik'in de böyle yerlerde kıyası sem'î delile tercih ettiğini söyleyenler vardır.<sup>19</sup>

7) *İddet Bekleyen Kadınla Evlenmenin Sonucu*: Ebû Hanîfe, İmam Şâfî ve Süfyân Sevrî, “Birbirinden ayrılacaklardır. Fakat kadının iddeti bittikten sonra –isterlerse- bir daha birbirleriyle evlenebilirler.” demişlerdir. Bu konudaki ihtilâfın sebebi, sahabînin sözü hüccet olur mu olmaz mı diye ihtilâf etmeleridir.

Bu görüşü benimseyenler, “Bu adam, kadınla iddeti esnasında gerdeğe girdiği için rahminde oluşan çocuğun eski ve yeni kocalarından hangisinin olduğu hakkında şüpheye yol açtığından, karısıyla mülâane eden kimseye benzer.” diyerek bir kıyas-ı şebeh yapmışlardır. Zira karısıyla mülâane eden kimse de, karısının zina ettiğini yeminiyle ileri sürdüğü için kadından doğan çocuğun kendisinin olup olmadığı hakkında şüphe uyandırmış olur. Hâlbuki bu, zayıf bir kıyas olup aslında ihtilâf edilmiştir. Hz. Ali ile İbn Mes'ûd'dan da, Hz. Ömer'in bu görüşüne katılmadıkları rivayet olunmuştur. Asıl –kitap, sünnet ve icmattan bir delil bulunmadıkça- kadının geri kalan iddeti bittikten sonra onunla tekrar evlenebilmesidir. Bir rivayete göre Hz. Ömer, kadının artık onunla evlenemeyeceğine ve kadının mehrinin beytûlmalden verilmesine hükmettikten sonra, bunu duyan Hz. Ali kararı yerinde bulmamıştır. Bunun üzerine Hz.Ömer, bu hükmünden dönerek kadının mehrini kocasının vermesine ve eğer isterlerse birbirleriyle tekrar evlenebileceklerine hükmetmiştir. Kadının –kendisiyle gerdeğe girilmezse bile- yalnız evlenme akdiyle kocasına haram olduğu konusundaki görüş ise zayıftır.<sup>20</sup>

## 1.2. İlkece Tutarlılık ve Usûle Uygunluk

### 1.2.1. İlkece Tutarlılık

1) *Umûmu'l-Belvâ İlkesi*: İbn Rüşd, namazların birleştirilmesi konusuyla ilgili olarak, Mâlikî ulemanın amel konusundaki yaklaşımını eleştirirken, konuyu Ebû Hanîfe'nin umûmu'l-belva ilkesiyle karşılaştırarak inceler. Müteahhirun Mâlikî ulemanın, Medine'de uygulanagelen ameli icma saymaları tutarsızdır. Zira belli bölgelerdeki icmalarla ihticâc edilemez. Müteahhirun Mâlikî ulema ise, (sa' gibi) ölçülerle ilgili Medine'de kuşaktan kuşağa devrolunagelen şeyleri mütevâtir olan nakiller kabilinden naklederler ki bu da, doğru değildir. Zira amel, fiildir. Fiil ise kavil ile beraber olmadıkça tevâtür olamaz. Çünkü tevâtürün yolu haberdir, amel değildir. Fiilleri tevâtüre yol yapmak zordur, hatta belki imkânsızdır.

Doğrusu, bunun, Ebû Hanîfe'nin dediği “umûmul-belvâ” (herhangi bir şeyin halk arasında yaygın bir hâl alması) kabilinden sayılmasıdır. Zira şartları sık sık vukua geldiği hâlde yapılmayagelen böyle sünnetlerin nesh olunmamış olduğunu, hele sünnetlerle



amel etmeyi nesilden nesile devralan Medineliler'in bunları bir gaflet sonucu olarak yapmadıklarını akıl kabul etmez. Fakat bu, Ebû Hanîfe'nin "umûmu'l-belvâ" görüşünden daha kuvvetlidir. Çünkü sünnetlerden gaflet etmemek, Ebû Hanîfe'nin nakil yolunda itibar ettiği diğer halktan ziyade Medinelilerden umulur.<sup>21</sup>

İbn Rüşd, kabir üzerine cenaze namazı meselesinde bu konuyu tekrar gündeme getirir. İmam Mâlik bu konudaki amele dayanarak kabir üzerine namaz kılınamayacağını, İmam Şâfiî kılınabileceğini, Ebû Hanîfe ise yalnızca velisinin kılınabileceğini savunur. İbn Rüşd'e göre Ebû Hanîfe, bu meselede de kendi geleneğine göre hareket etmiştir.<sup>22</sup>

2) *Ortak Malın Nisabı*: Ebû Hanîfe ile İmam Malik, "iki kişi arasında ortaklık bulunan altın ve gümüşe, her birinin hissesi eğer nisabı bulamazsa zekât düşmez." demişlerdir. İmam Şâfiî'ye göre ise, ortak malın yekûnu nisab olursa kâfidir, hepsi bir şahsın imiş gibi zekâta tâbidir.

Bu ihtilâfın sebebi, Hz. Peygamber'in "Gümüşün on okıyyeden aşağısında zekât yoktur." hadisinin mücmel olmasıdır. Zira bu sözde, beş okıyyeyi bulan gümüşe zekât düşüşü, bu gümüşün bir kişiye ait olduğu zamana mı mahsustur, yoksa birden çok şahıslar arasında ortaklık da olsa yine zekât düşer mi, diye bir açıklaması yoktur. Fakat mala zekât düşmesi için nisaba varmasının şart koşulması, mal sahibi için bir kolaylık ve hüküm hafifliği olduğuna göre nisabın tamamı bir şahsa ait olmadığı zaman, ona zekât düşmemesi akla gelir. İmam Şâfiî bu meselede herhalde ortaklığı da iki malın birbirine karışmasına kıyas etmiştir. Hâlbuki karışmadan meydana gelen nisaba da zekât düşer mi düşmez mi diye ihtilâf etmişlerdir. Bunun için bu kıyas uygun değildir.<sup>23</sup>

3) *Öşür Ürünlerinde Ad Birliği*: Mercimek, nohut, fasulye gibi hububat türlerinin nisap bakımından birbirlerini tamamlayıp tamamlamadıklarında fakihler ihtilâf etmişlerdir. İmam Mâlik, "Hububatın hepsi bir cins ürün sayılır. Buğday, arpa ve çavdar da bir cinstir." demiştir. İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe, İmam Ahmed ve bir cemaat de, "Hububatın çeşitleri çoktur ve her birinin ayrı adı vardır. Bunun için birbirlerini tamamlamazlar. Buğday, arpa ve çavdar da ayrı çeşitler olup birbirleriyle tamamlanamazlar." demişlerdir.

Bu ihtilâfın sebebi, birkaç çeşit ürünün şer'an bir cins sayılmasında hepsinin aynı adı taşımalarına mı, yoksa aynı özelliğe sahip olmalarına mı bakılır, diye ihtilâf etmeleridir. "Adlarının bir olduğuna bakılır." diyenler, "Adlar ayrı olunca cinsler de ayrıdır." demişlerdir. Sahip oldukları özelliğe bakılır diyenler de, "Özellikleri aynı olunca, -adları değişik de olsa- bir cins sayılırlar." demişlerdir. Şu halde bu her iki grup da yaptıkları araştırma ve incelemeler sonunda, şeriatın ad ve özellik birliklerinden hangisine itibar ettiğini görmüşlerse, kaidelerini o temel üzerine kurmuşlardır. Zira bu her iki itibar da şeriatte mevcuttur. Fakat şeriatın ad birliğine -Allah bilir- daha çok itibar ettiği görülmektedir.<sup>24</sup>

4) *Kârın Sermayeye Eklenmesi*: Kâra, bağımsız ya da sermayeye bağımlılığı açılarından yaklaşan fakihlerden İmam Mâlik ve İmam Şâfiî bağımsız, Ebû Hanîfe ve Sevrî bağımlı oluşunu tercih etmiştir. Ebû Hanîfe bu meselede, parayı da hayvanlara kıyas etmiştir. Ebû

Hanîfe'nin bu hususta dayandığı noktalardan biri de, yılın bütününde nisabın devamını şart görmeyip, sadece başında ve sonunda yeterli görmesidir. İbn Rüşd'e göre, zahir olan şudur ki yılın şart koşulmasından maksat, malın ihtiyaçtan fazla olup olmadığını öğrenmektir. Yılın şart koşulması, mal sahibine malını çalıştırıp arttırmaya mehil ve imkân vermek maksadına dayanır diyenler, başka yerlerden elde edilen kazançlar, malın kârından çok malın hükmüne tâbidir demeli ve yılın başında ve sonunda malın nisap olduğunu yeterli görmelidirler. Bu konu üstünde durulmalıdır. Zira -Allah bilir- bu açık bir şeydir.<sup>25</sup>

5) *Boşanmada İkraha*: Ebû Hanîfe'ye göre, ikrah altında karısını boşamak mutlak sahihtir. Köle azat etmek de böyledir. Ama alım-satım farklıdır. Alım-satımla, boşama ve azat etme eylemlerini farklı değerlendirmiştir. Bu ayrımı yapması, boşanmanın daha hassas ve ağır bir iş olması yüzündendir. Bunun içindir ki boşamanın ciddîsi ile şakası arasında fark yoktur.<sup>26</sup>

### 1.2.2. Usûle Uygunluk

1) *Aybaşı Görmeye Başlayan Kadının Namazı*: İmam Mâlik vakit namazını kılmadan aybaşı görmeye başlayan kadından, bu namazın kazası düşer görüşündedir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, namaz vaktin sonunda vâcib olduğundan kaza düşer. Dolayısıyla bu görüşler içinde namazın kazasının düşeceği görüşü, Mâlik'in usûlüne değil, Ebû Hanîfe'nin usûlüne uymaktadır.<sup>27</sup>

2) *Bayram ile Cumanın Birleşmesi*: İmam Mâlik ile Ebû Hanîfe, bayram ile cumanın aynı güne rastlamaları hâlinde yükümlü her iki namazı da kılar, biri diğerinin yerine geçmez görüşündedir. Usûle uygun görüş budur.<sup>28</sup>

3) *Buluntu Malı Sahibine Teslim*: İmam Mâlik “Şahit getirmese de, keseyi ve kesenin ağız bağına bildiği zaman, paranın kendisine ait olduğuna hükmedilir.”, İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe, “Kendisine ait olduğuna dair kanıt getirmediğe, alâmetlerini söylese bile ona verilemez” demişlerdir. Bu ihtilâfın sebebi, hiçbir davanın şahitsiz olarak sahih olmadığı kaidesiyle, hadisin zahiri arasında bulunan çelişmedir. Kaideyi, hadisin zahirine tercih edenler, “Yitiğin ona verilebilmesi için, ayrıca şahit de getirmesi gerekir.” demişlerdir. Hadisin zahirini kaideye tercih edenler ise; “Yitiğin alâmetlerini söyledikten sonra, artık şahide gerek yoktur.” demişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin şahit şart koşmalarının sebebi şudur: Çünkü Hz. Peygamber'in, “Çıkını ve ağız bağına sakla. Eğer sahibi gelirse ona ver. Gelmezse artık sen de onu ne yaparsan yap.” emri ile “Eğer sahibi gelip alâmetlerini söylese ona ver.” demek istemiş olabildiği gibi, “Bunları sakla ki, başka şeylere karışıp kaybolmasın ve sahibi geldiğinde ona veresin” demek istemiş olma ihtimali de vardır. Herhangi bir delile ihtimal girince de, kesin olan şeyin aslına dönmek gerekir. Zira asıllar, kendilerine uymayan ihtimallerle çeliştirilemezler.<sup>29</sup> (Ayrıca bkz. *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/391) İmam Mâlik'in görüşü hadislerin nassına, İmam Şâfiî ile İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü de usûle daha uygundur.<sup>30</sup>

### 1.3. Yorumda Tutarlılık ve Akılcılık

#### 1.3.1. Yorumda Tutarlılık

1) *Fitre Alanın Fitre Yükümü*: Cumhura karşıt olarak Ebû Hanîfe'ye göre, zekât alabilen kimse, fitre vermekle yükümlü değildir. Zira bir kimsede, zekât almanın cevazı ile vermenin vücûbu birleşemez. İbn Rüşd'e göre bu açık (zahir) bir şeydir.<sup>31</sup>

2) *Lagv Yemini*: İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre lagv yemini, doğru olduğuna inandığı bir şey hakkında "Vallahi bu böyledir" diye yemin ettikten sonra yanıldığını anlayan kimsenin yemindir. İmam Şâfiî'ye göre ise, dilin alıştığı ve yemin kastıyla söylemediği yemin sözlere aittir. Müsterek (çok anlamlı) lagv sözcüğünü tanımlayıcı daha pek çok görüş öne sürülmüştür, ancak en zahir olanı bu iki görüştür.<sup>32</sup>

3) *Yetim Kızı Evlendirme*: Yetim kızı evlendirmenin cevazı konusunda Hanefiler "Eğer yetim kızlar hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkuyorsanız, sizin için helâl olan bir nikâh edinin" âyet-i kerîmesiyle istidlâl etmişlerdir. Şöyle derler: "Zira bu âyet-i kerîmeden 'Eğer adaletsizlikten korkulmazsa' yetim kızlarla evlenmenin câiz olacağı anlaşılmaktadır. Yetim de, henüz bâliğ olmayan babasız çocuk demektir". Karşı taraf da, "Yetim bazen balığ olanlara da denir. Nitekim Hz. Peygamber'in, 'Yetim kızı (evlendirildiği zaman) danışılır.' hadisinde geçen yetim, babasız olan bâliğ kız demektir. Zira henüz bâliğ olmayan kızın izni, ulemanın ittifakıyla muteber değildir. Şu hâlde bu kelimeden murad, bâliğ olan kızdır." demektedir.<sup>33</sup>

4) *Gıyabî Ric'î Talâk*: Bir kişi karısının gıyabında, onu ric'î talâkla boşadıktan sonra henüz iddet süresi bitmemişken bir daha onu nikâhı altına döndürürse ve kadın da sadece boşandığını işitip, geri alındığını işitmediği için iddet süresi bittikten sonra evlenirse, İmam Mâlik, Evzâî ve Leys'e göre kadın yeni kocasınındır. Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'ye göre ise, yeni kocası onunla gerdeğe girmiş olsun olmasın, nikâhına geri döndüren eski kocası daha hak sahibidir. Bu, en zahir olan görüştür.<sup>34</sup>

5) *Hulle Nikâhında Niyetin Etkisi*: İmam Mâlik'e göre niyet etkilidir ve normal bir evlenme maksadıyla olunca sahihtir. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve Dâvûd'a göre ise niyetin etkisi yoktur, nikâh sahihtir ve bu nikâhla kadın eski kocasına helâl olur. Ayette geçen "Kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helâl olmaz." tabirindeki umuma bakmışlardır. Zira bu nikâh da -maksat ne olursa olsun- bir evlenmedir. Bunlar "Gasbedilen bir yerde namaz kılmanın yasaklanması, nasıl o yerde kılınan namazın fâsid olduğunu göstermiyorsa, bu nikâhın da yasaklanması nikâhın fâsid olduğunu göstermez ve nikâh fâsid olmayınca, şartın da fâsid olmaması evleviyetle lâzım gelir." demişlerdir.

İmam Mâlik'in, kadının niyetine bakmayışının sebebine gelince, çünkü eğer erkek kadına uymazsa, kadının maksadı bir şey ifade etmez. Kaldı ki boşanma yetkisi kadının elinde değildir.<sup>36</sup>

6) *Zihar Kefaretinde Azatlanacak Kölenin Niteliği*: İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre tıpkı kâtil kefaretindeki gibi, Müslüman olmayan kölenin azatlanması geçerli olmaz. Ebû

Hanîfe'ye göre ise, putperest veya mürted olmamak şartıyla, Müslüman olmayan bir köleyi de azat etmek de yeterlidir.

İbn Rüşd'e göre, bu konudaki ilk görüş kıyastan ziyade, mutlakın mukayyede yorulmasına dayanır. Ancak bu tür bir yorum ihtilâfıdır. Nitekim Hanefiler, öyle bir yorumu câiz görmemişlerdir, zira her meselede de sebepler farklıdır. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki delili "köle" lafzındaki umumdur. Ebû Hanîfe'ye göre, mutlak ile mukayyet arasında çelişme yoktur. Öyleyse, her birinin zahirine yorulması gerekir.<sup>37</sup>

7) *Kadının Liandan Kaçınması*: Ebû Hanîfe, "Eğer kadın liândan çekinirse, liân edinceye kadar hapsedilir." demiştir. Ebû Hanîfe'nin delili, Hz.Peygamber'in, "Müslüman kişinin kanı -evlendikten sonra zina etmek, Müslüman olduktan sonra tekrar küfre dönmek ve haksız yere adam öldürmek gibi- üç durum dışında, hiçbir suç ile helâl olmaz." hadisidir. Ebû Hanîfe ayrıca, "Kadını, liândan çekindiği için ölüme çarptırmak İslâmî kaidelere sığmayan bir hükümdür. Zira fukahadan birçokları 'Yeminden çekinen davalıya, kendisinden istenen hak -sırf yeminden çekindiği için- ödettirilmez.' dediklerine göre, herhangi bir kimseyi, yeminden çekindiği için ölüme mahkum etmek, hiç havsalaya sığmaz. Kısacası, şeriatla yaygın olarak bilinen bu kaideyi müşterek bir kelimenin delâletiyle tahsis etmemek gerekir." demiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü -Allah bilir- daha doğrudur. Nitekim Ebû'l-Meâli el-Cüveynî-Şâfiî Mezhebi'ne bağlı olmasına rağmen -*Burhân* adlı kitabında İmam Ebû Hanîfe'nin bu meseledeki üstün kudretini itiraf etmiştir.<sup>38</sup>

### 1.3.2. İyi ve Kuvvetli Görüş

1) *Teyemmümden Önce Suyu Aramak*: İmam Mâlik ile İmam Şâfiî'ye göre, teyemmümden önce suyu aramak şarttır, Ebû Hanîfe'ye göre ise şart değildir. Bu ihtilâfın sebebi, teyemmüm eden kişi suyu aramadan teyemmüm ederse, ona su bulamamıştır denilir mi denilmez mi diye değerlendirme yapmalarıdır.

İbn Rüşd'e göre, doğrusu şudur: Eğer adam teyemmüm ederken, çevresinde su bulunmadığını kesin olarak biliyorsa -ister aramakla, ister başka şekilde öğrensin- o adam su bulamamıştır, yok eğer suyun bulunmadığını kesin olarak bilmiyorsa, ona "Su bulamamıştır." denilemez. Bunun içindir ki, bir yerde birkaç sefer teyemmüm eden kimsenin her seferinde suyu araması şarttır demek, zayıf bir görüştür ve yalnız birinci seferinde araması şarttır demek ise, kuvvetli görüştür.<sup>39</sup>

2) *Teyemmümde Namaz Vaktinin Girmesi*: Namaz vakti girdikten sonra teyemmüm etmenin, teyemmümün sıhhati için şart olup olmadığı hususunda İmam Mâlik ile Şâfiî "şarttır", Ebû Hanîfe ile Zâhirîler ise "şart değildir" demişlerdir. İlk görüştekiler âyette geçen "namaza kalktığınızda" ifadesini, "namaza kalkılacağı zaman abdest almak veya teyemmüm etmek" şeklinde anlamışlardır. İkinci görüştekiler de, bu âyette "Namaza kalktığınızda" tabiri "Bilfiil namaza kalktığınızda" demek değil, "Namaz kılmak istediğinizde" demektir. Halbuki bu istek, namaz vakti girmeden önce de olur. Kaldı ki

“Bilfiil namaza kalktığınızda” demek olsa bile bundan ancak, namaza kalkılacağı zaman, abdest almanın veya teyemmüm etmenin vâcib olduğu anlaşılır, daha önce alınan abdestin veya edilen teyemmümün –eğer teyemmüm namaza kıyas edilmezse- câiz olmadığı anlaşılmaz” derler. Şu halde vakit girmeden edilen teyemmümün câiz olmadığını söyleyenler, teyemmümü namaza kıyas ettikleri için söylemişlerdir. Bu ise zayıf bir kıyastır. Çünkü teyemmümün, namazdan çok, abdeste kıyas edilmesi daha uygundur. Bunu iyice düşünmek gerekir. Zira teyemmümün sıhhati için namaz vaktinin girmesini şart koşturmak, teyemmümü vakitli ibadetlerden kılmaktır. Bu ise zayıf bir düşüncedir. Çünkü ibadetlere vakit tanımak ancak, sem’î (âyet ve hadis) delile bağlıdır. Sonra; vakitten önce teyemmümün câiz olmaması vakitten önce olduğu için değil, daha namaz vakti olmadan suyun bulunabileceği ihtimali içindir. Zira bu adam namaz vakti gelinceye kadar her an su bulabilir.<sup>40</sup>

3) *Teyemmümden ve Namaza Başladıktan Sonra Su Bulmak*: Ebû Hanîfe ile İmam Ahmed “Namaza başladıktan sonra da olsa, teyemmüm bozulur.” demişlerdir. Bu görüş usûle daha uygun bir görüştür. Çünkü tahareti, namaz dışında bozan, fakat içinde bozmayan bir şeyin bulunması şeriata uygun değildir. Nitekim, namaz içinde gülmenin abdesti bozduğunu ve dışında bozmadığını söyleyen Ebû Hanîfe’nin bu görüşü, hadise dayandığı halde, diğer fakihlerce yadırganmıştır. Bunu iyice düşünmeli, zira açık bir şeydir. Bu görüşte her ne kadar “Amellerinizi bozmayınız” âyet-i kerîmesinin zahiriyle ihticâc edilmiş ise de bu âyet bu görüşe delil olamaz. Çünkü namaz içinde su bulan kimse, kendi isteğiyle namazını bozmuyor ki bu âyetin emrine muhatab kimselere dâhil olsun. Belki elinde olmayan bir sebeple –ki suyun bulunmasıdır- namazı bozulur.<sup>41</sup>

4) *Necasetlerin Ağır ve Hafif Türlerine Ayrılması*: Hanefî mezhebi ulemasının necaseti –ağır ve hafif olmak üzere- iki çeşide ayırıp, ağır necasetten ancak bir dirhem miktarından, hafif necasetten ise, elbise parçasının dörtte birinden af bulunduğunu, hafif necasetin de ehli hayvanların pislikleri ile yollarda sakınılması güç olan necasetlerden ibaret bulunduğunu söylemeleri gerçekten de iyi bir görüştür.<sup>42</sup>

5) *Ölmek Üzere Olan Hayvanın Kesimi*: Hayvanın yanına varıldığında, boğulmadan veya aldığı yaradan kurtulamayacağı tahmin edilirse, Ebû Hanîfe’ye göre kesildiği takdirde eti yenirken, bazılarına göre yenmez. İhtilâfın sebebi, el-Maide 5/3’deki “ancak canlıyken kestikleriniz hariç” tarzındaki istisnanın, muttasıl veya munkatı oluşudur. İbn Rüşd’e göre, doğrusu şudur: İstisna ister muttasıl, ister munfasıl olsun, bu hayvanlar eğer daha canlı iken kesilirlerse helâl olmaları lâzım gelir. Çünkü istisna munkatı da olsa, bu hayvanlar daha canlı iken –canlı kaldıkları müddetçe- diğer hayvanlardan farklı değillerdir. Diğer hayvanlar kesildikleri zaman helâl olmaları lâzım gelir. Zira diğer hayvanların ölüm sebebi nasıl kesilmek ise, bu durumda da bunların ölüm sebebi kesilmeleri olur.<sup>43</sup>

6) *Yabanîleşen Hayvanın Kesimi*: İmam Mâlik’e göre, evcil hayvanlar hangi kesim şekline göre kesilmeleri gerekiyorsa öylece kesilmedikleri takdirde etleri helâl olmazken, Ebû

Hanîfe ve İmam Şâfiî'ye göre yabancılaşmış kaçan ve yakalanamayan hayvanı da yabancı hayvanlar gibi öldürmek câizdir. Bu ihtilâfın sebebi, bu hususta varid olan hadisin usûlle çelişmesidir. Çünkü usûle göre ancak yabancı hayvanlar avlanabilirler, ehli hayvanlar kesilmeden yenemezler.

Halbuki Rafi' bin Hadic'ten rivayet olduğuna göre bir gün kafileden devenin biri kaçmış da birçok atlılar onu yakalamak için arkasından atlarını koşturmuşlarsa da yetişememişlerdir. Bunun için birisi ona ok atarak yere yıkmıştır. Bunun üzerine Hz.Peygamber, “Şu ehli hayvanların –yabanî hayvanlar gibi- yabancılaşmaları vardır. Bunlardan hangisi kaçıp yakalanamazsa böyle yapın.” buyurmuştur. Bu hadis sahihtir. Bunun için bu görüşü tutmak daha evlâdır. Çünkü bunun usûlden müstesna olması mümkün değildir. Kaldı ki bu babta, bunun da bir usûl olduğunu söylemek mümkündür. Zira bazı hayvanları –kesmek yerine- onları vurmanın câiz olması, o hayvanların yabancı oldukları için değil, diri olarak yakalanamadıkları içindir. Şu halde eğer bir ehli hayvan da bu durumda olursa, onu da vurmanın câiz olması lâzım gelir ve o zaman hadis ile usûl çelişmiş olmazlar.<sup>44</sup>

7) *Düşük Çocuğun Canlılık Belirtisi*: İmam Mâlik'e göre düşerken ağlaması, canlı olarak düştüğünün belirtisidir, düşerken ağlamayan çocuk ölü doğmuş demektir. Ebû Hanîfe, Sevrî ve İmam Şâfiî'ye göre ise, çocuk düşerken ağlamasa bile kendisinde kıpırdama, aksırma ve nefes alma gibi canlılık belirtilerinden biri bulunduğu takdirde, sağ olanların hükmüne tâbidir. İbn Rüşd'e göre, en açık olan görüş budur.<sup>45</sup>

8) *Kutsal (Haram) Ayda ve Kutsal Topraklarda Cinayet*: Cinayetin kutsal aylarda ve kutsal toprakta işlenmesi halinde İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ, “diyet ağırlaşmaz”, İmam Şâfiî, “ağırlaşır” demişlerdir. Kasım bin Muhammed ile İbn Şihâb'tan da “Diyetin üçte biri diyete eklenir.” dedikleri rivayet olunmuştur, ki bu söz, Hz.Ömer'den rivayet olunmuştur. İmam Şâfiî'ye göre, yakın akrabasını öldüren kimseye daha ağır diyet lâzım gelir. İmam Mâlik ile İmam Ebû Hanîfe'nin dayanağı, diyetler hakkındaki nassların zahiridir. Bu nassların bazı kimseler hakkında ve bazı hallerde istisnâlı bir hüküm taşıdığını iddia edenler ise, bu davalarını ispat edebilmelidirler. Kaldı ki kutsal aylarla kutsal toprakta yanlışlıkla adam öldürene lâzım gelen kefaretin ağır olmadığına icma vardır. İmam Şâfiî'ye göre “kutsal aylar ile kutsal toprakta işlenen öldürmelerde diyetinin ağırlaştığı görüşünün kıyasa uymayışı ise, yanlışlıkla işlenen herhangi bir sebeple ağırlaşmasının, şeriatın usûlünden uzak olması bakımındandır. Diğer grup da “Kutsal aylar ile kutsal toprakta işlenen cinayetin ağır kefareti gerektirdiği görüşü kıyasa uymaktadır. Çünkü şeriate, kutsal aylarla kutsal toprağa saygı gösterilmesi konusunda emirler mevcuttur. Nitekim avlanmak, her yerde câiz olmasına rağmen, Mekke Haremindedir işlendiği zaman cezayı gerektiren bir suç olur.” diyebilirler.<sup>46</sup>

### 1.3.3. Akılcılık Desteği

1) *Temizliğin Temeli*: Fıskı ve dışkının çıktığı iki yerin dışındaki necasetin giderilmesinde, sudan başka şeyleri kullanmanın câiz olup olmadığına ihtilâfın sebebi suyla necaseti gidermekten gaye, necasetin aynını yok etmek midir, -eğer gaye bu ise bu işi başka şeyler de görebilir-, yoksa suda, başka şeylerde bulunmayan ayrı bir özellik mi vardır, diye ihtilâf etmeleridir. Suda ayrı bir özellik görmeyenler -tahir olmak şartıyla- ister sıvı, ister katı olsun diğer şeylerin de necaseti giderdiğini söylemiş ve “nitekim istincada sudan başka şeylerin kullanılması ittifakla câizdir.” demişlerdir. Suda ayrı bir özellik gören Şâfiîler ise, istinca (büyük-küçük abdest temizliği) dışındaki şeylerde sudan başkasının kullanılmasını câiz görmemişlerdir.

Hanefiler, Şâfiîlere “Suyun bu özelliği nedir?” diye sorunca, Şâfiîler buna makul bir sebep gösteremedikleri için -“Necaseti gidermede yalnız suyun kullanılmasının vücûbu bir taabbüddür.” demekten başka bir yol bulamamışlardır. Hatta teslim ederler ki su gerçekten necaseti gidermez, suyun necaseti gidermesi şer’î bir hükümdür. Necasetin suyla giderilmesinde bir hikmet var mıdır, yoksa taabbud mudur diye Şâfiîlerle Hanefiler arasında bulunan tartışma nesilden nesile devam edegelmiştir. Şâfiîler nihayet, her ne kadar diğer şeyler de su gibi necasetin aynını gideriyorsa da, necasetin hükmünü kaldırmada o şeylerde bulunmayan şer’î bir kuvvetin suda bulunduğunu ve necasetin aynını gidermekten gayenin, suya mahsus olan necasetin hükmünü kaldırmak olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır.

Şâfiîler daha önce, Hanefilerin necasetten taharetin şer’î bir taharet olmadığı görüşüne katılıp bunun için niyet getirmeğe ihtiyaç olmadığını söyledikleri halde “Başka maddelerle necasetin, aynı gider de hükmü kalır.” diyerek maksattan uzaklaşmışlardır. Eğer Şâfiîler “Biz suda elbise ve bedenlerden necaseti gidermede, başka maddelerde olmayan bir kuvvet görüyoruz. Bunun içindir ki elbise ve bedenlerin temizlenmesinde suyun kullanılması âdet olmuştur.” demek suretiyle Hanefilerden ayrılmak isteselerdi iyi ve makul bir söz söylemiş olurlardı. Hatta denebilir ki şeriatın, her necisi yıkamada su kullanmayı -suda bulunan bir özellik için- emrettiğine inanmak vâcibtir. Eğer Şâfiîler bunu demiş olsalardı, şeriatın her hükmünde bir hikmet bulunduğu görüşüne uygun olurdu. Fıkıh âlimi -hasmıyla olan tartışmalarında mecbur kalmadıkça- “bu taabbüddür” demez. Bunu araştırırsan, birçok yerlerde görürsün.<sup>47</sup>

2) *Tarik-i Salâtın Cezası*: Namazın farziyetini inkâr etmemekle beraber, namaz kılmayan ve kendisine “Namaz kıl” denildiği halde kılmamakta direten kimseye lâzım gelen ceza konusunda fakihler ihtilâf etmişlerdir. Kimisi öldürülür, kimisi tekdir ve hapsedilir demiştir. Bu görüş İmam Ahmed, İshak ve İbn Mübârek’in görüşüdür. Kimisi de, ceza olarak öldürülür demişlerdir. Bu da İmam Malik ile İmam Şâfiî’nin görüşüdür. İmam Ebû Hanîfe ile tâbiîleri ve Zâhirîler ise bu adamın namaz kılıncaya kadar hapis ve tekdir edilmesinin gerektiği görüşünde olanlardır.

Bu değişik görüşlerin sebebi; hadis rivayetlerinin değişik olmasıdır. Çünkü sabittir ki Hz. Peygamber “Müslüman kişinin kanı –bir daha küfre dönmek, evli iken zina etmek ve bir kimseye karşılık olmayarak bir kimseyi öldürmek suçları olmak üzere üç suçtan birini işlemedikçe- helâl olmaz.” buyurmuştur. Büreyde'den rivayet olunan bir hadis de şöyledir: “Bizi küfür ehlinden ayıran sınır namazdır. Şu halde namazı terk eden kimse küfre dönmüş olur.” Câbir'in hadisi şöyledir: “Küfür, yahut şirk ile kul arasında, namaz kılmaktan başka bir sınır yoktur.” Bu iki hadiste geçen küfür kelimesinden, gerçek küfrü anlayanlar, bunu birinci hadisteki “bir daha küfre dönmek.” sözünün bir tefsiriymiş gibi kabul etmişlerdir. Bu kelimeyle, namazı terk edenler kınanmış ve tehdit edilmiştir ve “Mü'min kişi zina ederken, mü'min olarak zina etmez ve mü'min kişi hırsızlık yaparken mü'min olarak hırsızlık yapmaz.” hadisinde olduğu gibi “Bu adamın işi, mü'min olmayan kimsenin işidir.” demek istenmiştir diyenler ise, namazı terk edeni kâfir saymadıkları için, öldürülmez demişlerdir.

Ceza olarak öldürülür diyenlerin görüşü ise zayıftır ve -eğer mümkünse- “emredilen şeylerin başı olan namaz ile yasaklanan şeylerin başı olan adam öldürmek arasında, baş olmak bakımından benzerlik vardır. Şu halde adam öldürmenin cezası nasıl öldürülmek ise, namazı terk etmenin de cezası öldürülmektir” demekten başka bu görüşün bir dayanağı yoktur. Bu da zayıf bir kıyas-ı şebehtir.

Kıscası, küfür kelimesi hakikat olarak ancak dini yalanlamak manasında kullanılır. Namaz kılmayan kimse ise -namazın farzietini inkâr etmedikçe- malumdur ki yalanlayıcı değildir. Şu hâlde biz iki şey arasında bulunuyoruz: Hadisteki küfür kelimesinden, ya hakiki manasını anlayacağız ki o zaman: “Hz. Peygamber namazın farzietini inkâr edeni kasd buyurmuştur” demek suretiyle hadisi te'vil edeceğiz, ya da “Hakikî manasında kullanılmamıştır” diyeceğiz ki bunun da iki ihtimali vardır: Ya “Bu adamın hükmü kâfirin hükmüdür, her ne kadar kâfir değilse de, öldürülme ve diğer hukukî yönlerde kâfirin hükmüne tâbiîdir” demektir, ya da tehdit etmek ve kınamak için “Mü'min kişi mü'min olarak zina etmez.” hadisinde olduğu gibi “Bu adamın işi kâfir işidir. Çünkü ancak kâfirler namaz kılmazlar.” demek istenmiştir. Birinci ihtimale -elimizde bir delil bulunmadığı için- gidilemez. Zira bu hüküm şeriatte gidilmesini gerektiren bir yoldan henüz sabit olmamıştır. Bilakis bu adam Müslüman olduğu için kanının helâl olmadığı sabit olmuştur. Çünkü bu adam sabit olan yukarıdaki hadisin saydığı üç suçlunun dışındadır. Bunu düşünmeli. Zira bu -Allah bilir- açık bir şeydir. Şu halde biz iki ihtimal karşısında bulunuyoruz: Ya -eğer küfür kelimesini, kendisinden anlaşılan hakikî manaya hamlelersek- kelâmı bir mahzuf (düşmüş üye) takdir etmeliyiz ya da onu müstear (mecaz) manaya yormalıyız. Yukarıdaki hadiste, kâfir olduğu için veya ceza olarak öldürülmesi gereken kimseler nassen bildirilmişken onu, “Bu adam her ne kadar mü'min ise de kâfirin hükmüne tâbidir.” manasına yormak ise usûle aykırıdır. Bunun içindir ki bu söz de “Kişi günah işlemekle kâfir olur diyenlerin sözüne benzer.” demişlerdir.<sup>48</sup>



3) *Velinin Evlenmeye Zorlama Yetkisi*: Ulema, babanın bâliğ olmayan bakire kızını, kızın izni olmaksızın evlendirebildiğinde, bâliğ olan dul kızını da izni olmaksızın evlendiremediğinde -şâz iki görüş dışında- müttefiklerdir. Ancak bu ittifakın sebebinde, ihtilâf etmişlerdir. İmam Şâfiî “Sebeup kızın bekâretidir.”, Ebû Hanîfe “sebeup, kızın küçüklüğüdür.”, İmam Mâlik ise “Her ikisi de sebeptir.” görüşünü savunur. İbn Rüşd’e göre, Ebû Hanîfe’nin ta’lîli usûle daha uygundur.<sup>49</sup>

4) *Nikâhta Velinin Bulunması*: Nikâh akdinin sıhhati için velinin şart olup olmadığındaki ihtilâf sebebi, velinin şart olduğunu kesin biçimde bildiren nass bulunmadığı gibi, bunu sezdiren bir âyet veya hadisin bile bulunmayışıdır. Zira, veliyi şart koşanların delil diye gösteregeldikleri âyet ve hadislerin hepsi bu hususta nasıl kesin değillerse, veliyi şart koşmayanların da delil diye gösterdikleri âyet ve hadislerin hiçbirisi de kesin değildir. Kaldı ki delil olarak gösterilen bu hadisler, İbn Abbâs’ın hadisinden başka, sıhhat bakımından da kesin değillerdir. Bununla beraber, veliyi şart koşmayanların görüşü daha yerindedir. Çünkü herhangi bir hükmü belirten deliller yetersiz olunca asıl, beraettir, yani o hükmün yokluğudur.<sup>50</sup> İki grubun ihtilâf ettikleri aklî deliller konusunda, her iki tarafa da hak verilebilir.<sup>51</sup>

5) *İddetin Temeli*: Ebû Hanîfe, Süfyân Sevrî, Evzâî, İbn Ebû Leylâ gibi fakîhlere göre, ilgili ayette geçen kur’ kelimesi “hayız”, İmam Mâlik, İmam Şâfiî gibi fakîhlere göre ise “temizlik” anlamında yorumlanır. İhtilâf sebebi, kur’ kelimesinin müşterek oluşudur. Her iki taraf da, kendi yorumlarının zahir olduğunu ileri sürer. İbn Rüşd’e göre, kur’ kelimesinden muradın ne olduğu konusunda her iki grubun da birbirlerine denk birtakım delilleri vardır. Bunun için fıkhîta yetenek sahibi olanlar, âyetin mücmel olduğunu, bunun için âyetin dışında delil aramak gerektiğini söylemişlerdir. İbn Rüşd’e göre, Hanefîlerin görüşü mantikî yönden daha zahirdir, ama naklî delilleri birbirine denk ya da denge yakın güçtedir.<sup>52</sup>

6) *Ribanın Sebebi*: Hanefîler “Ebû Sa’îd el-Hudrî ile başkalarının rivayetine göre Hz. Peygamber, Hayber’deki haraç memuruna, ‘Bir şeyi o cinsten başka şeyle değiştirmek istediğinizde, ölçerek ve peşin olarak alıp verin.’ buyurarak iki şeyin aynı cinsten olduğu zaman miktarlarının eşit olması gerektiğini, cinsleri değişik olduğu zaman ise, birbirinden fazla olmasında sakınca bulunmadığını bildirmiştir. Bundan ise, cinslerinin aynı veya değişik oluşu, ribada nasıl etkili ise, ölçü ve tartının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için Hanefîler: “Şu halde ölçü veya tartıya giren her madde ribaya tâbidir.” demişlerdir. Hanefîler bu hadisten başka, meşhur olmayan birtakım diğer hadislerle de ihticâc etmişlerdir. Çünkü bu hadislerde ölçü ve tartının muteber olduğuna daha kuvvetli bir işaret vardır. Bu hadislerden biri, Ubâde bin Sâmit’in altı cins eşyayı sıralayan hadisidir. Çünkü meşhur olmayan rivayetlere göre bu hadiste “Ölçülen ve tartılan her şey, bunlar gibidir.” ziyadesi vardır -ki sahih olduğu takdirde- bu hususta nasstır.

Kaldı ki mesele mantikî yönden ele alındığı zaman, Hanefîlerin riba için gösterdikleri sebebin -Allah bilir- sebeplerin en zahiri olduğu görülür. Zira şeriatın zahirinden

anlaşılmaktadır ki riba, insanların birbirlerini fazla zarara sokmalarını önlemek ve alım-satımda adaletten ayrılmamalarını sağlamak için haram kılınmıştır. Alım-satımda adalet ise, verilen ve alınan iki şeyin değer bakımından –hiç değilse– birbirine yakın olması şartına bağlanır. Bunun içindir ki iki şeyin birbirine eşit olup olmadığı bilinmesi güç olduğu zaman her biri ayrı ayrı para ile kıymetlendirilir. Tartılmayan ve ölçülmeyen şeylerin birbiriyle satılmasında ise, ancak aralarındaki değer oranını bilmekle olur. Meselâ birisi, bir atı bir takım elbiseye sattığı zaman, eğer o atın atlar arasında değeri elli dirhem ise, elbisenin de elbiseler arasında elli dirhem değerinde olması gerekir. Şayet elbisenin değeri on dirhem ise, adalet gereği, o atın karşılığında aynı tip elbiseden beş takım vermek gerekir. Ölçülen ve tartılan eşyada ise, ikisi aynı cinsten olduğu zaman –menfaatleri birbirinden pek uzak olmadığı ve birbirleriyle değiştirilmelerinde lüks ve israftan başka önemli bir zorunluluk bulunmadığı için – adaletin gereği, ölçü ve tartıda eşit olmalarıdır. Zira birinin diğerinden fazla olması, bu tür muamelelere başvurulmasını diye yasak edilmiştir. Çünkü aynı cinsten iki şeyin menfaatleri pek değişmemektedir. Alım-satım zorunluluğu ise, ancak menfaatleri değişen eşyada olur. Şu hâlde ölçülen veya tartılan iki şey aynı cinsten olduğu zaman birbirleriyle satıldığında birinin diğerinden fazla olmasının yasak edilmesinin iki sebebi vardır. Biri adaleti sağlamak, diğeri de bu tür muamelelere engel olmaktır. Zira bu tür, lüks ve israf bâbındandır.

Altın ve gümüşteki yasağın sebebi ise, daha açıktır. Zira bu iki nesneden maksat, alım-satımlarını yapıp kâr sağlamak değildir. Bu iki nesneden maksat, sadece zarurî menfaatleri değişik olan şeyleri onlarla kıymetlendirmektir.<sup>53</sup>

**7) Et Türlerinde Riba:** İmam Mâlik etleri, dört ayaklı hayvanların eti, deniz hayvanlarının eti ve kuşların eti olmak üzere üçe ayırır ve bunların her biri başlıbaşına bir tür olduğundan birbirleriyle satılınca birinin diğerinden fazla olmasının câiz olduğu görüşündedir. Ebû Hanîfe ise, bu üç cins etten her biri birçok cinslere ayrıldığı için, “her biri bir diğer cinsle satıldığında birinin ötekinden fazla olması câiz ise de, kendi cinsiyle satıldığı zaman câiz değildir” görüşünü savunur. Hanefîler, bir cinsin çeşitleri arasındaki ayrılığı dikkate almaktadırlar. Hanefîlerin delili, aklî yönden daha kuvvetlidir. Çünkü birinin ötekinden fazla olması, menfaatler aynı olduğu zaman haramdır. Bir cinsin çeşitleri ise, menfaat yönünden değişiktir.<sup>54</sup>

## 2. Eleştirisiz Sunum

İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'nin görüş ve temellendirmesini, birkaç konuda eleştirisiz biçimde sunar. Bu sunumu, dolaylı destek olarak alabiliriz.

1) *Namaz Sırasında Selâm Alıp Verme:* Ebû Hanîfe'ye göre namazda ne sözle ne de işaretle selâm alınır. İbn Rüşd, Ebû Bekir İbnül-Münzir'in şu görüşünü sunar: “Namaz içinde ne sözle, ne de işaretle selâm alınamaz diyenler, sünnete muhalefet etmişlerdir. Zira Süheyb'in rivayetine göre, Hz.Peygamber (s.a.v.) namazdayken kendisine selâm verenlerin selâmını alırdı.”<sup>55</sup>

Konuyla ilgili her iki görüşüde sunan İbn Rüşd, herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.

2) *Boşanmış Kadına Mut'a (Armağan) Verme*: İmam Mâlik'e göre sünnettir. Zâhirîlerden bazılarına göre her kadın için vaciptir. Cumhura göre bazı kadınlar için vaciptir. Ebû Hanîfe "Ey iman etmiş olanlar, mü'min kadınlarla evlendikten sonra kendileriyle temas etmeden onları boşadığınız zaman onlar için size iddet saymaya gerek yoktur. Kendilerine başışta bulunarak onları güzellikle salıverin."<sup>56</sup> ve "Eğer kadınlara mehir biçer de el sürmeden onları boşarsanız biçtiğinizin yarısını veriniz."<sup>57</sup> âyet-i kerîmeleriyle ihticâc ederek, "Zira birinci âyette, kadına temas edilmeden boşanması halinde mut'a verilmesi emrolunurken, ikinci âyette 'Bu kadına, eğer mehri biçilmişse biçilen mehrin yarısı düşer.' diye emrolunmaktadır. Bu şu demektir ki, kadına ancak mehir biçilmediği ve kendisiyle temas edilmeden boşandığı zaman mut'a verilir. Çünkü kendisine mehir biçildiği veyahut temastan sonra boşandığı zaman, birinci durumda mehrin yarısı, ikinci durumda mehrin tamamı kendisine düşer. Bunun için bu her iki durumda da ona mut'a vermenin vücûbu için sebep yoktur." demiştir.<sup>58</sup>

### 3. Eleştirici/Olumsuzlayıcı Değerlendirmeler

#### 3.1. Delillerde Zayıflık

##### 3.1.1. Delilsiz Görüş

1) *Kaza Namazlarında Tertip*: İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Sevrî, beş veya beşten daha az sayıdaki kaza namazlarında tertibin vücubunu savunur. İbn Rüşd, İmam Mâlik'in bu konudaki görüşünü değişik açılardan eleştirdikten sonra, kazaların tertibini "cem"e kıyas ettiğini belirtir. Ona göre tertibin vücûbunu beş sayısıyla sınırlamak –bir icmadır denilmezse- delilsiz bir iddiadır.<sup>59</sup>

2) *Çocuğun Öşür Mükellefliği*: Ebû Hanîfe'ye göre çocuk zekât açısından yalnızca öşür mükellefi olur, diğer malları için zekât ödemez. İbn Rüşd, bu ayırım için bir delil bilemediğini belirtir.<sup>60</sup>

3) *Borçlunun Zekât Mükellefliği*: Ebû Hanîfe, borcun toprak ürünlerinde etkili olmadığını savunur. İbn Rüşd bu konuda da açık bir mesned bulamadığını belirtir.<sup>61</sup>

##### 3.1.2. Zayıf Hadisle Amel

1) *İmanın Cemaat Adına Kıraat Sorumluluğu*: Ebû Hanîfe, Câbir hadisine<sup>62</sup> dayanarak, "Namazda sesli olsun sessiz olsun imama uyan, okumaz.Vâcib olan, yalnız imam ile tek başına namaz kılanın okumasıdır" demiştir. Ona göre Câbir'in hadisi, Hz. Peygamber'in "Kur'ân'dan kolayına geleni oku." hadisini tahsis etmiştir. Çünkü Ebû Hanîfe namazda Fatihâ'yı okumanın farzîyetini benimsemeyip mutlak kıraatin farzîyetini benimser. Halbuki Câbir'in hadisi merfû' olarak Câbir el-Ca'fi'den başka bir kimse tarafından rivayet olunmamıştır. Ca'fi'nin ise yalnız olarak rivayet ettiği hadislerin hiçbiri hüccet değildir.<sup>63</sup>

2) *Yağmur Duasında Namaz*: Cumhur yağmur duasına çıktığında, ayrıca namaz kılmanın da sünnet olduğunu belirtirken, yalnız Ebû Hanîfe'ye göre yağmur duasında namaz yoktur. Bu ihtilâfin sebebi, bazı hadislerde namazdan bahsedilirken, bazılarında bahsedilmeyişidir. İbn Rüşd'e göre, bu rivayetler arasındaki değişiklikten, eğer bir hüküm çıkarılabiliyorsa ancak, yağmur duasının sıhhati için namaz kılmanın şart olmadığı hükmü çıkarılabilir. Zira sabittir ki Hz. Peygamber minber üzerinde de yağmur duasını yapmıştır.

İmam Ebû Hanîfe'nin iddia ettiği gibi, bu değişiklikten yağmur duasında namaz kılmanın sünnet olmadığı hükmü çıkarılamaz.<sup>64</sup>

3) *Gayrimüslimlerin Zekât Mükellefliği*: Ebû Hanîfe, Ahmed ve Sevrî, Hz. Ömer'in gayrimüslimlerden iki kat zekât aldığına dayanarak, mükellef olduklarını savunurlar. Herhalde bunlar ashabın bu gibi davranışlarını mevkûf hadis saymaktadırlar. Hâlbuki hadis usûlü buna aykırıdır.<sup>65</sup>

4) *Mehirin Asgarî Sınırı*: Ebû Hanîfe, "Hiçbir mehir, on dirhemden az olamaz." şeklindeki Câbir hadisine dayanarak, mehir için asgarî sınırı on dirhem olarak belirlemiştir. İbn Rüşd'e göre, bu hadis, muhaddislerce zayıf görülmüştür.<sup>66</sup>

5) *Tasriyenin Kusur Sayılması*: Ebû Hanîfe'ye göre, tasriye (sütü hayvanın memesinde bekletip satışı sunma) kusur sayılmaz. Zira herhangi bir hayvanın, satın alındıktan sonra sütünün az olduğu görülürse, bunun kusur olmadığına ittifak vardır. Tasriye hadisiyle de amel etmemek gerekir. Çünkü bu hadis birkaç kaide yönünden usûle aykırıdır. İbn Rüşd'e göre, bu hadisin hükmünü, söz konusu ana kaidelerden istisna etmemek gerekir. Çünkü bu hadisin sıhhatinde ittifak vardır ve onun bu hükmü sanki özel bir hüküm olup bu bâbtan değildir.<sup>67</sup>

6) *Âriyetin Sorumluluğu*: Ebû Hanîfe'ye göre, âriyetin zayi olduğuna dair şahit bulunsun bulunmasın, âriyet alan zâmin (sorumlu) değildir. "Başkasından âriyet olarak herhangi bir şeyi alan, âriyetin zayi olmasından sorumlu değildir."<sup>68</sup> hadisini konuyla ilgili öteki hadislerle tercih etmiştir. Ne var ki sorumluluğu bildiren Safvân bin Ümeyye hadisi (Herhangi bir şeyi alan kimse, âriyetin zayi olmasından sorumludur ve ödemesi gereken bir ariyettir.)<sup>69</sup> sahih iken, âriyeti alan kimsenin âriyetin zayi olmasından sorumlu olmadığını bildiren hadis meşhur değildir. Âriyeti alan kimsenin âriyetin zayi olmasından sorumlu olmadığını söyleyenler, ayrıca âriyeti, "vedia"ya kıyas etmişlerdir. Âriyetle vedia'yı birbirinden ayıranlar da, "Vedianın menfaati sahibine aittir. Âriyet ise, kullanılmak üzere alındığı için menfaati onu alana aittir." demişlerdir.<sup>70</sup>

7) *Hayvan Zararlarının Sorumluluğu*: Ebû Hanîfe'ye göre, hayvan başıboş bırakılmadığı zaman ziyan yaparsa sahibine bir şey gerekmez, ama başıboş bırakıldığı için yaptığı ziyan tazminat gerektirir. Bu konuda "Hayvanın yaptığı herhangi bir ziyan hederdir." hadisine dayanır. Usûle göre mütecevizlere tazminat gerekir. Bu konudaki ihtilâfin sebebi, usûlün sem'î delillerle ve sem'î delillerin birbirleriyle çelişmeleridir. Yukarıdaki hadis ile usûl

arasında çelişme bulunduğu gibi, Berâ bin Azîb (gece verdikleri zararlara tazminat gerektiren) hadisi bir yönden bu hadisle, bir yönden de usûlle çelişmektedir.<sup>71</sup>

8) *Hayvana Verilen Zarar*: Herhangi bir kimsenin başkasına ait bir hayvanın organlarından birini sakatlaması hâlinde kendisine lâzım gelen diyetin miktarı hakkında fakihler ihtilâf etmişlerdir. Hz.Ömer'den, hayvanın gözü hakkında kıymetinin dörtte biriyle hükmettiği ve bununla hükmetmesi için Kadı Şüreyh'e de yazdığı rivayet olunmuştur. Kûfe fukahası da bu görüştedirler ve Ömer bin Abdülaziz de bununla hükmetmiştir. İmam Mâlik ile İmam Şâfiî de "Herhangi bir kimse, bir mala tecavüz ettiği zaman, eğer onun tecavüzüyle malda bir eksiklik meydana gelirse, nasıl mütecevize meydana gelen eksikliğin kıymeti lâzım geliyorsa, burada da hayvanda meydana gelen eksikliğin kıymeti lâzım gelir." demişlerdir. Kûfe fukahası Hz.Ömer'in sözüne dayanarak, "Bir sahabî bir şey söylediği zaman, eğer sahabînin sözü kıyasa aykırı olduğu hâlde ashaptan hiçbiri ona itiraz etmezse, sahibînin o sözüyle amel etmek gerekir. Çünkü o zaman, sahabînin o şeyi kendiliğinden söylememiş olması hakkında kanaat oluşur." demişlerdir. Buna göre ihtilâfın sebebi, kıyas ile sahabînin sözü arasında bulunan çelişmedir.<sup>72</sup>

9) *Tahiyet'ül-Mescid Namazı*: Bir camiye giren için İmam Şâfiî "tahiyet'ül-mescid namazı kılar", Ebû Hanîfe "kılmaz" demişlerdir. İmam Mâlik ise, Eşheb'in rivayetine göre "kılar", İbnü'l-Kasım'ın rivayetine göre "kılmaz" demiştir. Bu ihtilâfın sebebi, "Biriniz mescide geldiği zaman iki rekât namaz kılsın." hadisinin, "Fecirden sonra sabah namazı sünnetinden başka, namaz yoktur." hadisiyle çelişmesidir. Zira bu iki hadisi karşılaştırdığımızda, iki umum ve iki husus ile karşılaşmış oluruz. Çünkü birinci hadisin nehyi namaz bakımından *âmm*, zaman bakımından "hâs"tır. Birinci hadisin *hâsını* ikinci hadisin *âmmından* istisna edenler (ikinci hadisi "Fecirden sonra sabah namazı sünnetinden başka -tahiyet'ül-mescid namazı dışında- namaz yoktur." diye tefsir edenler) "Evinde sabah namazının sünnetini kılan, camide tahiyet'ül-mescid kılar." demişlerdir. İkinci hadisin *hâsını* birinci hadisin *âmmından* istisna edenler (birinci hadisi "Biriniz sabah vaktinden başka bir zaman, mescide geldiğinde iki rek'at namaz kılsın" diye tefsir edenler) ise "Evinde sabah namazının sünnetini kılan, camide tahiyet'ül-mescid kılamaz." demişlerdir. Fakat bu kabil çelişme iki hadis arasında bulunduğu zaman, herhangi birini diğerinden istisna yoluna gitmek ancak delille vâcib olur. Hâlbuki böyle bir delil burada yoktur. Kaldı ki burada, ikinci hadis, sabit olan birinci hadisle çelişecek kadar sıhhati sabit bir hadis değildir. Eğer o da onun gibi sabit olsaydı, o zaman başka yerlerden delil aramak lâzım gelirdi.<sup>73</sup>

10) *Liân Yapılmış Kadından Doğan Çocuğa Miras Bırakılması*: Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre mülâane yapılan kadının zina ürünü olduğuna hükmedilen çocuğundan kalan malın, üçte biri annesine, (Ebû Hanîfe'ye göre, bundan sonrası zevi'l-erham denilen akrabalara) gerisi hazineye kalır. İbn Rüşd'e göre, annenin tüm mirası alacağını belirten hadislerin gereğiyle hareket edilmelidir. Çünkü Kur'an'ın umumu, bu

hadislerle tahsis edilmiştir. Cumhur da Kur'ân'ın hadisle tahsis edilmesinin cevazını benimser. “Mûlaane edilen kadına, çocuğunun malından üçte bir düşer.” diyenler, ya bu hadisleri işitmemiş, ya da sahih bulmamış olabilirler. Mûlaane edilen kadının, çocuğunun biricik vârisi olduğu ve çocuktan kalan malın hepsinin kendisine düştüğü görüşü, İbn Abbâs ile Hz.Osman'dan rivayet olunmuştur ve İslâmiyet'in ilk devrinde meşhurdu. Ashab devrinde meşhur olması ise bu hadislerin sıhhatini göstermektedir. Zira böyle görüşlere kıyas yoluyla varılamaz. Bununla beraber gerçeği ancak Allah bilir.<sup>74</sup>

11) *Ortaklardan Birinin Köleyi Azat Etmesi*: Kûfe uleması, İbn Ömer'in hadisini, ilgili hadis râvilerinden kimisi bu hadiste bulunan, “Şayet azatlayanın, ortaklarının hisselerini ödeyecek kadar malı bulunmazsa, köleden azatlandığı hissesi azat olur.” ziyadesinin Hz.Peygamber ile Nâfi'den hangisinin sözü olduğunda tereddüt etmiştir. Ayrıca râvilerinin ifadeleri arasında büyük değişiklik vardır diye -zayıf görmüşlerdir. Mâlikî ulema da, Ebû Hüreyre'nin hadisini- Katâde'den rivayet edenlerin her biri hadisin sonunu Katâde'den değişik şekillerde rivayet etmişlerdir, diye zayıf görmüşlerdir. Mâlikîler Ebû Hüreyre'nin hadisini, “Köledeki hissesini azatlayan kimse, ortağına zarar verdiği için, eğer malı bulunursa ortağının da hissesinin kıymetini verir. Kölenin kendisi ise bir zarar vermediği için ona bir şey lâzım gelmemesi gerekir.” diye dirayet yoluyla da zayıf görmüşlerdir. Kûfe uleması aklî yönden de, “Hürriyet parçalanamayan şer'î bir haktır. Kendi hissesini azatlayan ortak, zengin olduğu zaman onun hesabına kölenin tamamı azatlanmış olur. Fakir olduğu zaman ise, kölenin kendisi kendi hürriyeti için çalışır, ki böylece hem ortağın zarara uğraması önlenmiş olur, hem de kendisi zarara uğramış olmaz.” diye ihticâc etmişlerdir. İbn Rüşd'e göre, Kûfe fukahası, “Azat etme, iki çeşit olup biri ihtiyarî azat etmedir, ki kişinin kendi kölesini Allah rızası için azat edilmesidir, biri de, mecburî azat etmedir. Bu da, kişinin -baba veya annesi gibi- kendilerini satın alması câiz olmayan kimseleri alırken bu kimselerin azatlanmalarındır. Buna göre, paralı azat etmelerin de böyle olması gerekir. İhtiyarî olan paralı azat etme, kölenin efendisiyle kitabet akdini yapmasıdır. Mecburî olan paralı azat etme de, bir kısmı azatlanmış olan kölenin diğer kısmının da kölenin parasıyla azatlanmasıdır.” şeklinde bir şebek kıyası da yapmışlardır. İmam Mâlik ile İmam Şâfiî -bir rivayete göre- kendi hissesini azatlayan ortak zengin olduğu zaman, diğer ortağın hissesi kendiliğinden mi, yoksa hâkimin hükmüyle mi azatlanır diye ihtilâf etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe'nin bu mesele hakkındaki görüşü, konuyla ilgili her iki hadisin de zahirlerine aykırıdır.<sup>75</sup>

### 3.1.3. Kıyasın Eleştiriyi Açık Kullanımı

#### Hadisi Kıyasla Ret

1) *Hayvan Sirtında Vitir Kılınması*: Hanefiler, farz namazların hayvan sirtında kılınmadığı hususunda cumhurla beraber oldukları için, Hz.Peygamber'in vitir namazını hayvan sirtında kıldığına dair hadisi kıyas yoluyla reddetmişlerdir. Halbuki kıyas yoluyla, sabit olan hadisleri reddetmek zayıf bir şeydir.<sup>76</sup>

2) *Süvari ve Atın Ganimet Payları*: Hem konuyla ilgili hadisler, hem de kıyas ile hadis birbirleriyle çeliştiğinden, Cumhur İbn Ömer hadisine dayanarak bir süvariye, iki ata verileceğini, Ebû Hanîfe ise Mücemmi b. Harise'den (atın payının insandan fazla olamayacağı şeklindeki) kıyasa uygun hadis rivayetine dayanarak bir süvariye, bir ata verileceğini savunur. İbn Rüşd'e göre bu kıyas, hiçbir değer taşımaz. Çünkü ata verilen pay, ata değil, onun sırtında savaşılan insana verilmektedir. Atın sırtında savaşılan kimsenin ise, piyade olarak savaşılan kimsenin üç katı kadar iş görmesi mümkündür, hatta belki gerçektir. Kaldı ki İbn Ömer'in hadisi, sened bakımından öteki hadisten daha kuvvetlidir.<sup>77</sup>

3) *Âriyye Satışı*: Ebû Hanîfe'ye göre müzabene (ağaçtaki yaş hurmayı kuru hurmayla satmak) câiz olmadığından, âriyyeyi (ağacın hurmalarını hibe ettikten sonra hurmalara ağaç üzerinde tahmin koyarak onları kuru hurmalarla satın almak) satış saymamıştır. Zaten bu satışa satış denmesi mecazendir.

Kimisi "Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, kıyası hadise tercih bâbındandır." demiştir. Zira Ebû Hanîfe, konuyla ilgili hadislerle birkaç yönden muhalefet etmiştir. Bunlardan biri şudur: Şârî bizzat bu satışa "satış" dediği hâlde kendisi ona "satış" dememiştir. Biri de şudur: Hadiste Hz. Peygamber'in müzabeneyi yasak ettiği ve âriyyeye de müsaade ettiği varid olduğu halde, ariyyeyi müzabeneden istisna edilmiş bir satış da saymamıştır. Zira ona göre müzabene satıştır, ariyye ise satış değildir. İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'ye şaşırıldığını belirtir: Câiz olmayan hibeden dönüşten, şeriatın nassıyla herhangi bir dönüş istisna edilmediği halde, ariyyeyi hibeden dönüş kabilinden saymayı kolay görmüş de, şeriatın nassen istisna ettiği satış kabilinden saymayı zor bulmuştur.<sup>78</sup>

### 3.1.3.2. Nass (Asıl) -Kıyas Çelişkisi/Çatışması

1) *Şarap Dışındaki İçkilerin Haramlığı*: Irak uleması aklî yönden de deliller getirerek, "Yüce Allah, 'Şeytan şüphesiz içki ve kumar yüzünden aranıza düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan alıkoymak ister.' âyet-i kerîmesinde, hamr'ın insanlar arasına kin ve düşmanlık soktuğu ve kişiyi namazdan alıkoymağı için, haram kılındığına işaret buyurmaktadır. Öyleyse bu miktarın haram olması gerekir. İletin tahakkukunu içeren her nev'in bu miktarı haramdır." demişlerdir.

Onlara göre "Bu türlü kıyaslar, yani hükmün illeti beyanı edilen kıyaslar nass gibidirler". Müteahhirin (sonradan gelen) kıyas fukahası, "Hicaz ulemasının delili naklî yönden daha kuvvetlidir, Irak ulemasının delili de kıyas yönünden daha zahirdir." demişlerdir. Bu durum dedikleri gibiyse, meseledeki ihtilâf, hadis ile kıyas arasında çelişme bulunduğu zaman hadisi mi kıyasa, yoksa kıyası mı hadise tercih etmek gerekir diye ihtilâf etmeleriyle ilgilidir.

İbn Rüşd'ün değerlendirmesine göre doğrusu şudur: Eğer hadisin sabit olduğu nass olursa, hadisi kıyasa tercih etmek gerekir. Fakat eğer hadisin lafzı te'vil kabul eden bir durumda olursa, o zaman hadisi te'vil edip kıyas ile telif etmek mi, yoksa hadisi zahir olan manasında bırakıp onu kıyasa tercih etmek mi gerekir diye tereddüt edilir. Bu tereddüt de, lafzın delâleti ile bu delâletle çelişen kıyasın kuvvet ve zayıflık derecelerine göre

değişir ki, bu da ancak vicdanî bir zevkle idrak edilir. Nasıl ki vezinli sözler, vezinsiz sözlerden vicdanî bir zevkle ayırt edilirse. Bazen her iki zevkin dereceleri bir olur ki, o zaman ihtilâf çoğalır. Hatta birçok kimseler, “Böyle bir durumda her iki müçtehit de yanılmış olmazlar.” demişlerdir.

İbn Rüşd'e göre, Hz. Peygamber'in “Her sarhoşluk veren haramdır.” hadisinin -kıyasla çeliştiği için- her ne kadar Kûfelilerin tefsir ettikleri üzere, “Her sarhoşluk veren miktar haramdır.” manasında olması muhtemel ise de, “Her sarhoşluk veren şey haramdır.” manasında –Allah bilir- daha zahirdir. Zira şeriatın set çekmek için sarhoşluk veren şeyin çoğunu da, azını da haram kılmış olması mümkündür. Şarabın azının da haram olduğu icmayla sabittir. Şarabın aynı vasfını taşıyan öteki içkiler de niçin şarap gibi olmasın? Şarap ile diğer içkiler arasında fark olduğunu söyleyenlere, davalarını isbat için delil göstermek gerekir. Bu da eğer Hz. Peygamber'in, “Çoğu sarhoşluk verenin azı da haramdır.” hadisinin sıhhatini kabul etmezlerse, böyledir. Çünkü eğer bu hadisin sıhhatini kabul ederlerse, o zaman hiçbir diyecekleri kalmaz. Zira hadis nassdır. Nass ise kıyasla çeliştirilemez. Sonra, Yüce Allah “De ki, şarap ve kumarda büyük bir günah ve insanlar için birtakım menfaatler vardır.” buyurarak şarapta hem zarar hem menfaat bulunduğunu bildirmiştir. Kıyas da –eğer bir şeyden zarar görmemek ve menfaat görmek istense- o şeyin çoğunun haram, azının helâl olmasını gerektirmektedir. Bununla beraber eğer şeriat o şeydeki zararın menfaatine üstün kılıp da, çoğunu nasıl haram kılsa o şeyin vasfını taşıyan diğer şeylerin de o şey gibi olması lâzım gelir.<sup>79</sup>

#### Kıyası ve Evleviyeti Eleştiri

##### Kıyası Eleştiri

1) *Dörtten Fazla veya İki Kızkardeşle Evliyen Müslüman Olma*: Kâfir olan kimse Müslüman olduğu zaman eğer nikâhı altında dörtten fazla kadın veyahut iki kız kardeş bulunuyorsa, Ebû Hanîfe, Süfyân Sevrî ve İbn Ebû Leylâ, “Önce hangileriyle evlenmişse onlar kalacaktır. Şayet hepsiyle bir akide veyahut bir zamanda evlenmişse, hepsinden ayrılacaktır.” demişlerdir. Bu konudaki ihtilâfın sebebi, rivayetin kıyasla çelişmesidir. Zira bu hususta iki hadis rivayet olunmuştur. Rivayete uymayan kıyas ise şudur: “İslâmiyet'te bir kimse dörtten çok kadınla veyahut kız kardeşle evlendiği zaman nasıl öncekilerin nikâhı sahih, sonrakilerin bâtil ise, küfürde de öyle olması gerekir”. Hâlbuki bu kıyasta gevşeklik vardır.<sup>80</sup>

2) *Çocuk Doğuran Cariyenin İddeti*: Ebû Hanîfe ile tâbileri ve Süfyân Sevrî, “İddet üç kere âdet görmesidir.” demişlerdir. Şu hâlde bu cariye hakkında ihtilâfın sebebi, onun hakkında bir hüküm varid olmadığı için, cariye ile hür kadından hangisinin hükmüne tâbi olduğunda tereddüt edilmesidir. Bu cariyeyi nikâhlı cariyeye kıyas edenlerin görüşü ise, zayıftır. Bundan daha zayıf olan görüş de, bu cariyenin iddetini, boşanan hür kadının iddetine kıyas edenlerin görüşüdür.<sup>81</sup>

3) *Kölenin İlâ Süresi*: Ebû Hanîfe “İlâdan zarar gören erkek değil kadındır. Bunun için eğer kadın cariye olsa, erkek de hür olsa ilâ süresi iki aydır. Fakat eğer kadın hür olsa –



erkek köle de olsa- îlâ süresi dört aydır.” demiştir. Hâlbuki köle olan erkeğin îlâ süresini hür olan erkeğin îlâ süresine kıyas etmek, iyi bir kıyas değildir. Çünkü hüre verilen cezanın yarısının köleye verilmesi, kölenin zina işlemesi, hüre nisbetle daha az çirkin görüldüğü içindir. Hâlbuki îlâ eden kimseye süre verilmesinin sebebi, kadının mağduriyeti önlenirken, diğer taraftan da erkeğin yemininden geri dönmekle karısını boşamaktan hangisinin kendisi için daha iyi olacağını düşünenebilmesine imkân vermektir. Eğer bu süreden daha az bir zaman farzederseniz, her ne kadar o zaman kadın daha çabuk mağduriyetten kurtuluyorsa da, erkeğin düşünme imkânı daraltılmış olur. Bunun için – ister hür, ister köle olsun- ona bundan az bir süre vermek uygun değildir. Meğer erkek köle, kadın da hür olsa ki, bunu da kimse dememiştir. Şu halde hür ile köle arasında bu hususta ayırım yapmamak gerekir.

Hür ile köle arasında ayırım yapanlar da, îlâ’dan sonra kölelik kalkmış olursa, süre değişir mi değişmez mi diye ihtilâf etmişlerdir. İmam Mâlik, “Değişmez.”, Ebû Hanîfe ise, “Hürlerin süresine dönüşür.” demiştir. Şu halde Ebû Hanîfe’ye göre eğer bir cariye, kocası onu îlâ ettikten sonra azadlanırsa, îlâsı hür kadınların îlâsına dönüşür.<sup>82</sup>

### 3.1.3.3.2. Evleviyet Eleştirisi

1) *Meyvalı Ağacın Satışı*: Ebû Hanîfe ile tâbileri, “Hurmalar –ağaçlar satılırken aşılansın olsun olmasın- satıcıya aittir.” demişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ile tâbileri, hadisten delilü’l-hitab yoluyla değil, evleviyet yoluyla mana çıkararak, “Hurmalar aşılandıktan sonra satıcıya ait olunca, aşılansızdan önce satıcıya ait olması evleviyetle lâzım gelir.” demişlerdir. Hanefiler ayrıca, hurmanın çiçeğinden çıkmasını canlıların doğumuna benzeterek, “Nasıl bir kimse çocuklu bir cariyeyi sattığı zaman- eğer alıcı çocuğun kendisine ait olmasını şart koşmazsa- çocuk satıcıya ait ise, hurmada da durum böyledir.” demişlerdir. Buna göre Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve bu iki imamın görüşüne uyanlar arasındaki ihtilâfın sebebi, delilü’l-hitab ile evleviyet mefhumları arasında bulunan çatışmadır. Evleviyet yoluyla anlaşılan manaya fahva’l-hitab denilmektedir. Fahva’l-hitab her ne kadar -esasında- delilü’l-hitab’tan delâlet bakımından daha kuvvetli ise de burada zayıftır.<sup>83</sup>

## 2.2. İlke Tutarsızlığı ve Usûle Aykırılık

### 2.2.1. İlke Tutarsızlığı

1) *Eşlerin Geçimsizliğinde Hakem Tayini*: “İki hakem –kocadan vekâlet veya izin almadan- onları birbirinden ayıramazlar.” diyen İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe, hiçbir asla dayanmıyorlardır. Zira asıl, bir kimsenin karısını boşamaya –o kimsenin izni olmaksızın- yetkili olmamasıdır. İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe ayrıca Hz. Ali’den rivayet olunan şu esere de dayanmışlardır: Hz. Ali bir gün iki kişiyi bu işle görevlendirirken onlara, “Siz ne yapacağınızı biliyor musunuz? Onları uzlaştırmayı faydalı görürseniz uzlaştırınız, faydalı görmezseniz birbirinden ayırınız.” deyince kadın, “Ben ister kârlı, ister zararlı çıkayım Allah’ın kitabının hükmüne razıyım.” demiştir. Fakat kocası “Ben ayrılmaya razı değilim.”

deyince, Hz. Ali “Olmaz, Allah’a yemin ederim ki sen de, kadının dediği gibi demezen, buradan ayrılamazsın.” demiştir. İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe, “Eğer erkeğin izni şart olmasaydı, Hz. Ali ona ‘Sen de karının dediği gibi demezen buradan ayrılamazsın’ demezdi.” görüşünü belirtmişlerdir.<sup>84</sup>

### 2.2.2. Usûle Aykırılık

1) “*Müsakat*”ın Cevazı: Ebû Hanîfe’ye göre müsakat, hiçbir zaman ve kesinlikle câiz değildir. Bu konudaki rivayetler, usûle aykırıdır. Hz. Peygamber’in bu hükmü, Yahudiler hakkında verilmiş bir hükümdür. Yahudiler ise, belki o zaman köle buldukları, belki İslâm devletinin himayesi altına alınan gayrimüslim bir topluluk oldukları için özel bir muameleye tâbi tutulmuş olabilirler. İbn Rüşd’e göre, eğer İslâm devletinin himayesi altına alındıkları için bu muameleye tâbi tutulduklarını kabul edersek, bu muamele –hem henüz var olmayan şeyin, hem hurmanın hurmayla, birbirinden fazla olarak satışı kabilinden olduğu için- usûle aykırı olur.<sup>85</sup>

2) *Ortak Köleyle Mükatebe Akdi*: Ebû Hanîfe’ye göre, ortağından izin alarak köleyle kitabet akdini yapan kişi, köleden kitabet bedelini aldıça, ortağına payı oranında verir ve ortağına verdiğini –köleyle üzerinde anlaştığı bedelin tamamını tahsil edinceye kadar- köleden ister. İbn Rüşd’e göre bu yaklaşım, usûle uymamaktadır.<sup>86</sup>

### 2.2.3. Rakip Görüşün Usûle Daha Uygunluğu

1) *Yargıcın Kendi Bilgisine Dayanarak Karar Vermesi*: Yargıcın, ceza davalarında kendi bilgisine dayanarak karar vermesi konusunda, İmam Mâlik ve bağlılarının çoğu olumsuz görüştedir. Şâfiî ve Ebû Sevr genel olarak, Ebû Hanîfe ise had cezası gerektirmeyen davalarda ve ancak duruşmada elde ettiği bilgiye dayanarak karar verebileceğini savunur. Ashab ve tâbiînden, bir takım naklî ve aklî delillere dayanan, bu her iki görüşü de savunan olmuştur. İbn Rüşd’e göre, Mâlikîler’in görüşü şeriatta cari usûle daha uygundur.

## 2.3. Yorumda Tutarsızlık ve Zayıflık

### 2.3.1. Yorumda Tutarsızlık

#### Âyetle Hatalı İhticâc

1) *Tilâvet Secdesinin Hükmü*: Ebû Hanîfe ve bağlılarına göre, tilâvet secdesi vaciptir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî’ye göre ise sünnettir. Bu ihtilâfın sebebi, “Allah’a secde ve kulluk edin.” gibi secdeyi emreden âyetler ile “Rahman’ın âyetleri onlara okunduğu zaman hemen secdeye kapanırlar ve ağlarlar.”<sup>87</sup> gibi emir anlamı taşıyan âyetlerin mefhumlarını, vücûba veya nedbe yorumlamadaki ihtilâftır. Ebû Hanîfe, bu âyetleri zahir olan anlamlarına yormuştur. Zaten Ebû Hanîfe “Emirleri ve emir manasında olan haberleri vücûba hamletmek esastır.” demiştir.

Ebû'l-Meâlî, "Ebû Hanîfe'nin tilâvet secdesinin vücûbu için secdeyi emreden âyetlerle ihticac etmesi manasızdır. Zira mutlak secdeye dair olan emirler, mukayyed secdenin, yani secde âyetleri okunurken secde etmenin vücûbunu ifade etmezler. Eğer -Ebû Hanîfe'nin iddia ettiği gibi- bunu ifade etmiş olsalardı, namazı emreden âyetler okunduğu zaman namaz kılmak vâcib olurdu. Namazı emreden âyetler okunduğu zaman namaz kılmak vâcib olmadığına göre, secdeyi emreden âyetler de okunurken secde etmek vâcib değildir." eleştirisini getirmiştir.

Ebû Hanîfe de "Secde hakkında vârid olan haberlerden çoğunun emir manasında olduğunda icma vardır. Şu hâlde secde nasıl emredilmiş ise, mukayyed secde de, yani Kur'ân okunurken secde etmek de emredilmiştir. Zira bu haberler içinde mutlak secdeye dair âyetler olduğu gibi, 'Karşılarında Kur'ân okunduğu vakit secde etmiyorlar' âyeti gibi mukayyed secdeye dair âyetler de vardır. Bunun için mutlak olanları da mukayyede yormak gerekir. Namaza dair emirler ise, bu durumda değillerdir. Zira bu emirlerde, namazın vücûbu, birtakım başka kayıtlara bağlanmıştır. Ayrıca Hz.Peygamber de, bu âyetleri okurken secde etmesiyle bize, bu âyetlerde secdeye dair emrin manasını, yani bu âyetler okunurken secde etmek gerektiğini bildirmiştir." diyebilir.<sup>88</sup>

İbn Rüşd, bu savunmacı değerlendirmesiyle, Ebû Hanîfe'nin temellendirmesini haklı göstermeye çalışır durmaktadır.

#### Hadisi Yorumlamada Hata

1) *Tilâvet Secdesi Âyetleri*: Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivayet olunan hadise göre, Hz. Peygamber bir gün minberde Sâd suresinin secde ayetini okumuş ve secde etmiştir. Fakat bir başka günde bir daha bu âyeti okuduğunda secde etmemiş ve halkın secde etmeye davrandığını görünce, " Bu ancak bir peygamberin ettiği tövbenin kabulüdür. Geçen sefer sizin secde etmeye davrandığınızı gördüğüm için inip secde ettim." buyurmuştur. Bu hadiste, tilâvet secdesinin vücûbunu benimseyen Ebû Hanîfe için bir çeşit hüccet vardır. Çünkü Hz.Peygamber bu hadiste Sâd suresi secdesini niçin yapmadığını açıklamıştır ki bu sebep, diğer secdelerde yoktur. Bundan ise, bu sebebin bulunmadığı diğer secdeleri terketmenin câiz olmadığı anlaşılmalıdır. Ne var ki bu çeşit istidlâlin -delilü'l-hitab'ın delâletini benimsemek kabilinden olduğu için- cevazında ihtilâf vardır. "Mufassal denilen kısa sürelerde tilâvet secdesi yoktur." diyenlerden kimisi, Ebû Dâvûd'un İkrime'den rivayet ettiği İbn Abbâs'ın hadisiyle ihticâc etmiştir. Zira bu hadiste, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret buyurduktan sonra kısa sürelerde secde etmediği bildirilmektedir. Ebû Ömer "Bu doğru bir haber değildir. Zira Hz. Peygamber'in kısa sürelerde secde ettiğini söyleyen Ebû Hüreyre, Medine'ye hicret etmezden önce Hz. Peygamber'in yanında kalmamıştır. Halbuki kuvvetli râviler kendisinden, Hz. Peygamber'in ve'n-Necmi suresinde secde ettiğini rivayet etmişlerdir." der.<sup>89</sup>

2) *Öşri/Harcî Arazi*: Ebû Hanîfe "Bir gayrimüslim öşür arazisini satın aldığı zaman, o arazi haraç arazisine dönüşür." demiştir. Bundan, Ebû Hanîfe'nin öşrü Müslümanların, haracı da gayrimüslimlerin hakkı olarak gördüğü anlaşılmalıdır. Halbuki eğer böyle

olsaydı, öşür arazisi gayrimüslimlerin eline geçtiği zaman –Ebû Hanîfe'nin iddia ettiği üzere- nasıl öşür arazisine dönüşüyorsa, haraç arazisinin de Müslümanların eline geçtiği zaman öşür arazisine dönüşmesi gerekirdi.<sup>90</sup>

3) *Atlara Zekâtı*: Ebû Hanîfe, “‘Üzerindeki Allah'ın hakkını unutamayarak bağlayıp beslediği attır.’ hadisinde bahsi geçen ‘Allah'ın hakkı’ndan murat, kırın otlarında yayılan atlara düşen zekâttır” demiştir.

İbn Rüşd'e göre “Bu hadisin mücmel sayılması, onu âmm görüp, ata zekât düşmesi için hucet yapmaktan evlâdır.”<sup>91</sup>

4) *Nisap Hesabında Altın-Gümüş Eklemesi*: İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve bir cemaat, “Altın ile gümüş birbirlerinin nisabını tamamlar. İkisinden bir nisap meydana geldiği zaman, o nisaba zekât düşer.” demişlerdir. İmam Şâfî, Ebû Sevr ve İmam Dâvûd ise, “Ne altın gümüşün, ne de gümüş altının nisabını tamamlar.” demişlerdir.

İbn Rüşd'e göre, iki şeyin gerek cinsleri, gerek isimleri birbirinden ayrı olduğu zaman,- müşterek bir vasfa sahip olsalar bile- ayrı ayrı hükümlere tâbi olmaları daha çok akla gelir.

Ayrıca gümüşle altının birbirleriyle tamamlandığının keyfiyetinde ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâfın sebebi, ağırlık bakımından nisapları değişik olan iki maddeden bir nisap meydana getirmek istemiş olmalarıdır ki hepsi de manasızdır. Belki de bunlar, şeriatla hüküm bulunmayan bir şey için hüküm vazetmişlerdir. Çünkü bunlar öyle bir nisap kabul etmişlerdir ki o nisap, ne altının, ne de gümüşün nisabıdır. Halbuki onların dediği nisaba, eğer zekât düşmüş olsaydı, şârî bunu da bildirirdi. Zira şârî, ihtilâf yaratmak için değil, bilakis mevcut ihtilâfları ortadan kaldırmak için gönderilmişken, herhangi bir mükellefiyeti meskut bırakıp da ihtilâflara yol açmasına imkân yoktur.<sup>92</sup>

5) *Öşürde Nisap*: Ebû Hanîfe'ye göre, ekin ve meyvelerde nisap yoktur. Bu görüşünde öşür oranlarını belirten hadisin umumuyla ihticâcı zayıftır. Çünkü Hz.Peygamber bu hadisi, toprak ürünlerinin nisabı olup olmadığını değil, ne kadar zekât düştüğünü belirtmek için buyurmuştur.<sup>93</sup>

6) *Fakir-Miskin Terimleri*: Ebû Hanîfe'ye göre zekât verilecekleri belirten âyette geçen bu ikiliden miskin, fakirden daha iyi halli kişidir. İbn Rüşd'e göre, bu konudaki inceleme – eğer şeriatte bu iki kelime arasında bir fark yoksa- lügavî bir incelemedir. Hâlbuki lügat araştırılırken, bu iki kelimenin bir manaya geldiği, yani ikisinin de, maddî sıkıntısı hem çok, hem az olan kimselerin ikisine de denildiği ve birinin birine, diğerinin de diğerine has olmadığı kanaati oluşur.<sup>94</sup>

7) *Savaş Yoluyla Fethedilen Toprakların Dağıtımı*: Ebû Hanîfe, “İmam, araziye haraç karşılığında Müslüman olmayan eski sahiplerinin elinde bırakmakla Müslümanlara dağıtmak arasında muhayyerdir.” demiştir. Bu ihtilâfın sebebi, “Bilin ki ele geçirdiğiniz ganimetlerin beşte biri Allah'ın, Peygamber'in, yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolda kalmışlarındır.” (el-Enfal, 8/41) âyeti ile, Haşr sûresinin, “Onlardan sonra gelenler, ‘Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla; kalbimizde mü'minlere karşı kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz sen, şefkat-lisin, merhametlisin’

derler.” (el-Haşr, 59/10) âyet-i kerîmesi arasında bulunduğu sanılan çelişmedir. Zira âyetinin zahirinden, ganimet ne olursa olsun taksim edilmelidir diye anlaşılmaktadır. Haşr sûresinin âyeti ise, eğer önceki âyetlere atfedilirse ondan, bütün Müslümanların ganimette ortak olduklarını ve muayyen kişilere taksim edilmemesi gerektiğini anlamak mümkündür. Nitekim, rivayet olduğuna göre Hz. Ömer “Ben bu âyetten, bütün halkın, hatta Küda’da çobanlık yapanların bile ganimette ortak olduğu manasını anlıyorum.” demiş ve bunun içindir ki, zamanında fethedilen Irak ve Mısır arazilerini fethedenler arasında kendisi taksim etmemiştir.

Fıkıh ulemasından, bu her iki âyetin de ganimet malları hakkında olduğunu söyleyenler Haşr sûresi âyetini ganimet mallarından istisna etmişlerdir. Ganimet âyetinin ganimet malları ve Haşr sûresi âyetinin de fey malları hakkında olduğunu söyleyenler ise –ki en zahir olan budur– “Arazi de taksime tâbidir. Nitekim Hz. Peygamber’in Hayber arazisini Hayber’i fethedenler arasında taksim ettiği sabittir.” demişlerdir. Bunlar “Hem Kur’ân-ı Kerîm bu hususta âmmdir, hem de Kur’ân-ı Kerîm’in bu umumundan başka, Hz. Peygamber’in fiili de mücmelin beyanı hükmündedir.” demişlerdir. Ebû Hanîfe ise, “Hz. Peygamber’in Hayber arazisini yarıcılığa verdiği ve Hayber ahaliyle hurmaları bölüşmek üzere sonradan Abdullah b. Revâha’yı gönderdiği rivayet olunmuştur. Bundan ise, Hz. Peygamber’in Hayber arazisinin hepsini taksim etmediği anlaşılmaktadır.” diyerek, “İmam araziye isterse taksim eder, isterse haraç karşılığında Müslüman olmayan eski sahiplerinin eline bırakır ve Hz. Ömer’in yaptığı da budur.” demiştir.

Kaldı ki Haşr suresindeki âyetin zahirinden, bu âyetin içerdiği hükmün, Enfal âyetinin içerdiği hükümden tamamen ayrı ve savaştan başka yollarla elde edilen mallar hakkında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>95</sup>

8) *Cizyenin Miktarı*: Her fakîhin değişik miktarlar belirttiği bu konuda Ebû Hanîfe, Hz. Ömer’in uygulamasına göre yoksuldan on iki, orta halliden yirmi dört, zenginden kırk sekiz dirhem alınacağını savunur. İlgili hadis ve rivayetleri muhayyerlik manasına yoran ve bu hususta Hz. Peygamber’den sıhhatinde ittifak edilen bir hadis gelmediğinden cizye kelimesindeki umumî miktara bakanlar, cizyenin belirli bir miktarı yoktur demişlerdir ki en zahir olan görüş budur.<sup>96</sup>

9) *Oğul Kurbanı Adağı*: Fukaha, oğlunu Kabe’nin Hz. İbrahim makamında kesmeyi adayan kimse hakkında ihtilâf etmiştir. İmam Mâlik, fidye olarak oğlunun yerine bir deve, Ebû Hanîfe ise bir koyun veya keçi kesmesi gerektiğini savunurken, başka görüşler de öne sürülmüştür. Bu ihtilâfın sebebi, Hz. İbrahim’den hikaye olunan olayın hükmü hakkında ihtilâf etmeleridir. Zira “O hüküm İbrahim’e mahsustur.” diyenler, “Bu nezir mün’akid değildir ve dolayısıyla, bu nezri yapana bir şey lâzım gelmez.” demişlerdir. Bu hükmün Hz. İbrahim’e mahsus olmayıp bizi de kapsadığını söyleyenler ise “Nezir mün’akid olur” demişlerdir. Bu ihtilâfın kökeni, bizden önceki ümmetlerin şeriat ahkâmı bize de şamil midir, değil midir diye edilen meşhur ihtilâftır. Fakat zahir olan şudur ki bu hüküm, bir şeriat hükmü olmayıp Hz. İbrahim’e mahsus olan bir hüküm idi ve onun zamanında

insanlara bile yönelik değildi. Bunun için “Bu hüküm bize de yönelik midir, değil midir?” diye ihtilâf edilmemeli idi.<sup>97</sup>

10) *Zaruret Durumunda Haram Gıdadan Yenilecek Miktar*: İmam Mâlik'e göre doyuncaya kadar yenebilir ve helâl besinleri buluncaya kadarı zahire yapılırken, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'ye göre haram besinler ancak kişiyi ölümden kurtaracak kadar yenebilir, daha fazlası yenemez. Bu ihtilâfın sebebi, dara düşen kimseye helâl kılınan haramın hepsi midir, yoksa kişiyi ölümden kurtaracak kadarı mıdır diye ihtilâf etmeleridir. Zahir olan, dara düşülünce haramın hepsinin helâl oluşudur.<sup>98</sup>

11) *Sebepsiz Âdet Görmeyen Kadınların İddeti*: Hayız yaşında olup da sebepsiz âdet görmeyen kadınlar, gebe olduklarından şüphe edilmiyor ve aybaşı halini görmemeleri için -hastalık, çocuk emzirisi gibi- bir sebep bulunmuyorsa İmam Mâlik'e göre dokuz ay beklerler. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve cumhur da “Hayız yaşında olan kadın eğer hiç âdet görmemişse, hayızdan ümit kestiği yaşa varıncaya kadar bekledikten sonra üç ay daha bekler ve ondan sonra evlenebilir.” demişlerdir.

Cumhur ise “Kadınlarınız içinde artık âdetten kesilmiş olanların -eğer şüphe ediyorsanız- iddetleri üç aydır.” âyet-i kerîmesinin zahirine bakmıştır. Çünkü zahir şudur ki, âdet görme yaşında olup da âdet görmeyen kadınlar, “âdetten kesilen kadınlardır” deyiminin kapsamına girmezler. Hâlbuki bu görüşte çok büyük bir zorluk vardır. Eğer “âdetten kesilmiş olan kadınlar” deyiminden, “âdetten kesildiği kesin olarak bilinmeyen kadınlar”ı anlamak ve “eğer şüphe ediyorsanız” kaydını da -İmam Mâlik'in yaptığı gibi- hayza değil hükme vermek suretiyle “Henüz âdet görme yaşında olup da âdet görmeyen kadınların iddeti de üç aydır.” demiş olsalardı, iyi olurdu. Fakat İmam Mâlik'in görüşü, âyetten anladığı manaya uymamaktadır. Çünkü “âdetten kesilmiş olan kadınlar” deyiminden İmam Mâlik, âdet görmedikleri kesin olarak bilinen kadınları anlamıştır ki bu kadınlar da âdet yaşını aşan kadınlardır. Bunun içindir ki “eğer şüphe ediyorsanız” kaydın, hayza değil, hükme vermiş olup “eğer iddetlerini bilmiyorsanız” manasında yorumlamıştır. Bununla beraber “Dokuz ay bekledikten sonra -âdet görme yaşında olduğu halde - âdet görmeyen kadın, üç ay bekleyecektir.” demiştir. Hâlbuki -bilindiği gibi- üç ay, âdet görme yaşını aşan kadınların iddetidir. İmam Mâlik'in tâbilerinden İsmail ile İbn Bükeyr ise, “eğer şüphe ediyorsanız” kaydını hayza verip, “Arap dilinde âdetten kesilmiş olan kadın deyimi, âdet göreceği kesin olarak bilinmeyen kadın demektir.” demiş ve böylece kendi mezhep imamaları olan İmam Mâlik'in görüşüne uyan bir yorumda bulunarak güzel bir şey yapmışlardır. Zira eğer “âdetten kesilmiş olan kadın” deyiminden, “âdet görme yaşını aşan kadın” anlaşılırsa, henüz âdet görme yaşında olup da âdet görmeyen kadının, âdetten kesilme yaşına varıncaya kadar beklemesi gerekir ve eğer “âdetten kesildiği kesin olarak bilinmeyen kadın” anlaşılırsa, henüz âdet görme yaşında olup da âdet görmeyen kadının da âdet görme yaşını aşan kadın gibi üç ay beklemesi gerekir ki Zâhirîlerin de yaptığı kıyas bunu gerektirir.<sup>99</sup>

12) *Zihar Yasakları*: İmam Mâlik “Cinsî münasebette bulunması haram olduğu gibi, diğer münasebetlerin hepsi de haramdır” demiştir ki, Ebû Hanîfe de bu görüştedir. Ancak Ebû Hanîfe, kadının fercine bakılmasını mekruh saymıştır. İmam Şâfiî ise “Zihar ancak cinsî münasebeti haram kılar. Cinsî münasebet dışında kalan her şey helâldir.” demiştir. Süfyan Sevrî, İmam Ahmed ve bir cemaat de bu görüştedir.

İmam Mâlik’in delili, âyet-i kerîmede geçen “birbirleriyle temas etmeden” kayıdır. Çünkü temas lafzı, hem cinsî münasebete, hem de diğer münasebetlere şamildir.

İbn Rüşd’e göre, biri hakikî, diğeri mecazî olan iki mana arasında müşterek olan kelimeleri âmm görenlere göre, bu kabil kelimelerin her iki manayı da içermesi –her ne kadar Arap dilinde âdet değilse de- uzak da değildir. Bunun içindir ki bunu benimsemiş olmak, gayet zayıf bir görüştür. Eğer şeriatın bu kelimedeki tasarruf ederek onu her iki manada kullandığı bilinsedi, câiz olurdu. İmam Şâfiî ayrıca “Zihar da –ulema-ya göre- îlâ gibidir. Şu hâlde zihar ile yalnız cinsî münasebetin haram olması lâzım gelir.” demiştir.<sup>100</sup>

13) *Mutlak Satım Vekâleti*: Bir kimse, bir başkasına herhangi bir şeyi satmak için mutlak vekâlet verdiğinde, İmam Mâlik’e göre vekil o şeyi değerinden az bir fiyatla ya da veresiye satamaz, satarsa satışı geçersizdir; satın almak da böyledir. Ebû Hanîfe ise, satmak ile satın almayı ayırarak, “Vekil, müvekkilin satın almasını söylediği şeyi değil, değerinden fazla bir fiyatla satın alamaz.” demiştir. İbn Rüşd’e göre, akla öyle geliyor ki, Ebû Hanîfe şunu düşünmüştür: Çünkü müvekkilin kendisi nasıl malından herhangi bir şeyi maslahat için bazen değerinden daha az bir fiyatla veya vadeyle satıyorsa, onun vekili de öyledir. Zira mal sahibi ona kendi yetkisini vermiştir. Fakat bir kimsenin herhangi bir şeyi maslahat için değerinden fazla bir fiyatla satın alması, çok ender olan bir şeydir. Bununla beraber cumhurun görüşü daha açıktır.<sup>101</sup>

14) *Mirasçılıkta Din Farklılığı*: Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Sevrî, Dâvûd ve Ebû Sevr’e göre, gayrimüslimlerin hepsi birbirlerine mirasçıdır. Bu konuda, “Ne Müslüman kâfirden, ne de kâfir Müslüman’dan miras alır.” (Buhârî, Ferâiz, 85/26, no:67-64) hadisine dayanırlar. Çünkü bu hadisten, delîlül-hitâb yoluyla Müslüman’ın Müslüman’dan, kâfirin kâfirden miras alabileceği anlaşılmaktadır. Fakat delîlül-hitâb ile özellikle burada hüküm vermek zayıftır.<sup>102</sup>

### 2.3.2. Nassa Ziyade

1) *Nebizle Abdest Alma*: Müçtehitlerden yalnızca Ebû Hanîfe ve pek az sayıda bağılı, İbn Abbâs ile Ebû Râfi’den gelen iki hadise dayanarak, nebizle (şıra) abdest almanın câiz olduğunu savunmuş, bu görüşün İbn Abbâs ile Hz. Ali’nin de görüşleri olduğunu, ashabdan da hiç kimsenin onlara muhalefet etmeyişi dolayısıyla icma niteliği taşıdığını öne sürmüşlerdir. İbn Rüşd, Ebû Hanîfe ve aynı görüştekilerin su yerine nebiz geçtiği için “Hadiste nebize su adı verilmiştir ki bu ziyadedir”. Ziyade ise, neshi gerektirmez, ki Kur’ân onunla çatışmış olsun. Ne var ki bu cevap onların ziyadenin olduğu görüşlerine aykırıdır.<sup>103</sup>

2) *Farz Namazların Sayısı*: Ebû Hanîfe, vitir namazıyla ilgili hadisler dolayısıyla onun vâcib olduğunu belirtir. Fakîhler ziyadeyi taşıyan (vitirle ilgili) hadisleri sıhhat yönünden değerlendirmişlerdir. Bazıları ziyadenin nesih olduğu görüşünü savunur. Ebû Hanîfe ise, ziyadenin nesih olduğu görüşünde değildir.<sup>104</sup>

3) *Kocanın Liândan Kaçınması*: Ebû Hanîfe “Ona müfteri cezası verilmez. Fakat hâkim uygun gördüğü taktirde onu hapseder.” demiştir. İkinci grup da “Liân âyetinde ‘Koca liândan çekinirse, ona müfteri cezası lâzım gelir.’ diye bir şey yoktur. Bunu söylersek nassa bir ilâve yapmış oluruz ki ilâve nesihtir. Nesih ise, ne kıyas, ne de tek kişi hadisleriyle sabit olur” demişlerdir. Bunlar ayrıca “Eğer ona ceza lâzım gelirse, liân yapsa dahi cezadan kurtulamaz. Çünkü lian, bir yemindir. Yemin ile ceza nasıl yabancılardan kalkmıyorsa, kadının da kocası yabancılar gibidir.” demişlerdir.

İbn Rüşd'e göre, doğrusu şudur: Liân özel bir yemin olduğu için, özel bir hükme tâbi olması gerekir. Kaldı ki âyet-i kerîmede liân ile kadının cezadan kurtulması nassen bildirilmiştir.<sup>105</sup>

### 2.3.3. Zahirî Yorumu Yöneliş

1) *Liân*: Ulema müttefiktir ki, herhangi bir kadın, eğer kocasının kendisini nikâhladığı tarihten itibaren değilse de, kendisiyle temas ettiği veyahut temasa imkân bulduğu tarihten itibaren en az altı ay sonra çocuk doğurursa, bu çocuk kadının kocasına aittir. Fakat Ebû Hanîfe şâz bir görüşte bulunup temas tarihini değil de nikâh tarihini nazara almıştır. Hatta ona göre, eğer doğunun en uzak bir yerinde oturan kimse, batının en uzak bir yerinde oturan bir kadını nikâhlarsa ve bu kadın da nikâh akdi tarihinden altı ay sonra çocuk doğurursa –eğer adam “bu çocuk benden değildir” diye dava açmazsa- çocuk onundur. Ebû Hanîfe bu meselede koyu bir zahirîdir. Zira “Çocuk kimin döşeginde doğarsa onundur.” hadisinin zahirine uymuştur. Çünkü hadisin zahirine göre, bu kadın, nikâh akdiyle adamın döşegine girmiş ve çocuğu onun döşeginde doğurmuştur. Ebû Hanîfe herhalde bunu, sebebi aranmayan bir hüküm görmüştür ki bu zayıftır.

Ebû Hanîfe ile İmam Dâvûd, “Liân edemez. Zira Cenâb-ı Hak âyet-i kerîmesinde ‘Karılarına isnad edip de kendilerinden başka şahidleri bulunmayanlar, liân ederler.’ buyurmuştur.” demişlerdir. İmam Mâlik ile İmam Şâfiî ise “Liân eder. Çünkü kadının kendisinden boşanmasında, şahidlerin tesiri yoktur.” demişlerdir.<sup>106</sup>

2) *Zina Şahitliği*: Ulemanın cumhuru, zina şahitlerinin zinanın hangi gün ve nerede işlendiği hakkındaki ifadeleri arasında farklılık bulunmaması gerektiği görüşündedir. Ancak İmam Ebû Hanîfe'den “Eğer şahitlerden her biri, odanın bir köşesini göstererek ‘Şurada zina ettiklerini gördüm.’ diye değişik ve birbirine uymayan şekillerde ifade verirlerse, sakıncası yoktur.” dediği rivayet olunmuştur.

Bu konudaki farklı kanaatlerinin sebebi, olayın günü hakkında birbirine uymayan ifadeleri uzlaştırmak nasıl mümkün değilse, olayın yeri hakkında da birbirine uymayan ifadeleri uzlaştırmak mümkün müdür, değil midir, yoksa olay yeri hakkında ifadeler



arasındaki uyumsuzluk pek önemli olmayıp telifi mümkün müdür diye ihtilâf etmeleridir. Cumhur bunun da telifi mümkün olmadığı görüşündedir. Zira tek bir olayın değişik zamanlarda işlenmesi nasıl mümkün değilse, değişik yerlerde de işlenmesi mümkün değildir. Kaldı ki, şeriatın zahirinden, zina suçunun sübûtu hakkında çok titiz davranıldığı anlaşılmaktadır. Bunun için, aralarında en ufak bir farklılık bulunan ifadelerin bile kabul olunmaması gerekir.<sup>107</sup>

3) *Meyvenin Olgunlaşmadan ve Şartsız Satışı*: Ebû Hanîfe “Câizdir, ancak alıcıya, meyvaları hemen koparmak gerekir.” demiştir. Ebû Hanîfe bunu görülmeyen şeyin satın alınması için değil, ağaçtaki meyveleri satın alabilmek için meyveleri koparmanın şart olduğundan dolayı söylemiştir.<sup>108</sup> (Ebû Hanîfe mi, başkaları mı?)

4) *Selemde Malın Cinsinin Satış Sırasında Bulunması*: Satılan malın cinsinden satış akdi sırasında bulunması, Cumhura göre şart değildir, selem satışı, selemle satılan şeyin çıkma mevsimi dışında da yapılabilir. Ebû Hanîfe, Sevrî ve Evzâî'ye göre ise, selem satışı, selemle satılan şeyin çıkma mevsimi dışında yapılamaz. İkinci görüştekiler, “Hurmalarda, olgunluk görülmeden selem yapmayınız.”<sup>109</sup> hadisine dayanırlar. Herhalde selem satışında, satılan malın cinsi satış anında bulunmadığı zaman, daha çok zarar görüyorlar. Hanefilere göre herhalde bu da, henüz var olmayan şeyin satışı gibidir. Hâlbuki bu, fizzimme bir satıştır. Henüz var olmayan şeyin satışı ise, muayyen bir şeyin satışındır. İşte selem satışı ile henüz var olmayan şeylerin satışı arasındaki fark budur.<sup>110</sup>

#### 2.3.4. Zayıf ve Şâz Görüş

1) *Âdeti Bitmiş, Henüz Yıkanmamış Kadımla Cinsel Birleşme*: Ebû Hanîfe ve bağlılarına göre kan, hayızın en uzun süresi (on gün) sonunda kesilirse bu birleşme câizdir. Ancak İbn Rüşd'e göre, âyette<sup>111</sup> geçen “tetahharne” (temizlenme) ifadesi, kanın kesilmesi veya yıkanma anlamlarının her ikisine de elverişlidir. Bu durumlarda her müçtehit, kendi içtihadıyla doğruyu bulur. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu meselede hayızın en uzun süresini şart koşması zayıf bir görüştür.<sup>112</sup>

2) *Tüm Malın Adanması*: “Şu işi yaparsam, bütün mallarımın Allah yolunda harcanması bana adak olsun” şeklindeki şartlı adaklarda –ki buna, yemin denir- değişik görüşler öne sürülmüş, Ebû Hanîfe de yalnız zekât düşen mallarını vermesi gerektiğini savunmuştur. İbn Rüşd'e göre, malının üçte birini vermesi dışındaki görüşler zayıftır.<sup>113</sup>

3) *Kasıtsız Yaralama*: Ebû Hanîfe, yaralamada alete itibar etmektedir. Hatta ona göre, birini ağır bir cisimle öldüren kimseye kısas gerekmez. İbn Rüşd'e göre bu, şâz bir görüştür.<sup>114</sup>

4) *Kiralık Cariyeyle Cinsel İlişki*: Cumhura göre, kiraladığı cariyeyle cinsel ilişkide bulunmaktan dolayı ceza gerekir; Ebû Hanîfe'ye göre ise cariye kiralığı olduğu için ceza gerekmez. Fakat Ebû Hanîfe'nin bu görüşü zayıf olduğu gibi, hiç kimse tarafından da benimsenmemiştir. Ebû Hanîfe herhalde cinsî münasebeti de kiralık maldan görülmesi

câiz olan diğer yararlarla kıyas etmiş olacak ki, bu münasebet ile geçici evlilik arasında benzerlik görmüş ve ona göre bu münasebete şüphe girmiştir.<sup>115</sup>

### 2.3.5. Akılcı Eleştiri

1) *Yemin Kefareti Ödemenin Zamanı*: Bu konuda, Ebû Hanîfe yemin bozulmadan ödenen kefaretin, yeminin hükmünü kaldırmayacağını söylerken, İmam Şâfiî kefaretin yeminin bozulmasından önce de, sonra da verilebileceğini savunur.

İbn Rüşd'e göre, zihar kefaretinde olduğu gibi, burada da kefaret, yemini bozmaya niyet etmekle vacip olur diyecek olursak, o zaman mesele bu yönden ihtilâf konusu olmaktan çıkar. Ayrıca, bu konuda, aklî yönden de ihtilâf edilmiş olabilir. Zira eğer kefaret ve yeminin hükmü kalkar diyecek olursak, yemini bozmadan kefaret vermenin câiz olmaması gerekir. Kefaret yeminin vukuuna engel olur dersek, yemini bozmadan da kefaret vermek câiz olmalıdır.<sup>116</sup> Bu sunumdan, İbn Rüşd'ün peşin kefaret ödenebileceği görüşünde olduğu çıkarsanabilir.

### Sonuç

İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'nin çeşitli hukuk meselelerine dair görüşlerini, delillerdeki tutarlılık/tutarsızlık, ilkece tutarlılık/ tutarsızlık, usûle uygunluk/aykırılık ve yorumda tutarlılık/tutarsızlık açılarından inceleyerek birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Değerlendirmelerinin bir bölümü onaylayıcı/destekleyici, bir bölümü de eleştirci/olumsuzlayıcı niteliktedir. Bütün bu değerlendirmelerinde eleştirel, tarafsız ve yetkin bir yöntem izleyen İbn Rüşd, yer yer gerek onaylayıcı, gerekse olumsuzlayıcı değerlendirmelerinde ortaya konan görüşlerin kendini savunabileceği yönlerini de dikkate getirmiştir. Böylece İbn Rüşd, Ebû Hanîfe'nin hukuk metodolojisini, hem kendi gücü açısından, hem de yöntemindeki zaafı açısından özgün biçimde değerlendirmiştir.

İbn Rüşd, Kadı Ebü'l-Velid Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin Ahmed bin Rüşd el-Kurtubî / *Bidâyet'ül-müctehid ve nihayetül-muktesid* (BM), İstanbul 1333. Ayrıca, eserin Türkçe çevirisi de ayrıçlarda gösterilmiştir: *Bidâyet'ül-müctehid* (Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Hukuku), (çev. Ahmed Meylani, redaksiyon, Hadis Tahrici ve Düzenleme: Vecdi Akyüz), İstanbul 1991.

BM, 1/23 / (1/109); Abdurrezzak, 2/386, no: 7361; Beyhakî, 1/146; BM,1/31 (1/123); Buhârî, Savm, 30/26; Müslim. Sıyam, 13/33, no: 1155; BM, 1/ 212-213 (2/52-54); Buhârî, Büyü, 34/95, no: 2211; BM, 2/393 (4/369); Müslim, Nikâh, 16/9, no:1421; BM, 2/5 (2/419); BM, 2/38 (2/469-470); BM, 2/367-368 (4/301); BM, 1/112 (1/300); BM, 2/77 (3/81); el-Bakara, 2/226; BM, 2/83 (3/96-97); BM, 2/327 (4/206); BM, 2/332 (4/226); BM 2/391 (4/366); BM, 2/39 (2/471-472); BM, 1/137 (1/345-346); BM, 1/190 (1/455); BM, 1/236 (2/107-108); BM, 1/243 (2/118); BM, 1/247-248 (2/127); BM, 2/67 (3/57); BM, 1/79 (1/235); BM, 1/173 (1/422); BM, 2/257 (4/62-63); BM, 2/391-392 (4/366-368); BM, 1/254 (2/141); BM, 1/331 2/285); BM, 2/6 (2/421); BM, 2/71 (3/66-67); BM, 2/72(3/71); BM, 2/93 (3/120);

BM, 2/99-100 (3/135-136); BM, 1/52 (1/171); BM, 1/52-53 (1/172); BM, 1/57 (1/181); BM, 1/64 (1/198); BM, 1/356-357 (2/342-343); BM, 1/368-369 (2/366); BM, 2/348 (4/258); BM, 2/349-350 (4/261-262); BM, 1/65-66 (1/203-204); BM, 1/71 (1/217-219); BM, 2/6-7(2/419-420); BM, 2/7-8 (2/423-424); BM, 2/9-10 (2/426-427); BM, 2/73-75 (3/76-78); BM, 2/109-110 (3/159-160); BM, 2/113-114 (3/165-166); BM, 1/142-143 (1/360-361); el-Ahzab, 33/49; el-Bakara, 2/228; BM, 2/80-81 (3/89); BM, 1/144-145(1/365-367); BM, 1/225 (2/85); BM, 1/227 (2/87).

İmamı bulunan kimse için, imamın okuyuşu, onun için de okuyuştur. bkz. İbn Ebî Şeybe, 1/322; BM, 1/121-122 1/319); BM, 1/170 (1/415-416); 64 BM, 1/226 (2/86); BM, 2/16-17 (2/437-438); BM, 2/146 (3/225-226); 7 Darekutnî, 3/41, no:168; bkz. Beyhakî,6/89; Hâkim, 2/47; BM, 2/363 (4/79-80); BM, 2/271 (4/95): BM, 2/271-272 (4/95-96); BM, 1/165 (1/406); BM, 2/298 (4/150); BM, 2/308 (4/170-171); BM, 1/161 (1/397); BM, 1/318-319 (2/265); BM, 2/182-183 (3/304-305); BM, 1/382, 384-385 (2/399,402-403); BM, 2/40-41 (2/473-474); BM, 2/80 (3/86-87); BM, 2/85 (3/100); BM, 2/158 (3/246); BM,2/81-82 (3/91-92) ; BM, 2/204 (3/353-354); BM, 2/316 (4/187); Meryem, 19/58; BM, 1/176-177 (1/428); BM, 1/176-177 (1/430-431); BM, 1/227 (2/89); BM,1/231 (2/97); BM, 1/235-236 (2/106-107); BM, 1/242 (2/117); BM, 1/252 (2/134); BM, 1/324-325 (2/272-274); BM, 1/327 (2/277); BM, 1/346 (2/316); BM, 1/386-387 (2/408); BM, 2/75-76 (3/78-79); BM, 2/90-91(3/113); BM, 2/254 (4/52); BM, 2/296 (4/148); BM, 1/25-26 (1/112-113); BM, 1/70 (1/216-217); BM, 2/99-100 (3/135); BM, 2/97-98 (3/129-130); BM, 2/367 (4/300-301); BM, 2/124 (3/183-184); Ebû Dâvûd, Büyû'17/28, no:3467; BM, 2/170 (3/273); el-Bakara 2/222; BM, 1/45-46 (1/155-157); BM, 1/346-347 (2/317,318); BM, 2/ (4/291); BM, (4/291); BM, 1/340 (2/301-302).

### Kaynakça

1. İbn Rüşd, Kâdî Ebû'l-Velîd Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin Ahmed bin Rüşd el-Kurtubi, *Bidāyetü'l-Müctehid ve Nihayetül-Mukteşid* (BM), İstanbul 1333/1915. Ayrıca, eserin Türkçe çevirisi de ayrıçlarda gösterilmiştir: *Bidāyet'ül-Müctehid* (Mezheplerarası Mukayeseli İslam Hukuku), Çev. Ahmed Meylani, Redaksiyon, Hadis Tahrici ve Düzenleme: Vecdi Akyüz, İstanbul 1991.
2. BM, 1/231 (1/109).
3. Abdurrezzâk, 2/386, no: 7361; Beyhakî, 1/1 46.
4. BM, 1/31 (1/123).
5. Buḥārî, Şavm, 30/26; Müslim, Şıyām, 13/33, no: 1155.
6. BM, 1/212-213 (2/52-54).
7. Buḥārî, Büyü, 34/95, no: 2211.
8. BM, 2/393 (4/369).
8. Müslim, Nikāh, 16/9, no:1421.
10. BM, 215 (2/419).
11. BM, 2/38 (2/469-470).

12. BM, 2/367-368 (4/301).
13. BM, 1/112 (1/300).
14. BM, 2/77 (3/81).
15. eI-Bakara, 2/226.
16. BM, 2/83 (3/96-97).
17. BM, 2/327 (4/206).
18. BM, 2/332 (4/226).
19. BM, 2/391 (4/366).
20. BM, 2/39 (2/471-472).
21. BM, 1/137 (1/345-346).
22. BM, 11190 (1/455).
23. BM, 1/236 (2/107-108).
24. BM, 1/243 (2/118).
225. BM, 1/247-248 (2/127).
26. BM, 2/67 (3/57).
27. BM, 1/79 (11235).
28. BM, 1/173 (1/422).
29. BM, 2/257 (4/62-63). Ayrıca bk. BM, 2/391.
30. BM, 2/391-392 (4/366-368).
31. BM, 11254 (2/141).
32. BM, 1/331 2/285).
33. BM, 2/6 (2/421).
34. BM, 2/71 (3/66-67).
35. BM, 2172 (3/71).
36. BM, 2/93 (3/120).
37. BM, 2/99-100 (3/135-136).
38. BM, 1/52 (1/171).
39. BM, 1152-53 (1/172).
40. BM, 1/57 (1/181).
41. BM, 1/64 (1/198).
42. BM, 1/356-357 (2/342-343).
43. BM, 1/368-369 (2/366).
44. BM, 2/348 (4/258).
45. BM, 2/349-350 (4/261-262).
46. BM, 1165-66 (1/203-204).
47. BM, 1/71 (1/217-219).
48. BM, 2/6-7(2/419-420).
49. BM, 2/7-8 (2/423-424).
50. BM, 2/9-10 (2/426-427).

51. BM, 2/73-75 (3/76-78).
52. BM, 2/109-110 (3/159-160).
53. BM, 2/113-114 (3/165-166).
54. BM, 1/142-143 (1/360-361).
- 56.el-Ahzab, 33/49.
- 57.el-Bakara, 2/228.
58. BM, 2/80-81 (3/89).
59. BM, 1/144-145 (1/365-367).
60. BM, 1/225 (2/85).
61. BM, 1/22 7 (2/87).
- 62.İmamı bulunan kimse için, imamın okuyuşu, onun için de okuyuştur. bk. İbn Ebî Şeybe, 1/322.
63. BM, 1/121-122 (1/319).
64. BM, 1/170 (1/415-416).
65. BM, 1/226 (2/86).
66. BM, 2/16-17 (2/437-438); BM, 2/146 (3/225-226).
67. Dāarakutnī, 3/41, no:168.
68. bk. Beyhakī,6/89.
69. Hākim, 2/47.
- 70.BM, 2/363 (4/79-80).
71. BM, 2/271 (4/95).
72. BM, 2/271-272 (4/95-96).
73. BM, 11165 (1/406).
74. BM, 2/298 (4/150).
75. BM, 2/308 (4/170-171).
76. BM, 1/161 (1/397).
77. BM, 11318-319 (2/265).
78. BM, 2/182-183 (3/304-305).
79. BM, 1/382, 384-385 (2/399, 402-403).
80. BM, 2/40-41 (2/473-474).
81. BM, 2/80 (3/86-87).
82. BM, 2/85 (3/100).
83. BM, 2/158 (3/246).
84. BM, 2/81-82 (3/91-92).
85. BM, 2/204 (3/353-354).
86. BM, 2/316 (4/187).
- 87.Meryem, 19/58.
88. BM, 1/176-177 (1/428).
89. BM, 11176-177 (11430-431).

90. *BM*, 1/227 (2/89).
91. *BM*, 11231 (2/97).
92. *BM*, 1/235-236 (2/106-107).
93. *BM*, 1/242 (2/117).
94. *BM*, 1/252 (2/134).
95. *BM*, 1/324-325 (2/272-274).
96. *BM*, 1/327 (2/277).
97. *BM*, 1/346 (2/316).
98. *BM*, 1/386-387 (2/408).
99. *BM*, 2/75-76 (3/78-79).
100. *BM*, 2/90-91(3/113).
101. *BM*, 2/254 (4/52).
102. *BM*, 2/296 (4/148).
103. *BM*, 1/25-26 (1/112-113).
104. *BM*, 1/70 (1/216-217).
105. *BM*, 2/99-100 (3/135).
106. *BM*, 2/97-98 (3/129-130).
107. *BM*, 2/367 (4/300-301).
108. *BM*, 2/124 (3/183-184).
109. Ebu Dāvūd, Büyü 117/28, no:3467.
110. *BM*, 2/170 (3/273).
111. el-Bakara 2/222.
112. *BM*, 1/45-46 (1/155-157).
113. *BM*, 1/346-347 (2/317, 318).
114. *BM*, 2/ (4/291).
115. *BM*, (4/291).
116. *BM*, 1/340 (2/301-302).



H. Yunus APAYDIN  
EÜ İLÂHIYAT Fakültesi

Biz de Vecdi Beye bir filozof bir fakîh hem de başka mezhepten bir fakîhin değerlendirmelerini objektif bir şekilde aktaran tebliğden dolayı teşekkür ediyorum. Şimdi ben bu oturumun son Müzakerecisi sevgili Tahsin Görgün'e sözü veriyorum. Beş artı iki diye hatırlatmama gerek yok, o toplamayı zaten yapmıştır, hesabını. Buyrunuz efendim. Yedi dakika süremiz var. Gayet âsân geçti toplantımız, inşaallah aynı şekilde idame eder.

## Müzakere

Tahsin GÖRGÜN

TDV İSAM

Muhterem hâzirûnu hürmetle selâmlayarak sözlerime başlıyorum. Tabi Vecdi Bey'in tebliği sayın başkanın da ifade ettiği gibi aslında bir taraftan sanki hiçbir değerlendirme içermeden bir tavsif, nakil hüviyetinde gibi gözüküyor. Ama esas itibariyle burada bir şey var. Yani bir değerlendirme var aslında. Bu değerlendirme daha doğrusu şöyle söyleyelim, iki şey arasında, iki tavır arasında mukayese yapmak demek, ikisinin üstünde bir yerde olmak demek. Yani eğer İbn Rüşd'le İmam Ebû Hanîfe arasında veya İbn-i Rüşd'ün İmam Ebû Hanîfe'nin içtihadlarıyla ilgili veya Hanefî mezhebindeki içtihatlarla ilgili, -duruma göre orada transfer değişiyor tabi- değerlendirmeleri hakkında konuşmak için, bu ikisinin üstünde bir üst tavır gerektiriyor. Şimdi bu üst tavır, esas itibariyle tebliğin formuna bakıldığında yok gibi gözüküyor, yani böyle bir tavır söylenmiyor ve bu açıkça ifade edilmiş değil. Fakat aynı zamanda bir tasnif olduğu için bu tasnifin kendisi bir üst dil oluşturuyor. Bu üst dil oluşturduğu için aslında bu tasnifin bizzat kendisini burada Müzakereye koymak gerekecek. Fakat doğrusu bu, şu anda hem vaktimizi zorlar, bunu belki daha geniş bir şekilde ele almak lâzım. Şimdi burada başka bir husus üzerinde durmak lâzım. İbn Rüşd'ün İmam Ebû Hanîfe'yle ilgili değerlendirmeleri, esas itibariyle bir mezhep mensubunun diğer mezhep mensubunun veya bir âlimin başka bir âlimin içtihadlarıyla ilgili görüşlerini değerlendirmesi. Onunla ilgili tamam, tamam değil; doğru, yanlış gibi hükümler vermesini ifade ediyor. Şimdi burada söz konusu olan şey şu: Bunlar iki ayrı şahıs ve bir şekilde birbirlerini daha önce hiç tanımayan iki şahıs olarak karşı karşıya gelmiyorlar. Karşı karşıya geldikten sonra duruma göre ön yargısız bir şekilde biri diğeri hakkında konuşuyor da değil. Bunlar mezhep mensubu. Mezhep mensubu oldukları için de, yani özellikle bunu İbn Rüşd için söylüyorum, mezhep mensubu olduğu için de bir yerden bakarak İmam Ebû Hanîfe'yi değerlendiriyor. Öyle olunca bu iki tavrı mukayese edecek olan şahsın, öncelikle bir sistem mukayesesi yapması gerekiyor. Yani her bir mezhebin, meselâ böyle bir Müzakereyi yaparken, böyle bir değerlendirmeyi yaparken, yapılabilecek mümkün yollardan birisi bana şu gözüküyor. Meselâ temsil gücü çok yüksek bir örnek seçilerek bu örnek üzerinden iki mezhebin usûlü veya iki mezhep arasındaki diyelim İbn Rüşd'ün usûlüyle İmam Ebû Hanîfe'nin usûlü arasındaki farkların, bir meseleyle ilgili ortaya çıkan ihtilâfın veya ittifâkın ittifakı nasıl sağladığı üzerinde durulabilirdi. Ve bence doğru olan usûl de bu olurdu. Şimdi burada sanki şöyle bir intiba ortaya çıkıyor: Sanki iki tane âlim var. Bu âlimlerin önünde kitaplar var yığılmış ve o kitaplarla ilgili olarak karşılıklı olarak hep aynı meseleler gelmiş, aynı meseleler hakkında birisi bir şekilde karar vermiş, öbürü de onun verdiği kararlarla bağlantılı olarak değerlendirme yapmış. Vecdi Bey şahsen tanıdığım, takdirle takip ettiğim bir dostumuz

olduğu için bunların farkında olduğunu biliyorum. Fakat tebliğde bunları görmeyince ben tabi bunu burada dile getirmeyi bir vazife olarak kabul ettim. Diğer taraftan da bu konuların ele alındığı bir ilim var, disiplin var bizim klâsik geleneğimizde malum ilm-i hilâf diye. Aramızda bir de mutahhassısımız var bu konuda, Şükrü Bey. Şimdi ilm-i hilâf da esas itibariyle bunlar üzerinde duruyor ama ilm-i hilâf gerçekten de bunu bir üst dil oluşturarak ele alıyor. O üst dil içerisinde. Vecdi Beyin tasnif yoluyla gerçekleştirdiğini aynı zamanda tasnifi yaparken neler düşündüğünü ifade etmesi bence çok çok önemli, en azından bundan sonra yapılacak mukayeseler için esaslı bir zemin teşkil edecek, bir yöntem oluşturacak bir adım olacaktır. Buradaki tasnifin iyiliği-kötülüğü anlamında bir şey söylemiyorum. Yani gayet güzel bir tasnif, o noktada bir şey yok. Ama müdellel bir şekilde bu tasnifi niye yaptığını anlatırsa bundan sonra yapılacak çalışmalara yöntem açısından bir katkı olur diye düşünüyorum. Tebliğle alâkalı olarak söyleyeceklerim bu kadar. Şimdilik en azından, öyle diyeyim. Daha başka bir konuyla alâkalı bir iki cümle söylemek istiyorum. Bunlardan birisi Salih Tuğ hocamın işaret ettiği bu kamusal, yani kamu hukukuyla ilgili taraf. Hakikaten de bizim klâsik geleneğimize baktığımızda, klâsik geleneğimizde hükmî şahsiyet yoktur. Bunun belki bir istisnâ hali olarak vakıf söz konusu olabilir. Ama vakfın dışında hükmî şahsiyet diye bir şey kabul edilmemiş. Şimdi bunun bir eksiklik olup olmadığını konuşmak gerekiyor. Hakikaten bizde bu eksiklik mi? Veya ters taraftan bakacak olursak, böyle bir durumun olmasının getirdiği şeyler ne? Meselâ diyelim şu anda herhangi bir devlet kurumunda, bu Almanya olabilir, Amerika olabilir, Türkiye olabilir, fark etmez, herhangi bir devlet görevlisi, yetkilisi, herhangi bir vatandaşa zarar verdiği vakit, devlet görevlisi olarak, bu zararı kim tazmin ediyor? Meselâ banka soygunları söz konusu olduğunda bu suç kim işledi, kim bunun cezasını görecektir? Şimdi bu taraflara baktığımız vakit, neticeler açısından bakıldığında hükmî şahsiyetin, bazı organizasyonların diyelim, olması esas itibariyle devletin kendi mensuplarını koruma altına almasını da sağlıyor. Kendi varlığını garanti altına alan bir şeyin esasını teşkil ediyor. Eğer böyle bir şey söz konusu olmasa, o zaman her fert, suç işleyen her fert, bizim klâsik fihmimizde olduğu gibi yaptığının şahsen arkasında olup onun yaptığını şahıs olarak verecek olsa, zannediyorum belli bazı noktalardaki işlenen suçların daha da az olacağını, adaletsizliğin ve sairenin çok daha sınırlı noktada duracağını ben düşünemiyorum. Diğer taraftan da bu kamusal alan denilen, kamu hukuku denilen alanın tarihî arka plânı var. Kamusal hukukun arka plânında, özellikle kilise-devlet ayrımı söz konusu ve ben çok kestirme söyleyeyim: Modern devlet denilen devlet, işte Amerikan devleti diyelim veya Alman devleti veya İngiliz devleti, içi boşaltılmış kilisedir. İçi boşaltılmış kilise olduğu için yani bütün o kurumlarının isimleri vs. netice itibariyle kiliselerin. Katolik kilisesinden alınmış bir şey. Katolik kilisesinin bir adım ilerisine baktığımızda Roma İmparatorluğu'nun düzeni var tabi. Yani Hıristiyanlıkla doldurulmuş Roma İmparatorluğu'ndaki kilise, Katolik Kilisesi, içi boşaltılmış Katolik Kilisesi'ne de modern devlet deniyor. Öyle olunca, yani nasılsa Katolik Kilisesi kendi mensuplarını koruyor ve kendi alanına kamusal alan



diyor, yani dinî alan diyor, bugün modern devletin kendi o aslî alan olarak tanımladığı alana, kamusal alan adı veriliyor ve orayla ilgili, orada bulunanların bulunma şartları çok özel bir şekilde düzenleniyor. Şimdi bütün bunları dikkate aldığımızda yani Salih Bey hocamın işaret ettiği husus bence çok çok önemli. Bu konuların esaslı bir şekilde Müzakere edilmesi lâzım. Yani kamusal hukukun veya kamusal alanın veya kamu hukukunun bulunmayışı veya gelişmemiş olması acaba bir eksiklik mi, yoksa insanların özgürlüğü önünde zaman içerisinde ortaya çıkmış olan bir engelin olmaması için alınmış bir tedbir mi? Bunun gerçekten Müzakere edilmesi lâzım. Son olarak şunu ifade etmek istiyorum. Bir defa bu sempozyumun tertibi gerçekten çok düzenli olmuş. Özellikle bu organizasyon içerisinde tebliğlerin fotokopi yapılarak böyle verilmesi, hakikaten çok takdire şayan bir şey. O yönden bu organizatörleri tebrik etmek istiyorum ve teşekkür ediyorum.

## YEDİNCİ OTURUM

Başkan: Hamdi DÖNDÜREN

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

Hamdi DÖNDÜREN  
UÜ İlâhiyat Fakültesi

Yedinci oturumu açıyorum Bu oturumda Ebû Hanîfe ve kelâm konusu tartışılacak. Tebliğ sunacak arkadaşlarımızı yerlerine davet ediyoruz. Yusuf Şevki Yavuz, Şükrü Özen, Mürteza Bedir tebliğ sunacak olan meslektaşlarımız, Müzakereci arkadaşlarımız da Ahmet Saim Kılavuz , Abdullah Özcan.

Lütfen yerlerine buyursunlar.

Şükrü Özen Bey ayrılması gerektiğinden dolayı kendilerine öncelik vereceğiz. Abdullah Özcan Beye de Müzakereci olarak öncelik vereceğiz. Diğer bildirimleri normal sırasında arzedeceğiz. Şimdi Şükrü Özen Bey “Ebû Hanîfe’nin Usûl ve Fürû Anlayışının İtikadî Temelleri” adlı tebliğini sunacak.

## Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri

Şükrü ÖZEN  
İSAM-İstanbul

### Giriş: Kelâm-Usûl İlişkisi

Fürû meselelerinin usûl-i fıkhıta ortaya konan yöntemlere dayalı olduğu, usûl konularının da kelâmıla sıkı bağı bulunduğu için bu üç temel alanın birbiriyle ilişkilerine dair literatürde çokça malzeme bulmak mümkündür. İmam Gazzâlî'nin, *el-Müstesfâ*'nın girişinde ele aldığı üzere bu üç ilim dalı (kelâm, usûl ve fıkıh) belli bir hiyerarşi içinde biri diğerine kaynaklık etmektedir. Her üç ilim de insan fiillerinden söz ettiği halde farklı açılardan konuya yaklaşmaktadırlar. Kelâmcı fiillerin araz olmaları, bir mahalde bulunmaları, cevherden ayrı varlık olmaları, hareket veya sükun halinde bulunmaları gibi akılla idrak edilen hükümlerini ele alır. Fakîh ise mükellefin fiillerini konu edinmiş ve bu fiillerin ilâhî hitapla ilişkisini kurarak onların vâcib, haram, mubâh, mekrûh ve mendûb hükümlerinden hangi kategoriye girdiğini beyan etmeyi üstlenmiştir. Usûlcü de fakîhin açıklamakla görevli olduğu mükellefin fiillerine ilişkin bu hükümlerin delillerini ve bu delillerin ahkâma bir bütün olarak hangi yollarla delâlet ettiklerini bilmeyi konu edinir. Deliller de esas itibarıyla Hz. Peygamber'in açıklamasına dayandığından onun sözünün doğruluğu ve bir hüccet oluşu kelâm ilminde ispat edilir. Kelâm ilminde ortaya konan bu gibi ilkeler usûl ve fıkıh ilimlerinde sorgulanmadan kabul edilir.<sup>1</sup> Mâverâünnehir Hanefî ulemasının önden gelenlerinden Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) de *Mizânü'l-usûl* adlı eserinin girişinde fıkıh usûlü ilminin, kelâm usûlü ilminin bir dalı olduğu, dalın kökten türediği ve dolayısıyla aynı kökten türemeyenin o kökün nesli sayılmamağına dikkat çekerek fıkıh usûlü alanında verilen bir eserde yazılanlarla kitabın müellifinin itikâdının uyumlu olmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer.<sup>2</sup>

Hanefî usûl literatürü Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin fıkıh meseleleri (fürû) hakkındaki görüşleri üzerine temellendirilerek oluşturulmuş olduğu için Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen usûle ilişkin görüşlerin ne oranda ona ait olduğu sorgulanabilir bir durum arz etmektedir. Çünkü fürû temellendirmek üzere ortaya konan usûl kaideleri umumiyetle imamın bizzat kendisinin ifadelerine dayanmamakta, bir tür içtihad faaliyeti sonucunda, yani sonuçlardan hareketle bunların dayanakları tespit edilmeye çalışılarak ortaya konan usul prensipleri kendisine nispet edilmektedir. Bu çıkarımların her zaman doğru olmadığı ise bu tür içtihadlarla ortaya konan görüşlerin zaman zaman çelişki boyutlarına varmasından anlaşılmaktadır. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin usulünün esasını

<sup>1</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1325, I, 5-7.

<sup>2</sup> Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1984, s. 1.

teşkil eden kelâmî görüşleri hakkında da aşağıda değinileceği üzere bazı sıkıntılar bulunmaktadır. Biz bu çalışmamızda Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminin ipuçlarını ortaya çıkarmaya ve konunun bazı problemleri yanlarına dikkat çekmeye çalışacağız.

Ebû Hanîfe zamanında felsefî terminoloji, hatta İslâmî ilimlere dair terminoloji henüz oluşum safhasında bulunduğu için onun düşüncesinin kavramsal yönünü izaha çalışırken sonradan belirlenip yerleştiği şekliyle terimleri kullanmamız kaçınılmaz bir durum arz etmektedir. Ne var ki bu terminolojiyi kullanmak ister istemez bizi anakronizme düşürmekte, bu yüzden de bu terminoloji ile imama nispet edilen görüşler onun yanlış anlaşılmasına, durduğu mevkiden daha farklı bir yerde görülmesine neden olmaktadır. Biz de kolay anlatım hatırına bu ilmî günahı, ya da daha hafif deyimle yanlış işleyerek Ebû Hanîfe'nin tebliğ konumuzla ilgili düşüncelerini irdeleyeceğiz.

### 1. Ebû Hanîfe ve Kelâm

Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri oldukça erken bir dönemden itibaren tartışmalara sebep olmuştur. Muhalifleri İslâm dünyasında bid'at fırkalar adı verilen Cehmiye, Mürcie, Kerrâmiye, Mu'tezile gibi fırkalara nispetle nitelemelerde buldukları gibi fıkhîta Hanefî mezhebi içinde yer alan farklı kelâmî mezheplere mensup bazı âlimler de onu kendi mensup buldukları ekole yakın gösterme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Hatta daha da ileri giderek onun fikhî görüşlerini bile aşırı bir okumayla bu mezheplerden birinin görüşleriyle irtibatlandırmışlardır. Nitekim İbn Teymiye (ö. 728/1328) bu hususu "Hanefî birisi çıkıp Ebû Hanîfe'nin mezhebine Mu'tezile, Kerrâmiye ve Küllâbiye'nin usûlünden (kelâma dair görüşlerinden) bir şey karıştırıp onu Ebû Hanîfe'nin mezhebine izafe etmektedir" şeklinde dile getirmiştir.<sup>3</sup>

Hicrî V. asrın ikinci yarısından itibaren bazı Hanefî eserlerde Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığının tartışıldığı ve bu tartışmada taraf olan Semerkant ekolünün, imamın Mu'tezilî olmadığını ispat için gayret sarfettikleri görülmektedir. Mâverâünnehir'in önde gelen Sünnî Hanefî âlimlerden Fahrulislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vusûl* adlı usûlî fikhî kitabına Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den olmadığını ispatla başlamış<sup>4</sup> ve Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin fikhî bir görüşünü delil göstererek Mu'tezile'ye bulaşmadığını söylemiştir.<sup>5</sup> Kuşkusuz bir fikhî usûlü eserine böyle bir ispatla başlamak o dönemdeki ciddî bir durumun işaretidir. Durum o kadar ciddîdir ki Ebû Hanîfe'nin hiç eser yazmadığı ileri

<sup>3</sup> İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1986, V, 261.

<sup>4</sup> Fahrulislâm Ebû'l-Usr Ali el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr adlı şerhiyle birlikte nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1997, I, 33-45; Kardeşî Sadrulislâm Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'a göre fiile kudretin fiilden önce değil fiille birlikte bulunduğunu belirttiikten sonra "Ebû Hanîfe bu meselede ve her meselede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın reisidir. Çünkü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın görüşlerinin tamamı Ebû Hanîfe'den rivayet edilmiştir." diye ekler. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 115, 116.

<sup>5</sup> Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, Beyrut 1402/1982, VI, 277.

sürülerek ona nispet edilen akâid risâlelerinin sahih olmadığı bile iddia edilmekteydi.<sup>6</sup> Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığı tartışmasını daha sonraki asırlara taşıyan Hâfızüddin en-Nesefî *Keşfü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr* adlı eserinin mukaddimesinde *el-Fikhü'l-ekber, el-Âlim ve'l-müteallim* ve *er-Risâle (ilâ Osmân el-Bettî)* adlı eserlerinden yaptığı alıntılarla ve kendisinden gelen diğer rivayetlerle Ebû Hanîfe'nin başta Mu'tezile olmak üzere Hâriciyye, Kerrâmiye ve Cehmiye gibi fırkalara muhalif olduğunu ispata çalışır<sup>7</sup> ve “İmamlarımızdan gelen meseleler onların ne i'tizâle (Mu'tezilîliğe) ve ne de başka ehvâya meylettiklerini gösterir” der.<sup>8</sup> Bu tür tartışmaların yapılması Hanefî mezhebinin bilhassa Irak ekolünün ciddi bir biçimde Mu'tezile ile yakın ilişkisini ve Mu'tezile etkisi altında olduğunu gösterir. Fıkıh usûlünün kelâm ilmiyle asıl-fürû' ilişkisi içinde bulunması ve fıkıh usûlüne dair ileri sürülen görüşlerin kelâmî konularda ileri sürülenlerle uyum içinde olmasının aranması Mu'tezilî-Hanefîleri, Ebû Hanîfe'nin bilinen kelâmî görüşleri dolayısıyla zor duruma düşürmüş ve Ebû Hanîfe'nin hiç bir eser yazmadığı iddiasını ortaya atmış olmalıydılar. Bu tartışma bile başlı başına bu mezhebin sonraki asırlarda bilhassa Irak'ta Mu'tezile mezhebiyle ilişkilendirilerek bunun geriye doğru ilk imamlara yansıtıldığının birer delili olarak görmek gerekir.

Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığı tartışmaları mezhep içinde farklı itikâdî eğilimlere sahip âlimlerin bulunmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar İslâm dünyasının önemli bir şahsiyetini yanlarında göstererek manevi bir güç elde etmek isteyen Mu'tezilî çevrelerin böyle bir iddiayı ortaya atmış olmaları düşünülebilirse de doğrudan fıkıh ve fıkıh usûlünü ilgilendiren tartışmalar dolayısıyla bilhassa Horasan ve Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin sarih ifadeleri tartışmanın mezhep içi bir hüviyete sahip olduğunu

<sup>6</sup> Kerderî Ebû Hanîfe'nin hiç eser yazmadığı iddiasına cevap verirken aynı zamanda tartışmanın boyutlarını da gözler önüne sermektedir. Diyor ki: “Bu Mu'tezile'nin sözüdür. Onlar Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmine dair hiç eseri bulunmadığını iddia ederek el-Fikhü'l-ekber ve Kitâbü'l-Âlim ve'l-müteallim adlı eserlerin ona aidiyetini kabul etmek istemezler. Çünkü Ebû Hanîfe burada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın temel ilkelerini açıklamıştır. Onların 'Ebû Hanîfe Mu'tezile'dendi ve bu kitap Buharalî Ebû Hanîfe'ye (Zebîdî ismini Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî olarak verir) aittir” demeleri açık bir yanıltır. Zira ben bu iki kitabı Mevlânâ Şemseddin el-Kerderî el-Berâtikînî el-İmâdî'nin kendi el yazısıyla gördüm, üzerlerinde bu kitapların Ebû Hanîfe'ye ait oldukları yazılıydı. Meşâyihden bir çok kimse bu noktada hemfikiridir.” Bk. Kerderî, Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 122; ayrıca bk. Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulvî), Kahire 1978, II, 461. Kerderî bir başka yerde ise Kitâbü'l-Âlim ve'l-müteallim'den yaptığı uzunca bir iktibasın ardından şu açıklamayı yapar: “Amaç bu kitabın imamın eseri olduğunu ve de imamın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebinden olduğunu ispattır. Zira imam bu kitapta Ehl-i Sünnet'in kaidelerinin çoğunluğunu açıkça dile getirmiştir. Bu da imamın Mu'tezile mezhebinden uzak olduğu sonucunu çıkarmayı gerektirir. Mu'tezilî (-Hanefî) âlim Sadruleimme el-Harezmi, Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair eserinde bu kitabın ona aidiyetini açıkça ifade etmiştir. Oysa Mu'tezile, imamın kendi görüşlerinde olduğunu iddia etmiştir.” Bk. Kerderî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, s. 160; ayrıca bk. a.g.e., s. 357. Ebû Hanîfe'nin kitaplarının sıhhati hakkında bk. Murtazâ ez-Zebîdî, İthâfî's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn, Dârü'l-Fıkr, ts., II, 13-14.

<sup>7</sup> Hâfızüddin en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ts., I, 7-9.

<sup>8</sup> Hâfızüddin en-Nesefî, a.g.e., I, 8.

ortaya koymaktadır. Iraklı Hanefîler, içinde buldukları kelâmî/Mu'tezilî çevrenin etkisiyle fıkıh ve fıkıh usûlüne dair bir çok konuda Mu'tezile anlayışıyla paralellik arzeden görüşleri benimsemişlerdir.

Kelâm ve fıkıh usûlü alanlarında sistem kurma aşamasında, bu iki ilmin verilerinin birbiriyle irtibatlandırılması sırasında özellikle kelâm alanındaki bazı temel kabullerin fıkıh usûlüne yansıdığı veya tersinden fıkıh usûlü alanında benimsenen ilkelerin doğrudan kelâm alanında da belli ilkeleri benimsemiş olmayı gerektirdiği çok bariz biçimde ortaya çıkınca mezhebe, dini açıklayıcı bir bütünlük kazandırmak isteyenler mezhebin ilk imamından itibaren belli bir sistemin mezhep içinde kabul edilmiş olduğunu da ispata yöneldiler. İşte bu safhada biri Irak, diğeri Mâverânnehir merkezli müteakbil iki tanımlama teşekkül etti.

