

DEVİRLERİ AYDINLATAN MEŞ'ALE
İMÂM-I A'ZAM

Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2015 • Eskişehir

Hazırlayanlar
Prof. Dr. Ahmet KARTAL
Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN

2015
ESKİŞEHİR

DEVİRLERİ AYDINLATAN MEŞ'ALE
İMÂM-I A'ZAM

Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2015 • Eskişehir

Hazırlayanlar
Prof. Dr. Ahmet KARTAL
Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN

DEVİRLERİ AYDINLATAN MEŞ'ALE
İMÂM-I A'ZAM

Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2015 • Eskişehir

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Ahmet KARTAL
Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN

Grafik Uygulama

Yalın Tolga TEKDEMİR
Ersoy AKBAŞ

Mizampaj

Yalın Tolga TEKDEMİR

Basımevi Sorumlusu

Nizamettin AKYEL

İdari Sorumlu

Necmettin BAŞKUT

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

SEMPOZYUM ONUR KURULU

Güngör Azim TUNA (Eskişehir Valisi)	Prof. Dr. Naci GÜNDOĞAN (Anadolu Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Ahmet KAVAS (Çad Büyükelçisi)	Prof. Dr. Azmi ÖZCAN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Mehmet ŞİŞMAN (YÖK Yürütme Kurulu Üyesi)	Prof. Dr. Tevfik GEDİKBEY (ESOGÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı)
Prof. Dr. Hasan GÖNEN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Rektörü)	Niyazi ERSOY (Eskişehir İl Müftüsü)

KOORDİNATÖRLER

Prof. Dr. Ahmet KARTAL	Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN	Yard. Doç. Dr. Ali DUMAN

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Mehmet ATALAY	Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ
Prof. Dr. Ömür CEYLAN	Prof. Dr. Şükrü ÖZEN
Prof. Dr. Recep CİCİ	Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK
Prof. Dr. Ali ÇELİK	Prof. Dr. Nuri TUĞLU
Prof. Dr. Hilmi DEMİR	Doç. Dr. Ahmet AK
Prof. Dr. Kadir GÜRLER	Doç. Dr. Mustafa YILDIZ
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN	

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Doç. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ	Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR	Yrd. Doç. Dr. Sadık ARMUTLU
Prof. Dr. Saffet SARIKAYA	Yrd. Doç. Dr. Halis Adnan ARSLANTAŞ
Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU	

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Ahmet KARTAL	Yrd. Doç. Dr. Adem KOÇ
Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN	Yrd. Doç. Dr. Tuba ONAT ÇAKIROĞLU
Prof. Dr. Erdoğan BOZ	Öğr. Gör. Metin ERDOĞAN
Prof. Dr. Müzeyyen BUTTANRI	Öğr. Gör. Uğur BİLGE
Prof. Halil BUTTANRI	Öğr. Gör. S. Alper SÖKMEN
Prof. Dr. Can ÖZGÜR	Arş. Gör. Burcu YILMAZ ÇEBİN
Doç. Dr. Ferruh AĞCA	Arş. Gör. Fatih DOĞRU
Doç. Dr. Muharrem DAYANÇ	Arş. Gör. Deniz DEPE
Doç. Dr. İsmet ŞANLI	Arş. Gör. Duygu KAMACI
Yrd. Doç. Dr. Soner AKPINAR	Arş. Gör. Nurcan ANKAY
Yrd. Doç. Dr. Dilek ATAİZİ	Arş. Gör. Neşe ŞEN
Yrd. Doç. Dr. Eylem SALTİK	Arş. Gör. Emrah GÜLÜM

İçindekiler

Önsöz /

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eseri /
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

açılış konuşması

Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği /
Prof. Dr. Şükrü ÖZEN

I. oturum

İMÂM-I A'ZAM VE İ'TİKAD

İlk Dönem Mezhep Kavgalarının Afrika'da Hanefiliğin Geniş Kitlelerce Tanınıp Yayılmasını Asırlarca Engellemesi ve Günümüze Etkisi /

Prof. Dr. Ahmet KAVAS

Ehl-i Sünnetin Kurucu Öznesi Olarak Ebû Hanîfe /
Prof. Dr. Hilmi DEMİR

Hanîfe'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri /
Doç. Dr. Ahmet AK

Türk Devlet Geleneği ve Hanefilik /
Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER

II. oturum

İMÂM-I A'ZAM VE İ'TİKAD

Eş'arî Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği Meselesi /
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

Yerelden Evrensel: Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında Genel Özellikler /
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

Ebû Hanîfe'de İnanç Etiği: İçeriksel Yükümlülük Karşısında Yöntembilimsel Yükümlülük /
Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Hazretleri'nin Çağdaş Hukuk Eğitimi ve Bilimine Katkıları /
Prof. Dr. Ömer Adil ATASOY

III. oturum

İMÂM-I A'ZAM VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

Ebû Hanîfe'nin Reyciliğinin Anlamı /
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ve Ana Dilde İbadet Anlayışı
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim: Kaynaklar, Sebepler, Analiz
Doç. Dr. Soner DUMAN

Sâmânîler Devrinde Hanefî Fıkhı Hakkında Farsça Yazılmış Bir Eser: Risâle der-Ahkâm-ı Fıkh-ı Hanefî
Prof. Dr. Mehmet ATALAY

İmâm Buhârî'nin İmâm Ebû Hanîfe Hakkındaki Cerh İfadeleri Üzerine Bir Etüt
Prof. Dr. Mehmet ERDEM

IV. oturum
İMÂM-I A'ZAM'DA HİKMET VE İRFAN

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Âdap ve Hikmetle İlgili Bazı Özlü Sözleri
Prof. Dr. Azmi BİLGİN

İmâm-ı A'zam: Yesevî'den Gaybî'ye Bir Kültür Çekirdeği
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları
Yrd. Doç. Dr. Veysel KAYA

V. oturum
A Salonu
İMÂM-I A'ZAM VE SÜNNÎ DÜŞÜNCE

Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Dönemlerinde Yazılan Farsça Şiirlerde Sünnî Düşünce
Prof. Dr. Ahmet KARTAL

Selefi Anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelamına Geçişte İmâm-ı A'zam
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Devrinde Mâverâünnehr'de Hanefî Âlimlerin Rolü
Doç. Dr. Ömer Soner HUNKAN

Son Devir Osmanlı Düşüncesinde İtikad Tartışmaları ve Ebu Hanife
Yrd. Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

V. oturum
B Salonu
TARİHÎ SÜREÇTE HANEFİLİK

Samanîler Döneminde Hanefî Mezhebi
Doç. Dr. Aydın USTA

Selçukluların Sünnî Siyaseti ve Hanefîlik
Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU

Gazneliler Devletinde Ehl-i Sünnet ve Hanefîlik
Prof. Dr. Hanefî PALABIYIK

Osmanlı Hanefîliği: Hanefî Mezhebi'nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi
Prof. Dr. Recep CİCİ

VI. oturum
A Salonu
EDEBÎ ESERLERDE İMÂM-I A'ZAM

Taşköprüzâde İsamüddîn Ahmed Efendi'nin Gözüyle Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit
Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN

Na't Türünde Yazılan İlk Örnek Ebû Hanîfe'nin Kasîdetu'l- Nu'mâniyyesi
Yrd. Doç. Dr. Sadık ARMUTLU

İmâm-ı A'zam'ın Künyesi "Ebû Hanîfe" nin Mana ve Menşei Tarihî ve Edebî Metinlerle Anlamlandırma
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem POLAT

Abdülazîz Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr Adlı Eserinde Ebû Hanîfe Tasavvuru
Arş. Gör. Şükrü AYRAN

Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'ân Tercümesinde Hanefîlik Kaynaklı Anlam Tercihleri
Arş. Gör. Kenan ÖZÇELİK

VI. oturum

B Salonu

İMÂM-I A'ZAM'IN GÖRÜŞLERİNİN YANSIMALARI

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de İman Anlayışı ve Dinî Tutumlara Yansımaları
Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN

Toplum-Kültür ve Eğitim Bağlamında Ebû Hanîfe
Yrd. Doç. Dr. Halis Adnan ARSLANTAŞ

Erken Dönem İslâm Toplumunda Feodalitenin Oluşumu Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe
Erol CİHANGİR

Günümüz İslâm Dünyasının Sorunları Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

İmâm-ı A'zam Hazretlerinin Günümüzde Algılanışı
Hilmiye KETENCİ

VII. oturum

A Salonu

İMÂM-I A'ZAM'IN TÜRK KÜLTÜR, İNANÇ VE YAŞAYIŞINA TESİRİ

İmâm-ı A'zam Şarihi Bir Velî: Mevlânâ
Prof. Dr. Ziya AVŞAR

Bilgi Folkloru Bağlamında İmâm-ı A'zam Algısının Türk Halk Kültüründe Paradigmatik Anlatıları Niteliğindeki
Yazılı Kaynakları Üzerine
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Günümüz İslâm Dünyasında Fikhî, Fikrî ve Siyasî Özgürlük İçin Ebû Hanîfe'nin Yeniden Okunması ve
Yorumlanmasının Gerekliği
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de (699-767) Ehl-İ Beyt Sevgisi
Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN

Satuk Buğra Han'dan Mustafa Kemal'e Türk Müslümanlığı
Rıza ZELYUT

VII. oturum

B Salonu

ÇEŞİTLİ YÖNLERİYLE İMÂM-I A'ZAM

İmâm-ı A'zam'ın İnsan Anlayışı
Doç. Dr. Mustafa YILDIZ

Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışında İnsan
Yrd. Doç. Dr. İzzet SARGIN

İmâm-ı A'zam ve Çevresi
Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN

Hanefî Mezhebi Hadîs Tenkidi Anlayışının Oluşumunda Ebû Hanîfe'nin Etkisi
Arş. Gör. Mutlu GÜL

Ebû Hanîfe'nin Kur'an Âyetlerinin Gerçek Muhataplarını Dikkate Alarak Verdiği Fetva: Kadının Velisinden
İzinsiz Evlenebilmesi Meselesi
Öğr. Gör. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU

VIII. oturum

A Salonu

İMÂM-I A'ZAM'IN ESERLERİ VE HAKKINDA YAZILANLAR

Âlemî'nin Manzûme-i Akâid-i Terceme-i Fıkhü'l-ekber'i
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK

Memluk-Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Bir Fıkıh Kitabı: Şerhü'l-menâr
Prof. Can ÖZGÜR

Şemseddîn-i Sivasî'nin Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam'ı
Doç. Dr. İsmet ŞANLI
XVII. Yüzyıl'da Bir Anadolu Âliminin Ebû Hanîfe Savunusu
Öğr. Gör. Mehmet Hicabi SEÇKİNER

VIII. oturum

B Salonu

HANEFİLİK VE DİĞER GRUPLAR

Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe ile İrtibatlandırılmasının İmkânı

Yrd. Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ

Hanefîlik-Bektaşîlik İlişkisi

Yrd. Doç. Dr. A. Yılmaz SOYYER

Hanefîlik-Caferîlik İlişkisi

Hasan KANAATLİ

İran Kaynaklarına Göre İmâm-ı A'zam

Yrd. Doç. Dr. Ferzanah DOULATABADİ

Ebû Hanîfe'nin Kurucu İmam Olmasının Anlamı

Arş. Gör. Osman BAYDER

IX. oturum

İMÂM-I A'ZAM VE DİN

Merkez ve Çevre Arasında İslâm

Prof. Dr. Abdülkadir İLGEN

İlahî Kelâm'ın Uzaklaşması ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe

Doç. Dr. M. Fatih BİRGÜL

X. oturum

A Salonu

İMÂM-I A'ZAM VE SİYASET

Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları

Prof. Dr. Saffet SARIKAYA

Kelâm İlmi Açısından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Siyasî Görüşleri

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Toplumsal Barış ve Bütünlük Açısından Ebû Hanîfe ve İtikadî Görüşleri

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

X. oturum

B Salonu

İMÂM-I A'ZAM VE HADİS

Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerine Bedrüddîn El-Aynî'nin Verdiği Cevaplar

Prof. Dr. Kadir GÜRLER

Hanefîlerde Hadîs Yorumunda Dikkate Alınan Temel Prensipler: Akla Uygunluk Prensipleri

Prof. Dr. Ali ÇELİK

Hanefî Mezhebi Hadîs Yorumunda İnsan Merkezli Yaklaşım

Prof. Dr. Nuri TUĞLU

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de Eleştirel Düşünce

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Kapanış Oturumu
Oturum Başkanı: Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN
Prof. Dr. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. Hilmi DEMİR
Prof. Dr. Nuri TUĞLU
Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER



önsöz

Geçmişte idrak edilen olayların hüviyeti ve ayrıntıları ile bu olayların oluşumu ve gelişiminde aktif rol alan kişilerin ideallerini / aidiyetlerini / eylemlerini veya niyetlerini bilmek ya da tahmin etmeye çalışmak, günümüzde olup bitenleri daha doğru okuyabilmemize yarar. Bu nedenle, geçmişte yaşananları ve mazideki kültürel ve ilmi oluşumların gelişip tekâmüle ermesinde gerek hayatları gerek görüş ve düşünceleri gerek çalışma ve gayretleri gerekse ortaya koydukları eserlerle önemli katkılar sağlayanları, “bugünü” ve “geleceği” kurarken yol gösteren en önemli kılavuz olarak görebiliriz. Nitekim İbn Haldun’un söylediği gibi; “*Geçmiş, bugüne suyun suya benzediğinden daha fazla benzer*”. Diğer taraftan milletlerin, hem madde hem de mana yönünden yüksek seciye ve şahsiyet sahibi olarak yetiştirip akabinde ortaya koydukları düşünce ve eserlerle bütün dünyaya takdim ve armağan ettikleri önemli şahsiyetlere sahip çıkması, onları ve fikirlerini daima gündemde tutup rehber edinmesi, özellikle de onların görüş ve düşüncelerini ihmal etmeksizin gelecek nesillere aktarması ve onlarla iftihar etmesi elzem olan bir tavidir. Çünkü hayata geçirilecek bu tavır, yeni yetişen nesillerin hem onlarla buluşup tanışmasına hem bir araya gelip kucaklaşmasına hem onların sahip oldukları düşünce ve değerlerle hemhal olmasına vesile olur hem de yeni yetişen nesillere bilinçlenme, sorumluluk sahibi olma, büyük bir arzu ve şevkle gayret gösterip çalışma, yüksek ideal ve hedefler edinip onlara ulaşma ve kimliğini



sahiplenip özünü muhafaza ederek geleceğe güvenle bakma düşüncesi verir. Ayrıca bu durum, milletler için oldukça önemli olan, “*medeniyet oluşturmak kadar, oluşturulan bu medeniyeti muhafaza edip geliştirerek idame ettirmek*” düsturunu gerçekleştirme azmi ve dirayeti de verir. Bu zaviyeden bakıldığında, hiç şüphesiz her Türk evladının, ortaya koyduğu düstur ve prensiplerle hem “inanç” hem de “amel” dünyamızın hüviyetinin oluşup şekillenmesinde önemli etkisi ve katkısı olan ve daha çocukken her birimize öğretilen; “Amelde mezhep imamımız İmâm-ı A'zam'dır.” sözüyle zihniyet dünyamıza ve hayat felsefemize nakşedilen bu büyük İslâm fakîhinin tanınması, bilinmesi ve anlaşılması gerekliliği kendisini net bir şekilde göstermektedir. Hiç şüphesiz bu tanışma, günümüzde Orta Doğu'da çeşitli isimler altında yaşanan ve tüm dünyayı endişeye gark eden terör uygulamalarının da karşısında bir duruşun cevabını oluşturacaktır.

Genelde din konusu özelde mezhep hâdisesi, “hakkında en çok spekülasyon yapılmaya müsait bir alan” olarak dikkat çekmektedir. Bunun en önemli sebebi, dinin bir yandan objektif diğer yandan da subjektif bir tecrübeyi içermesi gerçeğinde aranabilir. Aslında bu, yalnızca dine özgü bir şey değildir; insanın doğası gereği mutlak anlamda sadece nesnel olması mümkün olmadığı için, bu pek tabii ki insanî disiplinlerin hepsinde de görülebilir. Böyle bir gerçeklik bilgisiyle olmalıdır ki, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, gündelik hayattaki karşılaşmaların ve bireysel davranışların, içinde yaşanan genel toplumsal çerçeveyi nasıl etkilediği ve etkilendiğiyle ilgilenmiştir. İmâm-ı A'zam'ın bu ilgisi sadece nazarî bir ayırım değildir. Aynı zamanda sosyal hayatın tecrübî olarak tanımlanabilecek farklı yanlarına da işaret etmektedir. Bu böyle olduğu içindir ki, dinî olanı incelemekten ve analizlerini mümkün olan en nesnel bir biçimde yapma çabalarından, hapis cezası almasına rağmen asla vazgeçmemiştir. Özellikle bu temel gerçeği, gözden kaçırmamak gereklidir. Kısaca belirtmek gerekirse, Ebû Hanîfe'in çalışmaları ve zihniyet dünyası, sonuç açısından bakıldığı zaman, yalnızca nazarî çerçeveye içine hapsedilemeyecek kadar kapsamlıdır.

Böylesi bir süzgeçten geçirdiğimiz ve sonunda muhteşem bir şahsiyet diye tanımladığımız İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, hem kendi zamanında hem de kendisinden sonraki zamanlarda birçok âlim ve fakîhe meslekî destek ve coşku sağlamış, etkisi ise pratik ve entelektüel olmuştur. Teorik ufku geniş, verimli ve uyarıcıdır. O, görüşlerinin çoğunun sınanabileceği bir ortam sağlamış, neticede talebeleri de meraklı ve ilgili öğrenciler olarak onun rehberliğinde yine onun görüşlerinin çoğunu sınayabilecek kabiliyete ulaşımlardır.

İmâm-ı A'zam, basmakalıp yargılarla ve dar bir bilgi dağarcığı ile hemen hüküm veren biri değildir. O, meselelerin, bambaşka istikametlerinin de

olduğunun bilincindedir. Onun bu özelliği, öğrencilerini, düşündüğünü anlayan, empati sahibi, kuşatıcı ve açık fikirli insanlar yapmıştır.

Hem sorgulayıcı davranıp hem de olaylara farklı yönlerden bakarak, bizzat inandığı değerleri daha da sağlamlaştıran İmâm-ı A'zam, akli kutsamayan, ancak göz ardı da etmeyen dengeli bir testten geçirmiştir. Onun bu tutumu sayesinde, akıl ve fikrî pencere çok daha değerli, ayakları yere sağlam basan bir yapı haline gelmiştir. Nitekim ona göre, ‘tahkîkî iman’ denilen şey, tam da böyle bir süreç sonucunda yerleşmiştir.

Malum olduğu üzere, Türkler arasında Müslümanlık deyince akla ilk gelen isim, hiç şüphesiz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'dir. O, hem Türk-İslâm kültürünün şeref sahifesinde yer alan önemli bir şahsiyettir hem de Müslümanlığımızın itibarıdır. Türkistan'dan Rumeli'ye kadar uzanan coğrafyaya, o ve tesis ettiği Hanefî mezhebi bütün hüviyetiyle sirayet edip yansımıştır. Bunun neticesinde, Selçuklu dönemi tarihçilerinden el-Hüseynî'nin *Ahbârü'd-devleti's-selçukiyye* isimli eserinde dediği gibi, Türkler, Hanefî mezhebine girme saadetiyle mesut ve bahtiyar olmuşlardır. Ayrıca yeryüzünde, kılıç Türklerin elinde olduğu müddetçe, bu mezhebin yok olmayacağına da inanılır. Nitekim bir Selçuklu düşünürü olan Râvendî, bu gerçeği *Râhatu's-sudûr* isimli tarihinde şöyle ifade etmiştir: *Eğer Nu'mân'ın fetvası olmasaydı, İslâmlık olmazdı. Nasıl ki yüzük olmasaydı, Süleyman'ın hükümranlığı olmazdı. İnsanların hepsi, fıkıh, fetva ve Kur'an'ı iyi anlamada imamımıza dayanır. Dinim Peygamber'in sahabesinin dinidir, mezhebim de, Allah bilir ya, Nu'mân'ın mezhebidir.*

İmâm-ı A'zam Türk, Arap, Hind ve İranlılar başta olmak üzere hemen herkesin kendi milletine nispet ettiği bir âlimdir. Hayatı Kûfe, Bağdat ve Mekke'de geçmiştir. Hem ilim tahsili yapan hem de ilmin gereğini yerine getiren bir neslin adamı olan İmâm-ı A'zam, baba mesleği olan ticaretle uğraşmıştır. O, *Kur'an-ı Kerim*'in hayata nasıl aktarılacağına ilişkin müşahhas örneklerini vermekle kalmamış, yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla bunu bir gelenek hâline de getirmiştir. Hayatını Emevîler ile Abbâsîler devrinde idame ettiren İmâm-ı A'zam, hayatı boyunca hiçbir makama talip olmamasına rağmen, makamlar ona tabi olarak gelmiş, ancak o bu makamları kabul etmemiştir. Devletin idarî kadrosunda vazife almayan İmâm-ı A'zam, bu tavrıyla sanki kendisini âdeta melâmet perdesiyle gizlemiş ve tasavvufun gerekli kıldığı hususları en ileri derecede hayatına tatbik etmiştir.

Pakistan'ın yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan ve Usûl-i fıkıh ilminin Türkistanlı Türkler sayesinde tekâmül ve inkişâf ettiğini belirten Muhammed Hamidullah, İslâm hukukunun müstakil bir ilim olarak mevcudiyetini İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye borçlu olduğuna dikkat çekmiştir. Bu da İmâm-ı A'zam'ın, özellikle fıkıh



konusundaki dehasına vurgu yapmaktadır. Nitekim en büyük, en azametli imam/fıkıh önderi anlamına gelen “İmam-ı A’zam” nisbesi, onun bu özelliğinden dolayı kendisine verilmiştir.

İmâm-ı A’zam’ın tesis ettiği Hanefî mezhebi, gerek geçmiş dönemlerde gerekse bugün dünyanın çeşitli coğrafi alanlarına yayılan geniş Müslüman halk kitleleri ile birçok İslam devleti tarafından benimsenip kabul edilmiştir. Hiç şüphesiz bunun en önemli sebebi, Hanefî mezhebinin, diğer İslâmî mezheplere nazaran rasyonel/akla uygun olması, içtimâî ve siyasî gerçekliği dikkate alarak hayatın hakkını vermesi, dahası bugün bile evrensel hüviyete sahip insan hak ve özgürlükleri konusunda, asırlarca önceden oldukça hassas ve duyarlı bir tavır geliştirmesidir. Bu da Mâturîdî mezhebi gibi Hanefî mezhebinin de, İslâm’ın rasyonalist/akılcı yüzünü temsil etmesini sağlamıştır. Bugün İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde İslâm adına yapıldığı belirtilen aşırılıkların ve olumsuz görüntülerin, özellikle Türklerin yaşadığı muhitlerde ve Türk toplumunda görülmemesi, hiç şüphesiz milletimizin İmâm-ı A’zam’ın dolayısıyla da Hanefîliliğin çizdiği istikamette kendini bulmasıyla irtibatlıdır. O hâlde, bugün de içersinde bulunduğumuz olumsuzluklardan kurtulmanın yolu, yeni baştan İmâm-ı A’zam ve onun kurucusu olduğu Hanefîlik mezhebine dönmekle mümkündür.

İşte bu ihtiyacın giderilmesine bir nebze katkı sağlamak amacıyla “Bütün Yönleriyle İmâm-ı A’zam ve Hanefîlik Sempozyumu” düzenlenmek istenmiştir. Böylece, hem bu büyük İslâm bilgini ve fakihini hem de tesis ettiği Hanefîlik mezhebini ilim âlemine, hassaten milletimize yeniden bütün yönleriyle tanıtmak, onu milletimizle yeniden buluşturup kucaklaştırmak ve bizim yeniden Hanefîleşmemize vesile olmak amaç edinilmiştir.

Bu kitap, tarafımızdan 28-30 Nisan 2015 tarihlerinde Eskişehir’de düzenlenen “Bütün Yönleriyle İmâm-ı A’zam ve Hanefîlik Sempozyumu”nda sunulan bildirilerden oluşmaktadır. Sempozyuma 66 katılımcı iştirak etmiştir. Bunlardan 64’ü bildiri metinlerini bize ulaştırmıştır. Bu kitap, bize ulaşan bu 64 bildiri metninden oluşmaktadır. Kitapta yer alan bildirilerden önce, okuyucuya İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve yetiştiği dönem hakkında ön bilgi vermek amacıyla Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK tarafından kaleme alınan “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eseri” isimli yazıya

yer verilmiştir. Akabinde, sempozyumda konularına göre oluşturulan oturumlara bağlı kalınarak, o oturumlarda sunulan bildirilere yer verilmiştir. Bu organizasyonun gerçekleşmesinde çok büyük katkıları ve destekleri olan Eskişehir Valisi Sayın Güngör Azim TUNA Beyefendi’ye; Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü olarak yaptığımız konferans, panel, çalıştay, ulusal ya da uluslararası sempozyumları teşvik edip destekleyen ESOGÜ Rektörü Prof. Dr. Hasan GÖNEN Beyefendi’ye, maddî manevî desteklerini esirgemeyen Anadolu Üniversitesi Rektörü Sayın Prof.Dr. Naci GÜNDOĞAN Beyefendi’ye; ESOGÜ Fen-Edebiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Tevfik GEDİKBEY Beyefendi’ye, Prof. Dr. Medine SİVRİ Hanımefendi’ye, Tepebaşı Belediye Başkanı Sayın Ahmet ATAÇ Beyefendi’ye, Odunpazarı Belediye Başkanı Sayın Kazım KURT Beyefendi’ye; Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi, öğretim görevlisi ve öğrencilerine, burada isimlerini dile getirmedığımız sempozyumun bilim ve danışma kurulunda görev alarak etkinliğin gerçekleşmesine katkılarını esirgemeyen güzide hocalarımızla sundukları bildirilerinde birikimlerini bizlerle paylaşan ilim adamı ve araştırmacılara, Eskişehir’imizin muhterem sanayici, işveren ve diğer tüm gönül dostlarımıza çok teşekkür ediyoruz. Bu kitabın basılmasını sağlayan Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Rektörlüğü’ne ayrıca teşekkür etmeyi bir borç biliyoruz. Özellikle bu kitabın dizaynının yapılmasında emeği ve katkısı olan meslektaşımız Doç. Dr. İsmet ŞANLI’ya, Türk Dili ve Edebiyatı bölümü doktora öğrencisi Ersoy AKBAŞ’a, bölümümüz öğrencisi Ali Kemal KUZUCU’ya, Fakültemiz Fizik bölümü öğrencisi Sezer KAYA’ya, kitabın oluşmasının çeşitli safhalarında değerli görüş ve fikirlerinden istifade ettiğimiz kadirşinas dostumuz ve değerli bilim adamları Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER ile Yrd. Doç. Dr. Halis Adnan ARSLANTAŞ’a burada teşekkürlerimizi sunuyoruz. Son olarak kitabın basılması aşamasında her türlü desteği vererek kolaylığı sağlayan üniversitemiz İdari ve Mali İşler Daire Başkanı Necmettin BAŞKUT’a da teşekkür etmeyi bir borç biliyoruz.

Prof. Dr. Ahmet KARTAL
Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN
Eskişehir, 2015



Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK
Konya

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eseri

17

Hayatı ve Şahsiyeti

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ (yahut Zutre) 80/699 yılında Kûfe'de doğdu. Nesebi ile ilgili olarak biyografi kitaplarında Arap, İranlı, Afganistan Kâbilli, babası İranlı annesi Sindli, Bâbilli, Anbarlı, Tirmizli, Neseli şeklinde muhtelif nakiller vardır.¹ Bunlar arasında en yaygın kabul Fars veya Türk asıllı olduğudur. Ebû Hanîfe'nin Farsça bilmesini onun Fars kökenli oluşuna delil sayanlar olduğu gibi², *el-Fıkhü'l-evsat*'ta Türk yurdundan (arız't-Türk)³ bahsetmesini onun Türk kökenli oluşuna işaret sayanlar da olmuştur. Torunu İsmâîl'in, "Vallahi bizim sülalemize kölelik asla uğramamıştır." demesi de, sülalenin asaletiyle irtibatlandırılmıştır. Nûh b. Mustafâ (ö. 1070/1660), Ebû Hanîfe'nin neseb ve faziletiyle ilgili olarak Müslim'in *Sahîh*'inde rivayet ettiği; "*İlim süreyyâ yıldızında asılı olsa bile, Farşlıların çocuklarından biri mutlaka ona ulaşır.*"⁴ şeklindeki hadisi zikrederek, bununla Ebû Hanîfe'nin



kastedilmiş olabileceği yorumunda bulunmuştur.⁵

Rivayete göre Ebû Hanîfe'nin dedesi Merzubân, -oğlu Sâbit ile birlikte- nevrûz bayramı günü Hz. Alî'yi (r.a.) ziyaret etmiş ve ona fâlûzec denilen bir tatlı (badem yağıyla karıştırılmış şekerli lokum) hediye etmişti. Hz. Alî, "Bu nedir?" deyince, o da; "Bugün bizim nevrûz bayramımızdır." demiş, bunun üzerine Hz. Alî: "Nevruz bayramınız mübarek olsun." dedikten sonra, o sırada çocuk yaşta olan Sâbit'e ve zürriyetine bereket duası etmişti.⁶ Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında gerçekten ümmetin en önde gelen kişilerinden olması ve bu yöndeki hizmetleri kimileri tarafından Hz. Alî'nin bu duasına bağlanmaktadır.

Müslüman bir ailede dünyaya gelen Ebû Hanîfe, aile mesleği olarak ticaretle uğraşır. Gençlik yılları, Ömer b. Abdülazîz tarafından başlatılan ilmî atılıma denk geldi ve onun üzerinde etkisini gösterdi. Hayatı çoğunlukla Kûfe, Mekke ve Bağdat gibi şehirlerde geçti. Bir süre kelimle ilmiyle ilgilendi ve bu alanda önemli eserler kaleme aldı.⁷ Daha sonra ise, fıkıha yöneldi. Fıkıh ilmine yönelmesi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır.

Talebesi Hüseyim b. Adiy et-Tâî'nin bu kadar farklı ilim dalları arasında niçin fıkıh seçtiği sorusuna Ebû Hanîfe şöyle cevap verdi:

"Diğer ilimleri araştırdıktan sonra fıkıh düşündüm. Fıkıh ne kadar düşündüysem onun sadece büyüklüğü zihnime işlendi ve hiçbir eksikliği görünmedi. Ve gördüm ki, fıkıh sayesinde âlimler, fakihler, şeyhler ve derin bakış sahibi insanlarla oturmak, dolayısıyla onların ahlakı ile donanmak mümkün olur. Ve sonra şu da anlaşıldı ki fıkıh bilmeden ne dini görevlerin doğru şekilde yapılması mümkün olabilir, ne din emirleri oluşturulabilir, ne de ibadet yapılabilir..."⁸

Nûh b. Mustafâ; Ebû Hanîfe'nin, Enes b. Mâlik, Abdullâh b. Üneys, Abdullâh b. Cüz' ez-Zebîdî, Câbir b. Abdullâh, Abdullâh b. Ebû Evfâ, Vâsile b. el-Eska', Âişe bt. 'Acred olmak üzere, altısı erkek biri kadın toplam yedi sahabeyle görüşüp onlardan rivayetlerde bulunduğu söylenmekte ve ilgili rivayetleri zikretmektedir.⁹

Ebû Hanîfe, *Kur'ân'*ı hâfız idi, önceleri her gün hatim indirirken, fıkıhın derinliklerine dalıp

hüküm çıkarma ile uğraşmaya başlayınca, üç günde bir hatim indirmeye başladı.¹⁰

Ebû Hanîfe'den nakledilen iki söz, onun ilim anlayışını ve özellikle ehl-i hadîs çizgisindeki imamlardan farkını göstermesi bakımından dikkat çekicidir: Birincisi, "Cevap çoğalınca, doğru gizlenir."; ikincisi ise, "Niçin? sözünün arkasında büyük bir aslan vardır." sözüdür. Buna göre, bir kişi, kendisine yöneltilen soru karşısında; "Şu şöyle olacak/demiştir, şu da şöyle olacak/demiştir." diyerek, birbirine zıt kavilleri zikredince doğru cevap bilinemez ve sadra şifa bir netice ortaya çıkmaz. Yine Ebû Hanîfe'nin; "Eğer 'niçin' sorusu olmasaydı, insanların hepsi fakîh olurdu." dediği rivayet edilmiştir. Bu durumda kişiye, görüşünü hangi gerekçeyle söylediği sorulunca, konu münazaraya açılmış olur ve iddiasıyla ilgili deliller değerlendirilmeye alınır.¹¹

Biyografi kaynakları Ebû Hanîfe'nin şahsî meziyetlerinin güzelliği, ahlâkî olgunluğu ve ibadet hayatının zenginliği konusunda ittifak halindedirler.

Fizikî görünüm olarak Ebû Hanîfe, hafif esmer tenli, orta boylu -ve çok ibadeti sebebiyle- oldukça zayıf idi. Sakalı uzun, görünümü heybetli, vakarlı, elbisesine, sarığına ve ayakkabılarına itina gösteren, güzel konuşan, daima güzel koku kullanan, çehresi güzel bir kimse idi.¹² Varlıklı bir kimse olduğu, giyim kuşamından belli olurdu. Kendisi değerli elbiseler giymekle birlikte, ilim tahsil edenlere temiz ve şık giyinmelerini, ancak bunu ilim adamı vakarıyla yapmalarını tavsiye ederdi.¹³ Kendisinde topladığı bu meziyetleri, Ebû Hanîfe'nin, yaşadığı dönemde çevresi tarafından kabul görmesine katkı sağlamıştır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin engin gönlünü, hoca ve talebelerine karşı olan hüsnüniyetini gösteren bir sözü şöyledir: "Ben, hocam Hammâd öldüğünden beri, kıldığım her namazın ardından annem-babamın yanı sıra hep kendisine dua eder, Yüce Allah'tan onu bağışlamasını dilerim. Aslında ben, sadece bana ilim öğretenlere değil, kendilerine ilim öğrettiklerime de dua eder, onlar için mağfiret dilerim."¹⁴

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine yakın ilgisini gösteren bir örnek de şöyledir: Rivayete göre



Ebû Hanîfe bir ara hasta olan Ebû Yûsuf için; “Bu çocuk ölürse kendisine halef olacak, onun yerini tutacak kimse yoktur.” dedi. Bunu duyan Ebû Yûsuf, kendini beğenerek fıkıh ilminde ders vermeye başladı. Etrafına da bir hayli insan toplandı. Bunu haber alan Ebû Hanîfe birine, Ebû Yûsuf’un ilim meclisine gidip ona şu soruyu sormasını söyledi: “İki dirhem ücret karşılığında temizletmek üzere elbiseyi temizlikçiye teslim eden kimse, elbiseyi geri istediğinde temizlikçi önce elbiseyi aldığını inkâr edip, aradan birkaç gün geçtikten sonra, elbise sahibi tekrar elbiseyi istediğinde temizlenmiş olarak elbiseyi ona verse temizlikçinin ücrete hakkı var mıdır?” Ardından da; “Cevap olarak ne söylerse, hata ettiğini söyle!” dedi. O kimse meseleyi Ebû Yûsuf’a sorunca; “Evet hakkı vardır.” dedi. Soruyu soran, “Bu yanlış.” Deyince, biraz düşünüp “Hayır yoktur.” dedi. “Bu da yanlış.” Denilince, Ebû Yûsuf sorunun nereden geldiğini anladı, hemen kalkıp Ebû Hanîfe’nin huzuruna vardı. Ebû Hanîfe onu görür görmez; “Seni buraya temizlikçi meselesi getirdi değil mi?” dedi. Büyük bir mahcubiyetle; “Evet efendim.” cevabını verince, Ebû Hanîfe “Sübhânallâh! Daha böyle ücret meselesinde bile cevap verme yeterliliği olmayan bir kimse, Allah’ın dininden bahsedip, fıkıh ilminde ders vermeye nasıl cesaret eder. Aynı ayrı verdiğin cevapların ikisi de hatalıdır. Çünkü bu durum, açıklama istenmesi gereken bir durumdur. Eğer elbiseyi aldığını inkâr edip gasp ettikten sonra temizlemişse, temizlikçinin ücreti istemeye hakkı yoktur. Zira ücret anlaşması geçersiz olduğu için, kendi elbisesini temizlemiş olur. Şayet inkâr etmeden önce temizlemiş olduğunu ispat ederse, o durumda ücret istemeye hakkı olur.” dedi.¹⁵

Bu örnek, barındırdığı birçok ibret yanında, Ebû Hanîfe’nin fikhî meseleleri çok geniş bir çerçeveden düşündüğünü göstermesi bakımından da önemlidir.

Öğrencilerinin, vefatından sonra ona olan hüsnüniyetlerini gösteren şu olay zikre değerdir. Rivayete göre Mücâlid isimli şahıs şöyle demiştir: Hârûn Reşîd’in yanında idim. Ebû Yûsuf geldi. Hârûn Reşîd ona: “Bana Ebû

Hanîfe’nin ahlâkını anlat.” dedi. O da şunları söyledi:

“Vallahi, Allah’ın haramlarını son derece savunurdu (onlardan sakındırırdı), dünya ehlinde uzaktı, çoğunluk hali suskundu, devamlı düşünürdü, düşünmeden konuşan biri değildi, bir şey sorulduğunda biliyorsa orada cevap verirdi. Ey Müminlerin Emîri! Onun adına bildiğim ancak nefsinin ve dinini koruduğu, insanları sadece hayırla andığıdır.”

Bunun üzerine Hârûn Reşîd, “Bu söylediklerin, sâlih kişilerin ahlâkıdır.” dedi.¹⁶

Ebû Hanîfe’nin zâhidliği, âbidliği, yardımseverliği ve cömertliği konularında da birçok rivayet bulunmaktadır.¹⁷ Bunlardan biri şöyledir: Hafs b. Abdurrahmân şöyle demiştir: “Ben 30 yıl boyunca Ebû Hanîfe’nin iş ortağıydım. O, üç günde *Kur’ân*’ı hatmeder ve her gün sadaka verirdi.”¹⁸

Kendisine yapılan bütün baskılara rağmen resmî görev almayı kabul etmeyip sivil bir şekilde ilmî faaliyetlerini yürütmesi, hem döneminde yaşanan bazı siyasî ve idarî olumsuzluklar karşısında cesaretle konuşmasını sağlamış, hem de hatalı gördüğü hususları meşrulaştırıcı bir pozisyona düşmekten onu korumuştur. Hassâf’ın (ö. 261/875) rivayetine göre, Ebû Hanîfe’ye, üç defa kadılık teklif edilmiş, ama o her seferinde bu teklifleri reddetmiştir. Hatta her birinde 30 kırbaç cezaya çarptırılmıştır. Üçüncü defasında; “Müsaade edin, arkadaşlarımla istişare edeyim.” Diyerek, Ebû Yûsuf’la istişare etmiş, o da; “Bu görevi kabul etseniz, insanlara faydalı olursunuz.” deyince, ona kızgın bir şekilde bakarak: “Ne dersin, denizi yüzerek geçmem emredilse, bunu yapabilir miyim.” demiştir.¹⁹

İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin büyük bir muhaddisle yaşadığı şu diyalog, meseleleri fikhî bakış açısıyla değerlendirmenin önemini göstermektedir: Büyük muhaddislerden A’miş’e (ö. 148/765) bir mesele soruldu. Etrafına baktı, Ebû Hanîfe’yi gördü ve ona; “Ey Nu’mân, meseleyi sen cevapla!” dedi. O da; “Bu konudaki görüş şöyle şöyledir.” dedi.



Bunun üzerine A'meş; "Bu görüşü nereden çıkardın." Deyince, Ebû Hanîfe; "Senin bize rivâyet ettiğin hadîsten." cevabını verdi. Bunu duyan A'meş, "Biz [hadîsçiler] eczacıyız, siz [fakîhler] ise doktorlarsınız" dedi.²⁰

Kendi döneminde Ebû Hanîfe hakkında birçok övücü söz söylenmiştir.²¹ Bütün bunlar, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde saygın kişiliğini, sâlih bir insan olduğunu, ilimde son derece yetkin, zeki ve kavrayışı çok yüksek bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca bütün bu rivayetler, Ebû Hanîfe'nin hem şahsî hem ilmî açıdan kendine güvenen, ilmin vakarına yakışır davranan ve muhataplarının fikrine saygılı bir insan olduğunu ifade etmektedir.

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmek isteyen kimsenin, ondan değer itibarıyla daha üstün, ilim yönünden daha bilgili olması gerekir ki, böyle bir kişi bu zamanlarda bulunmaz."²²

Abdullâh b. Mübârek'ten (ö. 181/797) şöyle rivayet edilmiştir: "Ebû Hanîfe'nin aklı, yeryüzünde yaşayanların yarısının aklı karşısında bir kefeye konulsa daha ağır gelirdi."²³

Taberî (ö. 310/923), "Tuğlaları, birer birer saymak yerine, onları bir yığın metre ile ölçen ilk kişi Ebû Hanîfe'dir."²⁴ demiştir.

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

Tarihte Ebû Hanîfe'nin zekâsı ve fıkîh melekesi konusunda ihtilaf edilmemiştir.²⁵ Kendi döneminde dahi çoğu âlim onun, zamanının en fakîh kişisi olduğunu itiraf etmiştir.²⁶ Bununla birlikte İbn Abdilberr'in (ö. 463/1070) ifadesiyle; "Ebû Hanîfe ince anlayış (fehmi) ve kavrayış çabukluğu (fitna) sebebiyle kiskanılmıştır."²⁷

Ebû Hanîfe ve İslâmî İlimler

Kur'ân ekseninde veya onunla irtibatlı olarak teşekkül eden ilimlere, dinî ilimler veya İslâmî ilimler denir. Temel İslam ilimleri de, tarihî tecrübede metodolojisi bulunan üç ana bilim dalı Fıkîh, Kelam ve Tasavvuf olarak temayüz etmiştir. Ebû Hanîfe'nin, tasavvuf ilmi bir yana bırakılacak olursa, diğer iki ilim dalının kavramlarını yerleştiren ve kuran kişi olduğu ile ilgili tarihî kayıtlar mevcuttur. Kesin ve tartışmasız şekilde fıkîh ilmini kuran ve sistemleştirenin Ebû Hanîfe olduğu kabul görürken –burada Hasan Basrî'nin öncelik konumunu akılda tutmak kaydıyla- kelam ilmi ile ilgili görüş ve kavramlarının etkisi daha sonraki Mâturîdîlik vasıtasıyla ancak geriye doğru bir okuma ile değerlendirilebilmektedir. Câhız'ın kelam ve hükümler konusunda her istilâhı ilk ortaya atan kişinin Ebû Hanîfe olduğu şeklindeki nakli, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131) özgünlüğü tartışmasında onun da bu kavramları Ebû Hanîfe'den almış olma ihtimali üzerinde durulması, bu konuda kadim bir kayıt olarak tarihte yerini almıştır.²⁸

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820); "İnsanlar, fıkıhta Ebû Hanîfe'nin 'ıyâlidir."²⁹ sözü, fıkîh ilmini kurup sistemleştirenin Ebû Hanîfe olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir.

İlk dönem Arap dilcileri (nahivciler), ilim dallarını kurarken, kıyâs-ı fukahâdan kopya etmişlerdir. Onlardan bazılarına göre; "Kıyası inkâr eden, nahvi inkâr etmiş olur." Onlara göre de kıyas, müsbet değil, muzhirdir ve zannî bilgi doğurur. Nitekim Nahiv ilminin kurucularından Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) şöyle demiştir: "Ben illet olarak kullandığım şey hakkında zannıma göre bu şey illettir, derim. Eğer benimsediğim illette isabet etmiş isem, aradığım da budur. Ancak benim bir hükmün illeti olarak kullandığımın dışında daha münasip bir illet bulan olursa onu getirsin."³⁰ Bu söz Ebû Hanîfe'nin; "Biz bilmekteyiz ki, bu bir re'ydir. Yapabildiğimiz en iyi re'y budur. Bundan başkasına gücü yetenin de re'yde bulunma hakkı vardır. Bizim de ulaştığımız re'yi alma hakkımız vardır."³¹ sözüne ne kadar benzemektedir.

Tarihî kayıtlara göre, kendi zamanında Ebû Hanîfe kıyasta önder ve zirve kabul edilmişti.³²



Nitekim Saymerî'nin (ö. 436/1045) nakline göre, Abdullâh b. Mübârek, kendi zamanı için şöyle demiştir: "Rivâyetler bilinmekteydi; ancak re'ye (yoruma) ihtiyaç duyulmaktaydı. Mâlik, Süfyân ve Ebû Hanîfe re'y ortaya koydular. Bunlar içerisinde zekâ bakımından en üstün ve en dakik olanı, fıkihta en derin olanı ve de bu üçünün en fakîhi Ebû Hanîfe idi."³³

Peki, belki de herkes kıyas yaptığı halde neden Ebû Hanîfe'ye karşı çıkıldı. Yunus Apaydın'ın bu konudaki tespiti ile bu hücum ve itirazlar Ebû Hanîfe'nin yaptığı kıyasın diğerlerinininkinden farklı olduğunu göstermektedir. O, istikra yoluyla küllî kurala ulaşma anlamında kıyas yapıp, istikrayla ulaştığı kuralın gereğini yerine göre geriye doğru uyguladı. Bu ise kendi zamanı âlimlerinin bilmediği bir şeydi ve buna şiddetle karşı çıktılar. Bir örnek vermek gerekirse; Ebû Hanîfe oruç meselesinde küllî bir esasa ulaştı, o da orucun rûknünün "imsak" olduğudur. İmsakı ortadan kaldıran her şey orucu bozacaktır. Bu küllî bir esas (kıyas) idi. Tabii o, sırf aklî bir iş yapmayıp, din adına bir çıkarımda bulunduğu için bu ilkeyi geriye doğru test etti. Bir rivayetin bu ilkeyle çeliştiğini fark etti. Unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağı hadîsine dayanarak, unutmayı bu imsaktan istisna etti ki, istihsanın en önemli işlevi de zaten bu idi. Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışı meselesine gelince, öncelikle istihsan, "genel kuraldan kaçışı" anlatan ve "istisna" mahiyeti taşıyan bir işlemdir. Bir anlamda buna, "kanundan hukuka kaçış" da denebilir. Ebû Hanîfe, nasların düzenliliklerini araştırmayı ifade eden rey ve kıyasın öncüsü olduğu için, dolaylı olarak da istihsanı ilk ortaya koyan olmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere, istihsan, ulaşılan bir genel kıyastan istisna yapmaktır. Neticede istihsan, klasik delil teorisi anlamında bir delil olmadığı gibi başlı başına bir yöntem veya şer'î hüküm elde etmeye yarayan bir mekanizma olarak da değerlendirilemez. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, küllî kıyasa ulaştığı için eser, icma, zaruret ve zorluğun terkedilerek kolaylığın alınması gibi dikkate alınması gereken ve ihmal edilmesi mümkün olmayan durumları istisna ederek

istihsanı bir genel kuraldan ayrılış aracı olarak kullanmıştır.³⁴

Nitekim talebesi İmâm Muhammed bunu, şu şekilde ifade etmiştir: "Ashabı, kıyaslarını onunla tartışıyorlardı. Ancak o, "Ben istihsân yapıyorum." deyince, ona bu konuda hiç kimse erişemezdi. Kıyas mümkün oldukça kıyas yapar, bunu çirkin görmezdi, ancak kıyas uygun düşmeyince istihsân yapardı ve bu konuda insanların muamelelerini gözetirdi."³⁵

Bütün bunlarla birlikte kendinden önceki fakîhler için olduğu gibi, Ebû Hanîfe için de re'yin, naslardan bağımsız bir şekilde hüküm koymak değil, mutlaka önceden mevcut bir nassa (ya da o konulmuş metnin içinde var olan genel anlama/genel ilkelere-küllî kaziyelere) dayalı olarak çözümler üretmek gibi bir fonksiyonu vardı.³⁶ Nitekim Ebû Hanîfe'nin şu sözleri de bu tezi desteklemektedir: "İnsanlara şaşıyorum, benim, re'yime göre görüş belirttiğimi söylüyorlar, hâlbuki ben eser/rivâyete dayalı olarak fetva vermekteyim."³⁷ Kendisini Allah'ın dininde kıyas yapmakla tenkit edenlere; "Benim söylediklerim (sizin dediğiniz anlamda) kıyas değildir. Bütün bunlar *Kur'ân*'dan'dır (ona dayalıdır). Nitekim Allah Teâlâ, '*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*'³⁸ buyurmaktadır. Bizim söylediklerimiz, mahzâ kıyas değildir. Bu ancak kendisine *Kur'ân* anlayışı verilmeyene göre kıyas zannedilebilir."³⁹ Benzer şekilde bir gün bir öğrenci fıkıh dersinde kıyas konusunu gündeme getirdi ve "Kıyası ilk yapan şeytandır." diyerek itiraz etti. Ebû Hanîfe ona dönerek, bu sözün yersiz olduğunu, şeytanın Allah'a karşı gelmek için böyle bir yola başvurduğunu, kendilerinin ise Allah'ın emrine kendilerini uydurmak istediklerini, dolayısıyla bu iki durumun aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini söyledi.⁴⁰ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmâm Muhammed'in şu sözü de bu düşüncenin formüle edilmiş bir şeklini yansıtmaktadır: "Re'y olmadan hadîs asla doğru/müstakim anlaşılamayacağı gibi, re'y de hadîs olmadan asla müstakim olmaz."⁴¹

Fahreddîn Râzî (ö. 606/...), "İmâm Şâfiî'nin fıkıh usulüne nisbeti, Aristo'nun mantık



ilmine nisbeti gibidir” dese de⁴², kanaatimizce gerçekte fıkıh ilminde ya da belki de tüm İslâmî ilimlerde Aristo gibi sistemleştirme, tasnif (kategori) ve kavramlaştırmayı Ebû Hanîfe yapmıştır.

Ebû Hanîfe'nin, fıkıh; “Ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ vemâ aleyhâ / kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi.” şeklindeki tanımı açısından meseleye bakıldığında, bu tanım, fıkıhın bir anlama ve kavrama ameliyesi olması göz önünde bulundurularak, Müslümanların *Kur'ân* ve sünnet naslarını sahih ve tutarlı bir şekilde yorumlamalarından elde edilen tüm bilgileri ihtiva etmektedir. Tanımda yer alan marifet, delile dayalı olarak cüziyyâtı/tikelleri idrak etmek demektir. Dolayısıyla taklit, bu tanımın dışında kalır. Bu tanımda yer alan hak ve sorumluluk ifadesi, (*mâ lehâ vemâ 'aleyhâ*) ile de şu anlamlar kastedilmiş olabilir:

1. Kişinin, ahiret hayatına yönelik faydalı ve zararlı olan şeyleri bilmesi (sevap ve 'ikâb);
2. Kişinin, kendisine caiz olan ve vâcib olan şeyleri bilmesi;
3. Kişinin, kendisine caiz olan ve haram olan şeyleri bilmesi;
4. İtikâdî, amelî ve vicdanî hak ve sorumluluklarını bilmesi.

Aslında fıkıhla kastedilen sadece amelî hükümleri bilmek ise, tanımın sonuna, “amel bakımından (*'amelen*)” ilavesi yapılmalıdır. Ebû Hanîfe bu ifadeyi zikretmediğine göre o, her üç anlamı da içeren bir tanımı benimsemiş olmaktadır ki, o, zaten kelâm ilmini fıkıh-ı ekber olarak isimlendirmiştir.⁴³ Nitekim Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-evsat*'ta şöyle demiştir: “Fıkıhın en faziletlisi, kişinin Allah'a iman etmesi, ahkâmı (*şerâi'*), sünnetleri, cezaî hükümleri (*hudûd*) ve imamların ihtilafını bilmesidir.”⁴⁴

Aslında bu tanım, bir anlamda Ebû Hanîfe'nin İslam toplumunun kendi varoluş ilkeleri ile zihni bir irtibat kurduğunu ve bu irtibatı şuur haline getirdiğini göstermektedir. Ayrıca bu tanım dinî ilimlerin ortaya çıkışının zeminini teşkil etmektedir. Bir açıdan da, fıkıhın anlama faaliyetinin konusunun ilk elden *Kur'ân* ve hadisler olmayıp, o ikisinin tecessüm ettiği İslam toplumu olduğu yine *Kur'ân* ve hadislerin öncelikle bu toplumun varlığının esası olduğu, bu tanım ile ima edilmiş

olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Ebû Hanîfe, kendisinden önce oluşturulmuş bir dünyanın içinde doğmuştur. Dolayısıyla mümin olarak varoluşunu sürdürmenin, varlığını devam ettirmenin ön şartı, o dünyayı kendisine öğretenlerin öğrettiklerini anlamaktır.⁴⁵ Aslında bu tam da Hz. Alî'nin şu sözüne işaret etmektedir: “Allah, nereden gelip nereye gittiğini bilen... kişiye rahmet etsin.”⁴⁶ Mustafâ Hocaşâde (ö. 893/1488), buna bir de “nerede olduğunu bilme”yi ilave ederek, insanın üç yer idraki olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷

Ebû Hanîfe kendi ifadesinde metodunu şöyle beyan etmiştir:

“Hüküm çıkarmada, evvela *Kur'ân*'ı esas alırım. Orada bulamazsam, güvenilir kaynakların naklettiği Hz. Peygamber'in (a.s.) sünnetini alırım. Orada da bulamazsam, sahabe'nin görüşlerini araştırırım. Aralarında fikir ayrılığı varsa, değerli ve üstün olanının görüşüne göre karar veririm. Ancak çağdaşlarım arasında benden yaşlı veya genç olanların ele aldıkları bir konu olursa, o zaman, hüküm çıkarmada –onların bu konuda kendilerini serbest saydıkları gibi- ben de kendimi serbest sayarım ve onların görüşleriyle kendimi bağlı görmem.”⁴⁸

Bir defasında bir kişi, Ebû Hanîfe'ye özel bir soru sordu. Daha sonra ise: “Sahabe bile bunda görüş birliğine varmadıkları halde, siz nasıl kesin görüş belirtebiliyorsunuz.” dedi. Ebû Hanîfe, şöyle cevap verdi: “Zannediyor musunuz ki ben, gelişi güzel görüş belirtiyorum. Özellikle bu konu üzerinde tam yirmi yıl derinlikli bir şekilde ve uzun uzun düşündüm. Buna benzer şeyler aradım ve her sahabinin sözünü güvenilir yollardan inceledim.”⁴⁹

Ebû Hanîfe'nin, haber-i vâhidlerin kabulü ile ilgili ileri sürdüğü şartlar şöyle tespit edilmiştir: (1) *Kur'ân* nassına muhalif haber-i vâhid kabul edilemez. Çünkü Hz. Peygamber, *Kur'ân*'ı beyanla görevlidir, ona muhalefet etmesi düşünülemez. (2) Râvî, bir rivayeti naklederken işittiği gündeki şekliyle hıfzetmesi şarttır. (3) Haber-i vâhid, kıyasa mukaddemdir. (4) Arzda, “haddesenâ” lafzını kullanmak caizdir. (5) Heva ve bidat ehli olanların rivayetleri kabul edilmez. (6) Fakihlerin rivayeti diğerlerinininkine tercih



edilir. (7) Cerh –tadil araştırması yapmak esastır.⁵⁰

Fıkıh Akademisi Kurması ve Fıkıh Sistemleştirmesi

Fıkıh ilminin bu günkü durumu, Ebû Hanîfe'nin bir eseridir. Hukukun yazılması ihtiyacını, o dönemde siyasîler ve İbnü'l-Mukaffâ gibi müsteşarlar fark etmiş bulunmaktaydı. Bu konuda bazı çabalar gösterildiği de bilinmektedir. Ancak Ebû Hanîfe, siyasî istikrarsızlık ve iç savaşlarla dolu olan o dönemde, fıkıhın resmî makamlarca düzenlenmesinin sadece imkânsızlığını görmekle kalmamış, zorbalardan keyif ve kaprisleri dolayısıyla bunun tavsiyeye değer olmadığını da anlamıştı. Ayrıca fıkıhın, hayatın bütün yönlerini kuşatması nedeniyle, bu işin tek kişinin altından kalkacağı bir şey olmadığını da bilmekteydi. Fıkıhın sistematik hale getirilmesinin kendine has bazı zorlukları bulunmaktaydı. Ebû Hanîfe, ancak ortak bir çabayla bu görevi başarmanın mümkün olabileceğini ve bunun için bir akademinin oluşturulması gerektiğine karar verdi.⁵¹

Bir gün öğrencilerine şöyle seslendi: “Siz benim gönlümdekileri bilen, dertlerime ortak olan, her şeyden kıymetli arkadaşlarımsınız. Ben fıkıh denen ata, eyer ve dizgin vurup tamamlamak ve sizlere teslim etmek istiyorum.”⁵²

Ebû Hanîfe'nin, Allah'ın ilmi âlimlerin ölümü ile kaldıracağını bildiren hadîsten⁵³ etkilenerek, kendi zamanında âlimler var olduğu halde, ilmin dağıklığını görünce gelecek nesillerin onu kaybetmesinden endişe ettiği ve fıkıh meselelerini bölümlere göre düzenleme işine başladığı rivayet edilir.⁵⁴

Ebû Hanîfe'nin, mezhebin usul ve esaslarını tek başına belirleyip, onları öğrencilerine dikte eden bir hoca konumunda olmadığı, fikhî meseleleri çeşitli sahalarda yetişkin ilim erbabından oluşan icthad şûrâsında serbestçe tartıştığı⁵⁵ bilinmektedir. Ancak bu durumun, başkanı olduğu meclisindeki ve daha sonraki süreçte gelişen mezhep usul ve metodolojisindeki otoritesini gölgelediği zannedilmemelidir. Belki de ekolün kendi ismiyle yaygınlaşmasındaki en önemli sebeplerden biri, Ebû Hanîfe'nin kendisini

doğrudan en-Nehâ'î (ö. 96/714) veya Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) gibi tek bir hocasına nispet etmezken, hem yakın talebelerinin (*ashâb*) hem de düşüncesini benimseyen binlerce öğrencisinin kendilerini Ebû Hanîfe'nin fikhî anlayışına bağlı olarak ifade etmeleridir.⁵⁶

Ebû Hanîfe kendisinden önce sahâbe ve tâbiîn tarafından sürdürülen re'y fikhını iyi bir şekilde kavramış ve bunu sistemli bir şekilde getirerek sonraki nesillere ulaştırmıştır. Onun hocalarının sayısının 4000 civarında olduğu zikredilir.⁵⁷ Ayrıca talebeleri Ebû Yûsuf ve özellikle İmâm Muhammed eş-Şeybânî, mezhebin temel görüşlerini yazarken bilgilerini rivayet halkasının son kişisi olan Ebû Hanîfe'ye nispet etmişlerdir. Bunun neticesinde İmâm-ı A'zam, sonraki nesillerde mezhebin kurucusu olarak algılanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, onun halkasında ehl-i re'y anlayışı, en üst seviyesine ulaşmıştır.⁵⁸ Bir başka anlatımla, Ebû Hanîfe, akranları ve öğrencileri arasında üstat kabul edilmesi ve görüşlerinin Irak fıkıh doktrini içerisinde kemiyet ve keyfiyet bakımından ağırlık taşıması sebebiyle öne çıkmıştır.⁵⁹

Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunup, asılların tedvininde rol alan âlimlerin sayısının 40 olduğu rivayet edilmektedir. O'nun, kararlarını istişare ile aldığına şu rivayet örnek verilebilir: Ebû Hanîfe, talebelerinden Âfiye b. Yezîd el-Kâdî gelmediğinde, “Âfiye gelinceye kadar meseleyi gündemden kaldırmayın.” derdi. Âfiye gelip onlara muvafakat ederse, Ebû Hanîfe, “Meseleyi yazın.”, aksi halde, “Meseleyi yazmayın.” derdi.⁶⁰

el-Muvaffak el-Mekkî, Ebû Hanîfe'nin ashabından önde gelenleri zikrettikten sonra şunları söylemiştir:

“Ebû Hanîfe'nin metodu, aralarında istişare ile idi. Meclisinde bulunanları göz ardı edip kendini üstün bir konumda tutmazdı. Bunu kendinin bir icthad metodu olarak ve Allah'a, Resûl'üne ve müminlere karşı samimiyetindeki titizliği sebebiyle yapardı. Meseleleri tek tek zikreder; ashabında olan bilgileri dinler, kendi bildiğini söyler ve onlarla bir ay veya daha fazla konu üzerinde tartışır, ta ki o konuda görüşlerden biri üzerinde karar kılınır. Daha sonra Ebû Yûsuf bunu



asıllara yazardı. Tüm usuller bu şekilde yazılmıştır. Bu metot, tek başına mezhebini ortaya koyup, kendi görüşlerini ona dayandıran kişinin metoduna göre daha sağlam ve daha doğru bir metottur.”⁶¹

Önceki fakihler tarafından kısmen yazılmaya başlanan fikhî malumatın sistemli ve kapsamlı bir şekilde Ebû Hanîfe döneminde tedvin edildiği görülmektedir. Özellikle de bu fikhî meselelerin, kırk kişilik meclis tarafından tartışılıp belirli bir olgunluğa getirildikten sonra, on kişilik bir heyet tarafından tedvin, tasnif ve tertip edildiği kaydedilmektedir.⁶² Bunların yanında, ayrıca dört kişi de, *-Kur’ân* hafızları gibi- yalnızca fıkıh ezberlerdi.⁶³ Netice, bu mezhebin temel özelliği, meselelerin tedvininde şûrâ ve münazara metoduna dayanmasıdır.⁶⁴

İmâm Ebû Hanîfe’nin bir kısmı akranlarından oluşan ve ‘ashâb’ı olarak zikredilen öğrencilerinin sayısı belirli ve sınırlı ilim ehlini ifade etse de, onun meclisine katılıp ondan ders alan, onun sohbetlerine katılan ve en önemlisi kendisini Ebû Hanîfe’nin temsil ettiği ekole bağlı hissedenlerin sayısının ise, birkaç bine ulaşması tabiidir.⁶⁵ Ebû Hanîfe’nin, etrafında yer alan öğrencilerinden 28’inin kadılık yapacak, altısının ise fetva verebilecek derecede olduğunu söylediği nakledilir.⁶⁶

Hocası Hammâd’ın vefatından sonra, onun ders halkasının başına geçmesi yönündeki teklifi, o halkada yer alan 10 kişinin bir yıl boyunca ilim meclisine devam etmesi şartıyla kabul etmesi, Ebû Hanîfe’nin, hem devam edegelen ilmî geleneği koruma, hem de bu meclisi, ictihad şûrâsı şeklinde düzenleme arzusuna işaret etmektedir.⁶⁷ Ayrıca yaşının birçok arkadaşından küçük olması sebebiyle, kendisini genç bularak bir kısım ilim ehlinin meclise devam etmemesi suretiyle bu meclisin dağılması endişesini taşıdığı için, bu şartı ileri sürdüğü düşünülebilir.⁶⁸

Netice itibarıyla, son derece etkin bir eğitim metodu takip etmiş, ilim halkasını istişare meclisine dönüştürmüş, fıkıhın sistemli bir şekilde yazıya geçirilmesini sağlamıştır.

Ebû Hanîfe, fıkıhı kıyas temelinde dayalı olarak ilk sistemleştiren kişidir.⁶⁹ Kendi döneminde Ebû Hanîfe’nin en mümeyyiz vasfı, fıkıhı sistemli bir şekilde hayatın tüm alanlarını

kapsayacak tarzda bölümlere ayırması, re’yi yerinde kullanması ve kıyas ve istihsânı maharetle işletmesiydi.⁷⁰

Önceki fakihler tarafından kısmen yazılmaya başlanan fikhî mesâilin, sistemli ve kapsamlı bir şekilde Ebû Hanîfe döneminde tedvin edildiği görülür.⁷¹ O, fıkıh ilmini bugün bulunduğu bab ve fasıl tertibine koyan fakihdir. Rivayete göre, ferâiz ve şurût ilmini de ortaya koyan o olmuştur.⁷² Saymerî’nin (ö. 436/1045) nakline göre, Ebû Süleymân el-Cûzcânî (ö. 211/827) şöyle demiştir: “Basra kadısı Muhammed b. Abdullâh ‘Biz şurût ilminde Kûfelilerden daha iyiyiz.’ dedi. Ben de ona şöyle cevap verdim: ‘Âlimlere karşı insaflı olmak en güzeldir. Bu ilmi, Ebû Hanîfe vaz’etti, siz, bir kısım ilaveler yapıp, bir kısım şeyleri de çıkardınız, bir de lafızları güzel kullandınız. Ebû Hanîfe’den önceki şurûtunuz ile Kûfelilerin şurûtunu haydi getirin (mukayese edelim)’. O anda susup kaldı ve ‘hakkı kabul etmek evladır’ dedi.”⁷³ Devletler hukukunu ilk defa hukukun ayrı bir konusu olarak gören ve ona İslâm devletler hukuku (*siyer*) adını vererek bu konuda ilk defa telifte bulunan Ebû Hanîfe’dir.⁷⁴ Ebû Hanîfe, *Hiyel* ilminin de kurucusu olarak bilinir.⁷⁵

Bâbertî, Ebû Hanîfe’nin üstünlüğünün teorik (aklî) gerekçelerini sayarken, fıkıh ilmini tedvindeki önceliği ve ihtisası ile onu müşahhas hale getirmesini zikreder. Onun fikhî meseleleri tasvir edip, onlara cevaplar verdiğini, onların sebep ve gerekçelerini (*illetler*) açıklayıp, bunlar üzerine fıkıh bina ettiğini söyler.⁷⁶ Nitekim İmâm Şâfi’î’nin; “İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe’nin ‘ıyâlidir.”⁷⁷ sözünün de, fıkıhın sistemleştirilmesi ve bölümlenmesini (*tebvîb*) ifade etme ihtimali büyüktür.⁷⁸

Ebû Hanîfe’nin gerçekleştirdiği bu kapsamlı fıkıh tasnifini, kendi talebeli başta olmak üzere, Irak fıkıhını takip eden tüm fukahâ, İmâm Mâlik,⁷⁹ bütün diğer bölge fakihleri, hatta hadîşçiler benimsemiştir.⁸⁰

Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli noktalardan biri, Ebû Hanîfe’nin, mezhepler sistemleştirmelerini tamamlamadan önce yaşamış olmasıdır. Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), Ebû Hanîfe’nin mezhebini tercih etmenin gerekçelerini ve fert, toplum ve



yönetime sağladığı kolaylıkları ele aldığı risalesinde gayet isabetli bir şekilde, ilk olarak bu konuyu tartışmaya açmış ve şöyle demiştir:

“Bil ki bütün âlimlere göre, İslâm ümmeti bir meselede iki gruba ayrılıp bu konudaki köklü ayrılıkları karar kıldıktan sonra artık hiçbir kimseye üçüncü bir görüş ihdas etmek caiz olmaz. Ancak bu, meselenin karar kılışından önce olursa ittifakla caizdir. Ebû Hanîfe de mezheplerin karar kılmasından önce icthadını işletmiş; bu icthadı tam yerine tesadüf etmiş ve dolayısıyla hiçbir ihtilafa mahal kalmaksızın caiz olmuştur. Artık bundan sonra kim icthada yeltenirse, mezhepler sistemleşip karar kıldıktan sonra icthad ediyor demektir ki âlimlerin çoğuna göre caiz değildir. Hâsılı, ihtilafsız caiz olanı almak, ihtilafı olanı almaktan üstündür. Buna karşı çıkan ise sabit fikirlidir.”⁸¹

Bâbertî'nin bu cümlelerindeki kastını, şu şekilde anlamak mümkündür. Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde temsil ettiği Irak fıkının mezhep ve 'ekol sistematığı'ni⁸² kuran kişidir. Burada sistemleştirmeden kasıt, yukarıda ifade edildiği gibi hiç var olmayan bir şeyi icat etmek olmayıp, var olan bir yaklaşım tarzını tutarlı ve dengeli bir şekilde düzenleme olmalıdır.

Ebû Hanîfe ve başkanlığında teşekkül eden fıkıh akademisi, Irak fıkı çerçevesinde elde ettikleri metot ve yaklaşımları kullanmak suretiyle *Kur'ân* ve hadîs bilgisi ile re'y ve icthad yöntemini dikkatlice incelemişlerdir. Bunun neticesi olarak fıkı, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmişlerdir. Ayrıca fıkı, hem birey hem toplum hem de yönetim için ihtiyaca cevap verebilir bir bütünlük ve zenginliğe kavuşturmuştur. Ebû Hanîfe'nin buradaki en büyük rolü, önceki nesillerden devraldığı bu zengin mirası, yeniden değerlendirip sistemleştirmesi ve o gün için hayatın bütün yönlerine cevap verebilecek bir bütünlüğe kavuşturmasıdır.⁸³

Kurucu Şehir (Kûfe) – Kurucu Teori (Re'y) ve Kurucu Ekol (Hanefilik)

Müslümanlar tarafından tesis edilen şehirlerden biri olan Kûfe, Hz. Ömer'in emriyle 17/638 yılında Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından kuruldu. 12.000 Yemenli ile başka

kabilelerden birkaç bin kişiyi oraya yerleştirdi. Şehirde 24'ü Bedir ashabından olmak üzere 1050 sahâbi vardı. İmâm Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767) döneminde nüfusu, 300.000 ila 350.000 arası bir sayıya ulaştı. Ardından farklı kültür ve medeniyetlerle yakın temas içinde olan Arap, *mevâlî*, *zimmî* (gayr-i müslim) gibi birçok sosyal grubun bulunduğu, farklı siyasî ve fikrî hareketlerin yoğun olduğu bir merkez haline geldi.⁸⁴ Kûfe mescidinin vakfında, öğrenciler için daima 400 küçük mürekkebe kabı bulunurdu.⁸⁵

Kûfe'nin, ilim ve kültür merkezi hüviyeti kazanmasında, Abdullâh b. Mes'ûd başta olmak üzere Sa'd b. Ebî Vakkâs, Huzeyfe b. Yemân, 'Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Fârisî ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi seçkin sahâbîler ile döneminde Kûfe'yi hilâfet merkezi yapan Hz. Alî'nin büyük payları vardır. Ayrıca Hz. Ömer'in Abdullâh b. Mes'ûd'u Kûfe'ye gönderirken; “Kendisine ihtiyacım olduğu halde Abdullâh'ı size göndererek sizi kendime tercih ettim.” sözü ile, İbn Mes'ûd'un; “Herkes bir tarafa giderken Ömer başka bir yöne doğru gitse, ben Ömer'in gittiği yöne giderim.” İfadesi, iki sahâbî arasındaki fikrî yakınlığa işaret etmektedir. Ayrıca döneminde ehl-i re'y'in temsilcisi İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) de, Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd arasındaki metot ve görüş birliğine dikkat çekmiş, bu iki sahâbînin çok az konuda farklı düşüncülerini ifade etmiştir. Bütün bunlar, Hz. Ömer'in fikhî düşüncesinin İbn Mes'ûd vasıtasıyla Kûfe'nin, neticede ehl-i re'y'in ilmî gelişiminde rolü olduğunu göstermektedir.⁸⁶

Tâbiîn döneminde, Kûfe'de re'y metodunu benimseyen fakîhler ise, İbrâhîm en-Nehâî, Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683), Amr b. Şurahbîl (ö. 63/683), Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Şureyh b. Hâris (ö. 80/699), Süleymân b. Rabî'a, Hâris el-A'ver (ö. 95/714) başta olmak üzere kırka yakın kişiden oluşmaktadır.⁸⁷ Hiç şüphesiz bu fakîhlerin ilmi katkılarıyla Kûfe'de, canlı bir ilim ve re'y faaliyeti ortaya çıkmıştır. Tâbiîn fakîhleri tarafından geliştirilen Irak fıkı, II. hicri asrın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından sistemleştirilmiştir.⁸⁸

Burada temel sorun, bu iki kaynağın yanında akıl, re'y, örf vb. başka bir kaynağın dâhil olup



olamayacağı, daha da ötesi bunların *Kur'ân'a* ve özellikle de sünnete alternatif bir hüküm kaynağı olarak ileri sürülmesinin mümkün olup olmayacağı tartışmasıdır. Bu sebeple ehl-i re'yin, dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, re'yi naslara -özellikle sünnete- alternatif bir hüküm kaynağı olarak kurguladığını söylemek, tarihî verilere aykırı bir değerlendirme olur.⁸⁹

Ehl-i re'yi diğerlerinden farklı kılan temel unsurlar arasında dinî ahkâmın çoğunlukla gerekçesi akılla kavranabilen hususlar olduğunu kabul etmeleri, illetleri bilinen hükümlerin diğer meselelere de kıyas edilebileceğini savunmaları, bu minvalde hüküm çıkarmada, re'yi maharetle ve diğerlerine nazaran daha sık kullanmaları, naslardaki gayelerin tespit edilmesine önem vererek, dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gereğine inanmaları, nasları konularına bölümlenme (*tefrî, mesâil*) metodunu benimsemeleri ve hukukun pratik yönünü öne çıkarmaları sayılabilir. Ayrıca yöresel farklılık ile üstatlardaki çeşitliliğin etkisi burada zikredilebilir. Ancak *ehl-i re'yi* ile diğerleri arasındaki farklılık, dinî metinlerin kaynak değeri konusunda değildir. İsimlendirmeden de anlaşıldığı üzere, bu ayırım, kaynak değeri kabul edilen nasların (*sübut* ve *delâlet* yönünden) yorumlanmasındaki metod farklılığına dayanmaktadır. Zaten bir anlamda re'y, dinî metinleri metodik bilgiye dayalı anlama çabasıdır.⁹⁰

Bu iki yaklaşımın ne tür farklılıklar içerdiğini ehl-i re'y bakışıyla tahlil eden bir rivayet şöyledir: Büyük Hanefî fakîh ve usûlcüsü Fahrülislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), kardeşi Ebü'l-Yüsr'ün (ö. 493/1100) yönlendirmesiyle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile Buhârâ'da bir ilmî münazarada bulunmuştur. Görüşme sonunda Cüveynî, Pezdevî'ye cevap veremez hale gelmiş ve münazaranın ardından şunları söylemiş: "Nasların manaları (*el-me'âni/illet ve maksatları*), Ebû Hanîfe'nin ashabına kolay elde edilmiştir. Ancak onların hadisle mümareseleri yoktur." Bu haber kendisine ulaşan Fahrülislâm Pezdevî ise, bu değerlendirmeyi reddetmiş ve şöyle demiştir:

"Hanefiler, hem hadis hem de mana ashabıdır. Âlimler hem geneliyle hem

detayıyla nasları yorumlama (*el-me'âni*) görevini onlara bırakmışlardır. Bu işi, icmali olarak onlara tevdi ettiklerinin göstergesi, onları *ashâb-ı re'y* diye isimlendirmeleridir. Bu isimlendirmenin sebebi ise, üstatlarımızın helal ve haram bilgilerinin sağlam olması, hüküm bina etmek üzere nasları yorumlayabilmeleri, dinî metinler konusunda dikkatli bir bakışa sahip olmaları ve nasları konularına bölümlenmeleridir (*tefrî*). İmâmlarımız zamanında yaşayan âlimlerin hepsi bu konularda aciz kalmışlar, bu sebeple kendilerini hadis ehline nispet etmişler, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını ise re'ye nispet etmişlerdir."⁹¹

Özetle *ehl-i re'y*, naslardaki amaç ve anlam tutarlılığına önem verenleri; *ehl-i hadîs* ise, nasların zahirine itibar edip, bunların iç tutarlılığına fazla önem vermeyenleri ifade etmektedir.⁹²

Hanefîlik, Kûfe'nin kuruluşuna kadar uzanan köklü bir geçmişe sahiptir. Irak bölgesinde farklı kültürlerle birlikte, dinamik bir hayatın içerisinde yaşayan fukahânın, pratik hayatın sorunlarına çözüm sadedinde naslar ve olaylar arasında tutarlı irtibat kurma çabasını ifade eder.⁹³

Çalışmalarında mezheplerin oluşum süreçlerini de inceleyen Kevserî, İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), kırk kadar âlim (fakîh) talebeden oluşan heyet ile istişaresi⁹⁴ sonucu meseleleri çözüme bağladığı için, Hanefî mezhebinin hükümlerinin diğer mezheplere göre daha kuvvetli olduğunu savunur.⁹⁵

İmâm Ebû Hanîfe'nin öğretisi, kendisi hayatta iken Türkistan'da yayılmaya başladı. Belh, bu ekolün geniş halk desteği elde ettiği Doğu İslâm dünyasındaki ilk büyük merkez oldu. Akabinde Hanefî mezhebinin diğer merkezleri, birbiri ardından, Mâverâünnehir'in büyük kasabalarında inkişaf etti. Hanefîlerin öncelikle yoğun oldukları ilk şehirlerden Belh'te medreselerin varlığı ile ilgili bilgiler ve Hanefîlerin sayıları ile ilgili notlar bunu ispatlamaktadır. Ebû Bekir Safiyuddîn Abdullâh b. Ömer el-Belhî'nin, *Fezâil-i Belh*⁹⁶ adlı eserinde bu yönde bazı bilgiler vardır. Eserde, Halîl b. Ahmed es-Siczî'nin (ö. 481/1088-9) biyografisinin geçtiği yerde, onun Belh'te Kâdılkudât olduğu, adına bir medrese inşası için Gazne sultanından izin



istendiği, bu medresenin 610/1213 civarında *Medrese-i Halîliyye* adıyla hâlâ mevcut olduğu ve bunun bir Hanefî medresesi olduğu zikredilmektedir. Ayrıca Belh'teki Hanefî mezhebi kronolojisi olarak değerlendirilebilecek olan bu eserde, 70 civarında biyografi zikredilmiş, hemen hemen bütün şahsiyetler Hanefî mezhebi mensupları olup, diğer ulemâ neredeyse listeye alınmamıştır. Belh, Hanefî mezhebinin doğuda yayılması açısından merkezî bir rol üstleniyordu.⁹⁷ Daha sonraları Belh'te Nizâmiye Medresesi de açılmıştı. Ayrıca bu bölgede *Tekîşî*, *Kûza* ve *Mescid-i Ser-i Seng* adında medreseler de mevcuttu.⁹⁸ Aynı şekilde Abbâsîlerin ilk zamanlarında kadıların ve ulemânın tamamına yakını doğrudan Ebû Hanîfe'nin ya da öğrencileri Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer'in talebeleri idiler.

Hanefiliğin Bağdat'taki üstünlüğünün sona ermesinin ardından, Ebû Hanîfe ekolünün merkezi, doğuya yani Türkistan'daki başarılı Hanefî eğitim merkezlerine kaydı. Semerkand, önemli rakibi Buhârâ ile birlikte, Sâmânîlerin⁹⁹ ilk dönemlerinde Doğu Hanefî mezhebinin önde gelen medresesinin merkezi haline geldi. Daha sonraki dönemde Hârizm ve belli ölçüde Cürçân, Hanefî eğitimi veren başarılı bir medreseye ev sahipliği yapmaya başladı. Bu mahallî medreseler, bir grup olarak, İslâm dünyasının merkezi eyaletlerinden Irak, Batı İran ve diğer yerlerdeki medreselerin geleneklerinden farklı olan bir Doğu Hanefî geleneği oluşturdular.¹⁰⁰

İmâm Ebû Hanîfe, Kûfe'de ortaya çıkan ve sonradan *ehl-i re'ÿ* adıyla temayüz eden Irak fıkhnın sistemleştirilmesinde büyük paya sahiptir. Dolayısıyla *ehl-i re'ÿ*in en önemli temsilcisi İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe olmuştur. Bu sebeple sonraki dönemlerde bu ekol ona nispetle Hanefî mezhebi olarak adlandırılmıştır.¹⁰¹

Hanefiliğin Sunduğu İmkân

Mezhepler sistemleştikten sonra, mezhep âlimleri kendi imâm veya mezheplerinin tercih sebeplerini, sağladığı fayda ve kolaylıkları izah eden çalışmalar yaptılar. Bu edebî tür, aynı zamanda hilaf ve münazaranın da bir benzeri olarak görülebilir.¹⁰² Ebû Hanîfe hakkında da bu tür çalışmalar yapılmıştır.

Bunlardan biri Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebis-sahîh* adlı esridir.¹⁰³

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû Hanîfe'nin mezhebine uymanın, devlet başkanı için ihtiyata daha uygun ve ümmet için ise zorluğu kaldırıcı olduğunu ifade ederek, bunu örneklerle açıklamıştır. Mesela o, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin tercih etmenin ümmete sağladığı kolaylık hakkında ise, taharet ve muamelat konularında bazı örnekler vermiştir. Bunlar arasında, niyet olmaksızın abdest ve guslü sahih sayması; hamamlara girmeyi caiz görmesi; balçıktan yapılmış çömleklerden su içmeyi ve abdest almayı helal sayması; pişirmede tezek kullanılmasını caiz görmesi; iftitâh tekbirinin niyete mukarin olması hususundaki zorluğu kaldırması; alışveriş konusunda ise, teati yoluyla alışverişi, çocuğun yaptığı alım-satımı, Müslümanların nadiren uzak kalabilecekleri ceviz, karpuz, nar, salatalık, acur, mantar vb. şeylerin henüz olmadan (*gâib*) satımını caiz görmesi ve de yıkanmadan buğdayı temiz kabul etmesi gibi insanların kaçınması mümkün olmayan, yapmalarında büyük zorluk bulunacak şeylere kolaylık prensibine dayalı olarak hüküm vermesi sayılabilir.¹⁰⁴

Görüşüne esas aldığı kriterlerin gerçekçi ve insan hayatının realitelerine uygun oluşu, yine onun döneminde ve sonrasında kabul görmesinde etkili olmuştur. Nitekim çağdaş yazarlardan Muhammed Yûsuf Mûsâ, Ebû Hanîfe'nin fıkhnın, ibadet ve muamelatta kolaylık, fakir ve zayıf tarafı gözetme, kişinin hukukî işlemlerini imkân dâhilinde geçerli sayma, fertlerin hürriyetini ve kişiliğini gözetme, devlet otoritesinin devlet başkanınca temsili olmak üzere beş esasa dayandığını belirtmiştir.¹⁰⁵

Günümüz İslâm dünyasının yaşadığı birçok fikrî ve sosyal krizin çözümünde, tarihî tecrübeden istifade edilecekse, hiç şüphesiz bunların en önemlisi Hanefî – Mâtürîdî çizgi olmalıdır. Bu çizgi hem dini yorumlama biçimi, hem de hâkim olduğu coğrafyalardaki geçmiş başarısı bakımından zengin veriler taşımaktadır. Dolayısıyla birçok veçhesiyle gündemde tutulması Müslümanlar için rahmet vesilesi olacaktır.¹⁰⁶



Dipnotlar

1. Muhammed Hamidullah, İmâm-ı A'zam ve Eseri, İstanbul: Beyan yayınları, 2014, s. 26.
2. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 27.
3. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri = el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe, trc. ve nşr. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000, s. 39. Burada Ebû Hanîfe Türk yurdunda bulunan birinin İslamı bütün olarak kabul ettiği halde farzlarından, hükümlerinden ve Kur'ân'dan hiçbir şey bilmese sadece Allah'ı ikrar etmekle ve imanla mümin sayılacağını ifade etmiştir. ولو أقر بجملة الإسلام في أرض الترك ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع والكتاب؛ ولا يقر بشيء منها إلا أنه مقر بالإيمان فهو مؤمن.
4. Müslim, "Fazâilü's-sahâbe", 230.
5. Şimşek, "ed-Dürrü'l-Münazzam Tahkiki Neşri," İHAD, s. 422.
6. Zerenceri, Ebû'l-Fazl Şemsüleimme Bekir b. Muhammed, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 677), vr. 344.
7. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 26-28, 49.
8. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 29.
9. Şimşek, "ed-Dürrü'l-Münazzam Tahkiki Neşri," İHAD, s. 423-426.
10. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 37; Murat Şimşek, "Nûh b. Mustafâ'nın (v. 1070/1660) ed-Dürrü'l-Münazzam fi Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Adlı Eserinin Tahkiki Neşri," İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2012, sayı: 19, s. 423.
11. Şimşek, "ed-Dürrü'l-Münazzam Tahkiki Neşri," İHAD, s. 430.
12. Gâvecî, Ebû Hanîfe, s. 79.
13. Saymeri, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih, Beyrut 1985, s. 16; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi, (thk.: Kevseri, M. Zâhid- Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Beyrut 1419, s. 16.
14. Özgü Aras, Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhî Görüşleri, İstanbul 1996, s. 93.
15. İbn Hacer el-Heytemî, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (çev. Manastırlı İsmâil Hakkı), İstanbul 2010, s. 145-146.
16. Zehebî, Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe, s. 16-17; Gâvecî, Ebû Hanîfe, s. 82.
17. Bk. Pekcan, Ebû Hanîfe, s. 22-30.
18. Gâvecî, Vehbi Süleyman, Ebû Hanîfe en-Numan İmâmü'l-eimmeti'l-fukahâ', Dimaşk 1420/1999, s. 83.
19. Sadrüşşehîd Ebû Hafs Hüsâmüddin Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze, Kitâbü Şerhi Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf I-IV, (thk. Muhyi Hilâl Serhan), Bağdat 1977/1397, I, 133.
20. İbn Abdilber en-Nemerî, Câmî'u beyâni'l-ilm ve fadlih I-II, Dâru İbn Hazm, 1424/2003, II, 131.
21. Saymeri, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 41-92; Zehebî, Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe, s. 29-32; Heytemî, İmâm-ı A'zam (çev. Manastırlı İsmâil Hakkı), s. 117-123.
22. Heytemî, İmâm-ı A'zam (çev. Manastırlı İsmâil Hakkı), s. 119.
23. Saymeri, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 32. Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1381, vr. 70b.
24. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 44.
25. Ancak aşırı taassup sahibi bazı kişilerin onun hakkında alaycı veya itham edici ifadelerini (bk. Goldziher, Zâhirîler, s. 11-17) önyargıya dayalı düşmanlık olarak nitelemek mümkündür. Goldziher'in, taassup sahibi kişilerin sözlerine dayanarak "gerçekten de Ebû Hanîfe'nin ilmî faaliyetleri muâsırları nezdinde pek değersiz görülmüştü." (Zâhirîler, s. 13) şeklindeki ifadesini ise, meseleyi tek açıdan ele alma sonucu oluşmuş bir kanaat olarak görmek mümkündür. Nitekim kendisine birçok defa kadılık görevinin teklif edilmesi, hatta kabul etmediği için cezalandırılması bile, onun kendi dönemindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir. Goldziher'in görüşünün, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ayrışmasında hadîs ehlinin Ebû Hanîfe'ye haksız eleştirilerine dayalı bir yorum olma ihtimali büyüktür.
26. Muhammed Zâhid Kevserî, Fıkhü ehli'l-İrâk ve hadîsühüm (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 54.
27. İbn Abdilber, el-İntikâ fi fadâilü'l-eimmeti'l-fukahâ, Beyrut 1997, s. 149; Zekerîya Güler, "Ebû Hanîfe'nin Hadîs İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili," Haskefi'nin İmam Azam Ebû Hanîfe Müsnedi içinde, çev. Ali Pekcan, Konya 2005, s. 34.
28. Tartışma için bk. Muhammed Abid Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 148. Vasil b. Ata'nın hakkın dört yolla bilinebileceği, bunların ise Kitâb'ın ifadeleri, üzerinde icma edilmiş haber, aklın hücceti (kıyas) ve ümmetin icması olduğu şeklindeki sözünde de (Ahmed Hasan, İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 69) Ebû Hanîfe etkisinden söz edilebilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, "Biz bir meseleyi diğerine, Kitap ve sünnete ya da ümmetin ittifakında mevcut bir asla dayandırarak kıyas ediyoruz ve ictehadımızı da mevcut esaslara tabi olmaya önem vererek yapıyoruz" (Mekki, Menâkıbu Ebî Hanîfe I-II, Beyrut 1981, I, 74; Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", İHAD, sy. 7, Nisan 2006, (s. 181-208), s. 196) sözüyle benzerliği dikkat çekicidir.
29. Saymerî bu sözünü İmâm Şâfi'den "İnsanlar kıyas ve istihsânda Ebû Hanîfe'nin ıyalidir" şeklinde nakletmektedir (Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih, Beyrut 1405/1985, s. 26).



30. Câbirî, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, s. 188-190.
31. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ve'n-nihal, I-II, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut 1404, I, 206-207. وقد قال أبو حنيفة: علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا.
32. Bk. George Makdisi, Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2012, s. 206 (Yakut, Mu'cemu'l-udebâ, XVIII, 191).
33. Saymeri, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 84.
34. H. Yunus Apaydın, "Ali Bakkal'ın "Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı" adlı tebliğinin müzakeresi," İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa 2005, s. 305-307.
35. Ebû Zehre, Muhammed, Ebû Hanîfe hayatuhû ve 'asruhû - ârâuhû ve fikuhuhû, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts., s. 387. Ebû Hanîfe'nin istihsânı hangi anlamda kullandığı ve örnekleri için bk. Önder, "İstihsan", s. 198-201.
36. H. Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe", İslamî Araştırmalar Dergisi, XV/1-2, s. 147.
37. Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed, Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Beyrut 1414/1994, I, 30.
38. En'âm (6), 38.
39. Şârânî, Kitâbü'l-Mîzân I-III (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, I, 114-115.
40. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 36.
41. Pezdevî, Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr I-IV ile birlikte), I, 31-32. وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِ أَدَبِ الْقَاضِي: لَا يَسْتَقِيمُ الْحَدِيثُ إِلَّا بِالرَّأْيِ وَلَا يَسْتَقِيمُ الرَّأْيُ إِلَّا بِالْحَدِيثِ
42. Hasan Hanefî, İslâmî İlimlere Giriş, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İnsan yayınları, 1994, s. 233.
43. Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, et-Tavdîh ale't-Tenkîh, thk. Sa'îd el-Ebraş (Dımaşk: Mektebetü Merzûk, 1427/2006), s. 27-20; Muhammed b. A'la et-Tehânevî, Keşşâfu ıstîlâhâtî'l-fünûn, thk. Ali Dehûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996), I, 40.
44. Beyâzîzâde, el-Usûlü'l-münîfe, s. 30.
45. Tahsin Görgün, "Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı," İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa 2005, s. 151, 158-159.
46. Ebû Abdullâh Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, Neşâtü's-sudûr fi şerhi kitâbi'l-Ferah ve's-surûr, thk. Hasan Özer, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011, s. 111.
47. Mustafa Hocazâde, Hz. Ali'ye nispetle, insanoğlunun en önemli kaygısının 'yer' sorunu olduğunu, bu nedenle de insanın yerini bilmek istediğini belirtir. İnsan üç yer idrâkine sahiptir: Hocazade, değişik bir kavramsallaştırmayla bu üç bilgi türünü farklı bir biçimde de adlandırır: Kökenin bilgisi, nere-den'in bilgisidir (ilmu min eyne); son'un bilgisi nere-ye'nin bilgisidir (ilmu ila eyne); ikisinin arasında-olan'ın bilgisi ise nere-de'nin bilgisidir (ilmu fi eyne). Bk. İhsan Fazlıoğlu, Anlayış Dergisi (Sayı 25), Temmuz 2005, Türkiye Günlüğü, Bahar 2010, <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=24>; <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=206>; <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=234>
48. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 70.
49. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 40.
50. Abdülmecid et-Türkmânî, Dirâsât fi usûli'l-hadîs 'alâ menheci'l-Hanefiyye, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012/1433, s. 26-32.
51. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 67-68.
52. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 38.
53. Buhârî, "İlim", 34; "İ'tisâm", 7; Müslim, "İlim", 13; Tirmizî, "İlim", 5. Hadis şöyledir: "Allah Teâlâ ilmi insanların hafızalarından silip unutturmak suretiyle değil, fakat âlimleri öldürüp ortadan kaldırmak suretiyle alır. Neticede ortada hiçbir âlim bırakmaz. İnsanlar bir kısım cahilleri kendilerine lider edinirler. Onlara birtakım meseleler sorulur; onlar da bilmedikleri halde fetva verirler. Neticede hem kendileri sapıklığa düşer, hem de insanları saptırırlar."
54. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 39; Şimşek, "ed-Dürü'l-Münazzam Tahkikli Neşri," İHAD, s. 431.
55. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 3.
56. Mesela bu konu hakkında bk. Behnam Sadeghi, "The Authenticity of Two 2nd/ 8th Century Hanafî Legal Texts: the Kitâb al-âthâr and al-Muwaţta' of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānî", Islamic Law and Society 17 (2010) 291-319, Leiden, 2010.
57. Heytemî, İmâm-ı A'zam (çev. Manastırlı İsmâil Hakkı), s. 99.
58. Hasan Hanefî, Giriş, 224-226.
59. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 1.
60. Kevserî, Fikhu ehli'l-'Irâk, s. 56; Hamidullah, eseri, s. 39.
61. Kevserî, Fikhu ehli'l-'Irâk, s. 56.
62. Saymeri, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 2, 107; Muhammed Hamidullah, İslam'ın Hukuk İlimine Katkıları, İstanbul 2005, s. 48. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 3.
63. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 72.



64. Kevserî, Fıkhu ehli'l-'Irâk, s. 57.
65. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 2-3.
66. Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 152; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 4.
67. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 2.
68. Hamidullah, İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları, s. 47.
69. Hasan Hanefî, İslâmî İlimlere Giriş, s. 226.
70. Kevserî, Fıkhu ehli'l-'Irâk, s. 18.
71. Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 2, 107; Hamidullah, İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları, s. 48; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 3.
72. Heytemî, İmâm-ı A'zam (çev. Manastırlı İsmâil Hakkı), s. 116.
73. Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 88.
74. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 71; a.mlf., İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları, s. 34, 141.
75. Hasan Hanefî, İslâmî İlimlere Giriş, s. 227.
76. Abdülaziz Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 30. Bâbertî, Ebû Abdullâh Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed (v.786/1384), en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe, thk. Bülle el-Hasan Ömer, Riyad 1418/1997, s. 32-33, 70.
77. Saymerî bu sözü İmâm Şâfi'den "insanlar kıyas ve istihsânda Ebû Hanîfe'nin ıyalidir" şeklinde nakletmektedir (Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, s. 26).
78. Bâbertî, en-Nüket, s. 34.
79. Heytemî, İmâm-ı A'zam (çev. Manastırlı İsmâil Hakkı), s. 116 (Heytemî, İmâm Mâlik'in el-Muvatta' adlı kitabındaki tertibinde Ebû Hanîfe'ye tabi olduğunu söylemektedir).
80. Gâvecî, Ebû Hanîfe, s. 142-143.
81. Bâbertî, en-Nüket, s. 36.
82. 'Ekol sistematiği' terimi için bk. Apaydın, H. Yunus, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", (s. 323-364), Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı 18-19 Aralık 2009, İSAM, İstanbul 2010, s. 339-340.
83. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 1.
84. M. Hamidullah, İmâm-ı A'zam ve Eseri, İstanbul: Beyan yayınları, 2014, s. 16-17; M. Mahfuz Söylemez, Bedevîlikten Haderîliğe Kûfe, Ankara 2001, s. 21, 95,-171; Ahmet Hamdi Furat, Kûfe Ekolü, İstanbul 2009, s. 22; Casim Avcı, "Kûfe", DİA, (XXVI, 339-342), XXVI, 339-340; M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", DİA, X, 522.
85. Hamidullah, İmâm-ı A'zam, s. 38.
86. İdris Cum'a Dirâr Beşîr, er-Re'y, s. 506-507; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", DİA, X, 520-521; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 1; Avcı, "Kûfe", DİA, XXVI, 340.
87. Kılıçer, "Ehl-i Re'y", DİA, X, 521; Avcı, "Kûfe", DİA, XXVI, 342.
88. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 1.
89. Apaydın, "Ebû Hanîfe", İslâmî Araştırmalar Dergisi, s. 143.
90. Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed, Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî (thk.: Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I-IV, I, 29; Murat Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (ö. 150/767)", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2012, sy. 19, s. 46-50.
91. Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî (thk.: Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I-IV, I, 29.
92. H. Yunus Apaydın, "Kıyas", DİA, İstanbul 1997, (XXV, 529-539), XXV, 530.
93. Murat Şimşek, Hanefîlik, Tarih ve Usûl, Konya 2014, s. 10.
94. Ebû Hanîfe'nin ichtihad şûrâsı olarak düzenlediği meclisi hakkında bk. Hamidullah, İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları, s. 47-48; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 2-3.
95. Kevserî, Fıkhu ehli'l-'Irâk, s. 55-56.
96. Farsçaya trc. Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Belhî, Tahran 1350.
97. Bernd Radtke, "Horasan ve Mâveraünnehirde Din Alimleri ve Mutasavvıflar," çev. Ergin Ayan, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, volüme 2/9, Fall 2009, s. 365-7). Nitekim Ebû'l-Leys'in Nevâzil'de fetvalarını derlediği 10 fakihlerden 8'inin Belhli olması da Hanefî fıkıh düşüncesinin teşekkülünde Belh şehrinin önemine güçlü bir işarettir. Bu fakihler şunlardır: Ebû Abdullâh Muhammed b. Şuca' es-Selcî (ö.257/870); Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö.248/862); Muhammed b. Seleme (ö.278/891); Nusayr b. Yahyâ (ö.268/881); Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sellâm (ö.305/917); Ebû'l-Kâsım es-Saffâr (ö.326/938); Ebû Bekir el-İskâf (ö.333/944); Ali b. Ahmed; Ebû Ca'fer el-Hindüvânî (ö.362/973); Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/983) (bk. Murteza Bedir, Buhârâ Hukuk Okulu, s. 64-65).
98. Cihan Piyadeoğlu, Güneş Ülkesi Horasan, İstanbul 2012, s. 257.
99. Sâmanîlerin Hanefîlere hizmeti bağlamında Hakimü'sh-Şehid el-Mervezî'nin idareci (bakan/vezir) sıfatıyla el-Kâfi'yi hazırlaması zikredilebilir (Kefevî, Ketâib, vr. 118^a).
100. Wilferd Madelung, XI. ve XIII. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü, çev. Sönmez Kutlu, <http://www.sonmezkutlu.net> (20.04.2014).



101. Şimşek, “Ebû Hanîfe”, İHAD, s. 50-65.
102. M. Zâhid Kevserî, Sıbt İbni'l-Cevzî'nin el-İntisâr, adlı eserine yazdığı önsöz (Mecmû'âtü Kütübi'l-Kevserî içinde), s. 3.
103. Sıbt İbni'l-Cevzî, el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebis-sahîh, s. 17-18.
104. Sıbt İbni'l-Cevzî, el-İntisâr, s. 18-30.
105. Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, DİA, XVI, 18 (M. Yûsuf Mûsâ, Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî I-III, Kahire 1966, III, 89-90).
106. Murat Şimşek, Hanefilik, Tarih ve Usûl, Konya 2014, s. 221.

açılış konuşması

Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği

Prof. Dr. Şükrü Özen





Prof. Dr. Şükrü ÖZEN

1965 Kayseri doğumlu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans (1986), yüksek lisans (1988) ve doktorasını (1995) tamamladı. Modern eğitimi yanında muhtelif hocalardan Arapça ve İslâmî ilimler alanlarında dersler aldı. Araştırma için İngiltere'de (1990) ve misafir araştırmacı olarak Harvard Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde (2006-2007) bulundu. Uzun yıllar TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde araştırmacı olarak çalıştıktan sonra (1996-2011) Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi olarak atandı (2011-2014). Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesidir. Çeşitli sivil toplum kuruluşlarında Arapça ve İslâmî ilimler alanlarında seminerler verdi. Mâverâünnehir Hanefî fıkıh geleneği, Osmanlı hukuku ve düşüncesi, İslâmî dil ilimleri ve diyalektik başlıca uzmanlık alanlarıdır.

Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği

Giriş

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî (80/699 – 150/767) hakkında birçok insanın zihninde yer eden algı, onun kişisel dehası ile *Kur'an* ve sünneti rasyonel biçimde araştırıp kendi mezhebini kurduğu şekilde kişi merkezlidir. Bu durum, birçoklarını, *Kur'an*'la doğrudan irtibatın doğru yolunun bu olduğu yargısına götürmekte ve bu meyanda örnek bir âlim olarak Ebû Hanîfe ismi öne çıkarılmaktadır. Acaba, tarihî malzemenin incelenmesi, gerçekliğin bu merkezde olduğunu bize kanıtlayabilir mi? Bize göre, Ebû Hanîfe'yi bir şahıs olarak içinde neşvünemâ bulduğu ilişkiler ağıyla birlikte kavramaya çalıştığımızda, onun gerçekte İslâm ilim hayatına katkısının ağırlığını, ancak o zaman bir nebze tartabileceğimizi düşünebiliriz. Öyle görünüyor ki, ilim adamlarını, bir ilmi gelenekten bağımsız her türlü ilmi inkişafı kendi başlarına var eden, kuran ve insanlığa sunan büyük kahramanlar olarak görmek, meseleleri izah kolaycılığından başka bir anlama gelmemektedir. Oysa bilimler ve felsefi disiplinler tarihine dair incelemeler, bilginin ve düşünce formlarının birçok gayretli insanın himmetiyle genişleyip geliştiğini¹ ve bunda bazılarının mesailerinin yoğunluğu nispetinde ve belki de, şanslarının yaver gitmesiyle,



katkılarının daha görünür hale geldiğini ortaya koymaktadır. Bunu anlamak için tersinden şöyle sorabiliriz. Şayet görünür hale gelen şahısları önceleyen ilmî ve felsefî çalışma grupları var olmasaydı, birçok buluşa ve yeni düşünceye imza atmış olduğunu söylediğimiz bilim ve felsefe insanlarının, söz konusu buluş ve düşüncelere ulaşmaları mümkün olabilir miydi? Onların yeni buluş ve düşüncelerini anlamlı kılan, aslında böyle bir ortamın hazır bulunuşu değil midir?

Biz bu makalemizde, yukarıda sözünü ettiğimiz bakış açısıyla, mevcut tarihî malzemeyi imkân ölçüsünde değerlendirerek, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İslâm ilim geleneğine yaptığı katkıları anlamaya çalışacağız. Ebû Hanîfe'nin, kendi çağından itibaren hakkında en çok konuşulan ve fikir üretilen âlimlerin başında gelen büyük şahsiyetlerden birisi olduğunda şüphe yoktur. Bu bakımdan, onunla ilgili her şeyi bir makale içinde halletme imkânı bulunmadığı açıktır. Burada, İslâmî ilimler geleneği içinde öne çıkan çok temel bazı konulardan belli bir kesitini, onun biyografik bilgileri çerçevesinde ve tarihî akışı içinde kuşbakışı görmeye ve göstermeye gayret edeceğiz.

I. İlme İlk Adım

Ebû Hanîfe'yi ilim öğrenmeye, ondaki uyanıklık ve canlılığı keşfeden ünlü hadîşçi Şa'bi'nin (ö. 104/722) yönlendirdiği bilgisi² esas alınrsa, onun hadîs öğrenimiyle ilme başladığı söylenebilir. Ancak kelâm ya da nahiv (gramer) ilimlerinden biriyle öğrenime başladığı ve onu bırakıp fıkıh ilmine yöneldiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.³ Bunun yanında, doğrudan fıkıh tahsiliyle başladığını ifade eden bir rivayet de mevcuttur. Ne var ki, Ebû Hanîfe'nin öğrenime başlamak istediğinde, ilimler üzerinde düşünüp sonunda fıkıhta karar kıldığına dair Saymerî (ö. 436/1045) ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) aktardıkları iki farklı versiyonu bulunan bu hikâyeye⁴, sonradan kurgulandığı izlenimi vermektedir. Zira bu hikâyenin diğer rivayetlerle çelişmesi bir yana, Zehebî'nin de dikkat çektiği üzere, burada sözü edilen ilimlerden bazıları ve öğretim metotları, o dönemde daha henüz vücut bulmamıştı. Ayrıca elimizdeki en eski Ebû Hanîfe biyografisini yazanlardan İbn Ebi'l-Avvâm tarafından herhangi bir şekilde bu hikâyeye atıfta bulunulmamıştır. Ebû Hanîfe'nin kelâmcı kişiliği, dönemin ünlü kelâmcılarıyla yaptığı tartışmalar, fıkıh hakkında konuşmak için *Kur'ân* ve sünnet bilgisinin gerekliliği, hadîslerle ilgili değerlendirmeleri ve kendisinden gelen hadîs rivayetlerinin derlenmesinden oluşan *Müsned*'lerin mevcudiyeti gibi hususlar dikkate alındığında, onun, bağımsız disiplinler haline gelme yolunda henüz başlangıç aşamasında bulunan diğer alanlarla ilgili ilmî birikime kayıtsız kaldığını söylemek de mümkün değildir.

Ebû Hanîfe'nin gençlik yıllarında kelâm tartışmalarına katılmak üzere bu tür tartışmaların oldukça canlı olduğu, muhtelif fırkaların yaşadığı Basra'ya yirmiyi aşkın seyahat gerçekleştirdiği ve her defasında bir yıl veya bir yıldan az veya çok kaldığı⁵; Basra'ya yaptığı bir seyahatte kendisini her soruya cevap verebilecek şekilde oldukça yetişmiş hissettiği, ancak sorulan sorulara cevap veremeyince, Nehâî'nin 96 (714) yılında vefatından sonra Kûfe'deki ders halkasının başında bulunan Hammâd b. Ebû Süleymân'ın (ö. 120/738) derslerinde karar kılıp vefatına kadar onun ilim halkasına 18 yıl süreyle aralıksız devam ettiği rivayetleri⁶ dikkate alınrsa, Hammâd'ın derslerine 102 (720) yılında 22 yaşında iken katılmaya başlamıştır.

Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd'ın ilim halkasındaki fıkıh öğrenim metoduyla ilgili bazı ayrıntılara yer verilmektedir. Ebû Hanîfe, derse katılmak üzere başvurduğunda hocası; "Her gün üç mesele öğren, ilimde belli bir seviyeye gelinceye kadar buna bir şey ekleme." tavsiyesinde bulunur.⁷ Ebû Hanîfe tavsiyeyi tutarak her gün Hammâd'ın anlattığı meseleleri işitip onun söylediklerini ezberliyor, ertesi gün Hammâd onları tekrar ediyor, Ebû Hanîfe ezberliyordu. Dersleri sıkı şekilde takip eden Ebû Hanîfe'nin, kısa sürede derslerde gösterdiği başarı Hammâd'ın dikkatini çekmiş ve ders verirken onu yanına oturtmaya başlamıştır. Hammâd'dan öğrenime başlamasının onuncu yılında, hocası bir miras meselesi için Basra'ya giderken ders halkasının başına onu bırakmış ve dönüncüye kadar iki ay süreyle dersleri o idare etmiştir. Bu arada, hocasından duymadığı konularla ilgili kendisine sorulan altmış soruya verdiği cevabı kaydederek dönüşünde bunları hocasına arz etmiş, hocası kırkını uygun bulmuş, yirmisinde muhalif kalmış; bunun üzerine Ebû Hanîfe vefatına kadar hocasından ayrılmamaya yemin etmiş ve bu yeminini tutmuştur.⁸

II. İlim Silsilesi

İslâmî bilginin kaynağına, tarihte geriye gidilerek ulaşılabileceği için, bu bilginin sağlam ve güçlü belli bir silsile içinde gelecek nesillere aktarılması, bilginin kendi mantık bütünlüğü içinde doğru anlaşılmasının en kritik adımını oluşturmaktadır. Kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin böyle güçlü bir ilmî geleneğin önemli bir halkasını oluşturduğunu vurgulayan birçok ifadeye rastlanmaktadır. Meselâ, onun öğrencilerine öğrencilik etmiş olan Halef b. Eyyûb el-Belhî (ö. 205/820 veya 215/830): "İlim, Allah'tan Hz. Muhammed'e (a.s.), sonra sahâbeye, sonra tâbiîne, sonra Ebû Hanîfe ve öğrencilerine gelmiştir. Artık dileyen razı olsun, dileyen kızsın." demiştir.⁹ Bazı âlimler tarafından fıkıhın gelişim süreci ekmele metaforu ile şöyle anlatılmaktadır: Fıkıhî Abdullâh b. Mes'ûd ekte, Alkame suladı, İbrâhîm en-Nehâî biçti, Hammâd harman etti, Ebû Hanîfe öğüttü, Ebû Yûsuf hamurunu yoğurdu ve



Muhammed de ekmeğini pişirdi. Artık diğer insanlar onun ekmeğini yiyorlar.¹⁰

Ebû Hanîfe, 15 kadar sahâbiye zaman olarak yetmişmiş olsa¹¹ da, birçoğunun o daha birkaç yaşında iken vefat etmiş olması, bazılarının onun yaşadığı Kûfe şehrinde bulunmaması gibi sebeplerle onları görmüş ve kendilerinden rivayette bulunmuş olması düşünülemez. Ancak birçok Hanefî kaynak yanında İbn Sa'd, Şâfiîlerden Hatîb el-Bağdâdî, Zehebî, Mizzî, İbn Hacer el-Askalânî ve Sâlihî ile Mâlikîlerden İbn Abdülber en-Nemerî gibi ünlü hadîs âlimleri de, Ebû Hanîfe'nin, Kûfe'ye gelen Enes b. Mâlik'i (ö. 93/711-712) gördüğünü teyit ederler.¹²

Ebû Hanîfe'nin bazı sahâbîlere yetmişmiş olması sebebiyle kendisinin de tâbiünden olduğu ve tâbiîn neslinden birçok ünlü kişiye yetişip onlardan da önemli ölçüde istifade ettiği bilinmekle birlikte, doğduğu ve öğrenim gördüğü dönemlerde hakim olan nesil, etbâu't-tâbiîn nesli idi. Ancak kendisinin yetişkin bir fakîh olarak ilmî hayata katkıları dördüncü nesil arasında gerçekleşmiştir. Şimdi sahâbe neslinden başlayarak kendisine kadar uzanan ilim silsilesinde yer alan bazı âlimlerin isimlerini zikrelelim.¹³

- **Abdullâh b. Mes'ûd** (ö. 32/652-653), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osmân (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687-88), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Ebû Mes'ûd el-Bedrî (ö. 42/662), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652). Kûfe fıkıh ekolünün oluşumunda oldukça etkin olan Abdullâh b. Mes'ûd, Hz. Ömer zamanında Kûfe kadısı ve beytülmal emini olarak atanmış ve bu görevi Hz. Osmân'ın hilâfetine başlarına kadar sürdürmüş, sonra Medîne'ye dönmüştür. Din, fıkıh ve ilim, Iraklılar arasında İbn Mes'ûd'un öğrencileri vasıtasıyla yayılmıştır.¹⁴

-**Alkame b. Kays** (ö. 62/682; İbrâhîm en-Nehaî'nin dayısı ve Esved'in amcası.), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Amr b. Şurahbîl (ö. 63/683), Kadî Şüreyh (ö. 80/699).

- **Nehaî** [İbrâhîm] (d. 46/666 - ö. 96/714) ve Şa'bî.

- **Hammâd b. Ebû Süleymân.**

Ebû Hanîfe'nin, kendileri sayesinde İslâmî bilgi birikimini yüklediği kişiler, şüphesiz bu zikredilenlerle sınırlı değildir. Onun ilim silsilesinde yer alan bu temel şahıslar yanında, her bir şahsın daha başka birçok âlim ile bilgi alışverişinde bulunduğu, biyografilerine yer veren kaynaklarda zikredilmektedir. Bu şahıslar, İslâm'ın siyasal ve kültürel tarihinde köşe taşları olan ve Müslümanlığın gidişatında büyük tesirleri bulunan kişiler olmaları hasebiyle İmam'ın dinî, ilmî ve siyasî kişiliğinin oluşmasında önemli derecede etkili olmuşlardır. Onlar kanalıyla kuşaktan kuşağa

aktarılan ilmî birikimi kucaklayan Ebû Hanîfe, bu birikim üzerinde bıraktığı tesirle ve katkılarla bu yapıya ilmî bir hüviyet kazandırmış ve bundan böyle günümüze kadar bu ilmî hareket hep onun adıyla anıla gelmiştir.

Ebû Hanîfe biyografisi yazarlarından Bekir ez-Zerencerî'nin (ö. 512/1119) kaydettiği bir bilgiye göre, *el-Keşf fî Menâkıbi Ebî Hanîfe* adlı eserin sahibi bir başka Ebû Hanîfe biyografisi Ebû Abdullâh b. Ebû Hafs el-Kebîr (III./IX. yüzyıl) zamanında, Ebû Hanîfe taraftarları ile Şâfiî taraftarları arasında bir çekişme oldu; Şâfiî'nin taraftarları, Şâfiî'yi Ebû Hanîfe'den üstün tutmaya başladılar. Bunun üzerine Ebû Abdullâh b. Ebû Hafs; "Şâfiî'nin hocalarını sayın. Kaç tanedir?" diye sordu. Saydılar, seksene ulaştı. Sonra Ebû Hanîfe'nin ulema ve tâbiünden hocalarını saydılar, dört bine ulaştı. Ebû Abdullâh; "Bu, Ebû Hanîfe'nin faziletlerinin en alt mertebesidir." dedi.¹⁵

Bu hikâyede zikredilen hoca sayısı, birçok insana abartılı gelebilir. Gerçekten de bir kimsenin, bu kadar fazla sayıda kişiden düzenli öğrenim görmesi maddî şartlar, mekân ve zaman açısından hemen hemen imkânsızdır. Ancak burada sözü edilen hoca (şeyh) tabiri, Ebû Hanîfe'nin hocaları listesini veren kaynakların, "kendilerinden ilim (hadîs ve *âsâr* [=sahâbe ve tâbiîn görüşleri]) aldığı veya işittiği hocalar (*meşâyih*)" şeklindeki ifadelerinin çağrıştırdığı üzere, muhaddislerin terminolojisindeki anlamıyla düşünülürse, bu kadar çok kişiden bilgi transferinin pekâlâ mümkün olabileceği söylenebilir. Zira burada kastedilen yaş, makam ve mevkii ne olursa olsun, bilgiyi alıcı konumundaki bir kişinin ömrünün herhangi bir evresinde bir bilgiyi aldığı kişi hoca (*şeyh*), alıcı konumundaki ise öğrenci (*tâlib*, *sâhib*) diye isimlendirilmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin alıcı konumunda bilgi alışverişinde bulunduğu herkes bu listeye dâhil edilmiş olduğu için, herhangi bir yerde buluşup görüşme esnasında kendisinin istifadesi olmuş ise öğrenci, aynı mecliste kendisi aynı kişiye bir bilgi aktarmışsa hoca pozisyonunda görülmüş demektir. Nitekim hocaları listesinde zikredilen birçok kişinin, aynı zamanda öğrencileri listesinde de zikredilmiş olması bunun bir tezahürüdür.

Ebû Hanîfe'nin biyografisine yer veren birçok kaynak, hocalarının bir listesini vermeyi ihmal etmemiştir. Zerencerî, ilk hoca listesini oluşturduğu anlaşılan Ebû Abdullâh b. Ebû Hafs'ın Ebû Hanîfe'nin kendilerinden işittiği hocalardan bazısını zikrettiğini belirterek onun verdiği listeyi aktarır. Bu listede 131 kişi sayılmıştır.¹⁶ Ebû'l-Müeyyed Muvaffak el-Hârizmî el-Mekkî (ö. 568/1172) de, İbn Hüsrev el-Belhî'nin Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadîsleri derlediği *Müsned*'de 200'e yakın hocası bulunduğunu kaydeder;¹⁷ ardından Ebû Bekir İbn Sebree Muhammed b. Ömer el-Ciâbî'nin *el-İntisâr li-*



mezhebi Ebû Hanîfe adlı eserinden naklen - İbn Hüsrev'den bazı ilâvelerle birlikte - Ebû Hanîfe'nin bir kısım hocalarının adlarını alfabetik olarak sıralar. Mekki'nin listesinde tek tek isimleri sıralanan hoca sayısı 236'yı bulmaktadır.¹⁸ Verdiği listenin başında, sahâbe dışında "bize ulaştığı kadarıyla kendileriyle buluştuğu tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve kendilerinden ilim aldığı kişiler" ve sonunda da, "Mezhep sahibinin ricâlinden bize ulaşanların bazıları bu kadardır" demiş olmasından listesinin kapsayıcı olmadığı anlaşılabilir. Bezzâzî 190¹⁹ ve daha seçici bir liste oluşturan Mizzî 75 kadar kişinin ismini sıralamaktadır.²⁰ Klasik dönemde Ebû Hanîfe'nin hocalarının listesini veren Ebû Bekir el-Ciâbi, Ebû Muhammed el-Hârisî (ö. 340/952), Ebû Abdullâh İbn Hüsrev, Muvaffak el-Mekkî, Bezzâzî (827/1424) ve Bedreddin el-Aynî (855/1451) gibi daha başka müelliflere dayalı olarak hoca ve öğrenci sayısını tespit etmek suretiyle en kapsamlı listeyi oluşturan Şam Şâfiî ulemasından Sâlihî'nin (ö. 942/1536) verdiği listede ise 321 hoca ismi yer almaktadır.²¹

Bütün bu listeler ve hocalarının sayısı hakkında söylenenler, Ebû Hanîfe'nin İslâm ilim geleneğinde önemli bir şahsiyet olarak öne çıkmasında kişisel başarısı yanında, güçlü bir ilmi geleneğe dayandığının bir göstergesi olarak yorumlanmalıdır. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin fikhî bakımdan yetişmesinde Hammâd'ın rolü tartışılmaz²² ise de, onun kendisinden ilim öğrendiği yegâne kişi olduğunu söylemek de mümkün değildir. Nitekim ilk listeyi oluşturan Ebû Abdullâh b. Ebû Hafs; "Bu listeyi, ancak Ebû Hanîfe'nin Hammâd'dan başka birinin derslerine katılmadığını zanneden şu yeni yetmelerin yalanı ortaya çıksın diye zikrettik." demiş olması²³, bunu ifade etmektedir. Bu listelerde yer alan kişilerin önemli bir kısmının ilk yüzyılın başlarında vefat ettikleri göz önüne alındığında, Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın derslerine başlamadan önce çocukluk ve ilk gençlik yıllarında birçok ünlü âlimden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin kendilerinden rivayette bulunduğu hocaların listesi gözden geçirildiğinde, bu hocaların önemli bir kısmının Hammâd'ın da hocası olan İbrâhîm en-Nehâî'den rivayette bulunan kişiler oldukları görülmektedir.²⁴

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) beri İslâm toplumunda oluşmuş ve yerleşmiş ilmi ve fikri birikimi, döneminin ilmi ve siyasi en önemli figürleri ile çok geniş bir bilgi ağı kurarak kendisine mal etmeye çalışmıştır. Öğrencilerinden Abdullâh b. Dâvud el-Hureybî kendisine; "Büyüklerden kimlere yetiştin?" diye sorduğunda, Kâsım (b. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Mes'ûd), Sâlim (b. Abdullâh b. Ömer, ö. 106/725), Tâvus (b. Keysân, ö. 106/725), İkrime (ö. 105/723), Mekhûl (b. Ebû Müslim, ö. 112/730), Abdullâh b. Dînâr (ö. 127/745), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Amr b.

Dînâr (ö. 126/744), Ebû'z-Zübeyr (ö. 126/743-44), Atâ [b. Ebû Rebâh. ö. 114/732], Katâde [b. Diâme. ö. 117/735], İbrâhîm [en-Nehâî], Şa'bî, Nâfi' (ö. 117/735) ve emsâlleri" cevabını vermiştir.²⁵

Ebû Hanîfe, İslâm tarihinde ilimleriyle temayüz etmiş bulunan ünlü sahabîlerin öğrencileri ve yakınları ile birebir ilişki kurmuştu. Sâlihî'nin verdiği hocalar listesini²⁶ göz önüne aldığımızda, onun görüşüp bilgi aldığı ve ünlü sahabîlerle yakınlığı bilinen bazı kimseleri şöyle sıralayabiliriz:

- Kûfe fıkıh ekolünün temelini atan önde gelen sahabîlerden Abdullâh b. Mes'ûd'un torunları Kûfe kadısı Kâsım b. Abdurrahmân (ö. 120/738) ve küçük kardeşi Kadı Ma'n b. Abdurrahmân²⁷ ile torununun oğulları Abdurrahmân b. Abdullâh b. Utbe (ö. 160/776-777) ve Utbe b. Abdullâh b. Utbe (ö. 150/767 civarı); İbn Mes'ûd'un azatlı kölesi Umeyr'in oğlu ve Kâsım b. Abdurrahmân'ın anne bir kardeşi olan İmrân b. Umeyr el-Mes'ûdî;

- Abdullâh b. Mes'ûd'un kardeşi bir başka sahabî olan Utbe b. Mes'ûd'un (ö. 18/639) torunları²⁸ Alî [Ubeydullâh?] b. Abdullâh ve Avn b. Abdullâh (ö. 110/728);

- Hz. Alî'nin oğullarından Hz. Hasan'ın torunu Hasan b. Hasan b. Hasan (ö. 145/762), Abdullâh b. Hasan b. Hasan (ö. 145/762) ve Halife Mansûr döneminde beş yıl Medine emirliği yapan Hasan b. Zeyd b. Hasan (ö. 168/785); Hz. Hüseyin'in torunlarından ve Ehl-i Beyt imamlarından Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733)²⁹, oğlu Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)³⁰ ve İmâm Muhammed el-Bâkır'ın kardeşleri Abdullâh b. Alî ve Zeyd b. Alî (ö. 122/740); Muhammed el-Hanefiyye'nin oğlu Hasan (ö. 101/719);

- Hz. Alî'nin mevlâsı Ma'bed'in torunu Hasan b. Sa'd (ö. 120/738);

- Cemel ve Sıffin savaşına Hz. Alî yanında katılan Mus'ab b. Hârice'nin oğlu Hârice b. Mus'ab (ö. 168/785)³¹;

- Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın torunu Ca'fer b. Temmâm; mevlâsı Ebû Talha Sâlim'in oğlu Ebû'l-Cezam Mûsâ;

- İbn Abbâs'ın mevlâları İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Miksem b. Becre (ö. 101/719), Ebû Ma'bed Nâfiz el-Mekkî (ö. 104/722)³²;

- Hz. Ömer'in torunu ve Abdullâh b. Ömer'in oğlu Sâlim; torunlarından Ubeydullâh b. Ömer b. Hafs b. Âsım el-Ömerî (ö. 147/764) ve Abdullâh b. Ömer b. Hafs b. Âsım el-Ömerî (ö. 171/787 veya 173/789);

- Hz. Ömer'in mevlâsı Eslem el-Adevî'nin oğlu Zeyd (ö. 136/754);

- İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi' ve onun oğlu Abdullâh (ö. 154/771) ile bir başka mevlâsı Abdullâh b.



Dînâr;

- Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin oğlu Ebû Bürde el-Eş'arî (ö. 104/722)³³;

- Aşere-i mübeşşereden Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) torunu Hişâm b. Urve (ö. 146/763), torununun oğlu Münzir b. Ubeydullâh b. Münzir ve mevlâsı Abdullâh b. Ebû Habîbe el-Medenî;

- Aşere-i mübeşşereden Talha b. Ubeydullâh'ın (ö. 36/656) oğlu Mûsâ (ö. 104/722), torunu Muâviye b. İshâk;

- Aşere-i mübeşşereden Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) torunlarından Abdülmelik b. Ebû Bekir b. Hafs b. Ömer;

- Medineli ilk Müslüman olan Es'ad b. Zürrâre'nin kardeşi Sa'd'ın torunu Muhammed b. Abdurrahmân el-Ensârî (ö. 124/741-742);

- Babası ve kendisi de sahâbeden olan Abdullâh b. Amr b. Âs'ın (ö. 65/684-85) torunlarından Amr b. Şuayb b. Muhammed (ö. 118/736);

- Sahâbeden Amr b. Saîd b. Âs'ın torunu İsmâil b. Ümeyye (ö. 140/757).

Listeye baktığımızda, İmam'ın, özellikle dört sahâbî ailesiyle ayrı bir dostluğu ve yakınlığı bulunduğu dikkati çekmektedir. Nitekim Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr kendisine; "İlmi kimden aldın?" diye sorduğunda, "Hammâd-İbrâhîm aracılığıyla Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullâh b. Mes'ûd ve Abdullâh b. Abbâs'[ın öğrencilerin]den" cevabını verdiği nakledilmektedir.³⁴ Sahâbe neslinin en önde gelen ilmî otoriterlerinden olan bu dört sahâbî, Kûfe fıkhnın oluşumunda en önemli katkıyı sağlamıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Ebû Hanîfe, tâbiîn ve etbâü't-tâbiîn dönemlerinde yaşadığı için, görüştüğü ve kendilerinden bilgi edindiği insanların büyük çoğunluğunun ya bir sahâbî çocuğu ya bir sahâbî torunu ya da bir sahâbîye velâ bağı ile bağlı yeni Müslümanlardan olması gayet tabii bir durumdur. Bu sebeple uzun süre öğrenim görmek bir yana, sırf kendileriyle görüştüğü insanların kimler olduklarını ve neler yaptıklarını bilmesi bile, onun bilgi ve tecrübesine önemli katkılar sağlamış olmalıdır. Dolayısıyla o, İslâm'ın bir asırlık tecrübesini ve bilgi birikimini bu kişiler aracılığıyla özümsemiş ve bunun neticesinde kendi anlayışı çerçevesinde ilmî kişiliğini oluşturmuştur.

Ebû Hanîfe'nin bilgi birikimine farklı alanlarda katkı veren diğer önemli kişileri sıralayacak olursak:

Kur'an-ı Kerîm'le irtibatını, meşhur yedi kırâat imamı arasında yer alan Âsım b. Behdele'ye (ö. 127/745) borçludur.

Hız. Peygamber'in hadislerini ve sünnetini Şa'bî, Mekhûl b. Ebû Müslim eş-Şâmî, Simâk b. Harb (ö. 123/741), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ebû'z-

Zübeyr el-Mekkî (ö. 126/743-44), Ebû İshâk es-Sebûî (ö. 127/745), İbnü'l-Münkedir (ö. 131/748), Kadî Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), A'meş (ö. 148/765), Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Ebû İshâk eş-Şeybânî, Alkame b. Mersed gibi ünlü hadisçiler aracılığıyla tahsil etmiştir.

Fıkhnın teorisine dair Amr b. Dînâr (ö. 126/744), Rebîa b. Abdurrahmân [Rebîatürre'y] (ö. 136/753), Evzâî (ö. 157/774), İmâm Mâlik (ö. 179/795), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) gibi dönemin önde gelen müctehidleri ile bilgi alış-verişinde bulunmuştur.

İslâm hukuk pratiğini Kûfe kadıları Ebû Bürde el-Eş'arî, Hakem b. Uteybe (ö. 114/732), Muhârib b. Disâr (ö. 116/735), Gaylân b. Câmî'el-Muhâribî (ö.132/749), Mansûr b. Mu'temir es-Sülemî (ö.132/749 yahut 133/750), Haccâc b. Ertât (ö. 145/762), İbn Şübrüme (ö. 144/761), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765); Medâin kadısı Âsım b. Süleymân el-Ahvel (ö. 141-143) ve Rey kadısı Zübeyr b. Adî gibi birçok kadının verdiği hükümleri takip ederek öğrenmiş ve zaman zaman onlara eleştiriler yöneltmiştir.

İmam, döneminin bütün siyasî ve dinî grupları ile muhtelif tarzlarda irtibatlı idi. Kimilerini destekliyor, kimileri ile fikrî mücadele yürütüyordu. Gerek hoca sayısı ve gerekse öğrenci sayısının çokluğu, Ebû Hanîfe'nin, bilgi söz konusu olduğunda, öğrenme ve paylaşma noktasında oldukça açık ve cömert olduğunu göstermektedir. Nitekim kendisine; "Bu muazzam ilmi nasıl elde ettin?" diye sorulduğunda, "Anlatmada cimrilik etmedim, yararlanmada ise çekinmedim." demiştir.³⁵

III. Kûfe Fıkhn Okulu Mensubu Olarak

Çağdaşı büyük muhaddis ve müctehid Süfyân es-Sevrî'nin ifade ettiği üzere, Ebû Hanîfe, kendi memleketinin âlimlerine uyar; hakka uyma yolunda, yetiştiği Kûfe ekolüne mensup âlimlerin geneline kabul edilen görüş ve uygulamaları benimser, bunları kendisine din edinirdi.³⁶ Zeydî âlimlerden Hasan b. Sâlih (ö. 167/783-784) de bunu teyit eder mahiyette, Ebû Hanîfe'nin Kûfe ehlinin hadis ve fıkhnı bildiğini ve kendi beldesindeki âlimlerin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemiştir.³⁷ Evzâî ile yaptığı bir tartışmada Ebû Hanîfe, Kûfeli ilim senedinin (Hammâd – İbrâhîm en-Nehâî – Alkame [ve Esved] – Abdullâh b. Mes'ûd) Medineli ilim senedine (Zührî – Sâlim – babası İbn Ömer) göre, özellikle fıkhn bakımından, daha güçlü bir geleneği temsil ettiğini ifade etmiştir.³⁸

Ebû Hanîfe'nin bir geleneğin temsilcisi olması bakımından kendisinden önceki iki neslin, sahâbe ve tâbiîn görüşlerini sahiplenme noktasında takındığı tutum, bu noktada önem arz etmektedir.



Kendisinden sahâbe ve tâbiîn görüşlerinin fıkıhta delil olarak alınıp alınmayacağı noktasında farklı görüşler rivayet edilmiş ise de, mezhepte zâhirurrivâyeye kabul edilen anlayışa göre, sahâbe görüşlerini delil olarak almış, tâbiîn görüşlerini ise kendisini onlarla eşit konumda gördüğü için delil kabul etmemiştir.³⁹ Ebû Hanîfe'nin, kitaplarında sahâbe ve tâbiîn görüşlerine yer vermiş olması, bu görüşlere bir değer atfettiğinin göstergesi sayılmıştır.⁴⁰ Değer veriş şekli ise, iki ihtimal taşımaktadır. Ya onların görüşlerini fikhın kaynaklarından biri olarak değerlendirip onları taklit etmeyi bir usul olarak benimsemiştir ya da bunları delil olarak kabul etmese bile, savunduğu bir görüşü tek başına savunmadığını, aksine başkalarının da daha önceden aynı düşündüğünü, onlara uyduğunu, bidat çıkarmadığını göstermek amacıyla zikretmiş⁴¹, böylece geleneğin gücünden istifade etmiştir.

Bir ekol mensubu olma ve ortak birikimi özümseyip benimsemenin ilmî faaliyette bulunmanın bir parçası olduğu göz önüne alındığında, bir ilim adamı için bu durumun bir nakısa teşkil etmeyeceği açıktır. Bu nedenle bir taraftan Ebû Hanîfe'nin içinde neşvünema bulduğu ekole bağlılığı vurgulanırken, öte yandan onun fikh ilmine katkılarını, çılgır açan düşüncelerini ve faaliyetlerini hatırdan çıkarmamak gerekir. Ahmed b. Hanbel'in; "Ebû Hanîfe tamamen takipçi (tâbia) konumunda idi; ne bir yeni görüş ortaya atmış ve ne de aksini yaymıştır." sözü⁴²; İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071); Ebû Hanîfe'nin pek çok re'y ve kıyasının İbn Mes'ûd'un öğrencileri ve İbrâhîm en-Nehâî tarafından paylaşıldığını söylemesi⁴³ ve Dehlevî'nin (ö. 1176/1762); Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin azı müstesna İbrâhîm en-Nehâî'nin görüşleri dışına çıkmadığını ileri sürmesi⁴⁴, İmam'ın geçmiş birikime son derece bağlı olduğunun ve pek çok konuda da içinde yetiştiği Kûfe ekolüyle aynı düşündüğünün ifadesi olmak bakımından doğru birer tespit iseler de, mamafih bu ifadeler onun katkılarını görmezden gelen veya küçülten ifadeler olarak görülme potansiyeline sahiptir. Aslında onun görüşlerinin ne kadarı kendisine ve ne kadarı kendisinden öncekilere veya çağdaşlarına ait görüşlerdir gerçekten bilmek zordur. Öte yandan öğrencileri Ebû Yûsuf ve Şeybânî ile aralarında sayılamayacak kadar çok ihtilaf bulunduğu bilindiği halde, sırf ortak icthadlara bakarak Ebû Hanîfe gibi bir müctehidi, bir başka müctehidin mukallidi konumuna indirmek doğru olmasa gerekir. Nitekim Nehâî de, tabiatıyla Kûfe'de İbn Mes'ûd ve Hz. Alî ile başlayan ve o dönemden beri süregelen fikh birikimini hazır bulup çoğunlukla kendisine mal etmiş bir fakih olmakla Irak ekolünün önemli bir temsilcisidir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin icthad ve görüşleri, Dehlevî gibi müelliflerin adlarını zikrettikleri eserlerdekiyle sınırlı değildir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *Kitâbü'l-*

âsâr'larında İbrâhîm Nehâî'den gelen rivayetler beş yüzü bulmaz⁴⁵ iken, aynı âlimlerin diğer eserlerinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen icthadların sayısı bilinmemektedir.⁴⁶

IV. Yöntem Bilim

Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820): "İnsanlar uykudaydı, onları Ebû Hanîfe uyandırdı."⁴⁷

A. Usulün Önemi

Ebû Hanîfe, fıkıhta metodolojik düşüncenin gelişmesinin öncülerindedir. Sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde fikhın kaynaklarının neler olduğu ve onlardan nasıl istifade edileceği genel hatlarıyla bilinmekle beraber, bu kaynaklar üzerinde sistematik çalışmalar yapılmış değildi. Ancak tâbiîn dönemi sonlarına doğru, böyle bir eğilim belirginlik kazanmaya başlamıştı. İşte bu dönemin kültürünü teneffüs ederek yetişen Ebû Hanîfe, metodoloji üzerindeki düşünceleriyle bu alanda bir sıçrama meydana getirmiştir. Onun metodolojiye verdiği önem; "Âlimlerin hikâyeleri ve onlarla beraber bulunmak benim nazarımda fikhın çoğundan daha sevimidirler; çünkü bu tür şeyler kavmin [fıkıhçıların] âdâbı ve ahlâkıdır."⁴⁸ Sözünde, kendini göstermektedir. Ancak bu yöndeki düşüncelerini derli toplu olarak kendi eserlerinden öğrenme imkânımız olmadığı gibi, usul kaynaklarında ona ait olarak gösterilen görüşlerin büyük kesimi, icthadlarından yapılan tahrîclerden ibarettir. Her ne kadar usûle ilişkin düşüncelerini ayrıntılı olarak bilme imkânından yoksun isek de, ona yöneltilen eleştirilerin yoğunluğu etkisinin büyüklüğü ile doğru orantılıdır.

Ebû Hanîfe'nin önemli bulduğunu söylediği âdâb (tekili: edeb) kelimesinin İslâmî literatürde bir işi yapmanın ilmi, yöntem, yol, yordam, teknik gibi anlamlara kullanıldığı dikkate alınırsa, burada kastedilenin sadece usûl-i fikh ilmi çerçevesine dahil edilebilecek konular olmayıp aynı zamanda genel ilmî metodoloji, eğitim-öğretim yöntemleri ve âdâb-ı muâşeret (görgü) kuralları da olmalıdır. Aslında Kûfe fikh geleneğinde usta çırak ilişkisiyle hocadan yol ve yordam öğrenme, bir sonraki neslin bir önceki nesli rehber edinip onlara hal ve tavırlarında benzeşme bilincinin mevcudiyetinin daha eskilere dayandığı görülmektedir. Kûfe fikh okulunun kurucularından İbrâhîm en-Nehâî, yine aynı okulun bir başka önemli âlimi Mesrûk'a gidip ondan yol ve yordam (*hedy ve dell*) öğrendiklerini söylemiştir.⁴⁹ İbrâhîm en-Nehâî, ayrıca dayısı Alkame'nin Abdullâh b. Mes'ûd'a benzediğini, Alkame de Abdullâh b. Mes'ûd'un hal, hareket ve tavırlarında (*semt, hedy ve dell*) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) benzediğini ifade etmişlerdir.⁵⁰ Bazı rivayetlerde İbn Mes'ûd'un öğrencilerinin Hz. Ömer'e giderek onun tavırlarını, yol ve yöntemini gözlemledikleri ve ona benzemeye çalıştıkları ifade edilmektedir.⁵¹



Alkame'nin hocalarından olan sahâbî Ebû'd-Derdâ ise; "Bir kimsenin ilim adamlarıyla nasıl oturup kalkılacağını bilmesi, fıkıh bilgisinin göstergesidir." demiştir.⁵²

B. Fıkıh Metodolojisi: Fıkıhta Takip Ettiği Usul

"Mezhebini, üzerine kurduğu usul hakkında Ebû Hanîfe'den rivayet edilenler." başlığı altında Saymerî tarafından onun fıkıhın kaynakları ile ilgili olarak söylediği bize ulaşan en önemli açıklaması şu cümlelerle formüle edilmiştir: "Bulursam Allah'ın kitabını alırım. Orada bulamazsam Allah Resûlü'nün sünnetini ve nesilden nesile sika râvîlerin ellerinde yaygınlık kazanarak O'ndan gelen sahih âsârı alırım. Allah'ın kitabında ve Allah Resûlü'nün sünnetinde bulamazsam, sahâbeden dilediğimin görüşünü alırım, dilediğimi bırakırım. Sonra onların görüşlerini bırakıp başkalarının görüşlerine gitmem. İş İbrâhîm (en-Nehâî), Şa'bî, Hasan(-ı Basrî), İbn Sîrîn, Saîd b. Müseyyeb'e... -daha başka tâbiîn müctehidlerinin adlarını da saydı-geldi mi, onlar nasıl icthad ettilerse ben de öyle icthad ederim. Onların re'yi karşısında kendi re'yimizi itham ederiz."⁵³

Ebû Hanîfe ve usul düşüncesi söz konusu olduğunda, re'y, kıyas ve istihsan kavramları, muhtevaları bakımından farklı açıklama ve yorumlara açık olsalar da, ona nispeti konusunda hiç kimsenin itirazda bulunamayacağı kavramlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası Müslümanlar arasında metodolojiye ilişkin en önemli tartışma konusu, nasların açık ifadelerinin bulunmadığı konularda re'y icthadı veya kısaca re'y yöntemine başvurma kabul ya da reddi idi. Sahâbe döneminden itibaren başlayan ve bilhassa tâbiîn döneminde alevlenen re'y tartışmalarında, kişilerin din konusunda icthâdla hüküm verme hakkı bulunup bulunmadığı, şayet var olduğu kabul edilirse, bu yöntemin keyfîlikten uzak objektif ölçütlere sahip formunun ne olduğu ve nasıl belirleneceği ana temaları öne çıkmaktaydı. Bir yüzyıla yakın süren bu tartışmalar sonucu iki büyük ekol Medîne-Hicâz Ekolü (Ehl-i Medîne) de denilen Ehl-i Hadîs ile Kûfe-Irak Ekolü (Ehl-i Kûfe) de denilen Ehl-i Re'y ekolü teşekkül etmişti.⁵⁴ Irak Kûfe merkezli Re'y Ekolü'nün tâbiîn dönemindeki en büyük temsilcisi İbrâhîm en-Nehâî ve onun öğrencisi Hammâd b. Ebû Süleymân idi. Hammâd'ın en yetiştirilmiş öğrencisi ise kuşkusuz Ebû Hanîfe idi.

Ebû Hanîfe, re'y kavramının sınırlarını belirlemek ve üzerinde çokça görüş üretilmiş ve söz söylenmiş yıpranmış bir terimi muğlaklıktan da kurtarmak üzere, daha özel bir anlam taşıyan ve muhtemelen daha önceden de kullanılmaya başlanmış bulunan kıyas kavramına indirgeyerek tartışmayı yeni bir kavramsal çerçeveye oturtmayı tercih etmiştir. Kıyas adı verilen bu kavram, din konusunda ortaya atılan görüşlerin daha ölçülebilir, daha objektif bir

formuydu ve re'y'in çağrıştırdığı keyfîlik ve muğlaklıktan nispeten daha uzaktı. Fıkıh ve fıkıh usûlü literatüründe daha sonra yaygınlık kazanan kıyas kavramından (fikhî kıyas, temsil, analoji) oldukça farklı bir anlam taşıyan bu kıyas kavramı, esas itibarıyla şeriatın kaideler ve hükümlerden kurulu bir sistem⁵⁵ olduğu düşüncesine dayanıyordu. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, İslâm hukukunu kıyas temeline dayalı olarak ilk sistemleştiren fıkıhçidir.⁵⁶ Bu bakış açısının neticesi olarak, sistemin örgüsünü kavramak için, öncelikle *Kur'ân-ı Kerîm* ve mütevatir veya meşhur sünnete dayalı olarak Müslümanların nesilden nesile aktardığı bilgi formları çerçevesinde tek tek dinin yapı taşları belirlendi. Kitap ve sünnetin en genel anlamlarından üretilmiş ve İslâm toplumunun İslâm'dan anladığı özü temsil eden ve dinin yapısını oluşturan bu öğeler klasik literatürde *asl*, *usûl*, *umûmâtü'l-Kitâb* ve *s-sünne* (*Kur'ân* ve sünnetin genel ilkeleri), *kıyâsu'l-usûl*, *el-kıyâsü'l-asli*⁵⁷ yahut sadece *kıyâs* diye adlandırıldı. Artık bundan böyle din adına üretilecek icthadlar ve hatta hadisler vasıtasıyla dine eklemenecek bilgi ve hükümler bu öğelere aykırı olamazdı. İşte bu bakış açısı kısa sürede kendisine karşı şiddetli mukavemetin, düşmanlık derecesine varan muhalefetin ana sebebini teşkil edecekti.

Ebû Hanîfe'yi hadisçilerle karşı karşıya getiren en önemli sebep, hadisçilerin, sahih bir senedle kendilerine ulaşan hadisleri lafzî manalarıyla olduğu şekilde kabul edip uygulama taraftarı olmalarına karşın, Ebû Hanîfe'nin, hadislerin *Kur'ân* ile mütevatir ve meşhur sünnetle kurulmuş dinî yapıyla uyumunu esas almış olmasıdır. Bu yapıyla uyumlu olan hadis –isterse hadisçilerin aradıkları sıhhat şartlarını taşımamış olsun- uygulamada yerini bulurken, sisteme taban tabana zıt olanlar uygulama dışı kalmaktaydı. Bunu bir örnek üzerinden biraz açalım. İslâm'da orucun mahiyetinin ne olduğu konusunda, bütün Müslümanlar arasında *Kur'ân* ve sünnetle oluşmuş ortak bir anlayış vardır: Yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durma. Kısaca "imsâk" adı verilen bu oruç kavramı, âyetler, birçok hadis ve baştan beri bütün Müslümanların ortak anlayış ve uygulamaları doğrultusunda oluşmuş olduğu için, İslâm'dan olduğu konusunda şüphe duymayacağımız kesinliktedir. Şimdi hadisçilerin; "Kim unutarak yer içerse orucunu tamamlasın. Çünkü onu Allah yedirip içirmiştir." meâlinde sahih yolla Ebû Hüreyre'den rivayet ettikleri bir hadis⁵⁸, bu yapıyı tamamen ters yüz etmekte, sonuç olarak imsak bulunmadığı halde oruç var sayılmakta, yani yok olana var denilmektedir. İşte İmâm Ebû Hanîfe durumu bu kadar dramatik gördüğü için, sırf bu hadîse dayanarak birçok âyet ve hadîsin terki pahasına bir hadîsi uygulamaya esas almakta oldukça zorlanmıştır. Nitekim öğrencisi İmâm Muhammed eş-Şeybânî, Medînelilerin [Mâlikîler] Ramazan'da unutarak



yiyip için kimsenin orucunu kaza etmesi gerektiği görüşlerine karşı çıkarken; “Medîneliler elbette biliyorlar ki, reddine hiç kimsenin güç yetiremeyeceği hadîslerden [âsâr] dolayı, burada re’ye başvurulmamalıdır.” dedikten sonra, hocası Ebû Hanîfe’nin; “Bu konuda hadîs (âsâr) bulunmasaydı, kazasını emrederdim.” dediğini kaydetmiştir.⁵⁹ Bu örnekte görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe, kıyas kavramının olumsuzluklarını gidermek için, yeni bir çözüm bulmuş, daha güçlü bir delil sebebiyle problem haline gelen hususları sisteme zarar vermeden onun bir parçası haline getirmiş ve bu yöntemi ifade etmek üzere de “istihsan” terimini kullanmıştır.

C. İlmî Araştırma Yöntemi

Ebû Hanîfe, Müslümanlar arasında kitap yazımının henüz yeni başladığı ve kendisinden önce fıkıh ya da fıkıh usulüne dair kitapların telif edilmediği bir dönemde yaşadığı için, onun bu tür ilmî kitaplar üzerinde incelemeler yapması söz konusu değildi. Yazılı metin olarak *Kur’ân-ı Kerîm* ve kısmen hadîs ile âsâr (sahâbe ve tâbiîn görüşleri) mevcuttu. Gerek bunlar üzerinde ve gerekse şifâhî olarak aktarılan diğer rivayetler ve kendi döneminin ulemasının görüşleri üzerinde değerlendirmelerde bulunuyordu. Biz, burada her biri onun dönemi için yeni sayılan bazı yöntem bilim meseleleri üzerine yaptığı katkıları sıralamaya çalışacağız.

1. Sorunların Çözümü: Ebû Hanîfe ve öğrencileri çalışmalarını Müslümanların günlük hayatta karşılaştıkları veya karşılaşma ihtimali bulunan problemlerin çözümüne teksif etmişlerdi. Yaşadığı Irak bölgesinin sonradan İslâmîyet’i seçmiş Mevâlî diye anılan Arap asıllı olmayan insanların yaşadıkları bölge olması hasebiyle, bu insanların başta dilleri olmak üzere örf ve âdetleri, kültürleri, anlayışları hep yeni sorunlar doğurmaktaydı. Oysa İslâm’ın doğup büyüdüğü Hicâz bölgesinin sorunları daha baştan itibaren Hz. Peygamber’e (as) arz edilip O’nun direktifleri doğrultusunda çözülmüş; daha sonraları haklarında O’ndan doğrudan bir açıklama bulunmayan uygulamalar bile O’nun döneminde var oldukları ispat edilmek şartıyla tasvibinden geçmiş kabul edilmiş ve böylece dinî bir hüviyet kazanmıştır. Bu noktada özellikle Hicâz ekolünün, amel-i ehl-i Medîne adını verdikleri kavramın burada önemli bir rol üstlendiği söylenebilir. Oysa İslâm’ın yayıldığı diğer coğrafyalarda karşılaşılan yukarıda işaret ettiğimiz sorunlar İslâm nokta-i nazarından yeniden değerlendirilmek durumundaydı ve bunları en iyi kavrayıp çözüme kavuşturacak olanlar da şüphesiz bu problemleri bizzat yaşayan ve mensubu buldukları toplumlar arasında sıklıkla gözlemleyen âlimlerdi. Bu bakımdan, tâbiîn neslinden itibaren büyük İslâm merkezlerinde ilmî liderlikleri ellerinde tutan kişilerin kahir ekseriyetinin Mevâlî arasından çıkması⁶⁰, bir tesadüf değildir. İleri derecede Farsça bilen Ebû

Hanîfe⁶¹ ve çevresi, sürekli genişleyen İslâm coğrafyasının problemlerinin çözüm adresi haline gelmişti. Nitekim onlar, sadece kendi yaşadıkları coğrafyanın problemlerini halletmekle kalmamışlar, diğer bölgelerden gelen sorulara da cevap aramışlardır. Kaynaklarda, Abbâsî Devleti’nin özellikle Horasan ve Mâverâünnehir gibi Doğu bölgelerinden Ebû Hanîfe’ye sormak üzere Kûfe’ye sorularla gelenlere dair birçok anekdot aktarılmaktadır.⁶²

Ebû Hanîfe’nin ders halkasında ele alınıp çözüme kavuşturulan meselelerin niceliği ile ilgili olarak kaynaklarda çeşitli spekülâtif değerlendirmeler yapılmaktadır. Bezzâzî bu konuda; “[Ebû Hanîfe] mühim hâdiselerin hiç biri kendisinin müdevvenâtı dışında kalmayacak şekilde fikhî meseleleri vaz edip tedvin etmiştir. Her hangi bir hâdis meydana geldiğinde, onun cevabı mahfuzdur, kitaplarında tedvin edilmiştir, ona bakarak cevabı verilir.”⁶³ diyerek, oldukça iddialı bir görüş ortaya koymuştur. İmâm Sadruleimme’den Ebû Hanîfe’nin çözüme kavuşturduğu fikhî meselelerin beşyüz bine ulaştığına dair bir görüş rivayet edilir. Mekkî bu görüşe; “Gerek Ebû Hanîfe’nin kendisinin ve gerekse öğrencilerinin kitapları buna delildir.” diyerek destek çıkar.⁶⁴ Bir başka rivayete göre ise, İmâm Muhammed aklî kıyasla helâl-harama dair 27.000 mesele işlemiştir.⁶⁵ Mamafih bu rakamların nasıl elde edildiği açık değilse de, bunlar kesretten kinâye olarak görülebilir.

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin meseleci yöntemi tercih ederek tek tek meseleleri inceleyip karara bağlamalarını (*tefrî*), aslında bu ekolle çok yakın irtibatı bulunan Kâdîkudât Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) eleştiri konusu yapmış, bunun yerine “usûl” (= kavâid) adını verdiği soyut hukuk kuralı üzerinden fikhî çalışmaları yapılmasını teklif etmişti. Rivayete göre, kendisi bir yerde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin adı geçince, onları; “İnsanları usûlü incelemekten alıkoyup fûrû ile oyaladılar. Usûlü insanların zihinlerine yakınlaştırıp açıklamış olsalardı, bu onların fûrûa gerek duymamalarını sağlardı. Zira fakîhe bir mesele getirildiğinde, onu aslına irca ederek ondan cevabı çıkarırdı.” diye eleştirmişti. Orada bulunanlardan İmâm Muhammed’in öğrencisi Hasan b. Hammâd el-Hadramî Seccâde (ö. 241/855); “Onların ortaya koydukları fûrû meselelerden birisini bize nasıl asla irca edilip ondan cevabın çıkarılacağını göstermen için sana bir soru sorabilir miyim?” demiş, onun da “sor” demesi üzerine, kendisine basit bir miras sorusu yönelmiş, bu soruya aldığı cevabın doğru olduğunu kabul ettikten sonra, aynı meseleye yeni bir unsur ekleyerek onu daha karmaşık hale getiren bir soru sormuş, fakat aldığı cevabın yanlış olduğunu söylemiş ve bu yanlışıma dört kere tekrar edince de; “Kadı, geniş ilmine ve fikihteki yüksek mertebesine rağmen onların ortaya koyduğu



fürû meselelerinden birini aslına ırcâ etmek için kendisinin de yanlış olduğunu kabul ettiği üç farklı cevap vermiş ve şimdiye kadar doğru olduğunu söylediği bir cevap getirmemişken insanlardan böyle bir külfeti gidermiş bir topluluğa niçin karşı çıkarsın?” demesi üzerine, Yahyâ b. Eksem susmak durumunda kalmıştı.⁶⁶ Bu mesele, İmam'ın bilgi anlayışını göstermesi açısından oldukça önemli ipuçları vermektedir. Buna göre, ilim öncelikle meselelerin (mesâil) öğrenimi ile başlar, sonra bu mesâilin ilgili olduğu kaidelerin öğrenilmesiyle devam eder ve en son aşamada da bu kaidelerin yeni meselelere tatbiki gelir ve işin en zor kısmı da aslında budur. Zira özel haller söz konusu olduğunda çeşitli ihtimalleri göz önüne alıp her bir hali bütün yönleriyle değerlendirerek onlara genel ilkeyi tatbik edip uygun çözümler üretmek, fakîhin ne denli maharetli olduğunu gösterir. İşte Ebû Hanîfe'nin bir fakîh olarak mahareti bu noktada tebarüz etmektedir. İşte Nadr b. Şümeyl'in; “İnsanlar fıkıh konusunda uykuda idiler. Nihayet Ebû Hanîfe gelip fıkıhı açarak, açıklayarak ve özetleyerek onları uyandırdı.”⁶⁷ sözü, bu noktada oldukça açıklayıcıdır.

2. Farazî konular üretme: İslâm'ın ilk dönemlerinde, olmamış olayların hükümleri üzerinde konuşmayı hoş karşılamayan önemli bir kesimin bulunduğu bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin, belki de bütün re'ycilerin bir özelliği farazî konular üzerinde konuşup bir bakıma zihin jimnastiği yaparak öğrencilerin fıkıh formasyonunu geliştirmeleri idi. Olmamış konular hakkında soru sorulmasını hoş karşılamayan Katâde'ye (ö. 117/735); “Âlimler başlarına belâ gelmeden önce hazırlık yaparlar ve ondan sakınırlar. Başlarına gelince de onu tanırlar ve böylece onun nasıl ele alınıp ondan nasıl çıkılacağını bilirler.” demiştir.⁶⁸

Öğrencilerinden Hafs b. Gıyâs'ın, Ebû Hanîfe'nin aynı meselede aynı gün içinde beş-on farklı görüş söylediğine dair gözlemi⁶⁹, konunun farklı boyutlarına dikkat çektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Öyle gözüküyor ki, İmam, ele aldığı konuyu öğrencileriyle enine boyuna tartışıyor, onlara meselelerin çeşitli yönlerden nasıl ele alınıp nasıl farklı sonuçlara gidileceğini göstermek istiyordu. Bu da, onların akademik formasyonlarına ciddi bir katkı sağlıyordu. Yoksa bu farklı bakış açıları uygulamaya esas alınmak üzere nihaî olarak beyan edilmiş düşünceleri temsil etmiyordu. Çünkü ders halkasında tartışmalar neticesinde belli sonuçlara ulaşıldığında, bunların divana kaydedildiği, buna mukabil iyice tartışılmamış görüşlerin yazılmamasını istediği bilinmektedir. Nitekim duyduğu her şeyi yazan öğrencisi Ebû Yusuf'a; “Vah sana Ya'kûb! Benden her duyduğunu yazma. Bugün bir görüşü benimser, yarın terk ederim; yarın bir görüşü benimser, ertesi gün terk ederim.” demiştir.⁷⁰

3. Soru -Cevap Yöntemi (Diyalektik yöntem): Mücadeleci bir ruha sahip olduğu anlaşılan Ebû Hanîfe'nin, öğrenciliği sırasında hocası Hammâd'a onu bıktırarak kadar çok soru sorduğu⁷¹ ve onunla konuları tartıştığı bilinmektedir.⁷² Biyografisini ele alan kaynaklar ilim adamlarıyla yaptığı tartışmalara geniş yer verirler. Bilhassa Hanefî-Mâtürîdî çizgideki kelâm eserlerinde konular arasında yeri geldikçe onun kelâmcılarla yaptığı tartışmalardan örnekler aktarılır.⁷³ Hocalığı sırasında da bütün gün boyunca öğrencileriyle fıkıhın farklı konuları üzerine hararetli tartışmalar yapardı.⁷⁴ Zaman zaman da öğrencilerinin bir konu üzerinde karşılıklı tartışmalarında hakemlik ederdi. Bir keresinde Ebû Yûsuf ile Züfer'in onun huzurunda öğle ezanına kadar süren tartışmalarına ve Ebû Yûsuf lehine karar verdiğine tanık olunmuştu.⁷⁵

Öğrencilerinin eserlerinde yer alan açıklamalarında görüldüğü üzere Ebû Hanîfe çoğu zaman sistematik akıl yürütme, paralellikler kurma, yeni neticeler çıkarma, aşırı ve had safhada örnekler ortaya koyma ve bir şeyin saçmalığını gösterme gibi maksatlarla etimolojik olarak re'y ile bağlantılı olan ve “Düşünmez misin ki”, “Meseleye bir de şu açıdan bakarsan”, “ya şöyle olursa ne dersin?”, “peki şöyle olsa?” şeklinde tercueme edebileceğimiz “*e-lâ-terâ* (türâ)” ve “*e-raeyte*” ifadelerini sıklıkla kullanır.⁷⁶ Aslında bu soru kalıbı Irak ekolünün bir sembolü haline gelmiş ve bu ekol *Arâiyyûn* ve *E-raeytiyyûn* (*e-rayete*'ciler) adlarıyla da anılmıştır. Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc (ö. 306/918) fıkıhın soru ve cevaptan teşekkül ettiğini, Ebû Hanîfe'nin de soruları ilk vazeden kişi olduğunu belirtir⁷⁷ ise de rivayetlere nazaran bu soru sorma şekli Irak ekolü arasında tâbiîn neslinden beri bilinen bir yöntemdi ve o zamanki ehl-i hadîs bu yöntemden şiddetli biçimde nefret duymaktaydı.⁷⁸ Burada belki Ebû Hanîfe ve öğrencileri bunu yöntemlerinin bir parçası olarak sürekli ve yaygın biçimde kullanmışlardır denebilir.

4. Şûra Usulü: Ebû Hanîfe'nin kişisel görüş ve kanaatlerin akademik tartışmalar sonucu ortaya çıkmasına büyük önem verdiği görülmektedir. Fıkıh ilminin müstakil bir ilim hüviyetini kazanmasında onun ilim halkasında yapılan tartışmaların katkısı yadsınamayacak ölçüde büyük olmuştur. Kaynakların sağladığı verilerden onun fıkıhın meselelerini tartışarak fikirlerin olgunlaşmasına imkân tanıdığı ve en nihayet bu olgunlaşan fikirlerin kayda geçirildiği anlaşılmaktadır. Ancak onun yapılan tartışmaların belli bir akademik disiplin içinde seyretmesini, bunun içinde belli bir şahsın riyâsetinde yapılmasını önemsedini söylemek gerekir. Zira kendisine mescitte fıkıh araştırmaları yapan bir halka bulunduğu haber verildiğinde “Bir başları var mı?” diye sormuş; hayır cevabını alınca da “Bunlar asla fakih olamazlar.” demiştir.⁷⁹ Öte yandan kendi



derslerinde tartışmaların herkesin fikirlerini rahatlıkla söyleyebileceği ve hiçbir kimseden çekinmeyeceği hür bir ortam hazırlamıştır. Mescitte konuları yüksek sesle tartışan öğrencileriyle birlikte bulunduğu bir sırada Ebû Hanîfe'nin ders halkasına uğrayan ünlü muhaddis Süfyân b. Uyeyne kendisini "Ey Ebû Hanîfe! Burası mescit. Burada ses yükseltilmemeli!" diye uyarınca "Onları kendi hallerine bırak! Ancak bu şekilde fıkıh öğrenebilirler." demiştir.⁸⁰

Ebû Hanîfe günümüze kadar çok geniş bir uygulama alanı bularak varlığını sürdüren mezhebinin nazariyatını kurarken tek başına hareket etmemiş, yetişmiş öğrencilerinden oluşan bir şûra meclisine riyaset ederek onlarla beraber mezhebin temellerini atmış ve binasını kurmuştur. Bu şûranın üyeleri aşağıda geleceği üzere Ebû Hanîfe ile birlikte fikhî tedvin ettikleri ifade edilen kırk kişilik grup olmalıdır. Bunlardan en önde gelen on kişilik grubun isimleri Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammâd (ö. 212/827) tarafından "Dedemin seçkin öğrencileri ondur." diyerek şu şekilde sıralanmıştır:

1. Ebû Yûsuf Yakub b. İbrâhîm (d.113/731 - ö. 182/798)
2. Züfer b. Hüzeyl (d. 110/728 - ö. 158/775)
3. Esed b. Amr el-Becelî (ö.190/806)
4. Âfiye b. Yezîd el-Evdî (ö. 180).
5. Dâvud et-Tâî (ö. 165/781)
6. Kâsım b. Ma'n el-Mes'ûdî (ö. 175/791)
7. Ali b. Müshir el-Kûfî (ö.189/805)
8. Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide (ö.182/798)
- 9-10. Ali el-Anezî'nin oğulları Hibbân (d. 111/729- ö. 171/787) ve Mendel (d. 103-108/721-726 - ö. 167 veya 168/784-785).⁸¹

İsmâil bu isimleri sıraladıktan sonra "İçlerinde Ebû Yûsuf ve Züfer gibisi yoktur." diye eklemiştir.⁸² Bu on kişilik liste daha başka kaynaklarca da doğrulanmaktadır. Ebû'l-Hasan el-İclî (ö. 261/875) Hibbân b. Ali el-Anezî hakkında "Ebû Hanîfe'nin halkasında oturan on fakihten biriydi." diyerek bu on kişilik ekibe atıfta bulunmaktadır.⁸³ Saymerî'nin İmam Muhammed'in öğrencisi Hasan b. Hammâd el-Hadramî Seccâde'den (ö. Receb 241/Kasım 855) naklen verdiği bir bilgiye göre Ebû Hanîfe'nin ders halkasına aralıksız devam edenlerin sayısı on idi. Bunlardan dördü Züfer, Ebû Yûsuf, Esed b. Amr ve Ali b. Müshir Kur'an ezberler gibi fıkıh ezberliyorlardı.⁸⁴ Saymerî ayrıca Züfer'in Ebû Hanîfe'nin halkasına geçtikten sonra Ebû Hanîfe ile birlikte kitaplar tedvin eden on büyük kişiden (ekâbir) biri olduğunu belirtmektedir.⁸⁵

İlginçtir ki yukarıda zikredilen on kişilik listede mezhebin görüşlerini günümüze aktarmada kilit noktada olan İmam Muhammed eş-Şeybânî yer almamaktadır. Aynı şekilde Ebû Yûsuf da ileri gelen öğrencilerine yönelik Ebû Hanîfe'nin yaptığı bir konuşmada hazır bulunanları sayarken Şeybânî'yi zikretmemiştir.⁸⁶ Muhtemelen Ebû

Hanîfe'nin vefatı sırasında Şeybânî henüz 18 veya 15 yaşında bir delikanlı olduğu için bu seçkin öğrenciler arasında zikredilmemiş olmalıdır. Zira Şeybânî Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra İmam Züfer, İmam Ebû Yûsuf ve İmâm Mâlik'den tahsil görmeye devam etmiştir.

Mezhebin sağlam temeller üzerine kurulmasında, etkin hale gelmesinde ve asırlardan beri sürekliliğini korumasında İmam'ın etrafında birleşen öğrencileri arasında farklı alanlarda yetişmiş insanların profesyonel katkılarının önemi inkâr olunamaz. Geçmişte bu duruma dikkat çeken birçok âlim bulunmaktadır. Bir gün Vekî b. Cerrâh'ın yanında bir adam "Ebû Hanîfe hata etti." deyince Vekî "Yanında kıyas konusunda usta olan Ebû Yûsuf ve Züfer; hadis ezberinde önde gelen Yahyâ b. Ebû Zâide, Hafs b. Gıyâs, Hibbân ve Mendel; lügat ve Arapça'da uzman Kâsım b. Ma'n, zühd ve takvâda ileri mertebede olan Dâvud et-Tâî ve Fudayl b. İyâz gibi şahsiyetler var iken Ebû Hanîfe nasıl hata edebilir ki? Meclisinde böyle kişilerin bulunduğu insan neredeyse hata etmez. Çünkü hata edecek olsa bu kişiler onu hatadan döndürürlerdi." demiştir.⁸⁷

Kaynaklarda şûra meclisinin çalışma tarzı şu şekilde özetlenmektedir: Ebû Hanîfe derslerde meseleleri tek tek ele alarak önce ortaya bir mesele atar, öğrencilerinden konu hakkında söylemek istediklerini söylemelerini ister, her bir mesele duruma göre bazen bir ay, bazen daha uzun süre tartışılır, deliller ortaya konur; en sonunda da önde gelen öğrencileri de kabul ettikten sonra İmam Ebû Yûsuf o meseleyi *usûle* yazardı.⁸⁸

5. Görüşlerin Kayda Geçirilmesi: Yukarıda kısaca üzerinde durulduğu üzere Ebû Hanîfe'nin bir bakıma moderatörlük yaptığı ilmî tartışmalar sonucunda ortaya çıkan görüşler kayda geçiriliyordu. Öğrencilerinden Esed b. Furât bu süreci şöyle özetlemiştir: "(Tartışmada hazır bulunan öğrenciler) meselenin cevabında Ebû Hanîfe'den ayrılırlar, bu cevap, şu cevap (farklı cevaplar) ortaya çıkardı. Sonra o meseleyi ona götürür sorarlardı. Hemen cevabı gelirdi. Mesele hakkında üç gün dururlar, sonra onu divana yazarlardı."⁸⁹ Bu anlatımda dikkat çeken en kritik nokta "divana yazma (*yektübûnehâ fi'd-dîvâni*)" ifadesidir. Muhtemelen daha sonraki kaynaklar bu ifadeyi tedvîn kelimesiyle karşılaştırmışlardır ki aslında bu kelimenin Farsça divan kelimesinden⁹⁰ fiil kalıbına dökülerek türetildiği anlaşılmaktadır. Nitekim klasik kaynaklarda geçtiği şekliyle divan kelimesi devlet idaresindeki muhtelif idarî, malî ve askerî hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere verilen bir isim⁹¹ olarak düşünüldüğünde Esed'in ifadesinden Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclisinde varılan sonuçların kayıtlarının tutulduğu defter ya da defterler bulunduğu anlaşılabilir. Ayrıca yukarıda geçen bilgiler de göz önüne alındığında fikhin belli konularına tahsis edilen ayrı



defterler bulunduğu da söylenebilir.

Kaynaklar bize kayıtları tutanlarla ilgili de önemli bilgiler sağlamaktadırlar. Mugîre b. Hamza'dan gelen bir rivayete göre Ebû Hanîfe ile birlikte kitap tedvin eden en önde gelen büyük öğrencilerin sayısı 40 idi. Esed b. Furât ise bu 40 öğrenciden ilk onda⁹² Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide'nin bulunduğunu belirttikten sonra sonuncusu hakkında "Onlar için kitapları 30 sene boyunca yazandır ifadesini kullanır."⁹³ Bu ifadeden Hammâd'ın vefatından sonra ders halkasının başına geçen Ebû Hanîfe'nin daha ilk günlerden, yani 120 senesinden itibaren kayıtları tutturmaya başladığı ve Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide'nin de daha o tarihte İmam'a öğrencilik yapmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bir başka rivayete göre de Ebû Hanîfe'nin kitaplarını ilk yazan öğrencisi Ebû Amr Esed b. Amr el-Becelî idi.⁹⁴

6. Özel Kavramlar Üretme ve Bunlara Uygun İsimler (Terimler) Verme: Ebû Hanîfe fıkıh kavramalarının oluşmasında ve terminolojinin gelişmesinde, dolayısıyla bu ilmin bir disiplin olarak vücut bulmasında öncülük etmiştir. İbnü'l-Mübârek birçok şehir gezdiğini, ancak Ebû Hanîfe ile karşılaşmaya kadar helâl ve haramın usûlünü bilmediğini ifade etmiştir.⁹⁵ Öğrencilerinden Merv'in önde gelen ulemasından biri olan Ebû Hamza es-Sükkerî (ö. 167/784) "Ebû Hanîfe gelinceye kadar fâsîd alım satım, fâsîd namaz nedir bilmiyorduk." demiştir.⁹⁶ Öte yandan müstehcen sayılan bazı konuları anlatmak için munasip ifadeler geliştirdiği de bilinmektedir.⁹⁷

7. Kişisel görüşleri mutlaklaştırmamak ve onlara nas gücü vermemek: Ebû Hanîfe kişisel gayret ve bilgi birikimiyle Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerden anladığı ve vardığı sonuçları nas seviyesinde görmez; nasların yanılmazlığına karşın kişilerin onlarla irtibatında yanlış anlama ihtimalini daima hatırd tutardı. Geçmişte ve günümüzde birçok insanın Kur'an'dan ve Sünnet'ten anladıkları bir sonucu "Kur'an'dan veya hadisten anladığıma göre" diyecek yerde doğrudan doğruya "Kur'an böyle diyor.", "Sünnet böyle diyor." ifadeleriyle vermek suretiyle düştükleri bu hataya karşı İmam-ı A'zam'ın oldukça dikkat çekici bir yaklaşım içinde olduğunu gösteren bazı sözleri nakledilmektedir. O kişisel anlayış ve bilginin izafiliği dolayısıyla görüşlerinde bağnazlıktan uzak kuşkucu bir tavır içinde bulunması sebebiyle fetvâ verdiği zaman görüşüne mutlak doğruluk değeri atfetmeden "Bu Nu'mân b. Sâbit'in re'yidir. Gücümüzün yettiğinin en iyisidir. Kim bundan daha iyisini getirirse o doğruya daha yakındır" derdi.⁹⁸ Kendisi son derece insaf sahibi biriydi. Doğruluğu kuşkulu ama Ebû Hanîfe'nin genel tavrına uygun bir başka rivayete göre kendisine "Verdiğin fetvâlar ve kitaplarına yazdıkların şüphe

içermez gerçek midir?" diye sorulduğunda "Vallahi bilmiyorum. Belki şüphe içermez batıldır." cevabını vermiştir.⁹⁹

8. Tevakkuf: Ebû Hanîfe bilip bilmediği her konuda kendisini bir görüş açıklamak zorunda hissetmez; delilini bilmediği veya araştırmaları neticesinde bir sonuca ulaşamadığı konularda görüş açıklamazdı. Öğrencisi Şeybânî Zâhirurrivâye kitapları arasında yer alan bir eserinde onun "*Dehir* (kelimesi yemin cümlesinde belirsiz şekilde *dehren* olarak kullanıldığında anlamı) nedir bilmiyorum." dediğini aktarır.¹⁰⁰ Esere şerh yazan Leknevî "Bir delil bulunmadığında kıyasla (akıl yürütme ile) idrak edilemeyen hususta tevakkuf etmek bir tür fıkıhtır. Bu bir cehâlet değildir; Ebû Hanîfe'nin bilgide (marifet) nihâi noktada olduğunu gösterir." demiştir.

9. Hatadan Dönme: Ebû Hanîfe'nin birçok görüşünden döndüğü bilinmektedir.¹⁰¹ Bu konuda kaynaklarda birçok anekdota yer verilmektedir. Meselâ Ebû Hanîfe hacda bulunduğu bir sırada Doğu İslâm dünyasından gelen bir şahıs Mekke'de, bir önceki sene kendisine çeşitli konular hakkında sorduğu ve aldığı cevapları yazdığı bir metin getirerek arz eder; ancak onun bütün bu görüşlerden vazgeçtiğini görür.¹⁰² Hadisçilerden Ebû Hazma es-Sükkerî el-Mervezî Ebû Hanîfe'ye gelip bazı sorular sorar; yirmi yıl kadar sonra tekrar kendisine uğradığında bu sorulara verdiği cevaplardan döndüğünü görür. Oysa kendisi bu görüşlere göre insanlara fetva vermişti. Buna içerleyen Sükkerî İmam'a durumu arz edince "Biz bir görüş benimseriz; ertesi gün bir başka görüş benimseyip ondan döneriz." diye cevap alması üzerine "Sen ne kötü adamsın!" diyerek sert çıkışır.¹⁰³ Benzer bir durumu Ebû Hanîfe'nin derslerine devam ederek onun görüşleri konusunda maharet kazanan hadis hâfızlarından Ebû Avâne el-Vâsîfî (ö. 176/792) yaşamıştı. Bu durumu Ebû Hanîfe ile konuştuğunda ise "Bu (şimdiki görüşümüz), öncekinden daha iyidir" cevabını almıştı.¹⁰⁴ Tevbe b. Sa'd el-Mervezî (ö. 178/794) adlı öğrencisi de yanında defteri ile yolda Ebû Hanîfe'nin peşine takılır ve sorduğu soruların cevabını yazardı. İmam böyle yapmaması konusunda kendisini uyarmış, ertesi gün Tevbe'nin, yazdığı aynı soruyu sorması üzerine aksine cevap vermişti.¹⁰⁵ Bir başka hikâyeye göre Muhammed b. Şücâ es-Selcî (d. 181/797 - ö. 266/880) Ebû Hanîfe'nin dersinde notlar tutmuş olan hadisçi Ebû Bekir Abbâd b. Suheyb el-Basrî'den (ö. 212/827) kendisinde bulunan Ebû Hanîfe'den yazdıkları notları çıkarmasını talep edince Abbâd ondan yazdığı notları ihtiva eden bir evrak sandığı (*kımatr*) dolusu not bulunduğunu, yalnızca ondan yazdığı hadisleri rivayet edebileceğini, onun re'yini ise rivayet etmeyeceğini söyler. Nedeni sorulunca da "Kûfe'ye geldim, onun fetvâ verdiğini duydum. Verdiği cevapları yazdım. Sonra on sene Kûfe'den



uzak kaldım. Daha sonra geldiğimde aynı sorulara başka cevaplar verdiğini duydum.” demiştir.¹⁰⁶

Görüş değiştirme yukarıda geçen hikâyelerde de görüldüğü üzere pek çok kimse tarafından olumsuz bir tavır olarak görülmüş iken gerek İmam ve gerekse öğrencileri tarafından dindarlığın ve ilimdeki derinliğin bir nişanesi olarak değerlendirilmiştir. Öğrencisi Abdullâh b. Dâvud el-Hureybî bu durum kendisine hatırlatıldığında “Ebû Hanîfe fikhî iyi bilen biriydi. Fakih fikha dair bir görüşten ancak geniş ilmî birikime sahip olunca döner.” demiştir.¹⁰⁷ Ünlü muhaddis Abdullâh b. Avn’ın (ö. 151/768) yanında Ebû Hanîfe’nin adı geçince orada bulunanlardan biri “O bugün bir söz söyler, yarın döner!” deyince İbn Avn: “Bu onun ileri derecede takvâ sahibi olduğunu gösterir. Bir görüşten diğerine ancak dini bütün kimse döner. Öyle olmasaydı yanlışını destekler müdafaa ederdi” demiştir.¹⁰⁸ Abdullâh b. Mübârek de Ebû Hanîfe’nin Allah’ın dini konusunda oldukça tavizsiz olduğunu vurgulamak sadedinde “O kimi zaman böyle, kimi zaman şöyle derdi.” demiştir.¹⁰⁹

Klasik kaynaklarda hatadan dönmenin bir fazilet olduğu düşüncesinin İmam’ın öğrencileri tarafından da özümsemişliğini gösteren birçok tarihî malzeme bulunmaktadır. İmam Ebû Yûsuf’un Medine’de halifenin yanında İmam Mâlik’le tartışmasının ardından bir görüşünden ve İmam Muhammed’in yine İmâm Mâlik’ten öğrenim gördükten sonra bir kısım icthâdlarından döndüğü bilinmektedir. Bu konuda bir başka öğrencisi Hasan b. Ziyâd’la ilgili hoş bir hikâye aktarılmaktadır. Bir keresinde kendisine bir fetva sorulmuş, ancak yanlış fetva vermişti. Fetva verdiği kimseyi tanımıyordu. Bunun üzerine bir tellal kiralayıp “Hasan b. Ziyâd falanca gün bir meselede yanlış fetva vermiştir. Hasan b. Ziyâd’ın kendisine herhangi bir konuda fetva verdiği kimse ona başvursun!” diye ilan ettirmiş ve fetva sahibi bulunup kendisine yanlış fetva verdiğini, doğrusunun şu şekilde olduğunu bildirinceye kadar günlerce fetva vermeden beklemiştir.¹¹⁰

Züfer b. Hüzeyl ise kendisinin Ebû Hanîfe’ye muhalif olan bütün görüşlerinin daha önce onun benimseyip de döndüğü görüşler olduğunu söylemiştir.¹¹¹

V. Ebû Hanîfe’nin İlmî Mirası

A. Fıkhın İlk Müdevvini

İmam Şâfiî: “Ebû Hanîfe’nin kitaplarını incelemeyen fıkhta derinleşemez.”¹¹²

Ebû Hanîfe İslâm tarihinde çeşitli alanlarda kitapların yazılmaya başladığı bir dönemde yaşamış olmakla birlikte kendisinin kitap yazarak ilmî birikimini sonraki nesillerle paylaşma çabası içinde bulunup bulunmadığı ile ilgili ilim çevrelerinde bir tartışma yapıla gelmiştir. Bazıları mutlak surette Ebû Hanîfe’nin kitap yazmadığını

ifade etmektedir. Bunlardan Bedreddin ez-Zerkeşî gibi bazı müellifler Ebû Hanîfe’nin tedvinde bulunmadığını ve bu yüzden - diğer bazı sebepler yanında - aynı konuyla ilgili onun görüşünü nakleden kişilerin yanlış aktarımında bulunmaları sebebiyle görüşleri arasında çelişkilerin ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.¹¹³ Özellikle Hanefî-Mu’tezilî çevreler Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhu’l-ekber* ve *el-Âlim ve’l-müteallim* gibi akâid risâlelerinde Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat ilkelerinin çoğunluğunun açıklanmış olması sebebiyle kendi mezheplerine uygun bulmadıkları için bu eserlerin Buharalı Ebû Hanîfe’ye ait olduklarını iddia etmişlerdir. Bu iddia çeşitli delillerle çürütülmeye çalışılmıştır.¹¹⁴ Biz burada akâid risâlelerinin aidiyeti problemine girmeden Ebû Hanîfe’nin öne çıktığı alan olan fıkıh ilmi çerçevesinde eser yazıp yazmadığı meselesini irdelemeye çalışacağız.

Bir kısım Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe’nin fıkıh ilmini ilk tedvin eden, ana ve alt bölümler (kütüb ve ebvâb) halinde tertipleyen kişi olduğuna belirtilir.¹¹⁵ Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) ilk olarak fikhî meseleleri vaz edip (*tefri*) bu konuda telif ve tasnifte bulunan kişinin Ebû Hanîfe olduğunu ifade eder.¹¹⁶ Ebû Hanîfe biyografisine dair hacimli eserleri bulunan Muvaffak el-Mekki ve Bezzâzî yine bu alanda önemli bir eser vermiş olan Ebû Bekir Atîk b. Dâvud el-Yemânî’ye dayanarak bu görüşü biraz daha detaylandırır. Buna göre Ebû Hanîfe şeriat ilmini ilk tedvin edendir. Ondan önce hiç kimse bunu yapmamıştır. Çünkü sahâbe ve tâbiîn şeriat ilmini bölümlenmiş bâblar ve sıralı kitaplar halinde vâzetmediler. Onlar sadece anlayışlarının gücüne itimat ediyorlardı; bu yüzden kalplerini ilimlerine sandık yapmışlardı. Onlardan sonra Ebû Hanîfe dünyaya geldi, ilmin dağılık olduğunu gördü, gelecek hayırsız nesillerin onu zayi etmesinden korktu. Bu sebeple Hz. Peygamber (sav) “Allah ilmi insanlardan doğrudan çekip almaz; ancak ulemanın ölümüyle alır; başlarında câhiller kalır, ilimsiz fetva verip hem kendileri ve hem de başkalarını sapıttılar.” buyruğunu dikkate alarak ilmi tedvin etti ve onu bölüm bölüm, sıralı kitaplar halinde tanzim etti. Önce temizlik bölümüyle başladı, sonra sırasıyla namaz ve diğer ibadetleri; sonra muâmelâtı yazdı. Miras bölümüyle bitirdi. Ondan sonra gelen imamlar onun ilminden iktibas edip ona uydular ve kendi kitaplarını onun kitaplarına göre tanzim ettiler. İmam Şâfiî’nin “Ulema fıkıhta Ebû Hanîfe’nin iyâlidir.” sözü bunu anlatır. Ebû Hanîfe’nin bütün bu ilimleri hocalarından öğrenerek ve onlardan destek alarak değil tek başına vaz etmiş olmasının hayranlık uyandırdığını söyleyen Atîk b. Dâvud ondan önce bu konuda tedvinde bulunulduğunu iddia edenin sahâbe ve tâbiünden herhangi bir kimsenin yazmış olduğu müdevven bir eser göstermesini söyleyerek meydan okur. Öte yandan kitaplarda konuların soru cevap yöntemiyle önce sorular sorup sonra onları cevaplandırma şeklinde bir üslup kullanımı ile



ferâiz ve şürût ilimlerine dair ilk kitap yazmanın da Ebû Hanîfe'ye nasip olduğu ayrıca belirtilir.¹¹⁷ Bazı kaynaklar Ebû Hanîfe'nin ilk yazdığı *Kitâbü's-Salât'ı Kitâbü'l-Arûs* [Gelin Kitabı] diye isimlendirmiş olduğunu kaydederler.¹¹⁸

Ebû Hanîfe'nin fikhî tedvin etmesi İslâm hukuk tarihinde yeni bir başlangıç anlamına geliyordu. Daha önce hadislerin ve hadislerle birlikte sahâbe ve tâbiîn görüşlerinin (âsâr) derlenmesi bile büyük tartışmalara yol açmıştı. Ancak Kûfe fikh geleneği içinde üstatların görüşlerinin erken dönemlerden itibaren yazılmaya başladığı görülmektedir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin belirttiğine göre fikhâ dair görüş ve fetvaları tanınmış öğrencileri tarafından yazıya geçirilen İbn Mes'ûd'dan başka bir sahâbî yoktu.¹¹⁹ Abîde es-Selmânî yanında bir şeyler yazdığını gördüğü öğrencisi İbrâhîm en-Nehâî'ye "Benden herhangi yazılı bir şeyi (kitâb) ebedileştirme" uyarısında bulunmuş¹²⁰ ise de Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd, İbrâhîm en-Nehâî'nin yanında yazarken görülmüştü.¹²¹ Nitekim Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Âsâr*'larında Hammâd aracılığıyla Nehâî'nin birçok görüşüne yer verilmiş olması bu bilgilerin yazılı kaynaklara dayandığını düşündürmektedir. Mamafih bu yazılan fikhî görüşler yazarların kendi görüşleri değil, hocalarının görüşleri idi ve hadisçiler tarafından bir tür hadis (mevkûf hadis) değeri atfedilerek önceki otoritelerin (sahâbe ve tâbiîn) bu görüş ve düşünceleri kaydedilmekteydi.

Fikhî ilminde yeni bir çığır açan Ebû Hanîfe doğrudan doğruya kendisinin, hatta öğrencilerinin görüşlerini kayıt altına almaktaydı. Henüz re'y, kıyâs ve istihsânın meşruiyeti tartışmaları canlı bir biçimde sürdüğü bir çağda fakihin ictihad yöntemiyle ulaştığı kendi fikhî anlayış ve görüşlerini kayda geçirmesi çok ileri cesur bir adım olarak görülebilir. Zira İbn Hacer'in ifadesiyle "salt re'yden doğan (kaynaklanan) fikhî meselelerin tedvini" Ebû Hanîfe'den neredeyse bir asır sonra bile İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve az sayıda âlim tarafından hâlâ meşru görülmemekteydi.¹²² Ebû Hanîfe'nin kendi görüşlerini kayda geçirmesi onun usule ilişkin temel bir yaklaşımını, sahâbe dışındaki nesillerle kendisini ictihad noktasında eşit tuttuğunu hatıra getirmektedir. Tâbiînden olan kişilerin görüşleri ilim adı altında kaydedilebiliyorsa kendisinin görüşü niçin kaydedilmesin ki?

Ebû Hanîfe'nin derslerinin uzun süreli müdavimleri dışında da birçok öğrencisinin onun kitaplarını bizzat kendisinden okuyup kopyalarını çoğaltmışlardır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin kendisinden kitaplarını işiten¹²³ Abdullâh b. Mübârek: "Ebû Hanîfe'nin kitaplarını birçok defa yazdım; onlarda ilâveler (ziyâdât) olurdu onları da yazardım." demiştir.¹²⁴ İbnü'l-Mübârek Kûfe'ye geldiği zaman öncelikle Züfer'e uğrar, Ebû Hanîfe'den yazdığı kitapları ödünç alıp onları

yazardı. Bu şekilde defalarca yazmıştır.¹²⁵ Tirmiz ve Sagâniyân halkının imâmı ve kadısı olan Abdülaziz b. Hâlid et-Tirmizî de Ebû Hanîfe'den fikh öğrendiği sırada kitaplarını yazmış ve onları Horasan'a taşıyıp yaymıştı.¹²⁶ Bir rivayete göre Abdülaziz b. Hâlid hacca giderken Kûfe'de Ebû Hanîfe'den *Kitâbü'n-Nüzûr ve'l-keffârât'ı* okumuş, hacdan döndüğünde ise Ebû Hanîfe vefat etmişti.¹²⁷ Bir başka rivayette ise kitap adı vermeksizin "Ebû Hanîfe'den Ebû Hanîfe'nin kitaplarını okudum. Bitirince kendisinden bu kitapları rivayet edip edemeyeceğimi sordum. Evet, (rivayet edebilirsin) cevabını verdi." demiştir.¹²⁸

B. Hocalığı

Hocası Hammâd b Ebû Süleyman'ın 120'de (738) vefatı üzerine Ebû Bekir en-Nehşelî, Ebû Bürde et-Utbî, Muhammed b. Câbir el-Hanefî gibi ileri gelen öğrencileri Kûfe Ulucamii'ndeki [Mescidü'l-Câmî]'¹²⁹ ilim halkasının devamını sağlamak üzere önce halkanın başına geçmesi için Hammâd'ın oğlu İsmail'e teklif götürmüşler, ancak gramer, edebiyat ve tarih sohbetleriyle dersi geçiren İsmail'in fikhîteki yetersizliğinin anlaşılması üzerine Kûfe kurrâsından Ebû Hasîn Osman b. Sâbit el-Esedî (ö. 128/745–746) ve Habîb b. Ebû Sâbit'in (ö. 119/737 veya 122/740) önerisiyle Ebû Hanîfe'ye teklif götürmüşler ve onu halkanın başına geçirmişlerdir. Bu ilk gruptan sonra aralarında Ebû Yûsuf, Esed b. Amr, Kâsım b. Ma'n, Züfer b. Hüzeyl, Ebû Bekir el-Hüzelî ve Velîd b. Ebân'ın bulunduğu ikinci grup derslerine devam etmeye başlamıştır. Bu sırada İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrûme, Şerîk b. Abdullâh, Süfyân es-Sevrî gibi şehrin ileri gelen fakihleri Ebû Hanîfe'ye muhalefet ediyor, onun kusurunu araştırıyorlardı. Ama Ebû Hanîfe ilmî dirayetiyle temayüz etmeye başlayınca öğrenci sayısında artış oldu ve onun ders halkası mescitteki en büyük halka haline geldi. Hasımlarına verdiği cevaplar, fikh öğretimindeki başarısı, öğrencileriyle kurduğu yakın ve sıcak ilişkiler sayesinde gün geldi idarecilerin ihtiyaç duyduğu, halifelerin adını andığı bir büyük şahsiyet oluverdi.¹³⁰ Arada fasılalar olmakla birlikte 30 yıl boyunca ders halkasını idare etti.

Ebû Hanîfe'nin ilim halkası herkese açıktı. Kendisine hadis rivayet etmesi için birinin referans mektubunu getiren şahsa "İlim böyle talep edilmez. Allah ulemâdan ilmi insanlara açıklamaları, gizlememeleri için söz almıştır. İlimin havâssı avamı olmaz. Ancak biz insanlara öğretir, öğretmekle de Allah rızasını dileriz." demiştir.¹³¹ Hatta gayri müslim öğrencilerin onun derslerine devam ettikleri bilinmese de "İnsanların hepsi Hz. Âdem ve Hz. Nuh (a.s.) peygamberin çocuklarıdır." anlayışını dile getiren¹³² Ebû Hanîfe'nin: "Hidâyete erer ümidiyle Hıristiyan'a fikh ve Kur'ân'ı öğretirim." dediği nakledilmiştir.¹³³ Ancak onun derslerine katılmak belli bir akademik yetişmişliği gerektiriyordu. Amr b. Velîd el-Agdaf el-Basrî (ö.



181/797) Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmak üzere Basra'dan gelmiş, fakat onun derlerini takip etmek için ilmi yeterliliğe sahip olmadığından öğrencisi Ebû Yûsuf'un derslerine katılmıştır.¹³⁴

C. Öğrencileri

Daha önce gördüğümüz üzere Ebû Hanîfe'nin hocalarının listesi oluşturulduğu gibi öğrencilerinin de listeleri oluşturulmuştur. Ebû Hanîfe'nin biyografisine dair müstakil eser yazan veya onun biyografisine yer veren sekiz kaynaktan hareketle alfabetik olarak İmam'dan istifade edenlerin listesini oluşturan Şâfiî âlim Sâlihî İmam'dan istifade edenlerin tamamının belirlenmesinin imkânsız olduğunu ifade ettikten sonra İmam'ın biyografisine dair müstakil eser yazmış olan Hâfiz Ebû Muhammed el-Hârisî'nin İmam'ın çağdaşı ya da ona yakın dönemde İslâmî ilimlerde öne çıkan ve aralarında diğer üç mezhep imamının da bulunduğu 21 kadar âlimin ismini sıralayarak İmam'dan rivayette bulunanların bu âlimlerden rivayette bulunanlara nispetle daha çok olduğunu yazdığını belirtir ve “Bütün bu âlimlerin İmam Ebû Hanîfe kadar akademik yakın çalışma arkadaşlarına (ashâb) ve öğrenciye sahip olmadılar. Ulemâ ve bütün halkın anlaşılması problemleri hadislerin açıklanması, naslardan çıkarılan meseleler, yeni hâdiseler, davalar ve ahkâm konularında ondan ve onun arkadaşlarından yararlandıkları kadar hiç kimseden yararlanmadılar.” dediğini kaydetmiştir.¹³⁵ Sâlihî listenin başında listede 800 kadar kişinin yer aldığını ifade etmişse de listeyi saymadan tahmini bir rakam verdiği anlaşılabilir, zira listeyi saydığımızda yukarıdaki 929 rakamına ulaşmaktadır.

Bezzâzî Menâkıbü Ebî Hanîfe adlı eserinin sonlarında önemli ilim merkezlerinin adlarını sıralayarak burada yetişen bazı önemli ilim adamlarını zikredip İmam'dan hadis ve fıkıh tahsil etmiş olanların bu şahıslardan rivayette bulunanlardan daha çok olduğunu belirttikten sonra şehirlere göre Ebû Hanîfe'den hadis ve fıkıh tahsil eden 785 kişinin adını sıralamıştır.¹³⁶ Ancak kendisi bu sayıyı 130 olarak vermektedir. “İşte Doğu'da ve Batı'da şehirlerin üstatları ve Müslümanların ileri gelenlerinden bu 130 adam ondan [Ebû Hanîfe] tahsil gördüler; onların çaba ve gayretlerinin bereketiyle ilim bize ulaştı.”¹³⁷ 34 Buharalı âlimi zikrettikten sonra “Hepsini saymak uzun sürecek daha pek çok Buharalı, İmam'ın öğrencilerinden fıkıh ve hadis tahsil etmişlerdir.”¹³⁸ derken aslında ondan ilim alanların burada sayılanlarla sınırlı olmadığını ifade etmektedir. İmam'ın öğrencileri listesini oluşturanlardan Zerencerî ve Mizzî ise 93 kişinin adlarını sıralamışlardır.¹³⁹

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında özellikle hemşerileri olan Kûfelilerin ve Vâsıt, Basra, Musul, Bağdat, Ehvaz gibi yakın şehirlerin bulunmasını

tabii karşılamak gerekir. Horasan, Mâverâünnehir ve Harizm bölgelerinden gerek ilim öğrenmek için merkezdeki ilim halkalarına akın eden öğrencilerin gerekse Hicâz'a giden hacıların yolu üzerinde bulunan Kûfe çok farklı milletlerden ve geleneklerden gelen kişilerin Ebû Hanîfe ile buluşmalarına ev sahipliği yapmaktaydı. Listelerde yer alan bu bölgelerin âlimleri genellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini memleketlerinde yayan ve oralarda kadılık görevine gelerek mezhep görüşlerinin uygulanmasına öncülük eden kimselerdir. Özellikle Belhliler arasında Ebû Hanîfe'nin ayrı bir yeri vardı. Diğer şehirlerden gelip İmam'a öğrencilik yapanlar başka hocalardan da okumakta iken Belhliler hiç kimseyi ona muadil tutmadıkları için yalnız onun derslerine devam ediyorlardı. Belh'e Merhaba-bâd adını veriyor, “Belh dâru'l-fıkıhtır” diyorlardı.¹⁴⁰

Hac ziyaretleri İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yetişmiş ulemayı bir araya getirmesi, bilgi alış-verişinde bulunmaları açısından oldukça önemli bir işlev görmekteydi. Ebû Hanîfe'nin de sık sık yaptığı hac ziyaretleri ve Emevîler'in yıkılışı sürecinde Mekke'deki mecburi ikametini dolayısıyla kendisinden istifade edenler arasında Yemen'den Mısır'a, oradan Kuzey Afrika'nın en uç noktalarına kadar birçok bölgeden kişilerin bulunduğunu görmek yadırganası bir durum değildir. Nitekim Leys b. Sa'd'ın hac sırasında Ebû Hanîfe'ye ceza hukukuna dair pek çok soru sorduğu rivayet edilmektedir.¹⁴¹ Magrib'in en uç noktasındaki belde Tanca'dan bir adamın Tanca'da İmam Ebû Hanîfe'nin kitaplarının bulunduğu ve orada Ebû Hanîfe'nin re'iyine göre fetva verildiğini belirtmesi İmam'ın ilmi birikiminin nerelere kadar ulaştığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁴²

Basra'dan meşhur müfessir, muhaddis ve fakih Katâde b. Diâme, Hammâd b. Zeyd; Kûfe'den arkadaşı büyük muhaddis ve müctehid Süfyan es-Sevrî, ona olan sert muhalefetlerine rağmen Kûfe kadıları İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme ve Şerîk b. Abdullâh ile hatta hocası Hammâd b. Ebû Süleyman da kendisinden alanlar arasına katılmıştır. Kûfeliler sayılırken bir yerde “İşte bunlar Kûfe'de ondan alan ve onun menkıbelerini zikreden büyük hadis imamlarıdır.” demektedir.¹⁴³

Listelerde Mekke ve Medinelî talebeleri olarak gösterilen kimselerin kimliklerine bakıldığında bunlar mezhebin oluşumunda etkin olan kişiler olmayıp değişik münasebetlerle İmam'dan bilgi alan, rivayette bulunan veya görüş alışverişinde bulunan ya da münazara eden kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında Ca'fer-i Sâdik ve daha başka Ehl-i Beyt'in ileri gelenleri bulunduğu gibi İmam Mâlik, Rebîatürre'y gibi müstakil müctehidler, Amr b. Dînâr, Süfyan b. Uyeyne, Abdürrezzâk es-San'ânî¹⁴⁴ gibi büyük muhaddisler; İbn İshâk ve Vâkîdî gibi tarihçiler; İbrâhîm Edhem, Şakîkî-i Belhî, Abdullâh b.



Mübârek, Dâvud et-Tâî gibi zâhid ve mutasavvıflar da yer almaktadır.

Öğrencilerin Bölgelere ve Şehirlere Göre Dağılımı

Bezzâî diğer müelliflerden farklı olarak Ebû Hanîfe'den hadis ve fıkıh tahsil eden öğrencilerin isimlerini memleketlerine göre tasnif etmiştir. Bu liste kuşatıcı olmasa da onun görüşlerinin ve dolayısıyla Hanefî mezhebinin yayıldığı bölgeler hakkında bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Bu sebeple bölgelere göre tasnif ederek her bir şehirde kaç öğrencisi bulunduğunu zikretmek istiyoruz:

Hicaz ve Arabistan: Mekke: 24, Medine: 17, Yemâme: 3;

Irak ve Anadolu: Kûfe: 357, Basra: 61, Bağdat: 14, Vâsıt: 30, Musul: 7, Cezîre: 4, Nusaybin: 3;

Suriye: Dımaşk: 10, Rakka: 6, Remle: 12;

İran ve Horasan: Merv: 41, Belh: 18, Cürcan: 11, Ehvâz: 6, Herat: 5, Kirman: 3, Nesa: 3, İsfahan: 2, Nisabur: 2, Serhas: 2, Sicistan: 2, Rem (Şiraz): 1, Hulvan: 1, Esterâbâd: 1, Hemedan: 2, Nihavend: 1, Rey: 19, Kûmes: 1, Damagan: 1, Taberistan: 1, Kuhistan: 1;

Mâverâünnehir: Buhara: 34¹⁴⁵, Semerkand: 6, Tirmiz: 2, Kiş: 1, Sagâniyân (Çaganiyan): 1;

Harizm: 8;

Yemen: 11;

Mısır: 3;

Bahreyn: 1;

Memleketleri bilinmeyenler: 47.¹⁴⁶

D. Yargı Kadrosununun Teşekkülü

Ebû Hanîfe'den kadı olması talep edildiğinde kabul etmediği için dövüldüğü, günlerce hapiste yattığı ve orada iken vefat ettiğine dair birçok rivayetin desteklediği yaygın bir söylem vardır. Ebû Hanîfe gerek Emevîler ve gerekse Abbâsîler döneminde yapılan başta kadılık olmak üzere bazı resmî görev tekliflerini geri çevirmiştir. Emevîler'in son Irak valisi İbn Hübeyre (ö. 133/750)¹⁴⁷ tarafından 130 (747) tarihinde hazineden sorumlu idareci olması ve muhtemelen daha sonra da Kûfe kadılığı görevini kabul etmesi için işkence görmüş, ancak kabul etmemiştir.¹⁴⁸ Bu olayın ardından Mekke'ye kaçmış ve Emevîler'in ortadan kaldırılıp Abbâsî Devleti'nin kuruluşuna kadar orada kalmıştır.¹⁴⁹ II. Abbâsî halifesi Ebû Câfer el-Mansûr tarafından yapılan kadılık teklifini de reddetmiştir. Taberî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe 145 yılında yapımına başlanılan ve 149'da tamamlanan Bağdat şehrinin plan ve proje aşamasında görev yaptırılmak üzere halife Mansûr tarafından davet edilenler arasında yer almış; halife tarafından yapılan kadılık teklifini geri çevirmesi üzerine de şehrin kurulmasında görev almış, kerpiç (tuğla)

dökümü ve sayımı, işçilerin çalıştırılması işlerinde çalışmıştır. Kerpiç sayımında kullanılan kamışla sayma yöntemini ilk onun kullandığı ifade edilmektedir. Halife yeni kurduğu bu ihtişamlı şehre döneminin en parlak hukukçu şahsiyetini kadı atamak istemiş; ancak ne var ki İmam onun bu arzusunu geri çevirmiştir.¹⁵⁰ Bazı rivayetlere göre Mansûr İmam'ı kâdilkudât atamak istemişti.¹⁵¹ Bazı farklı bilgiler bulunsa da kaynaklar umumiyetle İmam'ın Bağdat'ta hapisanede vefat etmiş olduğunu kaydederler.

Bazı biyografi yazarları Ebû Hanîfe'nin işkence görme pahasına kendisine yapılan kadılık tekliflerini üstlenmekten kaçındığını uzun uzadıya anlattıkları gibi öğrencilerine de üstlenmemelerini tavsiye ettiğine dair başlıklar atmışlardır.¹⁵² Kadılar İslâm'ın hukukî alanla ilgili hükümlerinin uygulanmasından sorumlu görevliler oldukları ve buna ilişkin bir hukuk sisteminin varlığı kaçınılmaz olduğu düşünülürse Ebû Hanîfe'nin hukukî meselelerle ilgili yaptığı oldukça ayrıntılı çalışmaların sadece bir fantezi olduğunu, bunların uygulanmasını aklından geçirmediğini düşünmek mantığı zorlayan bir açıklama şekli olsa gerektir. Öyleyse İmam'dan aktarılan kadılık karşısındaki olumsuz tavrı nasıl açıklamak gerekir?

Ebû Hanîfe'nin yapılan teklifleri geri çevirmesinin nedenleri ile ilgili daha çok siyasi içerikli muhtelif yorumlar yapılmakta, özellikle siyasi idarenin meşruiyeti ile ilişkilendirilerek gayri meşru kabul ettiği bir idare içerisinde yer almamaya çalıştığı ifade edilmektedir. Beyhakî'nin rivayetine göre ise Ebû Hanîfe Basra kadılığı teklifini geri çevirirken kadılık görevine uygun biri olmadığı, Arap olmadığı ve halifeye muhalif olduğu şeklinde üç sebep ileri sürmüştür. Halife bu gerekçelerden birincisini bu göreve ancak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibilerin uygun olacağı şeklindeki anlayışını doğru bulduğunu, ancak ne var ki onların geçmişte kaldığını, kendisinin kendi zamanı insanlarıyla çalışmak durumunda olduğunu söyleyerek; ikinci gerekçeyi ise "Allah katında en değerliniz Allah'tan en çok sakınmanızdır." âyetini¹⁵³ okuyarak ve üçüncü gerekçeyi de görüşlerin birbirine muhalif olabileceğini ifade ederek geçersiz kılmaya çalışmışsa da Ebû Hanîfe'nin ısrarı üzerine kendisini serbest bırakmıştır.¹⁵⁴

Öğrencisi Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819) *el-Mücerred* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin kadı atanmakla ilgili görüş ve tavsiyelerini şu şekilde aktarır: "Bir kimse kadılık talep etmemeli, talebi için aracılık etmemeli, böyle bir şeye kalkışmamalı ve kadı atanmayı istememelidir. Böyle yaparsa o kötü adamdır. Bir iş (mihnet, vazife) olarak kadı atanırsa o zaman hadisleri (âsâr) öğrenmeye çalışır; helâl ve haramı, fıkıh ve fıkıhın çeşitli vecihlerini, insanların ihtilâfını iyice araştırır; tamahkârlıktan ve imamları küçük görmekten kaçınarak iffet ve yumuşak başlılıkla kadılık görevini yerine getirir.



Kadı olmasını istemişlerse kadılık görevine girmesinde bir sakınca yoktur.”¹⁵⁵

Ebû Hanîfe'nin kadılık müessesesine karşı olduğu asla düşünülemez. Zira bir hukuk âlimi olan Ebû Hanîfe gerek idarenin ve gerekse toplumun uymak zorunda buldukları bir hukuk sistemine muhtaç olduklarının elbette farkındaydı. Bunun için de devamlı genişlemekte olan İslâm coğrafyasına hukuk pratisyenlerinin gerekliliğini görüyor ve biliyordu. Bu bakımdan kendisi merhum Muhammed Hamidullah Hoca'nın ifadesiyle İslâm tarihinde ilk olarak bir hukuk akademisi kurmuş, burada üretilen hukukî görüş ve anlayışları tedvin ederek uygulayıcılar için hazır hale getirmişti.¹⁵⁶ Nitekim kendisinden bir yüzyıl sonra ünlü Mu'tezilî âlimi Câhîz (ö. 255/869) bu çalışmaların semeresi hakkındaki gözlemlerini bizimle şu şekilde paylaşacaktır: “Bazen görürsün bir adam âsâr ve Kur'ân te'vîli tahsil eder, elli sene fakihlerle oturur kalkar, ama fakih sayılmaz, kadı atanmaz. Ancak bir iki senede Ebû Hanîfe ve onun gibilerinin kitaplarını inceleyen ve (vesika tanzimini konu alan) şurût kitaplarını ezberleyen kimsenin sen kapısına vardığında onun bir devlet memuru olduğunu sanırsın. Çok az bir zaman geçer, ya bir şehre ya da bir beldeye hâkim olur.”¹⁵⁷

Öğrencilerine kadılığı yasakladığına dair başlıklar altında verilen bilgilere bakıldığında bile aslında onun bu görevden sakındırma bir yana teşvikkâr tutumu ve bu görevi üstlenmenin getirdiği ağır sorumlulukları hatırlatma çabasının ağır bastığı görülmektedir. Meselâ İbn Ebi'l-Avvâm “Öğrencilerine Vasiyeti, Onları Yargı Görevi Üstlenmekten Menetmesi, Bir Hukuksuzluk Yapan veya Rüşvet Alan Kimsenin Yargı Görevinde Bulunmasının Câiz Olmayacağı” başlığı altında şu bilgileri vermektedir: Ebû Yûsuf anlatıyor: Aralarında Dâvud et-Tâî, Kâsım b. Ma'n el-Mes'ûdî, Âfiye b. Yezîd el-Evdî, Hafs b. Gıyâs en-Nehâf, Vekî b. Cerrâh, Mâlik b. Miğvel el-Becelî ve Züfer b. Hüzeyl et-Temîmî'nin bulunduğu bir grupla yağmurlu bir günde Ebû Hanîfe'nin yanında toplandık. Bize yüzünü dönüp dedi ki:

“Siz benim kalbimin sevinci, hüznümün cilâsısınız. Ben size fıkıhı eğerledim ve gemledim. Dilerseniz binin. İnsanları sizin sözlerinizi öğrenmek arzusuyla topuklarınızı çiğner bıraktım. Her biriniz kadı olmaya lâyıktır. İçinizden onu kadıların eğitmenleri olmaya lâyıktır Sizden Yüce Allah hakkı için ve Allah'ın size bağışladığı ihtişamlı ilmin kadri adına kiraya verme zilletinden onu (ilmi) korumanızı istiyorum. Sizden biriniz yargı görevi üstlenir de kendisinden kaynaklanan -Yüce Allah'ın kullarından gizlediği- bir hukuksuzluk olduğunu bilirse kadılık yapması câiz değildir, aldığı maaş helâl olmaz. İçi dışı gibi olursa o zaman kadılık yapması câiz, aldığı maaşı helâl olur. Bir zorunluluk gereği yargı görevi üstlenmek durumunda kalırsa insanlarla arasına perde

(mâbeyinci) koymasın. Beş vakit namazı mescidinde kılsın. Her namaza gittiğinde “Bir ihtiyacı olan var mı?” diye seslensin. Yatsı namazını kılınca üç kere “Bir ihtiyacı olan var mı?” diye seslensin. Sonra evine gitsin. Oturup görev yapamayacak şekilde hasta olursa hastalığı kadar maaşından düşsün.”¹⁵⁸

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerini teşvik ettiği, hatta bazı atamalarda idareye şahıs tavsiyesinde bulunduğu dair de rivayetler bulunmaktadır. Bir keresinde öğrencileri içinde on kişinin kadılık yapmaya uygun olduklarını söyleyip adlarını saydıktan sonra “Onlar benim öğrencilerimin en iyileridir.” dediği de aktarılmaktadır.¹⁵⁹ Bir başka rivayete göre ise Ebu Hanife bir gün “Şu 36 arkadaşımızdan 28'i kadılığa; 6'sı fetvaya ve -Ebû Yûsuf ve Züfer'i işaret ederek- 2'si de kadıları ve müftileri eğitmeye yetkindir.” demiştir.¹⁶⁰ Her ne kadar kendisi uzak kalmayı yeğlemişse de onun bu gibi sözleri öğrencilerini bu mesleğe yönlendirmek olarak da düşünülebilir. Nitekim bizzat Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yapmış birçok kadı tespit edilebilmektedir. Züfer'in kadılık görevi üstlenip üstlenmediğine dair kaynaklardaki çelişkili rivayetler göz ardı edilecek olursa mezhebin oluşmasında birinci dereceden katkı sağlayanların tamamına yakını görev almaktan kaçınmamıştır. Öğrencileri İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye öğrencilik yapmış kadınların sayısının ise bir önceki kuşak kadılarına göre daha çok artış gösterdiği görülmektedir. Öte yandan Ebû Abdullâh Yûsuf b. Ya'kûb el-Ebnâvî el-Yemâmî'nin (ö. 153/770 veya 151/768) Halife Ebû Câ'fer el-Mansûr tarafından Yemen'e [San'â'ya] Ebû Hanîfe'nin tavsiyesiyle kadı olarak atandığı bilinmektedir.¹⁶¹ Basra'dan Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmak üzere gelen ancak ilmi yetersizliği sebebiyle derslerini takip edemediği için Ebû Yûsuf'un derslerine katılan Amr b. Velîd el-Agdaf el-Basrî'yi (ö. 181/797-798) Ebû Yusuf'un yanında gören Ebû Hanife onun hakkında “Yaşarsa kadılık görevine getirilmeye ne kadar da lâyıktır” diye takdirlerini belirtmiştir.¹⁶² Bu şahıs daha sonra Ehvâz (Fâris) kadılığına atanmış ve orada halkın Sünnet'e (Sünniliğe) yönelmesine sebep olmuştur.

Ebû Hanîfe hayatta iken kadı atanan Ebû İsmet Nûh b. Ebû Meryem el-Mervezî el-Câmî' gibi öğrencileri bulunmakla birlikte onun vefatından sonra öğrencileri arasında kadı olanların sayısının hızla arttığı gözlemlenmektedir. Bunda öncelikle yetişmiş bir kadronun teşekkül etmesinin ve sonra da bu kadro içinden önde gelen şahısların önemli görevlere getirilmesinin rolü büyük olmuştur. Nitekim İbn Hazm: “Ebû Yûsuf, (Bağdat'ta) Harûnürreşîd üzerinde ve Yahyâ b. Yahyâ da (Endülüst'te) Abdurrahmân b. Hakem üzerinde nüfuz sahibi idi. Dolayısıyla Doğu'da ve Batı'da bu iki adamın tavsiye ettikleri kişiler kadı tayin



edildiler.” demektedir.¹⁶³ Gerçekten de İmam Ebû Yûsuf’un mezhebi yayma gayreti içine girdiğini Hanefî kaynaklar da doğrular. Kâdilkudât olduktan sonra ders arkadaşı ve öğrencisi İmam Muhammed’e “İlimiz Irak’ta tanındı. Mısır’da kadılık görevini üstlensen de ilmimiz Mısır ve Şam’da da yayılıp tanınsa istemez misin?” diye sormuş, ancak İmam Muhammed kadı olmayı reddetmiştir.¹⁶⁴ Ancak Rakka kadılığına atanması için birini tavsiye etmesi için görüşüne başvuru olan Ebû Yusuf o sırada Kûfe’de bulunan İmam Muhammed’i tavsiye eder. Vezir Yahyâ el-Bermekî’nin tehditkâr şekilde ısrarları üzerine Şeybânî Rakka kadılığı görevini istemeye istemeye üstlenir ve bu durum Ebû Yûsuf’la arasının açılmasına neden olur.¹⁶⁵

1. Ebû Hanîfe’nin Kadı Olan Öğrencisi Nûh b. Ebû Meryem’e Gönderdiği Mektup¹⁶⁶

Öğrencisi Nûh b. Ebû Meryem anlatıyor: Ebû Hanîfe’ye hadislerin anlamlarını sorardım; o da onları tefsir eder, yorumlar ve açıklardı. Kapalı meseleleri de sorardım. Çoğunlukla sorduklarım yargı (kadılık) ve ahkâmıla ilgiliydi. Bir gün bana: “Ey Nûh! Kadılık kapısını çalıyorsun.” dedi. Memleketim Merv’e dönünce çok geçmeden Ebû Hanîfe daha hayatta iken kadılık görevine dıçar oldum. Kendisine durumu bildirip özür dilemek için bir mektup yazdım. Bana cevaben şu mektubu gönderdi:

“Ebû Hanîfe’den Ebû İsmet’e;

Mektubun geldi. İçindekilerin hepsinden haberdar oldum. Büyük insanların çaresiz kaldığı koca bir emanet yüklenmişsin. Sen denizde boğulmakta olan gibisin. Kendin için bir çıkış yolu ara. Sana Allah’tan korkmanı tavsiye ederim. Çünkü işleri ayakta tutan, âhirette kurtaran ve her belâyı savuşturan Allah korkusudur. Akibetlerin en güzeli onun sayesinde elde edilir. Allah işlerimizin akibetlerini hayreylesin ve bizi rızasına muvaffak kılsın. O her şeyi işiten ve yakın olandır.