Haddizatında hicrî üçüncü asırda yazılan kelâm eserlerinin kahir ekseriyetinin muayyen konulara tahsis edilmiş olması da göstermektedir ki itikâdî mezheplerin yeni teşekkül ettiği bu dönemde fırkaların bütün İslâm inançları ile ilgili görüşleri henüz sistematik hale gelmediği, dolayısıyla benimsenen ilkelerin vardığı sonuçlar inceden inceye tahlil edilmediği, bir diğer deyişle mantıkî olarak bir bütünlük sağlanmadığı için sonradan şekillendiği biçimiyle bazı konular itibariyle paralel düşünce ve davranışlar sergileme o fırka ya da fırkaların görüşlerini tamamen benimsemiş olmayı gerektirmez. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin birbiriyle çelişen fırkalara mensup gösterilmesini bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

## 2. Ebû Hanîfe'nin Usûlüne Yön Veren Bazı İlkeler

Bildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe'nin usûl görüşlerini bilinen akâid risâlelerinde ifade edilen görüşlerle tek tek eşleştirme yoluyla ortaya koyma gibi bir yöntemle bir çalışma yapılmış değildir. Ancak bazı eserlerde bir kısım fikhî görüşleri desteklemek için bu risâlelere göndermeler yapıldığı görülmektedir. Rivayete göre Ebû Hanîfe, nebîz adı verilen bir tür içkiyi içtikleri kesin olarak bilinen sahâbenin ileri gelenlerini fâsık saymamak ve karalamamak için nebîzin helâl olduğunu söylemiş ve bunu Ehl-i Sünnet'ten olmanın şartlarından saymıştır.<sup>9</sup> Burada kelâm, usûl ve fıkıh alanlarında birbiriyle uyumlu sistematik bir düşüncenin ip uçlarını görmek mümkündür. Şöyle ki; Ehl-i Sünnet'in kelâm anlayışı çerçevesinde sahâbe aleyhinde konuşmama ilkesinin bir sonucu olarak fıkıh usûlünde sahâbe, Hz. Peygamber'den yaptığı bütün rivayetlerde güvenilir (udûl) kabul edilmiş ve nebîzin helâl olup olmadığı ile ilgili fikhî tartışma, helâl olduğunu ifade eden sahâbenin ileri gelenlerini fâsık saymaktan kaçınmak ve karalamamak

<sup>9</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Tebsiratü'l-edille (nşr. Claude Salamé), Dımaşk 1993, II, 894; Kâsânî, Bedâ'i', V, 116-117. Kâsânî'nin verdiği bilgiye göre Hz. Ömer, Ammâr b. Yâsir, Hz. Ali, İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer gibi sahabenin ileri gelenleri nebîzi helâl saymaktaydılar. Kâsânî'nin zikrettiği Ebû Hanîfe tarafından mestler üzerine meshetmenin Ehl-i Sünnet'in şartlarından kabul edilmesi de sahâbe ile ilgili görüşü (udûl olmaları) bağlamında değerlendirilmesi gereken bir husustur.

gerekçesine dayalı olarak ele alınmış ve sonuçta nebîzi haram saymamak gerektiği ifade edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinden hareketle itikâdî görüşüne ulaşmaya dair en ilginç örneklerden birini Sadru'l-İslâm el-Pezdevî zikretmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet bütün meydana gelen varlıkların Allah'ın meşiyet, irade ve hükmüyle gerçekleştiğini, ancak hayra Allah'ın rıza ve muhabbeti varken, şerre Allah'ın rıza ve muhabbeti bulunmadığını söylemektedir. Ehl-i Sünnet meşiyet, irade ve hüküm ile muhabbet ve rıza ayrımı yaparken İmam Ebû Hanîfe'nin talep anlamı içerdiğini söylediği iradeyi muhabbet ve rıza cinsinden saydığı, talep anlamı içermediğini söylediği meşiyet cinsinden saymadığını gösteren fikhî bir delil bulunmaktadır. Zira İmam-ı A'zam, karısını boşamak isteyen kişinin meşiyet ifadesini kullanması halinde boşamanın gerçekleşeceğini; irade, rıza veya muhabbet ifadelerinden birini kullanması halinde ise boşamanın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Dolayısıyla Allah'ın şerre meşiyeti vardır, ancak irade, rıza veya muhabbeti yoktur.<sup>10</sup>

Biz burada Ebû Hanîfe'nin sistemini izah edebilecek iki nokta üzerinde duracağız ve üçüncü bir husus olarak da sistem açısından problem çıkaran bazı görüşlerini ele alacağız.

### 2.1. Akılcılık

Ebû Hanîfe'nin dinî düşünce sisteminde akla büyük önem verdiği bilinmektedir. Ancak burada akılcılık kavramıyla felsefede ve bilhassa hukuk felsefesinde anlaşıldığı şekliyle bilginin ve hukukun kaynağını akıl olarak görme eğiliminden çok bir sistem içerisinde tutarlılık ilkesini kastettiğimizin altını çizerek konuya başlamak istiyoruz. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'den birinci anlamda akılcılığı çağrıştıran ifadeler de rivayet edilmektedir. Örneğin “Âlemdeki yaratılışın eserlerini gören hiçbir kimsenin yaratıcıyı bilmemesine mazeret yoktur” sözü aklın tek başına doğru yolu göstermeye yeterli olacağını ve dolayısıyla tek başına aklın ahirette mazereti ortadan kaldıracığını, bir diğer söyleşiyle peygamber gönderilmemiş olsaydı bile insanların Allah'ı bulmalarının vâcib olacağını<sup>11</sup> ifade eder. Çünkü eğer akıl bilmede yeterli olmamış olsaydı mazeretin ortadan kalkmaması icap ederdi.<sup>12</sup> Nitekim Ebû Hanîfe'nin yolunu izleyen pek çok Hanefî âlimi “Akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir; şeriat gelmeden de onunla istidlâl vaciptir” demiş; özellikle Mâtürîdiye ve Semerkant uleması aklın iyilik ve kötülüğe hükmedebileceğini, iyiyi ve kötüyü bilmenin bir âleti olduğunu ve Allah'a imân ve tazim etmeyi vâcib, şanına

<sup>10</sup> Pezdevî, Usûlü'd-dîn, s. 42-43.

<sup>11</sup> Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil el-Buhârî es-Saffâr, Telhîsü'l-edille, Atif Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 22b; Semerkandî, Mîzânü'l-usûl, s. 191-192; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 386-387; Ebû's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, Rûhu'l-meânî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts., XV, 39. Semerkandî, Basra Mu'tezilesi'nin de Ebû Hanîfe gibi düşündüğünü kaydeder.

<sup>12</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, Takvîmü'l-edille (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 443.



yaraşmayacak şeyleri O'na nisbet etmenin ise haram olduğunu söylemişlerdir.<sup>13</sup> *el-Âlim ve'l-müteallim*'deki "Bir kimse 'Ben Hz. Peygamber'in her dediğine inanıyorum. Ancak Hz. Peygamber zulüm ifade eden bir söz söylememiş ve Kur'ân'a muhalefet etmemiştir' dese böyle demekle Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı doğrulamış ve onu Kur'ân'a muhalefetten tenzih etmiş olur" ifadesi<sup>14</sup> hadislerin iyi-kötü ilkesine ve Kur'ân'a muhalif olamayacağını göstermektedir. Debûsî ise daha da ileri giderek naklî delillerin ancak akllî istidlâlle hüccet olabildiklerini ve akllî delilin yaratıcıya mucizeden daha çok delâlet ettiğini savunmuştur.<sup>15</sup> Bu anlayışın doğrudan Ebû Hanîfe'ye nisbeti söz konusu edilmemişse de onun açtığı çığırın buradaki etkisi gözardı edilemez.

Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün ilk bakışta ilâhî bir vahye istinat etmeyen bir vücûb kabul etme, bir diğer deyişle aklın dinî bir hüküm koyabilmesi noktasında Mu'tezile anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu sebeple Eş'arî-Şâfiî bir âlim olan Kiyâ el-Herrâsî, Ebû Hanîfe'nin, kendisine İslâm daveti ulaşmayan kimsenin akıl yönünden sorumlu olacağı görüşünü benimsediğini ifade ettikten sonra "Onun bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerinden yararlanmaksızın fukahâ akıl yürütmesine göre doğru bir dayanağı bulunmaktadır. Bu sebeple herhangi bir kimse Ebû Hanîfe'nin bu meseleyi Mu'tezile usûlüne dayandırdığını vehmetmemelidir. O Mu'tezile'nin usûlünden uzaktır."<sup>16</sup> diyerek Ebû Hanîfe'yi Mu'tezile ile ilişkilendirenlere karşı müdafaa eder.

Her ne kadar kural olarak kendilerine davet ulaşmayan gayri müslimlerle ancak davetten sonra savaşılabilseler de onlara karşı savaş açılrsa ve öldürülseler kendilerine hiçbir tazminat ödenmeyeceği yolunda Şeybânî'nin *el-Mebsût*'undan aktarılan Hanefî imamlarının görüşünün temelinde kişinin aklıyla Allah'ı bulmasının vâcip olduğu düşüncesinin yattığı söylenebilir. Buna mukabil İmam Şâfiî tazminat ödeneceğini ve onların ahirette mazur olduklarını savunmuştur. Ebû Hanîfe'nin akıllı çocuğun müslüman olması halinde müslümanlığının sahih olacağını belirtmiş olması akla verdiği önemin bir başka göstergesidir.<sup>17</sup>

Ebû Hanîfe şeriâtı kaideler ve hükümler üzerine kurulu bir sistem olarak düşündü. Ona göre insan bu kaideler ve hükümler üzerinde fikir yürüterek Allah'ın kastettiği mânalari keşfedebilir ve sonra bu kaideler yardımıyla zaman ve mekanın ihtiyaçlarına uygun biçimde şeriâtın alanını genişletebilir. Örneğin bu anlayışı gereği Ebû Hanîfe, pisliğin, su dışında temizleyici herhangi bir maddeyle mesela sirke ile temizlenebileceğine; halkı

<sup>13</sup> Âlûsî, Rîhu'l-meânî, XV, 39. Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîhu Bağdâd adlı eserinde (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, ts., XIII, 390) yer alan ve Ebû Hanîfe'nin Kur'ân yaratılmıştır görüşünden dolayı tövbe ettirilince buradaki açığını kapatmak için re'y yolunu tuttuğu iddiasının doğruluğu oldukça şüphelidir.

<sup>14</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 26 (çev. s. 32).

<sup>15</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 442, 443.

<sup>16</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ebû'l-Hasan İmâdüddin Ali b. Muhammed, Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, II, 252.

<sup>17</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 442.

Arapça dışında bir dil kullanan ülkelerde o ülkede kullanılan dille namazda tekbir getirilip Kur'ân okunabileceğine ruhsat verir.<sup>18</sup>

Dinin bütününden çıkardığı bu genel ilkeler literatürde umûmâtü'l-kitab ve's-sünne, kıyâsu'l-usûl yahut sadece kıyas adıyla yer almaktadır. Ebû Hanîfe genel ilkelere aykırı rivayetlere fikhî hüküm elde etmede yer vermemiştir. Meselâ bir eserden dolayı hurma sırasıyla abdest alınabileceğine fetva vermiş; ancak diğer şıraları ona kıyas etmemiştir. Çünkü *usûl kıyası* (kıyâsu'l-usûl) hurma sırasıyla abdest almanın câizliğini meneder. Eser onu kıyasın mucebi yönünden tahsis etmiştir. Bu nedenle eser bulunan konuda kıyası terketmiş ve haklarında eser bulunmayanları asıl üzere bırakmıştır.<sup>19</sup> Ehl-i hadisin Ebû Hanîfe'ye özellikle reyciliği konusunda yönelttikleri sert eleştiriler kuşkusuz onun genel ilkeler sebebiyle bazı rivayetleri terketmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Hammâd b. Seleme: “Ebû Hanîfe âsâr ve sünnetleri kendi re'yi ile reddederek karşıladı” demesi<sup>20</sup> rivayetlerin lafzî anlamına daha çok ağırlık veren bir ehl-i hadis reaksiyonudur. Meselâ alış-veriş akdi söz ile tamamlanınca muhayyerliğin kalkacağı ilkesini benimseyen Ebû Hanîfe'ye, konuyla ilgili hadisi lafzî olarak yorumlayanlar kendisine “alım-satım yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdiler” hadisi sorulunca “Peki taraflar bir gemide yahut hapisanede yahut da bir yolculukta birlikte olurlarsa nasıl ayrılacaklar?” diye sormuştur.<sup>21</sup>

Ebû Hanîfe'nin, ayrıntılarını bilmesek de kıyas yöntemini sistematik biçimde kullanan ilk müctehid veya ilk müctehidlerden biri olduğu bilinmektedir. Bilindiği üzere kıyas düşüncesinin ardında akıl bakımından benzer şeylerin hükümlerinin aynı, farklı şeylerin hükümlerinin de farklı olmaları ön kabulü yatmaktadır. Dolayısıyla dinin getirdiği hükümler arasında bir mantık bütünlüğü (illet) bulunduğu hipotezi benimsenmiş olmaktadır. Çünkü böyle bir mantıkî bütünlük bulunmadığı, hükümlerin keyfî biçimde verildiği varsayılacak olsa kıyas yapma imkânı ortadan kalkacaktır. Öte yandan bu mantık kavranabilir (*ma'kûlü'l-ma'nâ*) olmak durumundadır. Kavranan bu mantığa dayalı olarak bir hüküm verebilmek de geçerli sayılmalıdır. Kural olarak Allah'ın kötülüğü emretmeyeceği, daima iyi, doğru ve âdil olanı emredeceği benimsenmiştir ki bu iyi ve doğru olan esas olduğu için salt akıl yürütmeye ulaşılan sonuçla çatışma söz konusu olduğunda esas olan dikkate alınacak ve diğeri terkedilecektir (*istihsân*).

<sup>18</sup> Tilman Nagel, “el-'île beyne's-şerî'a ve'l-keâm fi re'yi'l-Eşâ'ira”, Mecelletü Külliyyeti usûl'd-dîn bi'l-Kâhire, sayı 3, 1985, s. 221, 223.

<sup>19</sup> Cessâs, Fusûl, IV/116.

<sup>20</sup> İmam Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (nşr. Talat Koçyigit, İsmail Cerrahoğlu), İstanbul 1987, II, 68.

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, XIII, 405.

## 2.2. Varlık Metafiziği

Ebû Hanîfe'nin metafizik sisteminde varlıkların mahiyetleri ve bu mahiyetlerle ilintili hususiyetlerin birbirinden ayrıldığını söylemeyi mümkün kılacak bazı emareler bulunmaktadır. Allah'ın zatı-sıfatları, imanda tasdik-ikrar, Kur'an'ın mânası-nazmı, akitlerde rükün-şart, malın aynı-menfaati gibi müşahhas örneklerde görüldüğü üzere bir varlığın mahiyetini oluşturan unsur ile bu unsurun hususiyetlerini oluşturan sıfatlarının birbirinden ayrı düşünülmesi cevherci bir anlayışı düşünce sisteminin merkezine yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu öyle merkezî bir bakış açıdır ki kelâmî konular bir yana ibadetten muamelâta bütün fikhî yoruma sirayet etmiştir. Muahhar Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin bu anlayışındaki özü ifade etmek üzere asıl ve rükün terimleri, ilintileri ifade etmek üzere de sıfat, şart, araz, zâid rükün gibi terimler kullanılmaktadır. Şimdi bazı örnekler üzerinden bu varlık metafiziğini sistemi içinde nasıl fonksiyonel hâle getirdiğini anlamaya çalışalım:

1. Bu anlayış gereği Ebû Hanîfe'nin imânın bir özü (zât) ve sıfatları bulunduğunu ve bu özün kendisinin artıp eksilmediğini, sıfatların ise artıp eksilebileceğini söylemiştir. Ona göre imânda aslî rükün tasdiktir, icrar ise dünya ahkâmı bakımından zorunlu ilâve bir unsurdur. Bu sebeple Ebû Hanîfe bir rivayete göre imânın mahlûk olmadığını söylemiş<sup>22</sup> ve ayrıca “İmânım Cebrail'in imânı gibidir derim; imânım Cebrail'in imânının mislidir demem” demiştir. Çünkü “misil” kelimesi sıfatlarda eşitliği gerektirir, “gibi” edatından ise bu anlam zorunlu olarak çıkmaz.<sup>23</sup> Bir açıklamaya göre küfrün şer'i konulardaki sorumluluğu düşüreceği anlayışı imân meselesinin fer'i olup imânı amelden bağımsız kavil olarak görmek amelle ilgili hususları imâna dahil saymamayı gerektireceği için gayri müslimlerin şer'î vecibeleri yerine getirme sorumluluğu bulunmamaktadır. Dolayısıyla mürted müslüman olduğu zaman kendisinden vücûb düştüğü için kaçırıldığı ibadetleri kaza etmez; ancak müslüman bir kimse namazını kılıp haccını yaptıktan sonra irtidat etse, sonra vakit içinde tekrar İslâm'a dönse namazı ve haccı kaza eder. Çünkü riddetle hitap ortadan kalkmış, ikinci müslümanlık hali vaktin ibadetinin yerine getirilmesini isteyen hitabın başlangıç hâline dönmüştür.

2. Kendisine nisbet edilen *el-Fikhü'l-ekber* adlı kitapta yer alan “Kur'an Allah'ın kelâmıdır... Kur'an'ı telaffuzumuz mahlûktur, yazmamız mahlûktur, okumamız mahlûktur. Kur'an mahlûk değildir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir”<sup>24</sup> sözlerinden anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe Kur'an hakkında biri mahlûk, diğeri gayri mahlûk iki ayrı yön tespit etmektedir. Böylelikle o daha sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının mânadan ibaret olan kelâm-ı nefsinin kadim, okunan lafız ve yazılan ibarelerin mahlûk oldukları yolundaki görüşlerine öncülük etmiştir. Nitekim Sadeddin et-Teftâ-zânî, Ebû Hanîfe ile

<sup>22</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 155.

<sup>23</sup> Pezdevî, a.g.e., s. 153; krş. el-Âlim ve'l-müteallim, s. 42; ancak el-Âlim ve'l-müteallim'de “İmanımız meleklerin imanının mislidir” ifadesini kullanmaktadır. Bk. a.g.e., s. 16.

<sup>24</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber* (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 58-59.

öğrencisi Ebû Yûsuf'un altı ay boyunca halk-ı Kur'ân meselesini tartıştıkları ve sonunda halk-ı Kur'ân'ı savunan kişinin kâfir olacağı görüşünde birleştikleri rivayetini kelâm-ı nefsinin sübûtu ve onun da Kur'an olduğu konusunda araştırma ve tartışma yaptıklarına yorumlanması gerektiğini belirtir.<sup>25</sup>

Allah'ın Kur'ân'ı Arapça olarak indirilen diye vasfetmiş olması hasebiyle Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça okunabilir demesini zahirde Allah'ın kelâmına aykırı bulan Fahrulislâm el-Pezdevî, ulemanın genelinin görüşüne göre Kur'ân'ın nazım ile mânânın toplamından ibaret olduğunu, kendisinin sahih kabul ettiği rivayete göre Ebû Hanîfe'nin de bu şekilde düşündüğünü, yalnız onun nazmı sadece namazın cevazı hakkında lâzım bir rükün saymayıp mânâyı lâzım bir rükün, nazmı ise ruhsat olarak düşmesi muhtemel bir rükün saydığını belirtir. Pezdevî bu anlayışı imanda tasdikın aslî rükün, ikrarın ise zâid rükün olmasıyla kıyaslar.<sup>26</sup> Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayetin kendisince sahih olduğunu belirtmesi de göstermektedir ki Ebû Hanîfe'nin mânâyı Kur'ân saydığı yolunda farklı bir rivayet daha bulunmaktadır. Nitekim mânâyı kadim kabul etmesine karşın nazmı mahlûk sayan Ebû Hanîfe'ye göre bu sebeple meselâ namazda kıraat meselesinde özü oluşturan mânânın varlığı Kur'ân kıraatinin varlığını da gerektirmekte iken mânânın haricî bir sıfatı konumundaki nazımın bulunmaması kıraatin varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Serahsî'nin deyimiyle o, Kur'ân kıraatinde asıl rükün olan mânânın edâ edilmesini muteber saymış, gerek Hz. Peygamber ve gerekse selefin namazda kıraati Arapça okumuş olmaları dolayısıyla onların fiillerine mütabaati ise Farsça kıraatin mekruhluğunda muteber saymıştır.<sup>27</sup> Mâtürîdî'nin belirttiğine göre nazım değişikliği ve dil farklılığı mânaların değişmesini ve hükümlerin farklılığını gerektirmeyeceği ve dil farklılığı varlıkları hakikatlerinden çıkarıp ayrı şeyler haline getirmeyeceği için bu durum Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kırâeti câiz görmesinin gerekçesini oluşturmaktadır.<sup>28</sup>

Serahsî ise Kur'ân'ın mânasıyla da mucize olduğunu temellendirirken mucizenin Allah kelâmı olduğunu, Allah kelâmının ise hâdis (muhtes) ve mahlûk olmadığını, oysa Arapça, Farsça vs. bütün dillerin hâdis olduklarını dolayısıyla icaz anlamının mânada tam olduğunu belirttikten sonra “işte Ebû Hanîfe namazda Farsça kıraati bunun için câiz görmüştür” demektedir.<sup>29</sup>

Bu mesele Ebû Hanîfe'nin görüşünün sonraki âlimler tarafından temellendirilirken yaşanan sıkıntıları göstermesi bakımından oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir.

<sup>25</sup> Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, II, 100. Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'la halk-ı Kur'ân meselesini altı ay boyunca tartıştığını Pezdevî de zikreder. Bk. Kenzü'l-vusûl, I, 38.

<sup>26</sup> Pezdevî, Kenzü'l-vusûl, I, 72-75.

<sup>27</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, Usûlü's-Serahsî (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), İstanbul 1984, I, 282.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, a.g.e., vr. 136a, 882a. Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça kırâete, Kur'ân'ın mânadan ibaret olup nazım olmaması gerekçesiyle değil, sadece namazın cevazı hakkında nazmı gerekli bir rükün saymaması sebebiyle izin verdiği ve Farsça'ya izin verme görüşünden daha sonra döndüğü hakkında bk. Abdülâzîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 72-78.

<sup>29</sup> Serahsî, Usûl, I, 282.

Sadrulislâm Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de “Bu müşkil bir meseledir; zira Ebû Hanîfe'nin ne dediği hiç kimse tarafından anlaşılammıştır.” demekte, Teftâzânî ise Kerhî'nin bu konuda uzunca bir eser yazdığını, ancak sadra şifa veren bir delil getiremediğini söylemektedir.<sup>30</sup>

3. İbâdetlerin ve akitlerin mahiyetini oluşturan rükünler ve bu rükünlerin varlıkları kendilerine bağlı olmayan sıfatları bulunmaktadır. Rükün varlığıyla hukukî varlığa vücut veren (meşrû), yokluğu ile onu varlık sahasından silen (butlan nazariyesi) asıl unsur iken sıfat eksik olduğunda ibâdet veya hukukî muamelenin kusurlu da olsa bir varlık kazanması engellemeyen (fesâd nazariyesi) tâlî bir unsurdur. Bu bakımdan akitler ve ibâdetlere yönelik mutlak nehyin mücebi, meşrûu meşrû görüp bunlara mübaşeret eden kulun edâsını bir delil bulunmadıkça fâsid kabul etmektir.<sup>31</sup> Nehiy kulun kesb ve ihtiyârına (seçme hakkı) izafe edilen bir fiille yasaklanan şeyin yok edilmesini gerektirir. Çünkü emir gibi nehiy de bir imtihandır. İmtihan ise ancak kulun ihtiyârı kaldığında gerçekleşebilir. Kişi nehyedene hürmetinden dolayı o fiili yapmaktan vazgeçerse bundan dolayı sevap kazanır, nehyedene hürmeti terkederek onu yapmaya kalkıştığında ise onu var etmiş olmaktan dolayı ceza görür. Bu ise ancak meşrû olanda tahakkuk eder. Şu halde şer'î akitler ve ibâdetlerde nehyin mücebi ancak bunlar nehyiden sonra da meşrû olduklarında gerçekleşebilir. Şeriat varlık verdiği bir şeyi ancak kendisi nesih veya nefiy yoluyla ortadan kaldırabilir. Her ne kadar nehiy yasaklanan bir şeyin kötü olduğunu gösterse de vasfa yönelik olduğu için bir şeyin vasfındaki kötülük (*kubh*) aslını yok edemez.<sup>32</sup> Bu tür yerlerde kötülük asılda olmayıp sıfatta bulunduğundan o şeyi edâ etmek haram olduğu, edâ eden de haram işlediği için günahkâr olur. Ancak asıl meşrû olarak kalır. İmam Muhammed'in deyimiyle bu gibi yerlerde var olan ve var olmayan şeyler yasaklanmaktadır; var olmayan şeyi yasaklama anlamsızdır; zira köre “görme”, insana “uçma” demek doğru olmaz. Dolayısıyla burada meşrû olan bir şeyin yasaklanması söz konusudur. Serahsî'nin anlatımıyla yasaklama olabilmesi için vazgeçilecek bir “şey” bulunması gerekir, “yok” (*ma'dûm*) ise “şey” değildir. Dolayısıyla yasaklamanın vazgeçmeyi gerektirecek biçimde sahih olabilmesinin zorunlu bir neticesi olarak yasaklanan şeyin halihazırda meşrû olması gerekir. Şu hâlde meşrû olduktan sonra yasaklanan şeyi nehyin hükmü gereği gayri meşrû kılmak doğru olmayacaktır. Yasaklamanın (nehiy) nesih farkı da budur.<sup>33</sup> Şeriat yasakladığı şeye önce bir varlık vermiş, sonra yasaklamıştır. Yasaklamanın sonucu ise yapılmaması vâcib olan edâ fiilinin haramlığıdır. Meşrû olan daha önce olduğu şekliyle meşrû olarak kalır, edâ fâsid ve haram olur. Çünkü edâ durumunda yasaklamanın getirdiği vâcib olan vazgeçme fiili terkedilmiştir. Meselâ bir âyette Hz. Âdem ve eşine hitaben: “Şu ağaca yaklaşmayın” buyrulmuştur (el-Bakara, 2/35;

<sup>30</sup> Sadeddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh (nşr. M. Adnan Derviş), I, 74-75.

<sup>31</sup> Serahsî, Usûl, I, 82.

<sup>32</sup> Serahsî, Usûl, I, 87.

<sup>33</sup> Debûsî, Takvîmü'l-edille, s. 56; Serahsî, Usûl, I, 85.

el-A'râf, 7/19). Bu yasaklama yaklaşma fiilini haram kılmakta, ağacın aynını haram kılmamaktadır. Tıpkı ağaç olmadan ağaca yaklaşmanın haram kılınması tasavvur olunamayacağı gibi meselâ meşrû bir oruç bulunmayan bir vakitte orucun edâsının haram kılınması tahakkuk etmez. Yine şer'î akitlerin haram kılınabilmeleri için asıllarının meşrû olarak kalması bir zorunluluktur. Meşrû olarak kalmadıkça onların varlıkları olamaz. Varlık olmaksızın edâ fiilinin haramlığı tahakkuk etmez. Akdin fesâd sıfatı ancak akit mevcutsa var olabilir. Çünkü sıfat mevsûftan önce var olamaz.<sup>34</sup>

İmam-ı A'zam'ın mekrûh vakitlerde yapılan ibâdetler, hayız hâlinde veya ilişkiye girilen temizlik süresi içinde boşama, cuma vakti yapılan alım-satım akdi, fâsid akitler, faizli alış-veriş, köleyi çocuğundan ayırarak satma gibi daha pek çok ibâdet ve şer'î akdin asıllarının meşrû olarak kaldığını tasavvur etmekle birlikte duruma göre bunları mekrûh veya haram ve yapanları da günahkâr saydığı bilinmektedir. Ona göre rükünlerinde bir hâle bulunmadığı, sadece cevâz şartını taşımadıkları için yapılan ibâdetler ve tasarruflar geçerli olmak ve kendi başlarına hüküm ifade etmekle birlikte bunlar duruma göre mekrûh veya haram ve bunları yapanlar da günahkârdırlar.<sup>35</sup> Meselâ fâsid alış-verişlerde meşrû olan husus, mahallinde ehlinden sadır olan icâb ve kabuldür; fâsid şart buna bir zarar vermez. Şart câiz olmuş olsa aslını değiştirmeyip vasfını değiştirir; fâsid şart da aslını yok etmez, vasfını değiştirir ve akit fâsid olur. Buradaki fesâd sıfatının aslı yok etmesi zorunlu değildir. Çünkü fesâdla haramlık sıfatı sabit olur ve bu sebep de mülk ispatı için meşrûdur.<sup>36</sup>

Öte yandan akdin rüknü olan şey yoksa akit mün'akit olmaz; çünkü şer'an mün'akit olması rüknü bulunmaksızın gerçekleşemez.<sup>37</sup> Aynı şekilde rüknü ortadan kalkan bir ibâdetin kendisinin de bozulup yok olması zorunlu bir durumdur. Meselâ orucun rüknü yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır. Orucu ortadan kaldıran yeme, içme ve cinsel ilişki ister mânen, ister şeklî olarak (*sûreten*), ister bilerek, ister unutarak, ister yanlışlıkla, ister kasıtlı, ister bir mazeret sebebiyle, ister cebir altında olsun her halükârda orucu yok hâline getirmek durumundadır. İfade edilen sistemin bir neticesi olan bu hükmü “kıyas” diye niteleyen Ebû Hanîfe unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağını ifade eden hadis sebebiyle bir sistem sıkıntısı çekmiş ve bu durumu “Hz. Peygamber'den gelen bir rivayetten<sup>38</sup> dolayı unutan kişinin kaza etmesi gerekmez. Kıyasa göre ise kaza etmesi gerekir. Ancak hadis sahih olduğunda hadise uymak evlâdır” diye dile getirdiği kaydedilir. Ayrıca Kâsânî'nin aktardığına göre “İnsanların sözü olmasaydı kaza eder, derdim” demiş ve Kâsânî bu sözü “İnsanlar Ebû Hanîfe emre muhalefet etti demeyecek olsalardı kaza edeceğini söyledim; ancak kıyası nasdan dolayı terk ettik” diye açıklamaktadır. Zira hadis orucun bekâsına hükmetmiş ve bunun illeti olarak da kişinin

<sup>34</sup> Serahsî, Usûl, I, 86.

<sup>35</sup> Serahsî, Usûl, I, 86, 90.

<sup>36</sup> Serahsî, Usûl, I, 89.

<sup>37</sup> Serahsî, Usûl, I, 91.

<sup>38</sup> Hz. Peygamber (as): “Biriniz oruçlu iken unutarak yer veya içerse orucunu tamamlasın. Zira ona yedirip içiren Allah'tır” buyurdu. Buhârî, “Savm”, 26; Müslim, “Siyâm”, 171.

kastı olmaksızın vuku bulduğundan “çünkü onu Allah yedirdi içirdi” buyrulmak suretiyle fiil Allah’a nispet edilerek fiilin o kişinin fiili olmaktan çıktığı belirtilmiştir. Öğrencisi Ebû Yusuf da hadis hakkında “Reddine cüret edebileceğimiz şâz bir hadis değildir” demiştir.<sup>39</sup>

4. Malın ayn-menfaat şeklinde iki ayrı unsurdan oluştuğu fikri atomcu evren anlayışı doğrultusunda yapılan cevher-araz (öz-ilinti) ayrımıyla ilişkilidir. Hanefî literatüründe ayn’ın cevher, menfaatin ise araz niteliğinde olduğu belirtilir. Bu bakış tarzı Hanefîlerin menfaatleri mal niteliğinde görmemelerine yol açmış ve hukukî işlemlere konu olabilme noktasında kural olarak ayn ile menfaat arasında fark bulunduğu kabul edilmiştir. Bunun neticesi olarak menfaatlere salt haksız bir fiilde (udvân-ı mahz) bulunulsa malla tazmin yoluna gidilmeyeceği ifade edilmiştir. Çünkü haksız fiilin tazmininin misliyle olacağı nasda belirtilmiştir. Ayn ile menfaat arasında biçimsel olarak da anlam bakımından da bir denklik (mümâselet) yoktur. Zira bir şeyin diğer bir şeyin misli olabilmesi için karşı tarafın da onun misli olması gerekir. Oysa ayn’a karşı yapılan haksız fiil durumunda asla menfaatle tazmin yoluna gidilmez. Anlam bakımından bir denklik bulunmamasına gelince; çünkü menfaatler iki zamanda varlıklarını sürdüremeyen arazlardır, ayn ise varlığını sürdürür. Varlığını sürdüren ile sürdüremeyen arasında anlam bakımından büyük bir farklılık vardır. Bundan çıkacak netice menfaatte gerçekten mal anlamının bulunmamasıdır. Çünkü mal olmak var olmanın önüne geçemez, var olduktan sonra ihrâz ve mal edinmekle sabit olur. Bu ise iki vakitte varlığını sürdüremeyen şeyde tasavvur olunamaz. Dolayısıyla menfaatte gasp ve itlâf tahakkuk etmez. Çünkü ma’dûm bir “şey” değildir. Bu sebeple onda gasp veya itlâf şeklinde bir fiil gerçekleşemez. Var olur olmaz yok olur. Yok olduğu zamanda onda gasp ve itlâf tasavvur olunamaz. Ancak şeriat insanların hizmet ve kira akdine olan ihtiyacından dolayı akit hükmünde gerçekten ma’dûm olan menfaati mevcutmuş gibi saymış yahut kendisinden istifade edilen aynî menfaat yerine koymuştur.<sup>40</sup> Oysa icâre menfaatin satımı olduğu için Mu’tezile’den Ebû Bekir el-Esam menfaatler akit esnasında ma’dûm olduğu, ma’dûmun ise satılması söz konusu olamayacağı için icârenin câiz olmadığını söylemiştir. Kâsânî bu görüşün kıyasa uygun olmakla birlikte Kitap, Sünnet ve icmâ dolayısıyla istihšana gidildiğini belirtir.<sup>41</sup>

## 2.3. Ebû Hanîfe’nin Sistemi ile İlgili Problemler Dört Mesele

### 2.3.1. Âmmın Kat’îliği Tartışması

Ebû Hanîfe’nin fikhî meseleler hakkında lafızlardan hareketle yaptığı çıkarımları inceleyen ilim adamları onun âmm ifadeleri bütün fertlerini kesin biçimde kapsayacak şekilde kullandığı noktasında birleşmektedirler. Ancak bu yöntemi inançla ilgili âyetleri yorumunda da sürdürüp sürdürmediği ise mezhep içinde tartışmalıdır. Zira “umûm ifade eden lafız ister amel, isterse inanç konularıyla ilgili olsun delâlet ettiği her bir ferdi sanki

<sup>39</sup> Kâsânî, Bedâ’î, II, 90.

<sup>40</sup> Serahsî, Usûl, I, 56; Pezdevî, Kenzü’l-vusûl, I, 370-373; Buhârî, Keşfü’l-esrâr, I, 369, 370.

<sup>41</sup> Kâsânî, Bedâ’î’u’s-sanâ’î, IV, 173.

umûmun fertlerinden her biri ayrıca zikredilmişçesine kesin olarak kapsar” şeklindeki prensip kabul edildiği takdirde büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacağını ifade eden âyetler<sup>42</sup> dolayısıyla tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi herkesin bu akıbeta düşeceği (vaîd-i füssâk) kabul edilmek durumundadır. Meselâ “Kim bir mü’mini kasten öldürürse cezası cehennemdir, orada temelli kalacaktır” (en-Nisâ 4/93) âyetindeki “kim” ifadesi mü’min olsun olmasın her insanı ifade eden umumî bir lafız olduğu için bir mü’mini öldüren kişi mü’min bile olsa ebedi cehennemliktir sonucuna ulaşmaktadır. Nitekim Cessâs bu âyetin tefsirinde: “Kim kelimesi başlı başına herkesi içerdiğinden kâtillerden her biri için vaîddir. Bu dilteler tarafından bilinen bir husustur, aralarında bu konuda bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bunu ancak dil konusunda nasibi olmayanlar bilmez” demektedir.<sup>43</sup> Hâl-buki umum lafızların muhtevalarına dahil fertleri ifade etme noktasında zannî olduklarını savunan Sünnî anlayışa göre bu tür âyetlerden bu sonuca gitmek mümkün değildir.

Ebû Hanîfe'nin umum ifadeler hakkındaki görüşü ile vaîd-i füssâk anlayışını reddetmesi görünürde bir çelişki gibi gözükmektedir. Cessâs Ebû Hanîfe'nin akîde alanında bu lafzî yorum ilkesini terketmediğini, sadece tahsîs yöntemine başvurduğunu şöyle izaha çalışmaktadır: “Bazı insanların iddialarına göre Ebû Hanîfe haberlerin (inanca ilişkin konuların burada kastedilen haber kavramına dahil olduğu unutulmamalıdır) umûm ifade edeceği konusunda çekimser kalmış ve bu konuda bir delil bulunmadan kesin olarak umûm ya da husûs hükmü verilemeyeceği görüşünü savunmuştur. Çünkü onun meşhur görüşüne göre namaz kılanlardan büyük günah işleyenlerin vaîdi kesin değildir, Allah böyle kimseleri ahirette bağışlayabilir. Ebû Hanîfe'nin vaîd konusundaki görüşü böyle ise de haberlerin umûm ifade edeceği noktasında çekimser kaldığı için bu görüşü benimsemiş değildir. Bu görüşü benimsemesinin sebebi şudur: Çünkü ona göre kafirler hakkında hususî olduğunu gösteren ‘Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun ötesinde olanları dilediği kimse için bağışlar’ (en-Nisâ, 4/48, 116) gibi bazı âyetler<sup>44</sup> dolayısıyla cehennemde ebedi kalışla vaîdi gerektiren âyetlerle kâfirler kastedilmiştir. Ebû Hanîfe bu ve benzeri âyetlerle cehennemde ebedî kalışı kâfirlere özgü saymıştır.”<sup>45</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu usul konusu ile ilgili anlayışını tespitinde benimsenen kelâmî anlayışa uygun olarak Mâverâünnehir (Semerkant) ve Irak Hanefileri arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmış; Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Mu'tezile ekolüne yakın veya tamamıyla bu mezhebi benimseyen Iraklı Hanefiler umûm lafzın hem amel ve hem de inanç konularında kesinlik ifade edeceğini söylerken aralarında İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu

<sup>42</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/81; en-Nisâ 4/14, 93; el-Enfâl 8/15-16; Yûnus 10/27; Tâhâ 20/74; el-Fürkân 25/68-69; el-Cin 72/23; el-İnfîtâr 82/14-16.

<sup>43</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1985, IV, 142.

<sup>44</sup> Cessâs'ın sıraladığı diğer âyetler için bk. ez-Zümer, 39/53; Muhammed, 47/4; Yûsuf, 12/87; el-Leyl, 92/15.

<sup>45</sup> Cessâs, el-Fusûl fi'l-usûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1414/1994, I, 102-103. Eserinin bir başka yerinde İmâm Muhammed'in es-Siyeru'l-kebir adlı eserinden yaptığı bir iktibasa dayanarak onun da umûm anlayışını benimsediğini söyler. Bk. Cessâs, a.e., I, 211-212.



Mâverâünnehir Hanefî uleması “hususî ya da bir şartla kayıtlı olduğunu gösteren bir delil bulunmayan âmm ifadenin (sîga) kendisi, umûm ve mutlaklık kastedildiğinin delili değildir” demişlerdir.<sup>46</sup> Onlara göre âmm lafız amel bakımından umûm ifade eder ve Allah bu lafızdan umûm mu, husûs mu ne kastetmiş ise onun hak olduğuna belirsiz biçimde inanılır.<sup>47</sup>

Mâtürîdî âmm bir lafızla hâs, hâs bir lafızla da âmm kastedebileceğini vurgulayarak<sup>48</sup> vaîd-i füssâk hakkındaki âyetleri -aksini ifade eden âyetleri<sup>49</sup> de göz önünde bulundurarak- bütün fertleri ifade etme konusunda zannî kabul etmektedir. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin fıkıhla ilgili nasları yorumunda âmm lafızları kesinlik ifade eder biçimde yorumladığı bilindiği<sup>50</sup> için Mâtürîdî amel alanında âmm lafızları kesin kabul ederken onun anlayışını benimsediğini ortaya koymakta, itikat bakımından zan ifade edeceğini söylerken de -Ebû Hanîfe'nin de benimsediği- Sünnî akîdeye ters düşmemeye çalışmaktadır.

### 2.3.2. İletin Tahsîsi

Şer'î illetlerin tahsîsi meselesinde Mâverâünnehir ve Irak ekolleri Hanefî mezhebi imamlarının kendilerinin yanında yer aldıklarını iddia etmişlerdir.<sup>51</sup> Iraklı Hanefîlerden Cessâs “İmamlarımızın ortaya koydukları meseleler ve onların bildiğimiz görüşleri de bunu gerektirir. Arkadaşlarımızdan ve hocalarımızdan herhangi birinin bunun imamların görüşlerinden olduğunu inkar ettiklerini bilmiyorum... Şer'î illetlerin hükümlerinin tahsîs edilebileceği konusunda imamların görüşleri bir inkarcının inkarının redde güç yetiremeyeceği kadar meşhurdur.” demektedir.<sup>52</sup>

Hanefî mezhebi imamlarının şer'î illetlerin tahsîs edilmesinin câiz olmadığı görüşünde olduklarını savunan Serahsî ise “Şer'î İletlerde Tahsîsin Câizliği Anlayışının Fesâdını Beyân” başlığı altında şer'î illetlerde tahsîsi câiz görmeyi Ehl-i Sünnet'e muhalefet ve Mu'tezile'nin görüşlerine meyil olarak niteler.<sup>53</sup> Çünkü ona göre illetin tahsîsini câiz gören mutlaka kaçınılmaz olarak bütün müctehidlerin isabetli ve içtihadın tıpkı nas gibi hata ve fesâddan korunmuş (ismet) olduğunu da kabul etmek zorundadır. Bu ise her müctehidin gerçekten hak olana isabet ettiğini ve içtihadın ilm-i yakîn icap ettirdiğini açıkça ifade etmek demektir. Bunu kabul aslah'ın vücûbu görüşünü, bir diğer

<sup>46</sup> Neseî, Tebsiratü'l-edille, II, 780.

<sup>47</sup> Semerkandî, Mîzânü'l-usûl, 277-280.

<sup>48</sup> Meselâ bk. Mâtürîdî, Te'vilât, vr. 17b, 47a, 111b, 113b, 172b, 185a, 721b, 786a, 894b.

<sup>49</sup> Meselâ bk. en-Nisâ 4/48, 116; ez-Zümer 39/53; Muhammed 47/4; Yûsuf 12/87; el-Leyl 92/15.

<sup>50</sup> Cessâs, el-Fusûl, I, 102-103.

<sup>51</sup> Irak ekolünün kanaati için bk. Cessâs, el-Fusûl, IV, 189, 255-256, 268.

<sup>52</sup> Cessâs, el-Fusûl, IV, 255-256.

<sup>53</sup> Serahsî, Usûl, II, 208.

vecihden ise menzile beyne'l-menzileteyn ve tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin cehennemde ebedî kalacakları görüşünü içinde barındırır.<sup>54</sup>

Gerek Cessâs'ın ve gerekse Serahsî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere illetin tahsîsi ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'den net bir açıklama gelmemiş, aksine ona izafe edilen görüş tarafların kendi çıkarımlarından ibaret kalmıştır. Nitekim Gazzâlî bu duruma değinerek: “Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin illetin tahsîs edilip edilemeyeceği konusunda bir tasrihte buldukları nakledilmiş değildir” dedikten sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin icthadlarında tahsîs görmüş illetlerle istidlâl ettikleri bazı örnekler sıralayarak bunlardan hareketle onların illetin tahsîsi görüşünü savundukları sonucuna vardığını belirtmiştir.<sup>55</sup>

### 3. İctihadda İsbet

Her müçtehidin isabetli olup olmadığı konusunda Ebû Hanîfe'nin düşüncesini belirlemede Mâverâünnehir Hanefileri ile Iraklı Hanefiler ciddî biçimde birbirine ters düşmektedirler. Mâverâünnehirli Ebû Hanîfe'nin müçtehidin isabet de hata da edebileceği düşüncesinde olduğunu, her müçtehidin isabetli görmediğini savunurlar ve her müçtehidin isabetli görenlerin Mu'tezile olduğunu belirtirler. Iraklılar ise onun her müçtehidin isabetli olduğu görüşünü savunduğunu ileri sürerler.<sup>56</sup> Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö. 587/1191) fikhî bir mesele hakkında söylediklerinden hareketle Ebû Hanîfe'nin her müçtehidin isabetli olmadığı görüşünü benimsediğini belirttikten sonra onun Mu'tezile'ye bulaşmamış olduğuna hamd eder.<sup>57</sup>

## 2.4. Siyasi Düşüncesi

### 2.4.1. Zalim Sultan

Hanefî kaynaklar büyük günah işlemenin devlet başkanı ve hâkimin görevine nasıl etki edeceği konusunda İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşünü belirlemede tam anlamıyla ikiye bölünmüş durumdadır. Aralarında farklı düşünenler bulunmakla birlikte genelde Irak meşâyihinin benimsediği ve Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı bir görüşe göre kâdı zulüm sebebiyle mün'azil olur, yani büyük günahı işlediği anda görevi düşer; yine genel olarak

<sup>54</sup> Serahsî, a.g.e., II, 211-212. Gazzâlî ise illetin tahsîsine karşı çıkanların, illetin tahsîsi anlayışını benimsemenin Mu'tezile'nin istitâat fiilden öncedir anlayışını benimsemeyi gerektireceğini ileri sürdüklerini belirtir. bk. Gazzâlî, Şifâü'l-galîl fi beyânî'ş-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikî't-ta'lîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1971, s. 459.

<sup>55</sup> Gazzâlî, Şifâü'l-galîl, s. 460; krş. Debûsî, Takvîmü'l-edille, s. 312-318.

<sup>56</sup> Serahsî, Usûl, I, 127, II, 14; Kâsânî, Bedâ'î, VI, 277; Hâfızüddîn en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, I, 8; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 42, 122, IV, 30-55; Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyye, II, 571, IV, 26-27. Iraklıların konu hakkındaki görüşleri için bk. Cessâs, el-Fusûl, I, 162, IV, 295-324, 366; a.mlf., Ahkâmü'l-Kur'ân, I, 312-313, II, 331, IV, 196-197, V, 28, 55, 317. Ebû'l-Muîn en-Nesefî de her müçtehidin isabetli olduğu düşüncesini Mu'tezile ile ilişkilendirir. bk. Tebsiratü'l-edille, I, 23.

<sup>57</sup> Kâsânî, a.g.e., VI, 277. Kâsânî'nin Haleb'e gönderilmeden önce memleketinde bir fakihle yaptığı tartışmadan, Ebû Hanîfe'nin bu konuyla ilgili kanâatının ne olduğu tartışmasının altıncı yüzyıl ortalarında hâlâ sıcaklığını koruduğu anlaşılmaktadır. Bk. Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyye, IV, 26-27.

Semerkant meşâyihinin benimseyip Ebû Hanîfe'ye nispet ettikleri diğer anlayışa göre ise azle müstahak olur.<sup>58</sup>

#### 2.4.2. Iraklı Hanefîlerin Yorumu

Irak Hanefî ulemasından Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) belirttiğine göre Ebû Hanîfe (1) fâsığın devlet başkanı olamayacağını, (2) tegallüb (zorla iktidarı ele geçirme) yoluyla devlet başkanı olunamayacağı ve (3) bu yolla başa geçene itaat edilmeyeceği, aksine bu tür kimselere karşı kılıçla mücadele edileceğini savunurdu. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin fâsık kişinin devlet başkanı ve halife olabileceğini savunduğu iddiasını şiddetle reddeder ve onun hayatının muhtelif dönemlerinde Emevîler ve Abbâsîlere karşı mücadelesini hatırlatarak Zeyd b. Ali (ö. 122/739) olayındaki tavrı, ona mal göndermesi, insanlara gizlice ona destek çıkmanın ve beraberinde savaşmanın farz olduğu konusunda fetva vermesi, Abdullah b. Hasan'ın (ö. 145/762) oğulları Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve İbrâhim'e destek vermesi gibi örnekleri sıralayarak Ebû Hanîfe hakkındaki bu iddianın yanlışlığını izaha çalışır. Bu konuda Cessâs: "Ebû Hanîfe'nin zalimler ve zalim devlet adamları ile savaşma konusundaki görüşü meşhurdu... Ebû Hanîfe tıpkı hadisde zikredildiği gibi emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin sözle, vazgeçmezse kılıçla olmasının farz olduğu görüşünü savunurdu." der.<sup>59</sup>

#### 2.4.3. Mâverâünnehir Hanefîlerinin Yorumu:

Klasik Hanefî-Mâtürîdî anlayışa göre devlet başkanı (imam) zulmeder yahut büyük günah işlerse mün'azil olmaz. Kaderiyye, Mu'tezile ve Râfızîlere göre mün'azil olması, kişinin fıska imandan çıkacağı ve mü'min olmayanın ise devlet başkanı olmaya ehliyetli olmadığı esasına dayanmaktadır. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre fâsık imândan çıkmaz; hâli üzere mü'min kalır. Dolayısıyla hilâfete ehliyetli olduğu için mün'azil olmaz.<sup>60</sup> Bir kimse insanlara baskı kurup galebe yoluyla devlet başkanlığı makamına otursa, şevket ve kuvveti de varsa devlet başkanı olur, emirleri ve hükümleri geçerli olur. Kaderiyye, Hâricîler ve Mu'tezile'ye göre ise zorla devlet başkanı olunamaz. Ehl-i Sünnet'e göre devlet başkanı fıska düştüğü zaman tövbe etmesi için dua etmek vâcibtir; dünyada fitne

<sup>58</sup> Bu tartışmanın hukuk açısından pratik sonucu şudur: Bir kâdînin belli bir tarihte haram bir fiil işlediği, meselâ rüşvet aldığı tespit edilirse, mün'azil olur diyenlere göre o tarihten itibaren velâyeti düşmüş olacağından bu süre zarfında verdiği kararlar da geçersizdir; azle müstahak olur diyenlere göre ise siyasi otorite tarafından görevden alınmaya kadar verdiği kararlar geçerlidir.

<sup>59</sup> Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, I, 86-87; krş. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârezmî, el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl, Dâru'l-fikr 1977, I, 309. Cessâs bir başka yerde de Ebû Hanîfe'nin bir görüşünü yorumlarken onun burada halifenin fâsık olmakla hilâfetten mün'azil sayılacağı gerekçesine dayandığını ileri sürer. bk. Ahkâmü'l-Kur'ân, V, 99.

<sup>60</sup> Pezdevî, Usûlü'd-dîn, s. 190-191.

ve fesadın harekete geçmesine sebep olacağından ona karşı ayaklanmak câiz değildir. Bu görüş Ebû Hanîfe'den de rivayet edilmiştir.<sup>61</sup>

Ebû Ca'fer eş-Şîrmârî, Ebû Hanîfe'yi muhaliflere karşı savunmak üzere yazdığı eserinde<sup>62</sup> imama yöneltilen altı itirazdan biri olarak onun mezhebinin kurgusu itibariyle imâret ve imâmete muhalif olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder. Şîrmârî bunlara cevap olarak Ebû Hanîfe'nin mezhebinin imâret ve imâmete ne uygun, idareci ve imamlara

<sup>61</sup> Pezdevî, a.g.e., s. 192; Ebû'l-Muîn en-Neseî, Tebsiratü'l-edille, II, 832; Ebû'l-Berekât en-Neseî, Keşfü'l-esrâr, I, 8; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Süllâme el-Ezdî el-Mısrî et-Tahâvî, el-Akîdetü't-Tahâviyye (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Sadreddin İbn Ebû'l-İz Ali b. Ali el-Hanefî'nin Şerhu't-Tahâviyye fi'l-akîdeti's-selefiyye'si ile birlikte), Riyad 1413, s. 371.

<sup>62</sup> Bu eser kütüphane kayıtlarında Risâle fi'l-intisâr ilâ Mezhebi Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 697, 1a-24 vr.) ve Risâle fi'l-cevâb 'an i'tirâzât li-muhâlifi Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 507, 25-42 vr., istinsahı: 1311/1893) adlarıyla kayıtlıdır. Eserin ismi ve müellifi hakkında kaynaklarda bazı çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Bu eseri rivayet eden öğrencisi Hatîb Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik b. Ali girişte müellifin adını Kâdi İmam Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Kâsım eş-Şîrmârî olarak vermekte ve Şîrmârî'nin Belh'in bir köyü olduğunu belirtmektedir. Kureşî ise bu âlimin adını Kâdi İmam Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Kâsım es-Sürmârî şeklinde kaydettikten sonra Sürmârî'nin Buhara'nın bir köyü olduğunu belirtir ve ardından eserin adını Kitâbü'n-Nebe' şeklinde vererek bölüm başlıklarını aynen bu eserde olduğu şekliyle kaydeder. Daha sonra Kâdi Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Ebû'l-Kâsım el-Belhî adıyla bir başka biyografi zikreder ve bu alimin de Ebû Hanîfe'yi eleştirenlere cevap niteliğinde el-İbâne adını verdiği bir eseri bulunduğunu belirtir (bk. el-Cevâhiru'l-mudiyeye, I, 184-185). Temîmî, Kureşî'nin verdiği bu iki ayrı biyografideki şahısların aynı kişi olduğunu, Kureşî'nin bu konuda yanıldığını söyler (Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî el-Gazzî, et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad 1983, I, 370). Kâtib Çelebi de üç ayrı yerde el-İbâne, Kitâbü'l-Binâ ve Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam en-Nu'mân maddelerinde bu eserden söz eder (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 1-2, II, 1402, 1838). Her üç müellif de eserin müellifinin nisbesini Sürmârî şeklinde verirler. Kureşî ve Temîmî burasının Buhara'nın bir köyü olduğunu belirtirler ve onların müellifi ayrıca Belhî nisbesiyle kaydetmelerine Kâtib Çelebi de katılır (el-Cevâhiru'l-mudiyeye, I, 184; et-Tabakâtü's-seniyye, I, 365; Keşfü'z-zunûn, I, 1-2). Bütün bu verilerden anlaşılacağı üzere sözü edilen şahıs ve eser tektir; ancak nisbesi konusunda eserin bizzat kendisinde verilen bilgi ile diğer kayraklarda verilen bilgi çelişmektedir. Biz burada eserde verilen bilgiyi tercih ettik. Zira bizzat müellifin öğrencisi onun köyünün adını Şîrmârî olarak vermekte ve burasının Belh'in bir köyü olduğunu belirtmektedir. Oysa diğer kaynaklar müellifin hem Belh'li olduğunu ve hem de Buhara'nın Sürmârâ köyünden olduğunu söylemekle çelişkiye düşmektedirler. Burada belirtmekte yarar vardır ki el-İbâne fi reddi men şenne'a alâ Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1567, 167-177 vr.; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3672, 81b-94a) adını taşıyan ve yukarıda tartışma konusu edilen eserin biraz daha muhtasarı olmakla birlikte aynı içerikli bir eser Sadruddin Ebû'l-Müeyyed Muvaffak b. Muhammed el-Hârizmî el-Hâssî'ye (ö. 634/1237) nispet edilmektedir ki aynı başlıkla eseri Kâtib Çelebi, Ebû Ca'fer es-Sürmârî'ye nispet etmektedir (Keşfü'z-zunûn, I, 1). Müellif hakkında bu bilgiler dışında hemen hemen hiçbir bilgiye rastlayamadık. Kureşî'nin ondan söz etmesi ve eserini öğrencisinin nakletmesi göz önüne alınırsa en azından hicrî sekizinci yüzyıldan önce vefat etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Kâtib Çelebi Fusûlü'l-İmâdî adlı eserin Ahkâmü'l-marzâ bölümündeki kayda dayanarak Te'sîsü'n-nezâir adlı eserini bu zata ait olduğunu, eserin Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye de nispet edildiğini belirtir (Bk. Keşfü'z-zunûn, I, 334). Oysa sözü edilen eser Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye ait gösterilerek basılmıştır. Buhara'nın Sürmârâ adlı bir köyün bulunduğu bilinmekle birlikte (bk. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, el-Ensâb, nşr. Muhammed Avvâme, 1980/1400, VII, 73) kaynaklarda Şîrmârî adında bir yerleşim birimine de rastlayamadık. Fusûlü'l-İmâdî müellifi Cemâleddin Abdürrahim İmâdüddin el-İmâdî el-Merğînânî 651/1253 yılında vefat ettiğine göre Şîrmârî'nin bu tarihten önce yaşamış olduğu anlaşılır.

(vülât ve eimme) en yararlı bir mezhep olduğunun altını çizdikten sonra bunu ispat için bazı rivayetlere ve imamın fikhî görüşlerine yer verir. Aktardığı bir rivayete göre halife Ebû Ca'fer el-Mansûr *istisnâ-i mefsûl*<sup>63</sup> konusunda Abdullah b. Abbâs'ı kastederek "Niçin dedeme muhalefet edip dedemin caiz gördüğü gibi sen de istisnâ-i mefsûlü caiz görmedin?" diye çıkışınca Ebû Hanîfe "Ey mü'minlerin emîri! Sana beyat etmeleri, hilâfet konusunda sana söz vermeleri ve andetmeleri için insanlarla cihad ettin. Eğer istisnâ-i mefsûl ile amel edilir deseydik sana beyat eden herkes evine dönünce istisna yapar verilen sözler ve yapılan andlar bozulur ve hilâfet bâtil hâle gelirdi. Halife Mansûr bunun imâmet konusuyla ilgili olduğunu daha önce anlayamadığını belirtir.<sup>64</sup> Şîrmârî'ye göre Ebû Hanîfe bu tavriyla mezhebinin imâmet ve imâretle uyum içinde olduğunu, imârete muhalif olan bir şeyi benimsemeyeceğini ve böyle bir şeyin ancak başkasına ait bir görüş olduğunu ortaya koymuştur. Seleften birinin "Şu üç şey devam ettiği sürece İslâm'ın direkleri sağlam kalacaktır: Kâbe, Abbâsî devleti ve Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre fetva verilmesi." dediğini kaydettikten sonra Şîrmârî sözünü "Abbâsî devleti ve Ebû Hanîfe mezhebi arasında birlik olmasaydı onları bir arada zikretmezdi. Seleften bazılarının yapıda (mevzû) ittifak etmeleri ve bir zamanda ortaya çıkmaları dolayısıyla onlara 'ikiz' adını vermiştir" diye sürdürür. Ardından söz konusu iddiayı çürütmek için bir başka örnek verir. Rivayete göre Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'ye bir sebeple kızmış ve fetva vermesini yasaklamıştı. Ebû Hanîfe bir tek meselede bile ona muhalefet ederek fetva vermeyi caiz görmediği için bir keresinde evinde yemek yerken kızının dişlerinin arasına yiyecek kaçmış ve biraz kanamış, babasına abdest gerekip gerekmediğini sormuş, o da kardeşi Hammâd'a sormasını, çünkü sultanın kendisine fetva vermesini yasaklamış olduğunu söyler. Sürmârî görüşünün doğruluğunu ispat için deliller ortaya koymayı sürdürür. Ona göre devlet başkanı ülkesinde yapılması caiz bir şey konusunda sözünü geçirecek, yönetilenler hakkında eli kolu serbest, güç ve otorite sahibi biri olmalıdır; Ebû Hanîfe mezhebine göre muhaliflerin mezheplerinin aksine bütün bunlar üstlendikleri konularda devlet başkanlarına tefviz edilmiş ve atandıkları konularda valilere mubah kılınmış şeylerdir. Ebû Hanîfe mezhebinin devlet başkanlarına ve idarecilere bu yetkileri sağladığını gösterir örnekleri ise şöyle sıralar. Sıraladığı 12 örnekten bazıları şunlardır:

1. Harâcî arazisini ekip biçmekten aciz olduğu için harâcını ödeyemeyen bir kimsenin arazisini devlet başkanı başkasına kiralar, kira gelirinden harâcı alır, kiralayacak bir kimse bulamazsa satar, ücretinden harâcı alır. Buna arazi sahibi razı olsun olmasın farketmez (imam bu yetkiyi kullanabilir). Artan bir ücret olursa sahibine iade eder.

2. Efendisinden ticaret izni alan bir köle borçlanır ve elinde borcu karşılayacak bir kazanç bulunmazsa sahibi razı olsun olmasın imam borcu için o köleyi satabilir.

<sup>63</sup> İstisnâ-i mefsûl: Söz tamamlandıktan ve araya fasıla girdikten sonra o sözle ilgili olarak yapılan istisnâdır. Mutlak sözle sabit olan hükmü ortadan kaldıran ve bir bakıma nesh anlamı taşıyan bu tür istisnâ Hanefîler tarafından geçerli sayılmamıştır. Bk. Serahsî, Usûl, II, 45-49.

<sup>64</sup> Bu hikâye için ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, Tahran: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts., XXI, 110.

3. Devlet başkanı bir kâfir ve mütegalibe beldesini fethettiğinde ordusu razı olsun veya olmasın o beldeyi gaziler arasında paylaştırmaksızın sahiplerine bağışlayarak emlaklarını kendilerinde bırakıp cizye vergisi koyabilir.

4. İşlediği bir suçun cezası olarak ta'zîr cezasına çarptırılmayı hak eden bir kimse imam tarafından ceza infazı yapılırken ölürse imamın tazminat yükümlülüğü yoktur.

5. Ölü (mevât) araziyi ihya eden kimse imamın izniyle ihya etmişse mülkiyetine sahip olur, izni olmadan ihya etmişse sahip olamaz.

6. Zina eden, hırsızlık yapan veya şarap içen köleye imamın izni olmaksızın efendisi had cezası veremez.

7. İmam maslahat görürse toplanan zekat mallarını satıp bedellerini ve kıymetlerini fakirlere verebilir.

b. Fâsık Kâdı:

Fâsık idareciler hakkında yapılan benzeri bir tartışma fâsık kâdılar için de yapılmıştır.

#### 2.4.4. Iraklı Hanefilerin Yorumu

Cessâs'a göre Ebû Hanîfe'den fâsık hâkimin verdiği hükmün geçerli olduğu yolundaki görüşü nakleden Zürcân adında bir kelâmcı rivayeti makbul biri değildir. Ebû Hanîfe'ye göre kâdı ile halife arasında her ikisinde de adalet şartı aranması konusunda aralarında fark yoktur; kâdının adil olması şarttır, fâsık kişi hakim olamaz.<sup>65</sup> Mezkûr rivayeti aktaranlar eğer kasıtlı olarak yalan söylemiyorlarsa yanlışlık Ebû Hanîfe'nin şu görüşünden kaynaklanmış olmalıdır: Ebû Hanîfe'ye göre kâdı kendisi adil ise zalim bir devlet başkanı tarafından göreve getirildiğinde verdiği hükümler sahih ve geçerlidir. Çünkü kâdı adil olduğunda ancak hükümleri yaptırım gücüne ve infaz etme imkanına sahip bulunduğu kâdı olur. Bu konuda onu göreve tayin edene itibar edilmez. Zira tayini yapan ancak kâdının diğer yardımcıları mesabesinde olur; kâdının yardımcılarının ise adil olmaları şart değildir.<sup>66</sup>

#### 2.4.5. Mâverâünnehir Hanefilerinin Yorumu

Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090): "İmamlarımızdan gelen sahih rivayete göre kâdı cevr ile mün'azil olmaz, ancak azle müstahak olur. Çünkü bize göre fisk başlangıçta kâdı atanmasının sıhhatine engel teşkil etmediği gibi evlâ tarîkiyle devamına (bekâ) da engel teşkil etmez. Mu'tezile ise bunun aksini savunarak cevr ile mün'azil olacağını ve fâsıkın daha başlangıçta atanmasının sahih olmayacağını savunur. Çünkü onların ilkelerine göre bu kişi fiskla imândan çıkar; zira fisk terimi yergi, imân terimi ise övgü ifade eden birer terimdir, dolayısıyla bir arada bulunamazlar. Bu onların *menzile beyne'l-menziyeteyn* diye bilenen görüşleridir. Şâfiî de -Allah ona rahmet eylesin- mün'azil olacağı konusunda onlarla aynı düşünmektedir. Zira onun kabul ettiği ilkeye göre fisk ile imânı

<sup>65</sup> Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, I, 86.

<sup>66</sup> Cessâs, a.g.e., I, 87.

eksilir; onu atayan kimsenin ataması ise emâneti yerine getireceği zannına dayanmaktadır.”<sup>67</sup> Kâsânî de Serahsî’yi destekler biçimde “kâdının cevri ile mün’azil olup olmaması meselesi Mu’tezile ile aramızdaki bir ihtilâftır; Mu’tezile’ye göre fisk, sahibini imandan çıkardığı için kâdılık ehliyeti ortadan kalkar” değerlendirmesinde bulunur.<sup>68</sup>

### Sonuç

Ebû Hanîfe’nin fikhî görüşlerinden hareketle oluşturulmaya çalışılan usûl ve bu usûlün kaynaklandığı itikâdî görüşleri belirleme noktasında merkezdeki Irak Hanefîliği Ebû Hanîfe’nin düşüncelerini ve yapıp ettiklerini kendilerinin yakın buldukları bilhassa Mu’tezile mezhebi ilkelerine göre anlamaya çalışırlarken coğrafi konum sebebiyle merkezden nispeten uzak bulunan Mâverâünnehir Hanefî fikh havzası yaptıkları çalışmalarla bir yanda mezhebin Sünnî kimliğini pekiştirmek, diğer yanda bu kimlik içinde tutarlı bir sistem geliştirmek gayreti içinde bulunmuştur. Mukayeseli olarak ortaya koymaya çalıştığımız usûle ilişkin bazı prensiplerde Ebû Hanîfe’nin belli bir konuyla ilgili görüşünü belirlemede tarafların mensup oldukları veya en azından yakınlık duydukları itikâdî mezheplerin nasıl etkisinde oldukları son derece açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Her şeye rağmen Ebû Hanîfe’nin düşüncelerinden hareketle buraya kadar ortaya konmaya çalışılan tabloya bakıldığında onun her ne kadar kendisi tarafından doğrudan ifade edilmemiş olsa bile haddizatında kelâm-usûl-fürû hattını takip eden sistematik bir ilim adamı olduğu söylenebilecek midir? Kanaatimizce zaman zaman farklılaşmalar ve bazı yol ayrımları bulunsun bile onun görüşlerine dayalı olarak Hanefî âlimlerinin bir “Hanefî usûl-i fikhî” oluşturmuş olmaları ilk bakışta gerçekten böyle bir sistematik düşüncenin izlerini taşımaktadır. Ancak bu ortaya konan sistemin sonuçtan hareketle sebebe ulaşma çabalarının bir ürünü olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla ışığın, en güçlü kaynağı olmakla birlikte, tek kaynağı güneş olmadığı gibi bu düşüncelerin yegane kaynakları da gösterilmeye çalışılan ilkeler olmayabilir.

<sup>67</sup> Serahsî, el-Mebsût, Kahire 1324-1331, IX, 80. Ayrıca bk. a.e., IX, 105.

<sup>68</sup> Kâsânî, Bedâ’î, VII, 16-17; ayrıca bk. Kerderî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, s. 213. Konu ile ilgili Ebû Hanîfe’den aktarılan rivayetler ve Hanefî mezhebi içinde farklı görüşler için bk. İmâdüddin Muhammed b. Muhammed el-Hatîb el-Eşfûrkânî, (ö. 646/1248), Sunvânü’l-kazâ ve unvânü’l-iftâ (nşr. Mücâhidü’l-İslâm el-Kâsımî), Kuveyt 1422/2001, I, 100-106, 113-115.

## Müzakere

Abdullah ÖZCAN  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Muhterem Başkan, hocalarım ve Değerli dinleyiciler!

Sayın Şükrü Özen Beyin sunduğu tebliği ile ilgili olarak bu Müzakerede önce önemi belirtilecek, sonra da tebliğ ile ilgili eleştirel bir takviye sunulacaktır.

Tebliğ bir giriş iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş Bölümü: Kelâm-Usûl ilişkisi

1. Ebû Hanîfe ve Kelâm

2. Ebû Hanîfenin Usûlüne yön veren bazı etkenler

a) Akılcılık

b) Varlık metafiziği

c) Ebû Hanîfe'nin sistemi ile ilgili problemleri dört meselesi

1. Ammın kat'îliği meselesi

2. İletinin tahsisi

3. İctihadda isabet

4. Siyasî düşüncesi

a) Zalim Sultan: 1. Iraklı Hanefilerin yorumu 2. Mâverâünnehir Hanefilerinin yorumu.

Sonuç bölümü

Değerlendirme:

1. Tebliğci, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fûrû Anlayışının İtikadî Temelleri" gibi önemli ve alanında fazla veri olmayan bir konuyu ele almıştır.

2. Usûl ve fûrû ilimlerinin alt yapısını oluşturan en önemli unsurlardan birisinin de itikadî esaslar olduğunu belirtmiştir.

3. Bu tespitleri yaparken asıl kaynaklardaki metinlere inmiş ve onlardan sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Alıntı yerleri sabit ve doğrudur. Ancak İmâm-ı A'zam devri ile uygunluğu zaman açısından çok uzak kaynaklardan nakiller de vardır; Âlûsî gibi.

4. Kavramların orijinalini çoğu kez parantez içinde vererek anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

5. Ancak tebliğin giriş bölümünde bu konu ile ilgili olarak Gazzâli'nin *Müstasfâ* isimli eserinin girişindeki fikirleri esas almıştır. Halbuki başta *Fıkhu'l-ekber* olmak üzere İmâm-ı A'zam'ın kendine nispet edilen beş eserden bu esaslar tesbit edilerek bunların ışığında usûl ve fûrû temellendirilmeliydi. Böylece İmâm-ı A'zam'ın itikadî konularda ortaya koyduğu temel esaslar tespit edilerek konuya altyapı oluşturulabilirdi. Bu yapılmamıştır.

6. Konular incelenirken gereğinden fazla nakiller yapılmış ve ihtiyaç sınırı aşılmıştır.

7. Metinler aktarılırken Arapça metin aynı kalıplarla Türkçeleştirilmeye çalışılmış ve bu da yazılı ifadelerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır: Örneğin Serahsî'den aktarılan



alıntıda: “... mutlak nehyin mücebi...” ifadesi: “bu bakımdan akidler ve ibadetlere yönelik nehyin kesin olarak gereği şudur: meşrû olanı meşrû görüp bunları yapmaya girişen kulların bu girişimlerini delil bulunmadıkça fasit kabul etmektedir.” şeklinde olsaydı daha iyi anlaşılırdı.

8. Bazı kavramların bağlamı esas alınarak günümüz litaretür anlayışına uygun şekilde aktarılması zaman zaman ihmal edilmiştir. “Eser onu kıyası mücebi yönünden tahsis etmiştir...” şeklindeki ifadede “Eser” kavramı: “varid olan hadis veya rivayet edilen hadis” şeklinde olsaydı daha doğru olurdu. Çünkü “Eser” kavramı Türkçede “somut ürünler, sanat eserleri, yazılı kaynaklar olarak anlaşılmaktadır.

9. Kullanılan Türkçe daha sağlıklı ifadelerle olabilirdi. Örneğin, giriş bölümünde: “Fakîh’in ise tek bir konusu vardır.” ifadesi bir önceki cümlede “kelâmcı” ifadesinin bağlamında kullanılmışsa da yerinde bir ifade değildir. Çünkü “Fakîh’in” konusu olmaz. “fikhın ise tek bir konusu vardır.” şeklinde olması uygundur.

10. Aynı sayfada “mükelleflerin fiilleri” kavramını “İnsan davranışları” olarak algılamak yerinde olur. Çünkü mükellefler kapsamında olmayan “çocuklar ve delilerin” de bu kapsama alınması daha yerinde olur. Nitekim Gazzâlî de tanımında geçen bu kavramı insanlığa ait fiiller olarak belirtmiştir. Yine aynı sayfada yer alan “oysa Cebriyye insan fiilini inkâr etmiş...” Burada inkâr edilen insan fiili değil insanın fiillerindeki iradesidir.

11. “Ebû Hanîfe ve Kelâm” başlığı altında Hanefî usûlcüleri ve fıkıhçılarının kelâmî konuları usûl kaynaklarında tartıştıkları ve özellikle Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin Mutezilî görüşlerle paralellik arz edip etmediği hususunda, bazılarının bunu reddettiğini, diğer bazı usûlcülerin ise Mutezilî anlayıştan geldikleri için bunu kabul ettikleri vurgulanmaktadır. Özellikle kelâmda aklın rolünün belirlenmesinde orta yolu tutan Hanefî-Mâtürîdî ekolünün etkisi, zamanla akli öne çıkaran Mutezilî anlayışın siyasal-sosyal sebeplerle etkinliğini kaybetmeleri nedeni ile Hanefî saflarında yer almış olmalarının doğal bir sonucudur. Özellikle de Ebû Yûsuf’un etkin konumundan itibaren siyasî ağırlık kazanmış olması sonucundaki gelişmelerden olabilir. Burada garip olan Şâfiî usûlcülerinin İmam Şâfiî’nin *er-Risale*’si çizgisini değil de Mûtezilî geleneğin yani “*el-Ahd, el-Umed, el-Mutemed*” çizgisini devam ettirmiş olmalarıdır.

12. Tebliğci tebliğin üçüncü bölümünde uzun uzun nakillere yer vermiştir. Öyleki Ebû Hanîfe’nin kelâm ile ilgili altyapıyı oluşturan fikirlerini unutturmaya sebep olacak kadar klâsik düşünceler nakledilmiştir. Böylece on sayfalık olması gereken tebliğ yirmi sayfayı aşmıştır. Bu da konu bütünlüğüne gölge düşürmüştür.

13. Şekil bakımından: Dipnotların bazıları sayfa altında bazıları satır aralarına girmiştir. Yeknesaklık gerekirdi. Ayrıca Müzakereci tarafından yeterince değerlendirilebilmesi açısından bir gün önceden gönderilmesi tebliğ için bir talihsizlik olmuştur.

Bu sempozyumu düzenleyenlere ve emek verenlere teşekkür eder, başarılar dilerim.



Hamdi DÖNDÜREN  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Evet, Abdullah Özcan Beye çok teşekkür ediyoruz. Şimdi sanıyorum orada başlıkla ilgili de yani doğrudan doğruya bir Hanefîlerin Usûlü bir de mütekellimlerin, Şâfiîlerin Mu'tezile kökenli olanların usûlü olmak üzere iki usûl tartışması bizim klasik usul fikhımızda gelen bir yöntemdir. Başlıkta “Usûl ve Furû Anlayışının İtikadî Temelleri” deyince Ebû Hanîfe'nin acaba kelâma ait inanç konuları mı bu bildiride yer alacak gibi bir anlam da çıkabiliyor, itikadî temelleri-inançla ilgili temelleri deyince. Biraz da zorluk sanıyorum buradan kaynaklandı. İkili ayrım doğrudan doğruya Hanefî usûlü ya da mütekellimler usûlü karşılaştırmalı olarak verilseydi belki de bildirici de Müzakereci de zorlanmayabilirdi. Biraz da başlıktan kaynaklanan bir zorunluluk olabilir. Şükrü Özen Beyin bu konuda ilâve edeceği bir şey var mıdır ya da düzeltereği, Müzakerecinin eleştirisiyle ilgili bir iki cümle ekleyebilirsiniz.

## Cevap

Şükrü ÖZEN  
TDV İSAM

Sayın başkana ve sayın Özcan'a teşekkürlerimi arz ederim.

Burada yapılan eleştirilerde esas olarak gördüğüm, ancak tebliğimin esasına, yani temel tezine yönelik olmayan birkaç hususa değinmekle yetineceğim.

Başta hemen belirtmem gerekiyor ki bir tebliğ kapsamında İmam-ı A'zam'ın bütün kelâmî, usûlî ve fikhî görüşlerini biri diğeriyle bütünlük arz edecek biçimde sistematik olarak izah etmek mümkün olmadığı gibi haddi zatında böyle bir çalışma çok uzun zaman alır ve ciltlerce kitap yazmayı gerektirir. Bu tebliğ çerçevesinde bizden asıl yapılması beklenebilecek olan İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinde sistematik bir bütünlük olup olmadığı ve varsa bunun ne dereceye kadar onun temel görüşlerinde temsil edildiğidir. Sanırım metinde getirilen deliller ve gösterilen örneklerle bu konuya yeterince ışık tutulmuştur.

Müzakerede eleştiri konusu yapılan Gazzâlî'nin açıklamaları ile ilgili yaptığım iktibaslara ise kelâm, usûl ve fîrû arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bir örnek teşkil etmesi bakımından yer verilmiştir. Burada amaç Gazzâlî'nin fikirleri esas alınarak bir tez ileri sürmek değil, sadece usûlle kelâm arasındaki ilişkiyi göstermektir. Öte yandan İmam-ı A'zam'a nispet edilen eserlerde doğrudan böyle bir ilişki kurulmamaktadır. Ayrıca tebliğ metninde işaret edildiği üzere mezkûr eserlerin imama nispeti konusu klasik dönemde tartışmalı idi. Böyle olunca sadece bu metinlere istinâden, bir tarafın kabullerine dayanarak karşı taraf kabul etmediği hâlde, bir çıkarımda bulunmak durumunda kalınacaktı ki bu bir metot hatası olurdu. Biz sadece öteki bilinen düşünceleriyle paralellik arz ettiğinde bu metinlerde zikredilen ifadelere referanslarda bulunduk. Dolayısıyla bu temellendirmenin başta *el-Fıkhü'l-ekber* olmak üzere İmâm-ı A'zam'ın kendine nispet edilen beş esere dayalı olarak yapılması bizden beklenemezdi.

Müzakerenin 11. maddesinde yer alan sadet dışı açıklamalar ise maalesef tarih hatalarıyla mualleldir. Irak Hanefîlerinden özellikle Kerhî ve Cessâs söz konusu olduğunda onlarda Mâtürîdî etkisini aramak muhtemel olmadığı gibi "Mu'tezile'nin etkinliğini kaybettiği için Hanefî saflarında yer aldığı" iddiası da, Mu'tezilî olmakla Hanefî olmanın birbirine zıt olmaması ve pek çok Mu'tezilî Hanefî fakîhinin bulunması sebebiyle pek tutarlı değildir. Müzakere metninde bu bağlamda özellikle Mu'tezile'nin sistematik bir mezhep olarak teşekkülünden de önceki Ebû Yûsuf dönemine referansta bulunulmasını ise hiç anlayamadık!

Nakillere gelince: Bir düşünceyi ispatlamak için gerekli olan tarihî malzeme biliniyor olsa, onlara kısa bir referansla asıl tartışmayı ele alabilirsiniz. Ancak bunlar bilinmediği zaman neyi nereye koyacak, düşüncenizi nasıl temellendireceksiniz? Meselâ bu

sempozyumda daha önce sunulan birkaç tebliğde Ebû Hanîfe'nin siyaset düşüncesine değinilirken esas itibariyle Irak Hanefilerine ve bilhassa Cessâs'a dayanılarak imamın bu alandaki düşüncesi ortaya konulmaya çalışıldı. Oysa bizim tebliğ metninde Şirmârî'den yaptığımız uzun sayılabilecek alıntıda görüldüğü üzere Mâverâünnehir Hanefileri Ebû Hanîfe'nin siyasî düşüncesi hakkında oldukça farklı bir yaklaşım içerisinde oldukları ki bu farklı yaklaşıma hem söz konusu tebliğlerde ve hem de modern araştırmalarda rastlamıyoruz. Şimdi bunlar ortaya konmadan, ortada böyle bir durum var demeden üzerine bir şey bina etmeniz mümkün müdür? Evet, bu farklı verileri göstereceksiniz ki tarih doğru anlaşılabilir.

Son olarak belirtmem gerekir ki burada sunulan tebliğ metni, Müzakerecinin elinde bulunan metnin başında belirtildiği üzere ilk müsveddedir ve yayım aşamasında yeniden gözden geçirilirken daha başka düzeltmeler yanında burada yapılan eleştiriler de dikkate alınacaktır.

Bu birkaç hususu açıklamama fırsat verdiği için sayın Müzakereciye ayrıca teşekkür ediyorum. Efendim, sözlerimi burada tamamlamak istiyorum.

Burada bizleri dinleyen herkese teşekkürlerimi ve saygılarımı arz ederim.



Hamdi Döndüren  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Evet, bildiriniz için teşekkür ederiz. Şimdi Yusuf Şevki Yavuz Beyin “Ebû Hanîfe ve Kelâmî Görüşünün Sünnî Kelâma Etkisi” başlıklı bildirisini dinleyeceğiz. Saim Bey Akif Beyin kardeşinin cenazesi dolayısıyla Müzakereye katılamadı. O yüzden bir boşluk oldu. Bu konudaki boşluğu da Yusuf Beye bir süre vermekle telâfi etmeye çalışacağız.

## Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri

Yusuf Şevki YAVUZ  
MÜ İlähiyat Fakültesi

### 1. Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri

Ebû Hanîfe fıkıh ilminde olduğu gibi akaid ve kelâm alanında da görüşleri benim-senerek kendisinden sonra ekol haline gelen büyük bir İslâm âlimi ve düşünürüdür. O, Havâric, Cehmiyye, Mutezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şîa'nın birer itikadî ekol olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yetişip Sünnî kelâm ekolünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle Basra'da ilahî sıfatlar, kulların fiilleri, kader, iman, günah ve tekfir gibi ilk dönemin belli başlı itikadî meseleleri üzerinde değişik görüşlere mensup âlimlerle yaptığı tartışmalarda İslâm ümmetinin çoğunluğu tarafından benimsenen itikadî ilkeleri ortaya koyup bunları güçlü delillerle savunmuştur. Çağdaşları arasında Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd, İbn Acerred, Zürare b. A'yen, Şeytanuttak, Mukatil b. Süleyman gibi değişik görüşleri savunan ilk kelâmcılar yer alır. bunlardan özellikle Cehm b. Safvan, Amr b. Ubeyd ve Şeytanuttak ile yaptığı tartışmalar tabakât kitaplarında kısmen de olsa nakledilmiştir. Hâricîler'den Yezîd b. Eban er-Rekâşi, Şîa'dan Hişam b. Hakem, Mu'tezile'nin ilk âlimlerinden Dırar b. Amr ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf da Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemi kısmen idrak eden önemli âlimlerden bazılarıdır.

Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmiyle ilişkisi ve ona bakışı hakkında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bunları üç grupta toplamak mümkündür:

1. Ebû Hanîfe kelâm ilmiyle uğraşmayı farz-ı kifaye kabul edip ilmî hayatına itikadî konularla ilgilenecek başlamış, Kûfe ile Basra'da kendini bu alanda yetiştirip seçkin bir kelâm âlimi olmuş ve hayatı boyunca bu konudaki çalışmalarını sürdürmüştür. Nitekim Muhammed b. İdris eş-Şâfiî Ebû Hanîfe'yi kelâm ilminin kurucusu olarak kabul etmiş,<sup>1</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî de onun fakîhler içinde Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ilki olduğunu söyler.<sup>2</sup> Daha sonra İbnü's-Sübkî, Zebîdî, Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi âlimler de bu

<sup>1</sup> Taşköprizâde, Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde (nşr. Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr-Kamil Bekri), Kahire 1968, II, 67.s

<sup>2</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, İstanbul 1928, s. 308.

görüşü benimsemiş,<sup>3</sup> çağdaş yazarlardan M. Zahid Kevserî, Ali Sami en-Neşşâr ve İnâyetullah İblâğ aynı kanaati paylaşmışlardır.<sup>4</sup>

2. Ebû Hanîfe önce kelâm ilmiyle meşgul olmuş, ancak ashabın itikadî meselelerle uğraşmadığını dikkate alarak ve amelî konularda halkın karşılaştığı problemlerin çözülmesini daha önemli görerek bir daha uğraşmamak üzere kelâm ilmini terketmiş ve fıkha yönelmiştir.<sup>5</sup>

3. Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenilmesi câiz olmayan ilimlerden kabul edip başta oğlu Hammâd olmak üzere öğrencilerine bu ilimle uğraşmayı yasaklamış, insanlara bu ilmin kapısını aralayan Amr b. Ubeyd'in yanı sıra biri tenzihte, diğeri teşbihte olmak üzere iki aşırı ucu temsil eden Cehm b. Safvan ile Mukatil b. Süleyman'a lanet okumuştur.<sup>6</sup>

Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmiyle ilişkisine dair kaynaklarda nakledilen bu görüşlerin birincisi ve ikincisi birbirine oldukça yakındır. Her ikisinde de onun itikadî tartışmalara giriştiği ve henüz oluşma sürecinde bulunan kelâm ilminin ilk temsilcileri arasında yer aldığı belirtilmektedir ki doğrusu da bu olmalıdır. Ebû Hanîfe'ye itikadî konulara ilişkin bazı risalelerin nispet edilmesi ve fıkıh sisteminde reye başvurup akılcılığı benimsemesi onun kelâmî bir nosyona sahip olduğunun kanıtları arasında yer alır. Hayatının belli bir döneminden sonra fikhî konularla fazlaca uğraşması itikadî konularla meşgul olmayı câiz görmemesinden değil, aksine inanca dair temel konulara ilişkin görüşlerini tamamen ortaya koyup vuzuha kavuşturmasından dolayı bu alandaki çalışmalara fazla ihtiyaç duymamasından, ayrıca çözüm bekleyen fikhî meselelerin çokluğundan kaynaklanmış olmalıdır. Bu, onun belli bir dönemden sonra akaid ve kelâm konularıyla hiç ilgilenmediği tarzında yorumlanmamalıdır. Vefatından önce öğrencilerine yaptığı tavsiyeleri ihtiva eden *el-Vasiyye*'lerin itikadî konulara ilişkin olması bunun açık bir kanıtıdır.<sup>7</sup> Ebû Hanîfe'nin, ashabın itikadî konularda tartışmaya girişmemesinden dolayı akaid meseleleriyle uğraşmayı terkettiğine dair rivayete gelince bunun sahih olması uzak bir ihtimaldir. Zira *el-Âlim ve'l-müteallim*'de tamamen bunun aksi bir görüşü savunmuştur. Burada belirttiğine göre o, ashab dönemindeki şartların değiştiğini farketmiş, İslâm dünyasında çeşitli siyasî ve fikrî gelişmelerin meydana gelmesi sebebiyle inanılması gereken esasları belirlemek için akaid konularının incelenmesini zarurî görmüştür. Ashab döneminde Müslümanlar arasında akaide dair bir ihtilâf bulunmadığı halde hicrî birinci asrın sonundan itibaren ortaya çıkan

<sup>3</sup> İbnü's-Sübkî, Manzûme Nûniyye fi'l-akâid, Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, nr. 297, vr. 54a-54b; Zebîdî, İthâfu's-sâde li'l-müttakîn bi şerhi esrârî İhyâi ulûmi'd-dîn, Kahire 1311, II, 14; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-imâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzak), Kahire 1949, s. 19.

<sup>4</sup> M. Zâhid Kevserî, Tenbihü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkehu fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib, Beyrut 1981, s. 12; Ali Sami en-Neşşâr, Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm, Kahire 1977, s. 227-241; İnâyetullah İblâğ, el-İmâmü'l-A'zam Ebû Hanîfe el-mütakellim, Kahire 1971, s. 21,38-48.

<sup>5</sup> Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 51-53; Ali Abdülfettah el-Mağribî, İmâmu Ehli's-sünne ve'l-cem'â'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kahire 1985, s. 21.

<sup>6</sup> Kadı Abdülcebbar, Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974, s. 266.

<sup>7</sup> İnâyetullah İblâğ, a.g.e., s. 21.

ihtilâflar neticesinde değişik görüş sahiplerinin, birbirlerini tekfir edip öldürmeyi câiz görmesi Ebû Hanîfe'ye göre itikadî esasların Kur'ân-ı Kerîm'e ve sahih sünnete başvurulması ve kesin kanıtlara dayanarak belirlenmesini zorunlu hale getirmiştir.<sup>8</sup> Bu da onun kelâm ilmiyle uğraşmayı yasakladığına ilişkin rivayetlerin doğru olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira itikadî esasları kesin kanıtlarla ortaya koyup bunlara yapılacak itirazları cevaplandırmak kelâm ilminin gayelerinden birini teşkil eder. Bu rivayetlerin doğru olmasını ihtimal dâhilinde gören âlimlere göre Ebû Hanîfe'nin uğraşılmasını yasakladığı kelâm, kaynağını Kur'ân ve sünnetten almayan, aksine yabancı felsefî kültürlerden etkilenen kelâmdır veya hakkı değil bâtili savunmayı hedef edinen ve ne olursa olsun muarızın görüşlerinin mutlaka yanlış olduğunu göstermeyi amaçlayan itikadî tartışmalardır, yoksa o, mutlak anlamda kelâm ilmi aleyhinde bulunmamıştır.<sup>9</sup> Ebû Hanîfe'nin fikhî “kişinin dünya ve ahirette fayda veya zarar göreceği hususlara ilişkin hükümleri bilmesi” şeklinde tarif ederek bunlardan akaide dair hükümleri konu edinen ilme el-Fıkhu'l-ekber adını vermesi onun akaidi amelî hükümleri inceleyen fıkhıtan üstün tuttuğunu göstermektedir.<sup>10</sup> O farklı itikadî görüşlerin çarpıştığı Kûfe, Basra, Bağdat ve Hicaz bölgelerini dolaşmış ve bu yörelerde savunulan görüşleri öğrendikten sonra Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'e atfedilen hadisleri incelemek suretiyle İslâm akaidini asıl kaynaklarından belirlemeye çalışmıştır. Muhalifleriyle tartışırken şayet muarız nassları kabul eden biri ise aklî delil kullanmıştır.<sup>11</sup> Nitekim onun mühlidlerle yaptığı tartışmalarda aklî kanıtlar kullandığı gibi muhaliflerini ikna etmek için “mâ'kûlâtı mahsus hâle getiren kıyaslar” yapmış, bazen de esaslarına Kur'ân'da işaret edilen ihtimalleri tartışma metoduna başvurmuştur.<sup>12</sup>

İnanç esaslarını belirlerken daha çok Kur'ân'ı esas alıp ondan itikadî hükümler çıkarılmış, hadisleri de bazen kullanmakla birlikte Kur'ân'a aykırı hükümler ihtiva edenleri uydurma kabul ederek dikkate almamıştır. Zira ona göre Kur'ân'a aykırı hükümler taşıyan hiçbir söz Hz. Peygamber'e ait olmaz.<sup>13</sup> Ebû Hanîfe'nin akaid alanında görüşlerinden faydalandığı kişilerin başında Hz. Ali gelir. Zira Ebû Hanîfe kendisiyle savaşan muhaliflerine “isyankâr kardeşler” adını vermek suretiyle adam öldürmek gibi büyük bir günahı işleyenlerin mü'min olduğuna hükmetmesinden ötürü Hz. Ali'yi itikadî problemlere çözüm getiren ilk âlim olarak görmüş ve onun bu yönteminden önemli ölçüde yararlandığını açıklamıştır.<sup>14</sup> Ehl-i Beyt'e mensup âlimlerden Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır, Ca'fer es-Sâdik ve Abdullah b. Hasan b. Hasan ile görüşüp akaid

<sup>8</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, İstanbul 1981, s. 11,12.

<sup>9</sup> Taşköprizade, a.g.e., II, 154-159; Beyâzizade, a.g.e., s. 35-46.

<sup>10</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ebî, İstanbul 1981, s. 37; Manastırılı İsmail Hakkı, Mevâhibu'r-Rahmân fî menâkıbi'l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, İstanbul 1310, s. 7.

<sup>11</sup> Ebû 'l-Hayr M. Eyyub Ali, Akidetü'l-İslâm ve'l-İmam el-Mâtürîdî, Dakka 1983, s. 134-135.

<sup>12</sup> Beyâzizade, a.g.e., s. 133; İnâyetullah İblâğ, a.g.e., s. 118.

<sup>13</sup> Ebû Hânîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 26-27; Beyâzizade, a.g.e., s. 50-70; Ebû'l-Hayr, a.g.e., s. 200-204

<sup>14</sup> Ebû Hânîfe, er-Risâle, İstanbul 1981, s. 69.

konularında onlardan istifade etmiş, ashtan Abdullah b. Mes'ûd, Muaz b. Cebel, tâbiünden Hasan-î Basrî, Ata b. Ebû Rebâh, Sa'îd b. Müseyyeb, Ömer b. Abdülaziz gibi âlimlerin görüşleri de onun itikadî cephesine şekil vermiştir. Bunlardan başka onun Hüseyin b. Hâris ve Ebû'l-Kasım el- Cedelî'den de yararlandığı nakledilir. Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini talebeleri Ebû Yûsuf, Ebû Muti el-Belhî ve Ebû Mukatil es-Semerkadî tarafından yazılıp nakledilen *el-Âlim ve'l müteallim, el-Fıkhu'l-ekber, el-Fıkhu'l-ebzat, er-Risale, el-Vasiyye* adı verilen akaid risalelerinin yanı sıra tabakât ve menâkıb kitaplarından öğrenmekteyiz. Bununla birlikte onun itikadî görüşlerini gerçeğe tamamen uygun olarak belirlemek oldukça zordur. Ebû Hanîfe'nin itikadî cephesini inceleyen yazarlar söz konusu kaynaklarda bazen aynı konuda kendisine farklı görüş nisbet edilmesini, akaid risalelerinin bizzat kendisi tarafından yazılmayıp talebelerince kaleme alınması ve bu risalelerde araz, cevher, zat-sıfat, mucize, kerâmet gibi daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı kabul edilen terimlerin yer alması sebebiyle ona aidiyetlerinin tartışmalı olmasını, risalelerine ait bazı yazma nüshalarda değişik bilgilerin yer almasını ve dolayısıyla eserlerine sonradan bazı ilâveler yapılmış olmasını onun itikadî görüşlerini belirlemeyi zorlaştıran âmiller arasında zikrederler. Herşeyden önce tabakât ve menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe'yi övmek ve yermek hususunda ifrat ve tefrite varan aşırı değerlendirmelerin yapıldığı, bu meyanda taraftarlarına göre onun Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan, muhaliflerine göre ise tekfir edilmesi gereken zararlı bir bidatçı olarak gösterildiği dikkat çekmektedir ki bu da söz konusu kaynaklardaki bilgilerin ihtiyatla karşılanmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyinî Kaderiyye ve Rafıza'ya mensup bazı kimselerin kendi bâtil inançlarını tervic etmek gayesiyle Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiklerini kaydetmiştir.<sup>15</sup> Ebû Hanîfe'ye talebelerince atfedilen akaid risalelerine bazı ilâveler yapılmış olmasına rağmen bunların ana hatları itibariyle ona ait görüşleri ihtiva ettiği tevâtür derecesine varan rivayetlerle sabittir. Ebû Hanîfe ile öğrencilerinin akaid dair görüşlerini naklettiğini belirten Ebû Ca'fer et-Tahavî'nin (ö. 321/933) *Akide*'sindeki görüşlerle söz konusu risalelerdeki görüşlerin büyük çapta benzerlik arzemesi de bunu teyid edici mahiyettedir. İlgili risalelerde yer alan araz, cevher, zât-sıfat, mûcize ve kerâmet terimlerinin, bunlara sonradan yapılmış bir ilâve olabileceği gibi Ebû Hanîfe'nin bunlardan bahsetmesi de uzak bir ihtimal değildir. Zira Ebû Hanîfe döneminde yaşayan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Şeytanuttak, Hişâm b. Hakem gibi kelâmcıların aynı terimleri kullandıkları ve Ebû Hanîfe'nin de Cehm b. Safvan Şeytanuttak ile münazaralar yaptığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür.

**1. Ulûhiyyet:** Evren ve içindeki varlıklar Allah tarafından yoktan (lâminşey) yaratılmıştır. Göklerin ve dünyanın şaşmaz bir düzende yaratılması, varlıkların bir halden başka bir hale dönüşmesi, çocuğun güzel bir endam ile anne karnından çıkması bilgili ve hikmet sahibi ulu bir yaratıcının mevcudiyetini gösteren apaçık kanıtlardandır.<sup>16</sup> Akıl,

<sup>15</sup> et-Tebşîr, s. 185.

<sup>16</sup> Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 75-85



azgın dalgalar arasında giden yüklü bir geminin yetenekli bir kaptanı olmadan seyrine devam etmesini imkânsız gördüğü gibi evrenin de bilgili ve her şeye gücü yeten bir yaratıcısı olmadan var olup düzenli bir şekilde devam etmesini muhal görür.<sup>17</sup> Her insan bunları düşünerek Allah'ın var olduğu gerçeğine ulaşabilir. Bundan dolayı dinî bir davetle karşılaşmasa bile her mükellef insan Allah'ın varlığına, birliğine ve yüceliğine inanmakla yükümlüdür.

Akıl yürüterek yüce Allah'a isimler verilemeyeceği gibi sıfatlar da nisbet edilemez, o sadece zâtını nitelediği isim ve sıfatlarla isimlendirilebilir. Onun ilim, irade, hayat, kudret, kelâm, sem', basar gibi zâtî; yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme gibi fiilî sıfatları vardır. Ebû Hanîfe'ye göre Allah vardır, fakat diğer varlıklar gibi değil, Allah diridir, diğer diriler gibi değil. Sıfatları zâtından ayrılmaz. Bütün isim ve sıfatları ezeli olup hiçbir sonradan vücut bulmuş (hâdis) değildir. İlahî fiiller ezeli olmakla birlikte bu fiillerin sonucu olarak meydana gelenler (mefûl) hâdistir. Allah araz ve cisim, yani maddî bir varlık değildir, dengi benzeri yoktur, sayı itibariyle değil eşi ve benzeri bulunmaması bakımından birdir. İlahî zâtın yanı sıra sıfatların hiçbirini yaratıklara ve sıfatlarına benzemez. İhlas sûresi bunu ifade etmektedir.

Nasslarda Allah'a atfedilen yed, nefis, vech, nüzûl gibi sıfatların keyfiyeti bilinemez. Bunlar ne yaratıklara ait organ ve fiillere benzetilebilir, ne de Mûtezile kelâmcılarının yaptığı gibi tevil edilerek açıklanabilir. Zira, "yed" kelimesini kudretle açıklamak örneğinde olduğu üzere bu sıfatları yorumu tâbi tutmak onları ilahî sıfat olmaktan çıkarır. Allah ihtiyaç duymaksızın göklerin üstünde bulunan arşa istiva etmiştir. Bir mekânda bulunmaya ihtiyaç duymayan Allah zatıyla değil, ilmî ve ilahî yardımıyla yaratıklarının yanındadır. Allah var olacak varlık ve olayların hepsini vuku bulmadan önce bilir, bilmediğini iddia eden Müslüman olamaz. Zira Allah'a bilgisizlik nisbet edilemez.<sup>18</sup> Allah, dilediği şekilde ve keyfiyeti bizce bilinmeyen bir tarzda mü'minler tarafından cennette görülecektir.<sup>19</sup>

Hasan b. Musa b. Nevbaht'a ait *el-Ârâ ve'd-diyânât* gibi bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Allah'a mâhiyet atfettiğine dair rivayetler varsa da bunların sahih olmadığı ve kendi fikirlerini yaymak isteyen Gassân el-Kûfî tarafından haksız olarak ona nisbet edildiği kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu rivayetin güvenilir olmadığını belirttikten sonra onun mezhebini en iyi bilen Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'de de *Makâlât*'ta da bu görüşü ona atfetmediğini kaydeder.

<sup>17</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-edille* (nşr. Claude Selame) Dimask 1993, I, 148-149; Beyâzizâde, a.g.e., s. 90-127, 212-219.

<sup>18</sup> Nesefî, a.g.e., II, 705; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, İstanbul 1981, s. 73; Beyâzizâde, a.g.e., s. 186 -198; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfat*, Beyrut 1984, s. 540, 572.

<sup>19</sup> Ebû Said ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Merîsî* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye), s. 15.

<sup>20</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (nşr. Clement Huart), Paris 1899, I, 184; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1277, II, 50.

Zira mahiyet aynı cinsten olmak (mücâneset ) anlamına geldiğinden Ebû Hanîfe'nin böyle bâtil bir görüşü benimsemesi imkânsızdır.<sup>21</sup>

**2. Halku'l-Kur'ân:** Bu konuda Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen görüşler farklıdır. Bunları üç noktada toplamak mümkündür.

a) Kur'ân'ın sadece Allah kelâmı olduğuna inanmak gerekir, mahlûk olup olmadığı konusunu tartışmak câiz değildir.<sup>22</sup>

b) Kur'ân mahlûktur, zira Allah'ın dışındaki herşey mahlûktur. Nitekim yaratılmış bir şeye yemin etmek câiz olmadığından Kur'ân'a yapılan yemin geçerli değildir.<sup>23</sup>

c) Kur'ân Allah kelâmı olup mahlûk değildir, fakat Kur'ân'ı telaffuz edişimiz ve onu yazışımız mahlûktur.<sup>24</sup>

Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü ilk defa Ebû Hanîfe'nin ortaya attığını ileri süren ikinci rivayet ya onu kötölemek isteyenlerce uydurulmuştur veya eksiktir. Ebû Hanîfe belki de ilk defa Kur'ân'ı telaffuz edişin mahlûk olduğunu söylemiş , fakat muhalifleri bunu sadece “Kur'ân mahlûktur” şeklinde eksik olarak nakletmişlerdir. Şayet Ebû Hanîfe Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmuş olsaydı katılmadığı görüşlerini eleştiren Buhârî halku'l-Kur'ân konusuna tahsis ettiği *Halku'efali'l-ibâd* adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye böyle bir görüş nisbet etmemiştir. Eş'arî de *Makalât*'ında Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edenleri kaydettiği halde bunlar arasında Ebû Hanîfe'yi zikretmemiştir. Birinci rivayetin ise halku'l Kur'ân tartışmasına girmeyi uygun görmediği dönemdeki görüşünü yansıtmış olması muhtemeldir. Üçüncü rivayet Ebû Hanîfe'nin nihaî görüşü olmalıdır. Nitekim bazı kaynaklar Ebû Yûsuf'un hocasıyla altı ay halku'l Kur'ân konusunu tartıştığını ve sonunda onunla “Kur'ân Allah kelâmıdır, mahlûk değildir, mahlûk olduğunu söyleyen kâfirdir” görüşünde karar kıldıklarını kaydetmektedir.<sup>25</sup> Bu da Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân konusundaki görüşünün bazı değişiklikler geçirdiğini gösterici mahiyettedir.

**3. Kader ve Kulların Fiilleri :** Kainatta meydana gelen her şey ilahî takdire ve kazaya göre cereyan eder. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de<sup>26</sup> ve hadislerde<sup>27</sup> herşeyin yaratılmadan önce yazıldığı ve vuku bulan her şeyin bu yazıya göre gerçekleştiği açıkça belirtilmiştir. Allah Teâlâ hayır ve şer dâhil vuku bulacak her şeyi ilmiye bilmiş ve ilmine göre vasfederek levh-i mahfuzaya yazmıştır.<sup>28</sup> Bununla mü'minleri imana, kâfirleri de küfre zorlamamış, herkese fiillerini iradeleriyle gerçekleştirme imkânı tanımış, her insana dilerse iman, dilerse inkâr etmesini sağlayacak irade ve güç (istitâat) vermiştir. İnsana verilen irade ve

<sup>21</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 161-62, Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, İstanbul 1931, s. 7-14.

<sup>22</sup> Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed el Hulv ), Riyad 1983, I, 175-176.

<sup>23</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire 1931, XIII, 383-384; Neşşâr, a.g.e., I, 238.

<sup>24</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ekber*, İstanbul 1981, s., 58; Beyâzizâde, a.g.e., s., 175-179.

<sup>25</sup> Hatib el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 383-384; Beyhakî, a.g.e., s. 321-322.

<sup>26</sup> *el-Kamer* 54/49, 52-53, Yunus 10/34, 99.

<sup>27</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kader 14; Tirmizî, İman 4.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi ) Ankara 1423, s. 483; Beyâzizâde, a.g.e., s. 266-279.

güç inkâr etmeye de iman etmeye de elverişlidir. İman etmek için ayrı, inkâr etmek için de ayrı bir irade ve güç söz konusu değildir. Zira Allah herkesin kaderini, kendi iradeleriyle gerçekleştirecekleri şekilde yazmıştır. Bundan dolayı kişi annesinden mü'min (Said) veya (kâfir) olarak doğmaz, mü'min iken kâfir, kâfir iken mü'min olabilir.<sup>29</sup>

Kulların fiillerini yaratan Allah'tır, kul ise fiil yapmayı diler ve onu yapar (kesb). Şayet kul fiillerinin yaratıcısı olsaydı onları dilediği şekilde yapabilmesi ve her dilediğini gerçekleştirebilmesi gerekirdi. Halbuki kul her istediğini yapamamaktadır. Fiillerini yapma gücü (istitâat) fiilden önce değil, fiil anında kullara verilmiştir. Şayet kul fiili yapma anından önce bu güce sahip olsaydı, Allah'a muhtaç olmazdı, oysa Kur'ân'da kulların her an Allah'a muhtaç oldukları bildirilmiştir.<sup>30</sup> İstitâat, fiilini gerçekleştirmesinden sonra da kula verilmiş olamaz, zira bu takdirde fiilin istitâatsız meydana gelmesi gerekir ki bu muhaldir. Kulda istitâat yaratmakla Allah, kulun fiilinin hâliki, kul ise bu istitâatı hayır veya şer yönünde kullanmakla fiilin icra edicisi (kâsibi) dir. Bütün bu açıklamalara rağmen Ebû Hanîfe'ye göre gözün güneşe bakması mümkün olmadığı gibi kader ve kulların fiilleri konusunu da aklın nihâî çözüme kavuşturması mümkün değildir.<sup>31</sup>

**4. Nübüvvet:** Nübüvvetin gerçekliği, peygamberin verdiği haberlerde doğru söylediğine ilişkin bilginin Allah tarafından insanların kalbinde yaratılmasıyla bilinir. Peygamberlerin gösterdikleri mucizeler haktır. Hz. Peygamber'in parmağı ile ayı iki parçaya ayırması ve miraca çıkması bu tür olaylardandır. Peygamberler Allah'a eş koşmazlar, büyük ve küçük günah işlemezler. Ancak zelle denen bazı hatalar yapmaları mümkündür. Bütün peygamberlerin getirdiği dinler tevhid esasına dayanan tek bir dindir ve bunun adı da İslâm'dır, peygamberlerin insanların davranışlarına ilişkin olarak getirdikleri hükümlerde değişiklik olmuştur.<sup>32</sup> Allah'a inandığı halde Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman etmeyen kimse Allah'a da iman etmemiş sayılır. Çünkü Hz. Peygamber'e iman etmek Allah'ın bir emridir,<sup>33</sup> dolayısıyla Allah'a iman eden herkesin Hz. Peygamber'e de iman etmesi gerekir.<sup>34</sup>

**5. Âhiret:** Kabir azabı haktır. Zira Kur'ân'ı Kerîm'de buna işaret edilmiştir.<sup>35</sup> Kabir azabına inanmayanlar Cehmiyye mensuplarıdır. İnsanların ölümünden sonra diriltilmeleri ve amellerinin tartılması da haktır. Kıyamet âlâmetlerinde deccalin çıkışı ile Hz. İsa'nın nüzûlünün yanı sıra ahiret hallerinden cennet ile cehennem ebedîliği konularında Ebû Hanîfe'ye farklı görüşler nisbet edilir. Deccalin çıkışı ve Hz. İsa'nın nüzûlü konusu *el-Fıkhu'l-ekber'e* ait yazma nüshaların bazısında yer almamaktadır. Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini bir araya toplayan Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin eserinde de söz konusu

<sup>29</sup> Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhid, s. 420; Zebîdî, a.g.e., II, 9.

<sup>30</sup> Fâtır 35/15, Muhammed 47/38.

<sup>31</sup> Beyâzîzâde, a.g.e., s. 150-165, 182-183, 243, 254; Ebû'l-Hayr, a.g.e., s. 170-178.

<sup>32</sup> Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 198-200, 311-336.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/65.

<sup>34</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 23; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 318-336.

<sup>35</sup> et-Tevbe 9/101, et-Tûr 52/47.

kıyamet alâmetlerine yer verilmemiştir. Bu da deccalin çıkışı ve Hz. İsa'nın nüzûlü konusunun Ebû Hanîfe'nin eserlerine sonradan ilâve edildiği ihtimaline kuvvet kazandırmaktadır. Akaid risalelerinde belirtildiğine göre o cennet ve cehennemın ebedî olduğunu kabul eder.<sup>36</sup> Diğer bazı kaynaklarda ise cennet ile cehennemın ebedî olmadığına ve yaratılan her şeyin mutlaka yok olması gerektiğine inandığı rivayet edilir.<sup>37</sup> Ancak bu görüşün Cehm b. Safvan tarafından ortaya atıldığını ve Ebû Hanîfe'nin de onu tenkit, hatta tekfir ettiğini dikkate alarak bu görüşün Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin yanlışlığına hükmetmek mümkündür. Şu da var ki Ebû Hanîfe cennetin ebedî oluşuna delil getirdiği halde cehennemın ebedîliğine dair bir delil zikretmemiştir.<sup>38</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Hanîfe'nin, Hz. Adem'in yarattığı cennetin dünyadaki bir bahçe olduğuna inandığını nakleder.<sup>39</sup> Cennet ve cehennemın elan yaratılmış bulunduğu belirtilerek Allah'ın her şeyi yarattığını bildiren âyet buna delil gösterilir.<sup>40</sup> Bu durumda, *el-Fıkhu'l-ebsat*'ın öğrencileri tarafından yazıldığı ve bu risalelere sonradan bazı ilâvelerin yapıldığı dikkate alınarak Sünnî çoğunluğa ait görüşün Ebû Hanîfe'ye mâl edilmeye çalışıldığı ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

**6. İmân-Günah Meselesi:** Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlere göre imân, bilgi, tasdik ve ikrar unsurlarından oluşur. Bir kişide imanın gerçekleşmesi için şüpheden arınmış kesin bilgiye (yakîn) sahip olmasının yanı sıra bu bilginin doğruluğunu kesin olarak tasdik etmesi ve bu kararını diliyle de ifade etmesi gerekir.<sup>41</sup> İmanın gerçekleşmesi için bunların hiçbirini tek başına yeterli değildir. Aksi takdirde kalbiyle tasdik etmedikleri halde imân ettiklerini ifade eden münafıkların ve Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğunu bilmelerine rağmen nübüvvetini tasdik etmeyen Ehl-i kitab'ın mü'min kabul edilmesi gerekirdi. Halbuki Kur'ân'da gerçeği tasdik etmemekte direnen münafıklarla Ehl-i kitab kâfir kabul edilmektedir.<sup>42</sup> Yine Kur'ân'da gerçeği dilleriyle ikrar etmelerinin bir karşılığı olmak üzere Ehl-i kitap'tan bazılarının cennetle mükafatlandırıldığı bildirilmesi<sup>43</sup> dille ikrarın imanın unsurlarından biri olduğunu göstermektedir.<sup>44</sup> Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin kalbî tasdiki aslî, marifet ve ikrarı da tâlî birer unsur olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Zira ona göre dil ile ikrar dünyevî hükümlerin uygulanması için gereklidir. Nitekim ikrah hâlinde inandığının aksini diliyle ifade eden kimsenin mü'min kabul edilmesi bunu göstermektedir. Ebû

<sup>36</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 62; a. mlf., *el-Vasiyye*, s. 75.

<sup>37</sup> Hatîb el-Bağdâdi, XIII-, 399-400; Vehbî Süleyman Gaveci, Ebû Hanîfe en-Nu'mân, Dımaşk 1987, s. 38-39.

<sup>38</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, İstanbul 1981, s. 52.

<sup>39</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Kâhire, baskı tarihi yok, (Mektebetü Nahdati'l-Misriyye), s. 25.

<sup>40</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 52.

<sup>41</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 11; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Cidde 1982, III, 227; Ebû'l-Hayr, a.g.e., s. 183.

<sup>42</sup> *el-Münâfikûn* 63/1, *el-Bakara* 2/146, *el-En'âm* 6/20.

<sup>43</sup> *el-Mâide* 5/85.

<sup>44</sup> Bezzâzî, *Menâkibu'l-İmam el-A'zam* (nşr. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî) Beyrut 1981, II, 201-202.

Hanîfe'nin bazı ifadelerinden anlaşıldığına göre<sup>45</sup> kalbin tasdiki imanın aslî unsurunu teşkil ettiğinden imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediği gibi peygamberler ve melekler dâhil mü'minlerin imanı birbirinin benzeridir. Onun, imanın artıp eksileceğine inandığı naklediliyorsa da bu, imân hakkındaki umumî telâkkisine aykırı düşmektedir. Zira imanda artma ve eksilme olabilmesi için amelin imanın unsurlarından birini teşkil etmesi gerekir. Halbuki onun amelin imanın unsurları arasında yer almayıp imandan ayrı bir olay olduğunu kabul ettiğinde ihtilâf yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre amel imandan sonra gelir. kişi namaz kılıp oruç tuttuğundan dolayı Allah'a ve Hz. Peygamber'e inanmaz, aksine Allah'a ve Hz. Peygamber'e imân ettiği için namaz kılıp oruç tutar, diğer ilahî buyruklara itaat eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de insandan, önce imân etmesi sonra da salih amel yapması istenmek suretiyle imân amelden ayrı bir olay olarak değerlendirilmiştir.<sup>46</sup>

Hayız ve nifas halindeki kadınlardan bazı farzların düşmesi de bu konuda ayrı bir kanıtı oluşturur.

Ebû Hanîfe'ye göre günah işlemek mü'mini imandan çıkarmaz. Çünkü Kur'ân'da zina yapan ve adam öldürenlerden imân vasfı nefyedilmemiş,<sup>47</sup> zerre miktarı hayır işleyenlere bunun karşılığının verileceği bildirilmiştir. Hz. Ali de kendisiyle savaşan Şamlıları mü'min olarak adlandırmıştır. Şayet günah işlemek mü'mini imandan çıkarsaydı şirkten sonra günahların en büyüğü olan adam öldürme günahını işleyenleri Hz. Ali'nin kâfir kabul etmesi gerekirdi. Bu aynı zamanda ashabin telâkkisini de yansıtmaktadır.<sup>48</sup> Şu halde günahkâr kimseler mü'min kabul edilmeli, günahları sebebiyle ahirette tâbi tutulacakları muamele ise Allah'a havale edilmelidir, dilese affeder, dilerse azaba uğratar. Buna göre sadece peygamberler ve nasslarda hakkında açıklama yapılan kimselerin doğrudan cennete gireceklerine hükmedilebilir.<sup>49</sup>

Mü'min bir kimsenin kararlı bir ifade ile “ben gerçekten mü'minim” demesi gerekir. Zira imân şüphe kabul etmez. Hz. İbrahim'in kararlı bir şekilde imanını ifade etmesi<sup>50</sup> bunun bir kanıtıdır.

Sözlükte teslim olmak mânasına gelen İslâm kavramı, imân kavramıyla ayrılmaz anlam bağı bulunduğundan onunla aynı kabul edilebilir. Çünkü tam teslimiyet tasdikten ayrı düşünülemez.<sup>51</sup>

**7. Tekfir:** Ebû Hanîfe'ye göre insanlar kendi beyanlarına, ibadet şekillerine ve dinî alâmet sayılan kıyafetlerine bakılarak tekfir edilirler.<sup>52</sup> Mü'min olduğunu söylemekle

<sup>45</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 11, 17-18.

<sup>46</sup> el-Mâide 5/9, Mü'min, 40/40.

<sup>47</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 27-28.

<sup>48</sup> Ebû'l-Hayr, Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmam el-Matürîdî, s. 190.

<sup>49</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 18, Matürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 615-616.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>51</sup> Manastırlı, Mevâhibü'r-Rahmân, s. 154.

<sup>52</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 24.

birlikte ilahî sıfatları inkâr eden veya yaratıkların sıfatlarına benzeten, kadere inananmayan, Kur'ân'da açıkça belirtilen hükümleri kabul etmeyen, günah işlemeyi helâl telâkki eden ve Kur'ân'ın bir harfini dahi inkâr eden kimse tekfir edilir. Ancak Kur'ân'ı tefsir veya tevil ederek hükümler çıkararak yahut Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislere dayalı bazı itikadî esasları benimsemeyen kimse tekfir edilemez.<sup>53</sup>

Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ı farklı şekillerde tevil eden muhaliflerini tekfir ettiği nakledilirse<sup>54</sup> de bu onun tekfir konusundaki müsamahakar tutumuna ve eserlerinde izlediği akılcı yaklaşımına aykırı görünmektedir. Ona nispet edilen bu görüş doğru ise tekfir ettiği kimse hükmü apaçık olan bir esası inkâr etmiş olmasından ötürü böyle bir hükmü vermiş olmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Peygamber'in ebeveyni kâfir olarak değil, fitrat üzere ölmüşlerdir. Yine bazı kaynaklarda bunun aksi bir görüş ona nispet ediliyorsa da bunun eserlerine ait bir kısım yazma nüshalardaki istinsah hatasından kaynaklandığı tespit edilmiştir.<sup>55</sup>

**8. İmamet:** İmamın mü'minlerin meşveret ve icmayla seçilmesi gerektiğini kabul eden Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den sonra Hz. Ali ashabın en faziletlisi olup muhaliflerine karşı haklıdır<sup>56</sup>. Hilafete, idareyi zorla ellerine geçiren Emevî ve Abbâsîler'in değil ümmetin işlerini düzeltmek isteyen Ali evladı daha lâyıktır. Bu meyanda Ebû Hanîfe İmam Zeyd'e ve Ehl-i Beyt'e mensup kimselerin idareye karşı giriştiği isyanlara destek verip bunları meşrû kabul etmiştir. Fakat bundan dolayı bazı Şîî yazarların iddia ettiği gibi<sup>57</sup> Şîa'nın imamet anlayışını benimsemiş değildir. Zira o devlet başkanlığını (imameti) Ehl-i Beyt'e verilmiş bir hak olarak görmemiş, sadece Ehl-i Beyt'e mensup olanları devlet başkanlığına diğerlerinden daha lâyık görüp desteklemiştir.<sup>58</sup> Buna mukabil, ashabın faziletinin hilafet sırasına göre olduğuna ve idareyi zorla eline geçiren halifeye itaat edilmesi gerektiğine inandığı da nakledilmektedir. Ne var ki onun Hz. Ali'ye ve evladına karşı bir temayülü bulunduğu açıkça sezilmekte ve idareyi zorla eline geçirenlere karşı direnen Ehl-i Beyt mensuplarına destek verdiği de genel bir kabul görmektedir.

## 2. Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri

Yukarıda özetlenen bilgilerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe İslâm dünyasında meydana gelen siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'e, ikinci olarak ona aykırı olmayan sahih hadislere dayanıp İslâm akaidini belirlemeye çalışan erken devir İslâm düşünürlerinin başında yer almıştır. Nakli ve akli inkâr etmeden

<sup>53</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ebasat, s. 37-38; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 105-106, 149, 200, 278, 307.

<sup>54</sup> İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Kahire 1317, s. 323-324, 327.

<sup>55</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 7; Gaveci, a.g.e., s. 257-258; Ali el-Kâri, Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fi ebeveyi'r-Resûl, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim, nr. 298, vr. 33a.

<sup>56</sup> Nevbahtî, Fıraku's-Şia, s. 13.

<sup>57</sup> Rıza el-Hakîmî, Levle 's-senetân leheleke'n-Nu'man, yy., 1985, s. 347-348.

<sup>58</sup> Muhammed Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1976, s. 160-165; İnâyetullah İbلاغ, a.g.e., s. 190-191.

her iki kaynağa başvurmuş, itikadî meseleleri açıklamak için aklî kıyaslar yapmış, görüşlerini Kur'ân'ı Kerîm, sahih hadisler ve ashâbın ileri gelenlerinin anlayışları şekillendirdiği için yabancı felsefî kültürlerin tesirinden uzak kalmıştır. İslâm akaidinin ana meseleleri etrafındaki görüşleri âlimler arasında büyük yankılar uyandırmış, başta Mâtürîdiyye olmak üzere Selefiyye ve Eşariyye âlimlerince görüşleri genelde benimsenerek geliştirilmiştir. Mülhidlere karşı Allah'ın varlığını, esaslarına Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edilen ve daha sonra ihtira ve inâyet diye adlandırılan aklî delilleri bilinebildiği kadarıyla ilk defa o kullanmış, âlemin “laşey”den yaratıldığını söyleyerek ve Allah'a “şeyyiyet” isnad ederek bir anlamda haricî mevcudiyeti bulunan bir varlık olduğuna yine ilk defa o değinmiştir. Zat-sıfât ayrımı yaparak ilahî sıfatları muhtemelen ilk defa zâtî ve fiilî kısımlarına ayırıp hepsinin kadim olduğunu savunmuş, böylece Cehmiyye ve Mutezile'nin sıfat anlayışını reddetmiş, haberî sıfatlara “bilâ keyf” imân edilmesi gerektiğini söyleyerek sefefe öncülük etmiş, bazılarını üstü kapalı, bazılarını ise açıkça tevil ederek teşbih ve tatîl akîdesine alternatif bir görüş ortaya atmış, halku'l-Kur'ân konusunda Cehmiyye ve Haşviyye arasında mutedil bir görüşü savunarak daha sonra Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca yapılan lafzî ve nefsî kelâm ayırımına zemin hazırlamış, kadere imanı gerekli görüp kulun iradesiyle fiil yapma gücüne sahip kılındığını kabul ederek Cebriyye ve Mutezile'yi eleştirmiş, insanın mü'min (Said) iken kâfir, kâfir iken mü'min olabileceğini söyleyerek cebir anlayışından uzaklaşmış, imanı tasdik, marifet ve ikrar unsurlarına dayandırmakla imân için marifeti yeterli gören Cehmiyye'yi ve sadece ikrarı kâfi gören anlayışları reddetmiş, amelin imandan ayrı olduğunu ve dolayısıyla artıp eksilmeyeceği ortaya koymakla da Selefiyye, Mutezile ve Havaric'e muhalefet etmiştir. Böylece o akaidin ana meselelerinde ifrat ve tefritten uzak olan mutedil bir itikadî sistemin temellerini atarak çoğunluğun mensup olduğu Sünnî Kelâm Ekolü'nün oluşmasına öncülük yapmıştır. Nitekim imanın artıp eksilmesi, imân-İslâm ilişkisi, imanda istisna gibi bazı önemsiz sayılabilecek hususlar dışında Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini paylaşmışlardır. Görüşlerini Ebû Ca'fer et-Tahavî ve özellikle öğrencilerinin başında bulunduğu ilmî silsile içinde yer alan Ebû Mansûr el-Matürîdî ile Ebû'l-Muîn en-Nesefî geliştirmişler ve yaymışlardır.<sup>59</sup> İnanç konularına yaklaşım yöntemi açısından ve kapsam yönünden Ebû Hanîfe'den yararlanan Mâtürîdî ondan yer yer iktibaslar yapmış ve görüşlerine dayanak kabul etmiştir. Ebû'l-Muîn Nesefî Semerkand âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini mezhepleştirdiğini kaydeder.<sup>60</sup> Daha sonra Matürîdî'nin izini takip eden âlimlerce geliştirilen itikadî görüşleri günümüze kadar taşınmış, bundan dolayı da görüşlerini savunan mezhep Mâtürîdiyye adıyla meşhur olmuştur. Osmanlı kazaskerlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi Ebû Hanîfe'nin akaid risalelerini önce *el-Usûlü'l-münife li'l-İmam Ebî Hanîfe* adlı eserde kelâmî tertibe göre düzenleyip bir araya getirmiş, sonra da

<sup>59</sup> Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 420, 593, 615; Nesefî, Tebsiratü'l-edille, I, 161-162, 357, 538, 544, II, 705.

<sup>60</sup> Nesefî, a.g.e., I, 148-149.

*İşârâtü'l-merâm min 'ibarati'l-imam* (Kahire 1949) adını verdiği kitabında görüşlerini serhetmiştir. Ebû Hanîfe'nin itikadî cephesini İnâyetullah İbلاغ *el-İmamü'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütekellim* adlı eserde, Muhammed Ebû Zehre *Ebû Hanîfe* adlı kitabının bir kısmında, Ebû'l-Hayr Muhammed Eyyûb Ali de *Akâidetü'l-İslâm ve'l-İmam Mâtürîdî* isimli çalışmasının yarısına yakın kısmında incelemişlerdir. İbnü's-Sübkî Ebû Hanîfe ile Ebû'l-Hasan el-Eş'arî arasındaki ihtilâflar hakkında *Manzûme Nûniyye fi'l-akaid* veya *Kasîde fi'l-ihtilâf beyne Ebî Hanîfe ve'l-Eş'arî* adlı manzum bir risâle yazmış,<sup>61</sup> Ali el-Karî *Edilletü Mu'tekedi Ebî Hanîfe fi ebeveyi'r-Resûl*<sup>62</sup> adlı risalesinde Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in annesi ve babasının imanı konusundaki görüşlerini delillendirmiş, Debbâğzâde *Risâle fi beyâni kavli Ebî Hanîfe*<sup>63</sup>, Muhammed Mar'aşî *Risale fi tavzihi kavli Ebî Hanîfe*<sup>64</sup>, Darendeli Muhammed b Ömer, *Risale fi İzahı kavli Ebî Hanîfe*<sup>65</sup> adlı risalelerde imân konusundaki görüşlerine açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Ebû Hanîfe'nin imanın artıp eksilmeyeceğini, inanan kişinin “gerçek mü'minin” demesi gerektiğini ve bütün mü'minlerin imanının birbirinin benzeri olduğunu söylediğinden dolayı Selefi akîdeye mensup hadis âlimlerince şiddetle eleştirildiği gibi yalancı olarak kabul edilen güvenilir râvilerce nakledilmelerine aldırmaksızın Ebû Hanîfe'nin İbn Ebû Leylâ, Süfyan es-Sevrî vb. âlimler tarafından iki defa küfürden tövbe etmeye davet edildiğine ve bidatçı olduğundan görüşlerine itibar edilmeyeceğine ilişkin rivayetlere eserlerinde yer vermişler, onu bazan Cehmiyye'ye, bazan da Mürcie'ye nispet etmişlerdir.

Mevcut kaynaklara göre Ebû Hanîfe'yi tenkit edenlerin başında Buhârî gelmektedir. *el-Câmiu's-Sahih*'in bâb başlıklarında “kale ba'zu'n-nâs” ifadesini kullanıp adını zikretmeden Ebû Hanîfe'yi tenkit etmiş,<sup>66</sup> diğer eserlerinde de onun İslâm dinine zarar vermeye çalışan Mürcie'ye mensup biri olduğuna ilişkin rivayetlere yer vermiştir.<sup>67</sup> Hadisçilerden İbn Hibbân, Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki zayıf rivayetleri naklettikten sonra hakkında görülen rüyalara dayanarak onu akîdesi bozuk biri olarak göstermeye çalışmıştır.<sup>68</sup> Hadisçilerin onu eleştirmesinde nakil yanında akla da başvurusunun etkili olduğu kabul edilmektedir. Esasen hadisçilerin, yalancılıkla itham edilen râvilerin rivayetlerine dayanarak Ebû Hanîfe'yi kötülerini kendi yöntemlerine aykırıdır. Bu hususta rüyalara dayanmaları ise ilmî dayanaktan yoksundur. Kevserî bu rivayetlerin Ebû Hanîfe'ye muhalif olan Ehl-i bidat mensuplarının gayretiyle uydurulup yayıldığını

<sup>61</sup> Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb, nr. 297.

<sup>62</sup> Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim, nr. 298/4.

<sup>63</sup> Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali, nr. 1040.

<sup>64</sup> Millet Ktp. Ali Emîrî, nr. 938.

<sup>65</sup> Şehzâde Mehmet, nr. 110/4.

<sup>66</sup> Buhârî, İmân, 36; Gaveci, a.g.e., s. 203-265.

<sup>67</sup> Buhârî, et-Târîhu'l-kebir (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî ve dğr.), Haydarâbâd 1941-1960, VIII, 81; Rıza el-Hakîmî, a.g.e., s. 343.

<sup>68</sup> İbn Hibbân, Kitabu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn (nşr. Mahmud İbrahim Zâyedî), Halep 1975-1976, III, 63-72.



söyler.<sup>69</sup> Mezhep tarihçilerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî Ebû Hanîfe'yi Mürcie'nin dokuzuncu fırkasının kurucusu olarak göstermiş,<sup>70</sup> Nevbahtî ve Ebû Hatim er-Râzî de onu Mürcie'nin Amr b. Kays el-Masîr (veya Mazır) ın öncülüğünü yaptığı Masriyye (veya el-Mazriyye) fırkasına mensup biri olarak tanıtmışlardır.<sup>71</sup> Âlimler arasında Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye nispet edilmesini, bu mezhebin mensuplarından Gassan el-Kûfî tarafından yapılan bir rivayete bağlayanlar bulunduğu gibi bunu Ebû Hanîfe'nin imân görüşüyle irtibatlandırılanlar da vardır. İkinci gruba göre Ebû Hanîfe günah işleyenlerin mü'min olduğunu savunup akıbetlerini ahirete tehir etmesinden veya Allah'ın iradesine havale etmesinden (irca) dolayı ilk defa Nâfi b. el-Ezrâk adlı Hâricî, daha sonra da Mutezile âlimleri tarafından Mürciî olarak adlandırılmış, bu sebeple mezhep tarihçileri de bunlara uymuş ve onu Mürcie'den göstermişlerdir. Gerçi Ebû Hanîfe'nin akaid risalelerinde irca terimi günah işleyenlerin akıbetini ilahî iradeye havale etme anlamında kullanılmıştır.<sup>72</sup> Ancak bunun mezhepler tarihi kitaplarında tarifi yapılan ve iman eden kişiye günah işlemenin hiçbir zarar vermediğini temel görüş olarak benimseyen Mürcie ile bir alakası bulunmadığı açıktır. Şayet öyle olsaydı görüşlerini benimseyip nakleden öğrencileri aynı görüşü savunurlardı. Oysa görüşlerini benimseyenler Mürcie'yi eleştirmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin günah işleyenlerin mü'min olduğuna dair görüşü Selefîyye dâhil olmak üzere bütün Ehl-i Sünnet'in görüşü hâline geldiği dikkate alınırsa onun Mürcie'ye nispet edilmesi, mezheplerle ilgili kavramların o devirde henüz yerleşmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Esasen Ebû Hanîfe döneminde yeni teşekkül etmeye başlayan Ehl-i Sünnet ekolü için bu ad henüz kullanılmadığından akaid meselelerinin her biriyle ilgili olarak Eh-l-i Sünnet âlimlerine farklı isimlerin verildiği de bilinmektedir. Nitekim Mutezile âlimleri ilahî sıfatlara ilişkin görüşlerinden dolayı Eh-l-i Sünnet âlimlerine Müşebbihe, kulların fiilleri ve kadere dair görüşlerinden ötürü Mücbire veya Cebriyye adını vermişlerdir.<sup>73</sup> Mâtürîdî de insanların irade hürriyeti ve fiil yapma gücü bulunmadığını savunan ve dolayısıyla kulların bütün fiillerini ilahî irade ve kudrete havale edenlere Mürcie adını vermektedir.<sup>74</sup> Ebû Hanîfe'nin imân hakkında yaptığı tarifi eleştiren İbn Hazm, onu Mürcie içinde Ehl-i Sünnet'e en yakın olan biri kabul etmiştir.<sup>75</sup> Şehristânî de Ebû Hanîfe'nin günah işlemenin mü'mine zarar vermediğini ve iman etmenin yeterli olduğunu iddia eden Mürcie'den olmadığını, aksine günah işleyen kişinin Allah'ın azabından korkması gerektiğini savunduğundan onu Ehl-i Sünnet Mürcie'sinden

<sup>69</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, et-Terhib bi-nakdi't-te'nîb, Beyrut 1981, s. 299.

<sup>70</sup> Eş'arî, Makalâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1963, s. 138-139.

<sup>71</sup> Nevbahtî, Fıraku'ş-Şia, s. 7; Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbu'z-zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-Samerrâî, el-Guluv ve'l-fıraku'l-Gâliyye içinde), Bağdad 1982, s. 269.

<sup>72</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 24.

<sup>73</sup> Kadı Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1965, s. 75.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, Te'vilâtu ehli's-sünne (nşr. M. Müstafizurrahman), Bağdat 1983, s. 98.

<sup>75</sup> İbn Hazm, el-Fasl, II, 228, 265.

kabul etmiştir.<sup>76</sup> Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye'ye nispeti de Mürcie'ye nispeti gibi doğru değildir. Zira Müşebbihe ve Haşviyye'ye mensup âlimlerin ilahî sıfatlar konusunda tenzihî benimseyen herkesi Cehmiyye'ye nispet ettiği bilinmektedir. Kaldı ki Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye'yi şiddetle tenkit ettiği sahih rivayetlerle sabittir.<sup>77</sup>

Ancak Ebû Hanîfe'nin bazı Sünnî kelâmîcılar ve Buhârî gibi Selefîyye'ye mensup hadis âlimlerince eleştirilip bidatçilikle suçlanması onun rasyonel bilgilere önem veren, inanç konularında bu bilgileri kullanıp nasrlara rasyonel bakışlar yapan İslâm'ın erken devirdeki yenilikçi düşünürlerin başında geldiğini de göstermektedir. Ona yönelik eleştirilerin bundan başka bir şekilde yorumlanması zor görünmektedir. Zira itikadî görüşlerinin daha sonra oluşan Sünnî kelâm ekollerinden Matürîdiyye'ye şekil verdiği ve Ehl-i Sünnet dışında bir çizgide yer almadığı bilinmektedir.



## Hamdi DÖNDÜREN

ÜÜ İlahiyat Fakültesi

Yusuf Şevki Beye teşekkür ederim. Saim Bey Müzakeresini yarın kendisinin başkanlık edeceği oturumda yapacaktır. Ancak ben bundan sonraki bildiriye geçmeden önce biraz da monotonluğu gidermek için Yusuf Şevki Beyin bildirisinde geçen bir cümleyle ilgili bir-iki noktaya değinmek istiyorum. Şimdi Ebû Hanîfe fakîhtir, müçtehittir, mutlak müçtehittir bir mezhep müessisidir ya da onun adına izafe edilen bir mezhep vardır. Kendisinin fıkha dair hiçbir eseri yoktur. O cümle doğru, kendi imzasıyla Ebû Hanîfe diye yazdığı bir kitap belki yoktur ama onun imzası kolektif olmuştur. Öğrencileriyle birlikte fıkıh çalışmalarını ortaya koymuş ve İmam Muhammed zabıt katipliği yapmıştır. Yüzlere varan öğrencilerle ana konuları, bütün fikhî meseleleri bâb bâb, konu konu tartışırken İmam Muhammed sonuç kısmını, hüküm ifade edecek tarzda kendisi de dâhil olmak üzere üç imamın özellikle ortaya koyduğu son hüküm kısımlarını *Zâdü'l-Meâd* diye adlandırılan 6 eser altında toplamış. Sonuçta *Zâdü'l-Meâd* adıyla bildiğimiz tevâtür derecesinde, cümle cümle âdetla ezberlenircesine tahrif edilme tehlikesi kalmayacak şekilde daha sonraki nesillere nakledilen eser oluşmuş. Bunlar bildiğiniz gibi tek eserde toplanmış, tasnif edilmiş ve adına *el-Kâfi* denilmiş, *Kitabu'l Kâfi*. Hanefî fikhını ya da İslâm fikhını öğrenmek isteyenlere bu eser kâfi anlamında bu ismi vermiş. Fakat zaman ilerlemiş toplum ilerledikçe İmam Serahsî döneminde *Kâfi*'nin de artık yeterli olmayacağı anlaşılınca İmam Serahsî bu *Kâfi*'yi ele alarak 30 cilt hâlinde şerh etmiş ve diğer mezheplerle mukayese ederek tartışmış diğer fıkıh mezheplerinin ara görüşlerini ele almak suretiyle *Mebûsût* isimli eseri ortaya çıkarmıştır. Şu anda biz daha çok *Mebûsût*'u kullanıyoruz. *Mebûsût*'tan sonra hemen hemen fıkıh çalışmalarında Hanefî mezhebi açısından bir eser ortaya

<sup>76</sup> Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1961, I, 141,146

<sup>77</sup> İbn Hibbân, Kitâbü'l-mecrûhîn, III, s. 15; Beyhakî, el-Esmâ ve's-sîfât, s. 321.

çıkıştır. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin fıkha dair bir eseri yoktur demekten ziyade, dediğimiz gibi, tekil anlamda onun müellefi Ebû Hanîfe diyenler var öyle bir anlayış yok. Ebû Hanîfe'de kolektif çalışmalar var. Bunu birkaç cümleyle ifade etmek istemişim.

## Müzakere

Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İlähiyat Fakültesi

Efendim bendeniz dün Yusuf Şevki Beyin Müzakerecisi idim. Fakat Akif Köten arkadaşımızın kardeşinin cenazesi sebebiyle Müzakereye katılamadım. Yusuf Şevki Bey de şu saatten itibaren ayrıldı. Gıyabında bir şeyler söylemeyi de etik bulmuyorum. Ama bu sempozyumdaki tebliğlerde eksikliğini hissettiğim bir husus üzerinde beş dakika idare-i kelâm edeceğim. İmâm-ı A'zam'ın irade hürriyeti, insan özgürlüğü, kulun fiildeki rolü ve insan fiilinin kaderdeki yeri ile ilgili ileride Hanefî-Mâtürîdî ekolünün oluşmasına büyük katkı sağladığını düşündüğüm görüşlerine şöyle bir atf-ı nazar etmeyi ve dikkatlerinize sunmayı arzu ediyorum.

Her ne kadar İmâm-ı A'zam'a ait olduğu ileri sürülen risalelerin otantikliği konusunda bir takım itirazlar varsa da ekolü şekillendiren bir faaliyetin mevcudiyetini kabullenmek durumundayız. Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir; İmâm-ı A'zam, insanı fiillerinde hür kabul eder ve bundan dolayı da sorumlu olduğunu ileri sürer. İnsanın kaderinin de insan iradesine göre şekillendiğini kabul eder. O, bu hususu, içinde yaşadığı sosyo-kültürel şartlar öyle gerektirdiği için muhafazakâr bir üslûp içerisinde takdim eden bir âlim ve düşünürümüzdür. Niye muhafazakâr bir üslûp içerisinde takdim ediyor? Çünkü herkes kelâmcılara yükleniyor. Niye muhafazakâr bir üslûp içerisinde sunmaya gayret ediyor? Çünkü kelâmcılar, hadisçilerin psikolojik harekâtına maruz kalmışlardır. Maalesef, o dönemin bazı fikhçileri ve bazı âlimleri hadisçilerin psikolojik harekâtına katkıda bulunmuşlardır. Şimdi tekrar konuya dönecek olursak: İmâm-ı A'zam'ın risalelerinde, daha sonra Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde görüleceği gibi ilim, maluma tâbidir. Yani Allah'ın ilmi maluma bağlıdır. Gerçi bunlar köşeli ve sivri ifadeler olarak değerlendirilebilir. Bir başka ifade ile söylersek; kul, bir şeyi öyle tercih ettiği için Cenab-ı Hakk'ın onu böyle bildiği ve bu sebeple zaman üstünlükte kaderi belirlediği esprisi ortaya çıkıyor. İşte *Fıkh-ı Ekber*'e baktığımız zaman “Allah Teâlâ oturan şahsı oturuyorken oturan olarak bilir. Ayakta duranı da ayakta duruyorken ayakta durur diye bilir.” ifadeleri daha sonraları “*ilim maluma tâbidir*” cümlesi ile şekillenmiştir. Bu da insanın kaderinin oluşmasında tamamen kendi rey ve tercihi ile etkili olduğu, fiilini oluşturduğu ve bu oluşan fiille kaderin şekillendiği konusundaki Matürîdiye kanaatinin ilk ışıklarını teşkil etmiştir.

İkinci olarak yine Mâtürîdilik'deki “saidin şaki, şakinin said olabileceği” görüşüne değinmek istiyorum. İlim adamı arkadaşlarım bu tabirleri bilirler ama bu işin ibtidanda bulunan veyahut da kelâmla yeni yeni ilgilenmeye başlayan öğrenci arkadaşlarımızın bulunması hasebiyle açıklamak icab ederse: Allah Teâlâ'nın levh-i mahfuzda cennetlik diye yazdığı bir kimsenin cehennemlik olması, yine levh-i mahfuzda cehennemlik diye

yazdığı bir kimsenin de cennetlik olması kulun iradesine bağlı olarak mümkündür. Yani levh-i mahfuzda değişiklik câiz ve mümkündür. Benzer bir kanaat, İmamiye Şîası'nda *beda* diye şekilleniyor. Diyebiliriz ki İmamiye Şîası'ndaki *beda* anlayışı Mâtürîdiliğin levh-i mahfuzda geçerli saydığı değişikliği ilm-i ezeliye kadar götürmek suretiyle muhafazakâr bir üslûpla sunduğunu, İmamiye Şîası'nın daha liberal ve cesurca sunmasıdır. İmamiye'nin de büyük ölçüde itikadî konularda Mutezile ile dirsek temasında olduğunu, belli görüşlerde birliktelik gösterdiklerini de biliyoruz. Şimdi Mâtürîdilikteki bu kanaat “saidin şaki, şakinin said olabileceği” dolayısıyla levh-i mahfuzda değişikliğin meydana gelebileceği hususu, “ümmü'l-kitab, O'nun katındadır. Allah Teâlâ levh-i mahfuzda olandan, dilediğini mahveder (yok eder, siler) dilediğini de sabit bırakır.” (Ra'd 13/39) âyetine, İmâm-ı A'zam'ın *Fıkhul-ekber*'inde bulunan “kulun fiilinin ve davranışlarının Allah'ın ilmi, iradesi, kaderi, kazası, meşiet, fiili ve ondan sonra da levh-i mahfuzda yazmasıyla meydana geldiğini” ifade ettiği görüşüne dayanmaktadır. İmâm-ı A'zam cümlenin devamında diyor ki “velakine ketbehû fi'llevhi'l-mahfuzi bi'l-vasfi lâ bi'l-hukmi” “ancak şu var ki Allah Teâlâ'nın levh-i mahfuzda yazması vasıflardır. Yani kaide, kural yazması tarzındadır, yoksa hüküm yazması tarzında değildir.” Yani Millet Meclisinin, yasama organının bir konuyla ilgili alternatifli yasaları ortaya koyması tarzındadır. Yani kulun fiilinin bağlı olduğu temel yasaları, kaide ve kuralları alternatifli yazmasıdır. Bu alternatifler içerisinden herhangi birisi üzerinde ilahî bir müdahale ve baskı olmadığı içindir ki kul birini tercih eder, Cenâb-ı Hak da kulun tercih ettiğini sabit tutar, diğer alternatifi silikleştirir. Şimdi vasfen yazması, Ebü'l- Münteha'nın şerhinde de ifade ettiği üzere; “Allah Teâlâ, şu zamanda şu şahıs mü'min olacak” tarzında hüküm koymuyor. Yani mahkumiyetini ifade etmiyor, Allah Teâlâ “Ali, hür iradesi ile iman ederse mü'min olur, hür iradesi ile inkâr ederse kâfir olur.” tarzında alternatifli yazıyor.