Bil ki: Yargı kararlarının kapılarını ancak ilmin kaynakları olan Kitâb, Sünnet ve sahâbe icthadlarına vâkıf, basiret, re’y ve nüfuz sahibi olan derin âlim idrak edebilir. Bir problemle karşılaştığında Kitâb, Sünnet ve icmâa yönel. Onu (meselenin çözümün bu kaynaklardan birinde) açıkça bulursan uygula. Bulamazsan benzerleriyle karşılaştır ve ona usûlü tanık tut. Sonra usûle en yakın ve en benzer olanı uygula. Bilgili ve basiretli kimselere danış. Çünkü onlar arasında senin idrak edemediğini idrak edenler inşaallah bulunacaktır.

Hasımlar karşına oturduğunda zayıf-güçlü, asil olan olmayan kim olursa olsun oturma yerinde, yönelme ve konuşmada aralarında eşit davran. Soylu soyu nedeniyle senden ümitvâr olmayacak, düşkün de düşkünlüğü nedeniyle ümit kesmeyecek şekilde davran.

Hasımlar senin önüne oturduğunda iyice yerlerine yerleşip oturma (celsede bulunma) çekingenlikleri ve korkuları gidinceye kadar onları serbest bırak. Sonra onlarla yumuşak bir dille konuş, sözüünü anlamalarını sağla. Her birine diyeceği her şeyi söyleme imkânı tanı, acele ettirme. Bırak demek istediklerini tamamen söylesinler. Ancak lüzumsuz şeylere dalarlarsa o zaman meneder ve bunu onlara açıklarsın. Sıkıntılı, öfkeli ve üzüntülü iken karar verme. Sıkışmış ya da aç iken veya kalp meşgul iken karar verme. Mutlaka kalbin (zihnin) boş olduğu vakit karar ver. Yakın akrabalar arasında karar vermede acele etme, belki anlaşılır diye birkaç celse tehir et. Anlaşamazlarsa ancak o zaman aralarında karar verirsın. Hüküm vermeni gerektiren delilleri görmeden hiç kimse aleyhine hüküm verme.

Şâhide telkinde bulunma, yargılama meclisinde akıl verme, hiç kimseye imâda bulunma. Herhangi bir işi yakın akrabasına bırakma. Hiç kimsenin davetine icâbet etme, şüpheli duruma düşersin. Mahkemede sohbet etme. Allah korkusunu mâsivâyâ tercih et, Allah senin dünya ve âhiret işlerine yeter ve sana kurtuluş nasip eder. Allah bize ve sana hoş bir hayat ve hayırlı bir son varış yeri nasip etsin.”¹⁶⁷

2. Ebû Hanîfe’nin Kadılık Yapan Öğrencileri¹⁶⁸

Kâdilkudâtlar:

1. İmam Ebû Yûsuf
2. Esed b. Amr el-Becelî
3. Ali b. Zabyân
4. İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (?)
5. Ali b. Harmele.

Bağdat’ın Batı Yakası (el-Cânibü’l-Garbî): Şarkıyye ve Medînetü’l-Mansûr

a) Medînetü’l-Mansûr: Ebû Yusuf

b) Şarkıyye:¹⁶⁹ Ömer b. Habîb el-Adevî, Nuh b. Derrâc, Hafs b. Gıyâs, Hüseyin b. Hasan b. Atıyye el-Avfî, Esed b. Amr el-Becelî, Ali b. Zabyân el-Abesî, Ali b. Harmele et-Teymî.

Askerü’l-Mehdî [Rusâfe, Doğu Yakası]: Âfiye b. Yezîd el-Evdî, Saîd b. Abdurrahmân el-Cumahî, Hüseyin b. Hasan b. Atıyye el-Avfî.

Basra: Ömer b. Habîb el-Adevî, Muâz b. Muâz.

Kûfe: Âfiye b. Yezîd el-Evdî, İbn Ulâse el-Akilî, Kâsım b. Ma’n el-Mes’ûdî, Nûh b. Derrâc, Hafs b. Gıyâs, Hasan b. Ziyâd el-Lü’lûî.

Rakka: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Saîd Sâbık b. Abdullâh el-Berberî, Ubeydullâh b. Zabyân

Vâsit: Esed b. Amr el-Becelî, Ebû’l-Muvâfik Seyf b. Câbir (Recâ).

Musul: Ali b. Müshir, İsmail b. Ziyâd yahud İbn



Ebî Ziyâd el-Kûfî

Ermeniyye: Ali b. Müshir

Medain: Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide, Hammâd b. Düleyl.

Enbâr ve Remle: Ebu Ya'lâ Alâ b. Harun el-Vâsîfî es-Sülemî (ö. 170?)

Semerkant: Süleyman b. Humejd ezl-Ezdî, Ebû Ali İshak b. İbrâhîm el-Hanzalî, Ebû Mukâtil Hafs b. Sâlim el-Fezârî es-Semerkindî.

Mâverâünnehir: Mucâhid b. Amr.

Sagâniyân (Tirmiz ve Vâscird): Abdülaziz b. Halid b. Ziyad b. Cervel et-Tirmizî.

Hârizm: Ebû Ali el-Hârizmî, Ebû İshâk el-Hârizmî, Ebû İsmâil er-Râzî el-Hârizmî, İshak b. İbrâhîm el-Hanzalî es-Semerkindî.

Belh: Ebû Ali Ömer b. Meymûn el-Belhî, Ebû Mutî el-Hakem b. Abdullâh el-Belhî, Ebû Ali es-Semerkindî, Ömer b. Habîb el-Adevî.

Merv: Ebû Ismet Nûh b. Ebû Meryem el-Câmi', Hüseyin b. Vâkîd, Ebû Muâz Bükeyr b. Marûf el-Esedî, Tevbe b. Sa'd, Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-Leysî el-Belhî, Hâlid b. Sabîh el-Mervezî, Ebû Süfyan Abdurrahman b. Abdullâh en-Nesevî, İshak b. İbrâhîm el-Hanzalî es-Semerkindî.

Nisabur: Ebû Muâz Bükeyr b. Marûf el-Esedî, Ebû Süfyan Abdurrahman b. Abdullâh b. Abdu-Rabbih eş-Şeybânî el-Yeşkürî en-Nesevî [en-Nesâî], Ebû Ömer Hafs b. Abdurrahman el-Belhî en-Nisâbü'rî, Ebû'l-Alâ Behlül b. el-Alâ es-Semerkindî'nin dedesi..

İsfahan: Abbâd b. Müşkân el-Kûfî, Hüseyin b. Hafs el-Hemedânî el-Kûfî, Ebû Hânî [Ebû'l-Münzir] Numân b. Abdesselâm el-Kûfî et-Temîmî.

Cürcan: Ebû Yusuf Yakub b. İbrâhîm, Ebû Sehl Abdülkerim b. Muhammed el-Cürcânî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ebû Taybe İsa b. Süleyman b. Dînâr ed-Dârimî el-Cürcânî, Ebû Saîd Affân b. Seyyâr el-Bâhilî el-Cürcânî, Ebû Yahyâ Anbes b. el-Ezher eş-Şeybânî el-Kûfî, Bükeyr [Bekir] b. Ma'rûf el-Kûmesî.

Rey: Cerîr b. Abdülhamîd b. Kurt ed-Dabbî el-Kûfî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Dureys b. Yesâr el-Becelî er-Râzî.

Cündüşâpûr: Beşîr b. Ziyâd el-Horâsânî

Sicistân: Ebû Süleyman Zâfir b. Süleyman el-Kuhistânî er-Râzî

Serhas: Umâre.

Şîraâ: Saîd [Sa'd] b. Salt el-Becelî

Rem (Şiraz'da beş köy adı) kadısı: Ebû Ma'rûf es-Sicistânî

Sîraf: Sâlih b. Beyân es-Sâhilî

Dâmegân: Muhammed b. Bükeyr

Hemedan: Kasım b. Hakem el-Urenî el-Kûfî

Hemedan: Ebû Hişâm Asram b. Havşeb el-Kindî

Fâris: Saîd b. Hemmâm el-Kûfî el-Ehvâzî

Kûmes: Ebû Muhammed Ahmed b. Ebû Taybe İsa ed-Dârimî el-Cürcânî

Âmül: Hakîm b. Zübeyd et-Taberistânî

Mısır: Ebû'l-Fazl İsmail b. Elyesa'el-Kindî el-Kufî, Muhammed b. Mesrûk el-Kindî el-Kûfî, İbrâhîm b. Cerrâh b. Sabîh et-Temîmî el-Mâzenî el-Merverrûzî.

Yemen: Mutarrif b. Mâzen, Ebû Abdullâh [Muhammed b.] Yûsuf b. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Saîd b. Dâzeveyh el-Ebnâvî el-Yemâmî,

San'â: Ebû Eyyûb Mutarrif b. Mâzen el-Kinânî es-San'ânî, Ebû Abdurrahman Hişâm b. Yûsuf el-Ebnâvî.

Zebîd: Ebû Kurre Musa b. Târik el-Yemâmî es-Seksekî el-Cenedî ez-Zebîdî.

Belirsizler:

Ebû'l-Hasan Ali b. Gurâb Abdülaziz el-Fezârî el-Kûfî

Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdurrahman el-Kuşeyrî el-Kûfî el-Makdisî.

VI. Siyasî Görüşleri¹⁷⁰

Bazı kimseler Ebû Hanîfe'nin fâsık kişinin devlet başkanı (imam) ve halife olmasını câiz gördüğünü ve onun devlet başkanı ile hâkim arasında fark gördüğünü, (fâsık) hâkimin hükmünü geçersiz saydığını sanmaktadır. Bunu Zürcân¹⁷¹ adında bir kelâmcı nakletmiştir ki bu kişi bu konuda yalan söylemiş, asılsız şeyler ileri sürmüş olup rivayeti makbul biri değildir. Ebû Hanîfe'ye göre kâdî ile halife arasında her ikisinde de adalet şartı aranması konusunda aralarında fark yoktur; fâsık kişinin şahitliği ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hadis nakletse rivayeti kabul edilemeyeceği gibi hâkim olması da söz konusu değildir. Rivâyeti makbul ve hükümleri geçerli değilken nasıl halife olabilir? Ebû Hanîfe hakkında böyle bir iddiada nasıl bulunulabilir? Oysa o Ebû Hanîfe ki Emevîler döneminde (Irak valisi) İbn Hübeyre (ö. 133/750) tarafından kadılığa zorlanmış ve dövülmüş olduğu halde yine de bunu kabul etmemiş ve hapsedilmişti. İbn Hübeyre ise ısrar etmiş ve her gün kırbaçlatmaya başlamıştı. Hayatından endişe edilince fukahâ ona "Validen ne görev olursa bir sey kabul et de bu dövme işi üzerinden kalksın." diye tavsiyede bulununca getirilen kerpiç yüklerini sayma görevi üstlenmiş ve böylece salıverilmişti. Daha sonraki dönemde (Abbâsî halifesi) Mansûr benzer bir görevi çağırılmış, kabul etmemesi üzerine



hapsetmiş ve nihayet Bağdat şehrinin surları için dökülen kerpiçleri sayma görevi üstlenmişti.

Ebû Hanîfe'nin zalimler ve zalim devlet adamları ile savaşma konusundaki görüşü meşhurdur. Bundan dolayı Evzâî: 'Ebû Hanîfe'nin her şeyine katlandık. Ancak ne zaman ki bize kılıçla –yani zalimlerle savaşılması gerektiği anlayışıyla- gelince buna tahammül etmedik.' demiştir.¹⁷² Ebû Hanîfe tıpkı hadiste zikredildiği gibi emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin sözle, vazgeçmezse kılıçla olmasının farz olduğu görüşünde idi. Horasan fukahâsından muhaddis ve zâhid bir zat olan İbrâhîm es-Sâig kendisinden emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin hükmünü sorunca "farzdır" deyip ona İkrime aracılığıyla İbn Abbâs'dan Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Şehidlerin en üstünü Abdülmuttalib oğlu Hamza'dır ve zalim bir imama karşı kalkıp emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerde bulunduğu için öldürülen kimsedir." buyurduğu hadisi nakletti. Bunun üzerine İbrâhîm Merv'e döndü ve orada iktidarda olan Ebû Müslim'e karşı çıkıp ona iyiliği emredip kötülükten sakınmasını, yaptığı zulümlerden ve haksız yere kan dökmekten vaz geçmesini söyledi. Ebû Müslim birkaç kez tahammül etti. Sonra onu öldürdü.

Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali (ö.122/740) olayındaki tavrı, ona mal göndermesi, insanlara gizlice ona destek çıkmanın ve beraberinde savaşmanın farz olduğu konusunda fetva vermesi meşhurdur.¹⁷³ Aynı şekilde Abdullâh b. Hasan'ın (ö. 145/762)¹⁷⁴ (ö. 145/762) oğulları Muhammed¹⁷⁵ (ö.145/762) ve İbrâhîm'le¹⁷⁶ (ö. 145/763) ilgili tavrı da bilinmektedir. "Kardeşime İbrâhîm'le beraber ayaklanmasını neden tavsiye ettin? İşte sonunda öldürüldü!" diyen Ebû İshâk el-Fezârî'ye¹⁷⁷ (ö.188/804) "Kardeşinin çıkması (ayaklanması) senin (gazâyâ) çıkmandan daha hayırlıdır" demiştir. Ebû İshâk'ın kardeşi¹⁷⁸ Basra'ya çıkmıştı.

Ebû Hanîfe'ye karşı çıkanlar emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin yok olmasına sebep olarak zalimlerin İslâm'ın işlerine hâkim olmalarına yol açan ashâb-ı hadîsin ayak takımıdır.

Şimdi emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusunda bu kanâta sahip biri fâsıkın devlet başkanlığını nasıl onaylar? Bu rivayette bulunanlar eğer kasıtlı olarak yalan söylemiyorlarsa yanlışlık onun şu görüşünden ve onun görüşünü bilen diğer Iraklıların şu sözlerinden kaynaklanmış olmalıdır: Kâdı kendisi adil ise zalim bir devlet başkanı tarafından göreve getirildiğinde verdiği hükümler sahih ve geçerlidir ve devlet başkanları fâsık ve zalim olsalar bile arkalarında namaz kılmak câizdir. Bu doğru bir görüştür. Bu onun fâsıkın imâmetini (devlet başkanlığını) câiz gördüğü anlamına gelmez. Çünkü kâdı adil olduğu zaman ancak hükümleri yaptırım gücüne ve zorla infaz etme imkânına sahip bulunduğu kâdı olur. Bu konuda tayin edene itibar edilmez. Zira tayini yapan ancak

kâdının diğer yardımcıları mesabesinde olur; kâdının yardımcılarının ise adil olmaları şart değildir. Nitekim başlarında bir sultan bulunmayan bir ülke halkı kendi içlerinden adil bir kimseyi kendi rızalarıyla kadı atamada birleşip hükümlerini kabul etmeyenlere zorla kabul ettirmede ona destek olacaklarını söyleseler bir imâm ya da sultan tarafından görevlendirme bulunmasa bile verdiği hüküm geçerli olur.¹⁷⁹

Abdullâh b. Mübârek anlatıyor: Ebû Hanîfe, İbrâhîm es-Sâig'in (ö. 131/748) öldürüldüğünü duyunca öyle ağladı ki öleceğini zannettik. Baş başa kalınca "Vallâhi akıllı bir adamdı. Başına bu işin gelmesinden korkar dururdum." dedi. "Sebebi nedir?" diye sordum, anlattı: "Gelir bana sorular sorardı. Allah'a itaat yolunda tamamen canını ortaya koymuştu, çok takva sahibi biriydi. Bazen kendisine bir şey takdim ettiğimde ne olduğunu sorar, hoşnut kalmazsa tadına bakmazdı; bazen razı olur, yerdî. Bana bir gün emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker konusunu sordu. Bunun Allah Teâlâ'nın bir farzı olduğu noktasında birleştik. Bana: 'Uzat elini, sana biat edeyim.' dedi. Bunun üzerine benimle onun arasında dünya kararı."

İbnü'l-Mübârek devamla diyor ki: "Niçin?" diye sordum. "Çünkü beni Allah'ın hakkı olan bir şeyi yapmaya davet etti, ben ise kabul etmedim ve ona: 'Bu işe bir kişi tek başına kalkışırsa öldürülür, insanlar bir faydasını görmez. Ancak samimi destekçiler ve Allah'ın dini konusunda kendisine güvenilir insanlara önderlik edecek birini bulursa engel olunmaz.' dedim. Borcunun ödenmesinde ısrarlı bir alacaklı gibi her gelişinde bana ısrar eder, ben de kendisine: "Bu bir tek kişiyle olmaz. Peygamberler bile güç yetiremediler, semâdan destek gördüler. Bu farz diğer farzlar gibi değildir. Çünkü diğer farzları kişi tek başına yerine getirebilir. Bunu ise bir kimse tek başına yerine getirmeye kalkışsa kanını akıtır ve canını ölüme atar. Kendi canına kıyılmasına yardımcı olmasından korkarım. O öldürülünce de başkası canını ortaya koyma cesareti gösteremez; ancak bekler. Melekler: "Biz sana hamd edip seni bütün eksikliklerden tenzih ve takdis ederken yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek varlıklar mı yaratacaksın." diye sorduklarında Cenâb-ı Hak "Ben sizin bilmediğinizi bilirim."¹⁸⁰ diye karşılık vermiştir.

Sonra İbrâhîm, Ebû Müslim (el-Horasânî)'nin (ö. 137/755) bulunduğu Merv'e gitti. Ona sert sözler söyledi. Ebû Müslim de onu tutuklattı. Bunun üzerine Horasanlı fakihler ve âbidler topluca araya girerek serbest bıraktırdılar. Sonra İbrâhîm, Ebû Müslim'e aynı şekilde davrandı. Ebû Müslim baskıyla engel olmaya çalıştıysa da o yine aynısını yaptı. Sonra "Allah için yapabileceğim seninle cihat etmekten daha faziletli bir şey bilmiyorum. Seninle dilimle cihat edeceğim, elimle cihada gücüm yok. Ancak Allah, benim seni kendisi adına



sevmediğimi görüyor.” dedi. Bunun üzerine Ebû Müslim onu idam ettirdi.¹⁸¹

Hanefî Ehl-i Sünnet kaynakları siyasi görüşler bakımından yukarıda anlatılardan oldukça farklı bambaşka bir Ebû Hanîfe portresi çizerler. Başta Tahâvî olmak üzere Sadrulislâm Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Ebû'l-Berekât en-Neseî gibi Hanafî mezhebinin ileri gelen âlimlerinin Ebû Hanîfe'ye dayandırdıkları Ehl-i Sünnet anlayışına göre devlet başkanı fiska düştüğü zaman tövbe etmesi için dua etmek vâcib olur; dünyada fitne ve fesadın hareketine geçmesine sebep olacağından ona karşı ayaklanmak câiz olmaz.¹⁸² Özellikle beşinci yüzyıldan itibaren mezhep mensupları kendi mezheplerinin ortaya koydukları hukuki görüşlerin siyasi idarelerin maslahatlarına daha uygun olduğunu ispat etmek suretiyle idarecileri mezhebi desteklemeye davet eden *intisâr* ve tercih literatürü diyebileceğimiz bir literatürün ortaya çıkmasına katkı sağlamışlardır. Bu tür eserlerden birinin yazarı olan Ebû Câ'fer eş-Şîrmârî¹⁸³ Ebû Hanîfe'yi yöneltilen altı itirazdan biri olarak muhaliflerin onun mezhebinin yapısı itibariyle imâret ve imâmete aykırı olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder. Şîrmârî bunlara cevap olarak Ebû Hanîfe'nin mezhebinin imâret ve imâmete en uygun, idareci ve imamlara (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*¹⁸⁴ konusunda Abdullâh 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 hale gelirdi. Halife Mansûr bunun imâmet konusuyla ilgili olduğunu daha önce anlayamadığını belirtir.¹⁸⁵ Şîrmârî'ye göre Ebû Hanîfe bu tavrıyla 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’ (*şakikatân*) 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.¹⁸⁶ Ebû Hanîfe bir tek meselede bile emre 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 vermeyi yasaklamış olduğunu söyler. Şîrmârî 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. Ardından Şîrmârî Ebû Hanîfe mezhebinin devlet başkanlarına ve idarecilere bu yetkileri sağladığını gösterir örnekleri sıralar.¹⁸⁷

Dipnotlar

1. Buradaki ilmî gelişmişlikten, bir sistem olarak ilmî disiplinlerdeki gelişmeyi kastediyoruz. Tıpkı Eş'arî'nin Risâle fi İstihşâni'l-havz fi İlmi'l-kelâm (el-Has ale'b-bahs) adlı eserinde, kelâm terimlerinin ve Cüveynî'nin el-Burhân fi Usûli'l-fikh adlı eserinde, usûl-i fikh terimlerinin sahâbe döneminde bilinmediğini söylemeleri gibi. Yoksa sahâbe neslinin sonraki nesillere göre dinî bilgileri kavrayışlarının daha ileri safhada olduğu müsellemdir. Ayrıca sahâbe, bilgiye konu olan şeylerin bizzat şahitleridir. Bu bakımdan, onlar için bilgiyi edinme, anlama ve formüle etme yöntemleri birinci derecede önem arz eden bir mesele değildi.
2. Mekkî, Menâkıb, s. 54; Sâlihî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkî eş-Şâfî, Ukûdü'l-cümân fi Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân, Haydarabad 1394/1974, s. 75 (Sâlihî, Ukûd).
3. Kelâm ilmi öğreniminden fikh ilmine geçmesiyle ilgili hikâye için bk. Saymerî, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Alî, Ahbârü Ebî Hanîfe ve Ashâbih, Haydarabad 1976, s. 6 (Saymerî, Ahbâr); Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, XIII, 333 (Hatîb, Târîh); Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (nşr. Şuayb el-Arnaut), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, VI, 398; ayrıca bk. Mekkî, Menâkıb, s. 53-54. Tahsil hayatının başında, nahiv (gramer) ilmi öğrenirken fikh ilmine geçiş yaptığını dair rivayet için ise bk. Hatîb, Târîh, XIII, 332.
4. Saymerî, Ahbâr, s. 5-6; Hatîb, Târîh, XIII, 331-332; Ebû'l-Müeyyed Muvaffak b. Ahmed el-Hârizmî el-Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981, s. 52-53 (Mekkî, Menâkıb); Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-nübelâ VI, 395-397; Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992/1413, XXIX, 424-425 (Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl). Zehebî ve Mizzî hikâyenin Târîhu



- Bağdâd'daki versiyonunu kaydetmişlerdir. Diğer müellifler, rivayet hakkında bir açıklamada bulunmazken, Zehebî rivayette geçen bazı ifadeleri ve senetteki râvileri dikkate alarak uydurulmuş olduğu kanaatine varır.
5. Mekkî, Menâkıb, s. 54. Bu rivayette geçen yirmiden fazla gittiği Basra'da, her defasında bir sene ya da bir seneden az veya çok kaldığı şeklindeki kısımda, diğer rivayete nazaran 22 yaşında fıkha başlaması göz önüne alındığında, mübalağa bulunduğu açıktır ve rivayetin güvenilirliğini tartışılır kılmaktadır.
 6. Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh el-İclî, Ma'rifetü's-sikât (nşr. Abdülâlm Abdülâzîm el-Bestevî), Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985, I, 321; Hatîb, Târîh, XIII, 333.
 7. Saymerî, Ahbâr, s. 6.
 8. Hatîb, Târîh, XIII, 333; Mekkî, Menâkıb, s. 51-52.
 9. Hatîb, Târîh, XIII, 336; Semerkandî, Ebü'l-Kâsım Nâsîrüddîn Muhammed b. Yûsuf (nşr. Mahmûd Nassâr - Seyyid Yûsuf Ahmed), el-Mülteka fi'l-fetâve'l-Hanefiyyet, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000/1420, s. 460; Bezzâzî, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, Menâkıbü Ebî Hanîfe (Mekkî'nin aynı adlı eseriyle birlikte), Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1401/1981, s. 42 (Bezzâzî, Menâkıb).
 10. Kâsım el-Konevî, Enisü'l-fukahâ (nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk el-Kübeysî), Cidde: Dâru'l-vefâ, 1987/1407, s. 308; Alâeddîn el-Haskefî, ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr (Reddül-muhtâr ile birlikte nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Alî Muhammed Muavvaz), Riyad 1423/2003, I, 141-142.
 11. Bu sahâbîlerin isimleri ve vefât tarihleri hakkında bilgi için bk. Ebu'l-Kâsım İbn Ebi'l-Avvâm Abdullâh b. Muhammed (ö. 335), Fezâilu Ebî Hanîfe ve Ahbârühü ve Menâkıbuhü (nşr. Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsîmî), Mekke: el-Mektebetü'l-İmdadiyye, 2010/1431, s. 223-232 (İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil). Ayrıca bk. Saymerî, Ahbâr, s. 4-5.
 12. Hatîb, Târîh, XIII, 324; İbn Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Yûsuf el-Endelüsî, Câmiu Beyânî'l-ilm ve Fazlih ve mâ Yenbeğî fi Rivâyetihî ve Hamlih, Dâru'l-erkam 1398/1978, I, 45; Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl, XXIX, 418; İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîbü't-tehzîb, Beyrut 1404/1984, X, 401; Sâlihî, Ukûd, s. 49. Hatîb el-Bağdâdî Ebü Hanîfe'nin Enes'ten hadîs işittiğinin sabit olmadığını söyler. Dârakutnî (ö. 385/995) daha da ileri giderek, onun Enes'ten hadîs işitmesi bir yana, onu görmediğini ve hatta sahâbeden hiçbirisiyle bir arada bulunmadığını iddia eder (Hatîb, Târîh, IV, 207-208; IX, 111). Sâlihî ise, İmâm Ebü Hanîfe'nin yetiştirdiği yedi sahâbî bulunduğunu belirterek haklarında bilgi verir (Sâlihî, Ukûd, s. 49-61). Râfî, İbn Sa'd'dan Kûfe'ye gelip Neha' mahallesinde konaklayan Enes b. Mâlik'i, Ebü Hanîfe'nin defalarca gördüğüne dair bir rivayet aktarır (bk. Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni er-Râfî, et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn, nşr. Azîzullah el-Utâridî, Beyrut 1987, III, 152-153). Sâlihî ise, aynı rivayeti İbn Sâd'ın et-Tabakât'ında zikrettiğini belirtirse de, adı geçen eserde bu rivayeti bulamadık; ancak bu eserde Ebü Hanîfe'nin Enes b. Mâlik'ten Yezîd b. Abdurrahmân adında bir râvî aracılığıyla yaptığı bir rivayet yer almaktadır. Bk. et-Tabakâtü'l-kübrâ, Beyrut: Dâru Sadır, 1388/1968, V, 451. Saymerî ise, Ebü Hanîfe'nin Enes'e bir soru sorduğunu nakletmektedir (Ahbâr, s. 5). 96 (715) yılında babasıyla hacca gittiğinde, sahâbeden Abdullâh b. Hâris b. Ceze'i gördüğü de rivayet edilir (bk. Saymerî, Ahbâr, s. Hatîb, Târîh, III, 32; Mekkî, Menâkıb, s. 33). Ancak aynı zâtın, 86 (705) yılında Mısır'da vefat ettiği bilinmektedir. Bk. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 224.
 13. Silsilede ismi geçen şahıslar hakkında bilgi vermek, bu makalenin hacmini gereğinden fazla genişleteceği için, haklarında bilgi edinmek isteyenlere kolaylık olmak üzere burada Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde madde başı olarak zikredilen isimleriyle kaydedilmişlerdir. Metinde geçen diğer şahısların isimleri konusunda da, bu hususa riayet edilmeye çalışılmıştır. Yukarıda ilk zikredilen isimler, hoca-talebe ilişkisi bakımından merkezî konumda olan isimlerdir ve bir nesilde merkezî konumda olan kişinin istifade ettiği diğer önemli kişiler bir önceki nesil içinde zikredilmişlerdir.
 14. İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebü Bekr, İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1977, I, 21. İbn Mes'ûd'un Kûfeli öğrencilerinin bir listesi için bk. İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403/1983, V, 99; I, 25.
 15. Ebü'l-Fazl Bekir b. Muhammed b. Alî ez-Zerencerî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 677, vr. 244b-245a; Mekkî, Menâkıb, s. 37; Bezzâzî, Menâkıb, s. 76-77; Sâlihî, Ukûd, s. 63.
 16. Zerencerî, Menâkıb, vr. 245a-246a.
 17. Mekkî, Menâkıb, s. 37.
 18. Mekkî, Menâkıb, s. 38-48.
 19. Bezzâzî, Menâkıb, s. 78-97.
 20. Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, XXIX, 418-420. Aslında Mizzî 77 isim sıralamıştır; ancak ikisi tekrar edilmiştir. Süyûtî de Tebyüzü's-sahîfe'de (s. 39-100), Mizzî'nin listesini aynıyla tekrar eder.
 21. Sâlihî, Ukûd, s. 63-87. Sâlihî burada isimlerini sıraladığı hocaların ve İmâm'dan öğrenim görenlerin biyografik bilgilerini ise Teshîlü's-sebîl ilâ Ma'rifeti's-sikât ve'z-zuafâ ve'l-mecâhîl adlı eserinde anlattığını belirtir.
 22. Ebü Hanîfe'ye; "Gördüğün en fakîh kimse kimdir?" diye sorulduğunda, Hammâd cevabını vermiştir. Bir rivâyete göre ise, "Gördüğüm en fakîh kimse, Ca'fer-i Sâdik'tır." demiştir. bk. Mekkî, Menâkıb, s. 48-49; Bezzâzî, Menâkıb, s. 97.
 23. Zerencerî, Menâkıb, vr. 248a.
 24. Ebü Hanîfe'nin kendilerinden rivayet aldığı hocaların listesi için bk. Mekkî, Menâkıb, s. 38-48; Bezzâzî, Menâkıb, s. 79-97; Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl, XXIX, 418-420; Sâlihî, Ukûd, s. 64-87. Bu listeyi İbrâhîm en-Nehâî'den rivayette bulunan öğrencilerin listesi ile karşılaştırmak için bk. Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, II, 235-237.



25. Hârisî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Buhârî, Müsnedü'l-İmâmi'l-A'zam (nşr. Latîfürrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî), Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010, I, 181.
26. Sâlihî, Ukûd, s. 63-87.
27. Babaları Abdurrahmân 79 (698) yılında vefat etmiştir (bk. Halîfe, Târîh, 279). Ma'n'ın oğlu Kâsım b. Ma'n el-Mes'ûdî (ö. 175/791) Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden olup Abbâsî halifeleri Mûsâ ve Hârûnreşîd dönemlerinde Kûfe kadılığı yapmıştır.
28. Utbe b. Mes'ûd'un oğlu ve torunlarının babaları Abdullâh, İbnü'z-Zübeyr döneminde Kûfe kadılığı yapmıştır. Bk. İbn Sâd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, V, 58; VI, 120.
29. Mekkî, Menâkıb, s. 143; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, XXIX, 419; Bezzâzî, Menâkıb, s. 37; Sâlihî, Ukûd, s. 64.
30. Vekî, Ebû Bekr Muhammed b. Halef ed-Dabbî, Ahbârü'l-kudât, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, [t.y.], III, 77-78; Mekkî, Menâkıb, s. 115; Bezzâzî, Menâkıb, s. 498; Sâlihî, Ukûd, s. 68, 104. Ebû Hanîfe'nin Ca'fer Sâdik'in oğlu Mûsâ Kâzım (d. 128/745 - ö. 183/799) ile de irtibatı bulunduğunu gösteren bir hikâye aktarılmaktadır. bk. Mekkî, Menâkıb, s. 232.
31. Sem'ânî, Ebû Saïd Abdülkerîm b. Muhammed, el-Ensâb (nşr. Abdullâh Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1998, I, 269; Mekkî, Menâkıb, s. 305; Bezzâzî, Menâkıb, s. 115. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olmakla birlikte İmam kendisine işler konusunda danıştı.
32. Hârisî, Müsned, I, 181-186; Sâlihî, Ukûd, s. 79, 82-83.
33. Hârisî, Müsned, I, 342vd.; Sâlihî, Ukûd, s. 75.
34. Saymerî, Ahbâr, s. 58-59; Hatîb, Târîh, XIII, 334.
35. Bedrüdîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Kahire 1972, II, 210; İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz), Riyad 1423/2003, I, 145.
36. Saymerî, Ahbâr, s. 66-67.
37. Saymerî, Ahbâr, s. 11.
38. Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Mebsût, İstanbul 1983, I, 14; Mekkî, Menâkıb, s. 113.
39. Sadrüşşehîd İbn Mâze, Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I, 183-188.
40. Ebû Hanîfe kanalıyla Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-âsar'ında, Hz. Peygamber'den 189, sahâbeden 372 ve tâbiûndan 549 rivayet; Şeybânî'nin Kitâbu'l-âsar'ında, Hz. Peygamber'den 131, sahâbeden 284, tâbiûndan 550 ve daha sonraki otoritelerden 6 rivayet yer almaktadır. Bk. Schacht, Joseph, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1975, s. 22.
41. Sadrüşşehîd, Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf, I, 188.
42. İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985, VII, 9.
43. Schacht, Origins, s. 232.
44. Dehlevî, Şâh Veliyyullah Ahmed b. Abdürrahîm, Hüccetullahi'l-bâliga, Kahire 1355/1936, I, 146. Dehlevî konu ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Ebû Hanîfe, İbrâhîm ve akranının mezhebine (Iraklıların) en çok bağlı olanlarıydı. Onu çok az istisna dışında aşmazdı. Onun mezhebine göre tahrîcde bulunmada büyük bir ustaydı; tahrîcin biçimleri konusunda çok ince fikirliydi ve tamamen fikhî meselelere (=fûrû') yönelmişti. Söylediğimizin gerçekliğini anlamak istersen, İbrâhîm ve akranının görüşlerini Şeybânî'nin Kitâbu'l-âsar'ı, Abdürrezzâk'ın el-Câmi'i ve Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin el-Musanef'inden hülâsa et; sonra bunları onun mezhebiyle karşılaştı. Göreceksin ki, çok az yer dışında bu yolu terk etmemektedir. Bu az kısımda da Kûfe fukahâsının mezhebi dışına çıkmamaktadır.”
45. Schacht, Origins, s. 33.
46. Özen, Şükrü, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci, (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1995, s. 246.
47. Mekkî, Menâkıb, s. 312; Bezzâzî, Menâkıb, s. 123.
48. İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih, I, 127. Bu sözü Ebû Hanîfe'den öğrencisi İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî aktarmıştır.
49. İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih, I, 127.
50. İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, III, 154; VI, 86; İbn Ebî Şeybe, el-Musanef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 385; Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyan Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410, II, 317; Hâkim en-Nisâbü'rî, el-Müstedrek (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411/1990, III, 361; Hatîb, Târîh, IX, 58; XII, 297. Hâkim en-Nisâbü'rî rivayetini Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtir.
51. Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, Garîbü'l-hadis, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1964, III, 383-385.
52. İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih, I, 127.
53. Saymerî, Ahbâr, s. 10; Beyhakî, el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ (nşr. Muhammed Ziyâü'r-Rahmân el-A'zamî), Küveyt 1404, s. 204.
54. Re'y kavramının gelişimi ve bu kavram üzerinde yapılan tartışmalar hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci: Başlangıçtan Hicrî IV. yy. Ortalarına Kadar, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995 (yayımlanmamış doktora tezi).



55. Tilman Nagel, “el-İlle beyne’ş-şerîa ve’l-kelâm fi re’yi’l-Eşâira”, Mecelletu Külliyyeti usûli’d-dîn bi’l-Kâhira, III [1985], s. 221, 223.
56. Ali Hasan Abdülkâdir, Nazratün âmmetün fi târihi’l-fikhi’l-İslâmî, Kahire 1965, s. 230.
57. Bu kavramla ilgili olarak bk. Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, el-Fusûl fi’l-usûl (nşr. Acil Câsim en-Neşemî), Kuveyt 1989, IV, 116-124.
58. Buhârî, “Savm”, 26; Ebû Dâvûd, “Savm”, 23.
59. İmâm Muhammed eş-Şeybânî, el-Hüccce alâ ehli’l-Medîne (nşr. es-Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî el-Kâdirî), (Haydarabad 1965, I, 392. Kâsânî, Ebû Hanîfe’nin sözünü; “İnsanların sözleri olmasaydı, elbette kaza eder.” derdim, şeklinde aktardıktan sonra, “Yani insanların Ebû Hanîfe emre muhalefet etti sözleri olmasaydı, elbette kaza eder derdim.” diye açıklayarak, Hanefî mezhebinin nas karşısında kıyası terk ettiğini belirtir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin sahih gördüğü bir hadîse, hiç kimsenin kusur bulma gerekçesi kalmadığını söyleyerek Ebû Yûsuf’un da hadîs hakkında “Reddine cüret edebileceğimiz şâz bir hadîs değildir.” dediğini aktarır. bk. Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd, Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’, Kahire: Matbaatü’l-Cemâliyyeti’l-Âmire, 1910, II, 90. Ebû Hanîfe’nin kıyası terk edip rivayetleri esas aldığını gösterir bazı örnekler için bk. Mekki, Menâkıb, s. 83-84. Yûsuf b. Esbât adlı muhaddis de, Ebû Hanîfe’nin 400 kadar hadîsi reddettiğini iddia eder. bk. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne (nşr. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî), Demmâm: Dâru İbn Kayyim, 1406, I, 225.
60. Bu konuda Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân ile ünlü hadîşçi İbn Şihâb ez-Zührî arasında geçtiği belirtilen bir konuşmada, halife Zührî’ye Mekke, Yemen, Mısır, Şam, Cezîre, Horasan, Basra ve Kûfe gibi merkezlerde ilmî riyasetin Arab’ın mı Mevâlî’nin mi elinde bulunduğunu soruyor; o da buralarda diyanet ve rivayet sayesinde elde ettikleri riyasetin sırasıyla Mevâlî’den olan Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Yezîd b. Ebû Habîb, Mekhûl, Meymûn b. Mihrân, Dahhâk b. Müzâhim ve Hasan-ı Basrî, sadece Kûfe’de Arap olan İbrâhîm en-Nehâî elinde bulunduğunu söylüyor (Rivayet için bk. İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, Beyrut 1358, VII, 20-21; İbnü’s-Salâh, Mukaddime (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1397/1977, s. 401-402; Zehebî, Siyeru a’lâmî’n-nübelâ, V, 85-86). Bilindiği üzere, Kûfe’de de, Nehâî’den sonra Mevâlî’den olan Hammâd b. Ebû Süleymân, ondan sonra da yine Mevâlî’den Ebû Hanîfe riyaseti üstleniyor. Mamafih merkezler arasında olduğu halde muhtemelen zaten bilindiği için sayılmayan Medîne’de ise, o dönemde ilmî riyaset Kureyşli Saîd b. Müseyyeb’de idi ve bu zatın da aralarında bulunduğu fukahâ-i seb’a denilen yedi ünlü Medîneli fakihten altısı - Süleymân b. Yesâr dışında - Arap idiler.
61. Mekki, Menâkıb, s. 413.
62. Meselâ bkz. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 215-216, 221; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, Te’vilü muhtelefi’l-hadîs (nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1988, s. 51.
63. Bezzâzî, Menâkıb, s. 34.
64. Mekki, Menâkıb, s. 395; Bezzâzî, Menâkıb, s. 61 (Her iki kaynak da Ebû Bekir Atîk b. Dâvud el-Yemânî’den naklen).
65. Bezzâzî, Menâkıb, s. 433.
66. İbn Ebi’l-Avvâm, Fezâil, s. 374-375. Burada sorunun tasviri ve cevabı yer almaktadır.
67. Hatîb, Târih, XIII, 345.
68. Saymerî, Ahbâr, s. 23; Hatîb, Târih, XIII, 348.
69. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 205, 220. Müellif üç farklı versiyonla kaydettiği bu rivayetle Ebû Hanîfe’nin tutarsızlığını vurgulamak istemişse de yukarıda ifade edildiği üzere bu durum bize göre İmam’ın ders verme ve konuları ele alış biçiminden kaynaklanmaktadır.
70. Yahyâ b. Maîn, Kitâbü’t-Târih (nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1399/1979, III, 504; Hatîb, Târih, XIII, 424.
71. Mekki, Menâkıb, s. 53.
72. İbn Ebi’l-Avvâm, Fezâil, s. 203.
73. Ebû Hanîfe’nin muhtelif kelâmcılarla yaptığı tartışmalara örnekler için bk. Ebû İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. İsmâil b. Ahmed es-Saffâr (ö. 534/1139), Telhîsü’l-edille li-kavâidi’t-tevhîd (nşr. Angelika Brodersen), Beyrut: el-Ma’hedü’l-Almânî li’l-Ebhâsi’ş-Şarkiyye [Orient-Institut Beirut], 1432/2011, II, 52-56, 75-76, 575, 665-666, 742-743; Mekki, Menâkıb, s. 124-126, 137, 144, 151-152; Bezzâzî, Menâkıb, s. 505.
74. Mekki, Menâkıb, s. 229, 232.
75. Saymerî, Ahbâr, s. 95; Hatîb, Târih, XIV, 247; Mekki, Menâkıb, s. 508.
76. Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci, s. 251.
77. Serahsî, el-Mebsût, I, 3; Bezzâzî, Menâkıb, s. 34.
78. Dârimî, Sünen, I, 77; İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiu beyânî’l-ilm ve fazlih, II, 146; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 49, 55; Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakih ve’l-mütefakkih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, I, 184.
79. Hatîb, Nasihatü ehli’l-hadîs (nşr. Abdülkerîm Ahmed el-Vüreykât), Zerkâ: Dâru’l-Menâr, 1408, s. 43; a.mlf., el-Fakih ve’l-mütefakkih, II, 163.
80. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 216.
81. Hatîb, Târih, XIV, 245; Mekki, Menâkıb, s. 507; Bezzâzî, Menâkıb, s. 395. Mekki’nin Zerencerî’den aktardığı bir başka rivayette Ebû Hanîfe’nin fıkıh kitabı yazan kırk öğrencisi arasında yukarıda sıralananlara Ebû Bekir el-Hüzelî, Velîd b.



- Ebân, Hasan b. Ziyâd, Yûsuf b. Hâlid es-Semfî, Nûh b. Ebû Meryem, Abdullâh b. Mûbârek, Mugîre b. Hazma ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin adları ilave edilmiştir. Bk. Mekkî, Menâkıb, s. 65-66.
82. Mekkî, Menâkıb, s. 507; Bezzâzî, Menâkıb, s. 395.
83. Ebû'l-Hasan el-İclî, Ma'rifetü's-sikât, I, 281. İclî Şîî mezhebinin benimsediğini belirttiği Hıbbân'ın daha sonra Ebû Hanîfe'ye düşman olup onu terk ettiğini söyler ki bu da Hanefî kaynaklarda bu zâtın görüşlerine niçin referansta bulunulmadığını açıklar.
84. Saymerî, Ahbâr, s. 66; Bezzâzî, s. 495.
85. Saymerî, Ahbâr, s. 107; Bezzâzî, Menâkıb, s. 460.
86. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 71. Ebû Hanîfe'nin kendilerine kadılık görevini üstlenmeleri halinde uymaları gereken kurullarla ilgili yaptığı bu konuşmada hazır bulunanlardan sekiz seçkin talebesinin isimleri: Ebû Yûsuf, Dâvud et-Tâî, Kâsım b. Ma'n el-Mes'ûdî, Âfiye b. Yezid el-Evdî, Hafs b. Gıyâs en-Nehâî, Vekî b. Cerrâh, Mâlik b. Mığvel el-Becelî ve Züfer b. Hüzeyl et-Temîmî.
87. Saymerî, Ahbâr, s. 152-153; Hatîb, Târîh, XIV, 247. Serahsî (ö. 483/1090) ise İmam'ın öğrenci listesi ve uzmanlıkları hakkında biraz daha farklı bir bakış açısını ortaya koyar. Ona göre İmam'ın etrafında bir araya gelen öğrencileri içinde farklı alanlarda yetişmiş kişilerden Ebû Yûsuf hadis rivayeti, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî soru sorma ve meseleler üretme, Züfer b. Hüzeyl kıyas ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî de anlayış, dil bilgisi, gramer ve matematikte önde gelen kimselerdir (Bk. Serahsî, el-Mebsût, I, 3). Bu kişilerin tamamının farklı nispette de olsa mezhep kitaplarında görüşlerine yer verilen kimseler olmaları dikkat çekicidir. Ayrıca Ebû Bekir Atîk b. Dâvud el-Yemânî'nin verdiği listede de farklı alanlardaki uzmanlıkları belirtilerek 12 kişinin ismi sıralanmaktadır. Listeye Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), Bısr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ve Mâlik b. Mığvel el-Becelî (ö. 158/775 sonu veya 159/775 başı) de dahil edilmiştir. Bk. Mekkî, Menâkıb, s. 390-391; Bezzâzî, Menâkıb, s. 56b
88. Mekkî, Menâkıb, s. 391; Bezzâzî, Menâkıb, s. 57 (Her iki kaynak da Ebû Bekir Atîk b. Dâvud el-Yemânî'den naklen). İbn Ebi'l-Avvâm mesele üzerinde üç gün durulduktan sonra divana yazdıklarını belirtir. bk. Fezâil, s. 342.
89. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 341-342.
90. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "dvn" maddesi, XIII, 166. Dîvân: Toplu sayfalar (Sayfaların toplu bulunduğu yer?) Müctemeu's-suhuf
91. İbnü'l-Esîr, Ebû's-Saadat Mecdüddin Mûbârek b. Muhammed, en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963, II, 150; Abdülazîz ed-Dûrî, "Divan", DİA, IX, 378.
92. Şura üyeleri arasında yukarıda isimlerini sıraladığımız âlimlerin bu tedvin faaliyetlerine bilfiil iştirak ettiklerini düşünmemek için bir sebep yoktur.
93. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 342; Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudîyye, I, 378; III, 586; krş. Mekkî, Menâkıb, s. 65-66. Saymerî de Züfer'in biyografisinde onun hadis meclislerinden Ebû Hanîfe'nin meclisine geçtikten sonra Ebû Hanîfe ile birlikte kitaplar tedvin eden on kişilik ekâbirden olduğunu teyit eden bir başka rivayete yer vermiştir. bk. Ahbâr, s. 107; Bezzâzî, Menâkıb, s. 460. (tekrar)
94. Saymerî, Ahbâr, s. 2; Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudîyye, I, 377.
95. Mekkî, Menâkıb, s. 306; Bezzâzî, Menâkıb, s. 116-117.
96. Mekkî, Menâkıb, s. 306; Bezzâzî, Menâkıb, s. 117.
97. Saymerî, Ahbâr, s. 111.
98. Kadı Nu'mân b. Muhammed, İhtilâfu usûlî'l-mezâhib (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1983, s. 66; Hatîb, Târîhu, XIII, 352. Kadı Nu'mân, bu sözü Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Hüseyin (doğrusu Hasan) b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin el-Mücerred adlı eserinin başında "Bizim bu ilmimiz re'ydir. Bu bize göre en iyisidir. Ondan daha hayırlısını getiren olursa ona döner, kabul ederiz." şeklinde verdiğini kaydediyor. Aynı rivayeti İbn Hazm'ın (el-İhkâm, VI, 58, 125 ve VIII/36) kaydına göre Tahâvî, İhtilâfu'l-ulemâ adlı eserinin başında vermiştir. Ebû Hanîfe'nin bu tavrını özümsemiş bir Hanefî âlim olan Tahâvî de hadislerle ve Kur'an âyetleriyle ilgili yorumlar yaparken "Hadisin muktedir olduğumuz en güzel manası (veya yorumu) budur" demektedir (Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-âsâr, nşr. Şuayb el-Arnaut, Beyrut 1408/1987, VI, 325; VIII, 48; IX, 317).
99. Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, XIII, 424.
100. el-Câmiu's-sagîr (Leknevi'nin en-Nâfiu'l-kebir adlı şerhiyle birlikte), Beyrut 1406/1986, s. 266. Ebû Hanîfe'nin 14 meselede tevakkuf ettiği bilinmektedir. Burhâneddin İbn Ebû Şerîf (ö. 923/1517) bir manzume yazarak Ebû Hanîfe'nin tevakkuf ettiği dokuz meseleyi zikretmiştir. bk. Haskefî, Şerhu'l-Mültekâ, I, 569; İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, V, 608. Ayrıca bkz. Saffâr, Telhîsu'l-edille, II, 886; Semerkandî, el-Mültekat, s. 168.
101. Ebû Hanîfe'nin değiştirdiği ictihâdları ile ilgili olarak bk. Soner Duman, "Ebû Hanîfe'nin İctihâdlarındaki Değişim (Kaynaklar - Sebepler - Analiz)", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, XIX [2012], s. 441-465.
102. İbn Kuteybe, Te'vîlü muhtelefi'l-hadîs, s. 51.
103. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 221.
104. Hatîb, Târîh, XIII, 423.
105. Bezzâzî, Menâkıb, s. 364-365.



106. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 85-86, 333-334; Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed, el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Riyad 1413/1993, II, 285.
107. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 85-86, 333-334; Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudîyye, II, 285.
108. Saymerî, Ahbâr, s. 72.
109. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 67.
110. Saymerî, Ahbâr, s. 131; Hafîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mütefakkîh, II, 424..
111. İbn Ebü'l-Avvâm, Fezâil, s. 292.
112. Saymerî, Ahbâr, s. 81; Mekkî, Menâkıb, s. 322, 324. Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) der ki: "Ebû Hanîfe'nin re'yini incelemek kişinin ilminin güzelliğindedir." Bk. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 180.
113. Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Kahire 1992, VI, 128.
114. Bu iddianın eleştirisi için bk. Bezzâzî, Menâkıb, s. 122. Günümüzde bilhassa bir kısım oryantalistler de risâlelerin Ebû Hanîfe'nin eserleri olmadığını dile getirmişlerdir. Bu konunun tartışılması bu makalemizin sınırlarını aşmakla beraber burada belirtmek gerekir ki Ebû Hanîfe'nin dönemine oldukça yakın bir dönemde yaşamış olan Ehl-i Sünnet imamlarından İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Mukatil Hafs b. Selm es-Semerkindî'nin (ö. 208/823) sorduğu sorulara verdiği cevaplardan oluşan el-Âlim ve'l-müteallim adlı eserinden Te'vilâtü'l-Kur'ân'da (nşr. Bekir Topaloğlu ve dğr., XVI, 205) eserin ismini vererek nakilde bulunmaktadır. Ayrıca hem bu eserde ve hem de Kitâbü't-Tevhîd'de eser ismi zikretmeden yaptığı alıntılar da mevcuttur. Ayrıca Bağdat'ta kitapçılık yapan ve yazdığı eserden kitap kültürünün oldukça geniş olduğu anlaşılan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) de İmam'ın yukarıda adı geçen bu iki eseri yanında iki farklı eserinin ismini (Risâle ile'l-Büstî [Bettî] ve Kitâbü'r-Red ale'l-Kaderiyye) daha vermektedir (İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1978, s. 285). Eserlerin otantikliği hakkındaki tartışmalar için bk. Joseph Schacht, "Abu Hanifa", EI2, I, 123; a.mlf., "An Early Murdji'ite Treatise: Kitâbü'l-âlim ve'l-müteallim", Oriens, XVII (Leiden), 1964, pp. 96-102; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-müteallim", DİA, II, 461-462; a.mlf., "el-Fikhü'l-ekber", DİA, XII, 544-545; İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmçılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri], Bursa: Kurav Yayınları, 2005, II, 185-196.
115. İbn Emîri'l-Hâc (ö. 879/1474), et-Tarkîr ve't-tahbîr, Beyrut 1403/1983, I, 88; Muhammed Emîn Emîr Pâdişâh, Teysîrü't-Tahrîr, I, 48; Hamevî, Gamzu uyûni'l-beşâir, I, 28. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, İmam Muhammed'in Kitâbü'l-Asl el-ma'rûf bi'l-Mebûsût'a yazdığı giriş yazısında (Beyrut 1410/1990, I, 5): "Fıkıh ilmini ilk tedvin eden, onu ciltler (esfâr) halinde yazan ve öğrencilerine imlâ eden büyük imamımız Ebû Hanîfe'dir" dedikten sonra öğrencilerinin bu konuda onun yolunu takip ettiklerini söyler.
116. Serahsî, el-Mebûsût, I, 3.
117. Mekkî, Menâkıb, s. 393-395; Bezzâzî, Menâkıb, s. 59-61; Süyûtî, Tebyîzü's-sahîfe, s. 119-120. Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc'in (ö. 306/918) İmam Ebû Hanîfe'yi savunurken "Fıkıh soru ve cevaptır. Soruları ilk olarak vazeden odur" dediği nakledilir. Bk. Serahsî, el-Mebûsût, I, 3; Bezzâzî, Menâkıb, s. 34.
118. Mekkî, Menâkıb, s. 62; Bezzâzî, Menâkıb, s. 147.
119. İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakkî'in, I, 20.
120. İbn Ebî Şeybe, el-Musanef, V, 315; Ahmed b. Hanbel, el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl, I, 214; III, 500.
121. İbn Sâd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, VI, 332; Ahmed b. Hanbel, el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl, I, 215; II, 200; İbn Adî, el-Kâmil, II, 236, 238.
122. İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî, XIII, 253. Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) Ahmed b. Hanbel'in konu hakkındaki tavrını şöyle anlatır: "Re'yin tedvinini câiz görmezdi. Onun bütün derdi hadis, hadisi derleme ve bununla ilgili şeylerdi. Öğrencileri ona sorulan [fikhî] soruların cevaplarını ve fetvalarını kendisinden şifahî olarak alıp nakletmişlerdir. Öğrencilerden her biri ondan ne rivayet etmişse onu tedvin etti ve derlenen bu meseleler o öğrencinin adıyla tanındı. Mesâilü Ebû Dâvûd, Mesâilü Harb el-Kirmânî, Mesâilü Hanbel ... gibi." bk. Şerhu Muhtasari'r-Ravza, III, 626-627. Ayrıca bk. Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, XII, 75.
123. Mekkî, Menâkıb, s. 310.
124. Saymerî, Ahbâr, s. 136; Mekkî, Menâkıb, s. 324.
125. Saymerî, Ahbâr, s. 137; Mekkî, Menâkıb, s. 325; Bezzâzî, Menâkıb, s. 119.
126. Mekkî, Menâkıb, s. 63; Bezzâzî, Menâkıb, s. 147.
127. Serahsî, el-Mebûsût, VIII, 136. Bir rivayete göre ise Abdülaziz b. Hâlid İmam'la vefatından yedi gün önce görüşüp ona soru sormuştur. Bk. Mekkî, Menâkıb, s. 121.
128. Mekkî, Menâkıb, s. 121.
129. Bu cami kaynaklarda el-Mescidü'l-A'zam olarak da geçmektedir. Bk. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 46; Mekkî, Menâkıb, s. 231.
130. Saymerî, Ahbâr, s. 7-8.
131. Saymerî, Ahbâr, s. 37.
132. İmam Muhammed eş-Şeybânî, el-Asl (nşr. Mehmet Boynukalın), Beyrut : Daru İbn Hazm, 1433/2012, VII, 505.
133. Semerkandî, el-Mültekat, s. 60; Bedreddin el-Aynî, Umdetü'l-kârî, XIV, 207.



134. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 93; Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyeye, II, 676-677.
135. Sâlihî, Ukûd, s. 89-90.
136. Bezzâzî, Menâkıb, s. 497-517.
137. Bezzâzî, Menâkıb, s. 517.
138. Bezzâzî, Menâkıb, s. 514.
139. Zerenceî, Menâkıb, vr. 348a-b; Mizzî, Tehzîbü'l-kemâl, XXIX, 420-422
140. Bezzâzî, Menâkıb, s. 515.
141. Mekkî, Menâkıb, s. 411-412; Bezzâzî, Menâkıb, s. 374.
142. Bezzâzî, Menâkıb, s. 375.
143. Bezzâzî, Menâkıb, s. 499.
144. Abdürrezzâk es-San'ânî el-Musannef'inde kendisinden duyduğunu dediği veya oğlu Hammâd'dan sorup öğrendiği bir çok rivayete ve ichtihadına yer vermiştir.
145. Bezzâzî Buharalılarını saydıktan sonra bu grubun pek çok olduğunu, sayılmasının uzayacağını belirtir. bk. Menâkıb, s. 514.
146. Bezzâzî, Menâkıb, s. 497-517.
147. Biyografisi için bk. Nahide Bozkurt, "İbn Hübeyre", DİA, XX, 81-82.
148. Vekî, Ahbârü'l-kudât, I, 26; İbn Ebü'l-Avvâm, Fezâil, s. 66-67; Saymerî, Ahbâr, s. 57-58; Hatîb, Târîh, XIII, 326-327; Mekkî, Menâkıb, s. 273-276; Kerderî, Menâkıb, s. 306. İmam'ın kadı olmamak için işkence gördüğüne dair rivayetlerin neredeyse tevâtür haddine ulaştığı söylenebilir. Buna karşın kadılık için değil, dokumacılar çavuş yapılmak için dövüldüğüne dair garip bir iddia ileri sürülmüştür. bk. Hatîb, Târîh, III, 67.
149. Mekkî, Menâkıb, s. 192, 276; Bezzâzî, Menâkıb, s. 244, 306-308; Sâlihî, Ukûd, s. 160. Bir rivâyete göre ilk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffâh Kûfe'ye girdiğinde ulemayı toplamış, ulema adına halifeye Ebü Hanîfe hitapta bulunmuş; Emevî Devleti'nin yıkılmasından memnuniyetini ifade ederek kendisine biat ettiklerini dile getirmiştir. Bk. Mekkî, s. 128. Bu toplantı 12 Rebîülâhîr 132 (28 Kasım 749) Cuma günü Kûfe Camii'nde gerçekleşen ve Seffâh'a ilk Abbâsî halifesi olarak biat edilen toplantı olmalıdır. bk. Casim Avcı, "Kûfe", DİA, XXVI, 341. Ancak Mekkî daha sonra Ebü Hanîfe'nin Mekke'den Kûfe'ye Halife Mansûr döneminde döndüğünü kaydeder (Mekkî, s. 276). Bu durumda Seffâh'la Kûfe'de görüşmüş olması muhtemel değildir.
150. Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, IV, 459-460; İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 69-70; Saymerî, Ahbâr, s. 62-64; Hatîb, Târîh, I, 71; XIII, 327-329; Mekkî, Menâkıb, s. 137, 191-192, 428-443; Kerderî, Menâkıb, s. 245-246, 299-306.
151. Mekkî, Menâkıb, s. 118, 195, 431; Kerderî, Menâkıb, s. 299. Beyhakî Basra kadısı Sevvâr'ın vefatından sonra Halife Ebü Câfer el-Mansûr'un Ebü Hanîfe'yi davet ederek Basra kadılığı teklifini yaptı, ancak İmam'ın bu teklifi geri çevirdiğini naklederse de (es-Sünenü'l-kübrâ, X, 98) adı geçen Sevvâr b. Abdulah'ın İmam'ın vefatından altı yıl kadar sonra 156 Zilhicce ayı sonunda (21 Kasım 773) vefat etmesi (Halife b. Hayât, Târîh, s. 428, 432) dolayısıyla bu mümkün gözükmemektedir. Bu teklif doğrusa Sevvâr'ın 136 senesindeki ilk Basra kadılığında istifası (a.g.e, s. 414) sonrasında ya da 145 yılında İbrâhîm'in ayaklanması sonrasında görevden alınıp ayaklanma bastırıldıktan sonra tekrar atama sırasında yapılmış olması da muhtemeldir.
152. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 71. Kaderin cilvesine bakınız ki kadılık görevi üstlenmekle ilgili tutumunu tartıştığımız Ebü Hanîfe'yi gasledip cenaze namazını kırdıran Bağdat kadısı Hasan b. Umâre olmuştur. Bk. Hatîb, Târîh, XIII, 452; Mekkî, Menâkıb, s. 433-434.
153. el-Hucurât, 49/13.
154. Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, X, 98.
155. Ebü Ya'kûb Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, Hizânetü'l-ekmel, Süleymaniye Ktp., Halef Efendi, nr. 131, vr. 275b.
156. Muhammed Hamidullah, İslam Hukuku Etüdleri, İstanbul 1984, s. 187vd.
157. Câhız, Amr b. Bahr, el-Hayevân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1388/1969, I, 87.
158. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâilu Ebî Hanîfe, s. 71-72; Kerderî, s. 355.
159. Mekkî, Menâkıb, I, 348. Ebü Hanîfe'nin kadı olmaya yetkin olduklarını söylediği 12 öğrencisi: 1. Ebü Yûsuf, 2. Esed b. Amr el-Becelî, 3. Hasan b. Ziyâd, 4. Nûh b. Ebü Meryem, 5. Nûh b. Derrâc, 6. Âfiye, 7. Ali b. Zabyân, 8. Ali b. Harmele, 9. Hammâd b. Düleyl, 10. Kâsım b. Ma'n, 11. Yahyâ b. Ebü Zâide. (Kaynak eserde bir isim eksiktir). Bk. Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyeye, II, 147. Bu şahısların hepsi daha sonra büyük merkezlere kadı olarak atanmıştır. Aşağıdaki listeye bkz.
160. Saymerî, Ahbâr, s. 152; Hatîb, Târîh, XIV, 247-248; Mekkî, Menâkıb, s. 508. Ebü Hanîfe ileri gelen öğrencilerinden bir gruba karşı yaptığı bir konuşmada "Her biriniz kadı olmaya lâyıktır. İçinizden onu kadıların eğitmenleri olmaya lâyıktır" demiştir. bk. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 71; Bezzâzî, Menâkıb, s. 355.
161. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 191.
162. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 93; Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyeye, II, 676-677.
163. İbn Hazm, el-İhkâm, IV, 230.
164. Bezzâzî, Menâkıb, s. 36.



165. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 356-357. İmam Muhammed'in kadılık teklifi yapıldığında kabul etmediği, bunun üzerine bağlanarak ve hapsedilerek zorlandığını ve sonunda görevi üstelendiği de rivayet edilir. bk. Sadrüşşehîd, Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf, I, 134.
166. Mekki ve Bezzâzî'nin tam metnini verdikleri bu mektubun varlığından Hanefî olmayan daha eski kaynaklar da söz etmektedirler. İbn Adî (ö. 365/976): "(Nüh b. Ebû Meryem) Ebû Hanîfe hayatta iken Merv kadısı atandı. Ebû Hanîfe ona bir öğüt mektubu yazdı. Bu mektup Mervliler arasında elden ele dolaşmaktadır." demektir. bk. İbn Adî, el-Kâmil, VII, 40; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, XXX, 57. Bezzâzî mektuptan "şürûtu'l-kazâ" (kadılık şartları) adıyla söz eder. Bk. Bezzâzî, Menâkıb, s. 512.
167. Mekki, s. 368-369; Kerderî, s. 363-364.
168. Önce görev yerleri verilip sonra buralarda görev yapan kadılar sıralanmıştır. Bazı şahıslar birçok yerde veya aynı yerde birçok kez göreve atanmıştır. Listede yer alan şahıslar yukarıda sözünü ettiğimiz öğrenci listelerinde zikredilenlerin biyografileri kaynaklardan incelenmek suretiyle belirlenmiştir. Listenin uzamaması için kaynaklar ve şahısların atanma ve vefat tarihleri verilmemiştir.
169. Bağdat'ın batı yakasında bulunan Medinetü'l-Mansûr'un doğusunda yer alan bir mahalledir; Bağdat'ın doğusunda değildir. Bk. Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-büldân, III, 337.
170. Burada Ebû Hanîfe'nin siyasi görüşlerinin tarih içerisinde nasıl farklı yansıtıldığını gösteren iki ayrı Hanefî geleneğin metinlere yer verilmiştir. İlk olarak Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eserinden Ebû Hanîfe'nin siyasi görüşleriyle ilgili açıklamaları aynıyla tercüme edilip sadece metin içerisindeki bazı hususlarla ilgili dipnotlarda bilgi verilmiştir. İkinci olarak Mâtürîdî-Hanefî geleneğinin Ebû Hanîfe'nin siyasi görüşlerini nasıl sundukları tasvir edilmiştir.
171. Zürkân: Tam adı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Şeddâd b. İşâ el-Mismaî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 278 veya 279) olup kaynaklarda kendisine Zürkân ve Mismaî diye referans yapılır. Mu'tezile kelâmcısıdır. Muhaddis olarak da bilinen Zürkân ünlü muhaddis Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın hayatta kalan en son öğrencisidir. Hadisciler tarafından rivayetleri şiddetle tenkit edilmiştir. Bağdat'ta vefat etti.
172. Bu sözün geniş bir versiyonunu Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel es-Sünne'de (I, 185, 222) rivayet etmiştir.
173. Zeyd b. Ali'ye mali destek vermesi ile ilgili bk. Mekki, Menâkıb, s. 239.
174. Abdullâh b. Hasan Hz. Ali'nin oğullarından Hz. Hasan'ın torunudur. Emevîlerin son zamanlarında ve Abbâsîlerin kuruluş döneminde Medine'de Hz. Ali evlâdının reisi idi. Oğullarının faaliyetleri sebebiyle hapsedildi ve hapisanede öldü. Bk. Mustafâ Fayda, "Abdullâh b. Hasan b. Hasan", DİA, I, 106.
175. Medine'de ayaklanan Muhammed b. Abdullâh 14 Ramazan 145 (06.12.762) tarihinde Abbâsî ordusuyla yapılan savaşta öldürüldü. bk. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh, V, 137-161.
176. Kardeşinin öldürülmesinden sonra Basra'da ayaklanan İbrâhîm b. Abdullâh Abbâsî komutanı İsa b. Musa ile yaptığı savaşta 25 Zilkâde 145 (14. 02. 763) tarihinde serseri bir okla öldürüldü. bk. Halîfe b. Hayât, Târîh, s. 431-432; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh, V, 168-175. Öğrencisi Züfer'den gelen bir bilgiye göre Ebû Hanîfe İbrâhîm b. Abdullâh'ın ayaklanması sırasında propagandasını yaparak kendisine çok açık destek vermiş; çok geçmeden Halife Mansûr tarafından Kûfe valisi İsa b. Mûsâ'ya Ebû Hanîfe'yi Bağdat'a göndermesi için bir mektup gelmiştir. Bk. Hatîb, Târîh, XIII, 329-330.
177. Biyografisi için bk. Hasan Güleç, "Fezârî, Ebû İshâk", DİA, XII, 539.
178. Metinde Ebû İshâk denmiş ise de burada kastedilen muhtemelen onun kardeşi olduğu için bu ilâveyi yapmak durumunda kaldık. Zira kaynaklarda Ebû İshâk'ın Massîsa'ya (Adana-Misis) gazâyâ gittiğini söylediğinde Ebû Hanîfe'den bu cevabı aldığı açıkça belirtilmiştir. Öte yandan İbrâhîm'in ayaklanmayı Basra'da başlattığı ve Ebû İshâk el-Fezârî'nin kardeşinin Basra'ya onun yanına gittiği bilinmektedir. Bk. için bk. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 218-219; İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, el-Cerh ve't-ta'dîl, I, 283; Hatîb, Târîh, XIII, 397-399; İbn Asâkir, Târîhu medîneti Dımaşk, VII, 130.
179. Ebû Bekir el-Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, Beyrut 1985, I, 85-88.
180. el-Bakara, 2/30.
181. Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, II, 319-320. Bu bilgileri Kureşî kaynak göstermeden olduğu gibi nakletmiştir. Bk. el-Cevâhiru'l-mudiyeye, I, 113-115. Bu rivâyetin başka bir versiyonu için bk. İbn Ebi'l-Avvâm, Fezâil, s. 220-222.
182. Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963, s. 192; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, Tebsiratü'l-edille (nşr. Salame Claude), Dımaşk (Damas): Institut Français de Damas, 1990, II, 832; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sülâme el-Ezdî el-Mısırî 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.
183. Risâle fi'l-intisâr ilâ Mezhebi Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 697, 1a-24 vr.) veya Risâle fi'l-cevâb 'an i'tirâzât li-muhâlifî Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 507, 25-42 vr., istinsahı: 1311/1893).
184. 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.



185. Bu hikâye için ayrıca bk. Mekkî, Menâkıb, s. 98-99, 122-123; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts., XXI, 110. Mekkî'nin bir rivayetine göre Ebû Hanîfe bu tartışmayı halifenin huzurunda hâcib Rebî ile, bir diğer rivayete göre ise siyer âlimi Muhammed b. İshâk'la yapmıştır.
186. Mekkî diyor ki: Ebû Hanîfe'nin fetva vermesi yasaklanmıştı, o da bu yasağa uydu. Hatta evinde oğlu Hammâd gizlice soru sorduğunda ona cevap vermezdi. Oğlu "Niçin bana cevap vermiyorsun? Seni kimse görmez ki!" dediğinde "Sultan bana 'kimseye cevap verdin mi?' diye sorar, ben de bir şey diyemem diye korkuyorum" demiştir. bk. Mekkî, Menâkıb, s. 176.
187. Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû' Anlayışının Kelâmî Temelleri", İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Bursa: KURAV yayınları, 2005, II,128-132.

I. oturum

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ
Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İMÂM-I A'ZAM VE İ'TİKAD

Prof. Dr. Ahmet KAVAS

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi / İstanbul
İLK DÖNEM MEZHEP KAVGALARININ AFRİKA'DA HANEFİLİĞİN GENİŞ
KİTLELERCE TANINIP YAYILMASINI ASIRLARCA ENGELLEMESİ VE
GÜNÜMÜZE ETKİSİ

Prof. Dr. Hilmi DEMİR

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum
EHL-İ SÜNNETİN KURUCU ÖZNESİ OLARAK EBÛ HANİFE

Doç. Dr. Ahmet AK

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fakültesi / Kahramanmaraş
İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANİFE'NİN HAYATI VE İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / İstanbul
TÜRK DEVLET GELENEĞİ VE HANEFİLİK





Prof. Dr. Ahmet KAVAS

1964 yılında Samsun'da doğdu. 1982 yılında Merzifon İmam-Hatip Lisesi'nden ve 1987 yılında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Türkiye Diyanet Vakfı tarafından verilen yurtdışı yüksek lisans ve doktora bursunu kazanarak Fransa'ya gitti. Paris Denis Diderot Üniversitesi Coğrafya, Tarih ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde 1835-1912 Yılları Arasında Osmanlı İdaresi ile Senusiye'nin Münasebetleri konulu yüksek lisansını, Fransızca Konuşulan Afrika'da Modern Arapça – İslam Eğitiminin Gelişmesi, Mali Cumhuriyeti Medreseleri, 1980-1994 Yılları arasında Başkent Bamako'nun Konumu konulu doktora tezini tamamladı. 1996 yılı Temmuz ayından itibaren Türkiye Diyanet Vakfı'nın İstanbul'da bulunan İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) araştırmacı olarak göreve başladı. 2002 yılında Osmanlı Devleti'nin Siyah Afrika'ya Açılan Kapısı: Fizan Sancağı adıyla takdim ettiği teziyle doçent oldu. 2006 yılı Şubat ayında İSAM'dan ayrılarak 2011 yılı Ekim ayına kadar İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 2014 yılı Şubat ayına kadar da İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde "Afrika", "Osmanlı Afrikası", "Osmanlı-Fransa Münasebetleri" ve "Osmanlı'da Dinî Hayat" üzerine araştırmalar yapmakta olup farklı dergilerde bu konularla ilgili çok sayıda makalesi, yurt içi ve yurt dışında düzenlenen ilmi toplantılarda takdim ettiği tebliğleri yayımlanmış bulunmaktadır.

Hanefîliğin Afrika'da ve Uzak Coğrafyalarda Yayılması Meselesi

İslâm tarihi boyunca Afrika'nın farklı bölgelerinde yayılmaya başlayışlarından itibaren, bir müddet veya bugüne kadar varlıklarını az ya da çok hissettiren mezhepler arasında öncelik Mâlikî mezhebinde olup ardından Şâfiî ve Hanefî mezhepleri gelmektedir. Hanbelî mezhebi ise, bu isimle Mısır ve Sudan'da kısmen etkili idi. Diğerleri tarafından son dönemlerde daha ziyade "Vehhâbî" olarak isimlendirilenler, kendilerini "Selefi" diye tanımlamalarına rağmen bunlar bir anlamda özellikle Hanbelî mezhebini takip etmekte olup neredeyse kıtanın birçok bölgesindeki aşırı hareketlerin arkasında bir şekilde yer almaktadırlar. Hâricîler, başlangıçta Afrika'ya çok hızlı bir giriş yaparak Berberîler'in desteklerini de arkalarına alıp, hatta bir müddet sonra bu mezhebin en etkin gücü Mağrip'in yerlisi olan bu toplum olmuşken, İsmâilî Şiî Fâtımîlerin 10. yüzyılın başından itibaren etkinlikleri ile büyük bir nüfuz kaybına uğradılar. Fas'taki önemli merkezleri Sicilmase'de Midrariler olarak bilinen emirlikleri, Cezyayir'in Tahert şehrinde Rüstemîler olarak bilinen devletleri, Tunus'ta Sufriîler olarak da tanınan Ebû Yezîd en-Nükkârî isimli önderleri ile Fâtımîlere ilk



yarım asırlarında büyük baskı oluşturan Nükkâriler, son fertlerine kadar yok oldular. Sadece Libya'nın kuzeybatısındaki Cebel Nefüsa bölgesinde, Tunus'un turistik Cerbe adasında ve özellikle son elli yılda epeyce özelliğini kaybetse de, Cezayir'in Mizâb isimli çöl kısmında, 17. yüzyılın sonunda Doğu Afrika sahillerinde hâkimiyetlerini yaygınlaştıran Uman sultanlarının tesiriyle İbâdiler varlıklarını halen sürdürmektedirler.

Eyyübî hanedanının 200 yıllık Fâtımî İsmâiliye Şiâsi'na, başta Mısır olmak üzere tüm Kuzey Afirka'da ve Ortadoğu bölgesinde son vermişlerdi. Sadece 19. yüzyılın ikinci yarısında İngilizlerin Hindistan'dan Afrika'daki sömürgelerine getirdikleri işçiler arasında Şiîliğin Ağahan, Bohras gibi kollarına mensup kimseler Kenya, Tanzanya, Uganda, Güney Afrika ve Madagaskar gibi ülkelerde sayıları az olmasına rağmen mevcudiyetlerini devam ettiriyorlar. 1979 yılındaki İran'daki Humeynî devrimi sonrasında Afrika'nın farklı ülkelerinde faaliyet gösteren İranlı mollaların Senegal, Nijerya gibi ülkelerde ciddi sayıda yerliyi son yıllarda Şiîleştirdikleri, bir kısmını Kum dâhil İran'ın farklı yerlerinde eğitip kendi ülkelerinde görevlendirdikleri bilinmektedir.

Hanefiliğin en büyük fırsatı elde etmesinde, genelde Abbâsî hilafetinin resmî mezhebi olması öne sürülür. Ona sıkı sıkıya bağlı Asya'da ve Afrika'nın en önemli kısımlarından Mağrip'teki hanedanların da bu mezhebe ilgi duymaları olağan bir süreçti. Ağlebîler, Gazneliler, Selçuklular, Osmanlılar ve Hindistan Türk Sultanlıkları, Hanefilik için büyük imkânlar sağladılar. Günümüzde Mısır, Irak, Suriye, Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Sri Lanka, Maldiv Adaları, Afganistan ve Çin Müslümanlarının %90'dan fazlası Hanefiliği benimsedi. Tüm dünyadaki Sünnîlerin %31 ile 45'i arasında bir oranın günümüzde Hanefî mezhebine intisap ettiği az veya çok abartılı da olsa farklı kaynaklarda yer almaktadır.

Mısır başta olmak üzere tüm Kuzey Afrika'da bu mezhebin az veya çok yaygın olması, Osmanlı Devleti nüfuzunun çok yoğun gösterilmesi ile alakalıdır. Iraklı, Suriyeli, Lübnanlı, Ürdünlü ve Filistinli Sünnî Müslümanların da takriben yarısı Hanefî, diğer yarısı Şâfiî'dir. Kafkaslarda İnguşlar, Çeçenler ve Dağıstanlılar genelde Hanefîdir. Aynı şekilde Balkanlarda Bosna Hersek, Bulgaristan, Yunanistan, Kosova, Arnavutluk ve Romanya Müslümanları da, bu mezheptendir. Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinden Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenler de, genelde Türkiye gibi Hanefiliği uygulamaktadırlar. Başkirdistan, Tataristan, Ukrayna, Gürcistan Müslümanları da, bu etkileşimin içinde yer almaktadırlar. Batı Afrika'da Mali ve Moritanya'da bu mezhebe az da olsa bağlananlar olduğu bilinmektedir.¹

Coğrafi tabir olarak Afrika diye isimlendirilen bölge, aslında yaklaşık bin yıl bugünkü Tunus, Libya'nın başkenti Trablusgarp'tan Cezayir'in doğusuna kadar kısmen uzanan yerler diyen olduğu gibi, daha az bir mıntıkeyi kapsadığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Hanefiliğin kıtada Mısır'dan sonra ilk defa yayılma fırsatı bulduğu yer de burasıdır. Buradan da Akdeniz'de Müslümanların bir dönem etkin olduğu Sicilya adasıdır. Hanefilik burada epeyce artmıştı.²

Tarihî anlamda Abbâsîler ve onların idaresinde Mısır'da Tolunoğulları ve İhşitler, Memlûklüler, Tunus'ta Ağlebîler Hanefiliğin bayraktarı olurken, Fâtımîler Şiî İsmâilliğin, Mağrip'te Murabitlar ve Muvahhidler ile bunların Sahraaltı Afrika'da irtibatla oldukları hanedanların tesiriyle Mâlikîliğin yayılmasındaki öncü rolleri bilinmektedir. Yine Eyyübîler'in de, Mısır ve buraya bağlı sıkça konumu dolayısıyla Sudan ile Doğu Afrika sahillerinde de Şâfiîlik yaygınlaştı. Ortaçağ sonrası ise, Afrika'da yayılması birinci derecede Osmanlı Devleti'nin bu kıtadaki hâkimiyetine, ikincisi ise Hindistan ve çevresinden sömürgecilik döneminde başlayan, hatta 20. yüzyılda devam eden İngilizlerin işçi göçleriyle artmasına bağlıdır.

Mısır başta olmak üzere Kuzey Afrika bölgesinde Osmanlı Devleti hâkimiyetini tesis edince, buralardaki Mâlikî ve Şâfiî çoğunluk mezhep mensuplarının günlük yaşantılarına müdahale etmedi. Ama kendi mezhebinin önünde ayrıcalıklı bir konumda daha etkin görünmelerini ise, uygun bulmadı. Eyalet merkezlerine, livalara ve kaza merkezlerine en azından kendi askerleri veya onlarla evlenen yerlilerin melezleşen kuşaklarının dinî konulardaki meseleleriyle ilgilenmek üzere Hanefî müftüler tayin etmekteydi.

Hint Okyanusunu çevreleyen ülkelerde ve adalardaki Hanefî varlığı da, Hindistan, Pakistan ve Bengaldeş'teki bu mezhep mensuplarının işçi olarak gelişlerine bağlıdır. Sadece Afrika'yı çevreleyenler değil, Büyük Okyanustaki Fiji adası, Güney Amerika ülkelerinden Trinidad ve Tobago, Guyana ve Surinam'daki Müslümanların da çoğunun Hanefî olması, kökenlerinin Hindistan ve çevresinden gelmeleriyle alakalıdır. Fiji'deki 50 bin civarındaki Müslümanın da çoğu Hanefî'dir.³

Büyük Okyanusun batısındaki Fiji adası Hanefiliğine benzer bir durum da, Atlas Okyanusu'nun batısında bir Güney Amerika ülkesi olan kıtanın kuzey kıyısındaki bugün Surinam'da görülmektedir. Guyana isimli İngiliz ve Fransız sömürgeleri ile aynı adı taşıyan ve eski bir Hollanda sömürgesi iken çok geç bir tarihte bağımsızlığını alan Surinam Müslümanları, üç ayrı etnik kökene sahiptir. Bunlardan çoğunluk İngilizler tarafından köle ticaretinin yasaklanması üzerine artan işgücü talebini karşılamak üzere Hindistan getirilen işçilerden oluşur. Bunların içinde çok sayıda



göçmen Müslüman vardı ve bunlar Hanefî mezhebine mensuptu. Hollandalıların ise Surinam'a hâkim olmalarından sonra, buraya Endonezya sömürgelerinden getirdikleri ise, Şâfiî idiler. Afrika kökenli Müslümanlar ise, azınlık olup, Müslüman toplum içinde fazla güçlü değildirler. Surinam Müslümanlarının yarısına yakını bağımsızlık döneminde yaşanan 19 askerî darbe sırasında ve sonrasında Hollanda'ya sığınmışlardır. Bugün yarım milyon civarındaki ülke nüfusunun yarıya yakını Müslüman olup, aralarındaki mezhebe dayalı en belirgin ayrılık, Hindistanlıların inşa ettikleri camilerin kiblelerini doğruya doğru yapmalarına rağmen, Endonezyalıların ise, Mekke'ye Surinam'ın aynı uzaklıkta olduğunu ileri sürerek kiblelerini batıya doğru inşa etmektedirler. Bu haliyle de dünya Müslüman toplumları içinde aynı bölgede camilerin kiblelerinin zıt istikamette olduğu ülkedir.⁴

Afrika Yayılan İlk Mezhepler Arasında Hanefiliğin Yeri

Bugünkü Tunus ve çevresinde Hanefiliğin ilk defa yayılışı konusunda Şîrîn b. Zenâtî'nin kısa makalesi oldukça önemli ve kısa bilgi ihtiva etmektedir. Hanefîlik mezhebi, daha ziyade Abbâsîler döneminde Müslümanların İslâmî tebliği ulaştırdığı her bölge gibi Afrika'ya, özellikle başlangıç döneminde Mağrib'e, yani bugünkü Kuzey Afrika'da da yayılmıştır. Bu yayılmaya, daha ziyade Iraklı bazı tüccarların yanlarında götürdükleri ticaret mallarıyla beraber, o dönemin fıkıh kitaplarını da götürmeleri en önemli etkilerden birisi olmuştur. Bunlar, bazı Mağriplileri Irak'a gitmeye teşvik ederek, bizzat Ebû Hanîfe ve talebelerinden ders almalarını sağladılar. Yine dokuzuncu yüzyılın başında bugünkü Tunus'ta kurulan ve 909 yılında Şîh İsmâîl tarafından yıkılana kadar tam bir yüzyıl boyunca Mağrib'in güçlü devleti Ağlebîlerin tüm sultanları ve âlimleri Hanefî mezhebiniydi. Haliyle Abbâsîlerin resmî mezhebine Ağlebî emirleri yakınlık duymaktaydılar ve Abbâsî hilafetine bağlılıklarını açıkça belli ediyorlardı. Hatta Mâlikî mezhebinin yayılmasına direndiler ve nüfuz elde etmelerini sınırlandırdılar. Mâlikî ve Hanefî fıkıhını aynı anda öğreten Abdullâh İbn Gânim'e destek verdiler. Esed İbn Furât da, her iki mezhebi aynı anda öğretirken bu Hanefî Usulü Fıkıhının talebelerine öğretilmesine büyük katkı sağladı. Ayrıca Süleymân b. İmrân, İbn Abdûn gibi diğer fakih ve kadılar da, Hanefiliğin yayılmasına ciddi destek verdiler. Ne var ki, tüm bu resmî ve ilim ehli insanların gayretlerine rağmen, Hanefîlerin Mağrib'te Mâlikîler kadar talihleri iyi gitmedi. Bölgedeki tabakat ve biyografi kitapları, bunlara Irak ve Kufe ehli olarak zikretmenin dışında gereken yeri vermedi.⁵

Hanefîlik Afrika'da neden 14 asır boyunca yayılmamıştır?

Dünyanın herhangi bir bölgesinde Mâlikîlik ve diğerleri yayılmaya başlamışsa, Hanefîlik orada kendisine gerekli etkinlik alanı kuramadı. Bunda mezhepler arası rekabet ve özellikle diğerlerinin Hanefîliği anlayış biçimleri etkili oldu. Ebû Hanîfe'nin, sünnetten ziyade kıyasa, nasları terk edip akla önem verdiğini, bazı durumlarda kıyas ve re'yin daha üstün faziletli olduğunu, hatta delil olmadan söze itibar ettiğini ileri sürüyorlardı. Bu girişimleri ile de, bugün bile geniş kitleleri Hanefî fıkıhından uzak tutmayı sağlamışlardır. Hatta İbnü'l-Cevzî'ye göre, iki tür re'y olduğunda, hakkında delil olmayanı Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği görüşündedir.⁶

Bugün yeni Müslüman olan mühtediler ile genelde İslâm eğitimi almamış gençler arasında en zorlanılan konular mezheplerle ilgili kafalarında oluşan soruların tatmin edici cevaplarını bulmaktır. İhtida eden bir Fransız, şayet bir Hanefî vasıtasıyla Müslüman olmuşsa, bunun hakkında daha derin bilgiye ihtiyaç duyduğunda, temin edememektedir. Hint Okyanusu adalarından Morituslu bir Müslüman, benzeri bir şekilde hangi mezhebe bağlanmasının uygun olacağı yönünde internet üzerinden sorduğu bir soruya, orada yaşayan atalarının Hanefî mezhebinden olmaları sebebiyle, bu mezhebe bağlanmasının doğru olacağı öğütleniyor. Dahası, Hanefîler arasında da, Hindistan'da Deobendilere bağlılığı özellikle ifade ediliyor. Farklı mezhep mensupları arasında, evlilik, hatta Ramazan aylarında hilalin çıplak gözle gözlenmesi meselesi önem arz eder. Farklı mezhep mensuplarının kestiklerinin yenilip yenilemeyeceği konusu, Güney Asya bölgesinde yaygın olan kadınların Cuma namazına gitmelerine izin verilip verilmeyeceği, ibadetlerde hangi mezhebe göre hareket edileceği, Mehdî'nin gelmesi durumunda hangi mezhebe tabi olacağı konuları zihinlerini çokça meşgul etmektedir.

Hanefîler hangi Afrika ülkelerinde yaşamaktadırlar?

Mısır:

Mısır'a Hanefîlik oldukça erken bir dönemde, Abbâsîler zamanında Halîfe Mehdî'nin hicrî 146 yılında İsmâîl b. El-Yesaa el-Kûfî'yi Hanefî kadısı olarak göndermesiyle ulaştı. Mısır'da, tutukluları serbest bırakma yolunu tercih etmesi, Mısırlılar için âdet olmadıkları bir uygulama olarak görüldü ve kendilerine ağır gelerek ülkelerinde böyle bir uygulama olmadığını gördüklerini söylediler. Halîfe Mehdî, sonra onu görevinden azletti. Abbâsîler'in Mısır'a yerleşmelerinin ardından, Hanefîlik Mısır'da yerleştiyse de, yargılama konularında sadece bu mezhebe riayet edilmedi. Yerine göre Hanefî, Mâlikî veya Şâfiî mezheplerine göre hükümler verildi. Bu durum 969 yılında Şîh İsmâîlî Fâtımîlerin Mısır'ı idarelerine alıp merkez yapmalarına kadar devam etti. Derhal hüküm



vermede diğer üç mezhepten yüz çevirdiler. Devlet işleri Şîî İsmâîlî kadıların hükümleri ile yürütürken, Ehl-i Sünnet kadılarının ibadetler konusundaki fetvalarına itibar etmiyorlardı. Ardından Fâtımîler'i tarihten silen Eyyûbîler, Mısır'a hâkim olunca, bunlar Şâfîî mezhebinden oldukları için, Şîî kadıları görevden alarak yerlerine kendi fakihleri ve Mâlikîleri tayin ettiler. Nûreddîn eş-Şehîd olarak bilinen ve Selâhaddîn Eyyûbî'yi Mısır'a Fâtımîlerle mücadele etmek üzere gönderen Nûreddîn Mahmûd Zengî, aslında Hanefî idi. Bu mezhebi Bilâdüşşâm'da, yani Şâm bölgesinde yaymıştı. Yine bu vesile ile Mısır'da Hanefilik artmaya devam etti. Doğudan çok sayıda fakih gelip buraya yerleşti. Selâhaddîn Eyyûbî, bunlar için Kahire'de el-Medrese el-Yûsufiyye adıyla bir medrese inşa etti. Böylece, hem burada yayılması ve güçlenmesi devam etti hem de fakihlerinin sayısı arttı. Eyyûbîlerin son sultanı es-Sâlih Necmeddîn Eyyûbî hicrî 641'de el-Medresetü's-Sâlihiyye'yi inşa ederek, burada Ehl-i Sünnet'in dört mezhebini öğretilmesi için çalıştı. Memlûklüler döneminde de, 1205-1517 yılları arasında 267 yıl boyunca, bu dört mezhep üzere eğitim verilmesi âdeti devam ettirildi. Fâtımîler döneminde, dinî konularda merci olmasına son verilen Hanefîlerin etkinliği yeniden başladı. Aynı şekilde Eyyûbîler döneminde de, Şâfîî fukaha ile hareket edildiği için, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fukahânın dışlanması son buldu. Osmanlılar, 1517 yılında Mısır'ı aldıktan sonra, mahkeme davalarını Hanefîliğe hasrettiler. Hanefî mezhebi, devlet yöneticilerinin mezhebi oldu. Ancak Rif ile Said halkı arasında yayılması dışında ülke genelinde bu mezhep fazla yayılmadı.⁷

Mısır'da, 20. yüzyılın başında medenî kanunda Hanefî fikhının hassaten aile ile ilgili konularda esas alındığı, bu anlamda aynı sene 31 nolu kanunda eşlerin mihrin miktarı ile ilgili ihtilafa düştüklerinde, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un fetvaları tercih edildi. 1920 yılında, 25 nolu ve 1929'daki yine 25 nolu kanunda nafaka, iddet, talak ve mefkut konularında, Hanefîlik dışındaki mezheplerden fetvalar alındı. Yine Vakıflarla ilgili hükümlerde de, Hanefî fikhı geçerlidir.

Mısır'da halen ahvâlî's-şahsiyye konusunda, Muhammed Sabrî Abdurrahîm, "el-Buhûsü'l-İslâmiyye" yûdahu akdû hikmeti'z-zevâc alâ mezheb-i "Ebî Hanîfe" bi-Mısır, başlıklı yazısında, nikâh akdi konusunda Şâfîîlikle Hanefîlik arasında mukayese yaparak, neden Hanefî fikhına göre amel ettiklerinin hikmetini izah etmektedir.⁸

Sudan:

Afrika'da, Mısır'dan sonra Hanefî nüfusu fazla olan ikinci ülke olarak Sudan görünmektedir. Bunda ise, yine Osmanlı dönemi ve sonrasında Mısır'ın bu ülke üzerinde kurduğu aşırı etkinlik gösterilmektedir. Halen ülkenin nüfusunun çoğunluğunu Mâlikî ve Hanefîler oluştururken,

kuzeyinde Şâfîî ve doğusunda Suudi Arabistan'ın tesiriyle biraz Hanbelî bulunmaktadır. Her ne kadar nüfus bakımından Mâlikîler kalabalık olsalar da, mahkemelerde hükümler genelde Hanefî hukukuna göre verilmektedir.

Etiyopya-Eritre:

80 milyon civarındaki nüfusunun %50'den fazlasının Müslüman olduğu ifade edilen Etiyopya'da, çoğunlukla Denakıl, Yemenli, Somalili ve Harar şehri çevresinde, ülkenin batı ve güneybatı bölgelerinde Şâfîî mezhebi yaygın denilmektedir. Şimdilerde Eritre sınırlarında kalan Kızıldeniz sahillerindeki halk, Hicaz kökenli Araplar, Eritre'nin batısındaki halk, Gala soyluların bir kısmı ve Harar isimli bölge Müslümanlarının en önemli merkezi şehir halkının asıl yerlileri Hanefîdir. Her iki ülkede belli bir oranda da Mâlikî mensubu Müslümanlar bulunmaktadır.

Doğu Afrika:

Cibuti'den başlayarak Doğu Afrika kıyılarındaki ülkelerin içinde az sayıdaki Zeydî nüfusu dışında çoğunluğu Şâfîî olan Cibuti ve Somali birbirleriyle aynı özelliklere sahiptirler. Özellikle Somali'de iç karışıklıktan önce ülkedeki Büyük Kadı ve ona bağlı 1970'li yıllara kadar ülke içine yayılmış 47 İslam mahkemesinde kadılar bulunmaktaydı. Yine Kenya, Uganda ve Tanzanya da benzer özellikler taşımakta ve Şâfîî mezhebi yaygın olup sınırlı sayıda İbâdî bulunmaktadır.

Kuzey Afrika Ülkeleri: Libya, Tunus ve Cezayir:

Trablusgarp vilayetine bağlı Fizan, Cebel, Hums sancakları nâiblerinin maaşlarının düzenlenmesi ile Bingazi vilayetine bağlı kaza ve nahiyelere nâib vekilleri tayin edilmesi, 19. yüzyıl sonunda vilayet merkezinden istenmişti. Özellikle vilayetlere, Hanefî mezhebine bağlı nâibler gönderilmekteydi. Vilayeteki nâiblerin 1882 (1299) senesi öncesindeki maaşları 8.000 kuruş iken yapılan değişiklikle 6.075 kuruşa indirildi. Buralarda gerekli ıslahatın yerine getirilmesi için de Hanefî mezhebinden nâibler gönderilmesi meşihat makamına ve buraların valilerine bildirildi. İstanbul'dan Trablusgarp ve Bingazi vilayetlerine gönderilen nâiblere verilen maaşlar, görev yerlerine gittiklerinde düşürülerek 500'er kuruş olarak ödenmekteydi. Maaşlarının eskiden olduğu gibi ödenmesinin yanında, buralara Hanefî mezhebinden olan nâibler gönderilmesinin gerekli olmadığı fikri de, "şeran ve siyaseten" tercih edilecek bir durum olarak görülmedi. Zaten Bingazi'ye bağlı yerlerdeki mahkemeler hakkında herhangi bir bilgi sahibi olunmadığı için, buralara tayin edilecek nâiblere eskiden verildiği oranlarda maaş verilmesi yanında, Hanefî mezhebinden olanların tayini gerekli görüldü. Humus ve Cebel sancaklarının merkezlerinde birer hükümet konağı ve etraflarında



farklı binalar bulunması yanında, Fizan sancağının merkezi Merzuk ufak bir kasabadan ibaret olup buralarda şer'î davalar başka sancaklar gibi çok değildi. Kaldı ki, çok sayıda dava olsa bile, ahali Mâlikî mezhebinden olduğu için, özellikle fikhî meseleleri mahallî ulemadan sorup öğrenmekteydiler. Bu sebeple Fizan sancağına 4.000 kuruş, Cebel ve Hums sancaklarına ise 2.500'er kuruş maaş vererek ki toplam 9.000 kuruş yapar, İstanbul'dan Hanefî nâibler gönderilmesinde pek fazla yarar olmayacağı ifade ediliyordu. Oysaki bunların yerine aylığı 750'şer kuruştan üç Mâlikî nâib tayin edilmesi halinde, 6750 kuruş tasarruf edilmiş olacaktı. Osmanlı Devleti sınırları içindeki şer'î konularda hüküm veren hâkimler, Padişah adına hüküm verip uygulamakla memur oldukları için bu vilayete şimdiye kadar hep Hanefî mezhebinden nâibler gönderildi. Nâiblerin maaşının da bizzat vilayetin girişimi sonucu değiştirildiği, oysaki böyle bir uygulama ancak fetvahanenin bilgisi dâhilinde gerçekleştirilebilirdi. Ayrıca "mahallî ulema" olarak tarif edilen kişilerin, aslında ehliyetsiz ve liyakatsiz kimseler oldukları, hatta bunlar kabilelerinin şeyhleri idiler. Haliyle şer'î mahkemelerde hüküm verecek kimselerin, bunlar arasından tayin edilmesi durumunda, davaların sonuçlandırılması açısından büyük sakıncalar ortaya çıkağından kabul edilmedi.⁹

Tunus:

Tunus'ta, Osmanlı idaresinde biri Hanefî, diğeri Mâlikî iki müftü bulunmaktaydı ve Müslüman halkın tercihi hangisine ise ona müracaat ediyorlardı. Genelde Osmanlı memurları ve onların soyundan gelen kuloğlu isimli sınıfa mensup olanlar, Hanefî müftüye fetva sormayı tercih ederken, çoğunluğu Mâlikî olan halk ise, kendi müftülerine bağlıydılar. Bu durum, 1881-1955 yılları arasında devam eden Fransız sömürgeciliği döneminde Tunus Beylik ailesi geçmişteki tüm yetkilerine sahip olmazsa da onların varlıkları sebebiyle muhafaza edilmişti. Tunus bağımsızlık dönemine geçince, devlet sadece Mâlikî müftünün varlığını kabul etmeye başladı.¹⁰

Cezayir:

Osmanlı idaresinin hüküm sürdüğü yıllarda Cezayir'de de yerel halk genelde Mâlikî iken, Anadolu'dan gelen asker ve diğeri görevliler ile bunların yerli hanımlarla evliliklerinden doğan ve kuloğlu denilen sınıf, Hanefî mezhebine mensuptular. Bunlar arasındaki farkı özellikle Avrupalılar fark edecek kadar bilmiyorlardı. Onlara göre, Hanefiler namaza durduklarında kıyamda iken ellerini karınlarının üzerinde bağlarken, Mâlikîler kolları yanda açarlardı. Yine Osmanlılar, Mâlikîlerin *Sidi Halîl* dedikleri kitaba, *Dürrü'l-Muhtâr* demekteydiler.¹¹

Kostantin şehrinde birisi Mâlikî diğeri Hanefî iki müftü, iki kadı ve ulemayı yetiştiren müderrisler

vardı. Dördü her Cuma günü şehir beyinin idaresinde bir araya gelir ve dinî konularda halkın meselelerini çözen fetvalar verirlerdi.¹²

Güney Afrika:

16. yüzyıldan itibaren Hollandalıların Güney Asya'da bulunan en büyük sömürgeleri Endonezya'dan getirdikleri Malay Müslümanları Şâfiî olup, İngilizlerin 19. yüzyılda getirdikleri Hintlilerin arasındaki Müslümanların çoğu ise Hanefîdir. Komşusu Mozambik, Zambiya, Zimbabve ve Malavi gibi ülkelerdeki Hint kökenli Müslümanlar da, aynı mezhebe bağlıdır. Batı Afrika'dan ve Kuzey Afrika ülkelerinden gelenler ise, çoğunlukla Mâlikî mezhebi mensubudurlar.

Güney Afrika'da Hanefîliğin eğitim merkezi, ibadet yeri ve özellikle Osmanlı Devleti'ne sıkı bağlanmaları konusunda İstanbul'dan Cape Town şehrine 1862 yılında gönderilen genç Ebûbekir Efendi'nin etkinliği çok fazladır. Mekke kökenli ve Kureyş asıllı bir ailenin oğlu olarak 1835 yılında Kuzey Irak'ta doğmuştu. Ebûbekir Efendi, Şâfiî ve Hanefî Müslüman toplumları arasında çıkan gerginliği yatıştırmak üzere, İngiliz Kraliçesinin Osmanlı sefirine yaptığı müracaat neticesinde bu ülkeye gitti. Oraya gönderilir gönderilmez, beraberinde götürdüğü *Halebi Sağır* isimli eserin *Beyanüddin* adıyla Arapça ve yerel Afrikan diline çevirisini 1869'da tamamlamış ve 1877'de İstanbul'da yayımlatmıştı. 1880 yılında henüz 45 yaşındayken öldüğünde, arkasında kalan altı çocuğu arasında Ahmed ve Hişâm Ni'metullâh isimi iki oğlu, onun yokluğunu aratmamaya çalışmışlardı. 1881 yılında Cape Town'da, ilk Hanefî Camii'ni ibadete açtılar. 1884 yılında Kimberley'de ilk Osmanlı Mektebini açarak eğitime başladılar. Hişâm Ni'metullâh Efendi de Port Elizabeth de Müslüman kız öğrenciler için ilk kız okulunu eğitime açtı.

Moritus Adası:

Oran olarak az bir kısmı Afrikalı olsa da çoğunluğu Hint kökenli olan Morituslu Müslümanlar da, Hanefî mezhebine mensupturlar. Benzeri bir durum halen Fransız sömürgesi olarak tutulan Reunion Adası Müslümanları için geçerli olup, onlar da Hanefî mezhebindedirler.

Afrikalı Hanefî Alimler:

Abdullâh İbn Ferruh Ebû Muhammed el-Fâsî, iman konularında hem Ebû Hanîfe hem de İmâm Mâlik'ten aldığı derslerle iman konusundaki bilgileri öğrendi. İmâm Mâlik'e itimadı tam olmakla birlikte, Irak fukahasının müspet kanaatine temayül ediyordu. Hatta onun *el-Meâlimü'l-îmân* isimli kitabın sahibinin terk etmesi üzerine Irak Ehlinin yolu olarak bildiği Hanefî mezhebine meyletmesi önemlidir. İbn Haldun, onun önce Hanefî mezhebi üzerine yazdığını, sonra bunu Mâlikî mezhebine aktardığını yazmaktadır.¹³



İbn Ferhûn, *Kitâbü'l-Dibâce* isimli kitabında, Hanefilik hicri 400'lü yıllarda Afrika'da gözle görülür şekilde yayılmıştı, demektedir. Ardından bu mezhebin bölgede devamının gelmediğini, Mağrip ve Endülüs'ten koşturduğunu ifade eder.¹⁴

Ahsenü't-Tekâsîm isimli eserde, Sicilya Müslümanlarının Hanefî mezhebinden oldukları zikredilmektedir.

Bazı Mağrip ehli mensuplarına, Hanefî mezhebinin kendilerinde niye ulaşmadığı sorulmuştu. Vehb b. Vehb, İmâm Mâlik'in yanından ayrılınca ondan alacağını almış ve Esed b. Abdullâh da zaten Hanefî fıkından uzak durmuştu demişti.¹⁵

Ebû Abdullâh b. Esed b. El-Furât, Muhammed b. El-Hasan ile karşılaştığında, onu Hanefî fıku üzerine yetiştirdi. O da mezhebini Kuzey Afrika'da yaydı.¹⁶

Hanefiliği tercih etme konusunda rey'e önem verilmesi isteniyorsa, en hassas noktası eğer ilim ve fıkıh talep etmek, dahası bu mezhebi tanımak için Irak ehliyle beraber olmak gerekiyor.¹⁷

Mezheplerin ortaya çıkıp yayıldıkları asırlardan kopuk olarak günümüz Müslümanlarının büyük bir kısmı, kendi bağlı bulduklarına bile neden ait olduklarını yeterince bilmemekteyler. Hanefiliğin önünün Afrika'nın geniş coğrafyasında kesilmesi, yani Anadolu, Balkanlar, Orta Asya ve Hindistan gibi benzeri yerlere göre az yayılmasının temel sebebi, siyasî iktidarların intisap ettikleri mezheplere taassup seviyesinde bağlanmaları ve özellikle Hanefiliğin yaygın olduğu yerlerden uzak

olmaları etkili olmuştur. Dahası Osmanlı örneğinde olduğu gibi, Müslümanlar arasında alenen mezhep taraftarlığı siyasetinin yok denecek kadar az olmasıdır. Hatta bu yönde bir yayılım siyaseti güdülmemesidir. Mâlikî âlimlerin Hanefilik hakkında sınırlı bilgi sahibi olmaları ve kendi mezheplerine sıkı sıkıya bağlılıkları sebebiyle, üzerlerinde etkili oldukları toplulukları yeteri kadar bilgilendirmemeleri etkili olmuştur. Hanefî âlimlerin, zaman içinde kendi coğrafyaları dışındaki Müslümanlarla irtibat kurmamaları da, neredeyse bazı ülkelerde hiç yayılmamasını doğrudan etkilemiştir. 20. yüzyılın son çeyreğinde başlayan ve 21. yüzyılda büyük özveri ile İranlı mollaların Afrika'nın pek çok ülkesinde Şiîliği yayma siyaseti, az veya çok meyvelerini vermektedir. Günümüz Hanefîleri ise, Afrikalı özellikle Mâlikî muhatapları ile karşılaştıklarında, mezhep tartışmasına dahi girmekten çekinmektedirler. Bunda, Hanefiliği bizzat kendilerinin de yeteri derecede bilmemeleri önemli bir sebeptir. Yoksa bugün, Afrika'da mezheplerin bir Müslümanın günlük hayatındaki yerini hakkıyla bilen bazı Mâlikî âlimler, Hanefiliği fazla tanımamanın yaşadıkları Selefi söylemi ardındaki kargaşa ortamında ne derecede etkili olduğunu biliyorlar. Hanefî mezhebi, Afrika toplumlarının amel, Mâtürîdiye ise, akait konularında içine düştükleri konuların bir kısmında ciddi çözüm önerileri sunmaktadır ve bizzat kendi âlimleri tarafından zaman zaman ifade edilmektedir.