Bir üçüncü konuyu da zikrederek toparlayacağım. İmâm-ı A'zam ve ona tâbi olan Hanefî- Mâtürîdî anlayışına göre kuldaki fiili meydana getirme kudreti iki zıt şeye şamildir. Yani biz aynı kudret ile hem iman ederiz, hem de inkâr ederiz. Bu potansiyel anlamdadır. Yani bizim iman kudretimiz de, küfür kudretimiz de potansiyelde aynı kudrettir. Ancak aktif olarak, bu kudret alternatiflerden sadece birisi için geçerlidir. Buna kitaplarımız “alâ sebîli'l-münâbebe” diyorlar. Kul neyi tercih ederse artık Allah Teâlâ o kul için o istitaatı yaratır. O kudreti yaratır ve aktif olarak o kudret geçerli olur. Diğer kudret âtil hale gelir. Şimdi Sa'düddin Taftazânî *Şerh-i Akaid*'inde diyor ki: “Bu görüşte Mutezile'ye kayış vardır.” Niye böyle söylüyor İmâm-ı A'zam? Eğer siz aktif biçimde kulun kudretinin sadece bir şeye şamil olduğunu, iman kudretinin ayrı, küfür kudretinin ayrı olduğunu söylerseniz ve bu kudretin de Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını ifade ederseniz bu taktirde o işi işlemeye mecbur olursunuz. Burada kendinizi cebirden kurtaramazsınız. Şimdi işte ilmin maluma tâbi olması, levh-i mahfuzda yazılanın değişebileceği, kulun kudretinin iki zıt şikka ihtimali bulunduğu hususu hep İmâm-ı A'zam'ın insanın iradesini ve bu iradedeki özgürlüğünü temellendirebilmek için

risalelerinde temas ettiği önemli unsurlardır. Ama bu hususlara temas ederken İmâm-ı A'zam, kendi dönemindeki çağdaşlarının -ki Mutezile kelâmcıları ile de dirsek teması halindedir- yaptığı gibi, Mutezile ve kaderiye kelâmcılarının yaptığı gibi bu işi cüretkarca, toplum tabanından kopuk, sosyal gerçeklikleri, pratik hayatı göz ardı ederek yapmıyor. Bir başka ifade ile liberal bir üslûp ve ifade kullanmak yerine toplum gerçeklerini kavrayan, toplumu da küstürmeyecek muhafazakâr bir üslûp içerisinde aynı şeyleri söylüyor. Onun içindir ki onun izinde giden Mâtüridî kelâmcılarını, özü itibariyle Mutezile ile aynı şeyleri söyleyen, fakat bunu toplumda reaksiyona ve antipatiye sebep olacak bir üslûbu tercih etmek yerine muhafazakâr bir üslûp içerisinde aynı şeylerin söylenebileceğini gösteren bir grup olarak nitelendirebiliriz. Mâtüridîler bu alanda İmâm-ı A'zam'dan ve görüşlerinden son derece etkilenmişlerdir.

Özetle söylersek; İmâm-ı A'zam, bulunduğu dönemde Mutezilenin irade hürriyeti konusunda söylemek istediklerini daha meşrû çizgide, toplum bütünlüğünü bozmadan söyleme fırsatını yakalamış ve bu cesareti göstermiş bir düşünce adamımız, bir âlimimiz, bir mütekellimimizdir. Şimdi böyle olan bir kimsenin daha sonra kelâma karşı çıkması vb. iddiaları ben takdirlerinize ve insaflarınıza arz ediyorum. Efendim, bu korsan tebliğden dolayı bağışlamanızı diliyor, hepinize şükranlarımı sunuyorum.

## Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi

Murteza BEDİR  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

İslâm Düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisi değişik teorik ve pratik biçimler almıştır. Örneğin İslâm felsefesinde Gazzâlî vs. İbn Rüşd çerçevesindeki tartışmada bu ilişki tevil kavramı etrafında dönmektedir. Yine tasavvuf-kelâm arasında tartışmaya konu olan keşf ve ilhamın nasıl temellendirileceği tartışması bu ilişkinin başka bir tezahürüdür. İslâm hukuk teorisinde ve kelâmı da akıl-vahiy ilişkisi (ya da hukukun ilahî-beşerî kaynağı meselesi) hüsün-kubuh meselesi olarak vazedilmiştir. Bu meselenin bir uzantısı olarak görebileceğimiz diğer bir tartışma da kısaca “hazr ve ibaha” olarak adlandırılan meseledir. Birinci mesele özde iyi ve kötü olup olmadığı ve eğer varsa bu iyi ve kötünün insan tarafından bilinip bilinemeyeceği sorusunu sormakta iken, ikincisi ise insanın vahiyden bağımsız olduğu bir durumda fiillerinin/davranışlarının mübah, haram ya da vâcib olarak nitelenmesinin mümkün olup olmadığını tartışma konusu yapmaktadır. İki meselenin bir biriyle ilişkisi gayet açıktır: eğer özde iyi ve kötü mevcutsa bu durumda biz vahiyden bağımsız olarak/aklımızla bir şeylerin iyi ya da kötü olduğunu söyleyebilir ve hatta bu aklımızla ulaştığımız bilgiye dayanarak davranışlarımızın birtakım vahiyden bağımsız ahlâkî/hukukî kurullarla sınırlanabileceğini savunabiliriz. Başka bir ifadeyle tartışmanın teorik imaları neredeyse bugün çok tartışma konusu yaptığımız laik (dinden bağımsız) bir ahlâk, laik bir hukukun olup olmayacağı sorularını yakından ilgilendirmektedir. Ancak öncelikle belirtilmesinde zaruret gördüğümüz bir nokta var: Bu imalarına rağmen, tartışma evvel emirde bugün değil geçmişte yapılmıştır ve bu tartışmayı yapanların bu soruları soranların amacı hiçbir zaman vahyin hüküm sürdüğü bir alanda akla/beşerî olana atıfta bulunmak olmamıştır. Aksine bir okuma biçimi bir taraftan bugünün bir sorunsalını geçmişe taşımak ve onların hiçbir şekilde zihin dünyasını meşgul etmemiş bir mesele ile onları yüzleştirmek olurdu. Böylece amacı ve kapsamı farklı bir dünyaya ait olan geçmişin bir tartışmasını bugünün bir sorunuyla karıştırma riski yani anakronizm söz konusu olacaktır. Bu uyarıyı yaptıktan sonra şimdi bu iki meselenin tartışılma amacına geçebiliriz. Öncelikle belirtmekte fayda mülâhaza ettiğim bir konu hüsün-kubuh ya da hazr-ibaha tartışması kelâm ve usûl ilminin bugün anladığımız anlamda teşekkülüyle birlikte ortaya çıkmıştır ki bu da en erken h. 4. yüzyılın başlarına işaret etmektedir. Müslümanlar h. üçüncü yüzyıl boyunca yapılan tercümeler ya da başka yollarla yapılan aktarımlar neticesinde ve başka kültürlerle ve bilgi kaynaklarıyla temasları sonucunda kelâm ve usûl-i fikh bilimlerini olgunlaştırdılar. Bu iki ilim dalının edebiyatına üstünkörü bir nazar bile bunların muhatablarının sadece değişik mezhep ve yönelişleriyle Müslümanlar olmadığını en temelde “insan” denilen

varlığın en genel anlamda burada muhatab alındığını görür. Örneğin, Allah'ın varlığıyla ve birliğiyle, peygamberlerin mevcudiyeti vs gibi kelâm konuları ve haberin aklen delil olup olmadığı, icmain akılla ispat edilip edilemeyeceği, kıyasın akılla mı yoksa vahiyyle mi tespit edildiği vs. gibi usûl tartışmaları hep bu kaygıdan ileri gelmektedir. Daha somut olarak meselâ mütevâtir haberin delil olup olmayacağıyla ilgili usûl eserleri bölümleri Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîler'in iddialarının da bir mütevâtir haber olarak değerlendirilebileceği itirazını gündemlerine genellikle alagelmıştır. O halde hüsün-kubuh/hazır-ibaha meselelerinin de pekâlâ İslâmî bilgi çerçevesinin ve sınırlarının akılla çizilmesi konusuyla yakından ilişkili olması, başka bir ifadeyle gayrimüslimlerle yapılan tartışmalarda İslâm ahlâk sisteminin akılla ilişkisinin vurgulanması sadedinde bu iki konunun ele alınmış olması, muhtemeldir. Ancak tüm diğer başka meselelerde olduğu gibi hüsün kubuh ve hazır ibaha meselesi de Müslüman fakîh ve kelâmcılar tarafından entelektüel bir çerçevede tartışılmaya devam etmiştir. Bu nedenle bu iki meselenin sadece gayrimüslimlerle girilen polemik ya da diyalogla anlamlandırılması tutarlı değildir. Konunun intra-Müslüman (Müslümanlar içi) bir tartışma olma olasılığı ve bu çerçevede de anlamlandırılması gerektiği açıktır. Başka türlü vahiyden bağımsız olarak icab ve tahrimden söz edilip edilemeyeceği tartışmasını nasıl anlayabiliriz ki? Sonuçta vâcib ve haram Müslümanların kendileriyle ilgili kategorilerdir; entelektüel anlamda iyi-kötünün doğasına yönelik düşünce üretimi ve bunların insan sorumluluğuyla ilişkisinin bir anlamda felsefesinin yapılması şeklinde bu meselyi okumamız daha sağlıklı olur kanaatindeyim. Mamafih hüsün-kubuh, hazır-ibaha meselelerinin geçmiş Müslümanlar için ne anlam ifade ettiğini onların yazdıkları kelimeler ve usûl metinlerinin dikey ve yatay tahlil edilmesiyle anlaşılabilir. Ben bu çalışmada Hanefî usûlünün iki kurucusu Cessâs ve Debûsî'nin bu konuda yazdıklarını inceleyeceğim. Ayrıca bunların görüşlerini literatürdeki diğer görüşlerle ilişkilendirmeye çalışacağım.

Son dönem Müslüman literatüründe sunulduğu gibi, tartışmanın iki tarafının (Mutezile-Eş'arî) olduğu ve bir de üçüncü bir yol ya da orta yolun (Hanefî-Maturidî) bulunduğu fikri oldukça yaygın olarak tekrar edilmektedir. Buna göre birinci meseleyle (hüsün-kubuh) ilgili olarak Mutezile ve Maturidîliğin özde iyi ve kötünün varlığını kabul ettikleri ve bunların akılla kavranabileceğini ileri sürdükleri, buna karşılık Eş'arîlerin iyi ve kötünün Allah'ın emir ve nehyi ile belirlendiğini, onların özsel gerçekliğinden söz edilemeyeceğini dolayısıyla da akılla kavranacak herhangi bir şeyin de olmadığını savundukları söylenmektedir. İkinci meseleyle (hazır-ibaha) ilişkili olarak da Mutezilenin akılla kavranan bu bilgilerin vâcib, mübah ve haram gibi insan sorumluluğunu ilgilendiren nitelemelere konu teşkil edeceğini savunduğunu, diğer yandan Mâtürîdîlerin akıl bunları bilse bile ona vacib, haram gibi hükümleri belirleme yetkisi verilmediğini ileri sürdükleri kaydedilmektedir. Eş'arîlerin kendilerini çok fazla ilgilendirmese de vahiy gelmeden önce davranışların bir hükmünün olup olmadığı konusunda kararsızlığı genelde tercih ettikleri bilinmektedir.



Bu arka plândan sonra, Cessâs ve Debûsî'nin konuya yaklaşımlarını ele alabiliriz. Kronolojik olarak hüsün-kubuh meselesinin, en azından usûl-i fıkıh konuları nokta-i nazarından, hazr-ibaha meselesinden sonra ortaya çıktığı görülüyor. Bu yüzdendir ki Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde hazr-ibaha konusu tartışılırken hüsün ve kubuh meselesi doğrudan bir ele alınmamıştır. Cessâs bu meseleye sadece hazr-ibaha içinde işaret etmekle yetinmiştir. Debûsî'de ise her iki mesele detaylı bir biçimde ele alınmaktadır. Burada bu iki âlimle ilgili bir noktaya da işaret ettikten sonra asıl meselemize geçebiliriz. Bu da onların zaman zaman Mutezilî olduklarının iddia edilmesidir. Cessâs ve hocası Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin Irak'ta Mutezile olan ilişkisi ve onlara sempatileri iyi bilinmektedir. Ancak Debûsî'nin biyografisinde böyle bir bilgi yer almamasına rağmen onun Mâverâünnehir'de Irak Hanefiliği geleneğini devam ettirmesi hemşehrisi ve mezhebdaşı bazı Hanefî ve özellikle Matürîdîlerin tepkisini çekmiş ve zaman zaman oldukça sert eleştirilere maruz kalmıştır. Alaüddin Semerkandî'nin usûl eseri bununla ilgili oldukça zengin bir malzeme bize sunmaktadır.

### 1. Cessâs ve Hazr-İbaha

Vahiy bir insana ya da topluma ulaşmadan önce onların sorumlu olduğu bir emir ve yasaklardan (hukukî, ahlâkî, vs.) söz edebilir miyiz? Pek çok usûlcü burada “vahiyden önce (*kable mecii's-sem'*)” ifadesinin bir faraziye olduğunu çünkü zaten vahiy dışı bir durumun çok nadir durumlar hariç söz konusu olmadığını söylemektedirler. Meselâ ıssız bir adada ya da dağ başında tek başına yaşayan biri düşünülmektedir. Eğer gerçekte böyle bir durum söz konusu değilse o halde bu soru usûlcüleri neden bu kadar meşgul etmiştir ve etmeye devam etmektedir? Bu sorunun cevabı basittir: Aslında burada sorumluluğun akılla ilişkisi ele alınmaktadır ve bir yerde de aklın sınırları çizilmeye çalışılmaktadır. Cessâs'ın elimizdeki usûl eserinde akla müspet anlamda sıkça yaptığı vurgu onun aklın rolünü mümkün olduğu kadar geniş tutmak isteğinin bir işaretidir. Bu sebeptendir ki o, “vahiy dışı” durumda insanın sorumluluğunun bitmediğini, fiillerinin bazen haram, bazen vâcib ve bazen de mübah olarak nitelenmeye devam edeceğini söylemektedir. Aynı zamanda o, vâcib, haram ve mübahı şer'î anlamlarıyla tanımlamaktadır.<sup>1</sup> Meselâ zulmün, küfrün ve yalanın kötü bir şey olduğunu (haram), tevhid, iyilik yapana teşekkür etme vs.nin de iyi ve gerekli (vâcib) olduğunu biz aklımızla bilebiliriz. Aklın çirkin bulduğu ya da vâcib gördüğü durumlar dışında ise esas olanın ne olduğu sorusu aslında Cessâs'ın bu konuyla ilgilenişinin asıl sebebidir. İnsanın kullanımına verilen şeylerde “Vahiyden önce” hükmün ne olduğu sorusu ona göre üç farklı görüş ortaya çıkarmıştır: Birincisi, ki Cessâs'ın da katıldığı görüş budur, İbahacılar: Bunlar aklın çirkin bulduğu ya da yapılmasını gerekli gördüğü şeyler dışında her şeyin esasen mübah olduğunu savunurlar. İkincisi, Yasakçılar (hazr), Allah'a iman ve iyilik yapana teşekkür vs. gibi aklın gerekli

<sup>1</sup> Mükellefin iradî fiillerinin ahkâmı akıl açısından üçtür: Mübah, vâcib ve mahzur. Mübah: mükellefin yaptığı zaman sevap kazanmadığı ve terkettiğinde de azab haketmeyeceği şeydir. Vâcib: yaptığında sevap ve terkettiğinde azab hakedeceği şeydir. Mahzur: yaptığında azab, terkettiğinde sevap kazanacağı şeydir.

gördüğü şeylerin dışında kalan durumlarda asıl olanın haramlık olduğunu iddia etmektedirler. Yasakçılardan gerekçesi eşyanın asıl sahibinin Allah olduğu ve sahibinin izni olmadan eşyada tasarruf yapılamayacağı varsayımdır. Bu iki grup aklın sözünü ettiğimiz vâcib, haram ve mübah hükümlerini vermede söz sahibi olduğunu kabul etmektedirler. Sonuncu görüş ise, ki bunlar kararsızlardır, “sem’den önce” şeylerin bir hükmünün olduğu fikrine karşı çıkmaktadırlar. Bunun akla haram kılan, vâcib kılan ya da mübah kılan rolünü vermek anlamına geleceğini bu sebeple “vahiyden önce” şeylerin bir hükmünün olamayacağını söylemektedirler.

Cessâs akla hüküm koymada rol vermeyen üçüncü görüşü o kadar önemsemiyor, bunun yerine ibahacıların görüşlerini detaylı bir biçimde savunup, yasakçıların gerekçelerini çürüttükten sonra diğer görüşe kısaca değinmekle yetiniyor. Cessâs’ın bir konu etrafındaki farklı görüşleri ne kadar detaylı bir biçimde tartıştığını bildiğimiz için, kararsızlık görüşünün henüz onun zamanında (4. yüzyılın ortaları) yeterince yaygınlaşmadığı sonucunu çıkarmamız makul görünüyor. Eş’arî’nin öncülüğünü yaptığı bu görüşün yaygınlaşması muhtemeldir ki daha çok Eş’arîliğin 5. yy.da yayılmasıyla (Eş’arîliğin önce Nişapur’da yaygınlaşması ve sonra merkezi İslâm topraklarında kök salması 5. yy. boyunca gerçekleşmiştir) ortaya çıkmış bir olgudur. Nitekim Şâfiî, Mâlikî ve diğer mezhep takipçilerinin 4. yy.da genellikle Cessâs’ın görüşü olan ibahacıya yakın durduklarını ve bir kısmının ise hazır tercih ettiklerini kaynaklar bize söylemektedir.

Meselenin hazr-ibaha çerçevesinde vazedilmesi konunun teorik boyutu üzerinde yeterince durulmaması sonucunu doğurmaktadır, nitekim Cessâs okuyucusunu tatmin edecek şekilde bu boyutu detaylandırmamaktadır. Kısaca o, şeylerin “vahiyden önce” üç hükme tâbi olduğunu tekrar ederken teorik bazı imalarda bulunuyor: Buna göre o üç hüküm:

Değişme ve farklılaşmayı kabul etmeyen vâcib (*vacibun la yecüzü fihi et-tebdil ve't-tağyir*): Allah’a iman, iyilik yapana teşekkür ve adaletin vâcibliği gibi.

Kendi özünde çirkin (*kabih linefisihi*), ki aynı şekilde değişme ve farklılaşması câiz değildir. Küfür, zulüm, vs. Bu iki kategoride mükellefin muhatab olduğu hüküm hiçbir şekilde değişmez.

Aklın câiz gördüğü kategori (*zu cevazin fi'l-akl*): Yani mükelleflerin menfaat ya da mazarratına bağlı olarak bazen haram, bazan mübah bazan da vâcib hükmünü alacak şekilde değişime tâbi olan kategori.

Cessâs ilk iki kategori dışında şeylerin “sem’den önce” eğer zararları menfaatlerinden çok değilse mübah olduklarını ve vahyin maslahatlara göre bazan onu yasak olarak niteleyebileceğini bazen de mübah kılacağını diğer bir durumda da vâcib sayabileceğini söylemektedir. Bu üçlü tasnifteki varsayım dikkat çekicidir: ilk iki kategoride aklın değişmez ilkeleri olduğu varsayılmakta, son kategorinin ise akıl açısından mümkün alan olduğunu bu nedenle vahiy tarafından serbestçe düzenlenebileceği ima edilmektedir. Bu görüşün çağdaşı büyük Mutezilî âlim Kadî Abdülcebbar’ın görüşüyle paralelliği dikkat

çekicidir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi bunun Mutezilî yaklaşım olarak nitelenmesi yerine 4. yy. boyunca Müslüman aydınlar arasında yaygın olan bakış açısı olduğunu söylemek kanaatimce daha doğru olur. Bununla Cessâs'ın Mu'tezile'ye mensup olmadığını söylemek istemiyorum, sadece bu meseledeki tavrının onun Mu'tezilî olduğunu ispat edemeyeceğini kastediyorum.

## 2. Debûsî ve Aklın Huccetleri

Cessâs'ın aklın vahiyle ilikisine dair yukarıda naklettiğimiz kısa imaları dışında konuyu açmadığını görüyoruz. Ancak yine de onun aklın değişmez ilkelerinin olduğuna inandığını, aklın mümkün alanında vahyin maslahatlara göre farklı düzenlemeler yapabileceği fikrine katıldığını anlıyoruz. Onun ve Irak Hanefiliğinin Mâverâünnehir'deki takipçisi Debûsî ise bu konuya özel bir önem vermekte ve meseleyi *Takvimü'l-edille* adlı usûl eserine eklediği ayrı bir risalede sistematik bir biçimde ele almaktadır. Bu risalenin detayına geçmeden önce hazr ve ibaha konusunun husun-kubuhla ilişkilendirilmesi üzerinde biraz da durmak iyi olacaktır. Bu ilişkiyi ilk kimin kurduğunu kesin olarak bilemesek de meseleyi metafizik ve dolaysıyla da teorik boyutuyla birlikte Mu'tezilî âlimlerden Ebû Haşim ve Cübbâ'nin tartıştığını biliyoruz. Bunlar Cessâs'ın hocasıyla çağdaş olduğu hâlde onun bu ilişkilendirmeye ilgi duymadığını görüyoruz. O salt hazr-ibaha meselesiyle ilgileniyor. Kur'ânî emir ve nehyin hüsün-kubuhla ilişkisi yine Cessâs'ın çağdaşı sayılabilecek diğer bir Mu'tezilî âlim Kadı Abdülcebbar tarafından da işlenmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Cessâs konuyu mümkün olduğunca fıkıhla bağlı olarak tartışmak istemekte ve kelâmî tartışmaları içeren teorik boyutuyla daha az ilgilenmektedir. Buna karşılık Debbûsî ve onun çağdaşları zamanında hüsün-kubuh meselesi artık usûlün temel meselelerinden biri hâline gelmiştir. Muhtemeldir ki kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kelâmcılarının girişimiyle bu tartışma usûle taşınmış ve ardından da farklı ekolden usûlcülerin tartışmada taraf olması zorunlu hale gelmiştir.

Debûsî “el-Hucec el-Akliyye” adını verdiği risaleyi usûl eserinin bir parçası olarak kurgulamıştır. Buna göre, insan davranışlarına iliştirilen değerlerin (hüküm) bir “hüccet (delil)”e dayanması zorunludur. Hüccet de iki türdür: aklî ve şer'î. İkincisi usûl-i fikhın konusu olup Debûsî tarafından aşağıdaki gibi tasnif edilmiştir:

Şer'î Hüccetler:

Kesin hüccet (el-hucec el-mucibe li'l-ilm)

Muhkem Kitab

Mütevâtir Haber

İcma

Kesin olmayan Hüccetler (el-hucec el-mücevveze li'l-ilm)

Müevvel âyet

Haber-i vâhid

Kıyas

Birincisi ise kitabın sonunda ayrı bir başlık altında yukardakine benzer bir şekilde tasnif edilmiştir:

Aklî hüccetler:

Kesin ve zorunlu bilgi doğuran aklî hüccetler

Dünyevi nitelik taşıyanlar ki iki değer üretmektedir:

Mübah (Vâcib )

haram

Uhrevî nitelik taşıyanlar ki bunlar da iki hüküm üretmektedir:

vâcib

haram

Kesin ve zorunlu olmayan aklî hüccetler de benzer şekilde iki hüküm doğurur:

Dünyevî mübahlar

Uhrevî mübahlar

Böylece şu diagram ortaya çıktı:

Debûsî akıl-vahiy ilişkisini temellendirmek amacıyla yaptığı bu tasnifin detaylarına geçmeden önce, bir mukaddime ile meselenin aklın dinî alandaki sınırlarıyla ilgili olduğunu hatırlatıyor, yani sorumluluğun akılla vazedilip edilemeyeceği tartışmasını yapıyor. Bunu da kelâmın meşhur bir meselesi olan Allah'ın akılla bilinip bilinemeyeceği ve eğer bilinebiliyorsa mükellefin "vahiyden önce" Yüce Yaratıcı'yı akıyla bulmasının vâcib olup olmadığı meselesi çerçevesinde ele alıyor. Bir kere bunu kabul ettiğiniz taktirde artık aklın dinî alandaki rolünün mümkün olduğunca geniş tutulmasını kabul etmiş olursunuz. Çünkü Allah'ı bilmekten daha önemli bir dinî ilke olamaz.. Cessâs'dan farklı olarak o bu meselede dört görüşe yer veriyor:

Vahiy desteği olmadan akılla mükellefin Allah'ı kavrayabileceğini kabul etmeyenler

Allah'ın akılla bilinebileceğini ama mükellefin bununla ancak vahiyden sonra yükümlü olacağını söyleyenler.

Allah'ın akılla bilinebileceğini ve kişilerin vahiyden önce de bununla yükümlü olduklarını iddia edenler.

Bu soruyu, insanların hiçbir zaman vahiyden mahrum bırakılmadıkları gerekçesiyle, saçma ve gereksiz bulanlar.

Bu meselede herkesin bildiği gibi Ebû Hanîfe'nin 3. görüşte olduğu nakledilmektedir. Ancak kaynaklarda nakledilen bu sözün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kesin değildir. Nitekim Debûsî de bu nakli tazif siygasıyla yapmaktadır. Hatta Ebû Hanîfe'nin burada her akıl ve her insanı değil de aklen olgunlaşmış yetişkinleri kasdetmiş olabileceğini söyleyerek tevill ediyor. Ebû Hanîfe'nin sözünde sanki onu tedirgin eden bir nokta vardır. Onun bu akıl risalesindeki genel tutumunu göz önüne aldığımızda bu nokta belirgin olmaktadır. Yukarıdaki tartışmada o, genellikle isim ya da ekol adı vermese de, (kendisinin de mensubu olduğu) "fakîhler" adı verilen topluluğun vahiy gelmeden "vücûb" dan söz edilemeyeceği yönünde icma ettiklerini belirtmektedir. Eğer bu doğruysa o zaman akılla

ilgili bu risale ve tartışma Debûsî açısından bitmiş demektir. Ancak durumun böyle olmadığı, Debûsî'nin bu icmaya yaptığı referansın taktik amaçlı olduğu risalenin geriye kalan kısmında ortaya çıkmaktadır. Bir yandan o, aklın vahiy olmadan hiçbir yükümlülüğe kaynak teşkil edemeyeceğini vurgularken öbür yandan aklın değişmez ilkelerinden, hatta vahyin bile değiştiremeyeceği ilkelerden söz etmektedir. Bu çelişkiyi vücûb kavramıyla ilişkili olarak geliştirdiği bir ayrımla aşmaya çalışmaktadır: mutlak vücûb ve vücûb ale'l-eda (yerine getirme, ifa vücûbu), bir keresinde bu ayrımı şu şekilde açıklar:

(Mutlak) Vücûbdan kasdımız Allah hakkı olarak zimmetlerde üzerimize düşen yükümlülüktür, yoksa Allah'a teslim ve ödeme anlamında yükümlülük değil.

Burada Debûsî'nin amacı öyle anlaşılıyor ki İslâm hukuk düşüncesinde ısrarla üzerinde durulan fıkhnın ya da şeriatın kaynakları arasına aklın girmesini önlemektir. Nitekim Hanefîler istihsan kavramından bu anlamda çok sıkıntı çekmişler ve ancak uzun ve yorucu bir yorumlama (tevil) sürecinden sonradır ki bu kavramı konu alan eleştirilerden kendilerini kurtarabilmişlerdir. Aslında vücûb-i eda ile İslâmî literatürde amelî hüküm denilen ve fıkha konu teşkil eden sorumluluk biçimi kastedilmektedir. Nasıl ki günümüzde reformist İslâm düşüncesinin temel kaygısı “hukukî-siyasî ve kısmen ahlâkî alanı” din dışına çıkarmanın yöntemini belirlemekte yoğunlaşıyorsa, aynı şekilde Debûsî ve diğer fakîhlerin kaygısı da, buldukları dünyanın paradigmatik yaklaşımına uygun olarak fikhî aklın etki alanı dışına çıkarmakta yoğunlaşmaktadır.

Bu taviz verildikten ve eleştiriye temel teşkil gerekçe (en azından görünüşte) ortadan kaldırıldıktan sonra aklın ilkelerinden söz etmek artık kolaylaşmaktadır. Hatta daha ileri giderek vahyin bile uymak zorunda olduğu ilkelerden söz edebiliriz artık. Yukarıda şematik olarak görüldüğü gibi Debûsî'ye göre akıl ya zorunlu ya da muhtemel sonuçlar doğurmaktadır. Zorunlu alan tüm insanların akıllarıyla üzerinde anlaşabilecekleri doğruların alanıdır; muhtemel alan ise İslâm vahyinin getirdiği doğrular alanıdır. Birincisi zorunlu olduğu için değişmez, ikincisi ise aklın zorunlu sonucu olmadığı için değişkendir. Değişimin dinamiği ise insanın maslahatlarıdır; Cessâs'ın da dediği gibi, yani insanın amacına ve hedeflerine göre bu alanda bazen vâcib olan bir şey diğer bir zamanda mübah ya da haram olabilir. İslâm dışı bir perspektiften bakan birisi için bu ikili ayrım İslâm vahyinin değersizleştirilmesi/anlamsızlaştırılması imasını ihtiva edebilir. Çünkü eğer zorunlu alan aklın doğrularının alanı ise, bunlar insanî değerlerin alt yapısını oluşturuyorsa ve vahyin rolü üst-yapıyla, muhtemel alanla sınırlı ise bu İslâm'ın tarihe müdahalesinin o kadar da önemli bir “olay” olmadığı sonucuna bizi kolaylıkla götürebilir. Nitekim bu kaygılardan dolayı Eş'arîliğin başını çektiği sonraki İslâm düşünce ekolleri vahyi anlamlandırmak adına aklın bu anlamda ilkelerinin olmadığını özellikle vurgulamıştır. Vahyin delâleti olsun ya da olmasın aklın değimez ilkeleri olamaz; ilkeler ve değerler vahiyyle belirlenir; yani Allah emrettiği için bir şey iyidir, yoksa Allah iyi olanı emrediyor değildir. Ancak Debûsî ve benzeri ilk İslâm düşünürlerinin vahyi küçümsemek

gibi onlar açısından asla kabul edilemeyecek bir neden dolayı akla vurgu yaptıklarını söylemek haksızlık olur. Onların amacı aklın ilkeleriyle vahyin ilkelerinin nasıl uyum içinde olduğunu vurgulamak ve tabir-i câizse/moda tabiriyle dinimizin akıl dini olduğunu belirtmektir. Nitekim Debûsî bu risalede vahyin ilkelerine akılla açıklamak için özel bir çaba sarfetmekte ve uzun uzun izahatlara girişmektedir. Burada vahyin küçümsenmesi bir tarafa o vahyi anlamlandırmaya çalışmaktadır. Burada son yüzyıllarda Müslüman entelektüellerce vahyin bu şekilde izahatlara konu edildiğini hatırlamak anlamlı olacaktır (Said-i Nursî'nin çabaları buna bir örnektir).

Şer'î yükümlülük aklın dışına çıkarıldığına göre aklın zorunlu ve değişmez ilkeleri nelerdir? Bunlar iki başlık altında incelenmektedir: dünyevî olan haram ya da vacibler ile uhrevî olan haram ya da vâcibler. Dünyevî yükümlülükle anlatılmak istenen sorumluluğun dünyevî bir amaca dayanıyor olmasıdır. Dünyevî bir temele dayalı akî bir vâcibden söz etmek doğrudan doğruya seküler bir yükümlülüğten söz etmek değil midir? İşte tam da bu kaygı sebebiyle Debûsî bu kategoriyle ilgili şu çekinceyi koymaktadır: “dünyevî mülahazaya dayalı aklın zorunlu yükümlülüğü”nden söz etmek yerine “aklın en azından mübahlığına zorunlu olarak karar verdiği alandan” söz etmek daha doğru olacaktır. Aslında burada sadece bir kelime oyunu ile karşı karşıya olduğumuzu Debûsî kendisi söylemektedir. Kasdedilen tabi ki aklın zorunlu dünyevî yükümlülüğüdür. Aklın zorunlu uhrevî yükümlülüğünde sanki ahiretle ilişkili olması böyle bir çekinceyi gereksiz kılmaktadır.

Akılla üretilen kesin bilgi türü dörttür: Zorunlu bilgi (nedensellik vs); istidlâl bilgi (dünyadaki işaretlerden yaratıcıya ulaştırılan bilgi); tecrübî bilgi (tıp ve yemeklerle ilgili bilgi); ve duyularla elde edilen bilgi (yıldızlarla mesafe ölçme bilgisi gibi). Bu dört tür bilgi yükümlülük (vücûb) kavramıyla ilişkilendirildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

**Aklın dünyevî-zorunlu-kesin mübahları** (yani vâcibleri): hayatı idame ettiren temel gıda ve saire; bedene zarar veren şeylerden uzak durma; insan neslinin devamı için cinsel ilişki; yetişkin oluncaya kadar küçüklerin eğitimi.

**Aklın uhrevî-zorunlu-kesin vâcibleri:** ubudiyet bilinci, ulûhiyeti tanıma, imtihanın farkına varma, dünyanın insanın menfaatine dönük yaratılmış olduğunu bilmek.

Aklın dünyevî zorunlu yasakları: cehalet, zulüm, abes ve sefeh

**Aklın uhrevî-zorunlu yasakları:** Tağuta (Allahtan başkasına) tapmak, dünyanın heva ve heves için yaratıldığını zannetmek; Tanrı'yı inkâr etmek; Öbür dünyayı ve ceza gününü inkâr

Buraya kadar aklın zorunlu ilkelerinden söz ettik, şimdi aklın muhtemel ilkelerine bakalım:

**Aklın dünyevî muhtemel mübahları:** Temel unsurlardan ihtiyacın ötesinde tüketme; ihtiyacın ötesinde mal biriktirmek; moda amaçlı giyinmek; çocuk için değil de zevk için cinsel ilişkide bulunmak.

Aklın uhrevî-muhtemel alanı: Burada akıl bir şeyin tespiti ya da iptalini mümkün gördüğünden bu ilkelerin devamlılığı söz konusu olmayıp neshe tâbidirler. İbadetler, hadler bu nevidendir.

Görüldüğü gibi Debûsât de son kısımda, ki fikhın alanıdır, şer'î olanı söz konusu ediyor. İlk dört kısımda akıl zorunlu olarak bu bilgileri elde etmekte ve karar vermektedir. Dikkat edilirse bunların arasında eyleme dönük olanlar da vardır. Ama bunların sanki fıkha konu teşkil etmedikleri ima edilmektedir ki, bu dikkat çekici bir durumdur. Burada dikkat çeken bir başka nokta da temel ilke niteliği taşıyan kuralların akılla bu niteliklerinin saptanmış olması onları vahiyle tespit edilmiş kurallardan sanki ayırmakta ve bu iki alanın birbiriyle ilişkiye geçmesi sanki istenmemektedir. Ancak alt-yapının üst-yapıyı etkilemesi, bunlar arasında interaktivite olması kaçınılmaz değil midir? Bir anlamda bugün temel evrensel ilkelerle fıkıh kuralları arasında kurulmak istenilen ilişkinin Debûsât'ın akıl-vahiy ilişkisine dair yazdığı bu risalede kaçınılmaz olarak kurulduğu anlaşılıyor. Şâtıbî'de en yüksek ifadesini bulan bu ilişkinin köklerinin ilk dönem İslâm düşünürleri tarafından teorik düzlemde temellendirildiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık son dönem İslâm düşüncesi teorik düzlemde genellikle Eş'arî çizgisini esas ittihaz etmekle bu düşüncenin teorik düzlemde geliştirilmesini yavaşlatmıştır. Buna rağmen, Hanefî mektebi ve merkezden uzaktaki Mâlikî mektebi bu etkiden kendisini kısmen izole etmeyi başarmış ve özellikle pratikte yukarıda sözünü ettiğimiz aklın teorik ilkeleriyle fikhın dinamiklerini buluşturma yolunda önemli başarılar kaydetmişlerdir.

## Müzakere

Hakkı AYDIN  
CÜ İLâhiyat Fakültesi

Sayın tebliğcinin “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi” tebliği ile ilgili söyleyebileceklerim şunlardır:

1-Tebliğ Cessâs ve Debûsî bağlamında ele alındığından ilk önce tebliğin başlığı yanlıştır. İslâm hukuk ve fıkıh usûlü Allah Resûlü'nün İslâm tebliği ile başlamıştır. Kur'ân, sünnet ve bunların dili olan Arapçada fıkıh usûlü kaideleri mevcuttur. Öte yandan elimizdeki ilk usûl kitabı hicri 204 yılında vefat eden İmam Şâfi'nindir. Cessâs hicrî 370, Debûsî 430 yılında vefat etmiştir ki, bunlardan önce nice usûl ve fûrû kitabı yazılmıştır.

2-Tebliğci, tebliğinde ilmî usûllere uymamıştır. Kaynak göstermesi gereken yerlerde kaynak yoktur. Tebliğini acele ile ve ciddiyetten uzak olarak hazırlamıştır. Zira tebliğinde bir sayfa numarası bile yoktur. Tebliğde bir birini nakzeden fikirler olduğu gibi, cümleleri de rahat ve kolay anlaşılabilir olmaktan uzaktır. Tebliğ anlaşılmasız cümlelerle doldurulmuştur. Müelliflerden yaptığı yanlışlarla doludur. Hukukî ifadeler ve kavramlar yerine rastgele cümleler ve istilahlar kullanılmıştır.

3- Cessâs ve Debûsî gibi iki büyük müçtehit âlimin görüşleri doğru olarak tebliğe taşınıp sonra gerekli değerlendirmeler yapılmamıştır.

4- Cessâs ve Debûsî'nin yazma olan eserleri son senelerde tabedildiği için henüz memleketimizde yeterince bilinmemektedir. Bu bakımdan eserler kısaca tanıtılsaydı faydalı olurdu. İmdi biz kısaca onları tanıtalım.

Cessâs'ın *Kitabu Usûli'l-fikh*'ı Uceyl Câsim tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış daha sonra da 1994 de Kuveyt'te basılmıştır. Debûsî'nin *Takvimü'l-edille*'si ise 2001 yılında bir cild olarak Beyrut'ta basılmıştır.

Yukarda söylediklerimize örnek olması bakımından Cessâs'ın hüsün ve kubh ile ilgili görüşlerini kısaca vermek istiyoruz:

Akla göre, mükellefin “bilerek ve isteyerek (kasten) yapmış olduğu fiillerinin hükmü üçtür. Bunlar, mübah, vacip ve haram (mahzurlu) fiillerdir.

Mübah, yapıldığında sevap, terk edildiğinde ikap olmayan fiillerdir.

Vâcib, yapıldığında sevap, terk edildiğinde ikap olanlardır.

Haram, terkiyle ikap, fiiliyle sevap olanlar şeklinde tarif ediyoruz.

Bu kısa açıklamadan sonra diyebiliriz ki, vahiy gelmeden önce insanların faydalanabilecekleri şeylerin hükmü konusunda âlimler ihtilâf ettiler:

1) Bazıları, eşyanın tamamı mübahdır. Ancak aklın kubhuna veya vücûbuna hükmettiği şeyler müstesnadır, diyorlar.

-Aklın kubhuna hükmettiği şeyler küfür, zulüm, yalan ve benzeri şeylerdir. İşte bu gibi fiiller akılcı mahzurludur yani yasaktır ve haramdır.



-Aklın vücûbuna hükmettiği şeyler ise, tevhit, şükür ve bunlara benzer şeylerdir.

İşte bu üçünün dışında olanlar mübah olan fiillerdir. Bu fikri benimseyenler, bizim mübah dediğimiz şeyler, işlendiğinde failine ceza terettüp etmeyen, faili takip edilmeyen, yapıldığında da failine sevap getirmeyen şeylerdir, diyorlar.

2) Bir kısmı da, Allah'a iman ve nimet verene şükür ve benzeri aklın vacip olduğunu kabul ettiği şeylerin dışında kalan fiiller haram (mahzurlu) olan şeylerdir, diyorlar.

3) Bir kısım insanlar da, vahiy gelmeden önce eşya hakkında "bunlar mübahtır veya haramdır" denilemez. Çünkü mübah, bir mübihi gerektirir. Bir yasak da bir yasaklayıcı gerektirir. Buna rağmen bunlar, zulüm, küfür gibi aklın kubhuna hükmettiği şeyleri işleyenlere herhangi bir sorumluluk terettüp etmez, diyorlar.

Bundan sonra Cessâs diyor ki:

Bunlardan bir kısmı, vahiy gelmeden önce akla göre eşya üç kısımdır: Allah'a iman, nimet verene şükür, adaletin, insafın vücubiyeti gibi kendilerinde tebdil ve tagayyürün câiz olmadığı şeylerdir.

Diğer bir kısmı, küfür ve zulüm gibi, tagayyür ve tebeddül etmeyen linefsihi kabih linefsihi yasak (mahzurlu) şeylerdir. Bunlar, mükelleflere göre değişiklik arzetmezler.

Üçüncü bir kısım şeyler ise, mükelleflerin fiillerine taallük (terettüp) eden menfaat ve zararlara göre bazen mübahlığı, bazen haramlığı ve bazen de vücubiyeti câiz olmak üzere aklen çeşitlilik arzeder.

O halde ilk iki kısma girmeyen şeyler, vahiyden önce, akla göre mübahtır. Yeter ki, bu gibi şeylerin zararı menfaatinden çok olmasın. Vahiy geldiği zaman da maslahata göre bu gibi şeylerin bazen haram bazen mübah ve bazen de vacip olduğunu aklın tecviz etmesi mümkündür.

Tavsif ettiğimiz şeylerin mükellef olan faillere mübah olduğuna dair delil şudur: Malumdur ki, eşya mükelleflerin menfaatleri için yaratılmıştır. O halde eşya şu dört sebepten biri dolayısıyla yaratılmıştır:

Birincisi, Allah'ın bu eşyayı hiçbir kimsenin faydalanmaması için yaratmış olduğudur. Bu ise abes ve sefehdir. Allah böyle bir şey yaratmaktan münezzehtir.

İkincisi, Allah'ın bu şeyleri, herhangi bir fayda sağlaması bir yana zarar vermek için yaratmış olmasıdır. Bu da çok şeni ve çok kabih bir iştir. Allah'ın böyle bir şey yaratması mümkün değildir.

Üçüncüsü, Allah'ın, bunları kendisi için yaratmış olmasıdır. Bu da muhaldir. Zira Allah'ın menfaat sağlama ve zarar görme gibi bir durumu asla olamaz.

O halde kalıyor 4. sebep ki, bu da Allah'ın eşyayı mükelleflerin menfaatleri için yarattığı gerçeğidir. Öyleyse vereceği zarar celbedeceği menfaatten büyük olmadıkça, kendilerine nasıl gelirse gelsin mükelleflerin bunlardan faydalanmasının vâcib olduğudur.

Yukarıda takdim ettiğimiz fikirler, vahiy gelmeden önce, akla göre eşyanın hükmüyle ilgilidir. Vahiy gelince, aklın mübah saydığı bu şeyleri sadece teyit etti. Meselâ bununla ilgili bazı âyetlerin mealleri şöyledir:

“Allah göklerde ve yerde bulunan şeylerin tamamını kendisinden (bir ihsan olmak üzere) emrinize verdi...”<sup>1</sup>

“Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz.”<sup>2</sup>

“De ki, Allah’ın kulları için çıkardığı zinetleri ve hoş rızıkları kim haram kıldı?”<sup>3</sup>

“Allah’ın yerde bulunanları ve emriyle denizde akıp giden gemileri size musahhar kıldı.”<sup>4</sup>

“Kullara rızık olmak üzere birbirine girmiş küme küme tomurcukları bulunan yüksek hurma ağaçları yetiştirdik...”<sup>5</sup>

“Ey insanlar, yeryüzünde bulunan nimetlerin helâl ve hoş olanlarından yiyiniz...”<sup>6</sup>

“Bütün hoş olan nimetler size helâl kılındı.”<sup>7</sup>

“De ki, Rabbim açık ve gizli bütün kötülükleri ve günahları kesinlikle haram kıldı...”<sup>8</sup>

“Yeryüzünü size boyun eğdiren Allah’tır. O halde onun omuzlarında (üzerinde) dolaşınız ve Allah’ın verdiği rızktan yiyiniz...”<sup>9</sup>

“Sonra toprağı iyiden iyiye biz yarıdık ve onda daneler, üzüm, yoncalar, zeytinler, hurmalar, sık sık bahçeler, meyveler ve otlar bitirdik. İşte bütün bunlar sizin ve davarlarınızın geçinmesi içindir.”<sup>10</sup>

“Allah su ile size, ekinler, zeytinler, hurmalar, üzüm ve diğer meyvelerin hepsinden bitirir...”<sup>11</sup>

“Hayvanları da Allah yarattı. Onlarda sizin için ısıtıcı şeyler ve birçok faydalar vardır. Onlardan bir kısmını da yersiniz.”<sup>12</sup>

Cessâs konu ile ilgili hadisler de zikrediyor. Bunlardan bazılarının mealleri şöyledir:

“Allah bir takım farzlar koydu, size rahmet olsun diye. Bunları zayi etmeyiniz. Bir takım da suç ve cezalar vazetti. Bunları da işlemeyiniz. Bazı şeyleri de nehyetti, bunları da yapmayınız. Bazı şeyleri de -unutmaksızın- sessiz geçti; onları da araştırıp sormayınız. (Dârekutnî ve Süyûtî, *Cami’u’s-sağîr*)

<sup>1</sup> el-Câsiye, 13.

<sup>2</sup> el-A’râf, 31.

<sup>3</sup> el-A’râf, 32.

<sup>4</sup> el-Hacc, 65.

<sup>5</sup> el-Kâf, 10-11.

<sup>6</sup> el-Bakara, 168.

<sup>7</sup> el-Mâide, 4, 5.

<sup>8</sup> el-A’râf, 33.

<sup>9</sup> el-Mülk, 15.

<sup>10</sup> el-Abese, 26-32.

<sup>11</sup> en-Nahl, 11.

<sup>12</sup> en-Nahl, 5.

“Helâller, Allah’ın helâl kıldığı ve haramlar da Allah’ın haram kıldığı şeylerdir. Susup serbest bıraktıkları da affettiklerindedir (Ebû Dâvûd, III, 354; Tirmizî, IV, 220; İbn Mâce, II, 117).<sup>13</sup>

Cessâs ve Debûsî gibi iki büyük ve müçtehit âlimi iyi anlayamamış ve her ikisinin açık ve anlaşılabilir olan fikirlerini tebliğine yeterince yansıtamamış olan tebliğ sahibi, Debûsî’nin görüşlerini anlatmak istediği başlığın adını “Debûsî ve Aklın Hücetleri” olarak koymuştur. Aklın hücetleri diye bir ifadenin yanlış olduğunu doğrusunun “aklî hücetler” olması gerektiği kanaatindeyim. İstilahları iyi kullanılmazsak, konular iyi anlatılamaz.

Murtaza Bey, yanlışlarına devamlı “Debûsî bu konuya özel bir önem vermekte ve meseleyi *Takvîmu’l-edille* adlı usûl eserine eklediği ayrı bir risalede ele almaktadır.” diyor. Halbuki Debûsî’nin böyle bir risalesi yoktur. O *Takvîmü’l-edille*’nin başında ilk önce delilleri (hücet) aklî ve şer’î diye iki bölüme ayırıyor. Bunları kısa kısa tarif ettikten sonra şer’î delilleri öne alıyor ve 472 sayfalık kitabının 422 sayfasında (yani Birinci Bölümünde) inceliyor. Aklî delillere ayırdığı kısım da kitabının genelinde belli bir bölümden ibarettir. Ayrı ve müstakil bir risale değildir. Tebliği sahibi-zahmet edip kitabın başına baksa, bunu açıkça görecektir.

Bir örnek olması bakımından Debûsî’nin akılla ilgili görüşlerini kısaca burada zikrediyoruz:

“Duyu organlarıyla elde edilemeyecek bilgilerin (el-matlûbât) aklî delillerle elde edilebileceği konusunda hükemâ (ukâlâ) kesin ittifak etmiştir. Nitekim duyu organlarının hudutları dâhilinde olan bilgilerin onlar yardımıyla elde edilebileceği konusunda da hükemâ ittifak etmiştir. Hatta hiç kimsenin kendi menfaatine olan şeylere aklî istidlâlleriyle ve reyleriyle karar vermekten uzak olmadığı da bir gerçektir. **Keza dinî hücetlerin ancak aklî bir istidlâl sonucu hücet olabilecekleri de bir hakikattir.** (Yani dinî hücetlerin, hücet olup olamayacağına da akıl karar verir). Meselâ mûcize ile harikulâde hâller ve gerçek peygamberle sahte peygamber arasındaki fark ancak aklî bir istidlâlle ortaya çıkar ve belli olur. Yine ateşin ateş olduğu bazen bizzat gözle bazen de üzerinde akıl yürütmek suretiyle dumanıyla bilinir. Öyleyse duyu organlarıyla elde edilebilecek olan bilgiler duyu organlarıyla ve akılla elde edilebilecekler de aklî bir istidlâlle ancak elde edilebilirler.”<sup>14</sup>

Debûsî bu genel girişten sonra aklın ve dinin sınırlarını ve birbirleriyle münasebetlerini teknik bir düzeyde ve geniş olarak ele alıp değerlendirmektedir.



Murteza BEDİR  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Hocama çok teşekkür ediyorum. Tabi tebliğ makaleye dönüştürülecek.

<sup>13</sup> Cessâs, Usûl, III, 252-253.

<sup>14</sup> Debûsî, Takvîm, s. 442.

Hamdi DÖNDÜREN  
UÜ İLâhiyat Fakültesi

Bu son kısımda oturumu kapatmadan önce bir şeyler söylemek istiyorum akıl-vahiy konusunda. Tabi akılla vahiy birbirinin alternatifi değildir. Akıl, vahyi değerlendirmede bir vasıta olarak ele alınmalıdır. Zaten Cenâb-ı Hak akıllı insanı muhatap olarak almış. Ayrıca akıl tanımlanırken mantık ilminde “el-insanu hayvanun natıkun/âkılun” “insan konuşan/düşünen bir hayvandır.” denilmektedir. Diğer hayvanlardan yaratılanlardan ya da canlılardan ayıran en önemli özelliği budur. Bu şekilde kullanıldığı için Kur’ân-ı Kerîm’de zaten lâ ye’kılûn, lâ te’kılûn, yetefekkerûn gibi hep akıla vurgu yapılmış, referans verilmiş. Bu arada şunu da ilâve etmek istiyorum bir genetik bilimcisi, biyoloji üzerinde mütehasıs olan bir kişi araştırmalarında insan beyninin sadece %12’sinin faal olarak kullanıldığını belirtti. İnsan beyninde %80 kullanılmayan bir alan, kullanılması mümkün olan kullanıldığında daha yukarılara çıkarılması mümkün olan bir gücün olduğunu belirtiyor. Akıl ve vahiy karşılaştırılmaktan ziyade belki akıl bunları inceledikçe belki helâli haramı değerlendirmede belki hüsün-kubh konusunda temeli yakalama manasında tefsir edebilir, açıklayabilir, ileriye götürebilir. Akıl vahiy ilişkisini bu anlamda değerlendirmek uygun olur diye düşünüyorum. Oturumu kapatmadan önce Yusuf Şevki Yavuz Beyin Buhârî ve rivayet geleneğiyle ilgili sözleri hakkında Ayşe Şahyar Hanım’dan bir iki cümle söylemek istiyorum diye teklif geldi buyursunlar.



Ayşe Esra ŞAHYAR  
MÜ Sosyâl Bilimler Enstitüsü

Müzakere benim haddim değil kuşkusuz, Yusuf Şevki hocama bir soru mahiyetinde değerlendirilmesini istiyorum. Hocamız tebliğ içerisinde Ebû Hanîfe’ye hadisçiler tarafından yöneltile eleştirilerden bahsetti ve akabinde bunun sebepleri olarak hadisçilerin rivayeti kutsadığı ifade edildi yanlış anlamadıysam. Yanlış anlama varsa şayet tashihlerini istirham ediyorum. Örnek olarak da Buhârî zikredildi. Şimdi, malumunuz olduğu üzere hadis ilmi rivayet tenkidi üzerine kurulu bir ilimdir. Eğer hadisçiler rivayeti kutsamış olsalardı o takdirde tenkit edilmezlik söz konusu olmayacak mıydı? Bir de bu konuda Buhârî’nin zikredilmiş olmasını açıkçası pek bağdaştıramadım. Yine malum olduğu üzere en müteşeddît hadis tenkitçisi Buhârî’dir. Ayrıca hocamın temas ettiği bir diğer husus da hadisçilerin tenkitleriyle alâkalı olarak hadisçilerin Ebû Hanîfe’yi tenkit etmelerinin nedeni Ebû Hanîfe’nin akıldır ifadesi geçti. Şimdi o takdirde akıl ile hadis iki ayrı taraf, sürekli birini tercih eden öbürünü edemiyor mu?...



Yusuf Şevki YAVUZ  
MÜ İlähiyat Fakültesi

Tavzih getireyim isterseniz sorunuzu anladım. Teşekkür ediyorum Ayşe Hanım. Belki bir yanlış anlaşılmanın düzeltilmesine vesile olduğu için teşekkür ediyorum. Şimdi benim burada anlatmak istediğim şey şu; sahih olup olmadığına bakmaksızın bir rivayeti kutsamayı kastedtim. Yani hiçbir araştırma yapmadan bir rivayet var mı tamam, an fılanın peki, isnad açısından bunu bir eleştir bakalım o eleştiri yapılmıyor. Bazı rivayetler açısından söylüyorum kendi alanımla ilgili gördüğümü söylüyorum. “Buhârî’nin bütün rivayetleri bu tarzdadır” elbetteki bunu söylemedim. Buhârî tabi ki en seçmeci muhaddistir. Bunda hiç şüphe yoktur ama netice itibariyle Buhârî’nin Ebû Hanîfe’ye tenkit yöneltmesi bana göre büyük çapta ehl-i hadis geleneğine mensup olması bakımından kaynaklanıyor. Çünkü Buhârî’nin itidali görüşleri üzerinde de benim çalışmam var. Onu orada gördüm. Bakıyorsunuz Kütüb-i Sitte’de “ala ehli’l ehva ve’l bid’a” gibi başlıklar atılmış o ehlü’l ehva ve’l bida orda *bid’a* ile akli özdeşleştirmişlerdir kimi hadisçiler, hepsi değil tabi. Yani sahih hadislerle aklın karşı karşıya geldiğini söylemedim ben burada. Hadis usûlü kuralları açısından bile hem kuralı hem tekniği açısından eleştiri yapıldıktan sonra bazı bilgilerin kullanılması lâzım. Teşekkür ederim.



Hamdi DÖNDÜREN  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Oturum burada sona eriyor. Sabırla dinlediğiniz için çok teşekkür ederiz. Yarın yine 09:30 dan itibaren “Ebû Hanîfe’nin Düşüncesi”, “Ebû Hanîfe ve Hadis” başlıkları altında dört oturum olacak. Hepinizi bekliyoruz.

## SEKİZİNCİ OTURUM

Başkan: Süleyman TOPRAK

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

Süleyman TOPRAK  
SÜ İlähiyat Fakültesi

Değerli arkadaşlarım ve Kıymetli misafirler!

Sempozyumumuzun 3. gününde 3 oturum var. VIII. Oturumda Konuşmacı ve Müzakereci arkadaşlarımı davet etmek istiyorum. İlk konuşmacımız İlyas Çelebi “Ebû Hanîfe’nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi” adlı tebliği, İlhami Güler “Ebû Hanîfe’nin İman Tanımının Eleştirisi”, Muhit Mert “Ebû Hanîfe’nin Din Anlayışı” adlı tebliğlerini sunacaklar. İlyas Beyin Müzakeresini yapmak üzere Yusuf Şevki Yavuz, İlhami Beyin Müzakeresini yapmak üzere İlyas Çelebi, Muhit Beyin tebliğini yapmak üzere Çağfer Karadaş buyurun efendim.

## **Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi**

İlyas ÇELEBİ  
MÜ İlâhiyat Fakültesi

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe 80/699 yılında Kûfe'de doğmuş olup küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek kıraat imamlarından Asım b. Behdele'den kıraat okumuş, sonra sarf, nahiv, şiir ve edebiyat gibi dil bilimlerini; arkasından da akaid ve cedel ilimlerini tahsil etmiştir. Güçlü mantığı ve hazır cevaplılığı sayesinde bu ilimlerde kısa sürede kendini kabul ettirmiş, inkârcı ve bidatçılarla tartışmalarda aranan kişi konumuna gelmiş ve bu amaçla birçok kere Basra'ya seyahatleri olmuştur. Onun ömrünün 52 yılı Emevî idaresinde geçmiş olup Halife Abdülmelik b. Mervân ile II. Mervân dönemlerinde yaşamış, Ehl-i beyt'e yakınlık duymuş, Emevîlerin onlara uyguladıkları baskı ve şiddetten nasibdar olmuş, Kûfe kadılığı veya beytüleminliği teklifini kabul etmemesi üzerine hapse atılmış ve dövülmüştür. Sağlığının bozulması üzerine hapisten çıkarılmış, Mekke'ye giderek Emevî yönetimi sona erinceye kadar orada kalmıştır. 750 tarihinde Abbâsîler iktidara geçince Kûfe'ye dönmüş ve ders vermeye devam etmiştir.

Başlangıçta Abbâsî yönetimine sempati ile bakan Ebû Hanîfe, Medine'de Muhammed en-Nefsüzzekiyye'yi ve Irak'ta İbrahim'i öldürmeleri üzerine bu yönetime karşı da tavır almış, bunun üzerine Mansûr onu Bağdat'ta hapse atmış, orada dövülmüş, işkence görmüş ve bir rivayete göre hapiste, başka bir rivayete göre ise hapisten çıkarıldıktan kısa süre sonra 150/767 tarihinde vefat etmiştir.

### **1. Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı**

Ebû Hanîfe Havaric, Cehmiyye, Kaderiyye, Mûtezile, Müşebbihe ve Mürctie gibi itikadî mezheplerin teşekkül ettiği bir dönemde yaşamış olup, itikadî konulardaki görüşleri ile Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Onu keşfedip ilme ilk teşvik eden Ebû Amr eş-Şa'bî'dir. Düşünce dünyasının oluşmasında en etkili kişi ise 18 yıl öğrenciliğini yaptığı Hammâd b. Ebû Süleyman'dır. Ayrıca İbrahim en-Nehaî, Mesruk b. Ecda', Kadî Şüreyh, Esved b. Yezîd ve Alkame b. Kays'tan da dersler almış; Atâ b. Ebû Rebah, İkrime ve Nâfi'den hadis dinlemiştir. Bu hocaları yanında, onun düşünce dünyasında Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Muaz b. Cebel gibi sahabîlerin; Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi Ehl-i Beyt'e ve Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebû Rebah ve Sa'îd b. Müseyyeb gibi tâbiîne mensup âlimlerin büyük etkisi olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin, ilim hayatının ilk yıllarında kelâmla meşgul olduğunda bütün âlimlerin ittifakı söz konusudur. Bu çizgisini hayatının sonuna kadar devam ettirip ettirmediği konusunda ise ihtilâf vardır. Bazıları onun hayatının ilk dönemlerinde



kelâmla ilgilendiğini, sonra bu ilmi terk ederek fıkha yöneldiğini ve başta oğlu Hammâd olmak üzere yakınlarına kelâmla uğraşmalarını telkin ettiğini ileri sürerlerken,<sup>1</sup> bazıları da ondan bize intikal eden eserlerin başında itikadî konulardaki görüşlerini açıklamış olduğu risalelerinin gelmekte olduğunu, bunlar içinde *el-Vasiyye* gibi hayatının sonlarında yazdığı eserlerinin bulunduğunu kaydederek onun ömrünün sonuna kadar akaid ve kelâm ilmiyle meşgul olduğunu kaydetmektedirler.

Biz burada Ebû Hanîfe'nin fıkha yöneldikten sonra kelâm ilmini terk ettiğini iddia edenlerin görüşlerine bazı örnekler verdikten sonra kanaatimizi belirtmek istiyoruz:

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Züfer b. el-Hüzeyl'in (ö. 158/775) rivayetine göre Ebû Hanîfe kelâm ilminde parmakla gösterilecek bir konuma geldikten sonra, kendisine talâk konusunda yöneltilen bir soruyu cevaplandırmada zorlanınca, kelâmla ilgili bilgilerin pratikte işine yaramadığını düşünmüş ve ihtiyacını karşılayacak bilgileri vereceğine inandığı fıkha yönelmiştir.<sup>2</sup>

Ebû Yûsuf (ö. 183/709), Heysem b. Adiy et-Tâî (ö. 207/822) ve daha başkalarının rivayetine göre Ebû Hanîfe İslâmî ilimlere kelâmla başlamış fakat zamanla bu ilmin faydasının az, sonucunun kötü olduğunu; kelâmla uğraşanları halkın ehl-i heva diye isimlendirdiğini ve bunlara iyi gözle bakmadığını görmüş; Arap dili, kıraat, hadis gibi ilimlerin de kendisine çok şey kazandırmayacağını düşünerek, dünya ve ahireti kazanmanın ve farzları hakkıyla yerine getirmenin fıkıhla olabileceğine inanmış ve bu ilme yönelmiştir.<sup>3</sup>

Yahya b. Şeyban'ın rivayetine göre ise Ebû Hanîfe başlangıçta kelâmla iştigal ederken sonra kendi kendine "Bu yaptığım doğru ve güzel bir şey olsaydı sahabe, tâbiîn ve takipçileri onu ihmal etmezlerdi." diye düşünmüş ve fıkha yönelmiştir.<sup>4</sup>

Menâkıbu Ebî Hanîfe kitaplarında yer alan bu rivayetlere bakılırsa Ebû Hanîfe hayatının belli bir devresinden sonra kelâmla meşgul olmaktan vazgeçmiş ve bu ilimle meşgul olmayı hoş karşılamamaya başlamıştır. Bu tutum onun risâlelerindeki genel yaklaşıma uymamaktadır. Çünkü o, risâlelerinde insanın ilgilenebileceği ilimlerin en faziletliilerinin Allah'ın zât ve sıfatları ile meşgul olan ve bu hususlarda inkârcıların şüphelerini defetmeyi gaye edinen fikh-ı ekber (el-fikh fi'd-din) olduğunu söylemektedir.<sup>5</sup> *el-Âlim ve'l-müteallim*'de ise ilm-i kelâmı bir savunma silahına benzetmekte ve Hz. Peygamber ve ashâbı döneminde böyle bir silahı kullanmayı gerektirecek durum olmadığı için onlar kullanmamışlardır, biz ise kendimizi savunmak için böyle bir silaha muhtacız demektedir.<sup>6</sup> Gazzâlî'nin de isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi ilm-i kelâmla uğraşmak

<sup>1</sup> Muvaffak el-Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 54-55; el-Bezzazî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 136-139.

<sup>2</sup> Mekkî, a.g.e., s. 51, 57; Bezzazî, a.g.e., 136.

<sup>3</sup> Mekkî, a.g.e., s. 51-59; Bezzazî, a.g.e., 138.

<sup>4</sup> Mekkî, a.g.e., s. 54; Bezzazî, a.g.e., 137.

<sup>5</sup> bkz. el-Fikhu'l-ebsat, İstanbul 1981, s. 36.

<sup>6</sup> el-Âlim ve'l-müteallim, İstanbul 1981, s. 11-12.

inançları aklî ve naklî delillerle ispata çalışmak, muhaliflerin delillerini çürütmek ve hak ile bâtili birbirinden ayırmak gibi gayeleri taşıdığı sürece zemmedilmesi bir tarafa, kelâm öğrenilmesi zarurî ilimlerdenendir.<sup>7</sup> Bu ulvî gayeler yerine bâtili yaymak, şüphe tohumları saçmak, cemaatin arasına fitne sokmak gibi zararlı gayeler güdülürse ancak o zaman kelâm ilmi memnû ve mezmum olabilir. Nitekim Mekkî, Ebû Hanîfe'nin Hammâd hakkındaki kanaatinin bu gerekçelere dayandığını zannettiğini kaydetmektedir.<sup>8</sup>

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmindeki yeri birçok âlim tarafından teyid edilmiştir. Örneğin İmam Şâfiî (ö. 204/820) insanlar tefsirde Mukatil b. Süleyman'a (ö. 150/767), şiirde Zübeyr b. Ebû Sülma'ya (ö. /609) ve kelâmda Ebû Hanîfe'ye muhtaçtırlar, demektedir.<sup>9</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî fukahanın ilk mütekellim ve mezhep kurucularınının Ebû Hanîfe ve Şâfiî olduklarını kaydetmektedir.<sup>10</sup> Ebû Hafs Ömer ez-Zenencerî Ebû Hanîfe'nin kelâm halkasının ve bu konuları Havaric, Şîa, Dehriyye gibi fırkalarla tartışmasınının fıkha yönelmesinden sonra da devam ettiğini rivayet etmektedir.<sup>11</sup>

Kanaatimizce o, Ehl-i sünnet'in kelâmla uğraşan âlimlerinin ilklerindedir. Hâricîler ve Kaderiyye'ye karşı Ehl-i sünnet'in görüşlerini savunmuş, bu maksatla defalarca Basra'ya gitmiştir<sup>12</sup>. Hayatının ilk dönemlerinde olduğu gibi son dönemlerinde de itikadî konularla meşgul olmuştur ve onun fıkıh ilmiyle meşgul olması, akaid ve kelâm konuları ile ilgilenmesine mâni değildir. Zaten dönemin din bilginlerine bakıldığı zaman bugünkü anlamda bir ihtisaslaşmanın olmadığı görülür. Bir âlim belli bir alanda uzmanlaşsa bile bu, onun diğer İslâmî ilimlerle ilgilenmediği anlamına gelmez.

## 2. İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantikliği Meselesi

Ebû Hanîfe'nin görüşleri günümüze iki yolla intikal etmiştir. Birinci yol ona nisbet edilen risâlelerdir. Bunların başında da itikadî konularda görüşlerini açıkladığı *el-Fıkhul-ekber*, *el-Fıkhul-ebsat*, *el-Âlim ve'l-müteallim*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye* ile çeşitli rivayet zincirleri ile kendisine ulaşan hadisleri ihtiva eden müsnedleri gelmektedir. İkinci yol ise çeşitli âsâr, menakib, tarih ve fıkıh kitaplarında dağınık rivayetler halinde ona nisbet edilen görüşlerdir.

Hem geçmişte hem de günümüzde Ebû Hanîfe'nin hiçbir eser yazmadığını ileri sürenler olmuştur. Bunların başında onu kendilerinden gösterme hevesine kapılan bazı Mu'tezililer gelmektedir.<sup>13</sup> Bunlar, Ehl-i sünnetin görüşlerini ihtiva eden bu eserlerin ona ait olmadığını söyledikten sonra Ebû Hanîfe'nin kendi mezheplerinden olduğunu iddia etmelerinin daha

<sup>7</sup> Gazzâlî, İhyau ulûmi'd-dîn, I,

<sup>8</sup> Mekkî, a.g.e., s. 183.

<sup>9</sup> İbn Hallikan, Vefayâtü'l-a'yan, Beyrut 1978, 5/255; Bezzâzî, a.g.e., s. 61.

<sup>10</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî, el-Fark, Kahire ts., s. 363.

<sup>11</sup> Mekkî, a.g.e., s. 57, 124, 151-152; Bezzâzî, a.g.e., 181, 202, 224-225.

<sup>12</sup> Mekkî, a.g.e., s. 54; Bezzâzî, a.g.e., s. 137; Beyazîzade, İşârâtü'l-merâm, Kahire 1949, s. 19.

<sup>13</sup> Bezzâzî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, s. 122.

kolaylaşacağını düşünmüşlerdir. Bu iddialara müsteşriklerden de katılanlar vardır.<sup>14</sup> Hâlbuki, İslâm âleminde en çok taraftarı olan bir mezhebin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin bu işi hiçbir eser yazmadan başardığını söylemek isabetli değildir. Onun devrinde eserler üstatların takrirlerine dayalı olarak öğrencileri tarafından yazılmakta idi ve Ebû Hanîfe de risalelerini bu geleneğe göre yazmıştır. Nitekim aynı dönemde Ebû Hanîfe'nin hem hocaları, hem de muasırı olan âlimlerden muhtelif konularda kitap yazarlar da vardı. Bunlara örnek olarak Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/719) ve Zeyd b. Ali Zeynelâbidin'in (ö. 122/740) Kaderiyye'yi red için yazdıkları risâleleri, Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Ömer b. Abdilaziz'in risâlesine cevabını ve Cafer b. Muhammed es-Sâdık'ın (ö. 148/765) Kaderiyye, Havaric ve Ravafız'ın gulatına karşı telif ettiği risaleleri zikredebiliriz.<sup>15</sup>

Öte yandan tarihî kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin kitaplarının bulunduğu açıkça bildirilmektedir. Örnek olarak *Târîhu Bağdâd'da* geçen haberlerde Ebû Müslim el-Müstemlî'nin Yezîd b. Hârûn'a (ö. 206/821) "Ebû Hanîfe ve eserleri konusunda ne düşünüyorsun?" diye sorduğu, onun da: "Eğer fıkıh öğrenmek istiyorsanız onlara bakınız. Çünkü ben fukahadan, onun görüşüne bakılmasını hoş karşılamayan birini görmedim."<sup>16</sup> dediği; Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) onun *Kitabu'r-rehn'*ini istinsah ettiği<sup>17</sup> ve Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) Evzâî'ye (ö. 157/774) yanında bulunan Ebû Hanîfe'ye ait bu eseri gösterdiği<sup>18</sup> kaydedilmektedir. Ayrıca İbnü'n-Nedim (ö. 385/995),<sup>19</sup> Fahrul-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089),<sup>20</sup> Ebû Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100),<sup>21</sup> Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330),<sup>22</sup> Hafızuddin el-Bezzâî (ö. 827/1424),<sup>23</sup> Taşköprizade (ö. 968/1561)<sup>24</sup> ve Beyâzîzâde<sup>25</sup> gibi müellifler tarafından da Ebû Hanîfe'nin kitaplarının bulunduğu vurgulanmıştır. Ebû Hanîfe'nin eserlerinin çoğunun öğrencileri tarafından kaleme alındığı kabul edilmekle beraber en azından Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) hitaben, Mürcie'den olduğu ithamlarını cevaplamak için yazdığı *er-Risâle*'nin kendi yazması olduğu kabul edilmektedir.<sup>26</sup>

Bizce Ebû Hanîfe'nin hiç eser yazmadığı görüşü hakikati yansıtmamakta ve ilmî dayanaktan mahrumdur. Bu nedenle onun risalelerinin olup olmadığını değil, Ebû Hanîfe'ye

<sup>14</sup> Schacht, "Abû Hanîfa", EI2, 1/123; a. mlf., "An Early Murdji'ite treatise: Kitabu'l-âlim ve'l-müteallim" Oriens, XVII/Leiden 1964, s. 96-102; W. Madelung, "Early Sunni Doctrine", St. I, I, XXXII, s. 233.

<sup>15</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 363.

<sup>16</sup> Hatib el-Bağdadî, *Târîhu Bağdad*, Kahire 1931, XIII, 342.

<sup>17</sup> Hatib el-Bağdadî, a.g.e., XIII, 342.

<sup>18</sup> Hatib el-Bağdadî, a.g.e., XIII, 338.

<sup>19</sup> el-Fihrist, Tahran 1971, s. 256.

<sup>20</sup> el-Usûl (Keşfu'l-esrâr kenarında), Dersaadet 1890, I, 8.

<sup>21</sup> Usûlü'd-din, Kahire 1963, s. 4.

<sup>22</sup> Keşfü'l-esrâr, I, 8.

<sup>23</sup> Menâkıbu Ebî Hanîfe, s. 122.

<sup>24</sup> Miftâhu's-sa'âde, Kahire 1968, 2/159.

<sup>25</sup> el-Usûlü'l-münîfe, İstanbul 1996, s. 2-3.

<sup>26</sup> Fuad Sezgin, GAS, III, 32.

nisbet edilen ve günümüze kadar ulaşan eserlerin ne derece ona ait olduğunu tartışmalıyız.

### 2.1. el-Fıkhü'l-ekber

*el-Fıkhü'l-ekber* Ebû Hanîfe'nin itikadî konulardaki görüşlerini aksettiren özlü bir eseri olup ondan çeşitli rivayetlerle naklolunmuştur. Bunlardan oğlu Hammâd ve talebelerinden Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî kanallarıyla gelen rivayetler meşhurdur.<sup>27</sup> Hammâd'ın rivayeti *el-Fıkhü'l-ekber* diye, Belhî'nin rivayeti ise *el-Fıkhü'l-ebzat* diye şöhret bulmuştur. Beyâzîzade bu iki risâlenin rivayet zincirini şöyle vermektedir: Sadru'l-islâm el-Pezdevî Ebû Yakub es-Seyyarî'den; o, Ebû Ca'fer el-Hinduvanî'den; o, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den; o da Nusayr b. Yahya el-Belhî, Ebû Mutî' el-Belhî ve Muhammed b. Mukatil er-Razî, Hammâd b. Ebû Hanîfe olmak üzere iki ayrı kanaldan rivayet etmişlerdir.<sup>28</sup> Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) ise *el-Fıkhü'l-ekber'in*, Medine Arif Hikmet ktp 226 numarada bulunan nüshasının baş kısmında yer alan İbrahim el-Gûrânî'ye ait şu sened ile rivayet edildiğini kaydetmektedir: Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahya, İbn Mukatil (Muhammed b. Mukatil er-Râzî), Isam b. Yûsuf, Hammâd b. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe.<sup>29</sup>

İslâm bilginlerinin çoğunluğu bu eserin Ebû Hanîfe'ye nispetini kabul etmekle beraber<sup>30</sup> eserde henüz o devirde tartışma konusu yapılmamış bazı meselelerin yer aldığını da kabul etmektedirler. Bu bilginlerden biri Ahmed Emin (ö. 1373/1954)'dir. O, *el-Fıkhü'l-ekber'in* Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu kabul etmekle beraber elimizde bulunan nüshaların içinde bazı sonradan ilâvelerin bulunduğunu belirtmekte, ancak bu ziyadelerin neler olduğu konusunda bilgi vermemektedir.<sup>31</sup> Şiblî Nu'manî (ö. 1332/1914) ve Muhammed Ebû Zehra bu ilâvelere açıklık getirmektedirler. Şiblî bu ilâvelere örnek olarak *el-Fıkhü'l-ekber'de* dönemi için erken sayılan cevher, araz gibi felsefî terimlerin

<sup>27</sup> Ebû'l-hayr Muhammed Eyyub Ali, Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmam el-Matürîdî, Dakka 1983, s. 106; Katip Çelebi, Keşfü'z-zunûn, Ankara 1941, II, 1287.

<sup>28</sup> bkz. el-Usûlü'l-münîfe, Laleli vr. 100b; Şehid Ali, vr. 1b.

<sup>29</sup> Kevserî, el-Âlim ve'l-müteallim (Mukaddime), s. 6; a. mlf., İşârâtü'l-merâm (Mukaddime), s. 6.

<sup>30</sup> Taşköprizade el-Fıkhü'l-ekber risalesinin İmam Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını iddia edenler hakkında şöyle demektedir: Ebû Hanîfe el-Fıkhü'l-ekber ve el-Âlim ve'l-müteallim gibi kitaplarında ilm-i kelâm konularının çoğunu ele almıştır. Bu risalelerin ona değil, Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye ait olduğunu ileri süren iddialar, Ebû Hanîfe'yi kendi mezheplerinden göstermek isteyen Mutezilîlerin uydurmasıdır (Miftahu's-saâde, 2/159). Hafızuddin el-Bezzâzî (ö. 827/1424) Menâkıbu Ebî Hanîfe isimli eserinde Şemsüddin el-Kerderî'nin (ö. 642/1244) bu iki eseri kendi el yazısı ile Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiğini gördüğünü kaydetmektedir (s. 122). Ayrıca Fahu'l-islâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) el-Usûl'de (Keşfü'l-esrâr kenarında 1/8), Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1230) Keşfü'l-esrar'da (1/8), Ebû Yûsuf Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099) Usûlü'd-dîn'de (s. 4) bu iki eseri İmam'a nisbet etmişlerdir.

<sup>31</sup> Duha'l-İslâm, Kahire 1964, 2/198.

kullanılmasını, halku'l-Kur'ân meselesine nisbeten fazla yer verilmesini göstermektedir.<sup>32</sup> Muhammed Ebû Zehra ise bu konuda şöyle demektedir: *el-Fıkhu'l-ekber'de* bazı öyle meseleler görüyoruz ki bunlar Ebû Hanîfe'nin asrında ve ondan önceki çağlarda söz konusu edilmiş şeyler değildir. Elimizde bulunan kaynaklardan hiçbirinde onun çağdaşlarından veya ondan öncekilerden birinin mûcize, keramet ve istidraç arasındaki farkı anlatmaya teşebbüs ettiğini göremiyoruz. Halbuki *el-Fıkhu'l-ekber'de* şöyle deniliyor: Peygamber'in mucizeleri ve evliyanın kerameti haktır. Fakat haberde geldiği üzere İblis, Firavun, Deccal gibi Allah düşmanlarına ait olup da onlardan şimdiye kadar vukua gelmiş ve gelecek bulunan hallere ne mûcize ve ne de keramet deriz, bu, hacetlerini yerine getirme demek olan istidraçtır. Zira Allah, düşmanlarının hacetini onları derece derece cezaya çekmek ve nihayetinde cezaya çarpmak kabilinden yerine getirir. Onlar da buna aldanıp daha azarlar. Bunlar câiz ve mümkündür. Evliyanın kerameti, kâfirlerden sadır olan harikulâde haller, olağanüstü şeyler arasındaki farka dair bir söze o asırda cereyan eden münakaşalarda tesadüf edemiyoruz. Bunlar, İslâm'da tasavvuf ortaya çıktıktan sonra kelâm uleması arasında bahis mevzuu yapılmaya başlanmıştır. Ulema, ermiş evliyaya Allah'ın neler bahşettiğinden söz açtılar, erenlerin olağanüstü hallerinden bahse daldılar. Bu cihet bizi söz konusu meselenin esere sonradan ilâve edildiği yahut da eserin Matürîdî ve Eş'arî görüşler ışığında yeniden kaleme alındığı görüşüne götürmektedir.<sup>33</sup> Öte yandan Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlileri sayılırken Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde bir sıralama yapılması,<sup>34</sup> nüshalarında Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki konumu hususunda farklı ifadelerin yer alması<sup>35</sup> ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı tahmin edilen “kesb” tartışmalarına işarette bulunulması eserdeki meselelerin tamamının Ebû Hanîfe'ye nispetini zorlaştırmaktadır.

Mevdûdî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'u konu alan makalesinde, *el-Fıkhu'l-ekber'in* bazı bölümlerinin sıhhati konusunda tereddütler bulunduğunu kaydettikten sonra makalesinde ele aldığı dört halifenin durumu, ashabın konumu ve imanın tanımı bölümlerinin sıhhati konusunda tereddüdün söz konusu olmadığını, çünkü aynı görüşlerin *el-Vasiyye*, *el-fıkhu'l-ebzat* gibi diğer eserlerinde ve öğrencileri Ebû Yûsuf ve

<sup>32</sup> Şiblî Nu'manî, *el-Fıkhu'l-ekber'in* erken dönem üslubu taşımadığını, o dönemde talebeleri tarafından referans gösterilmediğini ileri sürerek bu eserin muhtemelen Ebû Mu'tî' el-Belhî'ye veya daha sonraki döneme ait olduğunu öne sürmektedir. bkz. İmam Abu Hanifa, s. 94-96.

<sup>33</sup> M. Ebû Zehra, Ebû Hanîfe (çev. Osman Keskiöğlü), İstanbul 1966, s. 168-169.

<sup>34</sup> Ebû Zehra, *el-Fıkhu'l-ekber'den* ilgili ibareyi naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Halbuki bütün menâkıb kitaplarında zikredilen rivayetler onun, Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün tutup öne geçirmediğinde ittifak ederler. Bir senede dayanan bu rivayetler, senedi olmayan bir metinden daha kuvvetlidir.” Ebû Hanîfe, s. 168.

<sup>35</sup> Ör. Kılıç Ali Paşa nüshasında bu ibare bulunmamaktadır. Ali el-Kârî'nin *Fıkhu'l-ekber Şerhi'nde* küfür üzere (bkz. s. 130) ve Ebû'l-Münteha Şerhi'nde cahiliye üzere (bkz. s. 30) öldükleri belirtilirken, Muhammed b. Ömer el-Balî Sübûlü's-selâm fî hükmi âbâi seyyidu'l-en'am'da bu ifadelerin sonradan ilave edildiğini söylemektedir (s. 83-84).

Muhammed kanalıyla nakledilen görüşlerini toplayan Tahavî'nin (ö. 231/933) *Akide*'sinde yer aldığını kaydetmektedir<sup>36</sup>.

*el-Fikhu'l-ekber*'e yöneltilen bir eleştiri de, döneminde mevcut olmayan bir sistematığe sahip oluşudur. Aynı sistematığe Ebû Hanîfe'nin diğer risalelerinde rastlanılmamaktadır.

*el-Fikhu'l-ekber* çeşitli dillere tercüme edilerek yayımlanmıştır. Urduca tercümesi 1289'da Delhî'de, Pencabca tercümesi 1890'da Lahor'da, Almanca tercümesi 1915'de Jena'da basılmıştır. Türkçe tercümeleri muhtelif zamanlarda farklı kişiler tarafından yapılmış olup on beş kadar şerhi bulunmaktadır.<sup>37</sup>

## 2.2. el-Fikhu'l-ebzat

*el-Fikhu'l-ebzat*, Ebû Hanîfe'den öğrencisi Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî kanalıyla rivayet edilmiştir. Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) neşrettiği nüshanın rivayet silsilesini Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de bulunan nüshadan naklen şöyle sıralamaktadır: İmam Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Kâşânî, Ebû Bekr Alauddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'den; o, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed el-Mekhu'î en-Nesefî'den; o, Ebû Mâlik Nasran b. Nasr el-Huttelî'den; o, Ali b. Hasan b. Muhammed el-Gazzal'dan; o, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Farisî'den; o, Nusayr b. Yahya el-Fakîh'ten; o, Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî'den; o da Ebû Hanîfe'den rivayet etmiştir.<sup>38</sup>

Beyâzîzâde *el-Fikhu'l-ebzat*'ın bazı konularının Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebzirâ*'sında, Nureddin el-Buhârî'nin (ö. 580/1184) *el-Kifâye*'sinde, Hafızuddin Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 701/1302) *el-İ'timad*, *Şerhu'l-umde* ve *Keşfü'l-menar*'ında, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed en-Natîfî'nin (ö. 446/1054) *el-Ecnas*'ında, Kadı Ebû'l-Alâ Said b. Muhammed es-Saidî'nin (ö. 442/1050) *Kitabu'l-İ'timad*'ında, Necmüddin Ebû Şuca' en-Nasrî'nin (ö. 656/1258) *el-Burhanu's-sati'* şerhu *Akaidi't-Tahavî* isimli eserinde ve Ebû'l-Mehasin Mahmud b. Sirac el-Konevî (ö. 770/1369) şerhinde yer aldığını kaydetmektedir.<sup>39</sup>

*el-Fikhu'l-ebzat*'ın İstanbul'da Fatih 5392/2 ve Selim Ağa 587/3 kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır, 1307/1890 ve 1324/1906 tarihlerinde Kahire'de; 1368/1949'da Zâhid el-Kevserî tarafından yine Kahire'de yayımlanmıştır. Atâ b. Ali el-Cüzcanî ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) tarafından şerh edilmiştir. İmam Matürîdî ve İbrahim b. İsmail el-Malatî'ye nispet edilen şerhler Semerkandî Şerhi'nin aynıdır. Zâhid el-Kevserî, Darü'l-kütübî'l-Mısriyye'de şüpheye yer bırakmayacak şekilde Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin adı zikredilen birçok nüshanın bulunduğunu

<sup>36</sup> Mevdûdî, "Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf", İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990, 2/305.

<sup>37</sup> Bu şerhler için bkz. İlyas Çelebi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 2000, s. 29-30.

<sup>38</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 22; Kevserî, *Te'nîbu'l-hatîb*, Beyrut 1981, s. 73; el-Âlim ve'l-müteallim (Mukaddime), s. 6; *el-Fikhu'l-ebzat* (Mukaddime), s. 35.

<sup>39</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 22.

kaydetmektedir.<sup>40</sup> Muhammed Ebû Zehra, içinde Eş'arîlere karşı cevapların bulunmasını gerekçe göstererek bu şerhin İmam Matûridî'ye ait olamayacağını savunmaktadır.<sup>41</sup>

İbnü'n-Nedim (ö. 385/995),<sup>42</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037),<sup>43</sup> Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyinî (ö. 471/1078),<sup>44</sup> Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089),<sup>45</sup> Ebû Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 495/1100)<sup>46</sup> gibi ilk dönem müelliflerinin Ebû Hanîfe'ye *el-Fıkhü'l-ebsat* adıyla bir eser nispet etmemelerine ve Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî<sup>47</sup> ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)<sup>48</sup> gibi müelliflerin *el-Fıkhü'l-ekber*'in muhtevsından söz ederken verdikleri bilgilere dayanarak *el-Fıkhü'l-ebsat*'ın ayrı bir risâle olmayıp *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Mutî' el-Belhî kanalıyla gelen rivayeti olduğunu ve iki rivayeti birbirinden ayırmak için Hammâd'ın rivayetine *el-Fıkhü'l-ekber*, Belhî'nin rivayetine ise *el-Fıkhü'l-ebsat* denilmiş olabileceğini ifade etmek istiyorum. Tespitlerime göre bu tür isimlendirmeyi önce Beyâzîzâde,<sup>49</sup> arkasından da Zebidî (ö. 1205/1790)<sup>50</sup> yapmıştır. Bırakalım daha öncesine gitmeyi Taşköprizâde (ö. 969/1561) ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi müteahhir müellifler bile Ebû Hanîfe'nin eserlerini zikrederken *el-Fıkhü'l-ebsat* ismine yer vermemektedirler.<sup>51</sup> Aksine Katib Çelebi her iki rivayeti de *el-Fıkhü'l-ekber*'e nispet etmektedir.

### 2.3. el-Âlim ve'l-müteallim

Öğrencisi Ebû Mukatil Hafs b. Selm es-Semerkandî'nin (ö. 208/823) soruları ve bunlara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. 43 soru ve cevaptan oluşmaktadır. Zâhid el-Kevserî *el-Âlim ve'l-müteallim*'in râvilerini şöyle sıralamaktadır: Ebû'l Hasan Ali b. Halil ed-Dımeşkî (İbn Kadî'l-asker Ebü'l-Hasan Burhanuddin Ali b. el-Belhî'den; o, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed el-Mekhulî en-Nesefî'den; o, babasından; o, Abdülkerîm b. Musa el-Pezdevî'den; o, Ebü'l-Mansûr el-Matûridî'den; o, Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcânî'den; o, Muhammed b. Mukatil er-Râzî'den; son ikisi Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî ve 'İsâm b. Yûsuf el-Belhî'den; bu ikisi Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî'den; o ise Ebû Hanîfe'ye sorduğu suallerin cevaplarını nakletmiştir.<sup>52</sup>

<sup>40</sup> Kevserî, *el-Âlim ve'l-müteallim* (Mukaddime) s. 4.

<sup>41</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 167.

<sup>42</sup> *el-Fihrist*, s. 256.

<sup>43</sup> *el-Fark*, s. 363.

<sup>44</sup> *et-Tebşîr fi'd-dîn*, s. 113-114.

<sup>45</sup> *el-Usûl* (Keşfü'l-esrâr kenarında), 1/8.

<sup>46</sup> *Usûlü'd-dîn*, s. 4.

<sup>47</sup> *el-Usûl* (Keşfü'l-esrâr kenarında), 1/7-8.

<sup>48</sup> *Tebşîrâtü'l-edille*, Dımaşk 1990, 1/25.

<sup>49</sup> bkz. *el-Usûlü'l-münife*, ls. 2-3; *İşârâtü'l-merâm*, s. 21-22.

<sup>50</sup> bkz. *İthafu's-sâde*, Darü'l-fikr, ys., ts., 2/13.

<sup>51</sup> Taşköprizâde, *Miftahu's-saâde*, 2/159; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1287.

<sup>52</sup> Kevserî, *el-Âlim ve'l-müteallim* (Mukaddime) s. 5.

*el-Âlim ve'l-müteallim*'in İstanbul'da Fatih (5392/1), Esad Efendi (3522/2), Damad İbrahim (297/41) ve Raşid Efendi (1016/1) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır.

*el-Âlim ve'l-müteallim* 1349/1930 senesinde Haydarabad'da, 1368/1949'da Kahire'de (Kevserî tarafından) ve 1981'de İstanbul'da (Mustafa Öz tarafından) yayımlanmıştır. İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından şerh edilmiştir.<sup>53</sup> Ayrıca Muhammed Revvas Kal'acî ile Abdulvahhab el-Hindî en-Nedvî tahkikli neşrini yapmışlardır (Haleb 1972).

*el-Âlim ve'l-müteallim* İmam Matürîdî,<sup>54</sup> İbn Nedim,<sup>55</sup> Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî,<sup>56</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî,<sup>57</sup> Abdülaziz el-Buhârî,<sup>58</sup> Bezzazî<sup>59</sup> ve Kâtîp Çelebi'nin<sup>60</sup> de içlerinde bulunduğu büyük bir çoğunluk tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. Zehebî (ö. 748/1348) ve bu konuda onun görüşünü paylaşan bazı müsteşrikler ise bu nispeti yanlış bulurlar. Zehebî *Mîzanu'l-itîdal*'da Ahmed b. Ali es-Süleymanî'nin (ö. 412/1021), Ebû Mukâtil Hafis b. Selm'den *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserin sahibi olarak söz ettiğini belirtir.<sup>61</sup> Müsteşrik Schacht, Zehebî'nin tespitini yerinde bulur ve ileri sürdüğü yeni bazı delillerle bu tespiti destekler.<sup>62</sup> W. Madelung da bu görüşü paylaşır.<sup>63</sup>

#### 2.4. er-Risâle

Ebû Hanîfe'nin, Basralı âlim Osman b. Müslim el-Bettî'ye (ö. 143/760), kendisinin Mürcie'den olduğu ithamına karşı yazmış olduğu bir risâledir.<sup>64</sup> Bu risâlede Osman el-Bettî'nin kendisine yazdığı mektupta “dalâlette kalmış mü'min” ifadesini kullanmasının

<sup>53</sup> bkz. Murad Molla, nr. 1827, 159b-225b.

<sup>54</sup> Te'vîlatü'l-Kur'ân, Selim Ağa Ktp., no. 40, vr. 828b.

<sup>55</sup> İbn Nedim, el-Fihrist, s. 256.

<sup>56</sup> el-Usûl (Keşfü'l-esrâr içinde), I, 8.

<sup>57</sup> Usulü'd-dîn, s. 4.

<sup>58</sup> Keşfü'l-esrâr, I, 8.

<sup>59</sup> Menâkıbu Ebî Hanîfe, s. 122.

<sup>60</sup> Keşfü'z-zunûn, II, 1437.

<sup>61</sup> Mizânu'l-i'tidal, II, 558.

<sup>62</sup> Schacht, Oriens, XVII, 96-102.

<sup>63</sup> Madelung, “Early Sunnî Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitabu'l-ıman of Ebû Ubayd al-Kasım b. Sallam, St. I, XXXII, 233; Y. Şevki Yavuz, “el-Âlim ve'l-müteallim”, DiA, 2/461-463.

<sup>64</sup> Büyük günah işleyen kişi (mürtekib-i kebîre) hakkındaki görüşler üç gruba ayrılmaktadır: Hâriciler ve Mutezile onu mümin saymazlar, Mürcie iman olduktan sonra günahın hiçbir zarar vermeyeceğini söyler, Ehl-i Sünnet ise büyük günah işleyeni tekfir etmez, günahkâr sayar. Ebû Hanîfe'nin kanaati de budur. Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den olmakla itham edilmesinin sebeplerini şöyle sıralamaktadır:

1. O, iman artmaz ve eksilmez dediğinde bazıları, onun ameli imandan geri bıraktığını sanarak bu yakıştırmada bulunmuşlardır.

2. “Allah, bir iyiliğe on sevap verir, günaha ise miktarınca azap vardır. Onun affı kayıt altına alınamaz, sınırlanmaz.” görüşü bazılarına bir tür Mürciecilik (ehl-i sünnet Mürciesi) olarak isimlendirilmiş ve Ebû Hanîfe de bu çerçevede Mürcie'ye mensup olmakla itham edilmiştir.

3. Assan gibi Mürcie'ye mensup bazı kişiler Ebû Hanîfe'yi kendilerinden göstererek taraftar bulmaya çalışmışlardır. Ebû Hanîfe, s. 176-177.



yanlış olduğunu bildirmesi üzerine Ebû Hanîfe verdiği cevapta “Benim için asl olan Kur’ân ve Hz. Peygamber’in uygulamalarıdır. Bunların dışında şeylerle amel edenler bidatçı kişilerdir.” demekte, görüşlerinin doğru olduğunu âyet, hadis ve sahabe uygulamaları ile ispata çalışmaktadır. Ebû Hanîfe kendisinin Mürcie’ye mensup olmakla itham edilmesini ise şöyle değerlendirmektedir: Bidat ehli hak ve doğruyu söyleyen kişileri bu isimle isimlendirirse, hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı vardır. Bize Mürcie ismini düşmanlarımız yakıştırmıştır.

*er-Risâle’nin* Fatih 5392/6 (116b-124a) ve Selim Ağa 587/10 (170b-184a) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Zâhid el-Kevserî tarafından 1368/1949’da Kahire’de neşredilmiştir. Ayrıca Mustafa Öz tarafından 1981’de Türkçe tercümesi ile beraber yayınlanmıştır.

Ebû Hanîfe’nin Osman el-Bettî’ye başka bir risâlesi de Selim Ağa 581/11 (174a-176b) numarada yer almaktadır.

Ebû Hanîfe’nin eserleri içinde telif tarzında yazılan tek eseri budur.<sup>65</sup> Diğerlerinin tümünün imlâ tarzında yazıldığı tahmin edilmektedir.

## 2.5. el-Vasiyye

Ebû Hanîfe’nin, oğlu Hammâd,<sup>66</sup> öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/798)<sup>67</sup> ve Yûsuf b. Halid es-Semtî ve dostlarına hitaben yazdığı risâleleri vardır.<sup>68</sup> Elimizdeki *el-Vasiyye* dostlarına ve öğrencilerine vasiyyeti olup Ebû Mukatil Hafis b. Selim es-Semerkindî (ö. 182/798) tarafından rivayet edilmiştir.<sup>69</sup> Ayrıca Ebû Yûsuf kanalıyla gelen rivayetleri de vardır. Nitekim Kevserî yaptığı neşrin mukaddimesinde bu rivayete dayandığını belirtmektedir.<sup>70</sup> Oğlu Hammâd’a vasiyetine Osman b. Mustafa tarafından *Zübdetü’n-nasaih* adıyla bir şerh yazılmıştır.<sup>71</sup>

Ebû Hanîfe’nin, İslâmî esaslarla ilgili olarak bazı dostlarına yazdığı tavsiyelerin muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunup Ekmeleddin el-Babertî (ö. 786/1384), Molla Hüseyin b. İskender er-Rumî (ö. 1084/1672) ve Nureddin Efendi el-Üsküdarî (ö. 1260/1844) tarafından şerhler yazılmıştır. Her üç nüsha da matbudur.<sup>72</sup>

İbn Nedim Ebû Hanîfe’ye ayrıca *er-Red ale’l-Kaderiyye* isimli bir risâle nispet etmektedir.<sup>73</sup> Abdülkahir el-Bağdadî *el-Fıkhu’l-ekber* ile bunun aynı eser olduklarını

<sup>65</sup> Ebû’l-Hayr Muhammed Eyyub Ali, *Akîdetü’l-İslâm*, s. 129.

<sup>66</sup> bkz. Esad Efendi 437/3; İstanbul Üniversitesi kütüphanesi 5808/1.

<sup>67</sup> bkz. Fatih 5392/7; Bayezid 3080/4; İstanbul Üniversitesi kütüphanesi 1553/1.

<sup>68</sup> bkz. Fatih 5392/4; Ali Emirî 435/3; Esad Efendi 283/2, 437/4; İstanbul Üniversitesi kütüphanesi 6461/1.

<sup>69</sup> bkz. el-Usûlü’l-münife, s. 4.

<sup>70</sup> Kevserî, el-Âlim ve’l-müteallim (Mukaddime), s. 1.

<sup>71</sup> bkz. Esad Efendi 437/3; İstanbul Üniversitesi kütüphanesi 5808/1.

<sup>72</sup> bkz. Fuad Sezgin, *GAS*, I, 418. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin Yûsuf b. Halid es-Semtî ve Ebû Yûsuf’a vasiyetleri için bkz. Mekkî, *Menâkıb*, s. 360, 370.

<sup>73</sup> el-Fihrist, s. 256.

belirtmektedir.<sup>74</sup> Kâtip Çelebi ise *el-Red ale'l-Kaderiyye*'nin Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd'a (ö. 212/827) ait olduğunu kaydetmektedir.<sup>75</sup>

Sonuç olarak Ebû Hanîfe, bir fikhî mezhebin kurucu imamı kabul edildiği için daha çok bu yönüyle vurgulanmış olmakla beraber o, en azından fakîhliği kadar akaid ve kelâm ilimlerine katkıları ile de iz bırakmış biridir. Zaten onun tanımında fıkıh “kişinin, leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” demek olup bunların inanç konuları ile ilgili olanlarına “el-fikhu'l-ekber”, ibadet ve muamelâtla ilgili olanlarına da “el-fikh fi'l-ahkâm/el-fikh fi'd-dîn” denilmektedir. Dolayısıyla onun fıkıhla meşgul olduğu yahut fikhın faziletinden söz ettiği ifade edildiğinde, sadece fûrû-ı fıkıh değil kelâm ilmi de kastedilmiş olmaktadır. Çünkü bizzat kendisi fıkıh kavramına bu anlamı yüklemektedir. Dolayısıyla onun kelâm ilminden uzaklaştığı şeklindeki iddialerin içi boştur.

Ebû Hanîfe'nin risalelerinin otantikliği meselesine gelince, onun kelâmıla ilgili çeşitli risaleler yazdığı *el-Fikhu'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müteallim*, *er-Risâle* gibi risalelerin isimlerinin erken dönemden itibaren literatürde anılmaya başlandığı yadsınamayacak bir gerçektir. Bununla beraber günümüze ulaşan nüshaların ne ölçüde otantik oldukları tartışılabilir. Söz konusu risaleler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, birbirleri ile çelişen görüşler bulunmamaktadır. Ancak zaman zaman Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde henüz kullanılmayan bazı kavram ve görüşlere rastlamak söz konusudur. Bu tebliğ içinde bir kısmına işaret edilen görüşler sebebiyle söz konusu risalelerdeki görüşleri tümüyle İmam'a nisbet etmek zor görülmektedir.



Süleyman TOPRAK  
SÜ İlahiyat Fakültesi

İlyas Beye teşekkür ediyoruz. Dün İmâm-ı A'zam'ın fıkıhla ilgili eseri olmadığı belirtilmişti bugün akaidle ilgili olanları da gidiyor. Buyurun Yusuf Bey.

<sup>74</sup> el-Fark beyne'l-fırak, s. 363.

<sup>75</sup> Keşfü'z-zunûn, 1/839.

## Müzakere

Yusuf Şevki YAVUZ  
MÜ İlâhiyat Fakültesi

Efendim hepinizi tekrar hürmet ve muhabbetle selâmlıyorum. Huzurunuzda ikinci kez bulunuyorum. Bu belki biraz tuhaf karşılanabilir. Bana bir fıkrayı hatırlattı. Ebû Hanîfe'nin son dönem öğrencilerinden merhum bir hocadan duymuştum. Efendim, eskiden malumları olduğu üzere evlenmede ebeveynin hâkimiyeti vardı. Efendim bir bayanla çocuğunu evlendirmeye karar verdiğiinde çocuk evlenmeye mecbur kalırdı. Efendim, birisi de öyle yapmış ve evlenmiş. Babasının kendisine tayin ettiği kız akşamleyin evde kendisine görününce bakmış ki çok çirkin efendim bayan. Tabi bayan da çirkin olmaz ya bunun izaftı olduğu söylenir. Fakat yine de işte birbirine nispetle farklılıklar olduğu için söyleniyor herhalde. Bakmış kız çirkin, demiş ki, yahu bana görünme de kime görünürsen görün. Şimdi inşallah siz de benim için öyle düşünmezsiniz, burada bir daha görünmeyin de nerede görünürseniz görünün demezsiniz. Efendim ben, vaktinizi fazla işgal etmeyeceğim. Genel manada tebliğlerle ilgili bir şey söyleyeceğim. İlyas Beye teşekkür ediyorum, o da tebliğini okumadı. Okumak gerçekten dinleyici açısından sıkıcı oluyor, bir. ikincisi, tebliğler uzun olmamalı, kısa olmalı. Bir bildiridir, altı yedi sayfayı geçmemelidir. Bu da ilticâ olarak anlatılmalıdır. İlticâ olarak anlatılmasının çok faydası vardır. Çok uzun dipnotlar filan kullanılıyor, onlar eleştiriliyor, şu kullanılmadı işte şu ilâve edilmedi filan bunlar güzel şeyler değillerdir. Bizde tebliğ geleneğinin bence sorunları vardır. Bunun oluşması lâzımdır, buna dikkat çekmek istiyorum. Bir de yine şunu söyleyeyim: Müzakereci olmak, aslında en kolay şey. İnşaat çünkü dünyanın en zor işidir. Bina yapılır, efendim onun eksiklerini görmek çok kolaydır ama inşa etmek zordur. O bakımdan ben İlyas Beyi tebrik ediyorum. Bir tebliğ hazırlayıp bize değerlendirme imkânı verdiği için. Şimdi ben tebliğde dikkatimi çeken iki-üç noktaya temas edeceğim. Birisi Ebû Hanîfe'nin risalelerine bazı ilâveler yapıldığına ilişkin tespitin başlangıcına bir temas edilmeliydi, bunu ileri sürenlere bir atıf yapılmalıydı bence. Öyle bir atıf yapılmamış yani bu ne zaman başlamıştır, efendim bu tartışmalar öteden beri var mı, efendim ilâveler yapıldığını kimler söylemiş? O konuda bilgi vermek tebliği tamamlayıcı olur diye düşünüyorum. İkincisi, yazma nüshaların incelenerek farklılıkların tespit edilmesini zarureti ortaya çıkarmıştır bu aynı zamanda. Yazma nüshalar incelenmeli. Keşke İlyas Beyin zamanı olabilse de böyle erken dönem yazma nüshaları arasındaki farklılıklara işaret edebilseydi tabi bu çok zor, uzun araştırmayı gerektiren, uzun çalışmayı gerektiren bir konu. Bence bundan sonra kelâm alanında doktora yapacak olan bir arkadaş bu konuyu incelemelidir. Benim tahmin ettiğime göre yani bir araştırma yapmıştım, tam bir rakam değil ama elli civarında efendim yazma nüsha var İstanbul

kütüphanelerinde, Süleymaniye, Selimağa vesair kütüphanelerde. Bunları mutlaka efendim birisine doktora konusu olarak vermeliyiz ve bu problem çözümlenmelidir. Çünkü yeni bilgiler çıkacağı inancındayım. Yani bazı nüshaları incelemiştik geçmişte ve bu farklılıklardan bazılarını yakalamıştım. Şimdi bir başka nokta, işte Ebû Hanîfe'nin eserleri kendisine ait değildir, çünkü eserlerde daha sonraki kelâm biliminin oluşmasından sonra kullanılan kavramlar kullanılmaktadır. Bu da tabii öteden beri ileri sürülür batılılar tarafından. Başta Watt olmak üzere. Şimdi tabii kelâmiyat, tafdil, .... gibi konular kelâmın müteahhir döneminde ortaya çıkan konulardır, bunlar doğrudur ama cevher-araz, zât-sıfat ilişkisi, sıfat-ı meânî gibi konular, aslında Ebû Hanîfe'den önce vefat eden ki yaklaşık yirmi küsur yıl önce vefat eden var, Cehm bin Safvan var. Bunlar tarafından kullanılmış ve bunlar tarafından kullanıldığı erken dönem kaynaklarımızda yazıyor. Meselâ bu kaynaklardan birisi, Ebû Said ed-Dervî'nindir ki bu zat seleflerin en önemli şahsiyetlerinden bir tanesidir. Bir diğeri efendim İbn Nedim'in *el-Fihrist*'idir. Onlara baktığımız zaman erken dönemde bu işin başladığını biz görüyoruz. Yani batılılar hep efendim ve ona tâbi olan belki kimi araştırmacılar bunu gerçekmiş gibi kabul ediyorlar. Peki o zaman bu bilgileri ne yapacağız? Bunları bir tarafa efendim atmamız icab ediyor. Benim kanaatime göre bu ilâvelerin olması o risalelerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetine engel teşkil etmez çünkü ondan önce bu terimleri kullananlar vardır ve şiddetle eleştiri alıyorlardı. Bunlar aslında kelâmı başlatan kimselerdir. ... Cehm b. Safvan ilk kelâmcılardır. Daha sonra Vasıl b. Atâ, Amr b. Umeyd ve bana göre efendim Ebû Hanîfe geliyor. Tabii Ebû Hanîfe kelâmcı mıdır tam olarak, yani eğer kelâm usûlü dinse tam bir kelâmcıdır. Eğer kelâm usûlü din değilse o zaman Ebnû Hanîfe de kelâmcı değildir. Efendim tekrar beni dinlediğiniz için hepimize teşekkür ediyorum. Saygılar sunuyorum.



Süleyman TOPRAK  
SÜ İlahiyat Fakültesi

Teşekkür ediyoruz. Ebû Hanîfe'nin kelâmcı olduğu tezinde karar kıldı. Sempozyumla ilgili genel söyledikleri var bununla ilgili birkaç kelime söyleyecektim. Ebû Hanîfe'nin fakîhliği veya mezhep imamlığı veya mezhebinin, fıkıhla ilgili görüşlerinin teşekkülü herhalde akaidle ilgilenişinden sonradır. Sempozyumu düzenleyenler bunu dikkate alsalardı Ebû Hanîfe'nin hayatında önce kelâmcılığı ele alınsaydı kanaatimce daha iyi olurdu. Önce iki gündür fıkıhçılığın bahsettik dün kelâmcılığı başlığı altında da fıkıhçıları konuşturduk. Kelâmcılığına da yeni sıra geldi. Buradakilerin hepsi kelâmcı elhamdülillah. Şimdi İlyas Beyin mülahazaları varsa onları dinliyoruz.

## Cevap

İlyas ÇELEBİ  
MÜ İLâhiyat Fakültesi

Yusuf Şevki hocama teşekkür ediyorum. Ben de aynen katılıyorum. Bu sahayla ilgili çalışmalar mutlaka yapılmalı. Ben bu tebliğin metnini hazırlarken ilgilenmiştim. Meselâ Hz. Peygamber'in anne babasının konumuyla ilgili risalelerde şöyle bir farkı farkettim.

Birisinde “ma kâne” diyor diğesinde “ma”yı kaldırıyor “kâne” diyor. Bu “ma”yı kaldırdığınız zaman küfür üzere ölmüşlerdir. “Ma”yı koyarsanız küfür üzere ölmemişlerdir anlamı çıkıyor. İşte bunlar belirgin bir şekilde tezimi destekleyen şeyler. Metinler üzerinde daha sonraki okuyanlar, şarihler, biraz da yorum yapmışlar ve bu metin Ebû Hanîfe'ye ait değildir demiyorum, görüştür diyorum bu ise Rıza-i Bâri için Peygamberin anne-babasını cennete sokmak için bir “ma” ilâvesi tarzında olabilir bu da tabi Ebû Hanîfe'nin görüşü. Bu tartışmaların ne zamandan itibaren başladığını sordu. Ben Taşkoprîzâde'de şunu gördüm. Taşkoprîzâde diyor ki meselâ *Fıkhu'l ekber* Ebû Hanîfe Kûfi'ye ait değil de Ebû Hanîfe el-Buhârî diye bir zata aittir diyor böyle izah edenler varsa da bu görüş doğru değildir diyoruz. Biz buradan anlıyoruz ki bu 19. yüzyılın müsteşriklerinin tartışmaya açtığı bir konu değil. Bu tartışma daha önce bizim ulema arasında da bir ölçüde yaşanmış. Benim söylemek istediklerimin özeti şudur. Ebû Hanîfe'nin bir risalesini esas alıp başka varyantlarla desteklenmeyen bir görüş tespit edip sonra da görüşümüz budur tarzında bir kanaat sahibi olursak o bizi yanıltır. Onun için de bu metinlere biraz ihtiyatla yaklaşmak lâzım. Bizler ki hadislere böyle yaklaşıyoruz, Ebû Hanîfe'nin metinlerine de böyle yaklaşabiliriz. Tekrar hocama teşekkür ediyorum.

## Ebû Hanîfe'nin İmân Tanımının Eleştirisi

İlhami GÜLER  
AÜ İlahiyat Fakültesi

Ebû Hanîfe imânı, *tasdik*, *marifet*, *yakîn*, *ikrâr* ve *islâm* olarak tanımlar. Bunların hepsi birbirlerinden farklı lafızlar olmalarına rağmen, manaları birdir ve müradiftir. İman, Allah'a, Resûlüne ve onun Allah'tan getirdiği her şeye (Kur'ân'a), detayına girmeksizin bütün olarak kesin inanmaktır. Sıradan mü'minlerin imanı ile meleklerin ve peygamberlerin imanı aynı derecededir ve eşittir. İman artmaz ve eksilmez. İmanın artması, ancak küfrün azalmasıyla; eksilmesi de küfrün artmasıyla olur. Meleklerin ve peygamberlerin sıradan insanlardan Allah'a daha fazla itaat etmeleri, onların üstün ve ayrı tabiatla yaratılmış olmalarından kaynaklanır. İman ayırdır, amel ayırdır. Mü'minler imanda eşittirler, fakat amelde birbirinden farklıdır. Büyük günah işleyen insanlar, mü'mindirler. Ahiret'te cezalandırılıp cezalandırılmayacakları ise, Allah'a kalmıştır.<sup>1</sup>

Bu görüşler, Mürcie'nin çoğunluğunun görüşleridir. Fakat, Mürcie'den Ebû Hüseyin es-Salihî, iman tanımına, "Allah" a saygıyla boyun eğme ve itaati (*hudû*), O'na karşı büyükmeyi terk etmeyi ve ona muhabbet duymayı da katmaktadır. Yine Mürcie'nin ileri gelenlerinden Ebû Şimr, Yunus ve Ğaylan, imana, saygıyla boyun eğme ve muhabbeti; Muhammed b. Şebib, *hudû* ve *istikbar*'ın terkedilmesini eklemektedir.<sup>2</sup>

Hâricîler Mutezile ve Hadis Ehlinin, ameli imandan ayırmayan görüşlerine<sup>3</sup> karşılık olarak, genelde Mürcie'nin ve özelde Ebû Hanîfe'nin bu iki unsuru birbirinden ayırmaları doğrudur. Bu görüş, hem etimolojik, hem de Kur'ân'da semantik olarak savunulabilir. Fakat Ebû Hanîfe'nin iman tanımı, Kur'ân'ı göz önünde tutarsak, yanlıştır.

Ebû Hanîfe'nin tanımının merkezî kavramını "*tasdik*" oluşturmaktadır. *Tasdik*, lügatte bir öneriyi, sözü, haberi ve hükmü kesin olarak kabul etmektir. Zıddı, yalanlama, kabul etmeme ve reddetmedir.<sup>4</sup> Tanımdaki "*marifet*" ve "*yakîn*" kavramları, bu içeriği desteklemektedir. Tanımda bir de "*islâm*" kelimesi bulunmaktadır. Bedevilerin "iman ettik" iddialarını düzeltirken, Kur'ân'ın önerdiği: "*Kûlû eslemnâ*" -*teslim olduk deyin*- (43/14) ifadesi, tam da bu anlamda "*tasdik ettik*" demektir. Tasdik kavramının tasdik edilen önerileri, fiilî hayatta uygulama ve icra etmeyi de içerdiği iddiası<sup>5</sup> doğru değildir. Bu

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe, 'el-Âlim ve'l-müteallim', İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri (çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 17 vd.; 'Ebû Hanîfe'nin Vasiyeti', s. 73 vd.; Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Wiesbaden 1980, s. 132 vd.

<sup>2</sup> Eş'ârî, Makâlât, s. 13.

<sup>3</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Tabsiratü'l-edille, Dimaşk 1993, II, 798, Adudüddîn el-Îcî, el-Mevâkif fî ilmi'l-keâm, Beyrut, ts. S. 384.

<sup>4</sup> İbn. Manzûr, Lisânü'l-'Arab, Beyrut 1955, 10/s. 193.

<sup>5</sup> Özcan, Hanefî, Epistemolojik Açıdan İman, İstanbul 1992, s. 72.

içerik, aynı kökten üretilen “sıdk” sıfatında bulunmaktadır. “Tasdik” kelimesinin mastarında, “*amelî pratik*” anlamı bulunmamaktadır.<sup>6</sup>

Dinî anlamda tasdik, *inad*, *cehl*, *istikbar*, *gafllet*, *tereddüt* ve *şüph*e’yi aşarak, *ilim*, *irade* ve *boyun eğmeye* dayanılarak gerçekleştirildiği için bir değerdir ve tasdik sahibi övülür. Tasdik, ağırlıklı olarak zihnî, akfî, mantıkî ve soyut bir süreçtir. Bu içeriği inanç veya itikat kavramlarıyla karşılayabiliriz.

İnanılan şeylere (örn. Allah, peygamber, ahiret) karşı inananda muhabbet, saygıyla boyun eğme ve itaat etme hissi, huşû, tazîm, korku, istiğnâ ve istikbâr’ı terk etme, hayâ vs. gibi duygusal değerlik yaşantıları veya kalb fiilleri oluşuyorsa, işte bu sürece “iman” demek daha doğru olur. Bu anlamada iman zorunlu olarak amel doğurur ve iman, inanç ile amel arasında bir yeredir. İman artar ve eksilir. Bu anlamda iman edinilecek bir şeydir. Bir cehdi gerektirir. Sahabeden Muaz b. Cebel’in, arkadaşlarına: “Bizimle beraber oturun, bir saat iman edelim” sözü bu gerçeği ifade eder.<sup>7</sup> Clark’a göre bir inancın iman haline gelebilmesi için başlıca altı etken gerekir. Bunlar:

- 1- İçinde bireyin sevgi ve sağlıklı dinî etkilerle kuşatıldığı normal bir aile tecrübesi
- 2- Örnek şahsiyetlerin telkinleri
- 3- Dinî eğitim kurumları
- 4- Mistik tecrübe ve ihtida
- 5- Dıştan gelen sarsıntı ve kriz (felâketler, acılar, ızdıraplar)
- 6- Kişinin kendi kasdî davranışları ve faaliyetleri<sup>8</sup>

Ebû Hanîfe’nin, imanı; Allah’ı, Peygamberi ve vahyi (Kur’ân) bütün olarak (*fi’l-cümleti dûne’t-tefsîr*) tasdik olarak görmesi ve imanın parçalanamayacağını, eksilip artmayacağını ve bütün mü’minlerin orada eşit olduklarını iddia etmesi,<sup>9</sup> onun, imanı tümel(küllî) bir kategori olarak anlamasından kaynaklanmaktadır. Ona göre, bir insan, –Kur’ân’da geçtiği için- domuzun haram olduğuna inandığı halde, bu “domuz” kelimesinin bilinen domuzla taallük edip etmediğinden şüphelense, o, mü’mindir. Yine Kabe’ye haccın farz olduğuna inandığı hâlde, Kabe, kelimesinin Mekke’deki mevcut küp yapıya delâlet edip etmediğinden şüphelense, o, mü’mindir. Hz. Muhammed’in peygamber olduğuna inandığı halde, Muhammed’in 571’de doğan Abdullah’ın oğlu Muhammed olup olmadığını bilmese, o yine de, mü’mindir.<sup>10</sup> Dikkat edilirse burada içerikten (gösterilenden) ziyade, kavrama (gösterene) inanılmaktadır.

Görüldüğü gibi böyle bir tümel kesin inanç aktı, yukarıda saydığımız “*Kalp fiilleri*”nin (*Duygusal değerlik yaşantıları*) hiçbirini gerçekleştiremez. Çünkü bu fiiller, ancak tekil içerikli, bölünebilir iman nesnelere karşı az-çok, zayıf-kuvvetli ve eksik-fazla olarak

<sup>6</sup> İbn Manzur, Lisânü’l-‘Arab, X, 193.

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, el-İmân, Kahire, ts., s. 167.

<sup>8</sup> Clark, Walter Houston, ‘İman Problemi’ (Çev. Ali Rıza Aydın), <http://www.dinbilimleri.com/dergi/3/iman-problemi.htm>, s. 8.

<sup>9</sup> Eş’arî, Makâlât, s. 138, Ebû Hanîfe, ‘el-Âlim ve’l-müteallim’, s. 18.

<sup>10</sup> Eş’arî, a.g.e., s. 139.

yaşanacak varoluşsal süreçlerdir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, imanı, “*tasdik*” olarak tanımlaması, ancak inanç olabilir. “İnanç (*Belief*), daha çok, statik bir terimdir ve inanılan obje ya da öneriye karşı güçlü, pozitif duygusal tutumu ihtiva etmez. Benim üzerimde fazlaca etkisi olmadan veya herhangi bir şeyi bana yaptırmadan ben, Grönland adasının varlığına yahut yarın yağmur yağacağına inanabilirim. Bu, uyarıcı-tepki sözleri düzeyinde Allah'a iman ile ilgili bir durumdur. Daha zengin olsa da, entelektüel kavrayış düzeyindeki dinsel inançlar da bu kategoride yer alır, fakat bu düzeydeki inanç daha çok zihnî aktivite ihtiyacını harekete geçirebilmesi bir istisna teşkil eder.”<sup>11</sup> “Ne entelektüel düzeye getirilen dinî inanç ne de bir çeşit psikolojik coşkunsunluktan yoksun erdemli hareketlerin mekanik bir icrası, *iman* ile aynı şeydir.”<sup>12</sup>

Diğer taraftan “iman (*faith*), çok daha, dinamik bir terimdir. O, sıcağın hatta tutkulu bir bağlılığı doğurur. Sonuç olarak kimi eylemleri yapmaya teşvik eder. *Allah'a iman* tabiri, sadece kelimelerle ifade edilmiş bir Allah inancını akla getirmeyi, ayrıca o, inanan kişinin sorumluluklarını ifade eden bir sadakati de akla getirir.”<sup>13</sup> İmân'ın bu içeriğini Kur'ân'dan takip etmek mümkündür.

Hucûrât sûresindeki “*Amennâ*” ve “*Eslamnâ*” ifadelerine dayanarak, Kur'ân'ın da *iman* ile *inancı* birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Nitekim Ebû Hanîfe de, tanımında ‘islâm’ kavramına yer vermiş ve bunu, *marifet* ve *tasdik* kavramlarıyla müradif olarak görmüştür. Yalnız, âyetteki kullanım da<sup>14</sup> Ebû Hanîfe'nin kullanımını da dinî içerikle yüklenmiş “*İslâm*” değil; *teslim olma*, *kabul etme* ve *tasdik* anlamındadır.

Kur'ân'da salih amel, imana sıkı sıkıya bağlanmıştır. “İman edenler ve salih amel işleyenler” şeklinde yüzlerce tekrar eden ifade, iman ve salih amelin iki ayrı şey, fakat ikinci birinciye sıkıca raptedilmiş ve birincinin zorunlu sonucu olduğunu gösterir. Kur'ân'a göre kalp fiilleri ve bunların zorunlu sonucu olan salih ameli olanlar, gerçek (*hakkan*) mü'minlerdir. “İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah'tan söz edilse kalpleri korkuyla titrer; ve kendilerine her ne zaman onun âyetleri okunsa, imanlarını artırır ve Rablerine güven beslerler. Onlar, namazlarında devamlı ve kararlıdır; kendilerine rızık olarak bahsettiğimiz şeylerden başkalarının yararına harcarlar; işte böyleleri gerçekten inananlardır...” (el-Enfâl 8/2-4). “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun, babaları, oğulları, kardeşleri ve akrabaları bile olsa, Allah'a ve elçisine karşı gelenlere sevgi beslediğini göremezsin. İşte Allah böylelerinin kalbinde imanın olacağını hükme bağlamış ve katından bir güç ile bunları desteklemiştir.” (Mücadele 58/22). “Gerçekte mü'minler Allah'a ve Resûlüne iman edenler, sonra bütün

<sup>11</sup> Clark, ‘İman Problemi’, s. 5

<sup>12</sup> Clark, a.g.e., s. 13

<sup>13</sup> Clark, a.g.e., s. 5

<sup>14</sup> Taberî, İbn Cerîr, Câmi'u'l-beyân, Beyrut 1988, IV, 80; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhîd, İstanbul 1979, s. 393.



şüphelerden uzak duranlar ve Allah yolunda malları ve canları ile cihat edenlerdir. İşte bunlar, doğru olanlar (sözlerinde duranlar)dır.” (Hucûrât 49/15)

Özetle, Kur’ân’da imanın geçtiği her yerde mutlaka amelden bahsedilir. Ve aralarında sebep-sonuç ilişkisi tarzında kopmaz bir bağ vardır. İman ile amel arasındaki ilişki, nesne ile gölgesi veya ateş ile duman arasındaki ilişkiye benzer. İnancı imana dönüşmemiş insanlar, meyve verme kabiliyeti olmayan ağaca, tatsız, kokusuz, besin değeri olmayan ota benzerler. İnancı imana dönüştüremediği için salih amel yerine büyük günah işleyenlere Kur’ân’da bir sıfat yoktur. Bunlara iki arada bir derede kaldıkları için “sıfatsızlar” denebilir. Mutezile, bu konuma *el-menzile beyne'l-menziletayn* demişti. Yalnız ahiretteki konumlarını “cehennemlik” olarak nitelemişti. Bu konuda Mürcie ve Ebû Hanîfe’nin görüşü daha doğrudur.

## Müzakere

İlyas ÇELEBİ  
MÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın İlhami Güler'e Ebû Hanîfe'nin iman tanımını tahlil eden tebliği için teşekkür ediyorum.

Ebû Hanîfe'nin itikada dair risaleleri esas alınarak hazırlanmış olan tebliğin ilk paragrafında imanın tanımına dair bir çerçeve çizilmekte, bu çerçevenin Mürcie'nin iman anlayışının aynı, hatta taat, muhabbet, hudû ve istikbari terk gibi unsurları imana dâhil eden Mürcie'den daha geride olduğu belirtilmektedir. Tasdik merkezde olduğu bu tanımın imanı değil, olsa olsa inancı ifade edebileceği kaydedilmektedir. Havâric, Mu'tezile ve Hadis Ehli'ne tepki olarak ortaya çıkmış olan söz konusu tanımın, bu bağlamda savunulabilir olduğu, Kur'ân esas alındığında ise yanlış ve tutarsızlığı ifade edilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin itikada dair risaleleri herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutulmadan bir tanımlamaya gidildiğinde bu çerçevenin ortaya çıkması mümkündür. Ancak tebliğimde de ifade ettiğim gibi bu risaleleri tenkid ve tahlil süzgecinden geçirmeden, literal bir okuma ile onlardan hüküm çıkarmaya kalkışmak çoğu kez bizi yanıltabilir. Risalelerdeki iman tanımına ilişkin ibareler bu görüşümüzün tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Şöyle ki. *el-Vasiyye*'de iman tasdik ve ikrar olarak tanımlanırken, *el-Âlim ve'l-müteallim*'de bunlara marifet ve yakîn de ilâve edilmektedir. Bir yerde iman ile İslâm aynıdır denilirken bir başka yerde bunların "karın ve sırt gibi olduğu" belirtilmektedir. *el-Vasiyye*'de iman tanımı içinde zikredilmemesine rağmen, marifetten söz edilmekte, *el-Âlim ve'l-müteallim*'de iman, İslâm, yakîn, marifet ve ikrar terimlerinin müradif kelimeler olduğu belirtilmektedir. Hâlbuki bu kelimeleri müradif kabul ettiğimiz takdirde sözgelimi ikrar eşittir marifet dememiz gerekir. Bunu ise söylememiz mümkün değildir. Ebû Hanîfe de: "Tek başına ikrar iman olamaz. Eğer sadece ikrar ile iman olsaydı, münafıkların tümü inanmış olurlardı. Aynı şekilde tek başına bilgi de iman olamaz. Eğer öyle olsaydı Ehli kitabın tümü inanmış olurlardı." demek suretiyle bu kavramları müradif değil bir bütünü meydana getiren unsurlar olarak görmektedir. Nitekim o, Marifetullah bahsinde: "Biz yüce Allah'ı kendisini tanıttığı ve vafettiği şekilde bütün sıfatları ile hakkıyla biliriz." dedikten sonra bütün mü'minlerin bu konuda eşit olduklarını kaydetmekte, kul iman etmek suretiyle Allah'a boyun eğince onda Allah'ın rahmetini umma ve gazabından korkma duygularının doğduğunu belirtmektedir. Taatın bu üç hasletin kişide bulunmasıyla gerçekleştiğini söylemekte, Allah hakkında ümit ve korku duygularına sahip olmayan kişinin mü'min olamayacağını bildirmektedir. Öte yandan ameli imandan bir cüz kabul etmemekle beraber, içinde iman olmayan itaatın da ibadet olmadığını söylemektedir. Bu da Ebû Hanîfe'de iman ile amel arasındaki ilişkinin ileri sürüldüğü

kadar kopuk olmadığını göstermektedir. Onun amelsiz imana ilişkin sözleri daha çok fetret ehli hakkında geçerli olan değerlendirmelerdir.

Tebliğde Ebû Hanîfe'nin tanımının imandan daha çok inanca tekabül ettiği kaydediliyor. Evet, Ebû Hanîfe iman ile ameli birbirinden ayırıyor ama onu hiçbir zaman derinliği olmayan entellektüel bir kavram hâline dönüştürmüyor. Zaten tasdik teriminin etimolojik ve kavramsal tahlili de buna manidir. Bilindiği üzere mantıkta tasdik tasavvurdan sonra gelen bir doğrulama/yanıtlama yöntemidir. Tasavvurun oluşabilmesi için de idrak, algı vs. gereklidir. Ayrıca o, Mürcie'nin "Şüphe bütün iyilikleri iptal ettiği gibi iman da bütün kötülükleri yok eder ve mü'mine günah zarar vermez." şeklindeki görüşüne karşı, insanda imana rağmen kötülüklerin olabileceğini ve Allah'ın bunu affının da, cezalandırmasının da söz konusu olabileceğini kaydetmekte, dolayısıyla mü'mine günahın zarar verebileceğini kabul etmektedir. İmam bu görüşünü açıklarken Muaz'dan bir örnek vermektedir. Muaz, Şam'a gittiğinde kendisine "Namaz kılan, oruç tutan, zekât veren, cihat eden fakat Allah ve Resûlünden şüphe eden kişi hakkında ne düşünüyorsun?" diye sorduklarında "O cehennemliktir." diye cevap verir. Buna karşılık namaz kılmayan, oruç tutmayan, zekât vermeyen, cihad etmeyen fakat Allah ve Resûlüne inanan kimse hakkında ne düşünüyorsun?" diye sorduklarında: "Onun Allah tarafından affedilmesi de, cezalandırılması da beklenebilir." demiştir.

Bizce Ebû Hanîfe'de iman tasdik, marifet, yakin ve ikrar olmak üzere dört aşama sonucunda gerçekleşen varoluşsal bir olgudur. O, imanı bir ağaca benzetmekte, bunun kökünün kalbte bulunduğunu, dallarının ise bedeninin her tarafına yayılmış olduğunu kaydetmektedir. Yakîn kavramını açıklarken "Mü'minler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını arttıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir." (el-Enfâl 8/2) âyetini zikretmekte ve imanın entelektüel değil, varoluşsal bir etkinlik olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin iman tanımını yapmak için konuyla ilgili ifadeleri bir bütün halinde değerlendirmek, bazı ifadeleri redakte etmek, hatta yeniden inşa etmek gereklidir. Zaten imlâ yoluyla oluşan eserlerde genellikle bu tür operasyonlara ihtiyaç duyulmaktadır. İlhami Beyin ilerideki çalışmalarında bu temennilerimizi göz önünde bulunduracağını umuyor, hepinize saygılar sunuyorum.

## Cevap

İlhami GÜLER  
AÜ İîâhiyat Fakültesi

Bu tasdikte geçen ikrar, yakîn, marifet bunların ayrı ayrı anlama geldiğini, aynı anlama gelmediğini söylemişim. *el-Âlim ve'l-müteallim*'de öğrenci diyor ki marifet, tasdik, İslâm ve size göre mevki ve tefsiri nedir bunu açıklayın. Muallim de diyor ki bunlar birbirinden farklı fakat hepsi bir manaya iman manasına gelen kelimelerdir. Dolayısıyla hepsini aynı anlamda kullanıyor. Şimdi tasdik kelimesine sadece gayret ve çabayı ben de şahsen fikrinize katılıyorum benim kanaatime göre tasdik süreç itibariyle yani tasdiki gerçekleştirme süreci içinde ...değer bir şeydir içinde inat, celb, istiklâl, gaflet, tereddüt ve şüpheyi aşarak ilim, irade ve boyun eğmeye dayalı olarak gerçekleştirilen bir amel olması hasebiyle tasdik sayılır. Tasdik insanı kâfir olmaktan çıkarır ama mü'min yapmaz yani tasdiki olan bir insan mü'min olmaz sadece kâfir olmaktan çıkar. Yani benim kanaatim bu yönde.

## Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışı

Muhit MERT  
GÜ Çorum İlähiyat Fakültesi

### Giriş

Toplumsal hayatın en önemli dinamiklerinden birisi, şüphesiz ki dindir. Dinin tanımlanması, hayatla ilişkisinin belirlenmesi ve sınırlarının tespit edilmesi, insanlar arasında diyalogun ve toplumsal bütünlüğün sağlanması açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü tanımlamaya göre din, ayrımcı bir unsur da olabilir, birleştirici bir unsur da. Dinin ne olduğunu açık seçik olarak dile getirmek, çeşitli din mensuplarının benimseyecekleri, eski ifade ile, “efradını câmi, ağıyarını mâni” bir tarif verebilmek, takdir edilir ki, oldukça zor bir iştir.<sup>1</sup> Zira psiko-sosyal gerçeklikler dinin ne olduğu sorusunun cevabını bulmada farklı yaklaşımların kaynağı olmuştur. Bunların dışında yaşanan kültürel ve entelektüel durumlar bunda etkili olduğu kadar, belli düşünceler ve inançlar etrafında toplanarak mezhepleşmeler, siyasî eğilimler ve hâdiseler de etkili olmuştur.<sup>2</sup> Ayrıca dini inceleme alanı yapan her bilim dalının da kendi işine yarayan bir din tarifıyla yola çıktığı da bir gerçektir.

Dinin ne olduğu konusunda yapılan tartışmalar incelendiğinde, genelde din ile, o dine inanan insan arasındaki bağın ne olduğuna dair soruların üzerinde durulduğu görülmektedir: Din ile hayat arasında nasıl bir ilişki vardır? Din sadece bir inaç sistemi mi, bir vicdan işi mi, yoksa insan hayatının her tezahürüne hükümler olan bir kurum mudur? Eğer din, insan hayatına bir düzenleme getiriyorsa bunun sınırları nedir? Bir dine mensubiyet o dinin kurallarını yerine getirme açısından bağlayıcı mıdır? İmanla amel arasında nasıl bir ilişki mevcuttur; amel imanın bir gereği midir, yoksa özüne ait bir parça mıdır? İşte din tanımları bu sorulara cevap niteliği taşımaktadır.

Geleneksel dinî düşüncede din kelimesine lügat anlamlarından hareketle ıstılahî birtakım anlamlar yüklenmiştir. Kelimenin kavramlaşma sürecini ifade etmesi bakımından İsfahânî'nin şu tesbiti önemlidir: Din esas itibarıyla itaat ve karşılık anlamlarında olup, bu anlamlardan istiare edilerek şeriat anlamında kullanılmıştır.<sup>3</sup> Din kelimesi lügatte, İsfahânî'nin zikrettiğinden başka; âdet, sîret, hesap, kahr, kaza, hüküm, hal, siyaset ve rey anlamlarına da gelmektedir.<sup>4</sup> Dinî nasslarda ve Arap şiirinde bu anlamlardan her biri için şahitler mevcuttur. Biz, kelimenin ifade ettiği anlamların tahlili ve kavramlaşma süreci üzerinde fazlaca durmayacağız. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki din

<sup>1</sup> Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 4.

<sup>2</sup> Bu tür durumların dinin anlaşılması, tanımlanması, din söylemlerinin geliştirilmesi üzerindeki etkileri için bkz. Sönmez Kutlu, “İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, İslâmiyât, IV, 4, 2001, s15-36.

<sup>3</sup> Rağîb el-İsfahânî, el-Müfredât, Beyrut ty., s. 175.

<sup>4</sup> Tehânevî, Keşşâfu İstılahâtî'l-fünûn, I, 503.

kavramının anlam alanını ve sınırlarını belirleyen pek çok tanım bulunmaktadır ve bunların bazıları kavramın alanını oldukça daraltırken bazıları sınırları daha genişçe tutmuştur. Bunu ifade eden iki örnek vermekle yetineceğiz. Bunlardan birincisi, İbn Abdülberr'in Sa'îd b. Cübeyr'e nispet ettiği rivayettir. Bu rivayete göre Sa'îd b. Cübeyr "Bedir ehlinin bilmediği şey dinden değildir." demektedir.<sup>5</sup> Diğeri de Ashabu'l-Hadis'in önderlerinden İmam Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen şu tanımdır. "Din, Allah'ın kitabı, âsar, sünen, Allah'ın Resûlü, tâbiûn, tebei't-tâbiîn, onlardan sonra da örnek alınan, sünneti kabul eden, asarı koruyan, sapıklığı tanımayan, hata etmek ve ayrılmakla suçlanmayan makbul imamlar ile son buluncaya kadar biri diğeri teyit etmek suretiyle kabul edilmiş sağlam ve meşhur haberler hakkında güvenilir şahıslardan gelen sağlam rivayetlerdir."<sup>6</sup> Her ikisi de dinin alanını rivayetlerle sınırlayan bu görüşlerden birincisi oldukça dar bir çerçeve çizerken, ikincisi Hz. Peygamber ve ashabından başlayarak ilerleyen zamanlarda sünnet üzere olduğu kabul edilen ve o yoldan ayrılmayan imamlara kadar uzanan geniş bir kitlenin görüş ve rivayetleriyle sınırlı daha geniş bir çerçeve belirlemektedir. Bunların ötesinde kelâmcıların yaptıkları tanımlar oldukça kapsamlıdır. Bu tanımlama biçimine göre din, akıl sahiplerini kendi tercihleriyle, dünyada salaha; ahirette felâha ulaştıran, inanç ve ibadetleri içeren ilahî bir kanun olarak tanımlamaktadır.<sup>7</sup> Burada dinin köken itibarıyla ilahî olduğu, insanın iradî tarihiyle birlikte onu hayra ulaştıracığı, inanç ve ibadetleri içerdiği gibi hususlar ön plâna çıkarılmaktadır.

### 1. Ebû Hanîfenin Din Konusundaki Görüşleri

Burada konuyla ilgili olarak, fikirleriyle günümüze ışık tutabileceğini düşündüğümüz Ebû Hanîfe'nin yorumunu ele alacağız. Araştırmanın mihrine onun görüşlerinin oturtulmasının sebebi, onun yaşadığı dönemin, siyasî ve içtimaî hareketliliğin çok yoğun olduğu bir dönem olmasıdır. Bir taraftan siyasî otorite kendi varlığını sağlamlaştırmak için çalışmakta, İslâmî fırkalar yavaş yavaş teşekkül etmekte ve diğer taraftan başka din ve kültürlerin İslâm toplumuna intikali sağlanmaktadır. Böyle bir ortamda o, İslâm'ın, özellikle fırkalar tarafından yorumlanmasındaki yanlışlıklara ve siyasî otoritenin telkin ettiği resmî İslâm'ın çarpıklıklarına karşı düşünce mücadelesi vermektedir. Bu yüzden onun yaptığı tespitlerin günümüz için geçerliliğini koruduğu kanaatindeyim. Bu çalışmada Ebû Hanîfe'nin görüşleri üzerinde yoğunlaşmamızın bir diğer nedeni de, İslâm dairesinde olmanın sınır ve şartlarını belirlemede o dönem âlimleri içinde en esnek davrananlardan birisi olmasıdır. Hatta o, bu yüzden, Mürcie'den olmakla bile itham

<sup>5</sup> İbn Abdülberr, Cami'u beyani'l-ilm ve fadlih, II, 945.

<sup>6</sup> M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (çev. E. Ruhi Fıçlalı), Ankara 1981, s. 336; Ferhat Koca, Selefî Söylem, Ankara 2002, s. 41.

<sup>7</sup> Tehânevî, Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn, I, 503. Tehânevî öncesinde de farklı lafızlarla bu tanıma yakın tanımlar yapılmıştır. bkz. Kemalüddin Ahmed el-Beyâzî, İşârâtü'l-merâm min ibârâtî'-imâm, Kahire 1949, İbrahim b. Muhammed el-Beycuri, Tuhfetü'l-mürîd şerhu Cevhereti'tevhid, Beyrut 1983.

edilmiştir.<sup>8</sup> Günümüzde de toplumsal şartlar göz önünde bulundurularak sosyal konsensüsün sağlanabilmesi için radikal tavırlara kaçmadan, Müslüman olmanın çerçevesini en esnek biçimde çizmede, İmâm-ı A'zam'ın görüşlerinin belirlenmesinin ayrı bir önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Ebû Hanîfe doğrudan din kavramını problem edinin onunla ilgili bir tanımlama yapmaz. Onun konuyla ilgili görüşleri din ile şeriat arasındaki farkın ne olduğuna dair kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta ortaya çıkar. İkisini farklı şeyler olarak gören Ebû Hanîfe sadece bu farklılığı ortaya koymakla kalmaz, bunun dinî ve aklî bir temellendirmesini de yapar.

## 2. Din ve Şeriat

Ebû Hanîfe'ye göre din ve şeriat birbirinden farklı kavramlardır. O, dini inanılması gerekli temel esaslar, kristalize edecek olursak tevhit inancı, var ve bir olan Allah'a iman olarak tanımlarken, şeriatı, ibadet, muamelât vs. gibi insan hayatının çeşitli tezahürleri için konulan dinî hükümler olarak kabul etmektedir.<sup>9</sup> Bu tanımlama biçiminin dinin özüyle gerekleri ayrımı üzerine oturduğu açıktır. Bu durumda iman dinin olmazsa olmazı konumundadır. Zira bir kimsenin hangi dinden olduğunun belirlenmesi, o dinin temel inançlarının benimsenmesiyle alâkalıdır. Nitekim bir kimse ibadetleri yapmasa, yasakları çiğnese de inançlarından hareketle hangi dine mensup olduğuna hükmedilmektedir.

Ebû Hanîfe bu tanıma, peygamberlerin getirmiş olduğu inanç esaslarının aynı, fakat ibadet vs. gibi hususların ayrı oluşundan hareket ederek varmaktadır. Ebû Hanîfe bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Allah'ın resûlleri (a.s) muhtelif dinlere mensup değillerdi. Hiçbiri kendi kavmine kendisinden önce gelmiş olan resûlün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil her resûl kendi şeriatına davet ediyor, kendinden önceki resûlün şeriatına uymaktan nehyediyordu. Zira resûllerin şeriatları çok ve muhtelifdir. Bundan dolayı Allah Kur'ân'da; *'Sizin her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin*

<sup>8</sup> Bazı araştırmacılar (bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (neşr: Helmut Ritter), Viyesbaden 1980, s. 138-139; Abdülkerîm Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl (neşr: Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut 1986, I, 141) İmâm-ı A'zam'ı iman-amel münasebeti konusundaki mutedil düşüncelerinden ötürü Mürcie mezhebinden olmakla itham etmişlerdir. Mürcie mezhebi bu konuda bir kimsenin imanı olduktan sonra günah nevinden ne yaparsa yapsın, hangi günahı işlese işlesin onun imanına zarar vermeyeceği görüşündedir. İmâm-ı A'zam ise “günahlar mümine zarar vermez diyemeyiz, keza günah işleyen kimse de cehenneme girmez demeyiz. Mürcie'nin dediği gibi iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz mağfur (bağışlanmış) da demeyiz. Fakat kim bütün şartlarına uygun, ameli bozan ayıplardan uzak amel işlese ve onu inkâr ve irtidat ile boşa çıkartmadan mümin olarak ölürse Allah onun amelini boşa çıkartmaz karşılığında sevap verir.” diyerek bu ithamları reddeder (el-Fıkhu'l-ekber, s. 57). Ebû Hanîfe ayrıca Basra âlimi Osman el-Bettî'ye yazdığı mektubunda kendine Mürcie denilmesi hususunu “bidat ehli hak ehlini bu isimle isimlendirirse bunda ehl-i hakkın ne günahı vardır? Mürcie ismini ancak ehl-i hakka düşman olanlar vermiştir” diyerek de reddetmektedir (er-Risâle li Osman el-Bettî, s. 68).