Dipnotlar

1. <http://www.aljaml.com>
2. Ahmed İbn İsmâil b. Muhammed Tîmûr, *Kitâbü Nazratün Târîhiyyetün fî Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye el-Erbia: el-Hanefi- el-Mâlikî, eş-Şâfiî, el-Hanbelî ve İntişârühâ inde Cumhûri'l-Müslümîn*. [Bu bilgi <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=115599#gsc.tab=0> sitesinden alınmıştır].
تقديم: الشيخ محمد أبو زهرة
3. <http://islaammemo.cc/nahn-we-el-gharb/2009/03/03/78154.html>
4. <http://alwaei.com/topics/view/article.php?sdd=1540&issue=514>
5. Şîr'in Zenâti ve Heydî Zenâti, "El-Mezâhibü'l-fikhiyye fî İfrîkiyye: el-Mezhebü'l-Hanefiyye", (15.10.2012), <http://www.alukah.net/culture/0/45201/>
6. Şîr'in Zenâti ve Heydî Zenâti, a.g.y. (bk. 83 ص 1 ج 1 أعلام الموقعين،)
7. Bu bilgileri gönderen ve Türkiye'de doktora eğitimini tamamlayan ve Ezher'de halen öğretim görevlisi olarak görev yapan Mısırlı dostum Dr. Hazem Said Montasır'a teşekkür ederim. Bilgileri derlediği kaynak ise: Ahmed Tîmûr, *Nazratü'n-târîhiyye fî hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyye el-erbia*, el-Kâhire 1990.
8. <http://www.el-balad.com/1357025> (27 Nisan 2015)
9. BOA, BEO, Ayniyat Defterleri, Arabistan Vilayetleri, hus. n.: 1516, s.159; a.g.y., İrâde-Şûrâ-yı Devlet-1300, n.3569, 14 Muharrem 1300 (Trablusgarp'ta Fizan ve Cebel Humus Sancakları memurları maaşlarına dair).
10. Joseph Cuog, *Les Musulmans en Afrique*, Paris 1977, s. 85.
11. M. Walsin Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger*, Paris 1840, s.317.
12. Ernest MErcier, *Histoire de Constantine, Costantine 1903*, s.216-217, 440.
13. Ahmed İbn İsmâil b. Muhammed Tîmûr , <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=115599#gsc.tab=0>
14. Ahmed İbn İsmâil b. Muhammed Tîmûr , <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=115599#gsc.tab=0>
15. Ahmed İbn İsmâil b. Muhammed Tîmûr , <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=115599#gsc.tab=0>
16. Ahmed İbn İsmâil b. Muhammed Tîmûr, <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=115599#gsc.tab=0>
17. Ahmed İbn İsmâil b. Muhammed Tîmûr, <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=115599#gsc.tab=0>



Prof. Dr. Hilmi DEMİR

1969 yılında Tokat Niksar'da doğdu. İlk ve Ortaokul ve Lise Eğitimini Reşadiye'de tamamladı. 1993 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1994 tarihinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesine araştırma görevlisi olarak atandı. 1996 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalında Yüksek Lisansını, 2001 yılında doktorasını tamamladı. 2002 tarihinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalına Yardım doçent kadrosuna atandı. 2002-2003 tarihleri arasında Kırgızistan OŞ Devlet Üniversitesinde görev yaptı. 2003-2004 tarihlerinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinde dekan yardımcılığı görevinde bulundu. 2009 yılında Doçent, 2014 yılında Profesör kadrosuna atandı. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı öğretim üyeliği yapmaktadır. Türkiye Günlüğü, Türk Yurdu, 2023 gibi Ulusal dergilerde yayımlanmış makaleleri ve "Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği", "Mit Kozmoz ve Akıl", "Mit Kozmoz ve Akıl: Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslam" adlı yayımlanmış kitapları bulunmaktadır. rtadoğu'da Mezhepler, Gnostik inançlar, Selefilik, İslami Hareketler konusunda çalışmaktadır.

Ehl-i Sünnetin Kurucu Öznesi Olarak Ebû Hanîfe

I. Giriş

İslam dünyasında, mezheplerin bu gün bildiğimiz çerçeveyi alma ve kurumsallaşmaları, yaklaşık 11. yüzyıla kadar devam etmiştir. Gerek Fikhî gerekse Kelâmî mezhepler, uzun süren değişim ve farklılaşma süreçlerinden geçerek, sistematik kurumsal kimliklerini kazanmışlardır.¹ Söz gelimi, İslam Coğrafyacısı Makdisî, 10. yüzyılda yaşayan Fikhî mezhepleri şu şekilde tasnif etmektedir:

Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiyye ve Dâvûdiyye. Buna karşılık ise Kelâmî mezhepleri ise şu şekilde ele alır: Mutezile, Neccâriyye, Küllâbiyye ve Sâlimiyye'dir.² Görüldüğü gibi bildiğimiz taksimle dört mezhep içinde Hanbelîlik yer almamaktadır. Makdisî, Hanbelîliği haklı olarak Ashâbu'l-Hadîs içinde ele almaktadır. Zira Hanbelîliğin bir Fikhî mezhebi olarak görülmesi ise daha sonraki bir süreçte tamamlanacaktır.³

Dikkatle bakıldığında ise, 10. yüzyılda henüz Eş'arî ve Mâturîdîliğin adının bile anılmadığı görülür. Çünkü Eş'arîlik bu süreci 11. yüzyılda, Mâturîdîlik ise 12. yüzyılda tamamlayacaktır. Bununla birlikte, özellikle 10. yüzyıldan sonra ise, Mutezile, Neccâriyye, Küllâbiyye gibi ekoller yok olurken,



geriye Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik olarak iki büyük mezhep kalacaktır. Öyle ki, yaklaşık 19. yüzyıla kadar Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik İslam düşüncesini belirleyen iki düşünce akımı olarak varlığını devam ettirecektir. Her mezhebin bir kurucu öznesi vardır ve çoğu kez mezhepler bu kurucu öznenin fikirleri etrafında gruplaşmalarla kurumsallaşırlar. Fakat bu onların var olmaları için yeterli değildir. Aynı zamanda mezheplerin sistemleşmesi ve kurumsallaşmaları için hem değişime ayak uydurmaları hem de sistemlerini devam ettirecek ulema sınıfına sahip olmaları gerekmektedir.

II. Ehl-i Sünneti Tanımlama Sorunu

Çağdaş Müslümanların zihninde Ehl-i Sünnet kavramı oldukça olumsuz anlamlarla yüklü bir kavramdır.⁴ Ehl-i Sünnet, tarihsel süreç içinde anlamını kazanmış bir tanımlama değildir. Hz. Peygamber ashâbın içinde bizzat yaşıyor iken, Müslümanlar arasında ciddi fikir ayrılıkları oluşmuyordu. Müslümanların karşılaştıkları inançla ilgili meseleler, Peygamberimizin otoritesi aracılığıyla çözüme kavuşturulmaktaydı ve O'nun (s.a.v.) çözümüne karşı ciddi bir itiraz da olmamaktaydı. Hz. Peygamber zamanında, Müslümanlar topluluğunu birleştiren inançtan başka bir politik yapı, diğer bir deyişle bir devlet mekanizması, tıpkı İslam'dan önce var olmadığı gibi Peygamber devrinde de kurulmamıştı. Müslümanlar topluluğunu bir arada tutan şey, kan birliği yerine inanç birliği olarak kurulmuştu.⁵ Bu açıdan *Ümmet* siyasi bir otoritenin çatısı altında birleşmeyi ya da bir politik birliği değil, daha çok kabileden ayrı ve farklı olarak bir inanç birliğini ifade ediyordu. İlk dört Halife döneminde İslam coğrafyası çok hızlı bir biçimde büyüdü. Hz. Alî'nin şehit edilmesiyle birlikte, İslam toplumunda mülk ilk defa güçle el değiştirdi. Böylece İslam tarihinde Emevî Devleti olarak bilinen, ama *Ümmetten* Devlete geçiş olarak adlandırılmış süreç başlamış oldu. İslam ümmeti, Hz. Peygamber döneminde bir inanç birliği içindeyken, yavaş yavaş üretim ve güç araçlarının denetimi ve kullanımıyla devlet ve topluma doğru evrilmeye başlamıştı. İslam coğrafyasında, vahyin keremi ve ışığıyla bir araya gelen ümmet, Emevîlerle, iktidarın egemenliği olana diğer bir deyişle devlete geçmiş, bu süreçle birlikte İbn Haldun'un dediği gibi, kurulan şehirlerle de toplumsal alan doğmaya başlamıştır. İslam'ın II. ve III. yüzyılı, hem hızla yeni şehirlerin kurulduğu ve eski şehirlerin hızla büyüdüğü hem de farklı kültür ve düşünce evrenleriyle karşılaşma yüzyılları olmuştur.

Bu yüzyıllarda Hanefilik, Fikhî bir ekol olarak kurumsallaşırken, kurucusunun itikadî alandaki görüşleri bazen Mürciliğe bazen de Mu'tezileye yakın kabul ediliyordu. Sünnîlik konusunda, ortak bir konsensüs oluşmadığı için bazen Ashâbu'l-Hadîs, Ashâbu's-Sunne tarafından temsil ediliyor

ve Ehl-i Re'y dışarıda tutuluyordu. Mâlik b. Enes'in (ö. 179) reycileri tenkid ederken söylediği şu söz bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Reycilerden uzak durunuz. Çünkü onlar Ehl-i Sünnet'in düşmanlarıdır".⁶ Reyciler adıyla bilinen kesim, başta Ebû Hanîfe (ö. 150) olmak üzere, Bağdâd'ı merkez seçmiş olan Irak ekolüdür. Mâlik b. Enes'in ifadelerinde dikkat çeken nokta, Reycilerin karşısındaki akımın Ashâbu'l-Hadîs olarak değil, Ehl-i Sünnet adıyla tanımlanmış olmasıdır. Buradan hareketle, ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet kavramının Hadîsçilere delalet edecek tarzda kullanıldığını söyleyebilmek mümkündür.

Bu anlamda ehl-i hadîs, yalnızca hadîs ilmiyle meşgul olanları ifade etmemekte, bir zihniyeti de temsil etmektedir. Bu zihniyeti şu şekilde tanımlamak mümkündür: "Abbâsîlerin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek, birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün kitabın yanısıra Hz. Peygamber'in hadîsleri, sahabe ve tabiunun sözlerinde olduğuna inanan, bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden, genelde görüşlerini hadîslerle dayandırıp onlara bağlanmayı teşvik eden; kitap ve hadîsten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin; diğer bir deyişle, İslam'ın genel olarak kitap, sünnet, sahabe ve tabiunun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, bunların dışındaki şahsî re'y ve aklî istidlâllerin mecbur kalınmadıkça kullanılmayacağını, ilke olarak benimseyenlerin ortak adı olmuştur."⁷ Ehl-i Rey de, bu zihniyetin karşısında dinî nasları yorumlarken aklî istidlâllere başvuran yöntemi temsil etmektedir. Ve henüz Ehl-i Sünnet, Ehl-i Re'y taraftarlarını içerecek kadar geniş bir anlamda kullanılmamaktadır.

III. Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Risaleler

İmâm- A'zam Ebû Hanîfe'ye, akaide dair bir takım risaleler isnad edilmektedir. Bunlar *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Fıkhu'l-ebzat*, *er-Risale*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Vasiyye* olmak üzere beş tanedir. Bu risalelerden *el-Fıkhu'l-ekber*, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd tarafından; *el-Fıkhu'l-ebzat*, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) tarafından rivayet edilerek bugüne kadar gelmiştir. *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Fıkhu'l-ebzat* adlı risalelerin her ikisinin de başlangıçtaki isimleri, *el-Fıkhu'lekber*'dir. Bu iki risaleyi birbirinden ayırt edebilmek için, birine *el-Fıkhu'l-ekber*, diğerine de *el-Fıkhu'l-ebzat* ismini, ilk olarak Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) vermiş; bunun ardından Ebû Mutî' el-Belhî'nin rivayeti *el-Fıkhu'l-ebzat* olarak anılmaya başlanmıştır.⁸



1. *el-Âlim ve'l-Müteallim*

İtikadî konularla ilgili talebenin (Ebû Mukâtil) sorduğu sorulara, âlimin (Ebû Hanîfe) verdiği cevapları ihtiva eden bir eserdir. Zâhid el-Kevserî, Ebû Mukâtil Hafz b. Selm es-Semerkanî (208/823) yoluyla gelen bu eseri, rivayet senedini vererek neşretmiştir. İbnü'n-Nedîm (385/995), Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099), Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (482/1089), Bezzâzî (827/1424), Kâtib Çelebi (1067/1657) ve Beyâzîzâde (1098/1687) gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu büyük bir çoğunluk tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir.⁹

İtikadî konularla ilgili kırk üç soru ve cevaptan oluşan bu eser, İbn Fûrek tarafından şerh edilmiştir. Hatta o, kitabı nispet ettiği Ebû Hanîfe'nin, fıkhıta ve dinde (akâid) Müslümanların imamı olduğunu ve bu eser de onun, kelâm ilmindeki fazileti ile diğer imamlara olan üstünlüğünün ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁰

2. *el-Fıkhu'l-ekber*

İmâm-ı A'zam'ın itikadî görüşlerinin veciz bir şekilde ifade edildiği bu eserin, oğlu Hammâd ile talebesi Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî kanalıyla gelen iki rivayeti meşhurdur.¹¹ Fakat her iki kanaldan gelen iki rivayetin de, isimleri aynı olsa da farklı içerikleri olan farklı risaleler olduğu anlaşılmaktadır. Oryantalistlerin, *el-Fıkhu'l-ekber I* ve *el-Fıkhu'l-ekber II* olarak isimlendirdiği bu risaleler,¹² İslâm âleminde, özellikle Beyâzîzâde sonrasında iki farklı isimle anılmaya başlanmıştır. Risalelerden Hammâd rivayeti *el-Fıkhu'l-ekber* diye adlandırılırken, Ebû Mutî' kanalıyla gelen ise, *el-Fıkhu'l-ebzat* ismiyle tanınmıştır.¹³

İslâm bilginlerinin ekseriyeti tarafından Ebû Hanîfe'ye, *el-Fıkhu'l-ekber* adında bir eser nispet etmektedirler. Ancak onlardan birçoğunun bu eserle, Ebû Mutî' rivayetini (*el-Fıkhu'l-ebzat*) mi, yoksa Hammâd rivayetini (*el-Fıkhu'l-ekber*) mi ya da her ikisini mi kastetmiş oldukları açık değildir. Bazı araştırmacılar, *el-Fıkhu'l-ekber*'in Hammâd rivayeti ile ilgili bazı çekinceler ileri sürerken, özellikle oryantalistler onun Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağını iddia etmişlerdir. Ahmed Emîn, risalenin Ebû Hanîfe'ye ait olmakla birlikte ona bazı ilavelerin yapıldığını söylemiş, ancak bu konuların hangileri olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.¹⁴

Ebû Zehrâ ise, dönemin tartışmaları içerisinde yer almayan mucize, kerâmet ve istidrâc gibi bazı hususların eserde yer aldığını, bunun da esere, daha sonraları ilaveler yapıldığı anlamına geldiğini söylemektedir. Bu yüzden Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini tespit ederken, sadece *el-Fıkhu'l-ekber*'le yetinmediğini, diğer eserler ile menâkıp kitaplarından da istifade ettiğini ifade etmektedir.¹⁵

3. *el-Fıkhu'l-ebzat*

İmâm-ı A'zam'dan nakledilmiş olup, itikadî konuları içeren bir eserdir. Bu risalenin, *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Mutî' kanalıyla zikredilen rivayetinin ismi olduğu da ileri sürülmüştür. Bu eser, ilk dönemden itibaren kaynaklarda *el-Fıkhu'l-ekber* ismiyle yer almıştır. Ancak zamanla bu risale, özellikle de Beyâzîzâde'den sonra, Hammâd'ın rivayet ettiği *el-Fıkhu'l-ekber*'den ayrılması için *el-Fıkhu'l-ebzat* ismi ile anılmaya başlanmıştır. Ebû Mutî' kanalıyla gelen bu risalenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusundaki İslâm âlimlerinin genel kanaatine, batılı araştırmacılar da itiraz etmemektedir. Oryantalistler de, bu eserin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıttığını ve daha sonraki bir döneme ait olamayacağını ifade etmişlerdir. Bu risale hakkındaki ortak kanaat, onun üslup ve içerik olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıttığı ve ona ait olduğu yönündedir. Bununla birlikte bu eser de, Ebû Hanîfe'nin kendi imlası ile değil de talebelerinin kaleme almasıyla ortaya çıkmıştır.

4. *er-Risâle ilâ Osmân el-Bettî*

Ebû Hanîfe'nin, mürciilik ithamına karşı Basra ulemasından Osmân el-Bettî'ye yazdığı bir risaledir. Eserde daha çok iman amel ilişkisi konu edinilirken, bunlar da *Kur'an*, sünnet, sahâbe kavli ve aklî istidlâller ile izah edilmeye çalışılmıştır. İmâm-ı A'zam'ın eserleri, genel olarak dönemin kitap veya risale te'lif usûlü olan talebelere imla ettirme ya da talebelerin kendilerinin nakletmeleri esasına dayanırken, özellikle bu risalenin onun tarafından kaleme alındığı ifade edilmiştir.¹⁶ *er-Risâle*'nin, İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Usr el-Pezdevî, İsferyânî, Beyâzîzâde ve Kâtib Çelebi gibi birçok âlim tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini görüyoruz.¹⁷

5. *el-Vasiyye*

Ebû Hanîfe'nin, özellikle hayatının son dönemlerinde inanç konusunda kendisinden tavsiye isteyen talebelerine ve dostlarına yaptığı nasihatleri içeren eserlerdir. Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd, talebeleri Ebû Yûsuf ve Yûsuf b. Hâlid es-Semî ile bazı dostlarına yaptığı tavsiyeleri meşhurdur.¹⁸ Ebû Hanîfe'nin, İslâmî esaslarla ilgili olarak bazı dostlarına yazdığı tavsiyelerin muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunup Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), Mollâ Hüseyin b. İskender er-Rûmî (ö. 1084/1672) ve Nûreddîn Efendi el-Üsküdârî (ö. 1260/1844) tarafından şerhler yazılmıştır. Her üç nüsha da matbudur.¹⁹

IV. Ebû Hanîfe'nin Ait Olduğu Epistemik Monopol

Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'un, "İlmi kimden aldın?" sorusuna verdiği, "Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs ashâbindan aldım."²⁰

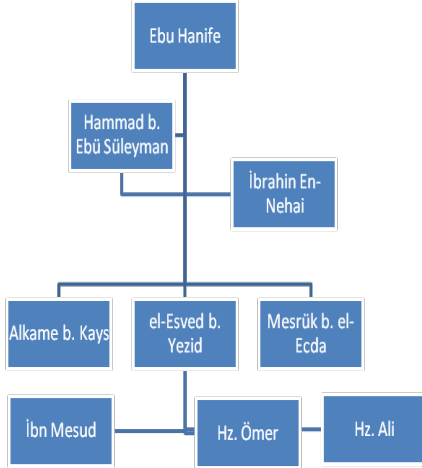


cevabı onun ilminin kaynağını göstermesi açısından önemlidir. Zira bu cevap, onun hem Kûfe hem Mekke hem de Medîne ekollerinin öncülerinin ilimlerine vâkıf olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe, İbn Abbâs'ın (Mekke medresesinin) ilmini, İkrime ve tefsir münâzaraları yaptığı Atâ b. Ebî Rabâh'tan, Hz. Ömer ile oğlu Abdullah'ın (Medîne medresesinin) ilmini ise, Nâfi'den almıştır.²¹ Böylece o, hem Kûfe hem de Mekke ve Medîne ekollerinin ilmî birikimine vâkıf olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin ilmî düşünce ve birikiminin oluşmasında, re'y ve icthâdlarıyla Kûfe ekolünün öncüsü olan İbn Mes'ûd ve onun talebelerinin büyük bir rolü olmuştur. İbn Mes'ûd, büyük ölçüde Hz. Ömer ile aynı meslek ve meşrepteydi. Değerlendirmeleri, görüş ve düşünceleri birbirlerine pek yakındı. Bir anlamda Hz. Ömer'in çizgisinde biriydi. Hz. Ömer'in Medîne'de iken sık sık kendisine danıştığı, fetva istediği nadir isimlerdendi.

İbn Mes'ûd, Irak'taki resmî faaliyetleri yanında, sürdürdüğü ilmî faaliyetleriyle, rey ağırlıklı tefsir ve fıkıh mektebinin ve ilm-i kırâatin 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 icthadın tercih edilmesi" esası, temelde İbn Mes'ûd'un düşünce tarzına dayanmaktaydı.²² Mehmet Erdoğan'ın Ebû Hanîfe'nin fikrî kökleri hakkında verdiği bilgiler ile yukarıdaki bilgileri birleştirirsek, Ebû Hanîfe'nin fikrî geleneğini şu şekilde ortaya koyabiliriz. Bu da bize Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin de otantikliğini gösterecektir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin silsilesi:



Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe, Selef'in içinde fikrî olarak Sahabenin önde gelen müçtehitlerinin görüşlerini temsil etmektedir.

V. Ebû Hanîfe'nin Sünnîliği Yeniden İnşası

II. yüzyıldan itibaren Hanefilik, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'de artık iyice yerleşmeye

başladı. Horasan'ın merkezi Merv'de kadılık yapan Nûh b. Meryem (ö. 173/789) ile bu bölgenin yine önemli bir merkezi olan Belh'te 16 yıl kadılık yapan *el-Fıkhu'l-ekber*'in râvîsi Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814), Hanefiliğin bölgede yayılmasında kayda değer rol oynamışlardır. Bu bölgede Hanefilik, yalnızca bir Fıkıh ekolü olarak değil aynı zamanda itikadî görüşleri ile de etkili oldu.

III./IX. asırda Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî ulema arasında Ashâbü'r-Re'y'in görüşlerini yansıtan ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* ile *el-Fıkhu'l-ebzat* ve *el-Fıkhu'l-ekber* gibi akide metinlerinin, itikatta temel metinler olarak yaygınlık kazanması, yukarıda bahsedilen faaliyetlerin sonucu olarak görülebilir.

Hızla coğrafi alanda genişleyen İslam toplumu, aynı zamanda birçok farklı felsefi ve kültürel inançla karşı karşıya gelmeye de başlamıştı. İç ve dış tehdit ve sorunlar, Müslümanların kendi içinde orta bir yolu bulmasını ve inanç alanında sahih bir yolu izlemesini gerekli kılmaktaydı. Bu süreç bir kısım ulemanın inanç ve akide alanında eserler yazmasını ve kelam ilmi ile meşgul olmasını zorunlu hale getirmiştir. Akaid, bu dönemde İslam toplumunun millet olmasını sağlayacak dinî referans noktalarının inşa edilmesini sağlayacak bir temel oluşturdu. Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-ekber* adıyla İslam toplumunda itidale davet eden eşitlikçi bir akaid çağrısı yaptı.

1. İtikadda Rey'e başvurmanın meşruluğu: “Hz. Peygamber'in ashabı için kâfi olan senin için de kâfi değil midir?” dediklerinde, “evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu.” şeklinde cevap verdi. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir. Biz, bize ta'n eden, kanımızın dökülmesini helal sayan kimselerle karşı karşıyayız. O halde aramızda isabetlinin ve hatalının kim olduğunu bilmememiz, canımızı ve ırzımızı müdafaa etmememiz caiz değildir. Hz. Peygamber'in ashabının hali, kendileriyle vuruşanı olmayan, silah taşımaya ihtiyaç duymayan bir kavmin hali gibidir. Hâlbuki biz, bizi vuran ve kanımızı helal sayanla karşı karşıyayız.”

• Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ve lisanla tasdik eden kimse, Allah katında ve insanlar yanında mü'mindir.

• İnanan gerçekten mümin, inkârcı da gerçekten kâfirdir. Küfürde şüphe olmadığı gibi imanda da şüphe yoktur. Kişinin “Ben gerçekten müminim.” demesi ve imanında şüphe etmemesi gerekir.

• Amel, imanın gayrı, iman da amelin gayrıdır. Ameller, imanın meyvesidir.

• Bil ki; ben *ehl-i kible*nin mümin olduğunu söylüyorum, farzlardan herhangi birini terk



etmelerinden dolayı onları imandan çıkmış saymıyorum.

• Tenzili inkâr etmedikçe, te'vîlin inkârı küfr sayılmaz.

Ebû Hanîfe, açıkça Emevîler'in daha sonra Müslüman olan ve Arap olmayanları tanımlamak için kullanılan mevâlî politikalarına akaidin o keskin diliyle karşı çıkıyordu. İman etmek bakımından, Arapla mevâlî arasında hiçbir fark olmadığını, imanın toplumu tek bir millet haline getirdiğini söylüyordu. Adaletin ve itidalin bu gür sesi önceleri sert bir muhalefetle karşılaştı. İslam toplumunun gündemine giren siyasî ve itikadî konular ve hızlı değişim ve mevâlînin öne çıkması, Ashâb-ı Hadîs tarafından bozulma ve binden uzaklaşma olarak görüldü. İslam'ın ilk dönemlerinde Ehl-i Sünnet'in tanımı konusunda genel bir uzlaşma olduğunu söylemek çok da doğru olmaz. İlk anlarında daha çok Ebû Hanîfe'nin başını çektiği Ehl-i Re'y denilen bir ekole karşı ortaya çıkan ve Ehl-i Hadîs'le özdeşleştirilen bir tanımlama olarak karşımıza çıkar. Bu ekol, yukarıda değindiğimiz Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına karşı, özellikle ilk Müslümanların yolundan gidilmesini savunarak metin merkezli ve lafızcı bir din anlayışını savunmuştur. Maalesef bu lafızcı ve zahîrî yaklaşım, daha sonraları Ebû Bekir Hallâl gibilerin elinde, insan biçimli bir Allah tasavvuruna da kapı açacaktır.

Fakat devletleşme süreçleri ve toplumsal değişim, mezheplerin doğuşunu hazırlayınca, bu anlayış da fazla taraftar bulamamış ve Ehl-i sünnet kavramı anlam genişlemesine uğramıştır. Özellikle 10. yüzyılda Şîliğin ve Mutezîlî düşüncenin hâkim olduğu bölgelerde Hanefîlik, Ehl-i Sünnet'in sıkı bir savunucusu olarak öne çıkmaya başlayacaktır. Söz gelimi Makdisî (ö. 390/990) *Ahsenü't-tekâsim* adlı eserinde, Mâverâünnehir bölgesi için "Sağlam Sünnî"dir (Sünnî vesik) diyecek ve buradaki topluluklar içinde "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" kavramlarını kullanacaktır. Yine Sâmânîoğulları Devleti'nin (844-999) hâkimiyetindeki bu bölgede, İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî'nin oğlu Ebû Bekir Muhammed el-İyâzî'nin (ö. 285/898), ölüm döşeginde bazı kelimeler tartışmalarına ilişkin görüşlerini içeren on maddelik bir metni, Semerkand'ın çarşılarında ilan ettirdiğini biliyoruz. Rivayete göre, geleneksel olarak Hanefî ulemayı destekleyen Sâmânîler'in emiri İsmâîl b. Ahmed (275-295/892-907) Semerkand, Buhârâ ve diğer Mâverâünnehir kasabalarındaki âlimleri toplayarak onlardan sapıklığın yayılma tehlikesine karşı Sünnî inancı açıklamalarını istemiştir. Bu âlimler de, Sünnî amentünün prensiplerinin tespiti ve yorumu görevini Mâtürîdî'nin akranı olan Hanefî âlim Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakim es-Semerkandî'ye (ö. 342/953) vermişlerdir. Şeyh de *es-Sevâdü'l-a'zam* ismiyle meşhur olan eserini

kaleme almış ve bu eser Sâmânîler döneminin resmî ilmihalî olmuştur. Bu metin, IV. (X.) yüzyıl sonlarına doğru yine Sâmânîoğulları döneminde Farsçaya tercüme edilmiştir. Görülüyor ki, Mâverâünnehir bölgesinde Bağdâd'ın aksine, Ehl-i Sünnet Hanefîler tarafından güçlü biçimde temsil edilmeye başlanmıştır.

11. yüzyılda Türklerle birlikte, İslam dünyasında siyasî hayatta Şîliğe karşı siyasal bir üstünlük sağlanmış, Şîliğin iki devleti Büveyhîler ve daha sonra da Fâtımîlerin egemenliğine son verilmiştir. 11. yüzyıl İslam dünyasının, hem siyasî hem de ilmi anlamda merkezleşmeye başladığı bir çağ olmuştur. Sultan Alp Arslan'ın veziri Nizâmü'l-Mülk tarafından 1064-1066 tarihlerinde Bağdâd'da kurulan Nizâmîyye Medresesi ve yine aynı tarihlerde Bağdâd'ın Azamiyye mahallesinde kurulan Ebû Hanîfe Medresesi ve külliyesi, İslam dünyasında eğitimin bir sistem dahilinde yürütülmesini sağlamıştır. Her ne kadar bu eğitim kurumları, devlete hukukçu (Kadı-Müftî-İmam) yetiştirmek üzerine kurulmuş ise de, daha sonraki yüzyıllarda hızla yaygınlaşarak öğrenciler için ders materyali niteliğinde kısa risalelerin yazılmasına yol açacaktır.

12. yüzyıldan sonra İslam dünyasında, Şîliğin siyasî bir devlet tarafından temsil edilme imkânı ortadan kalkacaktır. Bunun yerine İslam dünyasında, Selçuklular'la yeni bir dönem başlayacaktır. Bu yeni siyaset biçimi, dinî alanda özellikle Hanefîliğin Ehl-i Sünnet ile daha çok anılmasına yol açacaktır. Bu süreçte Eş'arîlik de kurumsallaşarak bir mezhep kimliğini kazanmaya başlayacak ve Ehl-i Sünnet'i temsil görevini üstlenmeye başlayacaktır. Özellikle 11. yüzyıldan itibaren Ebû Hanîfe'nin, Müslümanları ortak bir aidiyet içinde tutma çabasını yansıtan ve el-Hakim es-Semerkandî tarafından İslam'ı evrenselleştiren formülasyon olarak görülebilecek olan *es-Sevâdü'l-a'zam*'da yer alan bir çok görüş, Eş'arîler'ce de paylaşılmaya başlanmıştır. "İman kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.", "İman amelden bir cüz değildir.", "İman artmaz ve eksilmez.", "İmanda istisna caiz değildir." "Ehl-i kible tekfir edilmez." gibi ilkeler, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'den itibaren paylaşılan genel kabullere dönüşmüştür. Bu yüzyıldan sonra yazılan Eş'arî ve Mâtürîdî akaid metinlerinin adeta ortak bir itikadî kimliği vardır: Bu kimlik, Ehl-i Sünnet'tir. 12. yüzyıldan itibaren ise, gerek Hanefî-Mâtürîdî gerekse Eş'arî çizgide ki birçok ulema arasında itikadî ortak bir dil ve dünya görüşü kurulmuş ve ortak metinler aracılığıyla İslam dünyasının farklı siyasî ve coğrafi bölgeleri birbirine Ehl-i Sünnet ağıyla bağlanabilmiştir. Öyle ki 8. asırdaki Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'i ile 10. yüzyılda yazılan el-Hakim es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'ı ve Balkanlarda Pruşçak Hasan b. Turhan b. Dâvûd Hasan Kâfî Akhisârî (ö. 1025/1615) tarafından yazılan *Ravzatü'l-cennât fi*



Usûli'l-i'tikâd metni aynı dili konuşacaktır. Hatta Ömer en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) *Metnü'l-akâid*'iyle, Cüveynî'nin *el-Luma'sı* arasındaki benzerlik ya da Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn*'iyle İmâm-ı Rabbânî (ö. 1624) Hazretlerinin Hanefî itikadı arasında ki benzerlik oldukça şaşırtıcıdır. Bu da 11. yüzyıldan itibaren ortak bir inanç coğrafyası ve ağının inşa edildiği tezimizi güçlendirmektedir.

Böylece 10. yüzyılda başlayan 12. yüzyılda tamamlanan bu strateji sayesinde, İslam düşüncesi tarihinde Ehl-i Sünnet diye bilinecek olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik, bu akaid ilkelerini merkeze alarak İslam kültür ve milletinin yönünü tayin ettiler. İslam Milletinin kurucu metni olan birçok akaid metni kaleme alındı. Ebû Hanîfe, Ömer Neseffî, Hakim es-Semerkanî, Emâlî, Tahâvî ve Adûdiyye metinleri ve bunların şerhleri bundan sonra yer vereceğimiz ilkelere sarıldılar. Bu ilkeler, bu gün İslam Dünyası diye bahsedilen ortak bir kültür dünyasının, meydana getirilen kurumların, felsefeden, tasavvufa, matematikten anatomiye kadar ilim ve düşün hayatının kurucu ilkeleri oldular. Bu gün bir İslam dünyasından bahsedemeyişimizin ana nedeni de, Müslümanların bu kurucu akaidin ilkelerini unutmış olması ya da bunun Müslümanlara unutturulmuş olmasıdır.

O halde Ehl-i Sünnet, İslam dünyasında uygulama alanı bulan Fikhî ve Kelâmî mezhepleri ve elbette bu mezhepler çevresinde oluşan tasavvufî toplulukları ve tarikatları içeren bir bloğu temsil etmektedir. Bu temsil daha sonraki ulema tarafından açıkça şöyle izah edilmiştir: Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde aynen şöyle demektedir: “Bil ki, Kelâm ilminde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın iki reisi vardır : Bunlardan biri Hanefî, diğeri ise Şâfiî'dir. Hanefî olan İmâm-ı'l-Hudâ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'dir. Şâfiî olan diğeri ise, İmâm-ı'l-Mütakellimîn ve Resullerin Efendisi Hz. Muhammed'in Sünnetinin müdafii, dinin ve Müslümanların akidesinin savunucusu ve muhafızı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî el-Basrî'dir.”²³

ez-Zebidî ise, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'tan murad, Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik'tir”²⁴ demektedir ve ancak zannedildiği gibi, Mâtürîdî'nin, Ehl-i Sünnet mezhebini ve prensiplerini ilk defa ortaya attığı ileri sürülen el-Eş'arî'nin etbaından olmayıp gerçekte onun, Eş'arî'den ‘önce ilk defa Ehl-i Sünnet mezhebini tesis eden İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe ve ashabının kurdukları Hanefî mezhebini bir açıklayıcısı ve tamamlayıcısı olduğunu ve bu itibarla da Mâtürîdî'nin, Ehl-i Sünnet akidesini yeni şekliyle ilk sistemleştiren kimse olması gerektiğini, el-Beyâdî'nin *Işârâtu'l-merâm* adlı eserindeki ifadesine dayanarak söylemektedir.²⁵

Taftazânî'nin *Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseffîyye* adlı eserinin haşiyesinde ise, el-Mevlâ Muslihiddîn

Mustafâ el-Kestellî, Horasan, Irak, Şâm ve diğer birçok ülkede Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kurduğu Eş'arîliğin, Ehl-i Sünnet akidesini temsil ettiğini, buna mukabil Mâverâünnehir ve dolaylarında da, öğrenim silsilesi Ebû Hanîfe'ye kadar dayanan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kurduğu Mâtürîdîliğin hâkim bulunduğu ve Ehl-i Sünnet mezhebini temsil ettiğini zikretmekte ve böylece de yukarıdaki görüşü desteklemiş olmaktadır.

Osmanlı döneminde yazılan birçok akaid metninde, bu durum açıkça bu şekilde ifade edilmektedir. “Hafî olmaya ki zikr olunan hadis-i şerîf mantuku üzere fırka-ı nâciye Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'dır. Onlar Şeyh Ebû Mansûr el Mâtürîdî ve şeyh Ebû'l-Hasan el Eş'arî tevâbiidir. Hanefî, akaidde Mâtürîdî'ye tabidir, zira müşârunileyh usul ve fûruda İmâm-ı A'zam hazretlerinin mezhebi üzeredir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî akaidde Eş'arî mezhebindedir.”²⁶

Açıkça anlaşılıyor ki; Ehl-i Sünnet bir mezhep değildir. 73 Fırka hadisinde, kurtulacak Fırka'dan bahsedilmesi Ehl-i Sünnet'in bir fırka olduğu anlamına gelmez mi? denebilir. Bu şüpheyi gidermek için okuyucu 73 Fırka hadisinde, kurtulacak fırkanın nasıl isimlendirildiğine dikkat etmesi gerekir. Bilindiği gibi farklı varyantlarda rivayet edilen hadiste, Allah Resûlü kurtulacak fırkayı bazen “cemaat” bazen de “Sevâdu'l-A'zam” olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla buradan anlaşılıyor ki, bu kurtulacak olan büyük bir topluluğu kapsayacaktır. Bu nedenle, “cemaat” gibi umum ifade eden bir kavramla fırka isimlendirildiği için, belirli mutlak bir fırka değil genel, umumî bir topluluk kastedildiği anlaşılabilir olur.

Bu nedenle, genelde klasik eserlerde kaydedilen Ehl-i Sünnet'in iki imamı, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî denilerek, Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin (kelam mezhepleri) yer aldığı bir blok kastedilmektedir. Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe'nin risalelerinde ki iman ile ilgili meseleler, Eş'arîlik tarafından da savunulmaya başlanmış ve Ehl-i Sünnet kavramı, Ehl-i Hadîsin tekelinden çıkarak anlam genişlemesine uğramıştır. Bu açıdan, Ehl-i Sünnet'in 11. yüzyıldan sonra kazandığı anlamda, merkezî rolü Ebû Hanîfe'nin görüşleri temsil etmektedir iddiası çok fazla yadigar olmayacaktır.



Dipnotlar

1. Murteza Bedir, Buhara Hukuk Ekolü, İstanbul: İSAM yayınları, 2014, s. 47, 54.
2. Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 375/985'ten sonra), *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, ed. M. D. De Goeje, Leiden 1906, s. 37.
3. *Age*, s. 38-39.
4. Bkz. Hasan Hanefî, *İslami Araştırmalar*, Çev. İbrahim Aydın-Ali Durusoy, İstanbul, 1994; Hasan Hanefî, "Geleneği Yenilemek Zorundayız", (Röportaj), Konuşan: Yusuf Kaplan, Umran, sayı: 91, İstanbul 2002, ss. 23-45; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı- Metin Anlayışımız ve Kur'an ilimleri Üzerine*, Çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2001; Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Çev. Yasin Aktay-Cemalettin Erdemci, Ankara 2000.
5. Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Açısından İslam'da Mülk ve Hilafet*, Konya, 1992, s. 34
6. Kamil Çakın, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", *Dinî Araştırmalar*, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, s. 16.
7. Kadir Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi", *Dinî Araştırmalar*, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, s. 38.
8. İlyas Çelebi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul, 2000, s. 31
9. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-Müteallim*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte neşreden: Mustafa Öz, İstanbul: İfav, 2010; Eserin Ebû Hanîfe'ye nispetiyle ilgili bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed bin Ebi Ya'kub İshak bin Muhammed bin İshak en-Nedim (385/995), el-Fihrist, Beyrut: Darul-Marife, s. 285; Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (827/1424), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1981, s. 122; Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin Beyâzîzâde (1098/1687), *el-Usûlü'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Thk. İlyas Çelebi, İstanbul: İfav, 2000, s. 27; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. I, Çev. Osman Tunç, İstanbul: 1999, s. 329; İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, [16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa], 2005, cilt: II, s. 193.
10. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek (406/1015), *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, Thk. Ahmed Abdurrahman Sâiyih, Tevfik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2008.
11. İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, c. 15, Sayı: 1-2, s. 66.
12. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*, Cambridge: Barnes & Nobels, 1965, s. 102, 188.
13. Beyâzîzâde, *age*, s. 27; İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe", c. 15, S. 1-2, s. 68.
14. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, c. 2, Kahire, 2003, s. 198.
15. Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, s. 188-189. Yine Ali Sami en-Neşşâr da cevher, araz ve maiyye gibi bazı hususların eserlere sonradan ilave edildiğini söylemektedir. Bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, s. 331.
16. Muhammed Aruçi, "er-Risale", *DİA*, c. 35, İstanbul: TDV, 2008, s. 116.
17. İbnü'n- Nedîm, el-Fihrist, s. 285; el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed (429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*, Thk. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, trs, s. 363; *Kitabu Usuli'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 308; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Munîfe*, s. 26-27.
18. İlyas çelebi, *agm*, s. 194.
19. *Agm*, s. 195.
20. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, s. 58-59; Ebû Zehra, *age*, s. 73.
21. Ebû Zehra, *age*, s. 78.
22. Mehmet Erdoğan, İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, [16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa], 2005, cilt: I, s. 317-342.
23. Taşköprü-Zâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, C. II, Haydarâbâd 1329, s. 21.
24. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrârü İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, C. II, Kahire, ty., s. 6.
25. ez-Zebîdî, *age*, C. II, s. 5; el-Beyâdîzade, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min İbâratü'l- İmâm*, Kahire, 1368/1949, s. 23.
26. Asım Efendi, *Merahu'l-meali fi şerhi ve tercümeti bed'i'l-emali*, İstanbul, 1304.



Doç. Dr. Ahmet AK

1963 yılında K. Maraş'ın Pazarcık ilçesinde doğdu. İlk ve Orta Öğrenimini Pazarcık'ta tamamladı. 1983 yılında ODTÜ Kahramanmaraş Meslek Yüksek Okulu Elektrik Bölümü'nden, 1990 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1993-2000 ve 2006-2009 yılları arasında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak görev yaptı. 1996 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslâm Mezheplerinin Tasnifi" isimli teziyle Yüksek Lisans'ını, 2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik" isimli teziyle Doktorasını tamamladı. 2009 yılında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent olarak göreve başladı. 2011 yılında Doçent oldu. 17.03.2011-17.01.2012 tarihleri arasında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dekan Yardımcısı olarak görev yaptı. Halen aynı üniversitede Öğretim Üyeliğinin yanı sıra İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı, Fakülte Kurulu ve Fakülte Yönetim Kurulu üyelikleri gibi idari görevleri yürütmektedir. "Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik", (İst. 2008), "Selçuklular Döneminde Maturidilik" (Ank. 2009) gibi basılmış eserlerinin yanı sıra "Mezheplerin Tasnifi" ve "Maturidilik" gibi konularda çok sayıda makalesi vardır. İngilizce ve Arapça bilmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri

1. Giriş

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, günümüzden bin iki yüz elli yıl önce yaşamış olmasına rağmen hala kendisinden övgü ile söz edilen büyük bir İslâm âlimidir. O, İslâm'ın doğru anlaşılmasına ve yayılmasına büyük katkıda bulunan âlimlerden birisidir.¹ O, Hanefilik mezhebinin kurucusu ve büyük Türk âlimi İmam Maturidi'nin hocalarının hocasıdır. Diğer bir ifade ile İmam Maturidi'nin ve dolayısı ile Ehl-i Sünnet'in en büyük kolu olan Maturidiliğin görüşleri İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, Ehl-i Sünnet'in ilk kurucusu kabul edilmektedir. Bundan dolayı onun hayatı ve görüşlerinin iyi bilinmesi önem arz etmektedir.

Bu tebliğde İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin doğumundan vefatına kadar geçen hayatı ve eserleri özet olarak ele alındıktan sonra onun itikadi görüşleri sade ve kısa bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.



2. İsmi

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin ismi, Nu'mân, babasının adı Sâbit'tir. Ancak Nu'mân isminin hangi manaya geldiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Hâcer el-Heytemî (1504-1567), bu görüşleri şöyle özetlemektedir: “Nu'mân, kelime olarak bedeni ayakta tutan kan demektir. Bazıları da ruh anlamında kullanmışlardır. Buna göre Ebû Hanîfe, fikhî ayakta tutma bakımından onun ruhu gibidir, demişlerdir. Nu'mân kelimesinin başka bir mânâsı da güzel kokulu çiçek veya erguvan çiçeği demektir. Bu da İmâm-ı A'zam'ın madde ve mânâ âlemindeki güzelliğine işaret etmektedir. Ayrıca Nu'mân isminin “ni'met” kökünden gelmesi de muhtemeldir.”² Bütün bunlardan dolayı İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Allah'ın Müslümanlara bahsettiği büyük bir nimet kabul edilmektedir.

3. Künyesi

İmâm-ı A'zam'ın künyesi, Ebû Hanîfe'dir. İbn Hâcer el-Heytemî'ye göre “Hanîfe”, ‘hanîf’ kelimesinin müennesidir. Müslüman ve ibadet edici demektir. Meyledici anlamına da kullanılmıştır. Ayrıca onun Hammâd'dan başka oğlu olmadığı gibi hiç kız çocuğu da olmamıştır.³ Bu yüzden ona verilen Ebû Hanîfe künyesi, Hanîfe adında bir kızı olduğu için değil, kendini ibadete verenlerin yahut hak dine mensup olanların babası/büyüğü anlamında verilmiştir, diyebiliriz.

4. Unvanı

Ebû Hanîfe'nin unvanı ise en büyük imam anlamına gelen İmâm-ı A'zam'dır. Mustafa Uzunpostalcı'ya göre bu unvan ona, naklin yanı sıra içtihad metodunu kullanarak, İslam fikhını sistemleştirdiği ve çağdaşları arasında seçkin bir yere sahip olduğu için verilmiştir.⁴

5. Doğumu

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, hicretin sekseninci yılına tekabül eden milâdî 699 yılında Kûfe'de dünyaya geldi.⁵ Onun doğduğu sırada Abdülmelik b. Mervân, Emevî halifesi idi.⁶ Diğer bir ifade ile o, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından 67 yıl sonra dönemin ilim merkezlerinden biri olan Kûfe'de doğmuştur. Ancak onun hangi ayda doğduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

6. Nesebi

İbn Hâcer el-Heytemî'ye göre İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin nesebi, Nu'mân b. Sâbit b. Zûta b. Mah'tır. Ebû Hanîfe'nin büyük babası Zûta'nın aslen Kâbilli olduğu, oradan Nesa'ya, oradan da babasının doğduğu yer olan Tirmiz'e, oradan da Enbâr'a göç ettikleri rivayet edilmektedir. İmâm-ı A'zam'ın babası Sâbit, Müslüman bir babadan dünyaya gelmiştir. Ancak onun soyu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Arap olduğunu ileri sürenler olmuşsa da, bu iddia doğru değildir. Onun acem olduğu kesindir.⁷ Bu konuda Osman

Keskioglu “Onun atalarının yurdu Türk illeridir. Türk olması en kuvvetli bir ihtimal olarak ortada durmaktadır. Onun İranlı olduğu sözü, Arap olmayanlara Acem demek âdet olduğundan ileri gelmektedir. Bu kelimenin yanlış anlaşılması yüzünden nice Türk âlimlerine Acem damgası vurulmuştur”⁸ diyerek, Ebû Hanîfe'nin aslen Türk olduğunu ileri sürmektedir.

7. Ailesi

Ebû Hanîfe, Müslüman bir aile içerisinde yetişmiştir. Onun sadece Hammâd isimli bir erkek çocuğu olduğu, soyunun onunla devam ettiği ve onun dışında herhangi bir çocuğu olmadığı bilinmektedir. Torunu İsmâil'in verdiği bilgiye göre, Ebû Hanîfe'nin babası Sâbit, Hz. Alî'yi ziyaret etmiş ve onun hayır duasını almıştır.⁹ Onun hakkında kaynaklarda geçen bilgiler incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin takva sahibi iyi bir aileden geldiği anlaşılmaktadır.

8. Şahsiyeti ve Şemali

Kaynaklarda Ebû Hanîfe, doğru sözlü, takvâ sahibi âlim, geceleri ibadet ederek, gündüzleri oruç tutarak geçiren âbit, zâhit, cömert, kanaatkâr ve güvenilir bir kimse olarak zikredilmektedir. Özellikle ticaret ahlakı hakkında birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birisine göre o, ortağı olan Hafs b. Abdurrahmân'ı bir malı satması için gönderir. Ancak malın kusurunu söylemeyi unuttur. Bir müddet sonra unuttuğunu hatırlayan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, o malın parasını sadaka olarak dağıtmıştır. O, seneden seneye kazancını toplar, onlarla talebelerin, hocaların ihtiyaçlarını karşılar, yiyeceklerini satın alır, hatta onların bütün isteklerini karşılardı. Sonra artan parayı da onlara dağıtırdı. Yine o, tefekkürü çok, konuşması az, faydasız ve boş sözlerden hoşlanmayan, son derece vakûr, sorulara az ve öz cevap veren çok zeki bir müctehit idi. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, hiç kimseye “benim görüşüm en doğrudur” dememiştir. Aksine “kendisinin de bir görüşü olduğunu, ama daha iyi bir görüş getirene uyacağını” belirtmiştir. Kendisine bu kadar güvenen ve her zaman doğrunun yanında olan İmâm-ı A'zam, aynı zamanda aklı başında ve halkla iyi ilişkiler içerisinde olan bir şahsiyete sahip idi. O, her zaman güzel ve kıymetli elbiseler giyinerek giyim kuşamına özen gösterir ve üzerine güzel kokular sürünürdü. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, orta boylu, az esmer, güzel yüzlü olup, konuşması gayet belîğ, sözleri insicamlı ve akıcıydı. Bu yüzden maksadını ve meramını iyi ifade ederdi. Daima heybet ve vakarını korur, soru sorulmadıkça konuşmaz, gereksiz ve boş işlerden kaçınırdı.¹⁰ Bütün bunlar, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin ilmi ile amel eden büyük bir âlim olarak, örnek alınacak iyi bir Müslüman olduğunu göstermektedir.

Büyük Hanefî âlimlerinden Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'ye göre “Ebû Hanîfe, akaid ilmini



öğrenmiş, Mutezile ve bütün bid'at ehli ile münazara yapmış, başlangıçta ashabına söz konusu ilmi öğretmişti. O bu konuda bize kadar gelen kitapları kaleme almış, bunlarla bid'atçıları ve sapıkları mahf etmiştir.¹¹ Ebû Hanîfe'nin Basra'ya yirmi defadan fazla gittiği ve orada sapık fırkalarla münazara ettiği ve sonra fıkha döndüğü bilinmektedir.¹²

Ebû Hanîfe'ye göre "Kişinin nasıl ibadet edeceğini öğrenmeye çalışması, kendisi için birçok ilmi toplamasından daha hayırlıdır. Fıkın en faziletlisi, kişinin Yüce Allah'a imanı, şerâyii, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilafını bilmesidir."¹³ Bundan dolayı o, dini esasların iyi bilinmesinin yanı sıra kardeşçe geçinmeye, birlik ve beraberliğe de çok önem vermiştir.

9. Tahsili

Ebû Hanîfe, küçük yaşta *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberlemiş ve kıraat ilmini yedi kurrâdan biri olan İmâm Âsım'dan öğrenmiştir. O, çocukluğunda ticaretle uğraşırken, İmâm Şa'bî'nin ilmin ticaretten daha hayırlı olduğunu söylemesi üzerine ilim öğrenmeye ağırlık vermiş ve devrinin en iyi hocası Hammâd b. Süleymân'ın yanında on sekiz sene ilim tahsil etmiştir. Bu sırada sarf, nahiv, fıkıh, kelim, tefsir, hadis, edebiyat ve şiir gibi ilimleri de tahsil etmiş, hocası vefat ettikten sonra onun yerine geçerek ömrünün sonuna kadar hocalık yapmıştır.¹⁴

10. Hocaları

İbn Hacer el-Heytemî, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin 4000 kadar hocadan ders aldığını rivayet etmektedir.¹⁵ Ebû Zehrâ'ya göre Ebû Hanîfe, Hammâd b. Ebî Süleymân'dan başka Mekke fakîhi Atâ b. Ebî Rebâh (114/733), Abdullâh b. Abbâs'ın kölesi İkrime (105/723) ve Abdullâh b. Ömer'in azadlı kölesi Nâfi (117/735) gibi çok sayıda hocadan ders almıştır.¹⁶

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin asıl hocası, Hammâd b. Ebî Süleymân (120/737), onun hocaları, İbrâhîm en-Nehâî (96/714) ve Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî (104/722)'dir. Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd ile onun hocalarının ilimleri sahabenin büyük âlimlerinden Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) ve Abdullâh b. Mes'ûd (r.a.)'a dayanmaktadır.¹⁷ Bu iki sahibinin de hocaları şüphesiz Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.)'dir.

11. Öğrencileri

Ebû Hanîfe, yaklaşık 30 yıl ders okutmuş ve dört bin civarında öğrenci yetiştirmiştir. O, kendisine okumaya gelen herkesi derse kabul etmiştir. Onun yetiştirdiği bazı öğrenciler, başkadılık ve müctehitlik derecesine ulaşmıştır. Birçokları da Belh, Semerkant, Horasan, Irak, Suriye ve Mısır gibi İslam dünyasının çeşitli yerlerine giderek oralarda İslam'ı yaymaya çalışmışlardır. *Ebû Hanîfe Ve Fergana Vadisindeki Etkisi* adlı doktora

çalışması yapan Zaylabidin Acımamatov, Ebû Hanîfe'den ders alan on iki öğrencisinden uzun uzadıya bahsetmektedir.¹⁸ Biz burada sadece onların bir kısmının isimlerini zikretmekle yetineceğiz. Onun ileri gelen bazı öğrencileri şunlardır:

- İmâm Ebû Yûsuf (113-182 Hicrî / 731-798 Miladî)
- Muhammed b. Hasan Şeybânî (132-189 Hicrî / 749-804 Miladî)
- Züfer b. Hüzeyl (110-158 Hicrî / 728-775 Miladî)
- Hasan b. Ziyâd Lü'lûî (116-204 Hicrî / 734-819 Miladî)
- Vekî b. el-Cerrâh (129-197 Hicrî / 746-812 Miladî)
- Ebû Mutî el-Belhî (v. Hicrî 195/ Miladî 814)
- Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî (208/823)

12. Eserleri

Ebû Hanîfe'nin Brockelmann'a göre¹⁹ 21, Fuat Sezgin'e göre²⁰ ise 19 tane eseri vardır. Ancak bunların hepsinin Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığı kesin değildir. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Vasiyye* adlı eserler onun görüşlerini bir araya getirmek üzere öğrencileri tarafından kaleme alınmıştır. *er-Risâle ilâ Osmân el-Bettî* adlı eseri ise bizzat kendisi tarafından yazılmıştır.²¹ Ancak bu durum, o devrin geleneğine göre eserlerin genelde hocalarının takririne dayalı olarak öğrencileri tarafından kaleme alınmasından kaynaklanmaktadır.²² İsimleri zikredilen bu eserler, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adıyla Mustafa Öz tarafından Türkçeye çevirilerek Arapça metinleriyle birlikte 1981 yılında İstanbul'da basılmıştır.

İmâm-ı A'zam'ın bu beş eserindeki konular ve ondan gelen çeşitli rivayetler, Osmanlı âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed Hilmî Efendi tarafından *el-Usûlü'l-münîfe* adıyla bir araya getirilmiş ve daha sonra aynı müellif tarafından *İşâretü'l-merâm* adıyla şerh edilmiştir.²³ *el-Usûlü'l-münîfe* adlı bu eser, Prof. Dr. İlyas Çelebi tarafından Araştırma ve Notlar ilavesi ile *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri Beyâzîzâde* ismi ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır.

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserlerden birisi de *el-Müsned* adlı hadis mecmuasıdır. Ancak bu eser de, kendisi tarafından yazılmamış, öğrencilerine ders verirken ve hüküm çıkarırken delil getirdiği hadisler ile sahabe ve tâbiünden işittiği rivayetlerin talebeleri tarafından toplanıp oluşturulmuştur.²⁴ Ebû Hanîfe'ye atfedilen el-Haskefi'nin rivayet ettiği *el-Müsned* iki cilt halinde Kahire'de 1981 yılında basılmıştır.

13. Vefatı



İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, hicretin 150. senesine tekabül eden miladî 767 yılında 70 yaşlarında Bağdat'ta vefat etmiştir. Ebû Hanîfe'nin nasıl öldüğü veya öldürüldüğü kesin olarak bilinmemekle birlikte genel olarak ölümüne siyasî görüşlerinin sebep olduğu kanaati vardır. Cenazesine yaklaşık altmış bin kadar insanın iştirak ettiği söylenmektedir. Cenazesi vasiyeti üzerine kendi helal kazancı ile satın alıp Müslümanlara kabristan olmak üzere vakfettiği Bağdat'taki Hayzuran kabristanına defnedilmiştir.²⁵

14. İmanın Tanımı

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre "iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdikdir."²⁶ ve imanın yeri, kalptir.²⁷ O, *el-Fıkhü'l-Ebsât* adlı eserinde Cibrîl hadisini delil getirerek imanı şöyle de tarif etmektedir: "İman, Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed (a.s.)'ın Allah'ın kulu ve rasülü olduğuna şahadet etmek, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, inanmaktır."²⁸ *er-Risâle* adlı eserinde ise iman, Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun bir olduğu ve ortağı bulunmadığına şahadet etmek ve Allah'tan gelen her şeyi kabul etmektir, şeklinde tarif edilmektedir.²⁹

15. Allah'a İman

Ebû Hanîfe'ye göre Yüce Allah, birdir. O, doğmamış ve doğurulmamıştır, O'na hiç bir şey denk değildir. O, yaratıklarından hiç birine benzemez. Yüce Allah'ın isimlerinin yanı sıra hayat, ilim, kudret, semi, basar ve irade gibi zâtî ve fiilî sıfatları vardır. Ebû Hanîfe'ye göre "De ki: Allah birdir. Allah kimseye muhtaç değildir. Doğmamıştır, doğurulmamıştır. Kendisine hiç kimse denk değildir"³⁰ anlamındaki İhlâs Sûresi Allah'ın tevhidinde açıkça delalet etmektedir.³¹

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda naklî delillerin yanı sıra birçok aklî delil getirmiştir. Onun ortaya koyduğu aklî delillerden bazıları şunlardır:³²

- Akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini muhal gördüğü gibi çeşitli halleri ve değişik durumları ile bu âlemin, hikmetli iş yapan sâniî, yaratıcı, koruyucu ve her şeyini bileni olmadan mevcudiyetini imkânsız görür. Ebû Hanîfe'ye göre dalgalı ve fırtınalı bir denizde bir geminin kaptanı olmadan hedefine ulaşması nasıl imkânsız ise bu âlemin de yaratıcısı olmadan varlığını ve ahengini sürdürmesi imkânsızdır.
- Akıl, yeni doğan bir çocuğun dünyaya en güzel şekilde gelişinin, yıldızlar ve tabiatın tesiri ile değil, şüphesiz hikmet sahibi yaratıcı bir zatın takdiri ile olduğuna hükmeder.

- Bu âlem, sürekli değişmektedir. Değişim ise aklen bir değiştiricinin olmasını gerektirir. Nasıl ki boş bir arsa üzerine yapılan sağlam bir bina, onu yapan bir ustanın olduğuna delalet ederse, bu âlemin değişmesi de onu dilediği gibi değiştiren bir değiştiricinin varlığına delalet eder. O da Allah'tır.
- Bütün bunlardan dolayı Allah Teâlâ peygamber göndermemiş olsaydı da, insanların, âlemdeki nizam ve intizama bakıp, akıllarını kullanarak bu âlemin bir yaratıcısı olduğunu bilmeleri gerekir idi. Çünkü göklerin, yerin ve diğer varlıkların yaratılışını düşünen insan, bunların kendiliğinden var olamayacağını anlar.

Yukarıdaki açıklamalarından hareketle Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın varlığı ve birliği hususunda aklî delillerin en kuvvetlisi, âlemdeki nizam ve intizam delilidir, deyəbiliriz.

16. Ahirette Hz. Allah'ın Görülmesi

Ebû Hanîfe'ye göre Allah Teâlâ, ahirette görülecektir. Müminler O'nu, cennette O'nunla kendi aralarında bir mesafe olmaksızın keyfiyetsiz ve teşbihsiz bir şekilde gözleri ile göreceklerdir.³³

Ebû Hanîfe, bu konuda *Buhârî* ve *Müslim*'de geçen şu hadisi şerifi de delil getirmektedir: Ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:³⁴ "Siz Rabbinizi, ayı ondördüncü gecede gördüğünüz gibi göreceksiniz. O'nu görme hususunda haksızlığa uğramayacak ve meşakkat çekmeyeceksiniz."³⁵ Ayrıca o, "Kıyamet gününde parlak yüzler, Rablerine bakacaklardır."³⁶ ve "Hayır, onlar kıyamet gününde Rablerini görme nimetinden mahrumdurlar."³⁷ gibi ayetleri de delil getirmiş olmalıdır. Ancak bunun hangi eserlerinde geçtiğini tespit edemedik.

17. Peygamberlere İman

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Cibrîl hadisinde geçtiği üzere bütün peygamberlere iman etmeyi imanın altı esasından biri olarak görür.³⁸ Ona göre Peygamberlerin hepsi de (salât ve selâm olsun) küçük, büyük günah, küfür ve çirkin hallerden münezzehtirler. Fakat onların sürçme ve hataları vaki olmuştur. Hz. Muhammed, Allah'ın sevdiği kulu, resulü, nebisi, seçilmiş tertemiz kuludur. O hiçbir zaman putlara tapmamış, göz açıp kapayacak bir an bile Allah'a ortak koşmamıştır. O, küçük büyük hiçbir günah işlememiştir.³⁹

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.)'den sonra insanların en faziletlisi, Ebû Bekir es-Siddîk, sonra Ömer el-Fârûk, sonra Osmân b. Affân Zu'n-nûreyn, daha sonra Aliyu'l-Murtazâ'dır. Allah onların hepsinden razı olsun. Zira onlar hakkında nazil olan "İlk önce iman edenler, herkesi geçenlerdir. Allah'a yakın olanlar, onlardır. Onlar, Naim cennetlerindedir."⁴⁰ ayeti buna delildir. Bunun için muttaki her mümin onları sever. Onlar, doğruluk



üzere, doğruluktan ayrılmayan ve ibadet eden kimselerdir. Hepsine sevgi ve saygı duyarız. Hz. Peygamberin ashabının hepsini sadece hayırla yâd ederiz.⁴¹

Şefaât

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre "Peygamberlerin şefaati haktır. Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'in günah işlemiş müminlere ve onlardan büyük günah işleyerek cezayı hak etmiş olanlara şefaati de haktır ve sabittir."⁴² Ebû Hanîfe bu konuda *el-Vasiyye* adlı eserinde "Peygamberimizin (s.a.s.) şefaati büyük günah işlese de cennet ehli olan her mümin için haktır."⁴³ demektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s.)'e Kıyamet günü kimlere şefaât edersin diye sorulunca, O'nun; "Büyük günah ve kusurlar işleyene."⁴⁴ demesi de şefaatin hak olduğunun başka bir delilidir.⁴⁵

18. Mucize ve Keramet

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri haktır.⁴⁶ Ebû Hanîfe, kendisine Heysem b. Habîb es-Sayrafi Âmir eş-Şabî'nin, İbnü Mes'ûd (r.a.)'dan şöyle bir rivayette bulunduğunu kaydetmektedir:⁴⁷ "Hz. Peygamber zamanında Mekke'de ay, iki parça hâlinde yarıldı."⁴⁸ Yine Ebû Hanîfe'ye göre Miraç haberi de haktır. Onu reddeden kâfir olmaz, ama sapmış bir bidatçı olur.⁴⁹

19. İmanda İstisna

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre inanan kişi ne kadar günahkâr olursa olsun "Ben gerçekten müminim" demesi ve imanında şüphe etmemesi gerekir. Ona göre imanda istisna yani "Ben inşallah müminim." demek imanda şüpheye yol açtığı için doğru değildir. Zira imanda şüphe olmaz. Çünkü mümin, gerçekten iman eden, kâfir ise gerçekten inkâr eden kimsedir. Nitekim Yüce Allah, "Onlar, gerçekten müminlerdir."⁵⁰ ve "Onlar, gerçekten kâfirlerdir."⁵¹ buyurmaktadır.⁵²

20. Amel-İman İlişkisi

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre insanlar öncelikle Yüce Allah'a iman etmekle yükümlüdürler. Farz ameller, iman edenler için emredilmiştir. Sonra o farzları imanla birlikte işlemek amel oldu. Nitekim Yüce Allah, "İman edip Salih amel işleyenler"⁵³ "Kim Allah'a iman eder ve Salih amel işlerse..."⁵⁴ buyurmaktadır. *Kur'ân-ı Kerîm*'de bunlara benzer birçok âyet-i kerîme bulunmaktadır. O hâlde amelî işlemeyen tasdikinden vazgeçmiş, imandan çıkmış olmaz. Ayrıca insanların tasdik konusunda az ya da çok tasdik edici olmadıkları, bununla birlikte amel konusunda birbirinden farklı oldukları da tasdik yani iman ve amelin farklı olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Yine Ebû Hanîfe'ye göre müminlerin birçok zaman bazı amellerden muaf

tutulması da bunun başka bir delilidir. Zira mümin ibadetlerden muaf olduğu zamanlarda, ondan, iman gittiği söylenemez. Nitekim âdet gören bir kadın, namazdan muafır. Bu durumda ondan imanın kaldırıldığını yahut imanın terkedilmesinin emredildiğini söylemek caiz değildir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre Cenâb-ı Allah, o kimseye "orucunu - muayyen günlerde- terk et, sonra iyileşince kaza et." demiştir. Fakat 'imani bırak, sonra kaza et.' dememiştir.⁵⁶

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre "ameller, farzlar, fazilet (farz olmayan ameller) ve masiyet yani günahlar olmak üzere üç kısma ayrılır. Ona göre "farzlar, Allah'ın emri, dilemesi, muhabbeti, rızası, kazası, kudreti, ilmi, muvaffak kılması, yaratması ve Levh-i Mahfûz'da yazması ileldir. Fazilet (farz olmayan ameller) ise Allah'ın emri neticesi olan amel değildir. Eğer öyle olsaydı fariza olurdu. Fakat fazilet olan ameller Allah'ın dilemesi, muhabbeti, rızası, kaderi, kazası, hükmü, ilmi muvaffak kılması, yaratması ve Levh-i Mahfûz'da yazması neticesidir. Ma'siyet olan ameller, Allah'ın emri neticesi değildir, fakat Allah'ın muhabbeti, rızası ve muvaffak kılması olmaksızın; dilemesi, kazası, takdiri, hızlanı (yardımsız bırakması) ilmi ve Levh-i Mahfûz'da yazması ileldir."⁵⁷

21. İmanda Artma ve Eksilme

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre iman ve amel ayrı şeylerdir. Amel, imanın bir parçası değildir. Bu sebeple, iman, ne artar ne de eksilir. Onun için gök ehlinin, yer ehlinin imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz, eksilmez. Bununla birlikte yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir.⁵⁸ Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: İman edilecek hususlar, aynıdır. Bu bakımdan iman artmaz ve eksilmez. Ancak inanan kişinin inancı kuvvetli veya zayıf olabilir.

22. İmanda Eşitlik

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre müminler, iman edilen şeylere iman etme konusunda eşittirler. Ancak ilahî emirleri yerine getirmede yani amel konusunda birbirlerinden farklıdır. Bu sebeple, müminler birbirlerinden iman dışındaki konularda yani salih amelleri işlemeye üstün olabilirler.⁵⁹ Bundan dolayı müminler arasındaki üstünlük, ancak takva ile mümkün olur. Nitekim Yüce Allah, "Allah katında en üstününüz, en çok takva sahibi olanınızdır."⁶⁰ buyurmaktadır.⁶¹

23. İman-İslam İlişkisi

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre iman, dil ile ikrar kalp ile tasdikdir. İslam ise, Yüce Allah'ın emirlerine teslim olmak ve boyun eğmektir. Lügat açısından iman ve İslam arasında fark vardır, fakat İslamsız iman, imansız da İslam olmaz. Bunların ikisi bir şeyin içi ve dışı gibidirler.⁶²

24. Büyük Günah Meselesi



İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre helal saymaması şartı ile büyük günah işleyen dinden, imandan çıkmaz. O, gerçekten bir mümindir. Ancak işlediği kötülükten dolayı günahkâr mümindir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre "Mümine günahı zarar vermez ve o cehennemde girmez diyemeyiz. Dünyadan mümin olarak ayrıldıktan sonra, fasık bile olsa, cehennemde devamlı kalacaktır da diyemeyiz. Günahlar, mümine zarar vermez demeyiz. Günah işleyen kişi cehennemde girmez de demeyiz. Dünyadan imanla ayrılan kimse, fasık da olsa cehennemde ebedî kalmaz. Allah'a şirk koşmak ve küfür dışında büyük ve küçük günah işleyip tevbe etmeden mümin olarak ölen kimsenin durumu ise Yüce Allah'ın dilemesine bağlıdır. Allah, dilerse ona cehennemde azap eder, dilerse affeder ve hiç azaba uğratmaz."⁶³

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, günah işleyen müminin kâfir olmadığına dair birçok naklî delil getirir. Bunlardan bazıları şunlardır: "Hz. Yûsuf'un kardeşleri 'Ey babamız, bizim için günahlarımızın bağışlanması dile. Biz muhakkak suçlu idik."⁶⁴ dediler. Bu durumlarıyla onlar günahkârdılar, fakat kâfir değildiler. Ayrıca Yüce Allah, Peygamberi Hz. Muhammed'e 'Senin geçmiş ve gelecek günahını Allah'ın affetmesi için...."⁶⁵ buyurmuş, "günahını" yerine "küfrünü" dememiştir. Keza Hz. Mûsâ, Kıptî'yi öldürmesi dolayısıyla günah işlemişti, fakat kâfir değildi.⁶⁶

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Alî'nin kendisiyle savaşan Şam ehlini mümin olarak isimlendirmesi de bu konuda başka bir delildir. Eğer günah işlemek mümini imandan çıkarmış olsaydı şirkten sonra günahların en büyüğü sayılan adam öldürme fiilini işleyenleri, Hz. Alî'nin kâfir kabul etmesi gerekirdi. Hâlbuki Hz. Alî, Şam ehlini "el-bâğıyye" diye yani haksızlık yapanlar diye isimlendirmiştir, fakat kâfir diye isimlendirmemiştir.⁶⁷

Ebû Hanîfe, şirkin dışındaki günahları büyük ve küçük olarak isimlendirmiştir. Ancak bunların aynı seviyede günah olmadıklarını beyan ettikten sonra, küçük günahlardan bile kaçınmak gerektiğini belirtmiştir.⁶⁸

25. Va'd ve'l Vaîd

Va'd; Allah'ın âhirette iyilik yapanları mükâfatlandırması, vaîd ise, kötülük yapanları cezalandırması anlamındadır. Ebû Hanîfe, dünyada iyi ameller işleyenin âhirette Allah tarafından mükâfatlandırılacağı, kötü ameller işleyeninin ise Allah tarafından cezalandırılacağı görüşündedir. Bununla birlikte o, "Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Onun ötesinde dilediği kimselerin günahlarını affeder."⁶⁹ âyetinden hareketle şirkin dışındaki günahların Allah tarafından affedilebileceğini savunur. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre sonuçta Allah va'dinden dönmez, ama vaîdinden dönebilir. Allah'ın

vaîdinden dönmesi müminler için bir rahettir. Çünkü Cenâb-ı Allah; merhametlilerin en merhametlisidir. Ayrıca affi ilahî şefaata nail olamayan müminler, günahları nispetinde cehennemde cezalarını çektikten sonra mutlaka cennete gireceklerdir. O, bu konuda şu âyetleri delil getirmektedir:⁷⁰ "Kazandığı iyilik kendi lehine, yaptığı kötülük de kendi aleyhinedir."⁷¹, "Yalnız işlediklerinizin karşılığı ile cezalandırılacaksınız."⁷² Ve "Kim zerre miktarı iyilik işlerse karşılığını görür, kim de zerre miktarı kötülük işlerse karşılığını görür."⁷³

26. Kader ve İnsanın Fiilleri

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre dünya ve ahirette her şey, Yüce Allah'ın dilemesi, ilmi, kaza ve kaderi ile olur. Nitekim Yüce Allah, "Biz her şeyi bir kader ile yarattık."⁷⁴ buyurmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre insanlar, fiillerinde özgürdürler. İman ve küfür, insanların kendi tercihidir. Yani Allah, küfrü tecih edene küfrü, imanı tercih edene de imanı nasip eder, yaratır.⁷⁵ Sonuç olarak İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, âlemdeki her şeyin Allah'ın takdiri ile olmakla birlikte, insanın kendisine tercih etme hakkı yani cüz'-i irâde verildiği için yaptığından sorumlu olduğu görüşündedir.

27. Ahirete İman

Ahiret, bu dünyadan ayrıldıktan sonra başlayan ebedî hayat olarak bilinmektedir. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin kabir azabı, Münker ve Nekir suali, öldükten sonra dirilme, amellerin tartılması ve cennet ve cehennem gibi konular hakkındaki görüşlerini kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

28. Kabir Azabı ve Kabir Suali

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre kabirde Münker ve Nekir isimli meleklerin sualleri haktır. Kabirde ruhun cesede iade edilmesi haktır. Bütün kâfirler ve asi müminler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır.⁷⁶ Zira ona göre bu konuda birçok âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfler mevcuttur.⁷⁷

Ebû Hanîfe'ye göre şu âyetler kabir azabına delâlet etmektedir: "O kıyamet, mutlaka kopacaktır; onda hiç şüphe yoktur. Ve gerçekten Allah, kabirlerde bulunanları diriltecektir."⁷⁸, "Onlara iki defa azap edeceğiz."⁷⁹ ve "Zulmedenler için bundan ayrı bir azap daha vardır."⁸⁰ gibi âyetler ile kabir azabı kast edilmektedir.⁸¹

İmâm-ı A'zam, birçok hadîs-i şerîfi de kabir hayatının ve orada kâfirler ve asi müminler için azabın olacağına delil getirmektedir. Beyâzîzâde, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili şu rivayette bulunduğunu kaydetmektedir.⁸² Bu rivayete göre Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: "Mümin kabre konulduğu vakit, ona bir melek gelir ve "Rabbin kim?" diye sorar. O, "Allah" der. "Peygamberin kim?" diye sorar. O,



“Muhammed” der. “Dinin ne?” diye sorar. O, “İslam” der. O kişinin kabri genişletilir ve o kişi cennetteki mekânını görür. Ölü kâfir ise, melek ona “Rabbin kim?” diye sorar. O, bir şey kaybetmiş gibi “hah” bilmiyorum” der. Melek: “Peygamberin kim?” diye sorar. O, bir şey kaybetmiş gibi “hah! Bilmiyorum” der. Melek: “Dinin nedir?” diye sorar. O, bir şey kaybetmiş gibi “hah” bilmiyorum, der. Bunun üzerine kabri daraltılır. Ve cehennemdeki yerini görür. Sonra melek ona cinlerin ve insanların dışında her şeyin duyacağı bir darbe vurur. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sözlerden sonra: “Allah kesin bir söz ile inananları dünya ve ahrette sabit kılar ve zalimleri sapıttırır. Allah dilediğini yapar.”⁸³ âyetini okumuştur.⁸⁴

29. Amellerin Yazılması ve Okunması

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre dünyada bütün insanların yaptıkları amel defterine kayıt edilmektedir. Hesap günü herkes amel defterini açıp okuyacak yani işlediklerinin hesabını verecektir. Ona göre “Yüce Allah, “Kalem”e yazmasını emretmiş, “Kalem” de “Ne yazayım Ya Rabbi” demiştir. Allah Teâlâ'da ona “Kıyamete kadar olacak şeyleri yaz.” buyurmuştur”⁸⁵ Ebû Hanîfe'ye göre “Onların işledikleri her şey defterlerde kayıtlıdır. Küçük, büyük her şey yazılıdır”⁸⁶ ve “Kitabını oku! Bugün senin nefsin kendi hesabını görmek için kâfidir.”⁸⁷ âyetleri, amellerin yazıldığı ve ahrette hesap günü okunacağına delalet etmektedir.⁸⁸

30. Cennet ve Cehennem Yaratılmışlığı

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye göre cennet ve cehennem haktır ve ehilleri için yaratılmıştır, cennet ehli cennette, cehennem ehli de cehennemde ebedî kalacaklardır. Ona göre Yüce Allah'ın müminler için “Onlar, cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.”⁸⁹ Kâfirler için de “Onlar, cehennemliklerdir, orada ebedî kalacaklardır.”⁹⁰ âyetleri bunun açık delilidir.⁹¹

Sonuç

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, hicretin 80. yılına tekabül eden miladî 699 tarihinde Kûfe'de doğmuş, hicrî 150, miladî 767 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. O, daha çok en büyük imam anlamına gelen “İmâm-ı A'zam” unvanı ve Ebû Hanîfe künyesi ile tanınmıştır. Hanefilik mezhebi, onun künyesine nispet edilmiştir. Onun milliyeti hakkında kesin bilgi bir bilgi bulunmamakla birlikte, Türk asıllı olduğu söylenmektedir.

Zengin ve Müslüman bir ailede yetişen İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, hayatının sonuna kadar sadece ilmî faaliyette bulunmakla kalmamış, aynı zamanda ticaretle de uğraşmıştır. Ayrıca dönemindeki Emevî ve Abbasî halifelerinin kadılık tekliflerini kabul etmemiş, Kûfe'de Hammâd b. Süleymân'dan 18 yıl ilim tahsilinde bulunmuştur. Hocası Hammâd b. Süleymân vefat edince yerine geçerek, ömrünün

sonuna kadar ders vermeye devam etmiştir. Binlerce öğrenci yetiştiren Ebû Hanîfe'nin görüşleri, İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed eş-Şeybânî gibi öğrencileri tarafından günümüze ulaştırılmıştır.

İmâm-ı A'zam, naklin yanında akla da büyük önem vermekle kalmamış, aynı zamanda akıl-nakil dengesini kurmuştur. Ebû Hanîfe, itikadî görüşlerini aklî ve naklî deliller ile ortaya koymuştur. Ona göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. İmanda istisna caiz değildir. *Kur'ân*, Allah kelamı olup mahlûk değildir. Kulların bütün fiillerini yaratan Allah'tır, kul ise fiil yapmayı diler ve onu kesb eder. Yani kul, kâsib; Allah, hâlikdir. Ayrıca o, peygamberlik müessesesinin hak ve gerekli olduğuna inanmaktadır. Allah'a iman eden herkesin Hz. Muhammed'in (s.a.v) de nübüvvetini kabul etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre şefaât ve miraç gibi hususların yanı sıra ahrette Allah'ın görülmesi de haktır.

İmâm-ı A'zam, ilimde derya, diğer âlimler ise havuz gibi görülmüştür. Müslümanların çoğu usul ve fûrû da onun mezhebini tercih etmişlerdir. Buna rağmen o, bilmediklerimi, ayağımın altına koysam, başım göklere değer diyecek kadar mütevazı bir şahsiyet sergilemiştir. O, Sünnete tabi olanların başında geldiği gibi hadisleri ve sahabenin görüşlerini kendi reyine tercih eder idi. Ama bütün bunlara rağmen, onun, Kitap ve Sünnet'e göre değil, kendi hevasına göre hüküm verdiğini iddia edenler olmuştur. Fakat bu iddialar, kesinlikle doğru değildir. Onun eserleri ve görüşleri incelendiğinde bunun böyle olmadığı rahatlıkla görülecektir. Ayrıca onun görüşleri naslara uymasaydı, Müslümanların çoğu onun görüşünü benimsemezdi. Oysa tarih boyunca ve günümüzde yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğu onun mezhebini tercih etmişlerdir.

İmâm-ı A'zam, bir mesele hakkında hüküm vereceği zaman önce Allah'ın kitabına bakmış, onda bulamazsa Hz. Peygamber'in Sünnet'ine müracaat etmiş, onda da bulamazsa sahabenin söz ve uygulamalarına bakıp, onların birinin görüşünü tercih etmiştir. Bunların hiç birinde bir delil bulamadığı zaman, meseleleri, dönemin şartlarını ve insanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak naklî ve aklî delillere dayalı olarak İslam'ın özüne ve ruhuna uygun hükümler vermeye çalışmıştır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin elli beş defa hacca gittiği, geceleri az uyuyup, çok ibadet ettiği, *Kur'ân-ı Kerim*'i ezberlediği ve ayda üç kere hatim ettiği, Ka'be-i muazzama'da *Kur'ân-ı Kerim*'i hatmeden dört kişiden biri olduğu gibi çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Onunla ilgili bu rivayetler, halk tarafından doğru kabul edilmektedir. Bu sebeple, İmâm-ı A'zam'ın ilmî kişiliği, imanı, güzel ahlakı ve ailevi terbiyesinin Müslümanların özellikle de Türk müslümanların



İslamî kimliklerini muhafaza etmelerine büyük katkı sağlamıştır.

O, aklî ve naklî deliller ile bir taraftan Havâric, Mu'tezile, Müşebbine, Cebriyye, Mürctie ve Şîa gibi mezheplerin bazı görüşlerini eleştirmiş, diğer taraftan Ehl-i Sünnet'in görüşlerini hep müdafaa etmiştir. Böylece Ehl-i Sünnet kelamının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Hayatının elli yılını Emevîler, on sekiz yılını Abbâsîler döneminde geçirmiş olan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Ehl-i Beyt'i her zaman sevmiş, saymış ve onları daima savunup, desteklemiştir.

Sonuç olarak İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, ilmi, imanı, ameli, ahlakı, takvası ve cömertliğiyle, hatta bütün tutum ve davranışlarıyla örnek alınacak iyi bir islam âlimidir.

Dipnotlar

1. Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fığlalı, Ankara 1991, s. 246.
2. İbn Hâcer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed (974/1567), *İmâm-ı A'zam'ın Menkıbeleri*, çev.: Ahmet Karadut, İkinci Baskı, Ankara 1998, s. 53. (Yazarın el-Heytemî nisbesi bazı kaynaklarda el-Heysemî şeklinde de geçmektedir.)
3. İbn Hâcer el-Heytemî, *a.g.e.*, s. 53.
4. Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA.*, İstanbul 1994, X/131.
5. el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkadir b. Muhammed (775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Riyad, 1993, I/35.
6. İbn Hâcer el-Heytemî, *a.g.e.*, s. 52.
7. İbn Hâcer el-Heytemî, *a.g.e.*, s. 49; krş., İbn Hallikân, Ebî Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (608/1211- 681/1282), *Vefâyâtu'l-A'yân ve Anbâu İbnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1977, V/405.
8. Keskiöğlü, Osman, *İmam A'zam*, Ankara 1960, s. 10.
9. İbn Hâcer el-Heytemî, *a.g.e.*, s. 53-54.
10. Acımamatov, Zaylabidin, *Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi*, Ankara Üniversitesi, Doktora tezi, Ankara 2005, s. 12.
11. el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, İstanbul 1994, s. 5.
12. Acımamatov, *a.g.e.*, s. 17.
13. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, (Mustafa Öz'ün *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992, s. 35.
14. Acımamatov, *a.g.e.*, s. 16.
15. İbn Hâcer el-Heytemî, *a.g.e.*, s. 63.
16. Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 2002, s. 19.
17. Fığlalı, E., Rûhî, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 12. Baskı, İzmir 2004, s. 55.
18. Acımamatov, *a.g.e.*, s. 24-38.
19. Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Muhammed Fehmî Hicazî, Mısır 1993, II/254.
20. Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, C. I, cüz. 3, s. 37-50.
21. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürctie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 8.
22. Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 55; Sinanoğlu, Abdulhamit, *İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 41.
23. Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri Beyâzîzâde*, çev.: Doç. Dr. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 35.
24. Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II/254.
25. Heytemî, *a.g.e.*, s. 169-170; el-Kureşî, *a.g.e.*, I/36-37.
26. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.; Mustafa Öz, İstanbul 2002, s. 58.
27. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, s. 51.
28. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhu'l-Ebsât*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.; Mustafa Öz, İstanbul 2002, s. 35.
29. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye Yazdığı Risâle*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.; Mustafa Öz, İstanbul 2002, s. 66.
30. El-İhlâs, 112/1-4.
31. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 55.
32. Beyazizâde, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s. 90.



33. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 58; *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 62.
34. Beyâzîzâde, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s. 102.
35. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Tevhîd, 24; Müslim, İman, 80; Tirmizî, sıfatu'l-cenne, 17; Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nüreddîn Alî b. Sultan Muhammed, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, s. 579.
36. el-Kiyâme, 75/22-23.
37. el-Mutaffîfîn, 83/15.
38. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, s. 35-36.
39. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 57.
40. el-Vâkıa, 56/10.
41. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 61.
42. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 58; krş., Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve İmam Mansuri Mâturîdî*, Notlarla ve eklemelerle yayıma hazırlayan: Turhan Yörükân, Ankara 2001, s. 53.
43. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 62.
44. et-Tirmizî, Sıfatu'l-kiyame, 11; Ebû Dâvud, sünnet, 20; Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, s. 501.
45. Beyâzîzâde, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s. 153.
46. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 57.
47. Beyâzîzâde, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s. 117.
48. Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, Sıfatu'l-munâfıkîn, 8; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve es-Sülemî, *Sünenü't-Tirmizî*, Tefsîru'l-Kur'ân, 54.
49. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 59; Yörükân, *a.g.e.*, s. 53.
50. el-Enfâl, 4.
51. en-Nisâ, 4/151.
52. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 60.
53. el-Bakara, 2/25, 82, 277.
54. et-Teğâbun, 64/7; et-Talak, 65/11.
55. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye Yazdığı Risâle*, s. 66.
56. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 60.
57. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 60-61.
58. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 58.
59. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.; Mustafa Öz, İstanbul 2002, s. 18-19.
60. el-Enbiyâ, 21/35; el-Ankebût, 29/57.
61. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 17.
62. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 58.
63. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 57.
64. Yusuf, 12/97.
65. el-Fetih, 48/2.
66. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, s. 49.
67. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye Yazdığı Risâle*, s. 67.
68. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 16-17.
69. en-Nisâ, 4/48.
70. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 25-26.
71. el-Bakara, 2/285.
72. Yasin, 36/54.
73. ez-Zilzâl, 99/8.
74. el-Kamer, 54/49.
75. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 57.
76. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 59.
77. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 62.
78. el-Hac, 23/7.
79. et-Tevbe, 9/101.
80. et-Tûr, 52/47.
81. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, s. 44; Beyâzîzâde, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s. 151-152.
82. Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânüddîn (1098/1687), *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk., İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 134; krş., *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri Beyâzîzâde*, s. 151.
83. İbrahim, 14/27.
84. Buhârî, Cenâiz, 87; Müslim, Cennet, 17; Ebû Davud, Sünnet, 24; Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, s. 366.



85. Ebû Dâvud, Sünne, 16; Tirmizi, Kader, 17; İbni Hanbel, Müsned, V/217, 218, 219.
86. el-Kamer, 54/52-53.
87. el-İsrâ, 17/13.
88. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 62.
89. Âli İmrân, 3/133.
90. el-Bakara, 2/24.
91. Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, s. 63.

Kaynaklar

- Acimatov, Zaylabidin, *Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Ali el-Kârî, Ebû 'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- Beyazîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin (1098/1687), *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri Beyazîzâde*, çev.: Doç.Dr. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000.
- , *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk., Dr. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Muhammed Fehmî Hicazî, Mısır 1993, II/254.
- Çelebî, İlyas, "Risâleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe" İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Cilt:15, Sayı: 1-2, Ankara 2000, 63-73.
- Ebû Dâvud es-Sicistani, Süleyman b. Eşas b. İsa el-Ezdî, *Sünenü Ebi Davud*, Çağrı yayınları İstanbul 1992.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit (150/767), *Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye Yazdığı Risâle*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2002.
- , *el-Âlim ve'l- Mûteallîm*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2002.
- , *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2002.
- , *el-Fıkhu'l-Ekber*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2002.
- , *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, (*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2002.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osmân Keskiöğlü, Ankara 2002.
- İbn Hallikân, Ebî Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (608/1211- 681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân ve Anbâu İbnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1977, V/405-415.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1964.
- İbn Hâcer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbas Ahmed (974/1567), *İmâm-ı A'zam'ın Menkıbeleri*, çev. Ahmet Karadut, Ankara 1998.
- Keskiöğlü, Osman, *İmam A'zam*, Ankara 1960.
- el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed (775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Riyad 1993.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1992.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, Erzurum 1980.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Riyad 1984.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizi*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA.*, (İstanbul 1994), X/131-138
- Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve İmam Mansuri Mâturidî*, Notlarla ve eklemelerle yayıma hazırlayan: Turhan Yörükân, Ankara 2001



Doç.Dr. Fatih M. ŞEKER

Yörük bir ailenin çocuğu olarak 1975 yılında Mersin-Erdemli'de doğdu. Eğitim hayatını Konya, Bursa ve İstanbul'da sürdürdü. 1999'da Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2003 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını ve 2008'de de doktorasını tamamladı. 1999- 2011 tarihlerinde Fatih'te öğretmenlik yaptı. Askerlik vazifesini Bitlis'te jandarma-sıhhiye er olarak ifâ etti (2009). Halen İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk Felsefesi Tarihi kürsüsünde doçent olarak görev yapmaktadır. Yayınlanan kitapları vardır.

Türk Devlet Geleneği ve Hanefîlik

Din ve mezhepler zihniyet dünyamızla hayat felsefemizin teşekkül ederek etrafında döndüğü eksenini teşkil eder. Yürünecek yolun ana koordinatlarını belirler. Yaslanılacak temelleri kurar. Türk medeniyet ve kültürüne bir zemin ve çerçeve oluşturur. Hâdiselerle olduğu kadar neticeleriyle de ehemmiyetlidir; zira devlet geleneğimiz devamlı olarak aynı idealin peşinde gider. Bu bakımdan meseleyi hangi taraftan yoklarsak yoklayalım daima bir noktaya varırız: Osmanlı tecrübesinde din, millet ve mezhep kelimeleri birbirinin muâdilidir. Din, şeriat, millet ve nâmûs; zât ve hakikat bakımından bir, itibar bakımından farklıdır; zira şeriat kendisine itaat edilmesi hasebiyle din, yazılması, üzerinde ittifak edilmesi ve insanları bir araya toplaması itibarıyla millet; kendisine dönülmesi bakımından da mezhep olarak isimlendirilir. Din Allah'a, millet peygambere, mezhep ise müctehide nispet edilir. Bir başka ifadeyle din ve millet itikâdî çerçevede, şeriat ise ameller çerçevesinde Hazret-i Muhammed'in Allah'tan getirdiği şeylerdir. Millet, din ve şeriat arasında kendisini gösteren farklılıklar son noktada peygamberlerin ümmetlerine getirdiği mânâlara ircâ edilebilir. Çünkü nübüvvet tecrübesi tevhidin aslında birleşerek ihtilâfın usûlde değil



füruda olduğunu gösterir. Ebû Hanîfe'nin de dediği gibi peygamberler ve resûllerin dinleri aynı fakat şeriatları muhtelifdir. Din değişmez, şeriat ise zamanın değişmesiyle değişir ve daima ihtiyaçlara göre yeni hükümler tesis edilir. Tasnifler ağı içine alınarak fikirler sistemine dönüşen ve etraflı bir mânâ kazanan bu manzara, aslında hakiki bir felsefe tablosunun ifadesidir. Amelî fayda temin eden her şey bu zeminden hareket eder, aynı dâire etrafında döner. İhtiyaç duyduğu zembereği burada bulur. Osmanlı'da mezhepsizlik adeta dinsizlik olarak görülür. Bu hususta iyi bir hüküm verebilmek için ilk dikkat edilecek nokta budur.

Braudel'in de teslim ettiği üzere İslâmiyet toparlanmasını Türklere ve Sünniliğe borçludur. Yahya Kemal aynı gerçeği şöyle ifade eder: Bizim sebep-i zuhûrumuz ve vücûdumuz Sünniliktir ve devamımız yine ondadır. Yavuz Sultan Selim Çaldıran'da Kızılbashlığı kaldırarak vahdeti bulur. Sünnilik Şiî olmamak demektir. Nitekim Kânûnî'nin Fuzulî'yi İstanbul'a getirmemesinin sebebi Şiî olmasıdır. Bu bakımdan şairin *ben Çaldıran'ı duya duya Türk oldum* demesi tesadüf değildir. Bu gerçeği tarihî tecrübe de doğrular: Türk devlet geleneğinin olgunluk merhalesi olan Osmanlı asırlarında İslâmiyet Sünnilikten ibarettir. Hakikaten mü'min olan itikâden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebi üzeredir. Osmanlı düşünce ve siyaset dünyasının yaslandığı geleneğin ana koordinatları bu istikamette toplanır. Onların gözünde Hanefilik Müslümanlığın ana fikrini tespit eder. Bu âlemi kendisinde hülâsa edebileceğimiz Evliyâ Çelebi'nin gözlemi şudur: Hanefilik Türklere, bunun hâricindeki mezhepler de Arabistan'a mahsustur. Yalnızca bu fikrin çerçevesinden değerlendirildiği takdirde görülür ki hak din İslâm, hak mezhep Hanefiliktir. Halkın inançlı gözüyle gören Evliyâ burada yalnız değildir. Siyasetnâmeler zâviyesinden bakıldığında da manzara değişmez: Osmanlı İmâm-ı A'zam mezhebini ihyâ eden bir devlettir. Aynı vaziyet üzerinde ısrar eden Taşköprî-zâde ile Kâtip Çelebi Hanefî mezhebi, mezheplerin en şerefliisidir derken; Kemâl Paşa-zâde ile Bursevî de Hanefî mezhebini terk eden kimse te'dîb ve ta'zîr edilir hükmünü verir. Birgivi de şöyle der: "Zann-ı gâlibimiz oldur ki Ebû Hanîfe'nin -rahimehullâhu teâlâ- anlayup çıkardığı meselelerin savâbı hatasından çok ola gayri imâmlardan". Türk tarihinin çehresi bu satırlardadır.

Şimdi bu tahlili geriye götürdüğümüzde Selçuklu kaynaklarında da aynı yaklaşıma şahit oluruz. Zirve ifade *Ahbaru'd-Devleti's-Selçukiyye*'de geçen şu ibaredir: *Türkler Hanefîlik dinine girme saâdetiyle mesud oldular*. Mâverâünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'ye nasıl bakıldığının en bâriz göstergesi *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*'da hadis fonksiyonu gören şu ifadedir: Allah âhir zamanda ümmetimden Ebû Hanîfe lakabıyla anılan Numan

b. Sabit denilen bir adam vâsıtasıyla sünnetimi diriltecektir. Şurasını da söyleyelim ki Türklerin Sünniliği öyle iddia edildiği gibi Yavuz Sultan Selim Hân'ın Şark seferleri ve siyasetiyle başlamaz, İslâmlaşmayla başlar. Büyük tarihî realitelerden biri budur. Sünniliği Müslümanlığın ta kendisi olarak gören bu yaklaşım, doğrudan doğruya tarihimizde bir dönemeç yeri olan İslâmlaşma tecrübesinden gelir. Devamlı olarak hep ilk zamanların hamlesini tekrarlayan Türk devlet geleneği, İslâmlaşma asırlarından bugüne aynı çizgide yol alır, Ebû Hanîfe'nin açtığı yolda yürür. Adeta sevk-i tabîiden gelen bir tecellî ile bu mezhebi benimser. Türk zihniyetinin hususiyetleriyle mezcolarak doğan bu ekolle devlet geleneğimiz belirli bir şekil alır ve siyasetine kesin bir istikamet verir.

Türk medeniyeti sonuna kadar etrafında teşekkül ettiği bu çerçeveye sâdik ve bağlı kalır. Kılıç Türklerin elinde olduğu müddetçe bu mezhebin yok olmayacağına inanılır. Râvendî bu gerçeği şöyle ifade eder: "Eğer Nu'man'ın fetvâsı olmasaydı, İslâmlık olmazdı. Nasıl ki yüzük olmasaydı, Süleyman'ın hükümrânlığı olmazdı...İnsanların hepsi, fıkıh, fetva ve Kur'ân'ı iyi anlamada imâmımızaya dayanır...Dinim Peygamber'in sahabesinin dinidir, mezhebim de, Allah bilir ya, Nu'man'ın mezhebidir". Bu ifadelerde görüleceği üzere dinle mezhebi eşitleyen ve Hanefiliğin çizdiği yolda ilerleyen Râvendî aynı gerçeği İmam Şâfiî'ye de söyler: "Bütün insanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'ye dayanırlar, kimsenin aklı Ebû Hanîfe'nin aklına ulaşmaz; çünkü onun hal ettiği meseleler vahy idi. Ömer nasıl cennet ehlinin meşalesi ise Ebû Hanîfe de ümmetin meşalesidir".¹ İbn Haldûn da öteden beri teslim edilen bu hakikati tekrar eder ve bütün mezheplerin menbaı olarak Ebû Hanîfe'yi görür. Nitekim fıkıh ilminin esaslarını toplayan *er-Risâle*'nin yazarı olan dolayısıyla da usûl-ı fikhin kurucularından biri olarak kabul edilen İmâm Şâfiî, Irak'ta Ebû Hanîfe'nin talebelerinden ilim alır. Kronolojik olarak dört mezhebin dördüncüsünün kurucusu olan ve nasların zâhirini esas alan Ahmed b. Hanbel'in talebeleri de Ebû Hanîfe'nin talebelerinden ders alırlar. Aynı kanaatte olan Bursevî bunu İmam Şâfiî'ye söyler ve ilave eder: Devletler Osmanlı'da mezhepler de Hanefilikte kemâle erer. Bu yönüyle hayatın çerçevesini ve istikametini tayin eden Hanefî mezhebi diğer mezheplere göre Hazret-i Peygamber'in nübüvveti gibidir. Hâliyle saltanatın sonuncusu olan Osmanlı Devleti de mezheplerin sonuncusu olan bu mezhebe mensuptur. Osmanlı'nın hâkim olduğu beldelerde Ebû Hanîfe'nin fetvâsıyla hükûmet edilir. İslâm'ı yorumlamada en kadîm okul olan Hanefilik bir mânâda Müslümanlıkla aynıleşir.

Manzara modernleşme devrinde de değişmez. Her şey döner dolaşır aynı vadiye akar. Eskinin devamı olan Cevdet Paşa'nın gözünde ileri gelen âlimler Hanefî mezhebinin hak olduğuna karar verdiği için



İslâm âleminin geneli Hanefî'dir. Bir başka ifadeyle "memâlik-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye'nin ekseri Hanefî ve Hilâfet-i İslâmiyye dahi onun üzerine cârî olduğundan şimdiki halde dahi mezheb-i Hanefî sairlerine gâlibdir". Selçuklularla Osmanlıların tecrübesi Cumhuriyet'te de aynı neticeyi verir. Zamanın çetin imtihanlarından geçen, asırlar süren bu tecrübe ve zihniyet asıl çehresiyle Cumhuriyet devrinde de hükümünü yürütür. Ebû Hanîfe etrafında gündeme gelen ve Türk dünyasının her tarafına dal budak salan bütün bu görüşlerin mânâsı şudur: Sistemi kuran, bütün bir tarihe kaynak vazifesi gören ve Müslümanlığın çerçevesini çizen odur. Türk devlet geleneğinin rûhu onda saklıdır. Hâliyle en büyük pâye Ebû Hanîfe'ye verilir. Mezheben Hanefî olmanın alâmetleri; temiz ve sahîh itikâd taşımanın yanında beş vakit namaza devam etmek, mü'min, muvahhid ve takvâ sâhibi olmak, sûfilere karşı temiz ve güzel bir inanç taşımaktır.

Türk entelektüel geleneği kendisini idrâk ettiği ana kaynak olarak Hanefîliği öne çıkartsa da yelpazeyi genişletmekten de geri durmaz. Amelde Ehl-i Sünnet mezhebi dördtür. "Bunlara muhâlif mezhepler ne kadar var ise cümlesi bâtıldır". Selçuklu, Osmanlı ve modernleşme devrinde Hanefîlik etrafında toplanan bu dâire Türk entelektüel geleneğinin yörüngesini belirleyen Gazzâlî'de Sünnîlik şeklinde genişler. Fikirlerini aynen aktarıyoruz: "İnsan Sünnî olduğundan dolayı Allah'a şükretmesi gerekir. Bütün fırkalar içinde sadece Ehl-i Sünnet Allah'ın hususi minnet ve lütfuna mazhar olur".

Dipnotlar

1. er-Râvendî'ye göre "iki büyük imâm vardır. Biri İmam-ı Azam diğeri imâm-ı Muazzam. Ebû Hanîfe sağ, Şafîi sol gözdür. Peygamber şeriatını tespit eden İmam Muttalibi'dir. Takdis çimeninin tavusu da Muhammed b. İdris. Mezheb iki tane, fakat hak birdir; nasıl ki abanos bir tane olduğu halde iki rengi vardır".

Bir başka ifadeyle Hazret-i Ömer ile Yavuz Sultan Selim Hân'ın siyasî boyutta yaptığını Gazzâlî fikrî boyutta yapar. *Fedâih*'te Fars zihniyet dünyasının fikrî çerçeve hesapını görür. *İhyâ*'da dört mezhep imâmını da bir âbid ve zâhid olarak nitelendirir, Selçuklu'yu mezhepler çerçevesinde kucaklar. O hâlde furûda dört mezhepten birine uyan kimsenin, kendi mezhebini hata olma ihtimali olan bir doğru, muhâlif mezhebi de doğru olma ihtimali olan bir yanlış olarak görmesi gerekir; zira dört mezhebin birbirinden farklı olması furûdadır. İtikâdda dördü de bir mezheptir. Hazret-i Peygamber buna kurtuluşa eren zümre (firka-i nâciye) diye ad verir. Hakikatte bu yollar Allah'ın yollarıdır. Hakikatin ta kendisi budur ki bir kimse ehllullah'tan olsa ve kerâmet gösterse de dört imâmın mertebesini bulamaz. Yelpazeyi genişleterek bütün parçaların birbirini tamamladığına vurgu yapmanın sebebi öteden beri mezhepler etrafında kendisini gösteren kavgaları bilenler için bellidir. Mezhep kavgalarının devletler için yıkım olabilecek potansiyel tehlikeler taşıdığına inanan Cevdet Paşa bu duruma özellikle dikkat çeker; Fatih Sultan Mehmed Hân tahta çıktığı vakit Rumlar arasındaki mezhep çekişmelerinin devleti şeklî bir merâsim ve âdetten ibâret hâle getirerek bitirdiğini özellikle gündeme getirir. Dengeyi muhafaza edebilmek için asıl dikkat edilmesi lazım gelen şey budur.

II. oturum

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İMÂM-I A'ZAM VE İ'TİKAD

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bolu
EŞ'ARÎ KAYNAKLARDA EBÛ HANÎFE'NİN MÛRCİİLİĞİ MESELESİ

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Erzurum
YERELDEN EVRENSELE: EBÛ HANÎFE'NİN DİN ANLAYIŞINDA GENEL
ÖZELLİKLER

Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
EBÛ HANÎFE'DE İNANÇ ETİĞİ: İÇERİKSEL YÜKÜMLÜLÜK KARŞISINDA
YÖNTEMBİLİMSEL YÜKÜMLÜLÜK

Prof. Dr. Ömer Adil ATASOY
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fak. / Eskişehir
İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANÎFE HAZRETLERİ'NİN ÇAĞDAŞ HUKUK EĞİTİMİ
VE BİLİMİNE KATKILARI





Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

1964 yılında Sivas merkez Kartalca köyünde doğdu. 1984 yılında Kayseri İmam-Hatip Lisesi'ni, 1989 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1991'de yüksek lisansını, 1997'de doktorasını tamamladı. 1992-1993 yıllarında alanı ile ilgili araştırma yapmak için 8 ay Şam'da bulundu. Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1999-2000 öğretim yılında ders verdi. 1999 yılında Yardımcı Doçent, 2004 yılında Doçent, 2010 yılında ise Profesör unvanını aldı. Evli ve iki çocuk babasıdır. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında öğretim üyesi olup 2012 yılında Abant İzzet Baysal Üniversite İlahiyat Fakültesi'ne Dekan olarak görevlendirilmiştir. Çalışmalarını, İslam düşüncesinde Allah ve âlem tasavvuru, kelâm atomculuğu, kelâm-tasavvuf-felsefe ilişkisi, kelâm tarihi ve kelâm mezheplerinin oluşum ve gelişim süreçleri konularında sürdürmektedir.

Eş'arî Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği Meselesi

Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi

Râşid halifelerden sonra iktidara gelen Emevî yönetimi ile birlikte âdeta resmîleşen Arap-mevâlî ayırımının, devlet ve toplum içerisindeki görev dağılımında da etkili olduğu bir gerçektir. Bu durum, idarî ve siyasî görev alamayan mevâlîyi, ilim ve ticaret alanına itmek suretiyle, onların Arap unsur karşısında güçlenmesini ve böylece Müslüman toplum içerisinde denge kurulmasını sağladı.¹ Bu şekilde mevâlî içerisinde yetişen âlimler, devrin gereği olarak müstakil eğitim kurumları bulunmadığından ya evlerinde ya da çoğunlukla mescitlerde halkalar şeklinde oluşan gruplara dersler vermeye başladılar. Bu âlimlerin yetişmesinde Kûfe'ye muallim tayin edilen Abdullâh b. Mes'ûd'un, Kûfe büyük camiinde okuttuğu ders ve çevresinde oluşan ilim halkasının büyük bir rolünün olduğu da bir gerçektir. Onun yetiştirdiği öğrencilerden Yemenli Alkame (ö. 62/682) ile Esved en-Nehâî öne çıktılar ve İbn Mes'ûd'dan sonra anılan camide dersleri devam ettirdiler. Alkame'den sonra diğer bir Yemenli İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) ve İranlı Hammâd b. Süleymân (ö. 120/737) kürsüye geçtiler. Böylece



istikrarlı ve derinlikli bir fıkıh okulu özelliği kazanan Kûfe okulu, bütün İslam dünyasında saygın bir şöhrete kavuştu. Daha sonra bu mektebin başına Hammâd'ın öğrencisi olan mevâliden Ebû Hanîfe lakaplı Nu'mân b. Sâbit geçti.² Tüm İslam düşünce tarihi sürecinde, en ziyade göze çarpan şahsiyetlerden biri olan Ebû Hanîfe³, oluşturduğu yaklaşık kırk kişilik grubu, âdetâ akademik bir anlayış içerisinde yetiştirdi ve müçtehit düzeyinde eğitilmiş insanlar olarak topluma kazandırdı.⁴ Nitekim sonraki gelişmeler, bunun doğruluğunu teyit etmektedir. Sözgelimi, ders halkasında yetişen öğrencilerinden bir çoğu Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd'den itibaren kadılıklara atandı ve Abbâsîlerin hakimiyet kurdukları bölgelerde dinî ve hukukî alanda söz sahibi oldular. Ünlü coğrafyacı Makdisî, IV./X. asırda Irak bölgesinde (İklîmu'l-İrâk) kadıların ve fakihlerin çoğunluğunu Hanefilerin oluşturduğunu kaydeder.⁵ Talebelerinin ve takipçilerinin elde ettiği bu başarı, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin geniş bir alana yayılması ve büyük halk kitlelerine ulaşması imkânını beraberinde getirdi. Hârûn Reşîd tarafından Baş Kadı (Kâdi'l-Kudât) olarak atanan Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf, Hanefiliğin yayılmasına hem ivme hem de derinlik kazandırdı. O, önemli merkezlere atadığı kadılarıyla Hanefiliği, ülke geneline yayılan ilk ve etkili mezhep konumuna getirdi. Nitekim bu dönemde Irak başta olmak üzere özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Hanefiliğin halk tabanının da oluştuğu görülür. Çünkü sayısı tam olarak tespit olunamasa da, Ebû Hanîfe'nin çok sayıda öğrenci yetiştirdiği bilinen bir gerçektir. Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin tespitine göre Ebû Hanîfe kırk öğrencisi ile toplantı yapar, bazen günlerce sürecek şekilde onlarla meseleleri müzakere ederdi. Bu öğrencilerinden ilk on içerisinde şunlar yer alır: Ebû Yûsuf, Züfer b. Huzeyl, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr, Yûsuf b. Amr es-Semtî, Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide.⁶ Bu öğrencilerinden bir kısmı daha o hayattayken çeşitli vazifeler almışlar veya eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmuşlardır. Bizzat kendisine izafe edilen bir söze göre yetiştirdiği 36 talebesinden 6'sı baş kadılık, 28'i kadılık, 2'si ise müçtehitlik seviyesine ulaşmıştır. Son ikisinin Ebû Yûsuf ve Züfer olduğu da isim verilerek belirtilir.⁷ Bu sözün Ebû Hanîfe'ye ait olmasını ihtiyatla karşılamamız gerekse bile, talebelerinin çokluğunu ve büyük bir kesiminin kadılık aldıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Yetiştirdiği bu öğrencilerin büyük bir kısmı öncelikle İslam kültürünün merkezi sayılan Irak ve çevresinde görev aldılar ve bunlar da üstatlarının yolundan giderek sayıları onlarla, yüzlerle ifade edilecek öğrenciler yetiştirdiler.⁸ Örnek olması bakımından çeşitli kaynakların verdiği bilgilere göre Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775) Basra kadılığı, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Halife Mehdî zamanında Cürcân kadılığı, Hârûn Reşîd zamanında ise Bağdat baş kadılığı

(Kâdu'l-kudât), Yahyâ b. Zekeriyâ (ö. 183/799) Medâin kadılığı, Esed b. Amr el-Becelî (ö. 190/806) Vâsıt kadılığı ve Ebû Yûsuf'tan sonra Bağdat'ta baş kadılık, Hafis b. Gıyâs (ö. 194/810) Kûfe kadılığı, Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) da yine Kûfe kadılığı, İsâ b. Ebân (ö. 221/836) Basra kadılığı görevlerinde bulundu.⁹ Ayrıca Hârûn Reşîd tarafından kadı atanan Ebû Yûsuf'un oğlu Yûsuf (ö. 192/808) ile öğrencisi Muhammed b. Ebû Racâ'yı da saymak gerekir.¹⁰ Ancak bu dönemde yaşayan kadıların ve fakihlerin itikadî rengi belli ve belirgin değildir. Sözgelimi Sünnî kesim, Ebû Hanîfe'nin özellikle üç önemli öğrencisi olan Ebû Yûsuf, Züfer ve Muhammed'i Sünnîlik taraftarı sayarken, Mu'tezilî kaynaklar, Züfer ve Muhammed'i Mu'tezilî fakihler içerisinde değerlendirirler. Bunlara ilave olarak Ebû Mutî el-Belhî, İsâ b. Ebân ve Muhammed b. Şuca' es-Selcî de aynı kategoriye dahil edilir.¹¹ Mu'tezilî-Hanefilere karşı sistematik baskı politikası (mihne) uygulayan Halife Kâdir Billah'a kadar özellikle Bağdat kadıların çoğunlukla Hanefilerden oluştuğu söylenebilir.¹² Makdisî el-Beşârî'nin verdiği bilgiye göre Hanefî mezhebi İslam coğrafyasının doğu bölgesinde hâkim konumdadır.¹³ Bunun tek istisnası İslam dünyasının batısında yer alan Sicilya adasının Hanefî olmasıdır. Bunun sebebi ise, söz konusu adanın fethini gerçekleştiren Esed b. Furât el-Kâdi'nin Ebû Yûsuf'un bir öğrencisi ve dolayısıyla Hanefî mezhebine mensup olmasıdır.¹⁴

Hanefiliğin hem başlangıcında hem yayılışında hem de mezhep tabanının oluşumunda bölgelerin coğrafi ve kültürel yapısının ve anlayışının önemli bir faktör olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Hanefiliğin doğduğu yer olan Irak bölgesinin üst seviyeli İran, Yunan ve Hint kültür ve düşünce havzasının keşiştiği bir yerde bulunması ile kıyas ve istihsan gibi akli yöntemleri ön plana alan ve sıklıkla kullanan Hanefilik arasında bir paralelliğin bulunduğu açıktır. Bu paralellik mezhebin oluşum ve gelişim sürecinde önemli ölçüde kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır. Aynı hususun Hanefiliğin geliştiği ve yerleştiği Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri için de geçerli olduğunu düşünmek akla yatkındır. Özellikle bütünüyle Hanefiliği benimsemesi ve Mâturîdîliğin doğuş zemini olması bakımından Mâverâünnehir daha da önem arz etmektedir. Coğrafi olarak Mâverâünnehir, Ceyhun (Amuderya) nehrinin doğusunda kalan bölgenin adıdır ve Müslümanlar tarafından fethedildiği tarihten itibaren İslâm coğrafyasının kuzey-doğu sınırını teşkil etmektedir. Bölge, kuzeyde Türkistan, güney-batıda Horasan, kuzey-batıda Harezm, güneyde Tahâristan ve doğuda Çin ile çevrilidir. Mâverâünnehir'in önemli merkezleri olan Buhârâ ve Semerkand, Horasan'ın Belh, Tirmiz, Nesef ve Nesâ gibi şehirleriyle hem ilmî ve fikrî olarak, hem de sosyal hayatın icapları açısından devamlı bir ilişki içindedir. Bu nedenle Mâverâünnehir, muhtemelen Ceyhun sınır alınmak suretiyle,



müstakil bir coğrafi bölge telakki edilmesine rağmen siyasî açıdan, güney-batı komşusu Horasan ile birlikte düşünüldüğü görülmektedir. Bazı müellifler bu mülahazadan hareketle bu bölgeyi coğrafi açıdan da Horasan'ın bir parçası olarak kabul ederler.¹⁵ İki bölge birlikte düşünüldüğünde İran, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin kesiştiği bir noktada bulunduğu görülmektedir. Bu durum, bölgeyi farklı kültür ve medeniyetlerin buluştuğu ve uzantılarının oluştuğu bir coğrafya haline getirdi. Müslümanların fethinden sonra birçok farklı dinin ve inancın bölgede bulunmasının yanı sıra bölgenin irili ufaklı birçok farklı İslam mezheplerine de beşiklik etmesi yukarıdaki tespiti doğrulamaktadır.

Mürcie

'Ehlü'l-ircâ' da denilen mürcie'nin genel çerçevesi konusunda fırak edebiyatçıları bir ölçüde birleşeler de, muhtevası hususunda uzlaşamadıkları görülür. Sözelimi Mâtürîdî'nin çağdaşı Hanefî âlimlerinden Ebû Mutî' en-Nesefî (318/930), Mürcie için Müşebbihe'den müfrit lafızcılar olan Haşviyye'ye, oradan Ehl-i Hadîsi ifade eden Eseriyye'ye kadar geniş bir çerçeve çizer.¹⁶ Öte yandan bazı fırak edebiyatçıları Ebû Hanîfe ve takipçilerini bu kapsamda değerlendirir.¹⁷ İbn Hazm ise Neccâriyye ve Kerrâmiyye'nin yanı sıra Eş'arîleri de Mürcie'den sayar. Başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere, Bâkılânî, Simnânî ve İbn Fûrek'in isimlerine yer verir; İbn Küllâb el-Basrî'yi de bunlara dâhil eder.¹⁸ V. yüzyıl Hanefî âlimlerinden Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî ise, Kaderiyye'den Şîa'ya oradan Hâricîlere kadar Mürcie çerçevesini genişletir.¹⁹ Mâtürîdî, özellikle 'mürcie' kelimesinin kapsamının muğlaklığından şikâyet eder. Çünkü bu muğlaklık ırcayı yerenleri de içine alan bir belirsizliği doğurmaktadır. Sözelimi 'irca'nın kelime anlamı dikkate alındığında, bu konuda yerici bir tavır içerisinde yer alan Haşviyye'nin ve Mu'tezile'nin de irca kapsamı içerisine girmesi kaçınılmazdır. Ancak Mâtürîdî, Mürciî tanımı için "günah'tan doğan sorumluluğun Allah'a bırakılması veya ahirette gerçekleşecek hesap anına ertelenmesi" şeklindeki genel kabulü doğru bulmakla birlikte yukarıda sıralanan çekincelerinin de altını çizer.²⁰

Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği ve Eş'arî Kaynaklardaki Yansıması

İlk üç nesil içinde mürciîlikle itham edilen kişilerin başında Ebû Hanîfe gelir. Ancak Ebû Hanîfe'nin ne kendisi ne de taraftarları onun mürciîliğini kabul ederler. Zaten kendisinin Mürcie'den olmadığını ifade eden ve bu konuda yapılan ithamların haksız olduğunu dile getiren Osmân el-Bittî'ye (ö. 145/760) yazdığı müstakil risalesi de vardır.²¹ Onu mürciî sayanlar, genellikle Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Hadîs'tir. Sözelimi Nâşî el-Ekber, Ebû Hanîfe'yi, Gaylan ed-Dimeşkî ve Cehm b. Safvan ile birlikte üç mürciî liderinden biri kabul ederken, Nevbahtî,

onu Amr b. Kays el-Mâsır'a nispet edilen Mâsiriyye'nin bir mensubu olarak kaydeder. Bâtını müellif Ebû Temmâm ise üçüncü Mürcie fırkasının imamı sıfatıyla Ebû Hanîfe'ye yer verir.²²

Eş'arî mezhebinin imamı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Mürcie'nin dokuzuncu fırkasının sahibi olarak Ebû Hanîfe'yi gösterir.²³ Şu kadar var ki, H. IV ve V. asırlardan itibaren Eş'arîlerin önde gelen imamları Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin aksine Ebû Hanîfe'ye yönelik Mürcie ithamına pek yer vermezler. Nitekim Eş'arîlerin önde gelenlerinden Abdulkâhîr el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe'yi Sünnî fakihlerin ilk mütekellimleri arasında gösterirken Bağdat Nizâmiyesinin ilk üstadı Ebû İshâk eş-Şîrâzî, onun fıkıh bilgisinden sitayişle bahseder, ama Mürciîliğine değinmez.²⁴

Nizâmiye Medresesi'nde öğrenciliği esnasında fıkıh alanında yazdığı ilk eserdir. Kitabın girişinde şer'î hükümlerden bahseder, ardından beyân konusuna ve nasların anlaşılması hususunda dilin işlevine değinir. Eserinde te'vîl, önceki kavimlerin şeriatları ve içtihat konularına da yer veren Gazzâlî, ilk eserlerinden olan *el-Menhûl min ta'liki'l-usûl* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin içtihat yöntemini eleştirmekle birlikte mürciîliğinden söz etmez. Şehristânî ise, ona yönelik mürciîlik yakıştırmasını hayretle karşılar ve *iman kalp ile tasdik olup ne artar ne eksilir* demesi dolayısıyla bu şekilde anılmış olabileceğine işaret eder. Ona göre, Mu'tezile ve Hâricîlerden Va'diyye kendi görüşlerinde olmayan herkesi Mürcie kapsamında gördüğü bir gerçektir. Bu lakabın Ebû Hanîfe'ye bunlar tarafından verilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir.²⁵ Benzer görüşleri Eş'arî kelâmcılarından Amidî de paylaşır. Ona göre Mu'tezile kader konusunda muhalif olan herkesi Mürciî diye isimlendirmiş ve Ebû Hanîfe'yi bu yüzden ırcâ çerçevesine dâhil etmiştir.²⁶ Kanaatimizce bu lakabın Ebû Hanîfe'ye verilmesinde Ehl-i Hadîs diğerlerine nazaran daha büyük bir rol oynamıştır. Bu gruptan Fesevî'nin Ebû Hanîfe ile ilgili naklettiği bilgiler bunun açık göstergesidir. Nitekim Fesevî, Ebû Yûsuf'un ağzından onun hem Mürciî hem de Cehmî; diğer çağdaşlarının ağzından da onun *şer odağı, İslâm'a zararlı, hakikatle arasında perde bulunan ve İslâm'ın önündeki engel* gibi nitelemelerle nakleder. Hz. Alî sevgisi dolayısıyla Şîilikle itham edilen Kûfe Kadısı Şerîk b. Abdullah'ın Ebû Hanîfe hakkındaki sözleri ise değerlendirme ve eleştiriden çok hakaret içeriklidir. Yine Ehl-i Hadîs müelliflerinden Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) eserinde de aynı yakıştırmaları bulmak mümkündür.²⁷

Abdulkâhîr el-Bağdâdî, Mürcie-i Hâlise olarak sınıflandırdığı mezhep mensuplarının bir kısmının, Ebû Hanîfe ile olan irtibatına dikkat çeker. Sözelimi Gassâniye fırkasının imamı olarak gösterilen Gassân, fikhî bilgilerinin Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den



almıştır. Öte yandan bizzat kendisi iman konusundaki görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile aynı olduğunu ileri sürmüştür. Yanı sıra Merîsiyye fırkasının imamı olarak gösterilen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ise Ebû Yûsuf'un görüşü üzeredir. Diğer fırkaların görüşleri de incelendiğinde aşağı yukarı Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile örtüştüğü görülür.²⁸ Bu bilgiler doğrultusunda, Hâlis Mürcie denilen kişilerin de Hanefî mezhebi ile bir şekilde irtibatının bulunduğu söylenebilir. Nitekim Şehristânî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe'nin yanı sıra hocalarından Hammâd b. Süleymân ve öğrencilerinden Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Kadîd b. Ca'fer de mürciî kategorisine dâhil edilmiştir.²⁹

Mürciîliği konusunda neredeyse firak yazarlarının ittifak ettiği Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, aslında Ebû Yûsuf'un öğrencilerinden bir Hanefî fakihidir. Onun en dikkat çeken ve tepki toplayan görüşü *Kur'ân*'ın mahlûk olduğunu iddia etmesi ile Cehm b. Safvan'ın görüşü doğrultusunda Allah'ın sıfatlarını reddetmesi ve ru'yetullah'ın gerçekleşmesini öngörmemesidir. Mürciî olarak nitelenmesine sebep olan görüşü ise, Ebû Hanîfe gibi imanın tasdik ve ikrardan ibaret olduğunu benimsemesi ve günahkâr müminin cehennemde ebedî kalmayıp cezasını çektikten sonra cennete gireceğini savunmasıdır. Bişr el-Merîsî, eğer önceki görüşlerine göre değerlendirilirse, Mu'tezilî sayılması gerekir. Onu, iman'ın tarifi ile ilgili görüşü dolayısıyla Mürcie'den saymak yerine Ebû Hanîfe tabiileri arasında saymak daha doğru görünmektedir. Osmân ed-Darimî'nin Cehmî, Makrîzî'nin Mu'tezilî olarak nitelediği Bişr el-Merîsî'yi, belki de A. Saim Kılavuz'un tercihi

doğrultusunda herhangi bir mezhebe müntesip saymamak daha doğrudur.³⁰ Zaten görüşlerinin mezhep haline geldiği ve takipçilerinin bulunduğu dair yeterli bilgi de yoktur.

Sonuç

Ebû Hanîfe, daha hayattayken mürciî yaftasına maruz kalmıştır. Dönemin bir itibarsızlaştırma aracı olarak kullanılan mürcie yakıştırması, sonraki dönemlerde de Ebû Hanîfe'nin peşini bırakmamıştır. İlk Eş'arî kaynak olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî onu mürcie içerisinde sayarken, Abdulkâhir el-Bağdâdî'den itibaren daha sonraki Eş'arîler Ebû Hanîfe'yi Sünnîliğin savunucusu, hatta Sünnîlerin ilk kelimcileri arasında saymak suretiyle ona yönelik mürciî yakıştırmasına mesafeli durmaya özen göstermişlerdir. Hatta Şehristânî gibi şahsiyetler, onun mürcie olarak nitelenmesini hayretle karşıladıklarını ifade etmişlerdir. Şu bir gerçek ki, tarih boyunca Mürcie denilen ve bugüne kadar ne müntesipleri ne de tanımlaması tam olarak yapılamayan bir mezhebe herkes sevmediği veya muhalif gördüğü şahsiyetleri nispet etmekte sakınca görmemiştir. Ünlü coğrafyacı Makdisî'nin dediği gibi, gerçekte Mürcie diye bir mezhep yoktur, ama her mezhebin bir mürciîsi uydurulmuştur.

Dipnotlar

1. Mahfuz Söymez, Bedevilikten Hadariliğe Kûfe, Ankara 2001, s. 294- 303. Aslında Râşid Halifeler döneminde başlayan bu ayırım Emevîler döneminde resmîleşerek devam etmiştir. Mevâlî, köle iken hürriyetini elde etmiş kişiler ile İslam'ı kabul etmiş Arap dışı unsurları ifade etmekte ve bu haliyle köleler ile hür Araplar arasında bir statüyü temsil etmektedir.
2. Muhammed Hamidullah, İslam Hukuk Etüdüleri, İstanbul 1984, s. 181-182; Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Bursa 2005, I, 317-333.
3. Anlatılan şu hikaye Ebû Hanîfe'nin şöhretiyle ilgili önemli bir delildir: Kader konusunda ilk görüş belirtenlerden Gaylan ed-Dimeşkî Basra'dan Kûfe'ye gelir, oradaki âlimlerle münazara yapar ve galip gelir. Bunun üzerine Hammâd genç yaştaki öğrencisi Ebû Hanîfe'yi münazara için Gaylan'a gönderir. Ebû Hanîfe genç olmasına rağmen büyük başarı gösterir ve münazaradan galibiyle çıkar. bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Kişşî, Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd (tah. Ömür Türkmen, Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili, HÜSBE, Basılmamış Doktora tezi, Urfa 2002), s. 77.
4. Muhammed Hamidullah, İslam Hukuk Etüdüleri, s. 188-189.
5. Makdisî el-Beşşârî, Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906, s. 167.
6. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Hüsnu't-tekâdî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kadî, Kahire 1368/1948, s. 12-13.
7. Muhammed Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe (trc. Osman Keskiöglü), İstanbul 1981, s. 229.
8. Onun en önde gelen öğrencisi Ebû Yûsuf'un yetiştirdiği öğrenciler için bk. M. Zâhid el-Kevserî, a.g.e., s. 20-23.



9. bk. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1415/1995, s. 251-258; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh, Beyrut 1385/1965, VI, 73, 159, 194, 460; Muhyiddîn İbn Arabî, Kitâbü muhâdarati'l-ebrâr ve müsâmerati'l-ahyâr, Beyrut ts., Dâru Sâdir, I, 76-87; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 19-25.
10. İbnü'l-Esîr, a.g.e., VI, 121, 209, 385.
11. İbnü'l-Murtazâ, Kitâbü'l-münye ve'l-emel fi şerhi'l-milel ve'n-nihal, (thk. Muhammed Cevad Meşkûr), Beyrut 1399/1979, s. 207.
12. Halife Mütevekkil mihne kadısı olarak bilinen Mu'tezilî-Hanefî Ahmed b. Ebû Duâd'ı görevden uzaklaştırdıktan sonra yine bir Hanefî olan Yahya b. Eksem'i (ö. 243/857) göreve getirdi, ardından Abmed b. Ebû Duâd'ın oğlu Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed'i de mezalim görevinden uzaklaştırdı (237/851). İbnü'l-Esîr, a.g.e., VII, 59-60, 65. Tespit edebildiğimiz diğer başkadılar ise şunlardır: İmam Muhammed'in öğrencisi ve Me'mun'un Bağdat kadısı Muhammed b. Semâa' (ö. 233/847), Halife Mu'tezid'in kadısı Ebû Hâzım Abdulhamîd b. Abdulazîz (ö. 292/905). İbnü'l-Esîr, a.g.e., VII, 40, 537; Muhyiddin İbn Arabî, Kitâbü muhâdarati'l-ebrâr, I, 74-87.
13. Makdisî el-Beşşârî, Ahsenü't-tekâsîm, s. 39.
14. İbn Hazm, Cümelü Fütûhu'l-İslâm ba'de Rasûlillahi Sallallâhu aleyhi Vesellem, (Resâil İbn Hazm el-Endelüsî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, IV, 129; a. mlf., Risâle fi fadli'l-Endelüs, (Resâil İbn Hazm el-Endelüsî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, IV, 184.
15. Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldân, Beyrut 1957, II, 350; Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan (haz. H. Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 67 vd.; İhsân Zünûn es-Sâmirî, el-Hayatü'l-ilmiyye zemene's-Sâmâniyyîn, Beyrut 2001, s. 22-24; Hüseyin Kahraman, Matüridilikte Hadis Kültürü, Bursa 2001, s. 6.
16. Ebû Mutî en-Neseî, Kitâbü'r-red alâ ehli'l-Bid'a, (nşr. Marie Bernand), Annales Islamologiques, XVI (1980), s. 62, 114-124.
17. Harizmî, Mefâtihu'l-ulûm, Kahire 1401/1981, s. 20-21.
18. İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal, Beyrut 1406/1986, IV, 2004-227.
19. Ebû'l-Yûsuf el-Bezdevî, Usûlü'd-dîn, s. 252.
20. Ebû Mansûr el-Mâtüridî, Kitâbü't-tevhîd, (nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçi), Ankara 2003, s. 613-618.
21. Ebû Hanîfe, Risâle Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bittî, Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, İstanbul 1981, s. 65-70 (trc. 77-82).
22. Naşî el-Ekber, Mesâilü'l-imâme (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 62; Nevbahtî, Fıraku's-Şia, (nşr. Hellmut Ritter), İstanbul 1931, s. 7. Ebû Temmâm, Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere, W. Madelung-Paul E. Walker, An İsmaili Heresiography, Brill 1998, s. 84.
23. Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 138.
24. Abdulkahir el-Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 308; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Tabakâtü'l-fukahâ, (nşr. Halil el-Mîs), Beyrut ts. Daru'l-Kalem, s. 87-88.
25. Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, (A.A. Mihnâ-A.H. Fâ'ûr), Beyrut 1410/1990, I, 164.
26. Âmidî, Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire 1423/2002, V, 88.
27. Fesevî'nin naklettiği sözlerden bir kaçını konunun açıklığı kavuşması için örnek olarak vermekte yarar vardır: "Said b. Sâlim dedesinden naklediyor: Ebû Yûsuf'a, Ebû Hanîfe mürciî mi diye sordum, evet dedi. Cehmî midir dedim, evet dedi. Peki, sen ona göre nerde duruyorsun dedim, Ebû Hanîfe müderistir, güzel olanı ondan aldık, kötü olanı almadık, dedi." Aynı kitapta Ebû Yûsuf da zemmedilir. Abdullâh b. Mübârek'in ağzından "Ebû Yûsuf'un arkasında namaz kılarırsan iade et", "Ya'kûb'un (Ebû Yûsuf) anıldığı mecliste oturmaktan nefret ederim." şeklinde sözler aktarılır. "Süfyân şöyle dedi: Müslümanlara Ebû Hanîfe'den daha zararlı bir kimse olmadı.", "Abdurrahmân dedi: Ebû Hanîfe ile hak arasında perde vardır.", "Süleymân b. Harb dedi: Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Allah yolunun engelleyicileridir.", "Ebû Nuaym, Şerîk b. Abdullâh'tan işitti: Bir kavmin içinde şarap satıcısının bulunması, onların içinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini nakleden birinin bulunmasından daha iyidir." (el-Ma'rife ve't-târîh, (nşr. Halil el-Mansûr), 1419/1999, III, 95-98). Şerîk b. Abdullah hakkında bk. Hüseyin Kahraman, Kûfe'de Hadîs, Bursa 2006, s. 350-351. Benzer rivayetleri Ehl-i Hadîs'in önde gelenlerinden Lâlekâî de (ö. 418) nakleder. Hatta delil sadedinde bir sarhoşun ağzından çıktığı iddia edilen "Ey Ebû Hanîfe! Ey mürciî!" şeklindeki yakışıksız hitabı bile aktarır. (bk. Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemaa', (nşr. Ahmed el-Gamidî), Beyrut 1420, V, 1068-1082.
28. Abdulkâhir el-Bağdâdî, el-Milel ve'n-Nihal, (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1992, s. 138-141.
29. Şehristânî, el-Milel, I, 168-169.
30. bk. Osmân b. Saîd ed-Darimî, Reddû'l-İmâm ed-Darimî alâ Bişr el-Merisî el-Anîd (nşr. Muhammed Hamid el-Faki), Beyrut 1358, s. 3, 7, 10; Makrîzî, Kitâbü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr, -el-Hitatü'l-Makrîziyye- (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut 1418/1998, IV, 178; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyas el-Merisî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, c.2, yıl 2, 1987, s. 106.



Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

1962 Erzurum doğumlu olan Mehmet Zeki İşcan, 1989 Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunudur. Yüksek lisansını 1992'de "Emrbi'l-Ma'ruf Nehy ani'l-Münker" adlı tezle tamamlamıştır. Aynı yıl, mezun olduğu fakülteye araştırma görevlisi olarak atanmıştır. 1997'de Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri" adlı çalışmasıyla doktor ünvanını almıştır. İşcan, 1997 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalına Yrd. Doç.Dr. olarak atanmıştır. 2003 de doçent olan İşcan, 2008 yılından itibaren aynı Ana Bilim Dalında Prof. Dr. olarak çalışmaktadır.

Yerelden Evrensele Ebû Hanîfe'nin Din layışında Genel Özellikler

Giriş

İslâm Düşünce geleneği ve İki Farklı Ekol

İslâm düşüncesinin tarihsel şemasını oluşturmak, bir düşünce tarihi dizgesinden bahsedebilmek, ilk olarak birbirine muhalif iki ekolden söz etmekle mümkündür. Bunlar Ehlülhadis ve Ehlürreydir.

Ehlülhadisi, problemin çözümünü, din olarak addedilen rivayet ve nassa dayandırma, geçmişte oluşmuş ve yine din olarak bilinen "hakikati" esas alma, hep dine atıfta bulunma olarak tarif edebiliriz. Ehlürrey ise, dinin yeni insanî çaba, düşünüş ve gayretle de anlaşılabilceğini savunmaktadır. Bu ekolde, bilgi üretmede insanın yetkin olduğu kabul edilir ve buna bağlı olarak din dışı bilgi kaynaklarına vurgu yapılır.

Episteme veya bilgi sosyolojisi açısından üçüncü bir yoldan bahsetmek biraz zordur. Belki Şilîğin, "Bilgi masum imamdan elde edilir." anlayışı üzerinde durulabilir. Fakat Şif bilginler, bu



anlayışlarını rey, kelim karışıklığı üzerinden temellendirmişlerdir. Reye başvuranlar, klasik Şii kaynaklarda kıyasıya eleştirilir. Görüş belirten kişiler, reislik taslamakla suçlanır. Bu ekolde de, Ehlîhadis zihniyeti hâkimdir. Kuleynî'nin, Ebû Hanîfe hakkında; "Allah'tan bir yol gösterici ve apaçık bir kitap olmadan insanlara konuşan ve böylece Allah'ın dininden alıkoyanlardan biri." olarak söz etmesi,¹ bunu göstermektedir. İbn Şazan'a göre de reye başvurmak, Kur'an'ı ve Allah'a ait olan hüküm verme yetkisini inkâr etmektir. Reye başvuranlar, dinin boş bıraktığı farz edilen alanları akılla doldurmaya çalışırlardı. Eğer bu mümkünse, vahye ve peygambere hiç gerek yoktur, her şey rey ile çözülebilir². Saffâr'a göre, hiçbir Şii, rey ile hüküm vermeye yanaşmamalıdır. Rey, imamlar açısından bile bir helak sebebidir. Nitekim Muhammed el-Bâkır şöyle demiştir: "Biz reyimizle ve hevamızla insanlara fetva verseydik, elbette helak olanlardan olurduk. Biz, Hz. Peygamber'in asarıyla fetva veriyoruz. İlimin kökü bizdedir. Biz Resulün ilim mirasının sahipleriyiz. Başkalarının altın ve gümüş biriktirmesi gibi, biz de, peygamberin ilmini biriktiriyoruz. Biz reyimizle değil, ancak rabbimizin bize dedikleriyle hüküm vermekteyiz."³ Zaten imamlar rey ve kıyasa gerek duymazlar. İlim denilen şey, Hz. Peygamber'in âsârıdır, o da imamlardır.⁴ Dolayısıyla hiçbir durumda rey iltifat edilememelidir⁵.

Rivayeti, dinde esas alan anlayışa göre hayat, geçmişte, Allah ve Resulü'nün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmıştır. Selef asrında, İslâm ümmetinin ihtiyaçlarına dayanan en faydalı meseleler çözülmüştür. Bütün beşerî ihtiyaçlar temin edilmiş, bizim çözmemize bağlı hiçbir mesele bırakılmamıştır.⁶ Bu nedenle Ehlülhadis, 'İlm'i, selefın ortaya koyduğu sabiteler olarak görmüştür. İlm, onlardan alınır, hakikat onların bıraktığı 'eser'den çıkarılır⁷.

Ehlülhadis, geleceği, sonlanmış bir geçmişe indirgemektedir. Bunu, değişimin geri çekilmesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu görüş, aynı zamanda dinin yerleşmesi, belli bir örfün içinde erimesi anlamına gelmektedir. Hadîs toplama faaliyetinin siyasî bir erk olarak kendini göstermesi bu durumun sonucudur. Hadîsle, yok olma tehlikesi içinde olan belli bir hayat tarzı, dini kimlik kazanmakta, bir yerellik türü, kutsallık haline dönüştürülmektedir. Hadîsin ortaya koyduğu sünnetle amel etmek, süreklilik arz eden normatif davranış kalıplarının toplum katında yerleşmesini temin etmek, böylece İslâm'ı bir yerellik içinde konumlandırma anlamına gelmektedir.

Ehlülhadis, değişmezliği, dini totallikle açıklama eğilimindedir. Burada din, kabile benzeşmesinin sığılığı ve anonimliği içinde temellendirilmektedir. Bir kabile içinde ifade edilebilen "cemaat" de, yabancı olan her şeyden ürkümekte, değişmeyi bir

tehdit olarak algılayabilmekte, dolayısıyla "negatif kimlik" geliştirmektedir.

Ehlürreyin, rivayete dayalı din anlayışına karşı çıkışının asıl sebebi, bu anlayışın dini yerelleştirdiğine, kabileleştirdiğine dair taşıdığı kaygı olmalıdır. Buna bağlı sebeplerden biri de, ehlürrey ile Mürcie, Mürcie ile mevâlî arasındaki ilgide bulunabilir.

İlk Mürciî metinlerde, *Kur'an'a* ve içtihadı vurgu yapıldığı görülmektedir. Hasan b. Muhammed, "Müslümanları hiçbir çıkar, *Kur'an*'la yetinmekten ve içtihadattan alıkoymamalıdır." görüşünü, risalesinin en önemli mesajı olarak belirlemiştir⁸. Muharib b. Disâr; "*Kur'an*, ilk dönem Müslümanlarının sığınağı ve hayat idealiydi. *Kur'an*, haşr olunduğunda, ben de onunla haşr olunurum.", yani *Kur'an*, ne derse, ona uyarım, demektir⁹. Ebû Hanîfe, el-Hakka 45 ve 47. âyetlere işaretler, "*Kur'an'a* muhalefet edenin, Allah güç ve kuvvetini alır, kalp damarını koparır." fikrini ön plana çıkarmıştır.¹⁰ Cassâs'a göre, rivayetler karşısında Ebû Hanîfe'nin tutumu, Allah'ın kitabına uymayanların reddedilmesinden ibarettir¹¹.

"Ebû Hanîfe, Resulullah'ın dört yüz hadîsini reddetti¹² rivayetine bakılırsa, içtihat faaliyetlerine sıcak bakmama, ameldeki içtihadın çok olmasını doğru bulmama ile hadîs taraftarlığı arasında ilgi bulunmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, reyî fetvalarında çokça kullanması, hadîsleri reddetmesi olarak görülmüştür. "Dört yüz" ifadesi de, aslında reye karşı duruşun bir göstergesidir¹³. "Ebû Hanîfe, hadîslerden yüz çevirip reye yöneldi."¹⁴ rivayeti de, bu anlamda ele alınabilir. Ahmed b. Hanbel'e göre de, Ebû Hanîfe, hadîsi ve sünneti rey ile reddetmiştir¹⁵. Bir başka rivayette de, "Ben, Ebû Hanîfe'nin derslerine devam ediyordum. Ona bir mesele soruluyor, onunla ilgili bir günde beş ayrı fetva veriyordu. Bunu görünce, onu terk ettim ve hadîs ilmine yöneldim."¹⁶ denilmektedir.

Ehlîhadisten birçok kişi, adil kimselerin rivayet ettiği çok sayıda ahad haberi reddettiği ve bunları *üzerinde ittîfak edilmiş hadîslere ve Kur'an'ın manalarına arz edip* muhalif olanları şaz olarak isimlendirdiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'ye ta'n etmeyi caiz görmüşlerdir¹⁷.

Ehlürreyin önemli düsturlarından birinin, "*Kur'an*, bize yeter." olduğu söylenebilir. Bunun nedenlerinden biri, Arap olmayan Müslümanların, Arap yaşantısına teslim olmada gösterdikleri isteksizliktir. Nitekim Said b. Mansûr'un, "*Sünen*"inde yer alan ve *Kur'an*'ın yegâne dinî kaynak olduğunu öngören iki rivayetten biri, Medâin (Sâsânî ülkesine verilen genel bir ad) ehlinde bir kişinin, Selmân el-Fârisî'den yaptığı nakilden oluşmaktadır. Diğeri de, İbn Abbâs'ın kölesi Ebû Ubeydullah'ın yine Selmân'dan aktardığı sözden müteşekkildir. Bu rivayetler şunlardır:



“Allah’ın *Kur’ân*’da zikretmediği bir şey, O’nun serbest bıraktığı alanın içine girmektedir.” (Küllü mâ lem yezkurullahu fi’l-Kur’âni fehuve min afvillahi.)

“Helal, Allah’ın *Kur’ân*’da helal kıldığı, haram da, Allah’ın yine *Kur’ân*’da haram kıldığıdır. Bunun dışında Allah serbesiyet tanımıştır.” (Ve mâ sekete anhu fekat afâ anhu.)¹⁸

Arap örfü dışındaki çevrelerin, haklarını koruma konusunda adeta mitleştirilmiş bir isim, belki de ilk isim olan Hz. Alî’den de, *Kur’ân*’ın yegâne dinî kaynak olduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayete göre, Hz. Alî’nin dostu Hâris el-A’ver, halifeye bir gün; ‘Ey müminlerin emiri, insanları görmüyor musun, bir takım hadislerle yöneliyorlar da, Allah’ın kitabını terk ediyorlar?’ demiştir. Bunun üzerine Hz. Alî, ‘Gerçekten böyle mi yapıyorlar? diyerek şaşkınlığını ifade etmekte ve sözlerini şöyle sürdürmektedir: ‘Rasulullah’tan işittim; ‘fitne olacak’ demişti. Ben ‘Ya Rasulallah, çıkış yolu nedir?’ diye sorunca, o, ‘Allah’ın kitabıdır. Allah, hidayeti bunun dışında arayanı dalalete sürükler.’ diye cevap vermişti.¹⁹

Ebû Hanîfe Ehlürreyin İlk Temsilcilerinden Biridir

Dilthey, “Tarih, bir yaşanmışlık durumudur.”²⁰ demektedir. Bu sebeple bir çağın etosunu kavramadan, tek tek olayları kavramada zorluk ortaya çıkacaktır. Tarihsel düşünme etkinliği, yani “tarihsel bilme” ile meseleye bakılırsa, tarihi, tarih dışı güçlerle değil, tarih içi olgularla açıklamanın uygunluğu tespit edilecektir. Bir zamanlar düşünüldüğü gibi düşünmeye çalışmak, tarih uğraşısının temel gayelerinden biri olmalıdır.

Rivayete dayalı din anlayışını sorgulayan ilk isimlerden biri olan Ebû Hanîfe için de, bu düsturdan hareketle araştırmalar yapılmalıdır. “Ümmetimden ismi Nu’mân, künyesi Ebû Hanîfe olan bir kişi gelecektir. O, ümmetimin ışığıdır.”²¹ şeklindeki rivayetlerden yola çıkılarak, Ebû Hanîfe hakkında konuşulamaz ya da Kevserî’nin; “Muhaddisler, bu hadîsi inkar ediyor, hatta çoğunluğu mevzu olduğunu iddia ediyor. Fakat onlar, bu rivayetin tarikinde, metninde ve ravilerinde ihtilaf etmektedirler. Bu da hadîsin asıl olarak var olduğunu gösteriyor. Ebû Hanîfe, ömür boyu zulüm gören, hapishanede ölen, ilmi şarktan garba yayılan, Muhammed ümmetinin yarısına kendi fikhıyla yol gösteren bir âlimdir. Peygamber’in bu hadîsinin, gaybî haber olması uzak bir şey değildir.”²² yaklaşımını esas alamayız; “O, ikinci nesil olan Tâbiîn kuşağından olmuş, böylece Rasulullah tarafından övülen mübarek üç kuşağın içine girmiş, bu müjdenin kapsamına dahil olmuştur.”²³ diyemeyiz. Bunlar, tarih dışı mevhumlarla tarihi dinleştirme çabasıdır. Burada tarihi anlamak değil, icat etme tercih edilmektedir. Hiçbir zaman olmamış bir geçmişe dile getirerek,

bugünkü eksiklikler telafi edilmek istenmektedir. Böylece tarih, icat edilen yönüyle psikolojik bir veçhe kazanmaktadır.

Ebû Hanîfe, Ehlürreyin ilk temsilcilerinden ve rivayete dayalı din anlayışını ilk eleştirenlerden biridir. O ve düşünce sistemi hakkında incelemelerin çıkış noktası burası olmalıdır.

Ebû Hanîfe, rivayete dayalı din anlayışını eleştirirken dinin yerelliklerden kurtarılıp evrensel boyuta intikal etmesini sağlayabilecek bazı ilkelerden yola çıkmaktadır. Bu ilkeleri aşağıdaki gibi belirlemek mümkündür:

Yeni problem eski hükümlerle çözülemez

Eskiden olanlarla yeni olanı değerlendirmenin düşüncenin tabiatına ters olduğu ilkesi, Ebû Hanîfe’nin düşünce sisteminin bir parçasıdır. Nitekim o, bir talebenin; ‘Bir takım insanlar gördüm, ‘şu meselelere asla girme! Çünkü ashap bunlarla uğraşmamıştır. Onlar için kâfi olan senin için de kâfidir.’ Diyorlar.’ şeklindeki hassasiyetini; “Onlar sana ‘Hz. Peygamber’in ashâbı için kâfi olan senin için de kâfidir’ dediklerinde, ‘Evet ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu.’ diye cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.”²⁴ demek suretiyle karşılamıştır.

Ebû Hanîfe’nin istihsan metodu, düşüncüyü geçmişin mutlak baskısından özgürleştirme anlamına gelmektedir. Sâlih b. Müzâyim, “Ebû Hanîfe’nin görüşü, ihtiyatlı davranmak, kubuhtan kaçınmak, insanlar arasındaki ilişkilerin, işlerin düzgün ve faydalı bir biçimde yürümesini sağlayan şeylere bakmaktır. Ebû Hanîfe, kıyas kötü bir sonuç verirse istihsana göre hüküm vermektedir.”²⁵ demektedir. Öyleyse Ebû Hanîfe’ye göre bilgi, sadece geçmişten elde edilmemekte, kıyas, her şeyin çaresi olmamaktadır.²⁶

İstihsan, uygun olana göre şahsî kanaat ve tercih bildirmeyi esas almaktadır. İstihsan, müsamaha ile hareket etmektir, insanlar için en uygun olanı aramaktır. İstihsan, halkın menfaati, ferdin haklarının korunması, kolaylık ve benzeri düşüncelerle, kıyası (geçmişe referansı) bırakmak anlamına gelmektedir.²⁷

İnsan hüküm vermede yetkindir

Ebû Hanîfe’nin ilkelerinden biri de, herhangi bir dinî metne müracaat etmeden insanın hüküm verme yetkisinin olduğunu kabul etmektir. Bu ilke, hem dinî, sivil insanî tecrübe ile anlama hem de dinden bağımsız bir alanın olduğunu vurgulamaktır. Kuleynî’nin rey ile hüküm vermeyi reislik ve liderlik taslama olarak görmesi, reyî, “hüccet”²⁸ dışında başka bir şeyi otorite kabul etmek olarak nitelemesi²⁹ önemlidir. Çünkü reyile, din olarak addedilen hüccet, yerini sivil akla, insanî görüşe,



insanî yaratıcılığa, kısaca insan olma otoritesine bırakmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin, fıkıhı, nefsin kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi olarak tarif etmesini burada hatırlamak gerekmektedir. Bu, çok sivil bir tariftir ve şeriat ya da yasa ile ilgili olmaktan çok, "haklarla" ilgilidir. Fıkıh, hakların dokunulmazlığı anlamına gelmektedir.

Ebû Hanîfe, fıkıhı, ahkâm âyetlerinden veya ahkâm hadîslerinden hüküm çıkarma ya da bu çıkarılan hükümlerin toplamı olarak görmemektedir³⁰. Şükrü Özen'in tespitiyle Ebû Hanîfe'ye ait olan bu tanımın, ilk defa ona nispetle geçtiği kaynak Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl el-Buhârî es-Saffâr'ın (v. 534) *Telhisu'l-Edille* adlı eseridir. Söz konusu eserde geçtiği kadarıyla tarifin bir unsuru daha bulunmaktadır: "el-Fıkhu ma'rifetu'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ. İnnemâ hüve meshatullahi fi'l-Kulûb": Fıkıh, nefsin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesidir. O, ancak Allah'ın kalplere bir dokunuşudur."³¹ Allah'ın kalplere dokunuşu, haklar alanının manevî yüceliğinin sembolik bir ifadesidir. Allah'ın kalplere dokunuşu, fıkıhın aynı zamanda kalbî bir faaliyet olduğunun, yaratıcı bir sürece karşılık geldiğinin ifadesidir.

İmâm Mâtürîdî, "Peygamber'in yokluğunda müminlerin şerefi, izzeti ve faziletinin yine söz konusu olması gerekir." fikrinden hareketle Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği şu görüşü dile getirmiştir: "Öyleyse yeryüzü nebi ve veliden hali olmamalıdır."³² Ebû Hanîfe, İmâm Mâtürîdî'ye göre, nebinin yokluğunda velinin, müminlerin şerefının temsilcisi olduğunu beyan etmiştir. Şimdi burada, "veli"ye Şiîlerin ya da tasavvuf erbabının yüklediği anlamı verirsek hem Ebû Hanîfe'nin hem de İmâm Mâtürîdî'nin düşünce sistemi büyük ölçüde çökmüş olacaktır.

Ebû Hanîfe, "veli"ye başka bir anlam yüklemiş olmalıdır. Bununla ilgili bir açıklamayı Nevevî (v. 676), Hatîb Bağdâdî'ye (v. 463) dayanarak yapmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe şöyle demiştir:

"Eğer Allah'ın velileri ulema ve fukaha değilse, [yeryüzünde] Allah'ın hiçbir velisi yok demektir." ("İn lem tekun el fukahâu ve'l ulemâu evliyaallahî feleyse lillahi veliyyûn")³³ Ebû Hanîfe'ye göre, müminlerin şerefini temsil edenler, akla, görüşe, reye, sivil insanî durumlara dayanmak süratıyla problemleri çözmek isteyenlerdir.

"Halk inancı" denebilecek bazı tutumlar dinle özdeşleştirilemez

Hadîs rivayetleriyle din yerelleştirilirken, akla ve genel olarak insaniyete uymayan bir takım halk inançları denebilecek tutumlar da dinleştirilmiştir. Ebû Hanîfe'nin rivayete dayalı din anlayışına karşı çıkmasının nedenlerinden biri de, bu özdeşleştirmeyi dinin evrensel boyutuna aykırı görmesidir.

Rivayetlerde, halk inancı diyebileceğimiz birçok örnek, din adına meşrulaştırılmıştır. Bunlardan biri, devenin, şeytandan geldiğine inanılmasıdır. Hz. Peygamber'e götürülen bir rivayet şöyledir: 'Davar ağılında namaz kılabilirsiniz. Fakat deve ağılında asla namaz kılmaya yanaşmayın. Çünkü deve şeytandan yaratılmıştır.'

Ebû Hanîfe'ye göre ise, davar ağılında kılınabilen namaz, deve ağılında da kılınabilir. Herhangi bir ağılda namaz kılmanın hükmü, sadece temizlik şartına bağlanabilir, başka bir şeye değil. Meseleye temizlik açısından bakılırsa, ağılda namaz kılmanın hükmü aynı olmalıdır³⁴.

Kedi ve köpeklerle ilgili bazı rivayetler de, "batıl inançların" hadîslerde nasıl kendilerini ifade edebildiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, çoban köpekleri müstesna, bütün köpeklerin öldürülmesini emretmiştir. Bir sözlerinde ise şunu belirtmişlerdir: 'Eğer bir köpek yiyecek kabınızdan yalamışsa, o kabı önce yedi kere yıkayın, sonra sekizincisinde toprakla ovun.' Rivayete göre, Hz. Peygamber kedi hakkında ise, 'o pis değildir.' demiştir. Dolayısıyla, köpeğin bandığı suyun aksine, kedinin artığının bulaştığı sudan içmek veya abdest almak, mümkün olmaktadır. Nitekim bu hadîse dayanarak böyle bir görüş, dini olarak ortaya konmuştur. Daha ötede kedi, adeta kutsal bir hayvan hüviyetine büründürülmüştür. Hz. Hüseyin'in; 'Kedi Ehlibeyttendir.' dediği rivayet edilmiştir. Bu tutum, av ve çoban köpeği müstesna, köpek edinme veya beslemenin hadîsler yolu ile haram olduğu hükmünü de beraberinde getirmiştir.

Bir Arap batıl inancını dile getiren bu ve benzeri rivayetleri Ebû Hanîfe kabul etmemiş, köpeğin bandığı kabın bir kere yıkanmakla temizleneceğini, kedinin de artığının kerih olduğunu beyan etmiştir. Bunun yanında o, köpek edinmenin herhangi bir mahsuru olmadığını da dile getirmiştir³⁵.

Hadîslere göre, süt emen bir çocuğun bevlinin bulaştığı elbise, eğer çocuk erkekse, su serpmekle temizlenir. Ama çocuk kızsarsa, o elbiseyi yıkamak gerekmektedir. Bu hadîslerden birinde Hz. Peygamber'in şöyle dediği belirtilmiştir: 'Erkek çocuğun bevlinin bulaştığı elbise suya tutulur. Kız çocuğunun bevlinin bulaştığı elbise ise yıkanır.'³⁶

Şafi'nin bu hadîsleri izah ediş tarzı şöyledir: Erkek çocuğun sidiği, su ve topraktan, kız çocuğununki ise et ve kandandır. Çünkü Allah Âdem'i yarattıktan sonra, Havvâ'yı, onun kaburga kemiğinden yaratmıştır. Âdem topraktan olduğu için, erkek çocuğun bevlî, su ve topraktan, Havvâ da kaburga kemiğinden yaratıldığı için, kız çocuğunun bevlî, et ve kandan olur³⁷.

Bevlin bir elbiseyi kirlenme derecesini cinsiyet ayırımına göre ifade eden örfî anlayışı, Ebû Hanîfe kabul etmemiş, aklî olmayan bir anlayışın, ne kadar



nassa dayansa da, meşru olamayacağını böylelikle ifade etmeye çalışmıştır.

Dinî rivayet insanın insan olarak saygınlığına gölge düşürmemelidir

Ebû Hanîfe'nin, dini düşüncesinde temel aldığı noktalardan biri de, insanın insan olarak saygınlığını ve elbette onun özgürlüğüne herhangi bir hâle gelmemesini garanti altına almaktır. Bu sebeple o, örneğin genç bir kızın kendi özgür iradesiyle eş seçimi yapabileceğini savunmuştur. Bunun bazı zararlarından bahsedilebilir, ama aksi durum insan onuru ve özgürlüğü için bir noksanlık doğuracaktır.

Yine Ebû Hanîfe, akıllı ve ergenlik çağına ulaşmış birinin sefih de olsa, malını pervasızca kullanmasına kısıtlama getirilemeyeceğini beyan etmiştir. Mavsili'nin bu görüşü izahı şöyledir. Çünkü kısıtlamanın (hacir) vereceği zarar malın zayi olmasının vereceği zarardan daha büyüktür. Bir kişinin malına kısıtlama getirmek, onu hayvanlar seviyesine indirmek böylece insanîyetini heder etmek anlamını taşıyabilir. (Li enne'l-hacre aleyhi ihdâru'l-ademiyyeti ve ilhâgun lehü bi'l-behâimi)³⁸

Ebû Hanîfe, insanın hürriyeti konusunda Hanefî-Mâturîdî anlayışın oluşmasında büyük pay sahibidir. İnsanın varlık alanını dolduran iman ve inkâr eylemleri, daha önceden kesinleşmiş bir yargıya bağlı olduğu kabul edilse bu, insanın hiçbir şekilde iradesinin olmadığı anlamına gelir. Eş'arî'ye göre şaki, said olmaz; said de şaki olmaz. Bunlar Allah indinde belirlenmiştir. Buna rağmen Hanefî-Mâturîdîlere göre şaki said olabilir; said de şaki olabilir.³⁹ Örneğin Ebû Bekir ve Ömer puta taptıkları dönemlerde, Allah ve melekler katında kâfirdiler.⁴⁰

Ebû Hanîfe örneğinde rey taraftarlığının, Şatıbî'nin de ifade ettiği gibi, insanların maslahatlarını koruma, onların başına gelebilecek mefsedetleri önleme gayesini gütmeye anlamına geldiği söylenebilir. Zaten şeriatın genel amacı da budur. Buna aykırı olan tekil hükme itibar edilmez⁴¹. Birebir hükümlerden ziyade genel amacı esasa almak, dini tekil hükümlere göre değil, amaçlara göre tarif etme anlamını taşımaktadır. Bir dinin evrensel olmasının olmazsa olmaz şartlarından biri de, bu noktada aranmalıdır.

Kamu maslahatı dini rivayetten çıkarılabilecek tekil hükümden önemlidir

Ebû Hanîfe, din ve şeriatı birbirinden ayırma yoluna gitmiştir. Beyâzîzâde'nin ifade ettiği gibi Ebû Hanîfe, dinin değişmezliği yanında, şeriatin tebdile tabi tutulabileceğini savunmuştur⁴². Nitekim o, sultanlarla iç içe bir hayat yaşamamış olmasına rağmen, kamu menfaatine ve maslahata önem verdiği için, sultanın kararlarını dini hükümlerden daha fazla ön plana alabileceğini düşünmüştür.

Nakil doğru ise, Ebû Hanîfe'ye göre, müellefe-i kulûb'a zekâtın pay vermede sultanın iradesi önemlidir. Çünkü sultan, maslahatı takdir edebilecek seviyededir⁴³.

Hadîslerin ortaya koyduğu duruma göre, sahibi olmayan bir yer, onu imar edenin olmaktadır⁴⁴. Ebû Hanîfe, bu konuda yetkinin tamamen yöneticinin elinde olduğunu ifade etmiştir⁴⁵.

Bazı hadîsler, zina eden cariyeye, efendisinin had cezası uygulayabileceğini belirtmektedir. Ebû Hanîfe ise, efendinin cariyesini cezalandıramayacağı görüşündedir. Çünkü ceza uygulamak sultanın görevidir. Bu yetki fertlere tanınmırsa, anarşiden kurtulmak mümkün olmayacaktır⁴⁶. Sultanın kararlarına öncelik vermek, "din ve devlet arasındaki çatışmada" "devleti" ön planda tutan bir anlayışın gelişmesinde etkin rol oynamıştır.

Hanefîlerin, küfrün cezası yoktur anlayışı, aslında ceza ile din arasında değil, ceza ile kamu menfaati arasında ilişki olduğunu göstermektedir. Şeybânî, savaşta çocuk ve kadınların öldürülmemesi gerektiğini belirttikten sonra, bunun nedenini şöyle izah etmektedir: "Küfür, en büyük cinayet ise de, nihayetinde kişi ile Rabbi arasındadır. Böyle cinayetinin cezası, ahiret gününe bırakılır. Bu dünyada verilmesi uygun görülen ceza ise, kulların yararına olan bir sebepten meşru olmuştur. Bu yarar kulların birbirini öldürmeleri fitnesini önlemektir."⁴⁷ İlk ortaya çıkış sürecine baktığımızda Hanefîliğin "günah" ya da ahiretteki ceza ile dünyevî ceza arasında ayırım yaptıkları söylenebilir. Buna göre günah başka, suç başkadır.

Ebû Hanîfe, zımmîler, inanç ve dinleri üzerine terk edilir. Bunun için Mecûsîlerin kendi örflerine dayalı aralarındaki uygulamalar geçerlidir,⁴⁸ görüşündedir. Bu görüş, insan hakları ve kamu menfaati odaklı bir hukuk anlayışını beraberinde getirecektir.

Dinî davranış dünyada üstünlüğü belirleyemez

Ebû Hanîfe'nin iman amel ayırımı bu noktada değerlendirmek mümkündür. İman amel ayırımı son tahlilde şu anlama gelmektedir: Bütün Müslümanlar eşittir, aralarında din yönünden herhangi bir üstünlük yoktur.

Ebû Hanîfe'nin iman amel ayırımı, din ile cemaatçi toplum arasındaki aynılığı da ortadan kaldıran bir ayırımdır. Hakikati, sadece kendi içinde gören kabilevî din anlayışı, ancak iman amel ayırımı ile aşılacaktır. Biz şuurunun hâkim olduğu cemaatçi yapıda, insanları farklılıklarıyla ele alan, onların ortak paydasından, etkileşimlerinden hareketle tanımlanabilecek bir toplum tasavvuru yoktur. Cemaat, 'açık toplum' karşıtıdır; 'başkasına' ait olanı tamamen reddeden, kendinde olanı başkasının bozacağından korkan, ferdi, 'aşiret humanizmasına' kurban eden bütüncül bir kimliktir.



Cemaatçi yapıda, kendinin olanı kendi içinde muhafaza etme, dışı açılımdan çekinme ve başka 'çevre'lere güvensizlik duyma söz konusudur. Bu yüzden cemaatçiliği, yok olma tehlikesiyle karşılaşmış bir hayat biçimine romantik bağlılıktan doğan dayanışma ideolojisi diye tarif edebiliriz.

Ebû Hanîfe, cemaatçi yapıdan 'toplum tasavvuruna' geçişin ilk temsilcilerinden biridir. Onun, İslam toplumunda 'sosyal mesafenin genişletilmesi'ne yaptığı katkılar önemlidir.

Naslar hakikati değil hakikate işareti temsil edebilirler

Ebû Hanîfe'nin cemaatin sınırlarını aşip adeta bir toplum tasavvuruna geçişin öncüsü olmasının örneklerinden biri, hakikat ile hakikat hakkındaki kanaati birbirinden ayırması, bu yüzden mütevazı bir bilgi anlayışını savunmasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre, inzal edilen nassın tevîl ve tefsirinde farklı düşünmek mümkündür. Bizim tefsirimizi kabul etmeyen, en fazla "tefsirde hata eden" mümin kardeşimizdir⁴⁹. Bu yüzden Ebû Hanîfe; "Senin dininle ve Allah'ınla ilgim bulunmamaktadır." diyen biri hakkında hüküm vermede acele etmem; çünkü onun gayesi, Allah'ı inkâr değil, benim din anlayışımı inkâr olabilir." demektedir⁵⁰. Yine o, "Bana kâfir diyen biri için ben, yalnızca "yalancı" diyebilirim. Onun benim hakkımda yalan söylemesi, benim de onun hakkında yalan söylememi helal kılmaz. Allah: "Bir kavme düşmanlığınız, sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adil davranın, çünkü adalet takvaya en yakın olandır." buyurmaktadır." kaydını düşmektedir⁵¹. Ebû

Hanîfe'nin bu düsturu, Mürcie tarafından "tevîl varsa tekfir yoktur" şeklinde formüle edilmiştir.

Dipnotlar

Ehlülhadise göre Arapça, *Kur'an*'ın aslı unsurudur. Bu görüş, Sünnî İslâm'ın dinî görüşe koyduğu bir sınırdır. Söz değişmeyecekse, sosyal yapı da değişmeyecektir. Önce söz vardır. Kün fe yekün. Bu göstermektedir ki, söz değişen değil, değiştirendir. Buhârî'nin ifadesi ile, "tam ve eksiksiz" olan kelime, yetkinliğin teolojik temelidir.

Ebû Hanîfe, metnin kutsallaştırılması değil, anlaşılması taraftarıdır. Zaten dinî düşüncenin evrensel boyutta ifade edilebilmesi, dinî metinlere yaklaşım biçimi ile de ilgilidir. Ebû Hanîfe'nin, *Kur'an*'ın icaz yönünü, sadece manasında araması ve *Kur'an* lafzını, aslı unsur olarak görmemesi, bu noktada çok önemlidir. Ebû Hanîfe, Arapçayı aslı unsur olarak görmemek suretiyle⁵², öznellik ile özcülük arasındaki ilişkinin dinî temelini ortadan kaldırmıştır. Lafız kutsal olarak kabul edilirse, onu belli durumlarda "aşmak" mümkün olmayacak, böylece tevîl, tefsir, rey çeşidinden insanın düşünce eylemlerine geçit verilmeyecektir. "Söz", insanî yoruma açık olmazsa, zihni ve fikrî gelişim, hayatın gerisinde kalacaktır. Ebû Hanîfe, *Kur'an*'ın mana olarak *Kur'an* olduğunu kabul etmek suretiyle, onun akla uygun tevîl ve tefsirinin yolunu açmış, yeni bilgilere böylece ulaşmak söz konusu olmuştur. Bu bir zaman dikkate şayan gelişmeye neden olmuştur.

Dipnotlar

1. Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (v. 329 H.), el-Kâfî, tashih ve tahkik: Ali Ekber el-Gaffari, Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, tahrân 1363, I, 393.
2. İbn Şazan, Ebu'l-Abbâs en-Nisâbü'rî (V. 260 H.), el-Îzâh, tahkik: Seyyid Celaleddin el-Huseyni, Danişgah-ı Tahrân, tahrân 1984, s. 118.
3. Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (V. 290 H.), Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fadâil-i Âli Muhammed, Şirketu'l-Alemi li'l-Matbuat, Beyrut 1431, s.340-41.
4. Saffâr, Besâiru'd-Derecât, s. 341.
5. Saffâr, Besâiru'd-Derecât, s. 340.
6. Bkz. ed-Dârimî, Osmân b. Said (v. 280 h), Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 55-58.
7. Bkz. Ebûbekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu Ashâbi'l-Hadîs (Tenkitli Basım), haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 8. Osmân b. Said ed-Dârimî, (v. 280 h), Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsî, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feykî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.
8. Bkz. Sönmez Kutlu, "İlk Mürcii Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, cilt: XXXVII, s. 321-328.
9. Bkz. Sönmez Kutlu, "İlk Mürcii Metinler: İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, cilt: XXXIX, s. 249-251.
10. Bkz. Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul 1981, s. 31-32.
11. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, Ahkâmü'l-Kur'an, İstanbul 1335, IV, s. 201.
12. Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu'l-Bağdâd ev Medeniyetu's-Selâm, Daru Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz., c. XIII, s. 390.



13. Bkz. Mustafa Öztoprak, Tarihi Bağdad'da Ebû Hanîfe İle İlgili Müspet ve Menfî Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, Diyanet İlmî Dergi • Cilt: 49 • Sayı: 4, s. 124-125.
14. Hatîb, Târih, c. XIII, s. 390.
15. Ahmed İbn Hanbel, Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl, İstanbul 1987, c. II, s. 545, c. III, s. 156, 276.
16. Hatîb, Târih, c. XIII, s. 402.
17. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf (v.463/1070), el-İntikâ fi Fezâilî'l-Eimme es-Selâse el-Fukahâ, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1997, s. 276-277.
18. Said b. Mansûr, Sünen-i Said b. Mansûr, dirase ve takkik: Said b. Abdillâh Abdilaziz Âli Humeyyid, Dâru's-Samay'î, 1993, c. III, s. 320-321.
19. Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî (v. 346 h.), Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher, Beyrut 1973, c. III, s. 96.
20. Bkz. Jürgen Habermas, “Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben Özdeşliği ve Dilsel İletişim”, çev. Doğan Özlem, Metinlerle Hemeneutik, Paradigma Yayınları, İstanbul 1996, s. 190.
21. Hatîb, Târih, c. XIII, s. 335.
22. Muhammed Zâhid, Kevserî, Te'nibü'l-Hatîb, alâ mâ Sâkahû fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb, Kahire 1990, s. 61.
23. Ali Pekçan, “İmam Azam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s y. 19, 2012, s. 11-43, s. 14.
24. Ebû Hanîfe, “el-Alim ve'l-Müteallim”, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, s. 12-13.
25. Bkz. Ahmed el-Mekki, Menakibu Ebi Hanife, Haydarabad, I, 82.
26. Goldziher'e göre istihsan metodu Ebû Hanîfe tarafından kurulmuştur. Bkz. J. Schacht, The Origins of Muhammedan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 112; Abdurrahman Haçkalı, ‘Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine’, İslâmî Araştırmalar (Ebû Hanîfe Özel sayısı), s. 286-287.
27. Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs, el-Fusûl Fi'l-Usûl, Kuveyt 1994, c. IV, s. 234.
28. Şîliğe göre hüccet, imamdır. Ehlülhadise göre ise, hüccet, sahabelden gelen rivayetlerdir.
29. Kuleynî, el-Kâfî, I, s. 393; II, s. 297-299.
30. Bkz. Tahsin Görgün, “Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı”, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Kurav Yay., Bursa 2005, c. I, s. 150.
31. Bkz. Şükrü Özen, “Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı” isimli tebliğin müzakere metni, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, I, s. 154.
32. Maturidi, Tevilatu'l-Kur'an, Haz. Ahmet Vanlıoğlu- Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2005, c. II, s. 10.
33. Bkz. Ali Pekçan, “İmam Azam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış” İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, , 2012, s. 11-43, s. 27. (Nevevi, Fadlu'l-İlm ve Adabu'l-Alim ve'l-Muteallim, s.60'dan naklen)
34. İbn Ebi Şeybe, el-Musanef, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, c. VIII, s. 364-365.
35. İbn Ebi Şeybe, el-Musanef, c. VIII, s. 394, 396, 409.
36. İbn Ebi Şeybe, el-Musanef, c. VIII, s. 376.
37. Bkz. İbn Mace Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (v. 275 h.), Sünen, ta'lik ve tahkik: Muhammed Fuad Abdilbaki, Dâru İhyâi Turasi'l-Arabi, 1975, Taharet 77 (I, 175).
38. Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, el-İhtiyâr, Daru'l-Marife, Beyrut 1975, c. II, s. 96.
39. Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi), Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, s. 248, 249, 354.
40. Ebu'l-Kâsım es-Semerkindî, Sevâdü'l-A'zam, İstanbul 1304, s.25, 27, 225, 405,407.
41. Bkz. Şükrü Özen, İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s.275.
42. Bkz. Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (v.1098/1687), el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe, [İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri] çev. İlyas Çelebi, Marmara Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2000, s. 118-119.
43. Bkz. Salim Ögüt, “Ebû Hanîfe'de Makasîd Düşüncesi Üzerine Bir Deneme” isimli tebliğin müzakere metni, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, I, s. 179.
44. Bkz. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (v. 224h.), Kitabu'l-Emval, çev. Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İstanbul 1981, s. 303-313; Buhari, Sahih, Hars 15 (III, 70); Ebu Davud, Sünen, İmare 37 (3073, 3077) (III, 178-180).
45. Bkz. Ebu Yusuf, Kitâbü'l-Haraç, Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuha, Kahire 1382, s. 63-64; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994. s. 89.
46. İbn Ebi Şeybe, el-Musanef, c. VI, s. 285-287, c. VIII, s. 370; Sahip Beroje, ‘İslam Hukukunda Ehl-i Rey ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı’, İslâmî Araştırmalar (Ebû Hanîfe Özel sayısı), c. XV, sayı: 1-2, 2002, s. 159.
47. Bkz. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybani (v. 179), Şerhu Kitabi's-Siyeri'l-Kebir, şerh: Muhammed b. Ahmed es-Serahsi (v. 490), Daru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. IV, s. 186.



48. Bkz. Ebu Zeyd ed-Debusi, Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, çev. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s.99-100.
49. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ebsad”, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul 1981, s. 45.
50. Ebû Hanîfe, “el-Alim ve'l-Müteallim”, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, s. 35-36.
51. Ebû Hanîfe, “el-Alim ve'l-Müteallim”, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, s. 35.
52. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği”, EKEV Akademi Dergisi, Yıl: 8, sayı: 20, Yaz 2004.



Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY

03.05.1963 yılında Erzurum/Aşkale'de doğdu. İlkokul öncesi hafızlığını tamamladı. Haziran 1982'de Erzurum İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yükseköğrenimine başladı. Haziran 1988 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1992 yılında Erciyes üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Din Bilimleri İslam felsefesi anabilim dalında yüksek lisansını, aynı sosyal bilimlerde 1998 yılında doktorasını tamamladı. Bu arada Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı taşra teşkilatlarında çeşitli hizmetlerde bulundu. Kısa dönem askerlik görevinden sonra Kasım 1993 tarihinde İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim dalında araştırma görevlisi oldu. Evli ve üç çocuk babası olan Hamdi ONAY, İngilizce-Arapça bilmektedir. İhvan-ı Safâ'da Varlık Anlayışı, İslam Düşüncesinde Tercüme Hareketleri ve Medreseler, İlkçağ Felsefesi Tarihi (ders kitabı) gibi kitapların yanında değişik dergilerde yayınlanmış makaleler bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe'de İnanç Etiği: (İçeriksel Yükümlülük Karşısında Yöntembilimsel Yükümlülük)

Giriş

Din, birey ve toplumların inşasında önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple de din, bireysel, toplumsal ve tarihsel bir gerçekliktir. Denilebilir ki, kültür üretmede temel faktörlerin başında yer alan din olgusu, insana yönelik, insana bağlı/bağımlı ve insan içindir. Bu perspektifle ele alındığında her din, ancak insan dünyasında bir varlık, anlam ve değer kazanır. Dinin, birey dünyasında bir anlam ve değer kazanması ise, onun algı ve değişimle varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda din, algılandığı ölçüde bir gerçeklik kazanır; zaman, mekân, içinde geliştiği toplumsal yapı ve o toplumun tarihî arka plânı gibi pek çok parametreye bağlı olarak değişmelere uğrar. Dolayısıyla her din, her devirde ve her toplumda sürekli olarak yeniden üretilir.¹

İnsanlık tarihinde var olmuş bütün dinler, inançlar, sistemler ve hatta ideolojiler, farklı zaman ve mekâna yayıldıkça bir yandan insanları kendi kâlıpları içine sokarken; diğer yandan kendileri de kaçınılmaz şekilde onların niteliklerine uygun bir biçim alırlar.² Temel kaynakları ve ilkeleri aynı olmasına rağmen, İslâm Tarihi boyunca dinin algılama, anlayış, yorumlama, hatta zihniyet boyutundaki görünümleri farklılıklar göstermiştir. İslâm Dini, Arap yarımadasında sade bir şekilde



ortaya çıkmışken, yayıldığı yerlerdeki değişik kültürlerle karşılaştıktan sonra, Müslüman toplumlar arasında birbirinden farklı Müslümanlıklar oluşmuştur. Müslüman olan her toplum, kendi kültürel özelliklerine göre bir İslâmî yaşayış tarzı ve bir Müslüman kültürü geliştirmiştir. Günümüzde İslâm'ın farklı coğrafyalarda farklı şekillerde tezahür etmesinin en önemli sebeplerinden birisi de, o bölgelerdeki insanların tarihin derinliklerinden getirdikleri değer yargıları ve kültürlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Hız Peygamber'den sonra şartlar değişmiş, yeni şehirler kurulmuş, Müslümanların yaşadığı coğrafyaya yeni unsurlar katılmıştı. Müslümanların yaşadığı coğrafyanın genişlemesi sosyal yapıyı değiştirmiş; toplumsal etkileşimler ve savaşlar sebebiyle de kültürel hareketler hız kazanmıştır. Bu etkileşimler sonucunda, Müslümanların yaşadığı coğrafya adeta milletler arası bir mahiyet³ kazandı. Eski medeniyetlerin mirası, eski din ve düşünce ekollerinin etkisi, yeni fikirleri de harekete geçiriyordu. Öyle ki coğrafyanın farklı bölgelerinde yeni yeni Müslümanlık anlayışları ortaya çıkıyordu. Böylesine karmaşık bir hal alan toplumda doğru bir din algısı ve sağlam bir İslam anlayışı ortaya koyma zarureti kendiliğinden ortaya çıkmıştır. İşte böyle hassas bir dönemde, İslam dünyasında nasların yorumu ve hayatın karmaşıklığı içinde oluşan problemlere doğru çözümler getirme konusunda iki temel anlayış/ekol gelişmiştir: Ehl-i eser ve Ehl-i re'y. Hicaz bölgesinde yoğunlaştığı için kendisine Hicaz Okulu da denilen Eser ehli, daha çok rivayet ağırlıklı bir yol tutmuş, hüküm çıkarmada her türlü rivayeti içeriksel olarak yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olarak kabul etmişlerdir. İkincisine gelince; Genelde Irak, özelde ise Kûfe merkezli olan dirayet ağırlıklı bir yol izleyen, (özellikle hadisler için) eserlere giren her rivayeti hüküm çıkarmada delil olarak kabul etmeyen bir anlayışı benimsemişlerdir. Başka bir ifadeyle, ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde, içeriksel olarak her rivayeti delil alma yerine, seçici bir tutum sergileyerek, yöntembilimsel yükümlülükler getirme yolunu tercih etmişlerdir. Ehl-i re'yi diğerlerinden farklı kılan temel unsurlar; dinî hükümlerin gerekçesinin/illeti çoğunlukla akılla kavranabilen hususlar olduğunu kabul etmeleri, illet ve gerekçeleri bilinen hükümlerin benzer problemlere kıyas edilebileceğini savunmaları, bu doğrultuda hüküm çıkarma konusunda re'ye başvurma yöntemini maharetle kullanmaları, naslardaki temel amaçların tespit edilmesine önem vererek, dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gereğine inanmaları, insanın doğal ihtiyaçlarını ve hayatın pratik yönünü öne çıkarmaları sayılabilir. Yani ehl-i re'y ile diğer anlayışlar arasındaki farklılık, dinî metinlerin kaynak değeri taşıma konusu değil, kaynak değeri kabul edilen nasların yorumlanmasındaki yöntem

farklılığıdır. Bu anlamda re'y, dinî metinleri yöntemli bilgiye dayalı anlama çabasıdır. Arap dili ve belagatinde "re'y" kelimesi "heva" kelimesinin zıddı olarak, kişinin doğruya ulaşmak amacıyla düşünerek ve iyi niyetle kazandığı görüş ve anlayış olarak olumlu bir mana ifade etmektedir⁴.

Dinde Muhatap Olarak İnsanın Merkeze Alınması

Kur'an'ın insana yüklediği anlam; "yeryüzünün halifesi", "yeryüzünün vârisi" ve "yeryüzünün hâkimi" sıfatlarıyla belirlenmiştir. Böyle bir misyon, her şeyden önce insanın ilâhî buyruğa muhatap olduğunu açıkça ifade eder. Bununla beraber bu görevi üstlenen insana, pek çok üstün yetenekle beraber özgür irade ve akletme yeteneği verilmiştir. Akıl en önemli ve şerefli görevi yaratıcısını bulmak, sonra da O'nun yüklediği halife olma vasfını taşıyabilmektir.⁵ İlâhî beyanda, insanın tanımlanan bu konumuna paralel olarak İslâm'ın ilk dönemlerinde onu çevreleyen hayatın akışı ve sosyal realiteler en belirleyici kriter kabul edilmiştir. Dünyevî ve uhrevî umura ait tüm problemler insandan ve olaydan hareket eden bir bakış açısıyla vahyin ışığında değerlendirilmiştir. Ancak bu yolla dinin yorumlanmasında kuralcı ve şekilci yaklaşımın en aza indirgenebileceğini söyleyebiliriz. Nasların doğru anlaşılmasına azamî gayret sarf ederek, naslardan yaşadığı zamana ve hayata bir yol açmayı başarabilen ender simaların başında Ebû Hanîfe gelmektedir. Başka bir deyişle, erken dönemde kendi gayretini, aklını ve anlayışını dinî anlayışına yansıtabilen ve temel problemlerin çözümünde insanı merkeze alıp, her türlü çözüm yolunun insanda odaklandığını görerek re'y yöntemine başvuran şüphesiz Ebû Hanîfe olmuştur.

Özellikle Emevîlerin yıkılışına kadar süren tartışmalar bir takım siyasi hareketlerle birleşince de içinden çıkılması güç bir takım problemler ve ağırlaşan hayat şartlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat böylesine karmaşık ve zor şartlar bir deha bilgenin ortaya çıkmasını hazırlamıştır. Bu bağlamda, iman, amel ve ahlâk problemlerini genel ilkelere bağlayarak inceleyen⁶ Ebû Hanîfe, fikirlerin ve inançların doğru anlaşılması için yeni yöntemler geliştirmiştir. İslam düşünce geleneğinde özgür ve serbest düşüncenin ve ortaya çıkan yeni problemlere özgün çözümler getirebilme anlayışının gelişmesinde önemli payı olan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe m. 699 yılında Kûfe' de doğmuştur. Kûfe, fetihler sırasında Sa'd b. Ebî Vakkâs kumandasındaki askerler tarafından h. 17/638 yılında sonradan kurulmuş bir şehirdir. Dolayısıyla savaş esirlerinin ve mevâliden olan Müslümanların ağırlıklı olarak yaşadığı bir şehirdir. Ebû Hanîfe'nin ailesinin "mevâlî" olduğu kesin olmakla birlikte, hangi millete mensup olduğu konusunda farklı rivayetler vardır. Ancak dedelerinin ana yurdu olan bölgede ağırlıklı olarak Türk topluluklarının yaşamakta olduğu dikkate



alındığında, kendisinin de aslen Türk olduğu düşüncesini öne çıkarmaktadır.⁷

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (d. h. 80-v. h. 150) hicrî II. yüz yıl gibi erken bir dönemde inanç/itikadî ve muâmelât/fikhî konularına getirdiği kapsamlı, rasyonel ve pratik bakış açılarıyla, belki de ilk akılcı yöntemin sahibidir. O, *Kur'ân* ve sahih sünnetle temellendirdiği düşüncelerini, bunların ışığında yol alan akılla da desteklemiştir. *Kur'ân*'ın ve Hz. Peygamber'in insanı merkeze alan bakış açısını hem inanç/itikata ait düşüncelerinde hem de amel/eylemle ilgili anlayışı üzerinde geliştirilen hüküm verme konularında başarıyla sergilemiştir. Bu itibarla çağının tüm itikadî, siyasî ve sosyal çalkantılarına rağmen gösterdiği özgün duruşun altında, insana ve onun aklına olan güven ile vahyi yorumlamadaki rasyonel çaba bulunmaktadır.

Felsefî düşünce açısından, çağının problemlerini irdelerken düşüncesinin merkezine bütün özellikleriyle birlikte insanı almak ne anlama gelmektedir. İnsanın pek çok özelliği yanında, yaşamını devam ettirebilmesi için bir var oluşa ve amaca sahip olmasıdır. İnsanın bu amacına uygun yürüyüşünü gerçekleştirmesi, onun hayalleri ve arzularına bağlıdır. Denilebilir ki, insanlık tarihinin motor gücü bu hayaller ve arzulardır. Çünkü insan, inanan, kültür ve değer üreten, bilen ve akleden bir varlıktır. Çağdaş Batı düşüncesi söylemlerinde, felsefenin başlangıcı ile noetik (bilen, rasyonel) öznenin ortaya çıkışı, eş zamanlı olarak kabul edilmektedir. Burada *noetik özne* kavramını biraz açmak gerekirse; Grekçe "*nous* " kelimesinden gelen "*noetic*" sözcüğü zihin, zekâ ve anlayış manalarına gelmektedir. Burada zikredilen kavramlar bilgi edinme yollarını, akıl yürütme süreçlerini, yaşanan hayatlarımızı algılama ve bilmenin sezgisel, manevî ve içsel yollarını ima etmektedir. Çağdaş batı toplumları "Noetik Bilimler" alanını derinlemesine analiz edip incelemek için enstitüler kurmuşlardır. Kurulan bu enstitülerin amacı, insan zihninin niteliği ve potansiyelleri hakkındaki bilgiyi genişletmek ve bu bilgiyi, insanlığın sağlık ve mutluluğunu artırmak için kullanmaktır. Bugün Batı Medeniyeti kendi düşünsel ve kültürel temellerini Antik Yunan düşüncesiyle ilişkilendirmektedir; hiç kuşku yok ki bugünün nominalist ve hermeneutik geleneği bile, farklı anlamda Antik Yunan düşünce geleneğinin bir uzantısıdır. Geline süreçte sosyal ve siyasal anlamda radikal kırılma ve kopmaların yaşandığı günümüzde, toplumumuzun sağlıklı ve sürekli bir hayat içerisinde varlığını sürdürebilmesi ve yarınlarımıza beşerî kıymetler, idealler ve yaşayış örnekleri bırakabilmesi için İmâm-ı A'zam örneğinde olduğu gibi millî kültür değerlerimizi mutlaka kendi mantığı ve gelişme seyri içerisinde yeniden inşa etmekten geçecektir.

Ebû Hanîfe'de İnanç Etiği

Bir düşünürün İnanç problemlerini irdeleme yöntemini anlamak için temelde onun imanı nasıl tanımladığına bakmak ve anlamak gerekir. Çünkü iman temel düşünce olması yönüyle insanın en kararlı eylemidir.⁸ Bu itibarla Ebû Hanîfe'nin iman tanımını doğru anlamak, diğer önemli tartışmaların bu düşüncenin bir yansıması olduğu sonucunu da verecektir. Bilindiği üzere, İman kavramının pek çok tanımı vardır. Bu tanımları yapan düşünürler veya ekoller, inançsal/itikadî bakış açılarını da bu temel üzerine inşa etmişlerdir. Ebû Hanîfe imanı tanımlarken, "kalbin tasdiki ve marifeti" ifadesini aynı manada kullanmıştır.⁹ Dilin ikrarı ise, imanın bizatihi özüne dâhil etmemekle birlikte, kişinin imanına alâmet olması bakımından gerekli görülmüştür.¹⁰

Ebû Hanîfe'nin iman tanımının merkezinde "tasdik" kavramı bulunur. Buna ilave olarak marifet, yakîn, ikrar ve İslam kelimeleri bu tanımın açıklanmasında başvurulan diğer önemli kavramlar olarak gözükmektedir.¹¹ Bu kelimeler her ne kadar lafız olarak farklı olsalar da, müradif anlamlar taşımaktadırlar. Tasdik, özünde kalbin tatmin olarak seçtiği/ihiyarî bir eylemidir. Bununla beraber iman bağlamında tasdik, özgür seçimlilik yanında bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de içerir.¹² İkrar ise imanın tezahürü ve mümin sıfatını almak için gerekli bir durumdur. İmanın bu şekilde tanımlanmasının altında kanaatimizce iki temel hareket noktası vardır. Birincisi, insanın imandaki kesinlik durumunun -ki biz bunu tasdik anlamında kullanıyoruz- altını çizmek, ikincisi ise, kapsamlı bir bakış açısıyla iman tanımını genişletmek.

İman tanımlanırken, tasdik en önemli rükün olarak merkeze alındığı bu yaklaşımda¹³, amelin anlamsızlığından değil sıralamada ikinciliğinden bahsetmek daha doğrudur. Zira tasdik öncelenmesi daha çok varoluşsal ve statü bazında anlaşılmalıdır. Ebû Hanîfe, imanı Allah Teâlâ'ya O'nun peygamberine ve Allah'tan getirdiği tüm değerlere karşı ihtiyarî tasdike dayanan kişilikli ve katî bir kabullenişle açıklamıştır. Ebû Hanîfe, kendi döneminde mevcut iman tanımları içinde insanın tercih ve yönelimini merkeze alan ve bu doğrultuda gerçekleşen bir tasdik gerçek ve muteber olduğunu benimseyen bir anlayışa sahiptir. Çünkü insanın ihtiyarına dayanan bir iman, kesin bir tasdik ifade eder ve insanı dinin emir ve yasaklarını nitelikli bir şekilde uygulamaya götürür. Onun "Allah insanları küfür ve imandan hâli olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir. Kâfir olan; kendi fiili, hakkı inkâr ve reddetmesi ve Allah'ın yardımını kesmesiyle küfre sapmıştır. İman eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın lütuf ve yardımı ile iman etmiştir."¹⁴ şeklindeki ifadelerinin altında yatan mananın bu olduğunu düşünüyoruz. Ebû Hanîfe'nin imanı bu şekilde tanımlayarak diğer mezhep ve görüşlerde ifadesini bulan iman tanımlarıyla ortak alan



oluşturduğunu ve kapsamlı ve çoğulcu bir bakış açısı getirdiğini söyleyebiliriz.

İmanla ilgili yukarıda temas ettiğimiz içeriği tamamlayan hususlar ise şunlardır: İman tereddüt, şüphe ve istisna içermemeli ve artıp eksilmeye kapalı olmalıdır. *Kur'ân-ı Kerîm*'in "imamı artan müminler"¹⁵ tanımlaması, Ebû Hanîfe tarafından Hz. Peygamber döneminde yenilenen hükümlerin çoğalması durumuyla açıklanmıştır.¹⁶

İstihsan ve Uygulanma Gerekçesi

İslâm düşünürlerinde ilmin temel amacı; Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatlarında her türlü problemin çözümü için İslâm'ın temel kaynaklarını referans alarak bir takım çözümler üretmek olarak özetlenebilir. Din, her devirde ve her toplumda sürekli olarak yeniden üretilir, anlayışıyla hareket edildiğinde, insan anlayışının geliştiği ve sosyal hayatın genişlediği dönemlerde ortaya çıkan yeni problemlere temel referanslarla olan bağı koparmadan yeni çözümler üretmek anlamına gelecektir. Yani toplumsal hayatın gereği olan bir takım zaruretler sebebiyle, yeni yöntemlere başvurma ihtiyacı doğduğunda, insanı merkez alan yeni yöntemlerin uygulanmaya konulduğunu görmekteyiz. Ebû Hanîfe tarafından sistemleştirilmiş olan istihsan yöntemini de bu bağlamda anlamak gerekir. Sonra ki dönemlerde Hanefî geleneğine bağlı âlimler tarafından; örneğin el-Kerhî, "Kuvvetli bir gerekçe sebebiyle bir meselede, benzerinin hükmünden başka bir hükme dönme." şeklinde; el-Pezdevî, "Bir kıyasın gerektirdiği hükümden daha kuvvetli bir kıyasa meyletme."¹⁷ şeklinde; es-Serahsî ise "Kıyası terk edip insanlar için en uygun olanı dikkate alarak, kolaylık, müsamaha ve ruhsata göre hareket etme." şeklinde tanımlanmıştır.¹⁸ Bu ve benzeri betimlemelerde öne çıkan husus, insanın problemlerini çözmeye odaklı bir anlayışla temel zeminde kalarak hukuka hizmet etme, adaleti gerçekleştirmek için yetkin ve samimî bir akli faaliyet gösterme şeklinde okunabilir. Aslında İstihsan, İslâm'ın en temel kaynağı olan *Kur'ân*'a bakarak, bizzat muhatabı ve yorumlayıcısı olan aklın, faaliyet alanını genişletmeyi amaçlamaktadır. Bu şekilde çözümün daraldığı noktalarda, bir yönüyle sınırsız problemlerin çözümünde hukuk alanının genişletildiğini ve nasın rehberliğinde insan aklına yardımcı olduğunu görmekteyiz.

Ebû Hanîfe ile sistemleştirilen istihsan yönteminin tarihî arka planında, mutlak adaletin sağlanması ve insanın hareket alanının genişletilmesi düşüncesi yatmaktadır. *Kur'ân*'ın tarihselliği bağlamında öne çıkan referansları ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında görülen dönemsellik kuralcılığı aşarak, yeni oluşan problemleri çözüme kavuşturma çabaları, Hz. Ömer dönemi başta olmak üzere sahabe döneminde ortaya konulan insan merkezli çikarsamalar (içtihat) bunu desteklemektedir. Hatta

bu anlayışın nüvelerini *Kur'ân*'da dahi görmek mümkündür. Örneğin, *Kur'ân*'da bazı yükümlülükler, bazı istisnalar içermektedir. Bakara Suresi 183. ayette bahse konu olan "oruç tutma yükümlülüğü" buna örnek gösterilebilir. İzleyen ayetlerde hastalık, yolculuk gibi nedenlerle kaza ya da hastalığın durumuna göre fidye karşılığı muafiyetle istisna yapılmıştır. Aynı şekilde Hz. Ömer yeni fethedilen toprakların beşte dördünün savaşa iştirak edenler arasında (gaziler) taksim edilmesine dair uygulamadan vazgeçerek toprakların, alınacak cizye/vergi karşılığında eski sahiplerinde kalmasına hükmetmiştir.¹⁹ *Kur'ân*'dan ve tarihsel uygulamadan seçtiğimiz bu lokal örneklerin; tahsis, takyid, nesh gibi terimlerle izahını yapmak mümkün olmakla birlikte, analoji yaparak istihsana benzeştiklerini ve anlayış olarak ona zemin oluşturduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.²⁰

Kur'ân ve sünnetin genel ilkelerinin apriori olarak aklın ilkeleriyle çatışmadığına dair oluşan ön kabul, istihsan düşüncesinin doğuşuna kaynaklık eden iç amillerden birisidir. İslâm'ın aklın korunmasını dinin temel hedeflerinden (makâsıdu's-ş-şerîa) gören ve onu zedeleyecek her türlü davranış ve yönelişi yasaklayan buyrukları hatırlanabilir. Öte yandan istihsan anlayışı, tarihten bugüne adaletin gerçekleştirilmesi için insanlığın zihnî altyapısında var olan ve olanla-olması gereken ayırımının nihai bir sonucu olarak takdim edilen tabiî hukuk öğretisinin doğal bir yansıması/iz düşümü olarak da okunabilir.²¹

Ebû Hanîfe'de İstihsan Düşüncesi

Ebû Hanîfe, inanç konularında sergilediği akılcı ve insan merkezli tutumu sosyal hayatın içinde gelişen problemlere ürettiği çözümlerde ortaya koymuştur. "Biz önce Allah'ın kitabında olanı alırız. Onda bulamazsak Hz. Peygamber'in sünnetine bakarız. Orada da bir şey bulamazsak ashabın ittifak ettiğini benimseriz, eğer ihtilaf etmişlerse dilediğimizin görüşünü alırız. Tabiîne gelince, onların içtihatlarına bağlı kalmayız."²² Ebû Hanîfe, tabiî âlimlerine karşılık: "Humurrical nehnurrical" cevabını vererek; nasıl ki onlar yaşadığı dönemin problemlerine en iyi çözümü getirecek kimseler ise, biz de yaşadığımız çağı en iyi bilen ve insana ait problemleri en iyi anlayacak birikime sahip insanlarız diyerek, insana duyduğu güveni ifade etmiştir. Çünkü re'ye başvurmak: "Delillerin çatıştığı durumlarda, kişinin doğru olanı bulmak için düşünme ve akıl yürütmeden sonra, doğruluğuna kanaat getirdiği görüş."²³ şeklinde tanımlanmaktadır. Süreç içinde re'y yöntemi, özellikle fıkıh ehli tarafından kıyas adı altında metodolojik bir temele oturtulmaya çalışılmıştır.

Bilindiği gibi Ebû Hanîfe'nin fıkıhta hüküm ortaya koyma yolu olarak kullandığı yöntemlerden birisi de kıyastır. Kıyas, hakkında hüküm bulunmayan bir



meselede illet benzerliği sebebiyle hakkında hüküm bulunan bir meselenin hükmünü vermektir²⁴. İstihsan ise, kendisine nispetle üstünlüğü bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesi demektir. Yani istihsan, kıyasla hareket etmenin istenen sonucu vermediği durumlarda, doğru sonuca gitmek için sistematik akli devreye sokmak, yeni ve daha güzel bir çözüme ulaşmak anlamına gelmektedir. Kıyasta, akıl her ne kadar fonksiyonel bir görev üstlenirse de sadece soyut ilkelerden hareketle her zaman doğru sonuca varılamaz. Ebû Hanîfe, insanın derinlemesine düşünmesinin önünü istihsan ile açmış ve hüküm çıkarma eylemine beşerî bir yön katarak sosyal ve rasyonel bir içerik kazandırmıştır. Bu bağlamda, kendisine sorulan binlerce soruya cevap verirken zamanın şartlarını, bireyin öznel durumunu ve toplumun, sosyal, siyasal ve ekonomik yaşantısını içtihatlarına yansıtmaya çalışmıştır.

Ebû Hanîfe'nin itikâdî ve fikhî konularda akıl ekseninde geliştirdiği tüm yaklaşımlarının arkasında, akılla naklin çelişmezliği ilkesi vardır. Kanaatimizce istihsanı kıyastan sonra özel ve çözümcü bir yöntem olarak ortaya koyması, onu bağımsız ve müstakil bir hukuk kaynağı olarak görmesinin yanında, akıl-nakil ilişkisinin ideal bir zemine oturtulmasını hedeflemektedir. Ebû Hanîfe'nin kendi sistematigi için de aklın son derece önemli bir yeri vardır. *"Bil ki uzuvların göze tâbî olması gibi, amel de ilme tâbîdir. Az amelle ilim, çok amelle birlikte olan cehaletten daha hayırlıdır."*²⁵ sözüyle aklın en önemli ürünü olan ilimle amel etmenin önemini belirtmektedir. Onun çizgisini devam ettiren âlimler, *"Akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir; şeriatın bazı kanunlarında, özellikle muamelât alanında akılla istidlal, hüküm verme vaciptir."*²⁶ fikrini benimsemişlerdir. Adeta yazılı olmayan üçüncü bir kaynak fonksiyonunu üstlenen akıl, Ebû Hanîfe'de devamlı metodik bir şüphe ile hareket etmiştir. Düşüncelerinin mutlak doğru olmadığını ve zaman içinde farklı kanaatler de ifade edebileceğini söyleyerek bu durumu açıklamıştır.²⁷ Çünkü istihsan, temelinde adalet ve hakkaniyetin gerçekleştirilmesi amacı bulunan, çözümü geçmiş bir örnekte aramak yerine meseleyi kendi dinamikleri çerçevesinde tanımlamayı, insan unsurunu, realitenin belirleyiciliğini, kolaylığı ve toleransı esas almakta, tarihten bugüne her yeni gün güncellenen dîni ve dünyevî meselelere çözümcü bir anlayış getirmektedir.

Onun, insan için en pratik ve sonuç alınması bakımından en serî olan yöntemine ışık tutması bakımından şu örnekleri hatırlayabiliriz: İstihâze (hastalık kanı) gören kadının her namaz için gusletmesi gerektiği şeklinde İbn Abbâs'tan gelen bir rivayet için, *"Hammâd bunu kabul ederdi, bana gelince her namaz için gusül değil, abdest alması gerektiği kanatindeyim."*²⁸ şeklinde görüşünü açıklamıştır. Sabah namazının vakti hususunda,

sahabeden gelen iki farklı rivayetten kolay olanı tercih ederek uyuyanın da uyumayanın da namaza yetişmesi için daha geç vakitte kılınabileceğini ifade eden rivayeti tercih etmiştir.²⁹ Yine Ramazan'da kasten oruç bozan bir kadın, iftardan önce âdet görmeye başlarsa Ebû Hanîfe'ye göre ona keffâret değil, sadece kazâ gerekir.³⁰ Nikâhta velâyeti şart gören cumhur, ulemaya mukabil velayeti şart görmeyen ve kadının ihtiyarını yeterli sayan Ebû Hanîfe, bu yaklaşımıyla genelde insan onuruna, özelde de kadına verdiği değeri belgelemektedir.³¹ Seçilen bu örnekler İmâm-ı A'zam'ın istihsan düşüncesine zemin hazırlayan yaklaşımları olarak okunabilir.

Ebû Hanîfe, istihsanla insan için kolay olanı tercih etmiş, müşkülün giderilmesini temine gayret göstermiş ve mutlak adaletin yerini bulması yolunda özverili bir gayreti esas almıştır. Bu hususa örnek teşkil edecek pek çok fetvası arasında şu ikisini zikretmekle yetineceğiz: Genel anlamda yırtıcı kuşların artığı, yırtıcı hayvanlara kıyasla pis sayılmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre kuşlar yırtıcı olsalar bile suyu, kemik olan gagalarıyla içmektedirler. Bundan sakınmak özellikle kırsalda yaşayan insanlar için çok zor olduğundan bu kuşların artık sularının temiz olduğuna hükmetmiştir.³² İkinci örnek ise Ramazan'da unutarak yiyip içen kimsenin orucunun istihsanen bozulmadığını ifade etmesidir. Oysa mevcut kıyas yönteminde kasten yiyip içenin orucu bozulduğu gibi unutarak yiyip içenin de orucunun bozulmasına hükmedilmiştir.³³

Sonuç

İnsanlık tarihinde ortaya çıkmış bütün dinler ve inançlar, farklı zaman ve mekâna yayıldıkça, bir yandan insanları kendi ilkeleri, amaçları ve kalıpları içine sokarken; diğer yandan kendileri de kaçınılmaz şekilde onların niteliklerine uygun bir biçim alırlar. Diğer bir ifadeyle, tarihselliği içerisinde var olmuş dinler, içinde geliştiği toplumu dönüştürdükleri gibi kendileri de o topluma ait bir anlayış ve zihniyet olarak dönüşürler. Bu manada dinin algılama, anlayış, yorumlama, hatta zihniyet boyutundaki görünümleri çağa ve zamana göre farklılıklar gösterecektir. Hz. Peygamber'le yeni bir anlayış olarak başlayan İslam Dini, sonraki dönemlerde Müslümanların yaşadığı coğrafyanın alabildiğine genişlemesi, farklı milletlerin Müslüman olması ve belki de en önemlisi asırların geçmesiyle zamanın ruhundan uzaklaşmış olması, hayatın karmaşıklığı içinde oluşan problemlere doğru çözümler getirme konusunda, toplumda doğru bir din algısı ve sağlam bir İslam anlayışı ortaya koyma zarureti doğurmuştur.

Hz. Peygamber'in risaletinden sonra, Hicri II. asırda İslam dünyasında nasların yorumu ve oluşan yeni problemlere doğru çözümler getirme konusunda kendi potansiyelini, kendi anlayışını



yöntemli bir şekilde uygulayan ve bu özelliği ile ehl-i re'y'in temsilcisi olarak kabul edilen İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ortaya çıktı. Ebû Hanîfe, kategorik olarak yeni yeni temayüz eden aklı ve naklî ilimlerin yöntemlerini birleştirerek, ehl-i re'y'in temel karakteristiği olan aklı ilimlerin yöntemini dinî ilimlere uygulama başarısını gösterdi. Böylece problemlerin çözümünde, içeriksel olarak her rivayeti delil alma yerine seçici bir tutum sergileyerek, yöntembilimsel yükümlülükler getirme yolunu tercih etmiştir. Bunun anlamı şudur: Dinî hükümlerin gerekçesinin çoğunlukla akılla kavranabilen hususlar olduğu, illet ve gerekçeleri bilinen hükümlerin benzer problemlere kıyas edilebileceği, bu doğrultuda hüküm çıkarma konusunda kendi anlayışını öne çıkararak, dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gereğine inanmaktır. Elbette ki bu yöntemi, dinî metinleri sağlam ve doğru bilgiye dayalı anlama çabası olarak değerlendirmek gerekir. Tam tersine heva ve hevesine uyarak kişisel ya da grupsal çıkarlarını gözetme aracı olarak görme hem kendine hem de mensubu olduğu dine zarar verecektir. Bu durum kendi çağının problemlerini irdelerken düşüncesinin merkezine bütün özellikleriyle birlikte insanı almak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, insan böylesine bir amacı gerçekleştirmeye uygun yaratılmış bir varlıktır. Çünkü insana, pek çok üstün yetenekle beraber özgür irade ve akletme yeteneği verilmiştir. Bu potansiyeli ve yetenekleriyle beraber insan; inanan, kültür ve değer üreten, bilen ve akleden bir varlık hüviyeti kazanacaktır.

bırakabilmesi için millî kültür değerlerimizi mutlaka kendi mantığı ve gelişme seyri içerisinde yaşatmalıyız. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'yi genç nesillerle doğru bir zeminde buluşturmak için onun anlayışını, yöntemini ve dinî referanslarla olan sağlam bağımlıyı layıkıyla göstermeliyiz. Ebû Hanîfe'nin inanç etiği bağlamında topluma "iman" kavramını tam manasıyla yerleştirmeliyiz. Çünkü iman temel düşünce olması yönüyle insanın en kararlı eylemidir. Kabul etmek gerekir ki, Ebû Hanîfe'nin iman tanımının merkezinde "tasdik" kavramı bulunur. Buna ilave olarak marifet, yakîn, ikrar ve İslam kelimeleri bu tanımın açıklanmasında başvurulan diğer önemli kavramlar olarak gözükmektedir. Tasdik, özünde kalbin tatmin olarak seçtiği bir eylemdir. Bununla beraber iman bağlamında tasdik, özgür seçimlilik yanında bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de beraberinde getirir. Dilin ikrarını ise imanın bizatihi özüne dâhil etmemekle birlikte, kişinin imanına alâmet olması bakımından gerekli ve anlamlı görmüştür. Bu anlamda ikrar, imanın tezahürünü ortaya çıkarır ve kişiye mümin sıfatını kazandırır. Ebû Hanîfe, iman tanımında "tasdik"i en önemli rükün olarak merkeze almasını, amelin anlamsızlığından değil, sıralamada ikinciliği şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır. Zira tasdikten öncelenmesi daha çok varoluşsal ve bir statü kazanma olarak anlaşılmalıdır. Ebû Hanîfe'nin imanı bu şekilde tanımlaması diğer mezhep ve görüşlerde ifadesini bulan iman tanımlarıyla ortak alan oluşturduğunu ve kapsamlı ve çoğulcu bir bakış açısı getirdiğini söyleyebiliriz.

Günümüz Türk kültüründe sosyal ve siyasal anlamda ani kırılma ve kopmaların olmaması, toplumumuzun sağlıklı ve sürekli bir hayat içerisinde varlığını sürdürebilmesi ve yarınlara beşerî kıymetler, idealler ve yaşayış örnekleri

Dipnotlar

1. Hocaoğlu, Durmuş, "Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar", Köprü Dergisi, sy. 66, 1999, s. 9.
2. Ocak, A.Yaşar, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yay., (2. Baskı), İstanbul 1996, s. 77.
3. Sargın, İzzet, "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi" KURAV Yayınları, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/BURSA
4. Kılıçer, Esad, "Ehl-i Rey" maddesi, DİA, X. Cilt, 521.
5. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam'da İdealler Gerçekler, (çev. Ahmet Özel), İstanbul, 1985, s.24.
6. Yörükân, Yusuf Ziya, "İslam Akaîd Sisteminde Gelişmeler Ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV, s. 2-14, 1952, Ankara.
7. DİA, "Ebû Hanîfe" Maddesi, x. Cilt, 131.
8. Smith, Wilfred Cantwell, Faith and Blief, PrincetonUniversity Press, New Jersey, 1979, s.33.
9. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim ,s. 18, (Mustafa Öz , İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri kitabının içinde), İstanbul, 2011.
10. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 18, 29.
11. Ebû Hanîfe, a.g.e.,s. 18-19.
12. Kellenberger, James, Three Models of Faith, Contemporary Perspectives on Religios Epistemology, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.325.
13. Semerkandî, Ebû Leys, es-Sevâdü'l-Â'zam, İstanbul, 1304, s.38.
14. Ebû Hanîfe, el-Fıkhul-ekber, s.72.
15. el-Enfâl 8/ 2.
16. Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 74-75.



17. el-Buhârî, Abdülaziz Ahmed b. Muhammed, Keşfu'l-esrâr,(nşr. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî), Beyrut, 1997, IV, 7-8.
18. es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, el-Mebsût, (nşr. Dâru'l-ma'rife), Beyrut, 1978, X, s. 145; ayrıca bk. Şâtıbî, el-Muvâfakât,(trc. Mehmet Erdoğan), s. 206-211.
19. Ebû Yusuf, Kitâbu'l-harac, (trc. Ali Özek), İstanbul, 1973, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü Yayınları, s. 57.
20. Kozalı, Abdurrahim, "Kıyas, İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi", (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi), Bursa, 2004, s. 129.
21. Bardakoğlu, Ali, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", Erciyes Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 1986, sayı 3, s. 111-138.
22. Saymerî, Hüseyin b. Ali, Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhû, Beyrut, 1985; s.24; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, X, 135.
23. İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebî Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Âlemin, Beyrut, 1973, I, 66.
24. Abdülvahhâb Hallâf, Mesâdirü't-teşrii'l-İslâmî fi mâ lâ nassa fihî, Kuveyt, 1970, s.19.
25. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim,s.13.
26. Âlûsî, Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Muhammed b. Abdullah, Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'i-i mesânî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., XV, s.39.
27. el-Bağdâdî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali, Târîhu Bağdâd, (Medînetü's-selâm), Kahire, 1931, XIII, 352, 424.
28. Ebû Yusuf, el-Âsâr, Beyrut, 1355, s.35.
29. eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, el-Hucce alâ ehli'l-Medîne, Haydarâbad, 1965, I, 1.
30. Ebû Yusuf, İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ,Mısır, 1357, s.133.
31. Ebû Hanîfe'nin istisnâî görüşü hakkında bk. Ebû Zehrâ, el-Ahvâlûş-şahsiyye, Kahire, 1957, s.111,115.
32. Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, el-Usûl, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul, 1984, II, s. 204.
33. Cessas, el-Füsûl fi'l-usûl, thk. Câsim en-Nemşî, Kuveyt, 1994, IV, 116; Serahsî, el-Mebsût, Beyrut, ts., III, 65.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebu-Senâ Şehâbeddîn M. b. Abdullah, Rûhu'l-meânî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., XV.
- Bardakoğlu, Ali, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", Erciyes Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 1986, sayı 3, Kayseri.
- Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, çev: Mustafa Öz, (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri kitabının içinde), İstanbul, 2011.
- , el-Fikhul-ekber,
- Ebû Yusuf, Kitâbu'l-harac, (trc. Ali Özek), İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1973.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali, Târîhu Bağdâd, (Medînetü's-selâm), Kahire, 1931, XIII.
- el-Buhârî, Abdülaziz A. b. Muhammed, Keşfu'l-esrâr,(nşr. M. Mu'tasım el-Bağdâdî), Beyrut, 1997, IV.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, el-Mebsût, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1978, X.
- Hocaoğlu, Durmuş, "Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar", Köprü Dergisi, sayı: 66, 1999.
- Kellenberger, James, Three Models of Faith, Contemporary Perspectives on Religios Epistemology, ed. R. Douglas, Oxford University Press, New York, 1992.
- Kılıçer, Esad, "Ehl-i Rey" maddesi, DİA, X. Cilt, 521.
- Kozalı, Abdurrahim, "Kıyas, İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi", (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi), Bursa, 2004.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam'da İdealler Gerçekler,(çev. Ahmet Özel), İstanbul, 1985.
- Ocak, A. Yaşar, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yay., (2. Baskı), İstanbul 1996
- Sargin, İzzet, "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi" KURAV Yayınları, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/BURSA
- Semerkandî, Ebû Leys, es-Sevâdü'l-Â'zam, İstanbul, 1304.
- Smith, Wilfred Cantwell, Faith and Blief, PrincetonUniversity Press, New Jersey, 1979.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe" Maddesi, DİA, x. Cilt, 1996 Ankara.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "İslam Akaîd Sisteminde Gelişmeler Ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV, 1952, Ankara.