<sup>9</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 12. (Ebû Hanîfe'ye ait metinlerden referans verirken, Mustafa Öz'ün İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri adıyla tercüme ve neşrettiği kitaptan verdik. Verdiğimiz sayfa numaraları da kitabın Türkçe kısmının numaralarıdır. Bundan dolayı dipnotlarda sadece eserin adını ve sayfa numarasını vermekle yetiniyoruz.)

ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı' (el-Mâide 48) buyurmuştur. Allah bütün peygamberlere tevhit demek olan dinin ikamesini ve dinlerini tek bir din kıldığı için de ayrılmamalarını emretmiştir. Allah'ın dini değiştirilemez. Nitekim din tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatlar ise tebdil ve tağyir edilmiştir. Zira birtakım şeyler bazı insanlar için helâl iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır. Bir çok emirler vardır ki, Allah onların yapılmasını bir kısım insanlara emrettiği hâlde diğer insanlara yasaklamıştır. O halde şeriatlar çok ve muhtelifdir. Şeriatlar farz kılınan şeylerdir. Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehyettiklerinden kaçınmak din olsaydı; bu durumda Allah'ın emrettiklerinden herhangi birini terk eden yahut nehyettiklerinden herhangi birini işleyen kimse Allah'ın dinini terk etmiş ve kâfir olmuş olurdu. Bu durumda kâfir olan kimsenin Müslümanlarla kendi arasında cereyan eden; nikâhlama, miras, cenazesine katılma, kestiğini yeme ve benzeri hususlar ortadan kalkmış olurdu. Oysa ki Allah, mü'minler arasında can ve malların korunup haram kılınmasının sebebi olan iman dolayısıyla bu hususları farz kılmıştır. Allah mü'minlere farz olan şeyleri, onların dini kabul etmelerinden sonra emretmiştir. Eğer farz kılınan şeyler bizatihi iman olsaydı, Allah, o amelleri işleyinceye kadar kullarını mü'min olarak isimlendirmezdi.”<sup>10</sup> Ebû Hanîfe'nin yapmış olduğu bu ayırım aslında daha öncesine dayanan bir ayırmadır. Örneğin Taberî'nin bildirdiğine göre Katade (ö. 117/734) de Ebû Hanîfe'nin metninde geçen âyeti “Din bir, şeriatler muhtelif” diyerek aynı şekilde yorumlamaktadır.<sup>11</sup> İmâm-ı A'zam, savunduğu bu fikirler doğrultusunda, “Ben cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım.” (ez-Zâriyât, 56) âyetindeki “li ya'budûnî / bana ibadet etsinler” ibaresini “li yuvahhidûnî / beni birlesinler, birliğimi kabul etsinler” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>12</sup> Âyeti bu şekilde yorumlamasının sebebi de dinin aslının tevhit inancı olduğu düşüncesidir.

### 3. Din Tanımının Önemli Noktaları

Ebû Hanîfe'nin aklî ve naklî delillerden yola çıkarak yaptığı dinin bu tanımı, özü itibarıyla yapılan bir tanımdır. Ama o, *el-Fıkhü'l-ekber*'de dini, icap ve gerekleriyle de tanımlar. Oradaki tanımda, “Din, iman, islâm ve şeriatların hepsine birden verilen isimdir.” demektedir.<sup>13</sup> Bu tanımlamadaki iman, dilin ikrarı ve kalbin tasdikidir. Islâm ise, Allah'a teslim olmak ve emirlerine itaat etmektir. Ebû Hanîfe her ne kadar, lügat itibarıyla iman ve islâm arasında fark görsede, “İslâmsız iman, imansız da islâm olmaz, bunların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidir diyerek” bunlar arasındaki zorunlu ilişkiye dikkat

<sup>10</sup> el-Âlim ve'l-müteallim, s. 12.

<sup>11</sup> Taberî, Cami'u'l-Beyan, Beyrut 1982, IV, 610.

<sup>12</sup> el-Fıkhü'l-ebser, s. 51.

<sup>13</sup> el-Fıkhü'l-ekber, s. 58. Fıkhü'l-Ekber şarihi Ebû'l-Müntehâ, bu ifadedden, din teriminin iman, Islâm ve şeriat anlamlarında ayrı ayrı kullanıldığını söylerken, diğer şarih Aliyyü'l-Kârî buna itiraz etmekte ve bu anlamlarda tek tek değil, hepsine birden şamil olacak şekilde kullanıldığını söylemektedir. Ebû'l-Müntehâ, Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber, Ankara 1982, s. 36; Aliyyü'l-Kârî, Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber, Beyrut 1984, s. 132.



çekmiştir.<sup>14</sup> Ama imanla dinin ahkâmı anlamına gelen şeriat arasında böyle zorunlu bir ilişkiden bahsetmemiştir. Çünkü ona göre iman amelin zorunlu şartı olduğu halde,<sup>15</sup> amel imanın zorunlu şartı değildir, sadece bir gereğidir. Ama imanla İslâm böyle değildir. Bunlar arasında birbirini gerektiren zorunlu bir ilişki vardır. Çünkü inanmaksızın teslim olma ve teslim olmaksızın inanma söz konusu değildir. İman-amel münasebeti konusunda temas edeceğimiz gibi, Ebû Hanîfe, amelin imanın lâzım şartı olmadığı düşüncesini aklî ve naklî delillerle de desteklemektedir.

#### 4. İman Amel İlişkisi ve Sonuçları

Yukarıda belirttiğimiz gibi Ebû Hanîfe'ye göre iman ile amel arasında bir parça-bütün ilişkisi yoktur. Çünkü bunlar birbirinden ayrı şeylerdir. Ancak bunlar arasındaki ilişki bir gereklilik ilişkisidir. O bunun aklî ve dinî delillerini şu şekilde ortaya koymaktadır.

Ebû Hanîfe mü'minlerin bazı zamanlar bazı amellerden muaf tutulması durumunda imanın onlarda mevcut olduğu gerçeğini buna delil gösterir. Meselâ âdet gören bir kadının, namazı terk etmesi emredilir, yoksa imanı terk edilmesi değil; mazereti olan kimseye orucu terk et, sonra kaza et denilir, ama bu imanı terk et sonra kaza et anlamı taşımaz; fakirin zekât vermesi gerekmez demek de, iman etmesi gerekmez demek anlamına gelmez.<sup>16</sup> Eğer bunlar aynı şeyler olsaydı birinin terk edilmesine ruhsat verme ve ya emretme durumunda diğeri de aynı hükme dâhil olurdu. Hâlbuki böyle bir şeyin olabileceğini iddia etmek imkânsızdır.

İmâm-ı A'zam, "İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılınlar" (İbrahim 31), "Ey iman edenler! Size kısas farz kılındı" (el-Bakara 178) ve "Ey iman edenler! Allah'ı çok anın" (el-Ahzâb 41) âyetleri ve benzerlerinin de bu hususu belirttiğini söylemektedir. Eğer farz kılınan şeyler bizatihi iman olsaydı Allah o amelleri işleyinceye kadar kullarını mü'min olarak isimlendirmezdi. Ayrıca, "İman eden ve salih amel işleyenler ..." (el-Asr 2), "Hayır, kim muhsin olarak imanıyla bütün varlığını Allah'a teslim ederse ..." (el-Bakara 112) ve "kim de mü'min olarak ahireti diler ve onun için çalışırsa ..." (el-İsrâ 19). âyetlerinde de Allah imanla ameli birbirinden ayırmıştır. Bu ayırım da imanın amel olmadığı tespit eder. O halde mü'minler imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar, zekât verir, hacceder ve Allah'ı zikrederler. Yoksa bunları yapmaktan dolayı iman etmiş olmazlar. Bu durum onların iman ettikten sonra amel işlediklerini ortaya koyar. Farz olan şeyleri işlemeleri de iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa onların imanı, farz olan

<sup>14</sup> el-Fıkhü'l-ekber, s. 58.

<sup>15</sup> Bu konuda en güzel misal, Hz. Peygamberin, "Kim Kadir Gecesi /Ramazan Gecelerini inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek ihya ederse; Ramazan orucunu inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek tutarsa bütün günahları affedilir" hadisleridir. (Buhârî, İman, 25; 27; 28; 35; Savm, 6; Teravîh, 1; Leyletü'l-kadr, 1). Bu hadisler inanmadan, iman etmeden olarak yapılan bir ibadetin, bir ritüelin anlamı olmayacağını ifade ederler.

<sup>16</sup> el-Vasıyye, s. 60.

şeyleri yaptıklarından dolayı değildir.<sup>17</sup> Ebû Hanîfe, Basralı âlim Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta da değişik deliller kullanarak bu görüşü savunmuştur.<sup>18</sup>

İmâm-ı A'zam, bu duruma izah getirmek için iki tane de misal verir. Birincisi, borçlu önce borcunu kabul eder sonra öder, önce ödeyip sonra kabul etmez. Borcunu kabul etmesi ödemesinden dolayı değil, ödemesi borcunu kabul etmesinden dolayıdır. İkincisi ise, köleler efendilerinin kölesi olduklarını bildikleri için onların namına hizmet ederler, yoksa onlara hizmet ettiklerinden dolayı onların kölesi olduklarını kabul etmezler. Zira nice insanlar vardır ki başkalarının işinde çalışırlar fakat onlar bu çalışmalarını ile başkasının kölesi olduklarını kabul etmezler. Onların çalışmaları köleliği kabul anlamı taşımaz. Bir başkası ise köleliği kabul ettiği hâlde çalışmaz.<sup>19</sup>

Eskiden olduğu gibi günümüzde yaygın olan faaliyetlerden birisi de tekfir faaliyetidir. Bazı insanlar, sanki Allah'ın, bu işle görevlendirilmiş memurları gibi davranmakta ve kafalarında oluşturdukları mü'min şablonuna uymayanları küfürle damgalamaktadırlar. Halbuki Allah bu konuda kimseye bir görev vermemiştir. İlk defa Hâriciler tarafından başlatılan bu faaliyet, karşısında Ebû Hanîfe gibi din bilginlerini bulmuştur. Onlar bu cehalete ve ölçsüzlüğe karşı mücadele etmişlerdir.

Ebû Hanîfe, günah işleyen kimsenin iman dairesinden çıkmayacağı ve küfre girmeyeceği görüşündedir. O bu görüşünü, “Kible ehli mü'mindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış sayamam. İmanı bulunduğu halde bazı farzları terk eden kimse ise günahkâr mü'mindir.”<sup>20</sup> sözleriyle ifade eder. Buna Yunus (a.s)'ın “*Ben zalimlerden oldum.*” (el-Enbiya, 87), Hz. Yûsuf (a.s)'ın kardeşlerinin “*Ey babamız! Bizim günahlarımızın başışlanmasını dile*” (Yûsuf, 97), Allah'ın Hz. Peygamber için “*senin geçmiş ve gelecek günahını Allah'ın affetmesi için...*” (el-Fetih, 2) âyetlerini ve Hz. Musa'nın bir kıptîyi öldürmesi olayında küfür değil günah işlediğini delil göstermektedir.<sup>21</sup>

İmâm-ı A'zam, kişinin iman dairesinde kalabilmesinin şartının, işlediği günahı helâl sayarak işlememesi veya bir farzı terkediyorsa onun gereksizliğine inanarak terk etmemesi olduğu kanaatindedir. O, “Bir Müslüman'ı, helâl saymaması şartıyla büyük günahlardan birini işlemesinden dolayı kâfir sayamayız.” diyerek mü'min olmanın gereğinin bu olduğunu vurgulamaktadır.<sup>22</sup> Ebû Hanîfe gerçek mü'min olanların işlediği günahı helâl sayarak değil de nefsinin arzularına yenilerek işleyeceği kanaatini da vurgulamaktadır. O, kendisine sorulan, “Eğer Allah mü'mine her şeyden daha sevgili ise mü'min ona niçin isyan eder, seven sevdiğine isyan eder mi?” sorusunu; “Evet çocuk babasını sever, bazen da ona âsi olur. Mü'min de böyledir. Her ne kadar isyan etse de Allah ona her şeyden daha sevgilidir. O, Allah'ı sevmediğinden değil kendisine şehvet ve diğer

<sup>17</sup> el-Âlim ve'l-müteallim, s. 13.

<sup>18</sup> er-Risâle li Osman el-Bettî, s. 66, 67.

<sup>19</sup> el-Âlim ve'l-müteallim, s. 13.

<sup>20</sup> er-Risâle, s. 68.

<sup>21</sup> el-Fıkhü'l-ebzat, s. 49.

<sup>22</sup> el-Fıkhü'l-ekber, s. 57.

bazı şiddetli arzular galip geldiğinden ötürü Allah'a isyan eder.”<sup>23</sup> diyerek cevaplandırıyor.

### Sonuç

Ebû Hanîfe'nin, dini tevhit inancı olarak tanımlaması toplumsal bütünlüğü sağlama amacına yönelik olsa gerektir. Böyle bir tanımlama dinin diğer tezahürlerinin önemini eksiltmez. Üstelik o günkü siyasal ve sosyal konjonktür böyle bir tanımlamayı da gerektirmektedir. Daha önceki dönemde teşekkül etmiş bir gurup olan Hâricîlerin uzantıları, büyük günah işlese de, inancından hiçbir şey yitirmemiş olan Müslümanları, direk küfre nispet etmekle kalmamakta, aynı zamanda kılıç da çekerek, din adına dindaşlarını yok etme çabalarını sürdürmekteydiler. Yine onun çağdaşı Vasıl b. Atâ ile başlayan mutezîlî çizgi, Müslümanlardan büyük günah işleyenleri tekfir (küfre nispet) etmese de imandan dışlamaktaydı. Çünkü o, büyük günah işleyeni, *el-menziletü beyne'l-menzileteynde* (iki durum; dünyada, imanla küfür; ahirette ise cennetle ceennem arasında) olmakla tanımlıyordu. Bu öğretiler, elbette ki toplum içinde guruplaşmalara ve bu gurupların birbirini tanımlayarak itham etmelerine neden olacaktır. Bu da toplumdaki bağları bir anlamda sarsarak toplumun parçalanması, huzurun kaçması gibi vahim sonuçların doğmasını beraberinde getirecektir. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin tanımlamada, toplumun bütünlüğünü sağlama amacı güttüğünü, kendi zamanında işletilen tekfir mekanizmasını engelleme çabası verdiğini ve bu yüzden de dinin özüne ait bir tanımlama yaptığını düşünüyoruz. Hatta dinin tanımlanmasında tevhit inancının baz olarak alınması, Müslümanlarla diğer ilâhî dinlerin saliklerinden tevhit inancına bağlı olanların ortak bir paydada buluşmasına da zemin oluşturabilecek bir nitelik taşır. Çünkü Hz. Adem'e kadar uzanan vahyî öğretinin eseri olan ilâhî dinlerin hepsi de Allah'dan geldiği için aynı hakikati göstermektedir. Bu da tevhit hakikatidir. Nitekim Allah (c.c.) Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitap ederek, Ehl-i Kitab'ı, onlarla Müslümanlar arasındaki “ortak söze” çağırmasını istemektedir. Bu “ortak söz” de Allah'dan başkasına tapmama, O'na hiçbir şeyi ortak koşmama ve Allah'ı bırakıp da insanı ilahlaştırılmamadır (Âl-i İmrân 64).

Ebû Hanîfe'nin, dini bu şekilde tanımlaması, dinin talebinin bireysel olduğu düşüncesini uyarmaktadır. Fakat ona böyle kısır bir din anlayışı nispet etmek mümkün değildir. Çünkü Ebû Hanîfe görüşleriyle fıkıh ekollerinden en önemlisinin kurulmasına neden olan bir ilim adamıdır. Ona böyle bir düşüncüyü nispet etmek imkânsızdır. Onun yaptığı sadece dinin öze ait tanımını yaparak din olanla dinî olan arasındaki farkı belirlemektir. Ebû Hanîfe tanımlamada ircâ anlayışına düşmeme gayreti de göstermiştir. Yani o, kişi ne yaparsa yapsın hangi günahı işlerse işlesin imanına bu yaptıkları zarar vermez anlayışından uzak durmaya çalışmıştır. Çünkü bu durum, bireysel vicdanı bozacağı gibi toplumsal dejenerasyona da sebep olacaktır.

<sup>23</sup> el-Âlim ve'l-müteallim, s. 19.

## Müzakere

Cağfer KARADAŞ  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Başkan, Değerli katılımcılar!

Müzakeresi için huzurlarınızda bulunduğum tebliğ sahibi sayın Muhit Mert'i, tebliğindeki özenli akademik üslup, sistematik ve zengin muhteva sebebiyle kutluyorum ve verdiği değerli bilgiler dolayısıyla kendilerine teşekkür ediyorum. Bu büyük emek ürünü tebliğinin Ebû Hanîfe'nin düşüncesinin anlaşılmasına çok değerli katkı sağlayacağını umuyorum.

Tebliğin giriş kısmında geçmiş ve günümüz itibarıyla din tasavvuru üzerinde durulmuş, akabinde Ebû Hanîfe'nin din görüşü verilmiştir. Onun din görüşü çerçevesinde din-şeriat ayrımı, iman-amel ilişkisi gibi konulara da yer verilmiştir. Genel bir değerlendirme şeklindeki "sonuç" ile tebliğ son bulmuştur.

Tebliğ sahibinin kaynak olarak gösterdiği Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde "...peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil her resûl kendi şeriatına davet ediyor, kedisinden önceki peygamberin şeriatına uymaktan nehyediyordu. Zira resûllerin şeriatları çok ve muhtelifdir."<sup>1</sup> sözünden hareketle, onun, dini şeriatlardan farklı gören bir anlayışa sahip olduğunu ve dolayısıyla din ve hukuk alanını ayırdığını çıkarmak mümkün olmakla birlikte, bunun, "kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesidir"<sup>2</sup> şeklindeki fıkıh tanımında itikat, amel ve ahlâk alanlarını ayırmamış olması gerçeğiyle nasıl bağdaştırılacağına açıklığa kavuşturulması gerekir. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin dini, inanç ilkeleri ile sınırlı gördüğünü düşünmek, onun esas anlatmak istediğini gölgeler. Zira, Ebû Hanîfe, bununla "dinin bir değişmeyen bir de değişen yönü vardır" demek istemekte diğer bir ifade ile dinin zamana ve mekâna ve şartlara göre peygamberden peygambere değişen bir takım hususlarının bulunmasına karşın, zamandan, mekândan ve toplumsal gelişmelerden bağımsız, değişmeyen yönlerinin de bulunduğunu vurgulamaktadır. Hatta onun bu ifadelerini, kendi döneminde meydana gelen sorunlara yeni çözüm önerileri üretmeyi dinin değişen yönü çerçevesinde değerlendirme eğiliminin tezahürü olarak görmek daha uygun olur. Diğer bir deyişle Ebû Hanîfe, bu ifadeleriyle yeni sorunlara karşı yeni çözüm önerileri getirme gereğine işaret etmektedir.

Öte yandan peygamberlerin getirdikleri dinler bir bütün olarak ele alındığında, değişmeyen hususların sadece inanç ilkeleri olmayıp, ibadet olgusu ve dinin maksat ve hedefleri olduğu da açıkça görülür. Her ne kadar şeklî bir takım farklılıklar bulunsa bile, ibadet olgusu her peygamberin getirdiği sistemde değişmeyen bir unsur olarak yerini korumaktadır. Dinin maksat ve hedefi ise Allah-kul ilişkilerini tanzimdir, bu da her dinde

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri (çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 15.

<sup>2</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul 1967, I, 13-14.

bulunmaktadır. Bu taktirde Ebû Hanîfe'nin dinin değişmeyen yönü ile sadece inanç ilkelerini kastettiğini varsaymak yanıltıcı olabilir.

Ebû Hanîfe'nin din görüşünün oluşmasında dönemin konjonktürünün etkisini tebliğ sahibinin göz önünde bulundurması önemlidir. Zira her görüş kendi döneminin şartları çerçevesinde oluşur ve şartların değişmesine göre de değişime uğrar. Değişime uğrama gerçeği, sözün ve görüşün geçirdiği evreleri veya intikal sürecini dikkate alma zarureti gündeme getirir. Ebû Hanîfe'nin başta meşhur "beş eseri" olmak üzere bize ulaşan görüşlerinin nakil yoluyla gelmiş olduğunu dikkate aldığımızda, nakil esnasında birtakım anlam kaymalarına veya değişime uğrama ihtimalini de dikkate almak gerekir. Bu açıdan söz konusu eserde "şeriat" kelimesine yüklenen anlamın, bu kavramın sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamı olması ihtimalini de akla getirmektedir. Dinin inanç ilkeleri ile özdeşleştirilmesi hususu için de aynı kaygı geçerlidir. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin din anlayışının farklılığını veya özgünlüğünü tespit için, o dönemdeki din anlayışları ile karşılaştırılmasının daha isabetli sonuçlara ulaştıracağını düşünüyoruz.

Saygılarımı sunar, teşekkür ederim.

## Cevap

Muhit MERT  
GÜ Çorum İlähiyat Fakültesi

Değerli bilim adamı Cağfer Karadaş'a teşekkür ederim. Bazen ifade etmeyi düşündüğünüz şeyi iyi ifade edemiyorsunuz. Bu çok normal. Olumlu yaklaşım, olumsuz yaklaşım grupların kendi içlerinden karşılıklarına bakışı ifade ediyor. Bunu tam ifade edememişim. Bunu sizin yönlendirmeleriniz doğrultusunda daha iyi ifade edebiliriz. Din konusundaki hatırlamaları siz 4 grupta toplamak daha güzel olur dediniz. Aslında alt grupları, işleyişleri düşündüğünüzde 16 grup olur ama ben mümkün olduğu kadar kristalize etmeye çalıştım ve belirgin olan iki şeyi vermeye çalıştım dolayısıyla bu 5 de olur 10 da olur fark etmez. Şimdi öyle garip şeyler var ki bir anekdot olması açısından anlatıyım. Karşılıklı olarak yazı yazılmıştı bundan 4-5 sene kadar önceydi zannediyorum. Mehmet Ali Özbay bir yazı yazmıştı "laiklik her Müslüman'a lâzımdır" diye orada şöyle bir şey diyor "din ahiret içindir" yani bu dünyaya sokmuyor dini. Dolayısıyla çok fazla malzeme bulup din üzerine milletin dinî düşüncesini yansıtan çok fazla şey bulmak mümkündür. İlhami Bey de ona güzel cevaplar vermişti. Daha fazla sözü uzatmak istemiyorum. Yönlendirmeleriniz için teşekkür ediyorum. Bizi dinlediğiniz için hepinize saygılar sunuyorum.



Süleyman TOPRAK  
SÜ İlähiyat Fakültesi

Değerli arkadaşlar böylece üçüncü günün ilk oturumunu sonlandırmış bulunuyoruz. Önce tebliğci ve Müzakereci arkadaşlarıma sonra sizlere sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

## DOKUZUNCU OTURUM

Başkan: Ahmet Sâim KILAVUZ

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İlâhiyat Fakültesi

Değerli misafirler bu oturumumuzda tebliğ sunacak İbrahim Hakkı İnal, Ramazan Altıntaş ve Temel Yeşilyurt kardeşlerimi huzurlarınıza davet ediyorum, buyurun. Müzakerecilerden İlyas Üzüm, Tevfik Yücedoğru'yu davet ediyorum. Nadim Bey yok herhalde.

Birinci tebliğ sahibi arkadaşımız İbrahim Hakkı Bey buyurun.



## Hanefî Literatüründe Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği Problemi

İbrahim Hakkı İNAL  
ŞHÜ İlähiyat Fakültesi

Bu tebliğde Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği iddiasının Hanefî eserlerde nasıl ele alındığı tartışılacak, tebliğde sırasıyla Hanefî-Mâtürîdî kelâm, mezhepler tarihi ve menâkıb-tabakât eserlerinde bu konuya nasıl yaklaşıldığı ele alınacaktır. Hanefî müelliflerin Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği iddiasına karşı nasıl bir tavır takındığı konusunu ele almadan önce, Hanefî olmayan müelliflerin eserlerinde Ebû Hanîfe-Mürcie ilişkisinin nasıl ele alındığı hususunun üzerinde kısaca durulmasında fayda mülahaza ediyoruz. Ebû Hanîfe özellikle Eş'arî ve Hanbelî eserlerde Mürciî olarak tavsif edilmektedir. Hanbelî eserlerin genelinde Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu söylenirken, Eş'arî eserlerde bu konuya farklı yaklaşımların olduğunu görüyoruz. Zira el-Eş'arî'nin bizatihi kendisi Ebû Hanîfe'yi Mürciî fırkalardan birinin kurucusu olarak sunarken,<sup>1</sup> önde gelen Eş'arî müelliflerden Bağdadî ve Şehristânî bu konuda farklı düşünmektedir. Bağdadî'ye göre Mürciî alt gruplardan biri olan Ğassaniyye'nin kurucusu el-Ğassan el-Kûfi, Ebû Hanîfe'yle kendi görüşü arasında paralellik kurmaktadır ki, Bağdadî'ye göre, bu iddia, doğru değildir. Bağdadî'ye göre, meselâ imanın artıp eksilmesi konusunda bu iki görüş arasında benzerlik bulunmamaktadır. Yine Bağdadî'ye göre, Ebû Hanîfe'ye Mürciî denilmesi Mutezile ve Hâricîlerin kendilerinden olmayan herkesi Mürciî olarak yaftalamasından kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup> Bağdadî'yle aynı görüşü paylaşan Şehris-tânî'ye göre de Ebû Hanîfe'nin Mürciî olması mümkün değildir. Şehristânî Ğassan'ın Ebû Hanîfeyle benzer görüşlere sahip olduğu iddiasını şaşılacak bir durum olarak niteler. Şehristânî'ye göre, Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu iddiasının muhtemel sebebi, onun imanı yalnızca kalp ile tasdik olarak tarif etmesi ve imanda artıp eksilme olmadığını söylemesidir. Buradan hareketle, Ebû Hanîfe'nin amellere gereken önemi vermediği söylenmektedir ki, Şehristânî'ye göre, bu kabul edilebilir bir iddia değildir. Ayrıca Şehristânî, Ebû Hanîfe'nin olsa olsa "Sünnî Mürcie"den olabileceğini söylemektedir.<sup>3</sup> Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus, gerek Bağdadî'nin gerekse Şehristânî'nin bizzat kendi mezhep imamları olan el-Eş'arî'nin eserinde Ebû Hanîfe Mürciî olarak tavsif edildiği halde, onların bu konuya hiç temas etmeyip aksi görüşü savunmuş olmalarıdır. M. Watt, bu durumun muhtemel sebebi olarak el-Eş'arî'nin Ebû Hanîfe'yi Mürciî olarak gösterdiği *Makâlât*'ı

<sup>1</sup> el-Eş'arî, *Maqâlât*, 138-9.

<sup>2</sup> Bağdadî, el-Fark, s. 203. Watt, Şehristânî'nin Mu'tezile ve Hâricîlerin kendilerine muhalefet edenlere Mürciî ismini verdikleri iddiasını elimizde mevcut Mu'tezilî kaynaklardan hareketle doğrulanamayacak bir iddia olarak görür. Watt, *Formative Period*, s. 121.

<sup>3</sup> Şehristânî, el-Milel, I, s. 164.

Mutezilî iken yazdığını ve Mu'tezile'yi terkedip Ehl-i Hadis saflarına geçtiğinde de bu kanaatini değiştirmemesinin anlaşılabilir bir durum olduğunu söyler ki bu üzerinde durulması gereken bir görüştür.<sup>4</sup>

Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu iddiasının en ateşli savunucuları, tahmin edilebileceği gibi Ehl-i Hadistir. Gerek Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin derlendiği eserlerde, gerekse sonraki Hanbelî akaid eserlerinde Mürciîlik şiddetle reddedilmekte, Ebû Hanîfe de Mürcie'ye mensup olarak gösterilmektedir. Hanbelîlerin Mürcie ve Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği konusuna yaklaşımları söz konusu edildiğinde üzerinde durulması gereken şahıs İbn Teymiyye'dir. O bir yandan bağlı bulunduğu Hanbelî geleneğinin bu konudaki görüşüne sâdik kalarak Mürcie'yi sapık bir mezhep olarak göstermekte diğer yandan ise Mürcie'yi, Gulat Mürciesi ve Fukaha Mürciesi olarak ikiye ayırmakta ve Ebû Hanîfe'yi de bu ikinci gruba mensup göstermektedir. İbn Teymiyye'ye göre Fukaha Mürcie'sine mensup kişiler arasında Ebû Hanîfe'nin de aralarında bulunduğu "âbid fazıl kişiler" mevcuttur.<sup>5</sup>

Ebû Hanîfe'yi Mürciî olarak tasvir eden mezheplere son bir örnek olarak Şâ'a'yı gösterebiliriz. İlk dönem Şîî müelliflerden Ehl-i Sünnet'in tamamını Mürciî olarak algılayan en-Nevbahtî'ye göre, Ebû Hanîfe dört Sünnî-Mürciî koldan Masırıyye'ye mensup bir Mürciîdir.<sup>6</sup> Bu tasnif Mürcie'nin yaygın kanaatin aksine sapık mezheplerden bir mezhep olmayıp aksine daha sonra Ehl-i Sünnet içinde görüşleri "absorbe" edilmiş bir mezhep olduğu görüşünü savunanların iddialarını güçlendirmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Mürciîliğiyle ilgili iddiaların kökenine dair bu kısa girişten sonra Hanefîlerin bu iddialara nasıl cevap verdiği konusunu ele alabiliriz.

Hanefî akaid ve kelâm eserlerinde konunun nasıl ele alındığını incelemeye, -müellifine ait olup olmadığı ya da bizzat kendisinin yazıp yazmadığı tartışmaları bir yana bırakılacak olursa- Ebû Hanîfe'ye atfedilen risalelelerle başlayabiliriz. Bu risalelerde, tartışmalı bir cümle dışında Mürcie adı doğrudan bahsedilmez. Mürcie adından doğrudan yalnızca Hammâd b. Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği *el-Fıkhü'l-ekber*'de (Wensinck bu risaleyi, Ebû Mutî' el-Belhî tarafından rivayet edilen ve *el-Fıkhü'l-ebser* diye de bilinen *el-Fıkhü'l-ekber*'den ayırmak için, *el-Fıkhü'l-ekber II* olarak adlandırır) bahsedilmektedir. Bu risalede, "Biz Mürcie'nin dediği gibi, iyiliklerimiz kabul, kötülüklerimiz affedilmiştir demiyoruz." şeklinde bir ifade yer almaktadır. Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğunu reddedenler bu cümleyi kendi görüşlerini destekleyen bir delil olarak kullanmaktadırlar. *el-Fıkhü'l-ekber*'de o dönemde tartışılmayan, ancak felsefe eserlerinin tercümesinden sonra tartışılmaya başlanan *cevher* ve *araz* gibi konularla ilgili bilgilerin yer alması, ayrıca o dönemde henüz tartışma konusu yapılmamış *keramet*, *mûcize* ve *istidrac* gibi konulardan bahsedilmesi, bu

<sup>4</sup> Watt, Formative Period, s. 142.

<sup>5</sup> İbn Teymiyye, İman, 220.

<sup>6</sup> Nevbahtî, Fıraku's-Şia, s. 6. Kitabının aynı yerinde saydığı grup ve kişiler arasında Ashabu'l-hadis, eş-Şâfiî, Mâlik b. Enes, Süfyan es-Sevrî ve İbn Ebû Leylâ gibi âlimler de mevcuttur.

esere sonradan ilâveler yapıldığı iddiasını haklı çıkaran hususlardır. Mürcie'yle ilgili Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu söz için de aynı durum söz konusudur. Bazı araştırmacılar, *el-Fıkhu'l-ekber*'in Kahire'de bulunan bazı yazma nüshalarında bu cümledeki "Mürcie'nin dediği gibi" kısmının yer almadığına, yalnızca "iyiliklerimiz kabul edilmiş, kötülüklerimiz affedilmiştir demiyoruz", şeklinde bir ifadeye yer verildiğine dikkat çekmektedirler.<sup>7</sup> Diğer taraftan, gerek bu görüş, gerekse kaynaklarda yaygın olarak Mürcie'nin geneline teşmil edilen ve fakat aslında yalnızca Mukatil b. Süleyman'a ait olan, "kâfire salih amelin fayda vermeyeceği gibi, mü'mine de günah zarar vermez." görüşü, Mürcie'nin geneli tarafından kabul gören bir görüş değildir. Bazıları tarafından Zeydî olduğu da iddia edilen<sup>8</sup> Mukatil b. Süleyman'a ait bu görüş, bu husus göz ardı edilerek, bazı Hanefî müelliflerce ısrarla Mürcie'nin tamamına atfedilmektedir. Bu Hanefî müellifler, böyle bir genelleştirme yapmak suretiyle, muhtemelen, muarızları için Ebû Hanîfe ya da Hanefileri Mürcie ile özdeşleştirmeyi zorlaştırdıklarını düşünmüş olmalıdırlar.

Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu risaleler incelendiğinde, imanın tarifi, artıp eksilmesi, büyük günah işleyenin tekfiri, iman ve İslâm kelimeleri arasındaki ilişki ve otoriteye isyan etmenin câiz olup olmadığı<sup>9</sup> gibi konularla ilgili olarak ortaya konulan temel görüşlerin, İslâm literatüründe Mürcie'ye atfedilen temel görüşlerle paralellik arzettiği görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin eserleriyle ilgili bu kısa hatırlatmadan sonra ele alacağımız Hanefî-Mâtürîdî eserleri üç grupta toplayabiliriz. Bunlardan birinci gruba dâhil edeceğimiz eserlerde, Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği iddiası kategorik olarak reddedilmekte ve Mürcie iman konusunda aşırı sapık görüşlere sahip bir mezhep olarak sunulmaktadır. İkinci gruba dâhil eserlerde ise, Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu kabul edilmekte ve fakat bundan bilinenden farklı bir Mürcie anlaşılması gerektiği hususu vurgulanmaktadır. Üçüncü gruba dâhil eserlerde ise bu tartışma yok sayılmakta ve bu konudan hiç bahsedilmemektedir.

İlk guruba mensup eserlerde konuyu en detaylı irdeleyenlerden biri Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'dir. Pezdevî'ye göre Ebû Hanîfe Mürciî değildir. Detaylı olarak ele aldığı iman konusunu işlerken Pezdevî, Ebû Hanîfe ile Mürciî görüş arasında bir irtibat kurulmasını imkânsız kılacak tasnifler yapmakta (meselâ bazen Mürciî alt grupların listesini verirken *la faidete bi-zikriha* diyerek listeyi yarıda kesmekte) veya Mürcie'nin temel görüşü olarak "kâfire amelin fayda vermeyeceği gibi mü'mine de günah zarar vermez." görüşü

<sup>7</sup> Kahire, Daru'l-kütüb, No: 127, İlmü'l-keîâm (Mikrofilm no: 39905), v. 4b. Kutlu, Türklerin İslâmlaşmasında Mürcie'nin Rolü, s. 15.

<sup>8</sup> Watt, Formative Period, s. 136.

<sup>9</sup> Watt son tahlilde bu konuda yalnızca Hanefîlerin değil genel olarak Sünnî İslâm'ın da Mürcie ile aynı noktaya geldiğini söylemektedir. Watt, Formative Period, s. 140. Yine Watt'ın üzerinde durduğu bir başka husus Sünnî İslâm'ın benimsediği ilk dört halife arasındaki tarihî sıralamanın aynı zamanda fazilet sıralaması olduğu fikri konusunda da Sünnî İslâm ile Mürciî görüş arasında paralellik mevcuttur. Formative Period, s. 140.

zikretmektedir.<sup>10</sup> Diğer taraftan Sâbûnî'nin de aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin Mürciîliğini reddettiğini, tıpkı Pezdevî'de olduğu gibi, “Küfrün olduğu yerde amelin fayda vermeyeceği gibi iman varsa da günahın zarar vermeyeceği” şeklindeki görüşü Mürcie'nin temel görüşü olarak ileri sürerek okuyucu açısından Mürciî görüşle Ebû Hanîfe'nin görüşü arasında paralellik kurmayı zorlaştırmış olmaktadır.<sup>11</sup> Bu guruba dâhil Hanefî müelliflere bir başka örnek olarak Aliyyü'l-Kârî'yi gösterebiliriz. Ona göre de ‘Küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi, imanla birlikte günahın zarar vermeyeceği’ görüşü Mürcie'nin temel görüşüdür.<sup>12</sup> Hanefî kelâmcıların önde gelenlerinden et-Tahavî'nin benzer bir şekilde, “iman olduğu sürece günahın zarar vermeyeceği” şeklindeki ifadesini şerheden İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, Tahavî'nin burada Mürcie'yi kastettiğini söylemektedir. Çünkü ona göre, Mürciîler “küfürle birlikte taatın fayda vermediği gibi iman olduğu müddetçe de günahın zarar vermeyeceği” görüşüne inanan kişilerden oluşan bir mezheptir.<sup>13</sup> Görüldüğü gibi bu grupta bahsettiğimiz Hanefî kelâmcılar yalnızca Mukatil b. Süleymana atfedilen bir görüşü Mürcienin geneline teşmil etmektedirler.

İkinci gruba, yani Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğunu kabul eden ve fakat *ircâyı* farklı bir şekilde algılayanlara, Mâtürîdî'yi ve Ebü'l-Muin en-Nesefî'yi örnek verebiliriz. Mâtürîdî'ye göre, Ebû Hanîfe Mürciîdir. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin kendisine Mürciî görüşe nasıl kâil olduğu sorulduğunda, meleklerin Allah'la olan muhaveresinden etkilendiğini, kendilerine eşyanın ismini saymaları söylendiğinde meleklerin, hakkında bilgileri olmayan bu konuyu Allah'a havale (*favvadu*) etmiş olmalarının kendisine ilham kaynağı olduğunu söylediğinden bahsetmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca Mâtürîdî'nin *Te'vilatu'l-Kur'ân*'ında Mürcie'yi *Mezmun Mürcie* ve *Mahmud Mürcie* olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz. Mâtürîdî, *Mahmud Mürciîleri* “büyük günah işleyenlerle ilgili kararı dilediği şekilde hükmetmesi için Allah'a bırakanlar” olarak tavsif ederken, *Mezmun Mürcieyi* ise “Fiilleri Allah'a ait kılarak kulun fiillerini ve bunlarda tedbiri kabul etmeyenler” olarak niteler.<sup>15</sup> Ebü'l-Muin Nesefî'nin de *Tebşıra*'da benzer görüşleri savunduğunu ve buna ilâveten Mürcie'yi, habis olan Mürcie ve olmayan Mürcie olarak ikiye ayırdığını görüyoruz.<sup>16</sup> Nesefî, habis Mürcie'nin “Müslüman'a büyük günahın zarar vermeyeceği gibi kâfire de hasenat fayda vermez” görüşünü savunduğunu söyler.

Üçüncü grup olarak zikrettiğimiz, Ebû Hanîfe'nin Mürciî olup olmadığı konusuna hiç temas etmeyen müelliflere örnek olarak, İbn Hümam'ın *el-Müsayere*'sini, Lamişî'nin *Kitabu't-temhid*'ini verebiliriz. Diğer taraftan Hanefî Mezhepler tarihi eserlerinin de

<sup>10</sup> Pezdevî, Usulü'd-din, s. 145-6.

<sup>11</sup> Sâbûnî, Bidâye, s. 80.

<sup>12</sup> Ali el-Kârî, Şerhu Fıkhu'l-ekber, Beyrut 1979, s. 59. (Nakleden, S. Kutlu, Türklerin İslâmlaşmasında Mürcienin Rolü, 32).

<sup>13</sup> İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, Şerhu Akideti't-Tahaviyye, II, 434.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, Kitabu't-tevhid, s. 382.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, Te'vilât, I, 100.

<sup>16</sup> Nesefî, Tebsıra, II, 766.

Mürcie'den bahsederken bu konuya asla temas etmediklerini görüyoruz. Ebû Mutî' Mekhul en-Nesefî'nin *Kitabu'r-redd ala'l-bid'as*ında, Osman el-Hanefî'nin *Fırak el-müfterika*'sında ve Pezdevî'nin *Usûlü'd-din*'in sonunda mezheplere ayırdığı özel bölüm olan “*Beyanü'l-mezâhib*” kısmında, Mürcie'yi anlatırken Ebû Hanîfe'nin Mürciî olup olmadığı konusundan bahsetmediği görülür. Bu müelliflerin konuya tamamen ilgisiz kalması, üzerinde durulması gereken bir husus olup bunun muhtemel sebeplerden biri olarak bu müelliflerin yaşadığı dönemde Mürcie tartışmasının önemini kaybetmiş olması düşünülebilir.

Son olarak Hanefî menâkıb ve tabakât eserlerinde bu konunun nasıl ele alındığına değinmeden önce Hanefî olmayan müelliflerin yazdığı bazı tabakât eserlerinde ve özellikle Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında Ebû Hanîfe aleyhinde bir çok olumsuz rivayete yer verilmiş olduğunun hatırlatılmasında fayda mülâhaza ediyoruz. Gerek o dönemde gerekse modern dönemde Hatîb el-Bağdâdî'ye cevap niteliğinde müstakil eserler kaleme alınmıştır. Zâhidü'l-Kevserî'nin *Te'nibu'l-Hatîb*'i bu eserlerin bu bağlamda zikredilebilir.

Hanefî tabakât eserlerine baktığımızda Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği konusundan genelde bahsedilmediğini görmekteyiz. Bu tür eserlere örnek olarak matbu ilk Hanefî tabakât eseri olarak kabul edilen Saymerî'nin *Ahbaru Ebî Hanîfe*'sini, İbn Kutluboğa'nın *Tacü't-terâcüm*'ünü ve Kureşî'nin *el-Cevâhiru'l-Mudie*'sini zikredebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği konusuna değinen menâkıb eserlerine örnek olarak İbn Hacer el-Heytemî'nin *Hayrâtü'l-hisân*'ını verebiliriz. el-Heytemî'ye göre Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu iddiası, Mürciî Ğassan el-Kûfî'nin kendi görüşlerini meşrûlaştırmak için Ebû Hanîfe'nin kendisiyle aynı görüşü paylaştığını iddia etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>17</sup> Ebû Hanîfe'yle ilgili yazılan en önemli iki menâkıb eserinden el-Mekkî'nin *Menâkıb*'ı ve el-Kerderî'nin *Menâkıb*'ına baktığımızda iki eserde de yer alan bir rivayet dışında Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği konusuna temas edilmediği görülür. Bu rivayete göre, yolda ayakta bevleden bir sarhoşu uyaran Ebû Hanîfe'ye sarhoşun cevabı sert olmuş ve “Sen sus, Mürciî!” demiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, “haklısın, iman olduğu sürece günahın –meselâ senin içki içmen gibi– zarar vermeyeceğini söylediğim ve senin imanını peygamberlerin imanıyla eşit tuttuğum için ben bu cevabı hakkettim.” demiştir.<sup>18</sup> İlginç bir şekilde ne onaylama ne de reddetme anlamında el-Mekkî ve el-Kerderî bu rivayetle ilgili hiçbir şey söylememektedir. Yine aynı eserde, başta el-Eş'arî olmak üzere bir çok müellif tarafından Mürciî olarak tavsif edilen Bişr el-Merisi hakkında el-Mekkî “*el-fakîh el-imâm*” ifadesini kullanmakta, onun mezhebin önde gelen kelâmcılarından birisi olduğunu söylemektedir.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Heytemî, *Hayrâtü'l-hisân*, s. 100.

<sup>18</sup> Mekkî, *Menâkıb*, s. 264.

<sup>19</sup> Mekkî, *Menâkıb*, s. 391.

Son dönem Hanefî literatüründe de bu mesele değişik şekillerde ele alınmış konuyla ilgili yazılan eserlerin çoğunda meseleye Sünnî bir mezhep imamının sapık bir mezhebe ait gösterilmesi zaviyesinden yaklaşıldığı için, Ebû Hanîfe'nin Mürcî olduğu iddiası şiddetle reddedilirken diğer bazılarında ise, Ebû Hanîfe'nin Mürcî olduğu ve fakat yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle bir Mürcîliğe mensup olmadığı kaydıyla kabul edilmiştir. Bu son gruba örnek olarak Zâhid el-Kevserî'yi<sup>20</sup> el-Leknevî ve İzmirli'yi gösterebiliriz. Bu üç müellif de Ebû Hanîfe'yi Ehl-i Sünnet Mürciesi'ne mensup biri olarak kabul ederler. Ayrıca İzmirli İsmail Hakkı da *İlm-i Kelâm*'ın da Ebû Hanîfe ve taraftarlarını *Mürchie-i Fukaha* ya da *Mürchie-i Ehl-i Sünnet*, onların dışında kalan Mürcîleri ise *Mürchie-i Mütেকellimin* veya *Mürchie-i Ehl-i dalâl* olarak nitelemektedir.<sup>21</sup>

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Ebû Hanîfe'nin Mürcîliğiyle ilgili tartışmalar Mürcie'nin genelinin "aşırı sapık" olduğu ön kabulüyle başlamaktadır. Bu önyargı dolayısıyla da, yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız Hanefî eserlerde bu konuya farklı şekillerde yaklaşımış olduğu hususu göz ardı edilmektedir. Hâlbuki İslâm'ın ilk döneminde uzunca bir süre varlığını sürdürmüş ve hatta günümüzde de takipçileri bulunan bir çok mezhebin hilâfına, Mürcie daha üçüncü asırdan itibaren, Watt'ın tabirini kullanırsak "eriyip gitmiş"<sup>22</sup> ya da Sünnî İslâm tarafından absorbe edilmiş ve kendisinden Mürcî olarak bahsedilen kişilere belli bir dönemden sonra daha az rastlanır olduğu son zamanlarda yapılan çalışmalarda da ortaya konulan hususlardan biridir. Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Hanefîler bir yana, Eş'arîlerin bile imanın tarifi, tekfir, otoriteye isyan gibi konularda daha önce reddettikleri Mürcî çizgiye gelmiş olmalarıdır. D. Gimaret *La Doctrine d'al-Ash'ari*'de<sup>23</sup> bu hususa dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin Mürcîliği tartışmasında öncelikle, Mürcie'nin farklı şekillerde anlaşıldığı göz önünde bulundurulmalı, ikinci olarak da, diğer mezheplerin aksine, amel iman ilişkisi, büyük günah işleyenin tekfiri, otoriteye isyan gibi konularda Mürcî görüşün Sünnî İslâm'ın şekillenmesinde önemli rolünün olduğu unutulmamalıdır.



Ahmet Saim KILAVUZ  
UÜ İlähiyat Fakültesi

İbrahim Beye çok teşekkür ediyorum bir iki dakika önce bitirdiler. Bu Müzakereni İlyas Üzüm arkadaşımız yapacak.

<sup>20</sup> Zâhid el-Kevserî, *Te'nib*, s. 77; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, s. 361.

<sup>21</sup> İzmirli, *İlm-i Kelâm*, s. 85-6.

<sup>22</sup> Watt, *Formative Period*, s. 119

<sup>23</sup> Gimaret, *La Doctrine*, s. 472-4.

## Müzakere

İlyas ÜZÜM

TDV İSAM

Ebû Hanîfe sadece İslâm inançları ve fıkıhı açısından değil, aynı zamanda itikat ve amelde imamımız olması hasebiyle kültürel arka plânımız bakımından da özel önem taşıyan bir şahsiyet olup onun Mürcîliğe mensup olduğu iddiası hem yer yer klâsik kaynaklarda hem de modern çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye tahsis edilmiş bir sempozyumda bu iddiaları incelemeye ilişkin ayrı bir tebliğin olması gerek tertip heyeti gerekse tebliğ sahibi açısından tebrike şayan bir tutum olarak değerlendirilmelidir.

İlk hali yaklaşık bir hafta önce, son şekli üç gün önce elime geçen tebliğ, esas itibariyle sekiz sayfalık bir hacme sahiptir. Alt başlıkları bulunmayan tebliğde 23 dipnot kullanılmıştır.

Tebliğin girişinde konuya başlamadan önce, Hanefî olmayan müelliflerin eserlerindeki Ebû Hanîfe'nin Mürcîliğine yönelik iddiaları hakkında kısaca bilgi verilmiş, arkasından Hanefî literatüründeki yaklaşımlar sunulmak üzere evvela Ebû Hanîfe'ye isnat olunan eserler üzerinde durulmuştur. Bundan sonra konu a) Hanefî-Mâtürîdî kelâm kaynakları, b) Hanefî-Mezhepler tarihî kaynakları, c) Hanefî menâkıb-tabakât eserleri, d) Son dönem Hanefî literatürü esas alınarak incelemeye tâbi tutulmuştur.

Konu, Hanefî-Matürîdî eserleri verilirken a) Ebû Hanîfe'nin Mürcîliğini reddedenler (Pezdevî, Sâbûnî, Tahavî); b) kabul edenler (Mâtürîdî, Nesefî); c) sessiz kalanlar (İbnü'l-Hümâm, Lâmişî) olmak üzere üç kategoride ele alınmıştır.

Tebliğde Hanefî Mezhepler tarihî kaynaklarının yaklaşımı sunulurken, söz konusu eserlerin hiçbirisinin Ebû Hanîfe'nin Mürcîliğine değinmediği belirtilmekle yetinilmiş, bunun sebeplerine ilişkin tahlillere girilmemiştir.

Hanefî menâkıb ve tabakât kitaplarının konuyla ilgili durumuna dair ise özetle bu konuda bir şey söylenmediğine dikkat çekilmiş, yine bunun sebeplerine dair etraflı, doyurucu tahliller esirgenmiştir.

Tebliğin son bölümünde ise modern dönem Hanefî literatürüne işaret edilerek, Ebû Hanîfe'nin Mürcî olduğu iddiasının şiddetli bir şekilde reddedildiği, bazılarında ise – yaygın Mürcie değil masum Mürcie atfı öne çıkarılarak- kabul edildiği ifade edilmiştir (Leknevî, Kevzerî ve İzmirli).

Tebliğ, takriben yarım sayfalık bir sonuçla nihayete ermiştir.

Bu genel bilgilerden sonra tebliğle ilgili “iyileştirme teklifi” ve “katkı” niteliğinde aktarılacak notlar maddeler halinde şöyle verilebilir:

1. Tebliğ “Hanefî Literatürde Ebû Hanîfe'nin Mürcîliği Problemi” şeklinde başlıklandırılmış ve işlenmeye çalışılmıştır. Bunu eleştirmeye hakkımızın olmadığını

bilmekle beraber, milyonlarca insana imamlık yapma mazhariyetini kazanmış bir şahsiyet için böyle bir töhmet yahut tasvirin halen devam ettiğinden hareketle, bir temenni olarak, şayet konu genel olarak ele alınıp “Ebû Hanîfe’nin Mürcüîliği” biçiminde başlıklandırılarak işlense idi hiç şüphe yok ki daha faydalı olurdu.

2. Tebliğ, başlığında yer alan “Hanefî literatürü” tabiriyle herhangi bir kayıtlamaya girmediği için, bir bakıma, bütün Hanefî literatürü içine alacağını ifade etmektedir. Ne var ki tebliğ içerik bakımından bütün Hanefî literatüre değinmemiş, belli seçmelere gidilmekle yetinmiştir. Söz gelimi, Hanefî-Mâtüridî kelâm literatürü ile ilgili yedi eser, Hanefî menâkıb-tabakât eserleriyle ilgili üç eser, son dönem Hanefî literatürü ile ilgili ise üç eserden söz edilmiştir. Bunların bütün literatürü kapsamadığı açıktır. Bu bakımdan tebliğde bütün literatürü saymak yerine sistemini kurarak hangi eserlerin dikkate alındığı belirtilip bilgiler nicel olarak şematik bir şekilde yansıtılabildi. Diğer bir deyimle tablolar sunulabilir; böylece Hanefî literatürde türlere, dönemlere, belki bölgelere göre konuyla ilgili nasıl bir kanaat oluşturulduğu izlenebilirdi.

Ayrıca tabloda Ebû Hanîfe’ye Mürcüîlik nisbet eden eserlerin ortak özellikleri belirlenir, konuyu daha aydınlatıcı biçimde hazırlanabilirdi.

3. Metinde, Hanefî tabakât eserleriyle ilgili bilgi verildikten sonra (s. 918) “Ebû Hanîfe’nin Mürcüî olduğunu söyleyen esere örnek olarak İbn Hacer el-Heytemî’nin *Hayrâtü’l-husân*’ını verebiliriz.” deniliyor. Oysa İbn Hacer el-Heytemî Şâfiî âlimi olup Hanefîlikle ilgisi yoktur (bkz. Cengiz Kallek, “İbn Hacer el-Heytemî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIX, 531).

Ayrıca konu hakkındaki yaklaşımını tespit etmek üzere, göz önünde bulundurulması gereken çok önemli bir Hanefî-tabakât kıkabı olan Kefhemî’nin yazma hâlindeki (örnek olarak bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Ef. Bl., nr. 548) *Ketâiba a’lâmi’l-ahyâr*’ının dikkate alınmamış olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

4. Tebliğde kaynaklarda Mürcie ile ilgili olarak verilen bilgilerden ve klâsik “fırak” ve “nihâl” ilminin isimlendirme ve kaynak değerlendirmeye yönelik yeni yaklaşımları da hesaba katılmak suretiyle konuya “yukarıdan bakış” yapılmamış; konu genel karakteri itibarıyla yeterince değerlendirilmeye tâbi tutulmamıştır. Bu çerçevede katkı niteliğinde bazı hususlara değinmek yanlış olmayacaktır.

Konuya önce “ircâ” ve “Mürcüîlik” kavramı üzerinde durmak, sonra da terimle ilgili farklılıklara ve bakmak gerekir.

Sözlükte birisi “tehir etmek, tecil etmek, diğeri ummak, ümitte bulunmak” anlamına gelen “ircâ” literatürde her iki anlamda da çok sayıda kullanılmıştır. Aynı şekilde “ircâ yapan kişi ya da topluluk” anlamına mürcie kelimesi de kaynaklarda sıklıkla yer almıştır. Terim olarak ise iman amel ilişkisine bağlı olarak müelliflere göre birbirinden farklı çok sayıda kullanıma tâbi tutulmuştur. Nitekim bir çalışmada kaynakları gösterilmek suretiyle 23 adet “mürcie” tanımı sıralanmıştır (bkz. Sönmez Kutlu, *Türkler’in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 31-33).



Kaynaklar tetkik edildiğinde “mürcie” terimin gelişmesinde şu sürecin yaşandığı görülmektedir: a) Hz. Osman ve Hz. Ali ile taraftarları hakkında verilecek hükmü Allah’a bırakmak (Bu tabir ilk defa Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonra (36/657) kullanılmıştır). b) Cemal ile Siffîn’a katılan ve büyük günah işleyenlerin durumunu, yani onların kâfir mi mü’min mi olduğunu söylemeyip hükmü Allah’a irca etmek (hicrî 60’lı yıllar), c) Ali’yi hilafette dördüncü sıraya bırakmak, tehir etmek (Hicrî ikinci asrın sonundan itibaren Şîa tarafından Sünnîlik anlamında kullanılmıştır). d) Hicrî III. asırdan sonra imanı söz ve tasdik olarak kabul etmek, ameli imandan sonraya tehir etmek (Geniş bilgi için bkz. *a.g.e.*, s. 34-38).

Öte yandan kavramdaki dönem ve bölgelere göre değişen farklı kullanımlardan dolayı, Mürcie ve kolları, diğer bir ifadeyle Mürciî gruplar hakkında da birçok muhtelif kategori ile karşılaşılacaktır. Söz gelimi, Şehristânî (ö. 548/1153) Mürcie’yi Mürcietü’l-Havâric, Mürcietü’l-Kaderiyye, Mürcietü’l-Cebriyye ve Mürcietü’l-Hâlisâ diye dört gruba ayırmış; Mürcietü’l-Hâlisâ’yı ise Yunusiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye Tûmeniyye ve Sâlihiyye olmak üzere altı grupta tetkik etmiştir. (bkz. *el Milel ve’n-nihal*, nşr. M. F. Muhammed, Beyrut 1410/1990, I, 137-144)

Eş’arî (ö. 324/935) söz konusu fırkayı on iki tali kola ayırarak sıralamıştır (bkz. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. M. M. Abdülhamîd, Beyrut 1411/1990, I, 213). Şaşırtıcıdır ki Eş’arî bu on iki fırkadan birisi olarak “Hanefiyye”yi zikretmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe imanı Allah’ı ve Resûlü bilip ikrar etmek, Resûlün getirdiklerini ikrar etmekten ibaret olarak tanımlamış; ayrıca o büyük günahın kişiyi iman dairesinden çıkarmayacağını, imanda artma ve eksilme olmayacağını söylemiştir (*a.g.e.*, I, 219-221).

Bağdadî (429/1037) ise Hanefiyye adlı hiçbir Mürciî gruba yer vermeksizin Mürcie’yi üçe ayırmıştır. a) Mürcie-i Kaderiyye. İman ve kader konusunda “irca”yı kabul etmiş kimselerdir. Gaylân, Ebû Şimr, Muhammed b. Şebîb gibi, b) Mürcie-i Cebriyye, c) Mürcie-i Hâlisâ. Bunları da beş fırka halinde saymıştır: Yunusiyye, Gassâniyye, Tûmeniyye, Sevbâniyye, Merîsiyye (bkz. *el-Fark beyne’l-firak*, Beyrut 1411/1990), s. 202 vd.).

Şu da kaydedilmelidir ki, İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan siyasî ve fikrî farklılıklara paralel olarak Hariciyye, Kaderiyye, henüz tam olarak teşekkül etmemiş olmakla birlikte siyasî bakımdan Ali taraftarlığı anlamında Şîa iman-amel konularıyla ilgili düşünceler ortaya koyduğu gibi genel Müslüman çoğunluğa mensup âlimler de aynı hususlarla ilgili değerlendirmeler yapmışlardır. Bu değerlendirmelerde hemen hemen her gruptan lügavî anlamda “ircâ” yapanlar olmuştur. Nitekim Bağdadî’nin yukarıda iktibas edilen tasnifinde Mürcie-i Kaderiyye, Mürcie-i Hariciyye ve bazı kaynaklarda görülen Mürcie-i Şîa gibi kavramlar sözü edilen gruplara bağlı kimselerin “ircâ” eylemini gerçekleştirmiş olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla bu anlamda ircaî yaklaşımlar sergileme, diğer bir ifadeyle Mürciî nitelik arz etme her zaman mümkündür.

Ancak çok geçmeden bu anlayış “gevşek dokulu” da olsa bir fırkalaşma sürecine girmiş; Yunus b Avn, Ubeyd el-Mekteb, Gassân el-Kûfî, Ebû Sevbân, Ebû Muâz et-Tûmenî

gibi şahısların etrafında küçük taraftar kitlesi oluşmuştur. Mezhepler tarihi kaynaklarında müstakil bir fırka olarak anılan Mürcîî esas itibariyle bu kesimlerdir. Böyle bir firkalaşma içine girmeyen fakat ircâ anlayışını devam ettirenler ise bu oluşumun dışında kalmışlardır. Şu hâlde iki husustan bahsetmek gerekmektedir: Bir anlayış olarak ircâ işlemi yapanlar, müstakil bir fırka olarak ircâcılar yani Mürcie. Hiç şüphe yok ki Ebû Hanîfe’de ircâî nitelikli yaklaşımlar vardır; ancak o hiçbir zaman bir fırka niteliğindeki Mürcie ilişkili değildir ve onunla asla ilişkilendirilemez. Aksine Ebû Hanîfe İslâm’ın “ana bünyesi” yahut “ana gövdesi”nde yer alan mutedil, basiretli ve akıl-nakil dengesini iyi kuran bir şahsiyettir. Ehl-i hadis’in yanında yer almayan, âyet ve hadislerin esasını merkeze alarak “rey”i en sağlıklı şekilde işleten bir âlimdir.

Öte yandan Ebû Hanîfe’nin fikirleri fırak kaynaklarında Mürcie’nin ana kolları olarak sayılan fırkaların sahip olduğu görüşlerle de paralellik arz etmemektedir. Söz gelimi, bu fırkalardan Yunusiyye, masiyetin kişinin yakîn ve ihlasına zarar vermeyeceğini, Ubeydiyye, Allah’ın insan suretinde olduğunu, Sevbanıyye’ye mensup olan bir grup hayır ve şerrin kuldandığını, Sâlihıyye, namazın Allah için yerine getirilen bir ibadet olmayıp ancak imanla ibadet vasfı kazandığını ileri sürmüş olup bunların Ebû Hanîfe’nin düşünceleriyle uzaktan yakından ilgisinin bulunmadığı muhakkaktır (Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, I, 138-142).

Bu husus dikkate alındığında Ebû Hanîfe’nin *Sahihayn*’da yer almasa bile Mürcie’yi kötüleyen ve onları ya İslâm’dan nasipsiz addeden yahut da Kaderiyye ile birlikte bu ümmetin Mecusîleri olarak niteleyen rivayetlerin (bkz. Tirmizi, Kader, 13), Ahmed b. Hanbel (*Müsned*, II, 86) ve Ebû Dâvûd’da (Sünnet, 16) kapsamına girmediği rahatlıkla ifade olunabilir.

Sonuç itibariyle, Ebû Hanîfe’nin bir fırka hüviyetindeki Mürcie ve kollarıyla uzaktan ve yakından hiçbir ilgisi yoktur.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İlahiyat Fakültesi

İlyas Beye çok teşekkür ediyorum. Az önce Mürciîlik nedir diye dinleyiciler adına Mustafa Kara’nın bir talebi gelmişti. Çünkü bazı dinleyicilerimiz tarafından Mürciîliğin ne olduğu bilinmiyor, bu gerekli bu konuda diye. İlyas Bey himmet buyurdular bunu cevaplandırdılar. Artık tabi bu şeyhimiz Mustafa Kara’nın kerameti midir, yoksa İlyas Beyin meûneti midir, onu siz izleyicilerimize bırakıyorum.

Şimdi biz kelâmcılar kerameti üzerimize almayalım. Onu yine mutasavvıflara bırakalım diye İlyas Beye meûneti tahsis ettim.

İkinci konuşmacımız Ramazan Altıntaş. Ramazan Bey Cumhuriyet Üniversitesi Sivas İlahiyat Fakültesi’nde Kelâm Hocası. Ramazan Beyin konusu Ebû Hanîfe’nin akıl-vahiy anlayışı olacaktır. Buyurunuz.

## Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı

Ramazan ALTINTAŞ  
CÜ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

### Giriş

Arapça bir kelime olan *akıl*, sözlükte; “bağlamak, tutmak, engel olmak, alıkoymak, hapsedmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Akıl kelimesi, “*devenin bağı*” demek olan *ıkâl*'den alınmıştır. “Akıl” kelimesinin aslı, bağlamaktır. Deveyi iple bağlamak gibi.<sup>2</sup> O hâlde akıl, Allah'la bağ kurmak anlamına gelir. Ayrıca, akıl doğru kullanıldığı zaman akıl sahiplerini, doğru yoldan sapmaktan engeller.

Ünlü dilci *İsfahânî* (ö. 502/1102), terim olarak akılı epistemolojik anlamda; “bilgiyi kabule hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi” şeklinde;<sup>3</sup> *Cürcânî* (ö. 816/1416) ise, akılı, “duyu-ötesi varlığı vâsıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemlerle algılayan soyut bir cevher” olarak tanımlar.”<sup>4</sup>

Bu son tanımın açılımından hareket ederek söylemek gerekirse, akıl, rûhun epistemolojik (bilişsel) ilkesidir ki, buna iki ayrı açıdan bakılabilir: Bunlardan *ilki*, akıl, görünen nesnelere kavramada biyolojik bir cevherdir. Bununla, duyu organları vasıtası ile yanımızda olan duyumlanır nesnelere kavranır. *İkincisi*, manevî bir güç olan akıl bir çeşit nûr, ışıktır ki bunun faaliyeti duyuların en düşük merhalesinde başlar, bununla, kavranılan nesne zihne açık ve berrak bir biçimde ulaşır.<sup>5</sup>

İslâm düşünce tarihinde kelâmî ekoller içerisinde Mûtezile, ilk İslâm rasyonalistleri olarak bilinir. Ehl-i Sünnetin aksine, Mûtezile kelâm ekolüne göre akıl, bütün insanlarda eşittir.<sup>6</sup> İslâm kelâmcıları akılı, *garîzî* ve *mükteseb* şeklinde ikiye ayırırlar.<sup>7</sup> Doğuştan (saf) akıl, bütün insanlarda eşittir. Ama kazanılmış (pratik) akıl ise, devamlı surette gelişmeye açık, biraz da insanın çabasıyla geliştirilebilecek bir pozisyona sahiptir. İnsanda evvel emirde akılı geliştirme potansiyeli ve akıl yoluyla kavranacak şeyleri kavrama eğilimi vardır. Buna, potansiyel yahut hazır olma hali ya da doğuştan akıl adı verilir. Sonra bu akıllı olgunluğa erişinceye kadar Allah'ın yaratıcı faaliyetiyle azar azar gelişir. Bu şekilde olgunlaşan akla kazanılmış akıl denir.<sup>8</sup> İşte her insan, Allah'ın kendisine verdiği fitrî akılla,

<sup>1</sup> Cevherî, İsmail b. Hammâd, es-Sihâh Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire 1984, V, 1769; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, Lisânü'l-Arab, Beyrut 1994, XI, 459.

<sup>2</sup> İsfahânî, Râgıb, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân, İstanbul 1986, s. 511.

<sup>3</sup> İsfahânî, a.g.e., s. 511.

<sup>4</sup> Cürcânî, S. Şerîf, et-Ta'rîfât, Beyrut 1987, s. 197.

<sup>5</sup> Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, İşârâtü'l-merâm min 'İbârâti'-İmâm, İstanbul 1949, s. 77.

<sup>6</sup> bkz. Sâbü'nî, Nureddîn, el-Bidâye fî usûli'd-dîn (thk. B. Topaloğlu), Dîmeşk 1979, s. 18.

<sup>7</sup> bkz. Muhâsibî, Hâris b. Esed, Şerefu'l-akl ve mâhiyetuhu (thk. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1986, s. 17-21.

<sup>8</sup> Beyâzî, İşârâtü'l-merâm, s. 78.

Allah'ı zorunlu olarak vasıtasız bir şekilde bilme gücüne sahiptir. Aklın bu çeşidi, ergenlik çağına gelen her insanda eşit düzeydedir.

İslâm düşünürlerinin yaptığı akıl tanımlamalarından, aklın, hem beyin ve hem de kalple ilişkili olduğunu anlıyoruz. Zaten İslâm kelâmcıları arasında aklın yeri konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları, akla yüklenen anlamlar ile yakından ilgilidir. Akla *cevher* veya *araz* diyenler, onun yeri konusunda farklı görüş belirtmişlerdir. Örneğin, akla *cevher* diyenler, onun yerinin beyin, akla *araz* diyenler, onun yerinin kalp olduğunu söylemişlerdir. Hatta, her ikisi arasında düşünme ve muhakeme eyleminin gerçekleştirilmesinde ortak işbirliği meydana geldiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>9</sup> O halde İslâm mütekellimlerine göre, aklın yeri kalptir, ama o ışığını beyinde gösterir. İşte mantıkçı pozitivist akıl anlayışından İslâm'ın akıl anlayışının ayrıldığı temel nokta, burasıdır.

Kelâm ilminde en önemli bilgi kaynaklarından sayılan akıl, Kur'ân'da, biri geçmiş, diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere 49 yerde isim ve mastar formunda değil, fiil formunda geçmektedir.<sup>10</sup> Bilindiği gibi fiil, bir iş, bir oluş ve bir hareket bildirir. İşte bu âyetlerde akıl kavramının fiil/eylem formunda geçmesi, bu kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanına ve epistemolojik açıdan fonksiyonel bir değere sahip olduğunun göstergesidir. Aklın, fonksiyonel anlamda kullanılması, hiç şüphesiz, insanda entelektüel bilişi harekete geçirmede önemli bir bilgi aracı olduğunu gösteriyor. Kur'ân'da akıl kelimesinin mana çerçevesine baktığımızda, onun genellikle şu iki anlamda kullanıldığını görüyoruz:

Bunlardan *ilki*, bir manayı anlamak, idrak etmek, tefekkür ve bilgi olarak ihtiyaç hissedildiğinde onu hatırlamak için hıfz etmek, hak ve bâtılı, hayır ve şerri birbirinden ayırmaktır. Buna *ilmî akıl* ya da *akl-ı temyîz* denir. *İkincisi* ise, birincisinin neticelerinden hareketle nefsi, kendi zararına ve helâkine sebep olabilecek olan süflî arzuların alıkoymaktır. Bu işlemi yapan akla da *iradî akıl* adı verilir.<sup>11</sup> Bu akılcılık, büyük oranda mütekellimlerin akıl anlayışını etkilemiştir.

Kelâm ilminin ana konularından birisi, bilgi meselesidir. Bilginin tesis edicisi ise, akıldır. Âdetâ akıl ile bilgi kavramları, ikizine bağlı çift kelimeler grubundandır. Karı-koca, dünya-ahiret vb. örneklerinde olduğu gibi, akıl denildiği zaman bilgi, bilgi denildiği zaman da akıl hatıra gelir. Bu sebeple, akılla bilgi arasında çok yakın bir ilişki vardır. İşte Ehl-i Sünnet kelâmının kurucu önderleri arasında yer alan Ebû Hanîfe, kelâmda bilgi vasıtaları arasında yer alan akıl ve vahiy üzerinde durmuş, her bilgi vasıtasını kendi bağlamı içerisinde değerlendirmiştir. Çünkü, nazarî düşünce ve tartışma öncesi devirde

<sup>9</sup> bkz. Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-dîn* (thk. H. P. Linss), Kahire 1963, s. 206; Râzî, *Fahreddîn, Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh* (thk. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî), İslâmâbâd, ts., s. 63-60; Beyâzî, a.g.e., s. 77.

<sup>10</sup> bkz. Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, Kahire 1988, s. 594-95.

<sup>11</sup> bkz. Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1992, I, 327-28; krş. Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul 2000, s. 104.

akıl ve nakil birbirini tamamlayan şeyler olarak görülüyordu. Bu nedenle Müslümanların eski tutumunda akıl ve vahyin birbirinden ayrı olmadığına hiç şüphe yoktur.<sup>12</sup> Akıl ile nakil arasında bir karşıtlık bulunduğu tartışmasının II/VIII. yüzyılın sonlarında ve III/IX. yüzyılın başlarında mütekellimler arasında yöntem tartışmalarından doğduğu söylenebilir. Bu açıdan Ebû Hanîfe'nin doğru bir bilgiye ulaşmak için bu iki bilgi kaynağını nasıl kullandığı bizim için önemlidir.

### 1. Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışının Temellendirilmesi

İslâm inanç sisteminin temelini, Allah'ı bilmek (ma'rifetullâh) düşüncesi oluşturur. İşte tarih boyunca İslâm kelâmında “Allah'ı bilmek ilâhî olanla (vahiy) midir yoksa insanî olanla (akıl) mıdır yahut Allah'ı bilmek ilâhî eylemin mi yoksa, insanî eylemin mi sonucudur?” “Vahiyde sâbiteler ve değişkenler var mıdır? Eğer varsa –ki vardır- o halde değişkenlerde insan aklının rolü ve sınırı nereye kadardır?” vb. gibi sorular, hep tartışıla gelmiştir. Mütekellimler arasında meydana gelen bu tartışmanın odak noktasını, biraz da onların, akıl karşısında vahyin konumuna ya da vahiy karşısında aklın konumuna biçtikleri rol oluşturur.

Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy ilişkisi bağlamında geliştirdiği görüşlerine geçmeden önce, onun bu görüşlerini hangi bilgi yöntemine göre ele aldığını tespit etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi geleneksel kelâmın bilgi teorisini akıl (a priori yargılar), tecrübe (beş duyu) ve doğru haber oluşturur. Kelâmda bir bilgi kaynağı olan tecrübe, a priori yargıları doğrulamak için kullanılan bir aracı durumundadır. Eşyanın hakikatinin bilgisinden hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamada tecrübe yönteminin verileriyle yola çıkar. Dolayısıyla Allah'ın varlığı meselesi hem teolojinin hem de metafiziğin konusudur. Diğer taraftan teoloji, sadece metafizik değil, öte yandan egzistansiyel bir dil de kullanır. Bu sebeple insan, algısı dışında kalan alanla ilgili konularda konuşurken, teoloji ve metafizik arasında bir ayırım yapmak zorundadır. Kelâmın şu bilgi tanımı, teoloji ile metafiziğin arasında olması gereken ayırımın ipucunu vermektedir.<sup>13</sup> Bilgi, ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir fiile sahip olmasını sağlayan şeydir.<sup>14</sup> Bu tanım, teolojik bilginin eyleme dönük olmasına zemin hazırlayan ve böyle bir motivasyonu teolojik üretimin temelini koyan bir yaklaşımı sergiler.<sup>15</sup>

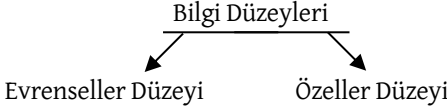
<sup>12</sup> Fazlur Rahmân, İslâm (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul 1981, s. 130.

<sup>13</sup> Düzgün, Şaban Ali, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, Günümüz İnanç Problemleri içinde, Erzurum 2001, s. 22-27.

<sup>14</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir, Usûlü'd-dîn, İstanbul 1928, s. 5.

<sup>15</sup> bkz. Düzgün, “Metafizik..”, s. 23.

Genellikle teolojik ve metafizik alanla ilgili bilgileri aşağıdaki şekilde olduğu gibi iki farklı düşünce düzeyinde ele almak mümkündür:



1) Özcü tip bilgiyi üreten *evrenseller* düzeyi, 2) Varoluşçu tip bilgiyi üreten *özeller* düzeyi. Birinci düzeyde elde ettiğimiz bilgi *analitik*; ikinci düzeyde elde ettiğimiz bilgi *sentetik* bir tabiata sahiptir. *Immanuel Kant* (ö. 1804), bilginin kavramlar, yargılar ve akıl yürütmeler olmak üzere üç unsurundan söz eder. Konumuzla bağlantılı olduğu için “yargı” unsuru üzerinde durmak gerektiğine inanıyorum. Çünkü yargılar, a priori ve a posteriori olmak üzere ikiye ayrılır. Bu yargılardan a priori olanlar analitik, a posteriori olanlar ise, hem analitik hem sentetikler.<sup>16</sup> *Kant*’a göre analitik/a priori bilgi “zorunlu” ve “tümel” geçerliliği olan bilgidir. Deneyin, bunları başka türlü göstermesine imkân yoktur. Sentetik/a posteriori olanlar ise, daha özellere inerek bilгимizi genişletirler, çoğaltırlar. Onunla başka kavramlar arasında bağlantılar kurarız.<sup>17</sup> Örneğin bir A şahsını doğrudan bilmek yerine onun hakkında bir şey biliriz. Yani, A’nın şöyle şöyle olduğunu biliriz. Fakat onu bu düzeyde, kendisi ile şahsî, yakın ve tamamıyla benzersiz bir alâka bakımından bilmeyiz. Birinci düzeydeki bilgi kesinlik ve ayırdediş açısından kazançlıdır, fakat derinliği azdır. Bilginin gerçek derinliğine ancak eşya bilgisinin ikinci düzeyinde varılabilir<sup>18</sup> ki bu, tecrübî bilgidir.

Esasen, Allah bu iki tür bilginin nesnesini oluşturduğundan, temel ayırım son derece açık olarak belirir. İkinci düzeyde, bir olan Allah’ı (Allahu vâhidün) biliriz. Bu ancak bir olan Allah ile şahsî bir birleşimle mümkündür. Bu ifadeden vahdet-i vücutçu ya da panteist bir yaklaşım değil, dindarın yaşadığı öznel dinî tecrübe biçimi kastedilmektedir. Birinci düzeyde Mürcî mütekelim *Muhammed b. Şebîb*’in dediği gibi, Allah’ın bir olduğunu biliriz.<sup>19</sup> Bir olan Allah hakkındaki aracısız, sezgisel ve derinden şahsî nitelikteki bilgi, Allah’ın bir olduğunun bilgisine göre tamamıyla farklı bir doğadır.<sup>20</sup>

Ebû Hanîfe ve taraftarları, “imanı, Allah’ın bilgisi (marifet) ve Allah’ın (dil ile) ikrarı; Resûl hakkında bilgi (marifet) ile (onun vasıtasıyla) Allah’tan gelmiş olan her şeyin dil ile ikrarı, bunun bir *bütün (cümleten)* ve *tefsirsiz (yorumsuz)* olarak kabulü” şeklinde tanımlarlar.<sup>21</sup> Görüldüğü gibi bu tanımda kullanılan “*el-cümletü dâne’t-tefsîr*” (yorumsuz

<sup>16</sup> bkz. Kant, Immanuel, Pratik Akılın Eleştirisi (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Ankara 1994, s. 10, 11, 36, 58, 123, 146; a.m.f., Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (çev. İ. Kuçuradi), Ankara 1995, s. 34-35, 73.

<sup>17</sup> bkz. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 2000, s. 352.

<sup>18</sup> İzutsu, Toshihiko, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı (çev. S. Ayaz), İstanbul 1984, s. 133.

<sup>19</sup> Muhammed b. Şebîb, imanı şöyle tanımlar. “İman, Allah’ın ve O’nun bir olduğu, hiçbir şeyin O’na benzemediği bilgisinin (marifet) dil ile ifadesidir (ikrar).” bkz. Eş’arî, Ebû’l-Hasan, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 137.

<sup>20</sup> İzutsu, a.g.e., s. 133.

<sup>21</sup> Eş’arî, Makâlât, s. 138; Ebû’l-Izz, Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye, Beyrut 1988, s. 70.

bir bütün olarak) ifadesinde “yorum”un “özelleştirme” demek olduğuna işaret edilmektedir. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse “Allah birdir” ifadesi analitik bir tabiata sahiptir. Bu iman anlayışı, “icmâli” (bütün) olarak sentetik anlamda özellerle değil, analitik anlamda *genellerle* (evrensel) alâkalı soyut düşünce biçimiyle ele alınmıştır. Bilindiği gibi özcü bilginin özelliği, “evrenseller” düzeyinde “aklın” (a priori) faaliyetiyle elde edilmesidir. Çünkü, kategorilere dayanan analitik yargılar, önseldir. Özeller düzeyine inmez. Böylece Ebû Hanîfe'nin evrenseller ve özeller düzeyinde cereyan eden iki temel bilgi türü arasındaki teorik ayrımından akla önem veren güçlü bir mütefekkir olduğunu çıkarabiliriz. Bu bakış açısından hareketle, Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy ilişkisi bağlamındaki görüşlerini analitik ve sentetik türdeki bilgi çeşitleri bağlamında tahlil edeceğiz.

## 2. Ebû Hanîfe'de Akıl-Vahiy İlişkisi

Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinden *Gaylân ed-Dımaşkî* (ö. 126/743) iman, “Allah'ı bilmektir (*marifet*)”<sup>22</sup> şeklinde tanımlarken, bir başka yerde ise, “iman, *Yüce Allah'ın ikinci bilgisi* (el-ma'rifetü's-sâniye) olup; muhabbet, boyun eğme ve Allah'ın salât ve selâmı ona olsun Resûl'ün O'ndan getirdiklerini ve *Yüce Allah'tan gelenleri ikrar etmektir*,”<sup>23</sup> şeklinde tanımlar. İlginç olan *Gaylân*'ın birinci ve ikinci bilgi arasında ayırım yapmasıdır. *Gaylân*'ın bilgi teorisine göre, *ilk bilgi* (el-ma'rifetü'l-ülâ), zorunludur ve iman değildir.<sup>24</sup> *İlk bilgi*, mütেকellimlerin terminolojisinde bulunan ve bedihî olarak düşünmeden ilk bakışta meydana gelen zorunlu bilgidir. Bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek gibi. *İkincisi* ise, insanın aklî bir çaba ve faaliyeti neticesinde elde ettiği kesbî, istidlâlî bilgidir ki, bu düşünme çeşitlerine dayanır. Dumanı gördüğümüz zaman ateşin varlığına intikal etmek gibi.<sup>25</sup> Her ne kadar *Gaylân ed-Dımaşkî* sistematik bir filozof değilse de onun bilgi anlayışı, özcü türdendir. Bu bilgi, aklın faaliyetiyle elde edilebilecek bir türdür. Bundan dolayı, Allah'ı bilmek evrenseller düzeyinde analitik bir tabiat arzeder. Akıl yoluyla bilmeden kastedilen şey, akıl yürütme ve tümdengelim ile elde edilen bilgidir. Bu da bir çeşit iman, bilgi ile temellendirme girişimidir.

Her ne kadar *Gaylân*'ın *bilgi-iman* konusundaki yaklaşımı, bir tutarlılık taşıyorsa da, İslâm düşünce tarihinde çok tutarlı bir iman teorisi, çağdaşı Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulmuştur. Özellikle ilginç olan onun akıl ve vahiy arasındaki ilişki sorunu konusundaki görüşüdür. Bu sorun, imanın bilgi olarak tanımlanıp da bu bilginin aklın bir faaliyeti olduğu anlaşıldığı zaman ortaya çıkar. Dayanak noktası ise, Allah bilgisini zorunlu kılanın “*akıl mı yoksa vahiy mi?*” olduğu sorusuna verilecek cevapta yatar. Bu konuda anahtar metni Ebû Hanîfe'nin öğrencisi *Ebû Yûsuf* (ö. 182/798) tarafından nakledilmiş olan sözleri teşkil etmektedir:

<sup>22</sup> bkz. Eş'arî, Makâlât, s. 132; Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd, el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr, Beyrut 1982, s. 47.

<sup>23</sup> Eş'arî, a.g.e., s. 136.

<sup>24</sup> krş. Bağdâdî, a.g.e., s. 206.

<sup>25</sup> Sâbûnî, el-Bidâye, s. 17.

“Allah insanlığa hiçbir Resûl göndermemiş olsa idi, yine de insandan akıl yolu ile (bi-ukûlihîm) O’ndan yana bilgi (marifet) sahibi olması beklenecekti.”<sup>26</sup>

Bu anahtar metin, Ebû Hanîfe şârihi ve Osmanlı mütekellimi *Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâzî* (ö. 1098/1687) tarafından şöyle yorumlanır: “Allah insanlara, kendileri için zorunlu olacak her şeyi açıklayacak hiçbir Resûl göndermemiş bile olsa, insana, fitrî akıl ile deneme süresi içinde tefekkür ve akletme görevi, farzdır. Allah hakkında, öncelikle varlığının bilgisi ve sonra bundan çıkan birliği, gücü, kelamı, iradesi ve dünyanın yaratıcısı olduğu konusunda bir bilgi sahibi olmaları beklenecektir.”<sup>27</sup>

Ebû Hanîfe’nin<sup>28</sup> Allah’ın bilinmesi hakkında evrenseller düzeyinde ileri sürdüğü analitik yargıdan çıkardığımız sonuca göre, insanın yapısında bulunan akıl, Allah hakkında tümel olarak bilmesi gerekenleri edinmesine yarayan bir aletten başka bir şey değildir. Akıl, sadece bilgi aletidir ve açıkçası, insanın bu amaç için ilâhî yasaya (vahiy) ihtiyacı yoktur.<sup>29</sup>

Allah’ı bilme konusunda, bir mütekellim olan Ebû Hanîfe’nin tavrı, akla, ilâhî yasanın (şeriat) otoritesini aşan bir otorite atfetmekle şöhet bulmuş Mu’tezile’nin tavrı ile aynı mıdır? Elbette bu anlayışlar arasında Ebû Hanîfe ve izleyicilerinin görüşü açısından son derece hafif, ama temel bir fark vardır. Bu konuda *Ebû Azbe*’nin (ö. 1172/1759) şu değerlendirmesi yerindedir: “Mu’tezile’ye göre akıl, Allah’ı bilmenin bilgisini zorunlu kılmada tek başına yeterlidir. Ebû Hanîfe ve takipçilerine göre, gerçekte zarurî kılan Allah’ın kendisi olmak üzere, akıl, bilginin zarurî kılınma aletidir. Yani, Allah insan aklını vasıta olarak kullanmak suretiyle bilgiyi zarurî kılar. Bu şu olgudan ileri gelmektedir. Hakikatte Allah, akıl olmadan insanda hiçbir görevi zorunlu kılmaz. Teklif için aklın varlığı, zorunlu bir şarttır. Aynı durum Peygamberin varlığı için de geçerlidir. Peygamber hiçbir şeyi zorunlu kılmaz, ancak zorunlu olanı insana bildirir. Burada da görevlerin gerçek farz kılıcısı Allah’ın kendisidir. Yalnız o bunları insan üzerine bir Peygamberin aracılığıyla farz kılmaktadır.”<sup>30</sup>

*Ebû Azbe*, Ebû Hanîfe’nin evrenseller düzeyinde bilginin akıl ile, özeller düzeyinde ise vahiy ile bilinebileceğini anlatırken *lamba* metaforuna<sup>31</sup> başvurur. Akıl-vahiy arasındaki ilişki biçimi *Ebû Azbe*’ye göre bir lambanın çalışmasına benzetilir. Lamba, bir araç olarak

<sup>26</sup> Beyâzî, *Kemâlüddîn Ahmed, el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâmi Ebî Hanîfe* (thk. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 41; Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Ali, *Nazmu’l-ferâid ve cemu’l-fevâid*, Kahire, ts., s. 46; Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü’l-behiyye fî mâ beyne’l-Eşâire ve’l-Mâtürîdiyye* (thk. Ali Ferîd), Beyrut, ts. s. 97.

<sup>27</sup> Beyâzî, *İşârâtü’l-merâm*, s. 75.

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe’nin akıl yolu ile Allah’ı tümel olarak bilmenin insanı mü’min yaptığını ifade ettiğine dair bir başka örnek için bakınız. Ebû Hanîfe, Nu’man b. Sâbit, *el-Fıkhü’l-ebzat* (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. M. Öz), İstanbul 1981, s. 38.

<sup>29</sup> Beyâzî, a.g.e., s. 75, 80, 98; Ebû Azbe, *er-Ravzatü’l-behiyye*, s. 96.

<sup>30</sup> Ebû Azbe, *er-Ravzatü’l-behiyye*, s. 96.

<sup>31</sup> İmâm-ı Gazzâlî de akıl-vahiy ilişkisini, göz-güneş ilişkisine benzetir. Müellife göre, vahyin nûru ile yetinin akıldan yüz çeviren kimse, güneşin ışığına karşı gözlerini kapayan kimse gibidir. Geniş bilgi için bakınız. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, Beyrut 1983, s. 4.



insan gözünün nesnelere baktığında görmesini sağlayan bir ışıktır. Görüşü lamba zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy konusundaki görüşlerini bu manada anlamak gerekir: "Allah insanlığa tek bir Peygamber göndermemiş dahi olsaydı, insanlar yine de akılları aracılığıyla, O'na dair bir bilgi sahibi olacaklardı." Bu cümlede Ebû Hanîfe tarafından kullanılan "bi-ön ekinin" (bi ukûlihîm: akılları ile yahut akılları kanalıyla) sebebiyet bildirdiğini gösterir. O halde bu cümle şu anlamda alınmalıdır: "Allah bilgisi insana "akıl" yüzünden farzdır, bunu gerçekte farz kılan ise, Allah'tır, akıl değil."<sup>32</sup>

Kur'ân, insanın inanma aktını gerçekleştirmesinde aklını kullanması gerektiğini vurgulamakla<sup>33</sup> dogmatizmi dışlamış; aklını gereği gibi kullanmayan kimseleri kınamak sûretiyle de inanmayı, rasyonel temeller üzerine oturtmuştur.<sup>34</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı Kur'ân'ın metoduna mutabıktır. Onun, Allah'ı bilmenin imkânı konusundaki görüşlerinden, akıllı, duyu-ötesi varlık alanının bilgisini kazanmada bir meleke şeklinde tanımlamak istediği sonucuna ulaşabiliriz. Elbette, inancın tamamını rasyonel açıdan temellendirmek gibi bir girişimin fevkalâde aşırı bir entelektüalist bir açıklama olacağını da zihinden çıkarmamak gerekir.<sup>35</sup> Ebû Hanîfe ve taraftarları böyle bir entelektüelizm tuzağına düşmekten kaçınmışlardır. Onlar, aklın inanç konularını bağımsız bir şekilde tafsile dayalı olarak kavrayamayacağını dillendirirken buna işaret etmişlerdir.<sup>36</sup>

Acaba Allah'ın peygamber göndermesinin sebebi nedir? Diğer bir ifade ile vahiy niçin gelmiştir?

Ebû Hanîfe'nin Allah'ı bilme konusundaki görüşünden anladığımız kadarı ile akıl, nesnelere ancak geniş ve genel bir şekilde kavrayacak güçtedir. Bunun anlamı, özcü bilginin ancak, evrenseller düzeyinde akıl ile kavranabileceğidir. Peygamberler aracılığı ile vahyin gönderilmesi, aklın genel bir şekilde kavramış olduğu şeyleri somutlaştırmak ve özel yanları ile belirlemektir. Peygamberler, bilginin ayrıntılarını izah ederler. Böylelikle Peygamberlerin aracılığıyla vahyin gönderilmesi ve neticede bilginin zorunluluğu, daha somut bir temele oturtulmuş olmaktadır.<sup>37</sup> Yani, burada, özcü bilgi, varoluşçu bilgiyi üreten özeller düzeyinde ayrıntılı bir şekilde vahiy yoluyla açıklanmış olur. Çünkü akıl, tümel bir delildir. Aklın tümel olarak kavramış olduğu şeyleri somutlaştırarak ve özel yanları ile belirleyecek başka bir otorite gereklidir. Bundan dolayı aklı dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meseleleri anlamasına ve gerçeği bildiren bir yardımcı klavuz ihtiyacı vardır ki, bu da ona göre, peygamberlere indirilen "vahiy"dir. Dinde, tafsil, peygambere aittir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahî hidayet gerekliliğini inkâr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç

<sup>32</sup> bkz. Ebû Azbe, a.g.e., s. 97; krş. Beyâzî, İşârâtü'l-Merâm, s. 76.

<sup>33</sup> bkz. 2 el-Bakara 173.

<sup>34</sup> bkz. 5 el-Mâide 103.

<sup>35</sup> krş. Tillich, Paul, İmanın Dinamikleri (çev. F. Terkan-S. Özer), Ankara 2000, s. 37.

<sup>36</sup> Ebû'l-İzz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, s. 69.

<sup>37</sup> Beyâzî, İşârâtü'l-merâm, s. 77, 80, 98.

olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabileceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur.<sup>38</sup>

Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy anlayışına ışık tutacak bir başka yaklaşımdan da bahsedilebilir. Ebû Hanîfe, insan aklının evrenseller düzeyinde a priori olarak Allah'ı bilme bilgisini tümel bir çerçevede karayabileceğine dair talebesi Ebû Yûsuf'tan, şöyle dediği aktarılır: “Yer ve göğün, kendi nefsinin ve başkalarının yaratılışında gördüğü hikmet ile Yaratan'ı hakkında bilmesi gerekeni bilmeyen (insanın) mazereti olamaz. Nasıl ki akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini muhal görürse, aynen bunun gibi çeşitli halleri ve değişim durumları ile bu âlemin, hikmetli bir iş yapan Sâniî, Yaratan'ı, Koruyan'ı ve her şeyini Bilen'i olmadan mevcudiyeti imkânsız görür.”<sup>39</sup>

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin risalelerini yorumlayan *Beyâzî*, aklın tümel bir bilgi türü olarak evrenseller düzeyinde Allah'ı bilme yetisine sahip olduğunu açıklarken, yerin ve göğün, kendisinin ve başkalarının yaratılışını düşündüğünde, akıllı olan herkesin “*akıl yürütme*” sürecinden geçtikten sonra, mutlaka Yaratıcı'nın varlığından haberdar olmak zorunda olacağını ileri sürer.<sup>40</sup> Müellifin burada, bir akıl yürütme sürecinden bahsetmesi son derece önemlidir. O, böyle bir görüşe varmada Fâtır Suresi'nin 37. âyetini delil olarak getirir: “*Biz size düşünebileceklerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?*” Bu âyette kişinin aklını kullanmasına yetecek kadar anlamına gelen “*mâ*” lafzı, tefekkür ve akletme devresini göstermektedir. Bu tam olarak belirtilmemiş ifade, bütün insanlara şamil ve ortak kesin bir zaman diliminin olmadığını belirtmekte kullanılmıştır. Gerekli zaman her ayrı durumda Allah tarafından tayin olunmaktadır, zira akıl derecesi, insandan insana farklılık gösterir.<sup>41</sup>

“Göklerin ve yerin hükümranlığını düşünmüyorlar mı?”<sup>42</sup> “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'ân'ın) gerçek olduğu, iyice belli olsun”<sup>43</sup> ve “Biz size düşünebilenlerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?”<sup>44</sup> vb. gibi âyetler, Yüce Yaratıcı'nın varlığını ve O'nun kemal sıfatlarıyla mücehhez olduğunu bilmek için aklını kullanmamış (nazar) ve akıl yürütmemiş (istidlâl)

<sup>38</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitâbu't-Tevhîd (thk. F. Huleyf), İstanbul 1979, s. 92-95; krş. Eyyub Ali, “Mâtürîdîlik” (M. M. Şerîf, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, çev. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, 299-300; krş. Beyâzî, İşârâtü'l-Merâm, s. 77, 80, 98.

<sup>39</sup> Beyâzî, a.g.e., s. 82, 85; a. mlf., el-Usûl, s. 41; Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 151.

<sup>40</sup> Beyâzî, İşârâtü'l-Merâm, s. 82, 85.

<sup>41</sup> Beyâzî, a.g.e., s. 77.

<sup>42</sup> el-A'râf 7/185

<sup>43</sup> Fussilet 41/53. Bu âyetteki “âfâk/ufuklar” kelimesinden insanı çevreleyen dış âlemi, “enfûs/kendi nefisleri” ifadesinden de insanın kendi biyolojik ve ruhî yapısını anlamak mümkündür. Bütün bunların her birisi Allah'ın varlığına ve gücünün sonsuzluğuna dair önemli deliller ortaya koymaktadır.

<sup>44</sup> Fâtır 35/37.

olan inkara şartlanmış kimselere sert bir uyarı niteliğindedir. Çünkü Allah onlara, dünya hayatında akılları ile istidlâlde bulunabilecekleri bir imkân müddeti vermiştir.<sup>45</sup>

*Ebû Hanîfe'*ye göre Yaraticı'yı bilme konusunda akıl yürütmek zorunludur. Hiç kimse Yaraticı'sını bilmemekte mazur değildir. Bu konuda ilk ve mutlak görevin, Allah'ın bilgisini elde etmek üzere yaratıklar üzerinde nazar ve istidlâlde bulunmaktır. Diğer bütün görevler, buna dayanır. Dolayısıyla, mükelleflere *ilk* gerekli olan dinî görev, Allah'ı, sıfatlarını, tevhîd, adalet ve hikmetini bilmeye götüren nazar ve istidlâlde bulunmaktır. *İkinci* olarak da Allah tarafından peygamberler göndermenin ve insanlara dinî sorumluluklar yüklemenin câizliğine götürecektir düşünme ve akli kullanma gelir. Bir *üçüncü* görev ise, mûcizenin delâletiyle risâleti ispat konusuna, emir ve hükümlerin kabulüne giden istidlâldir. *Dördüncüsü* ise, ehli için İlahî Yasa'nın rükünlerinin tafsilâtına somut olarak götüren istidlâldir. Nihayet, *İlahî Yasa'nın* kendisinden beklendiğine uygun tarzda hareket etme görevi gelir.<sup>46</sup>

Bu görüşleriyle İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin muakkıbı ve şârihi olan Mâtürîdî mütekellim *Beyâzî*, aklın, İlahî Yasa'dan önce geldiğini ortaya koymaktadır. Çünkü teklif, akıl sağlığı yerinde olan kimselere yapılmaktadır. Vahiy anlamada akıl, çok önemli bir vasıttır. Elbette İslâm, vahyi önemli bir otorite olarak görmektedir. Bu asla, akla önem verilmediği anlamına gelmez. Tam tersine, insanın aklını gereği gibi kullanmasını Allah istemektedir. Kur'ân'da taklit, akli kullanmanın önünde bir engel olduğu için kınanır. Bu sebeple Allah, din konusunda sorgulamadan, atalarının ya da liderlerinin izinden körü körüne gidenleri şiddetle eleştirmektedir.<sup>47</sup> Müttemâdiyen taklit, istenmeyen bir şey olduğuna göre, akıl yürütmek yegâne doğru yoldur. Zira, *Şeriat*, ancak, kişi, aklını kullanmak suretiyle Allah bilgisine vardığı, Allah'a yürekten iman edip Peygamberin doğruluğuna ve tam manasıyla onun güvenilirliğine kani olduğu zaman faal ve etkin olabilir. Bunu bir başka şekilde ifade edecek olursak, şeriat akla, bir bakımdan bağımlıdır. O da aktif olmak için evvelce onun tarafından hazırlanmış bir alana ihtiyaç duyar.<sup>48</sup> Anladığımız kadarı ile müellif burada, hem bilginin tahkike dayandırılarak, inancın rasyonel bir temel üzerine inşâ edilmesine ve hem de akıl-vahiy arasında bir dengenin kurulması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Akıl-vahiy ilişkisi konusunda Ebû Hanîfe şöyle demektedir:

“Eğer Allah'ı bilmek peygamberler tarafından olsaydı, insanlara Allah'ın bilgisini ihsan etmek, Allah'tan değil, peygamberlerden olurdu.”<sup>49</sup> Mâtürîdî mütekellim *Beyâzî*, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü “*akıl-vahiy*” bağlamında şu şekilde yorumlar:

<sup>45</sup> Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 83.

<sup>46</sup> Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 84. Ayrıca bkz. İsferyâînî, *Ebû'l-Muzaffer*, et-Tebşîr fi'd-dîn (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983, s. 180.

<sup>47</sup> bkz. 2 el-Bakara 165-166; 33 el-Ahzab 67; 43 ez-Zuhruf 22.

<sup>48</sup> Beyâzî, a.g.e., s. 99.

<sup>49</sup> Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, el-Âlim ve'l-müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 33.

“Şayet Allah bilgisi Allah’ın zorunlu varlığı, birliği ve sıfatları, Resûl gönderilmesi ve onun elinde mucizenin yaratılması Peygamberin getirmiş olduğu İlahî Yasa öğretisi ve herşey, ona bağlı olsaydı, o zaman Allah bilgisi konusunda bütün insanlığa yapılan iyilik Allah’a değil, peygambere atfedilmiş olurdu. Oysa, gerçekte bu, Allah’ın insanda *aklı yaratarak* ve *aklı kullanmayı* mümkün kılarak yaptığı bir iyiliktir. Allah iyiliği önce peygambere Rabbini bildirerek yapar. Bu konuda Hz. İbrahim (a.s)’ı muvaffak kıldığı gibi, ya akıl yoluyla ya da bazı rasullere olduğu gibi feyiz (ilhâm) yoluyla öğreterek ve özel bir tutum takınarak iletişim kurar. Aksi taktirde Allah’ı bilmenin ve peygamberin doğruluğunu onaylamanın zorunluluğu peygamber tarafından ve İlahî Yasa’ya bağlı olarak gerçekleşmiş olsaydı, devir ve teselsül gerekirdi. O halde Allah’ı ve nübüvvetin gerekliliğini bilmek, akli zorunluluktur. Allah’ı bilme konusundaki görüşlerini *Beyâzî* <sup>50</sup> Hucurât Sûresi’nin 17. âyetine dayandırır.<sup>51</sup>

Bütün bu görüşlerden yola çıkarak söylemek gerekirse, elbette akıl evrenseller düzeyinde Allah’ı, nübüvvetin gerekliliğini vb. gibi bilgileri elde edebilir. Somut gerçekler hakkında özelleşmiş, ayrıntılı bilgi, ancak, peygamberler ve onların getirdiği *vahiy* bilgisiyile kazanılır. Düşünen ve aklını kullanan kişiyi körü körüne bir otoriteye itaatin üstüne çıkararak Allah bilgisi, her bir Müslüman’a farz olan bir görevdir.<sup>52</sup> Akletme faaliyetinin bilgi halini alabilmesi için, sahih bir akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Akıl yürütme, şartlarına uygun bir şekilde gerçekleştirildiği zaman, sonuç itibariyle doğru bilgi üretilebilir. Ebû Hanîfe ve takipçileri, doğru ve kurallarına uygun bir şekilde akıl yürütmeden sonra bilginin meydana gelmesinin ilahî bir âdete bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bilgi ve akli kullanma arasındaki ilişki ne filozofların savunduğu mantikî bir zorunluluk sonucu ve ne de Mûtezile’nin iddia ettiği doğal bir üretim (tevlîd) sonucu elde edilebilir; aksine, Allah’ın tesis etmiş olduğu bir âdet neticesinde ulaşılır.<sup>53</sup>

### 3. Nass Karşısında Ebû Hanîfe’nin Reyciliği

*Şehristânî* (ö. 548/1153), genel olarak müçtehit âlimleri iki kısma ayırır. Bunlardan *ilki*, Hicaz ehli olan “ehl-i hadis”tir. Kendilerine ehl-i hadis ismi verilmesinin sebebi, hadisleri tahsil etme, haberleri nakletme, bir haber veya eser buldukları zaman hafî ve celî kıyasa başvurmaksızın hükümleri doğrudan nasslar üzerine binâ etmede titizlik göstermelerinden dolayıdır. *İkincisi* ise, Irak ehli olan “ehl-i rey, ashab-ı rey”dir. Kendilerine ehl-i rey denilmesinin sebebi, kıyas yöntemiyle hükümlerden istinbât edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine bina etme konusunda gösterdikleri

<sup>50</sup> Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm*, s. 102-1003.

<sup>51</sup> bkz. “Ey Muhammed! Müslüman oldular diye seni minnet altında bırakmak isterler; de ki: ‘Müslüman olmanızla beni minnet altında tutmayın, hayır; eğer doğru kimselerseniz, sizi imana erdirmeye Allah sizi minnet altında bırakır.’” (el-Hucurât 49/17).

<sup>52</sup> Beyâzî, a.g.e., s. 76.

<sup>53</sup> Beyâzî, a.g.e., s. 84. krş. İbn Hümâm, *Kemâlüddîn, el-Müsâyere*, İstanbul 1979, s. 11-12, 165-166.

titizlikten dolayıdır. Ehl-i rey ekolünün başında da Ebû Hanîfe gelir.<sup>54</sup> O, celî kıyası, âhâd habere tercih etmiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe şöyle diyor: “Taktir ettiğimiz görüşün en güzel bu olduğunu biliriz. Kim bunun dışında bir taktirde bulunursa, bu onun görüşüdür, bizim görüşümüz de bize aittir.”<sup>55</sup>

Yukarıda geçtiği gibi, müçtehitleri; ehl-i hadis ve ehl-i rey şeklindeki kategorileştirmede, her iki zümrenin dini anlamda yöntem bakımından akıl ve nassa biçtikleri rol etkili olmuştur.

Bilindiği gibi, Ebû Hanîfe'nin Fıkıhtaki akılcılığı, “reycilik” olarak isimlendirilir. Ebû Hanîfe'nin reyciliğine değinmeden önce, “rey” ne anlama gelmektedir? *İsfahânî*'ye göre, “rey”, “bir kişinin zannı gâlip ile iki çelişik delilden en doğrusuna kanaat getirmesidir.”<sup>56</sup> *İbn Kayyim* (ö. 751/1351) ise, “rey”i “farklı delillerin çatıştığı durumlarda doğru olanı bulmak için düşünme ve akıl yürütmeden sonra kişinin doğruluğuna kanaat getirdiği görüştür.”<sup>57</sup>, şeklinde tanımlar. Her iki tanımda da geçtiği gibi rey, *gözün gördüğü görünenler hakkında değil, sezgisel akıl ve muhakeme sonucu, kişinin kalbinin sesine kulak vererek vardığı kanaattir.* O hâlde, dini anlama ve yorumlamada bir yöntem olan rey taraftarı olmak knanmayı ya da karşı çıkılmayı gerektiren bir nitelik midir?

İnsan hayatında ibadet ve muamelât vb. gibi konularda vak'alar, olaylar sayılamayacak kadar çoktur. Her hâdis hakkında bir nass gelmemiştir, buna da imkân yoktur. Nasslar, sınırlıdır, halbuki hâdiseler sonsuz, sınırsızdır. Sonsuz/sınırsız olan bir şey, sonlu/sınırlı olanla nasıl tahdit olunur ve bir kural altına alınabilir? Öyle olunca, içtihat ve kıyasa olan lüzum ve zaruret, kendiliğinden ortaya çıkar. Hâdiselerin hükmünü, içtihatla beyan etmek icap eder.<sup>58</sup>

Esasen rey ile içtihadın en somut ve anlaşılır formu olan kıyas, tabîi şekliye ilk nesilden itibaren her zaman reyî beyan etme aracı olarak kullanıla geldiğinden, reye karşı çıkanların da büyük bir çoğunluğu kıyası kabul etmekte gecikmemiştir. Bu açıdan İslâm tarihinde mütekellimlerle muhaddisler arasında meydana gelen sistemli *rey-hadîs* tartışmaları kıyas ekseninde değil, daha sonra Ebû Hanîfe'nin istinbâta baş vurduğu istihsan ve hadisleri kendine has anlama ve tenkit metodu etrafında yoğunlaşmıştır. Reyin bu şekilde tatbikine karşı çıkanlar çoğunlukla hadisçilerdir.<sup>59</sup> “*Hadîs ne güzel, rey ne kötü!*” sözü onlara aittir.<sup>60</sup> Fakat zaman, ehl-i rey'in lehine işlemiştir. Zira gün geçtikçe yeni yeni problemler ortaya çıkmakta, bu problemleri çözmek için reye başvurmaktan başka

<sup>54</sup> Şehristânî, Abdülkerîm, el-Milel ve'n-nihal (thk. Emir Ali Mehennâ-Ali Hasan Fâûr), Beyrut 1998, s. 243-45.

<sup>55</sup> Şehristânî, el-Milel, s. 146.

<sup>56</sup> İsfahânî, el-Müfredât, s. 303-305.

<sup>57</sup> İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebî Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn, Beyrut 1973, I, 66.

<sup>58</sup> bkz. Şehristânî, el-Milel, s. 236.

<sup>59</sup> Beroje, Sahip, “Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Reyî Kullanma Tarzı”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c: 15, sy: 1-2, (2002), s. 150.

<sup>60</sup> Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, Zemmü'l-keîlâm, Beyrut, ts., s. 297.

çare kalmamakta idi. Özellikle Kûfe’de faaliyet gösteren Ebû Hanîfe ve arkadaşları, meselelere çözüm bulmak için reyî daha serbest bir şekilde kullanmışlardır. Birçok araştırmacının da dikkat çektiği gibi, rey ehlinin öne çıkan en bâriz özelliği, hadîslerin senet ve metnini olduğu gibi tenkide tâbi tutmalarıdır. Ebû Hanîfe’nin seçkiciliğini ve akılcılığını biraz da burada aramak gerekmektedir.<sup>61</sup> Zira Ebû Hanîfe, akılcılığını kuvvetli ve ince zekâsından, yetiştği muhitten, geldiği ticaret geleneğinden, özel fıkıh konseyinden, yolunu izlediği Hz. Ömer’den almaktadır. Bütün bunlar Ebû Hanîfe’nin sadece bir ilim adamı değil, aynı zamanda bir hayat adamı olduğunu göstermektedir. Hayat; akıl, tecrübe, dayanışma ve devlet yönetimi ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. O, içtihatlarını toplumun renkli durumlarının her birine yansıtmıştır. *Sivil alanda içtihadın altın devri, onun dönemine aittir.* Bu noktada, onun dinî açıdan sosyal hayatın tıkanan noktalarını açmada istihšana dayalı yöntemi uygulaması, aklın sınırsız bir şekilde kullanılmasına en büyük delildir.<sup>62</sup>

Diğer taraftan Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönemde Irak coğrafyası, Ehl-i sünnetin yanında fırak-ı muhâlîfe, fırak-ı dâlle gibi birçok mezhep ve fırkanın merkezi konumunda idi. Bundan dolayı, Hz. Peygamber’in ağzından hadis uydurma işi bu bölgede çok yaygındı. Dolayısıyla, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Irak âlimleri her rivâyet edileni hadis diye kabul etmiyor, kabul etmek için bir takım şartlar ileri sürüyorlardı. Bu şartlara göre kabule değer az hadîs buluyorlar ve bu sebeple de yalnızca, sahabelerden Irak bölgesine gelenlerin rivâyetlerini almakla yetiniyorlardı. Bununla birlikte kendi reyleriyle hüküm vermekte de bir mahzur görmüyorlardı.<sup>63</sup>

#### 4. Ebû Hanîfe’nin Âhâd Haberleri Kur’ân’a Arzı

İslâm düşünce tarihinde gerek fakîhler ve gerekse ehl-i hadis tarafından Ebû Hanîfe’ye yöneltilen itirazların başında, onun kıyası sünnete takdim ettiği iddiası gelmektedir. Haklı olarak yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı Ebû Hanîfe hadisleri kabul etmede ihtiyatlı bir çizgi izlemiştir. O, biliyordu ki, sahih hadis vârid olduğu zaman, rey ve kıyas geçersizdir. Bu nedenle o âhâd haberleri, akli te’vile başvurarak reddediyordu.<sup>64</sup> Ebû Hanîfe, kendisini, sünnete muhalefet etmekle suçlayan kimselere şunu söylüyordu: “Bizim kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen kimse yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulunduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır? Biz şiddetli bir zorunluluk olmadıkça kıyas yapmayız. Biz meselenin delilini evvela Kitap’tan, sünnetten veya sahabenin fetvâlarından ararız. Eğer biz bu kaynaklardan bir delil bulamazsak sükûtle geçiştirilen bu

<sup>61</sup> bkz. Beroje, “a.g.m”, s. 150, 153.

<sup>62</sup> Yavuz, Yunus Vehbi, “Ebû Hanîfe’yi Tanımak”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV, sy: 1-2, (2002), s. 11.

<sup>63</sup> Ebû Zehrâ, Muhammed, Ebû Hanîfe (çev. Osman Keskioglu), Ankara 1999, s. 108-109, 286-321; Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV, sayı 1-2, (2002), s. 32-33.

<sup>64</sup> Örnekler için bkz. Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer, el-Hayrâtü’l-hisân fi menâkibi’l-İmâmi’l-Âzâm, Beyrut, ts., s. 134.

meseleyi de hakkında nass olanlara kıyasla hüküm veririz.”<sup>65</sup> Ebû Hanîfe, bir başka rivâyette de metodunu şöyle belirtmektedir: “Hz. Peygamber'den gelen başım-gözüm üstünedir. Bizim ona asla muhalefetimiz yoktur. Sahabeden gelenleri seçeriz. Başkalarının dediklerine gelince, *onlar adamsa, bizler de adamız.*”<sup>66</sup>

Ebû Hanîfe, şartsız bir şekilde mütevâtir haberi, şartlı bir şekilde de haber-i vâhidleri kabul etmiştir. Ama o, kendi usûlüne uymayan, bizzat Kur'ân, akıl ve tarihi gerçeklerle çatışan haber-i vâhidleri benimsememiştir. Bu tür hadislerin metninin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini daha doğru bir yöntem olarak önerir ve kendisi de bizzat bunu uygular.<sup>67</sup> Örneğin, kendisine, “*mü'min zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tövbe edince iman kendisine iade edilir*”<sup>68</sup> 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 rivayet ettikleri bu haber Kur'ân'a muhaliftir, diyen Ebû Hanîfe, “Çünkü Allah Kur'ân'da: *'Zina eden kadın ve erkek..'*”<sup>69</sup> âyetinde; zânî ve zâniyeden iman vasfını nefy etmemiştir. Ayrıca, *'sizden fuhşu irtikâp edenlerin her ikisini de..'*”<sup>70</sup> âyetinde Allah, 'sizden' kaydı ile Yahudî ve Hıristiyanları değil, Müslümanları kastedmektedir. O hâlde Kur'ân hilâfına, Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilâkis Hz. Peygamber adına bâtilı reddeden kimseyi reddetmek demektir. İtham, Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye döner.”<sup>71</sup> şeklinde görüş belirterek, *hadîslerin anlaşılmasında çok güzel bir yöntem geliştirebilir.*

Nassların sınırlı, hâdiselerin sınırsız olduğu bir dünyada elbette Ebû Hanîfe, İslâm düşüncesine işlerlik kazandırmak ve onun sosyal hayatla bağını kurmak için nassların olmadığı yerde akıl yürütmeye dayalı yöntemini devreye sokmuştur. Nasıl ki, nasslara dayalı bir yaşam biçimi Allah'ın emri ise, doğru bir şekilde akli kullanmak da O'nun emridir. Bu her iki âyet (akıl ve vahiy) yerli yerince kullanıldığı zaman, Müslüman düşüncesine geniş ufuklar açtırır. Her ne kadar Ebû Hanîfe rey karşıtları tarafından eleştirilmişse de<sup>72</sup> rey gerekli değeri vermiş ve her konuda akli düşüncüyü kullanmıştır. Bu sebeple ehl-i rey olmakla şöhret bulmuştur.<sup>73</sup> Eğer rey'den, hükümde isabet eden akıl ve keskin anlayış kastedilirse, o, bu büyük şerefe ulaşmıştır. Bir defa akli olmayan

<sup>65</sup> Şa'rânî, Abdülvehhâb, Kitâbu'l-Mîzân (tah. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut 1989, I, 224.

<sup>66</sup> Şa'rânî, K. el-Mîzân, I, 225; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam Ebû Hanîfe, Kahire, ts. s. 20.

<sup>67</sup> Haber-i vâhid hakkında şartlar için bkz. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 316.

<sup>68</sup> bkz. Ebû Dâvûd, es-Sünne 15; Tirmîzî, el-İman 11.

<sup>69</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/15-16.

<sup>71</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 31-32.

<sup>72</sup> bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Te'vilu muhtelifi'l-hadîs (nşr. A. Ahmet Ata), Beyrut 1988, s. 54-56.

<sup>73</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl (thk. A.M. el-Bicâvî-F. A. el-Bicâvî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts., V, 390.

kimsenin ilmi de yoktur. Nakil yoluyla gelen buyruklar, ancak, akıl yoluyla tamam olur. Burada akıldan (kıyas) kastedilen, bütün fukahanın kabul ettiği (Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas) dört delilden birisidir. Onun reycilği, fukaha ve mütekellimînin terminolojisinde “övlümüş rey” kategorisine girer. Bu, nassların vecihlerini açıklayıp belirleyen, güzelliklerini ortaya çıkararak ve hükümde istinbâtı kolaylaştıran “rey”dir.<sup>74</sup>

Aklı kullanmanın önemini belirtme sadedinde Ebû Hanîfe, “kıyas, hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşmasında âdil şahitler gibidir. Eğer câhillere hakkı inkâr etmeselerdi, âlimler kıyas ve mukayese külfetine girmeyeceklerdi” demektedir.<sup>75</sup> Ebû Hanîfe, büyük ve küçük günah işleyen kimselerin affedilme açısından durumları hakkında şöyle bir kıyas, yani, akıl yürütme yöntemi ortaya koymaktadır: “İki kimse var, bunlardan biri denizde, diğeri de küçük bir nehirde yolculuk yapıyor. Ben her ikisinin de boğulmasından endişe eder ve fakat ikisinin de kurtulmasını ümit ederim. Bununla birlikte, denizdeki kimseye nazaran, küçük nehirdeki şahsın kurtulacağını daha çok ümit ederim. Tıpkı bunun gibi, büyük günah işleyen durumundan da, küçük günah işleyene nispetle daha çok korkarım. Küçük günah işleyen, büyük günah işleyene nazaran affedilmesi durumunu daha çok ümit ederim.”<sup>76</sup> şeklinde analogiler kurar. Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, akâid meseleleriyle ilgili bir konuda aklî düşünce yöntemine başvurarak ikna açısından sorunu çözme yoluna gitmiştir.

##### 5. Ebû Hanîfe'nin Te'vil-Tefsir ya da Te'vil-Tenzil Anlayışı

Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy bağlamında görüşlerini öğrenmemize yardımcı olacak bir başka konu da, onun, *te'vil-tefsir* ve *te'vil-tenzil* ilişkileri bağlamındaki özgün görüşleridir. Ebû Hanîfe, burada zikrettiğimiz kavramları tanımlamamaktadır. Ama biz onun, âyetlerin yanlış anlaşılması ya da yorumlanması ile ilgili verdiği örneklerden yola çıkarak bu kavramlara hangi anlamları yüklediğini kavramaktayız. Ebû Hanîfe'ye göre *tenzil*, Allah tarafından indirilmiş âyetlerin lafzı; lügat açısından farklılık olmakla birlikte *te'vil* ve *tefsir* ise, terim olarak, âyetlerin mana ve açıklaması/yorumu anlamına gelmektedir. Vereceğimiz şu misâllerden bu tanımlar anlaşılabilir. Bilindiği gibi Kur'ân'da zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılmayan (müteşâbih) âyetler olduğu gibi, zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılabilir (muhkem) âyetler de vardır. İşte Ebû Hanîfe, herhangi bir kimsenin, zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılmayan âyetlerin tenzîlini inkâr etmediği sürece, onun aklî yorumunda hata etse de dinden çıkmayacağını söylemektedir.<sup>77</sup> Örneğin, “*Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*”<sup>78</sup> âyetinden dolayı “dilemek bana aittir, istersem iman ederim, istersem iman etmem” diyen kimse, Ebû

<sup>74</sup> Kirânevî, Habîb Ahmed, Ebû Hanîfe ve ashâbuh, Beyrut 1989, s. 66-67.

<sup>75</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 20.

<sup>76</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 22.

<sup>77</sup> bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhul'ebbat, s. 45-46.

<sup>78</sup> el-Kehf 18/29.



Hanîfe'ye göre âyetin tenzilini inkâr etmediği için kâfir olmaz. Sadece o, bu âyetin te'vilinde hata etmiş olur.<sup>79</sup>

Diğer yandan Ebû Hanîfe, âyetin zahirinden ne kastedildiği açıkça belli olan, yani te'vili tenzilinin aynı olan âyetlerden de söz eder. Müellife göre, tevil ve tenzili aynı olan âyetleri sadece inkâr değil, te'vil eden kimse de kâfir olur.<sup>80</sup> Ebû Hanîfe'ye göre iman esasları hem Kur'ân'da ve hem de mütevâtir haberlerde açıkça, hiçbir yoruma başvurmayacak şekilde bellidir.<sup>81</sup> Ebû Hanîfe'ye göre, bunları kesin olarak hem diliyle ikrar eden ve hem de kalbiyle tasdik eden kimse mü'mindir. Eğer bir kimse, Allah'ın yarattıklarından bir şeyi inkâr edip, "*bilmem ki bunun yaratıcısı kim?*" derse, o kimse: "*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*"<sup>82</sup> âyetinden dolayı kâfir olur. Yine Ebû Hanîfe, iman edilecek hususların hepsine inanan, fakat Hz. İsa ve Hz. Musa, peygamber midir, değil midir ya da kâfir, cennete mi yoksa cehenneme mi gider? şeklinde âyetlerin manası açık olmasına rağmen, kuşkuya düşer ya da akli yoruma giderse, kâfir olur.<sup>83</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe, te'vili tenzilinin aynı olan âyetler grubuna kabir azabı ile ilgili âyetleri de dâhil eder. Bundan dolayı, "*kabir azabı yoktur ya da kabir azabını bilmem.*" diyen kimseyi de tekfir eder.<sup>84</sup> Böylece Ebû Hanîfe hem âyetin zahirinden ne kastedildiği açıkça belli olan naslar konusunda te'vile gitmenin yanlışlığına değinmiş, hem de zahirinden ne kastedildiği anlaşılmayan âyetlerin akli yorumuna gidilebileceğini söyleyerek bu konuda açık bir takım örnekler vermiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, akılcılığını, naslar nasıl yorumlamamız gerektiği noktasında da göstermiştir. Onun akılcı ekolü, kendisinden sonra mütekellim *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî* (ö. 333/944) ile birlikte yeni bir açılım kazanarak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in iki büyük kolundan olan Mâtürîdî kelâm ekolünün sistematik bir yapı kazanmasına zemin hazırlamıştır.

## Sonuç

Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy bağlamındaki görüşlerinin, yaşadığı yüzyılı aşarak çağlar ötesine sarkmasının ve içinde yaşadığımız modern çağda bile hâlâ aktüel değerinden bir şey kaybetmemesinin yegâne sebebinin, onun, engin bilimsel yeterlilikle metafizik konuların anlaşılmasında izlediği yöntemde aramak gerektiği kanaatindeyim. Ebû Hanîfe'nin Kelâm sisteminde akıl-vahiy ilişkisi önemli bir yer işgal eder. Bu konuda o, akla ve nakle olması gereken değeri vermiştir. Düşünce sistemini Kur'ân, sahih haber ve sahabe fetvâsı üzerine kurmuştur. Ona göre, dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır. Aklın görevi, bu malzemeleri doğru bir şekilde yorumlamaktır.

<sup>79</sup> Ebû Hanîfe, el-Fikhu'l-ebsat, s. 46.

<sup>80</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 55.

<sup>81</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 44-45.

<sup>82</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>83</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 53.

<sup>84</sup> bkz. Ebû Hanîfe, el-Fikhu'l-ebsat, s. 55.

Diğer taraftan, Ebû Hanîfe'nin, Allah'ın varlığı ve nübüvvetin gerekliliği gibi konuları analitik yargılara bağlı olarak tümel anlamda evrensel bilgi düzeyinde anlaması, modern çağın sistem kurucu filozofları ile bütünleştiğinin bir göstergesidir. Ebû Hanîfe'nin onlardan ayrıldığı nokta, dinde aklın yargılarını mutlak olarak görme yanlısına düşmemesidir. O, aklın tümel olarak kavradığı kimi konuları, özeller düzeyinde sentetik yargulardan hareketle vahye dayandırması, akıl-vahiy ilişkisini dengeleme açısından büyük anlamlar ifade etmektedir.

Ebû Hanîfe, her ne kadar kendi çağında aklın önemini hafife alan ve aklî düşünce girişimlerini mahkum eden zihniyetler olmasına ve kendisine de karşı çıkmalarına rağmen, reyciliğinden hiçbir zaman ödün vermemiştir. O, bir hakikat araştırmacısı olarak, hiçbir zaman -kimden gelirse gelsin- doğrunun fâiline değil, fiiline/eylemine bakmıştır. Doğru bildiği görüşlerini her zaman ve her şartta, -velev ki bu devrin siyasîlerine sivil itaatsizlik şeklinde bile olsa- savunmuş ve arkasında durmuştur. Ebû Hanîfe, her ne kadar Ehl-i hadis tarafından, dini doğru anlamada reyciliği bir yöntem olarak benimsemesinden dolayı yeni bir din mücidi (!) olarak suçlanmışsa da, hadîslerin anlaşılmasında geliştirdiği yöntem bakılırsa, ona haksızlık edildiği açığa çıkar. Onun hadisleri Kur'ân'a arz ederek kritiğe tâbi tutma metodu, günümüzde, İslâmî ilimler alanında yeni yöntem arayışlarının yapıldığı bir dönemde, çözüme yönelik olarak heyecan yaratıcı bir çıkış yolu bulmaya hizmet edebilir.

Hiç kuşkusuz vahiy, akla hitap eder ve akıl tarafından da yorumlanır. İşte bu noktada Ebû Hanîfe'nin te'vil, tefsir ve tenzil bağlamında geliştirdiği metodoloji, akıl-vahiy konusundaki ilişkilerin hangi bilimsel zeminde ortak bilgi üretim faaliyetlerini gerçekleştirmeye katkıda bulunacağını öğrenmemiz açısından son derece önemlidir. Bu noktada o, zahirinden ne kastedildiği anlaşılmayan âyetlerin tenziline iman etmekle birlikte yorumunda hata eden kimsenin küfre girmeyeceğini; aksine, zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılan tenzili ve te'vili bir olan âyetlerde te'vile gitmenin insanı küfre düşüreceğini söylemesi, muhkem ve müteşâbih nassların yorumunda izlenmesi gereken yöntemi belirtmesi açısından önemli bir yenilik olarak görülmelidir.

Ebû Hanîfe'nin kelâmî konuların anlaşılmasında izlediği akılcı yöntemi, daha sonra ona fıkıh alanındaki çalışmalarında güçlü bir performans sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin, delil olma bakımından her birisini kendi doğasında gören akıl-vahiy anlayışı, bugünün Müslüman zihniyeti açısından bilinmesi, son derece önem arz etmektedir. Onun yüzyıllar ötesinden dini doğru anlama konusunda geliştirdiği akılcı yöntemi iyi kavranırsa, yüzyılımıza hitap eden çağrısı, yenileşmeci Müslüman zihniyette yankı bulacaktır. Elbette bu çağrı, içinden geçtiğimiz belirsizlikler çağında, hemen hemen hayatın bütün alanlarında yönünü şaşırılmış İslâm âlemi için de bir çıkış yolu haritası işlevi görecektir.

### Kaynakça

Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, Kahire 1998; Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928; Beroje, Sahip, "Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Reyi Kullanma Tarzı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c: 15, sy: 1-2, (2002); Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâmi Ebî Hanîfe* (thk. İlyas Çelebi), İstanbul 1996; Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, İstanbul 1949; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire 1984; Cürçânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1987; Düzgün, Şaban Ali, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum 2001, s. 22-27; Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü'l-behiyye fîmâ Beyne'l-eş'âire ve'l-Mâtürîdiyye* (thk. Ali Ferîd), Beyrut, ts.; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Kahire 1950; Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fikhu'l-ebvat*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. M. Öz), İstanbul 1981; Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1981; Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskioglu), Ankara 1999; Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*, Beyrut 1982; Ebû'l-Izz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, Beyrut 1988; Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul 2000; Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980; Eyyub Ali, "Mâtürîdîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (çev. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, 299-300; Fazlur Rahmân, *İslâm*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul 1981; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000; Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1992; Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelâm*, Beyrut, ts.; Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-Âzâm*, Beyrut, ts.; İbn Hümâm, Kemâlüddîn, *Kitâbü'l-müsâyere*, İstanbul 1979; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*, (nşr. A. Ahmet Ata), Beyrut 1988; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994; İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebî Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1973; İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986; İsferyânî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983; İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. S. Ayaz), İstanbul 1984; Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi*, (çev. İ. Kuçuradi), Ankara 1995; Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Ankara 1994; Kirânevî, Habîb Ahmed, *Ebû Hanîfe ve ashâbuh*, Beyrut 1989; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-tevhîd* (thk. F. Huleyf), İstanbul 1979; Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkibü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981; Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Şerefu'l-akl ve mâhiyetuhu* (thk. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1986; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-dîn* (thk. H. P. Linss), Kahire 1963; Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh* (thk. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî), İslâmâbâd, ts.; Sâbûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (thk. B. Topaloğlu), Dimeşk 1979; Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Kitâbu'l-mizân*, (tah. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut 1989; Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal* (thk.

Emir Ali Mehennâ-Ali Hasan Fâûr), Beyrut 1998; Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Ali, *Nazmu'l-ferâid ve cemu'l-fevâid*, Kahire, ts.; Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (çev. F. Terkan-S. Özer), Ankara 2000; Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, Kahire 1977; Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV, sy: 1-2, (2002); Yavuz, Yunus Vehbi, “Ebû Hanîfe’yi Tanımak”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV, sy: 1-2, (2002); Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (thk. A.M. el-Bicâvî- F. A. el-Bicâvî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, Kahire, ts.



Ahmet Sâim KILAVUZ  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Ramazan Beye çok teşekkür ediyorum. Bu derli- toplu tebliği için. Ramazan Beyin tebliğini Tevfik Yücedoğru arkadaşımız Müzakere edecekler. Tevfik Yücedoğru kardeşimiz UÜ Bursa İlahiyat Fakültesi Kelâm Öğretim Üyesidir. Tevfik Bey, buyurun.

## Müzakere

Tevfik YÜCEDOĞRU  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Saygıdeğer bilim adamları!

Hepinizi saygıyla selâmlıyorum. Aziz dostum Ramazan Altıntaş'a tebliğlerinden dolayı çok teşekkür ediyorum, ilim adına mesailerini Allah bereketlendirir inşaallah.

Benim Sayın Altıntaş'ın tebliğine bakış açım iki noktadan olacak: Bunlardan ilki, tebliğde geçen bazı kavramlarla ilgili. "Mu'tezile, ilk İslâm Rasyonalistleri", "Pozitivist akıl anlayışı" gibi ifadeleri dikkatle üzerinde durulması gereken tabirler olarak görüyorum. Yine İmam A'zam'da "Ma'rifetullah, Ma'rifetu'r-Rabb" tabirleri kullanılmış olmasına rağmen tebliğci bunları ısrarla "Allah'ı bilmek, Allah bilgisi, Allahın bilgisi, Allah'ın tanınması" ve "Allah hakkında bilgi" şeklinde Türkçeleştirmektedir. Bunların hangisi tercih edilmesi gerekir ayrı bir tartışma konusudur ama kelâmcıların kendi kavramlarına daha dikkatli sarılması gerekir diye düşünüyorum.

İkinci nokta ise daha çok katkı içermektedir. Ebû Hanîfe'de akıl ve vahiy bir Müslüman düşünürde olması gereken dengededir. Akılla izah gereken yerde akıl, vahyin alanına giren konularda vahiy Ebû Hanîfe'ye yol göstermiştir. Onun akli kullanımı, itikadî sahada var olanı izah sadedindedir. Kesin nass olduğuna inandığı konularda nassa tam teslimiyet gösterir. Şefaati konusundaki tutumu bunu yansıtmaktadır. "Peygamberimizin şefaati haktır. Onun şefaati günahkâr mü'minler ve onlardan büyük günah işleyenler içindir." (*el-Fıkhü'l-ekber*, çev. Mustafa Öz, s. 70). Aynı şekilde miraç hakkındaki görüşü de böyledir. O, bunun bir itikat umdesi olduğuna inanır ve "miraç haktır, onu reddeden sapık bir bid'atçidir." (s. 72) der.

İtikadî sahada akli, var olanı izah etmek için kullandığı bir vakıdır ve onun dünyasında bunlar hazır olarak verilmiştir, akılla teolojik bir dünyanın kurulması değil kurulu olarak hazır olan itikadî dünyanın izahı gerekmektedir. Bu cümleden olarak ona göre bir itikat umdesi olan Allah'a iman, zihinsel faaliyet veya akli bir tasarrufla elde edilmiş değil, aksine itikadî bir gerçekliktir, hakikattir, reeldir; Ebû Hanîfe bu noktadan hareketle var olanı makul bir şekilde anlamak ve anlatmak ister. Var olduğundan hiç şüphe duymadığı ilah'ı, aklın ilkelerine göre anlatmak ister. Onun nezdinde diğer itikadî ilkelerin tümü böyledir. Ahiret vardır, kesin olarak buna inanmak gerekmektedir. Buna bağlı olarak cennet ve cehennem de vardır. O, buradan hareketle "Cehenneme mü'min olanlar girecektir." der. Çünkü ahiretin vukuundaki dehşetengiz tabloyu görüp de hala inanmayanlar olmayacaktır diye akli çıkarımlarda bulunur.

Ebû Hanîfe'nin fikhî sahada da akli kullandığı ve rey ekolünün kurucusu olduğu bir gerçektir. Fakat bu sahada da nassa bağlılığı tartışılmaz niteliktedir. Ebû Hanîfe hacc mevsiminde Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye ile karşılaşır. Tanıştıkları halde

Muhammed b. Hanefiyye onu görmemezlikten gelir. Ebû Hanîfe buna alınır ve önüne geçerek bu davranışının sebebini sorar, o da : “Duydum ki Irak’ta akılla dedemin dinini değiştirmişmişsin.” diyerek Ebû Hanîfe’ye sitem eder. Bunun üzerine Ebû Hanîfe’yle aralarında şöyle bir konuşma geçer: “Size göre dininizde en necis olan şey nedir?” diye sorar Ebû Hanîfe, o da “İdrardır” diye cevap verince “Eğer akıl ile dedenin dinini değiştirmiş olsaydım her idrar yapanın gusletmesine hükmederdim, ama ben gusül için meninin gerekli olduğunu söylüyorum.” der. Bu ve bunun gibi çeşitli fikhî hüküm hakkındaki akli yaklaşımının da nass merkezli olduğunu söylemek önemli olsa gerektir.

Ebû Hanîfe’nin dünyasında akıl elbette çok önemli bir yer işgal eder. “Allah’ın âyetlerini anlama aracı” olarak akıl hep merkezdedir. Allah’ın âyetlerinin olmadığı alanın hâkimi, olduğu yerlerin anlamlandırıcısıdır. Ama olmayanı ihdas onun görevi değildir. Onun için Ebû Hanîfe Allah’ın varlığını anlayamayan dehrîlere izah etmek için akli deliller sunarken, haberî sıfatları “bilâ keyf” diye niteleme ihtiyacı duyar. Nassın, din ve dünyayı düzenleme görevini kabul ederken, aklın itikadî olanları şerh ve izah etmekle görevli olduğunu gösterir. Ona göre rey (itikatta); nassın ilkesini olaylara tatbiktir, lafza, literal olana takılıp kalmamaktır.

Ebû Hanîfe nassın nass olarak intikaline de büyük önem verir ve Peygamber’den geleni alır, sahabeden geleni seçer ve tâbîînden gelenlere ise “onlar da adam, biz de adamız” der. Şüphe ve zan olanı itikadî sahaya sokmak istemez. Böyle hissettiklerini, özellikle hadislerde, Kur’ân’a tatbik etmek suretiyle reddeder.

Diğer bir husus da Ebû Hanîfe’nin günlük hayatta ilim ve fenlerin gelişimi ile ilgili görüşlerinin ne olduğudur. O’nun dinî sahada akli nasıl kullandığı hep aktarıla gelmiştir. Fakat sanayici veya esnaf yönü ihmal edilmektedir. İmam A’zam’ın iyi, ahlâklı, müttaki, zâhid ve samimi bir kişiliğe sahip olduğu bilinmekle beraber, mensucât sanayine ne gibi katkıları olmuştur? Bu pek bilinmemektedir. Kanaatimce onun bu yönünü çeşitli fıkıh ve menâkıb kitaplarında bulmak mümkündür ama gördüğüm kadarıyla sempozyumda kimse onun bu yönünü merak etmemiştir. Halbuki Ebû Hanîfe’nin bu yönü onun İmam A’zam yönü kadar önemlidir. Sanayici ve işadamlarımıza yol göstermesi açısından son derece faydalı bilgi ve prensiplerin bulunacağı kanaatindeyim.

Hepinize saygılar sunarım.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İîâhiyat Fakültesi

Esasında birinci tebliğde Müzakereye söylenecek birkaç söz var mıydı, bilemiyorum ama, yok, o katkıydı. Herhalde bir buçuk dakika içerisinde (kredisiyle beraber iki olabilir!) Ramazan Bey. Evet, teşekkürler.

## Cevap

Ramazan ALTINTAŞ  
CÜ İLâhiyat Fakültesi

Değerli arkadaşımız Tefvik Beye teşekkür ediyorum, katkılarından dolayı. Sadece iki hususa değinmek istiyorum burada. İlahî yasadın kastım şudur. Yani akılı mutlaklaştıran, aklın üzerinde başka bir otorite görmeyen anlayışlara karşı ilahî yasa dediğimiz zaman vahyi kastediyoruz. Yani aklın İslâm geleneğinde bu anlamda olmadığını, vahye de ihtiyaç duyduğunu akıl-vahiy arasında dengeyi ortaya koymak açısından ilahî yasadın kastımız vahiydir. Diğer bir görüş de, Câbirî'nin şöyle bir akıl tanımı var: Akıl insanın ait olduğu kültürün normlarına göre düşünmesidir, diyor. Örneğin İbn Sînâ, her ne kadar batı düşüncesinden etkilenmiş de –genel olarak İslâm filozofları– hiçbir zaman başka kültürün içinden konuşmazlar. Ait olduğu kültürün içinde konuşmuşlardır. O kültürün akıl anlayışıyla konuşmuşlardır. Bunun aksini ele alacak olursak, örneğin İslâm rasyonalizmi dediğimiz ifade ediliyor. Bir batılı düşünür de Watt veya başka müsteşrikler de İslâm üzerinde etütlerinde, çalışmalarında hiçbir zaman İslâm kültürünün içinden konuşmazlar. Onlar da ait oldukları kültürlerin içinden konuşurlar. O şekilde İslâm düşüncesini değerlendirirler. Bu açıdan Mûtezileyi İslâm rasyonalistleri olarak değerlendirmektedirler. Elbette İslâm'ın akıl anlayışıyla rasyonalite arasında farklar vardır. Ama şunu da unutmamak gerekir: Kelâmcılar bunu çok iyi bilirler, tercüme hareketiyle birlikte bir takım kavramlar İslâm geleneğine taşınmıştır. Olduğu gibi değil. İslâm âlimleri âdeta o kavramların içeri boşaltmışlar farklı anlamlar yüklemişler. Yani kelimelere İslâmî bir veche kazandırmışlardır. Bu durum “rasyonalist” kavramı üzerinde de geçerlidir. Meselâ aydın kavramı aydınlanma düşüncesini taşıyanlara verilen bir kavramdır. Aydınlanmanın metafizik alanla bağlantısı yoktur. Ama bugün Müslüman aydın denildiği zaman işte bu aydın kavramına yüklediğimiz bir anlam vardır. Ben İslâm rasyonalizmi kavramından da bunu anlıyorum ve aykırı olmadığını düşünüyorum İslâm rasyonalizmi her ne kadar batıda farklı bir anlamdaysa da. Fundemantalizm kavramının başına gelen hikaye... örnek olarak verilebilir, örneklerimizi çoğaltabiliriz. İslâm rasyonalizmi dediğimizde de bilgide sekülerleşmeye yol açıcı hayatı tamamıyla sekülerleştirici bir akıl anlayışı değil, bizatihi fizik ve metafizik alanı birlikte kaynaştıran bir akıl anlayışı olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan da hocamıza teşekkür ediyorum.

Tabi marifet ve ilim kavramları arasında da geleneğimizde bir ayırım yapılmıştır. Yani bunu da vurgulamak gerekiyor. Marifet daha çok istikrâî, yani insanın akıl yürüterek elde ettiği bir sunuştur. Bu açıdan buradaki marifet kelimesinin kullanımından, insanın istikrâî olarak, nazar, akıl yürüterek ve mantık kurallarını işlevsel hâle getirerek ulaştığı Allah bilgisini anlıyorum. Teşekkür ediyorum.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İîâhiyat Fakültesi

Ben de teşekkür ederim. Üçüncü tebliğcimiz Temel YEŞİLYURT kardeşimiz. Fırat Üniversitesi Elazığ İîâhiyat Fakültesi Kelâm doçenti ve aynı zamanda Dekan vekilidir. Temel Beyin konusu “Ebû Hanîfe’nin İtikadî Düşünce Sisteminde Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı Sorunu”. Buyurun Temel Bey.



## Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde 'Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı' Sorunu

Temel YEŞİLYURT

FÜ İlähiyat Fakültesi

Bütün geleneksel bilimlerin olduğu kadar, geleneksel ve hatta çağdaş teolojinin de amacı Kur'ân'ın anlaşılmasıdır veya anlaşılır kılınmasıdır. Bununla birlikte Kelâm daha spesifik boyutta "Allah'a inanma"nın anlamı ve beşer için anlaşılabilirliği konusuna yönelmiştir. Ancak o, Kutsal Otorite/Kur'ân'ın bir özdeşi değil, yorumu ve anlaşım biçimidir. Dahası da bir anlamda Kur'ân'ın inanç alanındaki temel önermelerinin sistematik bir biçimde formüle edilmesi ve her çeşit kuşku durumundan arındırılarak rasyonel dayanaklarını arama şeklindeki beşerî çabanın adı olmaktadır.<sup>1</sup> Bu nedenle İslâm'da teoloji, dinin değişmeyen ve statik yönünü değil, aksine değişebilen, yenilenen dinamik karakteri olan tarihsel bir olguyu ifade eder. Kültürü oluşturan araçlar ve düşünce formlarının zamandan zamana farklılık taşıması sebebiyle, ortaçağ kültürü için uygun olan bir teoloji, zorunlu olarak çağdaş kültür için uygun olmayabilir.<sup>2</sup> Bu nedenle tarihin içinden konuşan ve anlam üreten teologların da, içinde yaşadıkları sosyo-kültürel koşulların etkilerinden uzak olmamaları nedeniyle, ürettikleri yorumlar büyük ölçüde formunu tarihten alırlar ve tarihin malıdırlar.<sup>3</sup> Bu durumda tarihin içinden konuşan bir düşünür olarak Ebû Hanîfe'nin itikâdî yorum tekniğini tartışırken, onun ortaya koyduğu teolojik inşaların birer yorum ve bakış açısı oluşunun bilincinde olabilmek ve yeniyi inşa ederken geleneksel inşaları reddetmek yerine en yüksek önem derecesinde tutmak ve gerektiğinde yeni bakış açıları getirebilmek önemlidir.