Prof. Dr. Ömer Adil ATASOY
Eskişehir

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Hazretleri'nin Çağdaş Hukuk Eğitimi Ve Bilimine Katkıları

117

“Benim sözümü, verdiğim hükmü deliliyle birlikte nakledin” İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe

Giriş

Ünlü hadîs bilgini İmâm Müslim, *Sahîh*'inde Hz. Ayşe Validemizin (R.A) şöyle dediğini rivayet eder: “İnsanların vakar ve haysiyetlerine yakışır şekilde anılmalarını bize Resulullah emretti.”

Hz. Alî Efendimiz de, bu hadîsi tekrarlar şeklinde ifade de bulunmuş ve “İnsanları vakar ve haysiyetine uygun şekilde anan kimse, nefsinden bir ağırlığı, yükü kaldırmış olur.” demiştir. Allah kalplerimizden nefsin yükünü kaldırsın. Bizlere gönül ferahlığı ve selamet nasip etsin.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Hz.lerini, büyüklük ve ilmî vakarını bilerek, ilim ve irfanından yararlanmaya bizi yönelten Allaha hamd olsun. Sevgili Peygamberimiz (SAV)'e selam olsun; O Resulün yolunda yürüyerek dünyanın düzeni ve insanlığın selameti için var güçleriyle “Din-i Mübîn-i İslâmî” öğrenen ve öğretenlere selam olsun.

Biz, tebliğimizin konusu çerçevesinde, şu konular üzerinde durmaya çalışacağız:



Öncelikle Ebû Hanîfe'nin yetiştiği ortam ve hocaları üzerinde duracağız. Ebû Hanîfe'nin İslâm hukukunu tedvin için kurduğu akademi; hukukî müşkül meselelerin tespitinde ve çözümünde uyguladığı metod ve yöntemi açıklayacağız. Ebû Hanîfe'nin, tedris yöntemi ve öğrencileri ile ilişkilerini, öğrencisi olan Semerkandlı Selîm Oğlu Hafs Ebû Mukâtil tarafından soru cevap şeklinde hazırlanan “*El-Âlim ve'l-Müteallim*” adlı eseri dikkate alarak inceleyeceğiz. Daha sonra, Ebû Hanîfe Hazretleri'nin toplumsal hayatın değişim ve gelişimi karşısında uyguladığı “bilimsel metodu” kısaca özetlemeye çalışacağız. Osmanlı Devleti'nin hukuk düzeni ve Tanzimat'tan sora gerçekleştirilen Osmanlı Hanefî fihhının “tedvini” çalışmaları ve “*Mecelle*” konusunda kısa bilgi vereceğiz. Sonuç olarak, Ebû Hanîfe Hazretleri'nin hayat ve öğretisinden bugün için alınması gereken derslerle tebliğimizi tamamlayacağız.

1. Ebû Hanîfe Hazretleri'nin Yaşadığı Ortam (Kûfe) ve Hocaları

Ebû Hanîfe Hazretleri'nin yaşadığı ve öğrenimini tamamladığı Irak'ın güneyinde bulunan Kûfe şehrinin, o günlerdeki durumu ve önemi hakkında biraz durmak yerinde olur.

İkinci halife Hz. Ömer'e (RA.) göre Kûfe, İslâm'ın o tarihlerde “belkemiği” idi ve bu tarif sebepsiz değildi. İkinci Halife Hz. Ömer zamanında, Müslümanlar tarafından fethedilince (Hicretin 17. senesi), Kûfe, askerî bir ordugâh ve Müslüman şehri olarak tasarlanmıştı. Kaynaklar (El-Belazurî ve Yâkût), ilk Müslüman ahalinin 12 bin Yemenliden ibaret olduğunu ve bunların içinde Hz. Peygamber (SAV.) ahabından 1050 zatın bulunduğunu ifade ederler, bu 1050 Sahabî arasından **yirmi dördü** Bedir muharebesine iştirak edenlerdendi.

Yemenli unsurların Kûfe'ye gelişleri, bizi bir an için burada durmayı ve meşeleri olan bu mesut ve müreffeh memleketin (Yemen'in) tarihi üzerinde düşünmemizi gerektiriyor: Çöl olmayan Arabistan'ın Main ve Sebe medeniyetleri. Bu iki medeniyet, kültür bakımından çöl yarımadasında, bütün diğer medeniyetlerden evvel gelmiş ve öyle ileri bir medeniyet vücuda getirmişlerdi ki, her bakımdan Akdeniz kıyılarındaki medeniyetlerle boy ölçüşebilirlerdi.

Bunun arkasından, Hristiyan Habeş Kırallığı'nın yönetimi geldi. Bu dönemde, bir İtalyan rahibi olan Gregentius, Yemen'de, İskenderiye hukuk müdevvenatını örnek tutarak Hristiyan kilise hukukunu meriyete koydu. Bu özel kanun, Prof. Dr. Muhammed Hamidullah Hoca'nın belirttiğine göre, Viyana müzesinde, elyazması halinde muhafaza edilmektedir. Evvelki Yahudi zulmünün yerine, şimdi bir başkası kaim olmuş, meşhur kanuna göre: “Yemen'de yaşayan Yahudiler, kızlarını yalnız Hristiyan erkeklerle evlendirecekler. Yahudi

erkeklerle evlendiremeyeceklerdi”. Bir zaman geldi, Hristiyanların yerine Yemen'de iş başına Mecûsî İranlılar geçti; onlar da milli geleneklerini yaydılar. Nihayet bu İranlılar da, Hz. Peygamber (SAV.) zamanında yerlerini Müslümanlara bırakmışlardır.

Hz. Ebû Bekir ve Ömer (Ra.)'in, Ashâb-ı Kirâm arasındaki yerlerini tarife hacet yoktur. Bu iki zattan, İbn Mes'ûd (Ra.) İslâm'ı öğrendi. Hz. Peygamber (SAV.), “Kim *Kur'an*'ı öğrenmek isterse, İbn Mes'ûd'dan öğrensin.” buyurdu. İşte bu, İbn Mes'ûd'u, Hz. Ömer (R.A.) Kûfe'ye muallim olarak gönderdi. İbn Mes'ûd, Kûfe'nin Büyük Camii'nde talebe okutmaya başladı. İçlerinde iki Yemenli talebe vardı. Bunlar Alkame ve Esved en-Nehâî idi. Bu ikisi, arkadaşları arasında temayüz ettiler ve muallimleri İbn Mes'ûd'un yerine geçtiler. Alkame'den sonra, talebelerinden İbrâhîm en-Nehâî isminde diğer bir Yemenli, Kûfe'nin Büyük Camii'nde bu öğretim müessesesini devam ettirdi. İbrâhîm'in vefatında ise, Hammâd İbn Ebî Süleymân kürsüye geçti ve Kûfe hukuk mektebi, İslâm dünyasının her tarafında gittikçe artan bir şöhret kazandı.

1.2. Ebû Hanîfe Hazretleri'nin Hukuk İlmine İntisabı

Ebû Hanîfe namıyla maruf Nu'mân bin Sâbit, Hicretin 80. senesinde doğmuştu. Onun bütün hayatı boyunca, bir ipek ve kumaş taciri olduğu ve ticaretle de uğraştığı söylenebilir. Daha mektep çocuğu iken, zengin bir aileye mensuptu ve zengin bir kimse sayılırdı. Ticareti baba mesleği olarak devam ettirmekte idi.

Yirmi yaşına doğru, genç ve zeki bir adam sıfatıyla, yeni başlayan “ilim sevgisi hareketinin” tesiri altında kalmıştı. Bu hareket, Halife Ömer İbn Abdüllazîz'in hilafeti sırasında, İslâm dünyasının ruh haletini derinden derine değiştirmişti. O dönemin gençleri, büyük bir heyecanla bilim öğrenme ve kendilerini geliştirme merakı içine girmişlerdi.

Ebû Hanîfe Hazretleri'ne ilk defa, “ticaretten çok ilim mesleğinin yakıştığını ve bütün kudret ve kabiliyetini çarşıda pazarda tüketmesinin yazık olduğunu” söyleyen zatın, büyük bir muhaddis olan Şa'bî olduğu söylenir.

Kûfe şehrinde, gençler arasında “Kelam ilmi” moda halinde idi. Ebû Hanîfe de, evvela onun cazibesine kapıldı. Rivayete göre, kelam ilminde ihtisas sahibi olduğu zaman, ihtiyar bir kadın ona geldi ve günlük hayatla, ibadetle ilgili bir fıkıh meselesi sordu. Ebû Hanîfe, kadına verecek cevap bulamadı ve Kelam ilminin inceliklerinden ziyade “Fıkıh” (hukuk) ilminin günlük hayat için daha ehemmiyetli olduğunu anladı. Kelam'dan “Fıkıh'a” döndü ve Kûfe'de birçok âlimin derslerine devam ettikten sonra, nihayet Hammâd'ın derslerinde aradığını



buldu. Hocası Hammâd'ın vefatına kadar onu terk etmedi. Hammâd'ın bu mektebi (ekolü, mezhebi) Hz. Ömer, Hz. Alî, ve İbn Abbâs (Ra.)'ın bilgilerinin birbirine kavuştuğu ve toplandığı bir yer olmuştu. İslâm memleketi içindeki büyük şöreti de, buradan ileri geliyordu.

Hammâd'ın vefatından sonra, ders kürsüsüne onun yerine geçecek Ebû Hanîfe'den daha münasip biri yoktu. Bununla beraber, Ebû Hanîfe Hazretleri, o tarihlerde kırk yaşında olmasına rağmen, bu iş için daha çok genç sayılıyordu. Ebû Hanîfe'den, bu vazifeyi üzerine alması talep edildi. Hocası Hammâd'ın yerine "Kürsüye" geçmesini isteyen bütün arkadaşlarına, o da mukabil bir teklifte bulundu: Bütün ders arkadaşlarından on kişinin, kendi derslerine en az bir sene talebe sıfatıyla devam etmelerini şart koştu. Bu şart kabul edilmedikçe, o da, hocalık vazifesini kabul etmeyecekti. Bu teklif kabul edildikten sonra, yeni vazifesinin ifasına kemâl-i ciddiyetle başladı.

Hususi gelirinden, fakir talebeye yardımlar yaptı, şehrin ileri gelenlerine pahalı hediyeler gönderdi, onlardan iyi karşılık gördü. Fakat ne şekilde olursa olsun, Halifeden ve yöneticilerden hiçbir şekilde memuriyet beklemedi. Bütün bunlar, rakipsiz zekâsı ve ilmiyle birleşince Kûfe'nin Büyük Camii'ndeki ders halkası, o vakte kadar görülmemiş şekilde büyüdü.

2.1. Hukuku Tedvini ve Hukukî Çözümler Topluluğunun (Akademinin) Tesisi:

Ebû Hanîfe, siyasî istikrarsızlık ve iç harplerle dolu olan o devirde, resmî makamlarca "İslam hukukunun derlenerek kanun haline getirilmesinin yani "Tedvinin", yalnız zor ve imkânsızlığını anlamakla kalmamış, yöneticilerin muhtemel etkileri dolayısıyla, bunun tavsiyeye değer olmadığını da anlamıştı.

Diğer taraftan, "Tedvin" işinin, tek kişi tarafından yapılması halinde, onu yanlış yola götürecek engel ve güçlükleri de öğrenmişti. "Bir fıkıh (hukuk) kitabı, hayatın bütün ve her türlü alanları ile meşgul olur ve bir tek insan ömrü bütün bunların üstesinden asla gelemmez." diyordu.

Bundan başka, İslam hukukunun tedvininin, kendine has güçlükleri vardı: *Kur'ân* ve Hadîslerdeki kelimelerin tefsirleri, mevşuk (doğru) hadîslerin mevzu (uydurma) hadîslerden ayırt edilmesi, Peygamber'in (SAV.) iki sözünün çatışması halinde, hangisinin evvel hangisinin sonra söylenmiş olduğunun bilinmesi, güvenilir kaynaklarda sarîh hükümler bulunmaması halinde, "istintaç" (delillere bakıp netice çıkarma) ve "istidlal" (cüzlere bakıp hüküm vermek), mantık, dil ve ifade bilgisi gibi konulara hâkimiyet gerekiyordu. İşte bu düşüncelerle, Ebû Hanîfe Hazretleri'ne bir "Akademi"; "Fıkıhî hükümleri

belirleme Meclisi" tesis etmek ve müşterek bir gayretle bu vazifeyi başarmak düşüncesi geldi.

Tahsillerini ikmal eden bin kadar talebesi içinden, Ebû Hanîfe kırk öğrencisini seçti. Bu kırk kişi, "içtihat" derecesine varmışlardı. Üstat İmâm-ı A'zam Hazretleri'nin seneler boyunca onları yetiştirmesi öyle idi ki, bu kırk kişi, muhterem Hocalarının reylerini (görüş ve mütalaalarını) sırası gelince tenkit etmekten çekinmezlerdi. Ebû Hanîfe, talebesinden olan bu kırk kişiyi çağırdı, İslam hukukunun tedvininin lüzum ve ehemmiyetini onlara anlattı ve bu işte kendisine yardım etmelerini talep etti.

Bu kırk üyenin hepsinin isimlerini bilmiyoruz. Bununla beraber, onların aralarında Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer vardı ki, hiç biri tanıtılmaya lüzum duyulmayacak kadar meşhurdurlar. Yine içlerinde Abdullâh İbn Mübârek, Fudayl İbn Lyad, Dâvûd İbn Nusayr vardı ki, zuhd ü takvalarıyla meşhurdurlar ve halkın kendilerine sonsuz itimadı vardı. Yine aralarında Vaki' gibi *Kur'ân* ve tefsir ilminde mütehasıs, Hafs gibi büyük bir muhaddis, Hasan İbn Ziyâd gibi büyük bir fakih (hukukçu) vardı. Hasan bin Ziyâd ve Hariğa İbn Mus'ab da Üstadın itimat ettiği iki ayrı müşaviri idiler. Yahyâ İbn Zekeriyâ, Hibbân Mendel, İbn Mes'ûd'un torunu Kâsım İbn Ma'an da onların arasında idiler. Afîye'nin, Üstadının meclisindeki nüfuz ve itibarı öyle idi ki, bir tesadüf eseri mecliste münakaşa esnasında bulunmasa, Ebû Hanîfe mesele hakkındaki kararın verilmesini tehir eder, onun gelmesine talik eder ve onun fikrini beyan etmesini beklerdi.

Bunlardan başka, Asr-ı Saâdet tarihi hakkında, beyan, sarf ve nahivde, lisanıyatta, hesapta, cebirde ve diğer yardımcı ilimlerde mütehasıs olanlar da vardı.

Her bahse ait, şüphesiz vakti gelince ve icap ettikçe yenilerini ilave etmek üzere, bir sual (soru ve mesele) fihristi (listesi) hazırlanmıştı. Talebelerinin anlattıklarına göre, evvela Ebû Hanîfe Hazretleri mevzuu ortaya koyar ve üyelerin reylerini (mütalaalarını) sorardı. Lüzum hasıl olduğu zaman, kendisi tartışmaya karışır ve başkaları tarafından ileri sürülen fikirleri tenkit ederek, kendi kanaatini söylerdi. Ele alınan hususlar, vuzuh (açıklık) kesp edinceye kadar münakaşa devam ederdi. Bir tek konu üzerine yapılan münakaşaların, bazen bütün bir ay devam ettiği olurdu. Sonunda, akademinin kâtibi olan İmâm Ebû Yûsuf, mevzuu açık ibarelerle, kaleme alırdı. Bir defa, bir şahıs geldi ve Peygamber (SAV.)'in ashabının karar vermede ihtilafa düştükleri bir hususu, nasıl katiyetle karara bağladıklarını sordu. Ebû Hanîfe şöyle cevap verdi: "Zannediyor musun ki, ben bu kanaate gelişigüzel vardım? Bu mühim mesele için yirmi sene düşündüm, bununla ilgili bütün malumatı ve alakalı



manada, âdeta bir araştırmacı, bilgi ve sorun belirleyici anketör gibi görev yapmış olması dikkat çekicidir.

Bu durumun bize, modern zamanların toplum bilimcisi ve hukukçusu olarak şu sorumluluğu yüklediğini söyleyebiliriz: Hukukçu ve toplum bilimci, daha mesele, problem ortaya çıkmadan, hatta bir hukukî ve toplumsal uyumsuzluk/"niza" yaratmadan, halkın ihtiyaçlarını, halkın içinde kalarak, yaşayarak, görerek ve çeşitli iletişim vasıtalarını kullanarak doğrudan veya dolaylı olarak tespit etmeli, çözümünü için çareler üretebilmelidir. Bu metodun, Ebû Hanîfe Hazretleri tarafından başarı ile uygulandığını görmekteyiz. Şöyle ki; öğrencisi Ebû Mukâtil, hocası İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye sorar:

"Hocam, faziletinizi ve yüksek ahlakınızı iyi bildiğim için, ilminden ve faziletinden faydalanmak gayesiyle size gelmiş bulunuyorum. Allah'tan bana faydalı olmanızı niyaz ederim. Cenab-ı Hakk'ın rızasına mazhar olmanız için bazı sualler soracağım, bana cevap veriniz!..

Çeşitli insanlarla karşılaştım. Bana birçok meseleler sordular. Üzülerek belirtiyim ki, onlara gereği gibi cevap veremedim. Sorulan sualler karşısında, her ne kadar aciz kaldımsa da, hakikat olduğunu bildiğim şeyleri anlatmaya çalıştım, fakat bilgimin azlığından onu da anlatamadım. Hakikatleri doğru olarak öğretecek birini aradım. Zira böyle bir kimsenin bulunabileceğine, son derece güvenim vardı. Allah'ın bir lütfü olarak da sizi buldum. Ne konuştuğunu bilmeyen bir çocuk veya kendini gülünç duruma düşüren, hezeyanlar savuran bir mecnun yerine düşmeyi arzulamadım. Hak'tan olan ve olmayan her şey'in aslını öğrenmek istedim. Ta ki benimle münakaşaya kalkışacak, beni hak yolundan sapıtmaya uğraşacak kimseleri mağlup edebileyim. Böylece nifakçılar, beni mağlup edip imanımı zayıflatma imkânı bulmasın. Eğer karşıma dinini öğrenmek isteyen biri çıkarsa, ona hakikatleri en doğru şekilde öğretebileyim."

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, talebesi Ebû Mukâtil'e cevap verir:

"Sizi, anlattığımız mevzularda biraz noksan buluyorum. Şunu her şeyden önce iyi bilmelisin ki, amel; ilim ve malumata dayanır. Tıpkı azaların hemen hepsinin göze bağlı ve tabi olduğu gibi. İşte, bilerek yapılan az amel, bilmeyerek yapılan çok amelden daha hayırlı ve faydalıdır. Bu, kurtuluş için lazım olan az, fakat yeterli bir azığa benzer. Bilerek yapılan az amel de, bilmeden cahilane yapılan çok amelden daha hayırlı ve faydalıdır. Bu sebeptendir ki, Cenâb-ı Hak, ilme son derece önem vermiş ve şöyle buyurmuştur:

"De ki, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olurlar mı? Ancak akıl sahipleri tezekkür eder (Allah'ı lâyıkı

ile anar ve meseleleri doğru olarak müzakere edip çözer.)" (Zümer Suresi, âyet: 8).

Soru:

Allah bizden razı olsun! İlim aşkımı çoğaltınız. Size söylediğim o insanların sözlerinden bir tanesini anlatarak sorularıma başlayacağım. Allah'ın izniyle onlara nasıl cevap vereceğimi bana öğretiniz!

Bir kısım topluluk karşıma çıkıp:

Sen, ashabın iktifa ettiği bahislerden daha fazla bir şey araştırmaya kalkışma. Çünkü Hz. Peygamber'in sahabeleri -Allah onlardan razı olsun-, bu mevzulara hiç temas etmemiştir. Ashabın kâfi bulduğu şeyler, sana da yeter. Fazla bir şey araştırmaya kalkışman yersizdir, dediler.

Onlar sana, "Peygamber'in sahabelerinin kâfi buldukları meseleler yetmiyor mu?" diye sorduklarında, şöyle cevap ver:

Eğer ashabın yerinde ve devrinde yaşamış olsaydım, muhakkak ki onların kâfi gördükleri meseleler bana da yeterdi. Halbuki, zaman çok değişmiştir. Onların yaşadıkları devir ile şimdiki yaşadığımız devir arasında çok farklar vardır. Biz, bizi kınayan, canımızı, malımızı, kanımızı helal gören kimselerle imtihan edilmekteyiz. Şer'i mes'elelerde hataya düşenler ile düşmeyenleri nasıl ayırabiliriz, bu bizim için imkânsız hale gelmiştir. Kendimizi ve aile efradımızı lâyıkı veçhile müdafaa edemiyor ve yetiştiremiyoruz. Hâlbuki Peygamberimizin ashabi, bizim durumumuzda değillerdi. Onlar, birbirlerini öldürmek için silah taşımayan, daima sulh ve barış içinde yaşayan bir millete benzerlerdi. Bugün ise; bizi kınayan, kanımızı, canımızı ve malımızı kendilerine mubah gören -milletler- insan kötülüğüyle karşı karşıyayız. Hz. Ebû Hanîfe'nin tarif ettiği o günün şartları, bugüne ne kadar benziyor.

Zamanımızda, insanların anlaşamadıkları, ihtilafa düştükleri mevzularda kişi, dilini tutsa bile kalbini tutamaz. Çünkü kalbin, iki taraftan birini veya her ikisini iyi karşılamaması gerekir. Zira iki taraf anlaşamazken, insanın her ikisini birden sevmesi mümkün değildir.

Kalp, zulüm yapan tarafa meylederse, zulüm ehlini sevmiş ve zalimden yana olmuş olur. Eğer haklı olan, zulüm yapılan tarafı tutarsa, haklılardan yana ve hak dostu olmuş olur. Çünkü insanın davranışları ile sözlerinin samimî olup olmadığı, kalpten anlaşılır. Zira insan, lisanı ile itiraf ve tasdik edip de kalbiyle inanmaz ve iman etmezse, Allah yanında mü'min sayılmaz. Kalp ile iman edip de, lisanen iman etmezse Allah yanında mü'min olur.

Şunu kesin olarak biliyoruz ki, Allah (C.C.), peygamberleri; dağınık kalpleri birleştirmek, kullarının arasında sevgi ve muhabbeti artırmak ve âlemlere rahmet olarak göndermiştir. Yoksa



Müslümanları, birbirine parçalamak için göndermemiştir. Onlar şunu da iddia ederler:

Anlaşmazlık, rivayetlerden dolaydır. Sahih rivayetler olduğu gibi sahih olmayan rivayetler de vardır. Biz, nasıl duyduksa, öyle naklederiz.

Yazıklar olsun onlara, vay onların haline ki, sonlarını hiç düşünmüyorlar. İnsanlara doğru olmayan hadisler rivayet ediyorlar. Sahih olmayan bir hadisle amel etmek, sapıklığın ta kendisidir. Zavallı insanlar da, doğru olmayan hadislerle amel edip sapıtıyor ve tefrikaya düşüyorlar.

Biz, Hazret-i Peygamber'in bir âyeti, iki çeşit tefsir etmediğini, *Kur'an*'da olan âyetleri bütün insanlara doğru olarak anlattığını ve bir öncekini hükümsüz kılan âyetleri de anlattığını kesin olarak biliyoruz. Bir öncekini hükümsüz kılan âyetler, daha ziyade emirlerde ve nehiylerde vaki olmuştur.

Soru:

Allah, sizi cennetiyle mükâfatlandırsın. Ne güzel bir muallimsiniz ki, bana bilmediğim ilim kapısını açtınız. Gafil kişilerin sözlerini, gayet güzel ve anlayabileceğim şekilde izah ettiniz. Onların, hakikat olmayan aldatici sözlerine ve kısa görüşlerine artık inanmam. Şimdi başka bir grubun sorularına nasıl cevap vereceğimi anlatır mısınız? Onların görüşlerine göre:

Allah'ın dini çoktur. Onun farz kıldığı şeylerin hepsi ile amel etmek, yasaklamış olduğu şeylerin tümünden kaçınmak lazımdır. İşte bütün bunlar Allah'ın dinidir, derler.

Cevap:

Şunu bilmen gerekir ki, Allah'ın gönderdiği elçiler, çeşitli dinlerle gönderilmemişlerdir. Hiçbir peygamber, kavmine; bir önceki elçinin dinini terk etmelerini emretmedi. Çünkü hepsinin dini birdi. Allah'ın peygamberlerinden her biri, kavmine, kendi şeriatına uymalarını emretmiş ve bir önceki peygamberin şeriatına uymaktan onları alıkoymuştur. Cenab-ı Hak, *Kur'an-ı Kerim*'de buyur:

“Sizden her biriniz için bir şeriat, bir yol, tayin ettik. Eğer Allah dileseydi, topunuzu bir şeriata tabi bir tek ümmet yapardı.” (Mâide Suresi, âyet: 48).

Görülüyor ki, Allah; herkese, tevhit dinini ayakta tutmalarını ve bu yoldan asla ayrılmamalarını tavsiye ve emir buyurmuştur. Çünkü hepsinin dinini bir kılmış, aralarında din olarak hiçbir fark koymamıştır.

“O, dini doğru tutun, onda ayrılığa düşmeyin.” diye, (asıl) dinden Nûh'a tavsiye ettiğini, sana vahy eylediğimizi, İbrâhîm'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya da tavsiye ettiğimizi, sizin faydanız için şeriat yaptı.

Biz, senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki, ona şöyle vahy etmiş olmayalım: “Hakikat şudur ki, benden başka hiçbir Tanrı yok. O halde bana ibadet edin.” (Enbiyâ Suresi, âyet: 25)

Başka bir âyette de şöyle buyrulur:

“Allah'ın yaratışına (hiç bir şey) bedel olamaz. Bu, dimdik ayakta duran bir dindir.” (Rûm Suresi, âyet: 30)

Yani Allah'ın dini, hiçbir zaman değişmemiş, tahrif ve tağyire de uğramamıştır. Şeriatlar ise, değişmiş, tebdile uğramıştır. Çünkü bazı peygamberlerin kavmine helal ve mubah kıldığı bir kısım şeyler, ondan sonra gelen diğer peygamberin ümmetine haram kılınmıştır. Yine ümmetlere, evvelce emredilen şeyler, sonradan yasak edilmiştir. Bundan anlaşılıyor ki, şeriatlar çok ve muhtelif olmuş, bir peygamberin şeriatı diğer peygamberinkine uymamıştır. Yani şekilde değişiklikler olmuştur.

Şeraitler; farzlardır, vazifelerdir. Hâlbuki Allah'ın bütün emrettikleriyle amel etmek ve bütün yasaklarından uzaklaşmak, insanlığın dini olsaydı, o zaman, Allah'ın emirlerinden bir tanesini terk eden veya yasaklarından birini yapan kimse, dinden çıkmış ve kâfir olmuş olması icap ederdi.

Allah, mü'minlere farz kıldığı şeyleri yerine getirmelerini, dini kabul ettiklerinden sonra emretmiştir. *Kur'an-ı Kerim*'de buyrulur:

“İman eden kullarıma de ki: Namaz(lar)ınızı dosdoğru kılın.” (İbrâhîm Suresi, âyet: 31)

Bir başka âyette Allah'ü Zülcelâl şöyle buyurur:

“Ey iman edenler! Allah'ı çok zikredin.” (Ahzâb Suresi, âyet: 41)

Allah; farzları iman olarak isimlendirseydi, farzları eda etmeyen, terk eden kimselere mü'min denmezdi. Allah, imanı amelden ayırmış ve şöyle buyurmuştur:

“İman edip, güzel güzel işler yapın.” (Ra'd Suresi, âyet: 29)

Diğer bir âyette de şöyle buyrulmuştur:

“Hayır, kim (taat ve amelinde) (ihسان) mertebesine yükselerek yüzünü (kendini) tastamam Allah'a teslim ederse, işte onun için Rabbi katında (amelinin) ecri (olarak cennet) vardır. Onlara hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar.” (Bakara Suresi, âyet: 112)

“Kim de mü'min olarak ahireti diler, onun için (ona gereken) bir sa'y ile çalışırsa, işte onların (bu) çalışmaları meşkur olur.” (İsrâ Suresi, âyet: 19)

Bu ayetlerden anlaşılacağı veçhile, Allah, imanı başka, ameli başka saymıştır. Mü'minler namaz, oruç, hac gibi ibadetleri yerine getirdiklerinden dolayı, Allah'a iman etmiş değillerdir. Zira onlar,



önce iman, sonra da amel etmişlerdir. Mü'minlerin, farz olan emirlerle amel etmeleri, Allah'a olan imanlarından dolayıdır. İmanları ise, farzlarla amel ettiklerinden dolayı değildir. Bu husus borçlu olan bir adamın haline benzer:

Borçlu, borcunu önce kabul eder, sonra verir. Yoksa borcunu önce verip sonra kabul etmez. O halde borçlunun, borcunu kabulü; ödemesinden dolayı değil kabulünden sonra tahakkuk etmiştir.

İşçiler; patronlarına karşı, işçi olduklarını kabul ettikleri için çalışırlar, yoksa çalıştıklarından dolayı işçi olduklarını kabul etmezler.

3. 2. Ebû Hanîfe'nin İman ve Çeşitleri Hakkında Görüşleri:

Öğrencisi Ebû Mukâtil sordu: İman nedir, açıklar mısınız?

İmâm-ı A'zam, cevap verdi: İman, tasdik, marifet, yakın, ikrar ve İslâm'dan ibarettir.

Tasdik üçe ayrılır:

1. Allah'ı ve tarafından tebliğ edilenleri kalben ve lisanen tasdik etmek.
2. Lisan ile tasdik edip kalben yalanlamak.
3. Kalp ile tasdik edip lisanen yalanlamak.

Soru: Bana anladığım, daha doğrusu anlayamadığım bir mevzu açtınız. Bu üç çeşit iman derecesine sahip olan kimselerin imanları hakkında bilgi veriniz. Onlar gerçekten nez-i ilahî'de mü'min midirler?

İmâm-ı A'zam cevap verdi:

a. Her kim Allah'ı kalben ve lisanen tasdik ederse, o kimse, hem Allah katında hem de insanlar nazarında mü'mindir.

b. Allah'ı lisan ile tasdik edip kalbiyle inkâr eden, yalanlayan kimse, Allah indinde, kâfir; insanlar nazarında, mü'mindir. Çünkü insanlar, inkâr eden kişinin kalbini bilemezler. Mümkümler, lisanlarıyla şahadet getirdikleri için, Müslümanların onlara mü'min demeleri icap eder. Yoksa kalplerindeki yani düşüncesini bilmekle mükellef değildirler.

c. Kimi insanlar da, Allah indinde, mü'min; insanlar arasında, kâfir olarak bilinir. Kişinin, kalben Allah'a iman edip insanların şerrinden kurtulmak için zor ve baskı karşısında lisanıyla Allah'ı inkâr etmesi sebebiyle, bu kimseler, Allah katında, mü'min; insanlar nezdinde ise, kâfirdir. İnsanlar ona iç yüzünü- kalbini- bilemedikleri için kâfir derler.

Ebû Mukâtil sordu: İmanı çok güzel tarif ettiniz, fakat imanı tasdik marifet, ikrar ve yakından ibaret olduğunu söyleyerek sayısını çoğalttınız?

Ey Ebû Mukâtil! Allah, seni ıslah etsin. Aceleci olma, verilen cevap ve fetvaları iyice anlamaya çalış. Sana anlattıklarımın hoşuna gitmeyen olursa veya anlayamazsan tekrar sor; izah ve tefsirini iste. Çünkü bazı kelimeler vardır ki, insanoğlu onu ilk defa duyunca anlayamaz. Fakat tefsir edilerek izah edilirse, gönlü hoşnut olur, razı olur. Kişioğlu, hoşlanmadığı bir kelime veya cümleyi duyduktan sonra, onu ağzına dolayıp insanlar arasında dedikodusunu yapar. O kelimenin, mutlaka bir izahı ve bilmediği, anlamadığı bir doğru izah ve adalet yönü vardır. "Bu ifadeyi bilen birine sorayım. Belki âlimin lisanında bir gaye için söylenmiştir. İyice anlamadan dinlemeden dostumu incitmeyeyim." demez.

Soru:

Allah, seni sözünde sabit kılıp muvaffakiyetler ihsan buyursun. Sana vermiş olduğu ilmi ve fazileti daim kılsın.

Öğrenci olduğum için bilgimi artırmak amacıyla sorduğum suallerden dolayı beni muaheze etmeyiniz. Biraz önce anlatmış olduğunuz tasdik, marifet, ikrar, İslâm ve yakın'den bahseder misiniz. Bunların derece ve mevkileri nedir?

Cevap:

Bunlar, manaları bir, telaffuzları ayrı çeşitli isimlerdir. Bahsedildikleri zaman, yalnız iman kastedilir. Yani: Mü'min'in, kendisinin yaratıcısı ve rızıklandırıcısı olanın Rabbi olduğunu, eşi ve benzeri olmadığını lisan ile ikrar, kalbiyle tasdik ve iman etmesidir.

Demek oluyor ki; iman, marifet, yakın ve diğerleri muhtelif isimlerden ibaret, fakat manaları bir ve hepsinden de iman kastedilmektedir. Bunu bir misalle açıklayalım:

"Adam" kelimesinin manasını; ey insan, ey racül, ey falan gibi kelimelerle söyleyebiliriz. Böyle çağırın kişi, bunların hepsinden "adam" manasını kasteder. Fakat çeşitli isimlerle çağırılmıştır.

Soru:

Allah seni esirgesin. Eğer ilmimin noksanlığı ve kısa görüşlü olmam sebebiyle, soru ve hareketlerimde sizi rahatsız edecek, üzecek bir durumum olursa, beni bağışlayın. Bilirsiniz ki, doktor, hastası ne kadar hırçın olursa olsun, ona katlanır, tedavisini yapar. Âmâ olan, görmeyen bir kimsede bakmayı kabul eden kimse de, böyledir. Ona bakarken karşılaşacağı güçlükler, ne kadar zor ve usandırıcı olursa olsun, sabretmek suretiyle onun, rahatını temin etmeye çalışır. İşte cahil olan kimse de, hastaya veya köre benzer. **İlim öğreticinin; kendisinden ilim talep eden kimsenin yaramazlığına, hırçınlığına bakmadan görevini yapması icap eder.**



Açıklamalarınızdan anlıyorum ki, dini izah ederken öyle ıstıhlara rastlanıyor ve öyle kelimeler geçiyor ki, cahil bunları ilk defa işitince, önce ürküyor, fakat tefsir ve izah edildiğinde müsterih ve gönül hoş oluyor. Dolayısıyla en ufak bir düşünce ve endişesi kalmıyor. İman, tasdik, marifet, yakin ve İslâm kelimelerini çok güzel izah buyurdunuz. Gelelim sorumuza:

Bizim imanlarımız, tıpkı melekler ve peygamberlerin imanları gibidir. Hâlbuki onların bizden daha fazla Allah'a itaatli olduklarını biliyoruz, neden?

Cevap:

Onların bizden daha fazla Allah'a itaatli olduklarını bildin. Ben, sana imanın amil olmadığını anlatmışım. Öyleyse bizim imanımızla onların imanı arasında fark yoktur. Çünkü biz de, Allah'ın varlığına, birliğine, kuvvet ve kudretine, ondan bizlere tebliğ edilen her şeye dil ile ikrar, kalp ile tasdik ettik. Gerek melekler gerekse enbiyanın inandıkları bütün şeylere, biz de inandık. İşte bu sebeplerden dolayıdır ki, bizim imanımız tıpkı meleklerin ve peygamberlerin imanları gibidir. Çünkü biz, meleklerin, âyet ve alametlerden gördüklerini, görmediğimiz halde inandık ve tasdik ettik.

Soru:

Allah seni her zaman başarılı eylesin!

a. Demek ki, bizim imanımız da meleklerin ve peygamberlerin imanları gibidir. Tasdik ve yakinimiz de öyle. Bu husus da, anlaşılmalı oldu. Şimdi, melekler ve peygamberler, bizden daha çok Allah'tan korkuyor ve bizden daha fazla itaatkâr oluyorlar. Bu hareket ve davranışlarının sebebi nedir?

b. Cahiller; bir insanda yanılma, kötülük ve tehlike (masiyet) anında endişe, düşmandan bir korku, nefsin arzu ettiklerinde, bunun yakin (doğruyu tam bilmeme) zafiyetlerinden ileri geldiği iddiasında bulunuyorlar. Bu düşüncünün sebebi nedir?

Cevap:

Cahillerin; "Bu yakin zafiyetinden ileri gelmiştir." sözü, yakin kelimesinin tefsir ve izahını bilmediklerinden ileri gelmektedir. Bir şeyi yakinen bilmek demek, o şey hakkında en ufak bir şüpheye meydan vermeyecek şekilde bilgi sahibi olmak demektir. Şahadet ehlinden, ashap'tan hiçbir kimse, Allah'ın kitapları, peygamberleri hakkında şüphe ve tereddüde düşmeden iman ettiler. Bir kul olarak, günah işleyebilir, hataya düşebilirlerse de, Allah'a, kitaplarına ve peygamberlerine imanları tam ve kâmindir.

Ne var ki biz, insanların işlerini kendi işimize göre ölçer, ona göre değerlendiririz. Bir Müslümanın

yanılması, musibet anında ümitsizliğe düşmesi, düşmanlarından korkması da her zaman mümkün ve olağan şeydir. Ancak Müslümanın, Allah'ın varlığı, birliği ve onun tarafından gönderilen peygamberler ve tebliğ edilenler hakkında, en ufak bir şüphesi yoktur.

"Onların bizden daha çok Allah'tan korkup, ona itaatli buldukları" hususundaki sorunuza gelince:

Melekler ve peygamberlerin korku ve itaatleri, birkaç sebepten ileri gelmektedir:

- 1- Onlar, başkalarına peygamberlik ve resullük bakımından üstün kıldıkları gibi, korku, rağbet ve güzel huylarla da üstün kılınmışlardır.
- 2- Peygamberler ve melekler, acaib ve melekût sırlarından, bizim göremediklerimizi görürler.
- 3- Musibet ve bela anlarında; bizim gibi telaşa ve korkuya kapılmazlar.
- 4- Allah tarafından başkalarına gelen azabı, aynen müşahede ederler ve kendileri de böyle bir azaba duçar olmamak için, günah işlemekten kaçınırlar.

3. 3. Ebû Hanîfe'nin Öğretim Usulünde Bilginin örnekle açıklanması:

Öğrencisi Ebû Mukâtil, İmâm-ı A'zam'a şöyle sordu: Bizim yakinimizle onların yakinleri, korkumuzla korkuları, cesaretimizle cesaretleri arasındaki farkı, bir misal vermek suretiyle izah etmenizi rica ediyorum. Çünkü bir cahile, bazı şeyleri öğretmek isterseniz, misal vermeden sizin anlattıklarınızın bir kısmını anlayamayacaktır. Şimdi siz, öğretici durumdasınız. Bu sorduğum mevzuu, daha iyi anlayabilmem için misaller vererek anlatır mısınız?

Ebû Hanîfe Hazretleri şöyle cevap verdi: Benden bir örnek vermemi ve kıyasta bulunarak bu meseleyi açıklamamı istemen çok iyi bir şey. Meselelerin karşılıklı tartışılmasından yararlanmak isteyen bir kimse, o sırada söyleneni anlamadığı zaman, kıyas yapılmasını ve bir örnek verilmesini ister. Bil ki kıyas, hakkı bulmak isteyenin aradığı doğru bilgiye ulaşmasını sağlar. Kıyas yapılırken verilen örnek, hakikate ulaşmada adil şahit gibidir. Eğer her şeyi kolaylıkla anlayabilmek mümkün olsa idi, âlimler, kıyas ve mukayese yapmak yoluna gitmezler, böyle bir külfete de girmezlerdi.

Melekler ve bizim yakinimizin bir olması, fakat onların bize nazaran Allah'tan daha çok korkmalarının nasıl olduğu konusunda istediğin örneğe, kıyasa gelince; Bunu sana şöyle anlatayım: Yüzme bilen iki kimse var. Bunların her ikisi de, usta yüzücü. İkisi de, suyu bol ve şiddetli akıntılı bir nehre geliyorlar. Bunlardan biri, suya girme ve karşıya geçme konusunda çok cesur ve cüretli, diğeri ise, azgın suya girmekten korkuyor. Yahut bir başka örnek verelim; aynı hastalıktan muzdarip



olan iki hastadan biri, kendisine getirilen çok acı ilacı içmekte istekli ve cesur davranıyor, diğeri, ilacın acılığından dolayı korku duyuyor. İşte bu konuda sana vereceğim örnekler bunlardır.

Talebe: Evet çok güzel açıkladınız. Şimdi, “yakın” meselesini tamamen anladım.

4. Ebû Hanîfe Hazretleri'nin Öğrencileri ile İlişkileri ve Tavsiyeleri

4.1. Ebû Hanîfe Hazretlerinin Ders Usulü

Ebû Hanîfe'nin ders usulü, bambaşka idi. Talebesine dersi, yalnız takrir yoluyla vermezdi. Hocayla talebe beraber müzakere yaparak meseleyi müşavere ile hallederlerdi. Mesela, ortaya bir fıkıh meselesi atılırdı. O mesele hakkında talebeleri söz alır, her biri görüşünü söyler, delilini getirir, itirazlar yapılır, cevaplar verilir, o mesele hakkında her isteyen konuşur, deliler çarpışır, mesele olgunlaşır, en sonunda Ebû Hanîfe de rey'ini, görüşünü söyler ve mesele hükme bağlanırdı. Bu mübahaseler yapılırken, talebeleri Ebû Hanîfe'nin kıyaslarına ve içtihatlarına itirazlarda bulunurlar, bazen onlardan itiraz ve tepki sesleri yükselirdi. Mesele, her yönden incelendikten sonra, Ebû Hanîfe'nin rey'ine göre karara bağlanırdı. Hatta bir mesele halledilince, şükür için toptan tekbir alırlardı. Dinî bir meselenin halli, onlar için bir zafer olurdu. Kûfe Mescidi, tekbir sedalarıyla inlerdi. Bu usul ders okutmak, hem hocanın hem de talebenin bilgisini artırır. Talebe derse iştirak ederek açılır, hoca talebenin rey'ini iştirak eder, onları mesele haline alıştıtır, bu usul çok faydalıdır.

Ebû Hanîfe'nin derslerinde bu yolu tutması, ölünceye kadar onu talebe olarak yaşatmıştır. İlmî daima artmış, fikri yükselmiştir. Kendisine bir hadîs arz olunca, onda beyan olunan hükmün illetini araştırırdı. Hükmün illetini bulunca, o usul üzerine kurulan fûrû meselelerine onu tatbik ederdi. Ona göre, işte fıkıh da budur. Şöyle derdi: “Hadîs toplayıp da fıkıh bilmeyen kimse, ilaç satan eczacıya benzer. İlaçları toplar, fakat hangi hastalıklarda kullanılacağını bilmez, ilaçların kullanılacağı yeri doktor gösterir. Hadîşçiler toplar, fakîh hadîsten hüküm çıkarır.”

Görülüyor ki, Ebû Hanîfe, talebelerini münazara yapmaya alıştıtırıyor, onları donmuş bir halde durup derse ilgisiz bir durumda bırakmıyordu. Onları üç şey konusunda alıştıtırırdı:

1- Onlara, malca yardım yapardı. Geçinme sıkıntılarını giderirdi. Evlenme çağına gelip de evlenme masraflarını karşılayacak parası olmayanların, masraflarını görererek evlendirir; kızlara cihaz verirdi.

2- Bir öğrencisi (Şüreyk) onun hakkında şöyle diyor: “İlim öğrettiği talebesini, maddî ve manevî anlamda zenginleştirirdi. Talebesine ve ailesine yardım yapardı. Talebelerine fıkıh ilmini

öğrettikten sonra, onlara: “Haram ve helali öğrenmek suretiyle kendinizi en büyük zenginliğe ulaştırdınız.” derdi.

3- Talebelerinin ruh halini göz önünde tutar, dikkat ve alakasını onların üzerinden eksik etmezdi. Onların hayrını gözetirdi. İçlerinden birinin gelip onun ders halkasından ayrılma isteğini bildirdiğinde, ikaz eder, onun henüz başkasından ders alma ihtiyacında olduğunu sezdirirdi.

Ebû Yûsuf'un kendi ifadesine göre; ailesi fakir ve günlük hayatını kazanmak mecburiyetinde olduğu halde, İmâm-ı A'zam'ın derslerine ihtimamla devam ederek çoluk çocuğunun nafakasını temin etmek için güçlük çekiyordu. Ailesi bu durumu Ebû Hanîfe'ye bildirmiş ve şikâyet etmişti. Ebû Hanîfe, zekâsını pek beğendiği gözde öğrencisi Ebû Yûsuf'un derslere devamını temin etmek için, ailesinin nafakasını ve her türlü masraflarını kendi üzerine almıştır.

5.3. İmâm-ı A'zam'ın Talebelerine ve Oğlu Hammâd'a Vasiyeti

5.1. Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'a Tavsiyeleri:

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'taki üstün kabiliyeti görünce, ona birtakım tavsiyelerde bulundu ve şöyle dedi:

Ey Yûsuf! Sultana karşı vakarlı ol, makamını tebci et. Bir ihtiyaç ve iş dolayısıyla seni çağırmadıkça, onun yanına girme. Zira böyle yaparsan, sana kıymet vermez. Onun yanında değer düşer. Sultanın huzurunda, çok konuşmaktan sakın. Zira söylediklerini alır, sonra onları senin aleyhinde kullanır. Böylece maiyetine karşı, kendisinin senden daha bilgili olduğunu göstermek ister. Neticede sen, insanların gözünde küçülürsün. Sana bir iş teklif ettiği zaman, araştır, o işi, ancak sana ve görüşüne (mezhebine) rıza gösterdiğine kanaat getirdikten sonra al. Daima Allah'tan kork, emanetleri ehline teslim et. Herkese dosdoğru nasihat etmekten çekinme.

4.2. İmâm-ı A'zam'ın, Oğlu Hammâd'a Vasiyeti:

İmâm-ı A'zam, oğlu Hammâd'a hitaben şöyle dedi;

Sevgili oğlum, Cenâb-ı Hak, seni doğru yola hidayet etsin, güzel, sağlam delillerle kuvvetlendirip teyit eylesin.

İmâm, oğluna böylece dua ettikten sonra, kalbinde biriktirdiği nasihatleri (usuk-u bil vesaya) şöyle açıkladı:

Oğlum bir takım vasiyetlerim var, sana vasiyetlerimi sunuyorum:

Önce ve bilfiil yaptığım ve söylediğim şeyleri, ister hâl-i hayâtımda ister vefatımdan sonra olsun, senin de yapmanı isterim. Eğer vasiyetlerimi muhafaza



edecek ve yerine getirecek olursan; sana bildiririm ki, dünya ve ahret mutluluğuna ereceksin.

Saadete erebilmen ancak, aşağıda açıklayacağım vasiyetlere riayet ve devam etmenle mümkün olur. Açıklayacağım vasiyetlerimi mühimseyerek devamlı işleyecek olursan, dünya ve ahret işlerinde mesut olman için saadetler umarım, İnşallah.

1. Oğlum, sana ilk vasiyetim, takvaya riayet etmene dairdir.
2. Oğlum, öğrenmek mecburiyetinde olduğun bir meseleyi, bilmemek ve öğrenmemek konusunda ısrar etme. Muhtaç olduğun meseleyi, bilginlere müracaat ederek öğren.
3. Hiçbir şahısla fazla samimî olma, ancak din ve dünya umurunu, işlerini yerine getirmekte sana yardımcı olacak kimselerle samimî olup görüşebilirsin.
4. Kendi sözünde, işinde adaletli ol, evvela adaleti nefsinde tatbik et.
5. Ne bir Müslüman hakkında ve ne de bir zımmî Hıristiyan veya Yahudi hakkında, sözünle veya fiilile olsun düşmanca muamele etme.
6. Cenab-ı Hakk'ın sana vermiş olduğu rızka, yaptığı taksimata rıza göster. Sana ayırdığı mal olsun, servet olsun, makam ve mansip olsun hakkına razı ol.
7. Elinde, taht-ı tasarrufunda mevcut olan mal ve rızık, istikbaldeki durumunu nazarı itibara alarak tedbirli harca. Ta ki insanlardan müstağni olasın, onların yardımına muhtaç olmayasın.
8. Daima itibarını koru, insanlara tepeden bakan, hakâretâmîz bakışlarını üzerine çekme.
9. Nefsini, fuzulî, faydalı olmayan şeylere ve işlere karşı koru ve o tür işlere dalma.
10. İnsanlarla karşılaştığında, önce sen selam ver.
11. Allah'ı ziyadesiyle zikret, hatırla.
12. İstiğfarın en büyüğü ile, namaz ile meşgul ol.
13. Her gün *Kur'ân*'ı okumaya devam et. Hâsıl olan ecr ü sevabını da, Resulullah (SAV.)'ın mübarek ruhlarına ithaf ve hediye eyle.
14. Kendini, düşmanın tuzağından (mekrinden) ziyade, dost bildiğin kimselerin muhtemel hilelerinden koru.
15. Sırrını, mevcudun olan altını gizle, bir ihtiyacı temin için gidiş gelişlerini kimseye söyleme. Ticaret malını temin için gittiğin yeri bildirme.
16. Komşuluğun güzel olsun, komşulara yakınlığını güzelleştir. İyilik yap, kimseye zararın olmasın, komşuluğunla huzursuzluk yaratma. Komşudan gelecek eza ve cefaya da sabret.

17. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine sınıksız tutun.

18. Her hal ü kârda, niyetini halis ve sağlam tut, ihlâstan ayrılma.

19. Beşyüzbin hadis arasından seçmiş olduğum şu beş hadis ile amel etmeni isterim:

1. **Hadis:** “Ameller, ancak niyetlere göredir. Ve her kişiye niyet ettiği vardır.”
2. **Hadis:** “Kişinin malayanîyi, boş ve faydasız işleri terk etmesi, Müslümanlığının güzelliğindedir.”
3. **Hadis:** “Kendi nefsiniz için istediğiniz ve sevdiğiniz şeyi, din kardeşiniz için de istemedikçe, hiç biriniz tam iman etmiş olamazsınız.”
4. **Hadis:** “Şüphesiz, helal açıktır, haram da açıktır. Helalden yiyiniz, sâlih amel işleyiniz.”; “Ey mü'minler, Allah'ın size verdiği helal rızıktan yiyiniz.”
5. **Hadis:** “Müslüman, Müslümanlara eliyle ve diliyle zarar vermeyen kimsedir.”
20. Sen, Allah'ın azabından korkar, rahmetini umar, havf ile recâ (ümit ile korku) arasında ol. Fakat recân, havfe galip gelsin.

6. Ebû Hanîfe Hazretleri'nin Hukuk Kuralı Koymada İzlediği Yol ve Yöntem

6. 1. İslâm Hukukunun Temel Kaynakları:

İslâm Hukuku'nun yapısı, “hukukun kökleri” adı verilen dört temel üzerine kurulmuştur. Bunlar; *Kur'ân*, Hz. Peygamber'in sünneti, icma ve kıyas'tır. Bu dört asıl arasındaki karşılıklı ilişki oldukça karışıktır.

Bu yapının amacı, insanın, Allah'ın hükümrânlığı altında ve O'nun iradesine uygun olarak yaşamasını sağlamaktır. Çünkü insan ve toplumun mutluluğu, bu kanunların bilinmesine ve yaşanmasına bağlıdır.

İslâm hukuk anlayışının temelinde, “hukukun özde ve esasta dinî temelli olduğu” fikri yatmaktadır. Bu nedenledir ki, İslâm tarihinin daha başlangıcından itibaren, İslâm hukukunun “şeriatın”; insan ve toplum davranışlarını düzenleyen Allah tarafından emredilmiş kurallar olduğu kabul edilmiştir. Bu bakımdan, “Hukukun” temelinin ve kaynağının İlahî vahiy'de/*Kur'ân*'da bulunması gerekir. Allah'ın insanlara en mükemmel ve en son “vahyi” olan *Kur'ân*'ın, insan hayatının en başta gelen, hatta tek yöneticisi ve İslâm hukukunun da ilk kaynağı kabul edilmesi zorunlu görülmüştür.

Kur'ân'ın herhangi bir yeni duruma uygulanmasını sağlamak için izlenecek, karşılaştırmalı, yorum getirici ve usul bakımından benimsenmesi gereken tek yol, Hz. Peygamber'in zamanında ne şekilde uygulandığını görmektir. Çünkü Hz. Peygamber, bu yaşayışın en yetkili fiilî timsali durumunda idi.



Onun davranışında, daha önce benzeri bulunmayan bir dinî normatiflik mevcuttu. Bu örnek davranış ve sözler, Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul ediliyordu.

Hz. Peygamber'in sahabeleriyle istişare etmesine, dünya işleriyle ilgili verdiği bazı kararlara itiraz edilmesine ve bazen bizzat *Kur'an*'ın, onun davranışlarını eleştiriye tabi tutmasına rağmen, Peygamber'in (SAV.) dinî otoritesi, Müslümanlar nezdinde bağlayıcı idi.

6.2. Kıyas ve İcma

Kıyas deyimi, İslam hukukçularına göre, benzetmeye dayanan, yani daha önceki bir örnekte ifadesini bulan, belli bir ilkedен hareketle yeni bir durumun bu ilkenin kapsamına girdiği veya "illet" adı verilen ortak bir özelliğe dayanarak, yeni hükmün bu örneğe benzediği sonucuna varan, akıl yürütme "istidlâl" anlamına gelir.

Kıyas metodunun ilk öncüsü, Ebû Hanîfe Hazretleri kabul edilir. Onun hüküm vermedeki bu usulü, "şahsî hüküm" ya da "rey" adını almıştır. Rey, şimdiki zaman birinci şahıs tekil kalıbıyla, "böyle düşünüyorum", "fikrimi ortaya koyuyorum" anlamına gelir. Bu tür hüküm veren bilgin zümrelerine, kendi düşüncelerini ortaya koyanlar manasında sonradan "Rey Ehli" lakabı verildi.

Yeni veya karmaşık, önceden bilinmeyen bir meseleyle karşılaşılnca, *Kur'an* ve Sünnetin açık ve kesin bir karar vermediği hususlarda, *Kur'an*'ın bir âyeti veya Sünnette yer alan genel bir ilke veya özel bir durum ele alınıp, ona dayanılarak mevcut mesele hakkında bir hükme, karara varılıyordu.

Şahsî rey'in, kıyas şeklinde gelişmesi sonunda, "icma" şeklinde vücut bulan; hukukta birlik, teklik, güçlü ve kabul gören bir hüküm meydana çıkarma sürecinde, bir ilk halka teşkil etmiştir.

İcma konusunda, şunları söylemek mümkün: Hukukçular, her şeyden önce *Kur'an* ve Sünnete ait malzemeler üzerinde şahsî rey metodunu kullanarak kafalarını yordular. Kişisel görüşün, sistemli bir kıyas şeklinde gelişmesi, bu yönde atılan bir adımdı. Fakat kıyas ve ictehad doktrinleri benimsenmeden önce bile, ilk Müslüman hukukçular arasında, bazı konularda geniş ölçüde bir icma, görüş birliği elde edilmişti. Bu durum, Ebû Hanîfe Hazretleri ve daha sonra gelen Hicrî II. ila VIII. yüzyıl hukukçuları ve hadîşçilerinin kıyas ve icma doktrinini, İslâm'ın ilk nesline götürerek uygulamalarını mümkün kılmıştır.

Eş-Şâfiî'nin bir grup Medinelî hukukçu ile yaptığı tartışmada, bu konu açıkça ortaya konulmaktadır:

Eş-Şâfiî'ye göre icma, sadece bilginlerin icmasıdır. Çünkü ihtilaf edilen konuda, bilgisi olanlar ve bir konu üzerinde ittifak edenler, sadece hukuk bilginleridir. Böyle bir durumda, onlar ittifak edince, bu hüküm, bu konularda bilgi sahibi

olmayanlar, yani bilgin olmayanlar için de muteber ve uyulması gereken bir hüküm haline gelir. Fakat ittifak etmezlerse, onların görünüşlerinin herhangi bir kimse için geçerliliği ve bağlayıcılığı olmaz. Bu tür meselelerin yeni bir kıyasa tabi tutulması ve bu hüküm üzerinde yeni bir icmanın, görüş ve fikir birliğinin teşekkül etmesi gerekir.

5. Osmanlı Hanefî Fıkhnın Kanunlaştırılması (Tedvini) ve Mecelle

5.1. Osmanlı Hukuk Sistemine Genel Bir Bakış

Osmanlı Hukuk Sistemi, genel anlamda "İslam Hukuk Sistemi"ne dayanmaktadır. İslâmî hükümler yanında, "Örf-i Sultânî" veya "Siyâset-i Sultânî" denilen düzenleyici hükümlerin, devlet idaresi ve kamu yönetimi alanında uygulandığı da görülmektedir.

"Osmanlı Fıkhnı", "fetva" müessesesine dayalı olarak gelişmiştir. Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osmân Gazi, istiklalini ilan ettiği zaman, kayınpederi Şeyh Edebali'yi, Ümmetin fetva işleri ile vazifelendirmişti. Edebali'nin vefatı ile, fetva makamı damadı Dursun Fakîh'e intikal etmiştir. Dursun Fakîh'ten sonra ise, Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar geçen altı asırlık bir zaman içerisinde fetva makamını işgal eden pek çok büyük âlim, şeyhülislam, müftü gelmiş geçmiş ve bir çok fetva verilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde gerek yargı kararlarında, "kazada", ve gerekse günlük meseleler hakkında görüş bildirmede; fetvada (itfada) "Hanefî Mezhebi" esas alınmıştır. Bunu temin için de, müftülere verilen menşurlarda, Hanefî imamlarının en sahîh ve kuvvetli kavilleri ile iftada bulunmaları emir ve tavsiye olunmuştur.

"Mecelle" yürürlüğe girmeden önce, kadılar (hakimler), fıkhn ve fetva kitaplarında yazılı Hanefî Mezhebi mensubu âlimlerin içtihatlarından yararlanarak hüküm verir veya şeyhülislamlar tarafından verilen ve fetva mecmualarında derlenmiş olan fetvalar mucibince karar alırlardı.

Son dönem Osmanlı Kanunnamelerinden biri ve beklide en önemlisi olan "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*" hazırlanırken de, aynı prensipten hareketle "Hanefî Fıkhnın" dışına pek çıkılmamıştır.

Örf kelimesi, lügat manası ile "insanlar arasında tanınmış, beğenilmiş, güzel kabul edilmiş, redd ve inkar edilmeyip tekrar edile gelmiş olan şey"dir.

Osmanlı hukuk sisteminde ise örf; akıl esasına dayanan "Siyâset-i Sultânî" veya "yasağ-ı pâdişâhî" şeklinde, hükümdarın, cemiyetin hayrı ve faydası için, Şeyhülislam'ın görüşü alınarak uygulamaya koyduğu düzenleyici hükümler anlamında kullandığı görülmektedir.

Fıkhnın tarifi ise şöyle yapılmıştır: Aklen ve şer'an iyi kabul edilen ve doğru (selim) akıl sahipleri



yanında kötü telakki olunmayan şeydir. Bu tekrarlanan gelen ve genel kabul gören kurallara, zaman içinde âdet (kadîm âdet) ve teamül de denir olmuştur.

Sahabe devrinden zamanımıza kadar İslâm ümmeti arasında teamül haline gelip hakkında nass (âyet, hadîs) bulunmayan ve müctehitler tarafından kabul edilerek kendisiyle amel edilmiş bulunan bir örf, icma gibidir. Kıyasa muhalif olsa bile, onunla amel olunur. Fakat nass ile örf ve âdet arasında tenakuz olursa, İmâm-ı A'zam ve İmâm Muhammed'e göre nass tercih edilir. Nass, örften kuvvetlidir. Mümkündür ki, örf ve âdet batıl ve yanlış bir şey üzerine kurulmuş olabilir.

Osmanlı Devleti'nde, Tanzimat'la birlikte girilen kanunlaştırma hareketinin amillerini şöylece sıralayabiliriz:

İktisadî şartlar değişmiş ve Avrupa devletleri ile ticaret münasebetleri artmıştır. Bu münasebetler, Tanzimat'a kadar Osmanlı Devleti'nde hukuk için tek kaynak olan şer'î (ilahî) hukukun yanında, Tanzimat'la birlikte batıdan, hususiyile Fransa'dan alınan gayr-ı şer'î kanunlar da, yer almaya başlamış, mevzuatın yalnız dinî ve millî esaslara göre tedvini yoluna gidilmeyip, ya doğrudan doğruya batı hukukunda iktibas veya kısmen tercüme ve kısmen telif yoluyla şer'î hukukun dışındaki kaynaklardan da istifade cihetine gidilmiştir.

Bu devre kadar, şer'î konulara göre hüküm veren Şer'iyye Mahkemeleri, batıdan iktibas edilen yeni kanunların Şer'-i Şerîf'e uymayanlarını tatbik etmemiş, bunun neticesi olarak da, bu yeni kanunlarla hüküm verecek yeni mahkemeler ihdas etmek icap etmiştir.

Şer'iyye Mahkemelerinin yanında, Nizamiye Mahkemeleri bu ihtiyacın neticesi olarak teessüs etmiştir. Nizamiye Mahkemeleri, dinî hukuka göre halledilmesi lazım gelen davalarda, kaza salahiyetine haiz değillerdi.

Nizamiye Mahkemeleri; hususî mahkemeler durumunda idi. Bu sebeple Nizamiye Mahkemeleri'nde görülecek bir davaya, Şer'iyye Mahkemeleri'nde de bakılabilir.

Avrupa'dan iktibas edilen kanunların çoğalmasında ve Şer'î Hukuk'un ihmal edilmesiyle Şer'iyye mahkemeleri, Müslüman halkın hususî hukuk ihtiyaçlarını karşılama vazifesini teminden ileriye geçememiştir.

5. 2. Mecelle

Mecelle, Osmanlı Devleti'nin son dönemdeki en önemli kanunlarından biri olarak bir ilim heyeti tarafından hazırlanmıştır. İlim heyetinin içinde yer alan zatlar, titizlikle seçilmiştir. Heyete, her bilim dalında bilgisi olan, büyük hukukçu ve bilge

kişiliği ile temayüz etmiş, birçok konuda eserler vermiş olan Ahmed Cevdet Paşa başkanlık etmiştir.

Heyeti teşkil eden üyeler, Osmanlı hukuk sistemi içine yetişmiş, bu konudaki tüm bilgilere sahip seçkin kişilerdi. Heyet içinde yer alan bir kısım üyeler ise, "gayr-ı müslim" teb'ayı temsilen heyette yer almışlardı.

Heyetin teşkilinde ve çalışma sisteminde, Ebû Hanîfe Hazretleri'nin kendi zamanında oluşturduğu "akademi" benzeri bir bilginler heyetinin, Heyet Başkanı Ahmed Cevdet Paşa tarafından oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Heyet, muayyen günlerde toplanır, yazılacak konuların tertip ve düzeni yapılır, konular heyet tarafından tartışılarak görüşülür, sonra da kaleme alınmak üzere heyet üyelerinden birine verilir. Metin yazıldıktan sonra, tekrar kısım kısım maddeler üzerinde görüşme yapılır ve son kabul olunan şekliyle bir daha yazılırdı. Her madde yazıldıktan sonra, mutlaka Ahmed Cevdet Paşa'nın tashihinden geçirdi.

Her kitap hazırlandıktan sonra, gerekçesiyle birlikte Bakanlar Kurulu'na (Meclis-i Vükelâ'ya) arz edilir, sonra da Sadrazam tarafından Hilafet Makamı'na arz olunurdu. "Mucibince amel oluna" yazısıyla, Padişah iradesi çıktıktan sonra, tekrar Sadaret Makamı'na tebliğ edilirdi.

Mecelle, zamanın acil ihtiyacı gereği, hem şer'iyye hem de nizamiye mahkemelerinde uygulanmak ve böylece Osmanlı Devleti'nde hukuk birliği ve güvenliğini tesis etmek amacıyla hazırlanmıştı. *Mecelle* bu sebeple, İslâm Hukuku'nun genel olarak "muâmelât"a dair hükümlerini kapsamakta idi. *Mecelle*'nin ilk yüz maddesi, "Genel Hükümler" olarak düzenlenmişti ve külli kaideler olarak İslâm Hukuku'nun ana kurallarını ifade ediyordu. Diğer kitaplarda ise, özellikle; borç alacak ilişkilerini düzenleyen sözleşmeler alanı, aynî haklar, haksız fiiller, her türlü şirketlere dair hükümler ve usul hukuku hükümleri; sulh, ibra, ikrar, davalar ve delillerin çeşitleri ile cezalar, mahkemelerin düzeni, davaların görülmesi ve tahkime dair meseleler düzenlenmişti.

6. Ebû Hanîfe Hazretleri'nin Yaşam ve Öğretisinden Bugün İçin Alınması Gereken Dersler

Ebû Hanîfe Hazretleri, sadece kendi zamanının değil, kendisinden sonraki zamanların da, "Büyük Hocası" (İmâm-ı A'zam'ı) durumundadır. Onun için, yaşamı, öğretisi ve fıkıh metodundan; doğru hüküm verme, meseleleri en isabetli ve ihtiyaçları karşılayacak şekilde ve çabuk çözüme metodundan, bugün de yararlanmak durumundayız.

Yapmış olduğumuz araştırma ve öğrenme sonucunda, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe



Hazretleri'nin yaşam, öğreti ve görüşlerinden şu esasları çıkartabiliriz:

*Günlük hayata uyum sağlamak ve günlük ihtiyaçları karşılamak için, hayatın içinde olmak gerekir. Gelişmeleri takip etmek, bilmek, değerlendirmek ve çözümler üretmek hukukçunun temel görevidir.

*Toplumsal gelişim ve değişimlere açık ve duyarlı olmak hukukçuların, aydınlarımızın ve bilim insanlarının görevidir. Bilgi edinme, ihtiyaçları öğrenme, meseleleri ve müşkülleri sağlıklı şekilde tespit etmek, tasnif etmek ve çözümlerini aramak gereklidir.

*Bu maksatla, ilmî tecessüse, merak ve sorgulamaya, gözlemlemeye, mülakat ve anket yöntemiyle öğrenmeye, toplumun yaşantısına ortak olmaya, problem kaynakları ile doğrudan temasta bulunmak gibi duyarlılıklara ihtiyaç vardır.

*Hayat, hayatın içinde öğrenilir ve gerekirse hayatın ikaz ve güçlükleri yol açıcılara, çözüm üreticilere rehber olur. Çözümlemelerde ise, temel değerlerden ayrılmadan, doğru olduğu bilinen kurallar rehber edinilmeli, doğru ve adil yaşamın ilkelerinde sapmalara yol açılmadan çözümler geliştirilmelidir.

*Bilimsel tartışmalar, bilim insanları arasında ve belirli meslekî ortamlarda yapılmalıdır ki, bilimsel ciddiyet kaybolmasın ve çeşitli yanlış anlaşılmalara yol açmasın. Bu durum, bir hastanın hastalığı ve tedavisi konusunda fikir belirten ve müzakere eden (konsültasyon yapan) doktorların durumu gibidir. Hasta konsültasyona karışmaz, iştirak etmez. İstişare sonunda hasta bilgilendirilir ve alması gereken tedaviyi, iyileşmesi için öğrenmesi ve benimsemesi sağlanır.

Toplumun ve insanın problemlerini çözmek ihtiyaçlarının karşılanması için çözüm arayan, fikir üreten bir sonuca vararak topluma yön verecek kuralı koyan hukukçuların durumu da böyledir. Tartışmalar sonucunda varılan çözümler, açıklanmalı ve paylaşılmalıdır. Çözümler, bilgiye dayalı, halk nazarında kabul edilebilir, güvenilir ve toplumun değerler sistemine, genel kabul gören çağdaş temel kurallara uygun ve ihtiyaçları karşılayıcı olmalıdır.

Ebû Hanîfe Hazretleri'nin öğrencilerine karşı davranışları bakımından, öğrencilerinden nakledilen şu üç hususun altını çizmek durumundayız:

1. Ebû Hanîfe Hazretleri, maddî bakımdan ihtiyacı olan öğrencilerini kendi malından desteklemiştir. Onların rahat bir ortamda bilim öğrenmelerini sağlamış ve teşvik etmiştir.

2. Ebû Hanîfe Hazretleri, öğrencilerine, “Fıkıh” öğreniminin amacının, her şeyden önce, haram ve helalleri bilmek olduğunu; bu sebeple, temiz ve helal kazanç yollarını öğrenmiş olmanın, en büyük

kazanç ve zenginlik sayılacağını, her fırsatta hatırlatmış ve söylemiştir.

3. Ebû Hanîfe Hazretleri, kendi ders halkasından icazet alarak ayrılmak isteyen her öğrencisini, kabiliyet ve meyline göre ilmini arttırmaya teşvik eder, bunun için başka hoca ve derslere devam etmesini öğütlerdi.

Bu gün için de, bu tür davranış ve yönlendirmelerin öğretici durumda olanlar ve öğretim kurumlarını yöneten ve yön verenler tarafından gerçekleştirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Özellikle, üniversite öğrenimi yapan öğrencilerin, geçim kaygısı taşımadan derlerine devam edebilmelerini sağlayıcı burs ve diğer sosyal destekler, devlet ve diğer sosyal kurumlar tarafından sağlanmak yoluna gidilmelidir.

Üniversite öğrenimi ve bilimsel araştırmalara yönelme, dolayısıyla aile kurma yaşı fiilen uzayan ve ötelenen gençlere, temiz bir hayat ve aile yaşamının, tahsilleri boyunca da oluşturulabilmesine imkân sağlayacak şekilde; kız – erkek ayrımı yapmadan yeterli burs ve diğer sosyal destekler sağlanabilmelidir. Daha da önemlisi, geçlere temiz ve meşru bir evlilik ortamını hazırlayacak ve hatta özendirilecek şekilde ilgili kurumlarca burs, yurt, barınma ve geçim imkânları yeniden gözden geçirilip hazırlanmalıdır.

Zamanımızda, çözüm bekleyen hukukî ve sosyal meseleler bakımından ise, ülkemizdeki ve kültür coğrafyamızdaki diğer kardeş ülkelerdeki gelişme ve oluşumlar yeniden gözden geçirilip değerlendirilmeli; uygun işbirliği ve çözüm üretme ortamlarının hazırlanması sağlanmalıdır.

Zamanımızda, “Batı” kaynaklı hukuk sistemlerini kabul etmiş ve içine girmiş olan İslâm ülkeleri, Batı hukukunun, bilhassa ekonomi hukuku konusundaki düzenlemelerinden, Batı ile olan ilişkilerinde yararlanmaya devam etmekle beraber; İslâm hukukunun kaynak ve kazanımlarından, muâmelâta dair hükümlerden de yararlanma yoluna gitmelidirler.

Bu sebeple, özellikle İslâm ülkeleri arasındaki ekonomik ve ticarî ilişkiler hukukunun (İslâm Ekonomi Hukuku'nun, Muâmelâtın) düzenlenmesinde, İslâm Hukuku İlkeleri'ni hayata geçirecek şekilde bir ortak, müşterek hukuk sahası oluşturulmak yoluna gidilmelidir.

Bu maksatla, halkı Müslüman olan İslâm toplumları üniversitelerinde, ortak ilişkileri pekiştirecek konularda lisans ve lisansüstü seviyede dersler konulmalı, bu konularda uzman yetiştirebilmenin çareleri aranmalı ve bunu gerçekleştirecek alt yapıyı oluşturmalıdır. Özellikle, ticari ilişkiler ve hukuk alanında eğitim yapan üniversite birimlerinde, “İslâm Hukuku” bilgisine, Arapça dili ve kardeş ülkelerin dillerinin öğretimine önem ve ağırlık verilmeli, ortak dillerin öğretimi



yaygınlaştırılmalıdır. Belli bir zaman içerisinde, konunun uzmanı olan iyi yetişmiş elemanların müşterek çalışması ile ortak hukukun belirlenmesi ve uygulanması konusunda çaba gösterilmeli, ortak çalışma yapmaları sağlanmalıdır.

İnsanımızın dilediği takdirde, İslam dininin müntesibi ve “Müslüman” olmanın gerektirdiği ahlaki meziyetler doğrultusunda yetişmesi ve bu meziyetleri davranışa dönüştürerek, İslâm ahlakına uygun yaşama ve davranma hünerini gösterecek şekilde eğitime ve bilgilenme hakkına saygı gösterilmeli, bu konuda gerekli imkânlar sağlanmalıdır. “Takva” halinin özellik ve meziyetlerini, insanımızda görebilmeliyiz.

Bu çalışmalar sonucunda, “Batı” menşeli hukuk kuralları, İslâm dininin mensubu insan toplumlarının ortaklaşa benimseyecekleri, toplumların ortak değerler sistemine göre belirlenmiş, ortak davranış tarzına uygun hale gelmiş olmalı, insanların inançları ile amelleri arasındaki fark ve zıddiyet ortadan kaldırılmalıdır.

Tıpkı *Kur’ân*’da, Bakara Suresi’nin 138. âyetinin “Allah’ın boyası, rengi ile boyandık. Allah’tan daha güzel rengi kim verebilir.” şeklindeki hükmünce, toplumların, layık olduğu yöneticiler tarafından, gönüllü kabul edilmiş evrensel değerlere uygun kurallara göre yönetilmeleri mümkün olsun.

Toplumun ruhu, uyacağı kurallarda, davranış ve fiillerinde yansımalıdır. Toplum ve insan, “Allah’ın boyası ile boyanmalı” ve “yaşadığı her halinde Allah’ın rengine bürünmelidir” hikmetince, bu ilahî düsturu gözeterek, gerçeği ve hak olanı, yaşayışında yeniden kurabilmenin incelik ve becerisini gösterebilmelidir. *Kur’ân*; “Gerçek, doğru olan Rabbinden gelendir. O halde kuşkulananlardan olma.” demektedir (Bakara 2/ 147). Yûnus Emre Hazretleri ise, bir şiiirinde: “Her gün yeniden doğarız, bizden kim usanası” diyor.

Sonuç

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe Hazretleri’nin bilim metodu öğretisi ile ilgili alacağımız ders ve vardığımız sonuçları ise, aşağıda olduğu gibi özetleyebiliriz:

1- Doğru olan ile hükmetme ve amel; günlük yaşam ve uygulama, ilim ve bilgiye dayanmalıdır.

Kaynaklar

- Muhammed Ebu Zehra (Tercüme Eden: Osman KESKİOĞLU), *Ebû Hanîfe*, 2. Baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe, (Mütercim: Naim ERDOĞAN), *İmâm-ı A’zam’dan Cevaplar (El Alim-ü vel Müteallim)*, Dedekorkut Yayınları, İstanbul, 1969
- Muhammed Hamidullah, “*Ebû Hanîfe’nin İslam Hukukuna Tedvin İçin Kurduğu Akademi*”, *İslam Hukuku Etüdleri, Makaleler Küllüyatı*, Bir Yayıncılık, İstanbul
- Ekrem Sağıroğlu, *İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe*, Denge Yayınları: 112, İslam Önderleri Serisi: 2, İstanbul, 1998
- Muhammed Zahid El Kevseri, (Çevirenler: Abdülkadir ŞENER, Cemal SOFUOĞLU), *Hanefî Fıkhnun Esasları*, Yeni Pars Matbaası, Ankara, 1982

2- Toplumsal hayatın gelişim ve değişimi kaçınılmazdır, sürekli ve dinamiktir. Evvel veya önce için yeterli olan kurallar; doğrular ve kabuller bugünün meselelerini çözmek için yeterli olmayabilir.

3- Dış dünya bilgisi, ister toplumla isterse çevre ile ilgili olsun, görme ve diğer duyu organlarının kusursuz ve birbirini doğrulayan, yanılmayı önleyen gözleme; bilme ve öğrenmeye dayanmalıdır. Onun için, amel yani hayat ve yaşam da, bilgiye ve bilmeye dayanmalıdır.

4- Bilerek yapılan az ve doğru amel, bilmeyerek yapılan çok iş ve amelden daha hayırlı ve faydalıdır.

5- Bilimsel yükselmenin ve ilerlemenin sağlanması için, bilim ve araştırmaya kabiliyetli olan öğrenciler ve kişiler keşfedilip, kabiliyetleri istikametinde yönlendirilmeli, teşvik edilmeli ve temayüz etmeleri sağlanmalıdır.

6- Her öğretici, “hoca”, aynı zamanda bir liderdir, önderdir.

7- Bilimsel önderlik önemlidir. Bilimsel önderlik yetenek, bilgi ve istekle olur. Toplumsal bir seçme, eleme ve önerme ile gerçekleşen liderlik ki, buna; “Demokratik liderlik veya seçimle belirlenen, liyakate dayanan liderlik” demek mümkündür, daha önemlidir.

8- Lider, “tek adam”, “yalnız adam” değildir. Gerçek liderlik, uygun bir ekibin varlığı ve katkısı ile gerçekleşir. Ekipsiz, yardımsız, tek başına lider olunmaz.

9- Lider bir ekibin başıdır. Eşitler arasında birinci olmak konumundadır. Başkaca bir ayrıcalığı, üstünlüğü olduğunu öne çıkarıp, hissettirmemelidir.

10- Lider, belirlenmiş amaçlar doğrultusunda hem yakın hem uzak hedefleri belirlemeli, hem de takım arkadaşlarını amaçlar doğrultusunda ve birbirini tamamlayacak şekilde yetiştirmeli ve çeşitlendirmeli ve yönlendirmelidir.

11- Eğitim-öğretim görevinden, “hocalık” görevinden, emeklilik yoktur. “Hocalık” öldükten sonra da, devam eder. Âlim olan, “Hoca”, eserleriyle ve talebeleriyle öldükten sonra da yaşar.



- İbn Haceri'î Heysemi (Çeviren: Ahmet KARADUT), *Menakıb-ı İmâm-ı A'zam*, Akçağ Yayınlar No:23, Ankara, 1983
- Kadı Ebû Yûsuf (Çeviren: Ali ÖZEK), *Kitabü'l Haraç*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1970
- A. Refik GÜR, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 2. Basım, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1975
- Osman ÖZTÜRK, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İslami İlimler Araştırma Vakfı: 1, İrfan Matbaası, İstanbul, 1973
- Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi "Fıkıh Usulü"*, Çeviren: Abdülkadir Şener, 3. Basım, Ankara, 1981
- Hayreddin KARAMAN, *Mukayeseli İslam Hukuku, II. (Borçlar Hukuku-Muamelat)*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1982
- Ahmet Lütfi (Sadeleştiren: Erdiñ Beylem), *Osmanlı Adalet Düzeni*, İstanbul, 1979
- Abdülkerim Zeydan (Türkçesi: Ruhi ÖZCAN), *Fıkıh Usulü*, 2. Baskı, 1982
- Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye)*, 3. Baskı, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982
- Ebû Hanîfe (Şerh eden: Osman Bin Mustafa, Arapça aslından tercüme eden: Cüneyt ERÇİN), *İmâm-ı A'zamın Oğlu Hammâd'a ve Talebelerine Vasiyetleri*, İstanbul, 1973
- Çeviren: Mustafa ÖZ, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri (El Alim vel Müteallim, El Fıkhul Ebsat, El Fıkhul Ekber, Risalet-ü Ebi Hanife, El Vasiye)*, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1981

III. oturum

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hilmi DEMİR
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İMÂM-I A'ZAM VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kayseri
EBÛ HANÎFE'NİN REYÇİLİĞİNİN ANLAMI

Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum
EBÛ HANÎFE'NİN KUR'ÂN VE ANA DİLDE İBADET ANLAYIŞI

Doç. Dr. Soner DUMAN
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Sakarya
EBÛ HANÎFE'NİN İCTİHADLARINDAKİ DEĞİŞİM: KAYNAKLAR, SEBEPLER,
ANALİZ

Prof. Dr. Mehmet ATALAY
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
SÂMÂNÎLER DEVRİNDE HANEFÎ FIKHİ HAKKINDA FARŞÇA YAZILMIŞ BİR
ESER: RİSÂLE DER-AHKÂM-I FIKH-I HANEFÎ

Prof. Dr. Mehmet ERDEM
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Elazığ
İMÂM BUHÂRÎ'NİN İMÂM EBÛ HANÎFE HAKKINDAKİ CERH İFADELERİ
ÜZERİNE BİR ETÛT





Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

1983'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1984 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 1983 yılında İslam Hukuku alanında Ankara'da başladığı doktora çalışmasını 1989 yılında tamamladı. Ağırlıklı olarak metodolojik konular ve klasik fikhin mantığı ve sistematiği ile ilgilendi. Şu anda Sahih anlam'ın meşru yorum biçimleriyle ilgilenmektedir. Bu bağlamda özellikle temel İslam bilimlerinin tarihsel tecrübedeki işlevleri ve bu işlevlerin çağdaş dönemde nasıl gerçekleştirilebileceği üzerinde kafa yormaktadır. Yazılarından bazıları şunlardır: *Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi*, *Ekol Sistematiği*, *Tefsirin Üç Dönemi*, *Din ve Fıkıh*, *Yöntem(sizlik) Sorunu*, *Fıkıh Usulünün Temel Varsayımları Açısından Tarihsellik*. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Hukuku Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin Reyciliğinin Anlamı

Ebû Hanîfe'nin fıkıh sistemi incelendiğinde, onun, kelimenin tam anlamıyla bir “fıkıh dehası” olduğu görülür. Bu bildiride Ebû Hanîfe'nin fıkıh sisteminin belki de en mümeyyiz niteliği olan “reycilik” meselesi ele alınacak ve Ebû Hanîfe'nin reyciliğinin mahiyeti birkaç nokta üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

İslâm düşünce tarihinin anahtar kavramlarından biri *rey* kavramıdır. Başlangıçtan itibaren *rey* kavramı, İslâm ulemasının gündeminde olmuş ve gerek lehte gerekse aleyhte çok şey söylenmiştir. *Rey* etrafında yapılan tartışmalar, oluşmakta olan fıkıh tasavvurunu da derinden etkilemiştir. Kanaatimce, bütün fıkıh tarihini “ehl-i re'y” “ehl-i hadîs” mücadelesi üzerinden okumak mümkündür. Hatta böyle bir okuma, fikhin mahiyetinin, gelişme seyri ve imkânlarının daha iyi anlaşılması bakımından lüzumludur.

Rey (Re'y) sözcüğü, ‘görmek’ anlamındaki REA kökünden türemiş olup, hem baş gözüyle görmek, hem de akıl/kalp gözüyle görmek anlamlarında kullanılır. *Rey* sözcüğünün, şahsî görüş ve kanaat gibi anlamları, onun akıl/kalp gözüyle görmek anlamıyla ilişkilidir¹. *Rey*, terim olarak ise, daha çok, bir âyet ve hadîste, sadece söyleneni değil, söylenmek isteneni de anlamaya çalışmayı ifade eder. Diğer bir ifadeyle *rey*, söyleneni, söylenmek isteneni birlikte bir üst ilke bağlamında



değerlendirmek demektir. Bu durumda rey, metodolojik olarak, anlamın illet ve hikmet boyutları da dikkate alınarak anlaşılması faaliyeti olmaktadır.

Re'yin, nasların lafzî anlam boyutlarının tespiti ile değil, bu anlamın uygulama alanının Şâri'in (yani Allah ve Peygamber'in) maksatlarına uygun olarak genişletilmesiyle ilgili olması ve fikhın da büyük ölçüde nasların lafzî manalarını re'y aracılığıyla aşılması faaliyeti olması, lafzî anlam yanlılarının genel olarak *ehl-i hadîs*, lafzî anlamı re'y yoluyla aşıp genişletmeye çalışanların ise *ehl-i re'y* olarak isimlendirilmesine yol açmıştır². Rey'in, 'anlamın illet ve hikmet ile birlikte değerlendirilmesi' olduğu yönündeki tespit de işin içine katılarak söylenecek olursa, *ehl-i re'y*, naslardaki amaç ve anlam tutarlılığına önem verenleri; *ehl-i hadîs* ise nasların zahirine itibar edip, maksadın/hikmetin de bu sınır içinde olduğunu düşünenleri ifade etmektedir.³ Şehristânî'nin ehl-i rey adlandırmasını izah sadedinde söylediği; "Ebû Hanîfe'nin çizgisini izleyen kimselerin rey ehli diye isimlendirilmesinin sebebi, onların kıyas yönünü ve hükümlerden istinbat edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine bina etme konusundaki titizlikleridir." şeklindeki sözleri bizim değerlendirmemizi teyit etmektedir.

Yorum sürecinde, rey'in devreye girmesiyle birlikte fikhın rasyonel prensipleri oluşmaya başlamış ve böylece fikhın sistemleşme süreci de başlamıştır⁴. Bu bakımdan, Ebû Hanîfe'nin sadece Hanefî mezhebinin değil, bir anlamda fikhın kurucu imamı olarak nitelendirilmesi mümkündür.

Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin odak noktası, "onun rey ve kıyasa çok başvurup bunları rivayete tercih ettiği ve Sünnete muhalefet ettiği" iddiasıdır. Ebû Hanîfe hakkındaki bu kanaat, önyargıyı aşmış, neredeyse kalıp yargı haline gelmiştir.

Bu bakımdan Ebû Hanîfe'nin reyciliğinin mahiyetini tespit etmek önemlidir.

Ebû Hanîfe'nin reyciliğinin, onun kıyas ve istihsan anlayışıyla, âyet ve hadîslerden hüküm çıkarırken anlam-amaç bütünlüğü noktasındaki titizliği ile tabii ki ilişkisi vardır. Ebû Hanîfe, özellikle soyutlama yoluyla genel kurala (ki bu da *kıyas* olarak adlandırılır) ulaşma ve ulaşılan kuralı hem ileriye doğru (hüküm çıkarımında) hem de geriye doğru (msl. haber-i vahidlerle amel kriteri olarak) uygulama konusunda hem önder hem de zirve olarak nitelendirilebilir.

Ancak bu tebliğde biz, Ebû Hanîfe'nin reyciliğinin Sünnete muhalefet anlamına gelip gelmeyeceğini ve Ebû Hanîfe'nin Sünnete muhalefet anlamına gelecek bir yaklaşımının bulunup bulunmadığını tartışacağız.

Hemen söyleyelim ki, reycilikle sünnet, kategorik olarak birbirinin alternatifi değildir. Bu bakımdan, herhangi bir âlimin reyciliğinden hareket ederek,

onun Sünnete bigane kaldığını veya Sünnete itibar etmediğini söylemek doğru olmaz.

Sünnete ittiba konusu ele alınırken düşülen temel hatalardan birisi, Sünnet ile haber-i vahidin aynılaştırılmasıdır. Her ne kadar haber-i vahid, genel olarak Sünnet kapsamında görülse de, aralarında ciddi fark vardır. Sünnet denilince Hz. Peygamber'e nispeti kesin ya da kuvvetle muhtemel söz ve uygulamalar, hatta bu yönde oluşmuş bir gelenek kastedilirken, haber-i vahid peygambere nispeti kesin olmayan, hatta ona ait olmaması ihtimal dâhilinde olan rivayet kastedilir. Aralarındaki bu mahiyet farkı sebebiyle birçok usulcü, haber-i vahidlerle amel etmenin gerekliliğini, doğrudan peygambere uymayı emreden âyetlerle temellendirmemiş, temellendirememiş, bu gerekliliği sahabenin bu yöndeki icmâna dayandırmıştır. İzaha gerek yok, ama buradan basitçe çıkarılacak sonuçlardan biri, tek tek her bir haber-i vahid zorunlu olarak Sünnet kapsamında olmadığı için, bir haber-i vahide muhalefet etmenin Sünnete muhalefet etmek anlamına gelmesinin de zorunlu olmadığıdır. Kaldı ki, Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber tarafından anlaşılıp sunulan ve sahabe tarafından uygulanıp devam ettirilen bir 'anlam'ın bulunduğu, bu anlamın büyük ölçüde Sünnet içinde devam ettiği kanaatindedir ve bu sahih anlamın korunmasına özel bir önem atfetmektedir. Ebû Hanîfe'nin; "Şayet sünnet olmasaydı hiçbirimiz *Kur'ân*'ı anlayamazdık." sözü de, tam bu bağlama oturmaktadır.

Sünnete ittiba konusu ele alınırken düşülen temel hatalardan bir diğeri de, hadîsçilerin bir haber-i vahid (hadîs) hakkında yaptıkları; "Bu hadîs sahihtir.", "Bu hadîs hasendir." gibi değerlendirmelerin herkes için bağlayıcı olduğunun zannedilmesidir.

Hadîsin, bir hadîsçi (muhaddis) nezdinde sahih olması bir şeydir, fakat her şey değildir. Çünkü bir muhaddisin, bir hadîsin sahih ya da zayıf olduğu şeklindeki değerlendirmesi, büyük ölçüde rivayet senedindeki kişilerin durumlarıyla ilgilidir ya da irsalin bulunup bulunmamasıyla alakalıdır. Hadîsçi (muhaddis) yaptığı işin mahiyeti gereği, hadîsin metninin sıhhatiyle, hadîsin içerdiği anlamın dinin genel ilkeleriyle uyumlu olup olmadığıyla ilgilenmez. Bu bakımdan bir fakîhin, hadîsçi tarafından yapılan bu değerlendirmeye yetinmesini beklemek yerinde olmaz. Çünkü fakîhin, özellikle 'hadîs metni'nin sıhhatini tespit konusunda uygulayacağı başka kriterler de vardır⁵. Bu bağlamda büyük Hanefî fakîh ve usulcü Cessâs'ın tarihî öneme sahip şu tespitini hatırlamak yerinde olur: "Fakîhlerin, haberleri kabul konusundaki metodu, ehl-i hadîsin metodu gibi değildir. Biz bir haberin kabul veya reddedilmesi hususunda hadîsçilere müracaat eden ve onların usullerine itibar eden bir fakîh bilmiyoruz".



Hal böyleyken, birçok muhaddis veya ehl-i hadîs zihniyetindeki birçok bilgin, kendi nezdinde sahih olup Ebû Hanîfe'nin amel etmediği hadisleri, "Ebû Hanîfe'nin muhalefet ettiği hadisler" diye sunabilmiş ve Ebû Hanîfe'yi töhmet altında bırakmaktan çekinmemiştir. Burada yapılan iş, Ebû Hanîfe'nin ümmet nezdinde meşhur veya mütevatir olan bir hadîse muhalefetini göstermek değildir. Tam tersine, yapılan iş, Hz. Peygamber'e ait olması da olmaması da mümkün olan haberler içerisinde *kendince* sahih olanları objektif kesinlik düzeyine çıkartıp, bunlarla amel etmeyenleri itham etmek, hadîse muhalefetle suçlamaktır.

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki; Ebû Hanîfe'nin reyciliği tabii ki eleştirilebilir, ama eleştiri de kalkış noktası bir hadîşçinin kendince sahih saydığı bir hadîsle, Ebû Hanîfe'nin amel etmemiş olması olamaz, olmamalıdır. Bu yanlış, maalesef ehl-i hadîs zihniyetindeki kişiler

tarafından bilerek veya bilmeyerek halen sürdürülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışının en belirgin vasıflarından biri olan reycilik, mahiyeti buna elverişli olan hükümlerin, rasyonel gerekçesini (ratio legis) bulma ve bunu benzer durumlara uygulama anlamında olup, fıkıhın rasyonel temellerini oluşturma ve sistemin tutarlılığını sağlama işlevi görmüştür. Kimilerinin zannettiği gibi Ebû Hanîfe'nin reyciliği, aklın alternatif teşri kaynağı olarak ikame edilmesi anlamında değildir. Kanaatimce, Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesi, özelde İslâm dünyasında ortaya çıkan fundamentalist ve radikal olarak nitelendirilebilecek aşırı yorumları makul bir noktaya çekebilecek bir muhtevaya sahip olmasının yanında, günümüz hukuk tefekkürüne ve hukuk felsefesine önemli katkılar yapabilecek bir zenginliğe sahiptir.

Dipnotlar

1. Rey konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. H. Yunus Apaydın, "Re'y", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).
2. H. Yunus APAYDIN, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe", İslâmi Araştırmalar Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, ss. 143-147.
3. Rey, kıyas ve ichtihad kavramları ve bunların birbirleriyle ilişkisi konusunda bk. H. Yunus Apaydın, "Kıyas"; Apaydın, "İchtihad", ve Apaydın, "Re'y",
4. Apaydın, "İçtihat: Fıkıhın Hayatla Buluşması", İslâm'a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar), Diyanet İşleri Başkanlığı, 3.baskı, İstanbul 2007, s.83.
5. Ebû Hanîfe'nin haber-i vahitlerle amel konusundaki ilave kriterleri için bk. H. Yunus APAYDIN, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8, Yıl: 1992, ss. 159-193.



Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

1994'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Gazi Üniversitesi Corum İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak akademik çalışmalarına başladı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 1997 yılında yüksek lisansını, 2003 yılında doktorasını bitirdi. Fıkıh ve fıkıh usulu, Osmanlılarda furu ve usul çalışmaları, Türk ve Osmanlı düşünce tarihi, helal gıda araştırmaları başlıca ilgilendiği konular arasındadır. Unlu Osmanlı fakihî Şeyh Bedreddin'in et-Teshil, Letaifu'l-işarat ve Camiu'l-fusuleyn adlı eserlerinin cevirisini gerçekleştiren heyette yer almıştır. Necmuddin et-Tu'fi'nin maslahatla ilgili risalesini "Nas ve Maslahat" adıyla Türkçeye çevirmiştir. "Osmanlılarda Fıkıh Usulu Çalışmaları-Hadimi Orneği", "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talaka Yemin) Meselesi" yayımlanmış çalışmaları arasındadır. 2014 yılında profesör olan Okur, halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır."

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı

Giriş

İslâm dünyasında, fıkıh dendiğinde ilk akla gelen isimlerden, en önde olanın "İmâm-ı A'zam" adıyla da anılan Ebû Hanîfe (ö. 150/767) olduğunu söyleyebiliriz. Bu disiplinin müstakil bir ilim olarak ortaya çıkış sürecinde, kendisine sıkça atıf yapılan bir figür olarak ortaya çıkan Ebû Hanîfe, hilâf edebiyatında da -müspet ya da menfi- birçok değerlendirmenin odağında yer almıştır. Literatürde, yalnızca Ebû Hanîfe tarafından gündeme getirilen görüşlerin, *müfredâtü Ebî Hanîfe* (yalnızca Ebû Hanîfe'nin benimsediği görüşler)¹ adıyla kavramlaştırıldığına da rastlanmaktadır. Bu içtihatlar arasında en çok tartışılardan birisi, namazda *Kur'ân* tercümesinin okunması ya da günümüzde yerleşmiş ifadesiyle ana dilde ibadet meselesidir. Bu mesele, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin *Kur'ân*'ın mahiyetiyle ilgili kanaati hakkındaki değerlendirme ve yorumlara da referans teşkil etmiştir. Ayrıca konu, Türk modernleşmesi sürecinde, uluslaşma hareketleri bağlamında da çeşitli dönemlerde gündeme getirilmiştir. Ancak, burada meselenin fikhî bağlamından ziyade, beklenen dönüşümün gerçekleştirilmesinde elverişli



bir argüman olup olmadığı öne çıkmıştır.² Bu tebliğde ise, meselenin fikhî bağlamı ele alınacaktır. Öncelikle konunun, birinci el kaynaklardan tespiti, akabinde de, Hanefî literatüründe ele alınıp yorumlanış biçimi incelenecektir.

Konuyla İlişkin İlk Kaynaklardaki Veriler

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini bize aktaran en eski ve en güvenilir kaynaklar, öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından kaleme alınan *el-Asl* ve *el-Câmiu's-sağîr* adlı eserlerdir. *el-Asl*'de mesele, şöyle ifade edilir: "Ebû Hanîfe'ye göre, Arapçasını telaffuz edebildiği halde, başlangıç tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan birinin uygulaması geçerli olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, böyle birinin uygulaması, ancak Arapçasını telaffuz edemiyorsa geçerlidir."³ Aynı mesele *el-Câmiu's-sağîr*'de şöyle zikredilmiştir: "Ebû Hanîfe'ye göre, Arapçasını telaffuz edebildiği halde, başlangıç tekbirini Farsça alan veya namazda Farsça okuyan ya da hayvan boğazlarken Allah'ın adını Farsça anan bir kimsenin uygulaması geçerlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, geçerli olmaz. Onlara göre, böyle bir uygulama, ancak Arapçasını telaffuz edemeyen kimse için geçerli olur."⁴ *el-Asl*'in metninde, "başlangıç tekbiri" ve "namazda *Kur'an* okumak" aynı bağlamda ele alınmış, *el-Câmiu's-sağîr*'de bunlara hayvan boğazlamak da eklenmiştir. Metinde örnek olarak Farsça zikredilmekle birlikte, literatürde ağırlıklı kabul edilen görüşe göre, Türkçe de dâhil Farsça dışındaki bütün diller için aynı hüküm söz konusudur. Daha sonra teşekkül eden fıkıh literatüründe ise, her mesele ayrı ayrı incelenmiş, bunların yanı sıra ezanın, Cuma hutbesinin, teşehhüd, tesbîh, tehlîl, senâ, istiâze ve dua gibi namazda kırâatın dışında okunan unsurların dili de tartışılmıştır.⁵ Ancak Hanefî kaynakları, tüm bu tartışmaların odak noktasını (*aslü'l-mesele*), namazda *Kur'an* tercümesinin okunup okunamayacağı probleminin teşkil ettiğini vurgulamışlardır.⁶ Biz bu tebliğde, meselenin esasını teşkil eden namazda tercümenin okunması hakkındaki içtihadı incelemeyi amaçladığımız için, fıkıh literatüründe bu konunun detayları olarak kabul edilen başlangıç tekbiri, ezan, Cuma hutbesi vb. hakkındaki tartışmalara girmeyeceğiz.

Namazda, tercümenin okunmasıyla ilgili Ebû Hanîfe ve talebelerinin içtihatları hakkında birinci el kaynaklarda yer alan malumat, alıntıladıklarımız ile sınırlı olup, meselenin delillerine temas edilmemiştir. Bu sınırlı bilgi, ilgili içtihatların arka planı hakkında kesin değerlendirmeler yapmaya imkân tanımamaktadır. Mamafih, günümüzde Ebû Hanîfe'nin içtihadını, dönemin siyasî konjonktürüyle izah etme gayretiyle hicrî 110 yılında Mâverâünnehir ve Semerkand bölgelerinde yaşanan ihtida hareketlerine atıf yapıldığı

görülmektedir. İhtida hareketlerinin artması neticesi, cizye gelirlerinde düşüş yaşanması üzerine, Horasan valisi, cizyeden muaf olmak isteyen mühtedilere birtakım şartların yanında *Kur'an*'dan bir sure okuma mükellefiyetini getirmiş, mühtediler bu şartı yerine getirdikleri gibi, ayrıca bir cami de inşa etmişlerdir. Ancak Emevî yönetiminin cizyeyi kaldırmaması, karışıklık ve isyanlara yol açmıştır.

Ebû Hanîfe'nin içtihadını, bu olaylar ışığında açıklamaya çalışmak, mantıkî açıdan tutarlı değildir. Çünkü *Ebû Hanîfe, Arapçayı rahatlıkla telaffuz edebilen kimsenin, namazda tercümeyi okuyabileceğini söylemiştir*. Bu görüşün, yeni Müslüman olmuş, ana dili Arapça olmayan insanların dil problemini çözmeye yönelik olduğunu ileri sürmek, bir çelişki arz etmektedir. Bu yorumun İmâmeyn'in* görüşlerini açıklamak için kullanılması, mantıken tutarlı olabilir. Öte yandan, tarihî malzeme de, hicrî 110 yılındaki Semerkand bölgesinde yaşanan olaylarla Ebû Hanîfe'nin görüşü arasında bir illiyet bağı ortaya koyamamaktadır. Ayrıca, Emevîlerin, Müslüman olmayı cizyeyi düşürücü bir etken olarak görmeme yolundaki genel eğilimleri ve mühtedilerin *Kur'an* okuma şartını yerine getirmiş olmaları, böyle bir yorumun gücünü oldukça azaltmaktadır. Yakın zamanlarda ilgili içtihadın siyasî bağlamda gündeme gelmesinin etkisinde kalarak yapılan bu aşırı yorum, ancak Hanefî fukahasının, Ebû Hanîfe'nin görüşüne makul gerekçeler bulma amacıyla sarf ettikleri gayretler zincirine eklenen yeni bir halka olabilir.⁷

Konunun Fıkıh Literatürüne Yansıması

Gerek Ebû Hanîfe gerekse talebeleri, bu konudaki içtihatlarının dayandığı delilleri, kaleme aldıkları eserlerde zikretmemişlerdir. Esasen Ebû Hanîfe'nin, fıkha dair bize ulaştığı bir eseri yoktur. Onun fikhî görüşleri, büyük ölçüde öğrencisi Şeybânî'nin eserleri vasıtasıyla bize ulaşmıştır. Bu eserlerde konunun işlenişine ise, yaptığımız alıntılar çerçevesindedir. Bu durum karşısında, sonraki Hanefî fakihler, hem Ebû Hanîfe'nin hem de İmâmeyn'in görüşlerini çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Neticede, ortaya çıkan değerlendirmeler, ister istemez sonraki Hanefî fakihlerinin bakış açılarının, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e izafe edilmesine yol açmıştır. Tebliğin bundan sonraki bölümünde, Ebû Hanîfe'nin ana dilde ibadet hakkındaki görüşü ile ilgili Hanefî fıkıh literatüründe ortaya çıkan tasavvurları inceleyeceğiz. Ebû Hanîfe'nin, namazda *Kur'an* tercümesinin okunabileceğini ifade eden içtihadı, Hanefî fikhında iki ayrı zaviyeden izah edilmiştir. Bu yaklaşımlardan birincisine göre Ebû Hanîfe, *Kur'an*'ın salt anlamdan ibaret olduğunu benimsediği için namazda tercümenin okunmasına cevaz vermiştir. Diğer yaklaşıma göre ise, Ebû Hanîfe *Kur'an*'ın, lafız ve anlamın bütünlüğünden



ibaret olduğu görüşünü benimsemekle beraber, namazda lafzın okunmasını zorunlu görmediği için, tercümenin okunmasını -yalnız namaza mahsus bir ruhsat olarak- kabul etmiştir. Bu genel bilginin ardından, her iki yaklaşımı daha detaylı olarak inceleyebiliriz.

Kur'an'ın Mahiyetinden Hareket Eden Yaklaşım

Ünlü Hanefî fakîhler Serahsî (ö. 483/1090) ve Kâsânî (ö. 587/1181), Ebû Hanîfe'nin namazda tercümenin okunması ile ilgili görüşünü açıklarken, *Kur'an*'ın mahiyetinden hareket etmişlerdir. Serahsî'nin izahına göre, *Ku'rân*, Allah'ın kelamıdır, yaratılmış ve sonradan ortaya çıkmış (mahlûk ve muhdes) değildir. Dillerin hepsi, sonradan ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla *Kur'an*'ın, belirli bir dile ihtisası olduğunu söylemek, *Kur'an*'ın mahlûk olduğunu söylemek, demektir. *Kur'an*'ın eşsizliği (i'câzı) anlamındadır. Ancak, anlam esas alındığı takdirde, *Kur'an*'ın hiçbir dilde benzerinin ortaya konamayacağı gösterilebilir.⁸ Muhammed Ebû Zehrâ'nın değerlendirmesine göre, Serahsî'nin ileri sürdüğü bu argümanlar, *Kur'an*'ın salt anlamdan ibaret olduğu sonucuna götürmektedir.⁹ Kâsânî, *Kur'an*'ın mahiyeti hakkında daha açık ifadeler kullanmıştır. *Kur'an*, lafzı/kalıbı itibarıyla değil, içeriği, ihtiva ettiği öğütler, müjdeleyici ve uyarıcı ifadeler, Allah'ı yüceltici yakarışlar itibarıyla *Kur'an*'dır. Bu içerik, Arapça bir kalıpla ifade edildiği gibi başka bir dilde de ifade edilebilir. Dolayısıyla *Kur'an*'ın içeriğini yansıtan Farsça ile (Arapçanın dışında herhangi bir dille) yapılan bir tercümeyle de *Kur'an* adı verilebilir.¹⁰ *Kur'an*'ın mahiyetini salt manaya indirgeyen her iki fakîh de, bu yaklaşımdan hareketle Ebû Hanîfe'ye göre, Tevrât ve İncil'in *Kur'an*'la uyum içerisinde olan bölümlerinin namazda okunabileceğini, bu uygulamanın İbranca ve Süryanca *Kur'an* tercümesi okunması mesabesinde olacağını ifade etmişlerdir.¹¹ Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe, bu meseleye temas etmediği hâlde, fakîhler onun görüşünü yorumlayarak *tahrîc* neticesinde bu sonuca ulaşmışlardır.