Bütün geleneksel bakış açıları gibi Ebû Hanîfe'nin teolojik yorumunun da, tüm fraksiyon ve yönelimleriyle, kendine özgü bir formu olması oldukça doğaldır.<sup>4</sup> Bu doğal olmakla birlikte, şimdinin inanç sorunlarını tahlil ederken, şimdiki en büyük bilinmez, geçmiş ise tek başına *iyi bilinen* olarak merkeze taşımak, hâl-i hazırın geçmişe uyarlanması başka hiçbir anlam taşımayabilir.<sup>5</sup> İnançla ilgili çağdaş sorunları aşmaya çalışırken, Ebû Hanîfe'nin teolojik inşaları önemli olmalıdırlar, ancak yeninin bilinmesini

<sup>1</sup> Taftazanî, Saduddin, Şerhu'l-Mekâsîd, Tah.Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, I/136; İcî, Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkîf, Beyrut, ts., s. 7; Cürçânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkîf, Mısır 1907, I, 34.

<sup>2</sup> Ormerod, Neil, *Introducing Contemporary Theologies (The What and the Who of Theology Today)*, Australia 1990, s. 9-10.

<sup>3</sup> Tarihin içinden konuşan insanın, dini yorumlaması yaşadığı tarihin etkinliğini oluşturan unsurlarla iç içedir. Bu nedenle dinî düşünce, şu veya bu ölçüde içeriğini tarihsel etkinliğin öğelerden alır. bkz. Macit, Nadim, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 27.

<sup>4</sup> Gerçekte "Teoloji" kavramı, dinlerin kendi temel iddia ve kabullerini formüle etme ve rasyonel olarak temellendirme işlevini yerine getirmek üzere tarih içinde, bir bilim dalını anlatmaktadır. bkz. Bromiley, Geoffrey W., "Theology", *Bakers Dictionary of Theology*, Baker Book House, USA 1988, s. 518-520.

<sup>5</sup> Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997 s.22.

geçmişin bilinmesine bağımlı kılacak tarzda tek mikyas olmamalıdır. Bu, geçmişin teolojik inşalarının (özel anlamda da Ebû Hanîfe'nin) yeniyi mağlup etmek için onunla rekabet eden değil, aksine yeniyi zenginleştirmeye ve geliştirmeye katkı sağlayacak tarzda ele alınması anlamına gelecektir.<sup>6</sup> Bunu gerçekleştirmek, din ile ulemanın dinden anladıkları arasındaki temel ayrımın önemli olduğunu<sup>7</sup> vurgulayarak, ulemaya ait teolojik inşaların hiçbir zaman mutlaklaştırılmayacağını, belki bu nedenle de İslâm'da “*din ve inanç konularında yetkinliği ve nihai otoriteyi temsil eden bir din adamları sınıfı*” oluşturmanın mümkün<sup>8</sup> olmaması nedeniyle anlamı nesnel koşullarda oluşturmanın yolunu açmaya katkı sağlamak anlamına gelecektir.

Ebû Hanîfe'nin yorum tekniğinin kapsamlılığını ele aldığımız bu araştırmamızda, amacımız elbetteki ne genel anlamda teolojik yöntem araştırması yapmak ne de bu alanda yeni bir yöntem önermek olmayacaktır. Araştırmamız, büyük ölçüde Ebû Hanîfe'nin akidevî yorumlarının temel belirteçlerinden hareketle, “kapsamlılık/evrensellik” açısından bazı tespitler ve değerlendirmelerle sınırlı kalacaktır.<sup>9</sup> Yukarıda Kur'ân'ın mutlak otorite oluşuna yapılan vurgu, dinî bağlamda inancın temel unsurlarını belirlemede de, nihaî yetkinin Kur'ân'a ait oluşu anlamına gelir. Ebû Hanîfe'nin de itikadî anlam evrenini oluştururken temel önceliği Kur'ân'a verdiği görülür.<sup>10</sup> Bu, itikadî alanda önemli bir belirlemedir ve özellikle inanç alanı söz konusu olduğunda hiçbir beşerî oluşumun (teoloji de dâhil) dogmatikleştirilemeyeceğini ve yorumu inanca dönüştüremeyeceğini ifade ettiği gibi aynı zamanda hiçbir teolojik yorumun ve bakış açısının “mutlaklık” ya da “nihaîlik” hakkına sahip olamayacağını ima eder. Bunu söylemek, teolojik anlam evrenimizi oluştururken, ortaya koyduğumuz çabanın “doğru ve yanlış” seçeneklerine açık olduğunu, hiçbir teolojik yorumun tek başına inanç alanında

<sup>6</sup> Çünkü geçmişte itikadî sorunlarının nasıl oldu ise, şimdi de ve gelecekte de aynı şekilde olacağını hiçbir garantisi yoktur.

<sup>7</sup> Çünkü teoloji değil şey, dinin özdeşi değil, din içinde oluşmuş bir alt disiplini temsil eder ve din tarafından öncelenmektedir. bkz. William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, Edinburgh 1912, s. 1.

<sup>8</sup> Dinî söylem, teorik ve pratik açıdan İslâm'da bir din adamları sınıfı veya kutsal otorite bulunmadığını söylemesine rağmen, gerçekte ve uygulamada böyle bir otoritenin hakemliğine başvurmak ve din ve inancın anlamını yalnızca bunlardan almak gerektiği konusunda ısrarcı olmakla, son derece tehlikeli bir çelişkiye düşmektedir. Bu konuda bir tartışma için bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru), çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 47. Çünkü son tahlilde bu tarz bir yaklaşımda teolojik literatürde vesâil olarak tanımlanan şeyin, mekâsîd olarak ele alınması ve yapay bir asla dönüştürülmesi söz konusudur.

<sup>9</sup> Araştırmamızda “kapsamlılık/evrensellik” şeklindeki iki temel kavramı başlığa taşımamız, bir tesâdüf değil, aksine iki kavram arasındaki temel ilişki nedeniyle. Kapsamlı olduğu düşünülen her düşüncenin evrensel bir karakter kazanmasının bir garantisi bulunmamakla birlikte, en azından evrensel bir kabule erişebilme potansiyeline sahip düşüncenin ancak kapsamlı olabileceğini vurgulamaktayız.

<sup>10</sup> Ebû Hanîfe, Akaidde daha çok Kur'ân'ı esas alıp itikadî hükümler çıkarmış, hadisleri de bazen kullanmakla birlikte Kur'ân'a aykırı hükümler ihtiva edenlerini uydurma kabul ederek dikkate almamıştır. bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, X/139.

son sözü<sup>11</sup> söyleme hakkına sahip olmadığını ve dolayısıyla da bu alanda farklı yorumların, bakış açılarının ve anlam evrenlerinin olabirliğini söylemek anlamına gelecektir.

Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın mutlak otoritesine dayalı olarak, inancın bir takım sabitelerinin var olması gerektiğini oldukça güçlü biçimde vurgular; bu sabiteler teolojik yorumların ya da tarihsel koşulların etkileniminden de uzaktırlar; bu nedenle değişime açık değillerdir. Hatta Ebû Hanîfe'ye göre bu sabiteleri kabullenen sülhlerin insan veya melek olması arasında da bir fark yoktur.<sup>12</sup> Kesin olarak inanılması gerekli olan ve sahih bir tevhidin aslı, bu temel akidevî sabitelerin kabulüne dayandırılır.<sup>13</sup> Birinci derecede önem taşıyan bu sabitelerin kabullenilmesidir; teolojik bakış açılarının bu sabitelere ilişkin değerlendirmeleri, kurguları ve yorumları Ebû Hanîfe'ye göre ancak ikinci dereceden önem taşımaktadırlar. Bir insan bu sabiteleri (tevhid) terk etmediği sürece, bütün günahları işlemiş olsa da, yine de Allah düşmanı olmaz.<sup>14</sup> Teolojik hermenötikte yorumun gündemini, bu akidevî sabiteler belirlemektesyse ve hiçbir yorum tek başına kasd-i ilahîyi temsil etme yetkesine sahip değilse ve temel inanç önermelerinin muhtevi olduğu engin anlamı tüketemiyorsa, bu durumda yorum hiçbir zaman olmuş bitmiş, statikleşmiş dogmatik bir özellik olarak düşünülmemeli aksine sürekli genişleyen ve değişime açık dinamik bir karakter taşımaktadır.

Hiçbir teolojik bakış açısının tek başına kasd-ı ilahîyi keşfedemeyeceğini kabullenme, yorumun olabildiğince kapsamlı ve evrensel temelde oluşturulabilmesinin önünü açacaktır. "Her kapsamlı yorumun evrensel karakterde olduğu" tezi aşırı bir genelleme olarak düşünülebilirse de, "evrensellik potansiyeline sahip yorum"un ancak kapsamlı olması gerektiği de en az onun kadar doğrudur. Sunduğu mesaj itibarıyla evrensel oluş gibi güçlü bir iddia taşıyan İslâm dininde "evrensellik", herhangi bir yorum, anlayış ya da teolojik kabule göre şekillenen sonraki/tarihsel bir oluşumla değil, bizzat dinin özüne ait *zâtî değerler* alanına ilişkindir. Mesajın evrensel karakterde oluşu (ki bu mesaj itikadî alanı da içerir), ona yönelik üretilen yorumlarında olabildiğince kapsamlı ve evrensel karakterde oluşturulmasını gerektirir; bunun aksine bir tutum ise mesajın kapsamının/evrenselliğinin daraltılması bir yana, onu evrensel karakterinden de yoksun bırakır. İnancın öğeleri, Ebû Hanîfe'de ilk formülasyonunu bulan *amentü*'de<sup>15</sup> ifade edildiği gibi, müteal karakter taşırlar. Bu anlamda, temel inanç önermelerine ilişkin yorum üretirken, anlamı yalnızca bizim ve ötekinin anladığıyla sınırlamak, onların aşkınlık

<sup>11</sup> Ebû Zeyd, Dinsel Söylemin Eleştirisi, s. 57.

<sup>12</sup> Bu sabiteler açısından göktekilerle yerdekilerin imanı birbirine eşittir. bkz. Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, el-Fıkhu'l-ekber, Beyrut 1984, s. 126.

<sup>13</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 14-22.

<sup>14</sup> bkz. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim (nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri), İstanbul 1992, 25.

<sup>15</sup> bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 19-22. Ebû Hanîfe sonrasında ise Ebû Leys es-Semerkindî de es-Sevâdu'l-Azâm'da (İstanbul 1304, s. 5) temel inanç ilkelerini Amentü biçiminde ifade etmiş, sonra da bu gelenek Amentü Şerhleriyle devam etmiştir. bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Amentü", DİA, İstanbul 1991, III/29.

karakterinden soyutlanması anlamına gelebilir.<sup>16</sup> Bu nedenle bazen teolog, kendi yorumuyla yetinmemeli hatta kendi yorumunu da aşabilmesini başarabilmelidir. Çünkü o, okuyan veya bilen öznenin ufkunun ötesinde herhangi bir ontolojik düzeye ait gerçekleri açığa çıkarmayı hedefler.

Ebû Hanîfe'nin mesajını kapsamlılık veya evrensellik açısından test etmenin yöntemi, Kur'an'ın zâtî evrensel mesajına kıyasla olamayacağı gibi; günümüz entelektüel yaşamının ulaştığı düzeyin ve ürettiği yorumun genel kriterleri açısından problemi ele almak da, elbette Ebû Hanîfe'nin ürettiği teolojik yorumun kapsamının bir yanlışlanmasıyla sonuçlanacaktır. Burada bizim iddiamız, Ebû Hanîfe'nin teolojik hermenötüğünün tarihin oluşumundaki yeri ve zamanının genel düşünce problematiği dikkate alındığında ve döneminin teolojik yorumlarıyla kıyaslandığında olabildiğince kapsamlı bir perspektifte oluşturulduğu şeklinde olacaktır. Buradaki "olabildiğince kapsamlı" kaydı önemlidir. Zira mutlak kapsamlılık ve evrensellik niteliği Kur'an mesajının zatî tekelinde olduğuna göre, bu mesaja yönelik üretilen yorumların mutlak bir kapsamlılık karakterine sahip olamayacağı açıktır.<sup>17</sup> Bu bağlamda kişisel kanaatimiz Ebû Hanîfe'nin yorumunun döneminin teolojik dünyasında kapsamlılığı ima eden bir potansiyele sahip olduğudur. Ebû Hanîfe'nin temel inanç önermelerine bu kapsamlı yönelişi, onun yorumunu yalnızca geleneğin içinde olanlar içinden değil, dışından olanlar için de anlamlı kılmış ve hatta benimsediği özgürlükçü ve yenilikçi tavrı nedeniyle, son devrin kendi mezheplerine gönülden inanmış Eş'arîleri'nin düşüncelerinde de aksini bulmuştur.<sup>18</sup> *Fıkhu'l-ekber* başta olmak üzere diğer eserlerinde teolojinin pek çok ve girift sorununa oldukça basit çözümler önererek pratiğe dönük bir amaç taşıması; takip edilen sade üslûp ve dil, Ebû Hanîfe teolojisinin kapsam geçerliliğini artırmış ve geniş halk kitleleri tarafından da benimsenen bir konuma yükseltmiştir.

Temelde açık ve dinamik bir karakter taşıması gereken yorumda, anlamın indirgemeci bir yaklaşımla oluşturulması ve marjinalleştirilmesi, yorumun kapsamının daraltılması anlamına gelecektir. Bu durumda teolojinin, anlamı, olabilir bütün enstrümantalleri kullanarak, olabilir en kapsamlı perspektifte oluşturması ve her çeşit indirgemecilikten uzak durması temel kural olmalıdır. Öyleyse teologun ortaya koyduğu bütün tanımlamalar, açıklamalar ve tanıtlamalar, bu genel kuralı ihlâl etmemelidir. Tanımın

<sup>16</sup> Çünkü aşkınlık perspektifi son anlamda her çeşit beşerî ve toplumsal kabulün ötesine uzanır ve hiçbir beşerî oluşumun dogmatikleştirilmesine izin vermez. bkz. Peter, Slater, *The Dynamics of Religion (Meaning and Change in Religious Tradition)*, Harper & Row Publishers, New York 1978, s. 64-78; Jack, P. Lewis, "Transcendentalism", *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, U.S.A 1988, s. 528.

<sup>17</sup> Zira dinin vazettiği evrensel değerler müteal bir karakter taşır ve tarihin herhangi bir formuna indirgenemez. Bu nedenle din büyük ölçüde belli bir gelenek ve tarihsel form içinde gerçeklik kazanmakla birlikte, bizatihi tarihin kendisi kutsal değildir. bkz. Hanefi, Hasan, "Islam and Westernization", *Islam, Tradition and Change (Islam, Gelenek ve Değişim)*, İstanbul 1996, s. 244.

<sup>18</sup> Macdonald, D.B, "Matürîdî", İA, Eskişehir, VII, 406.

"*efradını câmi ayyarını mâni*"<sup>19</sup> olması gerektiği şeklindeki kural, tanımın kapsam geçerliliğini belirlemeye yönelik önemli bir vurgu içerir. Ebû Hanîfe, esas itibarıyla Sünnî akidenin önemli tezâhürlerinden açıkça sorumlu şümûllü bir hareketin merkezinde idi. Bu nedenle de onun düşünceleri genel kabul edilebilirlik açısından hiçbir zaman marjinal değildi.<sup>20</sup> O bilgi sürecinde akıl ile nakil arasında herhangi bir indirgemeci tutum içinde olmamış, bilginin her iki kaynağına da gereken titizliği göstermiştir. Bu nedenle büyük ölçüde Selef çizgisinde hareket eden bir düşünür olması yönüyle, Allah'ın sıfatlarına ilişkin olarak, onların Kur'ân ve sünnette belirtilen şekliyle korunmasına itina göstermiş olmasına karşılık,<sup>21</sup> sıfatların ve özellikle bir kısmı müteşabih olan niteliklerin görünen anlamlarının ötesinde aklın kabul edebileceği bir anlama oturtmak ve Allah'ın şanına yakışmayacak anlamlarının elimine edilmesi için çaba sarf ettiği görülmektedir. Ona göre bu sıfatların hepsi kadîmdi ve sonradan olmamıştı.<sup>22</sup> Selefî düşüncede görülmemiş bir biçimde Allah'a şeyy denilebileceğini kabul ediyordu, ancak bununla birlikte Kur'ân'da adı geçen *el, yüz, nefis* gibi sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul ediyor ve "Allah'ın eli kudreti veya nimetidir"<sup>23</sup> şeklinde bir belirlemede bulunmayarak, Selefî çizginin pek de ötesine gidemiyordu. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe Selefiyye'nin muasırı olmasına karşılık, akaidde tam anlamıyla selef metodunu benimsediği söylenemez. O hem fikhî tefekkürâtında hem de kelâma ilişkin açıklamalarında dönemine göre oldukça rasyonel bir yöntem takip etmiştir. Din içerisinde aklî bir yönleme başvurmak, bir takım rasyonel çıkarımlardan hareketle (kıyas) sonuca ulaşmak şeklindeki bir rasyonel akımın ilk temsilcisi, Ebû Hanîfe olmuştu.<sup>24</sup> Onun bu alandaki çabaları, yalnızca aklın veya naklin benimsenmesine dayalı bir tutumu değil, aksine akıl ve nakil arasında kapsamlı bir hareketi öne çıkarıyordu.

Ebû Hanîfe'nin temel inanç önermelerini/*imanı* tahlilinde ortaya koyduğu engin ve kapsamlı tutumunun akislerini, bütün dinî tefekkürâtında gözlemlenmek mümkün ise de, bunu kısa bir tebliğ içerisinde tüm detaylarıyla ele alamayacağımız açıktır. Bu sebeple aslında bir düşünürün itikadî metodolojisini belirlemek için, temelde onun *imanı* nasıl anladığını netleştirmek yeterli görülebilir. Çünkü iman temel düşünce kategorisidir ve insanın en kararlı eylemidir.<sup>25</sup> Bu nedenle imanın anlaşım biçimi, insanın diğer inanç önermelerine ilişkin anlayışının rotasını belirlemektedir. Bu engin boyutuyla iman, insanı

<sup>19</sup> Öner, Necati, Klâsik Mantık, Ankara 1991, s. 41.

<sup>20</sup> Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. E.Ruhi Fırlalı), Umran Yay., Ankara 1981, s. 177.

<sup>21</sup> bkz. Ebû Hanîfe, el-Fikhu'l-ekber, s. 24-38.

<sup>22</sup> Ebû Hanîfe, el-Fikhu'l-ekber, s. 38.

<sup>23</sup> Ebû Hanîfe, Fikhu'l-ekber, s. 59. Halbuki sonraki kelâmcıların, bu sıfatları literal anlamlarında ele alınmalarından kaynaklanan sorunlardan kaçınmak amacıyla, makul ve ulûhiyet mantığına ters düşmeyen ve Kur'ân'ın bütünlüğüyle çelişmeyen farklı anlamlarda ele aldıkları görülmektedir. bkz. Râzî, Fahrüddin, Esâsu't-takdîs, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire 1986, s. 122, 160-161.

<sup>24</sup> Watt, W. Montgomery, Islamic Surveys (İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmî, çev. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 37; İslâm Nedir?, (çev. Elif Rıza), Birleşik Yay., İstanbul 1993, s. 207.

<sup>25</sup> Smith, Wilfred Cantwell, Faith and Belief, Princeton University Press, New Jersey 1979, s. 33.

sonluluğun verdiği her çeşit kısıtlılıktan arındırarak aşkın dünyalarla ilişkiye geçirir. Bu yönüyle insana bireyi ve topyekûn evreni anlamlandırabilecek kapsamlı bir perspektif sunar.

Ebû Hanîfe imanı oldukça kapsamlı bir çerçevede ele alır ve imana ilişkin değerlendirmelerinde öteki yaklaşımların pek çoğunu da içerebilecek çoğulcu bur çizgi izler. Zaten bilincimizi geliştireceksek ve bu alanda herhangi bir indirgemecilikten uzak kalacaksak, bizim ve ötekilerin katıldığı daha büyük bir söylem alanıyla temas kurmamız zorunludur. Böyle bir yaklaşım çoğulcudur ve öteki ile olan ilişkiyi karşıtlık değil, farklılık düzleminde ele alabilmeyi önermektedir. Bunun aksine bir davranış ise, son tahlilde dinin/*imânın*, bireyin ya da belli bir grubun/*teolojik oluşumun* otoritesine dayalı özel, sübjektif bir şey oluşunu önerecektir.

Bireyin aşkın alanla ilişkisi olan imanı tanımlarken başvuru olan *Tasdik teorisi*<sup>26</sup> ilk anlatımını Ebû Hanîfe'de bulmuş<sup>27</sup> ve ona dayalı olarak meşhur olmuştur. Daha sonra hem Eş'ârî hem de Matürîdi ekole mensup pek çok düşünürün, tasdik teorisini büyük ölçüde Ebû Hanîfe'ye dayalı olarak açıkladıkları görülmektedir.<sup>28</sup> Aslında bir anlamıyla imanın tahlili, dinî bağlamda *ideal bir bilinç* düzeyinin analizine dönüşür. Bu nedenle iman bu ideal görüntüsüne, *bilgi-tasdik-ikrar* uzlaşısına dayalı bireyin tüm yaşamını kuşatan bir amelle kavuşabilecektir. Bu anlamda *tasdik*, imana teorik bir temel sağlarken, *vicdan/kalp* ise bu düşünceyi teorik bir bilinç ve yaşanan bir tecrübeye dönüştürür. Bu düşünsel ve bilinçsel tutumu ilân eden ve başkalarını da buna davet edense, sözdür. En nihayet bunların tümünü gerçekleştiren, dünyayı değiştirmek suretiyle mükemmel konumu yakalayabileceği ideal bir düzen haline getirerek bir olguya dönüştüren ameldir.<sup>29</sup> *Düşünsel boyut* tek başına insanı tanımlamada yeterli olamayacağı gibi, imanın salt pratiğe dönük olarak tanımlanması da insanın bütünlüğü açısından problematik kalacaktır. İnsanın bütünlüğünü dikkate alan bir yaklaşım, -iman bağlamında- düşünce ve pratiğin en geniş anlamında bileşkesini hedefleyen kapsamlı bir yaklaşım içinde yer alabilecektir.

<sup>26</sup> Tasdik, kalbin habercinin haber verdiği bilinen şeylere bağlanmasıdır. Bu nedenle kesbî ve ihtiyarîdir. Çünkü imanda asıl olan ve makbul olan, tasdikten ihtiyarî olmasıdır. Bu yönüyle onun anlamı, ihtiyarî olarak mütekeltime doğruluk nispet etmektir. Bu anlamıyla mantıkta tasavvurların mukabili olarak düşünülen tasdikten ayrılır. Çünkü mantıksal tasdikte ihtiyar yoktur. Bu açıdan mantıksal bir doğrulama anlamındaki tasdik, istilahta iman anlamını ifade etmez. bkz. Taftazânî, Saduddin, Şerhu'l-Mekâsîd (tah. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1989, V/184. Örneğin gösterilen bir mucize karşısında müşriklere meydana gelen durum formel anlamda tasdikten bir türü olsada, iman olarak tanımlanamaz. Ayrıca iman bağlamında tasdik, iradî oluşu yanında, bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de içerir. bkz. Kellenberger, James, "Three Models of Faith", Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York 1992, s. 325.

<sup>27</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 18.

<sup>28</sup> Eş'ârî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl, Kitâbu'l-luma fi'r-reddi ala ehli'z-zeyğî ve'l-bida (nşr. Richard MacCarthy), Beyrût 1952, s. 75; Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâli, Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâdii'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd (thk. Es'ad Temîm), Beyrût 1992, s. 333; Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkîf, VIII/323; Kemal b. Ebî Şerîf de Kitâbu'l-Müsâmere, İstanbul 1979, s. 287.

<sup>29</sup> Ebû Zeyd, Dinsel Söylemin Eleştirisi, s. 140.

Problemin geleneksel kelâm ekolleri bağlamında ele alınması, imanın bir veya diğer boyutuna dayalı indirgemeci bir iman tanımını öne çıkarıyor görünüyor. Bu anlamda Kerrâmiye'nin imanı salt *sözlü anlatım*<sup>30</sup> olarak tanımlaması; Hâricîler ve Mu'tezile'nin iman tanımında daha çok fonksiyonel ve pratiğe akseden boyutu önce çıkarmaları<sup>31</sup> ve Mürcie'nin imanı salt *bilgiye*<sup>32</sup> dayalı olarak açıklamaya çalışması iman ve insanın bütünlüğü dikkate alındığında indirgemeci kalmaktadırlar. Her biri imanın belli bir boyutunu ele vermeleri nedeniyle yanlış olmamakla birlikte, imanın tümünü veya dinî bir imanı tanımlayıp tanımlamadıkları kuşkuludur. Ebû Hanîfe'nin itikadî düşünce evreninde de meşhur olan (kavl-i meşhur)<sup>33</sup> iman tanımının, *tasdik-ikrar* ekseninde şekillendiği doğru olmakla birlikte;<sup>34</sup> onun iman anlayışını salt bu iki terim ekseninde belirlemenin, özellikle *el-Âlim ve'l-müteallim*'de ortaya koyduğu açılımlar dikkate alındığında, onun iman anlayışının kapsamının daraltılması riskini taşıdığını da gözden uzak tutmamak gerekir. Zira onun, *el-Âlim ve'l-müteallim*'de, imanı “tasdik, marifet, yakin, ikrar ve İslâm” olarak tanımladığı görülür.<sup>35</sup> İmanın tanımında başvurulan bu farklı terimlerin, *tasdik* teriminin etimolojik yapısında saklı oluşları nedeniyle salt tasdike dayalı bir açıklamayı mümkün kılışı bir yana;<sup>36</sup> Ebû Hanîfe'nin bu tutumuyla yoruma, teologun kendini aşan, ötekine açık ve yorumu olabilir en kapsamlı perspektifte oluşturma şeklinde *evrensel bir hedef* belirlemeyi denediği de söylenebilir. Son söylenen şey, iman salt *tasdik* olarak ele alındığında, Ebû Hanîfe'nin hermenötiği açısından sürekli olarak gözden kaçan bir boyutu açığa vurmaktadır. Bu anlamıyla Ebû Hanîfe, iman anlayışını dışlayıcı değil, olabildiğince çoğulcu bir temelde oluşturmayı denemektedir. Çünkü Ebû Hanîfe düşüncesinde imanın *merkezî standart* terimi olan tasdiğin “bilgi ve ikrarı” da içerecek şekilde genişletilmesi, çağdaş anlamıyla çoğulcu bir yaklaşımdır ve özde ötekilerin yani Mutezile, Hâricîler ve

<sup>30</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-firak* (tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1993, s. 26; İsferyânî, Ebû Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-din* (thk. Kemal Yûsuf Hût), Beyrut 1983, s. 115; Neseî, Ebû'l-Muîn, *et-Tabsiratü'l-edille* (thk. Claude Selame), Dimaşk 1990, I/799.

<sup>31</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Beyrut 1988, s. 695; Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1990, I/168.

<sup>32</sup> İmanın salt bilgi olarak tanımı ve buna yönelik eleştiriler için bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût 1990, I/213; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 203; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrût, trs., I/140; Neseî, Ebû'l-Berekât, *el-i'timâd fi'l-i'tikâd*, Süleymaniye Ktp., Fatih: 3085, Vr.77a; Neseî, Ebû'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille*, I/800; Akşehirî, Ahmed b. Oğuzdanişmend, *el-İtikad fi Şerhi Umdeti'l-i'tikad*, Süleymaniye Ktp., Fatih:3085/1, Vr.63a

<sup>33</sup> Kılavuz, Ahmet Sâim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1990, s. 33.

<sup>34</sup> Ebû'l-İzz, Alî b. Muhammed, *Şerhu't-Tahaviyye fi Akideti's-Selefiyye*, Dârul-Fikr, Beyrût 1988, s. 211; Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasen, *el-Usûlu'l-mûnife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (thk. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 82.

<sup>35</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 18.

<sup>36</sup> Ebû Hanîfe'ye göre bu kavramlar birbirinden farklı, fakat hepsi de bir manaya, iman/tasdik manasına gelen kelimelerdir. İmân, Allah'ın ulûhiyetinin ikrarı, tasdiki, kesin inancı ve bilgisidir. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 19. Bu nedenle Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-müteallim*'e ortaya koyduğu bu farklı açılıma rağmen, *el-Vasiyye*'de imanı tasdik ve ikrar olarak tanımlar. bkz. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Vasiyye* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 87.

Kerrâmi'yenin iman anlayışlarının bir yanlışlanışını değil, aksine onları da en yüksek önem derecesinde tutan, tashih eden kapsamlı bir perspektif önermektedir. Burada Ebû Hanîfe'nin öteki anlayışların tashihini hedeflemesi, onların reddini ima edecek tarzda ele alınmamalıdır; aksine onların yaklaşımlarının imanın şu veya bu unsurunu merkeze alacak biçimde indirgemecilikten arındırılması ve çoğulcu bir yapıya doğru kanalize edilmelerini amaçlamaktadır.

İmanın bilgi ve ikrara dayalı bir tasdik olarak açıklanışı kapsamlı bir yapıyı ele verse de, özellikle imanın pratiğe/dışa akseden boyutuna/*amele* ilişkin önemli bir açıklama getiriyor görünmüyor. Bir başka anlatımla Ebû Hanîfe'nin iman anlayışında davranışların konumu hala belirsiz kalmaktadır. Aslında Ebû Hanîfe iman anlayışında amelin rolünü güçlü biçimde fakat örtülü olarak vurgular. Çünkü onun düşünceğinde *tasdik*, imanın en büyük rûknüdür.<sup>37</sup> İmanın bir rûknünün en yüksek önem derecesinde tutulduğu bir iman hipotezinde diğer bir boyutun örtülü/zimnî olarak vurgulanışı yadırganmayabilir. Ebû Hanîfe'nin iman tanımında tasdike tanıdığı öncelik tümüyle varoluşsal ve statüsel bir önceliktir ve hiçbir zaman amelin görmezlikten gelinmesini ima etmez. Aslında bu Kur'ân'a dayalı olarak da doğrunabilen bir öncelik-sonralık meselesidir. Çünkü Kur'ân'ın söz dizimi içinde de iman amelden önce gelir. İman birinci derecede öneme sahip bir kavram iken amel ikincil bir öneme sahiptir; ama yine de imanla ilişkilendirilen önemli bir rûkündür. Bir başka deyişle taat ve ibadetler imanın neticesi ve sonucu olarak değerlendirilmektedir.<sup>38</sup> Bir başka deyişle kendisini taat ve amelin izlemediği bir tasdik, teorik ve formel anlamda iman adını taşısa da, pratik anlamda kendisinden beklenen sonuca ulaşamamış demektir. Çünkü iman, her ibadetin a priori temelidir.

Ebû Hanîfe'nin iman alanında benimsediği kapsamlı perspektif, imanın ikrar, bilgi ve amel gibi unsurları içermesini gerekli kıldığı gibi, aynı zamanda onlar arasında teorik bir ayrımı da varsayar. Bu imanın kapsamlı ve herhangi bir bilişsel kategoriye indirgenemeyecek kadar müteal olan boyutunu korumaya yönelik önemli bir epistemik çabadır. Salt tasdik ve imanın nesnesi bakımından imanda herhangi bir atma-eksilme boyutunu<sup>39</sup> kabul etmeyen Ebû Hanîfe'nin, tasdik kuvvetlilik ve zayıflık bakımından artıp eksilebileceğini ifade etmesi<sup>40</sup> ve ameli terk eden kişinin Mürcie'nin dediği gibi amellerinin zarar vermeyeceğini söylemekten çekinmesi,<sup>41</sup> onun iman ve pratik

<sup>37</sup> Semerkandî, Ebû Leys, es-Sevâdu'l-A'zam, İstanbul 1304, s. 38.

<sup>38</sup> Bu durumda mü'minler, imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar ve haccederler. Yoksa bu eylemleri gerçekleştirdikleri için iman etmiş olmazlar. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 17. O, bu tezini bir borçlu parabolüyle açıklar: Ona göre bu durum, üzerinde ödemesi gereken borcu bulunan kişinin durumuna benzer. Borçluyu borcunu ödemeye iten saik, onun öncelikle borcunun varlığını bilmesi, kabul etmesi ve inanmasıdır. Burada ilişki tersine çevrilemez. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 17-18.

<sup>39</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 20.

<sup>40</sup> Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber, Beyrut 1984, s. 127.

<sup>41</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 108.



arasındaki ilişkiye yönelik oldukça güçlü vurguları olarak değerlendirilebilir.<sup>42</sup> Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin, imanı, imanın unsurları arasında düşünülen bilgi, ikrar ve eylemin ötesinde üst bir kategori olarak tanımlaması veya daha açık bir anlatımla imanın bu unsurlardan herhangi birine indirgenmeden ele alınması teolojik bağlamda önemli bir anlam taşır. Çünkü imân ile amel arasındaki bu teorik ayrım düşüncesi, bireyin eylemlerinde meydana gelebilecek dalgalanma, tutarsızlık ve çelişkilerden meydana gelecek kuşku durumu ile, kalbi bir bilişe dayalı imanın varoluşsal boyutu arasındaki ilişkiyi netleştirmekte ve ona amellerin de ötesinde bir kesinlik atfetmeyi amaçlamaktadır.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin iman alanında ortaya attığı hipotezler ve belirlediği anlam evreni, imanı en kapsamlı bir perspektife yaymaktadır. İmana ilişkin açıklama ve yorumları, farklı teolojik yaklaşımların imana atfettikleri rükünlerin hiçbirini dışlamamakta ve hatta örtülü olarak pek çoğunu içermekte, ancak bunlardan biri veya diğerinin tercih edilmesi şeklindeki indirgemeci bir tutumdan uzak kalmayı önermektedir.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İlahiyat Fakültesi

Temel Yeşilyurt arkadaşımıza çok teşekkür ediyorum. Müzakerecisi Nadim Macit yok. Fakat sempozyumun organizatörü sayın İbrahim Hatiboğlu arkadaşımız "Müzakere kabilinden bir şeyler söyleyebilir misiniz" dedi. Artık bu tebliğin üstüne söylenecek bir başka şey yoktur. İmâm-ı A'zam'ı 2003 şartlarına taşıdı. Hem de ayağı yerebasan bir tarzda taşıdı. Ben tebliğici arkadaşımıza çok teşekkür ediyorum. Zamanı 7 dakika aşırıldı. Bu da belki yöneticinin otoritesini iyi kullanmamasından kaynaklandı. Ona bağlayabilirsiniz. Yoksa arkadaşlarımız sürelerini gayet güzel kullandılar. Hikmete uygun davrandılar. Ben kendilerine tekrar teşekkür ediyorum. Afiyet olsun.

---

<sup>42</sup> Ebû Hanîfe'ye göre imanın artmayan yönü, yukarıda da işaret olunan sabitelere dayandırılan veçhesidir. Daha açık bir anlatımla iman, nesnesi bakımından (mu'memun bih) artıp eksilmez. bkz. Ebû'l-Münteha, Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber, Matbaatü'l-Amire, İstanbul 1302, s. 22.

## ONUNCU OTURUM

Başkan: Cemal SOFUOĞLU

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

İyi günler. Hepinizi en iyi, en içten dileklerle selâmlarlıyor ve saygılarımı sunuyorum. Üçüncü oturumu başlatıyoruz. Bu oturum konusu hadis. Sempozyumun sonuna doğru sarkıtılmış bir oturum ama aslında en başlarda olması gereken oturumlardan birisi, eğer önem sırasına göre bakacak olursak.

İlk konuşmayı İsmail Hakkı Ünal Beyefendi yapacaklar. İsmail Hakkı Ünal Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakóltesi Öğretim Üyesi. Ve Diyanet İşleri Başkanlığı'mızın Yüksek Din İşleri Kurulu üyesi. Hocamızın bu konularda zaten çalışmaları var. Tebliğinin konusu "Ebû Hanîfe'nin Hadis-Sünnet Anlayışı" olacak.

Hocam süreniz 20 dakika. Aşmazsanız seviniriz. Aşarsanız ikaz ederiz.

## Ebû Hanîfe'nin Hadis-Sünnet Anlayışı

İsmail Hakkı ÜNAL  
AÜ İlahiyat Fakültesi

Ebû Hanîfe'nin *hadis-sünnet* anlayışını veya bu konudaki yaklaşımını üç başlık altında ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına verdiği değer veya başka bir ifade ile sünneti bağlayıcılık açısından ele alış ve fıkhında delil olarak kullanışı, ikincisi, rivayet malzemesini itikâdî ve fikhî eğilimleri doğrultusunda tercihi ve yorumlayışı, üçüncüsü ise, rivayetlerin muhtevasına yönelik tenkit faaliyetidir.

Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in söz ve tatbikatına yaklaşımını, onun günümüze ulaşan risaleleri arasında en sağlamlarından biri kabul edilen<sup>1</sup> *el-Âlim ve'l-müteallim* isimli eserindeki şu ifadesinden açıkça anlıyoruz: “Biz duyalım duymayalım, Resûlullah'ın (s.a.v.) söylediği her şey başımız gözümüz üstünerdir. Biz ona inanır ve onun Allah'ın elçisinin dediği gibi olduğuna şahadet ederiz.”<sup>2</sup> Ebû Hanîfe'nin bu açık ikrarı karşısında, sünnete ittiba noktasında kendisine yönelik şüphe ve ithamların bir değerinin olmadığı söylenebilir.

Aynı risalede, kendisine, “tevhidi benimseyip Hz. Muhammed'i inkâr eden” kimsenin durumunu soran öğrencisine, “Hz. Muhammed'i inkâr edenin, Allah'ı da inkâr etmiş olacağını” söyleyerek şu âyeti delil getirir: “Hayır! Rabbin hakkı için onlar aralarında çıkan ihtilâflı konularda seni hakem yapıp sonra da senin verdiği hükme, içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”<sup>3</sup>

Hz. Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğunu bildiği halde onu öldürmek isteyen birisinin durumunu soran öğrencisine verdiği cevapta Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in Allah'ın katındaki derecesinin yüksekliğine işaretle, “Kim Resûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.”<sup>4</sup> âyetiyle, “Resûl size neyi verirse onu alın, sizi neden yasaklarsa ondan sakının.”<sup>5</sup> âyetini zikretmektedir.<sup>6</sup>

Basra kadısı Osman el-Bettî'ye yazdığı risalede, “Bilmiş ol ki, bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin efdali sünnettir.” demektedir.<sup>7</sup> Onun, istidlâl kaynaklarını sıralarken, “önce Allah'ın kitabını, sonra Resûlünün sünnetini dikkate aldığı, sonra da sahabe görüşlerinden dilediğini tercih ettiği” ifadesi Yahya b. Maîn'in *Kitâbu't-Tarih*'inde

<sup>1</sup> bkz. Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara-2000, s. 9-12.

<sup>2</sup> Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, el-Âlim ve'l müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde) Türkçesi: Mustafa Öz, İstanbul-1981, s. 27.

<sup>3</sup> en-Nisâ, 65. el-Âlim, s. 22.

<sup>4</sup> en-Nisâ, 80.

<sup>5</sup> el-Haşr, 7.

<sup>6</sup> el-Âlim, s. 23.

<sup>7</sup> Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, Risâle ilâ Osman el-Bettî (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), Türkçesi: Mustafa Öz, İstanbul-1981, s. 69.

zikredilmektedir.<sup>8</sup> Nitekim o bu görüşünü, Osman el-Bettî'ye yazdığı risalesinde şöyle ifade etmiştir: “Asl olan Kur’ân-ı Kerîm’in getirdiği ve Hz. Peygamber’in davet ettiği, insanlar arasında tefrika çıkana kadar ashabının yapmakta devam edegeldikleri şeylerdir.”<sup>9</sup>

Menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe'nin sünnete bağlılığını teyid eden ve hadise muhalefet iddialarını şiddetle reddettiğini gösteren çok sayıda nakil bulunmakla beraber,<sup>10</sup> sıhhatinden emin olamadığımız bu nakiller yerine, onun en seçkin öğrencilerinin eserlerinden vereceğimiz örneklerle konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

Ebû Hanîfe, şahitleri ve delili olan davacı için yemini gerekli görmüyordu. Çünkü ona Hz. Peygamber'in, “yemin davalıya, delil davacıya gerekir” hadisi ulaşmıştı. Bu rivayeti zikrettikten sonra Ebû Hanîfe şöyle der: “Resûlullah'ın (s.a.v.) davacı üzerine koymadığı bir yükümlülüğü biz koyamayız. Yemini de Resûlullah'ın (s.a.v.) koyduğu yerden başka bir yere değiştiremeyiz.”<sup>11</sup>

Alış verişte iki taraf bir ay muhayyerlik şartı koşarlarsa, Ebû Hanîfe'ye göre bu alış veriş fâsiddir. Çünkü Resûlullah'tan ona ulaşan bir hadise göre “üç gündend fazla muhayyerliğin olamayacağı” ifade edilmiştir. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin muhayyerliği tamamen Hz. Peygamber'in hadisine dayandırdığını belirtmektedir. Halbuki İbn Ebû Leylâ'ya göre bir ay hatta bir sene bile muhayyerlik câizdir ve Ebû Yûsuf da bu görüşü benimsemektedir.<sup>12</sup>

Bir kimse üzerinde meyveli ağaç bulunan bir arazi satın alsa, satışta ağaç ve meyve zikredilmese, müşteri şart koşmadıkça, Ebû Hanîfe'ye göre, ağaç araziye tâbi olarak alıcıya, meyve satıcıya aittir. Çünkü ona Resûlullah'ın şu sözü ulaşmıştır: “Bir kimse aşılı bir hurmalık satın alsa, müşteri istisna etmedikçe meyvesi satıcıya aittir.”<sup>13</sup>

Ebû Hanîfe, “kim dinini değiştirirse öldürünüz”<sup>14</sup> rivayetine dayanarak tövbe etmeyen mürtedin öldürüleceğine hükmederken, İbn Abbâs'tan kendi naklettiği, “İslâm'dan dönen kadınlar öldürülmez, fakat İslâm'a davet edilip icbar edilirler.” rivayetine dayanarak kadınları bundan istisna etmiştir.<sup>15</sup>

İmam Muhammed'in sorusu üzerine namazda tebessüm eden kimsenin abdestinin bozulmayacağını söyleyen Ebû Hanîfe, “şayet kahkaha ile gülerse” sorusuna, “Bu, abdestini bozar ve o kişinin yeniden abdest alıp namaz kılması gerekir” der. Bunun

<sup>8</sup> Ahmed Muhammed Nurseyf, Yahya b. Maîn ve Kitâbuhu't-tarih, I-IV, Mekke-1979, II, s. 608.

<sup>9</sup> Ebû Hanîfe, Risâle, s. 67.

<sup>10</sup> bkz. İbn Abdilberr, el-İntikâ fî selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ, Beyrut-ty., s. 141, 144, 145; Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Beyrut-1981, s. 143; Zehebî, Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi, Beyrut-1408, s. 34; Süyûtî, Tebyîzu's-Sahîfe, Haydarabad-1961, s. 28; Şârânî, el-Mizân I-II, Mısır-1321, I, s. 47,48,53.

<sup>11</sup> Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ, Mısır-1357, s. 78-79.

<sup>12</sup> a.g.e, s. 16-17.

<sup>13</sup> a.g.e, s. 21.

<sup>14</sup> Buhârî, Cihad, 169.

<sup>15</sup> Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, Kahire-1397, s. 196.

sebebinin soran İmam Muhammed'e, "Resûlullah'dan (s.a.v.) gelen rivayet sebebiyle" (li'l-eserillezî câe an Rasûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem) şeklinde karşılık verir.<sup>16</sup> İmam Muhammed başka bir eserinde, kahkahanın abdesti değil, sadece namazı bozacağı görüşünde olan Medinelilere şu cevabı vermektedir: "Şayet hadisler olmasaydı, kıyas Medine ehlinin dediği gibi olurdu. Ancak hadisle birlikte kıyas olmaz. Mutlaka hadise tâbi olunması gerekir."<sup>17</sup>

Kıyası çok kullandığı şeklinde ithamlara maruz kalan Ebû Hanîfe bazen, "tam da kıyas yapılabilecek bir yer" diye düşünüldüğü bir noktada hadise tâbi olarak kıyası terk eder. Örneğin Hz. Aişe hadisine itibâen, elbise üzerinde kurumuş meninin ovalanarak temizlenmesinin yeterli olduğunu ifade eden Ebû Hanîfe'ye öğrencisi İmam Muhammed, "kurumuş kan ve pisliğin de bu yolla temizlenmesinin yeterli olup olmadığını" sorunca, Ebû Hanîfe "bunun yeterli olmadığını" söyler. Aralarındaki farkı öğrenmek isteyen öğrencisine Ebû Hanîfe şöyle cevap verir: "Kıyasa göre her ikisi de birdir. Ancak meni hakkında eser (rivayet) vardır. Dolayısıyla biz onu benimsedik." (Hüma fi'l-kıyâsı sevâün gayra ennehû câe fi'l-menî eserun fe ehaznâ bihî.)<sup>18</sup>

Râfi' b. Hadic'in Resûlullah'tan naklettiği bir hadise dayanarak belli bir ürün (sebze veya meyve) karşılığında bahçeyi; Câbir hadisine dayanarak üçte bir veya dörtte bir ürün karşılığında da tarlayı kiraya vermeyi (musâkât ve muzâraa) hoşgörmeyen ve bunu fâsid ve meçhul bir kiralama olarak niteleyen Ebû Hanîfe'ye karşılık öğrencisi Ebû Yûsuf, diğer hadislerden daha sağlam ve daha yaygın gördüğü, "Resûlullah'ın Hayber'deki musâkât uygulamasına" dayanarak ve bunu mudarebe akdine kıyas ederek şu sonuca varır: "Allahu a'lem, bu konuda duyduklarımın en güzeli, bunların hepsinin câiz, doğru ve sahih olduğudur. Bana göre bu, mudârebe malı gibidir. Bu akitte de bir kimse, kârın yarısı veya üçte biri karşılığında malını mudârebe olarak diğerine verir. Ne miktar kâr elde edileceği meçhul olduğu halde bu akit câizdir ve bildiğime göre bu konuda âlimler arasında bir ihtilâf da yoktur."<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Yûsuf bazı hadislerle dayanarak musâkât ve muzâraa'yı uygun görmeyen Ebû Hanîfe'ye karşılık, sağlam ve daha yaygın olduğunu söylediği bir sünnete dayanarak ve uygulamayı mudarebeye kıyas ederek (ve innemâ kıyâsu hâzâ 'indenâ mea'l-eser)<sup>20</sup> insanların çok fazla ihtiyaç duydukları bir konuda rahatlatıcı bir hüküm vermiştir. Halbuki Ebû Hanîfe hadisleri delil aldığı bu konuda kıyasa yönelmemiştir.

Medine ehlinin aksine, Ramazan'da unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmuş olmayacağını hadise dayanarak ifade eden Ebû Hanîfe'nin, "Eğer bu konuda rivayetler olmasaydı kişinin kaza etmesini emrederdim." meşhur sözünü öğrencisi İmam

<sup>16</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Kitabu'l-Asl, I-V, Karaçi-ty.,I, s. 59.

<sup>17</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Hucce alâ ehli'l-Medine, I-IV, Haydarabad 1965, I, s. 204.

<sup>18</sup> el-Asl, s. 61-62.

<sup>19</sup> Kitabu'l-Harâc, s. 95-96.

<sup>20</sup> ihtilâf, s. 42.

Muhammed nakletmektedir.<sup>21</sup> İmam Muhammed hadis olan bir konuda Medine ehlinin nasıl olup da unutarak yiyip içen oruçluya kazayı gerekli gördüklerine hayret etmekte ve “reddedilmesi mümkün olmayan rivayetler karşısında reyle amel etmenin doğru olmadığını Medine ehlinin de bildiğini” ifade etmektedir.<sup>22</sup>

Ebû Yûsuf, dâru'l-harbde bir Müslüman ile bir gayrimüslim arasında ribâ cereyan etmeyeceği görüşünde olan Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü, bazı şeyhlerinin Mekhul tarihıyla Hz. Peygamber'den naklettikleri, “ehli harble ehli İslâm arasında ribâ olmaz” rivayetine dayandırdığını söylemektedir. Ebû Yûsuf, Evzâî ile beraber hocasının bu görüşüne katılmamaktadır.<sup>23</sup>

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin sadece Hz. Peygamber'in söz ve tatbikatı karşısında değil, sahabe kavli ve ameli karşısında da kıyası terk ettiklerini gösteren pek çok örnek kaynaklarımızda mevcuttur.<sup>24</sup>

Ebû Hanîfe yerine göre sahabî sözü ve amelini de hadis olarak nitelendirmektedir. *el-Fıkhu'l-ebsat*'ta, savaşıp yağmacılık yapan hâricîlerin, sulh yaptıktan sonra takibata uğrayıp uğramayacaklarını soran öğrencisine, onlara bir şey gerekmeyeceğini, had ve kısas uygulanmayacağını belirten Ebû Hanîfe, sebebini öğrenmek isteyen öğrenciye, “Osman (r.a.)'ın katli konusunda ashabın, bir tevil sonucu kan dökenlere kısas yapılmayacağı, bir teville haram ilişkide bulunanlara had uygulanmayacağı ve yine bir teville bir mala el koyan kimsenin takibata uğramayacağı, sadece el konulan malın aynen geri alınacağı hususunda ittifak ettikleri şeklinde gelen hadisten dolayı” diyerek,<sup>25</sup> Hz. Peygamber'den sonra cereyan eden siyasî ve sosyal bir kargaşa sırasında ashabın genel tavrını yansıtan bir haberi hadis olarak isimlendirip bunu, daha sonraki siyasî bir başkaldırı olan Hâricî ayaklanmasında delil olarak kullanmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in söz ve tatbikatı yanı sıra sahabe ve tâbiûnun uygulamasını delil olarak kullanması da az rastlanan bir durum değildir. Örneğin Ebû Hanîfe selem akdini câiz görürken buna dayanak olarak, “Abdullah b. Abbâs'ın bunu maruf ve güzel gördüğü bize ulaşmıştır.” demektedir.<sup>26</sup>

Ebû Hanîfe, bir erkeğin, bir kadınla üvey annesini nikâhı altında bir araya getirmesinin cevazına hükmederken, Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in böyle bir evliliğini delil göstermektedir.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> el-Hucce, I, s. 392.

<sup>22</sup> Aynı yer.

<sup>23</sup> Ebû Yûsuf, er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî, Beyrut-ty., s. 89.

<sup>24</sup> ed-Debûsi, Te'sîsu'n-nazar, Mısır-1355, s. 48-49; Serahsî, Usûl, I-II, İstanbul-1984, II, s. 106-110; Abdulaziz el-Buhârî, Keşfu'l-esrâr, I-IV, İstanbul-1308, II, s. 386; el-Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye, I-IV, Riyad-1978, I, s. 146-151.

<sup>25</sup> Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, el-Fıkhu'l-ebsat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde) Türkçesi: Mustafa Öz, İstanbul-1981, s. 44.

<sup>26</sup> İhtilâf, s. 70.

<sup>27</sup> a.g.e, s. 170-171.

Zina eden bekâra yüz sopa ile birlikte bir yıl sürgün cezasını uygun görmeyen Ebû Hanîfe, Hz. Ali'nin bunu nehyettiğini ve “sürgün fitne olarak yeter” dediğini nakletmektedir.<sup>28</sup>

Bütün bu örnekler Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetini, gerektiğinde sahabe ve tâbiûnun görüş ve uygulamalarını delil olarak kullanmakta herhangi bir sıkıntısının bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Ebû Hanîfe'nin, diğer mezhep imamları ve fukaha gibi, kendi itikadî ve fikhî yaklaşımı doğrultusunda rivayetler arasından tercih yapıp, yorumda bulunmasının yadırganacak bir yanı yoktur. Bu noktada bütün ulema aynı düzlemde ve tabiatıyla her âlimin, kendi tercihinin daha sağlam, diğerlerinininkinin ise zayıf olduğunu söyleyerek kendisini meşrûlaştırma hakkı vardır. Burada doğru yanlış ayırımı yapmanın objektif bir kriterini bulmak da son derece zordur. Çünkü her ekol, doğru-yanlış, sahih-çürük ayırımını kendi kriterlerine göre yapmaktadır.

Ebû Hanîfe, hadis ve sünneti kendi itikadî ve fikhî yaklaşımı doğrultusunda yorumlayıp kullanmada da diğer âlimlerden çok farklı bir konumda değildir. Mürcie'den kabul edilen Ebû Hanîfe<sup>29</sup> her ne kadar bu nitelemenin olumsuz çağrışımını kabul etmese de, bu ekolün temel görüşlerini benimsediğini reddetmemektedir. Osman el-Bettî'ye yazdığı risalesinde bunu şöyle dile getirir: “Mürcie ismi konusunda zikrettiğine gelince, hak ve adaletle konuşan bir topluluğa bid'at ehli bu ismi vermişse onların ne günahı var? Halbuki onlar adalet ve sünnet ehlidirler. Bu ismi (Mürcie ismini) onlara kin ve buğz ehli vermiştir. Hayatım hakkı için, insanları adalete çağırırsan onlar da sana uysalar, buğz ehlinin onları (farklı şekilde) isimlendirmesi adalete bir kusur getirmez. Böyle yaparlarsa bu taktıkları isim bid'at olur. Bu durum, adalet ehlerinden aldığın şeylere bir nakîsa getirir mi?”<sup>30</sup>

Nitekim Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* isimli risalesinde de, “irca”nın aslının nereden geldiğini ve bununla ne kast ettiklerini örneklerle açıklamaktadır.<sup>31</sup> *el-Fıkhü'l-ekber*'de yer alan bazı farklı ifade ve açıklamaların<sup>32</sup> Ebû Hanîfe'yi mürcie suçlamasından kurtarmak isteyenlerin bir idracı olduğu bazı araştırmacılarca ortaya konulmuştur.<sup>33</sup>

Ebû Hanîfe bu itikadî anlayışına uygun olarak, “Mü'min zina edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır. Sonra tevbe ederse imanı ona iade edilir.” hadisini<sup>34</sup> Kur'ân'a aykırı bularak reddeder.<sup>35</sup> Ebû Hanîfe burada en-Nûr sûresinin 2. ve en-

<sup>28</sup> a.g.e, s. 218. Ebû Hanîfe'nin Tâbiûn kavli ve tatbikatına bakışı ile ilgili örnekler için bkz. İ.Hakkı Ünal, İmâm-ı Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara-1994, s. 74-76.

<sup>29</sup> Kutlu, a.g.e., s. 15.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe, Risâle, s. 69-70.

<sup>31</sup> el-Âlim, s. 25-26.

<sup>32</sup> bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul-1981, s. 61, 62.)

<sup>33</sup> Kutlu, a.g.e., s. 15-16.

<sup>34</sup> Benzer bir rivayet için bkz., Ebû Dâvûd, es-Sünne, 16; Tirmizî, İman, 11.

<sup>35</sup> el-Âlim, s. 26-27.



Nisâ sûresinin 16. ayetlerine atıfta bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, “içki içen kimsenin kırk gece veya kırk gün namazının kabul olunmayacağı” rivayetini de<sup>36</sup> bir çok âyete atıfta bulunarak reddetmektedir.<sup>37</sup>

Burada dikkati çeken husus Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'a arz ederek reddettiği rivayetlerin, ameli imanın bir parçası olarak gören ve onun artıp eksilebileceğini savunan Ehl-i hadisin düşüncelerini yansıtıyor olmasıdır. Nitekim Buhârî daha sonra iman-amel arasındaki sıkı münasebete işaret eden ve imanın artıp eksilebileceğini vurgulayan pek çok rivayeti “Sahih”inin İman bölümünde ustalıkla bir araya getirerek, kendi itikadî anlayışı doğrultusunda Mürcie'ye cevap vermiştir.

Ebû Hanîfe, itikadî görüşleri açısından en sert muhalifi durumunda bulunan Hâricîlerin, “cehennem ehlinin köpekleri” olduğu şeklinde Hz. Peygamber'e isnad edilen ve *el-Fıkhu'l-ebzat*'ında yer alan siyasî rivayetin sıhhati konusunda herhangi bir tereddüt izhar etmemiştir.<sup>38</sup>

Yine *el-Fıkhu'l-ebzat*'da yer alan ve Ebû Hanîfe'nin bazı ilim ehlinden naklettiği bildirilen bir diyalogda, Humus şehrine gelen Muaz b. Cebel'e bir genç, bütün amelleri yerine getirdiği halde Allah ve Resûlü hakkında şüphe edenle, Allah ve Resûlüne iman edip de amelleri ihmal eden iki kişinin durumunu sormuş, Muaz, birincisinin cehenneme gideceğini, ikincisi için ise ümit ve korku içinde olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine genç, “Ey Ebû Abdurrahman! Sanki şekle amel fayda vermediği gibi, imanla da hiçbir şey zarar vermiyor” demiş, Muaz gencin arkasından, “bu vadede bu gençten daha fakîh kimse yoktur” diyerek takdirlerini dile getirmiştir.<sup>39</sup> Hicrî 18 yılında 38 yaşında iken Şam'da tâûndan ölen Muaz b. Cebel'in bu tartışmalara dâhil edilmesiyle muhtemelen, Mürcî fikirlerin çok erken bir dönemde mevcut olduğu ve bu anlayışın Hz. Peygamber'in ashâbı tarafından da olumlu karşılandığı vurgulanmak istenmektedir.

Ebû Hanîfe imanda şüpheyi kabul etmediği için bu konuyu kendisine soran öğrencisine, “Ben gerçekten mü'minin” demek gerektiğini ve bu kişinin imanının meleklerin imanı gibi olduğunu belirterek, el-Hâris (Hârise) b. Mâlik el-Ensârî'nin rivayetini delil olarak vermektedir. Bu rivayetin baş tarafında, Hz. Peygamber'in Hârise'ye “Nasıl sabahladın?” diye sorduğu, onun da “Gerçekten mü'min olarak sabahladım.” (asbahtu mü'minen hakkan) dediği nakledilir.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Tirmizî, Eşribe, 1; İbn Mâce, Eşribe, 4.

<sup>37</sup> el-Âlim, s. 27-28. Âyetler için bkz. el-Bakara, 285, Âl-i İmrân 195, el-Enbiyâ, 47, Yâsîn, 54, es-Saffât, 39, et-Tahrîm, 7, el-Kamer, 53, ez-Zilzâl, 7-8.

<sup>38</sup> el-Fıkhu'l-ebzat, s. 40-41. Ebû Ümâme hadisi olarak bilinen bu rivayet, el-Fıkhu'l-ebzat'da yanlış anlaşılabilir bir metinle yer almış ve mütercim tarafından da öyle çevrilmiştir. bkz. Türkçesi: s. 49-50. Rivayetin aslı için bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, s. 250, 253, 256.

<sup>39</sup> el-Fıkhu'l-ebzat, s. 43-44.

<sup>40</sup> a.g.e, s. 42. Bu rivayetin değişik varyantları ve sıhhat değerlendirmesi için bkz. İbn Hacer el-Askalanî, el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe, I-IV, I, s. 289-290.

Mürcie'nin delil aldığı diğer bir rivayet de Ebû Hanîfe tarıkıyla Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Âsâr*'ında yer almaktadır.<sup>41</sup> Bu eserde Ebû'd-Derdâ'ya, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde<sup>42</sup> Ebû Zerr'e nisbet edilen bu rivayetdeki bazı ayrıntılar dikkat çekicidir. Bu hadise göre Hz. Peygamber Ebû Zerr'e hitaben, “zina edip hırsızlık yapsa da kelime-i şahadeti söyleyen herkesin cennete gireceğini bildirmektedir. Ebû Zerr'in mükerrer sorularına karşılık aynı cevabı veren Hz. Peygamber, sonunda “Ebû Zerr'in (*el-Âsâr*'da Ebû'd-Derdâ'nın) burnu yere sürtülse de” diyerek onun şaşkınlığına rağmen bunun böyle olacağını ifade etmektedir. Ancak Buhârî ve Müslim rivayetinde “cennete girer” denildiği halde, *el-Âsâr*'da “ona cennet vâcib olur” denilmektedir. Bu farklılık, iman ile amel arasını kesin çizgilerle ayıran Mürcie için son derece önemlidir. *Kitabu'l-Âsâr*'daki rivayetin sonunda, Ebû'd-Derdâ'nın bu hadisi her Cuma günü Resûlullah'ın minberine çıkarak okuduğu ve parmağını burnunun üzerine koyarak, “Ebû'd-Derdâ'nın burnunun sürtülmesine rağmen zina etse de hırsızlık yapsa da...” şeklinde tekrarladığı nakledilmektedir. Bu ayrıntı Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde yoktur.

Büyük günah işleyenlerin durumu hakkında Hâricîlerin tam tersi bir görüşe sahip olan Mürcie ve Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Peygamber'in şefaatinin önemli bir rolü olacağı kanaatindedirler. *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasiyye*'de Ebû Hanîfe diğer peygamberlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in de günahkârlara ve özellikle büyük günah sahiplerine şefaatinin hak ve sabit olduğunu belirtmektedir.<sup>43</sup> Bu iki yerde, belki henüz hadisleşmediği veya hadişlesse bile Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı için, “şefaatin ümmetimin büyük günah sahiplerindedir,”<sup>44</sup> rivayetine bir atıf olmasa da bu görüşün o dönemde tartışılır olduğu açıktır. Nitekim aynı dönemde yaşamış Hâricîlerin büyük hadisçisi Rebî' b. Habîb (ö. 160)'in *Müsned*'inde yer alan ve yukarıdaki rivayetin başına “leyset” eklenerek oluşturulan hadiste, “ümmetin büyük günah sahiplerinin Hz. Peygamber'in şefaatinde mahrum kalacakları” bildirilmektedir.<sup>45</sup> Rivayetin akabinde hadisin râvisi görünen Câbir b. Zeyd yeminle, “ehl-i kebâir”e şefaatin olmayacağı, zira Allah'ın, Kitabında onlara cehennemle vâidde bulunduğu, Enes b. Mâlik'ten her ne kadar bunun tersine bir hadis gelse de, bununla katl, zina, sihir gibi Allah'ın cehennem vâidinde bulunduğu günahların kastedilmediği açıklamasını yapmakta, Enes b. Mâlik'in de şöyle dediği nakledilmektedir: “Siz öyle ameller işliyorsunuz ki, onlar sizin gözünüze kıldan ince görünse de biz onları Resûlullah'ın zamanında “kebâir”den sayardık.”<sup>46</sup> Böylece Hâricîler yorumlarıyla karşı rivayeti de etkisiz hale getirmiş olmaktadır.

Görüldüğü üzere o dönemde muhalif gruplar arasında yaşanan bu tartışmalar, rivayetler üzerinden yürütülmekte, böylece Hz. Peygamber'in otoritesi polemiklerde etkili bir silah olarak kullanılmaktadır. Ebû Hanîfe de bu ortamın dışında değildir.

<sup>41</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Âsâr*, Beyrut-1355, s. 197.

<sup>42</sup> Buhârî, *Libas*, 24; Müslim, *İman*, 154.

<sup>43</sup> *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 62; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde) s. 75.

<sup>44</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünne*, 21.

<sup>45</sup> Rebî' b. Habîb, *el-Müsned*, IV, s. 22.

<sup>46</sup> Aynı yer.

Ebû Hanîfe mezhep imamları arasında hadis tenkidinde Kur'ân'a arz yöntemini ciddi olarak dile getiren ilk imamdır. Her ne kadar Ebû Hanîfe bu yöntemi genellikle ihtilâflı konularda kendi haklılığını ispatlamak için kullanmış ve öğrencileri de bazı asılsız rivayetleri bu yöntemin meşrûyeti için delil getirmişlerse de iyi kullanıldığı takdirde, rivayetleri değerlendirmede böyle bir yaklaşımın önemi inkâr edilemez. Nitekim Hz. Aişe ile başlayan bu eğilim, özellikle hadisçiler tarafından benimsenip sürdürülebilseydi, hadis konusunda yüz yüze olduğumuz pek çok problem günümüze taşınmayabilirdi.

Ebû Hanîfe'nin, bu yöntemle, aslında sahih kabul etmediği rivayetleri Kur'ân'a arzettiği anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın da dediği gibi, "aslında Kur'ân'a muhalif sahih bir haberin bulunmasına imkân yoktur."<sup>47</sup> Ancak Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve kültürel ihtilâfların en yoğun yaşandığı ve buna paralel olarak da uydurma haberlerin hızla üretilip tedavüle sokulduğu bir dönem olduğu düşünülürse, Kur'ân gibi otantik bir metni hakem kılmanın kaçınılmaz olduğu ortadadır.

Ebû Hanîfe daha önce zikrettiğimiz, "zina eden mü'minin imanı" rivayetini Kur'ân'a aykırı bulup eleştirirken, "Ben, bunları yalanlıyorum. Ancak benim bunları yalanlamam ve reddim, Nebî'yi (s.a.v.) yalanlama değildir. Peygamber sözü için yalanlama ancak bir adamın, 'ben Nebî'nin (s.a.v.) sözünü yalanlıyorum' demesiyle olur,"<sup>48</sup> diyerek hedefinin, sahih olmadığı halde Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetler olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, bir kimsenin "ben Hz. Peygamber'in her söylediğine inanırım, ancak Nebî (s.a.v.) haksız konuşmaz ve Kur'ân'a muhalefet etmez" demişse bu söz onun Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı tasdik ettiğini gösterir."<sup>49</sup>

Hanefîler bu temelden hareketle Kur'ân'a muhalif gördükleri haber-i vâhidleri "manevî inkitâ" gerekçesiyle reddetmişler<sup>50</sup> ve hadisçilerin senetteki inkitâ, yani maddî inkita kavramı yanı sıra bu alanda âdeta çığır açacak yepyeni bir kavram ortaya koymuşlardır.<sup>51</sup> Ancak bu önemli tespit uygulamada objektif bir kriter olarak kullanılmak yerine büyük ölçüde mezhebî polemiklere ve kısır çekişmelere kurban edilmiştir.

Ebû Yûsuf, hocasının Kur'ân'a arz konusundaki hassasiyetini bir adım daha ileri götürerek, "çoğalan rivayetler arasından kitap ve sünnete uygun olmayan, fıkıh ehlinin bilmediği, şaz (münferid) rivayetlerden sakınılması, Kitap ve sünnete uygun olanların alınarak diğerlerinin buna göre değerlendirilmesi gerektiğini" ifade etmekte, "Kur'ân'a muhalif olan Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş dahi olsa ondan değildir." demektedir.<sup>52</sup>

Ne var ki Ebû Yûsuf, bu haklı talebini gerekçelendirirken makul açıklamalarla yetinmek yerine bazı uydurma haberlere dayanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber

<sup>47</sup> İbn Hazm, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, I-VIII, Mısır-1347, II, s. 81.

<sup>48</sup> el-Âlim, s. 26

<sup>49</sup> Aynı yer.

<sup>50</sup> Serahsî, Usûl, c.I, s. 364.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkitâ Anlayışları" Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 8, Kayseri-1992.

<sup>52</sup> Ebû Yûsuf, er-Redd, s. 31.

minberde, "...benden hadisler yayılacak, size gelenlerden Kur'ân'a uygun olanlar bendendir. Kur'ân'a aykırı olanlar ise benden değildir" demiştir.<sup>53</sup> Ebû Yûsuf'un, hadislerin muhteva tenkidini, kendileri de tenkide muhtaç başka rivayetlerle temellendirmesini, yaşadığı dönemin hâkim zihniyeti ile açıklamak mümkündür.

Hanefî usûlcülerin, "asıllara muhalif olan haber-i vâhid reddedilir,"<sup>54</sup> "Kur'ân'a yapılan ziyade neshdir."<sup>55</sup> şeklinde formüle ettikleri kâideler aslında Ebû Hanîfe'nin öncülüğünü yaptığı, "rivayetleri Kur'ân'la test etme" yaklaşımının uzantıları olarak kabul edilmelidir. Ancak mezhep mensubiyeti dikkate alındığında bu yöntemin her zaman başarı ile ve objektif olarak uygulandığı söylenemez.

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe, siyasî ve sosyal çalkantıların en yoğun yaşandığı, dinî ve fikrî ihtilâfların zirve noktasına ulaştığı, bunların sonucu olarak bir çok fırka ve mezhebin teşekkül ettiği bir dönem ve coğrafyada yetişmiş mümtaz bir İslâm âlimidir. Taraf olduğu tartışmalarla, itikadî ve fikhî rakipleriyle, sevenleri ve sevmeyenleri ile o dönemin insanıdır. Hadis-sünnet anlayışı konusunda çağdaşı diğer imamlardan farklı yönleri bulunsa da, sünnetin hücciyetini kabul etme ve gerektiği yerde delil olarak kullanma yönünden onlarla aralarında temelde bir farklılık yoktur. Onun, katı hâricî anlayışı karşısında daha müsamahakâr olan Mürcîî fikirleri benimsemesi, İslâm'ın yayılış döneminde yeni Müslüman olan farklı uluslara mensup insanları, bir günahla dinden çıkma tehdidi karşısında, her halükârda imanlarını koruma avantajını sağlayan bu anlayış etrafında toplanmaya sevk etmiş, Ebû Hanîfe ve ekolü belki de bu yüzden asırlar boyu en fazla taraftarı olan mezhep olma özelliğini korumuştur. Günümüzde Ebû Hanîfe gibi şahsiyetler hakkında bilimsel çalışmalar yapılırken onları bugüne taşımak yerine, mümkün olduğu ölçüde o güne gidilerek, o havanın teneffüs edilmesi şarttır. Böylece mezhebî çekişme ve ihtilâfların, o dönemin şartları çerçevesinde daha gerçekçi yorumlanma imkânı doğabileceği gibi, bazı çevrelerde hâlâ sürdürülmeye çalışılan mezhebî asabiyet ve sonu gelmeyen haklı-haksız tartışmalarından da korunulmuş olacaktır.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlahiyat Fakültesi

İsmail Hakkı Bey'e teşekkür ediyoruz. Doyurucu bir tebliğ sundular, zamanında bitirdiler. Güzel bir tebliğ dinlediniz. Sağ olun. Arkadaşımızın Müzakerecisi Mehmet Özşenel Bey önemli bir mazereti dolayısıyla gelememiş. Onun yerine Hayati Yılmaz Bey, Mehmet Bey'in Müzakere metnini okuyacaklar. Arkadaşımız Sakarya İlahiyat Fakültesi'nden. Buyurun Hayati Bey.

<sup>53</sup> a.g.e, s. 24-25.

<sup>54</sup> Debûsî, Te'sîs, s. 77.

<sup>55</sup> Serahsî, Usûl, II, s. 82.

## Müzakere

Mehmet ÖZŞENEL  
SAÜ İlâhiyat Fakültesi

İmam Ebû Hanîfe'nin en fazla ithama maruz kaldığı konuların başında sünnet ve hadisin geldiği bilinen bir husustur. Bu ithamlar büyük ölçüde onun sünnete bakışı ve hadis/sünnet konusundaki yaklaşımlarıyla doğrudan ilgilidir. Bu bakımdan Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve sünnet karşısındaki tavrının belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Tebliğ sahibi hocamız böylesine önemli ve geniş bir konuyu bir tebliğ çerçevesinde anahatlarıyla ele alıp incelemiş bulunmaktadır. Hocamızın, İmam Ebû Hanîfe'nin hadis-sünnet anlayışı hususunda bize genel bir çerçeve sunan bu “muhtasar-müfid” tebliğinden istifade ettik. Kendisine müteşekkirimiz. Bununla birlikte burada hocamızın müsahahasına sığınarak birkaç mülahazamızı arz etmek istiyoruz.

İmam Ebû Hanîfe'nin sünnet anlayışını tespit etmenin en sağlıklı yolu hocamızın da belirttiği gibi onun kendi eserleriyle seçkin öğrencilerinin eserlerini referans/esas almaktır ve bu konuda pek çok örnek de bu kaynaklarda mevcuttur. Ancak bu durum bazı menâkıb kitaplarında yer alan ve bu örnekleri teyid edici mahiyette bulunan bazı önemli tarihî kayıtları göz ardı etmemizi gerektirmez. Bu bakımdan hocamızın menâkıb kitapları hakkında genellemeye giderek bunlardaki nakiller konusunda şüphe ve güvensizlik taşınmasına bir anlam veremediğimizi belirtmek istiyoruz. Üstelik atıfta bulunduğu menâkıb müellifleri arasında İbn Abdülberr, Zehebî, Süyûtî gibi Hanefî mezhebinden olmayan ve hadisçilik yönleri ağır basan değerli âlimler bulunmaktadır. Hanefî menâkıb müellifi Mekkî de dâhil olmak üzere bu müellifler eserlerinde kaydettikleri rivayetleri büyük ölçüde kendilerinden önceki rical ve tabakât kaynaklarından almakta veya senedli bilgiler halinde nakletmektedirler. Nitekim tebliğ sahibi, bu menâkıb kitaplarının da kaynak olarak kullandığı Yahya b. Maîn'in *Tarih*'inden Ebû Hanîfe'nin sünnet anlayışını da yansıtan içtihat usûlüne dair meşhur sözünü bir paragraf yukarıda nakletmiş bulunmaktadır. Şu hâlde bu tür menâkıb kitaplarında kaynağını bildiğimiz veya sened ve metin tetkiki yaparak doğruluğunu test etme imkânına sahip olduğumuz kimi önemli tarihî kayıtları kullanmakta herhangi bir mahzur olmasa gerektir.

Diğer taraftan bir araştırmaya istinaden İmam Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den kabul edildiği ve onun bu ekolün temel görüşlerini benimsediği kaydedilmektedir. Oysaki yine tebliğ sahibinin bir cümle sonra bizzat İmam Ebû Hanîfe'den yaptığı alıntı, onun bu iddiayı açık bir şekilde reddettiğini ve bu iddianın sadece muhaliflerinin yakıştıması bir isimlendirmeden ibaret olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Şu halde ircâ isnadı, bidat ehlinin bir yakıştıması ve iftirası olup bizzat Ebû Hanîfe tarafından reddedilmiştir. Bu durum İmam Şâfiî'nin “Ehl-i beyti sevmek eğer Râfızîlikse, bilin ki ben Râfızîyim.” sözüne benzemektedir. Bu söze istinaden kimse İmam Şâfiî'nin Râfızî olduğunu iddia

edemezse, Hâricîleri tenkit için söylediği bazı sözlerine ve ircâ ifadesini kullanmasına istinaden Ebû Hanîfe'nin de Mürciî olduğu herhalde söylenemez.

*el-Fıkhu'l-ekber*'deki bazı ifadelerin Ebû Hanîfe'yi ircâ suçlamasından kurtarmak isteyenlerin bir idracı olduğu iddiasına gelince, bu esere sonradan ilâve edilmiş ifadelerin bulunup bulunmadığı tartışılabilir. Ancak *el-Fıkhu'l-ekber*'de sonradan eklendiği iddia edilen ircâ ile ilgili görüşlerin dikkatle incelendiğinde aslında Ebû Hanîfe'nin diğer risalelerindeki görüşlerinden çok da farklı olmadığı görülür. Burada önemli olan ircâ ile ne kastedildiğidir. İmam Ebû Hanîfe'nin ircâ ile ne kasdettiği kendi ifadeleriyle açık bir şekilde ortaya konmuştur. Buna göre o ircâ ile kısaca, tevbe etmeden ölen büyük günah sahibinin durumunun Allah'a kalmış olduğunu dile getirmiştir ki Ehl-i sünnet'in görüşü de bundan farklı değildir. Hasımlarının bunu ircâ veya başka bir şeyle isimlendirmesi gerçeği değiştirmez. Ebû Hanîfe'nin yukarıda tebliğ sahibi tarafından iktibas olunan sözünde söylediği de budur.

İmam Ebû Hanîfe'nin, zina eden mü'minin imanının gideceğini ifade eden hadisi Kur'ân'a aykırı bularak reddettiği doğrudur. Burada Ebû Hanîfe öncelikle hadisin sahibini değil, râvilerini itham ettiğini belirtmektedir. Nitekim *al-Âlim ve'l-müteallim*'deki lafızlarıyla hadisin el-Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde yer aldığı ve bu rivayetin râvilerinin tenkid edildiği Muhammed Zâhid el-Kevserî tarafından eserin Arapça neşrinde kaydedilmektedir. Ancak bu noktaya, ne eserin mütercimi, ne de tebliğ sahibi işaret etmemekte, aksine Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de yer alan benzeri bir rivayete atıfta bulunmaktadırlar. Bu ise Ebû Hanîfe'nin bu iki kaynaktaki hadisi reddettiğini îham etmektedir. Oysa ki hadis ilminde her bir senedin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği malumdur. Muhtevaya gelince, yukarıdaki rivayetlerin aynı şeyi işaret ettiği söylenebilir. Bu durumda da bu rivayetler diğer sahih hadislerle birlikte değerlendirilerek tevil yoluna gidilir ki cumhur ulema bunu seçmiştir, ya da rivayetler zahirî manasına bakılarak Kur'ân'la karşılaştırılır. Ebû Hanîfe bu ikinci yolu seçmiştir.

Diğer taraftan hocamız tebliğinde Ebû Hanîfe'nin, içki içenin kırk gün namazının kabul olunmayacağı yönündeki rivayeti reddettiğini belirtmektedir. Her şeyden önce bu ifadenin *el-Âlim*'de hadis ya da rivayet olarak yer almadığını belirtmemiz gerekiyor. Ebû Hanîfe'ye bu söz bir iddia olarak sorulmuş, o da bunu bu şekilde değerlendirmiştir. Hadis olduğu belirtilseydi, durum değişir miydi? Bu ayrı bir tartışma konusudur. Burada önemli olan kişiye söylemediği sözü söyletmemektir. Kaldı ki burada bu ifadenin reddedildiği de o kadar açık değildir. Ebû Hanîfe cevabının başında bu sözün yorumunun ne olduğunu bilmediğini, ancak adalete aykırı olarak yorumlamadıkları sürece onları yalanlamayacağını belirttikten sonra hak ve âdaletin neyi gerektirdiğini âyetlerle açıklamaktadır.

Tebliğ sahibi *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta yeralan ve Muaz b. Cebel ile bir genç arasında geçen iman-amel ilişkisine dair diyalogdan bahisle "Hicrî 18 yılında 38 yaşında iken Şam'da tâûndan ölen Muaz b. Cebel'in bu tartışmalara dâhil edilmesiyle muhtemelen, Mürciî

fikirlerin çok erken bir dönemde mevcut olduğu ve bu anlayışın Hz. Peygamber'in ashabi tarafından da olumlu karşılandığı vurgulanmak istenmektedir.” demektedir. Hocamız bu ifadesiyle acaba bu rivayetin, görüşünü desteklemek için Ebû Hanîfe tarafından uydurulduğunu ya da uydurulmuş bir rivayeti Kur'ân'la test etmeden eserine aldığını mı ima etmektedir? Bu hususta tavzihlerini istirham ediyorum.

Diğer taraftan Mürcie'nin delil aldığı bir hadisin Ebû Hanîfe tarikiyle Ebû Yûsuf'un *el-Âsar*'ında yer alması da onun Mürciî olduğuna delil teşkil etmez. Nitekim aynı hadis tebliğ sahibinin de belirttiği gibi Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde de yer almaktadır. Tebliğ sahibinin işaret ettiği iki rivayet arasındaki “cennet vâcib olur”/“cennete girer” tarzındaki lafız farkının neticeyi değiştirecek bir fark olduğunu düşünmüyoruz. Eğer bu lafız farkı ciddiye alınacak olursa bunlardan birinde râvilerin bir tasarrufu olduğu sonucunu mu çıkarmak gerekiyor? Bu konuda da hocamızın açıklamasını rica ediyorum.

Tebliğinde günahkârlar için şefaatin sübûtu konusunu da ircâ ile ilişkilendirerek ele alan hocamızın ifadelerinden bu konudaki “Şefaetim ümmetimin büyük günah sahiplerinedir” hadisini uydurma kabul ettiği anlaşılıyor. Buna delil olarak Ebû Hanîfe'nin şefaahat konusunu işlediği *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasiyye* gibi risalelerinde henüz (hocamızın ifadesiyle) “hadisleşmediği” için bu hadise atıf olmaması gösterilmektedir. Öncelikle bir eserde bir hadisin zikredilmemesi o hadisin o dönemde bulunmadığı anlamına gelmez. İkinci olarak *el-Fıkhu'l-ekber* gibi muhtasar bir itikadî risalede delil zikri mutad değildir. *el-Vasiyye* de kısa bir itikadî nasihatname olup bütün delillerin zikri gerekmemektedir. Diğer taraftan aynı mantık ünlü müsteşrik J. Schacht tarafından hicrî ikinci asırdaki fikhî kaynaklar için uygulanmıştır. Buna göre bir dönemdeki bir kaynaktaki bir hadisin bulunmaması, onun uydurma olduğunu gösterir. Halbuki değil itikadî ve fikhî bir eser, belli bir hadis kitabında dahi bütün hadislerin bulunması gerekmemektedir. Kaldı ki ilgili hadisin o dönemde mevcut olmadığını ifade eden tebliğ sahibi bir sonraki cümlede hadisin, Ebû Hanîfe'nin hemen hemen muasırı sayılan Hâricî hadisçi Rabî' b. Habîb'in (ö. 160) *Müsned*'inde tersyüz edildiğini söylemekle çelişkiye düşmüş ve hadisin varlığını kabul etmiş olmuyor mu? Bu konuda da hocamızın tavzihini istirham ediyoruz. (Burada şefaahatle ilgili yukarıdaki rivayetin Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde *Sünnet* kitabının 21. bâbında değil, 23. bâbında bulunduğunu belirtelim. Eğer bir zühûl değilse, baskı farkından kaynaklanan bu hususu bir katkı olarak belirtmek istiyoruz).

Hâricîlerin “cehennem ehlinin köpekleri” olduğu yolundaki rivayete gelince, hocamızın hadis metninin *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta eksik ve hatalı şekilde yer aldığı ve tercümenin de buna dayanılarak yanlış yapıldığı tespitine katılıyoruz. Bu durum muhtemelen *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın nüshalarıyla ilgili problemlerden kaynaklanıyor. Ancak rivayetleri Kur'ân'la test ederek değerlendirdiğine dair örnekler verilen İmam Ebû Hanîfe'nin bu “siyasî rivayet”in sıhhati konusunda herhangi bir tereddüt ızhâr etmemesi acaba yadırganıyor mu? Hocamız hadisin sıhhati konusunda olumsuz bir kanaate sahipse Ebû Hanîfe'nin bunu eserine alarak istidlâl etmesini nasıl değerlendiriyor? Bu konuda bir

açıklama lütfederse memnun ve müstefid oluruz. Öte yandan hadis hakkında yaptığımız kısa bir araştırmada hadisin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i (V, 250, 253, 256), Tayâlisî'nin *Müsned*'i (*Minhatü'l-Ma'bûd*, II, 187), Tirmizî (Tefsîru's-sûre 3) ve İbn Mâce'nin (*Mukaddime*, 12) *Sünen*'lerinde yer aldığı görülmüştür. Tirmizî hadise hasen demektedir. Hocamızın da atıfta bulunduğu Ahmed b. Hanbel rivayetinin râvilerinin sika olduğu şarih el-Benna tarafından (*el-Fethu'r-Rabbânî*, XXIII, 160-161) belirtilmektedir. Ayrıca Heysemî tarafından Taberânî'ye nispet edilen hadisin ricali sika bulunmuştur (*Mecma'u'z-zevâid*, VI, 233-234). Şu halde hadisin senediyle ilgili fazla bir problem görünmemektedir.

Hadisin muhtevasıyla ilgili olarak da katkı olabilir düşüncesiyle burada bir ihtimale dikkat çekmek istiyoruz. Hadisin kaynaklardaki lafız ve metinleri dikkatle incelendiğinde, yukarıdaki ifadenin bizzat Hâricî lafzı kullanılarak sarfedildiği yönünde bir netlik bulunmamaktadır. Hadisin sahabî râvisi Ebû Ümâme Dimeşk mescidine girdiğinde öldürülen Hâricîlerin sergilenen kafalarıyla karşılaştığında gözyaşları içinde bunların "cehennem köpekleri" olduğunu söylemiş, niçin ağladığı sorulduğunda bunların önceden Müslüman iken bu hâle geldiklerini ve onlara acıdığı için ağladığını söylemiştir. Bunu Peygamberden işitip işitmediği sorulduğunda da ondan işitmese nakletmeyeceğini belirtmiştir. Burada bu sözü onlar Hâricî olduğu için mi, yoksa İslâm'da ayrılık çıkarıp halifeyle savaştıkları için mi sarfettiği hususu üzerinde düşünülmeye değer.

Rivayetlerin tenkidinde arz yönteminin kullanılması konusunda İmam Ebû Hanîfe'nin öncülüğü bilinen bir husustur. Bu yöntemin meşrûiyeti için uydurma rivayetlere de ihtiyaç yoktur. Ancak öğrencilerinin bu yöntemin meşrûiyeti için bazı asılsız rivayetleri kullandığı fikrine tam olarak katılmıyoruz. Kanaatimizce ne Ebû Hanîfe'nin, ne de başta Ebû Yûsuf ve Şeybânî olmak üzere onun seçkin öğrencilerinin mevzu bir hadisi bilerek eserlerine almaları ya da istidlâl etmeleri söz konusu değildir. Eserlerinde zikrettikleri rivayetleri en azından kendi kriterleri çerçevesinde makbul saydıklarını kabul etmek bir insaf ve mantık gereğidir. Bu çerçevede biz tebliğde uydurma olduğu belirtilen arz hadisinin en azından Ebû Yûsuf'a göre makbul olduğunu kabul etmek durumundayız. Hadise sened açısından yöneltilen tenkidler ise usûl ihtilâfına râcidir. Daha sonraki dönemlerde yerleşen usûl anlayış ve kaideleriyle muaheze ve muhakeme etmek yerine onu yaşadığı dönemin anlayış ve kriterleri çerçevesinde değerlendirmek daha tutarlı ve daha makul bir yaklaşım olsa gerektir. Rivayetin başka birçok şahid ve destekleriyle birlikte değerlendirildiğinde mevcut usûl bilgilerimize göre en kötü ihtimalle zayıf olduğu sonucuna ulaşmak imkân dâhilindedir (bu konuda Kasım b. Kutluboğa'nın *Tahrîcu ehâdisi Usûli'l-Pezdevî -Usûlü'l-Pezdevî* ile birlikte, Karaçi, ts., s. 173-175- adlı eseri ile Ebû'l-Vefa el-Efgânî'nin, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*'deki notlarına bakılabilir, s. 24-28). Kaldı ki Ebû Yûsuf'un *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*'sinde yer alan rivayet parçacı bir yaklaşımla değil, bütüncül olarak incelendiğinde muhtevada gayr-i ma'kûl bir durum da görülmeyecektir. Rivayetin tam olarak muhtevası şöyledir: "Hz. Peygamber (bir gün) Yahudileri çağırdı. Onlara sorular sordu. Onlar cevap verdiler. İş en sonunda İsa Aleyhisselâm'a iftira/yalan isnad etmeye



kadar vardırıdılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) minbere çıktı ve insanlara şöyle hitab etti: ‘Şüphesiz benden hadis yayılacak. Benden size Kur’ân’a muvafık olarak gelenler bendendir, Kur’ân’a aykırı olarak gelenler ise benden değildir.’” (er-Red, s. 25). Burada Hz. Peygamber’in ashabını önceki ümmetlerin durumuna düşmemek için uyardığı ve onlara arkasında sağlam bir ölçü bıraktığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Muhtevası mana itibarıyla doğru olan bu rivayetin temelde “men kezebe” hadisinden bir farkı bulunmamaktadır. Farklı olarak yalan isnadı karşısında uyarıda bulunmasının yanısıra Kur’ân gibi temel bir ölçü getirmiştir.

Netice olarak tebliğ, kendisinin ve öğrencilerinin eserlerinden seçilen örneklerle İmam Ebû Hanîfe’nin hadis ve sünnet anlayışı konusunda bize genel bir fikir vermektedir. Bununla birlikte tebliğde İmam Ebû Hanîfe’nin Mürciîliği konusunun önemli bir yer tuttuğu göze çarpmaktadır. Esasen tebliğin genelinde bu ön kabulden hareket edildiği anlaşılmaktadır. Bunun yerine tebliğ, onun hadis karşısındaki tavrını ve hadisleri değerlendirmedeki kriterlerini yansıtan örneklerle daha da zenginleştirilseydi belki daha istifadeli olabilirdi. Her hâlükârda hocamıza bu ufuk açıcı ve faydalı tebliğinden dolayı teşekkür ediyoruz. Bu vesile ile İmam Ebû Hanîfe’nin başta risaleleri olmak üzere bütün eserlerinin, yazmaları esas alınarak yeniden neşri ve doğru tercümelelerinin yapılması gereğine işaret etmek istiyorum. Hepinize saygılar sunuyorum.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlahiyat Fakültesi

Hayati Beye arkadaşımızın tebliğini güzel özetledikleri için ve Mehmet Özşenel Beyefendiye de nezaket çerçevesi içerisinde çok güzel bir Müzakere yaptığı için teşekkür ediyorum. Ancak Mehmet Bey çok fazla tavzih istediler. Onu nasıl halledeceksiniz, bilmiyorum. Buyurun.



İsmail Hakkı ÜNAL  
AÜ İlahiyat Fakültesi

Mehmet Özşenel Beye teşekkür diyorum. Kendisi mazeretlerinden dolayı gelemedi. Hakikaten bir hadisçiye yakışır şekilde Müzakerede bulunmuş. Ben kendimi bir hadisçi gibi, Ehl-i hadis gibi görmediğim için biraz farklı mütalaa ediyorum, kendi duruşumu. Tabi Mehmet Beyin temel kabullerine pek sıcak bakmıyorum.

Ehl-i Hadis burada bir ekoldür. Bir mezheptir, bir taraftır. Ebû Hanîfe de bir taraftır. Dolayısıyla iki taraf arasında cereyan eden bir şey vardır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin kendi bulunduğu taraftan bakarak, zina hadisini, içki hadisini Kur’ân’a arz ederek reddetmesi makuldür, mantıklıdır. Yani burada objektif bir kriter oluşturabilecek bir ortam yoktur. Keşke öyle bir ortam olsaydı. Ebû Hanîfe bir taraftır; diğerleri taraftır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, diğer imamların, diğer âlimlerin yaptıkları gibi kendi reylerini, kendi görüşlerini, kanaatlerini delillendirmek için uygun gördüğü rivayetleri gayet güzel kullanmıştır. Karşı

tarafı ilzam edecek veya onları çürütecek veya onların aleyhine olabilecek delillerde de Kur'ân'a aykırı olabileceği çok açık bile olsa onların üzerine gitmemek istiyor. Benim gördüğüm budur. Yani biz de eleştirebiliriz, buradan hareketle. O büyük imamın veyahut o âlimlerin yapmış oldukları o günkü çalışmalar, o günkü tartışmalardan bizler objektif bir şeyler çıkartabiliriz. Biraz daha uzağındayız, belki biraz daha üzerinde olmamız lâzım o mezhebî tartışmaların. Onlar için bunu ben yadırgamıyorum. Onları da bu konuda suçlamıyorum. Buldukları ortam böyledir. Dolayısıyla bunlar niye onu aldı, niye buna baktı, gibi bir şey içinde durmuyorum. Ebû Hanîfe'nin Mürcî görüşleri benimsemesi dediğim şudur: Yani biraz önce izah ettim. Bir Mürcie fırkası içerisinde, bir fırka mensubu gibi değil ama, amel-iman münasebetinde bu fikri benimsediği çok açıktır. Dolayısıyla o fikri teyid edecek rivayetleri ustalıkla kitabına aldığı da açıktır. Bu rivayetler hakkında herhangi bir olumsuz kanaat belirtmemesi doğaldır. Çünkü kendisini destekleyen rivayetlerdir.

Muaz b. Cebel hadisine, (bu tabi ki hadis değil, Muaz b. Cebel ile ilgili bir diyalogdur, yoksa Peygamberimizle ilgisi yoktur.) Muaz b. Cebel'le yapılan bu diyaloga dikkati çekmek istedim. Hicrî 18 yılından önce vuku bulmaktadır. Hicri 18 yılından önce Mürcî fikirlerin temelini teşkil eden veyahut ana tartışmasını teşkil eden bir konu Muaz b. Cebel'e sorulmaktadır. Muaz b. Cebel de açıklama yapmaktadır. Ondan dolayı ben onu kerih görmedim. Tabiatıyla bulunduğu taraf açısından muhalifi onu almakta mazur geliyor bana. Yoksa o rivayetin doğru olmadığı bana göre çok açık. Ebû Hanîfe bunu söylememişse, bunu biz Ebû Hanîfe dedi diye savunacak durumda değiliz.

Şefaatin konusu. Şefaatin var mı veya yok mu o dönemde? Ama Ebû Hanîfe o ölçüyü ifade eden, ehl-i kebâirle alâkalı husus (eğer gerçekten Ebû Hanîfe'ye aitse ordaki ifade, orda da bir şüphe var ama) kendi kelâmî yaklaşımına, duruşuna uygundur. Ehl-i kebâire şefaatin olduğunu söylüyor ve o rivayet hadis olarak geçmiyor. Ben belki ona hadis olarak ulaşmamıştır, diye düşündüm. Ama ikisi de uydurmadır bana göre, birisi ehl-i kebare şefaatin vâcib olduğunu söylüyor, öbürü de "leyseti's-şefaatu li ehli kebâiri ümmeti" diyor. Karşılıklı polemik unsurlarıdır bunlar. Üretilen şeylerdir. Yani bu rivayetlerin doğduğu tartışma ortamında anlaşılması lâzım.

Kur'ân'a arz rivayetinin Ebû Yûsuf tarafından kullanılması o rivayeti kurtarmaz. Tabiatıyla biraz önce söyledim: Polemik konusu noktalarda kendilerini savunmak için her türlü rivâyete başvurulabilmektedirler o dönemde. O dönemin bir gereğidir. Mürcîliğin önkabulü yoktur. Mürcîliğini, o görüşlere sahip olduğunu kendi kitapları bize başından sonuna anlatmaktadır. Dolayısıyla önkabul olacak bir şey yoktur. Ben buradan hareketle şunu yapmak istedim: Mürcî fikirleri, yani o anlayışı destekleyen rivayetlere kitabında yer vermiştir. *Kitâbu'l-Âsâr*'ında Ebû Yûsuf'un o rivayeti Ebû Hanîfe tarikıyla nakletmesi de tahmin ediyorum ki o görüşleri teyid eden bir husustur. Buhârî'de, Müslim'de olabilir tabiatıyla. Ona bir şey demiyorum. Ben o ortam içerisinde bu tahlili yaptım. Yine tekrar ediyorum. Benim duruşum klâsik, geleneksel hadisçi ulemanın duruşu gibi değil, biraz

daha farklı. Biraz daha reel, toplumsal, siyasal ortamda itikadî, fikrî tartışmaların içerisine girerek oradan bakmaya çalışan birisinin bakışı olarak mütalâa etmek lâzım. Ben senedine ve sairesine bakarak hadis tahlili yapacak noktada değilim. Onu belirteyim. Teşekkür ederim.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlahiyat Fakültesi

Şimdi diğer arkadaşımızın tebliğini dinleyeceğiz. Tebliğci arkadaşımız Atâullah Şahyar. Onu size sadece bu kadar takdim etmemi istedi. Eğer daha fazla bilgi isterseniz, şahsiyeti, kimliği, görevi hakkında sadece özel olduğunu söyledi. Öze çalışıyor yani resmî görevi yok. İlim meraklısı bir arkadaşımız. Hocam sizin de süreniz 20 dakika. Ben şunu ifade etmek istiyorum: Düzenleyici arkadaşlarımız tebliğleri güzel bir sıraya sokmuşlar. Şimdi hadis-sünnet anlayışından sonra “Muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştirileri” deniyor. Daha sonraki sıralama da yine uygun. Bu güzel bir sıralama. Buyurun Atâullah Bey.

## Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri

Atâullah ŞAHYAR

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık

Değerli bilim adamları, sevgili konuklar,

İlk dönemlerden itibaren İslâm ulemasının temsil edegeldiği Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey şeklindeki iki farklı yaklaşımdan Ehl-i Rey tarafının önde gelen temsilcisi ve aynı zamanda Hanefî Mezhebi'nin imamı Ebû Hanîfe (ö. 150/767), gerek nasslara yaklaşımı gerek olaylara bakış açısı itibariyle önemli fikirler ortaya koymuş, fikirleri ve içtihatlarıyla pek çok âlimin dikkatini üzerine çekmeyi başarmıştır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe hakkında, İslâm tarihi boyunca uzun tartışmalar yapılmış, lehinde ve aleyhinde çok söz söylenmiştir. Kimi ilim adamları onun zekâsı, takvası, ilmi ve fikhından övgüyle söz edip, ona bağlılıklarını her fırsatta ifade etmeye çalışırken, kimileri onun bazı yaklaşımlarını daha ihtiyatla karşılamıştır. Ancak aleyhtarlıkta ölçüyü kaçıracak onun hakkında ilmîlikten çok uzak, yakışıksız sözler sarf etmekten çekinmeyenler de olmuştur.

Ebû Hanîfe'yi eleştirenlerin büyük çoğunluğunu muhaddisler oluşturmaktadır. Bu durumu İbn Abdülberr (ö. 463/1070) şöyle ifade etmektedir:

*“Ashâbü'l-hadîs Ebû Hanîfe'yi eleştirmekte aşırıya kaçıp haddi aştılar. Onlara göre bunun gerekçesi, Ebû Hanîfe'nin rey ve kıyası ortaya koyup onu me'sûr rivâyetlere tercih etmesidir.”*

Fakat Ebû Hanîfe'ye güvenip ondan rivâyette bulunanların onu eleştirenlerden sayıca daha fazla olduğu bilinen bir gerçektir. Ne var ki, hadis ilminde söz sahibi olan ve hadise dair önemli eserleri bulunan muhaddislerin çoğu Ebû Hanîfe aleyhinde tavrı almış, kendisini tenkit etmeyenler de, rivâyetlerine eserlerinde yer vermemişlerdir.

Muhaddisler tarafından Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştiriler her ne kadar farklı zamanda farklı kişiler tarafından ortaya atılmış olsa da mahiyeti itibariyle, Ebû Hanîfe'nin hadis yönünden zayıf olduğu ve onun rey ve kıyasa fazla önem verip sahih hadislere muhâlefet ettiği iddiaları üzerinde iki noktada odaklanmaktadır.

### 1. Ebû Hanîfe'nin Hadis Yönünden Zayıf Olduğu İddiası

Ebû Hanîfe'nin hadisçiliğini eleştiren muhaddisler, genellikle, onun sika bir râvî olmadığını iddia etmişler, fakat bunu sadece “Ebû Hanîfe hadiste güçlü değildir”, “çoğunluk onun hadisini terk etmiştir”, “hadisi muztaribtir” gibi mübeyyen cerh olmaması sebebi ile geçerli sayılamayacak nitelikte soyut bir kaç kelime ile ifade etmiş ve bunun ikna edici ilmi bir açıklamasını yapmamışlardır. Ayrıca bu ifadeler sonraki dönemlerde de hasımlarınca bazen hiç incelenmeden tekrar edilmiştir.

Sözgelimi, zayıf râvîlerle ilgili kaynaklarda Ebû Hanîfe ile aynı zaman ve mekânda yaşamış olan Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778), Ebû Hanîfe hakkında sika ve emin biri

olmadığını belirten çeşitli rivâyetler nakledilmiştir. Yine el-Hatîb el-Bağdâdî'in (ö. 463/1070) naklettiğine göre, Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) hayatının sonuna doğru Ebû Hanîfe'den aldığı bütün rivâyetleri imha ettiği ve hakkında "Ebû Hanîfe hadiste yetimdi" gibi cerh ifadeleri sarf ettiği nakledilmiştir. Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel'in de (ö. 241/855) Ebû Hanîfe hakkında "hadisinin değeri yoktur, hadisi zayıftır" gibi sözler sarf ettiği ve onu kastederek "Ehl-i rey'den hadis rivâyet edilmez" dediği oğlu Abdullah tarafından rivayet edilmiştir.

Bu üç muhaddisin Ebû Hanîfe aleyhinde kullandıkları iddia edilen söz konusu rivayetler -Ahmed b. Hanbel hâric- bizzat onların kendi eserlerinde yer almayıp daha sonraki kaynaklarda zikredilmiştir. Bu ifadelerin Ebû Hanîfe hakkında söylenip söylenmediği şüpheli olup isnadı çokça tartışılmıştır.

Ebû Hanîfe'yi hadis yönünden zayıf olmakla tenkit edenlerin başında ünlü hadis imamı Buhârî (ö. 256/870) gelmektedir. O *et-Târîhu'l-kebir* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin rey ve hadisinin terk edildiğini (Ehl-i hadîs'in sükût ettiklerini) belirtmiştir. Müslim de (ö. 261/875) Ebû Hanîfe'yi tenkit edenler arasındadır. O, *el-Esmâ ve'l-künâ* adlı eserinde Ebû Hanîfe için "Rey sahibi olup hadisi muztaribtir, fazla sahih hadisi yoktur." ifadesi kullanmıştır. Ebû Zür'a er-Râzî ise (ö. 265/878) Ebû Hanîfe'yi hadis konusunda zayıf addederek *Kitâbu'd-du'âfâ* adlı eserinde zikretmiş ve onu hadisçiliğinden ziyâde itikadı açısından eleştirerek onun hakkında "Ebû Hanîfe cehmîdir." ifadesini kullanmıştır.

Ebû Hanîfe'yi hadis konusunda zayıf addedildiğine dikkat çekerek en ciddî şekilde eleştiren Nesâî (ö. 303/915) olmuştur. O *ed-Du'âfâ ve'l-metrûkîn* adlı eserinde Ebû Hanîfe hakkında "Ebû Hanîfe hadiste kuvvetli değildir" ifadesini kullanmıştır. İbnü'l-Cevzî de *ed-Du'âfâ ve'l-metrûkîn* adlı eserinde Nesâî'nin Ebû Hanîfe hakkında "Rivâyeti az olmasına rağmen hata ve yanlış çoktur" dediğini nakletmiştir. Cerh konusundaki müteşeddid üslûbuyla tanınan Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-'Ukaylî (ö. 322/934) Ebû Hanîfe'yi tenkitte aşırı gidenlerden biridir. O *Kitâbu'd-du'âfâ'l-kebir* adlı eserinde Ebû Hanîfe aleyhindeki daha önceki dönemlere ait olan bazı cerh ifadelerini toplayarak onu "Yalancı, hadis ve reyine güvenilmez, hadiste zayıftı, iki kere küfürden ötürü tövbeye davet edildi" gibi ithamlarla tenkit etmiştir. İbn Ebû Hâtim de (ö. 327/939) Ebû Hanîfe'yi tenkit hususunda ileriye gitmiştir. O *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde "Ebû Hanîfe bize hadis rivâyet eder sonra da 'bu işittiklerinizin hepsi beyhûde, bâtil şeylerdir' derdi, hadis konusunda fakirdi" gibi cerh ifadelerine genişçe yer vermişken, Ebû Hanîfe'nin lehinde tek bir kelime dahi söylememiştir.

Ebû Hanîfe'yi eleştiride aşırıya kaçanlardan biri de İbn Hibbân el-Büstî'dir (ö. 354/965). O *Kitâbu'l-mecrûhîn* adlı eserinde Ebû Hanîfe aleyhindeki "Ebû Hanîfe iki kere küfürden tövbeye çağırıldı, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan ilk kişidir, Ebû Hanîfe: Hz. Peygamber benimle karşılaşırdı pek çok sözümü alırdı dedi, İslâm'da Ebû Hanîfe'den daha uğursuz biri doğmamıştır" gibi, bir Müslüman için söylenemeyecek kadar ağır ithamlar içeren rivayetleri derlemekle kalmamış, ayrıca "Ebû Hanîfe riyakâr ve kavgacı

biriydi, hadisten nasibi yoktu, rivayet etmiş olduğu 130 civarındaki müsned hadisten yüz yirmisinde isnad ve metnini karıştırarak hata yaptı, hatası doğrusunu geçtiği için haberlerinin terk edilmesini hak etti. Her bölge ve şehirden bütün Müslüman imamlar ve takva ehli Ebû Hanîfe'yi ardi ardına cerh etmişlerdir ve bu hususta bir ihtilâf olduğunu bilmiyorum” gibi ağır ve vâkiâyâ mutâbık olmayan ithamlarla eleştirmiştir.

Ebû Ahmed Abdullah b. Adıyy el-Cürcânî (ö. 365/976) de Ebû Hanîfe'yi tenkit etme hususunda İbn Hibbân'dan geri kalmış değildir. O *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* adlı eserinde Ebû Hanîfe aleyhinde “Sika ve emin değildir, hadisi hiçbir şekilde yazılmaz, hâfız değildir, hadisi muztaribdir, Ebû Hanîfe tedavisi olmayan bir hastalıktır, Ebû Hanîfe: size rivayet ettiklerimin çoğu hatadır diyor, Ebû Hanîfe hadiste yetimdi, hadis otoritesi değildi, hadis ve reyine güvenilmez, hadisi metrûk, sika değil, o bir şeytandı. Hz. Peygamber'in hadisini alır, reyiyile reddederdi, Mürcî idi” gibi pek çok asılsız ithamlar nakletmiştir. Ayrıca o Ebû Hanîfe aleyhinde “Ebû Hanîfe'nin sahih hadisleri de vardır, fakat rivâyet ettikleri meşhur ve garîblerden olmak üzere üç yüz civârındaki hadisin çoğu yanlıştır, metin ve senetleri tahrip ve ziyâdelerle doludur, rivâyet ettiği sahih hadisleri sadece on küsurdur, zira o hadis ehlerinden değildi.” gibi çok ağır ifadeler kullanmıştır.

Muhaddislerden Dârekutnî (ö. 385/995) de *Sünen*'inde Ebû Hanîfe hakkında “zayıftır” ifadesi kullanmıştır. Ebû Nu'aym el-İsfehânî (ö. 430/1039) de Ebû Hanîfe'yi *Kitâbu'd-du'afâ* adlı eserinde “Kur'ân'ın mahlûk olduğuna hükmetti ve bu sözünden ötürü birkaç defa tövbe davet edildi, hatası ve evhamı çoktu” ifadeleriyle eleştirmiştir.

Ebû Hanîfe'yi hadis konusunda zafiyetle eleştirenlerden biri de Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) olmuştur. O *Kitâbu'd-duâfâ* adlı eserinde Ebû Hanîfe aleyhinde kendisinden önceki münekkitlere ait (yukarıda zikri geçen) “Sika değildir, hadisi yazılmaz, hadiste güçlü değildir, az rivâyetine rağmen hatası çoktur, hadisi metrûktur, rivâyet ettiklerinin çoğu hata, ziyâde ve noksanlarla doludur, sahih hadisleri de vardır fakat hadis ehlerinden değildir” gibi bir takım eleştirileri nakletmiştir.

Kendi eserlerinde açık ifadeler kullanarak Ebû Hanîfe'yi hadis konusunda zafiyetle eleştirenlerden Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî, Dârekutnî ve Ebû Nu'aym'ın eleştirileri gerekçeleri açıklanmadan ortaya atılan birer iddia ile sınırlı iken, 'Ukaylî, İbn Hibbân ve İbn Adıyy'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik tutumları ve eleştirileri ise, ilmîlikten yoksun ve gayri ciddi bir üslûpla ileri sürülen asılsız birer iddia olmaktan öteye geçmemektedir. Ebû Hanîfe hakkında diğerlerinin kullandıkları ifadelerin ise, nispeten daha yumuşak ve ilmî olduğu söylenebilir.

Öte yandan, Hatib el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde de Ebû Hanîfe ile ilgili çok ağır ithamlar içeren nakiller bulunmakla birlikte, İbn Hacer el-Heytemî'nin de belirttiği üzere, Hatib el-Bağdâdî burada Ebû Hanîfe'yi eleştirmekten ziyâde onun leh ve aleyhindeki rivâyetleri nakletmekle ilgilendiği için bunlar eleştiri mahiyeti taşımamaktadır.

## 2. Ebû Hanîfe'nin Rey Ve Kıyasa Fazla Önem Verip Sahih Hadise Muhalefet Ettiği İddiası

Ebû Hanîfe'nin rey ve kıyasa fazla itibar edip Hz. Peygamber'den gelen sahih sünnete muhalif davrandığı yönündeki eleştiriler, ona yöneltilen "hadiste zayıf" olduğuna yönelik eleştirilere oranla sebep ve gerekçeleri açıklanarak ilmî bir üslûpla ortaya konan daha ciddî eleştiri mahiyetindedir. Bu tür eleştiriler henüz Ebû Hanîfe hayatta iken ortaya atılmaya başlamış ve günümüze kadar da savunulmaya devam etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin muâsırlarından Evzâî (ö. 157/774), onu hadise muhâlefetle suçlayan ilk muhaddistir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) naklettiğine göre Evzâî'nin iddiası şöyledir:

"Biz Ebû Hanîfe'yi rey kullandı diye kınamıyoruz. Hepimiz rey kullanırız. Fakat biz onu, kendisine Hz. Peygamber'den bir hadis ulaştığı halde başka görüşlerle ona muhâlefet ettiğinden dolayı kınıyoruz."

Ebû Hanîfe'yi hadise muhâlefet sebebiyle en ciddî şekilde eleştiren muhaddis Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (ö. 235/849) olmuştur. Onun Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirileri, mahiyeti ve üslûbu açısından daha sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe'ye yöneltilen diğer itirazlardan bütünüyle farklıdır. Zira İbn Ebû Şeybe, Ebû Hanîfe'nin kişiliğine/shahsına yönelik bir ithamda bulunmamış ve hiç tereddüt etmeksizin onun rivâyetlerine *Musannef*'inde genişçe yer vermiştir. Diğer tenkitçiler gibi Ebû Hanîfe'yi "Zayıftır, reycidir, Mürcie'den'dir" gibi ispata muhtaç ifadelerle cerh etmek yerine, itirazlarını ilmî bir üslûpla kendi delillerini açıkça zikrederek sistematik bir şekilde ortaya koymuştur.

İbn Ebû Şeybe, 125 konuya ait merfû, mevkûf ve mürsel rivâyetlerden oluşan 485 hadisi senedleriyle zikrederek Ebû Hanîfe'nin söz konusu hadislerle amel etmediğini iddia etmiştir. İbn Ebû Şeybe hadisleri senedleriyle zikrettikten sonra, Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünü "Zikredildiğine göre, zikrediyorlar ki" gibi kapalı ifadelerle belirtmiş, ne kendisinin ne de Ebû Hanîfe'nin detaylı gerekçelerini zikretmiştir.

Ebû Hanîfe'yi hadise muhâlefet ettiği gerekçesiyle eleştirme hususunda İbn Ebû Şeybe'yi talebesi Buhârî (ö. 256/870) takip etmiştir. O *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eser'inde zaman zaman Ebû Hanîfe ve ashabını kastederek "Allah'ın Resûlü böyle buyurdu, bazı insanlar şöyle dedi", "Bazı insanlar dediler ki" gibi ifadelerle Ebû Hanîfe'yi isim vermeksizin dolaylı yoldan, üstü kapalı bir şekilde eleştirmiştir.

Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitleri hocası İbn Ebû Şeybe'nin tenkitlerinden hem sayı hem de üslûbu bakımından farklıdır. Buhârî'nin itiraz konuları 17 civarında olup İbn Ebû Şeybe'nin zikrettiği 125 meseleye nispetle sayıca çok azdır. İbn Ebû Şeybe adını da zikrederek doğrudan Ebû Hanîfe'yi hedef almışken, Buhârî eleştirisinde sadece Ebû Hanîfe'yi değil, genel olarak Ehl-i rey ekolünü hedef almış, bununla birlikte zaman zaman üstü kapalı olarak sadece Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği de olmuştur. Buhârî'nin eleştirileri Ehl-i rey ve Ehl-i hadîs arasındaki bütün ihtilâf konularını kapsamadığı gibi, eleştirilerin detaylı açıklamasını da ihtiva etmemektedir. Ancak *es-Sahîh*'i dışında *Kurretü'l-ayneyn* bi

*refi'l-yedeyn, Hayru'l-kelâm fi'l-kirâati halfe'l-imâm* gibi eserlerinde Ehl-i reye eleştirilerini daha detaylı ele aldığı görülmektedir.

Ebû Hanîfe'ye yönelik hadise muhâlefet iddialarını İbn Kuteybe de devam ettirmiştir. O hocaları İbn Ebû Şeybe ve Buhârî gibi konu üzerinde durarak eleştirmek yerine daha çok seleflerinin Ebû Hanîfe'ye yönelik iddialarını derleyip rivayet etmeyi tercih etmiştir. Eserlerinde Ebû Hanîfe'nin talebelerinden olduğu söylenen Vekî b. el-Cerrâh ve İbnü'l-Mübârek'in de aralarında bulunduğu pek çok kişiden menkul, sübûtu tartışmalı birtakım rivâyetlere yer vererek Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin sayısını arttırmaya çalışmıştır.

Ebû Hanîfe'yi reycilik yönüyle eleştirenlerden bir diğer âlim de Tirmizî'dir. Bilindiği üzere Tirmizî, *es-Sünen*'inde hemen hemen her konuya dair rivâyetlerin değerlendirilmesinde fikhî ihtilâflara da değinmiştir. Fikhî ihtilâfları zikrederken Ebû Hanîfe'nin de pek çok görüşüne yer veren Tirmizî, bazı yerlerde onun hadise muhalefet ettiğini kaydederek kendisini tenkit etmiş, ancak Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinde ilmî bir üslûpla yumuşak ifadeler kullanmış ve asılsız ithamlardan kaçınmıştır.

Ebû Hanîfe'yi hadise muhalefetle eleştiren bir muhaddis de Beyhakî'dir (ö. 458/1066). Ancak o Ebû Hanîfe'yi bazen zayıf hadisi kıyasa, bazen de kıyası sahih hadise tercih etmekle suçlayarak diğer eleştirenlerden farklı bir iddia ileri sürmüştür. Aslında Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve ashâbı için yaptığı savunmanın bir benzerini bir asır sonra Beyhakî Şâfiî için gerçekleştirmiştir. Bu itibarla onun Ebû Hanîfe hakkında tarafsız davrandığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

### Sonuç

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

A. Ebû Hanîfe'ye yöneltilen 'hadiste zayıf' olduğu yönündeki eleştirilerin, bir kısmı itibar edilemeyecek kadar tutarsız, zayıf hatta uydurma rivâyetlere, diğer bir kısmı da gerekçesi açıklanmayan cerh ifadelerine dayanmaktadır. Bu itibarla Ebû Hanîfe'yi hadis yönünden zayıf olmakla eleştirmek ona yapılan bir haksızlık gibi gözükmemektedir. Ebû Hanîfe'yi hadis yönünden zafiyetle eleştirenler ise iddialarını şu gerekçelere dayandırmıştır:

1. Genel olarak muhaddislerin Ebû Hanîfe'nin rivâyetlerine eserlerinde yer vermemiş olmaları.
2. Eleştirenlerce Ebû Hanîfe'ye bir hadisçi gözüyle bakılması, onun da şöhretine uygun olarak ünlü bir muhaddis kadar hadis bilgisine (rivâyeti, râvi bilgisi vs.) sahip olması gerektiğinin düşünülmesi.
3. Eleştiri yöneltenlerin mezhep taassubu ile hareket etmeleri.

B. Ebû Hanîfe'nin sahih hadislerle muhalefet ettiği iddiasına gelince, bu iddiaların arkasında şu hususların olduğu gözlenmektedir:

1. Bilgi iletişimsizliği. Ebû Hanîfe'ye hadise muhalefet sebebiyle yöneltilen eleştiriler neredeyse Ebû Hanîfe'nin vefatından bir asır sonra yoğunluk kazanmaya başlamıştır.



Eleştirenlerden bazıları Ebû Hanîfe'nin verdiği hükümlere, usûllerine, gerekçelerine tam olarak vâkıf değildirler. Hatta İbn Ebû Şeybe'nin eleştirilerinde Ebû Hanîfe'ye ait olmayan bazı hükümler de yer almıştır. Bu durum zaman zaman yanlış anlaşılmalara sebep olmuştur.

2. İtikadî konulardaki bazı görüş ayrılıkları: Bu husus özellikle Buhârî'nin eleştirileri için söz konusudur. Bilindiği üzere Buhârî ile Ebû Hanîfe arasında iman tarifinde görüş ayrılığı vardır. Buhârî'nin özellikle hadis alma konusunda bu hususu dikkate aldığı bilinen bir gerçektir. Daha sonraki muhaddisler de Buhârî ekolüne mensup olmakla, bu hususta ona ittiba ederek eserlerinde Ebû Hanîfe'nin hadislerine yer vermemişlerdir.

3. Bazı hadislerin Ebû Hanîfe'ye ulaşmamış olması: Talebelerinin sözlerinden, fetvâlarından ve diğer kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, Ebû Hanîfe, prensip olarak bir Ehl-i hadis mensubu kadar hadise bağlı bir sünnet savunucusudur. O, bir hadisle karşılaşınca hemen kendi görüşünü terk edip hadise sarılır, sahih bulduğu bir hadisi reddetmez, aksine zayıf bile olsa hadisi kıyasa tercih ederdi. Râvi konusunda iyimser tutum sergiler, mechûlün rivâyetini bile kabul ettiği gibi hakkında hem cerh hem de ta'dil ifadesi bulunan bir râviyi âdil addederdi. Hal böyle iken, onun sahih addedilen bazı hadislerin hilâfına görüş beyan etmiş olması mümkün değildir. Eğer onun hadislere muhâlif görünen içtihat ve fetvâları varsa, bu durum Ebû Hanîfe'nin hadislerin tedvini sürecinde ve hatta tedvin öncesinde yaşamış olması ve iletişim eksikliği gibi döneminin birtakım olumsuz koşullarından ötürü, söz konusu hadislerin ona ya ulaşmamış ya da ona göre sahih bir tarikle ulaşmamış olmasıyla izah edilebilir.

Son olarak muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinin hicri VI. yüzyıla kadar devam ettiğini, daha sonraki dönemlerde ise Ebû Hanîfe hakkındaki tartışmaların daha ziyâde önceki dönemlerde söylenen ifadeler üzerinde yoğunlaştığına işaret edilmelidir. Özellikle hicri VII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar olan bir dönem içinde hadis ilmiyle iştiğâl edenlerin Ebû Hanîfe ve ashâbına karşı genel tavrında daha önceki dönemlere oranla bir yumuşama olduğu ve ılımlı yaklaşım sergilendiği bu dönemlere ait kaynaklarda dikkat çeken hususlardır.

Beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlahiyat Fakültesi

Atâullah Beyin tebliğinin Müzakeresini Erdinç Ahatlı Bey yapacaklar. Erdinç Bey Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Erdinç Bey sabahleyin oturum başkanları beş artı ikiden bahsediyorlardı. Bu hakem usûlü bir şey herhalde. Yani yedi dakika süreniz var.

## Müzakere

Erdiñ AHATLI  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Hanefî mezhebinin İmamı Ebû Hanîfe'yi ve fikirlerini çeşitli yönleriyle değerlendirmeyi hedefleyen bu sempozyumda onun hadisçilik yönüyle ilgili olarak sunulan tebliğlerden birisi Atâullah Şahyar tarafından hazırlanmıştır. Tebliğci muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri eleştirileri, “Ebû Hanîfe'nin hadis yönünden zayıf olduğu iddiası” ile “Ebû Hanîfe'nin rey ve kıyasa fazla önem verip sahih hadise muhalefet ettiği iddiası” şeklinde iki ana başlıkta takdim etmiştir. Sayın Şahyar her iki bölümde de görüşlerine yer verdiği muhaddisleri kronolojik bir sıra takip ederek zikretmeye özen göstermiştir.

Tebliğle ilgili değerlendirmelere geçmeden önce bir hususu belirtmek faydalı olacaktır. Bu Müzakere, tebliğcinin sempozyum tertip heyetine sunduğu metin değil, kendisinden talebimiz üzere lutfedip gönderdiği metin esas alınarak yapılmıştır. Esasında iki metin arasındaki fark, birinde diğerine oranla alıntıların Arapça orijinal metinlerinin ve dipnotlarda kaynaklarının verilmesidir. Bunun dışında iki metin arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Genellikle tebliğlerde, makale gibi verilen bilgilerin kaynaklarının tüm ayrıntılarıyla zikredilmesi aranmamakla birlikte söz konusu durumun her tebliğ için geçerli olmadığı daha doğru bir yaklaşımdır. Özellikle tebliğ, ele aldığımız bildiri benzeri, yapısı ve muhtevası açısından önceki âlimlerin görüşlerinden yapılan alıntılarla kaleme alınmış olunca, hem konuyla ilgilenen okuyucuların hem de Müzakerecilerin referans gösterilen kaynakları tahkik edip daha iyi istifade edebilmeleri ve zaman kaybının asgariye indirilmesi için kaynakların verilmesi önem arz etmektedir. Bu nedenle Müzakerede kaynakların tam olarak verildiği metin esas alınmıştır.

Öncelikle tebliğ sahibini genel olarak anlaşılır bir Türkçeyle emek ürünü bir çalışma hazırladığı için tebrik ediyorum, teşekkürlerimi sunuyorum. Tabi burada, Müzakerenin temel amacına uygun olarak, tebliğin herkesçe takdir edilecek pek çok meziyetini anlatmak yerine, bildirin daha verimli hale gelmesini sağlayacak yapıcı değerlendirmeler sunularak bir katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Tebliğ metnine dikkatli bir şekilde göz atıldığında okuyucu tarafından bilgi yanlışı olarak algılanabilecek bazı ifadelere rastlanmaktadır. Sözelimi, “zayıf râvilerle ilgili kaynaklarda Ebû Hanîfe ile aynı zaman ve mekânda yaşamış olan Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778), Ebû Hanîfe hakkında sika ve emin biri olmadığını belirten çeşitli rivayetler nakledilmiştir.” dendikten sonra ilk kaynak olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eseri verilmiştir. Halbuki anılan eser ehlince malum olduğu üzere zayıf râvilere hasredilmiş bir çalışma değildir. Keza tebliğde, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. el-Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiğine ilişkin haberler verildikten sonra şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: “Bu üç muhaddisin Ebû Hanîfe aleyhinde

kullandıkları iddia edilen söz konusu rivayetler -Ahmed b. Hanbel hariç- bizzat onların kendi eserlerinde yer almayıp daha sonraki kaynaklarda zikredilmiştir. Bu ifadelerin Ebû Hanîfe hakkında söylenip söylenmediği şüpheli olup isnadı çokça tartışılmıştır.” Tespit edilebildiği kadarıyla Süfyân es-Sevrî'nin, çağdaş araştırmacılar tarafından rivâyetleri taranmak suretiyle derlenmiş ona atfedilen bir *Tefsîr*'i ve bazı rivâyetlerinin yer aldığı *hadis cüzleri* dışında günümüze ulaşmış herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu eleştirilerin “bizzat onların kendi eserlerinde yer almadığı” görüşü kesin bir tespiti yansıtmamaktadır. Öte yandan biz, özellikle hicrî II. asır, kısmen de III. asır muhaddislerinin râviler hakkındaki görüşlerini, kendi eserlerinin günümüze ulaşmamış olması nedeniyle, daha muahhar kaynaklardan öğrenmekteyiz. Yukarıdaki türden bir itiraz kabul edildiği takdirde sonraki âlimlerin eserlerinde kaydettiği bilgilerin şüpheli ve güvenilmez olduğunu da kabullenmek gerekir ki, bu çok sakıncalı sonuçlar doğuracak bir yaklaşım olacaktır.

Tebliğcinin verdiği kitap isimleri bazen metinde ve dipnotta farklılık göstermektedir. Meselâ Müslim'in bir eseri metinde *el-Esmâ ve'l-künâ* olarak verilmişken dipnotta doğru şekliyle *Kitâbu'l-Künâ ve'l-esmâ* olarak zikredilmiştir. Kitap isminin muhtemelen zühûl eseri yanlış yazıldığı bir eser de Ahmed b. Hanbel'e aittir. *el-Câmi'u'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl* şeklinde verilen isim herhalde *el-Câmi' fi'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl* olmalıdır.

Tebliğde dikkati çeken eksikliklerden birisi ise, bazı tercümelerin dakîk bazılarınınmsa doğru bir şekilde yapılmamış olmasıdır. Meselâ Ukaylî'nin *Kitâbu'd-du'afâ*'sından yapılan bir alıntıda *رأيه مضموم وحديثه لا يذكر* ifadesi “hadis ve reyine güvenilmez” şeklinde çevrilmiştir. Oysa tercüme şöyle olabilirdi: “Onun reyî kınanmıştır ve hadisi anmaya bile değmez.” Aynı şekilde İbn Hibbân'nın *Kitâbu'l-mecrûhîn* adlı eserinde geçen *وأطلقوا عليه القذح الا الواحد* ibaresi “Ebû Hanîfe'yi ardi ardına cerh etmişlerdir” şeklinde çevrilmiştir. Doğrusu şöyle olmalıydı: “Muhaddislerden Ebû Hanîfe'yi cerh etmeyenler tek tüktür.” Yine *لم يكن* ibaresinin “hadisten nasibi yoktu” ve *ليس بصاحب حديث* ibaresinin “hadis otoritesi değildi” şeklinde çevrilmesi tam olarak kastedilen manayı yansıtmamaktadır. Bunların yanı sıra Arapça ibareleri verilen metinlerin azımsanmayacak bir kısmının tercümesi verilmemiştir. Eksik bırakılan bu tercümeler ya ikmal edilmeli ya da tam alıntı yapıldığını gösteren tırnak işareti atılarak kaynaklara genel atıflar yapılmalıydı.

Diğer taraftan başta ne yapılmak istendiği ve tebliğin çerçevesi çizilmemiş olmakla birlikte, bildirinin başlığından ve konunun ele alınışından Sayın Şahyar'ın, Ebû Hanîfe'yi tenkit eden belli başlı hadisçilerin görüşlerini, bunların tahlil ve tenkidine girmeksizin kronolojik olarak vermeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Ancak sonuç bölümünde, sanki bu tenkitlerin ilmî değerine dair bildiride değerlendirmeler yapılmış gibi, zikredilen görüşlerin mesnetsiz olduğu birtakım genellemelerle savunulmaktadır. Meselâ Ebû Hanîfe'nin hadiste zayıf olduğu yönündeki eleştirilerin “gerekçesi açıklanmayan cerh ifadelerine dayandığı” görüşü bunlardan birisidir. Oysa tebliğ sahibinin sunduğu metinde kullandığı kaynakların bir kısmında, gerekçesi açıklanmış, yani hadis usûlü ifadesiyle

“müfesser/mübeyyen cerh” örneği olarak nitelendirilebilecek haberler zikredilmiştir. Sözelimi İbn Ebû Hâtim eserinde, İbrahim b. Yakub el-Cûzcânî'nin kendisine yazarak gönderdiği bir haberde İshâk b. Râhûye'nin, Cerîr'den onun da Muhammed b. Câbir el-Yemâmî'den işittiğine göre Muhammed'in şöyle dediğini nakletmiştir: “Ebû Hanîfe, Hammâd'ın kitaplarını benden çaldı.” Hemen iki satır aşağıda bu haberin bir benzerini daha ayrıntılı olarak bulmaktayız. Abdullah b. el-Mübârek şöyle demiştir: “Arkadaşlarım beni Ebû Hanîfe'den rivâyet konusunda kınıyorlar. Zira Ebû Hanîfe, Muhammed b. Câbir'in Hammâd b. Ebî Süleyman'ın rivâyetlerinden oluşan kitabını almış ve Hammâd'dan semâ etmediği halde bu kitaptan rivâyet etmiştir.”<sup>1</sup> Şayet kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin, söz konusu kitabın rivâyet iznini bizzat Hammâd'dan aldığına dair herhangi bir kayıt yoksa, bu durum bir nevi “tedlîs” olmaktadır. Her ne kadar sika râvilerden yapılan tedlîs müsamaha ile karşılanmış olsa da netice de tedlîs bir tür cerh sebebi olarak hadis ıstılâhındaki yerini almıştır.

Ebû Hanîfe'ye tenkit yönelten muhaddislerin fikirlerinin kronolojik olarak verilmesi de konunun dağınık algılanmasına neden olmakta ve yer yer aynı tenkit ifadeleri kullanıldığından tekrarlar kaçınılmaz olmaktadır. Bunun yerine tebliğ sahibi, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirileri sistematik bir bütünlük içerisinde konulara ayırıp tasnif ederek verseydi hem tekrarlardan kurtulmuş hem de daha anlaşılır bir metin ortaya çıkacaktı. Ayrıca tebliğcinin Ebû Hanîfe'nin cerh ve ta'diline yer veren hemen bütün kaynaklara müracaat ettiği görülmektedir. Artık sarfedilen bunca emekten sonra onun, Ebû Hanîfe'nin cerh ve ta'dil yönüyle konumuna değinen Cûzcânî<sup>2</sup> (ö. 259/872) ve İbn Sa'd<sup>3</sup> (ö. 230/844) gibi iki önemli müellife de yer vermesi anılan iki ismin tebliğdeki eksiliğini gidermiş olacaktır.

Bu haliyle tebliğin birinci bölümü, İsmail Hakkı Ünal'ın *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*<sup>4</sup> ismiyle neşredilen doktora tezinin dördüncü bölümünde ele aldığı yaklaşık otuz yedi sayfadan oluşan “Ebû Hanîfe'yi cerh edenler” kısmının bir özeti mahiyetindedir. Tebliğin ikinci bölümü ise, Sayın Şahyar'ın büyük oranda *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* adlı kendi doktora tezinden derlediği bilgilerden oluşmuş gözükmektedir. Kanaatimce tebliği bu özet bilgileri vermektense ziyade, spesifik bir konuyu işleyip değerlendirmelerde bulunsaydı daha faydalı bir tebliğ olurdu. Meselâ Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*'inde Ebû Hanîfe'nin zikredilmesi ile aynı müellifin *Tezkiratü'l-huffâz* adlı eserinde onun hakkında söylediklerinin tahlil edilmesi önem arz etmektedir. Keza Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*'de Ebû

<sup>1</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-cerhi ve't-ta'dil*, I-IX, Beyrut, ts., VIII, 450.

<sup>2</sup> Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhim b. Yakub, *Ahvâlü'r-ricâl* (nşr. es-Seyyid Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî), Beyrût 1405/1985, s. 70.

<sup>3</sup> İbn Sa'd, Muhammed b. Menî, et-Tabakâtü'l-kübrâ (nşr. İhsân Abbâs), I-IX, Beyrût ts., VI, 368-369.

<sup>4</sup> Ankara 1994, s. 230-267.

Hanîfe hakkında söyledikleri ile *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*'de<sup>5</sup> ona dair çizdiği portre anlayabildiğim kadarıyla biraz farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye yöneltilen bu tenkitlerin arka plânlarına göz atılması ve aynı müellifin iki eserinde farklı Ebû Hanîfe resmi çizilmesi üzerinde düşünülmesi gereken hususlardır.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlähiyat Fakültesi

Bir iki dakikalığına bir şey söylemek ister misiniz?



Atâullah ŞAHYAR  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Erdinç Ahatlı Beye değerli katkılarından dolayı çok teşekkür ediyorum. Tabi burada söyledikleri daha genel ifadeli oldu, dolayısıyla ben bu eleştirilerini inşallah bundan sonraki çalışmalarında ve yazılarımda dikkate alacağım. Teşekkür ediyorum.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlähiyat Fakültesi

Şimdi sıra son konuşmacımızda. Son konuşmacımız Mustafa Ertürk Bey. "Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerinin Değeri Meselesi" konulu bir tebliğ sunacaklar. Yine sıralama güzel bir şekilde devam ediyor. Buyurun.

---

<sup>5</sup> İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ), I-XVIII, Beyrût 1412/1992, VIII, 128-144.

## Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerinin Değeri Meselesi

Mustafa ERTÜRK  
GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi

### Giriş

1.1. İslâm dünyasının her tarafına yayılmış müntesipleriyle tarihe müspet anlamda damgasını vurmuş, kendinden sık sık söz ettiren önemli şahsiyetlerden biri de İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'dir. O düşünceleri ve görüşleriyle İslâm düşünce tarihinin; itikadî, ahlâkî, hukukî, iktisadî ve siyasî pek çok alanında önemli derecede katkıda bulunmuş, onun fikir ve düşünceleri özellikle İslâm Hukuku'nun inkişafına ve dinamizmine imkân hazırlamıştır. Ne var ki o yaşamıyla, hayat felsefesiyle takdir görmesinin yanında, her fikir, düşünce ve eylem adamının başına gelen bazı musibetlere dûçar olmuştur; onu gerek kendi döneminde gerekse kendisinden sonra; Cehmiyyeden ve Mürcieden olduğuna, Halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgili görüşlerine, hadislerle karşı tutumuna, hadis yerine kıyası tercih ederek hadise muhalefet ettiğine ve hıfzının zayıflığına, güvenilir olmamasına ve hatta yalancılığına dair farklı konularda tenkit edilmiştir.<sup>1</sup> Ayrıca yapılan eleştirilere taraftarlarınca reddiyeler yazılmış, ilim meclislerinde münazaralar, münakaşalar ve cedelleşmeye varan sert tartışmalar olmuş, Ebû Hanîfe'nin konumu ve görüşleri ilim camiasında öteden beri tartışılır hale gelmiştir ve halen de tartışılmaya devam edilmektedir. İşte Ebû Hanîfe'yle ilgili az da olsa malumat sahibi okuyucular tebliğ'in/yazının başlığını okuduğu zaman muhaddisler denilince Ehl-i hadîs'i, Ebû Hanîfe'nin ismini görünce Ehl-i rey'i aklına getirerek tarihteki Ehl-i hadîs-Ehl-i rey çatışmasına zihnen hazırlanarak tebliğ'in muhtevasının da Ehl-i hadîs'in Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri eleştirilerin biraz önce zikrettiğimiz gibi kategorilere ayrılarak sıralanacağı ve ardından da bu eleştirilere tebliğ'in yazarı tarafından ya birer birer ya da genel çerçevede cevap verilerek değerlendirileceğini düşünebilirler. Zira tebliğ'in başlığı böyle bir düşüncenin akla gelmesine imkân hazırlamaktadır.

1.2. Ancak tarafımıza bildirilen "Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerin Değeri" başlıklı tebliğ'in muhtevasının gerek geçmişte gerekse günümüzdeki farklı çalışmalarda önceden yer aldığı<sup>2</sup> ve tebliğde sunulması umulan bilgilerin de adını

<sup>1</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, XIII, 322-454, 7297 no'lu biyografi.

<sup>2</sup> Konuyla alakalı pek çok eserden bazıları şunlardır: İbn Abdilberr, el-İntikâh fî fedâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1997, s. 281-298; Kevserî, Muhammed Zâhid, Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb (nşr. Ahmed Hayrî), [baskı yeri yok] 1990; a.mlf., en-Nüketü't-tarîfe fî't-tehaddüs 'an rüdûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe, Kahire 1365; Tehânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî, Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1972, s. 308-338; İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, "II-Ebû Hanîfeyi Cerhedenler" s. 230-264 (İsmail Hakkı Ünal yaklaşık 25 âlimin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinden bir kısmını bir araya getirerek kısa kısa değerlendirmelerle tebliğimizin konusuyla alakalı bilgilere yer vermiştir); el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât

zikrettiğimiz veya daha da zikredilebilecek pek çok çalışmadaki bilgilerden farklı yönünün bulunmayacağını gördük. Ayrıca bu sempozyumda “Muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştirileri” başlığını taşıyan bir başka tebliğin bulunması ve bize teklif edilen “Muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştirilerinin Değeri” isimli tebliğ arasında “değeri” kelimesinden başka farkın olmaması ve her iki tebliğin başlığını okuyanların da ister istemez birinci tebliğde tebliğ sahibinin Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerini dile getireceği beklentileri, bu tebliğin de benzer yöntemle sunulmasının bir fayda vermeyeceği sonucuna bizi götürmüştür. Dolayısıyla benzer malumatı sunmanın sadece tekrardan ibaret olacağını ve malumu i’lam kabilinden başka bir yönünün bulunmayacağını, ve dahi sempozyumda amaçlanan hedefin gerçekleşmeyeceğini düşündük. Çünkü 17 yüzyılın Ezher ulemasından Şemsüddin el-Bâbilî’nin (ö. 1077/1666) “*Yeni bir eser/çalışma şu yedi meseleden münhasıran birini ele almalıdır: Orijinal bir şey meydana getirmek, eksik olanı tamamlamak, karmaşığı aydınlatmak, uzun olanı özetlemek, düzensizi tanzim etmek, dağınmış olanı toplamak veya hatalı olanı düzeltmek*”<sup>3</sup> şeklinde ortaya koyduğu ve her ilim adamının reddedemeyeceği ve göz önünde bulunduracağı kâide gereğince, tebliğimizi, başlığına sadece “...Meselesi” kelimesini ilâve ederek farklı bir açıdan ele almayı düşündük.

1.3. Başlangıçta bu tebliğin konusuyla alakalı hem Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirileri ve ilgili eserleri hem de bu eleştirilere yönelik tenkitleri incelerken gerek eleştirilerde gerekse eleştirilere verilen cevaplarda belirli ve sistemli yöntemin takip edilmediğini, yapılan eleştirilerin, eleştiriden ziyade, taassubun, milliyetçilik anlayışının, duygusallığın ve bir takım psikolojik<sup>4</sup> etkenlerin hâkim olduğu bir tavır alma biçimine büründüğünü ve bu çerçevede benzer uygulamanın eleştirilere cevap verenlerde de bulunduğunu tespit ettik. İncelemelerimiz esnasında “Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerde yahut eleştirilere verilen cevaplarda hangi ‘ölçü/ölçüler’ esas alınmıştır? Belirli kriterler var mıydı? Yoksa eleştiri yapanlar kendi fikirlerinden olmayanların görüşlerine sırf muhalefet olsun diye mi eleştiri yapmaktaydılar? Yahut eleştiriye cevap verenlerde benzer şekilde eleştirileri haksız çıkarmak için mezhep taassubu, milliyetçilik gibi boyutlar var mıydı? Ebû Hanîfe’ye yöneltilen eleştirilerde hiç mi haklılık payı yoktu? Eleştiri yapanlar tamamen haksız mıydılar? Bir başka ifadeyle Ebû Hanîfe’nin hiç mi hatası olmadı? Eleştiriye veya

Muhammed Abdülhayy, er-Ref’ ve’t-tekmîl fi’l-cerh ve’t-ta’dîl (nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde), Beyrut 1987; İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), XV/ 1-2, Ankara 2002.

<sup>3</sup> el-Muhibbî, Muhammed, Hülâsâtü’l-eser fi’l-’a’yâni’l-karni’l-hâdî aşar, I-IV, Beyrut, ts., IV, 41; Draz, M.A., Kur’ân Ahlâkı (çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay), İz Yay., İstanbul 1993, s. XV.

<sup>4</sup> Meselâ İbn Ebû Şeybe’nin Ebû Hanîfe’yi eleştirilerinde ruhî yapısının etkili olduğu; zira onun temkinli ve vakarlı değil, son derece cesur hatta cüretkâr, her ilim meclisine katılıp münakaşalardan geri durmayan, özellikle hadisle ilgili kusurlarda hiç müsamaha göstermeyen, zaman zaman Müzakere esnasında meclisinde bulunan diğer muhaddislerle karşı münakaşa ederek onları zor durumda bırakan aceleci, atılımcı, saldırgan ve gürlütlü bir yapıya sahip olduğu belirtilmektedir (Atâullah Şahyar, İbn Ebû Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye İtirazları (Doktora Tezi), (MÜSBE), İstanbul 2002, s. 152).

eleştirilere cevap verenler niçin Ebû Hanîfe'nin de hatası olabileceğini söylemediler veya söylemek istemediler?...” şeklinde gittikçe artan soruları sorarak cevaplarını bulmaya ve eleştirilerin değerine dair bilgileri ve kıstasları elde etmek istedim. Çünkü eleştirilerin bir değer ifade edip etmemesi yapılan veya cevap verilen eleştirilerin kıstaslara uygunluğuna bağlıdır. Bu kıstaslar ve bu kıstasların değeri tespit edilmeden eleştiriler veya eleştiri olduğu ifade edilen bilgiler hakkında, bazı kaynaklardaki eleştirileri art arda sıralayarak “bu doğrudur, bu yanlıştır...” gibi yargılara varmak her zaman isabetli olmayacaktır. Eleştiriler ve eleştirilerle ilgili haberler hakkında en az hata ile bir hükme varabilmenin yolu, kısa zaman içerisinde bir nevi sondajlama usûlüyle yapılacak bir çalışmayla değil, bu meseleye yönelik oldukça sistemli ve mantikî bir örgü kurularak detaylandırılabilir ve uzun zaman alabilen geniş çaplı bir araştırmanın ortaya çıkmasıyla mümkündür.

İşte boyutları oldukça geniş ve teferruatlı olan böylesi bir çalışmaya katkıda bulunmak amacıyla bazı hususları tebliğimize konu edinmeyi düşündük. Bu proje çerçevesinde ön bilgi olarak tebliğimizde eleştiri kavramının mahiyeti, eleştirinin değeri ve kıstasları ile bunlara dair birkaç misal üzerinde duracağız.

### 1. Eleştiri Kavramının Mahiyeti

Genellikle eleştiri denilince insanın zihnine hep olumsuz anlam gelmekte ve eleştirinin “kötü” bir şey olduğu düşünülmektedir. Bunun için öncelikle eleştiri kavramı üzerinde durmak gerekir. Eleştiri Arapça'da tenkid kelimesinin karşılığıdır. Tenkid kelimesi de “n-q-d” fiilinin türevi olan tefîl bâbından mastar olup, paranın ayarını ve değerini denemek, bir nesnenin kıymetini peşin olarak vermek, bir şeyin iyisini kötü-sünden ayırmak ve ayıklamak için gözden geçirmek, bir kimse ile münakaşa etmek gibi anlamlara gelir.<sup>5</sup> Buna göre naqd, sözlük anlamı itibarıyla, bir şeyin açığa çıkması ve ona derinlemesine nüfûz etmek anlamını ihtivâ etmektedir ki paranın değerini tayin etmek için yapılan işlem de bunu ifade eder. Aynı şekilde “münakaşa” mânâsındaki naqd kelimesi de bu anlamı içermektedir. Çünkü münakaşa edenlerin görüşü uzun tartışmalardan sonra çoğunlukla iyice açığa çıkmakta ve neticede görüşlerden birisi tercih edilmekte diğeri ise zayıf bulunmakta ve atılmaktadır. Türkçe sözlükte eleştiri kelimesinin anlamı, “bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yönlerini bulup göstermek amacıyla inceleme işi” olarak tarif edilmektedir.<sup>6</sup>

Kısaca sözlük anlamları verilen tenkid/eleştiri kelimesinde ortak mana “bir şeyin hakikatına ulaşmak için gerçek değerini tesbit edip ortaya çıkarmak ve gerçek olmayanını atmak için derinlemesine yapılan her türlü faaliyet”tir. Bu faaliyetin malzemesini hem

<sup>5</sup> İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, “n-k-d” maddesi.

<sup>6</sup> Türkçe Sözlük, I, 451, “eleştiri” md., İstanbul 1992, TDK yayınları. Batı dillerinden İngilizce'deki karşılığı olan criticism kelimesi ise, kök itibarıyla Yunanca'daki “krino” veya “krinein” kelimesinden gelmekte olup “hüküm vermek, karar vermek, muhâkeme etmek...” gibi anlamlara gelir bkz. Hayes, John H. and Holladay, Carl R., Biblical Exegesis, s. 26.



sözlü kaynaklar hem de yazılı veya maddî kaynak ya da kalıntılar teşkil eder. Kökünde bir şeyin aslını araştırma, inceleme, gerçek değerini bulma gibi *müsbet* anlama sahip olan eleştiri/tenkit kelimesinin sonraları *menfî* bir anlama büründüğü görülür. Meselâ bir fikre bir harekete veya bir olaya karşı takınılan tavır için de eleştiri kelimesi kullanılır ve ilk akla gelen genellikle budur. Ancak biz bu anlamdaki tenkidin/eleştirinin doğrudan karşı çıkma hareketi ve tavrı olduğunu, gerçek eleştirinin müspet anlamda kullanılması gerektiğini düşünüyoruz. Şimdi de eleştirinin değeri ve kıstasları konusuna değinelim.

## 2. Eleştirinin Değeri ve Kıstasları

İşte bu noktada bir eleştirinin/tenkidin değeri nedir ve ne ile ölçülür? sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya farklı bakış açılarından cevaplar verilebilir. Genelde verilen ve herkesin kabul edebileceği cevap şudur: Eleştirinin değeri, eleştirilen düşüncenin, hareketin ve eylemin gerçeğe/hakikate uygun düşüp düşmediğiyle ölçülür. Hakikate uygun düşmeyen eleştirinin bir değer ifade etmediği, değersiz olduğu, bir başka amaç ve gayelerle bu türden eleştirilerin yapıldığı yargısına varılır.

Bir eleştirinin değer ifade edip etmediği ayrıca o eleştiriye ileri süren (münekkid) ile eleştirilenin (münekked aleyh) bakış açılarına göre değişebileceği de bir başka gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şimdi arz etmeye çalıştığımız düşünceler çerçevesinde tebliğin başlığında zikredilen “değer” kavramının sınırlarını çizmek gerekecektir. Değerden maksat onun bilimselliği ise bilimselliğin doğa bilimlerinin dışında, beşerî bilimlerde de gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususu felsefe tarihinde tartışılan konulardan biri olmuştur. Eğer bilimsellik sosyal bilimlerde de mümkünse bunun ölçütü nedir, ne değildir? Meselâ, pozitivist anlayışa göre, “Bilimselliğin temeli öne sürülen yasaların deneyle, gözlemle sınanmasına bağlıdır. Sınanmayan veya doğrulanmayan düşünce biçimleri hangi düzeyde olursa olsun, ‘normatif’ görüşler olmaktan ileri gidemedikleri için birer ideoloji olarak kalmaya mahkumdurlar”, “Olgusal içeriği olan her söz ve düşünce (düşünce) bilimseldir, olgusal içeriği olmayan da bilimsel değil, ideolojiktir.” “İdeoloji, tercih edilen bir geleceğin önerilmesi demektir... bilimsel araştırma ise güncel gerçeklerin olduğu gibi betimlenmesine dayanır”, “Bilimi ideolojiden ayıran ölçü gözlemse bu gözlemin kendisi herhangi bir ön koşuldan bağımsız mıdır? Başka bir deyişle doğrudan gözlem yapmak mümkün müdür?” Benzer şekilde “değer” kavramı da felsefenin konusuna girmekte ve bir problem olarak görülmektedir.<sup>8</sup> Bu tartışmalar elbette felsefî platformlarda yapılmaktadır. Biz ise gerek konuşmalarımızda gerekse yazılarımızda sık sık kullandığımız/kullanacağımız bu kavramların felsefenin tartışmalı konuları arasında yer aldığını, fakat tebliğde zikredilen “değer” ifadesinin bu tartışmaların tamamen de dışında

<sup>7</sup> Meselâ bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara 1986, s. 13-20.

<sup>8</sup> Geniş açıklama için meselâ bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ankara ts., Kürsü Yay., s. 201-429.

kalmadığını belirtmek istiyoruz. Değer meselesini gündeme getirirken bu tür tartışmalardan da istifade etmek gerekir.

O halde “Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yöneltiltikleri Eleştirilerin Değeri” dediğimiz zaman, neyi kastetmekteyiz? Öncelikle şunu belirtelim ki, “değeri” ifadesi, yapılan eleştirilerin ölçü olarak “bilimsel/ilmî” olup olmadığıyla alâkalıdır. Değer kelimesine “ilmîlik” sıfatının eklenmesini gerektirir. Dolayısıyla “eleştirilerin değeri” derken “eleştirilerin ilmî değeri” olduğunu ve bunu tayin etmek için bir takım kriterlerin bulunması gerektiğini söylememiz icap eder.

### 3. Eleştirilerin Değerini Tespitte Bilimsel Bazı Kriterler

O halde, gerek muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin gerekse Hanefî taraftarlarının eleştirilere verdiği eleştirilerin/cevapların değerinin bilimselliği bazı kriterlere tâbi tutulmalıdır. Bizim tespitlerimize göre ve daha da çoğaltılabilecek şu hususların dikkate alınarak değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir: 1. Bilginin ve Kaynağının Güvenilirliği, 2. Bilgilerde ve Eleştirilerde Tutarsızlığın Olmaması, 3. Tarafgirlik ve Taassup Boyutunun Bulunmaması.

**Bilginin ve Kaynağının Güvenilirliği:** Sosyal bilimlerde araştırma yapan ve araştırmalarını genellikle tarihe yönelik bilgi ve belgelere dayandıran araştırmacıların elde ettiği ve edeceği bilgiler hiç şüphesiz kitaplara ve o kitaplar içerisindeki bilgilere dayanacaktır. Araştırmalarını tarihî bilgi ve belgelere dayandıranların dikkat etmeleri gereken şey elde edilen bilgi ve belgelerin doğru olup olmadıklarını tetkik etmeleridir. Yani doğru veya isabetli neticelere ulaşmak için bilgilerin kaynaklarının sağlam olması gerekir. Sahih olmayan ya da doğruluğundan emin olunmayan bilgiler ve belgeler üzerine yapılacak değerlendirmeler de haliyle isabetli olmayacaktır.

Konumuz açısından bakıldığında öncelikle eleştirileri rivayet edenin (râvi), nakledenin (müellif/musannif) ve nakledilen yerin (kitab) güvenilir ve sağlam olması gerekir; râvinin güvenilir olması, onun hem adalet hem hıfz yönünden güvenilirliği, müellifin de aynı şartları taşıması ve kendisine gelen bilgiyi test ederek aktarması, kitabın da gerek müstensihler gerekse başkaları tarafından tahrifata uğramamasıdır.

Tebliğe mevzu olan muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri daha ziyade polemik içeriklidir. Polemik türü tartışmalarda genellikle polemik yapan taraflar kendi lehlerine olabilecek bilgi ve belgeleri kullanırlar, bilgi ve belgelerin doğruluk derecesine pek fazla itibar etmezler. Zira polemikte duygusallık hâkimdir. En fazla aklî ve naklî delili kim sunarsa okuyucu/dinleyici delillerin muhtevasına tam hâkim olamayacağı için, onun galip geleceğini düşünür. Eleştirileri değerlendirirken psikolojik ortamında göz önünde bulundurulmasında fayda vardır.

Bu sebeple muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinin değerinde önce hem eleştiriyi yapanların güvenilirliği hem de eleştiriler hakkında bilgi veren rivayetlerin ve o

rivayetlerin güvenilirliğinin araştırılması gerekir. Bu bilgilerin değeri, yani doğru olup olmadıkları, o bilgilerin söyleyen kişiler tarafından gerçekte söylenip söylenmedikleri, söyleyenlerin hangi amaç ve gaye ile söyledikleri ve saire tespit edilmeden eleştirileri sanki mutlak doğruymuş gibi düşünüp onlar üzerine hüküm bina etmek isabetli ve faydalı olmayacaktır. Bununla ilgili şu misal oldukça dikkat çekicidir:

**Zehebî'nin Ebû Hanîfe Aleyhindeki Sözleri Nakledip Nakletmediği Meselesi:**

Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Mizânü'l-i'tidâl* isimli eserinin 9092 numaralı -Nu'mân b. Sâbit başlığı altında Ebû Hanîfe'nin biyografisinden bahsedilmekte ve Nesâî'nin (ö. 303/915), İbn Adî'nin (ö. 365/976) ve diğerlerinin Ebû Hanîfe'yi hıfz yönünden zayıf saydığını, Hatîb el-Bağdâdî'nin de (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* isimli eserinde iki fasılda ondan bahsettiğini, onu tadil edenler ile cerh edenleri iki gruba ayırdığını belirten bir bölüm bulunmaktadır.<sup>9</sup> Tabiatıyla okuyucu bu bilgileri okuduğu zaman gerek Nesâî'nin gerekse diğerlerinin Ebû Hanîfe'yi cerhettiğine yönelik bilgilerden hareketle Zehebî'nin adı geçen kitabını kaynak gösterecek ve bu bilgilerin Zehebî tarafından bizzat nakledildiğini düşünecektir.

Fakat Abdülfettah Ebû Guddê *Mizânü'l-i'tidâl*'in bazı nüshalarında Ebû Hanîfe hakkındaki tercümenin/biyografinin bulunmadığını, bunun da sonradan ilâve edilmiş olabileceği hakkında Leknevî'nin (ö. 1304/1887) *Gaysü'l-gamâm 'alâ havâşî imâmi'l-keâm*, isimli eserinden de alıntılar yaparak geniş açıklamalar yapmaktadır.<sup>10</sup> Çünkü Leknevî'ye göre Zehebî, eserinin mukaddimesinde, kitabında takip ettiği metoddan bahsetmekte ve orada sikâliyle beraber hakkında konuşulanları da zikrettiğinden söz etmektedir. Sadece fûrûda kendisine tâbi olunan İslâm'daki yücelikleri ve şahsî büyüklükleriyle ön plâna çıkmış Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şâfî (ö. 204/819) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi imamları zikretmeyeceğini, eğer zikrederse insaf sınırlarını göz önüne bulunduracağını, hem Allah katında hem de insanların nazarında onlara zarar vermeyecek şekilde bilgileri kaydedeceğini belirtmektedir.<sup>11</sup> Aynı sayfanın dipnotunda Sibtî İbni'l-A'cemî (ö. 841/1437) nüshasında ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) *Lisânü'l-Mizân*'ında bu tercümenin/biyografinin yer almadığı belirtilmektedir (a.g.e., a.y).

Dolayısıyla Ebû Hanîfe'yle alâkalı bu bilgilerin sonradan birileri tarafından esere dâhil edildiği ileri sürülmektedir. Şimdi şu soruyu sormak gerekir: Acaba benzer konumda olan başka âlimler hakkındaki bilgiler de sonradan ilâve edilmiş olabilir mi?

**Bilgilerde ve Eleştirilerde Tutarsızlığın Olmaması:** Ebû Hanîfe hakkında yapılan eleştirilerde ve eleştirilere verilen cevaplarda tutarsızlık olmamalıdır. Ancak Ebû Hanîfe'yle ilgili eleştirilerde kaynaklarda oldukça dikkat çekici çelişkili bilgiler yer almakta, dolayısıyla da hangi bilginin doğru hangisinin yanlış olduğuna kesin kanaat getirilememektedir. Şu misal konunun önemiyetini açıklıkla göstermektedir:

<sup>9</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1963, IV, 265.

<sup>10</sup> Leknevî, er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl, s. 121, 1 nolu dn. s. 121-127.

<sup>11</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 2.

**Cerh-Ta'dîl ve Tabakât Kitaplarında Ebû Hanîfe'ye Yönelik Çelişkili İfadeler:** Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'yi eleştirenler arasında meselâ Evzâî'nin (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) ve İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) isimleri yer alırken, bazılarında da bunların onu övdüğünden ve takdir ettiğinden bahsedilmektedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) Evzâî'nin Ebû Hanîfe'yi sadece hadise muhalefet ettiği için kınadığını haberi vererek, Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet ettiğine dair bir örnek verir.<sup>12</sup> Ukaylî de (ö. 323/935) Evzâî'nin Ebû Hanîfe'den hadis işitmediğini ve onu ayıpladığını belirten beyanlarını nakleder.<sup>13</sup> Halbuki başka kaynaklarda Evzâî'nin Ebû Hanîfe'yle karşılaşım onunla görüştüktan sonra İbnü'l-Mübârek'e "Bu kişiyeye ilmin çokluğundan ve aklının kudretinden dolayı gıpta ediyorum. *Ben bana ulaşanlara bakarak hakkında hata yaptım. Şimdi istiğfar ediyorum.*"<sup>14</sup> dediğine dair başka bilgi de bulunmaktadır.

Yine Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından olan Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) Ebû Hanîfe hakkında çelişkili bilgiler nakledilmektedir. Süfyân'ın Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği ve onu Mürcie'den saydığı, sika ve güvenilir olmamakla suçladığı,<sup>15</sup> onun iki kere tövbeye davet edildiği<sup>16</sup> ve hakkında hoş olmayan şeyleri söylediği kaydedilenlerden bir kısmıdır.<sup>17</sup> Buna karşılık yukarıdaki bilgilerin tam tersine Süfyân'ın onun ilmîni, takvasını ve fıkhını övdüğüne dair rivayetler de nakledilmektedir.<sup>18</sup>

Horasan âlimlerinden İbnü'l-Mübârek'e atfedilen çelişkili bilgileri de örnek olarak hatırlatabiliriz: Meselâ onun "Ebû Hanîfe'nin hadisini kaldırıp atın, Ebû Hanîfe hadiste yetim idi, Mürcie'dendi." demesi, arkadaşlarının Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayetlerden dolayı kendisini ayıpladıklarını, çünkü Ebû Hanîfe'nin Hammâd'dan işitmediği rivayetleri naklettiğini söylemesi<sup>19</sup> gibi daha pek çok misali zikretmek mümkündür. Buna karşılık İbnü'l-Mübârek'in: "İnsanların en fakîhi Ebû Hanîfe'dir. Fıkıhta onun mislini görmedim" veya "Eğer Allah bana Ebû Hanîfe ve Süfyân'la yardım etmeseydi, ben de diğer insanlar gibi olurum."<sup>20</sup> tarzında nakledilen övücü sözleri biraz önce naklettiklerimizle çelişmektedir.

<sup>12</sup> İbn Kuteybe, Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye), Beyrut 1405/1985, s. 52.

<sup>13</sup> Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, ed-Du'afâü'l-kebîr (nşr. Abdülmü'tî el-Kal'acı), Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, IV, 283.

<sup>14</sup> İbn Hacer el-Heytemî, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (el-Hayrâtü'l-hisân) (çev. Ahmet Karadut), Ankara 1983, s. 82.

<sup>15</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, ed-Du'afâ ve'l-metrükîn (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1986, (I-III), III, 163; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XIII, 417; Ukaylî, ed-Du'afâü'l-kebîr, IV, 280-281.

<sup>16</sup> İbn Hibbân el-Büstî, Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâi ve'l-metrükîn (nşr. Mahmud İbrahim Zâyd), I-II, Beyrut 1992, II, 64.

<sup>17</sup> İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, el-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarabad 1952, VIII, 449.

<sup>18</sup> bkz. İbn Abdilberr, el-İntikâ fî fedâilî eimmeti's-selaseti'l-fukâhâ (nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), s. 197-198.

<sup>19</sup> İbn Hibbân, Kitâbü'l-mecrûhîn, II, 71; Ukaylî, ed-Du'afâü'l-kebîr, IV, 282; İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, el-Cerh ve't-ta'dîl, VIII, 450; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XIII, 380.

<sup>20</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîbu't-Tehzîb (nşr. Daru ihyâit türâsil arabi-Müessesetü tarihi'l-arabi), V, 630, Beyrut 1993.

Son olarak ünlü hadis münekkitlerinden Yahya b. Maîn'in (ö. 233/847) Ebû Hanîfe'yle ilgili söylediği iddia edilen çelişkili sözlerini sadece iki farklı kaynaktan aktarmak istiyorum: Ünlü cerh-tadil âlimlerinden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Yahya b. Maîn'inin Ebû Hanîfe hakkındaki şu sözünü nakleder: "Hadisi yazılmaz" "Yalan söylemekte usta birisidir"<sup>21</sup> Zehebî ise Yahya b. Maîn'in şunları söylediğini kaydeder: "Ebû Hanîfe sika birisidir. Sadece ezberlediği hadisi nakleder. Ezberlemediği hadisi nakletmez", "O bize göre sıdk ehlindedir. Yalancılıkla itham edilemez."<sup>22</sup>

**Tarafgirlik ve Taassup Boyutunun Bulunmaması:** Yapılan eleştirilerde tarafgirlik ve taassup boyutu bulunmamalıdır. Bu konuda da aşağıda zikredeceğimiz örnek bunu bariz bir şekilde göstermektedir. Fakat burada verilecek misal Ebû Hanîfe'yi eleştiren değil de, eleştiriye eleştiri olarak cevap verenden, yani Ebû Hanîfe taraftarından olacaktır.

**el-Kevserî'nin Hatîb el-Bağdâdî'nin Bir Tespitine Yönelik Tutumu:** Bilindiği üzere Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd'*ında<sup>23</sup> ve İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'inde<sup>24</sup> Ebû Hanîfe hakkında ve onun hadislere yaklaşımı ve değerlendirmesiyle ilgili geniş bilgiler ve eleştiriler yer almaktadır. Son dönem Hanefî âlimlerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî de (ö. 1952), Hatîb el-Bağdâdî'nin eleştirilerine "*Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahu fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, (kısaca Te'nîb olarak zikredilecek) ile İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerine "*en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs 'an rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*" (en-Nüket olarak zikredilecek) isimli eserleriyle reddiye yazmıştır. O, bunlardan Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîh*'inde Ebû Hanîfe'yle ilgili değerlendirmelerine reddiye olarak kaleme aldığı "*Te'nîb*"inde, Hatîb'in taassubkâr bir tavır içerisinde olduğunu belirtmiş ve Ebû Hanîfe aleyhine nakledilen rivayetleri kendince çürütmeye gayret etmiştir. Ancak o, Hatîb'i taassupla suçlarken kendisi de benzer tavra girmiştir. Meselâ, Hatîb'in Ebû Hanîfe hakkında Hz. Peygamber'e nispet edilen "Ümmetim içerisinde öyle bir adam çıkacaktır ki onun ismi en-Nu'mân'dır. Künyesi Ebû Hanîfe'dir. O ümmetimin sirâcıdır/lambasıdır/kandilidir." rivayetini mevzu saymasını<sup>25</sup> kabul etmeyerek el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *et-Târîhu'l-kebîr*'inde söz konusu rivayetin muhtelif tarîklerini biraraya getirerek rivayetin mevzu olmadığına ve hadisin aslının bulunduğuna yönelik fikirlerini kabul etmiştir.<sup>26</sup> Hatta el-Bedr el-Aynî'nin muhaddislerin bu hadisi münker ve mevzu saymalarının taassubtan kaynakladığını, dolayısıyla bu rivayetin muhtelif tarîklerinin hadisin aslına delâlet ettiğine dair ifadelerini nakletmiştir.<sup>27</sup> Hâlbuki Kevserî, Hatîb'in senedli olarak zikrettiği Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiri ihtiva eden rivayetleri, önce senediyle daha sonra metniyle birlikte tenkit

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn, III, 162.

<sup>22</sup> Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VI, 395.

<sup>23</sup> Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, XIII, 323-454.

<sup>24</sup> Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, VIII, 363-433.

<sup>25</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 335.

<sup>26</sup> el-Kevserî, *Te'nîb*, s. 61-62.

<sup>27</sup> el-Kevserî, *Te'nîb*, s. 61.

etmekte Hatîb'in rivayetlerinin sağlam olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat bu rivayete geldiği zaman, o rivayete kadar uyguladığı metodu bırakarak, yani Hatîb'in senedli olarak “mevzû” dediği rivayetin senedini tekrar gözden geçirme yerine, bir başka eserden, yine kendisi gibi Hanefî olan Aynî'nin o rivayet hakkındaki değerlendirmelerini dikkate almakta ve Ebû Hanîfe lehine uydurulduğu kesin olan<sup>28</sup> rivayetin sahih olabileceğini ileri sürmektedir. Bunlarla beraber o rivayeti desteklemek için Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tebyyüdu's-sahîfe* isimli eserinde zikrettiği ve Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1039) *Hilyetü'l-evliyâ's*ından naklettiği “Eğer ilim Süreyya yıldızında asılı dursa Farisîlerden bir grup ona ulaşır.” rivayetini delil getirmekte ve bu rivayetin de Sahihayn'de kaydedildiğini, başka tariklerinde rivayette geçen “kavm” kelimesi yerine “racül” geçtiğini, Süyûtî'nin de bu adamın Ebû Hanîfe'yi müjdelediğini söylediğini belirtmek suretiyle kendine destek bulmaya çalışmaktadır.<sup>29</sup>

### Sonuç

Dört büyük fıkıh mezhebinden biri olan ve İslâm dünyasının dört bir tarafına yayılmış Hanefîliğin teorisini İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'yi gerek kendi döneminde gerekse kendisinden sonra hem övenler hem de yerenler olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Bunu gayet tabîî karşılamak gerekir. Eğer bir insan, sürekli övülüyor ve hiç eleştirilmiyorsa, o insana bir zaman gelir “kutsallık” yüklenir. Muhammed Ebû Zehra'nın dediği gibi bazı insanlar ona taraftarlıkta o kadar ileri gitmişlerdir ki onu peygamberler mertebesine yaklaştırmışlar, Tevrat'ın onu müjdelediğini iddiaya kalkışmışlar, Hz. Muhammed'in ağzından onun ismini zikrettirmişler... Bazı kimseler de eleştiri dozunu fazla kaçırarak hücum derecesine varır tarzda saldırıda bulunmuşlar; onu zındıklıkla, dini ifsat etmekle, sünneti bırakmak ve bozmakla suçlamışlardır... [Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlü), İstanbul 1981, s. 7].

Cerh-ta'dil kaynaklarına ve tabakât kitaplarına baktığımız zaman Ebû Hanîfe'nin görüş ve düşüncelerine karşı çıkanların sürekli onun aleyhindeki haberleri naklettiklerini ve tek yanlı davrandıklarını, Ebû Hanîfe'nin menâkıbıyla ilgili eser yazanların da hep onun lehindeki haberleri kaydettiğini bazen de abartılı bir şekilde verdiklerini görmekteyiz. Bunlardaki haberler toptan ne reddedilir ne kabul edilir. Doğru ve sağlam olanı çürüğünden ayırabilmek için doğru tenkit ölçülerine ihtiyaç vardır. Bunun için de uzun süreli ve ince eleyip sık dokurcasına çalışmaların yapılması gerekir.

Yukarıda vermiş olduğumuz birkaç misal bile muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri eleştirilerin değerini tespitini ne derece zor olduğunu göstermektedir. Ona yöneltilen eleştirilerin bazı kriterlere göre ilmî/bilimsel bir değer ifade edip etmediğini tam anlamıyla söylemenin sanırım en sağlıklı yolu, tebliğin başında da ifade ettiğimiz üzere uzun bir araştırma neticesinde daha netlik kazanacaktır. Böylesi bir çalışma yalnız

<sup>28</sup> M.Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1980, s. 170.

<sup>29</sup> el-Kevserî, *Te'nîb*, s. 62-63.

geçmişe dönük bilgilerin gün yüzüne çıkmasını değil, aynı zamanda günümüzdeki benzer akademik eleştirilerin değeri konusunda da ıstık tutacaktır.

### Kaynaklar

Draz, M.A., *Kur'ân Ahlâkî* (çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay), İz Yay., İstanbul 1993; Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlü), İstanbul 1981; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dârül kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.; Hayes, John H. and Holladay, Carl R., *Biblical Exegesis*, London 1988; İbn Abdilberr, *el-İntikâ fi fedâili eimmeti's-selaseti'l-fukâhâ* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1997; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn* (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), I-III, Beyrut 1986; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Haydarabad 1952; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Said Muhammed el-Lehhâm), I-IX, Beyrut 1989; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (nşr. Daru İhyai't-türâsil arabî-Müessesetü't-târîhi'l-Arabî), I-VI, Beyrut 1993; İbn Hacer el-Heytemî, *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (el-Hayrâtü'l-Hisân)*, (çev. Ahmet Karadut), Ankara 1983; İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâi ve'l-metrûkîn* (nşr. Mahmud İbrahim Zâyid), I-II, Beyrut 1992; İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye), Beyrut 1405/1985; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV., Dâru Sâdir, Beyrut, ts.; *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, "Ebû Hanîfe Özel Sayısı", XV, sayı: 1-2, 2002; Kandemir, M.Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1980; Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* (nşr. Ahmed Hayrî), 1990; Kevserî, Muhammed, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs 'an rüdüdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1365; Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy, *er-Ref ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1987; el-Muhibbî, Muhammed, *Hülâsâtü'l-eser fi'l-'a'yâni'l-karni'l-hâdî aşar*, I-IV, Beyrut, ts.; Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Ankara 1986; Şahyar, Ataullah, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* (Doktora Tezi), (MÜSBE), İstanbul 2002; Tehânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî, *Kavâ'id fi ulûmi'l-hadîs* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1972; *Türkçe Sözlük*, I-II, TDK Yay., İstanbul 1992; Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâü'l-kebîr* (nşr. Abdülmu'tî el-Kal'acî), I-IV, Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, ts.; Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara ts.; Ünal, İsmail Hakkı, "II-Ebû Hanîfeyi Cerhedenler", *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 230-264; Zehebî, *Mîzanü'l-i'tidâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Darül fikr, 1963; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIII, Beyrut 1993.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlahiyat Fakültesi

Mustafa Bey gerçekten çok dikkatli. Kendi saatini kendisi tayin ediyor ve zamanında bitirdi. Temennilerinize de aynen katıldığımı ifade etmek istiyorum, tebliğciler konusunda. Mustafa Beyin nereye mensub olduğunu söylemeyi unutmuştum: Arkadaşımız Çorum İlahiyat Fakültesinde.

Şimdi onun tebliğinin Müzakeresini Hüseyin Kahraman Bey arkadaşımız yapacaklar. Hüseyin Kahraman Bey Bursa İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim Üyesi. Buyurun Hüseyin Bey.



## Müzakere

Hüseyin KAHRAMAN

Üİ İlähiyat Fakültesi

Muhterem hocama verdiği bu değerli bilgilerden dolayı şükranlarımı sunuyorum. Tebliğin şekli ve muhtevası hakkında birkaç hususa işaret etmek istiyorum.

Kanaatime göre bu metin; bilinen bazı hususların tekrar edildiği, konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan bilgilerin verildiği ve dolayısıyla bir tebliğ metni için uzun sayılabilecek bir giriş ile başlamaktadır. Bu sebeple başlıkta belirtilen konuya metnin yaklaşık olarak yarısından itibaren “Eleştirilerin Değerini Tespitte Bilimsel Bazı Kriterler” başlığı ile girilmektedir. Dinleyicileri, dikkatlerini dağıtmadan hemen asıl konuya yönlendirme açısından bu bilgilerin özetlenmesinde hatta belki çıkartılmasında fayda olabilir.

Muhteva açısından bakıldığında ise, konuyla ilgili pek çok çalışmanın bulunması, hatta bu sempozyumda da yakın bir konunun işlendiği bir tebliğin yer alması, hareket alanını oldukça daraltmıştır. Bu nedenle Sayın Ertürk, başlığa “meselesi” kelimesini eklemek suretiyle konuyu farklı ve faydalı bir mecraya çekip eleştirileri değerlendirmek yerine değerlendirme kriterleri arzetmeyi uygun bulmuştur. Başlıkta yapılan bu değişiklik ilk etapta, muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerinin tutarlı veya tutarsız olduğu konusuna girilmeyeceği intibamı vermektedir. Nitekim tebliğde ağırlıklı olarak bir eleştirinin ilmî olabilmesi için taşınması gereken özelliklerden ve kıstaslardan bahsedilmektedir. Ancak tebliğin daha ilk cümlesinde Ebû Hanîfe “*tarihe müspet anlamda damgasını vuran ve kendinden sık sık söz ettiren önemli şahsiyetlerden biri*” şeklinde, “Netice” kısmının ilk cümlesinde ise “*dört büyük fıkıh mezhebinden biri ve İslâm dünyasının dört bir tarafına yayılmış Hanefîliğin teorisyeni*” şeklinde tanıtılmaktadır. Kanaatimce bu cümleler, konuya duygusal ve peşin hükümlerle bakıldığını gösterir niteliktedir. Nitekim tebliğde zaman zaman muhaddislerin eleştirileri hakkında yapılan değerlendirmelere rastanmakta, bunların “sistemsiz ve yöntemsiz; taassubun, milliyetçiliğin, duygusallığın ve bir takım psikolojik etkenlerin hâkim olduğu; tavır alma mahiyeti gösteren ve daha ziyade polemik içerikli” tenkidler olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla başlık ve sonuç kısmında teklif edilen çalışma şekli ile tebliğ metninin muhtevasının tam olarak örtüşüp örtüşmediği tartışılabilir. Bu durumda kanaatimce, ya başlıktan “meselesi” ibaresinin, ya da metinde yer alan “eleştirilerin eleştirisi” yönündeki bilgilerin kaldırılması başlık-muhteva bütünlüğü açısından faydalı olacaktır.

Sayın Ertürk’ün, muhaddislerin eleştirilerini değerlendirirken zikrettiği “daha ziyade polemik içeriklidir” ifadesinin de tartışılacağı kanaatindeyim. Tebliğ metninin bütününden anlaşıldığı kadarıyla polemik; “ *tarafların kendi lehlerine olabilecek bilgi ve belgeleri kullandığı, doğruluk derecesine pek fazla itibar edilmeyen, duygusallığın hâkim olduğu tartışmalardır. Bu tip tartışmalarda en fazla aklî ve naklî delili kim sunarsa okuyucu/dinleyici*

*delillerin muhtevasına tam hâkim olamayacağı için, onun galip geleceğini düşünür*". Bu tebliğden "polemik" terimi hakkında böyle bir tanım çıkmaktadır. Hâlbuki sadece polemikte değil bütün tartışmalarda taraflar kendi lehlerine olan delilleri kullanır. Yine "en fazla aklî ve naklî delili kim sunarsa okuyucu ona inanır" ifadesi de, "duygusallığın hâkim olması" ile çelişki arz etmektedir. Aklî ve naklî delillerin olduğu yerde artık duygusallığın ortadan kalkması gerekir. Ayrıca, polemik kelimesi sözlüklerde "edebî, ilmî veya siyâsî konularda yapılan sert tartışma", "yazın yoluyla yapılan tartışma" şeklinde tarif edilmektedir. Bu tariflerden anlaşıldığına göre polemiğin iki temel özelliği, sert bir üslûba sahip olması ve yazı yolu ile icra edilmesidir. Bu tarif, tebliğde yapılan tarif arasında fark olduğu görülmektedir. Hadisçilerle Ebû Hanîfe veya Hanefîler arasında geçen ve az önce zikredilen özellikleri taşıdığına inanılan tartışmalar için "cedel" veya "ilzâm-ı hasım" gibi kavramların kullanılması daha isabetli olabilir.

Yine Sayın Ertürk'ün, eleştirilerin ilmî olabilmesi için taşınması gereken özellikler arasında saydığı "tutarsız olmaması gerekir" başlığı altında nakledilen örnek rivâyetlerin, 'kaynakları açısından' tartışılabilir olduğunu düşünüyorum. Meselâ el-Evzaî'nin Ebû Hanîfe'yi cerhettiğine dair rivayetlerin kaynakları İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu muhtelifî'l-hadîs*'i ve Ukaylî'nin *ed-Du'afâ*'sı iken, medhettiğine dair rivayetlerin kaynağı İbn Hacer el-Heytemî'nin *Menâkıbu'l-İmami'l-A'zam* isimli menâkıb kitabıdır. Yine Süfyan es-Sevrî'nin onu cerhettiğine dair rivayetlerin kaynağı İbnü'l-Cevzî, İbn Hibbân ve İbn Ebû Hâtîm'e ait cerh ve ta'dil kitapları iken, övdüğüne dair rivayetlerin kaynağı İbn Abdülberr'in *el-İntikâ fi fedâili eimmeti's-selaseti'l-fukâhâ* isimli fedâil kitabıdır. Bir çelişkiden bahsedilecekse, içerdikleri bilgilerin güvenilirliği açısından cerh ve ta'dil kitaplarının muadili, fedâil ve menâkıb kitapları olmamalıdır, diye düşünüyorum.

Bu bilgiler doğru olsa bile meselâ el-Evzâî örneğinin de tartışılabilir olduğu kanaatindeyim. Tebliğde sunulan bilgilerden anlaşıldığına göre el-Evzâî'nin, Ebû Hanîfe'yi hem tenkîd hem de takdir ettiği yönünde bilgiler nakledilmektedir ve bunlardan hangisinin mezkûr âlimin gerçek kanaati olduğu kesin olarak tesbit edilememektedir. Halbuki burada nakledilen rivayetlere göre, el-Evzâî önce kulaktan duyma bilgilere dayanarak Ebû Hanîfe'yi tenkid etmekte, bizzat karşılaşmış görüşükten sonra ise daha iyi tanıdığı için "*Ben bana ulaşanlara bakarak hakkında hata yaptım. Şimdi istiğfar ediyorum.*" demektedir. Yani bu iki değerlendirme arasında kanaatimce çelişki yoktur. Bu tavır; "bir hadis âliminin, gerçeği görmesi üzerine fikrini ve değerlendirmelerini değiştirmesi" gibi gayet ilmî ve asil bir davranış şekli olarak da yorumlanabilir.

Ayrıca, hadisçilerin Ebû Hanîfe hakkındaki eleştirilerini bu şekilde değerlendirirsek "cerh ve ta'dil kitaplarındaki bütün bilgileri aynı hassasiyet ve titizlikle değerlendirip değerlendirmedikimiz" sorusu gündeme gelir. Yani "el-Evzâî, Süfyan es-Sevrî, İbnü'l-Mübârek veya Yahya b. Maîn'in sıradan bir râvi hakkındaki buna benzer tenkidlerinde, acaba yine taassub, duygusallık, psikolojik etkenler ve polemik gibi hususları dikkate

almakta mıyız?” sorusunu sormak gerekir ki, bütün cerh ve ta'dil literatürünün şüpheli hale gelmesini intâc edebilir.

Sabrınız ve tahammülünüz için hepinize teşekkür ediyorum, saygılar sunuyorum.

## Cevap

Mustafa ERTÜRK  
GÜ Çorum İlähiyat Fakültesi

Bu giriş kısmı özellikle sempozyum heyetine takdim edilmek üzere hazırlanmıştır. Bir çelişki olmasın. Çünkü sempozyum heyetiyle aramızda bir yazışma geçti. Dolayısıyla yaptığımız çalışmayı haklı göstermek için bu kadar uzun sunulmuştur. Kaldı ki biraz önce de gördünüz. Ben bunları hiç okumadım, okumamın bir anlamı da yoktu.

Diğer hususa gelince hocamın da ifade ettiği gibi çay konusunda biraz sabırlar taşı. Ama şunu ifade edeyim: Ufak tefek bazı şeyler vardır. Onları dikkate alacağım ancak, genel itibariyle baktığımız zaman... Ben sadece bu kadarla yetineyim teşekkür ederim.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlähiyat Fakültesi

Sizlere de teşekkürler ediyoruz. Benim görevim bitiyor Yunus Vehbi Beyciğim. İzin verirseniz ben arkadaşlarıma sağlık, afiyet dileklerini sunmak istiyorum. Başka bir sempozyumda inşallah, daha geniş bir zaman içerisinde buluşmak üzere hayırlı günler, hayırlı akşamlar.

## ON BİRİNCİ OTURUM

Başkan: Hüseyin ALGÜL

TEBLİĞLER VE MÜZAKERELER

Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Sabahtan beri sürdürdüğümüz bu ilmî ziyafetin sonuncu oturumunda görev alacak tebliğci ve Müzakereci hocalarımızı davet ediyorum.

Bugünün sonuncu oturumundayız, bu güzel manevî, ilmî ziyafetin. Zihinleriniz biraz yoruldu. Zaman akşama doğru sarktı, dolayısıyla eskilerin ifade ettiği gibi “vaktin nakit olduğu” bir sürece girdik. Zamanımızı çok iyi kullanarak takip eden sabırlı dinleyicilerimizin sabrını da çok fazla zorlamadan inşallah süresi içinde oturumu tamamlamayı düşünüyoruz. Ben hemen sözü uzatmadan “Ebû Hanîfe ve Hadis” oturumunun ikinci kısmında ilk sözü Selçuk Üniversitesi Konya İlähiyat Fakültesi’nden Zekeriya Güler hocamıza veriyorum.

## Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili

Zekeriya GÜLER  
SÜ İlähiyat Fakültesi

### Giriş

Tarih boyunca İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), hadis ilmi ve hadisle amel konusunda en çok tenkit edilen imamlar arasında bulunduğu, onun hakkında *hadis ilminde sermayesi azdı, rivayet ettiği sahih hadis sayısı on, on yedi veya yirmi küsur kadardı, hadiste zayıf, yetim ve kötürüm idi* gibi ifadelerin kullanıldığı görülür.<sup>1</sup>

Tarihçi İbn Sa'd (ö. 230/844), "Ebû Hanîfe hadiste zayıftır, o rey sahibi idi." derken,<sup>2</sup> muhaddis Nesâî (ö. 303/915), "Ebû Hanîfe hadiste kuvvetli değildir." (Ebû Hanîfe leyse bi'l-kaviyyi fi'l-hadîs)<sup>3</sup> diyerek onun hakkında mahiyeti açıklanmayan mübhem bir cerh ifadesi kullanır.

İmam Ebû Hanîfe'yi en çok tenkit eden hadisçilerden birisi Ebû Ca'fer Muhammed el-Ukaylî (ö. 323/934) olmuştur. O, İmam Ebû Hanîfe aleyhinde söylenmiş ne kadar cerh ifadesi var ise onların hepsini sıralar. Verdiği altı sayfalık bilgi yığnında, İmam Ebû Hanîfe'nin lehinde söylenmiş tek bir müsbet ifadeye rastlanmaz. Eseri tahkik ederek neşreden Abdülmü'tî Emîn Kal'acî,<sup>4</sup> Ukaylî'nin bu haline çok şaşırılmış ve tahammül edememiş olmalı ki, yazdığı on iki sayfalık reddiye ile onu insaf ve itidal çizgisine çağırır.

İbn Adî (ö. 365/975)<sup>5</sup> de İmam Ebû Hanîfe'yi tenkit edenler arasındadır. O da neredeyse hep cerh ifadelerini nakleder ve sonunda şu değerlendirmeyi yapar:

"Ebû Hanîfe'nin *sâlih* hadisleri vardır. Onun rivâyet ettiklerinin ekseriyeti *galat*, metinlerinde, rical ve senedlerinde *tashifler* ve *ziyadelerden* oluşur. Ebû Hanîfe'nin rivâyet ettiklerinin ekseriyeti böyledir. Onun rivâyet ettiklerinin tamamında sadece on küsur hadisi sahih olmuştur (ve lem yesihha lehû fî cemûi mâ yervîhi illâ bid'ate aşera hadîsen). Ebû Hanîfe hadis rivâyet etmiştir. Ama herhalde o, üç yüz meşhur ve garip hadisten tercih etmiştir. Hepsi bu şekil ve görüntü üzeredir. Çünkü Ebû Hanîfe Ehl-i hadisten değildir. Hadiste bu görüntüye sahip olan kimseye Ehl-i hadis adı verilmez."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Onun hakkında kullanılan söz konusu ifadeler için bkz. İbn Adî, el-Kâmil, VIII, 235-246; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XIII, 415-420.

<sup>2</sup> İbn Sa'd, et-Tabakât, VI, 368-369, VII, 321.

<sup>3</sup> Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed, Kitâbu'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn (thk. Mahmud İbrahim Zâyed), Beyrut 1986, s. 240; Hatîb, a.g.e., XIII, 421.

<sup>4</sup> Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, Kitâbu'd-Du'afâ el-kebir (thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), IV, 268-285 dn.

<sup>5</sup> İbn Adî, a.g.e., VIII, 235-246.

<sup>6</sup> İbn Adî, a.g.e., VIII, 246

İbn Adî'nin, en-Nadr b. Şümeyl'in (ö. 204/819) "Ebû Hanîfe *metrûkü'l-hadîs* idi. O sika değildir"<sup>7</sup> dediğini nakletmesi ve "İsl<sup>8</sup> ile Ebû Hanîfe zayıflıkta eşittirler. Ne var ki İsl, zayıf olmakla birlikte hadisi *zabt* cihetinden Ebû Hanîfe'den daha iyi durumdadır."<sup>9</sup> şeklinde verdiği bilgiden onun, İmam Ebû Hanîfe'yi cerh sebebinin yalnız *zabt* probleminden ibaret olmadığını düşündürür.

Endülüslü Zâhirî âlim İbn Hazm (ö. 456/1063),<sup>10</sup> Ebû Hanîfe hakkında *hadîsi çok az* (ekallü'l-hadîs) tabirini kullanır. Yine fikhî bir münakaşa vesilesiyle İbn Hazm, "(Bu hususta) Ebû Hanîfe mazurdur, çünkü o eserleri/hadisleri bilmemektedir. Fakat Allah'a yemin ederim ki, şu bahtsızların bir mazereti yoktur"<sup>11</sup> der. Ne var ki o, şu değerlendirme de bulunmayı da ihmal edemez: "Ebû Hanîfe müçtehitir; isabet ettiklerinde iki, yanıldıklarında da bir ecir ve sevaba nâil olmuştur."<sup>12</sup>

Bu tebliğ metninde, İmam Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi, hadis ve sünnet karşısındaki tutumu, bazı hadisçilerin İmam Ebû Hanîfe'yi tenkit etmelerinin sebebi üzerinde durulacak ve değerlendirme yapılacaktır.

### 1. İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Bilgisi

Hanefî fikh âlimi es-Serahsî (ö. 490/1096), "(Hakkında söylenenin) aksine Ebû Hanîfe, asrının en iyi hadis âlimi idi. Fakat *zabtın* kemal şartına riâyet ettiğinden rivâyeti az olmuştur"<sup>13</sup> tesbitinde bulunur.

İbn Haldûn (ö. 808/1405) da, *Mukaddime*'de ulûmu'l-hadîse tahsis ettiği bölümde şöyle der: "Hadis ilminin çok ve az olması itibariyle müçtehid imamlar arasında farklılık mevcuttur. Ebû Hanîfe (radiyallahu teâlâ anh), denilir ki, onun rivâyeti on yedi veya o kadar hadise ulaşır. Mâlik (rahimehullah), onun nezdinde *Muvatta'* kitabında olanlar ancak sahih/sabit olmuştur. Onun da miktarı nihayet üç yüz veya o kadardır. Ahmed b. Hanbel (rahimehullâhu teâlâ), *Müsned*'inde elli bin hadis vardır. Onlardan her biri için o hususta icthadlarının götürdüğü netice söz konusudur. Husumet ve taassup sahibi bazı

<sup>7</sup> İbn Adî, a.g.e., VIII, 238. Ebû'l-Hasen en-Nadr b. Şümeyl el-Basrî el-Mervezî'nin 82 yaşında iken vefat ettiği kaydedilir (İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, s. 562). Zehebî'nin (bkz. *Mîzânü'l-i'tidâl*, IV, 258), onun hakkında "sikatün hucetün muhtecun bih fi's-sihâh" dedikten sonra "velev lâ enne'l-Ukayliyye zekerahû mâ zekertuhû" şeklinde bir değerlendirme yapması ilginçtir. Zehebî İbrahim b. Şemmâs'tan şu sözü de nakleder: "en-Nadr b. Şümeyl'i Vekî'a sordum. Derhal onun yüzü değişti ve kaşlarını kaldırdı. Sonra şöyle söyledi: İne lehû meşihaten şibh er-ridâ bih". Ebû İshak İbrahim b. Şemmâs el-Gâzî es-Semerkindî el-Bağdâdî (nezîlu Bağdâd) 221'de vefat etmiş sika bir âlimdir (bkz. İbn Hacer, a.g.e., s. 90).

<sup>8</sup> Asel diyen de var. Zehebî (bkz. *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 66), Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Maîn ve İbn Adî'den naklen, İsl b. Süfyân'ın zayıf olduğunu zikreder.

<sup>9</sup> İbn Adî, a.g.e., VIII, 245.

<sup>10</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelüsî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Mısır 1404, I, 258.

<sup>11</sup> İbn Hazm, el-Muhallâ (thk. Abdülgâffâr Süleyman el-Bündârî), VII, 130. İbn Hazm, Hanefîlerin, sahih veya mütevâtir sünnetleri terkederek zayıf hadisle amel ettiklerini de ifâde eder (bkz. a.g.e., V, 393-394; VII, 386).

<sup>12</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 240.

<sup>13</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 350.



şahıslar, onlardan hadiste sermayesi az ve bundan dolayı da rivâyeti az olan kimselerin bulunduğunu ileri sürerek dedikodu yapmıştır. Halbuki, büyük imamlar hakkında bu nevi görüş ve düşünceye mahal yoktur. Çünkü şeriat, kitab ve sünnetten alınır. Hadis sermayesi az olan kimsenin, dini sahih asıllardan ve onun ahkâmını tebliğ eden sahibinden almak için hadis rivâyet etmesi ve bu uğurda üstün gayret göstermesi gerekir.”<sup>14</sup>

Daha sonra, müçtehit imamların, ulaştıkları halde bazı hadislerle amel etmemelerinin gerekçelerini izah eden İbn Haldûn, Ebû Hanîfe'nin hadis rivâyet ve tahammül şartlarını sıkı tuttuğundan rivâyetinin az olduğunu, onun kasden asla hadis rivâyetini terketmediğini, onun dışındaki cumhur muhaddislerin ise şartları geniş ve esnek tuttuklarından hadislerinin çok olduğunu ifade eder. Ayrıca o, mezhebinin itimada şâyan kabul edilip ciddîye alınmasının Ebû Hanîfe'nin hadis ilminde “kibâr-ı müctehidîn”den sayılması gerektiğinin göstergesi olduğunu da ifade eder.<sup>15</sup>

Kanaatimizce, İmam Ebû Hanîfe hakkında kullanılan *hadisi az* (kalîlül'-hadîs) tabiri, “hadis rivâyeti az” (kalîlül'-t-tahdîs)<sup>16</sup> şeklinde anlaşılmalıdır. İmam Şâfiî hakkında da *hadîsi az* tabirinin kullanıldığı olmuştur<sup>17</sup>. Belirtmek gerekir ki, bundan, gerek İmam Ebû Hanîfe'nin ve gerekse İmam Şâfiî'nin hadis ilminde zayıf oldukları, fetvâ ve içtihatlarına mesnet teşkil eden hadislerin azlığı veya çok azlığı mânası çıkarılmamalıdır. Açıkta ki, hadis ilminde *tahammül* (öğrenim) faaliyeti ile *edâ* (öğretim) faaliyeti birbirinden farklı keyfiyet arz eder. *Tahammül* faslından sonra *edâ* sahibi olan, yani duyduğunu başkalarına nakletme vazifesini üstlenen *râvî* bir muhaddis, *hadîşçilik* konusunda, sadece *tahammül* sahibi olan bir muhaddis âlime nisbetle daha çok tanınmış olacaktır. Başkalarına hadis nakletme hususunda Ahmed b. Hanbel gibi bir misyona sahip olmadığı görülen Ebû Hanîfe'nin, bu yüzden yadırganmaması hatta bunun saygıyla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü, meşhur cerh-ta'dîl âlimi Yahya b. Maîn'in (ö. 233/847) verdiği şu bilgiden onun, hadis rivâyet işinde gözettiği bir temel ilke öğreniyoruz:

<sup>14</sup> İbn Haldûn, Mukaddime, Mısır 1311, s. 263.

<sup>15</sup> Bu açıklamadan anlaşılıyor ki, gerek Ömer Nasûhi Bilmen, gerekse Vehbî Süleyman Gâvecî tarafından yapılan, “İbn Haldûn da Mukaddime'sinde, “İmâm-ı A'zam, hadislerin şurut-ı sıhhatinde teşeddüt göstermiş olduğu için onun yanında sahih olduğu sabit olan hadisler on yedir.” demiştir ki, bu, büyük bir hafvedir (sürçme ve hata). Bu söze aldanılmaması icap etmektedir.” (Bilmen, Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhat-ı Fikhiyye Kâmûsu, I, 373. Krş. Vehbî Süleyman Gâvecî, Ebû Hanîfe en-Nu'mân, s. 208 (ve mâ kâlehû el-allâme İbnu Haldûn fî mukaddimeti târîhî min enne Ebâ Hanîfe li teşeddüdhî fî şürûti's-sıhhati lem yesihha indehû illâ seb'ate aşera hadîsen fe heftetün mekşûfetün lâ yecüzü li ehadin en yağterra bihâ) şeklindeki değerlendirme, tâli bir kaynaktan nakletmek gibi gerekçesi ne olursa olsun hakikati yansıtmaz. Belirtildiği üzere İbn Haldûn, büyük imam ve müçtehit olarak tavsif ettiği Ebû Hanîfe hakkında kullanılmış söz konusu ifadeleri yadırgadığından onları tenkit eder.

<sup>16</sup> Tânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî, Kavâ'id fi ulûmi'l-hadîs (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1392, s. 386.

<sup>17</sup> bkz. İbn Hacer, Tehzîbü't-tehzîb, VIII, 316; Tânevî, a.g.e., s. 385.

“Ebû Hanîfe sika idi. O, ancak hıfzettiği hadisi tahdis/rivayet ederdi, hıfzetmediği hadisi rivâyet etmezdi” (Kâne Ebû Hanîfe sikaten lâ yühaddisü bi'l-hadîsi illâ mâ yahfezu ve lâ yühaddisü bi mâ lâ yahfezu).<sup>18</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin, cerh ve ta'dil ilminde görüşünün nazar-ı itibara alındığı da bilinmektedir.<sup>19</sup>

Bu sebeple, İmam Ebû Hanîfe hakkında söylenen “hadisi çok az” veya “hadisleri bilmemektedir” gibi sözler mutlak mânada kabul edilemez. Çünkü geniş bir hadis ve sünnet bilgisi olmaksızın fıkıh ve içtihat faaliyetinde bulunmak mümkün değildir. Hadis ve sünnet, bir içtihat hareketi için olmazsa olmaz temel şart veya altyapı malzemesi durumundadır. İbn Hazm gibi müteşeddit bir muhaddisin de itiraf ettiği gibi, Ebû Hanîfe'nin *imam* ve *müçtehit* olduğu hususu, taassuptan uzak, kendini aşabilmiş insaflı âlimler tarafından ittifakla kabul edilmiş bir realitedir.

## 2. İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis ve Sünnet Karşısındaki Tutumu

İmam Ebû Hanîfe'nin farklı zaman ve mekânlarda her hâlükârda sünnete olan bağlılığını hem teorik hem pratik çerçevede gösterdiği bilinir. “Hanefilerde zayıf hadis, rey ve kıyastan evlâdır.”<sup>20</sup> şeklinde formüle edilen kâide, bu bağlılığın bir tezahürü olmalıdır.

Ebû Hanîfe'nin meclisinde ilim Müzakeresi esnasında hadis okunduğunu gören Kûfeli biri ona “Bırakın şu hadisleri, Kitâbullâh'ı esas alın!” der. Bunun üzerine Ebû Hanîfe adamı sert bir dille azarlar ve ona şu sözleriyle tepki gösterir: “Eğer sünnet olmasaydı, hiçbirimiz Kur'ân'ı anlamazdık”<sup>21</sup> (levle's-sünne mâ fehime ehadün minnâ el-Kur'ân). Yine onun, Basralı âlim Osman el-Bettî'ye hitaben yazdığı mektupta, öğrenilen ve insanlara öğretilen en faziletli bilginin sünnet olduğunu hatırlatarak kendisinin bu hususu ciddîye alması gerektiğini öğütlemesi<sup>22</sup> dikkate şâyandır.

İmam Ebû Hanîfe'nin “Benim sözüme muhâlif bir hadis bulursanız, sözümlü bırakın ve hadisle amel edin.” talimâtında bulunduğu ifade edilir. Bu sözü nakleden İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) şu değerlendirmeyi yapar: “Buradaki *hadis* ile, İmam Ebû Hanîfe'ye

<sup>18</sup> Muhammed b. Sa'd el-Avfî'nin Yahyâ b. Maîn'den işittiği bu söz için bkz. Hatîb, a.g.e., XIII, 419; Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl, XXIX, 424; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, X, 452.

<sup>19</sup> Onun, sahanın otoriteleri tarafından ciddîye alındığını gösteren bir örnek için bkz. Yahyâ b. Maîn, Târîh, II, 76, III, 296; Tirmizî, Sünen, V, 741 (Ebû Yahyâ el-Himmâniyyü kâle: Semî'tü Ebâ Hanîfe yekûlû: Mâ raeytü ehaden ekzebe min Câbir el-Cu'fî ve lâ efdale min Atâ b. Ebî Rabâh); Sehâvî, el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme et-târîh, s. 339.

<sup>20</sup> İbn Hazm, el-Muhallâ, VII, 386; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmu'l-muvakkî'n, I, 77; Zebîdî, Muhammed Muhammed Murtazâ. Ukûdu'l-cevâhir el-münîfe (thk. Vehbi Süleyman Gâvecî el-Elbânî), Beyrut 1406, I, 22.

<sup>21</sup> Kâsımî, Kavâidü't-tahdîs, s. 307; Keşmîrî, Muhammed Enver, Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut, ts., I, 229. Krş. Şa'rânî, Abdülvehhâb, Mîzân, Mısır 1304, s. 53, 60.

<sup>22</sup> Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî (Mustafa Öz tarafından tercüme edilen İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), s. 81 (Arapça metin, s. 69).

ulaşmayan hadisler kastedilir.”<sup>23</sup> Müçtehit imamların bazı hadislere vâkif olamamaları sebebiyle oluşan boşluğun bilâhare doldurularak gelişme kaydetmesi, tabîî bir süreç olarak görülmelidir. “Mezhep sahibinden rivâyet edilen bazı zayıf meseleler, mezhep içinde daha kuvvetli ve daha sağlam delillere bırakılır” diyen Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/ 1952),<sup>24</sup> bu noktaya işaret etmektedir.

İmam Ebû Hanîfe'nin, hadislerin bir kısmına muttali olamayışı veya muttali olduğu halde mânâ ve maksadını farklı anladığından te'vil cihetine gitmesi, kanaatimizce *mazeret* çerçevesinde düşünülmelidir. Muhaddisler tarafından tenkit edilmesine rağmen, müçtehid imamların esas aldıkları bir hadisin güvenilir başka bir tarîkinin olabileceği ihtimal dâhilindedir. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) şu tesbiti bu konuya ışık tutmaktadır:

“Hadis mecmualarının derlenip toplanmasından önceki devrin müçtehit imamları, müteahhirîne nisbetle sünneti daha çok biliyorlardı. Çünkü onlar nezdinde sahih olan ve onlara ulaşan birçok hadis, bazan bize *mechûl* râviden veya *munkatı* bir isnâd ile ulaşabilmekte yahut bütünüyle ulaşamamaktadır.”<sup>25</sup>

Bir müçtehidin Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine bile bile muhalefet etmesi tasavvur bile edilemez.<sup>26</sup> Aksine Ebû Hanîfe dâhil bütün müçtehit imamlar sünnete muhalefetten Allah'a sığınmışlar ve “(ihticâca müsait) sahih hadis benim mezhebimdir”<sup>27</sup> ölçüsünü benimsemişlerdir.

İmam Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) otuz iki yıl sonra vefat eden İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/804) ve otuz dokuz yıl sonra vefat eden Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/804), farklı hadislerle karşılaşmak gibi bazı sebeplerle önceki görüşlerinden vazgeçerek hocaları Ebû Hanîfe'ye muhâlefet ettikleri bilinen bir husustur.<sup>28</sup> Kısmen de olsa, bu muhalefet veya tercih hareketinin, et-Tahâvî (ö. 321/933), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456) gibi Hanefî fakihleri tarafından devam ettirildiği görülmüştür. Bu hareket, mezhebin içinde bir değer kazanmış ve mezhebin güncellenmesine ve zenginleşmesine katkı sağlamıştır.<sup>29</sup>

Esasen bazı hadislerin müçtehit imamlara ulaşamama ihtimali sahabe devrine kadar uzanabilmektedir.<sup>30</sup> İdâri meşguliyetler, içtimâî hizmetler ve muhtelif geçim yolları

<sup>23</sup> Rabbânî, Ahmed el-Fârûkî, el-Mektûbât, İstanbul ts., I, 377.

<sup>24</sup> Kevserî, Muhammed Zâhid, Makâlât (nşr. Râtib Hâkimî), s. 164.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, Ref'u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm, Beyrut 1390, s. 24.

<sup>26</sup> bkz. Şâfiî, er-Risâle, s. 219; İbn Teymiyye, a.g.e., s. 10.

<sup>27</sup> Bu sözün anlam ve yorumu için bkz. İbn Abdilberr, el-İntikâ, s. 82; İbn Dakîkî'l-îd, İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-Ahkâm, Beyrut, ts., I, 221; Aynî, Umdetü'l-kârî, III, 13; İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, I, 67-68; a.mlf., Resâil (Ukûdu resmi'l-müftî), I, 24.

<sup>28</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111), İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in, mezhebin üçte ikisinde İmam Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiklerini söyler (bkz. Leknevî, en-Nâfiu'l-kebîr, s. 12). Bu tesbit, törpülenmeye muhtaç bir mübâlağayı düşündürse de bir hakikatin ifadesi olmalıdır.

<sup>29</sup> bkz. İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 316; Tânevî, Kavâid, s. 385.

<sup>30</sup> Konu hakkında bkz. Zekeriya Güler, Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münâkaşalar ve İhtilâf Sebepleri, Ankara 1997, s. 196-207.

yüzünden hadisin irad edildiği zaman, mekân ve vasatta Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte bulunamama, dalgınlık veya unutkanlık hali gibi değişik sebeplerle farkına varılamayan bazı hadisler, hatta Kur'ân âyetleri, râşid halifeler için bile bahis konusu olmuştur.<sup>31</sup> Onların, haberdar olamadıkları veya unuttukları malzemeler yüzünden bazen farklı fetvâ ve ictihadda buldukları, kendilerine yapılan uyarı ve hatırlatmadan sonra önceki fetvâ ve içtihatlarından vazgeçtikleri bilinmektedir.

Hadislerin tamamını ihâta imkânının olup olmadığı konusunun, hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yaşayan âlimlerin zihin dünyasını meşgul ettiği görülür. Onlardan İmam Şâfi (ö. 204/819), "Araplar nezdinde arap dilini bilmek, fakîhler nezdinde sünneti bilmek gibidir" şeklinde bir mukayese yaptıktan sonra fakîh ile sünnet arasındaki münasebeti şöyle anlatır:

"Bilmediği hadis olmayan ve sünnetlerin hepsini kendinde toplayan tek bir şahıs tanımıyoruz. Hadis bilen bütün âlimlerin ilmi cem edilecek olursa, o takdirde bütün sünnetleri ihâta etmiş olur. Âlimlerin her birinin hadis bilgisi dağınık olunca, o kimsenin farkına varamadığı hadisler olacak ve onun bilmediği hadisler başkalarının yanında bulunabilecektir. Onlar hadis ilminde birkaç tabakaya ayrılır: Onlardan bazıları, bir kısmı gözden kaçsa bile ekserisini bilmekte, bazıları da başkalarından daha az sayıda hadis bilmektedir."<sup>32</sup>

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) şu tesbiti, İmam Şâfi'yi destekler: "Kim her sahih hadisin, imamlardan her birine veya belli bir imama ulaştığını kabul ederse, büyük ve çirkin bir hata yapmış olur."<sup>33</sup> Bu demektir ki, tek bir âlimin, hadislerin/sünnetlerin hepsini tam olarak ihâta etmesi imkân dâhilinde değildir.

Bu yüzden olacak ki, İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) şu tenbihte bulunur: "Siz, sahih haberleri bizden daha iyi biliyorsunuz. Sahih bir haber olduğu zaman bana bildirin ki, onunla amel edeyim. O haber ister Kûfe, ister Basra ve isterse Şam kaynaklı olsun fark etmez."<sup>34</sup> Özellikle fıkıh ve içtihat konularında hocası durumunda olan İmam Şâfi'nin, öğrencisi Ahmed b. Hanbel'e bu tenbihte bulunması, hadis ve ona bağlı ilim dallarında ihtisaslaşmanın önemini vurguladığı kadar, müçtehit de olsa bir âlimin bütün hadislerle erişemeyeceğini göstermesi bakımından da dikkate şayan olmalıdır.

<sup>31</sup> Ümmetin ilk neslinde imamlar arasında vuku bulan ihtilâf sebepleri arasında "haberini âlime ulaşmaması"nı sayan İbn Hazm'ın bu hususta verdiği misallerden birisi şudur: Ömer (r.a) minberde konuşma/hutbe esnasında kadınların mehirlerine (dört yüz dirhem gibi) bir tahdit getirmişti. Ancak (hutbe irâdından sonra) bir kadın Ömer'e Allah'ın şu sözünü hatırlattı: "Eğer bir zevcenin yerine başka bir zevce almak isterseniz, birincisine yüklerle (mehir) vermiş olsanız bile içinden bir şey almayın"(en-Nisâ 4/20). Bunun üzerine Ömer kendi sözünden vazgeçerek şöyle dedi: "Herkes senden daha fakîhtir ey Ömer! Kadın doğru söyledi, Emîru'l-mü'minîn ise hata etti" (bkz. el-İhkâm, I, 244-245).

<sup>32</sup> Şâfi, er-Risâle (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mısır 1358, s. 42-43.

<sup>33</sup> İbn Teymiyye, Ref'u'l-melâm, s. 23.

<sup>34</sup> İbn Abdilberr, el-İntikâ, s. 75; Dihlevî, el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf, s. 48.

### 3. Bazı Hadisçilerin İmam Ebû Hanîfe'yi Tenkit Etmelerinin Sebebi

İmam Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkidlerin, ona duyulan öfke ve husumetin bariz sebepleri arasında, onun dikkat çeken insânî-ahlâkî vasıfları yanında, ilmî şahsiyetinin tam olarak anlaşılmasından doğan bir idrak probleminin yaşanması, gerekçesi ne olursa olsun bazı şahısların hasedine maruz kalması, mezhep taassubu ve ideolojik argümanların yol açtığı bir karşı tavrın alınması sayılabilir.

el-Fadl b. Mûsâ es-Sînânî el-Mervezî'nin,<sup>35</sup> İmam Ebû Hanîfe'yi tenkit edenler hakkında, "Ebû Hanîfe onlara hem akledecekleri hem de akletmeyecekleri ilim getirdi ve onlara hiçbir şey bırakmadı. Bu yüzden de ona haset ettiler"<sup>36</sup> şeklindeki değerlendirmesi, İmam Ebû Hanîfe'nin nassları tahlili seviyeli ilmi, müstakil fikri, güçlü muhakeme ve içtihat melekesi karşısında zayıf kalan bazı hadisçiler ve özellikle dirâyetten kopuk bir rivâyet anlayışı ile hareket eden mücerret râvilerin (şüyûh) sûizan ve haksız eleştirilerine hedef olduğunu gösterir.

İbn Hazm'ın, hakkında "fıkhu'l-hadîs konusunda onun gibisini asla bilmiyorum"<sup>37</sup> diyerek övgüde bulunduğu, *hâfizu'l-ğarb* ünvanıyla bilinen hemşehrisi ve kendisinden hadis rivayet ettiği hocası olan İbn Abdülberr (ö. 463/1070); Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu'be b. el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Sa'îd b. Arûbe, Hammâd b. Zeyd, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Abdullah b. el-Mübârek, İbn Cüreyc, Vekî', el-Fadl b. Mûsâ es-Sînânî, İmam Şâfiî, Abdürrezzâk b. Hemmâm gibi meşhur hadis âlimlerinin, Ebû Hanîfe hakkında sarfettikleri övgü ve takdir ifadelerine yer verdikten sonra onun, bazı hadisçilerin Ebû Hanîfe'yi tenkitte aşırı gittiklerini söyleyerek şu değerlendirmeyi yapması oldukça anlamlıdır:

"Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye, ince anlayış ve kavrayış çabukluğundan dolayı hased edilmiş idi" (ve kâne maa zâlike mahsûden li fehmihî ve fitnatih). Bu kitapta biz, onun durumundan haberdar olmak isteyenlere imkân veren bilgi ve malzemeleri övgüsüyle yergisiyle zikrediyoruz. Allah bizleri haset edenlerin şerrinden muhafaza buyursun. Âmîn Rabbe'l-âlemîn!"<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Zehebî, el-Fadl b. Mûsâ'nın tebe-i tâbiînden sika bir âlim olduğunu söyler (*Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 360).

<sup>36</sup> İbn Abdülberr, a.g.e., s. 136. "Bağdat'ı merkez edinmiş olan Abbâsîlerin himaye ettikleri bu (Hanefî) ekolün en çok üzerinde durulan niteliği hür düşünceye yer vermesiydi. Böylece o, II/VIII ve III/IX. yüzyıllarda Ehl-i Hadis'in acı eleştirilerinin göзде hedefi oldu. Zira onlar hür düşünceyi şiddetle reddettiler" (Fazlurrahman, *İslâm*, s. 102) tarzındaki yorum da aynı gerekçeden yola çıkılarak yapılmış olmalıdır.

<sup>37</sup> Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe*, s. 113.

<sup>38</sup> İbn Abdülberr, a.g.e., s. 149. İmâm Ebû Hanîfe'yi cerh ve ta'dil edenler ve bunlar üzerine yapılan değerlendirmeler için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 219 vd., Ankara 1994.

Kûfeli sika zâhid Ebû Abdîrrahman Abdullah İbn Dâvûd el-Huraybî'nin (ö. 213/828), “Ebû Hanîfe hakkında insanlar hâsiddir, câhildir!” şeklindeki tesbiti de<sup>39</sup> aynı noktayı vurgulamaktadır.

Bilerek veya bilmeyerek İmam Ebû Hanîfe'ye yapılan bazı hatalı nisbetlerin de, onun töhmet altında tutularak tenkit edilmesinde rol oynadığı anlaşılmaktadır. Şu örnek bu noktayı aydınlatmaktadır:

“Şayet Resûlullah (s.a.v.) bana, ben de ona yetişseydim, O benim birçok görüşümü (esas) alırdı” (lev edrakenî Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve edraktühû le ehaze bi kesîrin min kavli) sözü İmam Ebû Hanîfe'nin dilinden nakledilebilmiştir. Bu sözün ilk râvisi Yûsuf b. Esbât eş-Şeybânî'nin, cerh ve ta'dil otoriteleri tarafından pek ciddiye alınmadığı görülür.<sup>40</sup>

Bahis konusu söz, Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952)<sup>41</sup> tarafından tahlil ve tenkide tâbi tutulur. O, sözün râvisi için “Yûsuf'un hakkı gömülmektir, kitaplarını gömdüğü gibi!” dedikten sonra, İskenderiye müftüsü Muhammed b. Mahmud el-Cezâirî'nin hattıyla Dâru'l-kütüb el-Mısıryye'de (nr. 60) bulunan *Târîhu Bağdâd'ın* hâmişine düşülen şu notu nakleder:

“Yûsuf b. Esbât zayıftır, hafızası parlak değildir (seyyü'l-hıfz). Rivâyetin aslı şöyledir: el-Bettî bana yetişseydi, benim birçok sözümü (esas) alırdı” (lev edrakenî el-Bettiyyü le ehaze bi kesîrin min kavli). Râvi *el-Bettî*'yi *en-Nebî*'ye dönüştürerek (tashîf) mânâ ile rivâyet etmiş ve kötü yapmıştır”. Râvi Yûsuf b. Esbât'ın, aşırı taassup ve kötü hafızasıyla birlikte çoğu kez bilerek değil bilmeyerek *tashif* yaptığını ifade eden Kevserî, bilâhare *Nebî*'nin mânâ ile rivâyetten ötürü *Resûlullah* şeklini aldığını ve *sallallahu aleyhi ve sellem*'in de müstensih tarafından ziyade/idrac edildiğini zikreder. Söz konusu el-Bettî, Basralı âlim Osman b. Müslim el-Bettî (ö. 143/760)'dir.

Ayrıca Kevserî, el-Muvaffak el-Mekkî'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (II, 102) adlı eserinden, “Şayet el-Bettî bana yetişseydi, bir çok sözünü bırakırdı” (lev edrakenî el-Bettiyyü le terake kesîran min kavlihi) cümlesini el-Bettî'nin meclisine gidip gelen Yûsuf b. Hâlid es-Semtî yoluyla da naklederek sözü edilen tashif problemini destekler.

İmam Ebû Hanîfe'nin, bizzat el-Bettî'ye hitaben yazdığı mektupta, “Bil ki, bilip öğrendiğiniz ve insanlara öğreteceğiniz şeylerin en üstünü sünnettir. Sen de sünneti

<sup>39</sup> Mizzi, a.g.e., XXIX, 441; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, X, 451. Bahis konusu söz, “... bana göre onların en iyi durumunda olanı (yine de) câhil olandır” tarzında da geçer. el-Huraybî'nin şu mülâhazası da dikkat çekicidir: “Ehl-i İslâm'ın, Ebû Hanîfe için namazlarında Allah'a duâ etmeleri vâcib olur” (Mizzi, a.g.e., XXIX, 432).

<sup>40</sup> Zehebî, zâhid ve vâiz olarak tanıttığı Yûsuf b. Esbât eş-Şeybânî hakkında şu bilgileri verir: “Yahya b. Maîn onun sika olduğunu, Ebû Hâtim onunla ihticac edilmeyeceğini, Buhârî de onun kendi kitaplarını gömmüş olduğundan gereği gibi hadislerini getiremediğini/rivâyet edemediğini ifade etmiştir” (Mizânü'l-i'tidâl, IV, 462).

<sup>41</sup> Te'nîbü'l-Hatîb, s. 149-151, 174-176.

öğrenmeleri gereken sünnet ehlini tanımalısın!”<sup>42</sup> tarzındaki talimatı da bu değerlendirmeyi desteklemelidir.

Gerçekten de, kaynak hiyerarşisi ve içtihat usûlünü şu nezih sözleriyle ortaya koyan İmam Ebû Hanîfe'nin, üslûp ve muhteva itibarıyla bahis konusu sözü sarf etmesine imkân tanınamalıdır:

“Resûlullah'tan (s.a.v.) bize gelen hadisleri (esas) alırız; onların başımızın gözümüzün üstünde yeri vardır. Onun ashâbından gelen (söz ve fetvâlarından) tercih ettiklerimizi alırız ama onların sözlerinden dışarı da çıkmayız. Tâbiünden gelen (söz ve fetvâlar karşısında hareket noktamız) ise, onlar da ricâl biz de ricâliz; onlar nasıl içtihat ettilerse biz de ictihat ederiz.”<sup>43</sup>

Netice itibarıyla İmam Ebû Hanîfe, hadis ilminde zayıf olduğuna dair hakkında söylenen sözleri ve kendisine yöneltilen tenkitleri hak etmemektedir. Onun, fetvâ ve içtihatlarına mesnet teşkil edecek şekilde kullandığı hadislerin sayısı hayli fazladır. Farkına vardığı halde esas almadığı veya kendisine ulaşmadığından amel konusu yapmadığı hadisler hususunda İmam Ebû Hanîfe mazur addedilmelidir. Daha önce belirtildiği gibi, İmam Ebû Hanîfe'nin dikkat çeken insânî-ahlâkî vasıfları yanında, onun ilmî şahsiyetinin tam olarak anlaşılabilmesinden doğan bir idrak probleminin yaşanması, gerekçesi ne olursa olsun bazı şahısların hasedine maruz kalması, mezhep taassubu ve ideolojik yaklaşımların yol açtığı karşı tavrın alınmasını ona duyulan öfke ve husumetin bariz sebepleri arasında saymak mümkün görünmektedir.



Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Zekeriya hocamızdan İmam Ebû Hanîfe'nin hadis ilminde zayıf olduğu iddiasının tahlili konusunda dolu bir tebliğ dinledik. Kendisine teşekkür ediyoruz. Arkadaşlarımız birbirine benzer konularda farklı şeyler söylemenin zorluğunu yaşıyorlar ama başarılı da oldular. Ayrıca Müzakereci arkadaşlarımız kendilerine ulaşan metin üzerinden eleştirilerini yapacakları için burada özetlemenin fazla bir sakıncası olmuyor. Eksik kalan kısımlar kanaatimce Müzakereci tarafından dinleyiciye yansıtılabiliyor.

Şimdi birinci konuşmanın Müzakeresinin yapılması için Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Hayati Yılmaz Beye sözü veriyorum.

<sup>42</sup> Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî, s. 81 (Arapça metin, s. 69).

<sup>43</sup> Yahyâ b. Maîn, Târîh, II, 608; İbn Abdilberr, el-İntikâ, s. 144.

## Müzakere

Hayati YILMAZ  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Başkan, değerli dinleyenler, hepinizi saygılarımla selâmlıyorum...

Zekeriya Güler Beyin “İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili” konulu tebliğini büyük bir zevkle dinledik. Böylesine önemli bir konuyu bu kısa süre içerisinde bizlere sunacak kadar yoğun bir mesainin ürünü olduğu açıkça anlaşılan tebliği için Sayın Güler’i tebrik ediyor, teşekkürlerimi sunuyorum.

Biz bu Müzakeremizde, tebliğin akışı içinde bazı konuları yeri geldiğinde değerlendirecek, daha çok katkı olabileceğini düşündüğümüz hususlar üzerinde duracağız. Tebliğin başlığından da anlaşılacağı üzere Zekeriya Bey, çokça gündeme getirilen bir iddianın “tahlili”ni yapmayı amaçlamıştır. Bunu da, meseleyi bir “giriş” ile üç “başlık” halinde ele alarak yapmayı uygun görmüştür. Giriş’te, Ebû Hanîfe hakkında sözü edilen iddiayı dile getiren bazı âlimlerden görüşler nakledilerek öncelikle konu ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak, Sayın Güler’in gerek burada Ukaylî’nin eserinde naklettiği bilgileri “bilgi yığını” diye nitelemesini, gerekse bir dipnotta Gazzâlî’nin bir sözünü değerlendirirken kullandığı “törpülenmeye muhtaç” ifadesini, yazarın nezih üslûbunu Ebû Hanîfe lehine bozan iki nokta olarak görüyoruz. Değilse, hem Abdülmü’tî Emin Kal’aci tarafından, tabiri câizse “*ukalalıkla*”<sup>1</sup> suçlanan Ukaylî, hem de Gazzâlî başka zamanlarda kendilerinden sıkça istifade ettiğimiz değerli âlimlerimiz arasındadırlar.

“Ebû Hanîfe’nin Hadis ve Sünnet Karşısındaki Tutumu” başlığında onun ilke olarak sünneti önceliğini, hatta -İsmail Hakkı Ünal Beyin ifadesiyle- “tam da kıyasın yeri” denebilecek bazı meselelerde bile rivayete göre hüküm verdiğini gösteren argümanlara yer verilmiştir. (ki bu konu daha önce bu sempozyumun bir tebliği olarak takdim edilmişti.)

Sayın Güler, tebliğinin son başlığında tebliğin asıl konusunu ele almaya çalışmıştır. Burada, yerinde bir yaklaşım sergileyerek muhaddislerin Ebû Hanîfe’yi hangi hususlarda ve nasıl eleştirdikleri üzerinde durmamış, -ki bu konu da bundan önceki oturumda sunulan son iki tebliğde tartışılmıştı- doğrudan bu eleştirilerin arka plânını irdelemeye geçmiştir. Her ne kadar kendileri konuyu başlıklar halinde vermeyi tercih etmemişse de, biz bunların iki “sanal” başlıkla sınırlandırıldığını görüyoruz. Buna göre bazı hadisçilerin Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirileri, ya ona karşı besledikleri “hasetten” kaynaklanmıştır, ya

---

<sup>1</sup> Ukaylî’nin isminin çağrıştırdığı bu kelimeyi kullanırken, “Senin hiç aklın yok mu ey Ukaylî” diyen Zehebî’den destek alınmıştır. Ukaylî’nin cerh konusundaki aşırılıkları hakkında derli toplu bir değerlendirme ve Zehebî’nin sözleri için bkz. Leknevî, M. Abdülhayy, er-Ref’ ve’t-tekmil fi’l-cerh ve’t-ta’dil, Beyrut 1987, s. 405-409.



da Ebû Hanîfe'ye "nispet edilen bazı sözler" onun hakkında birtakım olumsuz düşüncelerin geliştirilmesine yol açmıştır.

Sayın Güler'in bu söylediklerine katılıyoruz. Ancak, eleştiri sebebi olarak sadece bu iki husus üzerinde durulmasının yetersiz olduğu kanaatindeyiz. Bazı noktaların daha net vurgulanması, diğer bazı noktaların da yukarıda sözü edilen iki hususa ilâve edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Meselâ, Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinden bahsedilirken, Zehebî'nin ona *Tezkiretü'l-huffâz*'ında yer vermesinin önemine dikkat çekilebilir. Yani Zehebî'ye göre Ebû Hanîfe hadiste "hâfız"dır. Yine Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da, Ebû Hanîfe'nin kendi ağzından ifade edilen ve neredeyse Temel İslâm Bilimleri Bölümünün bütün Anabilim Dallarını sayarak bunlar arasından niçin fikhî tercih ettiğini açıklayan bir rivayeti değerlendirirken, rivayetin uydurma olduğuna, Ebû Hanîfe'nin aynı rivayette hadis ilmi hakkında söylediği iddia edilen sözlerini delil göstermektedir. *Mizânü'l-i'tidâl*'deki probleme ise daha önce Sayın Mustafa Ertürk değinmişti. Benim bu meseleyle ilgili olarak aklıma gelen bir ihtimal, *Mizân*'da Ebû Hanîfe'nin tercemesinin bulunduğu bölümden onun hakkındaki ta'dil ifadelerinin sonradan silinmiş/yazılmamış olabileceğidir. Çünkü Zehebî mukaddimesinde bu büyük imamları eserine alabileceğinden söz etmektedir. Ebû Gudde'nin bazı nüshalarda Ebû Hanîfe'nin tercemesinin bulunmadığını, dolayısıyla bunun esere başkaları tarafından ilâve edildiğini söylemesi, Zehebî'nin *Mizân* mukaddimesiyle uyuşmamaktadır. Yani, -en azından bu ta'dil cümlelerinin tam olarak bulunduğu yeni bir nüsha bulununcaya kadar- Zehebî İmâm-ı A'zam'ı eserine almıştır, ancak onun hadis ilmindeki yerini ifade eden ta'dil cümleleri sonradan çıkarılmıştır, denebilir.

Zekeriya Bey'in, Ebû Hanîfe hakkında söylenen "*kalîlü'l-hadîs*" ifadesinin "*kalîlü't-tahdîs*" şeklinde anlaşılması gerektiği görüşüne katılıyoruz ve hatta bunun üzerinde daha fazla durulması kanaatindeyiz. Şu açık ve net olarak söylenmelidir: Hadis bilmek ayrı şeydir, hadis rivayet etmek ayrı şeydir. Bu ikisinin arası ayrılmazsa eğer, meselâ, çocukluk arkadaşı Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilân ettiği ilk günden, irtihaline kadar yanından hiç ayrılmayan, hatta mağaradaki "iki kişiden biri" olan Hz. Ebû Bekir'in sünnet/hadis bilgisini, rivayet ettiği 142 adet hadisle sınırlandırmak gibi bir açmaza düşülecektir. Diğer bazı büyük sahabîlerin de aynı durumda olduklarını söylemeye gerek yoktur. Benzer bir şekilde aynı tabirin (kalîlü'l-hadîs) İmam Şâfiî hakkında da kullanılmasının bir anlam ifade etmesi, Sayın Güler'in de belirttiği gibi bu yorumun kabul edilmesine bağlıdır.

Tebliğ sahibinin eleştirilerin sebebi olarak, haset ve yanlış nisbetler diye ikiye indirgeyebileceğimiz tahlilinin de başka bazı hususlarla tamamlanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu iki noktaya, meselâ mezhep taassubu, cerh âlimleri adına uydurulan sözler, muhaddisler arasında oldukça sıkı olan hoca-talebe ilişkileri, Ehl-i rey'den olma

genellemesi gibi diğer gerekçelerin de, örneklendirilerek ilâve edilmesi, yapılan eleştirilerin yer aldığı yelpazeyi göstermesi açısından sanırız faydalı olacaktır.

Bu arada bir başka konuya da dikkatleri çekmek istiyoruz. Ebû Hanîfe'nin az hadis bildiği iddia edilirken kullanılan 17 sayısının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Sanki bir gizem varmış gibi bu 17 sayısı Ebû Hanîfe'nin etrafında çok dolaş(tırıl)maktadır. Bazılarında farklı rivayetler de bulunmakla birlikte, buna göre:

Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadis sayısı 17'dir.

Sahih kabul ettiği hadis sayısı 17'dir.

Görüştüğü sahabî sayısı 17'dir.

Buhârî'nin onu eleştirdiği noktaların sayısı 17'dir.

Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi kabul şartlarının sayısı 17'dir.

Hanefî mezhebi içi içtihatlar hiyerarşisinde, Ebû Hanîfe yerine İmam Züfer'in görüşünün kabul edildiği mesele sayısı 17'dir.

Hatta Ebû Hanîfe müsnedleri 17 kadardır.

Bu 17'lerden son beşinin bir "tesadüf" olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak ilk ikisinin bir izahı yapılmalıdır. Eğer rivayet ettiği hadis sayısı 17 kadar ise, bunun onun hadis bilgisini göstermeyeceği açıktır. Ama sahih kabul ettiği hadisler 17 civarında ise bu, hiç şüphesiz ortada çok ciddi sorunların olduğu anlamına gelecektir.

Sayın Zekeriyeye Güler Beye, bu güzel ve faydalı tebliği ile bizleri bilgilendirdiği için tekrar teşekkürlerimi arz ediyorum. Son olarak, açış konuşmasında Sayın Yunus Vehbi Yavuz hocamızın Bursalı ilân ettiği ve Bağdat treniyle şu içinde bulunduğumuz Mudanya İstasyonu'na getirdiği Büyük İmam Ebû Hanîfe'yi hürmetle anıyor, sizlere de saygı ve selâmlarımı sunuyorum.



Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Hayati Yılmaz Beye tebliğe sunduğu başarılı Müzakeresinden ve katkılarından dolayı teşekkür ediyoruz. Hiç zaman kaybetmeksizin, UÜ İlahiyat Fakültemizde görevli bulunan ve bu sempozyumun baştan sona hazırlanıp yürütülmesinde de çok emeği geçen İbrahim Hatiboğlu Beye sözü vermeden önce birkaç dakika Müzakereyi değerlendirmek üzere Zekeriyeye Güler Beye sözü veriyorum.

## Cevap

Zekeriya GÜLER  
SÜ İlähiyat Fakültesi

Ben de değerli meslekdaşım Hayati Yılmaz Beyin değerli katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Yalnız bir noktaya tavzih getirmek istiyorum, o da şu: Yanlış anlamadıysam, Ukaylî'nin "ukalâlıkla suçlanması" şeklinde bir ifade geçti. Ukalâlık tabiri herhalde yorum olarak burada nakl edilen. Tebliğimde böyle bir ifade geçmiyor. Yanılmadan Allah'a sığınırım. Ukaylî gibi bir âlimden de gerçekten de istifade ediyoruz. Ne var ki her âlim hata yapabilir. Müçtehit de olsa bizim temel prensiplerimizden bir tanesi "*el-müctehidu kad yuhtiu ve kad yusbu*" şeklinde formüle edilir. İmâm-ı Ali, Efendimizin kabrini ziyaret etmişler bir vesile ile. Orada şu tarihî sözü söylemiştir: "*küllü insanin yü'hazü min kelimihî ve yüraddü illâ sâhibe haze'l-kabr*" Rasul-i Ekrem sadece masumdur. Herkesin sözü alınabilir de, reddedilebilir de. Yalnız Ukaylî'nin Ebû Hanîfe hakkında gerçekten müfrit bir husumet beslediği... maalesef bunu üzülererek söylüyorum. Çünkü Ebû Hanîfe'nin lehine söylenmiş tek bir cümleye yer vermez. Onu için bilgi yığını tabirini kullanmak durumunda kaldım. Ama ukalâlık tabiri burada geçmiyor.

**(Hayati Yılmaz:** Hocam sanırım yanlış anlaşıldım. Ben muhakkik Kal'acî'den hareketle o tabiri kullanmıştım!)

Bir de Hayati Beyin çok güzel temas ettiği gibi Zehebi'nin gerçekten önemli ifadeleri var. *Tezkire*'yi o noktada göstermemiştim. Hatta *Menakibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi* şeklinde bir risalesi de var. Orada baştan sona İmâm-ı A'zam'ın faziletlerinden bahseder. Onlara da doğrusu Hayati Beyin işaret ettiği gibi yer verilmesi daha da uygun olurdu.

On yedi rakamın gizemi meselesi: Aslında burada bir tahrip olsaydı, yani tarih boyunca bütün aleyhte konuşanlar hep 17 rakamının üzerinde dursaydılar, dediğiniz gibi üzerinde durmaya değerdi. Fakat 20 küsür tabirini kullananlar da var. Meselâ Ukaylî, İmâdî'de de var aynı fikirler. Onlar da 10 rakamının üzerinde duruyorlar. Yani 17 rakamı, çok az kaynakta geçmektedir. Dolayısıyla orada inhisarcı bir tutum göremiyoruz. Ama bununla beraber, dediğimiz gibi, 15 mûsned, 17 mûsned sayıldığı gibi, daha başka vesilelerle de 17 rakamı üzerinde belki durulabilir. Teşekkür ediyorum.



Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Biz teşekkür ediyoruz. Az önce takdim etmiştim. Zaman kazanmak için hemen İbrahim Beye sözü veriyoruz. Kendisinin "Hanefî Usûlünün Genel Hadis Usûlüne Katkısı Üzerine" başlıklı tebliğini dinliyoruz. Cemal hocam da az önceki oturumda birkaç kere açıklamada

bulunmuşlardı. Konular gerçekten birbirini tamamlayıcı nitelikte devam ediyor. Buyurun hocam.

## Haneîî Usûlünün Genel Hadis Usûlüne Katkısı Üzerine

İbrahim HATİBOĞLU

UÜ İîâhiyat Fakûltesi

Değerli İlim Adamları, Sevgili Konuklar!

I/İslâmî ilimlerin, araştırmaların nesnesi hâline getirilmeye başlandığı çağdaşlaşma süreci ile birlikte, ilim dallarının mahiyetine dair değerlendirmeler de yapılmaya başlanmış, bu çerçevede, genelde hadislere, özelde hadis ilimleri ve usûlüne dair değişik kanaatler ortaya atılmıştır. “İmam Şâfiî'nin, her şeyin tabiî seyrettiği bir ortamda, Hz. Peygamber sünneti lehinde bir müdahalede bulunduğu, diğer sünnetlerin zamanla dışlandığı ve sadece Hz. Peygamber hadislerinin otorite hâlini aldığı bir süreç yaşandığı fikri” de bu tür kanaatlere dendir. Önce Batılı araştırmacıların, ardından da bazı Müslümanların savunmaya başladığı bu iddia, bazı fakihlerin ve İmâm Mâlik gibi muhaddis-fakihlerin hukûkî süreçte yerel uygulamaları dikkate alan tavırları örnek gösterilerek desteklenmeye çalışılmış ise de, Şâfiî öncesi dönemde, ilim denilince hadisin, âlim denilince muhaddisin kastedildiğı bir ortamda özellikle “Hz. Peygamber hadisinin” dışlandığı veya ona diğer sünnetler arasında ayrıcalıklı bir yer verilmediğı iddiasının, mevcut veriler ışında ispatı mümkün gözükmemektedir. Medîne ahâlisinin örf ve âdetlerinin (amelü ehl-i Medîne) hüccet olabilmesi için, aynı konuda Kur'ân'da ve Peygamberin sahih sünnetinde sarâhat bulunmaması, ahâlînin Müslüman olması ve bahis mevzû örf ve âdetlerin Peygamber tasvîbine mazhar olması belirleyici unsurdur. Dolayısıyla, tatbikatın Hz. Peygamber'den irtibatsız bir kaynak şeklinde algılanması söz konusu olamaz. Ayrıca Şâfiî öncesi dönem fakihlerinden İmâm Mâlik, Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, İsâ b. Ebân gibi kimseler, “Hz. Peygamber hadisleri” ile amel konusunda son derece istekli davrandıkları gibi, “delil kabul edilecek uygulama”nın Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine dayandığını da kabul ederler. Bununla birlikte, Şâfiî'nin müdahalesi iddiasını savunan yazarlar, genellikle hadis literatüründen ve tarih kaynaklarından istifade etmek yerine, uygulamaya yönelik olarak yazılmış az sayıdaki fıkıh kaynağını kullanma ve oradan genel sonuçlara ulaşma yolunu tercih etmişlerdir. Oysa, amacı bir usûl inşâ etmek olmayan kazâî mahiyetteki bu eserlerden hareketle hadis ve hadis usûlü ilminin inşâ edilmeye çalışılması, kanaatimizce yanlış neticeler doğuracaktır. Yine “Dârü's-sünne” diye nitelendirilen Hicaz'a uzak yörelerde “Hz. Peygamber sünneti” yerine yerel uygulamaların öne çıkarıldığı görüşü de tartışmaya açık bir iddiadır. Zira, bu görüşü savunanların, Ehl-i Rey'in merkezi sayılan Kûfe, Basra gibi bölgelerde, aralarında çok sayıda hadis rivâyet edenlerin de yer aldığı üç yüzü aşkın sahabenin bulunduğunu dikkate almadıkları görülmektedir. Öte yandan, Şâfiî öncesinde sünnetin Hz. Peygamber ile doğrudan ilgisinin bulunmadığı fikri, ilk dönemlerden beri Müslümanların

tatbikâtının, Ku'ân'ın pek çok âyetinde kendisine ittiba etmeleri emredilen Hz. Peygamber ile irtibatının olmadığı gibi, aklen ve mantîken de izahı imkânsız bir tezin savunulmasını gerektirir.

Hz. Peygamber hadisinin hüccetliği konusunda Şâfiî tekeline söz edilirken ileri sürülen önemli delillerden birisi de “başlangıçta öyle olmadığı halde zamanla âhâd hadislerle bağlayıcılık vasfı kazandırıldığı” tezidir. Oysa bu konuda mezhepler hatta âlimler arasında neredeyse hiçbir ihtilâf yoktur. Dolayısıyla söz konusu görüşü kabulde bir Şâfiî tekeline söz edilemez. Yine muhaddis fakihlerin Ehl-i hadis nezdinde de en muteber âlim tipi olduğu, Buhârî'nin aynı zamanda bir fakih olduğu, Tirmizî'nin “Hadîsi en iyi bilen fakihler bu görüştedir.” gibi ifadeleri ve benzeri yaklaşımlar dikkate alındığında, Ehl-i hadis'in düşünmeye, fıkha ve tefakkuha karşı olduğu şeklindeki yaklaşımların, tek taraflı bir bakışı yansıttığı anlaşılır. Ayrıca, Şâfiî'nin sünnetin hüccetliği konusunda sonraki ulemaya tesir ettiği iddialarının ispatlanması için, geriye doğru detaylı bir araştırma yapılması zarureti vardır. Kaldı ki, söz konusu iddia sahipleri de, Şâfiî'nin vefatının ardından birkaç yüzyıl onun henüz dikkatleri üzerine çekemediğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, büyük ölçüde spekülâtif ve ideolojik boyutu bulunduğu kanaati uyandıran bu iddianın ispatı gayesiyle, son dönem Mısır'da Şâfiîlerce yazılmış sünnet müdafasına dair birkaç eserin delil olarak gösterilmesi yeterli olamaz.

II/Aynı çağdaş araştırmacılar, Şâfiî'nin Sünnî geleneğe yön verdiği iddiasını, önce sünnetin hüccetliği, ardından da hadis usûlü konularını ve literatürünü içine alacak şekilde genişletmişlerdir. Bu çerçevede, “Şâfiî'den itibaren bugüne kadar geçen uzun asırlar boyunca telif edilmiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş bütün eserlerin Şâfiîlerce yazıldığı ya da, bu eserlerin etkisi altında kaldığı, hadis usûlü alanında da tam bir Şâfiî tekelinin söz konusu olduğu, hatta tarihin Ehl-i hadis ve Şâfiî mezhebi anlayışına göre şekillendiği” ileri sürülmüştür. Bu iddia, öncelikle Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebi mensuplarının Hz. Peygamber hadisine önem vermedikleri, buna bağlı olarak da hadis ile ilgili bir yöntem geliştirmedikleri ve Şâfiîlerin tesiri altında kaldıkları tezi üzerine bina edilmiştir. Oysa, müstakil çalışmalara konu edilmiş olmakla birlikte, kısaca ifade etmek gerekirse, bizzat Ebû Hanîfe'nin kendilerinden hadis dinlediği yedisi sahâbî, doksan üçü tâbî, diğerleri de tebe-i tâbîinden olmak üzere her biri güvenilir kimseler olan dört bine yakın hocasının ya da rivâyet aldığı kimsenin varlığı, ömrü boyunca gittiği elliye aşkın hacc ziyareti vesilesi ile Hicaz bölgesinin uleması ile karşılaşp onlarla ilmî alış-verişte bulunduğu ve kendisinden aldığı rivâyetleri muhtelif bölgelerde rivâyet eden yedi yüzü aşkın talebesinin olduğu, Ebû Hanîfe'nin talebelerinden ve Hanefî mezhebine mensup cerh ve ta'dil âlimlerinden çok sayıda kimsenin bulunduğu düşünülürse, Ebû Hanîfe'nin “Hz. Peygamber hadisini” dikkate almadığı tezinin geçersizliği ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu gerçekler göz önünde dururken, Hanefî mezhebinin usûlde Şâfiî etkisinde kaldığı fikri de sadece bir iddia olarak kalacaktır.

**III/Hadis**in dindeki yerinin tespiti ve hadis usûlü eserlerinde bir Şâfiî tekeli bulunduğu iddiaları kronolojik olarak incelendiğinde, öncelikle Goldziher'in, ardından Schacht'ın bu konudaki değerlendirmelerinin etkili olduğu görülür. Nitekim daha sonra bu düşünceleri, görebildiğimiz kadarıyla, kısmen genişletip nispeten "İslâmîleştirerek" Fazlurrahman devam ettirmiş, ardından da tartışmayı Türkiye'de hadis usûlü alanını da içine alacak şekilde genişleterek muhtelif çalışmalarında sürdürmüştür. İfadenin aslını kullanmak gerekiyorsa iddianın usûle yansıyan boyutu;

*"Şâfiî'den başlayıp bu güne kadar devam eden uzun asırlar boyunca telif edilmiş ve eğitim sisteminde (medreselerde) ders kitabı olarak okutulmuş hadis usûlü eserlerine bakıldığında, istisnasız hemen hepsinin müellifinin Şâfiî mezhebine mensup oldukları hayretle görülecektir. ... Hatta hadis usûlüne dair bugüne kadar yazılmış olan eserlere bakıldığında önemsiz birkaç istisna hâriç, hadis usûlü alanında bir Hanefî ya da Mâlikî varlığından söz etmenin mümkün olmadığı, bu alanda tam bir Şâfiî hâkimiyetinin söz konusu olduğu açıkça görülür. Daha özlü bir ifadeyle söyleyecek olursak, hadis usûlü alanında tam bir Şâfiî tekeli söz konusudur."*

şeklinde dile getirilmiştir. Aynı kanaat bir başka yerde de;

*"Hadis usûlü eserlerinin daima Şâfiîlerce yazılmış olmasının en açık delili, elimizde mevcut en eski eser olan er-Risâle'den ... Ulûmü'l-hadîs'e ve nihayet günümüze kadar yazılmış olan bütün hadis usûlü eserlerine varıncaya kadar, istisnasız hemen bütün eserlerin -bir iki istisna hariç- yazarlarının Şâfiî olması gerçeğinde yatmaktadır"*

cümleleriyle tekrarlanmıştır. Öncelikle işaret edilmelidir ki, söylenenler gerçeğin ifadesi olsalar bile, bin yılı aşkın bir süre hakkında değerlendirmede bulunurken, ilmîliğin gereği olarak daha ihtiyatlı bir tavır sergilenmelidir. Yine, şâyet düşünülen anlamda usûl eseri yazma konusuna Şâfiî âlimler daha fazla önem atfetmişlerse ve bu da bir kusur ise, bunun sorumluluğunu, Şâfiî'ye veya mezhep mensuplarına yüklemek yerine yeterli hadis usûlü eseri yazmayanlara yüklemek daha mantıklıdır.

Yukarıdaki ifadelerin iktibas edildiği çalışmada dahi, kısa bir kronolojide ilk hadis usûlü müellifi er-Râmehürmüzî'den başlamak üzere Hanefî olmadığı tespit edilen on üç ayrı müellifin adı kaydedilir ve bu listeye son birkaç yüzyıldır Şâfiî olmayan âlimlerin yaptığı usûl çalışmaları dâhil edilmemiştir. Oysa, ancak çok yüzeysel bir değerlendirmeyle İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'ine veya *Nuhbetü'l-fiker*'e dayalı çalışmaları dikkate alarak ve bunların da tamamen sözü edilen eserleri destekledikleri farz edilerek bir liste hazırlanırsa, bütün usûl literatürünün Şâfiîlerce yazıldığını söylemek mümkündür. Kaldı ki, şerh, hâşiye, ta'lik ve ihtisar geleneğini iyi tahlil eden kimseler bilir ki, bir esere dayalı çalışma yapmak, her zaman o eseri tasvip etme düşüncesine dayanmaz. Oysa, bu iddianın arka plânında, adı geçen eserlere dayalı çalışmaların tamamı ile bunları savunan çalışmalar olarak görülmesi gerektiği gibi bir kanaatin bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Şurası muhakkak ki, Şâfiî ulemasının hadis usûlü eserleri yazmaya başladığı hicrî V. yüzyılla eş zamanlı olarak, Hanefî ulema da hadis usûlü konuları ile ilgilenmeye

başlamıştır. Cessâs, Pezdevî, Serahsî, İbn Hümâm gibi âlimlerce telif edilen fıkıh usûlü eserlerinde en önemli bahislerin hadis konularına tahsis edilmeye başlanması bu kanaati doğrulamaktadır. Ne var ki, bu eserlerde konular, fıkıh ilminin ihtiyaçları çerçevesinde anlama ve istidlâl esaslı bir yöntemle işlendiğinden, aynı zamanda fıkıh usûlünün de konusu olarak görülmüş, müstakil Hanefî hadis usûlü kitapları daha sonradan telif edilmiştir. Elbette, özellikle başlangıçta Hanefî hadis usûlü eserleri hadis ıstılahlarının anlamı, hadis ilimlerinin çeşitleri gibi daha çok rivâyetle ve terimlerin tarihsel gelişimleri ile ilgili bahisleri eserlerine almamıştır. Esasen İslâmî ilimlerin bir bütünüün parçaları olarak algılandığı klâsik dönemde bunu yapma gibi bir zarûret de hissedilmedi. Bununla birlikte, Kâdî İyâz, İbnü't-Türkmânî, İbn Habîb, İbn Kutluboğa, Aynî, Burhâneddîn el-Halebî, İsmâil Hakkı İstanbûlî, Ali el-Kârî gibi âlimlerin eserleri, Hanefî hadis usûlü müellifleri Seyyid Şerif Cürçânî, Muhyiddîn el-Kâfiyeci, Birgivî Mehmed Efendi, Dâvud-i Karsî, Mustafa Şevket Efendi, Arapkirli Hüseyin Avni, İzmirli İsmâil Hakkı, Babanzâde Ahmed Naîm ve Yusuf Ziyâeddîn Ezherî'nin eserleri, akademik anlamda günümüzde yazılmış usûl eserleri, yine son dönem Hint alt kıtası Hanefî âlimlerinden Şah Veliyyullah Dihlevî ve oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî, Abdülhakk ed-Dihlevî, Abdülhayy el-Leknevî, Abdülhakk b. Seyfüddîn el-Buhârî, Nûrülislâm er-Râmpûrî, Murtazâ ez-Zebîdî, Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ömer b. Muhammed en-Nehrevâlî ve Ehl-i hadis ekolünden Sıddîk Hasan Han, gibi kimselerin usûle dair eserleri ve Hanefî mezhebi yanlısı Diyobendî ekole mensup ulemanın yaptığı çalışmalar; benzeri değerlendirmeler yapılırken hep görmezlikten gelinmiştir. Öte yandan Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensup usûl müellifleri ve günümüz Arap dünyasından Tâhir el-Cezâîrî, Cemâleddin Kâsımî, Abdülfettâh Ebû Gudde gibi âlimler yanında, yaşayan diğer Hanefî olmayan hadis usûlü müellifleri de dikkate alınmamıştır.

Hanefîlerle ilgili işaret edilen çalışmaların muhtevâ ve sistematığına gelince, özellikle Hanefî hadis usûlü özlemine dile getirip bu tür eserlerin bulunmadığını iddia edenlerin düşüncelerinin aksine, bu eserlerde de, Şâfiî hadis usûlünde ele alınan konulara dair meselelerde ricâl/rivâyet esaslı usûl ve bunlarla ilgili terimler benimsemiş ve hadis usûlü sistematığı bu doğrultuda geliştirilmeye çalışılmıştır. Şâfiî hadis usûlünde fazla yer verilmeyen anlama ve hüküm çıkarma esasına yönelik konularda ise, nispeten mantıkî ve kelâmî bir metot tatbik edilmiştir ve elbette, bu usûlü benimseyen bir bakış açısının gereği olarak, usûl sistematığı Şâfiî usûlüne nispetle daha gelişmiş ve titizlikle taksim edilmiştir.

**IV/Hadis usûlü sahasında Şâfiî tekelinin olduğu ve Hanefîlerin bu konuda eser yazmadığı iddialarının yöntem ve hareket noktası açısından da önemli zafiyetleri söz konusudur. Şurası muhakkak ki, hadis usûlü eserlerini mezhep ve temâyüllere göre ayırma girişimi, çağdaş dönemin getirdiği parçacı ilim anlayışının ve ilgili alanlardan kopuk ihtisaslaşmanın getirdiği bir problemdir. Konuyu izah etmek amacıyla esasen bizim de bazen başvurduğumuz, rical merkezli ve metin merkezli bakış veya râvî esaslı ve anlama esaslı bakış şeklindeki yaklaşım böyle bir illetle maluldür ve bu tavır hem geçmişle**



hem günümüzle sürekli çatışma ve hesaplaşma hâlinde olma sonucunu doğurur. Öte yandan, akli ve insanı merkeze alan usûl arayışları, kaos ve usûlsüzlüğü getirecek bir çabaya da dönüştürülmemelidir. Bu anlamda kabul edilsin ya da edilmesin, Şâfiî'nin, sünnetin dindeki yerini tespit ederek, dini Kur'ân ile birlikte sahih sünneti esas alarak, sağlam ve genel geçer bir temele dayandırma gayreti, bu çözümsüzlüğü gidermeye yönelik bir çabadır. Bu olmadığı taktirde "sağlam dayanak", "esas unsur", "yöntem" denilen usûl, kalıcı ve genel geçerlik özelliğine sahip olamaz.

Yine hangi ekolün ve ilmin usûlü ele alınırsa alınsın, hadis usûlünü incelemek ve yorumlamak, öncelikle ilgili ilim dalıyla müspet bir ilişki kurmayı zorunlu kılar. Bir diğer ifade ile, geçersizliğini ispatlamak ve kökten eleştirmek gayesi ile hadis usûlü üzerine değerlendirmeler yapmak öncelikle, "gerçek durumu yansıtmaktan çok uzak"tır ve bu tavır onu anlama ve anlamlandırma gayretlerinin önündeki en önemli engeldir. Yani hadis usûlü konu ve ıstılahlarını, bugünün bakış açısı ve önceliklerinden hareketle ele almayıp, "öncelikle kullanıldıkları bağlam ve ortamda" anlamak ve ortaya çıktıkları dönemde ne anlam ifade ettiğini, hangi ihtiyaca cevap verdiğini tespit etmek esas olmalıdır. Bu anlamda geçmişle alâkalı çalışmalarda sözü edilen şahıs, eser ve ıstılah ne oranda dile geliyorsa o nispette başarı yakalanmış olur. Bunun imkânı tartışılır olmakla birlikte, bu tartışılabilirlik çabaya engel değildir. Mevcut Şâfiî veya Hanefî usûlünün mantığının doğru bir şekilde kavranması da ancak böyle mümkündür.

Usûl eleştirileri bağlamında, "geleneğin eleştirilmesi, sorgulanması ve irdelenmesi" ne kadar önemli ise, gerek oryantalist yaklaşımın gerekse çağdaşçı yaklaşımın eleştirisi, gözden geçirilmesi ve sorgulanması da o nispette önemlidir. Zira entelektüel kesimin veya ulemanın geçmişi eleştirmek kadar kendi zamanının problemlerini tespit etme ve çözüm önerme zorunluluğu da vardır. Kaldı ki, "Ehl-i sünnet denilen mezheplerin Şâfiî'nin etkisi ile tek sesli hâle geldiği" iddiası, sözü edilen eleştirel ve sorgulayıcı tavrı, bugüne yönelik olarak oryantalist ve çağdaşçı yaklaşıma, geçmişe yönelik olarak da Ehl-i sünnet dışı yaklaşımlara karşı kullanılmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Tebliğ boyunca yer yer işaret ettiğim, Sünnet düşüncesinde Şâfiî merkezlilik veya hadis usûlünde Şâfiî mezhebi tekeli iddiaların fikrî temellerine dair söylediklerim, bu iddiaların oryantalistlerden alındığına işaret etmekten ziyade, sosyal teoriler ve metodolojiler bağlamında düşüncenin geriye doğru izini sürme, bu teorileri ilk defa İslâm'a tatbik eden kişileri tespit etme gayesine matuftur. Bugün, nasıl ki, geçmişte yapılmış çalışmaları ve rivâyetleri tahkik etmek mecburiyetinde isek, aynı şekilde, Batı'dan bize intikal eden fikir ve yaklaşımları da tetkik ve tahkik etme zorunluluğumuz vardır.

Son olarak, özellikle İslâmî ilimlerin alan ve sınırlarının belirginleşmeye başladığı hicrî IV. yüzyıldan itibaren bu ilimler arasında bir çatışmadan ziyade her ilmin kendi ilgi alanında derinleştiği, her ilim dalının diğeri ile irtibatını koruyup güçlendirdiği kanaatini taşıyorum. Her birinin yöntemine bağlı kalmak kaydıyla, farklı ilim dallarına dair eserler telif etmiş pek çok âlimin durumunu mantıklı bir şekilde ancak böyle izah etmek

mümkündür. Bu bağlamda, Hanefîler, hadisler ile daha ziyade anlama ve istidlâl esaslı bir yaklaşım çerçevesinde meşgul olmakla beraber, rivâyet esaslı anlayışı da ihmal etmemişler, kavram ve muhteva olarak, bu alanda Şâfiî usûlünden yararlanmakta hiçbir sakınca görmemişler, zamanla da her iki anlayışı birleştiren kendi literatürlerini oluşturmuşlardır.

Sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.



Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlahiyat Fakültesi

İbrahim Beyden derinliği olan çok boyutlu ve dolu dolu bir tebliğ dinledik. Süresi içinde de tamamladı. Ayrıca bu hassasiyetinden dolayı teşekkür ediyorum. Şimdi bu konunun Müzakeresini Samsun 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Yavuz Ünal arkadaşımızdan dinleyeceğiz.

## Müzakere

Yavuz ÜNAL  
OMÜ İlahiyat Fakültesi

İbrahim Hatiboğlu, söz konusu tebliğde, biri zihniyet, diğeri de literatür olmak üzere iki farklı açıdan, Hanefilerin genel hadis usûlüne katkısını irdelemeyi amaçlamıştır. Ancak bunu yaparken, genel hadis usûlünün seyrini ortaya koyarak, Hanefilerin bu süreçteki rolü ve usûle katkısını irdelemek yerine, hadis usûlünün soy kütüğü ve kimliği hakkında ortaya atılan spekülasyonları dikkate alarak genel bir değerlendirme yapmayı, ardından da usûl tarihinde Hanefilerin yerine atıfta bulunmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla benim değerlendirmelerim de aynı perspektif doğrultusunda olacaktır.

Bu tespitten sonra, Hatiboğlu tarafından da tartışmaya alınan iki hususa kısaca değinmek istiyorum. Bunlardan biri İmam Şâfiî'nin Peygamber hadisini salt otorite kılacak şekilde, İslâmî düşünce dünyasına müdahalesidir. Varsayıldığı şekliyle bu müdahale, İslâmî düşüncenin doğal seyrine karşı yapılmış bir darbedir. Ancak, devlet nezdinde yıldızı pek de parlak olmayan, yani siyasî, iktisadî ya da askerî bir gücü olmayan birey açısından böyle bir şeyi tasavvur etmek mümkün müdür? Üstelik yaşadığı dönemden yaklaşık olarak iki asır sonra fark edilen bir birey veya onun eseri, tek başına böyle bir şeyi gerçekleştirebilir mi? Devletin bütün imkânlarını kullanan Mu'tezile neden böyle bir başarı elde edemedi? Şâfiî'nin çağdaşı ya da kendine çok yakın dönemde yaşayan müelliflerin, dolayısıyla onların eserleri üzerinde bile ciddî bir etkisinin olmadığını beyan ettikten sonra;<sup>1</sup> hadis usûlünün şekillenmesi ve hadis tarihindeki bütün gelişmelerden onun sorumlu tutulması ne derece doğru olacaktır? Konuyla ilgili tezler belirlenirken bu ve benzeri sorular dikkate alınmalı ve bunlara makul bir cevap bulunduktan sonra söz konusu iddia ortaya atılmalıdır.

Fiilen var olan ancak formüle edilmeyen gerçekliklerin, güzel bir şekilde kayda geçirilmesi, dolayısıyla taraftar toplaması ile, değerler hiyerarşisini alt üst ederek yeniden bir sistem kurmak ayrı şeylerdir. Birinciye yeterli donanımı olan ve gücü yeten herkes yapabilir; ama ikinciye kimse güç yetiremez.

Hadisin kavramsal çerçevesiyle ilgili olarak, Allah Resûlünün söz, fiil ve takriri, bunlara yönelik sahabenin beyanı ve tâbiîn kuşağının değerlendirmelerinin katılması şeklindeki tarihsel süreç dikkate alınırca, Şâfiî'nin kaygısı ve çabası daha güzel kavranabilir. Yaklaşık olarak, Şâfiî'nin yaşadığı dönemde meşhur olan Musannef tarzının içeriği bu gözle tahkik edildiğinde, yaşanan sürecin değerler hiyerarşisini nasıl şekillendirdiği görülecektir. Örnek olarak İmam Mâlik'in *Muvatta'*ndaki taksimata bir göz atalım. Söz konusu eserdeki 1720 hadisin 600'ünün merfû', 613'ünün mevkûf ve 285'inin

---

<sup>1</sup> bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, "İmam Şâfiî'nin Risalesinin Hadis İlmindeki Etkileri", İslâmî Araştırmalar, X, s. 1-3, Ankara 1997, s. 87.

maktû' ve 222'sinin de mürsel haberden oluşması dikkat çekicidir. Üstelik onun öncelediği Medine'nin uygulaması da hala değişim sürecini devam ettirmektedir.

Değişen şartlara bağlı olarak, algıda, vurguda ve uygulamadaki değişikliklerin naslaştırılması ihtimalini sürekli gündemde tutan bu gelişme karşısında, sahabe uygulamasının, özellikle de tâbînin değerlendirmelerinin dinî ve anlamlı kabul edilebilmesi için meşrûluğunun tescil edilmesi gerekmektedir. Hatiboğlu'nun da vurguladığı gibi, bu uygulama yeni değildir, ancak normatif değer atfedilen unsurlarda öncelik kayması yaşanmaya başlamıştır. Bu bağlamda âyet veya Peygamberin uygulaması arka plânda kalmış, gelenekselleşen uygulamalar ve dönemin otoritesi olan imamların fetvâları ön plâna çıkmıştır. Dinin gelenekselleşmesiyle yüz yüze gelinen bu şartlarda, ortaya çıkan yeni uygulama ve düşüncelerin ne kadar İslâmî olduğunu test için bir üst otoriteye şiddetle ihtiyaç hasıl olmuştur. İşte Şâfî de bu ihtiyaca cevap vermeye çalışmıştır.

Bu gelişmenin sadece Şâfî ile kayıtlı görülmesi de doğru değildir. Zira yaklaşık olarak o döneme ait olan ve dönemin algı tarzını açıkça yansıtan Musannef eserlerin hemen arkasından, normatif addedilen unsurlarda ciddî anlamda bir ayıklama yapan Müsned, Câmi' ve Sünen tarzları ortaya çıkmış ve İslâm toplumunda genel kabul de görmüştür.

Hadis usûlünün tarihî seyri ve kimliği ile ilgili olan ikinci hususa gelince, (belki Hanefilerin usûle katkısı burada konuşulmalı) bugünkü egemen hadis usûlüne son şeklini veren İbn Salâh olması ve kendisinden sonra, içtihat kapısı kapandığı ve kendisi aşamadığı için de, hadis usûlü ile ilgili eserlerin onu merkeze aldıkları ve bunu yapanların da Şâfî mezhebine mensup âlimler olduğu düşünülmektedir.

Hatiboğlu, usûle ilgilenen ve usûl yazan Hanefilerden örnekler vermek suretiyle bu yargının gerçeği tam olarak yansıtmadığını ortaya koymaktadır. Buna katılmakla birlikte, usûl yazarlarının önemli bir kısmının Şâfî mezhebine mensup olmasının nedenleri üzerinde de durulmalıdır.

Hadisin dinî değerini kabul etme noktasında ortak olan farklı zihniyetler, nelerin hadis sayılacağı, hangi şartları taşıyan rivayetlerin önceleneceği vb. konularda farklı tutumlar sergilemektedir. Sahabe kavli konusundaki Hanefilerin seçici tutumu buna örnek olarak zikredilebilir. Zira onlar, sahabe kavlini, hatta tâbînin fetvâsını hadis kavramının kapsamında gören bir anlayış karşısında, sahabenin "bununla emrolunduk" "şundan nehyolunduk" ya da "sünnet böyledir" şeklindeki beyanlarının, Peygamberden ihbar ifade etmeyeceğini söyleyebilmekte ve onlar arasında seçim yetkisini kendilerinde görmektedirler.<sup>2</sup>

Burada problem peygamber hadisini incelemek değildir; bu konuda, Kur'an'ı bir bütün olarak önüne koyan hiçbir Müslüman fırkanın farklı düşüneceğini sanmıyorum. Nelerin hadis değerinde görüleceği ve hangi niteliklere sahip olanların kabul edileceği

<sup>2</sup> İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, DİB., Ankara 1994, s. 210

konusuna gelince, aynı mezhebe mensup olan bireyler arasında bile farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir.

İşte bu noktada, medreselerde nispeten akademik denilebilecek bir zihniyetle tanışan ve hadis kavramının içinde gördükleri değerlere yönelik eleştiriler karşısında, düşüncesini ifade etme ve anlaşılır bir şekilde beyan etme zorunluluğu duyan insanlar, üzerlerine düşeni yapmak durumunda kalmışlardır. Bu da genellikle, onları meşrûlaştıracak ve onlara güven oluşturacak bir mantalitenin geliştirilmesi doğrultusunda olmuştur.

Burada tarihsel bir gerçeğin de altının çizilmesi gerekmektedir. Özeldede Şîî, genelde ise Ehl-i hadis karşıtı akımların gelişmesini engellemek düşüncesiyle kurulan Medreseler, eğitim kadrosunda sadece Şâfiî mezhebine mensup ulemaya yer vermektedir. Dolayısıyla eser verebilecek beyinlerin Şâfiî mezhebine göre yetiştirilmesi, daha sonra eser verenlerin Şâfiî olması sonucunu da beraberinde getirmektedir. Usûl yazarlarının Şâfiî olmasıyla bu tarihsel gerçeklik arasındaki ilişki de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Hanefîlerin genel hadis usûlüne katkısına gelince, bunun öncelikle dönemin hadis algısıyla birlikte ele alınması gerekmektedir. Bu dönemde hadis ilmi, gelişimini tamamlamamıştır. Tasnif dönemi başlamış ama, efradını câmi denilebilecek bir tür henüz ortaya konulmadığı için, insanların önünde müşahhas metinler bulunmamaktadır. Şekilsel açıdan herkesin kabul ettiği bir tarz yani sahih hadis tipi henüz oluşmadığına göre, bir fakîh açısından vurgu ve önceliğin anlam dünyasına kayması son derece normaldir. Sonuç olarak; tarihsel bir takım gerçeklikleri ortaya koyan tebliğ, tarihin yeniden okunma zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir.



Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Yavuz Beye bu ciddî katkılarından dolayı biz de başkan olarak teşekkür ediyoruz. İbrahim Beye birkaç dakikalığına söz veriyorum.

## Cevap

İbrahim HATİBOĞLU

UÜ İlahiyat Fakültesi

Fazla bir şey söylemeyeceğim. Yavuz Beye Şâfiî'nin müdahalesi konusundaki katkıları dolayısıyla özellikle teşekkür ediyorum. Çünkü ben o konuya başlıkta da ifade edildiği şekliyle, ilgi alanıma girmediği için fazla temas etmemiştim. Ancak, bu vesilesiyle aynı düşünceleri paylaştığımı ifade etmem gerekiyor. Özellikle deliller arasındaki öncelik sırasının kayması şeklindeki ifadesi ve tam bu noktada, Şâfiî'nin kendisinden önceki ulemanın sahip olduğu fikirleri tabiri câizse kitaba geçirmesi anlamına gelecek müdahalesi gerçekten benimde katıldığım bir fikirdir. Tebliğ içerisinde temas etmeyi şahsen uygun bulmadığım diğer bir konuya Yavuz Bey işaret buyurdular. Bu konuda da yine Yavuz Beyin söylediklerine katıldığımı ifade etmem gerekiyor. O da şu: "Neden daha ziyade Şâfiîler hadis usûlünü yazdı?" sorusunun cevabı verilmelidir dedi ve kendisi de buna nisbeten cevap vermeye çalıştı. Özellikle İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe sempozyumu dolayısıyla Şâfiîlerin hadis usûlüne ağırlık vermesi konusunda daha fazla detaya girmemek gerektiği kanaatinde olduğumdan dolayı çok fazla temas etmedim ama buradaki söyleşi şeylere de katılıyorum.

Ayrıca müstakil bir çalışmada Şâfiîlerin hadis usûlüne önem vermelerinin gerekçesinin detaylı olarak ele alınması gerektiğini düşünüyorum. Sadece bu konu üzerinde yoğunlaşıldığı zaman çok daha güzel sonuçlara ulaşılabileceğinin mümkün olduğu kanaatindeyim.

Şunu da ifade ederek sözümü bitireceğim: Şâfiîlerin hadis usûlü eseri yazma konusundaki derinlikleri ile hadisleri anlama ve istidlâl konusunda yaptıkları çalışmaların aşağı yukarı birbirine müvazi olduğunu düşünüyorum ve bunların birbirine zıt, birbirinden bağımsız gelişmediğini, bilâkis birbiriyle tamamen irtibatlı, birbirini tamamlayan, ihtiyaç anında birbirinden istifadeye yönelik bir tavır ile ve paralel bir şekilde geliştiğini düşünüyorum. Teşekkür ederim.



Hüseyin ALGÜL

UÜ İlahiyat Fakültesi

İbrahim Beye biz teşekkür ediyoruz. Sabahtan beri devam eden bu ilmî Müzakere ve mübaheseleri sabırla takipte zorlanacağımız dakikalara geliyoruz sanıyorum. Hava da karardı. Fakat unutmayalım ki "*innema yüveffe's-sâbirûne ecrum bi ğayri hisâb*" buyurulduğuna göre hassasiyetle hiç yerlerinden kıpırdamadan bizi takip eden dinleyicilerimiz inşallah böyle bir manevî feyz ve bereket içinde bu son konuşmaları da tamamlayacaklar ümit ediyoruz. Bu oturumun sonuncu tebliği "Hadislerin tasnifinde Ebû Hanîfe'nin Rolü". Şu anda bir mazereti sebebiyle aramızda bulunamayan Mehmet Özşenel

Beyefendi'nin tebliğini, az önce kendi tebliğini sunan Hayati Yılmaz arkadaşımız okuyacaklar.

## Hadislerin Tasnîfinde Ebû Hanîfe'nin Rolü

Mehmet ÖZŞENEL  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Hadislerin tedvin ve tasnîfi hadis tarihinin en önemli olaylarından biri, belki birincisidir. Teknik anlamda dağınık olarak bulunan hadis malzemesinin bir tertibe bağlı olmaksızın bir kitapta toplanması anlamına gelen tedvîn faaliyetinin, yaklaşık hicrî birinci asrın sonlarında başlayıp Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/719) tedvîn emriyle resmî hüviyet kazandıktan sonra ikinci asrın başlarında sona erdiği kabul edilir. Bu aşamayı bu kitaplardaki hadislerin ya da doğrudan dağınık olarak bulunan hadis malzemesinin konulara göre tertip edilerek kitap hâline getirilmesi anlamına gelen tasnif faaliyetinin takip ettiği bilinmektedir.<sup>1</sup> Hicrî ikinci asrın başlarında tedvînle iç içe başlayan tasnîf faaliyeti bütün yüzyıl boyunca yoğun bir şekilde devam etmiş, üçüncü asırda en mükemmel ürünlerini vermiştir.

Tasnîfin en önemli özelliği hadislerin konulara yani devrin en geçerli sınıflandırma mantığı olan fıkıh bâblarına göre (ale'l-ebvâb) düzenlenmesidir. Hicrî ikinci asırda pek çok muhaddis ve fakîh bu tasnif faaliyetine katılarak hadis gibi fikhun en temel ve geniş kaynaklarından birini teşkil eden materyalin tespit, tasnif ve muhafazasına katkıda bulunmuştur. Bu noktada, acaba İmam Ebû Hanîfe gibi bir fıkıh otoritesinin bu faaliyete herhangi bir katkısı yok muydu, ya da varsa ne ölçüdeydi gibi sorular akla gelmektedir. Tebliğimizin konusunu bu sorunun cevabı oluşturmaktadır.

Her şeyden önce İmam Ebû Hanîfe, Kûfe gibi sahabenin yoğun olarak yerleştiği bir ilim merkezinde yaşamaktaydı. Ebû Hanîfe'nin pekçok tâbiûn âliminin yanısıra birkaç sahabîye de ulaştığı, hatta bazı kayıtlara nazaran bunlardan hadis işittiği nakledilmektedir.<sup>2</sup> Bu anlamda bizzat tâbiûndan sayılan Ebû Hanîfe burada sahabe ve tâbiûndan intikal eden fıkıh ve hadis birikimi üzerine M. Hamidullah'ın ifadesiyle bir fıkıh akademisi kurmuş ve kendini seçkin öğrencileriyle birlikte mesâilin tedvin ve tasnîfine adanmıştı.<sup>3</sup> Bu bakımdan fıkıh ve hadisin iç içe bulunduğu bir dönemde fıkıh mantığının

<sup>1</sup> bkz. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara 2000, s. 25

<sup>2</sup> bkz. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut 1976, s. 4-5; Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud el-Hârizmî, *Câmi' u'l-mesânîd*, Beyrut, ts., I, 22-25; Ebû'l-Muzaffer Cemaluddin Yûsuf b. Ferğal Sibt İbnu'l-Cevzî, *el-İntisar ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Karaçi, ts., s. 10-15; Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tebyîzu's-sahîfe* (nşr. Muhammed Aşık İlähî el-Bernî), Karaçi 1990, s. 26 vd.; Ali b. Sultan el-Herevî el-Kâri, *Şerhu Müsned-i Ebî Hanîfe* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut, ts., s. 582 vd. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdüşşehid Nu'mânî, *İmam Ebû Hanîfe ki tâbiyyet or sahabe si unki rivayet*, Karaçi, 1414; krş. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 52-54.

<sup>3</sup> bkz. *İslâm Hukuku Etüdleri*, İstanbul 1984, s. 187 vd.



öncülerinden olmuş ve fikhî tedvin etmiş bir müçtehidin, hadislerin tasnîfi gibi tamamen fikhî sistematiğe ilişkin bir faaliyetten bîhaber ve bîgâne olması düşünülemez.

Diğer taraftan Ebû Hanîfe yaşadığı yıllar itibariyle (80-150) tedvîn ve tasnîf dönemlerini bizzat yaşamış ve bu dönemlerdeki yoğun faaliyetlere şahid olmuş bir şahsiyettir. Ömer b. Abdülaziz'in tedvîne resmîyet kazandırdığı tarihte Ebû Hanîfe 20 yaşında genç bir delikanlıydı. Halifenin bu tedvîn emrini bütün ilim merkezlerine gönderdiği bilinmektedir.<sup>4</sup> Ebû Hanîfe o tarihlerde bu tamimin önemini idrak edecek yaşlarda olup ilim tahsiline, özellikle hadis öğrenimine devam etmekteydi.<sup>5</sup> Üstelik hocaları arasında tedvînin en önemli siması olan İbn Şihab ez-Zührî'nin (ö. 124/741) bulunması da bu açıdan câlib-i dikkattir. Yine hocaları arasında bulunan Kûfeli meşhur âlim Şa'bî'nin (ö. 104/722) talâk ile ilgili hadis ya da fikhî meseleleri bir başlık altında (bâbun mine't-talâk) topladığı bilinmektedir.<sup>6</sup> Ebû Hanîfe'nin pekâlâ hocası Hammâd'dan (ö. 120/737) fikhî mantığını ve birikimini elde ederken, diğer hocaları Şa'bî ve Zührî'den tedvîn ve tasnîf ruhunu almış olması mümkündür.

Bununla birlikte hadis tarihinde ilk musanniflere dair verilen listelerde onun ismine rastlamıyoruz.<sup>7</sup> Bunun sebebinin, Ebû Hanîfe'nin daha çok fikhî kimliğiyle tanınması ve mesaisinin yoğunluğunu fıkha ayırıp hadisle ilgisini ahkâma medar olanlarla sınırlı tutması olduğu söylenebilir. Nitekim bazı tarihî kayıtlarda onun, bir oda dolusu hadis malzemesine sahip olduğu, ancak bunlardan gerekli gördüğü çok az bir kısmını kullandığı nakledilmektedir.<sup>8</sup> Diğer bir mülahazaya göre ise sebep, hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda Ehl-i rey ile Ehl-i hadis arasında yaşanan yoğun tartışmalardır.<sup>9</sup> Bu sebeple onun ismi hadisi değil, fikhî ve reyi ilk tedvîn edenler arasında zikredilmiştir.<sup>10</sup> Ancak bu onun hadiste tasnîfi olmadığı anlamına gelmez. Bize göre hadis tasnîfiyle fikhî tedvîn ve tasnîfi

<sup>4</sup> Suyûtî, Tenvîru'l-havâlik şerhun alâ Muvattai Mâlik, Beyrut, ts., I, 5

<sup>5</sup> bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed), Beyrut 1990, VI, 396; Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî, Mekânetü'l-İmam Ebî Hanîfe fî'l-hadis (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut, 1416, s. 16; Muhammed Ali Sıddîkî Kandehevî, İmâm-ı A'zam or İlm-i Hadis, Siyalkot 1981, s. 168, 170-171.

<sup>6</sup> Said b. Mansûr, Sünen (thk. Habiburrahman el-A'zamî), Beyrut 1985, I, 233; el-Hasen b. Abdirrahman er-Râmeihürmüzî, el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî (thk. Muhammed Accâc el-Hafîb, Beyrut 1984, s. 609.

<sup>7</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, Kitâbü'l-ilel, İstanbul 1992 (Sünen ile birlikte), V, 738; Râmeihürmüzî, Muhaddis, s. 611 vd.; Ebû Tâlib Muhammed b. Ebi'l-Hasen el-Mekkî, Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahub, Kahire, 1310, I, 159; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu İleli't-Tirmizî (thk. Subhi es-Sâmerrâî), Beyrut 1985, s. 50 vd.

<sup>8</sup> Hârizmî, Câmî, I, 222; Nu'mânî, "Kitâbü'l-Âsar Mukaddimesi" (çev. Mehmet Özşenel), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 (1996), s. 236.

<sup>9</sup> bkz. Muhammed ed-Düsûkî, el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhî'l-İslâmî, Devha (Katar) 1987, s. 285-286. Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Özşenel, Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî (yayınlanmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 1999, s. 108-114.

<sup>10</sup> bkz. Zehbî, Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr, ve'l-a'lâm (thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî), Beyrut 1991, Havâdis ve Vefeyât 141-160, s. 13; Suyûtî, Tarihu'l-hulefâ, Mısır 1952, s. 261.

eş zamanlı yürüyen ve iç içe olan faaliyetlerdir. Bu sebeple onun fikhî tedvîn etmesi aynı zamanda sahip olduğu hadis malzemesinden bir kısmını tasnif etmesi yani fikhî bâblara göre tertib etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim ilk musannifler arasında ismi geçen ve Ebû Hanîfe'nin hemşehrisi olan ünlü muhaddis ve fakîh Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) eseri diğer birçok benzeri gibi “*el-Câmi fi'l-fikhi ve'l-ehâdis*” şeklinde tesmiye ve tavsif olunmaktadır. Keza İmam Mâlik'in (ö. 179/795) eseri *Muvatta* fıkıhla ilgili bir eser olarak da nitelendirilmiştir.<sup>11</sup> Bu da ilk iki asırda hadis ve fikhın nasıl iç içe bulunduğunu, hatta bazen müteradif anlamda birbirlerinin yerine kullanılabildiğini gösteren delillerden biri olarak değerlendirilebilir.

Şu hâlde İmam Ebû Hanîfe'nin hadislerin tasnifindeki rolü nedir? Bu sorunun cevabını verebilmek için önce kaynaklardaki tarihî kayıtlara gözatmak gerekmektedir. Bu konudaki kayıtların en dikkat çekici olanı yukarıda işaret ettiğimiz “fikhî tasnîfi” özelliğinin yanısıra, Ebû Hanîfe'nin tedvîn ve tasniftaki öncülüğüne işaret eden kayıttır. Buna göre, Ebû Hanîfe fikhî (şeriat) ilmini ilk tedvin ve baplara göre ilk tertip eden şahsiyet olarak kabul edilmekte, bu konuda onu *Muvatta* ile Mâlik'in takip ettiği ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Burada onun faaliyetinin Mâlik'in *Muvatta*'ı ile karşılaştırılması, bu faaliyetin pür fikhî karakterli olmadığını göstermesi bakımından câlib-i dikkattir. Bizce Ebû Hanîfe'nin fikhî tedvin faaliyetinin bir parçasını hadisleri tasnîfi oluşturmakta ve bu anlamda o fıkıhta olduğu gibi hadiste de ilk musannifler arasında anılmayı hak etmektedir. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) tasnîfin başlangıcı olarak verdiği hicrî 120 yılı<sup>13</sup> aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin, hocası Hammâd'ın yerine geçerek ders vermeye başladığı tarihe işaret etmektedir. Bu tarih Ebû Hanîfe'nin Kûfe mescidinde kurduğu akademide öğrencileriyle birlikte fikhî tedvîn etmeye başladığı tarihtir.

İşte İmam Ebû Hanîfe'nin, fikhî tedvîn faaliyeti çerçevesinde bir fakîh olması hasebiyle öncelikle sahip olduğu zengin hadis malzemesinden ahkâm hadislerini seçerek *el-Âsar*'ı tasnif ettiğini söylememiz hiç de uzak bir ihtimal olmaz. *el-Âsar*'ın esasen Ebû Hanîfe'nin sahih gördüğü ve istidlâllerinde kullandığı merfû, mevkûf ve maktû' hadisleri fikhî bablarına göre (ale'l-ebvâb) ihtiva eden ve öğrencileri tarafından günümüze ulaştırılmış bir ahkâm hadisleri kitabı yani “sünen” kitabı olduğunu söyleyebiliriz. Burada “sünen” kavramının ikinci asırda “musannef” anlamında kullanıldığı ve bu sebeple yaygın anlayışa uygun olarak mevkûf ve maktû' haberleri de ihtiva ettiği gözden uzak tutulmamalıdır. *el-Âsar* ismi de her üç türden rivayeti de ifade etmesi bakımından anlamlıdır ve *Muvatta* gibi ale'l-ebvâb ya da musannef türü hadis kitaplarının bir çeşidi olarak hadis literatüründeki yerini almasının doğru olacağı kanaatindeyiz.

<sup>11</sup> Mekkî, Kûtü'l-kulûb, I, 159.

<sup>12</sup> bkz. Hârizmî, Câmi', I, 34; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, Ukûdü'l-cumân fi menâkibi'l-İmam Ebî Hanîfete'n-Nu'man (thk. Ebû'l-Vefa el-Efgânî), Medine, ts., s. 184; Suyûtî, Tebyîz, s. 129. Ayrıca bkz. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkibu Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 393-394.

<sup>13</sup> Mekkî, Kûtü'l-kulûb, I, 159.

*el-Âsar*'daki hadislerin sıhhat durumu ve eserin metoduna gelince, bu konu Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetindeki tavrı ve içtihad usûlü ile doğrudan ilgilidir. Cerh-ta'dil âlimleri İmam Ebû Hanîfe'nin hadiste sıkı şartları olduğunu kaydetmektedirler. Öğrencisi Vekî b. el-Cerrah (ö. 197/812) Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde son derece ihtiyatlı ve titiz davrandığını belirtir.<sup>14</sup> Ünlü münekkid Yahya b. Maîn (ö. 233/847) ise şöyle der: "Ebû Hanîfe sika idi. O sadece ezberlediği hadisi nakleder, ezberlemediği hiçbir hadisi rivayet etmezdi."<sup>15</sup> Nitekim kendisinden de râvinin hadisi işittiği vakitten edâ edinceye kadar ezberinde tutması gerektiğini söylediği nakledilmiştir.<sup>16</sup> Bu tespitler Ebû Hanîfe'nin az rivayette bulunmasının sebebini açıkladığı gibi, *el-Âsar*'daki hadislerin sıhhati konusunda da bize ipucu vermektedir. Yine Süfyân es-Sevrî'nin tespitine göre "O, kendi nezdinde sahih olan ve sika râvilerce rivayet edilen hadisleri ve bir de Hz. Peygamber'in en son fiillerini nazar-ı itibara alırdı."<sup>17</sup>

Öte yandan İmam Ebû Hanîfe'nin *el-Âsar*'ı kırk bin hadisten seçerek meydana getirdiği kaydedilmektedir.<sup>18</sup> Bu tespit eserin tasnifinde Ebû Hanîfe'nin gerekli gördüğü hadisleri seçtiği anlamına geldiği gibi, kendi nazarında sahih gördüğü rivayetleri aldığını da ifade etmektedir. Bizzat kendisinden nakledilen bir rivayette de Kitabullah'tan sonra Resûlullah'ın sünnetini ve ondan gelen, sika râviler arasında şöhret bulmuş sahih rivayetleri aldığını söylediği kaydedilmektedir.<sup>19</sup> İchtihat metodunu açıkladığı meşhur sözünde de bir meselenin hükmünü sırasıyla Kur'ân, hadis, sahabe icmaı, sahabe kavli ve içtihat yoluyla çözümlendiğini söylediği bilinmektedir.<sup>20</sup> Bütün bunlar onun *el-Âsar*'da takip ettiği metoda ışık tutmaktadır. Buna göre o *el-Âsar*'da kendi nezdinde sahih olan, sika râviler arasında yaygın bir şekilde amel edilegelen sahih rivayetleri almış, Hz. Peygamber'in son fiil ve irşadlarını, sahabe ve tâbiûn görüşlerinden seçtiklerini fıkıh babları tertibinde biraraya getirmiş olmaktadır. İmam Ebû Hanîfe'nin *el-Âsar*'daki râvi ve rivayetlerinin güvenilirliği konusunda Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797) ve Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin de (ö. 258/872) sitayişkâr ifadeleri bulunmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> bkz. Mekkî, Menâkıb, s. 172; Nu'mânî, İmam İbn Mâce or İlm-i Hadis, Karaçi, ts., s. 164-165; Nu'mânî, "Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi", s. 236.

<sup>15</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Beyrut, ts., XIII, 449; Nu'mânî, İmam İbn Mâce or İlm-i Hadis, s. 165.

<sup>16</sup> Zehebî, Siyer, VI, 401.

<sup>17</sup> Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilber el-Kurtubî, el-İntika fî fedâilil-'eimmeti's-selâseti'l-fukaha (thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1997, s. 262; ayrıca bkz. Saymerî, Ahbâr, s. 66-67.

<sup>18</sup> Mekkî, Menâkıb, s. 84-85; Nu'mânî, "Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi", s. 236.

<sup>19</sup> Saymerî, Ahbâr, s. 10; Zehebî, Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî-Ebû'l-Vefa el-Efgânî), Beyrut, 1408, s. 34.

<sup>20</sup> bkz. Ebû Zekeriyya Yahya b. Maîn, et-Târîh (thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke 1979, IV, 63-64; Saymerî, Ahbâr, s. 10-11; Hatîb, Târîh, XIII, 368; Mekkî, Menâkıb, s. 71, 73-74; Zehebî, Menâkıb, s. 32-34; Sâlihî, Ukûd, s. 172 vd.

<sup>21</sup> bkz. Mekkî, Menâkıb, s. 446-447; Nu'mânî, İmam İbn Mâce or İlm-i Hadis, s. 165; Nu'mânî, "Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi", s. 237.

Ebû Hanîfe *el-Âsar*'da hadisleri rivayet geleneğine uygun olarak senedleriyle nakletmiştir. *el-Âsar*'da bulunan mürsel ya da munkatı rivayetleri ise devrin genel yaklaşımıyla paralel değerlendirmek gerekmektedir. Başta *Muvatta* olmak üzere o dönemden günümüze ulaşan az sayıdaki hadis kaynağı incelendiğinde bunların hepsinde de mürsel/munkatı ve belağ türünden rivayetler yer aldığı görülecektir. Bu da hicrî ikinci asırda bu tür rivayetlerle ilgili farklı bir anlayış bulunduğunu göstermektedir. *el-Âsar*'ın günümüzde mevcut nüshalarında bin civarında rivayet bulunmaktadır.