Bu yaklaşımı temellendirmek için referans verilen âyetlerin¹², konuyla doğrudan ilgisi olduğu tartışmalıdır.¹³ “(O) öncekilerin kitaplarında da vardır.”(Şuarâ 26/196) âyetindeki zamir, *Kur'an*'a gönderilmek suretiyle, mananın aslı unsur olduğu savunulmuştur. Bu izah tarzına göre, *Kur'an*'ın öncekilerin kitaplarında bu dille bulunmadığı açıktır. Bu âyet, başka bir dile çevrilmesinin, *Kur'an*'ı *Kur'an* olmaktan çıkarmayacağını göstermektedir. Çünkü öncekilerin kitabı Arapça olmadığı halde, Allah, *Kur'an*'ın öncekilerin kitaplarında bulunduğunu mutlak olarak zikretmiştir.¹⁴ Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemek için referans gösterilen bu âyetten, önceki mukaddes kitapların *Kur'an*'ın farklı dillerdeki kopyaları olduğu sonucunu çıkarmak

sağlıklı değildir. *Kur'an*'da yer alan Hz. Peygamber ve nüzul dönemi ile ilgili birçok bilgi ve değerlendirme, önceki kitaplarda yoktur. Bu âyetin, *Kur'an* ve diğer kitapların müşterek olarak temas ettikleri tevhid, temel ahlaki ilkeler vb. ana temalara¹⁵ ya da Hz. Peygamber'in ve *Kur'an*'ın önceki kitaplarda haber verildiğine¹⁶ dikkat çektiği söylenebilir. Ancak *Kur'an*'ın Arapça orijinalinden diğer dillere yapılan çevirilerinin, mahiyet itibarıyla *Kur'an*'ın aynısı olduğu sonucunu bu ayetten çıkarmak mümkün değildir.¹⁷ Aynı şekilde, Selmân Fârisî'nin Fâtîha'nın Farsça tercümesini yazarak İranlılara gönderdiği ve onların da *dilleri alışincaya kadar* tercüme okuyarak namaz kıldıklarına dair rivayet,¹⁸ sıhhati hakkındaki tartışmalar bir yana,¹⁹ geçici bir uygulamayı dile getirmekte olup Ebû Hanîfe'nin içtihadını temellendirmekten uzaktır. Dolayısıyla bu görüşü desteklemek için kullanılan naklî delillere dayalı temellendirmenin, pek sağlam bir zemine oturduğunu söyleyemiyoruz.

Kur'an'ın mahiyetinden hareketle anlamı esas alan bu yaklaşım, Arapçayı telaffuz edebilme problemine bağlı kalmaksızın namazda tercümenin okunabilmesine makul bir izah getirmektedir. Nitekim orta dönem Osmanlı müelliflerinin de Ebû Hanîfe'nin görüşünü açıklarken bu argümana atf yaptıkları görülmektedir.²⁰ Ancak bu yaklaşımda, “Allah'ın kelâmı” ile neyin kastedildiği tartışılan mesele bağlamında yeterince açığa kavuşturulmamıştır. Burada dikkat çekici olan husus, literatürde Allah'ın sıfatı olarak nitelenen “kelâm”la (kelâm-ı nefsi), bu kelâmın lafız ve kalıplara dökülmüş biçimi (kelâm-ı lafzî) arasında yapılan ayırımın göz önüne alınmamasıdır. Allah'ın kelâmı, onun zâtı ile kâim olan, sükût (sessizlik) ve âfete (konuşmaya güç yetirememe) münâfi (aykırı) olan sıfatıdır. Bu kelâm, harfler ve seslerle aynı cinsten değildir.²¹ Bu kelâmın mahiyetini anlayabilmek, insanın gücünü aşmaktadır.²² “*Kur'an*, mahlûk değildir.” ifadesi ile Allah'ın sıfatı olarak nitelenen kelâmın kastedildiği,²³ dillerde telaffuz edilip okunan ibarelerin “mahlûk” olduğu²⁴, bizzat Hanefî fakîhler tarafından ifade edilmektedir. Şerî hükümlerde delil olan kadîm mana değil, bu mananın lafza bürünmüş biçimidir.²⁵ Namazdaki kıraat yükümlülüğü de, şerî bir hükümdür. Dolayısıyla başta Serahsî olmak üzere bazı Hanefî fakîhlerin kurguladığı bu argüman, konuyla ilgisi açısından, birtakım sorunları barındırmaktadır. İlgili argüman, netice itibarıyla, *Kur'an*'ın Hz. Peygamber'den itibaren bize intikal eden Arapça metninin de Allah'ın kelâmının mümkün olan ifade kalıplarından herhangi birisi olarak algılanışı sonucunu doğurmaktadır. Ancak bu algının, İslam toplumunda hâkim olan *Kur'an* telakkisi açısından, kabul görme ihtimalinin düşük olması Serahsî'yi ve diğer fakîhleri hem bu algıyı hem de Ebû Hanîfe'nin görüşünü sınırlandırıcı bazı hamleler yapmaya sevk etmiş gözükmektedir. Nitekim temas edeceğimiz “kerahat” ve “orijinal



metne uygunluk” yaklaşımları bu gerekliliğin bir dışavurumudur.

Ruhsat Boyutundan Hareket Eden Yaklaşım

Serahsî'nin çağdaşı, ünlü Hanefî fakîh Pezdevî'nin (ö. 482/1089) öncülüğünü yaptığı bu yaklaşımın, bir önceki yaklaşıma tepki olarak geliştiğini söylemek mümkündür. Pezdevî'ye göre, Ebû Hanîfe de diğer âlimler gibi *Kur'ân*'ın lafız ve mananın bütünlüğü olduğu kanaatindedir. Ebû Hanîfe'ye, *Kur'ân*'ın salt anlamdan ibaret olduğu şeklinde bir görüş ifade edilmesi doğru değildir. Ancak Ebû Hanîfe, *sadece namazın geçerliliği konusunda* lafız zorunlu bir şart olarak görmemiştir. Manayı yeterli şart olarak kabul etmiş, nazmı da ruhsat olarak düşebilen bir rükün saymıştır. Bu husus, tasdikî imanın aslî rükünü olması ve ikrarın zaid rükün olması gibidir.²⁶ Pezdevî'nin eserini şerh eden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1329), lafız *Kur'ân*'ın aslî unsuru sayan Ebû Hanîfe'nin, neden namazda lafzın okunmasını zorunlu görmediğini açıklayabilmek için bazı gerekçeler ileri sürer. Buna göre, Ebû Hanîfe'nin, lafız namazın geçerliliği için gerekli görmemesi, namazın Allah'a yakarma hali olması dolayısıyladır. Namazdaki kıraat için, birtakım kolaylıklar tanınmıştır. Meselâ, imamın okumasıyla kıraat yükümlülüğü, muktediden düşer. Bu konuya, *Yedi Harf Meselesi* de açıklık getirmektedir. *Kur'ân*, önce Kureyş lehçesiyle inmişti. Bu lehçeyle okumak, diğer Araplara zor gelince, Rasûlullah'ın talebi üzerine kolaylık gösterildi. *Kur'ân*'nın diğer Arap lehçeleriyle okunmasına da izin verildi. Kureyş lehçesine riayet etme yükümlülüğü kalkınca, isteyen hem kendi lehçesiyle hem de diğer lehçelerle okuma imkânına sahip oldu. “*Kur'ân yedi harf üzere indirildi.*” hadîsi²⁷, buna işaret etmektedir. Kendi lehçesini gayet güzel telaffuz edebilen bir Kureyşlinin, Temîm lehçesiyle okuması caiz olunca, Arap olmayan birinin bir Arap kadar düzgün telaffuz edemeyeceği lafız bırakarak manayı okuması caiz olur. Ebû Hanîfe'ye göre, namazda lafzın bırakılıp tercümenin okunması, mest üzerine mesh gibi iskat ruhsatı olduğu için, bu ruhsatın kullanılmasında acizlik şartı aramaya gerek yoktur.²⁸

Bu gerekçelerin yeterince tatmin edici olduğunu söylemek pek kolay değildir. Nitekim İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), lafzın *Kur'ân*'ın mahiyetine dâhil olduğunu kabul ettikten sonra, lafız ve mana arasında ayırım yaparak, namazda kıraat için yalnızca manayı yeterli görmenin sağlıklı bir yaklaşım olmadığını ifade etmiştir.²⁹ Buna rağmen Pezdevî'nin yaklaşımı, Ebû Hanîfe'nin içtihadını, *Kur'ân*'ın mahiyetiyle ilgili hâkim olan telakkiye aykırı düşmeyecek bir tarzda izaha çalıştığı için olsa gerek, mezhep içerisinde yoğun kabul görmüştür.³⁰ Kimi çağdaş müellifler de, bu yaklaşımı, tercihe şayan bulmuştur. Nitekim Ebû Zehrâ'nın değerlendirmesine göre, tercümeyle

kıraati namaza mahsus bir ruhsat olarak kabul eden bu yaklaşım, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin sosyal ve kültürel ortamına daha uygun düşmektedir. O dönemde, diğer yaklaşımın argümanlarında kullandığı i'câz ve lafız-mana ilişkisi, *Kur'ân*'ın mahlûk olup olmaması gibi meseleler, henüz gündemde değildi. Ancak yeni ihtida etmiş, Arapçaya ana hatlarıyla aşına olmakla beraber telaffuzu yeterince düzgün olmayan geniş bir kitle vardı. Ebû Zehrâ'ya göre, ilgili içtihadın bu hedef kitleye yönelik bir kolaylaştırma olarak okunması daha isabetlidir.³¹ Nitekim mühtedilere *Kur'ân* öğretirken, bazı kolaylıkların tanınması, ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Konumuz açısından dikkat çekici bir örnek, İbn Mes'ûd'un, *Kur'ân* öğretimi sırasında bazı kelimeleri telaffuz edemeyenlere aynı anlama gelen farklı kelimelerle okutmasıdır. Nitekim Duhân Suresi'nin 44. âyetinde geçen “esîm” (ائيم) kelimesini telaffuz edemeyen bir kişiye, âyeti aynı anlama gelen “fâcir” (فاجر) kelimesini okutarak öğretmiş, *Kur'ân* okunmasında hatanın, rahmet ayeti yerine azap ayeti ya da azap ayeti yerine rahmet ayeti okumak ve *Kur'ân*'da bulunmayan bir şeyi ilave etmek olduğunu ileri sürmüştür. İbn Mes'ûd'un bu uygulaması, İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) ve Hammâd (ö. 120/738) gibi Kûfe fıkıhçıları aracılığıyla, Ebû Hanîfe ve öğrencilerine ulaşmıştır.³² Bu olayı ilk dönemlerde *Kur'ân* öğretimini kolaylaştırmak için tanınan, anlamı değiştirmeyen farklı okuma biçimlerine izin verilmesi ruhsatı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu husus, hadislerde “yedi harf” ifadesiyle dile getirilmektedir. Mamafih İbn Mes'ûd'un bu uygulamasının, Kûfe ekolünün meşhur fakîhi Ebû Hanîfe'ye ve talebelerine namazda ayetlerin çevirisinin okunmasını caiz gören içtihatlarında ilham kaynağı olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak talebeleri, verilen örneğin bağlamıyla sınırlı kalırken, Ebû Hanîfe'nin, bir adım daha öteye gittiği anlaşılmaktadır.

Sınırlandırıcı Yaklaşımlar

Ruhsat boyutundan hareket eden yaklaşım, namazda tercümenin okunmasını bir dereceye kadar izah etse de, fukahâ bu içtihadın etkinliğini azaltacak bir dizi sınırlandırıcı şart ileri sürmüştür. Bu sınırlandırıcı yaklaşımlar içerisinde başlıca manaya tam uygunluk yaklaşımı, kerahat yaklaşımı, tercümeyle okuma cevazının Farsçaya has olması yaklaşımı, kıssa-zikir ayırımı yaklaşımı ve ideolojik kasıt bulunmaması yaklaşımını zikredebiliriz.³³ Bunlar içerisinde, argümantasyon açısından önem taşıyan yaklaşımlar, “manaya tam uygunluk” ve “kerahat” yaklaşımlarıdır. Her iki yaklaşımın kurgulanmasına öncülük eden fakîh olarak karşımıza yine Serahsî çıkmaktadır.

Serahsî'nin, *Kur'ân*'ın mahiyetine yönelik olarak ileri sürdüğü argümanlar, netice itibarıyla, *Kur'ân*'ın, Hz. Peygamber'den itibaren bize intikal



eden Arapça metninin de, Allah'ın kelâmının mümkün olan ifade kalıplarından herhangi birisi olarak algılanışı sonucunu doğurmaktadır. Ancak bu algının, İslâm toplumunda hâkim olan *Kur'an* telakkisi açısından, kabul görme ihtimalinin düşük olması, Serahsî'yi hem bu algıyı hem de Ebû Hanîfe'nin görüşünü sınırlandırıcı bazı hamleler yapmaya sevk etmiş gözükmektedir. Müellifimiz öncelikle, Ebû Hanîfe'ye göre çevirinin okunmasıyla kıraat yükümlülüğü yerine gelmekle birlikte, bu uygulamanın mekruh olduğunu belirtir. Dolayısıyla kıraatin ikmâli için, Hz. Peygamber'in dili olan Arapçaya itibar etmek gereklidir. Bu açıdan, Arapça metni okuyabilen bir kişinin, çeviriyi okuyarak namaz kılması mekruhtur.³⁴ Kerâhat kaydının, çevirinin okunmasına verilen izni tatbikat açısından önemli ölçüde sınırladığını söyleyebiliriz. Zira hiçbir sağduyu sahibi Müslümanın, namaz gibi mühim bir ibadetin ifasında, mekruh olan bir uygulamayı tercih etmesi, beklenemez.³⁵ Serahsî'nin ikinci ve daha önemli hamlesi, çevirinin okunmasını "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartına bağlamasıdır. Bunun tamamlayıcısı olarak da, "tefsîr" ya da "tevil" gibi kesinlik içermeyen ifadelerin namazda okunamayacağını tasrih etmiştir.³⁶ Gerek çevirinin imkân ve sınırlılıklarını gerekse din dilinin ve ilahî metinlerin özelliklerini dikkate aldığımızda, "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartının bu konudaki cevâza gölge düşürecek nitelikte olduğu söylenebilir. Bu şartın, Ebû Hanîfe'nin görüşünün uygulanmasını önemli ölçüde sınırladığına, hatta bu içtihadın farazî bir mesele olarak algılanmasına yol açtığına birçok müellif işaret etmiştir.³⁷ Öte yandan, "Allah'ın kelâmının Arap diline has olamayacağı" savunan Serahsî'nin,³⁸ çevirinin namazda okunabilmesini "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartına bağlaması, ilk bakışta sınırlandırıcı stratejinin bir yansıması olarak gözükmekle birlikte, daha derin bir gerekliliğin ifadesidir. Zira Allah'ın "muhtes ve mahlûk olmayan kelâmı", bize ancak Hz. Peygamber'den duyulan Arapça kalıplar aracılığıyla intikal etmiştir. Bu kalıplar olmaksızın, Allah'ın kelâmına ulaşma imkânımız yoktur. Dolayısıyla diğer dillere yapılan çevirilerin muteberliği, elimizdeki tek orijinal versiyon olan Arapça metne sadakati ile doğru orantılıdır. Bu açıdan Serahsî'nin argümanları Arapça metnin de Allah'ın kelâmının mümkün olan ifade biçimlerinden biri olarak algılanması sonucuna ulaşsa da, pratikte diğer dillerdeki çevirilerin Arapça metinle eş değer kabul edilebilmesi mümkün görünmemektedir. Bu zorunluluktan dolayı Serahsî, çevirinin namazda okunabilmesi için, Arapça metni tam olarak yansıtmaması ön koşul olarak ileri sürmek durumunda kalmıştır.³⁹ İlgili sınırlandırıcı yaklaşımlar literatürde takip edilmiştir.

Tercümeyle kıraatin cevazını ideolojik kasıt bulunmamasına bağlayan yaklaşım, meselenin sosyo-politik bağlamını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin içtihadının Arapça metni ihtiva eden Mushafların devre dışı bırakılarak, bunun yerine Farsça çevirileri geçirme teşebbüslerine dayanak yapılmasından fevkalade rahatsız olmuşlardır. Kaynaklarda, bu durumu gösteren anekdotlar bulunmaktadır.⁴⁰ Bu bağlamda öne çıkan isim de, Buhârâ fakihlerinden Ebû Bekr Muhammed b. El-Fadl (ö. 381/991) olmaktadır. İbn el-Fadl, Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre *Kur'an*'ın Farsça çevirisini yazmak için kendisinden fetva istendiğinde, "Bir ya da iki âyetin çevirisi yazılabilir. Ancak *Kur'an*'ın tamamının Farsça çevirisini yazmak isteyen en etkili biçimde engel olunur." cevabını vermiş ve böyle bir talebin arkasında ya ideolojik kasıt ya da akli denge problemi olacağını iddia etmiştir.⁴¹ İbn el-Fadl'ın bu tavrında, Araplara ve Arapçaya karşı üstünlük iddiasında bulunan "Şuûbiyye"nin, Ebû Hanîfe'nin içtihadından yararlanarak Farsçayı din dili konusunda da öne çıkarma teşebbüslerine karşı gösterilen tepkinin izlerini görmek mümkündür.⁴² Bu meyanda, bazı Türkistan kökenli fakihlerin, çevirinin aslın yerine geçmesi endişesiyle, yalnızca çeviriyi içeren Mushaf yazılmasına sıcak bakmadıklarını, ancak kimi fakihlerin orijinal metin ve çeviriyi birlikte ihtiva eden Mushafların yazılmasında bir sakınca görmediklerini söyleyebiliriz.⁴³ Konumuzla ilgili olarak, sosyal çevrenin etkisini ortaya koyması açısından Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. Aslen Belh'li olup Buhârâ'da vefat eden Ebû Ca'fer (ö. 362/973),⁴⁴ metnin yazılmasında tercümeyle ihtiva eden Mushafların yapılması konusunda şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bizim bölgemizde bunun yapılmasında bir sakınca yoktur. Ama onların (Arapların) diyarında yapılması mekruh olur. Zira *Kur'an*, onların diliyle nazil olmuştur."⁴⁵

Tartıştığımız mesele, özü itibarıyla etnik ve kültürel farklılıkların kesişme noktasında yer almaktadır. Bu bağlamda Hanefî fakihlerin, *Kur'an*'ın herhangi bir dile ihtisası olmadığını ileri sürmeleri -Başta Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere-⁴⁶ muhalif kanadın "*Kur'an*, Arapçadır. Çeviri ise, *Kur'an* değildir. Dolayısıyla namazda okunamaz." argümanına bir cevap teşkil etmekteydi. Meselenin bu yönüne dikkat çeken Hanefî fakihlerden biri de, *Hidâye* şârihlerinden Serûcî'dir (ö. 710/1310). Serûcî, şöyle bir aktarımda bulunur: Şâfiî'ye göre, bir kişi namazda dinî metinlerde nakledilmeyen bir dua okusa, eğer duayı Arapça okumuşsa namazı bozulmaz. Ancak Arapçanın dışında bir dille (Acemce) okumuşsa namazı bozulur. Serûcî, bu yaklaşımı şöyle değerlendirir: "Şâfiî, bu meselede, Acemlere (Arap olmayan unsurlara) karşı gösterdiği taassubu açığa vurmuştur. Eğer bu dua,



Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde yer almıyorsa, bu duanın Arapça ya da başka bir dilde yapılmış olması arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin gündeme getirdiği manayı ön plana çıkaran içtihadın, Şâfi'nin başını çektiği Arapçaya aşırı vurgu yapan akım karşısında bir denge oluşturduğu söylenebilir. Ancak Ebû Hanîfe'nin durduğu noktanın, çoğunluğun benimsediği *Kur'an* telakkisiyle uzlaştırılmasındaki güçlük, onun bu görüşünden döndüğü iddiasına zemin hazırlamıştır.

Ebû Hanîfe'nin Görüşünden Döndüğü Rivayeti

Ruhsat boyutundan hareket eden yaklaşıma ve sınırlandırıcı yaklaşımlara rağmen, namazda tercümenin okunması içtihadı ile İslam âleminde hâkim olan lafız-mana bütünlüğünü ön gören *Kur'an* telakkisinin bağdaştırılamaması, Hanefi fakihlerinin, Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğü rivayetini ön plana çıkarmalarına sebep olmuştur. Şeybânî, Cessâs (ö. 370/981), Serahsî ve Kâsânî gibi otoritelerin eserlerinde, Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğüne dair bir bilgiye rastlanmamakla birlikte⁴⁸, *Hidâye* müellifi Mergînânî (ö. 593/1197), Ebû Hanîfe'nin namazda tercümenin okunması hususunda İmâmeyn'in görüşüne döndüğü rivayetine güvenilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁹ Bu rivayetin kabul edilmesiyle, Hanefi mezhebindeki görüş ayrılığı giderilmiş, namazda *Kur'an*'ın tercümesini okumak, Arapçayı telaffuz edemeyenler için tanınan geçici bir ruhsat haline gelmiştir. Bu aşamanın ardından Hanefi mezhebine göre kaleme alınan eserlerde, metinlerde İmâmeyn'in görüşü, tek görüş olarak verilmiş, şerhler ve hâşiyelerde ihtilafa temas edilmekle beraber, Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğü vurgulanmıştır.⁵⁰ Sihhatine şüphe olmakla beraber⁵¹, fukahanın rücu rivayetine için sarıldıklarını, kendi ifadelerinden okumak mümkündür. Taftazânî'nin naklettiğine göre; Fahrülsîlâm, Ebû Hanîfe'nin namazda *Kur'an* çevirisinin okunmasıyla ilgili içtihadının, *Kur'an*'ın Arapça olduğunu söyleyen âyetlere açıkça ters olduğunu söylemiş; Sadrülsîlâm Ebu'l-Yüsr ise, konunun çok problemli olduğunu, çünkü Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünün mahiyetini ve dayanağını kimsenin tam olarak açıklayamadığını ifade etmiştir.⁵² Bu bağlamda şöyle bir değerlendirme de yapılmıştır: Namazda tercümenin okunmasının kabul edilmesi, iki problemi ortaya çıkarmaktadır. Ya *Kur'an*'ın Hz. Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılı olan, Hz. Peygamberden hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde tevatiiren nakledilen kitap olduğu tarzındaki hâkim telakkinin bırakılması gerekecektir. Çünkü tercüme, bu unsurları ihtiva etmemektedir. Ya da *Kur'an* okumaksızın namaz kılınabileceğinin kabul edilmesi gerekir, çünkü tercüme, *Kur'an* değildir.⁵³ Bu argümana Farsça ibarenin, Arapça nazmın yerini tuttuğu, dolayısıyla lafzın tahkiken değilse de

takdiren gözetilmiş olduğu şeklinde cevap verilmiştir.⁵⁴ Ancak bu cevap, mezkûr algıyı silecek kadar güçlü olmamıştır. İlgili problemler karşısında, namazda tercümenin okunması hükmünü daha fazla taşıyamayan Hanefi fukahası, Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğünü, rivayetin sağlamlığından ziyade nasslarla çatışmayan bir sonuca ulaştıklarını düşündükleri için tercih etmişlerdir.⁵⁵ Zaman zaman diğer mezheplere mensup ulemanın, konuyla ilgili eleştirileri karşısında güç durumda kalan Hanefi fıkıhçıların⁵⁶ ısrarla reddetmeye çalıştıkları husus, *Kur'an*'ın salt anlamdan ibaret olduğu, lafzın *Kur'an*'ın mahiyetine dâhil olmadığı şeklinde bir telakkinin, Ebû Hanîfe'ye ve Hanefi mezhebine nispet edilmesidir. Bu anlayıştan, *tebrîe* endişesini Hanefi usulcülerin *Kur'an* tanımlarında da görmek mümkündür. Pezdevî'nin "*Kur'an nazım ve mananın bütünlüğüdür.*" İfadesini, Sadrüşşerîa, "*Kur'an manayı gösteren nazımdır.*" tarzında formüle etmiş, İbnü'l-Hümâm ise *Kur'an*'ı; "*Düşünmek ve ibret almak için indirilen, tevatiir yoluyla nakledilen Arapça lafızdır.*" şeklinde tanımlayarak Arapçaya aidiyetin *Kur'an*'ın mahiyetine dâhil olduğunun altını çizmiştir.⁵⁷ Hatta İmâmeyn'in, Arapçayı telaffuz edemeyenlerin namazda tercüme okuyabileceğini ön gören; zaruret ve istiaat kavramları çerçevesinde daha kolay savunulabilen içtihadına bile sıcak bakmayan İbnü'l-Hümâm, Arapçayı telaffuz edemeyenin ümmî statüsünde olduğunu, dolayısıyla kıraatsız namaz kılması gerektiğini söyleyerek İmâmeyn'e de muhalefet etmiş ve bu konuda Hanefi mezhebinin dışına çıkmıştır.⁵⁸ Konumuzla ilgili, *en-Nefhatü'l-kudsiyye fi Ahkâmi Kırâati'l-Kur'an ve Kitâbetihî bi'l-Fârisiyye* adında müstakil bir eser kaleme alan XVII. yüzyıl âlimlerinden Şürunbülâlî (ö. 1069/1659), Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğünü savunduğu gibi, İmâmeyn'in görüşünü de yorumlayarak Arapçayı telaffuz edemeyen birinin tercüme okumaktansa kıraatsız namaz kılmasının daha uygun olacağını iddia etmiştir.⁵⁹ Yine XVII. yüzyılda kaleme alınan ve Hanefi mezhebinin hâkim olduğu Anadolu'da yaygın biçimde okunan ve istifade edilen *Terceme-i Tibyân* adlı Türkçe tefsirde, namazda kıraat probleminin Hanefi doktrinindeki görüşlere atıfta bulunmaksızın Şâfi doktrini çerçevesinde izah edilmesi de,⁶⁰ bu konuda Hanefi mezhebi çerçevesinde üretilen görüşlerin kendi müntesipleri arasında bile yeterince taban bulamadığının göstergesi olarak düşünülebilir. Aynı hususu, Cumhuriyet döneminde de görmek mümkündür. Ebû Hanîfe ve Hanefi mezhebine bağlılıklarıyla tanınan muhafazakar kalemler bile, Ebû Hanîfe'nin bu meselede hata ettiğini, diğer üç mezhebin görüşünün "hak" olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶¹

Bu genel yaklaşımın yanında, edebiyat ve dil konusundaki tartışmalarda Ebû Hanîfe'nin namazda tercümenin okunmasıyla ilgili içtihadına atıfta



bulunulduğuna rastlamak mümkündür. Klasik Türk şiirimizin son büyük ustalarından olan Şeyh Gâlib (ö. 1799), her dönemde şiirde yeni mazmunların kullanılabilirliği, yeni yaklaşımların getirilebileceği tezini savunurken, Ebû Hanîfe'nin namazda *Kur'ân* tercümesinin okunmasını caiz gören içtihadına da temas etmiştir. Şeyh Gâlib'e göre, her ne kadar bu görüşten döndüğü söylene de, Ebû Hanîfe'nin i'câz konusunda manayı ön plana çıkarması, namazda Arap olmayanların kendi dilleriyle okumalarına cevaz vermesi, her dönemde her dilde üstün nitelikli edebî ürünlerin ortaya konmasını gerektirmektedir. Bunlarla mukayese edildiği zaman, *Kur'ân*'nın anlam itibarıyla mucize oluşu açıkca tezahür edecektir. Gâlib Dede'nin, fikhî bir görüşü, kendi edebî tezini desteklemek için kullanabilmesi İslamî ilimlere vukufiyetinin, verileri kültür içerisinde yoğurabilme kudretinin bir göstergesidir. Şeyh Gâlib'in bu konudaki görüşlerini yansıtan mısraları, eşsiz eseri *Hüsn ü Aşk*'tan naklediyoruz:

Serdâr-ı eimme-i eâzım
Kılmadı salâta nazmı lâzım

İ'câzın umûmın etti tasvîb
Ma'naya lüzûmın etti tasvîb

Bu bahsi beyânda dedi hattâ
Ric'atleridir eğerçi akvâ

“Merd-i a'cemiyye aldı tefvîz
Kendi lügatiyle ede ta'rîz”

Her devrde bir iki sühan-sâz
Elbette eder beyân-ı i'câz

Sarfetmeg ile hayâl-i sâfın
Arz eyler edâ-yı i'tirâfın⁶²

Sonuç

Ebû Hanîfe'nin, namazda *Kur'ân*'ın tercümesiyle kıraat yükümlülüğünün yerine getirilebileceğini öngören içtihadı, birçok açıdan, çözülemeyen bir muamma olma özelliğini korumaktadır. Bu içtihadın delillerine dair, kendisinden bir bilgi ulaşmaması, bu içtihadın belirli bir konjonktürle bağlantılı olduğunu gösterebilen verilere sahip olmayışımız, konuyu spekülasyona açık bir hale getirmektedir. Sonraki âlimlerin temellendirici yaklaşımları içerisinde *Kur'ân*'ın mahiyetinden hareket eden yaklaşım, lafız-mana bütünlüğünü yansıtmadığı için taban bulamamıştır. Ruhsat boyutundan hareket eden yaklaşım ve sınırlandırıcı yaklaşımlar da, yeterince tatmin edici olmadığından, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğü rivayeti ön plana çıkarılarak hem mezhep içerisinde konsensüs sağlanmış hem de lafız-mana bütünlüğünü öngören hâkim *Kur'ân* telakkisi ile uyum tesis edilmiştir. Uzun müddet fıkıh kitaplarının sayfalarında kalan bu mesele, Modernleşme sürecine giren İslam dünyasında, XX. asrın başlarından itibaren dinde yenileşme ve uluslaşma hareketi çerçevesindeki tartışmalarda zaman zaman gündeme gelmiştir. Ancak bu tartışmaların zeminini fikhî değil sosyo-politik süreç belirlediğinden, meselenin fikhî mantalitesi içerisindeki konumu değil, kültürel değişim sürecine etki edebilecek bir argüman olarak işlevselliği göz önüne alınmıştır. Ana dilde ibadet uygulamasını savunanlar, Ebû Hanîfe'nin içtihadına *Kur'ân*'ın mahiyetinden hareket eden yaklaşım çerçevesinde atıfta bulunmuşlar, karşı görüşte olanlar da, sınırlandırıcı yaklaşımlar ve görüşünden döndüğü rivayeti ile mukabele etmişlerdir. Konjonktürün başka noktalarda yoğunlaşması, bu tartışmaların ikinci bir vetîreye kadar kullenmesine sebep olmuştur. Her gündeme geldiğinde konu etrafında yaşanan tartışmalar çerçevesinde ortaya çıkan yazı, makale ve kitaplar bağımsız bir literatür teşkil edecek boyuta ulaşmıştır. Konu, aktüalitesini devam ettirdiği müddetçe bu literatüre yeni halkalar ekleneceğe benzemektedir.

Dipnotlar

1. Örnek olarak bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Beyrut ts., II, 94.
2. Anadilde ibadet konusuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Kaşif Hamdi Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, *Dini Araştırmalar*, 3, 171-203, (1999); a.mlf., “Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet”, *İslami Araştırmalar*, 1-2, 83-90 (2002); a.mlf., “Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 211-227 (2012). Tebliğ hazırlanırken yeni kaynaklar ve veriler dikkate alınmakla birlikte ana hatlarıyla bu çalışmalarımızdan yararlanılmıştır.
3. Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut 1990, I, 39.
4. Şeybânî, *el-Câmiu's-sağir*, Beyrut 1986, s. 94.
5. Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, Süleymaniye Ktp., nr. 552, I, 126b.
6. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1982, I, 37; Mergînânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, I, 47.
- * Hanefî literatüründe Ebu Yusuf ve Muhammed için İmameyn (iki imam) tabiri kullanılır.
7. Konuyla ilgili geniş bilgi ve referanslar için bk. Okur, “Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet”, s. 84-85.
8. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37; a.mlf., *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut ts., I, 282.



9. Muhammed Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, Dârü'l-fikri'l-Arabî ts., s. 272-273.
10. Kâsânî, Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi', Beyrut 1986, I, 112-113.
11. Serahsî, el-Mebsût, I, 234; Kâsânî, I, 113.
12. Şuarâ 26/196; A'lâ 87/18-19; Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, Beyrut ts., III, 348.
13. Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", s. 176-177.
14. Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, III, 348.
15. Ebussuud Efendi, İrşâdü'l-akli's-selîm, Beyrut 1990, VI, 264; Şevkânî, Fethu'l-kadîr, Mısır 1966, IV, 117.
16. Kurtubî, el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut 1988, XIII, 93.
17. (A'lâ 87/18-19) ayetlerinin bu bakış açısı ile izahı da aynı problemleri ihtiva etmektedir. Şeyhzâde, Haşiyetü Şeyzade alâ tefsiri'l-Kâdî Beydâvî, İstanbul 1306, III, 47
18. Serahsî, el-Mebsût, I, 37; Sıgnâkî, en-Nihâye, Süleymaniye Ktp., Nuruosmâniye, nr. 1768, I, 67a; Kâkî, Mi'râcü'd-dirâye, I, 125b; Şürûnbülâlî, en-Nefhatü'l-kudsiyye, Mısır 1355, s. 15.
19. Leknevî, Âkâmü'n-nefâis fî edâi'l-ezkâr bi lisâni Fâris, nşr. Nuaym Eşref Nûr Ahmed, Karaçi 1419, s. 31 (Mecmûatü resâilî'l-Leknevî, IV, 333-392 arasında); Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", s. 178; a.mlf., "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", s. 219-220.
20. Yakup Paşa, Şerhu'l-Vikâye Hâşiyesi, Ragıb Paşa Ktp., Yeni Medrese, nr. 92, v. 21b; Yusuf b. Cüneyd (Ahî Çelebi), Zahîretü'l-ukbâ, Ragıb Paşa Ktp., nr. 480, v. 65b.
21. Neseфі, el-Kâfî, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 612, v. 21b.
22. Vidîni, Takrîr-i Mirât, İstanbul 1311, s. 85.
23. Kâsânî, I, 113.
24. İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, el-Fetâve'l-Bezzâziyye, Beyrut 1986, III, 338 (el-Fetâve'l-Hindiyeye ile birlikte); İbn Nuceym, Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-menâr, Beyrut 2001, s. 15.
25. Bk. et-Taftezânî, Şerhu'l-akâid, İstanbul 1308, s. 94.
26. Pezdevî, Usûl, İstanbul 1307, I, 21-25 (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr adlı şerhi ile birlikte); Bâbertî, et-Takrîr, Kuveyt 2005, I, 136-141.
27. Buhârî, "Fadâilü'l-Kur'ân", 5. "Yedi harf" tabiriyle, okumada tanınan kolaylıkların kastedildiği tercihi hakkında bk. Kurtubî, el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân, I, 32; İsmail Hakkî İzmirli, Tarih-i Kur'ân, İstanbul 1956, s. 16-17. Bu doğrultudaki rivayetler için ayrıca bk. Zerkeşî, el-Burhân, Kahire ts., I, 211-212.
28. Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 23-24.
29. İbn Emîrî'l-Hâc, et-Takrîr ve't-tahbîr, Beyrut 1983, II, 213-214; Emir Padişah, Teysîru't-Tahrîr, Beyrut ts., III, 5.
30. Konunun Pezdevî çizgisinde ele alınışının örnekleri için bk. Neseфі, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1986, I, 13-14; Zeylâi, Tebyînü'l-hakâik, Beyrut ts., I, 111; Sadrüşşerîa, et-Tavdîh, Beyrut 1996, I, 53-54 (et-Telvîh ile birlikte); İbn Melek, Şerhü'l-Menâr, İstanbul 1965, s. 9.
31. Muhammed Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, s. 269-274.
32. Bk. Ebu Yusuf, Kitâbü'l-âsar, Beyrut ts., s. 44; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Kitâbü'l-âsar, Kahire 2007, I, 301.
33. Geniş bilgi için bk. Okur, "Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet", s. 87-89.
34. Serahsî, Şerhu'l-Câmii's-sağîr, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 565, v. 21b. Ayrıca bk. a.mlf., el-Mebsût, I, 37; a.mlf., Usûl, I, 282.
35. Nitekim Hanefî fakihler, kerâhatle kılınan namazın iade edilmesi gerektiğini vurgulamışlar. Kerahatin tahrimi ya da tenzihi oluşuna göre iadenin vacip ya da müstehab olması üzerinde durmuşlardır. Bk. Merğînânî, el-Hidâye, I, 64-65; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Beyrut 1986, I, 364; İbn Abidin, Reddü'l-Muhtâr, Beyrut 1987, I, 486-487.
36. Bk. Serahsî, el-Mebsût, I, 37; a.mlf., Şerhu'l-Câmii's-sağîr, v. 22a.
37. Bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, Riyad 1998, V, 476; Neseфі, Tefsîru'n-Neseфі, Beyrut ts., IV, 131; Zerkeşî, el-Burhân, I, 466-467.
38. Bk. Serahsî, Şerhu'l-Câmii's-sağîr, v. 21b.
محدث ك لها الا سنة و مذ لوق لا و محدث غير ت عالى الله ك لام ف ان ال عرب ب لغة ي خ تص الله ك لام ان ي دى ان ي جوز لا و
39. Geniş bilgi için bk. Okur, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", s. 222-224.
40. Sıgnâkî, en-Nihâye, I, 67a; Kâkî, Mi'râcü'd-dirâye, I, 125b; Kürlânî, el-Kifâye, Kalküta 1831, I, 209-210.
41. Bk. Serahsî, Şerhu'l-Câmii's-sağîr, v. 22a.
42. Konuyla ilgili detaylar için bk. Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", s. 185-186.
43. Bk. Merğînânî, Kitâbü't-tecnîs ve'l-mezîd, Karaçi 2004, I, 477-478; Burhanüddin İbn Mâze el-Buhârî, el-Muhîtü'l-Burhânî, Beyrut 2003, I, 351; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, I, 248-249; Şürûnbülâlî, en-Nefhatü'l-kudsiyye, s. 11, 12, 23.
44. Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 34.
45. Âlim İbn Alâ, el-Fetâve't-Tatarhâniyye, Beyrut 2005, I, 284.
46. Krş. Serahsî, el-Mebsût, I, 37. Şâfî'nin Kur'ân'ın Arapça olduğuna, Arapçanın üstünlüğüne ve Müslümanların Arapça öğrenmesinin gerekliliğine yaptığı şiddetli vurgu göz önüne alındığında başta Serahsî olmak üzere Hanefî fakihlerin kurguladığı argüman daha da anlamlı olmaktadır. Krş. Şâfî, er-Risâle, nşr. A. M. Şakir, Beyrut ts., s. 40, 42, 45-50.



47. Serûcî, Gâyetü's-Serûcî, Süleymaniye Ktp., nr. 531, II, 80a.
48. Şeybânî, Kitâbü'l-Asl, I, 39; a.mlf., el-Câmiü's-sağır, s. 94; Cessâs, Muhtasarı İhtilâfî'l-ulemâ, Beyrut 1996, I, 260; Serahsi, el-Mebsût, I, 37; Kâsânî, I, 112-113.
49. Mergînânî, el-Hidâye, I, 47.
50. Bir örnek olmak üzere İbrahim Halebî'nin Mülteka'l-ebhur metnini ve bu metin üzerine kaleme alınan İsmail Sivâsî'nin Ferâid adlı şerhini gösterebiliriz: İsmail b. Sinan es-Sivâsî, Ferâidü Mülteka'l-ebhur, Süleymaniye Ktp., Hamîdiye, nr. 515, I, 54b.
51. Yahya er-Ruhâvî, "Haşiyetü'r-Ruhâvî", Şerhü'l-Menâr ve havâşîh, İstanbul 1313, s. 47; İzmirli-Yaltkaya, "Kur'ân'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması", Belleten, XXII, 604.
52. Taftazânî, et-Telvîh ale't-Tavdîh, Beyrut 1996, I, 54.
53. İbn Melek, Şerhu'l-Menâr, s. 9-10.
54. Taftazânî, et-Telvîh, I, 53; Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, İstanbul 1296, s. 19-20; İzmirî, Hâşiyetü Mirâti'l-usûl, İstanbul 1285, I, 108-109.
55. İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, I, 248; İbn Nuceym, el-Bahrü'r-râik, Beyrut 1993, I, 324; İbn Abidin, Reddü'l-muhtâr, I, 325.
56. Bu konuda bir örnek için bk. Cüveynî, Mugîsü'l-halk, Beyrut 2003, s. 84.
57. Pezdevî, I, 23; Sadrüşşerîa, I, 54; İbn Emîr el-Hâc, II, 213; Emîr Pâdişah, III, 3.
58. İbn Emîr el-Hâc, II, 214; Emîr Pâdişah, III, 5; Merağî, Bahs fi tercemeti'l-Kurâni'l-kerîm, Beyrut 1981, s. 29-30.
59. Şürunbülâlî, s. 21-22, 23-24. Şürunbülâlî Arapçayı telaffuz edemeyenin tercüme okumasının imameyne göre zorunlu olmayıp caiz olduğunu ileri sürmektedir (Nefha, s. 24). Ancak Kâdîhân ve Kâsânî'nin ibarelerinden Arapçayı telaffuz edemeyenin tercüme okumasının İmameyne göre zorunlu olduğu anlaşılmaktadır (Kâsânî, I, 113; Kâdîhân, el-Fetave'l-Haniyye, Bulak 1310, I, 86). Merağî de bu görüşü tercih etmiştir (Merağî, Bahs, s. 27-32, 37, 41).
60. Mehmed Ayıntâbî, Terceme-i Tibyân, İstanbul 1306, I, 26.
61. Bir örnek olarak bk. Ahmed Davudoğlu, Bulûgü'l-merâm Tercümesi ve Şerhi Selamet Yolları, İstanbul ts., I, 324-325.
62. Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, haz. Muhammed Nur Doğan, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002, s. 170, 172.



Doç. Dr. Soner DUMAN

Aslen Kastamonu-Taşköprü'lü olup 1975'te İstanbul'da doğdu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 1998'te buradan mezun olduktan sonra aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam hukuku bilim dalında yüksek lisansa başladı. 2000 yılında yüksek lisansını, 2007 yılında doktorasını tamamladı. 2000 – 2011 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığına bağlı olarak çeşitli liselerde din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri olarak görev yaptı. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku bölümünde öğretim üyesi olarak göreve başladı. 2014 yılında aynı üniversitede Doçent oldu. Hâlen aynı üniversitede İslam Hukuku Anabilim dalı Başkanı ve öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Yayınlanmış telif ve tercüme çalışmaları bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar – Sebepler – Analiz)

Giriş

Değişme, değer yargısından arındırılmış bir kavram olarak, en geniş anlamda doğada, toplumda ve insanda gözlenen başkalaşma ve farklılaşmaları ifade eder. Değişme, insan toplumu bakımından kaçınılmaz bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumların durağan olmadığı bir gerçektir. Toplumda, sürekli eski alışkanlıkların ve davranış kalıplarının terk edildiği, yenilerinin ise benimsendiği ve dolayısıyla eski kuralların değiştiği ya da ortadan kalktığı görülür. Sosyal kontrolün en etkin aracı olan hukuk kuralları da, değişmeden nasibini alır, yani değişir, ortadan kalkar, yerlerine yenileri gelir.¹ Hukukun değişmesinde rol oynayan pek çok faktör bulunmaktadır. Bu faktörler arasında, toplumların coğrafi konumu, demografik yapısı, ekonomik, siyasî dinî ve ahlakî etkenler sayılabilir.²

İslâm hukuku açısından, değişimin, hukukun kaynaklarına yönelik boyutu, daha çok vahiy dönemiyle sınırlı olarak ve nesih tartışmaları bağlamında söz konusu edilmiştir. İslam hukukunun nass dışı kaynaklarını teşkil eden doktrinde yani müctehidlerin icthadları, müftülerin fetvaları ve kadıların verdikleri hükümlerdeki değişimler ise, usul eserlerinde “tegayyürü'l-



ictihâd” (ictihadın değişmesi) şeklinde ifade edilirken, furû literatüründe, somut olaylarda bir müctehidin görüşünü değiştirmesi daha çok “rücû” terimiyle ifade edilmektedir.

“Bir müctehidin, bir konudaki görüşünü değiştirip başka bir görüşe sahip olması” anlamında “rücû”, fıkıh tarihinde ve literatüründe sıklıkla görülen bir vâkıdır. Usul kitaplarının ictihad bölümlerinde, bu konuya dair tartışmaların yer alıp bunun bir prosedüre bağlanması ve yine “ictihad, ictihad ile nakzedilmez” şeklinde *Mecelle*'de³ yer alan genel kuralın, fıkıh ve usul literatüründe sıklıkla dile getirilmesi de, bu gerçeği göstermektedir. Dahası furu fıkıh kitapları, pek çok konuda sahabenin de görüşlerinden rücû ederek farklı görüşler benimsediklerini ifade eden örneklerle doludur.

Bir müctehidin ictihadını değiştirmesine ilişkin hüküm konusunda genel kabul gören yaklaşımı özetle şu şekilde belirtmek mümkündür: Bir müctehidin, bir konudaki ictihadını değiştirmesi câizdir.⁴ Bir müctehid, bir konuda bir hükmü benimseyip ona göre hüküm verdikten sonra, o konuda farklı bir görüşü benimsemişse, bu rücû onun ilk görüşünü geçersiz kılmaz; çünkü ikinci ictihadın birinciden daha doğru olduğu söylenemez. İctihad, bir konuda –hata ihtimali söz konusu olmakla birlikte- zann-ı gâlibe ulaşmaktan ibarettir. İctihadda, hata ve isabeti kabul edenler dikkate alındığında, her bir ictihad hatalı olabileceği gibi doğru da olabilir.⁵

Kuşkusuz sünnî fıkıh ekolleri dikkate alındığında, rücû konusunda en çok dikkati çeken isim İmâm Şâfiî'dir.⁶ Zira Şâfiî'de rücû, birkaç görüşle sınırlı kalmanın ötesinde, bütün bir fıkıh anlayışına yansımış ve bu durum Şâfiî'nin *kavl-i kadîm* ve *kavl-i cedîd* şeklinde iki farklı mezhebî yaklaşıma sahip olması ile neticelenmiştir.

Fıkıh tarihinde, Şâfiî'ninki kadar net ve keskin olmamakla birlikte diğer mezheplerin kurucularında da, “ictihad değiştirme” olayına rastlanmaktadır. Hanefilik açısından düşünüldüğünde, literatürde en çok Ebû Yûsuf'un rücûlarına yer verilmektedir.⁷ Hanefî furû literatüründe, Ebû Hanîfe'nin rücûları, -namazda Arapçadan başka bir dille kıraat yapma konusunda olduğu gibi- belirli bazı konular üzerinde, kimi zaman spekülâtif bir tarzda tartışılmış olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuların bütünü bir araya getiren ve bunun sebepleri üzerinde duran bir çalışma bulunmamaktadır.

Biz bu tebliğimizde, başta İmâm Muhammed'in *el-Asl* adlı eseri olmak üzere, Hanefî fıkının en geniş çaplı eseri olan Serahsî'nin *el-Mebsût*'u ve Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâ'i* adlı eserini temel alıp, gerektiğince diğer furu fıkıh literatürüne de göndermelerde bulunarak Ebû Hanîfe'nin bütün rücûlarını tespit etmeye çalıştık. Tespit ettiğimiz bu rücûları, Serahsî ve Kâsânî tarafından yapılan

açıklamalar üzerinden sebeplerine göre tasnif edip bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalıştık. Bu rücûların toplam olarak kırk iki tane olduğunu tespit ettik.

Ebû Hanîfe'nin Rücû Ettiği Meselelerin Tasnifi

El-Mebsût ve *Bedâi* dikkate alındığında, Ebû Hanîfe'nin rücû ettiği sınırlı birkaç meselede kendisine ulaşan rivayet sebebiyle, görüşünü değiştirdiği belirtilmekle birlikte, büyük bir çoğunluğunda rücûnun sebebi belirtilmez. Bununla birlikte, gerek Serahsî gerekse Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin önceki ve sonraki görüşünü temellendirmek üzere zikrettikleri gerekçelerde, kendileri bakımından rücûların gerekçelerini ima eden açıklamalarda bulunurlar. Bunları dikkate aldığımızda, Ebû Hanîfe'nin, ya kendisine ulaşan rivayet sebebiyle yahut da bakış açısındaki değişiklik sebebiyle görüşlerinden rücû ettiği söylenebilir. Bakış açısını değiştirmesinde ise, zamanındaki örfün değişmesi, meselenin kendisine kıyas edildiği meseleye bakıştaki değişiklik, kıyastan istihšana doğru değişiklik gibi hususlar rol oynamaktadır.

I. Kendisine Ulaşan Rivayet Sebebiyle Rücû Ettiği Meseleler

Müctehidlerin görüşlerinden rücû etmesinde en önemli faktörlerden biri olarak görülen “rivayet malzemesi”, ilginç bir şekilde Ebû Hanîfe'nin rücûlarında, cılız bir etkiye sahip görünmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ebû Hanîfe'nin kırk iki meseledeki rücûsu içinden yalnızca iki tanesi rivayete dayanmaktadır. Yine ilginçtir ki, Ebû Hanîfe, fikhî herhangi bir görüşünü, sonradan rastladığı “nebevî hadîs” sebebiyle terk etmemiştir. Zira her iki rücûya esas teşkil eden rivayet de sahabeyle ilişkindir.

Satıcının Görme Muhayyerliği

Bir kimse, görmediği bir malını satarsa, Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, malı gördüğünde muhayyerlik hakkı vardır. Sonraki görüşüne göre ise, muhayyerlik hakkı yoktur. Ebû Hanîfe'nin görüş değiştirmesinin sebebi, Hz. Osmân ile ilgili rivayetin kendisine ulaşmış olmasıdır.⁸

Hz. Osmân'ın görmediği bir malı satması ve malı gördükten sonra muhayyerlik iddia etmesini, Hz. Ömer doğru bulmamıştır. Ebû Hanîfe, Hz. Ömer'in bu ictihadı kendisine ulaştığında, görüşünü değiştirerek buna uygun fetvâ vermiştir.

İlâ

Bir kimse karısına dört aydan daha az süreyle yaklaşmayacağına dair yemin etse, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre, ilâ yapmış olmaz. Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne ve İbn Ebî Leylâ'ya göre ise, ilâ yapmış olur. Dört ay boyunca karısına yaklaşmazsa bâin talak gerçekleşir. Ebû



Hanîfe'nin görüşünü değiştirmesine sebep olan şey, İbn Abbâs'ın, "Dört aydan az süreli olan yemimde, ilâ söz konusu değildir." şeklindeki fetvasının kendisine ulaşmış olmasıdır.⁹

II. Kıyastan İstihsana Rücû Ettiği Meseleler

Ebû Hanîfe'nin rücûlarında, kıyastan istihšana rücû ettiği meselelerin azlığı dikkati çekmektedir. Bunun muhtemel sebebi, Ebû Hanîfe'nin, pek çok olayda daha baştan istihšan cihetini gözeterek hüküm vermesidir. Nakledilen rücûların yalnızca üçünde kıyası terk edip istihşanı esas almıştır.

Kıyas Olayına Şahitlik Eden Şahitlerin Şahitlikten Rücû Etmesi

Hâkim, şahitlerin şahitliğine dayanarak, katl zanlısının kıyas yoluyla öldürülmesine hükmeder ve ceza infaz edilmeden önce, şahitler şahitlikten rücû ederlerse, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, kıyas cezası infaz edilir. Kıyas cezasına uygun olan da budur. Çünkü kıyas sırf kul hakkı olduğundan, doğrudan hâkimin hükmü ile tamamlanmış olur. Bu hükümden sonra, şahitlerin şahitlikten rücû etmesi, hükmün uygulanmasına engel olmaz. Bu mesele, malî konulara ve nikâhla ilgili konulardaki şahitliklere benzer. Evliliğe ilişkin bir davada hâkim, şahitliğe dayanarak bir erkek ve kadının evli olduğuna hükmettikten sonra, şahitler şahitlikten dönse, kocanın cinsel ilişkide bulunması yasak hale gelmez. Ebû Hanîfe'nin istihšana dayalı sonraki görüşüne göre ise, bu durumda kıyas uygulanmaz; çünkü kıyas, şüphelerle düşürülen bir cezadır. Kıyasın uygulanmasında yapılacak bir hatayı telafi etmek mümkün olmadığından, kıyas bu yönüyle had cezalarına benzemektedir. Had cezalarında, cezanın infazından önce şahitlerin şahitlikten dönmesi cezanın uygulanmasına engel olduğu gibi kıyasta da durum böyledir.¹⁰

Câriyenin İddeti (İstibrâsı)

Bir kimse, bir câriyesini satıp henüz teslim etmeden önce müşteri satım akdini feshederse, kıyasa göre, satıcının bir hayız dönemi boyunca câriyesine iddet bekletmesi gerekir. Ebû Yûsuf'un, *el-Emâlî* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre, Ebû Hanîfe daha önceden kıyasa göre hüküm veriyordu. Sonradan bu görüşünü terk edip istihšana göre hüküm vermiş ve "İddet beklemesine gerek yoktur." demiştir.¹¹

Terikede Alacağı Bulunan Kimse Gâip İken Terikenin Taksim Edilmesi

Terikenin bir bölümünde alacağı bulunan kimse ortada yokken, mirasçılar hâkimden terikenin taksimini isteseler, Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre, hâkim borç kadarlık kısmını bekletip diğer kısmı taksim eder. Bu istihšana göre verilmiş bir hükümdür. Ebû Hanîfe'nin kıyasa göre verilmiş ilk hükmüne göre, hâkim bunu yapmaz; çünkü borç terikenin her bir cüzüne dağılmış

durumdadır. Ebû Hanîfe'nin istihşanı esas almasının gerekçesi şudur: Az miktarda borcu bulunmayan bir terike nâdiren bulunur. On dirhemlik bir borç için, on bin dirhemlik terikeyi bekletmek hoş olmayan bir şeydir. Öyleyse her iki tarafın çıkarını gözetmek en uygun yoldur ki, bu da borç miktarını tutup kalan kısmını dağıtmakla olur. Bu ayrıca ölünün hakkına da riayet etmektir.¹²

III. Bir Kıyastan Başka Bir Kıyasa Rücû Ettiği Meseleler

Ebû Hanîfe'nin rücûlarında en çok karşılaşılan şey, bir konuyu kendisine kıyas ettiği meseleyi yani makîs aleyhi değiştirmesidir. Kıyasın aslı değişince, buna bağlı olarak hüküm de değişmektedir. Bu durum, bir ölçüde Hanefî literatüründe "kapalı kıyas istihşanı" denilen istihšan türüne de uymaktadır. Zira, bilindiği üzere bu nevi istihšan, hakkında birbiriyle çatışan ve biri açık diğeri kapalı iki kıyas imkânı bulunan meselelerde gerçekleşir.¹³ Birazdan sözü edilecek kıyasları da, bu yönüyle değerlendirmek mümkündür. Öyleyse bu rücûları, şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Ebû Hanîfe, bir meselede önce ilk anda akla gelen ve meselenin kendisine çok benzediği düşünülen bir kıyası esas alarak hüküm vermiş, ancak o meseleyi daha sonra tekrar düşündüğünde, aslında meselenin kendisine daha çok benzediği ve fakat kapalı bir kıyasın bulunduğunu görmüş ve görüşünü buna bağlı olarak değiştirmiştir.

Secdede Yalnızca Burnu Yere Değdirmenin Yeterli Olup Olmadığı

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, secdede yalnızca burnu yere değdirmek yeterlidir. Sonraki görüşüne göre ise, -ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir- alnı ve burnu birlikte yere değdirmek şarttır.¹⁴

Burada, her iki görüş lehine birer nakil aktarıldıktan sonra, her iki görüş akfî bakımdan şu şekilde temellendirilmiştir:

Birinci görüş: İnsana yüzü üzerine secde etmesi emredilmiştir. Yüzün ortasında ise, burun vardır. İnsan, burnu üzerine secde ettiğinde, emre uymuş olur. Ayrıca aslında burun da alnın bir parçasıdır. Zira aln kemiğinin üç tarafı vardır, bunun bir tarafını da burun oluşturur.

İkinci görüş: Kulaklar mesh bakımından başa tâbidir. Kişi yalnızca kulakları meshetse, başını meshetmedikçe bu yeterli olmaz. Burnu yere koymak da, secdede alnı yere koymaya tâbidir. Kişi alnı yere koymayıp yalnızca burnu koymakla yetinse, bu yeterli olmaz.¹⁵

Ümmî Kişinin Namaz Esnasında Kur'an Okuyabilir Hale Gelmesi

İmâm Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde, Ebû Yûsuf'un *el-İmlâ* adlı eserinden aktardığına göre, Ebû Hanîfe ümmî bir kimsenin namaz kılma



esnasında sûre okumayı öğrenmesi halinde, namazın geri kalan kısmına kıraatle devam ederek namazını tamamlayacağı görüşünü benimsiyordu.¹⁶ Bu kişi, oturarak namaz kılarken, ayakta durmaya güç yetirebilir hale gelen şahsa benzetilmiştir. Ebû Hanîfe daha sonra, bu görüşünü terk ederek şöyle söylemiştir: “Ümmî'nin namazı, tamamen zorunluluğa binaen [kıraatsiz olarak] eda edilen bir namazdır. Kıraate güç yetirebilme durumunda, ne nafile ne de farz namazlarda kıraati terk etmek câiz değildir. Bu şahsın durumu, namazını imâ ile kılarken rükû ve secde yapmaya güç yetirebilir hale gelen kişinin durumuna benzemektedir.¹⁷ Bu ikinci görüşe göre, bu kişi namazı baştan kılmalıdır.

Ümmü Veled'in Ölmüş Olan Efendisini Yıkaması

Bir kimse öldüğünde, yanında kadınlardan başkası bulunmasa, kadınlar arasında da o kişinin ümmü veledi bulunsa, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, –ki Züfer de bu görüştedir– ümmü veled, efendisini yıkayabilir. Sonraki görüşüne göre ise yıkayamaz.¹⁸

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre ümmü veled, sahîh bir firaştan dolayı iddet beklediğinden nikâhlı karısı konumundadır. Sonraki görüşüne göre ise, ölümle birlikte ümmü veled azat olduğundan ümmü veled yabancı bir kadın olmuştur.

Bu örnekte, ümmü veledin ölen şahısla olan ilişkisine dair Ebû Hanîfe'nin bakış açısında bir farklılığın meydana geldiği görülmektedir.

Kitabet Akdinde İhtilaf Meydana Gelmesi

Kitabet akdi yapan köle ile efendisi, bedelin miktar veya cinsi konusunda ihtilaf ederlerse, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, her iki taraf yemin ederek kitabet akdini fesheder ve karşılıklı olarak ödediklerini geri verirler. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre, kölenin sözü kabul edilir.

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde, kitabet akdi satım akdine kıyas edilmiştir. Sonraki görüşünde ise, “üzerinde hak bulunan kimse ile hak sahibi, hakkın miktarı konusunda anlaşmazlığa düşerlerse, üzerinde hak bulunan kimsenin sözü esas alınır” şeklindeki genel kuraldan hareket etmiştir. Kıyasa uygun olan budur. Satım akdindeki hüküm ise, kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur.¹⁹

Sargılar Üzerine Meshetme

Zâhirü'r-rivâye dışında yer alan kaynaklara göre, Ebû Hanîfe'nin sargılar üzerine meshetme konusundaki ilk görüşü şöyledir: “Kişinin sargı üzerine meshetmesi, kendisine bir zarar vermese bile kişi meshetmeyi terk ederse abdesti yeterli olur.” Rivayete göre, Ebû Hanîfe daha sonra, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed tarafından da benimsenen “abdest yeterli olmaz” görüşünü kabul etmiştir.²⁰

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünün delili şudur: Yaralı

kısım açıkta olduğunda, nasıl ki orayı yıkamak gerekmiyorsa, üzerinde sargı olduğunda da meshetmek gerekmez. Meshetmenin, yıkamanın bedeli olması, ancak nasslarla belirlenebilir. Oysa buna dair bir nass bulunmamaktadır.

Sonraki görüşün delili şudur: Mesh yıkamanın bedelidir. Yıkama zarar vermediğinde, kişi yıkamayı terk ederse abdesti yeterli olmadığı gibi, i mesh etme zarar vermediğinde de mesh terk edilirse abdest yeterli olmaz.

Fâsid Kitâbet Akdinde Kölenin Azat Olması

Bir kimse kölesi ile “bin dirhem ve bir süre hizmet etmesi” vb. bir şart koşarak kitabet akdi yapar da süreyi belirsiz bırakırsa, kitabet akdi fâsid olur. Bununla birlikte köle, bin dirhemi ödediğinde azat olur.

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, emsal kitabet bedeli bin dirhemden fazla ise, köle aradaki farkı efendiye ödemekle yükümlü olur. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise, –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir– kölenin değeri dikkate alınır. Kölenin değeri bin dirhemden fazla ise, köle aradaki farkı efendiye öder. Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde, kitabet akdi kadının mehrine kıyas edildiği halde, sonraki görüşünde satım bedeline kıyas edilmiştir.²¹

İcâre Akdinde Şart Koşmak

Bir kimse terziye diktirmek üzere bir kumaş verse ve “Rum elbiseleri tarzında dikersen bir dirhem, Fars elbiseleri tarzında dikersen yarım dirhem veririm.” dese, yahut “Palto dikersen bir dirhem, gömlek dikersen yarım dirhem veririm.” dese, Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, akit bütünüyle fâsid olur ki, Züfer ve Şâfiî de bu görüştedir. Kıyasa uygun olan da budur.

Ebû Hanîfe, daha sonra bu görüşten dönerek her iki şartın da câiz olduğunu söylemiştir ki, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir.

İlk görüşün delili şudur: Akit esnasında “akde konu olan şey” bilinmediği gibi bedel de bilinmemektedir. Her birinin tek başına bilinmezliği, akdi fâsid kıldığına göre, her ikisinin bilinmezliği evleviyetle akdi fâsid kılar. Bu, “Sana bu kölemi bin dirheme veya şu cariyemi yüz dinara sattım.” diyerek, satım akdi yapmaya benzer.

Diğer görüşün delili ise şudur: Burada kumaş sahibi, terziyi iki işten birini yapma konusunda muhayyer bırakmıştır. Bu her iki işin ne olduğu bilinmemektedir. Her biri için zikredilen bedel de bilinmemektedir. Ücret, doğrudan akit ile gerekli olmayıp, iş yapıldığı esnada gerekli olacaktır. İş yapıldığında ise, ücretin ne olacağı bilinmemektedir. Şu halde, akde konu olan şey üzerinde bir bilinmezlik söz konusu değildir. Bu mesele, iki elbiseden birini seçme muhayyerliğine sahip olarak iki elbise satın almaya benzer.²²



Hayvan Kiralamada Akde Aykırı Hareket Etmek

Bir kimse bir yere gitmek üzere hayvan kiraladığı halde, orayı geçip sonra geri dönse, geri dönmemesinin ardından hayvan ölse, Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre hayvanı tazmin etmez. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre, –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir- hayvanı sahibine teslim etmedikçe tazminle yükümlüdür.

Bu kiracının durumu, ilk görüşe göre “emanet bırakılan mala karşı emanet bırakanın hilafına hareket edip sonra tekrar ona uygun harekete dönen kişi”ye kıyas edilirken, ikinci görüşe göre ise, âriyet alan kişiye kıyas edilmektedir.²³

Mudarebe Malından Zekât Alınması

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, mudarebe akdinde işletmeci, mudarebe malını pazara getirirken zekât memuru bu maldan zekât alır. Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşü terk etmiş ve bu maldan zekât alınmayacağını söylemiştir ki, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed bu görüştedir.

İlk görüşün delili şudur: İşletmeci, sermaye üzerinde tasarrufta bulunarak bir mal satın aldıktan sonra, onun bu mal üzerinde kuvvetli bir hakkı doğmuş ve bu açıdan bir bakıma malın sahibi gibi olmuştur. Bu yüzden zekât memuru bu maldan zekât alır.

Sonraki görüşün delili ise şudur: İşletmeci malı elinde bulunduran güvenilir şahıs konumunda olup onun durumu işçinin ve bidâa akdinde sermayeyi sahibi için ücretsiz işleten kimsenin durumu gibidir. Ona devredilen yetki, yalnızca malı işletmek olup malın zekâtını ödemek değildir.²⁴

Hayvan Yavrularının Zekâtı

Bir hayvan sürüsünün tamamı deve, sığır ve koyun yavrularından oluştuğunda, bu sürünün zekâta tabi olup olmadığı konusunda, Ebû Hanîfe, iki kere görüş değiştirmiştir.

İlk görüşüne göre, –ki Züfer de bu görüştedir- büyük hayvanlarda ne verilmesi gerekiyorsa, yavrularda da aynı verilirdir.

İkinci görüşüne göre, yavrulardan bir tanesi zekât olarak verilir. Ebû Yûsuf bu görüştedir.

Üçüncü görüşüne göre, hiçbir şey gerekmez. İmâm Muhammed bu görüştedir.²⁵

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşü, küçük hayvanların büyük hayvanlara kıyas edilmesi üzerine dayalıdır. İkinci görüş, büyük hayvanlarda, onlardan birinin zekât verilmesi gibi, küçük hayvanlarda da, onlardan birinin zekât verilmesi şeklinde bir kıyasa dayalıdır. Üçüncü görüşte ise, her iki kıyastan da vazgeçilmiştir.

Hibe ve Kabz Konusunda Şahitlik

İki şahıs, bir hibede bulunan kişinin, “Hibe ettiğim

malı teslim ettim.” diye ikrarda bulunduğu şahitlik etse, hibede bulunan kişi ise, bu ikrarı inkâr etse, Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, bu şahitlik, geçerli olmaz. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise, –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed bu görüştedir- şahitlik geçerlidir.

İlk görüşün delili şudur: Hibe, sadaka ve rehin gibi akitler, ancak teslim ile tamamlanır. Teslim ise, sözle değil fiille gerçekleşir. İkrar, doğru da yalan da olabilir. İkrar yalan ise, onu haber veren şahidin sözü ile doğru hale dönmez. Teslim işi, fiil yoluyla mevcut olmadığı sürece, ikrar ile mevcut hale gelmez.

İkinci görüşün delili ise şudur: Bu akitlerde teslim, “adam öldürme” ve “gasp”tan daha öte bir durum teşkil etmez. Oysa adam öldürme ve gasp konularında, iki kişi bir kimsenin bu yönde ikrarda bulunduğu şahitlik etse, bu şahitlik geçerli olur. Ayrıca şahitler aracılığıyla sabit olan ikrar, mahkemede ikrarda bulunan kişiden işitilmiş gibidir. Kişi bunu mahkemede ikrar etse, mülkiyete hükmedilir.

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde hibe, sadaka ve rehne kıyas edildiği halde, ikinci görüşünde hibe ikrarı, adam öldürme ve gasp ikrarına kıyas edilmektedir.²⁶

Hayvan Kiralamada Ücretin Teslim Zamanı

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir- bir kimse Mekke'ye kadar gidip dönmek üzere deve kiralasa ücretini ancak döndükten sonra öder; çünkü amacı ancak dönünce yerine gelmiş olmaktadır. Ücretin teslimi de ancak amaç gerçekleştikten sonradır. Bu şuna benzer: Bir kimse elbise diktirmek üzere bir terziye kumaş verse, terzi dikim işini bitirmedikçe ücretin ödenmesi gerekmez.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise, –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir- her ne zaman belirli bir ücreti bulunan mesafe katedilse deve sahibi ücretini alabilir.²⁷

Şuf'a

Bir kimse, tek bir akitte iki tane ev satın alsa, bu iki evden birinde şuf'a hakkına sahip bir şahıs bulursa, bu şahsın şuf'a hakkına dayalı olarak ne hakkının bulunduğu konusunda, Ebû Hanîfe iki kere görüş değiştirmiştir. Şöyle ki;

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, şuf'adar, ya evlerin tümünü alır veya hepsini bırakır. Çünkü şuf'a, bu evlerin birinde sabit olmuş olsa bile, şuf'adarın bunlardan yalnızca birini alması halinde müşteri açısından akit bölünmüş olacaktır. Müşterinin bu zararını ortadan kaldırmak üzere, şuf'adarın diğer ev üzerinde de, şuf'a hakkı hükmen sabit olmuş olur.

Ebû Hanîfe'nin ikinci görüşüne göre, şuf'adar



hiçbir evi alamaz; çünkü şuf'a, sebebi bulunmadığı halde hak sahibi olmadığı evi alamaz. Diğerini ise, müşterinin akdini bozmuş olmamak için alamaz.

Ebû Hanîfe'nin en son görüşüne göre ise, yalnızca şuf'a hakkının bulunduğu evi alır ki, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir. Bu şuna benzer: Bir kimse, tek bir akitle bir ev ve köle satın alsın, evde şuf'a hakkı bulunan kişi, bu evi alır. Burada akdin bölünmesi, şuf'adın seçiminden kaynaklanmamıştır.²⁸

IV. Zamanındaki Örfün Değişmesine Bağlı Olarak Rücû Ettiği Meseleler

Şehir İçindeki Hapishanelerde Teyemmüm ile Namaz Kılma

Bir mahkûm, şehir içinde suyun bulunmadığı temiz bir yerde hapsedilmişse Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, –ki Züfer de bu görüştedir– namazlarını teyemmümle kılamaz. Ebû Hanîfe'nin daha sonraki görüşüne göre, –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir– namazını teyemmümle kılar, daha sonra [su bulunca] iade eder.²⁹ Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünün gerekçesi olarak, “şehirde su bulamamanın nâdir olduğu, bu yüzden su yokluğunun dikkate alınmayacağı” belirtilirken; ikinci görüşün gerekçesi olarak ise, “hapishanede su bulamamanın nâdir olmadığı” zikredilmiştir. Ebû Hanîfe'nin kanaatinin değişmesinde, yaşadığı dönemde şehirlerde yer alan hapishanelerin durumuna ilişkin elde ettiği bilgilerin rol oynadığı söylenebilir.

İhramlı Kimsenin Dikişli Elbise Giymesi

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre, ihramlı kişi sabahtan akşama kadar dikişli elbise giyerse, ceza olarak kurban kesmesi gerekir. Önceki görüşüne göre, günün çoğunluğunu elbiseli olarak geçirdiğinde kurban kesmesi gerekir; çünkü çoğunluk bütün gibi algılanır.³⁰

Burada insanların elbise giyme ve çıkarma konusundaki alışkanlıkları konusunda Ebû Hanîfe'nin tasavvurundaki değişikliğin, onun konuyla ilgili görüşünün değişmesine yol açmış olduğu görülmektedir; çünkü Serahsî bu hükmün gerekçesinden bahsederken, insanlar arasında görülen uygulamaya göre, onların günün bir bölümünde eve gelip elbiselerini çıkarabileceğinden bahsetmektedir.

Yeminlerin Yorumlanması

Bir kimse, “kelle yememeye” yemin etse; Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, yeminin kapsamına yalnızca deve, sığır ve koyunların kelleleri girer. Sonraki görüşüne göre ise, yalnızca deve ve sığır kelleleri girer. Serahsî'nin belirttiğine göre, Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirmesinin sebebi, bu konuda Kûfe halkının örfünde meydana gelen değişimdir. Çünkü “kelle yemek” ile örfte kastedilen fırınlarda kızartılan ve

kızartılmış/kavrulmuş halde satılan kellelerdir. Kûfeliler, önceleri bu üç kelleyi kızartırken, sonradan bu değişmiş ve yalnızca deve ve sığır kellelerini kızartır olmuşlardır.³¹

V. Zaruret ve İhtiyaç Sebebiyle Rücû Ettiği Meseleler

Çoraplar Üzerine Meshetmek

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, çoraplar üzerine –kalın ve altları pençelenmiş olmadıkça– meshedilemez. Kalın ama pençelenmemiş çorap üzerine Ebû Hanîfe'ye göre mesh yapılmaz, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise mesh yapılabilir.

Rivayet edildiğine göre, Ebû Hanîfe hastalığı sırasında pençelenmemiş kalın çoraplarına meshetmiş ve kendisini ziyarete gelenlere, “İnsanlara yasakladığım şeyi kendim yaptım.” demiştir. Bu ifadesine bakarak, onun görüşünden rücû ettiği söylenmiştir. Ebû Hanîfe'nin kalınlık şartından değil, altının pençelenmiş olma şartından rücû ettiği anlaşılmaktadır.

Evlilikte Kocanın Karısıyla Birlikte Geçirmesi Gereken Zaman

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, bir kimse tek kadınla evliyse, bir günü karısı için ayırıp üç günü ibadete tahsis edebilir; çünkü dört kadın ile evli olmuş olsaydı, kadının hakkı dört günden bir gün olacak, diğer üç gün ise kumaların hakkı olacaktır.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise, bir kişi dört kadınla evli olduğunda, her biri bir gecenin kendisine ait olmasını istese, koca kendi meşguliyetleri için zaman bulamaz. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe, bu konuda bir zaman sınırlaması yapmamıştır.³²

Adak

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, bir kimse, “Şöyle yaparsam hac/umre/oruç/namaz/sadaka yapmak borcum olsun.” der ve dediği şeyi yaparsa, adanmış olduğu şeyi yerine getirmesi gerekir, yemin keffareti gerekmez.

Ebû Hanîfe'nin daha sonradan şu görüşü benimsediği rivayet edilmiştir: “Bu kişi adadığı şeyi yapmak veya yemin keffareti vermek şıklarından dilediğini yapar.”

Abdülaziz bin Hâlid et-Tirmizî şöyle demiştir: “Hac yapmak üzere yola çıktım. Kûfe'ye geldiğimde Ebû Hanîfe'ye, *Adaklar ve Keffaretler* kitabını okudum. Bu meseleye geldiğimde bana: Dur, ben bu görüşümü değiştirmek istiyorum, dedi. Hacdan döndüğümde Ebû Hanîfe ölmüştü. Velid bin Ebân, onun ölümünden yedi gün önce bu görüşünden döndüğünü söyledi.”³³

Burada, Ebû Hanîfe'nin daha önceki ictihadında, sonradan kolaylaştırma yönünde bir değişiklik yaptığı görülmektedir. Muhtemelen bu rücû, söz



konusu ifadeleri kullanan kimselerin bu ifadenin gereği ile yükümlü tutulmasındaki zorluk ve sıkıntıların Ebû Hanîfe tarafından göz önünde bulundurulması sebebiyle gerçekleşmiştir.

Selem Akdinde Malın Teslim Yerinin Belirlenmesi

Selem akdinde, taşınma ve masrafi gerektiren bir mal söz konusu ise, bunun teslim yerini belirtmek Ebû Hanîfe'nin son görüşüne göre, selem akdinin câiz olma şartlarından biridir. Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre ise, bu şart değildir. Şayet bir mekân belirtilirse, orası teslim yeri olarak belirlenmiş olur. Belirtilmezse, akdin yapıldığı yer teslim yeridir. İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf da bu görüştedir.³⁴

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünde selem akdi, karz, gasp ve mal itlafına kıyas edilmiş, ancak ikinci görüşünde, bu kıyasın doğru olmadığı ortaya konularak, farklı görüş ortaya konulmuştur. Ebû Hanîfe'nin ilk kıyasını terk etmesi –muhtemelen- akit yerinin teslim yeri olarak belirlenmesi durumunda, taraflardan birinin karşılaşılabileceği sıkıntıdır. Nitekim onun görüşünü temellendiren, Serahsî'nin yaptığı açıklamalarda geçen “anlaşma gemide yapılmış olsa teslim de mi gemide olacak?” şeklindeki ifadeler de, bu kıyasın sıkıntısını ortaya koymaktadır.³⁵

VI. Meseleyi Tasavvurundaki Değişiklik Sebebiyle Rücû Ettiği Meseleler

Ebû Hanîfe'nin kimi rücûlarında dikkati çeken şey, onun hükme konu olan olay veya mesele hakkındaki algı ve tasavvurunun değişmesidir. Bu tasavvurun değişmesine neden olan şey, Ebû Hanîfe'nin zaman içindeki tecrübî birikimi yanında, ilgi ve algı değişikliği vb. hususlar olabilir.

Mehrin Zekâtı

Bir kadın, mehir olarak “sâime olan muayyen develer” isteyerek evlense ve develeri teslim almadan önce bir yıl geçse, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, kadın nisap miktarı deveyi teslim aldığı anda, geçen yılın zekâtını öder. Sonraki görüşüne göre ise, teslim alma sonrasında bir yıl geçmeden zekât yükümlüsü olmaz.³⁶

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşünün dayanağı şudur: Mehir, aslen bir zekât malı olmayıp bir “bedel mal”dır.³⁷ Ebû Hanîfe'nin prensibine göre, bedel mallarda, zekât farz olmakla birlikte, nisap miktarı teslim alınmadıkça zekâtını ödemek gerekmez. Dolayısıyla geçen yılların zekâtı farz olmuş, ancak edası için teslimin gerçekleşmesi gerekmiştir.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşünün dayanağı ise şudur: Mehir olarak belirlenen develer, aslen zekât malıdır. Nikâh mülkiyeti ise, mütekavvim bir mal değildir. Dolayısıyla bu mehir, bir açıdan mala benzerken diğer açıdan benzememektedir. Kadının mal üzerindeki mülkiyeti, ancak teslim aldığı anda gerçekleşmektedir.

Burada, Ebû Hanîfe'nin mehri tasavvurunda bir değişiklik meydana geldiğini ve bu değişime bağlı olarak görüşünü değiştirdiğini görüyoruz.

Kur'an'ı Arapça Okuyabilen Bir Kimsenin Namazda Kur'an'ın Meâlini Okuması

İmâm Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde belirtildiğine göre, Ebû Hanîfe'ye göre kişi, Arapça okuyabilse bile, namazda iken *Kur'an*'ın Farsça tercümesini okuduğunda namazı yeterli olur.³⁸ Gerek Serahsî³⁹ gerekse Kâsânî⁴⁰, *el-Asl*'daki bu rivayete uygun olarak aktarımda bulunmuşlar ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklediklerini gösteren açıklamalarda bulunmuşlardır. Serahsî'nin usulünde yer alan açıklamalara göre, Ebû Hanîfe'ye göre Arapça okuyabilen bir kimsenin namazda iken başka bir dilde okuması mekruh olmakla birlikte namazı geçerlidir.⁴¹

Görüldüğü üzere, Serahsî, ne usulünde ne de *el-Mebsût* adlı eserinde herhangi bir rücûdan bahsetmediği halde, sonraki dönem kitaplarından *el-Hidâye*'de, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğü herhangi bir kaynak zikredilmeksizin “rivayet edilmiştir” şeklinde bir ifadeyle aktarılmış⁴², *Fethu'l-Kadir*'de de, “daha doğru olan rivayet budur” diye, bunun daha doğru olan görüş olduğu belirtilmiş,⁴³ *Reddü'l-muhtâr*'da da, Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğü kesin bir dille aktarılmıştır.⁴⁴ Ebû Hanîfe'nin son görüşü olduğu rivayet edilen görüşe göre, –ki bu aynı zamanda Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in de görüşüdür– Arapça okuyamayan kimsenin, başka bir dilden kıraatiyle namaz câiz olmakla birlikte, Arapça okuyabilen kişinin bunu yapması halinde namaz geçerli olmaz.⁴⁵

Sonraki görüşün delili şudur: Müzzemmil sûresinin 20. âyetinde, “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*” buyrulmuştur. Bu âyetin, namazda *Kur'an* okuma konusuna ait olduğu konusunda görüş birliği vardır. *Kur'an*'ın ise, Arapça olduğu konusunda pek çok âyet bulunmaktadır. Şu halde, Arapça okuyabilen bir kimse için acz de söz konusu olmadığından, Arapça dışında bir dille kıraatte bulunması halinde, emre uymamış olacaktır. Acz durumunda ise, bir zorunluluk sebebiyle namaz câiz olmaktadır.

İlk görüşün delili olarak ise Selmân-ı Fârisî'nin İslâm'a yeni girmiş olan İranlıların namazda okuması için Fâtiha suresini Farsçaya tercüme ettiğine ilişkin rivayet zikredilir. Aklî delil olarak ise şu zikredilir: Namazda mu'ciz olan kelamın okunması istenmiştir. *Kur'an*'ın ise mu'ciz olan kısmı manasıdır. Zira *Kur'an* yalnızca Araplar açısından değil, diğer milletler açısından da mu'cizdir. Eğer *Kur'an*'ın mucize olan yönü, Arapça nazmıyla ilgili olsaydı, diğer milletler bakımından mu'cizlikten söz edilemezdi.⁴⁶

İhramlı Kişinin Turnaklarını Kesmesi



Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre, –ki Züfer de bu görüştedir-, ihramlı olan kişi, üç tırnağını kestiğinde ceza kurbanı kesmesi gerekir. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre, –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed bu görüştedir- her bir tırnağı için bir sadaka gerekir.⁴⁷

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşü şöyle bir kıyasa dayalıdır: Bir elin bütün tırnaklarını kesme durumunda kurban kesmek gerektiği ittifakla kabul edilmektedir. Bir eldeki üç tırnak çoğunluğu teşkil ettiğinden ve çoğunluk da pek çok konuda bütün yerine konduğundan kurban kesmek gerekir.

Sonraki görüşünün delili ise şudur: Kurban kesmek, aslında iki el ve iki ayağın tırnaklarının tümünün kesilmesi durumunda gerekir. Bir elin tırnakları ise, bunun dörtte biri etmektedir. Başın dörtte birini tıraş etme durumunda kurban kesmenin gerekli olması meselesinde de olduğu gibi, dörtte bir bütün yerine konduğundan, bir elin bütün tırnakları kesildiğinde de kurban kesmek gerekmektedir. Kurban kesmenin en alt sınırı, bir elin bütün tırnaklarıdır. Şu halde, eldeki tırnakların çoğunluğunu, eldeki tırnakların tümü gibi değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü bunun bir sınırı yoktur. Zira bu zincirleme olarak devam eder gider.⁴⁸

Öldürme ve Yaralama Olayına Karışan Zanlının Yeminden Kaçınması

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre –ki Ebû Yûsuf ve Muhammed de bu görüştedir- öldürme ve yaralama olayına karışan zanlı, bunu işlemediğine dair yemin etmekten kaçınırsa, kendisine kısas uygulanır.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise, katl zanlısı, suçu işlemediğine dair yemin etmekten kaçınırsa, [kendisine kısas uygulanmaz] yemin edinceye veya suçunu itiraf edinceye kadar hapsedilir. Adam yaralama konusunda zanlı olan kişi ise, yeminden kaçındığında kısasa hükmedilir.⁴⁹

Baskı ve Tehdit Altında Cinsel İlişkiye Zorlanan Erkeğe Zina Haddi Uygulanması

Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, ikrah altında bir kadınla ilişkide bulunan erkeğe, had uygulanır. Çünkü cinsel ilişkide bulunabilmek için, cinsel organın sertleşme haline gelmesi gerekir. Bu durum ise, erkeğin bu işi isteyerek yaptığını gösterir. Kadının durumu ise farklı olup, onun ilişkide bulunması için buna imkân vermesi yeterlidir. Bu ise, ikrah altında iken olur. İkrahtan sonra iken ilişkide bulunmuş olması, zinayı isteyerek yaptığını göstermez.

Ebû Hanîfe daha sonra bu görüşünü terk ederek şöyle demiştir: Zorlayan kişi (mükrih), devlet başkanı ise, erkeğe had cezası uygulanmaz; çünkü had cezası suçtan engellemek için konulmuştur. Erkek de zinadan kendisini engellemiştir. Onun

ilişkide bulunmasının amacı, öldürülmekten kurtulmaktır. Bu yüzden, baskı ve tehdit altında ilişkide bulunan kadın için zina suçu söz konusu olmadığı gibi, erkek için de söz konusu olmaz. İlişki esnasında cinsel organın sertleşmesi, erkeğin zinayı isteyerek yaptığını göstermez. Çünkü bu sertleşme doğal bir sebeple gerçekleştiği gibi, cinsel istek sebebiyle de gerçekleşebilir. Nitekim uykuda olan kimsede de, herhangi bir kasıt ve fiil söz konusu olmaksızın sertleşme söz konusu olabilir. Sertleşme hali, yalnızca o kişide, erkeklik özelliğinin bulunduğunu gösterir, irade ve rızasını göstermez.⁵⁰

Burada, Ebû Hanîfe'nin, erkeğin cinsel organının sertleşmesi sırasındaki biyolojik ve psikolojik durumuna ilişkin algısında bir değişiklik meydana geldiğini ve buna bağlı olarak da ictihadını değiştirdiğini görüyoruz.

Hayvan Kiralamada Taraflar Arasında Anlaşmazlık Olması

Bir hayvan kiralanması olayında, hayvan sahibi ve kiralayan şahıs arasında anlaşmazlık olsa; hayvan sahibi, “Sana Kûfe'den Kasr'a gitmen için hayvanı on dirheme kiraya verdim.” dediği halde, kiralayan “Hayır, Bağdat'a gitmem için hayvanı on dirheme kiraya verdin.” dese, her iki taraf da, kendi iddiasına dair delil getirirse, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir-, hâkim, Kûfe'den Bağdat'a kadar on beş dirhem karşılığında kiralanmış olduğuna hükmeder.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed bu görüştedir-, hâkim, hayvanın Bağdat'a kadar on dirheme kiralandığına hükmeder.

İlk görüşün delili şudur: Hayvan sahibi, Kûfe'den Kasr'a kadar on dirhem üzerinden akit yapıldığını ispat ettiğinden, bu şahitliğe göre hüküm verilir. Kiralayan da Kasr'dan Bağdat'a kadar beş dirheme akit yapıldığını şahitleriyle ispat ettiğinden, onun da bu konudaki delili kabul edilir. Her iki delili birlikte esas aldığımızda, hayvan Kûfe'den Bağdat'a on beş dirheme kiralanmış olur.

İkinci görüşte ise, iki tarafın şahitlerinin ittifak ve ihtilafları dikkate alınmaktadır. Şahitler, on dirhemlik kısımda ittifak ettikleri halde, gidilecek yer konusunda ihtilaf etmektedirler. Kiralayan kişi, fazlalık olan mesafeyi delille ispat ettiğinden, onun delili kabule daha layıktır.⁵¹

Şahitler Ortada Olmadığı Halde Hırsızlık Cezasının Uygulanması

Bir hırsızlık olayında, cezanın infazı sırasında malı çalınan kişi hazır bulunmakla birlikte şahitler orada bulunmasa, Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre hırsızın eli kesilmez. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir- eli kesilir. Hırsızlar



ölmüş ise, durum yine böyledir.

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşü, -recm cezası hariç- bütün ceza işleri konusunda geçerli olan kıyasa dayalıdır; çünkü şahitler ortada olmadığı halde cezanın uygulanması “şüphe varken cezayı uygulamak”tır. Zira onların şahitlikten dönmeleri, şahitliğe ehil olmalarını ortadan kaldıracak bir duruma bulaşmış olmaları mümkündür.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise, şahidin mahkemede bulunmaması veya ölmesi, onun adaletini zedelemeyiz. Cezanın uygulanma şartı, şahidin adil olmasıdır.⁵²

Şahitlerin Şahitlikten Rücû Etmesinin Hâkimin Hükümüne Etkisi

İki şahit, hâkimin hüküm vermesinden sonra şahitlikten dönseler, şahitlikten döndükleri sıradaki durumlarına bakılır. Ahlakî yönden daha iyi bir duruma gelmişlerse, hâkim onların rücûunu tasdik ederek verdiği hükümü bozar. Şayet şahitlerin durumu önceki ile aynı ise, veya daha düşük ise, hâkim onların sözünü tasdik etmez ve şahitlikten rücû etmelerini kabul etmez. Kendilerine herhangi bir şey tazmin ettirmez, ilk hükümü geçerli olmaya devam eder. Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd bu görüşte olduğu gibi, Ebû Hanîfe'nin kendisi de bu görüşteydi. Ancak daha sonradan bu görüşünü değiştirmiş ve şu görüşü kabul etmiştir –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir-: Hâkim, şahitlerin sonraki durumları daha iyi olsa bile, sonraki ifadelerine bakarak önceki hükümü bozmaz, ancak bu şahitlik sonucu mağdurun ödemek zorunda kaldığı malı onlara tazmin ettirir.⁵³

Burada anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirmesine sebep olan şey, “hukukî istikrar” anlayışındaki değişimdir.

Harbîye Had Cezası Uygulanması

Harbî bir kimse, İslâm ülkesine emanla girdikten sonra, bir Müslüman hakkında zina iftirasında bulunsa, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, kendisine had cezası uygulanmaz. Sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir-, had cezası uygulanır.⁵⁴

Ehl-i Kitabın İslama Girmesinin Keyfiyeti

Yahudi ve Hristiyanlar gibi Allah'ın birliğini kabul ettiği halde Hz. Muhammed'in risaletini inkâr edenler, “Ben Müslümanım.” derlerse, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, önceki dininden ayrılmış olduğunu açıklamadıkça, Müslüman olmuş sayılmazlar. Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise, Müslüman olmuş olurlar.⁵⁵

VII. Bir Genel Kural Sebebiyle Rücû Ettiği Meseleler

Hurma Nebîzi ile Abdest Alma

İmâm Muhammed'in, *el-Asl* adlı eserinde Ebû

Hanîfe'den naklettiğine göre, kişinin yanında su bulunmaması halinde, hurma nebîzi ile abdest alması câizdir. Bunun yanında, teyemmüm de yaparsa, Ebû Hanîfe, “Bunun yanında teyemmüm de yapmasını güzel görürüm.” demiştir.⁵⁶ *El-Câmiu's-sağîr*'deki rivayete göre ise, teyemmüm yapmayacağını belirtmiştir.⁵⁷ Serahsî'nin, Nûh [b. Ebî Meryem]'den nakline göre, Ebû Hanîfe bu görüşünü terk ederek, Ebû Yûsuf'un da benimsediği, “Hurma nebîzi ile abdest alınmaz. Bu durumda teyemmüm yapılır.” görüşüne rücû etmiştir.⁵⁸ Zâhirî'r-rivâye kaynaklarda yer almayan bu rücû, diğer eserlerde genellikle “hikâye edildi” şeklinde edilgen bir dille nakledilmiştir. Burada, Zâhirî'r-rivâye'de yer alan görüş istihsana dayalıdır. Kıyasa dayalı olan görüş ise, sonraki görüştür. İstihsanın gerekçesi olarak İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen bir hadîs zikredilmektedir.⁵⁹

Burada Ebû Hanîfe'nin, istihsanı destekleyen rivâyeti terk edip kıyasa rücû ettiği görülmektedir. Şayet bu rivayet doğru ise, Ebû Hanîfe'nin bu rücûunun sebebi, muhtemelen İbn Mes'ûd'dan gelen rivayeti zaman içinde zayıf görmeye başlamasıdır.

Vasînin Tazmin Yükümlülüğü

Bir kimse, “kölesini satıp parasını sadaka olarak fakirlere dağıtma” konusunda bir şahsı vasî tayin etse, vasî de bunu yaptıktan sonra, para elindeyken telef olsa, daha sonra kölenin başkasına ait olduğu ortaya çıksa, Ebû Hanîfe'nin önceki görüşüne göre, vasî, bunu tazminle yükümlü olur. Tazmin ettiği parayı da kimseden isteyemez. Çünkü kölenin başkasına ait olduğu ortaya çıktığı anda, vasiyet bâtil olmuştur. Satım bedelini tahsil eden kişi vasîdir, dolayısıyla tahsil ettiğinin mislini müşteriye tazmin eder, mirasçılardan da bir şey alamaz; çünkü ölmüş olan şahıs, ölmeden önce mirasçılarının eline ulaşan mal üzerinde bir vasiyette bulunmamıştır.

Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşüne göre ise –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir- vasî, ödediği tazminatı ölen şahsın terikesinden alır; çünkü vasî, bu alım-satım işinde ölen şahıs adına hareket etmektedir. Karşılaştığı tazminat yükü, ölü adına yaptığı fiilden kaynaklanmıştır.⁶⁰

Gâib Kocanın Malından Karısına Nafaka Verilmesi

Ebû Hanîfe'nin ilk görüşüne göre –ki bu Züfer'in de görüşüdür-, bir kimse gâib iken onun eşleri hâkime başvurarak nafaka talep etseler, hâkim evliliği biliyorsa, -tıpkı kocanın mevcut olup da nafaka vermemesi durumunda olduğu gibi- kadınlara kocaları adına borçlanmak suretiyle ihtiyaçlarını temin etmelerini emreder. Ebû Hanîfe, daha sonra bu görüşten dönmüş ve hâkimin bunu emredemeyeceğini söylemiştir ki, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed bu görüştedir. Çünkü bu, “gâib



aleyhine hüküm vermek”tir, hâkimin ise, böyle bir yetkisi yoktur.⁶¹

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe, ilk başta yaptığı kıyası, daha sonra genel kurala uymak amacıyla terk etmiştir.

Mudarebe Akdinde Anlaşmazlık

Bir mudarebe akdinde sermayeyi işleten kişi, “Elimde kârı yarı yarıya paylaşılmak üzere bin dirhemlik mudarebe sermayesi vardı. Ben bu sermayeyi çalıştırarak bin dirhem kâr ettim.” dese, sermaye sahibi ise, “Benim sermayem iki bin dirhem idi.” dese, Ebû Hanîfe’nin ilk görüşüne göre –ki Züfer de bu görüştedir-, sermaye sahibinin görüşü kabul edilir; çünkü işletmeci, sermaye sahibinin malının bir kısmı üzerinde hak sahibi olduğunu iddia etmektedir. Zira işletmecinin elinde bulunan malın tümü, sermaye sahibinin malından kaynaklanmıştır. Bu sebeple işletmecinin sözü, bir delil olmadıkça kabul edilmez.

Ebû Hanîfe’nin sonraki görüşüne göre –ki Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de bu görüştedir-, yeminle birlikte işletmecinin sözü kabul edilir; çünkü iki taraf arasındaki anlaşmazlık, işletmecinin teslim aldığı sermayenin miktarı konusundadır. Teslim alınan şeyin miktarı konusunda ise, teslim alan şahsın sözü, –şayet daha önce bu söze aykırı bir ikrarda bulunmamışsa- geçerli olur.⁶²

VIII. Hak Sahibinin Hakkını Korumak Amacıyla Rücû Ettiği Meseleler

Nesep İkrarı

Bir kimse, kendisinin oğlu olamayacak yaştaki bir kölesi hakkında, “Bu benim oğlumdur.” diyerek ikrarda bulursa, Ebû Hanîfe’nin önceki görüşüne göre, bu söz hükümsüzdür. Sonraki görüşüne göre ise, köle azat olur.⁶³ Burada nesep sabit olmamış olsa bile, azadın gerçekleşmesi söz konusudur.

Borçlunun ve Emanet Alan Şahsın Durumu

Ebû Hanîfe’nin ilk görüşüne göre –ki bu aynı zamanda Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed’in de görüşüdür- borçluya /bir malı emanet almış kimseye, gâip olan alacaklının / emanet verenin karısı gelerek borcu/emaneti istese, borçlu / emanet alan kişi, bu kadın ile borç veren/emanet bırakan kişi arasında evlilik bağı olduğunu inkâr etse, kadının bu konuda getireceği şahitler dinlenir; çünkü o, bir sebebe bağlı olarak karşı tarafın elindeki malda kendisinin hakkı olduğunu iddia ettiğinden, bu sebebi ispat etme konusunda davada taraf olur. Bu kadının durumu, bir şahsın elindeki malın kendisine ait olduğunu ve o malı üçüncü bir şahıstan satın aldığını iddia eden kişinin durumu gibidir.⁶⁴

Ebû Hanîfe’nin sonraki görüşüne göre, kadının kendisinin gâip şahsın karısı olduğuna dair getireceği şahitler dinlenmez; çünkü kadın, gâip bir

şahıs aleyhine nikâh ispatında bulunmaktadır. Borçlu veya emanet alan şahıs ise, gâip adına nikâhın ispatı konusunda taraf değildir.

Ticaret Yapmasına İzin Verilen Kölenin Malı Üzerinde Efendinin Tasarrufu

Ticaret yapmasına izin verilen kölenin borcu bulursa, efendisi, kölenin malları arasında yer alan bir cârîyeyi azat etse, Ebû Hanîfe’nin ilk görüşüne göre, azat işlemi geçersizdir. Sonraki görüşüne göre ise, kölenin borcu rakabesini ve elindeki malların tümünü kaplayacak kadar çok olmadığı sürece azat geçerlidir. Borç bu ölçüde olursa azat bâtil olur.⁶⁵

IX. Öğrencileriyle Müzâkere Sonucunda Görüşünü Değiştirmesi

Cıvadan Zekât Verilmesi

Madeninde bulunmuş cıvada, Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed’e göre, beşte bir zekât vardır. Ebû Yûsuf’a göre ise, zekât yoktur.

Ebû Yûsuf’tan nakledildiğine göre, Ebû Hanîfe daha önceleri cıvada zekât bulunmadığı görüşünü tercih ediyordu. Ebû Yûsuf ise, bu konuda sık sık kendisi ile münazarada bulunuyor ve cıvanın kurşun gibi bir şey olduğunu söylüyordu. Nihayet Ebû Hanîfe görüşünü değiştirerek cıvada beşte bir zekât olduğu görüşünü kabul etti. Ebû Yûsuf ise, daha sonra görüşünü değiştirerek cıvada zekât olmadığı görüşünü benimsemiştir.

Cıvada zekât olmadığı görüşünü kabul edenlere göre cıva, menbandan kendiliğinden kaynamaz ve kendiliğinden bir kalıba girmez. O, bu bakımdan yağ gibidir. Beşte bir zekâtı kabul edenlere göre ise, menbandan işçilik yapılarak çıkarılır ve başka madenlerle birlikte kalıba dökülür olması bakımından gümüş gibidir.⁶⁶

Burada Ebû Yûsuf’un, hocasıyla müzâkerelerinde cıvanın bakır gibi değerlendirilmesi gerektiğine dair ısrarının, Ebû Hanîfe üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe’nin İctihadlarındaki Değişimin Değerlendirilmesi

I. Rücû Rivayetlerinin Güvenilirliği

Ebû Hanîfe’nin görüşlerini ilk olarak yazıya geçiren öğrencilerinin eserlerinde - özellikle de İmâm Muhammed’in *el-Asl* adlı eserinde- yukarıda zikri geçen rücûlardan yalnızca altı tanesi yer almaktadır. İmâm Ebû Yûsuf’un –günümüze gelmemiş olan- *el-İmlâ* adlı eserinde ise, bu rücûlardan birinin yer aldığı rivayet edilmektedir. Geriye kalan otuz altı rücû rivayeti ise, zâhirü’r-rivâye kitaplarında yer almamaktadır.

Zâhirü’r-rivâyede yer almayan rücû rivayetlerinin büyük bir kısmı, İmâm Serahsî’nin *el-Mesut*’unda ve İmâm Kâşânî’nin *Bedâiu’s-sanâ’i* adlı eserinde bulunmaktadır. Burada zamansal bakımdan öncelik



Serahsî'ye ait olduğundan, onun eserinin kilit konumda bulunduğu söylenebilir. Serahsî ve Kâsânî'de yer alan rüçû rivayetlerinin kimi, kesin bir üslupla “Ebû Hanîfe önceleri şöyle düşünüyordu, daha sonra bu görüşünü değiştirerek şu görüşü ileri sürdü.” şeklinde net bir dille aktarıldığı halde, kimileri “rivayet edildiğine göre”, “hikâye edildiğine göre” şeklinde edilgen bir dille ve net olmayan tarzda aktarılmıştır.

Serahsî ve Kâsânî'nin yer vermediği kimi rüçû rivayetlerinin bir iki tanesi ise, muahhar kaynaklarda yer almaktadır ki, bunların birisi de namazda Arapçadan başka bir dille *Kur'an* kıraati meselesidir. Bu konudaki popüler tartışmalar bir kenara bırakılarak, meseleye, sırf ilmî ölçüler içinde baktığımızda, rüçû rivayetlerinin ilk dönem kaynaklarında yer almadığı halde nispeten sonraki kaynaklarda veya fıkıh kitaplarında değil de, Kurtubî ve Zemahşerî gibi müelliflerin tefsirlerinde yer almasının güvenilirlik açısından zaaf teşkil ettiği söylenebilir. Bu tür rivayetlerin gerisinde, kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin *Kur'an*'ın mahiyetine ilişkin bir “nakîsa” teşkil ettiği düşünülen bir görüşünü ve bu görüş sebebiyle tenkide uğrayan ilmî kişiliğini koruma endişesi bulunmaktadır. Nitekim İslâm düşünce tarihinde *Kur'an*'ın mahiyetine ilişkin halku'l-*Kur'an* tartışmalarında Mu'tezilî görüşün reddedilmesinin ardından, bunu çağırıştırabilecek veya kimi “kötü niyetli çevrelerce” bu şekilde yorumlanabilecek bir görüşün bir rüçû rivayetiyle tadil edilmeye çalışılmış olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

II. Rücûların Sayısal Analizi

Ebû Hanîfe gibi ömrünün büyük bir bölümünü fıkıh faaliyeti içinde geçirmiş, hayatının önemli bir kısmını Kûfe gibi kozmopolit bir muhitte yaşamış, Emevî devletinin çöküşüne ve Abbâsî devletinin kuruluşuna şahit olmuş, Basra, Mekke, Medîne gibi şehirlere gitmiş ve oradaki âlimlerle görüşmüş ve nihayet başta fikhî konular olmak üzere siyasî, itikâdî binlerce soruya muhatap olmuş bir şahsın, zaman içinde çeşitli etkenlere bağlı olarak görüşlerinde değişimlerin olması kadar normal bir şey olamaz. Ancak ilginç bir şekilde başta *el-Mebsût* gibi binlerce meselede Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerini aktaran kaynaklar, onun yalnızca kırk iki meselede görüşünden rüçû ettiğini kaydetmektedirler.

Tarihte İmâm Şâfiî başta olmak üzere, Eş'arî, Tahâvî gibi görüşlerinde büyük değişimler olmuş ve küllî paradigma değiştirmeleri yaşamış âlimlerin yanında Ebû Yûsuf ve İmâm Mâlik gibi hatırı sayılır derecede görüşünden rüçû etmiş âlimler de bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin rücûları bunlarla kıyaslandığında son derece az bir yekün tutmaktadır. Bunun nedenleri üzerine derin analizler yapmanın gerekliliğini ifadeden sonra,

şimdilik şu kadarını söylememiz mümkündür: Yaptığımız tespitlere göre, bir müctehidin rivayet malzemesi ile ilişkisi, onun görüşünden rüçû etmesinde en önemli etkenlerden birini teşkil etmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî örneği ve Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf'un rüçû ettiği görüşler bunun en canlı şahididir. Diğer yandan, Ahmed bin Hanbel'in fıkıhtaki pek çok meselede kararsız kalması ve tevakkuf etmesinin ardında, konuyla ilgili rivayet malzemesinin bulunduğu bilinmektedir. Buna karşılık meseleleri daha çok aklî temelde değerlendiren, küllî kaideler üzerinden hareket eden müctehidler açısından rücûnun daha az görüldüğünü, bunların da çoğunlukla rivayetlere bağlı olmayıp meseleleri tasavvur konusundaki değişiklikten kaynaklandığını görüyoruz.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rücûların bu kadar az olmasına ilişkin akla gelebilecek bir diğer ihtimal ise, Ebû Hanîfe'nin rücûlarının vaktinde kayda geçirilmemiş olması, onun vefatının üzerinden bir hayli zaman geçtikten sonra, fikirleri öğrencileri tarafından kaleme alınırken, akılda kalan rücûlarının Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in hatırladığı kadarıyla kaleme alınmış olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği rivayet edilen görüşlerini fıkıh alanları açısından incelediğimizde, şöyle bir sonuçla karşılaşıyoruz:

İbâdât alanı :	15 mesele,
Muâmelât alanı:	22 mesele,
Ukûbât alanı :	5 mesele
Toplam :	42 mesele

İbadetler konusunda rüçû rivayet edilen meselelerin dördü taharet, üçü namaz, biri cenazenin yıkanması, dördü zekât, ikisi hac ve bir tanesi adakta bulunmakla ilgilidir.

Muâmelât konusunda rüçû rivayet edilen toplam yirmi iki meselenin beşi aile hukuku, dördü kira akdî, üçü köleler, ikisi şahitlik, geri kalan birer örnek de miras, ehl-i kitâb, satım, selem, şuf'a, mudarebe, vasiyet, borç ve emanet alma konularıyla ilgilidir.