*el-Âsar*'ın İslâm ilimler tarihinde daha çok Ebû Hanîfe'nin öğrencileri İmam Muhammed Şeybânî (ö. 189/805) ile İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) nispetle anılmasına gelince, bu da o dönemdeki imlâ usûlü ve rivayet tekniğiyle yakından ilgili bir husus olmalıdır. İmam Ebû Hanîfe derslerinde ihticâc ettiği hadisleri ezberinden imlâ ediyor, öğrencileri de bunları yazıyorlardı<sup>22</sup> (Ebû Hanîfe'nin bu doğrultudaki görüşüne yukarıda işaret olunmuştu). Bu anlamda öğrencilerine nispetle anılan *el-Âsar* adlı eserlerin esasen Ebû Hanîfe'nin *el-Âsar*'ının nüshaları ya da rivayetleri konumunda olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *el-Âsar*'larına bakıldığında rivayetlerin hepsinin an'ane veya semâ lafızlarıyla Ebû Hanîfe'den alındığı görülür. Ancak Şeybânî nadiren hocasının görüş ya da rivayetine katılmadığı zaman kendi görüş ve delilini de eklemektedir. Bu ilâvelerden dolayı *el-Âsar* Şeybânî'ye nispetle meşhur olmuştur. Şeybânî aynı usûlü diğer hocası İmam Mâlik'in *Muvatta*'ını rivayet ederken de uygulamıştır. Burada da önce Mâlik'ten işittiği hadisleri rivayet etmiş, hocasının görüşlerine katılmadığı zaman kendi görüşünün delili olan hadisleri *Muvatta* nüshasına eklemiştir. Bu sebeple *Muvatta*'ın Şeybânî rivayeti *Muvatta-i Muhammed* diye tanınmıştır. Bu durumda esasen ne *Muvatta*, ne de *el-Âsar* Şeybânî'nin değil, Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin eserleri olmakta ve Şeybânî her iki eseri de rivayet ederken kendi katkılarıyla rivayet etmektedir.<sup>23</sup>

Şu halde *el-Âsar*'ın temelde Ebû Hanîfe'nin tasnîfi olduğunu ve öğrencileri tarafından kendisinden muhtelif zamanlarda rivayet edildiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple nüshalar ve rivayetler arasında hadis sayısı, babların takdim tehiri gibi açılardan farklar bulunması tabiidir. Bunun ötesinde diğer birçok hadis kitabında olduğu gibi *el-Âsar*'da da zaman içinde musannif tarafından yapılan düzeltmelerin, ilâve veya çıkarmaların olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencilerinden Abdullah b. el-Mübârek bu konuda şöyle demektedir: “Ben Ebû Hanîfe'nin kitaplarını birçok defa yazdım. Çünkü bunlarda ilâveler meydana geliyor, ben onları da yazıyordum.”<sup>24</sup> Yine Abdullah b. el-Mübârek'in Kûfe'ye geldiğinde Züfer b. el-Hüzeyl'e (ö. 158/775) uğrayıp onun Ebû Hanîfe'den yazdığı kitaplarını ödünç alarak yazdığı ve bu olayın defalarca tekrerrür ettiği

<sup>22</sup> Nu'mânî, “Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi”, s. 241.

<sup>23</sup> Nu'mânî, “Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi”, s. 249-251; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitabü'l-âsar* (thk. Ebû'l-Vefa el-Efgânî), Beyrut 1993, I, 8-9 (muhakkik el-Efgânî'nin mukaddimesi).

<sup>24</sup> Mekkî, *Menâkıb*, s. 324; Nu'mânî, “Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi”, s. 240-241.

kaydedilmektedir.<sup>25</sup> İmam Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'nin yanına h. 146'da geldiği düşünülürse bu noktada onun rivayetinin en sağlam nüshalardan olduğu tahmin edilebilir. Bu sebeple onun rivayeti en yaygın ve makbul *el-Âsar* nüshası olmuştur.

Günümüze doğrudan ulaşan bu iki nüsha (Ebû Yûsuf ve Şeybânî nüshası) dışında kaynaklarda diğer öğrencilerinin de *el-Âsar*'ı Ebû Hanîfe'den rivayet ettiklerine dair kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtlarda *el-Âsar* bazen nüsha, bazen müsned, bazen de sünen isimleriyle zikredilmiştir. Bunların hepsi de aynı eserin farklı isimlerle anılma geleneğinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Ebû Hanîfe'den eserini nakleden diğer öğrencileri arasında Züfer b. el-Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd da (ö. 204/819) bulunmaktadır. Bunlara ilâve olarak Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd (ö. 170/786), Muhammed b. Hâlid el-Vehbî (ö. 190/805 takriben), Hafs b. Gıyas (ö. 194/809) gibi hadisçilerin de Ebû Hanîfe'den *el-Âsar*'ı rivayet ettikleri kaydedilmektedir. Bunlar dışında Ebû Hanîfe'den hadis işiten veya yazan pek çok muhaddisin de bu meyanda onun *el-Âsar*'ından nakillerde bulunmuş olması muhtemeldir.<sup>26</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe'den nakledilen ve *el-Âsar* dışında bulunan pekçok hadis de sonraki müellifler tarafından muhtelif tasniflerde bir araya getirilmiştir. H. VII. asır müelliflerinden Hârizmî (ö. 655/1257) gerek *el-Âsar* ve nüshalarındaki hadisleri ve gerekse diğer kaynaklarda bir araya getirilen rivayetleri *Câmiu'l-mesânîd* (I-II, Beyrut, ts.) adlı eserinde tekrarları ve senedleri hafzederek toplamış bulunmaktadır.

Diğer taraftan *el-Âsar*'ın tasnifinin hadis tarihinde önemli etkileri olmuştur. Öncelikle *el-Âsar*'ın hicrî ikinci asırdan günümüze ulaşan fikhî tertibe sahip en eski hadis kitabı olduğu söylenebilir. İkinci olarak Ebû Hanîfe tarafından geliştirilip *el-Âsar*'da uygulanan fikhî tevbîb mantığının sonraki musannifler tarafından da takip edildiğini söylemek mümkündür. Yukarıda İmam Mâlik'in *Muvatta*'da onu takip ettiğine dair kayıtlara işaret olunmuştu. Yine ilk musannifler arasında ismi geçen ünlü muhaddis ve fakîh Süfyân es-Sevrî'nin günümüze ulaşmayan *Câmi* adlı eserini tasnif ederken Ebû Hanîfe'nin eserlerinden yararlandığı kaydedilmektedir.<sup>27</sup> Sevrî'nin elinin altında olduğu belirtilen Ebû Hanîfe'ye ait *Kitabü'r-Rehn* adlı eserin<sup>28</sup> onun tasnif faaliyetinin ürünlerinden biri olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca ilk musannifler arasında ismi geçen Abdullah b. el-Mübârek'in *es-Sünen fi'l-fikh* adlı eserini hocası Ebû Hanîfe'nin fikh bablarına göre tasnif ettiği belirtilmektedir.<sup>29</sup> Bütün bunlar Ebû Hanîfe'nin hadislerin tasnifi konusunda sahip olduğu önceliği ve muasırları ile halefleri üzerindeki etkilerini gösteren delillerdendir. Dahası, Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde gösterdiği titizlik ve sahih rivayetleri seçme

<sup>25</sup> Mekkî, Menâkıb, s. 325.

<sup>26</sup> bkz. Nu'mânî, "Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi", s. 241, 245-249.

<sup>27</sup> Saymerî, Ahbâr, s. 65-66.

<sup>28</sup> bkz. Mekkî, Menâkıb, s. 282.

<sup>29</sup> Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", DiA, İstanbul 1988, I, 123.

konusundaki hassasiyeti sebebiyle *el-Âsar*, bazı araştırmacılar tarafından sahih hadisler konusunda tasnif edilmiş ilk eser kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

Netice olarak *el-Âsar* hicrî ikinci asırdan günümüze ulaşan en eski ve orijinal hadis kaynaklarından birini teşkil etmektedir. İhtiva ettiği fikhî tertib, sahih rivayetleri seçme mantığı ve hadisleri senedleriyle nakletme özellikleriyle önceliğe sahip olup kendisinden sonraki çalışmaları etkilediğini söyleyebiliriz. Binaenaleyh kaynaklarda hadiste ilk musannifler arasında İmam Ebû Hanîfe'nin ve eseri *el-Âsar*'ın zikredilmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Oysa ki yukarıda da işaret olunduğu üzere Ebû Hanîfe ve ashabının tasnif döneminin bütün özelliklerini yansıtan bu orijinal çalışmalarının, en az *Muvatta* ve diğer musannefler kadar ilmî ve tarihî değere sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Hicrî ikinci asırdan günümüze ulaşan her eser, hadislerin güvenilirliği açısından bizim için son derece büyük önem taşımaktadır. Bu bakımdan da bu eserler üzerinde yapılacak çalışmalar hadis tasnif tarihine önemli katkılar sağlayacaktır. Üzerinde yapılacak ilmî araştırmalar ve ciddî neşirlerle *el-Âsar*'ın da hadis tarihinde hakettiği yeri alacağını umuyoruz.



Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Hayati Beye teşekkür ediyoruz. Süreye de dikkat ederek Mehmet Özşenel Beyin tebliğini okudular. Sonuncu tebliğin Müzakerecisi Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Abdülkadir Evgin arkadaşımız. Kendisini dinliyoruz.

<sup>30</sup> bkz. Nu'mânî, "Kitabü'l-Âsar Mukaddimesi", s. 233; Nu'mânî, el-İmam İbn Mâce ve kitabuhu's-Sünen (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut, 1419, s. 58-59; Kandehevî, İmâm-ı A'zam, s. 347.

## Müzakere

A. Kadir EVGİN  
KSÜ İlähiyat Fakültesi

Öncelikle, değerli meslektaşımızı tebliğinden dolayı (gıyaben) tebrik ediyor, bu duygularımın da tebliğini burada okuyan arkadaşımız tarafından kendisine iletilmesini istiyorum. Tebliğcimiz burada olmadığı için “meydanı boş bulmuşum” gibi değerlendirilmemek arzusuyla ilgili tebliği hakkındaki bazı tespit ve tekliflerimi kısaca arz etmek istiyorum.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (80-150) söz konusu olunca, *hadislerin tasnîfi* ifadesi hadislerin daha ziyade sahih, zayıf, ma'rûf, mürsel, âhâd, mütevâtir, meşhur şeklindeki nitelik bakımından tasniflerini çağrıştırır. Ebû Hanîfe'nin bir hadis musannifi olarak tanınmaması genel kabulü bizi bu düşünceye sevk etmektedir. Ayrıca onun hadislerin tasnîfi aşamasında hayatta olmaması da (çünkü Hadis Tarihi'inde ilk tasnîf eserleri hicrî 150 yılından sonra gündeme gelmeye başlamıştır ve asıl tasnîf çağı da hicrî üçüncü asır olarak kabul edilmektedir), durumu bu şekilde algılamamızı gerekli kılmaktadır diye düşünüyorum. Ama yaşadığı dönemin ilmî usûlleri<sup>1</sup> dikkate alındığında, rivayetlerinin bir araya getirilerek onun adına eserleri oluşturulması, tebliğde de belirtildiği gibi, Ebû Hanîfe'nin özellikle fikhî hadislerin rivayeti konusunda önemli bir boşluğu doldurduğu anlamına gelmektedir diyebiliriz.

Bu durumu belirttikten sonra şimdi *el-Âsâr* hakkında, tebliğde yer verilmeyen bazı hususlara işaret etmek istiyoruz:

*el-Âsâr*'daki hadisleri Ebû Yûsuf'un oğlu babasından, o da hocası Ebû Hanîfe'den rivayet eder. Ondaki sonraki rivayet senedi ya Hz. Peygamber'e, ya bir sahâbîye ya da Ebû Hanîfe'nin beğendiği bir tâbiüne ulaşır. Bu itibarla bu kitap Ebû Hanîfe'nin bir Müsned'i olmuş olur. Bu kitapta Kûfe fukâhasının sözlerinden seçilmiş fetvâlar da mevcuttur ve kitap fikh bâblarına göre tertîb olunmuştur. Müsned'de Ebû Hanîfe'nin itimat ettiği hadislerden bir kısmının merfu olmasını şart koşmadığı, mürsel hadisi kabul ettiği, tâbiünden olan Kûfe ve Irak fukâhasından seçilmiş fetvâların yer aldığı görülmektedir.<sup>2</sup>

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ait *el-Âsâr* nüshalarının mukayesesi neticesinde *Âsâr*'ın Ebû Hanîfe'nin bu öğrencilerinin anlayışları doğrultusunda tasnif edildiği intibamı uyandırıcı mahiyette olan aşağıdaki farklılıkların tespit edildiği görülmektedir.

1-Mudârabe bâb'ında İbn Mes'ûd'dan gelen bir hadis, Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında bulunurken(s. 845), Şeybânî'nin *Âsâr*'ında bulunmamaktadır.

---

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde imlâ usûlü yaygın olduğundan, hocalar genellikle kendileri yazmazlar, talebelerine yazdırırlardı (bkz: İsmail Hakkı Ünal, Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu, DİB Yay., Ankara 1994, s. 24).

<sup>2</sup> Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, DİB Yay., Ankara 1997, s. 228.

2- Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında (s. 830) "alıcı ve satıcı arasında fiyat konusunda anlaşmazlıkla" ilgili hadis, Şeybânî'nin *Âsar*'ında yoktur.

3- Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında (s. 666), boşanma ve iddet bâbında Hz. Ömer'den gelen bir hadis mevcutken, bu hadis Şeybânî'nin *Âsâr*'ında bulunmamaktadır.

4- Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ı, nafaka ve süknâ meselesinde birkaç hadisi bir arada toplarken (hadis no: 592, 608, 726 ve 728), bunlar Şeybânî *Âsâr*'ında mevcut değildir.

5- Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ındaki "liân"la ilgili 704, 707 ve 709 nolu hadisler, Şeybânî'nin *Âsâr*'ında bulunmamaktadır.

6- Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ındaki "Zihar"la alâkalı 492, 692 ve 696 nolu hadisler, Şeybânî'nin *Âsâr*'ında bulunmamaktadır.

7- "Mudâra'a" konusunda Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında 857'de mevcut olan Sâlim'den gelen bir hadis, Şeybânî'nin *Âsâr*'ında yoktur.

8- Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında "ferâiz"le alâkalı 779 ve 780 nolu hadisler, Şeybânî'nin *Âsâr*'ında mevcut değildir.

9- Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında çeşitli konulardaki 399, 401, 597 ve 607 nolu hadisler, Şeybânî'nin *Âsâr*'ında bulunmamaktadır.<sup>3</sup>

Tebliğde *el-Âsâr*'ın kendisinden sonraki çalışmaları etkilediği belirtilmekte fakat bu konuda herhangi bir örnek verilmemektedir. Meselâ "Sahih rivayetleri seçme mantığı içerisinde tertib edildiği belirtilen bu eser, daha sonra aynı mantıkla tertib edildiği belirtilen eserleri nasıl etkilemiştir?" "Örneğin Buhârî'nin *Sahih*'ini nasıl etkilemiştir ya da etkilemiş midir?" "Eğer etkilemişse Buhârî, Ebû Hanîfe'den niçin herhangi bir rivayette bulunmamıştır?" "Eğer etkilememişse böyle genel bir yargıya varmak ne derece doğru olur?" gibi soruların cevabı araştırılabilir diye düşünüyorum. Öte yandan tebliğcimiz *el-Âsar*'ı hadis tekniği bakımından kısaca inceleyip kaç hadisten müteşekkil olduğu, bunların Kütüb-i Sitte'ye nasıl yansydıkları, konu indeksi gibi konulara kısaca temas edilebilirdi.

Meslektaşımız bu tebliğinde Ebû Hanîfe'nin *el-Âsâr*'ının hadis musannefâtı içerisinde yer alması gerektiğini imaen teklif etmektedir. Ben de Hanefî Mezhebi dâhil dört büyük mezhebin temellerinin tasnîf dönemi öncesinde atılmış olmasının Hadis Tarihi, hadislerin tam manasıyla tasnîf edildiği üçüncü asırdan sonra bu mezhepler kadar büyük kitleleri etkileyen bir mezhebin ortaya çıkmamış olmasının da Mezhepler Tarihi ve İslâm Hukuk Tarihi açısından önemli olduğunu belirterek, Ebû Hanîfe ve diğer büyük mezhep imamlarıyla aynı dönemde meydana getirilmiş olan hadis eserlerinin, hadis tasnîf sistematığı açısından ele alınıp incelenmesini, ayrıca Ebû Hanîfe'nin hadis aldığı hocalarının tespit edilmesi suretiyle *el-Âsâr*'ın kaynaklarının belirlenmesi maksadına yönelik çalışmalar yapılmasını, tebliğcimize bundan sonraki çalışmaları için teklif ediyorum.

Tebliğde Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadislerin toplandığı 15 adet Müsned'den bahsedilmemektedir. Bu sayının 17 olduğunu belirtenler de vardır. (Hatta bu sayının

<sup>3</sup> M. Mustafa el-A'zamî, İslâm Fıkhı ve Sünnet (çev. Mustafa Ertürk), İz Yay., İstanbul 1996, s. 150-151.



20'den fazla olduğu da dile getirilmektedir)<sup>4</sup> Bunların hiçbirisi de Ebû Hanîfe'nin olmayıp, onun rivayet ettiği (veya istidlâl ettiği) hadisleri içerdiği için müsned adını almışlardır. Bu müsnedlerden 15 tanesini Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed b. El-Hasan el-Hatîb el-Havârizmî (öl:655) *Câmiu'l-mesânîd* adlı kitabında bir araya getirmiştir.<sup>5</sup>

Tebliğde Ebû Hanîfe'nin bir problemin çözümünde sırasıyla Kur'ân, hadis, sahabe icmaı, sahabe kavli ve içtihad'a başvurduğu belirtilmektedir. Fakat Ebû Hanîfe'nin "Öncelikle Kur'ân'a bakarım. Eğer onda bir şey bulamazsam Peygamberin sünnetine bakarım. Eğer sünnette de bir şey bulamazsam sahabîlerden istediğimin görüşlerini kabul ederim, istemediğimi de reddederim. Onların görüşlerinden uzak değilim. Sahâbî olmayanların görüşlerini de takip edecek değilim. Fakat iş İbrahim, Şa'bî, İbn Sîrîn, Hasan, Atâ, Sa'îd b. Müseyyeb ve benzeri kimselere (tâbiûn) gelip dayandığında, onların yaptığı gibi ben de içtihad'a başvururum"<sup>6</sup> şeklindeki sözündeki, onun sahabîlerden istediği kimsenin sözlerini delil kabul edeceği ayrıntısı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Netice itibarıyla Ebû Hanîfe, kendisine ait olduğu belirtilen eserlerdeki hadisleri hadis rivayetinin yoğun fakat kapalı olarak yaşandığı bir dönemde toplamıştır. Dolayısıyla birçok hadisten haberdar olmaması doğaldır. Kanaatimizce onun hadis tedvini ve tasnifi konusundaki kaygısı, ulaşabildiği rivayetlerin ışığında, insanların karşılaştığı veya karşılaşıacağı problemlerin çözümü hakkındaki kaygısından daha az olmuştur.



Hüseyin ALGÜL  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Genel olarak birkaç teşekkür ifadesi ve konuşması yaparak hayırlı akşamlar dileyebileceğim az sonra sizlere. Sabrınızı zorladık. Öncelikle İmâm-ı A'zam gibi gerçekten dinî tarihimizde ve kültür tarihimizde çok önemli bir yeri olan bir zatı böyle nezih bir ortamda anma güzelliğini bize bahş eden yüce Allah'a hamd ediyorum. Tahdis-i nimet güzelliklerin artarak devam etmesini sağlar. Bu güzel işin güzel bir şekilde yürümekte olduğunu görüyoruz. Buna sebep olanları teşekkürle anmamız gerekiyor. İsim söylemeyeceğim ama en başta söyleyeceğimiz tek isim İmâm-ı A'zam hazretlerini rahmetle, şükranla anıyoruz. İyi ki o büyük bir ilim adamı olarak var olmuştur, yaşamıştır. Onun düşüncelerini, fikirlerini tartışıyoruz. Günümüzde, kafamızda netleşmemiş çözüm bekleyen dinî problemlere bu tartışmaların güzel ışık tutacağını, güzel rahatlama getireceğini, güzel sonuçlara vesile olacağını görüyoruz ve ümit ediyoruz. Bir ilim adamı olarak sağlam bir duruş sergilemiştir. Ölünceye kadar sürekli bunu yapmıştır. İbadet vecdi

<sup>4</sup> Ahmet Ünsal, "İmâm Ebû Hanîfe Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası", İslâmî Araştırmalar, 2002, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, cilt 15, sayı 1-2, 2002, s. 334.

<sup>5</sup> Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, er-Risâletü'l-mustatrafê li-beyânî meşhûri kütübi'-s-süneni'l-müşerrefe, Kahraman Yay., İstanbul 1986. s. 16.

<sup>6</sup> Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, s. 322.

içerisinde ilim meclisleini kurup öğrenci yetiştirmiştir. Mâlî imkânlarını seferber etmiştir. Güncel problemlere dinî zaviyeden gayretle çözüm aramıştır. Bunları tartışıyoruz ve o büyük zatı hakikaten rahmetle anıyoruz. Bu güzel bir nokta. Başka toplantılarla spesifik alanların, hocalarımızın çeşitli vesilelerle üzerinde durduğu yönlerinin belki birkaç gün sürecek sempozyumlarda bundan böyle ele alınması şahsen benim hazırlayan arkadaşlara önerim ve teklifimdir.

Saniyen başta Kur'ân Araştırmaları Vakfı olmak üzere bu sempozyumu plânlayan arkadaşlarımıza gerçekten teşekkür ediyoruz. İlahiyat Fakültemizin Bursa'daki yöneticilerinden asistanlarına kadar her kademede buna destek veren arkadaşlarımıza şükranlarımızı sunuyoruz. Tebliğci ve Müzakereci ilim adamları hocalarımıza, kardeşlerimize en gencinden en yaşlısına kadar... Rihle geleneği vardır bizim kültür tarihimizde, seyahatlerimiz vardır. Müşkilâtları göze almak, öz yurdumuzdan, evimizden uzak yerlerde Allah rızası için ilmî mesaili tartışmak manevî bereketin ziyadeleşmesine vesiledir. Tarihimizde bu çok vardır. Bunun güncel bir versiyonunu bugün burada üç gündür yaşıyoruz. İnşallah bundan sonra da devam eder, diye düşünüyorum. Tebliğci ve Müzakereci hocalarımıza, dostlarımıza şükranlarımızı sunuyoruz.

Sabırla, üç günden beri (yarın da devam edecek) bizi takip eden, dinleyen gerçekten seçkin dinleyicilerimize çok teşekkür ediyoruz. Bundan özellikle genç arkadaşlarımızın, öğrencilerimizin çok büyük faydalar edineceklerini görüyoruz.

Belki teşekkürlerimizin en büyüğünü de isim vermeden şu organizasyonun gerçekleşmesinde gerçekten mâlî emeklerini ve katkılarını esirgemeyen ve zevkle bunu yapan iş adamlarımıza, Bursa'mızda bulunan çeşitli mesleklerden değerli kardeşlerimize şükranlarımızı sunuyoruz. Allah gayretlerinin sevabını ihsan etsin ve mâlî imkânları genişlesin, daha sonraki toplantılara da katkı verir duruma gelsinler diye dua ediyoruz, teşekkür ediyoruz. Bu ilim pazarında, bu manevî fuarda öğretmenlerimiz var, öğrenenlerimiz var. Bu olayı plânlayanlarımız var. Buna destek verenlerimiz var. Hepsine teşekkür ediyoruz.

Sabırla bu oturumları takip ettiğiniz için son kez hepinize tebliğci arkadaşlarım ve Müzakereci kardeşlerim adına teşekkür ediyorum. Hayırlı akşamlar diliyorum.

## ON İKİNCİ OTURUM

Başkan: İzzet ER

TEBLİĞLER ve MÜZAKERELER

Muhterem hocalarım, değerli arkadaşlarım!

M sadenizle önce hoş geldiniz demek istiyorum. Ben ilk defa sizinle m l ki oluyorum. Belki arkadaşlarım bahsetmişlerdir. Süleyman Demirel  niversitesi il hiyat Fakültesinde il hiyat Fakültelerinin yeniden yapilandırılması ile ilgili bir sempozyum vardı. Oraya katılmam gerekiyordu, görevimiz vardı. Isparta'dan sel mlar getirdim.

M sadenizle oturumda tebliği olan değerli arkadaşlarımızı davet etmek istiyorum.

Bu oturumda organizasyonun bana verdiği talimata göre tebliğler on beşer dakika. Arkadaşlarımız riayet ederlerse iyi olur. Özellikle bizi bekleyen çok yoğun bir program var, dediler.

## Ebû Hanîfe'nin Batı Hukuku'ndaki Yeri -Örnekleri İle Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-

Mehmet Nuri GÜLER  
ŞHÜ İlähiyat Fakültesi

### Giriş

Ebû Hanîfe'nin hukuk anlayışını sağlam olarak ortaya çıkarıp, günümüz hukuk âleminin yararlanmasına sunmak için, onu İslâm Hukuku terimleri ve anlayışları dışındaki günümüz hukuk terimleri ve anlayışları ile tercüme etmek ihtiyacı, bir problem olarak görülmüştür. Bunu karşılamak üzere, “Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri” amaç edilmiştir. Bu amaç, bir çözümsel karşılaştırmalı hukuk araştırması ile gerçekleştirilmiş ve yayımlanmıştır<sup>1</sup>; ancak bunda, Ebû Hanîfe'nin, hemen hemen sadece görüşleri doğrultusunda bir belirleme yapılabilmektedir. Bu bakımdan, bu araştırmanın uygulamaya yönelik bir araştırma ile tamamlanması önerilmiştir. Bu amaçla, “Ebû Hanîfe'de Örnekleri ile Fiilen Yürürlükteki İslâm Hukuku ve Batılı (Avrupa) Hukukundaki Yeri” çözümsel karşılaştırmalı hukuk araştırması olarak yapılmış, fakat henüz yayımlanmamıştır. İşte bu tebliğ metni, henüz yayımlanmamış Ebû Hanîfe'nin uygulamalarına yönelik böyle bir araştırmanın, “Ebû Hanîfe'nin Batı Hukuku'ndaki Yeri” şeklindeki bir özeti olmaktadır. Bu tebliğin önemi, günümüz hukuk âleminin terim ve anlayışlarını tanıtarak, günümüz İslâm Hukukçusunun, kendini yalnızca İslâm Hukuku ile sınırlayan dar çerçevede bir hukuk uzmanı olmaktan çıkartıp, kendi hukukunu geliştirmedeki katkısını arttırmayı sağlamak istemesidir.

Bu şekilde, “Ebû Hanîfe'nin Batı Hukuku'ndaki Yeri” adlı tebliğin amacı ve önemi belirtildikten sonra, konunun anlatımına girişilebilir.

Buna, Ebû Hanîfe'nin Batı Hukuku'ndaki yerini belirlemek için, önce İslâm Hukuku'ndaki yerini ortaya koymakla başlamak gerekmektedir. İslâm Hukuk Sistemi'nde Ebû Hanîfe'nin, **el-Âlim ve'l-müteallim**'deki, “*Ene Uftike fihinn/Sana onlar hakkında fetvâ veririm (hükümlerini açıklarım)*”<sup>2</sup>, “*Tesebbet fi'l-futyâ/Fetvâda çabuk davranma !...*”<sup>3</sup> ifadelerine göre, “müfti” konumunda olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, “**müfti**,

<sup>1</sup> Mehmet Nuri Güler, “Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri – Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV, sayı 1-2 (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Yıl: 2002, Ankara s. 91-130 (Bundan böyle, “Güler” şeklinde geçecektir).

<sup>2</sup> Ebû Mukatil Hafı b. Selm es-Semerkanđi (ö. 208 h./823 m.), Ebû Hanîfe'den Rivâyet: el-Âlim ve'l-müteallim (thk. Muhammed Zâhid el-Kevseri), Mısır 1368 h./1949 m., Neşreden: Mustafa Öz (İmâm-ı A'zamın Beş Eseri, İstanbul 1992), s. 39 (Bundan böyle, el-Âlim ve'l-müteallim şeklinde geçecektir).

<sup>3</sup> el-Âlim ve'l-müteallim, s. 18, 21.

*kendisine sorulan sorunun hükmünü, Kitab ve sünnet nasslarından veya nassların ışığı altında içtihat ederek çıkararak kimsedir.”<sup>4</sup>*

Hukuk Bilimi’nde, hukuk ile uğraşan ilim (bilim) adamlarının çeşitli vesilelerle açıklamış oldukları bu görüşler, doktrin (öğreti),<sup>5</sup> ya da diğer bir terimle, bilimsel (ilmî) içtihat diye adlandırılarak,<sup>6</sup> Hukukun Yardımcı Kaynakları içinde sayılmaktadır.<sup>7</sup> Buna göre, Ebû Hanîfe, İslâm Hukuk Sistemi’nde yardımcı kaynaklar arasında bulunan doktrin içinde yer almaktadır.

Karşılaştırmalı Hukuk’ta, temel araştırma yöntemi “görevsel denklik” olmaktadır. Bu yöntemde, ancak aynı görevi üstlenen ve fonksiyonu gören kural, kavram ve kurumlar karşılaştırılabilmektedirler.<sup>8</sup> Bu bakımdan, Ebû Hanîfe’nin İslâm Hukuk Sistemi’nin doktrini içindeki bu yeri, Batı Hukuk Sistemi’nin doktriniyi oluşturan Batı (Avrupalı) Hukuk Ekolleri’ne denk düşmektedir. O hâlde, Ebû Hanîfe’nin Batı Hukuku’ndaki yeri, batı hukuk sistemini şekillendiren Roma Hukuk Sistemi ve Ekolleri içinde belirlenebilecek demektir.

Bu yüzden, işe, önce Roma Hukuku ve Ekollerinin özlü bir tanıtımıyla başlanılacak; sonra, Ebû Hanîfe’nin, İslâm Hukuku’nun kaynaklarını açıklamasına ve hukuk kurallarını uygulama örneklerine göre, batı hukuk sistemi ekolleri içindeki yeri belirlenmeye çalışılacaktır.

## 1. Roma Hukuku ve Batı Hukuk Ekolleri

Burada, önce Roma Hukuku, sonra da Batı Hukuk Ekolleri anahatlarıyla tanıtılacaktır.

### 1.1. Roma Hukuku (Corpus Juris Civilis)

Roma Hukuku, Batı Hukuk Sistemleri’nin kaynağını oluşturmaktadır.<sup>9</sup> Roma Hukuku, milattan sonra 527-565 yılları arasında hüküm süren Justinianus’un büyük bir kanunlaştırma eseridir. Bu kanunlaştırmada, Roma hukukçularının eserleri ile Roma imparatorlarının emirnameleri belli bir düzen içinde birkaç külliyât (kitap dizisi) halinde bir

<sup>4</sup> Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. Nu. 24, İstanbul 1988, s. 327.

<sup>5</sup> A. Şeref Gözübüyük, Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları, Üçüncü Bası, Ankara 1978, s. 47 (Bundan böyle, “Gözübüyük” şeklinde geçecektir.); Sami Karahan, “Yardımcı Kaynaklar”, Hukuk Bilimine Giriş, Üçüncü Baskı, Konya 1997, s. 48 (Bundan böyle, “Karahan” şeklinde geçecektir.); Tarık Özbilgen, Eleştirel Hukuk Başlangıcı Dersleri, İstanbul 1976, s. 369 ve devamı (Bundan böyle, “Özbilgen, Hukuk Başlangıcı” şeklinde geçecektir.).

<sup>6</sup> Gözübüyük, s. 47. Geniş bilgi için bakınız: Orhan Münir Çağal, Hukuka ve Hukuk Bilimine Giriş, Dördüncü Tabı, İstanbul 1971, s. 99-101 (Bundan böyle, “Çağal, Hukuk Bilimine Giriş” şeklinde geçecektir.).

<sup>7</sup> Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı Dersleri, 5. Basım, Ankara 1966, s. 85 (Bundan böyle, “Bilge” şeklinde geçecektir.); Karahan, s. 48.

<sup>8</sup> Ergun Özsunay, Karşılaştırmalı Hukuka Giriş, İstanbul 1976, s. 139 ve devamı.

<sup>9</sup> Paul Koschaker, Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Ana Hatları, (Kitabı Yeniden Elden Geçiren: Kudret Ayiter), Yedinci Bası, Ankara 1983, s. 7 (Bundan böyle, “Koschaker” şeklinde geçecektir.).

araya toplanmıştır.<sup>10</sup> Bu bakımdan “yığmak” ve “toplamak” anlamında “*Compilatio*” diye adlandırılmıştır. Sonraları, Orta Çağ'da, bu *Compilatio*'ya “*Bütün Hukukun Bir Araya Toplanması*”, ya da “*Yurttaşlar Hukuku Derlemesi*” anlamına gelen *Corpus Juris Civilis* adı verilmiştir. Bu çağdan itibaren de *Corpus Juris Civilis* adıyla anıla gelmiştir.<sup>11</sup> *Corpus Juris Civilis*, imparator Justinianus tarafından kanun gücü verilerek yayınlanırken, Latince yayınlanmıştır. Sonraları, Yunanca özetleri yapılmıştır. Bunlara, “*İmparator Kanunu*” anlamında “*Basilica*” denilmiştir.<sup>12</sup>

*Corpus Juris Civilis*'in hazırlanan ilk bölümü, *Codex* (Kodeks) *I ve II* (miladî 528, 534) olmaktadır. *Codex*, “*İmparator Emirnameleri Derlemesi*”, ya da “*İmparator Hukuku Derlemesi*” anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> İkinci olarak hazırlanan bölümü de, *Digesta* (*Pandectae*) (m. 530-533)'dir. “*Düzenlenmiş Tam Bir Derleme*” anlamına gelir.<sup>14</sup> *Corpus Juris Civilis*'in hazırlanan son bölümü ise, *Institutiones* (m. 533) olmaktadır. *Institutiones*, “*Hukuk Müesseseleri (Kurumları)*” demektir.<sup>15</sup> İşte, Justinianus'un *Corpus Juris Civilis*'i bu üç bölümden meydana gelmektedir. Bu üç bölümün yayınlanmasından Justinianus'un ölümüne kadar geçen dönemde (m. 534-565) Justinianus'un çıkardığı emirnameler (*contitutio*'lar), Orta Çağ'da toplanarak *Novellae Leges*, Türkçe karşılığı ile *Yeni Kanunlar*, kısaca *Novellae* adı ile *Corpus Juris Civilis*'e eklenmiştir.<sup>16</sup>

*Corpus Juris Civilis*'in basımında hazırlanış sırasına uyulmayarak, önce *Institutiones*, sonra *Digesta* (*Pandectae*), *Codex* ve *Novellae* sıralamasıyla basılmıştır.<sup>17</sup>

Roma Hukuku, yani *Corpus Juris Civilis*, Batı Roma İmparatorluğu'nun siyasî bir birlik olarak ortadan kalkmasından itibaren XIX. yüzyılda Avrupa'da başlayan kanunlaştırma hareketine kadar, Batı'da “*Ortak Hukuk*” olarak yürürlüğünü sürdürmüştür. Bu süreçte, çeşitli dönemlerde, Avrupa Hukuk Ekolleri tarafından Roma Hukuku (yani *Corpus Juris Civilis*)'na sürekli bir içerik kazandırılmıştır.<sup>18</sup> Şimdi bu ekollere geçilebilir:

## 1.2. Batı Hukuk Ekolleri

Roma Hukuku, XI. ve XII. yüzyıllardan itibaren XX. yüzyılın başlarına kadar, ekoller ile, zamanın ve toplumların değişik gereksinmelerine uydurulmaya çalışılmıştır. Bu ekollerin başlıcalarını, kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür: “Dogmatik Hukuk

<sup>10</sup> Özcan Karadeniz-Çelebican, *Roma Hukuku*, 3. Bası, Ankara 1982, s. 47-48 (Bundan böyle, “Karadeniz-Çelebican” şeklinde geçecektir).

<sup>11</sup> Koschaker, s. 3; Karadeniz-Çelebican, s. 13, 16, 36, 48.

<sup>12</sup> Koschaker, s. 4, 20, 56.

<sup>13</sup> Şakir Berki, *Roma Hukuku*, Ankara 1949, s. 54 (Bundan böyle, “Berki” şeklinde geçecektir.); Koschaker, s. 31-32; Karadeniz-Çelebican, s. 53.

<sup>14</sup> Berki, s. 52-53; Koschaker, s. 29-31; Karadeniz-Çelebican, s. 51-52.

<sup>15</sup> Berki, s. 53; Koschaker, s. 28-29; Karadeniz-Çelebican, s. 49-51.

<sup>16</sup> Berki, s. 54; Koschaker, s. 32; Karadeniz-Çelebican, s. 54.

<sup>17</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 49.

<sup>18</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 2.

Ekolü”, “Hümanist Hukuk Ekolü”, “Tabîî Hukuk Ekolü”, “Tarihçi Hukuk Ekolü”, “Pozitivist Hukuk Ekolü” ve “Sosyolojik Hukuk Ekolü”.<sup>19</sup> Şimdi, bu ekolleri kısaca tanıyalım:

### 1.2.1. Dogmatik Hukuk Ekolü

XI. ve XII. yüzyıllarda, Batı’da, Roma adı kutsal bir nitelik almıştır. Alman imparatorları kendilerini, Roma imparatorlarının vârisleri görerek, “*Kutsal Roma-Germen İmparatoru*” ünvanını kendileri için kullanmaya başlamışlardır. Bu bakımdan Corpus Juris Civilis de, kutsal hukuk sayılıp, “*İmparatorluk Hukuku*” yapılmıştır. Böylece, Corpus Juris Civilis’in yeniden öğrenilerek uygulanması ihtiyacı kendini hissettirmiştir. Bu ihtiyaç, “*Glossator*”lar (Haşiyeciler) ve “*Commentator*”lar (Şârihler, Yorumlayarak Açıklayanlar) tarafından karşılanmıştır.<sup>20</sup> İşte bunların, Corpus Juris Civilis’i dogmatik bir otorite olarak kabul edip, çalışmalarını ona dayandırmaları ve Corpus Juris Civilis’teki hukuk kurallarını, bir dogma (inak) gibi açıklayarak, gördükleri çelişkileri bağdaştırmaya girişmeleri<sup>21</sup> yönleri, burada esas alınarak, “Dogmatik Hukuk Ekolü” diye adlandırılmıştır. Bu ekol için, Skolastik Ekol,<sup>22</sup> ya da Skolastik Doktrin<sup>23</sup> adları da kullanılmıştır.

### 1.2.2. Hümanist Hukuk Ekolü

Rönesans Çağı’nın genel eğilim sonucunda, XVI. yüzyılın başından itibaren Roma Hukuku’nda Dogmatik Hukuk Ekolü’nün yerini Hümanist Hukuk Ekolü almıştır.<sup>24</sup> Hümanist Hukuk Ekolü’nün amacı, serbest araştırma zihniyeti ile Corpus Juris Civilis’in kaynaklarını araştırmak olmuştur. Bu araştırmalarda, tarihsel ve filolojik yöntem kullanılmıştır. Sonunda, Corpus Juris Civilis’in klâsik hukuk metinlerinin bozulmuş biçimlerini ihtiva ettiği ortaya konulmuştur. Böylece, Corpus Juris Civilis’in Glossator’lar ve Commentator’larca benimsenen dogmatik otoritesi ortadan kaldırılmıştır.<sup>25</sup>

### 1.2.3. Tabîî (Doğal) Hukuk Ekolü

Corpus Juris Civilis’in tedvinini (kanunlaştırmasını, sistemleştirmesini) izleyen serhçilik ve tefsircilik aşamalarında, Dogmatik Hukuk Ekolü, hukukun kaynağını, irâdî ve düsturcu yönüyle ele alıyorlardı. Hümanist Hukuk Ekolü ile Corpus Juris Civilis’in kaynakları ortaya çıkarılırken, kanun yapımındaki keyfiliğe de tanık olunmuştur.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 75, 88-89.

<sup>20</sup> Koschaker, s. 35-37; Karadeniz-Çelebican, s. 77-78.

<sup>21</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 79-80.

<sup>22</sup> Güler, s. 114.

<sup>23</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 75.

<sup>24</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 80.

<sup>25</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 80-81.

<sup>26</sup> Topçuoğlu, s. V-VI; Orhan Münir Çağıl, “Hukuk Felsefesinde Tabîî Hukuk”, Tahir Taner’e Armağan, İstanbul 1956, s. 229-230 (Bundan böyle, “Çağıl, Tabîî Hukuk” şeklinde geçecektir); Çağıl, Hukuk Bilimine Giriş, s. 401-402; Ali Bardakoğlu, “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstilâh Görüşü”,



Kanunların bu keyfiliği karşısında, düşünürler, kökünü insanın özel yaratılışından alan bir “Tabîî (Yaratılışa İlgili) Hukuk”un var olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>27</sup>

Bu şekilde, bu kimseler, insandaki ölçmeye, değerlendirmeye, kurallaştırmaya ve düzen bilincine, diğer bir anlatımla adalet idesi<sup>28</sup>ne dayanan, pozitif hukukun dışında ve üstünde bir hukuk biçimlendirmeye yönelmişlerdir. Bu yönelişleri ile elde edilen hukuku, yasaların belirlenmesinde bir kıstas yapmışlardır.<sup>29</sup> İşte, Avrupa’da XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bu düşüncüyü savunan Tabîî Hukuk adı verilen, yeni bir ekol doğmuştur.<sup>30</sup> Böylece, Doğal Hukuk, kendisini, mevcut pozitif hukuk düzenininin, yani Roma Hukuku’nun üstünde sayarak, bu düzenin düzeltilmesi, değiştirilmesi ve geliştirilmesi işlevini üstlenmiştir.<sup>31</sup>

#### 1.2.4. Tarihçi Hukuk Ekolü

Doğal Hukuk Ekolü’nün hukuku, kanun koyucunun adalet idesini somutlaştırma faaliyeti saymasına, XIX. yüzyılda, hukukun, halkın ruhundan (bilincinden: folksgeist, ya da volksgeist’ten) doğup oluştuğu düşüncesi ile karşı çıkmıştır.<sup>32</sup> Doğal Hukuk Ekolü’ne, karşı çıkan bu ekol, XVIII. yüzyıl sonlarında ve XIX. yüzyıl başlarında gelişen Tarihsel Hukuk Ekolü olmaktadır.<sup>33</sup> Bu ekole göre, her ulusun ruhundan doğan kendine özgü bir hukukunun varlığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla, bu anlayış gereği, Avrupa’da Roma Hukuku, yeniden canlanmıştır.<sup>34</sup>

#### 1.2.5. Pozitivist Hukuk Ekolü

Pozitivist Hukuk Ekolü, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılda egemen olan modern düşüncenin bir ürünüdür. Modern düşünce, nesne ve olguyla doğrulanmayan şeyleri kabul etmemektedir. Bu bakımdan, hukuk alanında, hukuku akılın yarattığını kabul eden Tabîî Hukuk Ekolü ile, hukukun halk ruhundan doğduğunu ileri süren Tarihçi Hukuk Ekolü’ne karşı çıkmaktadır.<sup>35</sup>

---

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Kayseri 1986, s. 120 (Bundan böyle, “Bardakoğlu, Tabîî Hukuk Düşüncesi, İstahsan ve İstislâh” şeklinde geçecektir).

<sup>27</sup> Topçuoğlu, s. VI; Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 216.

<sup>28</sup> Güriz, s. 155; Aral, Hukuk Felsefesi, s. 199.

<sup>29</sup> Çağıl, Tabîî Hukuk, s. 230-234; Çağıl, Hukuk Bilimine Giriş, s. 402-403; Bardakoğlu, “Tabîî Hukuk Düşüncesi, İstahsan ve İstislâh”, s. 120.

<sup>30</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 83.

<sup>31</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 84; Aral, Hukuk Felsefesi, s. 197; Âdil İzveren, Hukuk Felsefesi, Ankara 1988, s. 40-41 (Bundan böyle, “İzveren” şeklinde geçecektir).

<sup>32</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 86.

<sup>33</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 85.

<sup>34</sup> Karadeniz-Çelebican, s. 85-86; Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 129-144; Güriz, s. 229-230; Öktem, s. 261-262.

<sup>35</sup> Selâhattin Keyman, Hukuka Giriş ve Metodoloji, Ankara 1981, s. 16, 17, 27, 32 (Bundan böyle, “Keyman” şeklinde geçecektir).

Pozitivist Hukuk Ekolü'ne göre, gerçekliğe sahip tek hukuk, siyasal bakımdan üstün olanlar tarafından, siyasal bakımdan daha aşağı düzeyde olanlara hitap etmek üzere konulan hukuktur; yani pozitif hukuktur;<sup>36</sup> diğer bir anlatımla, devlet tarafından konulan kurallardır.<sup>37</sup>

Bu bakımdan, Hukuk Bilimi'nin konusu, yasa koyucunun iradesine yol gösteren ölçülerin tartışmasına girmek yerine, yasa koyucunun iradesini incelemek olmalıdır. Bu yüzden, yürürlükteki hukuk, biçimsel ve mantıksal olarak açıklanmalı; yasama teknikleri geliştirilmeli; temel hukukî kavramlar ile normların anlamları belirtilmelidir. Bunlar da, hukuk biliminin, dogmatik ve biçimci olması gerektirdiğini göstermektedir.<sup>38</sup>

### 1.2.6. Sosyolojik Hukuk Ekolü

Sosyolojik Hukuk Ekolü, temelde keyfi anlayışları reddetmektedir. Bu bakımdan, hukuku, özgürlük, adalet, kişilik ve mülkiyet gibi uygulamaya göre içleri keyfi doldurulan kavramlarla belirleyen Tabîî (Doğal) Hukuk Ekolü ile, hukuku, yasa koyucunun, dolayısıyla devletin iradesiyle özdeş sayan Pozitif Hukuk Ekolü'ne karşı çıkmaktadır.<sup>39</sup>

Sosyolojik Hukuk Ekolü'ne göre, hukukun aslî kaynağı, *toplumsal düzen* olmaktadır.<sup>40</sup> Toplumsal düzen, toplumsal *kurumlardan*<sup>41</sup>; toplumsal kurumlar da, toplum üyelerinin düzenli davranışlarından meydana gelmektedir.<sup>42</sup> Dolayısıyla *hukuk kuralları*, hukukî kurumun varlık kazanmasından sonra konulan hükümler olmaktadır.<sup>43</sup> Bu bakımdan, Sosyolojik Hukuk Ekolü, günlük hukukî sorunları, kavramcı ve biçimci mantık ve yorum yöntemleri ile değil de, hukukun toplumsal amaçlarını ve toplumun değer yargılarını göz önünde tutan bir yaklaşımla ele almaktadır.<sup>44</sup>

## 2. Örnekler ile Ebû Hanîfe'de Fiilen Yürürlükteki (Pozitif) İslâm Hukuku

Batı Hukuku ve ekolleri'nin bu özlü tanıtımından sonra, şimdi, Ebû Hanîfe'ye göre fiilen yürürlükteki (pozitif) İslâm Hukuku, kendisine ait açıklama ve uygulama örneklerine başvurularak belirlenecek ve bu belirlemeye dayanarak, Batı Hukuku'ndaki yeri açıklanacaktır.

<sup>36</sup> Keyman, s. 19-20.

<sup>37</sup> Keyman, s. 29.

<sup>38</sup> Keyman, s. 25, 32.

<sup>39</sup> Keyman, s. 95-96; Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 121.

<sup>40</sup> Keyman, s. 115, 118.

<sup>41</sup> Keyman, s. 118-119; Duguít, s. 13.

<sup>42</sup> Keyman, s. 114; Duguít, s. 12.

<sup>43</sup> Keyman, s. 119.

<sup>44</sup> Keyman, s. 91, 133-134; Tarık Özbilgen, Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri, I, İstanbul 1971, s. 11-12, 16-19, 54 (Bundan böyle, "Özbilgen, Hukuk Sosyolojisi" şeklinde geçecektir); Duguít, s. 20; Güriz, s. 61, 328-329.

Bilindiği gibi, fiilen yürürlükteki hukukun belirlenmesi, önce bu hukukun var olup olmadığının, sonra da bu hukukun nasıl kullanıldığının ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bunlardan birinci, “yürürlük”, ikincisi de “uygulama ve yorum” sorununu biçimlemektedir.<sup>45</sup> Bu bakımdan, “Ebû Hanîfe’ye Göre Fiilen Yürürlükteki (Pozitif) İslâm Hukuku”nun belirlenmesi için, önce Ebû Hanîfe’nin, İslâm Hukuku’nun yürürlüğü ile ilgili açıklama ve uygulama örneklerini, Batı Hukuk Sistemi ekolleri içinde değerlendirip, sonra İslâm Hukuk Kuralları’nı uygulama ve yorumlamasındaki örneklerle hukukî düşüncesine denk düşen Batı Hukuk Sistemi Ekolü’nün açıklanması yapılacaktır.

### 2.1. Örnekleri İle Ebû Hanîfe’de İslâm Hukuku’nun Yürürlüğü

Yürürlük, hukukun var olup olmadığının belirlenmesi demektir. Bunun için, önce, hukukun kaynaklarının, sonra da, yer ve zaman bakımından uygulanmasının bilinmesi gerekmektedir.<sup>46</sup> Bu bakımdan, Ebû Hanîfe’de İslâm Hukuku’nun yürürlüğü’nü ortaya koyarken, önce Ebû Hanîfe’de İslâm Hukuku’nun kaynakları ile ilgili açıklama ve uygulama örneklerini ve bunların Batı Hukuk Sistemi Ekolleri içindeki yeri, sonra da Ebû Hanîfe’de İslâm Hukuk kurallarının yer ve zaman bakımından uygulanmasına ait örnekler ve bunları karşılayan Batı Hukuk Sistemi Ekolü açıklanacaktır:

#### 2.1.1. Ebû Hanîfe’de İslâm Hukuku’nun Kaynakları

Hukukun kaynağı<sup>47</sup> denildiğinde, yürürlükteki (pozitif) hukuku oluşturan çeşitli hukuk kuralları anlaşılmaktadır. Bu çeşitli hukuk kuralları, yazılı (kanun, yasa), yazılı olmayan (teamül, gelenek, örf ve âdet) ve yardımcı (yargı içtihatları ve doktrin) olarak sıralanmaktadır.<sup>48</sup> Bunlardan, yazılı ve yazılı olmayanlar bağlayıcıyken<sup>49</sup> yardımcı olanlardan, yargı içtihatları bazen bağlayıcı ve bazen de bağlayıcı değildir.<sup>50</sup> Doktrin ise bağlayıcı olmamaktadır.<sup>51</sup> Hukukun kaynakları arasında, yazılıdan yazılı olmayana doğru, bağlayıcılık bakımından bir hiyerarşi (kademelenme) görülmektedir.

Ebû Hanîfe’de İslâm Hukuku’nun kaynaklarını belirlemek için, işe, hukuk kuralının toplumda ortaya çıkması, gelişmesi ve meriyetinde önemli bir özelliği olan “itaat edilme

<sup>45</sup> Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 361.

<sup>46</sup> Geniş bilgi için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 361-415.

<sup>47</sup> Hukukun kaynağı söz konusu olunca, “hukukun kaynağı (menba)” ve “hukukun çıktığı yer (menşe)” kavramlarına kısaca değinmek gerekecektir. Bunlardan “hukukun çıktığı yer” sosyal gereksinimler ve etik değerlerdir. “Hukukun kaynağı” da, bu gereksinim ve değerlerin varlıklarını yüzeye çıkararak araçlardır. Bu bakımdan, hukukun kaynakları biçimsel (formel) dir (Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 361-362).

<sup>48</sup> Çağlı, Hukuk Bilimine Giriş, s. 94; Gözübüyük, s. 33-47; İbrahim Arslan, “Hukuk Kurallarının Uygulanması”, Hukuk Bilimine Giriş, Üçüncü Baskı, Konya 1997, s. 27-28 (Bundan böyle, “Arslan” şeklinde geçecektir).

<sup>49</sup> Gözübüyük, s. 33.

<sup>50</sup> Gözübüyük, s. 46.

<sup>51</sup> Gözübüyük, s. 47.

(boyun eğilme)<sup>52</sup> özelliğinden başlanacaktır. Böylece, Ebû Hanîfe'ye göre hukuk kuralını, dolayısıyla hukukun kaynaklarını belirlemek mümkün olacaktır.

Ebû Hanîfe itaatin, 'Osmân el-Bettî'ye yazdığı **Risâle**'de, “farzlar...”<sup>53</sup> olacağını açıklamaktadır. Buna göre, farzlar itaat edilen özelliğini taşımaktadırlar. *Kitâbu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*'de de, Ebû Hanîfe, bu farzların “Allah'ın emirleri...”<sup>54</sup> olduğunu bildirmektedir. Bunlardan, *Ebû Hanîfe'ye göre hukuk kurallarının Allah'ın emirleri olduğu* ortaya çıkmaktadır.

Bu emirlerin somutlaşıp toplandığı yerler hukukun kaynakları olunca, Ebû Hanîfe, İslâm Hukuku'nun kaynaklarını şöyle açıklamaktadır: “Yüce Allah'ın Kitâbı'nda ve Resûlü (Allah'ın salâtı ve selâmı üzerine olsun)'nun sünneti'nde emir bulursam, ona tâbi olurum (onu alırım, onunla çözümlerim) ve ondan ayrılmam (onu terketmem), sahabe ayrılığa düştüğünde onların görüşlerinden seçerim. Sahâbeden sonrasından gelirse, alırım ve bırakırım.”<sup>55</sup>

Bu ve benzeri rivâyetlerden,<sup>56</sup> *Ebû Hanîfe'de hukukun kaynaklarının*, *Kitab, sünnet ve sahabe görüşü* olduğu anlaşılmaktadır.<sup>57</sup> Yine, bu rivâyetlerde, Ebû Hanîfe'nin kaynaklara öncelik ve sonralık sırası verdiği görülmektedir. Bu onun, **kaynaklar hiyerarşisi düşüncesine sahip** olduğunu açıklamaktadır.<sup>58</sup>

Ebû Hanîfe, *Kitab*'ı şöyle tanımlamaktadır: “Kur'ân, mushaflarda yazılmış, kalblerde hıfzedilmiş, dillerde okunmuş ve Nebî aleyhi's-salât ve's-selâm'a indirilmiş Allah kelâmıdır.”<sup>59</sup> *Sünneti* de şöyle tanımlamaktadır: “... Allah'ın Nebîsinin, bütün emirlerde, Allah'a uygunluk içinde olduğuna şahitlik ederiz. O, yeniden bir şey koymadı. Allah'ın dediğinin dışında Allah'a bir söz iftira etmedi. Hiç iki yüzlü de olmadı. Bunun için, Allah şöyle buyurmuştur: 'Kim

<sup>52</sup> Orhan Münir Çağlı, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş, Dördüncü Tabı*, İstanbul 1971, s. 87-90 (Bundan böyle, “Çağlı, Hukuk İlmine Giriş” şeklinde geçecektir.); Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Dördüncü Bası*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, s. 89-91 (Bundan böyle, “Aral, Hukuk Bilimi” şeklinde geçecektir.); Atay, s. 36.

<sup>53</sup> Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ 'Usmân el-Bettî Âlimi Ehli'l-Basra(h)* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır 1368 h./1949 m., nşr. Mustafa Öz (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992), s. 80 (Bundan böyle, “er-Risâle” şeklinde geçecektir).

<sup>54</sup> Ebû Hanîfe, *Kitâbu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır 1368 h./1949 m., nşr. Mustafa Öz (İmâm-ı Azamın Beş Eseri, İstanbul 1992), s. 88 (Bundan böyle, “Vasiyyet” şeklinde geçecektir).

<sup>55</sup> el-Muvaffâk b. Ahmed el-Mekkî (ö. 568 h./ 1172 m.), *Menâkıbu Ebî Hanîfe, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût* 1981, s. 73-74 (Bundan böyle, “el-Mekkî” şeklinde geçecektir). Aynı içerikteki diğer bir rivayet için bakınız: el-Mekkî, s. 80.

<sup>56</sup> Benzer rivâyet için bakınız: Abdulvehâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî (ö. 973 h./1565 m.), *el-Mîzânü'l-Kübrâ, el-Cüz'ü'l-Evvel, el-Kâhire* 1306 h., s. 56 (Bundan böyle, “eş-Şa'rânî” şeklinde geçecektir.).

<sup>57</sup> Benzer görüş için bakınız: H. Yunus Apaydın, “Bir Muhafazakar Reycilik Teorisi: Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV, Sayı: 1-2 (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Yıl: 2002, Ankara s. 145 (1. Sütun) (Bundan böyle, “Apaydın” şeklinde geçecektir.) Ebû Hanîfe'ye göre hukukun kaynaklarına ilişkin söylenen sözler hakkında toplu ve geniş bilgi için bakınız: Ali Pekcan, “İmam Ebû Hanîfe'nin Fikhî Metodolojisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV, Sayı: 1-2 (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Yıl: 2002, Ankara s. 131-142.

<sup>58</sup> Benzer belirleme için bakınız: Apaydın, s. 145 (2. Sütun).

<sup>59</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır 1368 h./1949 m., nşr. Mustafa Öz (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992), s. 70-71, 76 (Bundan böyle, “el-Fıkhü'l-ekber” şeklinde geçecektir).

*Resûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.*<sup>60</sup>”<sup>61</sup> Sahabe'yi ise, el-Belhî (ö. 199 h./ 814 m.)'nin sorusunu cevaplarken şöyle tanımlamaktadır: “Resûlullah, sallallahu aleyhi ve sellem'in ashâbından hiçbiri ile ilgini kesmemen, birini sevip diğerini sevmemezlilik etmemen...”<sup>62</sup> Ayrıca el-Fikhu'l-ekber'de de şöyle açıklamaktadır: “Resûlullah'in ashâbından birini sadece hayırla anarız.”<sup>63</sup>

Ebû Hanîfe'nin, İslâm Hukuku'nun kaynaklarına ait bu tanımlamalarından, Kur'ân'ın, İslâm Hukuku'nun yazılı hukuk kaynağını; sünnet ve sahabe kavlinin ise, İslâm Hukuku'nun yazılı olmayan teamülî hukuk kaynağını oluşturduğu anlaşılmaktadır. sünnet ve sahabe kavlinin, İslâm Hukuku'nun teamülî hukuk kaynakları olarak değerlendirilmesi, es-Serâhsî (ö. 483 h. / 1090 m.)'nin, Hanefiler'e göre sünnetin hukukî anlamını, Hz. Peygamber ve kendisinden sonra sahâbesinin tuttuğu yol olarak bildirmesi<sup>64</sup> de desteklemektedir.

Ebû Hanîfe'nin kaynakların bağlayıcılıklarını, dolayısıyla ondaki kaynak hiyerarşisi düşüncesini şu rivâyet açıklamaktadır: “Kimsenin, Allah'ın Kitâb'ı, Resûlullah'ın sünneti ve Resûlullah ashâbının üzerinde birleştiği konu karşısında bir görüş ileri sürme yetkisi yoktur...”<sup>65</sup> Ebû Hanîfe'nin kaynak hiyerarşisi düşüncesinin uygulamasına gelince, **Kur'ân karşısındaki yetkisizliğe** şu örnek gösterilebilir: Medine'de, Ebû Hanîfe'nin, Hz. Ali'nin torunu İmâm Muhammed Bâkır (ö. 117 h./732 m.) ile konuşmalarında : “Kadın mı zayıftır, yoksa erkek mi? – Kadın zayıftır. Kadının hissesi mirasta yarım, erkeğinki ise tamdır. Ben (Ebû Hanîfe) sırf kıyas ile hareket etmiş olsaydım, zayıfı korur; onun mirastaki payını arttırdırdım. Namaz mı üstündür, yoksa oruç mu? – Namaz üstündür. Ben (Ebû Hanîfe), eğer kıyas ile konuşmuş olsaydım, bu üstünlüğü üzerine, kadının hayızlı zamanlarında kılmadıkları namazların edâ edilmesini isterdim...”<sup>66</sup> Sünnet karşısındaki yetkisizliğe de, şu örnek verilebilir: “Ebû Hanîfe, bir kimse diğeri aleyhine dava açıp, delil getirirse, davacıya, şahitlerin yanı sıra ayrıca yemini gerekli görmezdi. O, Hz.Peygamber'in, 'Yemin davalıya, delil davacıya gerekir' hadisine göre, hareket etmekteydi. İbn Ebû Leylâ

<sup>60</sup> en-Nisâ' 4/80.

<sup>61</sup> Ebû Mukatil Hafs b. Selm es-Semerkanî (ö. 208 h./823 m.), Ebû Hanîfe'den Rivâyet: el-Âlim ve'l-müteallim (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır 1368 h./1949 m., nşr. Mustafa Öz (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992), s. 33 (Bundan böyle, “el-Âlim ve'l-müteallim” şeklinde geçecektir.); ayrıca bakınız: el-Âlim ve'l-müteallim, s. 28.

<sup>62</sup> Ebû Mutî'î'l-Hakem b. Abdillâh el-Belhî (ö. 199 h./ 814 m.), Ebû Hanîfe'den Rivâyet: el-Fikhu'l-ebser (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır 1368 h./1949 m., nşr. Mustafa Öz (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992), s. 44 (Bundan böyle, “el-Fikhu'l-ebser” şeklinde geçecektir).

<sup>63</sup> el-Fikhu'l-ekber, s. 73,

<sup>64</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serâhsî (ö. 483 h./ 1090 m.), Usûlu's-Serâhsî, el-Cüz'u'l-Evvel (thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kahramân, İstanbul 1984, s. 113 (Bundan böyle, “es-Serâhsî, Usûl” şeklinde geçecektir). Ayrıca bakınız: Yunus Vehbi Yavuz, Hanefî Mezhebinde İçtihat Felsefesi, İstanbul 1993, s. 124, 261 (Bundan böyle, “Yavuz” şeklinde geçecektir).

<sup>65</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heysemî (ö. 974 h./1567 m.), el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmî'l-Âzâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân (thk. Halil Meys), et-tab'atu'l-ulâ, Beyrût 1983, s. 41-42.

<sup>66</sup> el-Mekkî, s. 143.

[ö. 148 h./ 765 m.] ise, davacıya şahitlerle beraber yemini gerekli görüyordu. Buna Ebû Hanîfe şu sözleriyle karşı çıkmıştır: ‘Resûlullah’ın davacı üzerine koymadığı bir yükümlülüğü biz koyamayız. Yemin yükümlülüğünü de, Resûlullah’ın koyduğu yerden başka bir yere değiştiremeyiz.’<sup>67</sup> *Sahâbe Görüşü karşısındaki yetkisizliğe* ise, “Bir adam, Ebû Hanîfe’ye bir mesele soruyor; o da, cevap veriyordu. Adam, bu konuda Hasen el-Basrî şöyle, Abdullah b. Mes’ûd da şöyle söylüyor dedi. Bunun üzerine, Ebû Hanîfe, ‘Hasan yanılmış, İbn Mes’ûd ise isabet etmiştir’ diye cevap verdi.”<sup>68</sup>

Buraya kadar sıralanan bilgiler, Batı Hukuk Ekolleri içinde değerlendirilecek olursa, Ebû Hanîfe’nin, hukuk kurallarını Allah’ın emirleri sayması ve onlara Kur’ân, sünnet ve sahabe kavli formları (biçimleri) içinde yürürlük vermesi ile Pozitivist Hukuk Ekolü içinde bulunmaktadır. Ayrıca, Ebû Hanîfe hukukun kaynakları’nı, Kitap, sünnet ve sahabe görüşü şeklinde bağlayıcılıklarına göre sıralarken, sahabe görüşü’nün sünnet’e, sünnet’in Kur’ân’a uygun olması ile yürürlük kazanması düşüncesine, yani kaynaklar hiyerarşisi düşüncesine sahip olması ile, diğer bir anlatımla, formel yürürlükteki<sup>69</sup> bu kaynakları sistematik yürürlükle<sup>70</sup> bütünlmesi ile, onun, Pozitivist Hukuk Ekolü içinde Normativistler<sup>71</sup> arasında yer aldığını göstermektedir.

### 2.1.2. Ebû Hanîfe’de Hukuk Kuralının Yer ve Zaman Bakımından Uygulanması

Bu şekilde, Ebû Hanîfe’de İslâm Hukuku’nun kaynakları belirlendikten sonra, artık, yürürlüğün ikinci sorunu olan Ebû Hanîfe’de İslâm hukuk kurallarının yer ve zaman bakımından uygulanmasına ait örneklerin ve bunlara denk düşen Batı Hukuk Sistemi Ekolü’nün bilinmesine girişilebilir.

Ebû Hanîfe, *hukuk kuralının nerede geçerli olacağını* şöyle bildirmektedir: “Bir Müslüman, düşman toprağına izinle girse ve onlara bir dirhemi iki dirheme satsa, bunda bir sakınca yoktur; çünkü, Müslümanların hukuku, düşman toprağında yaşayanlar üzerinde geçerli (mer’î) değildir.”<sup>72</sup> Bu ve benzeri rivâyetlerde,<sup>73</sup> hukuk kuralının uygulaması, coğrafi bölgeyle sınırlı olmaktadır. Böylece, Ebû Hanîfe’nin hukuk kuralının uygulamasında “*hukuk kurallarının yerelliği*”<sup>74</sup> anlayışına sahip olduğu görülmektedir.

<sup>67</sup> Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (ö. 182 h./798 m.), ihtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla, Mısır 1357 h., s. 16-17.

<sup>68</sup> İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 463 h./1070 m.), el-İntikâ’ fî fezâ’ili’l-eimmeti’s-selâseti’l-Fukahâ (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), et-tab’atu’l-ulâ, Beyrût 1997, s. 209.

<sup>69</sup> Formel (Biçimsel) yürürlük hakkında geniş bilgi için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 371-372.

<sup>70</sup> Sistematik yürürlük hakkında geniş bilgi için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 372-375.

<sup>71</sup> Normativistler hakkında geniş bilgi için bakınız: Güler, s. 118, 124, 128, 129.

<sup>72</sup> Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (ö. 182 h./798 m.), er-Reddu ‘alâ Siyerî’l-Evzâi, (Tashîh ve Ta’lik: Ebû’l-Vefâ el-Efğânî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, ts, s. 96 (Bundan böyle, “Ebû Yûsuf” şeklinde geçecektir).

<sup>73</sup> Düşman toprağında Müslüman askere hadd uygulanmamasına ait rivâyet için bakınız: Ebû Yûsuf, s. 80.

<sup>74</sup> Hukuk kurallarının yerelliği hakkında geniş bilgi için bakınız: Bilge, s. 141; Gözübüyük, s. 56; İmre, s. 126; Arslan, s. 74-75.

Ebû Hanîfe'nin “Dâru'l-İslâm'da (İslâm topraklarında) zina, ya .da hırsızlık yapan muste'mene hadd (ceza) uygulanmayıp, hırsızlığı (çalmayı) ödemesi gerektiği” fetvâ-sında<sup>75</sup> “onlara hadd uygulanmaz” sözünün Ebû Yûsuf'ca: “... Hukuk kuralı onlar için geçerli değildir...”<sup>76</sup> şeklinde açıklanması, hukuk kuralının coğrafi bölge sınırları dışındaki vatandaşta uygulanmasında, Ebû Hanîfe'nin “*hukuk kuralının şahsîliği*”<sup>77</sup> düşüncesine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Hukuk kuralının uygulamasında bir diğer sorun, yazılı hukuk kuralları için söz konusu olup, yazılı olmayan hukuk kuralları için geçerliliği bulunmayan, *hangi zaman parçası içinde uygulanabileceği* sorunudur. Bunun için, Ebû Hanîfe'nin kendisinin yapmış olduğu şu açıklaması yardım eder niteliktedir: “*Emir ve Nehiyde [hukuk kurallarında] nâsîh (ibtal eden, lağveden, boş ve hükümsüz bırakan) ve mensûh (ibtal edilmiş, lağvedilmiş, hükümsüz bırakılmış) vardır.*”<sup>78</sup> Burada görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe'nin nassda “*nâsîh ve mensûh*” anlayışı vardır. Bu anlayış, şu örnek ile uygulamada kendini göstermektedir: el-Bakara 2/180'inci ana-baba ve akrabaya vasiyet âyeti, yine en-Nisâ' 4/12'inci mîrâs âyeti ile ortadan kaldırılmış ve işte bu kabul ile Ebû Hanîfe, “*vasiyetin altında bir*” olacağını belirtmiştir.<sup>79</sup> Bu şekilde Ebû Hanîfe, yazılı hukuk kuralının süresinin açıklanmasının yasa koyucuya ait olduğu düşüncesindedir.<sup>80</sup>

Ebû Hanîfe'de İslâm hukuk kurallarının yer ve zaman bakımından uygulanmasına ait bu açıklamalar ve örneklendirmelerden sonra, bunlara denk düşen Batı Hukuk Sistemi Ekolü'nü belirlemeye gelince, Ebû Hanîfe'nin, İslâm hukuk kuralını yer bakımından uygularken, hukukun düşman toprağında uygulanmaması, Pozitivist Hukuk Ekolü'nün hukuk kuralının uygulanabilirliğinin zorlayıcılık koşuluna dayandırması ve onu da, devlet otoritesine bağlama anlayışına<sup>81</sup> uygun düşmektedir. Aynı şekilde, Ebû Hanîfe'nin, İslâm hukuk kuralını zaman bakımından uygularken, sahip olduğu “*nâsîh ve mensûh*” anlayışında, “*Bir şey, konduğu biçimde kabullenilmelidir; kimin yanından konmuşsa, ancak yine onun yanından değiştirilebilir*”<sup>82</sup> şeklindeki hukukun dokunulmazlığı düşüncesinin varlığı, Pozitivist Hukuk Ekolü ile aynılık göstermektir. Bütün bunlar da, *Ebû Hanîfe'de İslâm hukuk kurallarının yer ve zaman bakımından uygulanmasında yerinin Pozitivist Hukuk Ekolü içinde olduğunu* açıklamaktadır.

<sup>75</sup> Ebû Yûsuf, s. 94.

<sup>76</sup> Ebû Yûsuf, s. 95.

<sup>77</sup> Hukuk kuralının şahsîliği hakkında geniş bilgi için bakınız: Bilge, 141; Gözübüyük, s. 56; İmre, s. 126; Arslan, s. 75. Bu uygulamalarda, “yersellik ilkesi”nin kural, “şahsîlik ilkesi”nin de istisna olduğu kaydedilmektedir (Bilge, 142; Gözübüyük, s. 57; İmre, s. 126; Arslan, s. 75).

<sup>78</sup> el-Âlim ve'l-müteallim, s. 16. Benzer diğer bir rivâyet için bakınız: el-Mekkî, s. 80.

<sup>79</sup> Şemsu'd-Dîn es-Serahsî, Kitâbu'l-Mebûsât, el-Mucelledu'l-Evvel (el-Cüz'u's-sâbi ve'İşrûn), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1989, s. 145 (Bundan böyle, “es-Serahsî, el-Mebûsât” şeklinde geçecektir).

<sup>80</sup> es-Serahsî, Usûl, II, 54.

<sup>81</sup> Pozitif Hukuk Ekolü'nün ilkeleri hakkında geniş bilgi için bakınız: Niyazi Öktem, Hukuk Felsefesi (Ders Notları), İstanbul 1983, s. 269-273 (Bundan böyle, “Öktem” şeklinde geçecektir).

<sup>82</sup> Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 73.

## 2.2. Örnekleri ile Ebû Hanîfe’de Hukuk Kuralının Uygulanması (Yorumlanması)

Hukukun amacına ulaşabilmesi için, hukuk kurallarının oluşturulması yanında, onun topluma yerleştirilmesi de gerekmektedir. Bu ise, hukuk kuralların en iyi şekilde uygulanması ile gerçekleşmektedir. Bu uygulama da, “nitelik”, “metin” ve “anlam” bakımından yapılmaktadır.<sup>83</sup> Bu tatbikâttan, anlam bakımından yapılanına “yorumlama” da denilmektedir.<sup>84</sup>

### 2.2.1. Hukuk Kuralının Nitelik Bakımından Uygulanması<sup>85</sup>

İslâm Hukuku’nda, ahkâm, farz, vâcib, haram, mekrûh, mubâh, helâl, sahîh, bâtil ve fâsîd gibi bir niteleme işi olmaktadır. Aynı şekilde, Ebû Hanîfe’de de ahkâmın, farz, vâcib, tenzihen mekrûh gibi niteleme olduğu görülmektedir. Bunu şu örnek açıklamaktadır: “Yûsuf b. Hâlid es-Semtî şöyle anlatmaktadır: Ebû Hanîfe’ye geldim ve şöyle sordum: Farz namazları kaç tanedir? Şöyle cevap verdi: Beştir. Sonra ‘vitir’i sordum. Şöyle dedi: vâcibdir... Bana bunda yol gösteren Ebû Hanîfe’ye Allah rahmet etsin ve ona hayırlar versin.”<sup>86</sup> Ayrıca, es-Serahsî’nin şu kaydı da, Ebû Hanîfe’de hükmün bir niteleme işi olduğuna bir başka örnektir: “Ebû Hanîfe’ye gelince, o, at cinsinin etini mekrûh kılıyordu. Kitâb’s-Sayd’daki açıklamada, tenzih bakımından kerâhetini [tenzihen mekrûh olduğunu] gösteriyordu.”<sup>87</sup>

Bu nitelermeler ile, Ebû Hanîfe, Allah’ın emirleri ve nehiyelerinin, yani İslâm hukuk kurallarının bağlayıcılığı ve uygulanma sırasını belirlemektedir. Bu belirleme, hukuk kuralının yetki ve biçim esasına göre gerçekleştirildiğinden, *Ebû Hanîfe, Pozitivist Hukuk Ekolü içinde yer almaktadır.*

### 2.2.2. Hukuk Kuralının Metin (Nass) Bakımından Uygulanması<sup>88</sup>

Bu, hukuk kuralının lafzıyla uygulanması demektir. Bunda, nass (yazılı hukuk kuralı) konulurken kullanılan sözcüğe ve dizilimine ait yalın anlam dikkate alınmaktadır. Ebû Hanîfe, hass, âmm ve müşterek kelimeler ile harflerden, hakikat ve sarîh kullanılmaları ile oluşan hukuk kuralının metnini (nassını), metin (nass) bakımından uygularken, bu

<sup>83</sup> Arslan, s. 51.

<sup>84</sup> Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 415.

<sup>85</sup> Günümüz hukukunda, hukuk kuralının nitelik bakımından uygulaması ile ilgili olarak bakınız: Arslan, s. 51. Ayrıca bakınız: Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı Dersleri, 5. Basım, Ankara 1966, s. 56-57 (Bundan böyle, “Bilge” şeklinde geçecektir.); Gözübüyük, s. 54-55; Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, Dördüncü Bası, Ankara 1996, s. 120-127 (Bundan böyle, “Güriz” şeklinde geçecektir.).

<sup>86</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 112.

<sup>87</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, XI, 233.

<sup>88</sup> Günümüz hukukunda, hukuk kuralının metin (Pozitif Düzenleme) bakımından uygulanması için bakınız: Arslan, s. 56-57; Aral, s. 179-191; Zahit İmre, Medenî Hukuka Giriş [Temel Kavramlar, Medenî Kanununun Başlangıç Hükümleri ve Hakiki Şahıslar Hukuku], İkinci Bası, İstanbul 1976, s. 135 (Bundan böyle, “İmre” şeklinde geçecektir.).



uygulanması *Zâhir, Mufesser ve Muhkem*<sup>89</sup> ile *Nass'ın İbâresi ile Sâbit Olan*<sup>90</sup>ın uygulanması biçimlerinde görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin, hukuk kuralı metnindeki (nassdaki) hakikat kulanımlı **hâss** kelimenin zahir uygulanması için, şu örnek açıklayıcı olmaktadır: Ebû Hanîfe, 2 el-Bakara 230'uncu şu mealdeki: “*Bundan sonra kadını boşarsa, kadın başka biriyle evlenmedikçe bir daha kendisine helâl olmaz*” âyetinde, “*hattâ*”yı hass siğasında (kuruluşunda) kabul etmektedir. Bu yüzden, “*hattâ*”ya kelimenin kendisi için konulduğu “*ğâye*”, yani “*son*” veya “*bitiş*” anlamını vermektedir. Buna göre âyeti şöyle anlamaktadır: “*Kadını boşarsa, ondan sonra kadın kendisine helâl olmaz. Kendisinden başka bir erkekle nikâhlanıp, bu nikâhın bitmesi (son bulması) ile helâl olur*”. Ebû Hanîfe'nin boşandıktan sonra aynı kadınla tekrar evliliğin, o kadının başından ikinci bir nikâhın geçmesinden sonra gerçekleşebileceği fetvâsı, âyetteki, “*hattâ*” kelimesinin yapısını hass kuruluşunda görüp, böyle kelimelerin, konuldukları anlamlarla anlamlandırılmaları anlayışına sahip bulunmasındandır<sup>91</sup>. İşte bu, bir zahir uygulama, diğer bir anlatımla, hukuk kuralının lafzıyla uygulanması olmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin, hukuk kuralını metin (nass) bakımından uygulanmasında, hakikat ve mecaz ile ilgili olarak şu açıklaması örnek gösterilebilir: “*Bir kimse falanın oğullarına, veya falanın evlâtlarına vasiyet etse ve falanın kendi oğulları ve evlâtlarının oğulları varsa, bunda, oğullarının evlâtları bir şeye hak sahibi olmazlar. Çünkü söylenen sözde hakikat istenmiş olup, mecaz sözden uzak tutulmuştur.*”<sup>92</sup>

Ebû Hanîfe'nin, hukuk kuralını metin (nass) bakımından uygularken, harflerin uygulanması için de şu örnekler verilebilir: “*Ebû Hanîfe'ye göre, 'vav' harfi ile gerçekleştirilen atıfta, tertip (dereceleme) anlamı üstün tutulmuştur. Buna göre, bir kimse eşine (karısına), onunla ilişkiye girişmeyerek şöyle dese: [Bu] eve girersen, sen boşsun ve boşsun ve boşsun. Sonra eş girse. Ebû Hanîfe'ye göre, eş bir defa boşanmıştır. Çünkü bu, ilkinin üzerinde ikincinin gerçekleşmesi şeklindeki bir sıralamadır. İkinci ve diğerlerinin gerçekleşmelerinde, sadece ilkinin ait açıklama tekrarlanmakta olup, herhangi bir sayı açıklaması bulunmamaktadır.*”<sup>93</sup> Yine aynı şekilde, “*Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse eve girersen sen boşsun deyip boşsunu 'fa' harfini atf yaparak arka arkaya iki kere kullansa, o da girse, bir kere boş sayılır. Çünkü 'fa' harfi 'vav'dan eğreti alınmış olmakta ve o ikisinden birini diğerine mecaz olarak yakın kılmaktadır.*”<sup>94</sup>

Hukuk kuralının metin (nass) bakımından uygulanmasına ilişkin Ebû Hanîfe'ye ait bu örneklerde görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe, yasa koyucunun kullandığı ifade ve vurgulardan hareket etmektedir. Bu şekilde mevcudu korumaktadır. Bu ise, Pozitivist Hukuk

<sup>89</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 163 ve devamı. Karşılaştırmız: el-Bezdevî, I, 26; Abdülazîz, I, 26.

<sup>90</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 236. Karşılaştırmız: el-Bezdevî, I, 27; Abdülazîz, I, 27.

<sup>91</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 130-131; es-Serahsî, el-Mebsût, VI, 9-10.

<sup>92</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 173.

<sup>93</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 202-203.

<sup>94</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 208.

Ekolü'nün uygulama biçimidir. Bu bakımdan, *Ebû Hanîfe, hukuk kuralının metin (nass) bakımından uygulanmasında Pozitivist Hukuk Ekolü ile aynılık göstermektedir.*

### 2.2.3. Hukuk Kuralının Anlam Bakımından Uygulanması ya da Yorumlanması

Hukuk kuralının anlam bakımından uygulanması, ya da yorumlanması, yasamanın ürünü hukuk kuralı metni (nass), uygulanırken, dil bilgisi kurallarınca yasamana göre anlaşılmadığında, metindeki kapalılığın giderilerek uygulanması olmaktadır<sup>95</sup>. Ebû Hanîfe, hass, amm, müşterek kelimelerden hakikat ve sarih kullanımları ile meydana gelen İslâm hukuk kuralı metnini (nassını), dile ait bilgilerle kavrayamadığında, metinde görülen bu kapalılığı, *nass, hafti, müşkil, mücmel* ve *mecaz, kinaye* ile *nassın işareti, nassın muktezası* uygulamalarıyla gidermektedir. Bu uygulamada söz, açık olmadığından anlamlandırılmasına gidilmekte ve bunda, söz sınırları içinde kalınmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hukuk kuralını bu çeşit uygulaması şu örneklerde görülmektedir:

Ebû Hanîfe'nin *nass* uygulaması için, Hz. Peygamber'in "*Kim bir kuyu kazarsa, kuyunun etrafındaki 40 zir'a'lık alan onudur.*" sözündeki, kuyu etrafında hak kazanılan alanın 40 zir'a'lık ölçüsü ile gâzi'nin atına 1 pay verileceğini belirlemesi verilebilir. İşte bu ölçüler, hadislerin *nass* uygulaması ile elde edilmiştir.<sup>96</sup>

*Hafti* uygulaması için de, Ebû Hanîfe'ye ait şu anlatımlar kaydedilmektedir: el-Mâide 5/38'inci şu mealdeki "*Erkek hırsızın ve kadın hırsızın, yaptıklarından ötürü Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak ellerini kesin*" âyetindeki "es-sârik: hırsız" kapsamına, "et-tarrâr: yankesici" ve "en-nebbâs: kefen soyucu"nun girip girmeyeceği konusunda, görüş ayrılıkları söz konusu olunca Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "*Nebbâş olarak isimlendirilme, hırsızlık anlamının kendisinde eksik olması nedeniyledir. Hırsızlıkta, koruma ve korunmanın varlığı ile beraber çalınma tehlikesi bildirilmektedir. Nebbâşta bu anlam yoktur; tam tersi, korunmanın terki, boş bırakma anlamları vardır... et-Tarrâr'a gelince, bu ismin ona özel olması, suçta zekânın ve inceliğin fazlalığı nedeniyledir. Çünkü o, koruma kastı ile korumayı gerçekleştirmek isteyen kimsenin malını bir anda çalmaz. Hadlerde, hükmün geçişi tıpkısı için doğru olur. Hükmün bu geçişi de, evlâ yolu ile gerçekleşir. Örnek olarak, bu yolla sövme haram kılınmıştır. Bunda sövme, öf demeyi haram kılan nassa ortak edilmiştir.*"<sup>97</sup>

*Mücmel* için örnek olarak şu âyet gösterilebilir: "[Allah] Ribâ'yı haram kıldı". Burada "ribâ" kelimesi mücmeldir. "Ribânın anlamı, beş âyet<sup>98</sup> ve Ebû Hanîfe'den nakledilen bir

<sup>95</sup> Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 416, 419, 421.

<sup>96</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, XXIII, 161-162. Burada, söz konusu miktarların kıyasa göre değil, nassın bu miktarları açıklamak için gelmiş olduğu belirtilmektedir.

<sup>97</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 167.

<sup>98</sup> Bu ayetler şunlardır: "Fâiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar." (el-Bakara 2/275); "Allah, fâizi eksiltir." (el-Bakara 2/276); "...fâizden arta kalmış hesaptan vazgeçin, böyle yapmazsanız, bunun Allah'a ve Resûlü'ne karşı açılmış bir savaş olduğunu bilin." (el-Bakara 2/278-279); "...inanmışsanız, fâizden arta kalmış hesaptan vazgeçin." (el-Bakara 2/278) ve "Kim fâizciliğe dönerse, işte

hadis ile belirlenmeye çalışılmıştır.<sup>99</sup> İşte bu âyetler ve hadisten “ribâ”nın anlamının, “*Satışta şart koşulmuş karşılığı olmayan fazlalık*” olduğu anlaşılır.<sup>100</sup>

*Mecaz*'ın uygulaması ile ilgili olarak Ebû Hanîfe şöyle demektedir: “Allah için Recep ayını oruç tutacağım dese ve niyet etse, bu yemin hem adak ve hem de yemindir. Adak için söz hakikat ve yemin için mecazdır.”<sup>101</sup>

*Nassın işâreti* için Ebû Hanîfe'den şu örneği aktarmak mümkündür: “Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler. Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak, çocuk kendisinin olan babaya borçtur.”<sup>102</sup> âyetinden Ebû Hanîfe, nassın işâreti uygulaması ile, kiralanacak süt annesine, cinsi ve miktarı toplumun örfüne bağlı olarak yiyecek ve giyecek sağlanmasına cevâz vermiştir.<sup>103</sup>

Ebû Hanîfe'nin *nassın muktezası* uygulamasına da şu anlatım örnek olmaktadır: “*Ebû Hanîfe, Muhammed ile birlikte... kabz olmaksızın hibede mülk elde edilmez.*”<sup>104</sup> demektedirler. Burada, hibe metninde veya konuşmasında sözü edilmeyen kabzi, bu metin veya söze, nassın muktezası uygulaması ile koymaktadırlar.

Bu örneklerden, “mücmel” uygulamasında, Ebû Hanîfe, hukuk kuralı metninin kapalılığını, hukuk kurallarının bütünlüğü içinde diğer hukuk kuralı metinlerine göre anlamlandırmak yoluyla gidermektedir. *Günümüzde Sistematik Yorum*,<sup>105</sup> ya da *Kavramcı (Yapıcı) Yorumlama*<sup>106</sup> denilen bu uygulama ile *Ebû Hanîfe Normativist'ler arasında yer almaktadır*. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe; hukuk kuralı metninin kapalılığını metindeki sözlerden ayrılmadan, Allah'ın iradesinin (emri ve nehyinin) ürünü olan hukuk kuralını, Allah'ın iradesine göre kavramak istemektedir. Bu yüzden o, hukuk kuralının sözünü bağlı kalmaktadır. *Bu bakımdan hukuk kuralının anlaşılması konusunda, günümüzde “literal”<sup>107</sup> (lafzî,<sup>108</sup> deyimsel<sup>109</sup>) yorumlama” denilen uygulamayı gerçekleştirmektedir. Bu durumda, Ebû Hanîfe Pozitivist Hukuk Ekolü içinde bulunmaktadır.*

---

onlar cehennemliktir, onlar orada temelli kalacaklardır.”(el-Bakara 2/275). Hadise gelince o da şudur: “Altın altın ile eşit ölçüde ve peşin olarak satılır. Fazlası ribadır. Hurma, hurma ile eşit ölçüde ve peşin olarak satılır, fazlası ribadır. Buğday buğday ile eşit ölçüde ve peşin olarak satılır, fazlası ribadır. Tuz tuz ile eşit ölçüde ve peşin olarak satılır, fazlası ribadır. Arpa, arpa ile eşit ölçüde ve peşin olarak satılır, fazlası ribadır.” (es-Serahsî, el-Mebsût, XII, 110).

<sup>99</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, XII, 109-110.

<sup>100</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, XII, 109.

<sup>101</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 174.

<sup>102</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>103</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 137 ve aynı sayfadaki dipnot 1. Ayrıca bakınız: es-Serahsî, el-Mebsût, XV, 119.

<sup>104</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 249.

<sup>105</sup> Geniş bilgi için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 431-434.

<sup>106</sup> Geniş bilgi için bakınız: Güriz, s. 53-54; Arslan, s. 66-67; İmre, s. 148-150.

<sup>107</sup> Geniş bilgi için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 419-431.

<sup>108</sup> Geniş bilgi için bakınız: Bilge, s. 158; Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 420; Aral, Hukuk Bilimi, s. 192-194; İmre, s. 148-150; Arslan, s. 62.

<sup>109</sup> Geniş bilgi için bakınız: Gözübüyük, s. 63. Ayrıca bakınız: Arslan, s. 62.

Ebû Hanîfe'nin bu şekilde Pozitivist Hukuk Ekolü içinde Normativist ağırlıklı olarak yer alması yanında, sosyal koşullara da başvurmayı zararlı ve tehlikeli görmemektedir. Bu bağlamda “nass” uygulamasında, *Allah iradesinin nüzûlü aşamasındaki bilgilere göre anlamlandırma yapmakla günümüzde “tarihsel yorumlama”<sup>110</sup> denilen uygulamayı gerçekleştirmekte ve böylece Ebû Hanîfe, Tarihsel Hukuk Ekolü içinde yer almaktadır.* Ayrıca “hafi” uygulamasında yapılan kelime (lafız, deyim) tanımlamaları, yine kelimenin “meccaz” kullanımları, aynı şekilde “nassın işaret” ve “nassın iktizâ” anlamlandırmaları, **toplumca belirlenmiş tanım, kullanın ve anlamlandırmalardır.** Bu bakımdan da, *Ebû Hanîfe'nin, Sosyolojik Hukuk Ekolü içinde yer aldığı görülmektedir.*

Hukuk kuralı metninin uygulamasında, söz açık olmadığına söz sınırları içindeki bir anlamlandırma ile hukuk kuralı anlam bakımından uygulanırken, söz bulunmadığı zaman da, hukuk kuralı sözün anlam sınırları içinde, yine anlam bakımından uygulanmaktadır. Bu durumda, hukuk kuralındaki sözün anlam sınırlarını, yani özünü, yine yasamana göre kavrayabilmek için, mantık kurallarına başvurulmaktadır. Ebû Hanîfe, bu kurallardan, “kıyas (analoji)” terimi ile adlandırdığı “bir kısım benzerlikten tüm benzerliğe”, ya da, “benzerlikten eşitliğe” kuralı ile “delâletu'n-nâs (evleviyet)” terimi ile adlandırdığı “çoğun içinde azın da mevcut olduğu” kuralını kullanmaktadır. Bu uygulamaları ile ilgili örnekler için de sunlar verilebilir:

Ebû Hanîfe'nin kıyasına bir örnek şudur: “Bir kimse 10 eflus borç alsın, sonra bu 10 eflus değer kaybetse, o kimse bu 10 eflusu, Ebû Hanîfe'nin kıyas ile elde ettiği görüşüne göre, sadece 10 eflus olarak öder.”<sup>111</sup> Bunun açıklamasını da şöyle yapmaktadır: “Ebû Hanîfe, o kimsenin zimmetinde vâcib olan eline aldığı (kazbettiği) fulûsların aynıdır. O kimse bu fulûsları aynı olarak teslim edebilmektedir. O halde, fulûsların kıymeti arttığında ve azaldığında, bir şey geri vermek o kimseye gerekli olmaz. Zaten, fulûsta borç alış-verişi, onun değer vasfı dolayısıyla değil, aynıyla bulunabilme vasfı dolayısıyla yapılabilmektedir.”<sup>112</sup>

Ebû Hanîfe'nin delâletü'n-nâs uygulamasına da bir örnek şu olmaktadır: “Hz. Peygamber'in “Kıyas ancak kılıçlardır” sözü için Ebû Hanîfe şöyle demektedir: Kılıç kelimesinin kullanılması ile sözlükte belirlenmiş olan anlam, bünyeyi yaralamayla bozmak ve hem içte, hem dışta izi görülme olmaktadır. Bu sonuç, sözü edilen anlamı, taş ve sopada olduğu gibi kendisinde bulundurmayanlarda gerçekleşmez. Eğer başka bir alet ile, bu öldürmenin aynı gerçekleştirilirse, onunla kıyas yapma hükmü, nassın delâleti ile o alete ait olur. Burada bu hükmün belirlenmesinde, kıyas yolu kullanılmaz.”<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Geniş bilgi için bakınız: Bilge, s. 158-159; İmren, s. 150-151; Aral, Hukuk Bilimi, s. 194-196; Gözübüyük, s. 64; Arslan, s. 63.

<sup>111</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, XIV, 29.

<sup>112</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, XIV, 30.

<sup>113</sup> es-Serahsî, Usûl, I, 243.

Örneklerde görüldüğü gibi, gerek kıyas ve gerekse delâletü'n-nâs biçimsel olup, bunlar ile, yasa koyucunun iradesine bağlı kalma gerçekleştirilmek istenmektedir. Bu istek altında yatan düşünce, Allah iradesinin dışında hukuk kuralının bulunmadığıdır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, Pozitivist Hukuk Ekolü içindedir.

### 3. Örnekleri ile Ebû Hanîfe'de Hukuk Boşluğunun Doldurulması

Bir uyuşmazlık karşısında, hukuk kuralının uygulamasının, hukuka ters düşen bir sonuç doğurması, ya da bu uyuşmazlığa uygulanacak bir hukuk kuralı bulunmaması haline “*hukuk boşluğu*” denilmektedir. Hukuk boşluğu hâlinde, hâkim hukuku başlamakta. Hâkim, boşluk doldurmada, bir başka hukuk kuralından, ya da teamüsel hukuktan yararlanabileceği gibi, kendisini yasa koyucunun yerine koyup, hukukun genel ilkelerinden, etik değerlerden ve sosyolojik verilerden faydalanarak çözüm getirebilmektedir.<sup>114</sup>

Ebû Hanîfe'nin kendisini yasa koyucunun yerine koyup çözüm getirmesi şöyle adlandırılmaktadır: “*Allah'ın dininde konuşma bir kimseye câiz olsa, bu Ebû Hanîfe'nin istihsan ettim, dediği zamandır.*”<sup>115</sup> Şu rivayet de, Ebû Hanîfe'ye göre hukuk boşluğu hâlini ve bu boşluğu giderme yolunu açıklamaktadır: “*... kendisine göre kıyasın sonucu kötü olursa, istihsâna yönelirdi.*”<sup>116</sup>

Ebû Hanîfe istihsân yolunu, “Nafîle namazın hayvan üzerinde işaretle kılınmasına ters kıyas ile nassa dayanarak cevaz verdik,” derken “bi-hilâfi'l-kıyâs”<sup>117</sup> terimiyle anlatmaktadır. Bununla beraber, Ebû Hanîfe'nin istihsân için “alâ hilâfi'l-kıyâs”<sup>118</sup> terimini de kullandığı kaydedilmektedir. Bu kayda göre alâ hilâfi'l-kıyâs terimi, Türkçeye, “kıyasa muhalif”, “kıyasa aykırı”, “kıyas karşıtı” olarak çevrilmiştir. Bu bakımdan, Ebû Hanîfe'ye göre istihsânın “kıyasa aykırı bir delil” olduğu bildirilmektedir.<sup>119</sup> Kıyasa aykırı bu delilin de, âyet, hadis, icma, başka bir kıyas, zaruret, örf, maslahat gibi bir delil olabileceği belirtilmektedir.<sup>120</sup> İstihsânı bu şekilde yorumlama, es-Serahsî'nin değindiği diğerleri yanında,<sup>121</sup> şu soruyla da karşı karşıyadır: Kıyası meşrû görüp kullanan anlayışın,

<sup>114</sup> Geniş bilgi için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 415-446; Bilge, s. 162-163; Gözübüyük, s. 65-66; İmre, s. 160-165; Aral, Hukuk Bilmi, s. 205-208; Arslan, s. 71-72.

<sup>115</sup> el-Mekkî, s. 84. Benzer rivâyet için bakınız: el-Kerderî, s. 165.

<sup>116</sup> el-Mekkî, s. 85. Ebû Yûsuf'un benzer lafızlarla aynı konuda diğer bir rivâyeti için bakınız: el-Kerderî, s. 170.

<sup>117</sup> Ebû Hanîfe'nin bi-hilâfi'l-kıyâs terimini kullanımı için bakınız: es-Serahsî, el-Mebsût, I, 250. Ebû Hanîfe'nin dışında bi-hilâfi'l-kıyâs teriminin kullanımı için örnek olarak bakınız: es-Serahsî, el-Mebsût, I, 172, 182, 196; es-Serahsî, Usûl, II, 203, 207.

<sup>118</sup> Ali Bakkal, Hanefî Mezhebinde İstihsan Tipleri, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. No. 22, Şanlıurfa 2002, s. 23 (Bundan böyle, “Bakkal” şeklinde geçecektir).

<sup>119</sup> Bakkal, s. 12, 23, 209.

<sup>120</sup> Bakkal, s. 12.

<sup>121</sup> İstihsân kullanmaları dolayısıyla Hanefîler'e yöneltilen çelişkileri ve sorular için bakınız: es-Serahsî, Usûl, II, 199-200.

kıyasın karşıtını da meşrû görüp kullanması bir çelişki değil midir? Bu, eş-Şâfiî'nin (ö. 204 h./820 m.) belirttiği gibi, “zevke göre fetvâ vermek, keyfilik”<sup>122</sup> sayılmaz mı?

Bu bakımdan, istihsânı, kıyasa aykırı, kıyas karşıtı bir delil olarak yorumlamada, gerek istihsânın mantığı, gerekse istihsânın hukuk tekniği yerini bulamamaktadır. Bu yüzden istihsânın mantığını ve hukuk tekniğini açıklayacak yeni bir yorumlamaya ihtiyaç vardır.

Bunu şu yorum sağlayabilir: İstihsan, yine aynı verilerden, yani “bi-hilâfi'l-kıyâs”, ya da “alâ hilâfi'l-kıyâs” biçimindeki anlatımlarından hareket edilerek, tamlama olan terime daha uygun bir çevri yapıldığında, Türkçe karşılığı “kıyasın tersi”, daha düzgün bir anlatım ile “ters kıyas” olarak belirir. İşte bu, istihsan mantığı ve tekniğini ortaya çıkaran bir belirleme olmaktadır. Bu şekliyle istihsan, Hukuk Bilimi'nde boşluk doldurmada kullanılan “kontranaloji (ters kıyas, ters benzetisi)” tekniğini karşılamaktadır. Buna göre, kıyas, hakkında hukuk kuralı bulunmayan olaya hukuk kuralının uygulanması olurken, istihsân (kıyasın tersi, ya da ters kıyas) da, hakkında hukuk kuralı bulunan olaya hukuk kuralının uygulanmaması olmaktadır.

Bu ikisinin mantıksal açıklaması da şöyledir: Kıyas işlemi, hukuk kuralının anlamca yürürlü kılınması demektir. Düz kıyasta, yani İslâm Hukuku'ndaki kıyasta, olayın, hukuk kuralı metninde lafzı yer almayıp, ancak anlamı bulunmaktadır. Bu anlam bulunuşu ile, olay için hukuk kuralı yürürlü olmaktadır. Ters kıyasta, yani istihsânda ise, olay, hukuk kuralının metninde lafız olarak yer almaktadır; ancak anlam olarak bulunmamaktadır. Kıyas işlemi, anlam üzerine kurulduğundan, istihsânda (ters kıyasta) anlam olmayınca, hukuk kuralı da olay için yürürlü sayılmamaktadır.<sup>123</sup>

İstihsânın, ya da ters kıyasın, hukuk kuralının oluşumu yönünden açıklaması da şöyledir: Hukuk kuralı, yasal olgu ve hukuksal sonuçtan, yani yargıdan oluşmaktadır. Yasal olgu, somut olaylardan soyutlanarak meydana getirilmektedir. Bu nedenle, somut olaylara uygun düşmek zorundadır. Hukuksal sonuç ise, bir değer yargısı olup, o da, değerlere uygun düşmek zorundadır. Buna göre, sosyal koşullarda bir değişme olmuş ise, hukuk kuralındaki yasal olgu, özel ve somut olaylara uygun düşmez. Değer anlayışında bir değişme olmuş ise, hukuksal sonuç (yargı) da değerlere uygun düşmez. Bu durumlarda, hukuk kuralı yürürlükten kalkar. İşte, istihsân (ters kıyas), ya yasal olgunun özel ve somut olaylara, ya da hukuksal sonucun (yargının) değerlere uygun düşmemesi ile, hukuk kuralının yürürlükten kaldırılıp uygulamadan düşürülmesi olmaktadır.<sup>124</sup>

Demek ki, istihsânda (ters kıyasta) hukuk kuralı uygulamadan düşmekte ve ortaya bir hukuk boşluğu çıkmaktadır. Bu durumda, hâkim (yargıç), bir başka hukuk kuralından

<sup>122</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204 h./820 m.), er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları), (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara 1966, s. 274, paragraf 1464.

<sup>123</sup> Kontranaloji (ters kıyas, ters benzetisi) açıklamaları için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 424.

<sup>124</sup> Ters kıyasın hukuk kuralının oluşumu yönünden açıklaması için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 425-426.

veya teamülî hukuktan yararlanarak, ya da kendisini yasamanın yerine koyup hukukun genel ilkelerinden veya etik, sosyolojik, bilimsel verilerden yararlanarak bir çözüm getirmektedir.<sup>125</sup>

Ebû Hanîfe'nin istihsanı için yapılan bu yeni yorumlama, şu örnek ile daha iyi anlaşılacaktır: “Aralarında bir giyisi bulunmadan eşine yaklaşıp, ona karşı duyuları uyanan kimseye, Muhammed [eş-Şeybanî (ö. 189 h./798 m.)] kıyası kullanarak abdest gerekmez derken, Ebû Hanîfe de istihsanı uygulayarak abdest gerekir, demektedir. Muhammed, kıyası, İbn Abbâs'ın ‘Abdest, çıkan şey dolayısıyladır’ sözü üzerine yapmakta ve kendisinden bir şeyin çıkmadığını kesin olarak bilen kimsenin durumunu öpme gibi kabul etmektedir. Ebû Hanîfe ise, yaklaşımda bu dereceye ulaşan kimsenin çoğu hâlinde kendisinden sıvının (mezînin) çıkmasının gerçekliği üzerine, hükmü, sıvı çıkmamasının az görüldüğü duruma göre değil de çok görüldüğü duruma göre kurmaktadır.”<sup>126</sup>

Bu örnek, kıyas ve ters kıyas bakımından çözümlenirse Ebû Hanîfe'nin istihsanı daha ayrıntılı olarak belirecektir: Burada hukuk kuralındaki olgu, bir şeyin çıkmaması, hukuksal sonuç (yargı) da, abdestin varlığıdır. Kıyas bakımından, sıvı çıkmamış, o hâlde bu olaya hukuksal sonuç abdestin varlığı taşınmıştır. İstihsan bakımından, olguda değişme olmuştur. Bu değişme de, giysi olmadan yaklaşım duyuların uyandığı şartlarda fitrat gereği çoğunlukla sıvının (mezînin) akması üzerine, bu şartların gerçekleşmesinde, fitrata ters olarak sıvı akmasa da, aktı sayılmasıdır. Bu şekilde, hükmen sıvı akmasının var kabul edilmesi karşısında, “Abdest, çıkan şey dolayısıyladır.” şeklindeki hukuk kuralı yürürlüğünü yitirmiştir. Böylece, hükmen sıvı varlığı olayı karşısında, bir hukuk boşluğu doğmuştur. Bunun ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bunun için, Ebû Hanîfe, bir başka hukuk kuralı olan Hz. Alî'den nakledilen “Sıvı (Mezî) dolayısıyla abdest gerekir.”<sup>127</sup> hadisinden yararlanmaya gitmiştir. Sonunda, bu hukuk kuralını olaya uygulayarak, abdestin gerekliliğini açıklamıştır.

Burada, bir başka hukuk kuralından yararlanan Ebû Hanîfe'nin, diğer uygulamalarında ise, hukukun genel ilkelerinden, teamülden, etik değerlerden, sosyolojik ve bilimsel verilerden yararlandığı görülmektedir.<sup>128</sup> Bütün bunlardan hareketle, Ebû Hanîfe'de istihsanı, kendisini kanun koyucu yerine koyup yeni bir kural ortaya koyarken, insan fitratının gereği<sup>129</sup> aklın kavradığı iyiyi beğenmesi<sup>130</sup> olarak belirlemek mümkündür.<sup>131</sup>

<sup>125</sup> Ters kıyasla oluşan hukuk boşluğunun giderilmesi için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 419.

<sup>126</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, I, 68.

<sup>127</sup> es-Serahsî, el-Mebsût, I, 67.

<sup>128</sup> Bu uygulamalarla ilgili örnekler için bakınız: Ali Bakkal, Hanefî Mezhebinde İstihsan Tipleri, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. No. 22, Şanlıurfa 2002.

<sup>129</sup> Bardakoğlu, “Hüsn ve Kubh”, EÜİFD, sayı 7, s. 60.

<sup>130</sup> Bardakoğlu, “Hüsn ve Kubh”, EÜİFD, sayı 4, s. 73.

<sup>131</sup> Açıklaması için bakınız: Güler, s. 108-109, 125-126, 129.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda, gerek Ebû Hanîfe'nin istihsanında, gerekse *kontranalojide* (ters kıyasta, ters benzetide), yasa koyucunun iradesinin rol oynamadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, Ebû Hanîfe, hukuk boşluğunun doldurulmasında istihsan uygulaması ile Pozitivist Hukuk Ekolü dışı ekoller içinde yer almaktadır. Bu yer, istihsanında, yani hukuk boşluğunu gidermesinde yöneldiği dayanağa göre, Tabîî Hukuk Ekolü, Tarihsel Hukuk Ekolü ve Sosyolojik Hukuk Ekolü içinde gerçekleştirilebilir.

#### 4. Örnekleri ile Ebû Hanîfe'de Kanunlaştırma

Ebû Hanîfe'nin hukuk kurallarını yürürlüğe koyma, yani onları pozitif hale getirme, diğer bir anlatımla kanunlaştırma yetkisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe'nin Fıkh çalışmaları, seçme durumunda bu yetkileri bulunanlarca kanunlaştırma sırasında alınabilecek kanunlar hazırlama etkinliği görülmektedir. Şu anlatım bu etkinliği açıklamaktadır: *“Ebû Hanîfe, karşılaşılan meseleleri [öğrencilerine] tek tek sunuyordu. Öğrencilerinin düşüncelerini alt üst ederek onları zihinlerine yerleştiriyordu. Sonra, onlarda olanı dinliyor ve kendinde olanları da söylüyordu. Öğrencileri ile bir ay, ya da bundan daha fazla tartışmalarda bulunuyordu. Sonunda, o mesele için ortaya konan çözüm yollarından (görüşlerden) biri üzerinde karar kılıyordu. Bu çözüm yolunun kararlaştırılmasından sonra, Kadı Ebû Yûsuf, o meseleye ait esasları belirliyordu. Bunun sonunda da, o meseleye ait bütün esaslar belirlenmiş oluyordu. İşte bunlar gerçekleştiğinde, hukukî görüş ortaya çıkmaktaydı...”*<sup>132</sup>

Kanunlaştırmanın ilk ve genel anlamının hukuk kuralının yazılı hâle getirilmesi olduğu açıklanmaktadır. Bu bakımdan, Ebû Hanîfe'nin, fetvâlarını, yani alternatif hukuk kurallarını yazıp sistemleştirerek, yeni olayların hukukî çözümünü gerçekleştirebilecek bir bütünlük içinde sunduğu şu rivâyette görülmektedir: *“...[Hz. Peygamber] Allah ona salât ve selâm etsin, şöyle buyurmuştu: ‘Yüce Allah, ilmi, insanların elinden zorla çekip alarak ortadan kaldırmaz; onu, ancak ulemanın ölümüyle çekip alır. Arkasından cahil başlar bırakır. Onlar da, bilgisizce fetvâ verirler, hem saparlar, hem de saptırırlar.’ İşte, bu yüzden, Ebû Hanîfe, onu (fetvâsını) sitemli olarak yazdı. Onu bâblara (bölümlere) ayırdı ve kitap şeklinde tertib etti. Önce ‘Tahâret’ten başladı, sonra ‘Namaz’, daha sonra birbirini izleyerek diğer ibâdetleri, arkasından ‘Muâmelât’ı, sonunda ‘Mirâs’ kitaplarıyla bitirdi. Ancak, ‘Tahâret’ ile başlama ve sonra ‘Namaz’, mükellefin itikadını sağlamlaştırdıktan sonra Namaz ile kendisine hitâb edilişin önce olması nedeniyledir.”*<sup>133</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu alternatif kanunlaştırma etkinliğinde, benimsediği yöntemin, *kazuistik (somut olaycı, hâdiseci) yöntem*<sup>134</sup> olduğu anlaşılmaktadır.<sup>135</sup> Ebû Hanîfe'nin şu

<sup>132</sup> el-Mekkî, s. 391.

<sup>133</sup> el-Mekkî, s. 393-394.

<sup>134</sup> Kazuistik kelimesinin anlamı için bakınız: Güler, s. 110 dipnot 211. Kazuistik yöntem hakkında geniş bilgi için bakınız: Bilge, s. 67-68; İmre, s. 70-71; Aral, s. 160; Gözübüyük, s. 49; Arslan, s. 84-85.

<sup>135</sup> Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe (çeviren: Osman Keskiöglü), 3. Baskı, Ankara 1999, s. 257-260 pragraf 64-67.



açıklaması bunu göstermektedir: “... *Farz edelim bir kadın şahitler olmadan evlendi ve zıfaf oldu...*”.<sup>136</sup>

Bu şekilde, doğabilecek uyuşmazlıklara çözüm bulunması amaçlanıp, bu çözümlerin sistemli bir biçimde yazılarak bir bütün halinde sunulması, *Ebû Hanîfe'nin yasa koyucunun koyduğu hukuku koruma amacı güttüğü ve hukuk uygulayıcılarına güvenmediğini göstermektedir. Bu görüntü ile*<sup>137</sup> *Ebû Hanîfe, Pozitivist Hukuk Ekolü içinde yer almaktadır.*

### Sonuç

Ebû Hanîfe, İslâm Hukuk Sistemi'nde müftî konumunda olup, *fetvâları*, Batı Hukuk Sistemi'nde, hukukun yardımcı kaynaklar arasında bulunan *bilimsel* (ilmi) *içtihat*, ya da *doktrin* (öğreti) içinde yer almaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu yeri, Batı Hukuk Sistemi'ni şekillendiren Roma Hukuk Sistemi içinde bu sistemin doktrinini oluşturan Batı (Avrupalı) Hukuk Ekolleri'ne denk düşmektedir.

Roma Hukuku, Roma hukukçularının eserleri ile Roma imparatorlarının emirnamelerinden meydana getirilerek, *Justinianus tarafından kanun gücü verilerek* Latince yayımlanmıştır. Yayımdan, XIX. yüzyılda Avrupa'da başlayan kanunlaştırma hareketine kadar, *Avrupa Hukuk Ekolleri* tarafından Roma Hukuku'na (yani Corpus Juris Civilis'e) devamlı *içerik kazandırılmaya çalışılmıştır*. Bu içerik kazandırma sürecinde, Dogmatik Hukuk Ekolü, onun hukuk kurallarını *dogma* olarak kabul edip çalışmalarında hep ona dayanırken, Hümanist Hukuk Ekolü, *kaynaklarını araştırmıştır*. Bunun sonucunda kanunların, Justinianus'un keyfince konulduğu ortaya çıkmıştır. *Kanun konuluşunu keyflikten kurtarmak için*, Tabîî (Doğal) Hukuk Ekolü, kökünü insanın özel yaratılışından alan ve *adalet idesine dayanan*, Roma Hukuku'nun dışında ve üstünde bir hukuk biçimlendirmeye yönelmiştir. Buna, Tarihsel Hukuk Ekolü, XIX. yüzyılda, hukukun, *halkın ruhundan* (bilincinden: folksgayst, ya da volksgeist'ten) doğup oluştuğu düşüncesi ile karşı çıkarken, Roma Hukuku'nu yeniden canlandırmak istemiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılda, Pozitivist Hukuk Ekolü, hukuku *devlet tarafından konulan kurallar* sayarak, hem Tabîî Hukuk Ekolü'nü, hem de Tarihçi Hukuk Ekolü'nü reddetmiştir. Pozitivist Hukuk Ekolü'ne de, Sosyolojik Hukuk Ekolü, hukukun, *toplumsal kurumların belirlediği kurallar olduğunu benimseyerek karşı çıkmıştır*.

Ebû Hanîfe, İslâm hukuk kurallarını *Allah'ın emirleri* saymış ve onlara *Kur'ân, sünnet* ve *sahabe kavli* formları (biçimleri) içinde yürürlük vermiştir. Bu formlar, Ebû Hanîfe'de, *İslâm Hukukunun kaynaklarını* belirlemektedir. Ebû Hanîfe, formel yürürlükteki bu kaynakları, sahabe görüşünün sünnete, sünnetin Kur'ân'a uygun olması ile yürürlük kabul etmektedir. Böylece, bu kaynakları sistematik yürürlükle bütünlemiş olmaktadır. Bütün bunlarla o, Batı Hukuk Sistemi'nde *Pozitivist Hukuk Ekolü içinde Normativistler arasında yer almıştır*.

<sup>136</sup> es-Serahsî, Usûl, II, 243-244.

<sup>137</sup> Bu görüntünün Pozitivist Hukuk Ekolü'ne ait olduğu açıklaması için bakınız: Özbilgen, Hukuk Başlangıcı, s. 78-81; Ökten, s. 273, 287.

Ebû Hanîfe, İslâm hukuk kuralını *yer bakımından* uygularken, *devlet otoritesine bağlı* kalmıştır. Aynı şekilde, Ebû Hanîfe'nin, İslâm hukuk kuralını *zaman bakımından* uygularken, nâsîh ve mensûhu benimsemekle, bir şey kim tarafından konmuşsa onun tarafından değiştirilir düşüncesini taşımaktadır. Bu da, *hukukun dokunulmazlığını* savunduğunu göstermektedir. Bütün bunlarla da *Ebû Hanîfe yine Pozitivist Hukuk Ekolü içinde* yer alır.

Ebû Hanîfe'de *ahkâmın*, farz, vâcib, tenzihen mekrûh gibi *niteleme olduğu* görülmektedir. Bu nitelemeler ile, Ebû Hanîfe, Allah'ın emirleri ve nehiyelerinin, yani İslâm hukuk kurallarının bağlayıcılığı ve uygulanma sırasını belirlemektedir. Bu belirleme, hukuk kuralının yetki ve biçim esasına göre gerçekleştirildiğinden, *Ebû Hanîfe, Pozitivist Hukuk Ekolü içinde yer almaktadır.*

Hukuk kuralının *metin (nass)* bakımından uygulanmasında Ebû Hanîfe, *yasa koyucunun* kullandığı ifade ve vurgulardan hareket etmektedir. Bu şekilde mevcudu korumaktadır. Bu ise, Pozitivist Hukuk Ekolü'nün uygulama biçimidir.

Ebû Hanîfe, hukuk kuralı *metninin kapalılığını*, hukuk kurallarının bütünlüğü içinde *diğer hukuk kuralı metinlerine göre anlamlandırmak* yoluyla gidermektedir. “Sistematik yorum”, ya da “kavramcı (yapıcı) yorumlama” denilen bu uygulama ile *Ebû Hanîfe Pozitivist Hukuk Ekolü içinde Normativistler arasında yer almaktadır.* Yine, Ebû Hanîfe, hukuk kuralı metninin kapalılığını *metindeki sözlerden ayrılmadan, Allah'ın iradesinin (emri ve nehyinin) ürünü olan hukuk kuralını, Allah'ın iradesine göre kavramak istemektedir.* Bu yüzden o, “literal (lafzî, deyimsel) yorumlama” denilen uygulamayı gerçekleştirmektedir. Böylece, *Ebû Hanîfe Pozitivist Hukuk Ekolü içinde bulunmaktadır.*

Ebû Hanîfe, hukuk kuralı *metninin kapalılığını* gidermede, sosyal koşullara da başvurmayı zararlı ve tehlikeli görmemektedir. *Allah iradesinin nüzülü aşamasındaki bilgilere başvurarak anlamlandırma yapmaktadır.* Bu şekilde *tarihsel yorumlama* denilen uygulamayı gerçekleştirmektedir. Bu durumda da, *Ebû Hanîfe, Tarihsel Hukuk Ekolü içinde yer almaktadır.* Aynı şekilde, *toplumca belirlenmiş tanım, kullanın ve anlamlandırmalara da başvurmakta,* dolayısıyla, Ebû Hanîfe, *Sosyolojik Hukuk Ekolü içinde* görülmektedir.

Ebû Hanîfe, hukuk kuralı *metninin kapalılığını* metinde söz bulunmadığında, *sözün anlam sınırları içinde gidererek* uygulamak istemektedir. Bunun için de, *formel (biçimsel) mantık yollarını, kıyası ve delâletü'n-nâs'ı kullanmaktadır.* Böylece, Allah'ın iradesine bağlı kalmayı gerçekleştirmek istemektedir. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, *Pozitivist Hukuk Ekolü içindedir.*

Ebû Hanîfe, hukuk boşluğunun doldurulmasında “istihsân”ı, diğer bir terimle “kontranaloji”yi (ters kıyası, ters benzetiyi) uygulamaktadır. Bunda, *yasa koyucunun iradesinin rol oynamadığı* anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, Ebû Hanîfe, Pozitivist Hukuk Ekolü dışı Ekoller içinde yer almaktadır. Bu yer, istihsanında, yani hukuk boşluğunu gidermesinde yöneldiği dayanağa göre, Tabiî Hukuk Ekolü, Tarihsel Hukuk Ekolü ve Sosyolojik Hukuk Ekolü içinde gerçekleştirebilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin alternatif kanunlaştırma etkinliğinde, kazuistik (somut olaycı, hâdiseci) yöntem'i benimsemektedir. Bu yöntemi benimsemesi, Ebû Hanîfe'nin yasa koyucunun koyduğu hukuku koruma amacı güttüğü ve hukuk uygulayıcılarına güvenmediğini göstermektedir. Bu bakımdan da, Ebû Hanîfe, Pozitivist Hukuk Ekolü içinde yer almaktadır.

Bütün bunların ayrıntılara ait örneklerinde de anlaşıldığı üzere, Ebû Hanîfe'nin Batı Hukuku'ndaki yeri, Pozitivist Hukuk Ekolü içindeki hukuk kabulüyle, İslâm hukuk ilmini, dogmatik hukuk ilmi sayan biçimci bir gidiş içindeyken, gerek hukuk kuralı metninin kapallığında ve gerekse hukuk boşluğunu doldurmada, nass dışına yönelerek, bazen Tabîî Hukuk Ekolü, bazen Tarihsel Hukuk Ekolü ve bazen de Sosyolojik Hukuk Ekolü içinde, İslâm hukuk ilmini dogmatik hukuk ilmi dışına yönlendiren içerikçi bir gelişme göstermektedir.



İzzet ER

UÜ İlahiyat Fakültesi

Sayın tebliğci Mehmet Nuri Güler'e çok teşekkür ediyoruz. Zamanı çok dikkatli kullandı. Sayın tebliğcimiz hukuk ekollerine istinaden İmâm-ı A'zam'ın hüküm istinbâtındaki benzerlikleri dile getirdi. Buradan hareketle İmâm-ı A'zam'ın Batı hukukundaki yerini dile getirmeye çalıştı. Şimdi değerli hocalarımızdan Sayın İbrahim Çalışkan'ın Müzakeresini dinliyoruz.

## Müzakere

İbrahim Çalışkan  
AÜ İlähiyat Fakültesi

Teşekkür ederim Sayın Başkan, değerli hocalarım ve sempozyuma başından beri gerçekten benim gıpta ile izlediğim, yararlanmak için belki uzaktan yakından koşup gelen değerli değerli öğrenci arkadaşlarım, geleceğimiz sempozyum boyunca tekrarlanan birkaç kelime ve yeni tespit ettiğimiz, böyle sayabileceğimiz iki yanlış açıklamayla başlamak istiyorum. Şimdi *Mebisû*'u hepimiz eskiden beri bu söylediğim daha çok öğrenci arkadaşlarıma yönelik hocalarımla ilgili değil tabi, hep *Kâfi*'nin şerhi olarak biliyoruz ve öyle okuduk, öyle de ezberliyoruz. Ama rahmetli Rakid b. Şehid'in hemşehrisi olan Afganlı bir öğrencimize doktora tezi olarak da verdik, bütün yazma nüshaları tespit etti İstanbul'daki kütüphanelerde. İmam Serahsî'nin *Kâfi*'yi esas aldığı *Mebisû*'un kesinlikle *Kâfi*'nin şerhleri olmadığı açık ve net. Bu bakımdan ifadelerde belki *Kâfi*'nin birçok şerhi olduğunu ama bunların henüz basılmadığını, yazma hâlinde bulunduğunu İmam Serahsî'nin *Mebisû*'unda *Kâfi*'den çok istifade ettiğini ama bizim anladığımız teknik manada *Mebisû*'un *Kâfi*'nin şerhi olmadığını söylememiz borcumuz olur. İkincisi, son devirlerde yazılan bütün usûl-i fikh kitaplarında Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mû'temed* adlı eseri hep hocası Kâdi Abdülcebbâr'ın *el-'Umed* adlı eserinin şerhi olarak sunulmaktadır. Halbuki *el-'Umed*'in baş tarafına baktığımız zaman, Ebü'l-Huseyn el-Basrî aynen şu ifadeye yer veriyor: "ben *el-'Umed*'i şerh ettikten sonra böyle bir usûl kitabı yazmamın sebebi..." Kendisine ait olup olmadığı tartışılan *el-'Umed*'in şerhi olarak Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin ayrıca basılmış iki ciltlik *el-Mu'temed* şerhi var. Piyasada bulunmaktadır. Bir hususa daha temas edeceğim. Fıkıh terimiyle ilgili, bu benim şahsî kanaatim, yaklaşımlara saygı duyuyorum. Ama fıkıh teriminin İmam Ebû Hanîfe'ye ait olduğu tanımıyla bugünkü hukuktaki ifadesi bana göre *mârifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ* kişinin toplum içerisindeki haklarını ve sorumluluklarını bilmesidir. Bunun bugünkü Türkçede ifadesi bu. Peygamberimiz aleyhisselatü vesselâm zimmîlerin haklarıyla ilgili kendisine sorulan bir soruya, aynı anlamda cevap vermiş: "lehum mâ lena, ve aleyhi mâ aleynâ." "Bizim haklarımız onların haklarıdır. Bizim sorumluluklarımız, görevlerimiz onların da sorumlulukları, görevleridir." Buradan değerli kardeşim Nuri Beyin tebliğine geçiyorum. Şimdi Nuri Beyin tebliğinin başlığı biraz kendisini sıkıntıya sokacak bir başlık. Bunun için de kendisini çok yoran bir başlık olmuş. Yani başlığı okuduğunuz zaman "Ebû Hanîfe'nin Batı Hukukundaki Yeri", Batı hukukunda Ebû Hanîfe arıyorsun. O zaman ne var? Bir ön yargı var. Yani Batı hukukundaki temel ilkeleri esas alacağız, bu ekollerin özelliklerini göz önünde bulundurup İmam Ebû Hanîfe'yi burada bir yere koymaya çalışacağız. Bu defa bu, Ebû Hanîfe'nin düşünceleri içerisinde seçmecî örneklerle zorluyor

bizi. Bu dün de aktüalitesi sebebiyle gündeme geldi. Bir karikatür vardır. Amerika Irak'ı ele almış, Irak dört tane harften oluyor Türk harfleriyle. ı, r, a, k. Demiş hepsi dört harf, masanın üzerine bunları bir dağıtıyor. Nasılsa kolay toplarım diyor, dört tane harf. Birisi de seyrediyor kendisini. Çok kolay zannetti şimdi topluyor, rakı çıkıyor. Aynı harfler. Kenardan birisi diyor ki, karı da olabilirdi. Şimdi eğer illa şekillerle bir şeyleri sunmaya çalışırsak, o zaman İmam Ebû Hanîfe'yi Nuri kardeşimin en sonda vardığı sonuç gibi, hem sosyolojik hukuk ekolüne, hem pozitivist hukuk ekolüne, hem doğal hukuk ekolüne her birine dâhil etmek gibi bir sıkıntımız ortaya çıkar. Yani tebliğin sonunda, güzel bir netice var. Nedir? İmam Ebû Hanîfe'nin örnekleriyle görüşlerini ele alırsanız her hukuk ekolüne koyabilirsiniz. Sizin yaptığınız gibi sadece pozitivist hukuk ekolüne hapsedilmeyecek olan birisidir. Öyleyse İmam Ebû Hanîfe hukukî açıdan nev-i şahsına münhasır, kendi nitelikleri, özellikleriyle hakikaten bir ekolün oluşturabileceği fikir birikimine sahip büyük bir hukukçudur. Bu çıkıyor ortaya. Zaman yetersizliği sebebiyle benim genel olarak arz etmek istediğim bazı hususlar var. Nuri Beyle özel olarak görüşeceğim. Bu konuda yapılmış özel çalışmalar var, bu çalışmalardan sonra sunduğu tebliği çok daha güzel geliştirecek ve belki de tahdid edecek bir çalışmayı aktif edeceğim kanaatindeyim. Teşekkür ediyorum.



İzzet ER

UÜ İlahiyat Fakültesi

İbrahim Çalışkan'a teşekkür ediyoruz. Şimdi Muharrem Kılıç, "Hukukun Kökeni Sorunsalına Rasyonalist-Doğal Hukuksal Bir Bakış: Ebû Hanîfe" isimli tebliğini sunacaklar.

**Hukukun Kökeni Sorunsalına Rasyonalist-Doğal Hukuksal  
Bir Bakış: Ebû Hanîfe -Aşkın Değerler ve İdeler ile Pozitif Hukuk Arasındaki  
İlişkinin Evrensel Niteliği-**

Muharrem KILIÇ  
SAÜ İlähiyat Fakültesi

**Giriş**

Tarihsel süreçte hukuk, doğasında içkin bulunan dinamizm ve devingenliğe paralel biçimde bir oluş ve evrilme süreci içerisinde var olagelmıştır. Bir anlamda “bugünün hukuku, geçmişin hukukundan geleceğin hukukuna bir geçişi” temsil eder.<sup>1</sup> Bu dinamik yapının temelinde, hukukun toplumsal yaşam ile olan varoluşsal ilişkisi yer almaktadır. İşlevselliği açısından, toplumsal yaşamı düzenlemeyi amaçlayan bir normlar bütünü olması yönüyle hukuk, sosyal değişim olgusunun bir gereği olarak tanımlanması konusunda farklı yaklaşımların doğmasına zemin hazırlamıştır. Kant’ın ifadesiyle “hukukçular hâlâ hukukun tanımını aramaktadırlar”.<sup>2</sup> Ancak hukuk kavramı, “adalet, düzen, ve sosyal gereksinimlerin karşılanması” işlevlerini içerir biçimde “*adalete yönelmiş bir toplumsal yaşam düzeni*” olarak tanımlanabilir.<sup>3</sup>

Hukukun tanımlanması, kökeninin ve işlevinin belirlenmesine ilişkin yürütülen zihinsel çabalar, insanlık için ortak bir kültürel zemin oluşturmaktadır. Hukukun kökenine ilişkin farklı kuramsal yaklaşımlar var olmakla birlikte, temelde toplumsal yaşamı düzenleme amacı noktasındaki işlevsel birliktelik, hukuk kavramının tanımlanması ve kökeninin belirlenmesi çabalarının ortak bir alanda yürütülmesine imkân tanımıştır. Tarihsel ve modern hukuk sistemlerinin tümünde -seküler ya da dinsel nitelikli olsun- köken sorunsalı kadîm bir tartışma alanı olarak varlık kazanmıştır. Nitekim hukuk kavramına herhangi bir niteleme ya da aidiyet ifadesi eklemeksizin kaleme aldığımız tebliğimizin konu başlığı da, bu anlayışı yansıtır niteliktedir. Diğer hukuk sistemleri ile olan bu işlevsel ortaklık, benzer sorunlar düzeneğinin, Müslümanların kendi tarihsel dönemlerinde ürettikleri hukuk kültürü için de geçerli olduğunu ifade etmemize olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda farklı kuramsal yaklaşımlar ortaya çıkmakla birlikte bunların belirli ortak nitelikleri temelinde sınıflandırılması mümkündür. Bu kadîm sorunsal, toplumsal yaşamın bir gerekliliği olarak insanlık tarihinde var olan hukuk kavramı ile birlikte ortaya çıkmıştır. Zira, toplumsal ilişkileri düzenleyecek olan hukuk kurallarının, meşrûiyeti ve bağlayıcılığı hukukun kökenine ilişkin öne sürülen kuramlarla yanıtlanmaya çalışılmıştır. Bir anlamda hukukun kökenine ilişkin bu kuramlar, hukukun ontolojik ve epistemolojik düzlemde temellendirilmesi çabalarıdır.

<sup>1</sup> Aral, Vecdi, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, s. 145.

<sup>2</sup> Gözübüyük, Şeref, Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları, s. 5.

<sup>3</sup> bkz., Çağıl, O. Münir, Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş, s. 23. Aral, Vecdi, a.g.e., s. 13.

Konunun ele alınışında öncelikli olarak, hukuk tarihinde hukukun kökeni konusunda ortaya çıkan kuramsal yaklaşımlara kısaca değineceğiz. Daha sonra sunulan bu teorik bilgiler ışığında İslâm coğrafyasının yetiştirmiş olduğu büyük hukuk teorisyeni ve uygulayıcısı olan Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin yaklaşımını ele alacağız. Ebû Hanîfe'nin hukukun kökeni konusundaki yaklaşımının rasyonalist nitelemesi ile sunulmasının yerindeliğinin altını çizerken, bu hukuk anlayışının pozitif hukukla aşkın değerler arasındaki evrensel ilişkinin yadsınamaz gerçekliğini de ortaya çıkardığını ifadelendirmeye çalışacağız. Burada rasyonalist nitelemesi, Batı felsefe geleneğindeki akıl merkezci kuramsal yaklaşımlara karşılık gelir bir biçimde kullanılmamıştır. Daha çok, İslâm hukuk tarihinde 'aklılığı' ya da orijinal deyimiyile 'rey' merkezli düşünüş biçimini vurgulayıcı bir biçimde ifade edebilmek için böyle bir kavramsal tercihte bulunulmuştur. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin hukukun kökeni konusundaki yaklaşımlardan rasyonalist doğal hukuksal kurama benzer bir tutuma sahip olduğu yönündeki kanımız da bu tercihin temel nedenini oluşturmuştur. Hukukun kökenini bilinçli bir iradede ya da pür Tanrısal iradede mi, yoksa irade dışında arayan yaklaşımlardan rasyonalist karakteri baskın olan 'doğal hukuksal' kuramda mı aradığını tartışma konusu yapacağız.

### 1. Hukukun Kökeni Konusundaki Yaklaşımlar

Hukukun kökeni kavramı, tüm insanlığın ortak akıl ve vicdanında adalet, doğruluk ve ve hakkaniyete ilişkin oluşan hukuksal kanıları deyimler. Toplumların belleklerinde yer eden bu hukuksal inançlar ve kabullerin somutlaştırılmasında bir araç olarak, hukukun kaynakları karşımıza çıkmaktadır. Hukukun kaynakları, pozitif hukukun varlık kazanabilmek ve yürürlüğe girebilmek için büründüğü biçimleri ifade eder.<sup>4</sup> Dolayısıyla, köken ve kaynak kavramları arasında temel bir ayrılık söz konusudur.

Hukukun kökeni, dayanağı, temeli ya da maddî kaynağı konusunda farklı teorik yaklaşımların olduğunu görmekteyiz. Doğal hukuk, ilahî hukuk ve hukuksal pozitivizm gibi kuramlar hukukta köken sorunsalını çözümlemeye dönük yaklaşımlar olmuşlardır. Hukukun kökeni konusunda ortaya çıkan bu yaklaşımlar, salt teorik kaygıların değil, dönemin birey, toplum ve devlet ilişkilerinin düzenlenmesinde ortaya çıkacak belirleyici çerçevenin meşrûiyet zeminini oluşturma gibi siyasal kaygıların da bir ürünüdür. Bu kuramları başlıca iki ana gruba ayırabiliriz. Bunların ilkini, hukuku bilinçli bir iradenin ürünü olarak gören yaklaşımlar oluşturmaktadır. İkincisini ise, hukukun kökenini irade dışında arayan yaklaşımlar oluşturur.<sup>5</sup>

### 2. Hukukun Kökenini Bilinçli İradede Arayan Yaklaşımlar

Hukukun kökenini bilinçli bir iradede arayan bu yaklaşımların temelde birbirinden ayrılımlarına rağmen, tek bir başlık altında sınıflandırılmalarına esas oluşturan ortak

<sup>4</sup> bkz., Çağlı, O. Münir, a.g.e., s. 94. Aral, Vecdi, a.g.e., s. 94.

<sup>5</sup> bkz., Gözübüyük, Şeref, a.g.e., s. 15. Bilge, Necip, Hukuk Başlangıcı, s. 14.

yön, her bir kuramın bir irade ürünü olarak ortaya çıkmasıdır. Hukukun kökeni olarak kabul edilen iradelerdeki değişkenlik ise, bu kuramların ayırışan yönlerini belirtmektedir.<sup>6</sup>

### 2.1. Tanrısal İrade Kuramı

Köklerini antikitede bulabileceğimiz iradeci hukuk kuramlarının ilk şeklini tanrısal irade kuramı oluşturur.<sup>7</sup> Tüm varlıklar gibi hukukun da Tanrı tarafından yaratıldığı ve onun iradesine bağlı olduğunu öngören bu kuram, dinsel bir doğal hukuksal yaklaşım olarak nitelendirilebilir. Bu kurama göre, toplumsal düzeni belirleyen pozitif hukuk kurallarını belirleyen irade tanrısal bir iradedir.<sup>8</sup> Hukukun kökeni konusunda Kitâb-ı mukaddes ve Kur'an'ın benimsemiş olduğu kuramın, tanrısal irade kuramı<sup>9</sup> olduğunu ileri sürmek ise genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşımın yanığıdır.

### 2.2. Kişisel İrade Kuramı

Hukukun kökenini egemen olan siyasal gücün iradesinde ya da devlet iradesinde arayan bir kuramdır. Hukukun varlığını siyasal güç ile tanımlayan bu yaklaşım, totaliteryen devlet anlayışını besleyen bir kuramsal yaklaşımdır.<sup>10</sup> Bu yaklaşım biçiminin iradeci pozitivizm ve normcu pozitivizm olmak üzere iki ayrı kuram olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Hukukun kökenini devletin ya da egemen gücün iradesinin oluşturduğunu öne süren iradeci pozitivizme göre, hukuk verili irade tarafından konulmuş olan (vazedilen) bir normlar sistemidir. Normcu pozitivizme göre hukuk kendiliğinden oluşan bir şey değil, başka hukuk normları (temel norm/*grundnorm*) ile varlık kazanan bir normlar bütünüdür.<sup>11</sup>

### 2.3. Genel İrade Kuramı

Toplumsal sözleşme kuramı olarak da bilinen bu kuram J. J. Rousseau (1702-1778) tarafından geliştirilmiştir. Bu kurama göre hukuk, insanların birbirleri ile uzlaşan iradelerinin bir ürünüdür. İnsanlar uzlaşma sonucunda oluşturmuş oldukları bu hukuk kurallarına uyma konusunda bir ödev bilinci geliştirmişlerdir. İnsanlar doğal yaşamdan toplumsal yaşam evresine geçerken birtakım hak ve özgürlüklerinden bu sözleşmeye bağlı olarak vazgeçmişlerdir. Hukuk kurallarının özgür insanlar arasında eşit koşullara dayanarak yapılan bu toplumsal sözleşmede temellendiği öngörülmüştür.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Bilge, Necip, a.g.e., s. 184.

<sup>7</sup> Gözler, Kemal, Hukuka Giriş, s. 188.

<sup>8</sup> bkz., Gözübüyük, Şeref, a.g.e., s. 15. Bilge, Necip, a.g.e., s. 184.

<sup>9</sup> Gözler, Kemal, a.g.e., s. 188.

<sup>10</sup> Bilge, Necip, a.g.e., s. 185.

<sup>11</sup> Gözler, Kemal, a.g.e., s. 189-191.

<sup>12</sup> Bilge, Necip, a.g.e., s. 185-186. Gözübüyük, Şeref, a.g.e., s. 16.



### 3. Hukukun Kökenini İrade Dışında Arayan Yaklaşımlar

Hukukun kökenini belirli bir iradede aramanın yanlışlığını öne süren bu yaklaşıma göre; hukuk, doğada ya da toplumun belleğinde var olan bir olgudur. Hukukun toplumsal yaşamı düzenleyen kurallar biçiminde ortaya çıkış sürecinde bireyin etkinliği yalnızca var olanın açıklanmasıdır.<sup>13</sup>

#### 3.1. Doğal Hukuk Kuramı

Doğal hukuk düşüncesinin hukuk felsefesi tarihinin her döneminde var olduğunu gömektyiz. İnsanların yürürlükteki hukukun (pozitif hukukun) üstünde genel, soyut ve değişmez nitelikli hukuk arayışına bir cevap olarak doğal hukuk akımları var olagelmışlerdir. Doğal hukuk adalet, eşitlik ve özgürlük gibi *a priori* nitelikli etik değerler temelinde kuramsallaşan bir hukuktur.<sup>14</sup> Olan ile olması gereken hukuk arasındaki düalizm üzerine kurulu olan doğal hukuk kuramı, hukuk idesinden pozitif hukuka giden yolu ifade eder.<sup>15</sup>

Doğal hukukun belli tarihsel dönemlerde farklı yorumlanmış biçimlerinin olduğunu görmekteyiz. Hukuk felsefesinde bu tarihsel dönemlerin üçlü bir sınıflamayla ele alındığı görülmektedir.

İlk Çağda: İnsanların zihinsel ürünleri ile düşünce ve kültür düzeyleri arasında paralel bir gelişimin varlığı söz konusudur. Her kuram kendi tarihsel koşulları çerçevesinde belirli sorulara yanıt aramak amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede ilk çağda da tabiat felsefesine dayanan bir doğal hukuk anlayışının olduğunu görmekteyiz. Bilinçli, amaçlı, değişmeyen ve yanılmayan bir doğa düzeni anlayışı, bütün düşünce alanları üzerinde egemen olmuştur. Doğanın bir parçasını oluşturan insan topluluklarının ilişkilerini düzenleyen yasaları da doğa düzenine hâkim olan kurallar düzenler. Hukuksal düzen evrene ya da doğaya egemen olan düzenin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Hukuksal düzene ilişkin olarak doğanın koymuş olduğu bu kuralların kesin ve değişmez nitelikli yasalardan ibaret olduğu kabul edilmiştir.<sup>16</sup>

Orta Çağda: Doğayı yaratan ve idare eden bir Tanrı kavramının egemen olduğu Orta Çağda, hukuksal olay ve emirler Tanrı'nın buyrukları olarak algılanmıştır. Zaman ve mekâna bakılmaksızın yürürlüğü söz konusu olan bu tanrısal buyrukların hukuk kurallarını oluşturduğu anlayışı egemen olmuştur. Böylece, doğal hukukun tanrısal hukukla eşleştirildiği görülmektedir.<sup>17</sup> Dinsel nitelikli bu doğal hukuk anlayışının en

<sup>13</sup> Bilge, Necip, a.g.e., s. 186-187.

<sup>14</sup> bkz., Çağıl, O. Münir, a.g.e., s. 401. Güriz, Adnan, a.g.e., s. 149. Öktem, Niyazi, Hukuk Felsefesi, Hukuk Sosyoloji, s. 52.

<sup>15</sup> Aral, Vecdi, a.g.e., s. 43.

<sup>16</sup> Hırş, Ernest, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, 74-78.

<sup>17</sup> Hırş, Ernest, a.g.e., 78-79.

önemli temsilcilerinden biri Aziz Augustinus'tur (354-430). Hukukun dinden ibaret olduğunu öne süren Augustinus'a göre hukuk, "Tanrının iradesinin ifadesi olan ebedî bir kanundur". Bu kuramın diğer önemli temsilcisi olan Thomas Aquinas (1226-1274) ise, beşerî kanunların ebedî ve ilahî olan yasalara uygun olması gerektiğini öne sürer. Böylece Aquinas hukukun kökeninin beşerî iradeye değil, ilahî iradeye dayandığını öne sürmüştür.<sup>18</sup>

Yeni Çağda: Teolojik nitelikli doğal hukuksal anlayışın on yedinci yüzyılın başlarında etkinliğini yitirdiğini görmekteyiz. Hukukun kökenini ya da yaratıcı kaynağını ilahî iradede aramak yerine, genel ve soyut olan beşerî akılda aramak gerektiği öne sürülmüştür. Tüm insanlar için geçerli ve evrensel hukuksal ilkelerin varlığı kabul edilmekle birlikte, bunun kökeni akılda aranmıştır. Bu doğal hukuk kuramının önde gelen temsilcisi Hollandalı hukuk bilimcisi Hugo Grotius (1583-1645) olmuştur. İnsanlığın tümü için geçerli olan *a priorik* nitelikli evrensel ve değişmez ilkeler insanın aklî ve sosyal doğasından kaynaklanır. Grotius'a göre bu temel ilkelerin başında "söze bağlılık/ahde vefa" (*pacta sunt servanda*) esası yer alır. Bu ilkelerden diğer bazıları ise şunlardır: "kişinin kendi kusuru ile meydana gelen zararı ödemesi ilkesi"; "Her insana hak ettiği cezanın uygulanması ilkesi"; "başkasına ait olan şeyin geri verilmesi ilkesi". Evrensel nitelikli olan bu ilkeler göz önünde tutularak pozitif hukukun üretilmesinin gerekliliği öngörülmüştür. Grotius, doğal hukukun beşer aklının bir emri niteliğinde olduğunu ve insanın aklî ve sosyal doğasına aykırı olan her şeyin ahlâkî anlamda kötü olduğunu ve Tanrı tarafından da yasaklandığını öne sürer. İlahî iradenin de doğal hukuka bağlı olduğunu öne süren Grotius, doğal hukuk ilkelerinin matematiksel aksiyomlar gibi değişmez ve değiştirilemezliğinin altını çizer.<sup>19</sup>

### 3.2. Tarihsel Hukuk Kuramı

Friedrich Carl von Savigny'nin (1779-1861) kurucusu olduğu tarihsel hukuk ekolünün savunduğu bu yaklaşıma göre, hukukun kökeni bilinçli bir iradede değil halk ruhunda (*volksgeist*) var olur. Dilin gelişimine benzer biçimde hukuk, halk ruhunda bilinçsiz bir biçimde oluşup gelişen bir fenomendir. Bu bağlamda Savigny, kanunlaştırma/kodifikasyon etkinliklerine halk ruhundaki bu doğal gelişimi bozduğu gerekçesi ile karşı çıkmıştır.<sup>20</sup> Savigny hukukun temel kaynağını örf ve âdet hukukunun oluşturduğunu ve içtihatlarla geliştiğini öne sürer. Örf ve âdet hukukunun manevî ögesini ise, halk inancı ya da halk ruhu oluşturur ve hukuku devlet değil halk ruhu yaratır.

<sup>18</sup> Gözler, Kemal, a.g.e., s. 196-197.

<sup>19</sup> Güriz, Adnan, Hukuk Felsefesi, s. 189-191.

<sup>20</sup> Gözler, Kemal, a.g.e., s. 199.

Tarihsel süreç içerisinde doğal gelişimini sürdüren hukukun kodifikasyonu, hukukun gelişim dinamiğine aykırı düşer.<sup>21</sup>

### 3.3. Sosyolojik Hukuk Kuramı

Hukukun kökenini toplumsal olgularda ya da toplumsal gerçeklikte arayan bu akıma göre, hukuk pozitif hukuktan daha geniştir. Devletten önce var olan toplumsal düzenin kaynaklık ettiği hukuk yine devletten bağımsız olarak varlığını sürdürür. Hukukun farklı alanlarına ilişkin –örneğin aile hukuku- kurumların toplum düzeni içerisinde varlık kazanmasından sonra hukuk kuralları yaratılır.<sup>22</sup>

## 4. Ebû Hanîfe'nin Hukukun Kökeni Sorunsalına Yaklaşımı

### 4.1. Hukukun Kökenine İlişkin Kuramsal Yaklaşımın Teolojik/Değersel Temelleri (Değer-Hukuk ya da Din-Hukuk İlişkisi)

Bir değer teorisi içermeyen hukuk felsefesinin ya da değer kaygısı gütmeyen bir hukuk konseptinin yetersizliği yadsınamaz bir gerçektir. Nihaî amaç olarak insanî değerleri gerçekleştirmeyi hedefleyen hukuk, biçimsel ya da formel bir kalıp olmanın ötesinde, insanî değerlerle bezeli bir içeriğe sahip olmak durumundadır.<sup>23</sup> Zira, hukuksal meşrûyetin köklerinin yer ettiği zemin değerler alanıdır. Toplum vicdanında hukukun bağlayıcılığını ve meşrûyetini temellendiren ve perçinleyen tinsel gücün kaynağının da değerler alanı olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Bu değerler alanının temel kaynak ya da kökenlerinden birini de din kavramının oluşturduğunu ifade edebiliriz.

Nitekim tarihsel süreçte Müslüman toplumların yaşamış oldukları coğrafyalarda ürettikleri hukuk kültürünün kökeninde en genel anlamıyla insanî değerleri içeren dinsel değerler yer almıştır. Bu dinsel değerler, doğal hukuk kuramının adalet, eşitlik ve özgürlük gibi *a priori* nitelikli etik değerleri kuramsallaştıran bir hukuk anlayışını öngörmektedir. Yine bu dinsel değerler, Müslüman toplumun oluşturduğu pozitif hukuk kültürüne yön veren doğal hukuksal bir arka plân ya da referans zemini oluşturmuştur. İslâm tarihinin yetiştirdiği büyük hukuk bilginlerinden biri olan Ebû Hanîfe'nin hukuk anlayışı da bu doğrultuda şekillenmiştir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe, “din-hukuk” ya da “değer-hukuk” ilişkisinin çerçevesinin belirlenmesinin, formüle edilen hukuk anlayışı için bir ön koşul olması nedeniyle, teolojik konuları içeren monografilerinin birinde temel bir ayırma gitmiştir. Ona göre, din kesinlikle değişmez bir niteliğe sahip iken, hukuk tarihsel süreç içerisinde sürekli olarak değişime açık, dinamik bir olgu olmuştur. Ebû Hanîfe din kavramının, Allah'ın birliğine, peygambere ve ahirete iman gibi inanç ilkelerini kapsadığını öne sürer. Diğer yandan hukukun ise, insanların amelî

<sup>21</sup> Öktem, Niyazi, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet, s. 307.

<sup>22</sup> Gözler, Kemal, a.g.e., s. 200.

<sup>23</sup> Gürbüz, Ahmet, Hukuk ve Meşruluk, s. 68.

yükümlülüklerini içerdiğini belirtir. Nitekim peygamberlerin getirmiş oldukları dinlerin özsel anlamda farklılık arzemediğini, yalnızca hukuk sistemlerinin tarihsel ve sosyal değişime koşut olarak birbirlerinden ayrıldıklarını ifade etmiştir.<sup>24</sup> Ebû Hanîfe'nin din ile hukuk arasında yapmış olduğu bu kesin ayırımdan, onun değer-bağımsız bir hukuk anlayışına sahip olduğu düşüncesinin çıkarılması mümkün değildir. Bu ayırım, doğal hukuksal kuramların temel dayanağını oluşturan “olan hukuk”-” olması gereken hukuk” ayırımını anımsatmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre dinsel alan ya da değerler alanı değişmez *a priori* ilkeleri içerirken, pozitif hukuk toplumsal şartlara koşut olarak değişir. Bu yönüyle de, Ebû Hanîfe aşkın değerler veya ideler ile pozitif hukuk arasında kurulan bu ilişkinin evrensel niteliğini vurgulamaktadır.

Yine bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin din-hukuk ayrışmasına temel oluşturan, teolojik kuramında yer alan bir diğer konu ise, inanç ya da iman ile amel/eylem arasındaki ilişkidir. İnanç ya da iman ile amel/eylem arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını öne süren Ebû Hanîfe, insanî eylemin ya da davranışların kişinin inancını olumlu ya da olumsuz biçimde etkileyen bir unsur olmadığını belirtmiştir. Kişisel davranışlar ya da eylemlerin varlığı zorunlu olarak değerlere ilişkin bir inanç doğurmaz. Bunun tersine, kişinin değerlere inancı beşerî eylem ve davranışların o değerler düzleminde biçimlenişine yol açar.<sup>25</sup>

“iyiliğin” araştırılması etkinliği olarak tanımlanabilecek olan hukukun sürekli bir biçimde toplumsal ilişkiler bağlamında daha iyi çözümlerin izini sürüyor olması gerekmektedir. Etik değerler temelinde geçerlilik kazanan her bir hukuk kuralı evrensel değerler doğrultusunda bir işlev görmeye yönelmek durumundadır.<sup>26</sup> Bu evrensel değerlerin ya da “iyi”nin belirlenmesi konusundaki (“*hüsün-kubh*” konusu) kuramsal yaklaşımlar, İslâm hukukunun kökeni tartışmalarının yürütüldüğü ana eksenini oluşturmuştur. Bu doğrultuda, “iyi”nin arayışı içinde olan hukukun kökeninin belirlenmesinde aklın rolünün tartışılması temel tartışma konusunu oluşturur.

Sözlükte “*hüsün*” kavramı, güzellik ve iyilik anlamlarını içerirken, “*kubuh*” kavramı, kötülük ve çirkinlik anlamlarına gelmektedir.<sup>27</sup> Terminolojide *hüsün*, bilgi gibi bir olgunluk niteliğini içeren ve insanın değerini yükselten nitelikleri deyimlerken; *kubuh* cehalet gibi bir eksiklik niteliğinin gerektirdiği özellikleri ifade eder. Yine insan doğasına uygun olan ve onun amaçlarına uygun düşen nitelikler ya da şeyler -adalet, iyilik, doğruluk vs.- güzeldir/*hüsün*'dür. Bunun tersine insan doğasına uygun olmayan ya da aykırı olan şeyler ise, -yalan ve nankörlük gibi- çirkindir/*kubuh*'tur. Bu anlamda iyi ve kötünün dinî bir bilgiye başvurulmaksızın, akıl yoluyla bilinebileceği konusunda görüş

<sup>24</sup> bkz., Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim (İmâmı A'zam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, s. 12-13. Hasan, Ahmad, The Early Development of Islamic Jurisprudence, s. 7.

<sup>25</sup> bkz., Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, s. 57. Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Hanîfe”, DİA, X, s. 141.

<sup>26</sup> Gürbüz, Ahmet, a.g.e., s. 101.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, (h-s-n) mad., XIII, s. 114-118; a.g.e., (k-b-h) mad., II, s. 552.

birliği söz konusudur.<sup>28</sup> Ancak, dinî bilgi/vahiy olmaksızın aklın beşerî eylemlerin iyilik veya kötülük niteliklerini belirlenmesindeki rolü –hukukun kökeni sorunsalı- temel tartışma konusunu oluşturmuştur. Yine vahyî bilgi formunda ortaya çıkan normların özünde içkin olan iyilik niteliğinden ötürü mü, yoksa, bu tür bir formda ifadelendirildiği için mi, *hüsün* niteliğine sahip olduğu –benzer biçimde yasaklayıcı normlar da- konusu bu bağlamda tartışılan ana konulardandır.<sup>29</sup>

Hukukun kökenine ilişkin olan bu temel tartışmanın taraflarını Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye'den oluşan kelâm ekolleri oluşturmaktadır. Bunlardan Mu'tezile ekolüne göre, güzellik/*hüsün* ve çirkinlik/*kubuh* nitelikleri eşya ve fiillerin özünde var olurlar. Aklın bu nitelikleri keşfedebilmesi için vahyî bilgiye gereksinim duymadan rasyonel bir zorunluluk veya araştırma ya da deneyim sonucu olarak anlayıp kavrayabileceğini savunurlar. Örneğin, doğru sözlülüğün iyi/*hüsün*, yalanın ise kötü/*kubuh* olması gibi. İyilik ve kötülüğün akıl tarafından kavranmadığı ya da akla gizli kaldığı durumlarda vahyî bilgiye başvurulabilir. İyilik ve kötülüğe ilişkin daha sonra gelen vahyî bilginin aklî bilgiyi onaylayıcı türde olacağını ileri sürerler. Aklî bilgi ile iyi/*hüsün* olduğu kabul edilen bir eylem, vahyî bilgi tarafından da normatif bir biçimde yapılması istenen bir emir niteliğindedir. Buna karşın, aklî bilginin kötü/*kubuh* gördüğü eylem ise, yine vahyî bilginin yapılmasını istemediği ve cezaî yaptırımı gerektiren bir eylemdir.<sup>30</sup>

Bu konuda tartışma taraflarından bir diğeri olan Eş'arî ekole göre, eşya ve fiillerde iyilik/*hüsün* ve kötülük/*kubuh* özsel nitelikler olmadığı için, bunların akıl tarafından kavranabilmesi imkânı yoktur. Bu niteliklerin belirlenmesinde vahyî bilginin açıklamasına gereksinim vardır. Zira vahyî bilgi ile iyiliği belirlenen ya da emredilen şeyler iyidir/*hüsün*. Yine vahyî bilgi ile kötü veya çirkin olarak nitelenen veya yasaklanan şeyler de kötü ya da çirkindir. Bu noktada vahyî bilgiye dayanan hükümleri anlamada aklın araçsal bir rolü söz konusudur.<sup>31</sup>

Hanefî ekol tarafından benimsenmiş olan diğer yaklaşımın temsilcisi olan Mâtüridî ekolüne göre, eşya ve fiillerde aklın kavrayabileceği özsel iyilik/güzellik ve kötülük/çirkinlik vardır. Vahyî bilgi bu özsel niteliği ortaya çıkarır ve bunu bir norma dönüştürür. Vahyî bilgi fiilleri güzel oldukları için isterken, kötü olanları da kötü oldukları için yasaklamıştır.<sup>32</sup> Mâtüridî ekole göre akıl davranışların ya da fiillerin güzellik veya çirkinliklerini kavrayabilir; ancak, vahyî bilgi olmaksızın bu fiillere normatif değer –vâcib, haram gibi- yükleyemez. Aklın kavrayış gücünün sınırlı oluşu ve aklın eğitim, öğretim, kültürel altyapı ve duygular gibi bir çok değişken faktörün etkisiyle değer hükmü verme konusunda yanılabilceğini öne sürerler.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 7.

<sup>29</sup> Sadru'ş-Şeria, *Tavzîh*, I, 332

<sup>30</sup> Şevkânî, a.g.e., s. 7.

<sup>31</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 258.

<sup>32</sup> Şevkânî, a.g.e., s. 9.

<sup>33</sup> Mâtüridî, *Ebû Mansûr, Kitâbu't-Tevhîd*, s. 180-183.

Mâtürîdî ekolün sistematize ettiği teolojik kuramın ön habercisi olan Ebû Hanîfe, rasyonel bir 'iyi/doğru' ve 'kötü/yanlış' kuramının düşünsel temellerini atmıştır. Ebû Hanîfe vahyi bilgi olmasa da insanların akıl yoluyla Tanrı'nın varlığına dair bilgiye ulaşmalarının zorunlu olduğunu öne sürmüştür.<sup>34</sup> Ona göre "iyi" (iman) ve "kötü" (küfr) insanlardan bağımsız bir biçimde yaratılmış ve bu ikisi arasında yapılacak tercihte beşerî akıl özgür iradesiyle sorumlu kılınmıştır. "Allah insanları küfür ve imandan hâli olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir. ...Allah kullarının hiçbirini iman veya küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Fakat onları şahıslar olarak yaratmıştır. İman ve küfür kulların fiilleridir."<sup>35</sup> Ebû Hanîfe'ye göre, ilahî ezeli bilgi, oluşundan önce eşyanın bilgisini içerir niteliktedir. "Allah eşyayı oluşundan önce, ezelde biliyordu. O, eşyayı takdir eden ve oluşturanıdır. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri, Levh-i mahfûz'daki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şey vâki olmaz. Ancak onun Levh-i mahfuzdaki yazısı, hüküm olarak değil vasıf olarak yazılıdır."<sup>36</sup> Ebû Hanîfe ilahî ezeli bilginin varlığını kabul etmekle birlikte, bunun insanın irade hürriyeti ve davranış özgürlüğü ile çelişen bir şey olarak değerlendirmez. Bu ilahî ezeli bilginin takdiri, cebrî ya da iradî değil, tavsifi olduğunu kabul eder.<sup>37</sup> Yine Ebû Hanîfe, bireyin iyilik ya da kötülük yapma konusunda bir seçim hakkı ve gücüne (istitâat) sahip olduğunu şöyle ifadelendirir: "Şüphesiz ki, kulun kendisiyle kötülüğü işlediği güç (istitâat) bizatihi kulun iyiliği işlemesi için de müsaittir..."<sup>38</sup>

İyilik/hüsün ve kötülüğün/kubuh salt vahyî bilgi temelinde anlaşılabilceğini öne süren kuramlar, metodolojik tutumlarını ve hukuk uygulamalarını da bu doğrultuda belirlemişlerdir. Bunun sonucu olarak, örneğin istihsan gibi akli temel alan içtihad yöntemlerini reddetmişlerdir. Aklî bilginin iyilik/hüsün ve kötülük/kubuh, yararlı/maslahat ve zararlı/mefsedet yönleri kavrayabileceğini öne süren kuramlar ise, istihsan ve istislah gibi akıl yürütme yöntemlerini benimsemişler ve kullanmışlardır.

#### 4.2. Hukukun Kökenine İlişkin Kuramsal Yaklaşımın Metodolojik Temelleri

İslâm hukuk ilmi/fıkıh, "tafsilî şer'î delillerden çıkarılan şer'î-amelî hükümler" olarak tanımlanmıştır.<sup>39</sup> Yaygın olan bu tanımlama gerçekte, yaşamın tüm alanlarını kuşatıcı bir hukuk varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayımın gerçekliğinin olmaması nedeniyle, dinî hukuk ve seküler hukuk ayırımının benimsenmesi ya da kişisel görüşlerin/içtihadların "şer'î" delillerin" bir ifadesi olarak sunulmasına imkân tanıyacak biçimde bu delillerin kapsamının genişletilmesi sonucu ile karşılaşılacaktır. Diğer yanda Ebû Hanîfe'ye atfedilen fıkıh/hukuk tanımı ise şöyle ifadelendirilmiştir: "fıkıh, kişinin lehine

<sup>34</sup> M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, I, s. 284-285.

<sup>35</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, s. 56-57.

<sup>36</sup> Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 56.

<sup>37</sup> Güler, İlhamî, Allah'ın Ahlaklılığı Sorunu, s. 90.

<sup>38</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ebasat (İmamı A'zam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, s. 38.

<sup>39</sup> Şa'ban, Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (çev. İ. Kafi Dönmez), s. 23.

ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.” Bu tanımlama fıkıhın, tarihsel seyrine uygun düşen bir biçimde Müslüman toplumun hukuk kültürü olarak değişken ve dinamik yapısını vurgulamaktadır.<sup>40</sup> İslâm hukukunun kökenine ilişkin iradeci ve pozitivist bir kuramsal yaklaşıma zemin hazırlayan yaygın ya da yerleşik fıkıh tanımının dışında, Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımı, hukukun kökenine dair genel doğal hukuksal bir çerçeve çizmektedir. Ona göre fıkıh, bireyin lehine ve aleyhine olanı yani bir anlamda “iyi/güzel” ve “kötü/çirkin” olanı bilme çabasıdır. Bu çaba hukukun kökenini, pozitif hukuk formunda biçimlenen tanrısal iradede arama çabası olarak değerlendirilemez. Daha çok, pozitif hukuka köken teşkil eden değerler alanının ya da doğal hukuksal alanın belirlediği “iyi” ve “kötü”nün bilgisine ulaşma çabasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre bu çaba, yalnızca hukuk evrenine dönük bir çaba değil, yaşamın bütününe yönelik bir etkinliktir.

Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin hukukun kökenine ilişkin öngördüğü kuramın, tanrısal irade kuramı olarak nitelendirilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim, Tanrısal irade kuramı metafizik bir yanının olmasına rağmen, hukuku açıklayış biçimi itibariyle, pozitivist kuramlarla benzeşmektedir. Zira bu yaklaşıma göre hukuk, bir irade tarafından konulmuş (vazedilmiş) pozitif hukuk olmasına rağmen, doğal hukuk kuramına göre, hukuk konulmuş bir şey ya da bilinçli bir irade ürünü değildir.<sup>41</sup> Bu yüzden, onun hukuk tanımının ve hukukun kökenine ilişkin yaklaşımının rasyonalist doğal hukuksal anlayış ile benzeştiğini söyleyebiliriz.

Normatif bir düzeni ifade eden hukuk, olanı değil olması gerekeni gösterir. Bu yüzden hukukun betimlediği bu düzen, gerçekleşmesi gereken ya da amaçlanan ideal bir düzeni, yani daha “iyi” bir dünya hedefleyen düzeni deyimler. Hukukun deontolojik özelliğinin anlamını ifade eder biçimde, hukukun varlık nedeni, “olanın” “olması gereken” doğrultusunda belirlenmesidir.<sup>42</sup> Bu yaklaşımın bir göstergesi olarak, Ebû Hanîfe'nin hukuk doktrininin şekillenişinde rasyonalist doğal hukuksal bir anlayış metodolojik tutumuna egemen olmuştur.

Nitekim, Ebû Hanîfe hukukun kökenine ilişkin bu rasyonalist doğal hukuksal yaklaşımın metodolojik temellendirimini, hukuk uygulamasında yer verdiği aklî deliller olarak adlandırılan çıkarım (*istidlâl*) yöntemleri ile gerçekleştirmiştir. Aklî deliller, hukuk bilgininin hukuksal metinlerin (*naklî deliller*), genel ilke ve amaçlarını ya da düzenleme konusu yapmadığı alanları gözeterek, hukuk normlarına ulaşmada kullanılan çıkarım (*istidlâl*) yöntemlerini deyimler. Kıyas olarak adlandırılan bu zihinsel etkinliğin *icthad*, *rey*, *istinbât*, *istidlâl*, *istihsân*, *istislah*, ve *istishab* gibi terimlerle de karşılandığını görmekteyiz.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Aktan, Hamza, “Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm Hukuku” (İslâm ve Moderleşme Sempozyumu, İstanbul 1997), s. 168-170. Bardakoğlu, Ali, “Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm Hukuku” (konu başlıklı Müzakere), s. 181-182.

<sup>41</sup> Gözler, Kemal, a.g.e., s. 188-189.

<sup>42</sup> Gürbüz, Ahmet, a.g.e., s. 18.

<sup>43</sup> Bardakoğlu, “Delil”, DİA, IX, s. 139.

Ancak kıyastan farklı olarak, daha esnek ve dinamik bir niteliğe sahip olan, ve hukuksal sorunları, hukukun ruhu, genel amacı, hikmet ve adalet ışığında hükme bağlamayı deyimleyen rey,<sup>44</sup> Ebû Hanîfe'nin hukuk metodolojisinde merkezi bir konumdadır. Hukukun kökeni konusunda iradeci değil, rasyonel-doğal hukuksal kuramının metodolojik bir yansıması olarak, rey başvurmuştur. Öyle ki, Ebû Hanîfe rey ile özdeşleşen bir hukuk bilgini olarak ün salmıştır.<sup>45</sup> Nitekim, Ebû Hanîfe'nin damgasını vurduğu İslâm hukuk ilminin ilk gelişim döneminde hukuk alanında yorumlama özgürlüğünün hâkim olduğu görülmektedir.<sup>46</sup>

Genelde Hanefî hukuk ekolünün özelde ise Ebû Hanîfe'nin, hukuk metodolojisinde *istihsan* yöntemine yer vermesi hukukun kökeninin belirlenmesinde akla ya da aklın iyi/güzel olarak kabul ettiklerine verdiği önemi göstermektedir.<sup>47</sup> İstihsan, Ebû Hanîfe'nin şahsında Hanefî hukuk ekolünün metodolojisi ile özdeşleşen bir hukuksal akıl yürütme yöntemidir.<sup>48</sup> Sözlükte, “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” anlamında kullanılan<sup>49</sup> istihsan kavramı, “olan ve olması gereken hukuk” düalitesi temelinde şekillenen ve bu ikisi arasında köprü kurmayı amaçlayan doğall hukuksal yaklaşımın metodolojik düzlemdeki yansımasıdır.<sup>50</sup> Nitekim hukuku değerler sisteminin bir parçası olarak kabul eden doğall hukuk kuramı “olan ile olması gereken hukuk –değer–” arasında bir köprü kurma işlevini üstlenir. Öyle ki, doğall hukuk mutlak ve soyut olan bir takım değerlerin normatif bir dile ya da biçime dönüştürülmesi çabasıdır.<sup>51</sup> Terminolojide genel bir anlatımla istihsan, hukuk bilgininin bir hukuksal sorunu çözerken daha özel ve güçlü hukuksal delillere -zaruret, örf ve maslahat gibi- dayanarak genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp hukukun genel amaçlarına uygun başka bir hüküm vermesi olarak tanımlanabilir.<sup>52</sup> Hukuk teorisinde ve uygulamasında sıklıkla kıyas yöntemine başvuran Ebû Hanîfe, bu yöntemle ulaştığı hükmün hukukun ruhuna, genel ilke ve amaçlarına uygun düşmediği durumlarda, daha güçlü bir hukuksal delile dayanarak istihsan yöntemini uygulamıştır.<sup>53</sup>

Hukukun genel amaçları, pozitif hukukun şekillenişine yön veren doğall hukuksal değerlerdir. Nitekim başta İslâm hukuku olmak üzere tüm hukuk sistemlerinde pozitif hukuk için çerçeve çizecek bir üst-normlar veya tümel ilkelerin varlığını görmekteyiz. Bütün hukuk sistemlerinin evrensel ortak paylaşım alanını deyimleyen bu doğall hukuksal değerler alanı her bir hukuk sistemi için geçerliliğini sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle

<sup>44</sup> Hasan, Ahmad, a.g.e., s. 124.

<sup>45</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Kılıçer, Esat, İslâm Fikhında Rey Taraftarları, s. 65-108, Ankara 1994.

<sup>46</sup> Hasan, Ahmad, a.g.e., s. 221.

<sup>47</sup> Bardakoğlu, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matürîdi”, EÜİFD, sayı: 4, s. 73.

<sup>48</sup> bkz., Hasan, Ahmad, a.g.e., s. 145-146.

<sup>49</sup> İbn Manzûr, a.g.e., “h-s-n” mad., XIII, s. 114, 117.

<sup>50</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Bardakoğlu, Ali, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislâh Görüşü”, EÜİFD, sayı: 3, s. 111-138.

<sup>51</sup> Keyman, Selahattin, “Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili”, s. 32-33, AÜHFD, cild 47, sy. 1-4, 1998.

<sup>52</sup> Bardakoğlu, Ali, “İstihsan”, DİA, XXIII, s. 339.

<sup>53</sup> Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, DİA, X, s. 136.



hukuk sistemlerinin doğal hukuksal zeminde amaçsal ve fonksiyonel ortaklıkları veya evrensel birliktelikleri söz konusudur. Ebû Hanîfe'nin öngördüğü bu metodik araç (*istihsan*), pozitif hukuk alanında adalet, hakkaniyet ve eşitlik gibi tümel ilkelerin belirleyici ve yönlendirici bir işleve sahip olmasının yolunu açmıştır.<sup>54</sup> Nitekim tarihsel süreçte düşünsel ve yöntemsel benzerlikle benzer kurumlara ulaşmış olan farklı toplumlarda özdeş kurumların varlığını görmekteyiz. Öyle ki, her ulusun hukukunda insanlığın ortak değerlerini yansıtan evrensel öğeler var olmuştur.<sup>55</sup>

Tanrı inancına sahip olan tüm dinlerin teorik ana vurgusu özdeştir. Bunlar, inanç, ibadet ve yaşama ilişkin temel kavram olan adalettir. İlk iki ana vurgu birey-Tanrı ilişkisini düzenlerken, üçüncü temel vurgu olan adalet birey-Tanrı ve birey-yaşam (hukuk) ilişkisini düzenler. Dinin yaşama ilişkin üçüncü ana vurgusu olan adalet kavramı, “evrensel hukuksal değerler” olarak adlandırılan insanlığın değersel kazanımlarını ifade eder. Tam da bu noktada “insanlığın hukuku” ile “dinî hukuk” çakışmaktadır. Nitekim “evrensel hukuksal değerler”, insanlığın “Tanrının adalet dediği şeyin” ayrıntılarının ortaya konulmasına ya da somutlaştırılmasına dönük etkinliklerinin adıdır. Hukukun ve dinin temel amacı ve vurgusu da “adalet” dışında bir şey değildir. Bu yüzden teorik açıdan “evrensel hukuksal değerler” ve dinî hukukun özünde, özdeş ve ortak yaklaşımlar biçiminde değerlendirilmesi zorunludur.<sup>56</sup>

Bu zorunluluğun bir sonucu olarak yapılabilecek bir değerlendirme ile, dinin ilkesel normlar düzeyinde getirdiği düzenlemelerle doğal hukuk anlayışının tarihî süreçte ortaya koyduğu evrensel ilkelerin birliğinden söz edebiliriz. Bu evrensel birliğin bilincinde olarak, Ebû Hanîfe'nin değerler alanı ya da din ile hukuk arasındaki ilişkiye dair ön gördüğü kuramsal bakış pozitif hukukun değişkenliğini ve dinamizmini vurgular niteliktedir. Ancak, hukukun kökeninin belirlenmesinde bu aşkın değerler ile pozitif hukuk arasındaki evrensel ilişkinin gerçekliğini de ortaya çıkarır bir hukuk anlayışına sahiptir. Değerler alanı ile pozitif hukuk arasında kurduğu rasyonel doğal hukuksal ilişkinin hukuk uygulamasında başvurduğu metodik araçlarda -istihsan gibi-, kaynak teorisinde kendisini ortaya koyduğunu görmekteyiz.

## Sonuç

Hukukun kökenine ilişkin kuramsal yaklaşımlar bağlamında Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı irdelendiğinde, hukuku bilinçli bir iradenin ya da pür Tanrısal iradenin ürünü olarak görmediği ifade edilebilir. Değerler alanı ile pozitif hukuk arasındaki ilişkiye dair öngördüğü çerçevenin rasyonel doğal hukuksal bir temele dayandığını söyleyebiliriz. Din-hukuk ilişkisi, iyi ve kötü ya da güzel ve çirkinin değersel boyutunun belirlenmesi, inanç-

<sup>54</sup> bkz., Kılıç, Muharrem, “Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2003.

<sup>55</sup> Gürbüz, Ahmet, a.g.e., s. 86.

<sup>56</sup> Gürbüz, Ahmet, “Felsefe, Din ve Hukuk İlişkisi Üzerine”, *HFSA*, sayı: 5, s. 16-18.

eylem ilişkisi ve irade özgürlüğü gibi konulara ilişkin teolojik yorumları bu bakış açısını temellendirmektedir.

Ebû Hanîfe'nin değerler alanı ile hukuk alanı arasında kurduğu bu rasyonel doğal hukuksal ilişki, hukuk uygulamasında rey merkezli bir yöntembilimsel bakış açısını benimsemesine yol açmıştır. Onda yaşamın dinamik ve değişkenliği karşısında gereken değişimi sağlayacak yöntemsel refleksleri olan bir hukuk tasavuru görmektediriz.

Hukukun kökenine ilişkin kuramlardan olup, antikiteden günümüze kadar varlığını devam ettiren doğal hukuk kuramı, pozitif hukukun üstünde bir “olması gereken hukuk” tasarımına sahip olmuştur. Bu doğal hukuksal tasarım, evrensel hukuksal değerleri içeren ve tüm toplumlar için ortak olan bir zihinsel vasattır. Ebû Hanîfe'nin hukuk anlayışı ve uygulaması da bu doğal hukuksal perspektifi yansıtır niteliktedir. Bu perspektifle, insanlığın tarihsel süreçte edinmiş oldukları deneyimler sonucu içeriklendirdikleri evrensel doğal hukuksal ilkelerin –insan hakları, temel hak ve özgürlükler gibi- hiçbir ayırım olmaksızın tüm hukuk sistemleri için ortak olduğunun bilincine varırız. Ebû Hanîfe aşkın değerler ve ideler ile pozitif hukuk arasındaki bu ilişkinin evrensel niteliğini vurgulayan bir hukuk tasarımı öngörmüştür.

Sonuç olarak, hukukun kökeni konusunda Ebû Hanîfe, yerleşik kanının tersine, hukuku bilinçli bir iradenin ya da pür Tanrısal iradenin ürünü olarak görmemektedir. Onun hukukun kökenini irade dışında arayan yaklaşımlardan rasyonalist karakteri baskın olan ‘doğal hukuksal’ kurama benzer bir tutumu benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim konunun ontolojik, epistemolojik ve metodolojik temellendirimi bağlamında Ebû Hanîfe'ye yapılan referanslar bunu kanıtlar niteliktedir.

### Bibliyografya

Aktan, Hamza, “Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm Hukuku”, İslâm ve Moderleşme Sempozyumu, İstanbul 1997; Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1979; Bardakoğlu, Ali, “Hüsni ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matürîdi”, *EÜİFD*, sayı: 4, 1987; -----, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), XXIII; -----, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), IX; Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 1990; Cüveynî, Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûliddîn*, Kahire 1950; Çağlı, O. Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul 1966; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)* çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992; -----, *el-Fikhü'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)* çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992; -----, *el-Fikhü'l-ebzat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)* çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992; Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1988; Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Bursa 1998; Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara 1993; Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998; Gürbüz, Ahmet, *Hukuk ve Meşruluk (Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme)*, İstanbul 1998; -----, “Felsefe, Din ve Hukuk ilişkisi Üzerine”, *HFSA*, sayı: 5; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1992; Hirş, Ernest,

*Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Ankara 1996; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut 1990; Keyman, Selahattin, "Tabîî Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili", *AÜHFD*, sayı: 1-4, cilt 47 1998; Kılıç, Muharrem, "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2003; Kılıçer, Esat, *İslâm Fıkhdında Rey Taraftarları*, Ankara 1994; M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I-IV İstanbul 1990; Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-tevhid* (thk. Fehullah Halif), İskenderiye, ts.; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fühûl*, Kahire 1937; Sadru's-Şerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd, *Tavzîh şerhu't-tenkîh*, (Teftazânî'nin *et-Telvîh* şerhi ile), I-II, Kahire tsz.; Şa'ban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990; Öktem, N.; Türkbağ, A. U., *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul 1999; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), X.



İzzet ER  
UÜ İlahiyat Fakültesi

Muharrem Beye çok teşekkür ediyoruz. Değerli arkadaşımızın bu bakış açısını Tevhit Ayengin değerlendirecek.

## Müzakere

Tevhit AYENGİN  
OMÜ İlähiyat Fakültesi

Hukukun Kökeni Sorunsalına Rasyonalist-Doğal Hukuksal Bir Bakış: Ebû Hanîfe -Aşkın Değerler ve İdeler ile Pozitif Hukuk Arasındaki İlişkinin Evrensel Niteliği-

Böylesine önemli bir konuyu hazırlamasından ve sunuşundan dolayı Sayın Muharrem Kılıç Beyi tebrik ediyor, teşekkürlerimi sunuyorum. Konu gerçekten hukuk felsefesinin ve hukuk biliminin en önemli ve tartışmalı noktalarından birisidir. Dolayısıyla bu tartışmalı konu hakkında objektif sonuçlara ulaşmak, sonuçları hakkında kesin yargılarda bulunmak oldukça zor bir durumdur. Bu çok yönlü ve karmaşık konunun temellendirilmesi, hukuk felsefesi tarihinin ve tarihsel evrelerinin büyük bir titizlikle ele alınmasını gerektirmektedir. Tebliğ sahibinin, uzun soluklu araştırmayı gerektiren bu konuyu, özlü bir biçimde ele almış olması ve akıcı bir biçimde sunması gerçekten takdire şayan bir durumdur.

Hukukta köken ve kaynak tartışmaları hususunda gerek Batıda, gerek ülkemizde, son zamanlarda önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bunlar, özellikle son birkaç asırda yapılan çalışmalarla daha da aktüel hâle gelmektedir. Önceki dönemlere ait hukukî ve felsefî görüşlerin bir araya getirilerek sistematik bir biçimde sunulması konunun boyutlarına yeni açılımlar kazandırmıştır. Benzer tartışmalar son bir asırda ülkemizde hukuk felsefesi alanında yapılan çalışmalarda da gündeme getirilmektedir.

Köken sorunu, İslâm hukuk tarihinde ve kültüründe kapsamlı ve çağdaş formatıyla olmasa da, mezheplerin metodolojik yaklaşımları çerçevesinde veya bazı İslâm bilginlerinin hukukî yaklaşımları ekseninde tartışılmaktadır. Bu tür çalışmalardan birisi olarak değerlendirebileceğimiz bu Müzakereni yapmak benim için bir şans ve kıvanç vesilesidir.

Öncelikli olarak tebliğe başlık olarak seçilen ifadelerin daha anlaşılır olması uygun olurdu. “Rasyonalist-doğal hukuksal” şeklindeki bir niteleme, belki de ne kastedildiği ayrıntılı olarak incelenmediğinden olsa gerek, anlaşılması zor bir betimleme olarak duruyor. Bu şekilde bir ifadenin kullanımının doğru olup olmadığı da tartışılabilir. Tebliğ sahibinin Ebû Hanîfe’yi “rasyonalist-doğal hukukçu” olarak nitelemesine rağmen, metin içerisinde Ebû Hanîfe’ye ayrılan kısmın bütün metne oranının azlığı dikkat çekicidir. Yine başlıkta aşkın değerlerin idelerden “ve” bağlacıyla ayrılmış olması, bu iki realitenin birbirinde farklı ve bağımsız şeyler olduğu düşüncesini zihinlere getirmektedir.

Doğal hukuk, “olması gerekeni” deyimleyen ve hukukun etik boyutunu gösteren ve hukukî dinamizmi motive eden ideal bir kavram olmasına karşın, hukukun olgusal gerçekliklerin dayatması karşısında değişime açık bir realite olarak tavsif edilmesi çok uygun bir yaklaşım olarak gözükmüyor. Doğal hukuk gibi ide merkezli bir kuramın,

sosyolojik argümanlarla açıklanmasının çok da haklı olamayacağını düşünüyorum. İctihat, rey, istihzan vb kaynakları kullanmış olması Ebû Hanîfe'nin metodolojisinin, Rasyonalist-doğal hukuksal bir kuramdan çok, *sosyal olgular arasında zorunlu ilişkiyi merkeze alan, ya da olgusalın normatifliğini önceleyen* “sosyal hukuk okulları”na yakınlığını çağrıştırmaktadır. Yeri gelmişken şunu da belirtmekte yarar var: doğa hukuk bu tür metodolojik kaynakların kullanılmasıyla değil daha çok işin düşünsel yönüyle uğraşmaktadır. Hangi yöntemi ve kaynakları kullanılacağından veya kullanılması gerektiğinden çok ulaşılan sonuçlar, doğa hukukun değerlendirmelerinde önem taşımaktadır.

Tebliğ başlığı köken sorunsalına doğa hukuksal bir bakışı öngörmesine karşın, “kaynak” (source) ile “köken” (origin) kavramları arasındaki ayırım, yanlış anlamaları giderecek tarzda ortaya konmamıştır. Bu durum tebliğ metninin şekillenmesini de doğa olarak etkilemiştir. Aslında bu kavramlar arasındaki farklılıklar hukuk felsefesi kitaplarında da net değildir. Bu konu anlatılırken tanımdan çok, bu kavramların özellikleri merkeze alınarak açıklama yapılmaktadır. Bu zorluğa rağmen hukuk okulları, köken problemine yaklaşımları esas alınarak tasnif edilmektedir. Her ekol, eşya ve olayları değerlendirme biçimine göre hukuku tanımlamayı tercih etmektedir. Sayın Kılıç'ın da atıfta bulunduğu gibi bundan yaklaşık iki asır önce yaşamış olan Kant (ö. 1804), hukukçuların hâlâ ortak bir tanımda uzlaşmadığından” yakınmaktadır. Aynı durum günümüz için de geçerlidir. Ancak, böyle bir şey beklemek hukuk için, daha doğrusu insanlık için haksızlık olur. Çünkü farklılık insanî varoluşun kaçınılmazlarından ve doğa olarak bu hukuk anlayışlarına yansiyacaktır.

Tebliğde hukukun kökenine ilişkin yaklaşımlar; kökeni, bilinçli bir iradede arayanlar ve iradeyi dışlayanlar şeklinde iki kategoride sunulmuştur. Doğa hukukun “hukukun kökenini irade dışında arayan akımlar” sınıfına dâhil edilmesi, teorik olarak büyük ölçüde doğrudur. Ancak 17. asırda ortaya çıkan ve doğa hukuku rasyonalist formda ele alan yeni çağ doğa hukuk anlayışını, hukukun kökenini bilinçli irade dışında arayan yaklaşımlardan biri olarak değerlendirmenin pratikte bir takım zorlukları olabilir. Daha sonraki sayfalarda Ebû Hanîfe'yi anlatırken argüman olarak kullanılan, iman-eylem ilişkisi ve hukukî sorumluluğun dayanağı olan irade ve irade hürriyeti tartışmaları, Ebû Hanîfe'nin de dâhil edildiği doğa hukukun bu versiyonunun bilinçli iradeyi hiç de yadsımadığını göstermektedir. Çünkü hukukun kökeni olan “akıl”; iyi veya kötü nitelmesi yaparak, alternatifler arasında tercihte bulunarak ve bunlara kendi iradesiyle değer veya değerler yükleyerek varlığını hissettirmektedir.

Hukukun kökeni konusunda “Tanrısal iradeyi” merkezileştiren görüşler arasında homojenlik bulunmamaktadır. Tanrı, soyut ve aşkın bir varlık olduğundan onun iradesini peygamberlerin bulunmadığı bir ortamda tespit edebilme şans ve imkânına sahip değiliz. Çünkü vahiy sona ermiştir. Kimsenin Tanrı adına hareket etme hak ve yetkisi bulunmamaktadır. Orta Çağ Hıristiyan dünyasında bazı filozof ve teologlarca, kilisenin

veya devletin başındaki kişinin/kişilerin Tanrısal iradeyi temsil ettiğinin savunulması, elbette çağın ya da bütün Hıristiyanların ortak kanısı olarak anlaşılabilir.

Müslüman âlimlerden hiçbiri, kendi görüşünün ya da hukukî çıkarımının murâd-ı ilahiyi birebir yansıttığını söylememiştir. Çünkü kutsal kitaplar hukukun yaratıcı kaynağı/kökeni değil, biçimsel ve bilgi kaynaklarıdır. Tabir câizse onları konuşuran insandır ve insan ondan anladığını dillendirmektedir. İlahî iradenin hukuka köken oluşunu gösteren en tutarlı metodolojik dayanağın, İslâm hukuk tarihindeki “içtihatla isabet tartışmaları” olduğunu düşünüyorum. Metodoloji, içtihatların mantıkî tutarlılığını test ederken, “içtihatla isabet tartışmaları” hukukun en önemli temel dinamiği olmuştur. Müçtehitlerden aktarılan ve bazı konularda birden fazla görüş şeklinde bize ulaşan hukukî çıkarımların temelinde bu kaygının yer aldığını söyleyebiliriz. Müçtehit içtihadının temel kaynaklara uygunluğunu üst değer olarak göz önünde bulundururken, her zaman bunun ilahî iradeye uygun olup olmadığını sorgular durumda olacaktır. Çünkü fakihin görevi bir anlamda pozitif hukuku oluşturmak değil, dinamik bir yapı ve süreçte, doğruyu/hakı yakalama adına yasamada bulunanlara alternatifler sunabilmektir.

Dinin, değer içerdiği, pozitif hukuk kültürüne yön veren doğal hukuksal arka plân ya da referans zemini oluşturduğu ve meşrûiyeti sorgulayıcı bir görevi icra ettiği doğrudur. Bu durum, hukuk felsefesindeki “olan” ve “olması gereken” düallitesine de uygundur. Ancak, doğal hukukun tarihî süreçte içerik değiştirmesi ve köken konusunda birbirine zıt olabilen kuramsal farklılıklara bürünmesi gerçeğini dikkate aldığımızda, dini yaklaşımlarla bu tür bir doğal hukuk anlayışını ve gerçeğini bağdaştırmakta güçlükler ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir ide olarak doğal hukukun objektif bir realitesi olsa da, içeriği her zaman değişebilmektedir. Tarihin herhangi bir zamanında yaşamış bir şahsı, tam uyuşmasa da benzer bir özelliğinden ötürü, sonradan terimleşen bir kavramla tavsif etmenin sıkıntıları olacaktır. Tebliğ sahibi bu nedenle zaman zaman yanlış anlamalara neden olabilecek noktalarda haklı olarak bizleri uyarılmaktadır. Ebû Hanîfe için kullandığı rasyonalistliğin, reyî merkeze alma olduğu, din-hukuk ayırımını savunmasının dinî değerleri yadsımak olmadığını belirtmesi gibi.

Ebû Hanîfe'nin “sabit din-değişken hukuk” anlayışına sahip oluşunun teolojik temeli olarak gösterilen *amel imandan bir parça değildir* cümlesi, hukukun kökeni konusunda teorik bir çerçeve çizmekten çok, amelin bireysel boyutuna vurgu yaptığını göstermektedir. Nitekim bu durum, “kişisel davranışlar ya da eylemlerin varlığı zorunlu olarak değerlere ilişkin bir inanç doğurmaz” şeklindeki ifadeyle metinde vurgulanmaktadır. Yine bu bağlamda, Ebû Hanîfe'nin, tarih boyunca ilahî dinlerin inanç sistemlerindeki birlikteliğe rağmen, sosyal hayata ilişkin önerilerinde farklılıklar olabileceğini belirtirken; “sizin her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin ettik.” (el-Mâide, 48) ve “Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, benden başka hiçbir ilah yoktur, ancak bana ibadet edin diye vahyetmiş olmayalım.” (el-Enbiyâ, 25) âyetlerini delil olarak

kullanmış olması, onun temel düşüncesinin, iki peygamberin birbirinden farklı davranış kuralları getirebileceğine işaret etmektir.

Hüsün kubuh usûlde; genellikle “el-Hâkim” başlığı altında ve onunla bağlantılı olarak incelenmektedir. Diğer yandan hüsnün, “dünyada övgüye, ahirette sevaba”, kubuhun ise, “dünyada kötülümeye, ahirette cezaya” götüren boyutu hukuku ilgilendirmektedir. Bu bağlamda şunu da ifade etmekte yarar var: “Allah’ın emrettiği hususlarda hüsnün, yasakladığı noktalarda ise kubhun var olduğu”nda şüphe yoktur. Ebû Hanîfe’nin, “kendisine vahiy ulaşmamış kişinin aklıyla Allah’ı bulması zorunludur” şeklindeki teolojik görüşünü, fikhına temel aldığı çağrıştırmaya müsait yaklaşımları ihtiyatla karşılamak gerekir.

İslâm’da, Orta Çağ Hıristiyanlık anlayışında olduğu gibi, Tanrı iradesini temsil edebilecek bir otorite veya kurum bulunmamaktadır. Batı merkezli hukuk felsefesini kavramlarının içeriğini olduğu gibi koruyarak coğrafyamıza taşıdığımızda pek çok konuda sıkıntı çekmekteyiz. Örneğin Tanrı iradesinin ne veya nasıl olduğunu belirleme Batı’da kilisenin yetkileri arasındayken, bizde bunun yerine koyabileceğimiz bir erk veya kurum bulamamaktayız. Sosyal değişim doğrultusunda hukukta da değişimin olacağı evrensel bir kabuldür. Bunu dışlamak mümkün değildir. Fakihler bunu farklı oranlarda dikkate almışlardır. Fıkıh kitaplarımızda, özellikle mukayeseli fıkıh kitaplarında aynı müçtehitten aynı konuda farklı görüşlere rastlamaktayız. Bu onların karşılaştıkları realitelere göre tavır belirlediklerini de işaret etmektedir. Ama hiçbirisi kendisinin yüzde yüz hakkı temsil ettiğini, ötekilerin yüzde yüz yanlış olduğunu ifade etmemişlerdir. Yani hiç kimse Tanrısal iradeyi kendisinin temsil ettiğini söyleme yanlışlığına düşmemiştir. Zaten bunun garantisi ve maddî bir göstergesi de mevcut değildir. *Ancak, sosyal davranışı ilgilendiren herhangi bir konu hakkındaki içtihat eyleminde, murâd-ı ilahîyi bünyesinde barındırdığını düşünebileceğimiz âyetleri dikkate alarak sonuca gitmeyi, hukukun kökenini bilinçli bir iradede arama olarak adlandırmak lâzım gelirse, bu anlamda bütün İslâm hukukçuları köken konusunda bilinçli iradeyi merkeze alanlar olarak tavsif edilebilir.*

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: hukuk çok yönlü bir kavramdır. Kökeni de çok yönlü tanımlanmalıdır. Tek taraflı tanımlamanın eksikliği her zaman hissedilecektir. Tarihe mâl olmuş şahsiyetleri bugünün kavramlarıyla tavsif etmek her zaman sağlıklı sonuçlar çıkarmayabilir. Ebû Hanîfe, rey merkezileştirmiştir. Ancak bu onun hukuk tatbikatında “nassa rağmen” bir tarzda hareket ettiğini göstermemektedir. Nitekim Sayın Kılıç, sonuçta Ebû Hanîfe’nin hukuku *pür Tanrısal iradenin ürünü* olarak anlamadığını söylerken herhalde bunu kastetmektedir.

Sözlerimi, Orhan Münir Çağıl’ın hukukun kökeni konusundaki ifadesiyle bitirmek istiyorum: “... hukukun menşei ne sadece iradede, ne sadece akılda, ne de sadece duygudadır. Belki hukuk iradede, akılda ve duyguda aynı zamanda kendini belli eden, bir kelime ile insan ruhunda tezahür eyleyen; menşei ise kainatı ihata ve ihtiva etmekle

kalmayıp onu dahi aşan nâmütenahi varlığın külliyyetinde ... aranması gereken bir ide, bir kıymet ve bir prensiptir.”<sup>1</sup>

Sayın Kılıç'ı bir kez daha kutluyor, hepinize saygılar sunuyorum.



İzzet ER

UÜ İlähiyat Fakültesi

Şimdi değerli arkadaşımız İzzet Sargın Beyin tebliğini dinleyeceğiz. Sayın Sargın “Ebû Hanîfe ve Türk Müslümanlığı” konusunu işleyecek.

---

<sup>1</sup> Çağıl, Orhan Münir, Hukuk Başlangıcı Dersleri, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1963, 2. baskı, 21.



## Ebû Hanîfe ve Türk Müslümanlığı

İzzet SARGIN  
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Kavramlar içi istenildiği şekilde doldurulabilecek boş kalıplar değildir. Kavram olduğu iddia edilen her sözcük, ancak düşünce plânında felsefi alt yapısı hazırlanıp oluşturuldukları gerçek anlam ve içeriği ile bir kavram halini alabilir. Bu konu bilimsel bir yöntem ve ciddiyetle ele alınmazsa, yaklaşımlar politik-ideolojik tartışmalardan öteye gidemez ve sonuçta kirlenmiş kavramlar ortaya çıkar.

Bilimsel metodolojide olaylar ve olgular birbirinden bağımsız düşünülemez. Bir olay başka bir olayın sonucu olurken, bir başka olayın da sebebi olabilir.

İnsanlık tarihiyle eş zamanlı olan ve toplumların yaşantısında çok önemli yer tutan din duygusu, kültür üretiminde de temel faktörlerin başında yer alan bir gerçekliktir.<sup>1</sup>

Kaynağı ve mahiyeti ne olursa olsun bütün dinler insana yönelik, insana bağlı, bağımlı ve insan içindir. Her din, insan dünyasında bir değer, anlam ve varlık kazanır. Bu sebeple din, hem sosyolojik hem de tarihî bir olgudur. Bu ise, algı ve değişim demektir. Din algılandığı ölçüde bir gerçeklik kazanır; zamana mekâna, içine girdiği toplumsal yapıya ve o toplumun tarihî arka plânına vb. bir çok parametreye bağlı olarak değişmelere uğrar. Her din her devirde ve her toplumda sürekli olarak yeniden üretilir.<sup>2</sup>

Dünyamızda bugüne kadar var olmuş bütün dinler, siyasî-ekonomik sistemler ve hatta ideolojiler, farklı zaman ve mekâna yayıldıkça bir yandan insanları kendi kalıpları içine sokarken diğer yandan da kaçınılmaz şekilde onların niteliklerine uygun bir biçim alırlar.<sup>3</sup>

Temel kaynakları ve temel ilkeleri bir olmasına rağmen İslâm'ın tarihi boyunca algılama, anlayış, yorumlama, hatta zihniyet boyutundaki görünüşleri farklılıklar göstermektedir.<sup>4</sup> İslâm, Arap yarımadasından çıkarak yayıldığı yerlerdeki değişik kültürlerle karşılaştıktan sonra Müslümanlar arasında (Araplar'ın, Farslar'ın, Hintlilerin, Türkler'in vd.) bir ve tek İslâm'dan çıkarsadıkları birbirinden farklı olan Müslümanlıkları vardır. Her Müslüman toplum, kendi kültürel özelliklerine göre bir İslâm'ı yaşayış tarzı, bir İslâmî kültür geliştirmiştir. Buna İslâmiyet yahut Müslümanlık denir. Bu tespiti sosyolojik terimle ifadelendirmek gerekirse buna Müslümanlığın yatay farklılaşması diyebiliriz. O halde sosyo-antropolojik anlamda coğrafi mekân temelinde farklı Müslümanlıklardan bahsedilebilir.

Günümüzde İslâm'ın farklı coğrafyalarda farklı şekillerde görünüm arz etmesinin önemli sebeplerinden birisi de o bölgelerdeki insanların tarihin derinliklerinden getirdikleri değer yargıları ve kültürleridir.

<sup>1</sup> Ocak, A.Yaşar, Türkler, Türkiye ve İslâm, İletişim Yay., İstanbul 1999, s. 13.

<sup>2</sup> Hocaoglu, Durmuş, "Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar", Köprü Dergisi, sayı: 66, 1999, s. 9.

<sup>3</sup> Ocak, A.Yaşar, Türk Süfliğine Bakışlar, İletişim Yay., (2. Baskı), İstanbul 1996, s. 77.

<sup>4</sup> İslâm dünyasında amelî ve itikadî alanlarda farklı ekollerin ortaya çıkması bunun göstergesidir.

Tarihimizde sosyal ve siyasal anlamda radikal kırılma ve kopmaların olmaması, toplumumuzun sağlıklı ve sürekli bir hayat içerisinde varlığını sürdürebilmesi ve yarınlara beşerî kıymetler, idealler ve yaşayış örnekleri bırakabilmesi için millî kültür değerlerimizi mutlaka kendi mantığı ve gelişme seyri içerisinde yaşatmalıyız.

Toplumlar durgun, donuk gelişmelere kapalı ve statik varlıklar değildir. Hayatın akışına uygun olarak gelişen sosyal değişim şüphesiz bir çok problemleri beraberinde getirir. Hayatın akışının doğurduğu problemleri çözemeyen toplumlar, krizlerle karşılaşır. Problemlerine uygun çözümler sunabilen ve hayatını her an yenileyen ve canlandıran toplumlar ise krizlere düşmeden büyük gelişmeler gösterirler. Güçlü, problemlerini çözmüş, geleceğe güvenle yol alan, dengeli bir toplum olabilmemiz için hayatın bütün yönleriyle doğru bir yorumlamasına dayanan hayalî ve ideolojik yaklaşımlardan uzak, insanı bütün varlığı ve yönleriyle kuşatan bir dünya görüşünü oluşturmak zorundayız. Bunu başarıp gerçekleştirdiğimiz zaman tarihimizin zirve noktalarını yeniden yaşayacak ve yeni şahikalara yükseleceğiz.

Dünya milletleri arasında seçkin bir konuma sahip olan milletimizin kendine has özellikleri, dünya görüşü, hayata bakış ve estetik anlayışı vardır. Onu bir başka toplumun sosyal kanunları içerisinde görmeye çalışmak bilimsel anlayışla bağdaşmaz.

Türk tarihi bir bütündür. Türk kültür tarihinde Orta Asya Türk kültür ve medeniyeti, İslâmiyet'i kabulden sonra Türk-İslâm medeniyeti, Osmanlı Devleti'nin zayıflaması akabinde Batı kültür ve medeniyeti olmak üzere üç önemli aşama vardır. Nietzsche; "Üç bin yıl öncesini hesaba katmadan yaşayan günü birlik yaşıyor." demiştir. Unutmayalım ki, geleneği olmayanın geleceği de olmaz. Öyleyse toplumsal ve bireysel hayatımızı plânlarken zamanın (geçmiş, şimdi, gelecek) üç boyutunu hesaba katmak zorundayız. Geçmiş ve geleceği birlikte düşünmeliyiz. Kanaatimce Türk Müslümanlığı kavramının anlaşılması için eski dönem kültür tarihimizin de göz önünde bulundurulması gerekir.

Destanlar ve efsaneler milletlerin hayal dünyalarını, karakterlerini ve değer yarıklarını aksettiren bir milletin tanınması için önemli kaynaklardır. Türk destanları ve Türk mitolojisi Türk toplumu içinde anonim hale gelmiş, Türk milleti tarafından kabul görmüş, Türk insanına ahlâk kaynağı ve aksiyon kılavuzu olan metinlerdir. Destanlardan hareketle Türk kültürünün bütüncül bir kültür olduğu görülür. Bu bütüncül kültürün temelinde "Tanrı'nın varlığına inanç" gerçeğinin bulunduğu muhakkaktır. En ilkel görünüm içinde dahi Türkler Tanrı'ya inanmışlardır. Eski Türklere göre her şeyi yaratan ve her varlığın sahibi kutsal Tanrı'dır.<sup>5</sup> Oğuz destanında Türkler'in ulu ve kudretli hakanı Tanrıya inanmakta<sup>6</sup> ve ona içten gelen yakarışlarda bulunmaktadır.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ögel, Bahattin, Türk Mitolojisi, I-II, 2.Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, I, s. 42, II, s. 115, 117; Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, II, s. 160-161.

<sup>6</sup> Ögel, B., Türk Mitolojisi, I, s. 157-161.

<sup>7</sup> Ögel, B., Türk Mitolojisi, I, s. 117.

Türk mitolojisi, göğe ve yere büyük önem vermektedir. Türk kültüründe dünyayı sağlam esaslara göre düzenlemek önemli bir konudur. Bunun içindir ki dünya Türklere göre kötülüğün kaynağı değil, bilakis insanî ideallere göre düzenlenmesi gereken bir yerdir. Dünya, yeri ve göğü ile arasında kişiöğlunun yaratıldığı, yani insanoğlunun istifadesi için var edilen tek ve büyük bir yaratıcının eseridir.<sup>8</sup> Türk kültürünün önemli tarihi belgelerinden olan Orhun Kitabeleri incelendiğinde insanlığın ve Türk hakanlarının Tanrı tarafından yaratılmış olduğu, Tanrı'nın emir ve müsaadesi ile hareket ettikleri inancı işlenmiştir.<sup>9</sup> Sonsuz kudret sahibi, ebedî bir Tanrı tarafından yaratılan insan ise, sınırlı hayat süren bir varlıktır. İşte insanla Tanrı'yı ayıran çizgilerden biri "Zamanı Tanrı yaşar, insanoğlu hep ölmek için türemiştir."<sup>10</sup>

Türk kültüründe insan kötü, günahkâr, zayıf, korkak, aciz, iradesi elinden alınmış bir varlık değildir. Ona büyük önem verilmiştir.<sup>11</sup> Türk kültüründe insan, bir Tanrı veya egosunu Tanrı edinen bir varlık olmadığı gibi hayatın kör akışının tufeyli bir halkası da değildir. Bilakis insan olayların içindedir. Olayların etkisi altında ezilen ve onlara istediği istikameti veremeyen bir ruhun iç bunalımlarının bir yansıması olan dünyadan kaçış meyli Türkün hayat anlayışında yer bulmamıştır. O efsanelerde ve destanlarda gördüğümüz şekilde sürekli olarak olayların düzenleyicisi olmuş, problemlerine cevaplar aramış bunun için de en canlı haliyle hayatın bizzat içinde bulunmuştur.<sup>12</sup>

Bunun içindir ki Türk sosyal hayatında insan aklına büyük önem verilmiştir. Zira insan ancak akli ve bilgisi ile insan olabilir.<sup>13</sup>

Türklerin İslâm dünyasına katkıları konusunda en ziyade belirgin olan yönlerinden birisi de zihniyet plânında rasyonel düşüncenin gelişmesi için oynamış oldukları tarihtir. Türklerin İslâm dünyasında rasyonel düşünceye katkıları en fazla Mâverâünnehir bölgesinde farklı alanlarda yetişen bilim adamları ve filozoflar vasıtasıyla olmuştur.

<sup>8</sup> Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, II, s. 163.

<sup>9</sup> Ergin, Muharrem, Orhun Abideleri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, s. 4.

<sup>10</sup> Ergin, M., Orhun Abideleri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, s. 14.

<sup>11</sup> Ögel, B., Türk Mitolojisi, I, s. 121-124.

<sup>12</sup> Ögel, B., Türk Mitolojisi (Oğuz Destanı), I, s. 120-124. Ayrıca Türk toplumlarının İslâmî devreye geçiş dönemlerinin insan ve toplum bilgisini sentezleyen önemli eserlerden birisi olan Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'inde bu konuya sıkça temas edilmektedir. Örnek olarak;

Tanrı kullarına faydalı ol sen

İnsana faydalı olandır insan

Seni ben, Müslüman faydası için zorlarım,

Ey zâhit burası için beri gel, fayda ver, kişiye yara

Ölüdür faydasız canlılar

Menfaat dileyen insan mı olur?

İnsan o ki ele faydalı olur. (Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (Günümüz Türkçesine uyarlayan Fikri Silahdaroğlu), Kültür Bakanlığı Yay., 1.Baskı, Ankara 1996, s. 319, 3928-3931. beyitler)

<sup>13</sup> Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, s. 24, 148. beyit "Yarattı yükseltti seçip insanı, Ona verdi bilgi, erdem ve aklı"; s.35, 289. beyit "Akılla yükselir bilgiyle büyük, Kişi bunlar ile itibar görür"; s.36, 299. beyit "Herkes üzerine bir şeyler giyer, Akıllı ve bilgin kendisi değer".

Rasyonel düşünce akımların akla büyük önem verilmiştir. Bu sebeple bazı Türk ilim adamları metodolojinin gerekliliğini mükemmel bir şekilde fark etmişler ve önce metot meselesini halletmeye yönelmişler ve aklî esaslara göre düzenlenen metotlar geliştirmişlerdir.<sup>14</sup> Türk Müslümanlığı denildiğinde bunun teorik beslenme kaynağının coğrafi olarak Mâverâünnehir bölgesi olduğuna dikkat edilmelidir (Ebû Hanîfe çizgisinin kabul edilip benimsendiği yer.) Bu bölge İslâm'da aklın egemen olduğu bir coğrafya olarak bilinir. Bu bölgenin Batı rönesans ve reformu üzerinde etkili olduğu bir kısım Batılı bilim adamlarınca da söylenmektedir.

Türk kültüründe insan ne derece önemli (kutsal) ise devlet de o derece kutsal bir varlıktır.<sup>15</sup> Devlet, insan üzerine kurulmuş, insanın gayesini gerçekleştirmek için görevli büyük bir vasıttır. Devletin kutsallığı bu gayesinden gelmektedir. Türk toplumlarında canlı bir inanç olarak var olan bu düşünce aynı zamanda Türk töresine dayanmaktadır. Çünkü bir toplum varsa onun uyduğu kanunlar, yasaklar, her türlü ilişki şekilleri ve anlayış tarzları beraber vardır. Türk toplumlarında ise bu töredir.

Türklerin Müslüman oldukları ilk dönemlerden zamanımıza kadar hemen bütün Türk devletleri ve devletlerdeki halkın çoğunluğu Sünnî İslâm'ı ve onun Hanefî yorumunu benimsemişlerdir.<sup>16</sup> Bunun tarihî sebeplerini şöylece sıralayabiliriz:

Sosyal olarak Sünnî-İslâm medenîdir, kitabîdir yani yazılıdır. Sünnî İslâm'ın üç yüzyıllık gelişmiş ve kurumsallaşmış bir siyaset geleneğine, zamanına göre hayli sistematik ve gelişmiş bir hukuk sistemine sahip olması Türk devletlerince iyi değerlendirilmiştir.

İlk Müslüman Türk devletlerinin İslâm'ın Hanefî yorumunun benimsendiği Mâverâünnehir bölgesinde kurulmuş olmaları

Eş'arîlik, Şâfîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik benzeri daha çok nakli temel alan Sünnî mezheplere kıyasla Hanefîlik ve Mâtürîdîliğin gerek inanç gerek siyaset gerekse hukuk alanında daha rasyonel bir temele oturması ve kültürel farklılıkları ve bölgesel zorunlulukları dikkate alan ve hüküm çıkarmada örfe önem veren daha pragmatik, pratik ve dünyevî niteliğe sahip bulunmasından Sünnî İslâm'ın bu yorumu Türk dünyası tarafından benimsenmiştir.<sup>17</sup>

Türk insanı devletsizliği yok olmak saydığı gibi aciz ve töreye uymayan iktidarı da protesto etmesini bilmiştir. Türkler'in devlet başkanına olan derin ve kesin bağlılığı halkın başkanı olmasından kaynaklanır. Türk halkı devletini kutsal saymış ve devleti temsil eden hükümdarına büyük bir bağlılık göstermiştir. Ancak yeri gelince devletini

<sup>14</sup> İmâm Mâtürîdî'nin Kitabu't-Tevhid'inde kullandığı metot buna örnek olarak gösterilebilir. Mâtürîdî, Bilgi, varlık ve sıfatlar meselesini metodik bir şekilde işlemiştir.

<sup>15</sup> Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları, II, s. 47 ve devamı.

<sup>16</sup> Türk toplumlarında İslâmiyet'i farklı yorumlayan ekollere mensup anlayışlar olsa da geneli Hanefî-Mâtürîdî çizgisindedir.

<sup>17</sup> Ocak, A. Yaşar, Türkler, Türkiye ve İslâm, s. 36-38.

korumasını ve murakabe etmesini bilmiştir. O hiçbir zaman şuuruz bir hizmetkâr sürüsü olmamıştır.

Büyük İmam Ebû Hanîfe'nin kurucusu olduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneği Türk Müslümanlığının beslediği en büyük kaynaklardandır. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin Türk Müslümanlığının anlaşılması açısından önemi büyüktür.

Toplumsal bir varlık olan insan sosyalleşmeye ailesi ve yakın çevresiyle başlar. İnsanın ilk çevresinden aldığı bilgiler, gelişme döneminde meydana gelen sosyal olaylar ve değişmeler onun şuur altında derin izler bırakarak kişiliğini oluşturur. İnsanın şuur altında oluşan yargılar, kazanılan duygular ve bilgiler daha sonra onun yönelimlerinde dünyayı ve problemleri algılamasında kendisini hissettirir.<sup>18</sup>

Nüfuzlu ve zengin bir tüccar ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ebû Hanîfe, her alanda bilimsel etkinliğin ve düşüncenin bulunduğu Kûfe ve Basra şehrinde yetişmiştir. Ebû Hanîfe çocukluğundan itibaren ticaretle uğraşan çok seyahat eden bir insan olması dolayısıyla farklı insanlarla karşılaşmış bu sebeple dünyayı algılama ve yorumlamada realist ve rasyonalist bir tutum sergilemiştir.

Ebû Hanîfe'nin bilim hayatında çok farklı düşünce ve ekoldeki hocalardan ders almasının yanı sıra uzun süre bir hocanın yanında kalması ona farklı düşüncelere açılım sağlamasının yanında tutarlı ve metodik bir üslûp da kazandırmıştır.

Ebû Hanîfe'nin farklı bilim dallarıyla uğraşmasının akabinde hukuka yönelmesi ve ders halkasında çok değişik özelliklerde insanların bulunması ona çok geniş bilgi boyutu ve düşünce alanı kazandırmıştır ve bilimsel yetkinliği çok yönlü kuşatıcı olmuştur.<sup>19</sup>

En önemlisi yaratılıştan getirdiği üstün özellikler onun en büyük imam olmasının dinamiklerindedir. Onun büyüklüğü ve farklılığı hukukî görüşlerinde kendisini göstermektedir. Onun fetvâlarından bazı örnekler şunlardır:

Ebû Hanîfe'nin hukukî vasıfları arasında en çok tartışılanlardan birisi; namazda Kur'ân tercümesinin okunması veya güncel ifadesiyle ana dilde ibadet konusudur; Ebû Hanîfe'ye göre Arapça telaffuz edebildiği halde başlangıç tekbirini Farsça alan ve namazda Farsça okuyan veya hayvan boğazlarken Allah'ın adını Farsça anan bir kimsenin uygulaması geçerlidir.<sup>20</sup> Yine Ebû Hanîfe'ye atıfla Tevrat, İncil ve Zebur'un Kur'ân'la örtüşen bölümlerinin namazda okunabileceği, bu uygulamanın İbranice ve Süryanice Kur'ân tercümesi okunması mesabesinde olduğu söylenmektedir.<sup>21</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu içtihadını tamamen içinde yaşadığı siyasal şartlarla ilişkilendirenler vardır. Bu bağlamda onun fetvâsının tamamen siyasî olduğu ve Emevî yönetiminin haksız

<sup>18</sup> Taf. Bak.: Tezcan Mahmut, Türk Kişiliği ve Kültür Kişilik İlişkileri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-1997, s. 90-95.

<sup>19</sup> Taf. Bak.: Ebû Zehra, Muhammed, Ebû Hanîfe, çev.: Osman Kesioğlu, Can Kitabevi, Konya 1981; ve DİA ve İA Ebû Hanîfe Maddeleri

<sup>20</sup> eş-Şeybânî, İmam Muhammed b. Hasan, Kitabu'l-Asl I-V, Beyrut 1990/1410; I, s. 39., es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, Kitabu'l-Mebsût, I-XXX, Beyrut 1989/1409; I, s. 234.

<sup>21</sup> es-Serahsî, I, s. 234.

uygulamalarının önüne geçmek amacıyla verildiği ileri sürülmüştür. Emevîler'in hicrî 110 yılında kitle halinde Müslüman oluşların önünü tıkamak için bir takım önlemler aldığı ifade edilerek tarihi bir olaya atıfta bulunulmuştur.<sup>22</sup>

Ebû Hanîfe hukukî görüşlerinde insanı ve insan hürriyetini esas alan bir yaklaşım içerisindedir. Ona göre, akıllı olarak ergen olan birey tam olarak fiil ehliyetine sahip olur. Bu durumda ki bir insanın kısıtlanması insanlığının çiğnenmesi demektir.<sup>23</sup> Ebû Hanîfe'ye göre dinî emirler çiğnenmediği ve haramlar mübah sayılmadığı ölçüde insanlar tasarruflarında serbesttir. Ne toplum ne de kamu otoritesi aklı yerinde olan insanın tasarruflarına müdahale edemez. Bu bağlamda kadın ve erkek aynı konumdadır. Fiil ehliyetine sahip olan kadın erkeğe eşittir ve haklarını kullanabilir.<sup>24</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre kişiliğin oluşması ve gelişmesi hürriyetlerin kısıtlanması ve yasaklanması ile değil özgürlükle mümkündür. Ona göre bireyin denetiminde en büyük etken pozitif dayatmalar değil din duygusudur.

Ebû Hanîfe'nin düşünce sistematüğinde amel imandan bir cüz olmayıp<sup>25</sup> ondan sonra gelmektedir.<sup>26</sup> İmanın rüknü belli ilkeleri tasdik esasına dayandığından herkesin imanı birdir. İman artmaz ve eksilmez.<sup>27</sup> Ebû Hanîfe mezhebinde din-şariat ayırımına da gitmektedir. Dinin sabit ve değişmez olduğunu ancak şariatların değişime açık olduğunu söylemektedir.<sup>28</sup>

Ebû Hanîfe iyi ve âdil bir yönetime uyulması, isyan edilmemesi<sup>29</sup> ve asilerle savaşıması gerektiğini<sup>30</sup> söylemektedir. Buna göre zalimlerin yönetimi geçersiz olup yıkılmalıdır. Müteceviz kimselere karşı savaşılmalıdır. Ancak bu savaş onların küfründen dolayı değil haddi aşmalarındandır.<sup>31</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre yönetimin meşrûluğu halkın seçimine ve kabulüne bağlıdır. Zorla iktidarı ele geçirenin yönetimi kabul edilmez. Bu bağlamda kendisi de en açık şekilde sivil itaatsizliğini göstermiştir. Ebû Hanîfe'nin en önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf'un narh koyma konusunda siyasî otoriteye yetki tanımamasını<sup>32</sup> devletin hukuk oluşturmadaki yetkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu paralelde Türk-İslâm hukuk tarihinde örfî hukuk ve kanunnameler de dikkate değerdir.

<sup>22</sup> Kutlu Sönmez, Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, TDV Yay., Ankara 2002, s. 154 vd.

<sup>23</sup> es-Serahsî, XXIV/159-160

<sup>24</sup> Ebû Zehra, 423-424

<sup>25</sup> Cizye konusunda muhaliflere göre amel imandan bir parçadır, Ebû Hanîfe'ye göre ise değildir. Bu durum maddî muhit şartlarının hukuk mevzuatı üzerindeki etkisini göstermesi açısından da önemli bir örnektir.

<sup>26</sup> İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri (çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, İFAV; el-Âlim ve'l-müteallim, s. 13; el-Fıkhü'l-ebzat, s. 43; el-Fıkhü'l-ekber, s. 57-60; Ebû Zehra, s. 204.

<sup>27</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 15; Ebû Zehra, 205-206.

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 10-12.

<sup>29</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ebzat, s. 39, 43.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ebzat, s. 39.

<sup>31</sup> Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ebzat, s. 43.

<sup>32</sup> Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslâm Hukuku, I-III, İstanbul 1991, 3. baskı, II, s. 105.

Akla ve aklın işlevselliği sonucu ulaşılan hükümlere değer vermek, İslâm dininin temel ilkelerindedir.<sup>33</sup>

Yasa toplumun başında bulunan yönetimin ortak yararı sağlamak amacıyla açıkladığı akıl buyruğu şeklinde de tanımlanır. Bir irade buyruğu olan yasanın düzenlenmesinde aklın öncülleri de dikkate alınmalıdır.<sup>34</sup>

Hız Peygamber bize dinî konular dışında özgür olduğumuzu öğütlemiştir. İnsanın varlık alanında hür olmasının anlamı; fiziksel, organik, toplumsal, kültürel, kişisel kategorilerin bilgilerini elde etmede hür olması demektir. Öyleyse din, varlık alanının incelenmesini ve bu alanda hüküm verme işini akıl ve tecrübe sahibi olan insana vermiştir. Bu bağlamda vahyin en önemli gayelerinden birinin de insan ve insan aklını merkeze almak olduğunu söyleyebiliriz. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe istihsan temelinde geliştirmiş olduğu rasyonel içtihatlarının bir sonucu olarak kurucusu kabul edildiği Hanefî mezhebinin katı ve kuralcı olmaması ve meselelere problematik bir tarzda yaklaşması, bu mezhebin hayat ve insan ihtiyaçlarına uygun özellikte gelişmesini sağlamıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe geliştirdiği istihsan metodu ile verilen hükümlerin ucunu açık bırakmıştır. Çünkü bu metod müçtehide bulunduğu kültür ve medeniyet ortamında kendisine ulaşan fikhî kuralları, görüşleri, âyet ve hadisleri insanların ihtiyaçları açısından bulunduğu zaman ve şartlar içinde yeniden değerlendirip sınırlı nasslarla sınırsız problemleri, naklin hükmüyle aklın yorumunu makul bir ahenk içinde çözme imkânını sağlamıştır.<sup>35</sup>

Ebû Hanîfe nassların sadece zahirî hükümlerini alamamış, toplumsal ihtiyaçlarla zaruretleri dikkate alarak zaman zaman nassların amaçlarına yönelerek, buna uygun farklı hükümler getirerek insanlar için çıkış yolları ortaya koymuştur. Nassların amaçlarını ortaya çıkararak hüküm istinbât etmek onun usûlünün temelini oluşturmaktadır.

Temel ilkeler hukukta amaçtır. Diğer kurallarla getirilen hükümler bu amaçlara hizmet ederler. Ebû Hanîfe, temel ilkeleri dikkate alarak istihsanda bulunmuş, böylece dinin ve hukukun amaçlarını gerçekleştirme yolunda birey-toplum ve İslâm arasında sürekli bir bağ kurmayı başarmıştır. Onun istihsanları İslâm dünyasında aklın dini anlama ve yorumlamada sınırsız kullanılması konusunda ufuk açmıştır.

İslâm dünyasında da kabul gören Mu'tezileye atfedilen akılcı, hürriyetçi, liberal olma vasfını esas hak eden Ebû Hanîfe düşüncesi ve onun yolunu izleyenlerdir. O, yaşadığı dönemin örf, adet ve ihtiyaçlarını dikkatle izlemiş ve insanlara sürekli olarak kolaylığı sağlamış, zorlukların yolunu tıkamış ve hürriyetlerin önünü açmıştır.

Türk kültür tarihi ve Ebû Hanîfe'yle değerlendirmelerimiz ışığında Türk Müslümanlığının temel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/73, 164, 242; Âl-i İmrân 3/118; el-En'âm 6/151; Yûsuf 12/2 ve pek çok âyet.

<sup>34</sup> Sargın, İzzet, İslâm Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları, Erzurum 2001, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 30.

<sup>35</sup> Aydın, İ. Hakkı, "İstihsan Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe", İslâmî Araştırmalar, XV, S.1-2, Ankara 2002, s. 169.

1. Türk Müslümanlığında insan merkezî bir konumdadır. İnsan kendisi ve çevresi ile ilgili her türlü konuda temel aktördür.

2. Türk Müslümanlığında fonksiyonel akla büyük güven duyulmaktadır. Akıl din gibi hidayet kaynağıdır. İnsanı insan yapan, onun her türlü fonksiyonlarına anlam kazandıran ve onun sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır.

3. Türk Müslümanlığı, ulu'l-emre itaat prensibi çerçevesinde siyasî otoriteye önem veren bir anlayışa sahiptir.

4. Türk Müslümanlığında dinî yönetim ve otorite reddedilmektedir. Türk Müslümanlığında ruhbanlık kurumu yoktur. Özel ve imtiyazlı bir sınıfın, toplumu dönüştürme talebinde bulunan herhangi bir grubun veya liderin kendi iradesini Allah'ın iradesi görüp insanlara dayatması ve Allah'ın hükmü şeklinde sunması mümkün değildir. Türk Müslümanlığında yönetim, dinî veya ilahî bir kurum değil, medenî bir kurumdur. Din, dünyevî bir kuruma dönüştürülemez. Başka bir ifadeyle Türk Müslümanlığında dünya dünyalılar tarafından yönetilmelidir.

5. Türk Müslümanlığı, insanlar arasında hoşgörü temeli üzerinde kurulan bir diyalogu öngörür. Türk Müslümanlığı, farklı anlayış ve yaşam biçimlerini kabul eden, ben dışında ötekini de bir özne ve sosyal gerçeklik olarak tanıyan bir düşünceye sahiptir.

6. Türk Müslümanlığı, dinin basit ve kolay olması esasına dayanır. Dinin kolay olmasının manası, onun insanın ve insanlığın önünde bir engel olmaması, basit ve sınırlı olması demektir. Çünkü kompleks, şekilci ve her alanda hüküm koyan bir din, insan özgürlüğünü, iradesini ve hür çabasını sınırlar.

Vahiy kaynaklı bir din olan İslâm, din ve toplum arasındaki ilişkinin karşılıklı olduğu sosyolojik kuralın dışında tutularak toplumsal bağlamından soyutlanamaz. İslâmiyet ilk önce Hz. Muhammed'in içinde doğup yetiştiği Mekke toplumunda karakterize olmuştur. Daha sonra değişik çevre şartları, toplumsal hayatın maddî-kültürel yapısında meydana gelen değişimler dinin farklı temeller üzerinde kurulmasını doğurmuş ve fıkıh hükümleri üzerinde de tesir icra etmiştir. İslâm hukuk tarihinde hukuk muhteviyatının nassların lafzî hükümleriyle değil, bilâkis realitenin gereklerine göre değiştiğini gösteren birçok örnek vardır. Nassların literal anlamlarına bağlı kalmadan realitenin gereklerine göre gerekli değişiklikler yapmanın zarureti her geçen gün ağırlığını hissettirmektedir. Bu bakımdan bireysel ve toplumsal gerçekliğin gereklerine uygun çıkış noktaları aramak öncelikle din bilimlerinde uzmanlaşan araştırmacıların görevlerindedir.

Türklerin tarihten getirdikleri ve onların ayrılmaz karakteri hâline gelen değerlerin korunması ve içeriklerinin yeni anlamlar kazanması ve bunlara yeni değerler eklenmesi önem arz etmektedir. Türk Müslümanlığı rasyonel düşünce temelinde her türlü aşırılıklardan uzak, bilimsel bilginin ve girişimciliğin teşvik edildiği bir yapı içerisinde yoğun çalışma, zamanı plânlama, kendi kaderini çalışarak tayin edeceğine inanma gibi modern tutum ve değerleri de kabul edecek kültürel alt yapıya sahiptir.



Son olarak yakın zamanlarda yaşadıklarımızdan yola çıkarak birkaç cümle söylemek istiyorum; Bazı batılı ülkeler kendileri açısından ve kendileriyle sınırlı modern değerlerin hâkim olduğu toplum yapısını oluşturmada istekli görünmektedirler. Ancak bu süreçte kendileri dışındaki toplumların yer almasını istemiyor gözükmektedirler. Bu durum, Batı'da geliştirilen “Tarihin Sonu” ve “Medeniyetler Çatışması” isimli tezlerden açıkça anlaşılmaktadır. Batı kendisine haklı gerekçeler bulabilmek için kendi sınırları dışında terörizmin artmasını istemektedir. Gelecekte de terör hareketleri artacak gibi görülmektedir. Maalesef bazı batılı devletlerin istediği terörü Müslümanlar kendi topraklarında kendileri üretmektedirler. Bunun için de İslâm dünyasında Şîa, Baasçılık, Çağdaş Hâricilik olarak değerlendirebileceğimiz Vahhabîlik düşüncesinin canlı tutulması istenmektedir. Hatta bu düşünce akımlarının zaman zaman etki alanlarını geliştirmek istedikleri görülmektedir. Bunun önüne geçmek ve Hanefî-Mâtürîdî geleneği olarak da bilinen İslâm'ın Türk yorumunun hem itikadî hem de fıkıh alanında bireysel ve toplumsal zihniyet oluşumunda daha da fonksiyonel olmasını sağlamak için çalışmalar yapılması gerekmektedir.

### Kaynakça

Aydın İbrahim Hakki, “İstihsan Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe”, İslâmî Araştırmalar, C.15, sayı: 1-2, Ankara, 2002; Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri (el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebzat, el-Fıkhu'l-ekber, Risaletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye), (çev. Mustafa Öz), İstanbul 1992, İFAV; Ebû Zehra Muhammed, Ebû Hanîfe, (çev.: Osman Keskiöğlü), Can Kitabevi, Konya 1981; Ergin Muharrem, Orhun Abideleri, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970; Hocaoğlu Durmuş, “Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar”, Köprü Dergisi, sayı 66, 1999; Karaman Hayrettin, Mukayeseli İslâm Hukuku, I-III, İstanbul 1991, 3. baskı, C.II; Kutlu Sönmez, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürce ve Tesirleri, TDV Yay., Ankara, 2002; Ocak A.Yaşar, Türkler, Türkiye ve İslâm, İletişim Yay., İstanbul 1999; \_\_\_\_, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yay., (2. baskı), İstanbul 1996; Ögel Bahattin, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, C.II; \_\_\_\_, Türk Mitolojisi, I-II, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, C.I, II; Sargın İzzet, İslâm Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları, Erzurum, 2001, (Basılmamış Doktora Tezi); es-Serahsî Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, Kitabü'l-Mebsût, I-XXX, Beyrut 1989/1409; C.I; eş-Şeybânî İmam Muhammed b. Hasan, Kitabü'-Asl, I-V, Beyrut 1990/1410; C.I; Şibay Halim Sabit, “Ebû Hanîfe”, İA; Tezcan Mahmut, Türk Kişiliği ve Kültür Kişilik İlişkileri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-1997; Uzunpostalcı Mustafa, “Ebû Hanîfe”, DİA, X, s. 131-138; Has Hâcib Yusuf, Kutadgu Bilig, (Günümüz Türkçesine uyarlayan Fikri Silahdaroğlu), Kültür Bakanlığı Yay., 1. baskı, Ankara 1996.



İzzet SARGIN

KSÜ İlahiyat Fakültesi

İzzet Sargin'a çok teşekkür ediyoruz. Oldukça değişik bir başlık altındaki Müzakereni Sayın Hocamız Süleyman Uludağ yapacak.

## Müzakere

Süleyman ULUDAĞ  
UÜ İlähiyat Fakültesi

Teşekkür ediyorum. Öncelikle değerli meslektaşım İzzet Sargın Beye teşekkür ediyorum. Tebliğ için tesbit edilmiş olan başlıkla ilgili bir iki hususa temas etmek istiyorum. “Ebû Hanîfe ve Türk Müslümanlığı” dediğiniz zaman bu güzel bir başlık. Gerek tarihî bağlamda ve gerek aktüel bir konu olması bakımından bu başlık altında güzel şeyler işlenebilirdi. Başlık güzel ama başlığın altında yazılan şeylerin en azından bir kısmının başlıkla yakından alâkalı olmadığını görüyorum genel olarak, değerlendirmemi bu noktada ifade etmek istiyorum. Konuyla doğrudan alâkası var gibi görünenler de yine doğrudan değil dolaylı olarak alâkalı...

Sayın Sargın’ın tebliğine geçmeden evvel genel anlamda bir iki noktaya temas etmek istiyorum. Ebû Hanîfe’de bulunmayan, hayatında yer almayan ama menâkıbnâme yazarlarının Ebû Hanîfe’ye ait olması gerektiğine inandıkları şeyler var burada. Yani bu menâkıbnâme yazarları Ebû Hanîfe’nin öyle olmasını istiyorlar, idealleştiriyorlar. İdealleştirdikleri zamanda efasnevî bir Ebû Hanîfe karşımıza çıkıyor. Bununla ilgili meselâ diyanet açısından meseleye baktığımız zaman, Ebû Hanîfe nasıl bir insandır? Ebû Hanîfe 40 sene yatsı abdestiyle sabah namazını kılan bir âbidir, 55 kere hacca gidip gelmiştir, bir rekât namazda Kur’ân-ı Kerîm’i baştan sona hatmeden, binlerce talebe yetiştiren, yarım milyon hüküm istinbât eden bir âlimdir. Öyle düşünülüyor. Ben bunları Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olan, benim de şahsen çok saygı duyduğum Ahmed Hamdi Akseki’nin *İslâm* isimli kitabından aldım, başka kitaplar da var ama ben buraya atıfta bulunuyorum. Fıkıhçı yönü böyle olan Ebû Hanîfe bir de kelâmcı hüviyetiyle karşınıza çıkıyor. Ebû Hanîfe H. 150 tarihinde vefat etmiş, henüz Sünnî kelâm diye bir şey yok, Ehl-i sünnet ise kelâmın aleyhinde. Ebû Hanîfe’nin ve talebeleri İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in kelâmı şiddetle kötöleyen, dışlayan beyanları vardır. Buna rağmen bakıyorsunuz Ebû Hanîfe kelâm tartışmaları için Kûfe’den Basra’ya gidip geliyor, Ebû Hanîfe kendisini ziyaret eden kişilerle kelâmî meseleleri tartışıyor. İnâyetullah İbلاغ isminde bir zatın *el-İmamu’l-A’zam Ebû Hanîfe el-mütekellim* (Kahire 1971) diye bir kitabını gördüm, hacimli bir kitap. Yazar Ebû Hanîfenin kelâm ile alâkalı görüşlerini orada anlatıyor. Ama anlattığı görüşler tamamen daha sonra teşekkür eden kelâmıla ilgili, Allah’ın birliğiyle, sıfatlarıyla ilgili güzel şeyler, hoş şeyler. Bunlar hep Ebû Hanîfe’nin etrafında toplanıp böyle bir sarmal meydana getiriliyor. Aslında Ebû Hanîfe ile alâkası olmayan şeyler. Fıkıh, kelâm ve diyaneti açısından da durum böyledir. Şimdi, bu tarihte oluşmuş olan bu efasnevî Ebû Hanîfe’nin günümüzdeki araştırmacıların zihni üzerinde meydana getirdiği bir baskı vardır. Bunun dışına çıkamıyorlar. Birçok ilmî tebliğde bazı

akademisyenler bunları gerçek zannediyorlar, bunları nakletmekle kalmıyorlar, bunları araştırmalarında hareket noktası kabul edip üzerlerine çok önemli hükümler bina ediyorlar. Bu tebliğlerde de gördüm. Ancak oraya girmek istemiyorum, kendi konuma geçeceğim. Ebû Hanîfe ile ilgili menkıbelerin değerli şeyler olduğuna inanıyorum. Ben aynı zamanda Tasavvuf Anabilim Dalında çalıştığım için menkıbelerin çok değerli şeyler olduklarını biliyorum. Halk için bu gibi şeylerin faydalı olduğuna şahsen inanıyorum. Bunlara ihtiyaç var. İhtiyaç olduğu için bu menkıbevî şeyler vücuda getirilmiş, bunun için yaşıyor, bunun için bundan sonra da yaşayacak. Dinî hayata da olumlu katkıları olduğunu düşünüyorum. Bununla beraber, akademik çalışmalarda, ilmî araştırmalarda bu hususların mahzurları ve faydaları ile birlikte dikkate alınması gerekir diye düşünüyorum. el-Harizmî'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'si (Beyrut 1981), Bezzâzî'nin *Menâkıbu'l-İmam A'zam*'ı (Byerut 1981), Ali el-Kârî'nin bu konudaki risalesi (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 409), Zehebî'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'si (Kahire 1366) ve benzeri çok sayıdaki menâkıbnâmeler okunurken çok dikkatli olmak gerekir. Bu nevi hususlarda günümüzde de benzeri şeyler yapıyoruz. Yani yeni menkıbeler oluşturuyoruz. Yeni bir hayalî, destanî ve efsanevî Ebû Hanîfeler meydana getiriyoruz. Tarihte nasıl bir menkıbevî kimliği olan Ebû Hanîfe meydana getirilmişse günümüzde de öyle. Bunu da ilim adına yapıyoruz, fikir adına yapıyoruz, hukuk adına yapıyoruz ve öyle bir Ebû Hanîfe mitosunu meydana getiriyoruz. Günümüzde meydana getirilen Ebû Hanîfe imajı daha sonraki nesillere intikal ettirildiği zaman onlar için de bir problem olacak daha evvelkiler bizim için nasıl bir problem ise. Gayet tabii bunun faydalı tarafları da olabilir diye düşünüyorum. Ebû Hanîfe'nin çağdaş bir mütefekkir olarak gösterilmesinde de şüphesiz faydalar vardır. Yani çağdaş bir terminolojiyle, çağdaş kavramlarla takdim edilmesi, değerlendirilmesi, ancak onun günümüzde yaşayan modern bir düşünür, hukukçu şeklinde tanıtılmasının da birçok mahsurları olduğuna inanıyorum. Burada mesele şudur: Ebû Hanîfe bu toplantıda büyüteç altına alınıyor, çeşitli yönleri ve incelikleri daha net görülsün diye. Fakat asıl olan onu büyüteçsiz görmektir. Gerçek Ebû Hanîfe budur. Şimdi esas konuya gelince bir-iki hususu ifade ederek konuşmamı bitirmek istiyorum. Bunlardan birincisi şu: İzzet Sargın Beyin sunduğu tebliğin ilk yarısının hülâsası şu: Bir din belli bir toplum içerisinde ortaya çıkar, başka bir topluma, başka bir coğrafyaya yayıldığı zaman, o toplumda, o coğrafyada hâkim olan kültürlerden az çok etkilenir. Binaenaleyh burayı hareket noktası kabul edecek ve buna göre Türk Müslümanlığını değerlendirecek olursak vardığımız netice şudur: Kur'ân ve hadiste ifadesini bulan İslâm da Türk coğrafyasında, Türk kavimleri arasında yayıldığı zaman Türkleri etkilemiştir, Türklerden de etkilenmiştir. Böylece bir Türk Müslümanlığı ortaya çıkmıştır. Bunu anlatmaya çalışıyor ama ben tebliğde bunu bulamadım. Bulmak istediğim şeyler hiç yok. Bunu bir iki cümleyle ifade etmek istiyorum. Bunlardan birisi, Türk dediğimiz zaman biz neyi kastediyoruz? Önce onu anlamamız gerekiyor. Yani Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle, fikhî görüşleriyle, dindarlığı ile Türklerin dindarlığı, hukuk anlayışı v.s. birbirine tedahül ediyorsa, örtüşüyorsa, biri öbürüne uygun

geliyorsa bu Türkler dediğiniz kimdir? Onun bir tarifini ben burada görmek isterdim. Çünkü ben bu konu üzerinde düşündüğüm zaman böyle bir örtüşmenin mevcut olmadığını görüyorum. Örnek, Türkler'in bugün İslâm'ı üç şekilde algılama tarzları vardır ana hatlarıyla: Bunlardan birisi Şîî algılama. Bugün gerek İran'da gerek kuzey Azerbaycan'da gerek Irak'da yaşayan Kerkük Türkmenler ki bunların yarısı Şîî'dir, İran'daki Azerîler tamamen Şîî'dir, kuzey Azerbaycan'dakilerin üçte ikisi Şîî'dir. Bunlar Türk müdür, değil midir? Eğer Türk ise bunların Ebû Hanîfe ile alâkası yok. Bu manada bir Türk Müslümanlığı ile Ebû Hanîfe arasında ilgi kurmak çok zordur. Çünkü bunlar Ca'ferî'dir ve geniş ölçüde Hanefî mezhebine de muhaliftirler. Bunlarla ilgili kitaplar okunduğu zaman bu husus açıkça görülür. Ebû Hanîfe'nin Ca'fer-i Sâdık'dan istifade ettiği v.s. gibi çok sağlam kaynaklara dayanmayan zayıf rivayetlere itibar etsek dahi mevcut durum bunu tekzip ediyor. Böyle bir durum yok yaşayan fıkhıta. Bu 30-40 milyon insan Türk olduklarını söyledikleri halde Ebû Hanîfe ile alakaları yok. İkincisi, Türkiye'de aşağı yukarı 7-8 milyon, mensuplarına göre 15-20 milyon olduğu söylenen bir Alevî kitlesi var ve bunların biz Türk olduklarını biliyoruz. Bunlar Hanefî mezhebini kabul etmedikleri gibi Şîîlik'te olduğu gibi Hanefîliğe karşıdırlar. Bunlara Bektaşîleri de ekleyebiliriz. Kızılbaşlığın ortaya çıkışı, İran'da bir devlet dini haline gelişi, Safevîler döneminde ki Safevîler bunu yaydılar daha sonra Kaçarlar, Afşarlar Hanefî olmayan bir mezhebi, Ca'ferî mezhebini veyahut da Kızılbaşlığı yaymaya çalıştılar. Bir Alevî dedesi olan Prof. İzzeddin Doğan, bir hukuk profesörüdür kendisi, diyor ki, Alevîlik Türkler'in İslâm yorumudur. O mudur, bu mudur? Yani bunları sağlam delillere dayandırmazsanız havada kalır. Bana göre bu tebliğde okunan şey ne kadar gerçek ise İzzeddin Doğan'ın da Alevîliği İslâm'ın yorumu olarak düşünmesi aynı derecede gerçektir. Orada durmuyor diyor ki Alevî olmayan İslâm'ın yorumu Arap yorumudur. Bunu da böyle tavsif ediyor. Bunlar gayet tabii gayri ilmi, ideolojik, çıkarıcı yorumlardır ama ben isterdim ki bunlar da burada yer alsın. Şimdi bunun dışında üçüncü bir İslâm, burada Ortodoks İslâm diye de bahsediliyor maalesef. Ben bu türlü tabirleri pek anlamıyorum. Ben Ortodoks Müslüman mıyım, benimsediğim İslâm Ortodoks bir İslâm mı? Buna neden ihtiyaç duyuyoruz? Bu tür tabirlerin kullanılmasının manasını anlamış değilim. Sakıncalı olduğunu da düşünüyorum. Kırgızistan'dan, Uygurlardan, Tatarlardan, Kazaklardan, Özbeklerden, Türkmenlerden tutun da Anadolu'daki Türklere kadar yayılan bir sahada bir Sünnî İslâm vardır. Ben bunun da tebliğin konusuna girmesini arzu ederdim. Çünkü oradaki İslâm'la buradaki İslâm'dan az çok farklıdır. Maksadımın ne olduğunu da kısaca söyleyeyim, bu farklar İslâm'ın esasına ilişkin hususlar değildir. Bunlar bir üslûp meselesidir, bunlar bir cila, bir boya, bir renk meselesidir, sathî şeylerdir. Yoksa esas itibariyle Sünnî İslâm her yerde birdir. Araplarda da birdir, Taciklerde de birdir, Kuzey Afrika'da da birdir. Ama Sünnî İslâm gittiği yerlerdeki toplumlardan gayet tabii motifler, renkler almıştır, bunlar esasa ilişkin değildir. Son olarak şunu söylemek istiyorum: Yahya Kemal'in Sünnî İslâm'ın üslûbuyla ilgili çok güzel tesbitleri vardır. Bunlardan istifade edilebilirdi. Özellikle

Osmanlılar'ın Sünnî İslâm'ı ve bugün bizim içinde yaşadığımız İslâm anlayışımız Orta Asya'da veya Kafkasya'daki Türk kavimlerinin algılamalarından üslûp açısından oldukça farklıdır. Yani her yerde aynı şey değildir. Bu farkların da gösterilmesinde isabet olurdu diye düşünüyorum. Aslında bu mesele üzerinde konuşulması gereken epey şeyler vardır.<sup>1</sup> Ciddî bir meseledir bu. Yani kültürel farklılıklardan kaynaklanan İslâm'ın algılanması. Hem Türkler'le Türk olmayan kavimler arasında ve hem de Türkler'in kendi bünyeleri içerisinde tarih süreci içerisinde geçirdikleri sapmalara bağlı olarak bunun gösterilmesinde büyük faydalar var. Bir şey daha söylemek istiyorum sayın başkan müsaade ederlerse, bu milliyetçilik akımıyla din veya mezhep ilişkisi. Milliyetçilik akımının etkisiyle Ebû Hanîfe Türk olarak gösterilmiştir. İran'a giderseniz İranlı olarak gösterilir. Ebû Hanîfe'nin dedelerinden Zoti diye bahsedilir ki bu İran kökenli bir isimdir. Buna rağmen Türkçe'deki bazı kaynaklarda milliyetçiliğin etkisiyle, Türkçülüğün tesiriyle Ebû Hanîfe Türk olarak gösterilmiştir. Bunun için Türkler onun mezhebini kabul etmişlerdir, denir. Bu anlayışta olanlar bu noktada da durmuyorlar. Hz Peygamber'in de Türk olduğunu gösteren yazarların, tarihçilerin olduğunu biliyorum. İşte Hz. Peygamber'in dedesi Hz. İbrahim Mezopotamya'dan gelmiş, orada Sümerler var, onun babası Azer Sümer Türklerindendir, binaenaleyh Hz. Peygamber de Türk'dür şeklinde ilimde, dinde yeri olmayan bir takım iddialar ortaya atıyorlar. Geçenlerde S. Hüseyin Nasr Beyefendi Bursa'ya gelmişlerdi. Diyor ki, 60'lı yıllarda Türkiye'ye geldim. Ankara'da bir İbn Sînâ sempozyumu vardı. Üç gün süreyle İbn Sînâ Türk müydü, değil miydi? diye tartışıldı ve bir neticeye varılamadı. Yani milliyetçi düşüncenin ilmî ve dinî konulardaki olumsuz etkilerini anlatmak bakımından söylüyorum. Başka bir şey daha söyledi o da enteresan. Dedi ki: Sadreddin Şirazî diye bir düşünür var, onunla ilgili de Türkiyede bir sempozyum yapılsın, denildi ama itiraz edildi. O Türk değil diye. Ben dedim ki, bu Sadreddin Şirazî Şiraz'da doğmuş olan bir Türk'tür. Ha o zaman yapalım dediler, diyor. Böyle gayri ciddî ve ideolojik şeylerden ilim adına da sakınmak gerekir, saygılar sunuyorum.



İzzet ER  
UÜ İlahiyat Fakültesi

On ikinci oturum burada sona ermiştir. Teşekkürler... Saygılar sunuyorum.

<sup>1</sup> Bu mesele ile ilgili güncel çalışmalardan bazıları şunlardır: Başer, Sait, Türk Müslümanlığı, İstanbul 1998; Bolay, S. Hayri, Yahya Kemal ve Din (Ölümünün 25. Yılında Yahya Kemal Beyatlı), Ankara 1983; Demirci, Mehmet, Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf.

## DEĞERLENDİRME OTURUMU

Başkan: H. Yunus APAYDIN

Muhterem davetliler! Dört gündür süren bu entelektüel ziyafetin sonlarına geldik. Dört gün burada verilen ziyafete ilişkin genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Bu değerlendirmeye katkıda bulunmak üzere muhterem hocalarım Salih Tuğ, Cemal Sofuoğlu, İbrahim Çalışkan'ı huzurlarınıza davet ediyorum. Toplantı hakkındaki kanaatlerini ve toplantıya ilişkin mesajlarını çok kısa olarak vermek üzere.



Salih TUĞ

MÜ İLâhiyat Fakültesi

Kapanış celsesi de olsa zamanlama hususuna işaret ettiler. Ben de buna bağlı kalmaya çalışacağım. Allah'ın adını zikrederek konuşmama başlamak isterim. Bir Latince vecize var. Veni, vidi, vici. Bunu biraz tahrif ederek Türkçeye çevirmek isityorum. "Geldik, gördük ve muzaffer olduk." Nedir muzafferiyetimiz? Sayın Uludağ'ın da işaret ettiği üzere Türkiyemiz insanları -aşağı-yukarı yüzde 75'nin (takribî olarak söylüyorum çünkü bunun istatistiği yapılmamış) Hanefî olduğunu düşünecek olursak- şimdiye kadar İmam Ebû Hanîfe'yi halk olarak, kültür edinme peşinde koşanlar, menâkıblerinden tanımak fırsatını elde ettiler. Ama yapılmış ferdî yayınlar dışında böylesine bir sempozyumda ilk defa İmam Ebû Hanîfe'nin bütün ilmî vasıfları, hukuk alanına getirdiği yenilikler, şu veya bu seviyede çeşitli konularda ele alındı. Bu başarıdır. Muzaffer olma noktası burada temerküz ediyor. Çeşitli ilmî metinlerinde bazı arkadaşlar İmam Ebû Hanîfe'nin akılcılığı üzerinde, muhaddis olması yönüyle durdular. Onun kerametlerinin üzerinde duran pek olmadı ama, işaret ettiler. Hiyel meselesini araştırdılar. Reel siyasette oynadığı rol ne kadarsa o kadarını göstermeye çalıştılar. Hatta içtihatları konusunda fıkralara geçmiş bir nevi Temel Reis hikayeleri anlatılan kendi çağdaşları ve daha sonraki kimseler tarafından (ki ister bu nakzetmek için olsun) onun muhalifleri veyahut da mukabil görüş sahipleri, tenkit etmeye çalışan fıkralar... Bunların hepsi bizim için neticeyi getiriyor, o da İmam Ebû Hanîfe lâyıki vechile ve daha başka alanlarda da tetkik edilmek ümidiyle bu toplantılarda ele alınmıştır. İlmî bir zaferdir bu.

Tebliğlerin sayısının çok olduğunu görüyorsunuz. Gönül isterdi ki bu tebliğlerin sayısı azaltılsın, kürsüde iki tebliğçi olsun. Müzakereci keza, olsun, ama artan zamanda da burada uzmanlar dinleyici sıfatıyla bulunuyorlar. Onların toplam 5 dakikalık mülâhazalarını almak... Sorulursa çok uzar. Ama bir takım ek mülâhazalar, mütalâalar almak suretiyle daha da zenginleştirmek mümkündü, diye düşünüyorum ve bunu temenni ediyorum. Niçin temenni ediyorum? Bu sempozyumla mesele bitmiyor. Burada başlıyor aslında. İmam Ebû Hanîfe'nin gerçek değeri bu gibi çalışmalarla ve sempozyumlarla ortaya konacaktır. Bu tebliğlerin sınırlı sayıda yayımlanmış ve iştirakçilere dağıtılmış olması bile bir başarı alâmetidir. Bu 324 sayfalık metnin içerisine

bir de Müzakerecilerin mütâlâaları girmek suretiyle inşaallah, bunu temenni ediyorum, nerdeyse şart hâline geldi bu gibi toplantılarda kalıcılık bakımından ve gelecek nesillerin istifadesi bakımından yayımlanması... Hem tebliğler, hem de Müzakerelerin metinleri... Veya tabi ki ek mütâlaalar... Kayda alındığını tahmin ediyorum. Oralardan istifadeyle kitap haline getirilmesi meselesi...

Benim anladığıma göre ve tecrübelerime mebni söylüyorum, Kur'ân Araştırmaları Vakfı ile birlikte Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin bu toplantıyı gerçekleştirmesine medar olan arkadaşlarım, meslektaşlarım işte buradan muzaffer olarak çıkmışlardır. Kendilerini tebrik ediyorum. Teşekkür ediyorum.

Bu arada tahmin ediyorum idareciler de söyleyecek ama böyle toplantıları gerçekleştirmek maddî bir takım şartlara da ihtiyaç gösteriyor. Nergis Holding diye bir sponsorumuz var. Çok mütevazı ki hiçbir yerde Nergis Holding'in işaretini görmüyoruz.

Bu onların mütevazılığını gösterir. Kendilerine ayrıca teşekkür ediyorum. Keza burada celengi gözükmekle beraber Montania oteli kurucusu ve işleticisi Sümbül Turizm A.Ş. yönetim kurulu başkanı Fahri Eskin ve ekibi buranın, odaların, yemekhanenin tanzimi ve bizi rahat ettirmek için konulmuş onca tedbir açısından kendisinin de tebrike şayan bir iş yaptıklarını düşünüyorum. Bunun burada kalmamasını yine ilmî zenginliklerle dolu, müteakip sempozyumlarla daha aydınlık günlere fıkıh alanındaki çalışmaların değerlendirilmesi mümkün olacaktır diye düşünüyorum. Teşekkür ederim.



Cemal SOFUOĞLU  
DEÜ İlahiyat Fakültesi

Sayın başkan, değerli meslektaşlarım. Sevgili öğrenciler ve dinleyici misafirler!

Bir sempozyum yaptık. Elbette bazı açılardan, hocamın da işaret ettiği gibi çok başarılı bir sempozyum... Türkçemizde bir söz var: Bir mih bir nalı, bir nal bir atı, bir at bir yiğidi, bir yiğit bir ülkeyi kurtarır. Sanıyorum burada da bir kişinin çabaları, gayretleri, uğraşları, böyle bir sempozyumun gerçekleştirilmesini sağladı. Demek ki bu yiğitlerin sayısı çoğalırsa ilmî faaliyetlerimizin de sayısı büyük ölçüde artacaktır. Onu için ben bu yiğidi, Yunus Vehbi Beyi ve arkadaşlarını, nalıyla atıyla birlikte tebrik ediyorum ve teşekkür ediyorum.

Ebû Hanîfe sempozyumu bize şunu düşündürmeli diye düşünüyorum, hayal ediyorum: Ebû Hanîfe aradan geçen bunca asırlara rağmen hâlâ aramızda yaşıyor, dimdik duruyor, milyonlarca insanı düşünceleri görüşleri, etkileri, ve fetvâları yönetiyor. Bizim günümüzde yeni çağlara hitap edecek, İslâm'ın gelecek nesillere, gelecek çağlara anlatacak büyük fakîhlere, büyük hukukçulara büyük kelâmcılara büyük filozoflara ihtiyacımız olduğunu ve bunu başarmadığımız zaman ya da bu ihtiyacı gidermediğimiz zaman İslâm'ın artık gelecek çağlarda geçmişte olduğu gibi insanlığa hitap etme şansının kalmayacağını düşünüyorum. Evet, Kur'ân elimizde, ama onu konuşturacak olan onu çağlara ulaştıracak olan ilim adamlarıdır. Bu ilim adamları öyle çok büyük bir değer ifade



etmektedirler ki dinin yayılması, ilmin yayılması ve diğer hayırlı işler için para harcayan, malını, mülkünü, servetini bu uğurda feda eden insanlar, hayır sever insanlar öbür dünyada, cennette çok çok yüksek bir mevki elde edeceklerdir. Ama elde ettikleri bu mevkinin sebebinin ne olduğunu tam olarak kavrayamayacaklardır. Çünkü yaptıkları hayırlar ile o elde ettikleri mevkinin mukayesesi mümkün değil. Biz ne yaptık da bu mevkileri elde ettik diye danışacak, bilgi isteyecek, ilim adamlarına müracaat etmek isteyeceklerdir. Orada da ilim adamlarına –cennette– müracaat edeceklermiş. İlim adamının değeri bu kadar yüksek ve bu ilmde bir işbirliği sayesinde oluyor. Ama bu işbirliğini daha büyük çapta, ülke çapında, İslâm dünyası çapında gerçekleştirmek gerekiyor. Buna işaret etmek istiyorum.

Değerli meslektaşlarım!

Sözü uzatmak istemiyorum ama birkaç hususu da size arz etmek istiyorum. Düşünün ki ben sesli düşünüyorum. Bilmediğiniz şeyler söylemiyorum. Ama değişik bir dille ifade etmek istiyorum. Bizim 9 Eylül Üniversitesinin bundan önceki rektörü altı, yedi ya da sekiz seminer düzenledi. Hocaları topladı; dekanları topladı. Daha çok idarecileri topladı. Kamu yönetimi başlığı altında seminerler düzenledi. Dokuz Eylül Üniversitesini daha kaliteli hâle nasıl getirebiliriz, diye. İki hatta üç hocayı görevlendirmiş, İktisat Fakültesinden. Bunlar çeşitli yayınları, özellikle Amerika’daki bu husustaki yayınları incelemişler. Bir yılı aşkın bir süre çalışmışlar. Bu seminerleri hazırlamışlar. Sonuçta geldikleri nokta şudur: Artık ilimler çok dal-budak salmıştır, genişlemiştir, ilmin dalları çoğalmıştır. İnsanların ihtiyaçlarını giderebilmeleri için ya da ilim yapabilmesi için sürekli eğitime ihtiyacı vardır. Bir Amerikan sosyoloğundan naklen sürekli eğitim ve sürekli gelişim ilkeleri ifade edildi. Bir çok arkadaş için bu bir yenilik gibi göründü. İnanır mısınız, bana hiç yenilik gibi gelmedi. Neden? Bu ilkeler ve bu değerler bu bilgi, bu kültür bizim dinimizde, kültürümüzde, tarihimizde; âyetimizde, hadisimizde var. “İki günü birbirine eşit olan ziyadadır..” hadisi bunu çok güzel ifade ediyor. Ya da “Beşikten mezara kadar ilim arayınız.” –tam sahih bir hadis olmasa bile- bunu çok güzel ifade ediyor. Ama niye İslâm dünyasında ya da Türkiye’de bunu sosyolojik, felsefi ya da diğer bir şekilde ifade eden –hukukî diyelim isterseniz- kitaplarımız yok. Çünkü biz bu değerlerimizi bilimsel bir şekilde ilim dünyasına, dünya insanlığına sunamadık. Bunları bilimsel bir hale getirecek olan, bir değer, bir teori haline getirecek olan sosyologlardır, psikologlardır, belki antropologlardır, hukukçulardır, ilim adamlarıdır. Biz bu ilim adamlarını yetiştiremediğimiz sürece “Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir.” dünya görüşü, imamlarımızın, vaizlerimizin, profesörlerimizin –çok afedersiniz- dilinde bir yalama olmaktan ileriye gitmeyecektir. Bir hazinenin üzerinde oturuyoruz. Ama o hazineyi değerlendirecek ilim adamlarına ne yazık ki sahip değiliz. İlim yapan üniversitelerimiz bile, İlahiyat Fakültelerimiz bile henüz bu bilimsel seviyeye gelmiş değildir. Bağışlayın, ben bu kanaatteyim.

Bir hususa daha işaret etmek istiyorum. Ebû Hanîfe hazretlerinin bilimsel yönüne işaret ettik. Onun bir de ticarî, ahlâkî yönü var. İlmimiz biraz fazla olabilir. Yunus Hoca benden biraz daha fazla bilebilir. Ben İbrahim hocadan biraz daha fazla bilebilirim. Süleyman Bey hocamız diğerlerinden daha fazla bilebilir. Bu telafi edilebilecek olan bir husustur. Ama kazanmamız gereken en önemli ilke ahlâkî ilkelerdir. İlähiyat Fakülteleri hocaları olarak bu ahlâkî nitelikleri, güzellikleri, özellikleri eğer ilmiyle birlikte yaşamaya çalışırsak o zaman daha yararlı bir sempozyum ve daha başarılı bir iş yapmış oluruz ve hocamızın ifadesinde gerçek bir zafere ulaşırız.

Ben düşüncelerimi duygularımı özet olarak bu şekilde ifade etmeye çalıştım. Eğer bu anlamda bilimsel bir faaliyete girişirsek ve bütün gücümüzü bu yolda harcarsak İslâm dünyasının yeniden dirilmemesi, İslâm medeniyetinin yeniden kurulmaması mümkün değildir. Süleyman Uludağ Bey hocamız çok güzel işaret ettiler menkibelerin değerine. Bu tartışılabilir. Ama şunu ifade etmeliyiz ki, Ebû Hanîfe'nin 40 yıl yatsı abdestiyle sabah namazını kılmasını ben de bir menkıbe olarak görüyorum. Ama bunu bir ilim adamının bütün günü ve bütün geceyi ilmî faaliyetlerle geçirerek ancak İslâm dinini iyi bir şekilde yorumlayabileceğini ve kendisini insanlığa problemlerini çözen bir insan olarak kabul ettirebileceğini ifade etmek istiyorum. Niye sabahlara kadar namaz kıldırıyoruz Ebû Hanîfe'ye kitap okutmuyoruz, problemleri çözmek için düşündüğünü, uğraştığını; rivayetleri, âyetleri mukayese ettiğini, incelediğini ifade etmiyoruz; asıl olan budur. Bu bakımdan bir cehde, bir gayrete, bir uyanışa ihtiyacımız var. Bu sempozyumlar bunun bence bir kıvılcımdır. Bu şekilde görüyorum. Tekrar emeği geçen, yani hazırlayanlara ve tebliğ sunan değerli meslektaşlarıma hem tebriklerimi hem teşekkürlerimi sunuyorum. Öğrencilere de ifade etmek istiyorum ki ancak çalışırsanız siz de bir Ebû Hanîfe olabilirsiniz. Kadın Ebû Hanîfeler'e de ihtiyacımız var. Bu bakımdan kız-erkek ayrımı yapmaksızın bütün bir ulusun bilim seferberliğine katılması gerektiğini ifade etmek istiyorum. Teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.



İbrahim ÇALIŞKAN  
AÜ İlähiyat Fakültesi

Sayın Başkan, Değerli hocalarım, Değerli misafirler, Kıymetli öğrenci arkadaşlarım!

Hepimizin suyunu içtiğimiz pınarı dört gün boyunca çeşitli yönleriyle ele aldık. Sempozyumun Ebû Hanîfe'nin çeşitli yönleriyle tanıtılması açısından amacına ulaştığı kanaatindeyim. Ancak daha sonraki sempozyumlara ışık tutacak bazı tespitleri dinlemekte de yarar olduğu kanaatindeyim. Bu bir otokritik olarak değerlendirilebilir. Tebliğlerin adedinin fazla olması tebliğlerde sunulan fikirlerin tartışılıp olgunlaşmasına, dolayısıyla -Müzakerelere yeteri kadar zaman ayrılmadığı için- değerlendirilmesine imkân vermemektedir. Yöntem açısından tebliğler orijinal yaklaşımları içerdiği taktirde konulara derinlik kazandıracak ve dolayısıyla tekrarları önleyecektir. Bu bağlamda tebliğler içerik açısından yan yana getirildiğinde sempozyumun taşıdığı ismi gerçek

anlamda doldurup doldurmadığı da ortaya çıkmış olacaktır. Tebliğlerin önceden gönderilmesi, tebliğ sahiplerinin diğer tebliğlerde kendi konusuyla ilgili tedahüllerin ve tekrarların olmaması noktasında bilgi vereceği için sempozyumun daha özlü ve Müzakerelere daha fazla zaman bırakacak bir özet kazandıracığı kanaatindeyim. Bana göre sempozyumda hukukçular açısından ortaya şöyle bir ihtiyacın ortaya çıktığı görülmektedir. Hukukçu olayların dışında ve gerisinde kalmamalı, bizzat toplumun içersinde olayları çözme gayreti içerisinde toplumla beraber yaşamalı, aksi takdirde toplum problemlerini kendisi çözmek zorunda kalacaktır. Nehirler durmaz akar, toplumlar da böyle. Siz eğer nehirlerle yatak hazırlamazsanız, nehirler kendi yataklarını kendileri hazırlar. Çünkü su engin bulduğu yere akacaktır. Bu anlamda Sayın Cemal Sofuoğlu hocamızın bütün ifade ettiklerine, yaşayan müçtehit konusundaki ifade ve düşüncelerine katılıyorum. Şehirlerin, yaşayan insanların problemlerinin ölmüş müçtehitlerin içtihatlarıyla değil, yaşayan müçtehitlerin içtihatlarıyla çözülebileceği ilkesi, bizim bugün yaşayacağımız problemlerin çözümünde hem bize kolaylık sağlayacak, hem de hukuk anlayışımıza dinamizm kazandıracaktır. Bu tespitlerimden sonra sizin de duygularımıza tercüman olduğumu düşünerek bu sempozyumun düzenlenmesini sağlayan Kur'an Araştırmaları Vakfı'na Yunus Vehbi Yavuz Beyin şahsında emeği geçen, maddî ve manevî katkıları bulunan herkese, sempozyumun asıl sahipleri saygıdeğer değerli hocalarım sizlere, başta müftülerimiz olmak üzere sempozyuma renk katan değerli misafirlerimize, yakından uzaktan hocalarını dinlemek üzere sempozyuma katılan, geleceğimiz olan değerli öğrenci arkadaşlarımıza teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca bir özel teşekkürüm var: Dört gün boyunca sempozyuma eşleriyle katılarak bir sempozyumun hangi ciddiyet ve olgunlukla izleneceğini bize gösteren saygıdeğer hocam Salih Tuğ Beye özel teşekkürlerimi sunuyorum. İzin verirseniz, sözlerime Yunus Emre'nin şu dörtlüğüyle son vermek istiyorum: Çeşmelerden bakracın doldurmadan kor isen, bin yıl dahi beklesen kendi dolası değil. Saygılar sunuyorum.



H. Yunus APAYDIN  
EÜ İlahiyat Fakültesi

İbrahim Çalışkan hocamıza hakikaten bu etkileyici, duygulandırıcı konuşmasından ve sempozyuma ilişkin değerlendirmelerinden dolayı teşekkür ediyoruz. Müsaade ederseniz, toplantıya ilişkin bazı küçük tespitlerimi de ben arz etmek istiyorum. Fakat bir yandan da zamanın tazyiki altında olduğumu hissediyorum. Bundan sonra bir gezi programı var. Organizatörleri de çok fazla müşkil durumda bırakmak istemiyorum.

Ben toplantının geneline ilişkin bir-iki küçük tespiti arzla yetinmek istiyorum. Ebû Hanîfe ile ilgili Türkiye'de yapılan bu kapsamda ilk bilimsel toplantı. O bakımdan bu toplantının tarihî bir önemi var. Dünyada ikinci toplantı, bir arkadaşım uyardı Pakistan'da 1998 yılında bir Ebû Hanîfe sempozyumu düzenlenmiş, fakat onu da izleyen arkadaşımın değerlendirmesi, bilimsel içerik ve kalite açısından bu toplantının oradaki toplantıdan

çok daha verimli geçtiği şeklinde. Bundan da ben burada tebliğ sunan ve Müzakere yapan arkadaşlar adına hakikaten gurur duydum. Bu bakımdan gerek tebliğ gerekse Müzakere yoluyla katılan öncelikle hocalarımızı tebrik ediyorum. Bu açıdan son derece başarılı bir toplantı, organizasyon olmuştur.

İkinci olarak işaret etmek istediğim husus şu. Diğer hocalarımız da işaret ettiler. Hakikaten bu tür toplantılar çok güzel. Fakat bunun bir maliyet boyutu var. O konuda da ben hepimiz adına, hepimiz adına mâlî yönden desteklerini esirgemeyen iş adamlarına, katkısı olan herkese huzurlarınızda teşekkür ediyorum. İnşallah bu tür toplantıların devamı konusunda himmetlerini esirgemezler. Tabiatıyla lokomotif görevi gören KURAV'a ve Sayın Başkanı Yunus Vehbi Yavuz'a da hakikaten kendini heder edercesine bu tür toplantılara günlerini gecelerini vakfettiklerinden dolayı huzurlarınızda teşekkür ediyorum. Allah razı olsun diyorum. Toplantının konusuna ilişkin olarak şunu söylemek istiyorum: Önceleri yani bir on yıllar boyunca Kur'ân'ı anlamak, sünneti anlamak şeklinde daha yoğun toplantılar yapılıyordu. Tabi onların gereksizliği şeklinde bir tespitte bulunmayayım şimdi ama bence o tür toplantılardan ziyade Kur'ân ve sünnetteki anlamın avcıları olan, o anlamın teorisyenleri olan, bir yönüyle nasslar içerisinde, sünnet içerisinde dağıntık bulunan notaları en güzel şekilde besteleyen ve başka bir açıdan değerlendirdiğimiz zaman bize çok güzel yemekler sunan, mevcut sünnet malzemesinden hareketle bize çok güzel yemekler sunan Ebû Hanîfe gibi, Şâfiî gibi Mâlik, Ahmet b. Hanbel ve diğer önemli şahsiyetlerin anlaşılmasına yönelik faaliyetleri ben daha önemli buluyorum. Dün burada sözü edildi. Kur'ân'ın anlaşılması, Kur'ân'ın anlamının somutlaştığı sünnetin anlaşılmasına bağlıdır diye. Yürekten katılıyorum. Oraya şöyle bir şey eklemek istiyorum: Sünnet anlaşılmadan Kur'ân'ı anlamak mümkün değilse, demin bahsettiğim anlam teorisyenlerini, bu büyük bestekârları anlamadan da Kur'ân ve sünneti anlamının, benim aciz kanaatimce çok zor olacağını söylemek istiyorum. Dolayısıyla bu formatta, bu isimde bir toplantı düzenleme niyetinden ve bunu gerçekleştirmesinden dolayı da ayrıca yine Yunus Vehbi hocamızı tebrik ediyorum. Ebû Hanîfe gibi tarihî şahsiyetlerin oluşturduğu sistematik yapılar bahsettiğim anlam tespiti olmanın yanında, karşılaşılan soru ve sorunlara bu anlam doğrultusunda cevap verme işlevi de görmüşlerdir. Bu farklı yapıları karşılaşılan sorunlara farklı cevaplar olarak görmek gerekir. Bunu şunun için vurguluyorum: Ebû Hanîfe'yi burada andık. Yani belki bizim nazarımızda en büyük imamdır, cihan imamıdır. Fakat benzer işlevi görmüş diğer imamlarımızı da burada saygıyla hürmetle anmış olmak için söylüyorum. Burada gerçekten Ebû Hanîfe'nin kişilik yapısından iktisadî görüşlerine, usûlüne, fikhî görüşlerine, hadis anlayışına, siyasî görüşüne dair çok değerli tebliğler sunuldu.

Tekrar ben bu tebliğleri sunan ve Ebû Hanîfe'nin anlaşılması yolunda önemli adımlar atan, önemli mesafeler kazandıran arkadaşlara teşekkür ediyorum. Yalnız burada bir risk var. Ona da işaret etmek istiyorum. Süleyman Uludağ Hocam da işaret etti. Tarihî şahsiyetlerin anlaşılmasına yönelik çabalarda işin tabiatından kaynaklanan bazı güçlükler

var ve bazı riskler var. Bu risklerin başında, kendi kanaatlerimizi bu tarihî şahsiyetlere giydirme riski geliyor. Yani kendi kanaatlerimizi, çevremizin yönlendirmesiyle oluşan tarihî kişiliğimizi farkında olmadan onlara giydirmek, her iyiyi onlarda görmek veya her olumsuzunu onlardan uzaklaştırmak gibi bir çabanın içerisine farkında olmadan girme riski var. Bu açıdan çok titiz olmak, onları nasılsa oldukları gibi ortaya koymak için çaba göstermek lâzım. Burada işaret etmek istediğim bir husus daha var. Sözü fazla uzatmak istemiyorum. Bu da bir terminolojik meselemiz var bizim. Kendi aramızda bir Ebû Hanîfe'yi anlama konusunda ve diğer tarihî şahsiyetleri, problemleri, teorileri anlama konusunda bir ortak dil oluşturmamız ve birbirimizi anlamamız gerekiyor. Eğer bu disiplinler arasında bir geçişlilik sağlamazsak, her alanın kendi terimlerini onların tanımadığı şekliyle kullanmazsak ve disiplinler arasında bir geçişlilik sağlayamazsak, Ebû Hanîfe'yi kendimizin anlaması ve onu kendi dışımızdakilere anlatmamız, dünyaya anlatmamız epeyce zor olarak diye düşünüyorum. Burada şöyle bir teşmil yaptım. Fransızlar esasında bir demir yığını olan Eyfel'i bir sembol haline getirdiler. Âdeta Paris'in Fransa'nın bir sembolü haline getirdiler bir demir yığını. Öz eleştiri olsun bu, Ebû Hanîfe onların ellerinde olsaydı dünyanın yıldızı haline gelirdi, yani yap-işlet-devret modeliyle Fransızlar'a vermiş olsak. Hakikaten bunu şunun için söylüyorum, Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam adını, lakabını, nitelemesini hak edecek, tarihin yetiştirdiği en büyük hukuk teorisyenlerinden bir tanesidir. Yani bunda hiçbir şüphe yok. Fakat maalesef çeşitli nedenlerle bizim Ebû Hanîfe'nin bu hukukçu kişiliğini, teoriyken kişiliğini tam anlamıyla kavradığımız, kavrasak bile dünyaya arz edebildiğimiz söylenemez. Hepimiz hukuk felsefesi kitapları okuyoruz fakat hiçbirinde Ebû Hanîfe'nin adı yoktur. Yani bu bir basit hedef gibi görünebilir ama Ebû Hanîfe bütün hukuk kitaplarının, hukuk felsefesi kitaplarının ilk sırasında yer almayı hak edecek önemli bir hukuk adamıdır.

Ben sözü uzatmayayım. Yüksek lisans öğrencileri buradaydı dört beş gündür benimle. Onlara tespitlerinizi ve intibalarınızı bana belirtin dedim. Çok şeyler söylediler. Hepsini burada size sunamayacağım. Ama muhtemelen işaret edilen tebliğ yoğunluğundan olsa gerek, bazı çelişkilerin, vuzuhsuzlukların ortaya çıktığından, bazı konuların kapalı kaldığından ne diyeyim, yakındılar şikâyet ettiler. Buna da hocalarımı şahit ettim. Muhtemelen bu tebliğlerin yoğunluğundan kaynaklandı. Sözlerimi şu şekilde tamamlamak istiyorum. Bir İngiliz filozofu ve bilim adamı şöyle bir söz söylüyor. Diyor ki, bütün felsefe tarihi Platon'a düşülen bir dipnottan ibarettir. İzin verirseniz ben de bu sözü Ebû Hanîfe'ye uyarlamak istiyorum. Bütün fıkıh tarihi Ebû Hanîfe'ye düşülmüş bir dipnottan ibarettir. Efendim ben de katılanlara; hocalarıma, dinleyicilere, organizatörlere tekrar ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Saygılar sunuyorum.



Mustafa KARA  
UÜ İîâhiyat Fakültesi

Yunus Hocamız, başkanımız, oturum başkanımız bir ara İbrahim Hocamızın diliyle Yunus Emre de salonumuza teşrif etti. İsterseniz bu Yunus'ları üçleyelim ve Yunus Vehbi Yavuz'un teşekkürüyle hatmi kelâm eyleyelim.



Yunus Vehbi YAVUZ  
UÜ İîâhiyat Fakültesi

Çok değerli hocalarım, değerli misafirler. Fıkıh tarihinin en büyük şahsiyeti olan İmam A'zam Ebû Hanîfe'yi Türkiye'de ilk defa ve Bursa'mızda, Bursa'mızın sahil beldesi Mudanya'da anmayı, onun düşünce sistemini irdelemeyi bize nasip ettiği için Cenâb-ı Hakk'a şükrediyorum. Bir cümleyle altını çizmek istiyorum. Ebû Hanîfe, gerçekten Cenab-ı Hakk'ın büyük lütuflarına mahzar olmuş bir şahsiyettir. O, varlığını ilimle bütünleştirmiş olan tek bir zâttır, eşsiz bir zâttır. Hem zamanını, hem malını hem de canını ilim yoluna feda etmiştir. Bu yönüyle de çağımıza örnektir, bizlere örnektir, böyle şahsiyetlerin yetişmesi için neler yapılması gerektiği konusunda bize büyük bir mesajdır. Tabi toplantının süresi uzun oldu, değerli hocalarım buna değindiler. Tebliğlerin sayısı fazla oldu, yeterince Müzakere olmadı. Bu işi plânlarırken kolektif düşündük. Yani tek başıma hareket etmedim. Sadece Bursa İîâhiyat Fakültesi öğretim üyeleriyle değil, Marmara Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Çorum Üniversitesi İîâhiyat Fakültesi hocalarıyla e-mail trafiği içerisinde kısa zamanda istişarelerde bulunduk. Belli konular belirledik. İsimlere gönderdik. Çok talep oldu, belki 60 kadar tebliğ talebi oldu. Benim gönlüm, yani hiçbir talebe hayır demeye müsaade etmedi. Buna mizacım müsait değil. Yani bir âlim ben burada tebliğ vermek istiyorum diyorsa, hayır bizim miadımız dolmuştur, sınırımız dolmuştur demek istemedim. Bir şölen olsun diye düşündüm. Bu dört gün belki uzun süre ama Ebû Hanîfe'ye lâyıktır, onun için buradaki dinleyicilerin, hocalarımızın, misafirlerimizin hiç yorulmadığını gördüm. Ben eski Anayasa Mahkemesi başkanının da bulunduğu bir salonda bir panelde bulundum. Bir kuruluşun düzenlediği panel. O panelde dinleyici olarak sadece 17 kişi vardı. Halbuki bu salon dördüncü gün bile büyük bir şevkle ve heyecanla doldu. Bu Ebû Hanîfe hazretlerinin maneviyatının üstünlüğü, ona karşı olan sevgi ve bağlılığın güzel bir ifadesidir. Ondan feyz aldık. İlim adamlarının düşünceleri, bilgileri rahmet gibidir. Rahmet toprağa düşer, toprağın susuzluğunu giderir, toprağı ıslatır, ürünler meydana gelir. Tabi bu çok faydalıdır. İlim adamları nereye giderse oraya bereket getirir. Onda hiç şüphe yok. Ama ilim adamlarının düşüncelerini bir yere kanalize etmek lâzım. Tıpkı yağmuru bir havuzda toplamak gerektiği gibi. Sürekli yararlanabilmek için. Türkiye'mizde büyük bir potansiyel var; fikrî ve ilmî potansiyel. Bu potansiyel eğer kimse ilgilenmezse birkaç sene sonra Allah uzun

ömür versin, toprağa gömülecek. Ben sohbetlerimde, konuşmalarım da hep bunu vurguluyorum, öğrencilerime de söylüyorum; bilim adamlarının kafasının içindeki bilgi birikimini tabiri câizse bir diskette dışarıya almalı bu toplum. Bunu becermeli ve başarmalıdır.

Ben kendimin ilim adamı olamayacağıma hükmettim ama hiç değilse ilim adamlarının hizmetçisi olayım diye düşündüm. Bu gibi toplantıları o amaçla düzenlemeye çalıştım, çalışıyorum. Bu davetlere icabet ettiğinizden dolayı hepinize şükranlarımı sunuyorum. Bu vesileyle bu toplantıda birkaç tane eser meydana geldi ona kısaca işaret edeceğim ve sizleri fazla yormayacağım. Yani biz kazançlı çıktık, çok kazançlı çıktık. Bir defa Ebû Hanîfe'yi andık, onun feyzinden istifade ettik. Bir sempozyum gerçekleşmiş oldu. İkinci olarak bu sempozyum dolayısıyla üç ayrı meslekî toplantı daha burada düzenledik. Üçüncüsü sevgili Mustafa Kara kardeşimin bir Ebû Hanîfe şiirini elde ettik bu toplantı dolayısıyla burada, eser kıymetli bir eser. Sevgili Mehmet Emin'in müzik ziyafetini elde ettik. Bir de gene bilebildiğim kadarıyla dünyada ilk defa Ebû Hanîfe şiiri burada bestelendi ve okundu. Eser olarak da bulunuyor CD olarak da var. Arzu edenlere bunları takdim etmek imkânı olacaktır. Demek çok kazanımlarımız oldu. Eğer bilginin değerini bilebilirsek, hizmetçilik yapabilirsek, çok şeyler daha elde edeceğimizi ben umuyorum. Bu toplantıda çok işbirliği oldu. Yani kolektif bir çalışma tabii. UÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleriyle işbirliği oldu, sıkı bir işbirliği oldu. İstanbul Üniversitesi, Ankara Üniversitesi demin de söyledim birçok İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalarımızdan yararlandık ve böyle bir eser vücuda geldi. Hepsine teşekkür ediyorum. Ayrıca Mudanya Müftülüğüyle de işbirliği halinde olduk. Mudanya Müftüsü Nizamettin Doğan Beyefendiye de bu vesileyle teşekkür ediyorum. Öğrenci arkadaşlara, yüksek lisansta öğrenci olan, lisansta öğrenci olan ayrıca asistan olarak görev yapan, öğretim üyesi olarak görev yapan arkadaşlarıma da bilhassa teşekkür ediyorum. İbadet aşkıyla sarıldılar ve bu organizasyonu ortaya çıkardılar. Allah kendilerine Ebû Hanîfe'nin feyzini versin ilmini versin. Allah onların neslinden Ebû Hanîfe'ler meydana getirsin. Bu toplantılar sadece yani kuru bir bilimsel hedefe yönelik değil, ben burada sizin huzurunuzda Yüce Rabbime dua ediyorum. Ya Rabbi! Bu toplantıyı bize nasip ettiğiniz gibi Ebû Hanîfe Düşünce Enstitüsü gibi kurumları kurmayı da bize nasip ve müyesser eyle.

- Amin.

- Son olarak otel sahibi değerli dostum, daha önceki düzenlemiş olduğumuz sempozyumlarda bize desteğini esirgemeyen, maddî desteğini esirgemeyen Fahri Eskin Beyefendiye ve otel yöneticilerine, bu toplantıya hizmet verenlere özellikle teşekkür ediyorum.

- Bana gelsin, cennetteki yerini tarif edeyim.

- Allah razı olsun. Bitiriyorum. Bir noktada istirahatda bulunacağım. Bendeniz Bursa, Bursa'da mahalli bir televizyon var. Olay TV. Dijitalden seyredilebiliyor. Kablolulu yayından da seyredilebiliyor. Yani yayın alanı geniş. Televizyon sahibi Şükrü Şentürk Beyefendi işte

Nergis Holding Yönetim Kurulu başkanı olan zât, ben kendisine yani destek olunabileceğini, yani bazı programlarının daha güzel hale getirilebileceğini, bütün İlahiyat Fakültelerinden yararlanılabileceğini tavsiye etmişim. Fakat bir vesile oldu sonradan bana telefon etti, bu işte siz olacaksınız, böyle bir program yapacaksınız diye bir görev verdi. Bir saatlik bir program oluştu, Toplum ve İslâm adıyla. O programı yürütmekteyim. Tabi İslâm'ı anlatmak sadece Yunus'a düşmez yani bizim kapasitemiz buna yetmez. Bunu sizlerle, bütün İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleriyle paylaşmak durumundayım. Hepinizden istirahatda bulunacağım. Teknik imkânlar elverdiği zamanlarda ki bazen sıkışıklıklar oluyor, inşallah sizlerin İslâm'a dair güzel yorumlarımı, o program vasıtasıyla bütün Türk milletine ve dünyada Türkçe anlayan ve o programı seyretme imkânına sahip olan herkese sunma şansına sahip olacağız. Bana dua etmenizi istirahat ediyorum. Ben de sizlerde dua ediyorum. Allah uzun ömürler versin. Allah ilminize bereket versin. Allah dünya-ahirette sizleri mamur eylesin, sıkıntılardan muhafaza eylesin.

- Amin.

- Hayırlı günler diliyorum efendim.



Mustafa KARA

ÜÜ İlahiyat Fakültesi

Yunus Beye teşekkür ediyoruz. Efendim sempozyum ile ilgili son duyurumuzu yapıyoruz: Müzakere metinlerini en geç bir ay içinde vakfımızın e-mail adresine göndermenizi istirahat ediyoruz. Tebliğlerinde değişiklik, tashih yapmak isteyenlerin de yine bu değişiklik ve ilâveleri yapmalarını ve yine en geç 15 Kasım'a kadar bize ulaştırmanı istirahat ediyoruz ve inşallah en kısa sürede, maddî imkânımız olduğu gün sempozyum metinlerini kitap hâlinde ve sizlere arz edeceğiz.

Son işimiz nedir? Son işimiz fotoğraf çekmektir. Tebliğ sahiplerini ve Müzakerecileri kürsüye davet ediyoruz. Fotoğrafımızı çekelim. Çok teşekkür ediyorum. Tabi ki oturma başkanları da teşrif etsinler... Hep birlikte buyurun...



## EK: Katılıcı Listesi

1. Prof. Dr. Ahmet DAVUDOĞLU - Başbakan Baş Danışmanı - ANKARA
2. Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
3. Prof. Dr. Ali BAKKAL - Sakarya Üni. İlahiyat Fak. - ŞANLIURFA
4. Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU - Diyanet İşleri Başkanı - ANKARA
5. Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ
6. Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. - ERZURUM
7. Prof. Dr. Cemal SOFUOĞLU - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. - İSTANBUL
8. Prof. Dr. Fahrettin ATAR - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. - İSTANBUL
9. Prof. Dr. Faruk BEŞER - Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. - SAKARYA
10. Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
11. Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
12. Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
13. Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN - Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. - ANKARA
14. Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ - Marmara Üni. İlahiyat Fak. - İSTANBUL
15. Prof. Dr. İsa DOĞAN - Ondokuz Mayıs Üni. İlahiyat Fak. - SAMSUN
16. Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL - Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. - ANKARA
17. Prof. Dr. İzzet ER - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
18. Prof. Dr. Mehmet ŞENER - Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. - İZMİR
19. Prof. Dr. Mehmet Ali SÖNMEZ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
20. Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. - İSTANBUL
21. Prof. Dr. Mehmet ERKAL - Marmara Üni. İlahiyat Fak. - İSTANBUL
22. Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN - Devlet Bakanı - ANKARA
23. Prof. Dr. Mehmet Said HATİBOĞLU - Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - ANKARA
24. Prof. Dr. Mustafa KARA - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
25. Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI - Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - KONYA
26. Prof. Dr. Nadim MACİT - Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fak. - VAN
27. Prof. Dr. Saffet KÖSE - Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. - İSTANBUL
28. Prof. Dr. Salih TUĞ - Marmara Üniv. İlahiyat Fak. - ÇORUM
29. Prof. Dr. Salim ÖĞÜT - Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. - ÇORUM
30. Prof. Dr. Süleyman TOPRAK - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - KONYA
31. Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
32. Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. - İSTANBUL
33. Prof. Dr. Yunus APAYDIN - Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak. - KAYSERİ
34. Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
35. Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ - Marmara Üniv. İlahiyat Fak. - İSTANBUL
36. Abdullah KAHRAMAN - Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. - SİVAS
37. Ahmet ÖZEL - TDV İslam Araştırmaları Merkezi - İSTANBUL
38. Doç. Dr. Ahmet YAMAN - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - KONYA
39. Doç. Dr. Fazlı ARABACI - Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. - ÇORUM
40. Doç. Dr. Ferhat KOCA - Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. - ÇORUM
41. Doç. Dr. Hakkı AYDIN - Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. - SİVAS

42. Doç. Dr. İbrahim HATİBOĞLU - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
43. Doç. Dr. İlhami GÜLER - Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. - ANKARA
44. Doç. Dr. İlyas ÇELEBİ - TDV İslam Araştırmaları Merkezi - İSTANBUL
45. Doç. Dr. İlyas ÜZÜM - TDV İslam Araştırmaları Merkezi - İSTANBUL
46. Doç. Dr. Mevlüt UYANIK - Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. - ÇORUM
47. Doç. Dr. Muhit MERT - Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. - ÇORUM
48. Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK - Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. - ADANA
49. Doç. Dr. Naci ASLAN - Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. - SAMSUN
50. Doç. Dr. Nihat DALGIN - Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. - SİVAS
51. Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ - TDV İslam Araştırmaları Merkezi - İSTANBUL
52. Doç. Dr. Şükrü ÖZEN - Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - ELAZIĞ
53. Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT - Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. - SAMSUN
54. Doç. Dr. Yavuz ÜNAL - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - KONYA
55. Doç. Dr. Zekeriya GÜLER - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
56. Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÖZCAN - Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. - K.MARAŞ
57. Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir EVGİN - İslami İlimler Üni. İlahiyat Fak. - ŞANLIURFA
58. Yrd. Doç. Dr. Adem APAK - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
59. Yrd. Doç. Dr. Ali KAYA - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
60. Yrd. Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
61. Yrd. Doç. Dr. Erdinç AHATLI - Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. - SAKARYA
62. Yrd. Doç. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY - Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. - SAKARYA
63. Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ - Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. - KONYA
64. Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN - Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. - ŞANLIURFA
65. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL - İlahiyat Fakültesi - SAMSUN
66. Yrd. Doç. Dr. İzzet SARGIN - Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. - KONYA
67. Yrd. Doç. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA
68. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER - Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. - SAKARYA
69. Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZŞENEL - Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. - SAKARYA
70. Yrd. Doç. Dr. Muharrem KILIÇ - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. - BURSA
71. Yrd. Doç. Dr. Murat YURTSEVER - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. - BURSA
72. Yrd. Doç. Dr. Murtaza BEDİR - Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. - SAKARYA
73. Yrd. Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. - BURSA
74. Yrd. Doç. Dr. Tevhit AYENGİN - Ondokuz Mart Üniv. İlahiyat Fak. - ÇANAKKALE
75. Dr. Ataullah ŞAHYAR - Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. - SAKARYA
76. Dr. Tahsin GÖRGÜN - TDV İslam Araştırmaları Merkezi - İSTANBUL
77. Dr. Kemal ATAMAN - Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - BURSA

Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Editör)

# İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi

*İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* adlı eser, İslam düşüncesinin temel taşlarından biri olan İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin hayatını, metodolojisini ve düşünce dünyasını derinlemesine ele almaktadır. Kitap, Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından 16-19 Ekim 2003 tarihlerinde Bursa'da düzenlenen İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumunda sunulan bildiriler ve müzakerelerden oluşmaktadır. Yetmişden fazla akademisyenin katkı sunduğu bu sempozyumda, Ebû Hanîfe'nin şahsiyeti ve fikirleri geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Eserde, "Ebû Hanîfe'nin Kişiliği", "Metodolojisi (I-III)", "Hanefî Mezhebi (I-II)", "Siyaset ve Kültür Geleneğinde Ebû Hanîfe", "Ebû Hanîfe ve Kelâm İlmi", "Ebû Hanîfe'nin Düşüncesi (I-II)", "Ebû Hanîfe ve Hadis (I-II)" ve "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesindeki Yeri" başlıkları kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle, onun hadis ve sünnet anlayışı, rivayetleri yorumlama biçimi ve İslâmî ilimler üzerindeki etkisi dikkat çekici ayrıntılarla aktarılmaktadır. Bu eser, Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini yalnızca tarihsel bir bağlamda değil, aynı zamanda çağdaş İslam düşüncesine ilham kaynağı olan bir perspektifte ele alarak okuyuculara sunmaktadır. Hem akademisyenlere hem de Ebû Hanîfe'nin düşünce dünyasına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden bu kitap, İslâmî ilimler alanında çalışanlar için önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