Ukûbât alanına ilişkin beş meselenin ikisi kısas, biri zina, biri hırsızlık ve biri de harbîye had cezası uygulanması ile ilgilidir.

Ebû Hanîfe'nin iki meselede ise, iki kere görüş değiştirdiği, böylece üç görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Her üç fıkıh alanına ilişkin rücûların büyük bir çoğunluğu ihtilaf, şahitlikten rüçû konularına ilişkindir.

III. Rücûların Sebepleri

Bir müctehidin görüşünden rüçû etmesinin sebeplerini, aslında üç ana başlıkta toplamak mümkündür:



a) Bilgi kaynaklarında bir değişikliğin meydana gelmesi:

Daha önce bilmediği bir şeyi öğrenen müctehidin, bu yeni bilgisi, daha önceki görüşünü değiştirmesine etki edecek derecede olduğunda, müctehid önceki görüşünü değiştirir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin rivayete dayalı olarak görüşünü değiştirdiği meselelerde bunu görüyoruz. Aynı durumu Ebû Yûsuf ve İmâm Şâfiî'nin rüçûlarında da gözlemlemek mümkündür.

b) Hakkında daha önce hüküm verilen meseleye ilişkin şartlarda bir değişikliğin meydana gelmesi:

Hakkında icthad edilen, fetva verilen bir konuya ilişkin şartlarda, zaman içinde bir değişiklik meydana gelmiş olabilir. Bu değişiklik, müctehidin yaşadığı çevrenin değişmesinden kaynaklanabileceği gibi siyasî, sosyal, iktisadî şartların değişmesinden de kaynaklanmış olabilir. Konuyu, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden çok bilinen bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, onun Medîne'ye gelmiş olan fakir bir topluluk sebebiyle o sene kesilen kurbanların etlerini üç günden fazla saklamayı yasakladığı, ertesi yıl ise, böyle bir durum söz konusu olmadığından serbest bıraktığı bilinmektedir.⁶⁷

Bu durum, özellikle delaleti açık nassa dayalı olmayan konularda yapılan icthadların, konuya dair son söz olmadığı, konunun her an yeniden değerlendirmeye müsait olduğunu göstermektedir.

İmâm Şâfiî'nin Mısır'a gittikten sonra, Bağdat'taki icthadlarını değiştirmesindeki en önemli faktörler arasında, bölge ve çevredeki şartların farklılığı da zikredilmektedir.⁶⁸ Yine İmâm Muhammed'in Rakka'ya kadı olarak tayin edildikten sonra, çevresel şartlardan dolayı temizlik ve necasete dair görüşünü değiştirdiği nakledilmektedir.⁶⁹

c) Müctehidin ilmî seviyesindeki değişim:

Müctehidin bir meseleyi tasavvurunda onun ilgi, merak, algı ve tecrübesindeki değişime göre bir farklılığın olması normal bir durumdur. Aynı olguyu herkes kendi hayatında gözlemleyebilir.

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği meselelerde görüşünü değiştirmesine sebep olan şeyin ne olduğu konusunda, yukarıdaki kırk iki meselenin yalnızca birkaç tanesinde açık ifadeler kullanılmaktadır. Bunun dışında kalan konularda ise, rüçû sebeplerine dair net ifadeler bulunmamakla birlikte, Serahsî ve Kâsânî gibi hem önceki görüşün hem sonraki görüşün aklî ve naklî delillerini açıklayan müellifler, bir anlamda bu gerekçelerin aynı zamanda rüçû gerekçesini de teşkil ettiğini, dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır. Biz de bu gerekçelerden hareketle, tebliğimizin birinci bölümünde Ebû Hanîfe'nin rüçûlarını çeşitli başlıklar altında ele aldık.⁷⁰

Bu sebepler arasında, Ebû Hanîfe'nin sonradan

rastladığı bir rivayet sebebiyle görüşünü değiştirdiği meseleler yalnızca iki tanedir. Bu rivayetlerin biri Hz. Osmân diğeri ise İbn Abbâs ile ilgili olup Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ilişkin bir hadîs veya rivayet sebebiyle görüşünü değiştirmesi söz konusu değildir. Şayet bu doğruysa, bu olgunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusu son derece büyük bir önem arz etmektedir. Ebû Hanîfe'nin hadîs rivayetinin az olma sebepleri arasında özelde Kûfe şehrinin genelde ise Irak coğrafyasının içinde bulunduğu durum sıklıkla dile getirilir.⁷¹ Kanaatimizce bu durum, tek başına Ebû Hanîfe'nin hadîs alt yapısını izah etmede yeterli değildir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere, Ebû Hanîfe ömrünü yalnızca Kûfe sınırları içinde geçirmiş olmayıp başta Basra ve Mekke olmak üzere diğer şehirlere de gitmiş, bu arada altı yılını (h. 130-136) Mekke şehrinde geçirmiştir.⁷² Bu zaman zarfında Mekke'de hadîs ve fıkıhla iştiğal etmiş, Mekke bölgesi âlimleriyle görüş alışverişinde bulunmuştur.⁷³ Altı yıla yakın bir zaman dilimi boyunca Mekke'de kalmış olan Ebû Hanîfe gibi bir müctehidin, Hicâz bölgesindeki rivayetlerden habersiz olduğu, yalnızca Irak bölgesindeki rivayetleri bildiği ve bunları da güvenilmezliği sebebiyle ince eleyip sık dokuyarak aldığı söylemek kanaatimizce çok isabetli değildir. Nitekim kimi kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin de hatırı sayılır derecede hadîs bildiği ve fakat hadîs rivayet işiyle iştiğal etmediği için rivayetlerinin az olduğu belirtilmektedir.⁷⁴ Biz, Ebû Hanîfe'nin, özellikle de Mekke'de kaldığı uzun dönem boyunca, daha önce Kûfe'de savunmuş olduğu görüşlere aykırı bir takım rivayetlerle karşılaşmış olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte Kûfe'deki ilmî silsilesinden gelmeyen bu yeni rivayetler konusunda son derece "muhafazakâr" davrandığı görülmektedir. Bu, yalnızca kendi ilmî kökeni lehine gösterilmiş bir taassup olmayıp baştan itibaren Hz. Alî ve İbn Mes'ûd gibi seçkin müctehid sahabe tarafından dokunmuş olan Kûfe fıkıh geleneğinin, İbn Ömer, Enes bin Mâlik ve İbn Abbâs gibi fıkihtan çok hadîs ve tefsirde derinleşmiş sahabîlerin rivayetlerine tercih edildiği anlamına gelmektedir. Nitekim bu tavrın benzerini İmâm Mâlik'in "Medîne ehlinin ameli" konusunda da görmekteyiz.⁷⁵

Ebû Hanîfe'nin görüşünden rüçû ettiği meselelerde en çok göze çarpan olgu, onun bir kıyası terk edip başka bir kıyası alması ve bir mesele hakkındaki tasavvurunda değişikliklerin meydana gelmesidir. Buna bağlı olarak görüşünü değiştirdiği meseleler de, genellikle ibadet konuları dışındaki meselelerdir. Buradan Ebû Hanîfe'nin zaman içinde kendi kıyaslarını kontrol ederek kolaylık sağlama, örfü dikkate alma vb. gerekçelerle kıyasa dayalı olarak verdiği hükmü terk ettiği görülmektedir. Bilindiği üzere Hanefî usul literatüründe, celî kıyasın terk edilip hafî kıyasın esas alınmasına "kıyâs-ı hafî istihsânî" adıyla anılmaktadır.⁷⁶



Aslında bunun ardında yatan ana etken, Ebû Hanîfe'nin maslahat anlayışındaki değişimdir. Daha önce, maslahata uygun gördüğü bir şeyin, zaman içinde değişime uğraması veya Ebû Hanîfe tarafından o meselenin algılanışında bir değişimin meydana gelmesi onun farklı bir görüşü benimsemesine neden olmuş görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin rüçûları arasında, nassın yorumu konusunda görüş değiştirdiği bir örneğe rastlanmamaktadır. Bir başka deyişle, nassla sabit bir konuda, daha önce benimsemiş olduğu bir tevil veya yorumu terk ederek aynı nassı başka bir şekilde yorumladığı görülmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin bazen de konu ile ilgili bir rivayete dayalı görüşü bir genel kural sebebiyle terk ettiği görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirdiği meselelerin çoğunlukla insanlar arasındaki görüş ayrılıklarına ilişkin konularda olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kitabet akdi, yük ve yolcu taşımak için hayvan kiralama, mudarebe akdi, borçlunun ve emanet alan şahsın borç ve emaneti geri verdiğini iddia etmesi, selem akdinde malın teslim yeri konusundaki ihtilaf gibi meselelerde insanlar arası anlaşmazlıklarda haklı tarafın kim olduğunu belirleme konusunda Ebû Hanîfe görüşünü değiştirmiştir.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü değiştirdiği konular arasında, "şahitlikten rüçû" meseleleri de dikkatleri çekmektedir. Şahitlikten rüçû edildiğinde, hâkimin önceki kararının ne olacağı meselesi hukukî istikrarı yakından ilgilendirdiğinden, Ebû Hanîfe'nin bu istikrarı sağlama yönünde bir tasavvur değişikliği yaşadığını görüyoruz.

Ebû Hanîfe'nin nadiren de olsa istihšana dayalı görüşten rüçû ederek kıyası esas aldığı da görülmektedir. Nitekim hurma nebîzi ile abdest alma konusunda –şayet doğruysa- İbn Mes'ûd'dan gelen rivayete dayalı görüşünü terk edip kıyası esas almıştır.

IV. Rücûların Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği meselelerin büyük bir çoğunluğunda, onun ilk görüşü İmâm Züfer tarafından kabul edilirken, sonraki görüşü Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed tarafından esas alınmıştır. Sonraki dönemde mezhep içinde genel kabul gören görüşler de bunlardır.

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği meselelerde ilk görüş – istisnâları olmakla birlikte- çoğunlukla kıyasa dayalı olduğundan ve İmâm Züfer de icthadlarında istihşamı değil kıyası tercih ettiğinden Züfer, hocasının kıyasa dayalı ilk görüşü üzerinde ısrar etmiş, buna karşılık diğer iki öğrencisi Ebû Yûsuf

Dipnotlar

1. Ülker Gürkan, Hukuk Sosyolojisine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, s. 70-71 (Bazı tasarruflarla).

ve İmâm Muhammed ise Ebû Hanîfe'nin istihšana dayalı görüşlerini tercih etmişlerdir. Furu kitaplarında, rüçûyu ifade etmek üzere sıklıkla zikredilen (ثم رجع عن قوله إلى قولهما) şeklindeki ifadeler, anakronik olarak anlaşılmaya müsait ifadelerdir. Zira bu ifadenin zâhirinden Ebû Hanîfe'nin kendi görüşünü terk ederek iki öğrencisinin görüşünü benimsediği şeklinde bir izlenim uyanmaktadır. Oysa Ebû Hanîfe, görüşlerinden rüçû ettiğinde İmâm Muhammed henüz müctehidlik vasfına sahip olmadığı gibi Ebû Yûsuf da büyük bir ihtimalle o konuda bir görüş ortaya koymamıştı.

Sonuç

Bir müctehidin, haklı bir gerekçeye dayalı olarak daha önce savunduğu görüşü terk edip bir başka görüşü savunması tabii bir durum olmanın ötesinde bir gereklilik ve fazilettir. İslâm tarihi boyunca, sahabe başta olmak üzere "rüçû" olgusuna –şu veya bu oranda- bütün müctehidlerde rastlamak mümkündür.

Bir müctehidin görüşünden dönmesinde rol oynayan en önemli etkenler; hükme konu olan şeye ilişkin elde edilen yeni rivayetler, müctehidin yaşadığı sosyal, siyasî, iktisadî çevredeki değişiklikler, müctehidin tecrübi birikim ve ilmi seviyesinde meydana gelen gelişim gibi unsurlardır.

Hanefî mezhebine ait ilk dönem kaynaklardan itibaren yaptığımız incelemelerde, Ebû Hanîfe'nin kırk iki meselede icthadını değiştirerek yeni bir görüşü benimsediği görülmektedir. Bu durum, diğer müctehidlerle karşılaştırıldığında, sayısal olarak son derece az görünmektedir.

Rüçû rivayetlerinin bir kısmı güvenilir olduğu halde, bir kısmı son dönem kaynaklarında yer almakta ve güvenilirliği şüpheli durumdadır.

Rüçû edilen meselelerin çoğunluğu, fikhın muâmelât alanına ilişkindir.

Ebû Hanîfe'nin rüçûlarında en çok görülen durum, onun kıyastan istihšana ve bir kıyastan başka bir kıyasa rüçû etmesidir. Bir nesne ve olay konusundaki tasavvurundaki değişiklik de, onun görüş değiştirmesine sebep olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin rüçû ettiği meselelerde, genellikle İmâm Züfer onun ilk –ve çoğunlukla da kıyasa dayalı- görüşünü, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed ise, ikinci – ve çoğunlukla istihšana dayalı- görüşünü tercih etmişlerdir.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşleri benimsenmiştir.



2. Gürkan, age, s. 76.
3. Mecelle'nin 16. maddesinin Arapça orijinali بِمِثْلِهِ يُنْقَضُ لَا لِإِحْتِهَادٍ şeklinde. Bu kaidenin geniş açıklaması için bkz. Zeynelâbidîn bin İbrâhîm bin Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâir, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 2003, s. 129-134; Celaledin Abdurrahman bin Ebû Bekir es-Suyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâir, el-Mektebû'l-asriyye, Beyrut, 2003, s. 137-141; Ali Haydar Efendi, Dururu'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâmi'l-adliyye, (trc. Fehmî el-Hüseynî), Dâru'l-ceyl, 1991, I, 34; Vehbe ez-Zuhaylî, Teğayyürü'l-icthâd, Dâru'l-mektebî, Dımaşk, 2000, s. 25-28.
4. Muhammed bin Alî eş-Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl, (tah. Muhammed Subhî bin Hasen el-Hallâk), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2003, s. 855; Vehbe ez-Zuhaylî, age, s. 11.
5. Ali Haydar Efendi, Durer, I, 34; Ahmed ez-Zerkâ, Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye, Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1989, s. 155-156; Zuhaylî, age, 19.
6. Zuhaylî, age, s. 12-15.
7. Bu konuyu müstakil bir makalede ele almayı düşündüğümüzden, burada ayrıntılarına girmeyeceğiz.
8. Muhammed bin Ahmed Ebu Selh es-Serahsî, el-Mebsût, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1993. XIII, 70; Kâsânî, Bedâiu's-sana'î, V, 292; Abdullah bin Mahmud el-Mevsilî, el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr, Matbaatü'l-Halebî, Kâhire, 1937, II, 16.
9. Serahsî, el-Mebsût, VII, 22.
10. Serahsî, el-Mebsût, XXVI, 184.
11. Serahsî, el-Mebsût, XIII, 148.
12. Serahsî, el-Mebsût, XV, 33-34.
13. Zekiyyüddîn Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh), (trc. İbrahim Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 187.
14. Hasan bin Ammâr bin Ali eş-Şürübülâlî, Merâkı'l-felâh mi imdâdi'l-Fettâh, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, s. 47. Burada "Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşü" olarak açıkça ifade edilen husus, el-Mebsût'ta (I, 34) "Üseyd İbn Amr'ın Ebû Hanîfe'den rivayetine göre" denilerek nakledildiği halde, el-Hidâye'de (Ali bin Ebû Bekir el-Merğînânî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, I, 51) ise yalnızca "Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre" denilmiştir.
15. Serahsî, el-Mebsût, I, 35.
16. Muhammed bin Hasen eş-Şeybânî, el-Asl, (tah. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi, I, 185.
17. Serahsî, el-Mebsût, I, 127.
18. Serahsî, el-Mebsût, II, 70; Alaeddin el-Kâsânî, Bedâiu's-sana'î fî tertîbi's-şerâ'i, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982. I, 305.
19. Kâsânî, Bedâiu's-sana'î, IV, 141.
20. Serahsî, el-Mebsût, I, 74.
21. Şeybânî, el-Asl, III, 420; Serahsî, el-Mebsût, VII, 212.
22. Serahsî, el-Mebsût, XV, 100.
23. Serahsî, el-Mebsût, XV, 173; Kâsânî, Bedâiu's-sana'î, IV, 215.
24. Serahsî, el-Mebsût, II, 201.
25. Kâsânî, Bedâiu's-sana'î, II, 30-31.
26. Serahsî, el-Mebsût, XII, 90.
27. Serahsî, el-Mebsût, XV, 111; Kâsânî, Bedâiu's-sana'î, IV, 201; Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 56.
28. Serahsî, el-Mebsût, XIV, 159-160.
29. Serahsî, el-Mebsût, I, 123.
30. Serahsî, el-Mebsût, IV, 125-126; Kâsânî, Bedâiu's-sana'î, II, 187.
31. Serahsî, el-Mebsût, VIII, 178.
32. Kâsânî, Bedâiu's-sana'î, II, 333.
33. Serahsî, el-Mebsût, VIII, 136; Abdülaziz bin Ahmed bin Muhammed elBuhârî, Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997., II, 474; Merğînânî, el-Hidâye, II, 321.
34. Şeybânî, el-Asl, V, 6-7; Serahsî, el-Mebsût, XII, 127.
35. Serahsî, el-Mebsût, XII, 127.
36. Serahsî, el-Mebsût, II, 167-168.



37. Yani mehir olarak ödenmesi gereken mal, normalde bir zimmet borcudur. Ancak koca, somut bazı devaler göstererek “şu devaler karşılığında” şeklinde bir mehir belirlediğinde, zimmetteki borç somut devalerle değıştirilmiş olmaktadır. Bu ise, asıl borcun bir başka şeyle değıştirilmesi anlamına gelmektedir.
38. Şeybânî, el-Asl, I, 252.
39. Serahsî, el-Mebsût, I, 37.
40. Kâsânî, Bedâiu’s-sana’i, I, 112.
41. Serahsî, Usûlü’s-Serahsî, I, 282.
42. Merğınânî, el-Hidâye, I, 49.
43. Kemaleddin Muhamme bin Abdülvahid İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadîr li’l-âcizi’l-fakîr, Dâru’l-fikr, Beyrut, I, 286.
44. Muhammed Emin bin Ömer bin Abdülaziz İbn Âbidîn, Reddû’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1992, I, 484.
45. Abdülaziz Buhârî, Pezdevî’nin Mebsût’undan naklen Ebû Hanîfe’nin öğrencisi olan Nûh b. Ebî Meryem’in (ö. 173/789) hocasının rücûunu aktardığını söylemektedir. (Buhari, Keşfü’l-Esrar, I, 25) Ebû Yûsuf’un öğrencilerinden Alî b. el-Ca’d da rücû görüşünü rivayet etmiştir (Kurtubî, Tefsir, 16/149; Zemahşerî, 4/434). Bu nakiller doğru kabul edildiğinde, Ebû Hanîfe’nin görüşünden rücû ettiğine dair rivayet, daha ilk zamandan bizzat Ebû Hanîfe’ye dayandırılmış olmaktadır.
46. Serahsî, el-Mebsût, I, 37. Burada Serahsî’nin rücû fikrini kabul etmeksizin Ebû Hanîfe’nin görüşü ile Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed’in görüşlerini delillendirmek için bunları zikrettiğine dikkat edilmelidir.
47. Şeybânî, el-Asl, II, 435.
48. Serahsî, el-Mebsût, IV, 77.
49. Serahsî, el-Mebsût, XVI, 117-118.
50. Serahsî, el-Mebsût, IX, 59; Kâsânî, Bedâiu’s-sana’i, VII, 180; Merğınânî, el-Hidâye, II, 348.
51. Serahsî, el-Mebsût, XV, 172.
52. Serahsî, el-Mebsût, IX, 143.
53. Serahsî, el-Mebsût, XXVI, 178-179.
54. İbn Âbidîn, Reddû’l-Muhtâr, IV, 211.
55. Mevslî, el-İhtiyâr, IV, 150.
56. Şeybani, el-Asl, I, 74.
57. Şeybânî, el-Câmiu’s-sağîr, s. 74.
58. Serahsî, el-Mebsût, I, 88.
59. Kâsânî, Bedâiu’s-sana’i, I, 15.
60. Serahsî, el-Mebsût, XXVIII, 20.
61. Serahsî, el-Mebsût, V, 190.
62. Serahsî, el-Mebsût, XVIII, 120; Kâsânî, Bedâiu’s-sana’i, VI, 109.
63. Abdülaziz Buhârî, Keşfü’l-esrâr, II, 78.
64. Serahsî, el-Mebsût, V, 197.
65. Serahsî, el-Mebsût, XXVI, 15; Kâsânî, Bedâiu’s-sana’i, VII, 199.
66. Serahsî, el-Mebsût, II, 213; Kâsânî, Bedâiu’s-sana’i, II, 67.
67. Buhârî, Edâhî, 16; Müslim, Müslim, Edâhî, 5.
68. Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2004, II, 171.
69. Serahsî, el-Mebsût, I, 61.
70. Esasen Ebû Hanîfe’nin –rücû olsun veya olmasın- ictihadlarında genel olarak bir temellendirme sorunu söz konusudur. Zira ilk dönem eserlerinde genellikle onun ictihad ve fetvaları delillerine değinilmeden aktarılmış, sonraki âlimler de bunların rivayet veya dirayet açısından dayanaklarını ortaya koymaya çalışmışlardır.
71. Ahmed Emîn, age, s. 120.
72. Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe: Hayâtuhû ve asruhû, ârâuhû ve fikhuh, Dâru’l-fikri’l-arabî, Kâhire, 1991, s. 34.
73. Muhammed Ebû Zehra, age, s. 34.
74. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Fikhu ehli’l-İrâk ve hadîsuhum, (tah. Abdülfettah Ebû Gudde), el-Mektebetü’l-ezheriyye, 2002, s. 54-55; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 56-60.



-
75. Ahmed bin Abdürrahim Veliyyullah ed-Dehlevî, el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf, (tah. Abdülfettah Ebû Gudde), Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1404, s. 39; Ahmed Emîn, age, II, 125.
76. Serahsî, Usûlü's-Serahsî, (tah. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-fikr, Beyrut, 2005, 438-439.



Prof. Dr. Mehmet ATALAY

1955'te Erzurum'da doğdu. 1980 yılında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. 1981-1983 yıllarında Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Edebiyat Asistanı, 1983-1992 yıllarında Fırat Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde Farsça Okutmanı olarak görev yaptı. 1992-2006 yılları arasında da Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nde Öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2006'dan beri İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda görev yapmaktadır. Yüksek Lisans öğrenimini Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Başlangıçtan hicrî V. Asra Kadar Farsça Olarak Edebî Çalışmalar ve Mümessilleri" adlı tezle 1982'de, Doktorasını yine aynı üniversitede "Şâir Nef'î Farsça Divanının Edisyon Kritiği ve Üslûbu" adlı tezle 1988'de tamamladı. 2001'de Doçent oldu. Doçentlik özgeçmiş çalışması: "Kâtibi-yi Nişâbüri, Sinâme ve Dilrubâly Mesnevileri Metin-İnceleme") 2009'da Profesörlüğe atandı. (Profesörlük takdim tezi: "Yenişehirli Avnî Bey Farsça Divan")

Sâmânîler Devrinde Hanefî Fıkhı Hakkında Farsça Yazılmış Bir Eser: *Risâle Der Ahkâm-ı Fıkh-ı Hanefî*

261-395/874-1005 yıllarında Horasan ve Mâverâünnehir'de hüküm süren Sâmânîler, İranlı olmakla iftihar eden Sünnî bir hanedandır. Bu hanedan, İran'ın eski âdetlerini ve Fars dilini canlandırmak için çalışmış, şâir ve yazarları teşvik etmişlerdir. Bu teşvik sonucunda eski İran tarihi hakkında şehnâmeler yazılmıştır. Mes'ûdî-i Mervezî, Dakîkî (ö. 368/978) ve Firdevsî'nin (ö. 411-6/1020-5) şehnameleri gibi.

Fars şiirinin temelini atıldığı bu devirde Rûdekî (ö. 329/941), Şehîd-i Belhî (ö. 325/936), Ebû Şekûr-i Belhî (Rûdekî'nin son günleri), Dakîkî (ö. 367-370/977-980), Ebu'l-Mueyyed-i Belhî (IV. yüzyılın ilk yarısı), Kisâyî (341-391/953-1001), Ammâre (395/1004'ten sonra), Farâlavî (Şehîd Belhî'nin çağdaşı) gibi büyük şâirler yetişmesine rağmen, çok fazla şiir bize kadar gelememiştir.

Sâmânî devrinde, Farsça nazım yanında nesir de büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Dihkanlar sınıfına mensup olan ve kendi kültürüne bağlı olan bu hanedan, hükümet kurduktan sonra, İran âdetlerini



yenilemek ve İran'ın edebî bağımsızlığını korumak hususunda büyük gayret sarf etmiş; mütercim ve yazarları korumak suretiyle Derî Farsçası nesri ile önemli birçok kitabın yazılmasını sağlamışlardır.

Sâmânîler devrinde çeşitli ilimlere dâir birçok mensur eser yazılmıştır. Ebû Ali Cubbâî'nin (ö. 303/915) *Kur'ân Tefsiri*, tıp ilmine dâir *el-Muâlecetu'l-Bukrâtiyye*, *Mukaddime-i Şahnâme-i Ebû Mansûrî*, Ebu'l-Mueyyed-i Belhî'nin kara ve denizlerde görülen garip olaylardan bahseden *Acâyibu'l-buldân* adlı eseri, *Târîh-i Taberî*'nin Farsça tercümesi olan *Târîh-i Bel'amî*, *Tefsîr-i Taberî'nin Farsça tercümesi*, nücum ilmi hakkındaki *Kitâbu'l-bârî*, tıp ilmine dâir olup Acvîni tarafından yazılan *Hidâyetu'l-muteallimîn fi't-tıb* adlı eser, coğrafya ilmine dâir *Hudûdu'l-âlem mine'l-maşrik ile'l-mağrib*, çeşitli ilâç adlarından, onların özelliklerinden ve tıp ilminden bahseden *el-Ebniye an hakâyıku'l-edviye*, Ebu'l-Hasen el-Harakânî'nin (ö. 425/1034) yazdığı tasavvufa dâir *Nûru'l-ulûm* adlı eser gibi.

Deri Farsçası ile yazılmış olup bugüne kadar gelen en eski Farsça mensur eser, Sâmânîler devrinde Hanefî fikhî hakkında Hakîm Ebulkâsım b. Muhammed-i Semerkandî (ö. 343/954) tarafından kaleme alınan *Risâle der Ahkâm-ı Fikh-ı Hanefî*'dir. Bu risale, takriben 315/927-28 yılında telif edilen ve daha önceleri en eski Farsça mensur eser olarak bilinen *Mukaddime-i Şahnâme-i Ebû Mansûrî*'den 35 yıl önce telif edilmiştir. Birer nüshası Tahran ve Ankara'da bulunan bu risaleye, 795/1392-93 yılında Hâce Pârsâ diye ünlü olan Muhammed b. Muhammed Hâfızî (ö. 822/1420) tarafından bir mukaddime ve bir hâtîme yazılmıştır. Buna göre kitap üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım, Hâce Pârsâ'nın Mukaddimesi, ikinci kısım, eserin müellifi olan Hakîm Ebulkâsım-ı Semerkandî tarafından yazılan asıl kitap, üçüncü kısım da, yine Hâce Pârsâ tarafından yazılan Hâtîme kısmıdır.

Hâce Pârsâ, esere yazdığı mukaddimedede, kitabın yazılış sebebini anlatırken şöyle der: "Bu kitabın yazılış sebebi şudur: Bid'at ve hevâ ehli, Semerkand, Buhârâ ve Mâverâünnehir'de çoğalmıştı. Buralarda bulunan büyük bilgin ve fakihler, bir araya gelip Sâmânî hükümdarına durumu anlattılar. Hükümdar, onlardan doğru olan yolu anlatan bir kitap yazılmasını istedi. Orada bulunan bilginler aralarında yer alan Hakîm-i Semerkandî'yi işaret ederek bu işi onun yapabileceğini belirttiler. Bunun üzerine Sâmânî Emîri, adı geçen kişiden, Peygamber'in doğru yaşantısını, Râşid halifelerin ve ehl-i sünnet âlimlerinin, özellikle Ebû Hanîfe'nin yolunu anlatan bir kitap yazmasını istedi.

Eserin müellifi Hakîm-i Semerkandî, kitabını önce Arapça olarak yazdı ve ulemanın beğenisini kazandı. Sâmânî Emîri herkesin bu konuları bilmesi ve böylece bid'attan uzak kalması için kitabın

Farsçaya çevrilerek yazılmasını istedi. Bunun üzerine yazarın kendisi, daha önce Arapça yazdığı kitabı Farsça olarak da yazdı.

Hâce Pârsâ'nın mukaddimesinden, Hakîm-i Semerkandî'nin, kitabından bir seçme yaptığı ve kitabın özetini tashih ettiği anlaşılmaktadır. Bu tashih, müellifin yazdığı eserin bir özeti mahiyetinde olup, aslına halel getirecek nitelikte değildir. Sadece bazı hadisler ve büyük zevatın sözleri esere ilâve edilmiştir.

Asıl eserin başında şu bilgi yer alır: "Kendime ve size vasiyet ediyorum ki, önce Allah Teâlâdan korkun, sonra onun emirlerini yerine getirmeye çalışın ve onun yasaklarından kaçın. Onun, hükümlerine sabrederek riayet edin. Onun, kaza ve kaderine razı olun. Nimetlerine şükredin. Ölümeye hazır olun ve onun için hazırlık yapın. Allah'ın hükümlerine itiraz etmeyin ve insanlara karşı kibirlenmeyin."

Bu cümlelerin sadeliği, bu metnin eskiliğini ve asıl oluşunu göstermektedir.

Kitabın iki nüshası vardır. Birincisi, müellif nüshası olup, Tahran'da zamanın Millî Kütüphane Müdürü Mehdî Beyânî'nin elindedir. 83 sayfadan ibaret olan bu nüshanın yazılış tarihi 795/1392-93'tir. İkinci nüsha ise eserin yazılışından 222 yıl sonra asıl nüsha üzerinden kopya edilen Ankara nüshasıdır.

Eserde yer alan üç fıkranın tercümesi aşağıda verilmiştir:

"Allah sevgisinin göstergesi ve kanıtı, O'nun emirlerine uymakta gevşeklik ve tembellik göstermemek, O'nun Resul'ünün sünnetine tabi olmak, Allah'ın bütün hükümlerine razı olmak ve yarattığı tüm canlılara sevgi ve şefkatle muamele etmektir."

"İbrâhîm Havvâs şöyle der: Çölde gidiyordum. Çok acıkmış ve susamışım. Yolumu da kaybetmişim. Aniden bir adam ortaya çıktı ve bana arkadaş oldu. Bana dedi ki: Ey İbrâhîm! Yolunu bulmak ister misin? "İsterim." dedim." Bana, "Gözlerini kapa." dedi. Öyle yaptım, açtıgımda kendimi yolumda gördüm. Sen kimsin diye sordum. Ben Hızır'ım dedi. Bu iyiliği bana niçin yaptın diye sordum. Annene iyi davrandığın için diye cevap verdi."

"Haberde şöyle geçer: Hz. Îsâ, Allah'a yalvardı ve dedi ki "Ya Rab! Sevdiklerinden birini bana göster." Hak Teâlâ şöyle buyurdu: "Falan yere git." Hz. Îsâ oraya gitti. Bir viranede sırtına bir kilim atmış, güneşten yüzü kararmış, yerde yatan ve dünya malından hiçbir şeyi olmayan bir adam gördü. Allah'a tekrar yalvardı: Ya Rab! Bana başka bir sevdiğini göster. Falan yere git, diye bir nida geldi. Oraya gitti ve orada, büyük bir kapısı olan, kapısında bekçi ve hizmetçilerin beklediği bir saray gördü. Onu hükümdarlar gibi ağırılarak izzet ve



ikramda bulundular; içinde türlü türlü yiyeceklerin bulunduğu, sultanlara yakışan bir sofrayı kurdular. Yiyeceklerden yemeyince şöyle bir nida geldi: “Ye, çünkü o bizim dostumuzdur.” Hz. İsa şöyle dedi: Ya Rab! Bir sevdiğin o kadar fakir, diğer bir sevdiğin ise bu kadar zengin?! Şöyle bir ferman

geldi: Ey İsa! Onun hakkında hayırlı olan şey fakirliktir. Çünkü onu zengin yaparsam, kalbi fesada uğrar. Bunun hakkında hayırlı olan da zenginliktir. Çünkü bunu fakir yaparsam, kalbi fesada uğrar. Ben kullarımın kalplerinin hâlini en iyi bilenim.”

Kaynaklar

Atalay, M., (2014), *İran Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Gaznelilere Kadar*, İstanbul, Demavend Yayınları, s. 68-79.

Beyânî, M., (1338 hş.), “Yek Numûne-i Nesr-i Fârsî ez Devre-i Rûdekî yâ Kadîmterîn Nesr-i Fârsî-yi Mevcûd”, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât*, Tahran, Pâygâh-ı Mecellât-ı Tahassusi-yi Nûr, II/3-4, s. 57-70.

Muîn, M., (1332 hş.), *Bergozide-i Nesr-i Fârsî I Devrehâ-yı Çahârom ve Pencom-i Hicrî*, Tahran, Kitâbfurûşi-yi Zevvâr, I, 2-4.

Safâ, Z., (1353 hş.), *Gencîne-i Sohen*, I-V, Tahran, İntişârât-ı Emîr Kebîr, I, 8.

Safâ, Z., (1371 hş.), *Târîh-i Edebiyât der İrân*, I-V, Tahran, İntişârât-ı Firdevs, I, 617.



Prof. Dr. Mehmet ERDEM

1963'te Konya merkeze bağlı Tepeköy Kasabasında dünyaya geldi. İlköğrenimini bu kasabada tamamladı, 1975-1983 yılları arasında hafızlık ve medrese eğitimi aldı. 1994 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1996'dan 2008 yılına kadar, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arap Dili ve Belagati okutmanı olarak görev yaptı. Bu arada 1997'de Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında "Kuran'a Usuli Yaklaşımlar" adlı teziyle yüksek Lisansını tamamladı. 2001 yılında On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında "İçtihat Felsefesinin Filolojik Temelleri" adlı teziyle doktorasını tamamladı. 2008 Yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim dalına doçent olarak atandı. 10. 01. 2014 Yılında Yine Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalına Profesör olarak atandı. 01. 09. 2015 tarihi itibarıyla Kırgızistan - Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Bilimleri Bölümüne öğretim üyesi olarak görevlendirildi. Halen bu görevini sürdürmektedir. Alanı ile ilgili basılmış kitaplarının yanında telif ve tercüme makaleleri bulunmaktadır.

İmâm Buhârî'nin İmâm Ebû Hanîfe Hakkındaki Cerh İfadeleri Üzerine Bir Etüt

Giriş

İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Buhârî, kendi sahalarında İslamî ilimler tarihinin en mühim şahsiyetlerdendir. İmâm Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber (sav) efendimizin vefatını takip eden asırda, O'nun tebliğ etmiş olduğu İslâm dininin amelî veçhesini tespit etmeyi gaye edinen fıkıh ilmini, sistematize etmek suretiyle bu sahada bir çığır açmıştır. İmâm Buhârî ise İmâm-ı A'zam'dan bir asır sonra, Hz. Peygamber'e (sav) isnat edilen kavil, fiil ve takrirlerin en sahihlerini tespit edebilmek için, bütün mesâî ve melekelerini seferber etmiştir. Böylece İmâm Ebû Hanîfe, hicri ikinci asra, İmâm Buhârî ise, üçüncü asra, ihtisas alanları itibarıyla damgalarını vurmuştur. Müteakip asırlarda, Ehl-i Sünnet havzasında "Fıkıh" tabiri kullanıldığı zaman, akla ilk olarak Ebû Hanîfe isminin gelmesinin, "Hadîs" tabiri kullanıldığı zaman ise, ilk akla gelen kişinin İmâm Buhârî olmasının temelinde onların bu özellikleri yatmaktadır.



Hayatına dair yazılan kitaplardan anlaşıldığına göre, İmâm-ı A'zam'ın, kendisinden önce yaşamış olan selef âlimleri hakkında nezih ifadeler kullanmaya itina gösterdiği, muasırları tarafından vaki isnat ve taarruzlar karşısında ise, sabrederek, sadece savunma pozisyonunda kalmayı tercih eden zarif bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık İmâm Buhârî'nin, gerek geçmiş âlimler gerekse muasırları arasındaki muhalif görüşlü bazı âlimler hakkında şiddetli cerh ifadeleri kullanmaktan çekinmediği görülmektedir. Buhârî'nin cerhine maruz kalan selef âlimlerinden biri de, İmâm Ebû Hanîfe olmuştur. Buhârî'nin, Ebû Hanîfe hakkındaki bu cerh edici isnat ve tarizleri, öteden beri ilim adamlarının dikkatini çekmiş ve bu husus, bir takım tahlil, mütalaa ve tenkitlere mevzu olmuştur. Bu tebliğde, öncelikle bu iki büyük âlim kısaca tanıtılacak, saniyen İmâm Buhârî'nin, İmâm Ebû Hanîfe hakkındaki cerh ifadelerinin orijinal metni ile tespit edilerek tercümesi yapılacak ve tahlil edilecektir. Tevfik Allah'tandır.

I- İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Buhârî

A- İmâm Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe, halen hayatiyetini sürdüren dört Sünnî fıkıh mezhebinin ilkinin teşkil eden Hanefî Mezhebinin kurucusu ve baş imamıdır. İsmi Nu'mân, babasının ismi ise Sâbit'tir. Nesep silsilesi, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zota b. Mâh şeklinde tespit edilen İmâm, yaygın kanaate göre 80/699 tarihinde¹ Kûfe'de doğmuş ve 150/767 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. İmâm, Bağdat'ın Hayzurân kabristanındaki mezarına defnedilerek rahmet-i Rahmân'a tevdi edilmiştir.

Özellikle Hanefî mezhebine tabi olan Müslümanlar tarafından, "İmâm-ı A'zam (en büyük imam)" payesi ile anılan Ebû Hanîfe, 70 senelik ömrünün 52 senesini Emevîlerin döneminde, 18 senesini ise, Abbâsîlerin döneminde geçirmiş ve hilafetin Emevîlerden Abbâsîlere geçişinde ortaya çıkan siyasî ve sosyal çalkantılara şahit olmuştur. İmâm, her iki dönemde de, resmî idarenin tazyikine maruz kalmıştır. Şöyle ki; h.121 senesinde, 10. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e (v. 125) karşı huruç hareketi başlatan Zeyd b. Ali Zeynülâbidîn'e (v. 122) fikrî ve mâlî açıdan destek verdiği için takip ve tevkife tabi tutulmuştur. Ayrıca Emevîlerin son halifesi **Mervân b. Muhammed** (v. 132) zamanında Irak valisi olan **Yezîd b. Ömer b. Hübeyre el-Fezârî**'nin (v. 132), teklif ettiği Kûfe kadılığı görevini kabul etmediği için, vali tarafından her gün onar kamçı olmak üzere, 11 günde 110 kamçı ile cezalandırılmıştır. Söz konusu görevi kabul etmeme kararlılığını sürdüren İmâm, h. 130 senesinde serbest bırakılmıştır. Bu tarih itibarıyla, 50 yaşında kâmil bir âlim olan İmâm, o zamanlarda, nispeten de olsa, siyasî çekişmelerden uzak bir yer olan Mekke-i Mükerrreme'ye gitmiş ve

orada Abdullâh İbn Abbâs'ın ilmi mirasından istifade etmiştir.

Burada, kaynakların İmâm A'zam'ın kendi ağzından rivayet ettikleri bir anekdotu zikretmekte fayda vardır. İmâm, şöyle demiştir: "*Mekke'ye vardığımda Atâ (b. Ebi Rabah) ile karşılaştım ve kendisine bir soru sordum. Bana, sen neredensin, dedi. Ben de, Kûfe'denim, dedim. Bunun üzerine dedi ki, 'Ha, sen dinlerini darmadağın yapan ve birçok gruplara ayrılan kişilerin şehrendensin, öyle mi?' Ben de, 'evet', diye cevap verdim. Bunun üzerine, 'Sen hangi gruptansın?' diye sordu. Ben de, 'Selefe kötü söz söylemeyen, kadere iman eden ve bir günah sebebiyle kimseyi tekfir etmeyen gruptanım.' diye cevap verdim. Bunun üzerine, 'Sen doğruyu fark etmişsin ve o görüşünden ayrılma.', dedi.*"²

Hicrî 132 yılında, hilafetin Abbâsîlere geçmesini Ebû Hanîfe, memnuniyetle karşılamış ve ilmi faaliyetlerini Bağdat'a taşımıştır. Hicrî 136 - 158 (m. 754 - 775) yılları arasında, ikinci Abbâsî halifesi sıfatıyla iktidar koltuğuna oturan **Ebû Ca'fer Abdullâh b. Muhammed el-Mansûr** (v. 158/775) ona kadılık teklif etmiş ve bir takım atıyeylerle de taltif etmek istemiştir. Ne var ki İmâm, kendisine teklif edilen kadılık görevi için, ehliyetli olmadığını söyleyerek özür dilemiş ve hediyeleri de reddetmiştir. Ayrıca İmâm, Hz. Alî'nin torunlarından, **en-Nefsü'z-zekiyye** olarak bilinen Muhammed b. Abdullâh b. Hasan el-Müsennâ (v.145) ve kardeşi İbrâhîm'in Abbâsîlere karşı başlattıkları isyanı da desteklemiştir. İmâm'ın bu tavırları, Halife Mansûr'un gazabının hareket geçmesine ve tutuklanarak hapse atılmasına sebep olmuştur.³ İmâm, bir müddet hapiste kaldıktan sonra, vefat etmiştir. Onun vefat sebebi ve yeri hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır.⁴

Hâzremî'nin tespitlerine göre, İmâm- A'zam, kendisine karşı hasmâne bir tutum takınan kişilere karşı bile, nezahet ve nezakete münâfî bir üslup kullanmamış, bhusus, selef hakkında tezyîf edici ifadeler kullanmamaya itina göstermiştir. Bu durum, onun mezhebinin, mümeyyiz vasıflarından birinin de, Müslümanlar hakkında hüsn-i zan beslemek olduğunu göstermektedir. Nitekim Hanefî kitaplarda, bütün imamların hayırla yâd edilmesi, bu prensibin bir yansımasıdır.⁵

B- İmâm Buhârî

İmâm Buhârî'nin ismi, Muhammed, babasının ismi ise, İsmâîl'dir. Nesep silsilesi, Ebû Abdillâh **Muhammed b. İsmâîl** b. İbrâhîm b. Muğire b. Berdezh **el-Buhârî** el-Cufî, şeklinde tespit edilmiştir. İmâm Buhârî, Mâlik b. Enes ve Abdullâh b. el-Mubârek gibi âlimlerden feyiz almış olan zengin ve âlim bir baba ile duası makbul bir annenin çocuğu olarak, 194 /810 senesinde Buhârâ'da doğmuş; 256 tarihinde Semarkand'a iki fersah mesafedeki **Hartenk** köyünde vefat



etmiştir.⁶

Buhârî, babası İbrâhîm'in vefatı üzerine, küçük yaşında yetim kalmış ve annesi tarafından yetiştirilmiştir. Kendisinden nakledilen bir rivayete göre, henüz on yaşında iken Buhârâ'daki hadîs âlimlerinin derslerine iştirak ederek, hadîs ezberlemeye başlamıştır. O, 11 yaşındayken, Buhârâ'daki hadîs âlimlerinden **Dâhîlî**'nin dersine iştirak etmiş; o büyük âlimin bir hadîsi “*an Süfyân an Ebiz-Zübeyr an İbrâhîm*” şeklinde bir senetle rivayet ettiğini görmüş ve “*Ebu'z-Zübeyr, İbrâhîm'den hadîs dinlememiştir, dolayısıyla râvi zincirindeki kişi Ebuz-Zübeyr değil, Zübeyr İbn Adıyy olmalıdır.*” diyerek, o büyük hadîs âliminin hatasını tashih etmiş ve o da, şanına yakışan şekilde, bu tashihi şükranla karşılamıştır.

Buhârî, 16 yaşındayken, babasının hocalarından ve Türk asıllı⁷ İslâm âlimi ve zahitlerden biri olan **Abdullâh İbn Mubârek**'in (118-181) ve **Vekî' b. Cerrâh**'ın (129?-197) kitaplarını ezberlemiş ve 210 senesinde annesi ve abisi Ahmed ile beraber hac ibadeti için Mekke'ye gitmiştir. Aile, hac vazifesini ifa ettikten sonra, kardeşi ve annesi Buhârâ'ya dönmüş; ancak, İmâm, Mekke'de kalarak özellikle İmâm Şâfiî'nin tilmizlerinden **Abdullâh b. ez-Zübeyr el- Humeydî** (v.219 / m.834)'nin derslerine iştirak etmiştir.

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu tarafından “*امير المؤمنين في الحديث / Hadîste Mûminlerin emiri*” kabul edilen İmâm Buhârî, aynı zamanda büyük bir fakihdir. Nitekim O, kendisinden önceki hadîşçilerin, hadîs telifindeki üsluplarının dışına çıkarak, muhalledât-ı İslâmiyye'den olan *es-Sahih* isimli eserini, bir fakih mantığıyla tanzim etmiştir. Uzmanlar, *es-Sahih*'indeki bap başlıklarının, onun fikhî anlayışını yansıttığını söylemektedirler. Bapların başına, öncelikle mevzu ile alakalı olduğunu düşündüğü âyetleri yerleştirmiş olması, onun zihin dünyasında, fikhin sadece *Kur'ân* ve Sünnet referanslı olmasının gerekliliği, görüşünde olduğunu göstermektedir. Bu başlıkların, onun fikhî görüşünü temsil ettiği dikkate alındığında, kendisinden önceki fakihlerle uyuşan görüşleri olduğu gibi uyuşmayan görüşleri de bulunmaktadır.

II-İmâm Buhârî'nin Ebû Hanîfe Hakkındaki Cerh İfadeleri ve Tahlilleri

Bizim, Şâmîle programından yaptığımız tespitlere göre, İmâm Buhârî, hadîs râvîlerinin durumunu ele aldığı *et-Târîhu'l-kebir* ve *et-Târîhu's-sağır* isimli eserlerinde, beş yerde İmâm Ebû Hanîfe hakkında bir takım cerh ifadeleri kullanmıştır. Şimdi bu ifadeleri, orijinaleri ile birlikte zikrederek tahlil edelim.

1- Buhârî'nin, “*et-Târîhu'l-kebir*” isimli eserinin 2253. maddesinde şu ifadelere yer verilmiştir:

نعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي مولى لبني تيم الله بن ثعلبة. روى عنه عباد بن العوام، وابن المبارك، وهشيم، ووكيع ومسلم بن

خالد، وأبو معاوية والمقري، كان مرجنا سكتوا عنه وعن رأيه وعن حديثه.

Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe el-Kûfî, Teymullâh b. Sa'lebe oğullarının Mevlâsıdır. Ondan Abbâd b. el-Avvâm, İbnü'l-Mubârek, Hüseyim (v. 183), Vekî', Müslim b. Halid, Ebû Muâviye ve el-Makrî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. İrca görüşüne sahipti. Kendisi, görüşü ve hadîsi hakkında sükût ettiler.

Tahlil:

Bu ifadelerde, iki nokta dikkat çekmektedir:

İlk olarak, İmâm Ebû Hanîfe'nin irca görüşüne sahip olduğu iddiasıdır. Yukarıdaki ifadelere göre, Buhârî'nin zihninde, irca görüşüne sahip olmak oldukça ciddî bir cerh gerekçesidir. Çünkü ona göre; selef, Mürcie'den olması sebebiyle, Ebû Hanîfe'nin, ne reyine ne de hadîsine haklı olarak itibar etmemiştir. Burada meseleyi doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için, “irca” kavramı hakkında kısa bir hatırlatma yapmak faydalı olacaktır. Sözlükte tehir etmek ve ümit vermek manalarına gelen “irca” kavramı, İslâm mezhepler tarihinde birçok farklı görüşü ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸

1) Hz. Osmân'ın şehâdetinden sonra, Sahabe arasında ortaya çıkan savaşlarda, taraflardan her hangi birinin haklı veya haksız olduğuna dair kesin hüküm vermekten kaçınarak, onlarla ilgili hükmün Allah'a havale edilmesinin gerekliliğini savunan görüş,

2) Bir kişinin, iman prensiplerini tam olarak kabul etmesine rağmen, bir farzın terki veya bir haramın irtikâbı gibi amelî bir kusur işlemesi durumunda, azabı hak eden günahkâr bir mümin sayılacağı, ancak, o kişiyi Allah'ın cezalandırmasının da affetmesinin de caiz olduğunu, dolayısıyla onun ahiretteki durumunun, Allah'ın meşîyyetine havale edileceğini savunan görüş,

3) İmanın mahiyeti ile amelin mahiyeti arasında kategorik bir farklılık bulunduğu gerekçesiyle amelin imandan bir cüz sayılamayacağını savunan görüş,

4) Bir kâfire, dünyadaki iyi işlerinin ahirette fayda vermeyeceği gibi, bir mümine de, günahlarının zarar vermeyeceğini savunan görüştür.

Bunlardan ilk üçü, müspet manada olup, Ebû Hanîfe'den önce de bu görüşleri savunan, son derece muteber kişilerin bulunmaktadır. Buna karşılık, dördüncü manadaki irca görüşü, İslâm'ın amelî boyutunu, adeta atıllaştırdığı için, şiddetle tenkit edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin, dördüncü manadaki irca görüşüne sahip olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla, Buhârî'nin, Ebû Hanîfe hakkındaki bu isnadı haksızdır.

İkinci olarak Buhârî'nin, “*Onun görüşünü ve*



hadîsini alma noktasında sükût ettiler.” İfadesi, iç tutarlılık açısından problemlidir:

1) Özellikle İmâm Buhârî'nin, yaşadığı zaman ve zeminde, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin, en yaygın ve kabule şayan mezhep olduğu izahıtan varededir. Nitekim Buhârî, *Abbâd b. el-Avvâm, İbnü'l-Mubarek, Hüseyim (v. 183), Vekî', Müslim b. Halid, Ebû Muâviye ve el-Makrî gibi âlimlerin, Ebû Hanîfe'den rivayette bulduklarını açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla, binlerce kişiden ilim almış ve onlarca müçtehit yetiştirmiş bir müçtehidin, sözüne itibar edilmediği, iddiası vakıyı yansıtmamaktadır.*

2) Buhârî, Ebû Hanîfe'den ilim almış olanları saydıktan sonra, *“Onun görüşünü ve hadîsini alma noktasında sükût ettiler.”* demektedir. Yani, ondan rivayette bulunanlar belli iken, sükût edenler belli değildir. Dolayısıyla İmâm Buhârî'nin, İmâm Ebû Hanîfe hakkındaki bu cerh ifadesi merduttur.

3) Buhârî'nin, *et-Târîhu's-sağîr* isimli eserinin 1723. maddesinde ise şu ifadeleri görüyoruz:

سمعت إسماعيل بن عرعة يقول، قال أبو حنيفة: جاءت امرأة جهم
إلينا ههنا فأدبت نساءنا.

“İsmâil b. Ar'ara'yı şöyle derken duydum: Ebû Hanîfe dedi ki, Cehm'in karısı bizim buraya geldi ve bizim kadınlarımızı eğitti.

Tahlil:

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu rivayet, Ebû Hanîfe'nin aile boyu Cehmiyye mezhebinden olduğu algısını oluşturmaktadır. Nitekim el-Bağdâdî, Tarihinde Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye mezhebinden olduğunu ifade eden bir takım asılsız rivayetlere yer vermiştir.¹⁰ Ancak, Buhârî'nin bu rivayeti, hem senet hem de metin itibarıyla problemlidir. Çünkü Buhârî'nin kendi kitapları da dâhil, terâcim kitaplarında İsmâil b. Ar'ara'nın kimliği hakkında bir bilgi verilmemektedir.¹¹ Dolayısıyla bu rivayet, *“birinin dediğine göre”* der gibi bir illetle malûldür ve istidlâle elverişli değildir.

Ayrıca Buhârî, Cehmiyye'nin reddini konu edinen kitabında, Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Muhammed b. el-Hasen hakkında *“ومحمد الشيباني / Muhammed eş-Şeybânî de cehmidir.”* derken¹² Ebû Hanîfe'den hiç bahsetmemiştir. Dolayısıyla, her açıdan problemlidir olan böyle bir rivayet ile Ebû Hanîfe gibi bir müçtehidin itibarını zedelemek, kanaatimizce, doğru değildir.

3- Buhârî'nin, *et-Târîhu's-sağîr* isimli eserinin 1724 ve 1725. maddelerinde, İmâm Ebû Hanîfe hakkında şu ifadeleri görüyoruz:

“سمعت الحميدي يقول قال أبو حنيفة: قدمت مكة فأخذت من
الحجاج ثلاث سنن؛ لما قعدت بين يديه قال لي: استقبل القبلة فيدأ
بشق رأسي الأيمن وبلغ إلى العظمين. قال الحميدي فرجل ليس عنده
سنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه في المناسك
وغيرها كيف يقلد أحكام الله في الموارث والفرائض والزكاة

والصلاة وأمر الإسلام.”

“Humeydî'yi şöyle derken duydum: Ebû Hanîfe dedi ki: Mekke'ye geldim ve (kan aldurmak üzere) önüne oturduğum bir hacamatçıdan üç sünnet öğrendim. Önüne oturduğumda bana, “Kibleye doğru dön.” dedi ve başımın sağ tarafından yarmaya başladı, kemiklere kadar dayandı. (Humeydî) dedi ki: Nasıl olur da nezdinde Hz. Peygamber (sav) ve ashabından hac ibadeti (menâsik) ve başka hususlara dair sünnet bilgisi bulunmayan bir kişi; miras, ferâiz, zekât, namaz ve İslâm'ın diğer meseleleri hakkında taklit edilir.”¹³

Tahlil:

Buhârî'nin kitabında yer alan bu hikâye, gerçekten şâyân-ı ibret bir hikâyedir. Çünkü;

a) Buhârî'nin hocası Humeydî, Ebû Hanîfe'nin ağzından nakletmektedir. 219 tarihinde vefat etmiş olan ve Ebû Hanîfe ile görüşmediği kesin olan¹⁴ Humeydî ile Ebû Hanîfe arasındaki râvî, zikredilmemiş olduğu için, munkatı bir haberdir. Böyle munkatı bir haberin, büyük bir müçtehidin cerh noktasında, asla nazar-ı i'tibâra alınmayacağı açıktır.

b) Bu haberi, doğru olduğunu kabul ettiğimizde, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ifadelerden, onun Hz. Peygamber'in sünnetini öğrenmek için her fırsatı değerlendirmeye çalıştığı sonucunu çıkarmak, akla ve hüsn-i zan prensiplerine daha uygundur.

c) Bu hikâye, Buhârî'nin hocası Humeydî'nin, Ebû Hanîfe'yi tezyîf konusunda kendisini kontrol edemediğini göstermektedir. Çünkü söz konusu sünnetler, menâsikin özüne müteallik meseleler değil, oldukça detaya müteallik meselelerdir. Ayrıca o, isnadını bu rivayetin muhtevasıyla sınırlandırmayarak, Ebû Hanîfe'nin diğer meselelerle alakalı bir sünnet bilgisine de sahip olmadığını söyleme cüretini göstermiştir. Bununla da yetinmeyerek, dinin diğer meselelerinde Ebû Hanîfe'nin içtihatlarına itibar edilmesine hayret etmek suretiyle, bizleri hayretler içerisinde bırakmıştır. Buhârî gibi bir imamın, kitabında bu hikâyeye yer vermiş olması da, bir o kadar hayret vericidir.

4- Buhârî'nin, *et-Târîhu's-sağîr* isimli eserinin 1941. maddesinde şu ifadeleri görüyoruz:

حدثنا نعيم بن حماد قال حدثنا الفزاري قال، كنت عند سفيان فنعى
النعمان، فقال: الحمد لله كان ينقض الإسلام عروة ما ولد في الإسلام
أشأم منه.

Nuaym b. Hammâd, bize haber verdi ve dedi ki: Bize Fezârî haber verdi, dedi ki: Ben Süfyân'ın yanındaydım, Nu'mân'ın (Ebû Hanîfe'nin) ölüm haberi verildi, bunun üzerine dedi ki: “Allah'a hamdolsun İslâm'ı lime lime bozuyordu. İslâm'da ondan daha uğursuz birisi doğmamıştır.”

Tahlil:



Süfyân es-Sevrî'ye nispet edilen bu rivayete benzer rivayetler, başka kaynaklarda da yer almaktadır.¹⁵ Bizce, bu rivayet üç sebepten dolayı itibardan sakıttır:

1) Buhârî, bu rivayeti Nuaym b. Hammâd'dan (v.228) nakletmektedir. Alan uzmanlarına göre, bu zat, Ebû Hanîfe hakkında mesalib hikâyeleri uydurmakla iştihar etmiş bir kişidir.¹⁶ Dolayısıyla, onun, özellikle Ebû Hanîfe hakkındaki rivayetleri itibardan sakıttır.

2) Bu rivayette, Ebû Hanîfe'nin hangi görüşü ile İslâm'ı paramparça ettiği bildirilmemiştir. Cerh ve tadil ilminde, muğlâk ithamlara itibar edilemez.

3) Süfyân es-Sevrî'nin, Ebû Hanîfe hakkında oldukça sitayişkâr ifadeler kullandığına dair de rivayetler bulunmaktadır.¹⁷ Süfyân-ı Sevrî gibi züht ve ihtiyatıyla iştihar etmiş bir âlimden, Ebû Hanîfe gibi büyük bir müctehit hakkında varit olan övgü ve sövgü ifadelerinden, birini tercih etmek durumunda kaldığımızda, her iki imamın şanına layık olanın övgü ifadelerini tercih etmek her bakımdan tercihe şayandır.

5- Buhârî'nin, *ed-Duafâü's-Sağîr* isimli eserinin, 388 nolu maddesinde şu ifadeler geçmektedir:

« النعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي مات سنة خمسين ومائة .

حدثنا نعيم بن حماد حدثنا يحيى بن سعيد ومعاذ بن معاذ سمعنا الثوري يقول: استتيب من الكفر مرتين.

حدثنا نعيم حدثنا الفزاري قال: كنت عند الثوري فبني أبو حنيفة فقال: الحمد لله، وسجد. قال: كان نقض الإسلام عروة عروة وقال - يعني الثوري -: ما ولد في الإسلام مولود أشأم منه.

حدثنا صاحب لنا عن حمدويه، قال: قلت لمحمد بن مسلمة: "ما لرأي النعمان دخل البلدان كلها إلا المدينة". قال: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يدخلها الدجال ولا الطاعون وهو دجال من الدجاللة".

« Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe, el-Kûfi 150 tarihinde vefat etmiştir.

Bize Nuaym b. Hammâd tahdis etti: Bize Yahyâ b. Sa'îd ve Muâz b. Muâz tahdis etti. Sevrî'yi şöyle derken duydum: " (Ebû Hanîfe) iki defa küfürden tevbeyle davet edildi".

Bize Nuaym tahdis etti. Bize Fezârî tahdis etti, O, şöyle dedi. Ben Sevrî'nin yanındaydım. Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi geldi ve şöyle dedi: Allah'a hamdolsun ve secde etti ve şöyle dedi: İslâm'ı lime lime bozmuştur. Süfyân dedi ki: İslâm'da, ondan daha uğursuz birisi doğmamıştır.

Bize bizim bir arkadaşımız Hamdeveyh'ten tahdis etti, dedi ki: Ben Muhammed b. Mesleme'ye dedim ki: Nu'mân'ın görüşü, bütün beldelere girdiği halde, Medîne'ye dâhil olmadı. Dedi ki: Muhakkak Allah'ın Rasülü (sav) şöyle dedi: Oraya deccal ve Taun giremez, o deccallerden bir deccaldır."

Tahlil:

Üç tane rivayeti ihtiva eden bu iktibasın, ilk üçünde Nuaym b. Hammâd ve Süfyân es-Sevrî bulunduğu için, bir önceki tahlillerimiz burası için de geçerlidir. Üçüncü rivayette ise, "Bize bizim bir arkadaşımız Hamdeveyh'ten tahdis etti." diye başlamaktadır. Meçhul bir râvî kanalıyla aktarılmış olması itibariyle, senet açısından itibardan sakıttır. Metin itibariyle ise, hiçbir şekilde realiteyi yansıtmadığı için, tahlile bile tabi tutulmaya elverişli değildir.

Sonuç

Hanefî bir aileden doğan ve ilk eğitimini de Hanefî mezhebine göre almış olan İmâm Buhârî gibi büyük bir şahsiyetin, kitaplarında, İmâm-ı A'zam gibi ilim, vera, zühd ve sadakat abidesi bir şahsiyet hakkında bazı asılsız cerh edici rivayetlere yer verirken, ta'dil rivayetlerinden hiç söz etmemesi tabii olarak dikkat çekmektedir. İmâm Buhârî'nin zikrettiği cerh ifadelerini, teker teker ele aldığımızda, hem senet hem de metin itibariyle oldukça problemlili olduğu görülmektedir. Elbette ki, Buhârî gibi bir âlimin, söz konusu problemleri görmemiş olduğu söylenemez. Ancak, Buhârî'nin, böyle problemlili rivayetlere kitabında niçin yer verdiği noktasında düşündüğümüzde, bize en makul gelen ihtimal şudur:

İmâm Buhârî, Hz. Peygamber'e (sav) nispet edilen hadislerin en sahihlerini toplamayı hayatının gayesi yaptığı için, zamanındaki ehl-i hadis ile daha çok hem-hâl olmuştur. Özellikle Ebû Hanîfe karşıtlığı ile iştihar etmiş olan **el-Humeydî** başta olmak üzere, kendilerinden hadis dinlediği âlimlerin çoğu, genel manada bir kötülme sıfatı olarak kullanılan "Ehl-i re'y", ama özellikle de Ehl-i re'y'in imamı olarak gördükleri İmâm Ebû Hanîfe'ye karşıtlığı ortak noktasında birleştikleri görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, Buhârî, hocalarının ve çevresinin Ebû Hanîfe hakkındaki kanaatlerinden etkilenmiş ve onun hakkına varit olan, reyî Hz. Peygamber'in (sav) hadîsine tercih ettiği, şeklindeki isnatlara inanmıştır.

İmâm Buhârî'nin, söz konusu rivayetlere yer vermesinin gerekçesi ne olursa olsun, bu gün için elimizdeki bilgi ve belgeler, objektif ilmî kıstaslarla incelendiğinde, mezkur cerh ifadelerinin geçersiz olduğu açıktır. Söz konusu rivayetlerin, ya Ebû Hanîfe karşıtlığı ile bilinen kişiler tarafından nakledilmesi veya rivayet zincirlerinde kopukluğun bulunması, bunun açık delilidir. Kanaatimizce, İmâm Ebû Hanîfe, Buhârî'nin naklettiği rivayetlerdeki itham mevzuu olan kusurlardan beridir.

Hz. Peygamber'in (sav) vefatı ile fert seviyesinde ısmet müessesesinin son bulunduğu hakikatinden kat' - ı nazar etmemek şartıyla, şu noktanın altının özellikle çizilmesini önemli görüyoruz. Tebliğimize konu olan her iki imamın, İslâm'ın korunması ve müteakip nesillere tam olarak aktarılması için,



ortaya koydukları meşkûr mesailer ortadadır. Onların bu hizmetlerini takdir etmek ve her ikisine karşı hürmetkâr ve vefalı olmak bir Müslümanlık borcudur.

Ancak, şu hakikati de açıkça ifade etmemiz gerekir: Aynı zamanda büyük bir fakih ve müçtehit olan Buhârî'nin de, diğer müçtehitler gibi, bir takım içtihadî kanaatlere sahip olması da tabiidir. Zira, her müçtehidin, usulüne uygun şekilde yaptığı içtihat neticesinde ulaştığı kanaatin doğru, diğer görüşlerin ise isabetsiz olduğunu düşünmesi normaldir. Buna karşılık, Buhârî'nin, Ebû Hanîfe'nin şanını tenkîs edici ifadelerin asla kabul

edilemez.

Sözümüzü büyük mutasavvıf ve Şâfiî fakihlerden İmâm Şaranî'nin ifadesiyle bitirelim. O şöyle demiştir: Hanefî mezhebi tedvin itibarıyla ilk mezhep, keşif ehlinin dediğine göre inkıraz itibarıyla son mezhep olacaktır.

الله اعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب

Dipnotlar

1. Bazı kitaplarda İmâm-ı A'zam'ın doğum yılının h. 61, 63 ve 70 yılları olduğu da zikredilmiştir. Son dönem âlimlerimiz arasında İmâm Ebû Hanîfe'yi en iyi tanıyanlardan biri olan Muhammed b. Zâhid el-Kevserî bu tarihlerden 70 yılının tercihe şayan olduğunu söylemektedir. Bkz. el-Kevserî, Te'nîbü'l-Hatîb, Daru'l-kütübi'l-arabi, 1981, s. 32.
2. Muhammed, Abdürreşid en-Nu'mani, Mekanetü'l-imam Ebi Hanife fi'l-hadis, Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 1428. s.17
3. Tarih kitaplarının kaydettiklerine göre, aynı gerekçeyle İmâm Mâlik de kırbaçla cezalandırılmıştır. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, (Çev.: Osman Keskiöğlü) Can Kitabevi, 1981, s.46.
4. Değişik rivayetler ve tahlilleri hakkında bkz. Ebu Zehra, age. s. 47-65.
5. Hârzemî, Câmi'u'l-mesânid, Asitane, t.y. I, 17.
6. Bkz. D. İ.A. Buhârî Maddesi
7. Bu büyük Türk âlimi hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Osman Cemal, Abdullâh b. el-Mubarek, Dâru'l-kalem, Dimaşk, 1998, s. 43
8. Bu mevzuda daha geniş bilgi için bkz. Muhammed. b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 137-144.
9. el-Kevserî, Ebû Hanîfe'nin rivayetini almaktan yüz çevirenlerin sadece, İmrân b. Hattân ve Hariz b. Osmân gibi Hâricîler ile "el-Menzile beynelmenzileteyn" görüşüne sahip olan Mutezile'den ibaret olduğunu söylemektedir. Bkz. el-Kevserî, Te'nîb, s. 72.
10. Bkz. el-Kevserî, Te'nîb, s. 70-72.
11. Bkz. el-Kevserî, Te'nîb, s. 71
12. Bkz. el-Buhârî, Halk-u ef'âli'l-İbâd ve'r-reddü ale'l-cehmiyye ve Ashâbi't-ta'tîl, Müessesetü'r-risale, 1990, s. 15.
13. Buhârî, et-Târîhu's-sağîr, II, 43
14. Bkz. Kevserî, Te'nîb, 72.
15. Mesela bkz. Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'l-ilel,
16. Kevserî, Tenîb, s. 72
17. Bkz. İsmail Hakkı Ünal, İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı, DİB Yayınları, Ankara 1994, s. 233.

IV. oturum

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Yunus APAYDIN
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kayseri

İMÂM-I A'ZAM'DA HİKMET VE İRFAN

Prof. Dr. Azmi BİLGİN
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / İstanbul
İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANİFE'NİN ÂDAP VE HİKMETLE İLGİLİ BAZI ÖZLÜ
SÖZLERİ

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ
Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kütahya
İMÂM-I A'ZAM: YESEVÎ'DEN GAYBÎ'YE BİR KÜLTÜR ÇEKİRDEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Veysel KAYA
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İstanbul
EBÛ HANİFE'DE MA'RİFETULLAH (TANRI'YI BİLMEK) VE SONRAKİ LİTERATÛRE
YANSIMALARI





Prof. Dr. A. Azmi BİLGİN

1961 yılında Karaman'ın Sarıveliler kazasında doğdu. 1982'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirdi. Aynı üniversitede doktora çalışması yaptı. Halen İ. Ü. Edebiyat Fakültesinde öğretim üyesi olup Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün de Müdürlüğünü yürütmektedir. Daha çok Türk tasavvuf edebiyatı üzerine çalışmalar yaptı. Yayımlanmış eser, makale ve ansiklopedi maddelerinden bazıları şunlardır. **a. Eserleri:** Nazmü'l-hilâfiyyât Tercümesi, Ümmî Sinan Divanı, Yunus Emre, Divân-ı Seyyid Nigâri; Enîsü'l-celis, Gülistan, Bostan, Şemâil-i Şerif. **b. Makaleleri:** "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", "Türk Edebiyatında Bayramlar ve Nevruz Bayramı", "Osmanlı Şiir Geleneğinde Türk Tasavvuf Şiirinin Yeri", "Dede Korkut Destanlarında Mistik Unsurlar", "Osmanlı Şiirinde Ölüm", Cumhuriyet Döneminde Saray, Halk ve Tekke Edebiyatı Ayrımı", "Gök Tanrısı Terimi Üzerine"; c. Ansiklopedi maddeleri: "Nesimî", "Osmanlılar-Tekke Şiiri", "Tekke Edebiyatı".

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Âdap ve Hikmetle İlgili Bazı Özlü Sözleri

Bu bildiri İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hakkında yazılmış olan iki eser esas alınarak hazırlanmıştır. Bunlardan birisi Manastırlı İsmâil Hakkı (ö. 1912)'nin İbn Hacer el-Heytemî (ö. 1567)'den¹ Osmanlı Türkçesine çevirip tarafımızdan sadeleştirilmiş olan *İmâm Ebû Hanîfe (R.A.): Mevâhibü'r-Rahmân Fî Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfete'n-Nu'mân: İmâm Ebû Hanîfe (r.a.)'in Hayatında Rabbânî Esintiler* adlı eseridir.² Diğeri ise Muhammed b. Ömer el-Halebî'nin, Hâfizuddîn Muhammed el-Kerderî (el-Bezzâzî, ö. 1424)'den Osmanlı Türkçesine çevirip, Mustafa S. Kaçalın tarafından *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe radyallâhu anh'in Menkibeleri* adıyla yayımlanan eseridir.³ Bu iki eserde İmâm-ı A'zam'ın nesebi, doğumu, hocaları, tahsili, ahlakı, Hanefî mezhebinin temelleri, İmâm Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, İmâm Züfer gibi önde gelen talebeleriyle ilgili çok geniş bilgiler yer almaktadır. Manastırlı İsmâil Hakkı'nın çevirisinde kırk başlık bulunurken, Halebî'nin çevirisinde on iki kısım yer almaktadır.



Kendisine yönelik sözleri:

Ebû Hanîfe'nin çoğu kere şu beyti söyleyerek bundan etkilendiği anlatılır:

Kefâ huznen en lâ hayâte henieten

Ve lâ 'amele yardâ bihi'llâhü sâlihan

Anlamı: “Ne tam sefa içinde bir hayat sürebildik ne de Hakk'ın rızasına uygun salih ameller yapabildik. Bu da bizim için keder ve hüznün olarak yeter.”

Günah işlemeyi, önceleri hamiyet ve mürüvvetim sebebiyle zillet görerek terk ettimse de, daha sonra bu bende dinî bir görev hâlini aldı.

İlim ve marifet bir insanı haramları işlemekten alıkoymazsa o kimse hüsrana uğrayanlardan olur (Bilgin, s. 242).

*İmâm-ı A'zam'ın çok zor bir meselenin halline dair vermiş olduğu doğru cevap, son derece beğenilmiş, “Siz sağ oldukça Kûfe diyarı feyiz merkezi olup hayır ve bereketiniz her tarafa yayılacaktır.” denilince, şu beyti okumuştur:

Hâleti'd-diyârü fesüddü⁴ gayre müsevvedin

Ve mine'l-'inâi teferrüdü bi's-südedi

Anlamı: “Memlekette kemal sahipleri kalmadığından, önderlik vasfına sahip olmadığım hâlde bu şekilde anılıyorum. Önderliğin yalnızca bana kalışı güçlük ve zorluk veren şeylerdendir.” (Bilgin, s. 245).

Hediye Kabul Etmesi

Gavrek el-Küfî şöyle der: “Hazret-i İmâm-ı A'zam'a bir hediye alıp gittim. Bana iki misli hediye ile karşılık verdi. Ben: Karşılığımı vereceğinizi bilmiş olsaydım sana hediye vermezdim.” dedim. İmâm: “Fazilet önce verenin. Heytem, Sâlih'ten, Sâlih de, Peygamber *sallâ 'llâhu 'aleyhi ve sellem*den bana rivayet ettiğine göre: Peygamber *sallâ 'llâhu 'aleyhi ve sellem* Efendimiz, “*Men sana'a ileyküm ma'rûf^{en} fe-kâfe'uhû fe-in lam tacidû mâ tekâfe'ühû fe-'sneve 'alayhi*; yani her kim ki size iyilik etse karşılığımı verin ve verecek bulamazsanız o iyilik edeni övün, buyurlar.” dedi. Ben de: “Bu hadis bana bütün ma'lûmattan (bilgilerden) daha sevgilidir.” dedim (Kaçalın, II, 57).

İmâm-ı A'zam'ın dualarından:

Ebû Hasan Alî İbn Ahmed el-Fârisî şöyle der: Hazret-i İmâm duasında:

“İlahî, sana ibadet yönünden benim emirlerim çok küçüktür; ama senin rahmetin yanında ümidim çoktur.

İlahî, rahmetinden niçin mahrum olayım ki; zira zannederim ki sen lütuf ve kereminden ve rahmetinden beni mahrum etmezsin?

İlahî, nefsimi imanla aziz kıldın (yücelttin). Beni cehennem içinde nasıl zelil edersin.

İlahî, *Kur'an-ı azîm*de *şedîdü'l-'ikâbı* okuyunca korkarız; *gafûru'r-rahîmi* okuyunca ferahlarız. İki emrin arasında kalmışız. *Kur'an*, zahirde bizi emin eylemez ve rahmetinden ümidimizi kesmez.

Eğer bizi mağfîret eylesen bu Senin fazlındandır; eğer azap edersen bu da Senin adlındır.

İlahî, rahmetinden ümitvar olmaya layık değilsem günahkârlara fazlın ile rahmet etmeye Sen layıksın.

İlahî, dünyada günahlarımı setreyledin (örttün), mahşer gününde günahlarımı setretmene daha çok ihtiyacım vardır. Beni halk arasında rezil rüsva eyleme.

İlahî, bana tevbe-i nasûhu müyesser eyle (kolaylaştır) ki; o tövbenin lezzeti kalbime ulaştığı zaman dünyada bir garip olayım ve yalnız Sana muhabbet eyleyeyim. Hatta dünyada kalbim hüznü, gözüm yaşlı ve duam pek çok olsun.

İlahî, kim ihtiyacını senden başkasından isteyebilir; ama ben Senden başkasından isteyemem. Ya Rabbi, bütün ihtiyacımı Sen karşıla ve beni rahmetinle ebrârdan eyle” derdi (Kaçalın, II, 61-69).

Fetva ehline yönelik sözleri:

Dinî ilimlerle ilgili konuşup fetva verenler, şayet Allah Teâlâ'nın kendilerine ‘Benim din ve şeriatımda ne türlü hükmedip fetva verdiniz?’ diye sormayacağını zannederlerse, gerek yüce dinin gerekse üzerlerine yüklenen vazifelerin önemini kavramamış olurlar (Bilgin, s. 242).

Yeterli olanla yetinip münasebetleri azaltarak hislerini toplayan kimse, fikhî meseleleri çok kolay öğrenir (Bilgin, s. 243).

Hadis ilminde uzmanlaşıp da fikhî ilmini öğrenmeyenler, ilâçları ve şifa için gerekenleri topladığı hâlde doktora müracaat etmeden kullanmaya güçleri yetmeyen kimselere benzerler⁵ (Bilgin, s. 243).

Önemli bir işi araştırmak istediğin zaman çok yemek yeme ki aklın zayıflık göstermesin (Bilgin, s. 244).

İmâm-ı A'zam'ın yanında insanların aleyhinde sözler konuşulmaya başlanınca, “Halkın hoşnut olmayacağı sözleri terk edin. Hakkımızda hoşlanılmayan sözleri konuşanları Hz. Allah affedip bağışlasın ve güzel söz söyleyenleri lütuf ve ihsana eriştirsin. Sizler Allah'ın dininde fakih olmaya bakın ve insanları seçmiş oldukları hareket çizgisi üzerine bırakın, bir gün olur Allah onları size muhtaç eder.” dedi (Bilgin, s. 244).

Bir gün sabah namazından sonra birçok meseleye cevap verir. Bunun üzerine: “Bu vakit, ancak hayır söz söylemek ve yüce Allah'ı zikirle meşgul olmak zamanı değil midir?” denildiğinde, şöyle der: “Bu



helâldir, şu haramdır diye dinî hükümleri açıklamaktan daha hayırlı söz olur mu? Allah Teâlâ'yı tenzih etme yolunu anlatıp insanları suç ve haramlardan sakındırıyoruz. Bu da Allah'ı zikir değil midir? Dağarcığında zahiresi kalmayan yolcunun yaşayamadığı gibi, ilmi bulunmayan âbit de gayretinin karşılığını göremez.” (Bilgin, s. 244).

İmâm Fakîh ez-Zağunî, Vekî İbn Cerrâh'tan şöyle rivayet eder:

Hazreti-i İmâm'dan, “Fıkıh ilmini ezberlemek ne ile olur?” diye soruldu. “Himmat toplamak ile.” dedi. “Himmat toplamak ne ile olur?” dediler. “İlgi ve alakayı kesmek ile olur.” dediler. “İlgi ve alakayı kesmek nasıl elde edilir?” denildi. “Bir şeyin ihtiyaç kadarını alıp fazlasını almamak ile olur.” dedi (Kaçalın, II, 59).

İmâm-ı Ebû Yûsuf şöyle der: «İmâm-ı A'zam'ın «Fıkıhî ve fıkıhın kadrini fıkıh ehlini ve fıkıh ehlinin kadrini bilmez bir kimse ile ilim meclisinde bulunmak çirkin ve sıkıntılıdır.» buyurdularını işittim (Kaçalın, II, s. 59).

Yöneticilerle İlişki Kurma:

Vaktinden önce yöneticilik almaya teşebbüs eden zelil olur (Bilgin, s. 243).

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'a şu öğütlerde bulunmuştur:

Ey Ya'kûb, sultanı güzel karşıla, ona mevkii nispetinde tazim eyle.

Sultanın yanında yalan söyleme ve ihtiyacın yok iken yanına gitme; zira çok gittiğin için onun yanında değersiz ve itibarsız olursun ve izzetin kalmaz.

Ateşten nasıl faydalanıp ve aynı zamanda nasıl uzak durursan sultandan da öyle uzak ol; zira sultan kendisine lâyük gördüğünü başkasına lâyük görmez.

Yanında çok konuşma; zira yanında olanlar ilim sahipleridir. Hata yapman ve sana itiraz etmek için seni konuştururlar. Gözlerinden düşersin ve izzetin kalmaz. Yanında senden daha âlim kimse olduğunu bilersen o zaman da yanına gitme; zira hata yapman ve sultanın gözünden düşmen ihtimali vardır.

Sana ve mezhebine rıza gösterene kadar kendisinden hiçbir iş kabul etmemeği bil; zira mezhebine uyar ve sen kabul etmezsen hükûmette başka mezhebi seçmek lâzım gelebilir.

Sultanın hizmetinde bulunanlara yakın olma; ancak kendisine yakın ol, değer daimî olsun. Herkesin yanında söz söyleme; ancak senden sorduklarında cevap ver (Kaçalın, II, s. 82).

Bir başka yerde Ebû Yûsuf'a verdiği öğütlerden bazıları da şöyledir:

Sultanın evine yakın yerde oturma. Komşularının ayıplarını görsen bile bunları ört. İnsanların sırlarını

açığa vurma. Bir kimse bir mevzuda seninle istişare etse Hak Teâlâ'ya yakınlaştıracak amele onu kilavuzla...

Cimrilikten ve insan incitmekten şiddetle kaçın; zira bu mürüvveti (insanlığı) tersyüz eder. Hiç kimsenin kalbinde yerin olmaz. Bütün işlerinde insanca davransalar da tamahkârlarla ve yalancılarla görüşüp konuşma... (Kaçalın, II, 87-88).

Merv'de kadı olduğunu bir mektupla bildiren Nüh İbn Meryem'e İmâm-ı A'zam'ın verdiği öğütlerden bazıları şunlardır:

Büyük emaneti koynuna asmışsın. İnsanların büyükleri o emaneti taşımakta zayıftırlar. Sen suya batmış gibisin. Nefsin için bir kurtuluş olunca çıkacak kapı iste ve takvaya sınımsız bağlan. Ahiret azabı ve her türlü beladan kurtuluş takva ile olur. Akıbeti hayır olan her iş takva ile olur...

İyi bil ki kadılığın kapısına kimse ulaşamaz, ancak faziletli, mahir ve tecrübeli âlim ulaşır. Bu kimse de usûl-i ilme vakıftır. Usûl-i ilim de Kitap, Sünnet ve sahabilerin kavilleri ile elde edilir...

Marifet ehli ve basiret sahipleri ile müşavere et; zira senin ulaşamadığına onlar ulaşmış olabilirler...

İki hasım senin önünde mahkemeye çıksalar bunlardan kuvvetli ile zayıfı, zengin ile fakiri, şerefli ile sıradan kimseyi, karşılamada, mecliste ve sözde eşit tut...

Öfken, hüznün ve gönül sıkıntın varken hüküm verme. Aç iken ve kalbin meşgul iken de hüküm verme.

Akrabalarından bir kişiye yaptığın işler hakkında söz söyleme.

Seni töhmet altında bırakacak hiçbir davete gitme (Kaçalın, II, 79-81).

Toplantı Adabı:

Meclis adabından nasipsiz olanlar, dinî ilim ve güzel ahlâk sahiplerini değerlendiremezler (Bilgin, s. 242).

Sözünü kesene karşılık verme, o kimsede ilim ve edep arama (Bilgin, s. 243).

Bir mecliste ya da mescitte ulema ile bir araya gelip ilmî müzakere ve muhasebede ilk etapta muhalefet eyleme. Eğer senden sorarlarsa bildiğini söyleyip: «Bunda bir başka söz daha vardır ve delili budur.» de; zira sözünü duyduklarında değerini bilip sana tazim ederler. Senin yanında meşgul olanların her birine layık oldukları ilmi öğret. İlme ve sana sevgileri artsın diye zaman zaman kendileri ile latife et... (Kaçalın, II, 76).

Ebû Yûsuf'a verdiği öğütlerden bir kısmı toplantı adabıyla ilgilidir:

Tartıştığın mecliste korku üzerine olma; zira korku kalbi perişan edip bozar ve dili dolaştırır. Çok



gülme; zira haddinden fazla gülme yüreği öldürür (Kaçalın, II, 85).

İlim ehli ve ilim öğrenmenin önemi:

Eğer büyük âlimler Allah'ın velî kulları değilse, Allâh Teâlâ'nın velî kullarının bulunmaması gerekirdi. Bu durumda cahiller Allah (c.c.)'ın velî kulları olamazlar (Bilgin, s. 243).

İlmi dünyayı elde etmek maksadıyla öğrenen, onun bereketinden mahrum kalır. Bu tür insanlar ilimde tam olarak derinleşmeyeceğinden, başkaları onun ilminden pek fazla yararlanamaz. İslâm dinini korumak niyetiyle ilim öğrenenlerin ilmi artar ve onun inceliklerine vâkıf olur. Ayrıca onların ilminden yararlananlar çok bulunur (Bilgin, s. 243).

Bir kimse ilmi, dünya için öğrenirse ilim, o kimsenin kalbinde sağlam yer etmez ve hiç kimse o ilimden yararlanamaz, o ilmin hiç bereketi de olmaz. Kim ilmi ahiret için öğrenirse o ilimde bereket olur, kalpte muhkem olur ve ondan herkes istifade eder, faydalanır (Kaçalın, II, s. 58).

Şakîk İbn İbrâhîm şöyle der: Hazret-i İmâm-ı A'zam, İbrâhîm bin Edhem'e: "Ey İbrâhîm, Allahu Teâlâ ibadetlerden sana salih rızık verdi. İlim de senin kapında olsun; zira ibadetin başı ilimdir ve daima amel de ilimle elde edilir." dedi (Kaçalın, II, s. 58).

Ebû Hanîfe, İbrâhîm Edhem'e şöyle dedi: "Ey İbrâhîm! Senin ibadet hususundaki başarın yerindedir. Fakat ibadetin başı ve dinî işlerin olgunluğu ilimle olduğundan, onu da çok değerli tutmalısın." (Bilgin, s. 244).

Dipnotlar

1. İbn Hacer el-Heytemî'nin Arapça eserinin adını Manastırlı İsmâîl Hakkı tercümesinin önsözünde, el-Hayrâtü'l-hisân fi fezâilî'n-Nu'mân şeklinde kaydetmiştir. Eserin tam adı ise kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Hayrâtü'l-hisân fi menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân (Kahire 1311).
2. Manastırlı İsmâîl Hakkı, İmâm Ebû Hanîfe (R.A.) Mevâhibü'r-Rahmân Fî Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfete'n-Nu'mân: İmâm Ebû Hanîfe (r.a.)'ın Hayatında Rabbânî Esintiler, İstanbul 2003.
3. Muhamed ibn Muhammed el-Kerderî, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe radiyallahu anh'in Menkîbeleri: Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe radiyallâhu anh, I-II, İstanbul 2010.
4. Metinde fesedet şeklindedir.
5. Çünkü hadîs-i şerîflerden şer'î hüküm çıkarmak müçtehitlerin yapacağı işittir. Diğerlerinin ise fıkıh ilminde açıklanan meseleleri iyice öğrenip yazıya geçirmeleri gerekir.
6. el-İsrâ 17/36
7. Uyarı: İmâm-ı A'zam'ın bu sözleri şöyle anlaşılmalıdır: Müçtehit olmayanların akaitte ya da fer'î amellerde müçtehitlere uymayıp zan ile amel etmelerini kınamaktır. Çünkü anılan âyet bunların hakkındadır. Ancak büyük müçtehitlerin ve onları taklit edenlerin amel hususunda zan ile yetinmeleri câiz, belki vaciptir. Hatta bu zan yakîn menzilesinde kabul edilir. Zan sadece hüküm çıkarma konusunda bulunur.

İnsanlara öğütler:

Kendi değerini bilip itibarını gözeten kimsenin nazarında dünya değersiz ve her sıkıntısı önemsizdir.

Günahları, dostun için kazanma ve malı da düşmanın için kazanma. Dosttan murat insanın nefsidir, düşmandan murat da mirasçılardır (Kaçalın, II, 71).

Hz. Alî'nin haklılığı:

Hz. Alî (k.v.) ve Muâviye (r.a.) arasında vuku bulan savaşlar ve Sıffin vak'asında öldürülenlerin durumu kendisine sorulunca, şöyle cevap verdi: "Ben Hakk'ın huzuruna varacağım zaman söylediğim sözlerden ve gıyâben vermiş olduğum hükümlerden sorgulanmaktan korkarım. Ancak sükût ettiğim takdirde, niçin sustuğumu Rabbimin sormayacağını bilirim. Çünkü herkes vazifesini yerine getirmekle mükelleftir. Biz de onunla meşgul olalım. Zan ile hüküm ve amel edenlere şaşarım. Cenâb-ı Hak "İyice bilmediğin şeye uyma, onu iyice öğrenmek için güzelce çalış." buyurmuştur.⁷

Hz. Alî (k.v.) ile savaşanlardan, şüphesiz ki Hz. Alî daha haklıdır. Eğer Hz. Alî'nin onlar hakkındaki dinî uygulamaları güvenilir rivayetlerle bize ulaşmasaydı, muhalifler ve isyankârlar hakkında nasıl muamele edilmesi gerektiğini bilemezdik (Bilgin, s. 243-244).



Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Prof.Dr. Bilal Kemikli, 1965 yılında Sivas'ta doğdu. 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1992'de Ürdün Üniversitesi'nde İslâm Medeniyeti ve Tarihi alanında araştırmalar yaptı. "Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı: İnceleme-Metin" konulu doktora tezini tamamlayarak 1998 yılında doktor unvanını aldı. 2002 yılında doçent 2008 yılında profesör oldu.

1965 yılında Sivas'ta doğdu. 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Ürdün Üniversitesi'nde, Londra Üniversitesi'nde ve Saraybosna Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulundu. 1996-1998 tarihleri arasında TRT Türkiye'nin Sesi Radyosu'nda "Çocuklar İçin" adlı bir dizi eğitim ve kültür programı hazırladı. TRT'nin bazı kültürel ve tarihi belgesellerinde danışmanlık ve metin yazarlığı yaptı. 1998 yılında "Doktor" unvanını aldı. 2002 yılında Doçent, 2008 yılında Profesör oldu. Ankara Üniversitesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Süleyman Demirel Üniversitesi ve Uludağ Üniversitesi'nde görev yapan Prof. Dr. Kemikli, 2012-2015 yılları arasında Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanlığı görevini yürüttü.

İmâm-ı A'zam: Yesevî'den Gaybî'ye Bir Kültür Çekirdeği

Kurucu Şahsiyet

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, sadece İslam düşüncesinin ve ictihad anlayışının gelişmesine katkıda bulunan bir âlim değil, aynı zamanda İslam kültür hayatına yön veren "kurucu" şahsiyetlerden biridir. Esasen ictihad kavramı, hayatı İslam ilkelerinden hareketle yenilemek, anlamak ve anlamlandırmak olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan müctehid âlimlerin, özellikle imamların, düşünceyi zenginleştirerek, hayatı yenileyerek kültür hayatının şekillenmesinde öncü rol oynadıkları aşîkârdır.

Kültür, yazıyla, sözle ve sohbetle inşa edilir. İmâm-ı A'zam, hem yazarak, hem ders halkalarında talebe yetiştirerek ve hem de câmide veya evinde devam ettiği sohbetleri, sorulara verdiği cevaplarıyla derin tesirler ortaya koyan bir kültür kurucusudur. Onun sıfatı olarak kullanıla gelen "Ebû Hanîfe" tabirinin etimolojik olarak çağrıştırdığı anlamlar da bu kurucu vasfını tebellür ettirir niteliktedir. Evvela, *hanîfe* kelimesinin Irak bölgesinde kazandığı anlam



ile, divit ve yazı hokkası anlamında, “yazan” ve her zaman yazmaya “hazır” olan vasfı dikkat çekmektedir. Keza haktan ve istikametten ayrılmama anlamında *hanîf* kelimesiyle ilişkili olarak, verdiği hükümlerde, tahlil ettiği meselelerde ve telkin ettiği esaslarda kınayıcının kınamasına aldırmadan, siyasî otoritenin yaptırımlarını dikkate almadığı, daima *ilim ahlakına bağlı bir âlim tavrıyla* hareket ettiği kaydedilmektedir. *İlim ahlaki* ve *âlim tavrı*, onun etrafında takdîrkar muhiplerin kenetlenmesine fırsat verdiği gibi, onun bazı görüşlerine ve metoduna karşı muhaliflerin ve hatta onu tezyif eden rakiplerinin artmasına da imkân vermiştir.

Asya'nın Kandili

Burada şu soruyu sormak istiyorum: Hanefiliğin, özellikle Asya'da veya mevâlî addedilen gayr-i Arab Müslüman çevrelerinde yaygın bir kabul görmesi, yaşadığı bölgelerde siyasî ve ilmî otoritelerin onun *hanîf sıfatıyla*, dolayısıyla âlim tavrıyla ilişkili olarak izah edilmesi mümkün müdür? Bu soruyu İslam düşünce tarihinin, beşeri coğrafya ile birlikte okunmasına atıfta bulunmak niyetiyle soruyorum. Genel bir bilgi olarak Hanefiliğin, özellikle Türk illerinde ve obalarında yayıldığı fikrinin temellendirilmesi icap ediyor. Hakikaten bu böyle midir? Bunu Fıkıh ve Kelam araştırmacıları, Serahsî ve Nesefî'den yola çıkarak, Mâverâü'n-nehir havzasında Hanefiliğin müesses kimliğini izah edeceklerdir. Yine Mâturîdîlik ve Hanefilik birlikteliği de bu çerçevede tahlil edilmesi gereken bir konudur. Bu konuları için ehline bırakıp sorunun cevabını, irfan hayatımıza yön veren, söz ve mana varlığımızı ihya eden *muhakkik şair*lerimizden yola çıkarak aramaya çalışalım.

Öncelikle bir hususu belirtmek isterim. Muhakkik şairin mezhebi olur mu? Daha açık bir ifadeyle sufinin mezhebi nedir? Bu soru, farklı kaynaklardan ve hayat hikâyelerinden yola çıkılarak izah edilebilir. Ancak bu konuda, Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Tezkire*'de, Şeyh Ebû Hasan-ı Husrî (ö. 371)'yi anlatırken zikrettiği şu hadise dikkatimizi çekmektedir. Irak'ın meşhur sufilerinden olan Husrî'nin sema meclislerine ilişkin bilgiler devrin halifesine kadar ulaşmıştır. Halife bir gün sahrada at üzerinde giderken, yolda hakkında farklı bilgiler duyduğu Şeyh Husrî'ye rast gelir ve ona, “hangi mezheptensin?” diye sorar. Şey Husrî'nin cevabı şudur: “Hanefî idim, Şâfiî mezhebine döndüm... Şimdi ise, öyle bir şeyle meşgulüm ki, hiçbir mezhepten haberim yok!”

Muhtemeldir ki, Bağdat ve Basra sufilerinin hâli, Türkistan sufilerinde de galebe geliyor; tevhîde ve amellere ilişkin tasavvur ve idrakleri farklılaşıyordu... Fakat şu var ki, Hucvirî'den başlayarak Attâr'ın ve diğer sufi şahsiyetlerin, sadece İmâm-ı A'zam'ı ve Şâfiî'yi değil, aynı zamanda Ahmed ibn Hanbel'i bile sufi hüviyete

sokarak takdim ettikleri görülmektedir. Bilhassa Attâr, “din ve devletin meşalesi” olarak tavsif ettiği İmâm'ın sözlerini yeri geldikçe “Ebû Hanîfe'ye sordular” kalıbıyla zikretmesinin yanında onu bir *mutasavvıf şahsiyet* olarak takdimi dikkat çeker. Özellikle onun Ca'fer-i Sâdık'la olan ilişkisi, irfan hayatımızı besleyen pek çok menkabenin teşekkülüne fırsat vermiştir. Keza *Tezkire*'de seçkin sufilerden biri olan Fudayl b. İyâz'ın Mekke'de bulunduğu süre dâhilinde İmâm'dan ders aldığı ve sohbetlerine devam ettiği, İbrâhîm b. Edhem'in onu ziyaret ettiği, Bîşr-i Hafî ve Abdullâh b. Mübârek gibi sufi müelliflerin ondan feyz aldığı bilgisi de verilmektedir. Böylece İmâm'ın sufi kimliği muhkem hâle getirilmiş, Hanefilikle sufilik birbirinin mütemmim cüz'ü olarak lanse edilmiştir.

Hikmet Geleneğinde Hanefî İzi

Elbette burada Hanefilik ve sufilik ilişkisini tahlil edecek değiliz; ancak Türk irfan hayatına tesiri bakımından Hanefiliğin ele alınıp, değerlendirilmesi iktiza ediyor. İrfan hayatımızın öncü şahsiyetlerinden ve hikmet geleneğinin mimarlarından olan Pîr-i Türkistan Ahmed-i Yesevî'nin, Türk illerinde İslam'ı ve özellikle Hanefiliği neşrettiği söylenir. Yesevî'nin Hanefî Fıkıhını Yûsuf-ı Hemedânî'den tahsil ettiği de zikredilmektedir.

Bu genel ifadelerin içini dolduracak temel bilgilerden mahrumuz. *Cevâhirü'l-ibrâr*'da anlatılan hadiseler, *Neseb-nâme* ve *Risâle*'de nakledilen bilgiler, *Dîvân-ı Hikmet*'ten okuduğumuz *hikmetler*, *Fakr-nâme*'deki ahlâkî telkinler, doğrudan doğruya Hanefiliği ve İmâm-ı A'zam'ı konu edinmedikleri gibi, Pîr-i Türkistan'ın *fakih* kimliğini tebellür ettirecek malzeme sunmaz. Ancak *hikmetler* bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Ahmed-i Yesevî'nin şeriat ile tarikati telif ettiği, *Kur'ân* ahkâmını ve Hadîslerdeki hikmeti dile getirdiği görülecektir.

“Bismillah'la başlayarak hikmet söyleyip taliplere inci cevher saçtım.” diyerek söze başlayan Ahmed-i Yesevî, *Münâcât*'ında, hikmetlerinin ana kaynağının *Kur'ân* ve Hadîs olduğuna işaret eder:

*Mini hikmetlerim kân-ı hadîsdür
Kişi büy emese bilgil habîsdür*

“Benim hikmetlerim kân-ı hadîstir; kişi nasip almaz ise, bil habistir.” demekte ve şöyle devam etmektedir:

*Mini hikmetlerim fermân-ı sübhân
Okup oksang heme ma'ni-i Kur'ân*

“Benim hikmetlerim fermân-ı Sübhân; okuyup anlasan, ma'nâ-yı *Kur'ân*” demektedir.

Sünnete bağlılığını sıkça dile getiren Ahmed-i Yesevî'nin hikmetlerinde Hanefî izleri ve İmâm-ı A'zam'ın sözlerinin tesirini metinler arasılıkla tetkik etmek, ilginç sonuçlara ulaştıracaktır. Fakat



biz sevâd-ı azama ittibâ ederek, Yûsuf-ı Hemedânî'nin talebesi Ahmed-i Yesevî'nin, İmâm-ı A'zam'ın doğrudan hikmetlerde adını ve mezhebini zikretme de kültür çekirdeği olarak oluşturduğu geleneği Asya'nın steplerinde neşreden bir öncü şahsiyet olduğuna kâniyiz.

Ahmed-i Yesevî'nin hikmetleri, doğrudan doğruya İmâm-ı A'zam'dan söz etmese de Hanefiliğin fikri zemininden ve usulünden demlenerek neşvü nemâ bulmuştur. Bu itibarla Ebû Hanîfe, bir kültür çekirdeği olarak Bağdat'ı aşarak Turan'a ulaşmış ve bütün bir Türkistan'ı mayalamıştır. Hanefilik Selçuklu'nun marifetiyle de Anadolu topraklarına, oradan Osmanlı döneminde Rumeli'ye doğru etki coğrafyasını genişletirken, İmâm-ı A'zam'ın irfanı da bu bölgelerde akli ve fikri beslemiştir.

Bir Mazmun Olarak İmâm-ı A'zam

Burada şu soruyu sormak lazım: Bir kültür çekirdeği olarak İmâm-ı A'zam, Anadolu'daki şairin dikkatini çekmiş midir? Evet, her ne kadar Hallâc-ı Mansûr gibi zengin bir mazmun kaynağı olmasa da, Bû Hanîfe, İmâm-ı A'zam ve Nu'mân şeklinde şiirlerde atıfta bulunulan tarihî şahsiyetlerdendir. Mesela muhakkik şairlerden Kemâl-i Ümmî,

*Her kişi bir dîn ü bir mezheb tutar illâ bize
Şer'-i Ahmed dîn-i İslâm Mezheb-i Nu'mân yiter*

derken, Hanefî Müslüman olduğunu açıkça beyan eder.

Keza Yahyâ Bey'in ifadesiyle, bütün ümmeti aydınlatan bir ışık kaynağı olan İmâm-ı A'zam'ın gayretiyle âlem-i İslâm'da ilim ışığının uyanmıştır. Şöyle diyor:

“Ümmetin cümle sirâcıydı İmâm-ı A'zam

Minnet Allah'a ki sa'yile uyandı bu çerâg

Bu konuda müstakîl bir gazel yazan İsmâil Hakkî-i Bursevî, Feridüddîn-i Attâr'ın tesirinde kalarak, İmâm-ı A'zam'ı âlim ve arif olarak tavsif eder; hatta irfan cihetinden tam bir mürşit olarak nitelendirir. Öyle ki, Hakkî'ye göre, sadece Ebû Hanîfe değil, bütün müctehidler birer evliyadır. Bursevî şöyle seslenmektedir:

*Ders-i ışk itmeseydi Bû Hanîfe Hazreti
Sâhib-i mezheb olur mıydı iştigil hücceti
Hakk'a vâsıl olmayınca halkı irşâd itmedi
Anun için dâimâ makbûl oldu da'veti
Şol zaman kim sır ile irişdi sırr-ı hazrete
Didiler ana yüri var da'vet eyle ümmeti
Zâhiren ahkâmı tutdı dîni tashîh eyledi
Bâtinen irfân kitâbın şerhe vardı kudreti
Hızr ile Mûsâ gibi oldu İmâm ile Hasan
Fehmine tâlib isen bu sırrun eyle dikkati
Müctehidler Hakkîyâ hâkân velîdür şöyle bil
Anları inkâr idenler nekbe'tüdür nekbe'ti¹*

Pek çok şairimiz, özellikle ilim erbabı şairlerimiz, Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunmuştur². Özellikle zahir ve batın ilimleri arasındaki irtibatı göstermek isteyen âlim-şairlerin örnek şahsiyet olarak İmâm-ı A'zam'ı referans gösterdiklerine tanık oluyoruz. Fakat konuyla ilgili müstakîl bir eser nazmeden kişi, XVI. asır muhakkik şairlerimizden, Şemsiye-i Halvetiyye'nin veya XVII. asırda şöhret bulan adıyla Sivâsiyye'nin kurucusu Şemseddîn-i Sivâsî'dir. Rivayete göre, müderris olarak görev yaparken, ulemanın mevki ve makam hırsıyla âlim tavrını terk ettiğini görekerek hem medresedeki görevini, hem de İstanbul'u terk ederek memleketi Zile'ye yerleşen Şemseddîn-i Sivâsî, Mecdüddîn-i Şîrvânî'den Halvetî usûl ve erkânına bağlı olarak seyr-i sülûkunu tamamlamıştır. Bir müddet memleketi Zile'de halkı irşad etmiş, daha sonra Sivas Valisi Hasan Paşa'nın delaletiyle Sivas'a gelerek Meydan Camii'nde kürsü şeyhliğinin yanında Güdük Minare Mevkiinde adına tesis edilen dergâhında irşat hizmetlerini sürdürmüştür.

Bursevî kadar olmasa da, pek çok eser kaleme almış olan Sivâsî'nin *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam* adlı eseri, Attâr'ın *Tezkire*'sinden sonra Türk halkının Ebû Hanîfe ile ilgili bilgi ihtiyacını karşılayan önemli kaynaklardan birisi olmuştur³. Hamse sahibi bir şair olan Sivâsî, daha çok *Pend-nâme* ve *İlâhî-nâme* gibi Attâr'dan yaptığı tercümelemlerle irfan hayatını beslemiştir. *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam* da, bu konuda yazılan diğer menakıbnamelerin yanında, büyük oranda *Tezkire*'den yararlanılarak telif edilmiştir. Peki, Sivâsî neden konuyla alakalı müstakîl bir mesnevî tanzim etmiştir? Sebeb-i telifte *Çehâr-yâr-i Güzîn*'i yazdıktan sonra, Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat imamı olarak neden beşinci bir şahıs olarak Ebû Hanîfe'yi yazmadığını sormuştur (599-562)⁴. Bu soruya cevap niteliğinde, Arapça eserlerden hareketle eserini nazmettiğini söyler (575-576).

Şemsi'nin görünen sebeb-i telifi bu ifadeleriyle kayda alınmıştır. Lakin *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*'ın yazılmasını zorunlu kılan bir örtülü sebeb-i telif daha vardır. Nedir bu? Bu sorunun cevabını kısmen eserde buluyoruz; zira uzunca bir bölümde Ehl-i Sünnet inanç esaslarından bahisler açılması, dönemindeki Işık (299-301), Hâricî ve Râfîzî (302) ve Bektâşîler (307) gibi zümrelerin dile getirmesi dikkat çekicidir. Bu zümreler karşı Ehl-i Sünnet'i müdafaa etme gayesinin yanında, devrin ilmî ve siyasî atmosferini de dikkate alarak, hem bâtnî mistik yapılara ve hem de Anadolu'da yaygınlaşan Safevî propagandasına karşı halkı bilinçlendirmek ve Sünnet-i Seniye etrafında buluşturmak için bu eseri yazmıştır.

Yoldaki Sıgmak

Şemsi'nin İmâm-ı A'zam'ı anma ve anlatma çabası, Ehl-i Sünnet müdafaasına müstenittir... Ama XVII. asra gelince, zındık ve mühlid iddialarıyla tahkir ve



tezyif edilen Bayramî-Melâmî (Hamzavî) zümrelerin, Kütahyalı Gaybî örneğinde olduğu gibi, yoldaki sığınağı olmuştur.

Bilindiği gibi, Hamza Bâli'nin idamından sonra Melâmî çevreler, marjinal gurup olarak nitelendirilmiş; onlar da geriye, daha geriye çekilerek sırlanmıştır. Böylece Bayramî-Melâmîliği, sırlı olduğu kadar da “gizli” bir tarikat hüviyeti kazanmıştır. Sun'ullâh-ı Gaybî de bu mektebin mensubu olarak Kütahya'da zındık olarak nitelendirilmiş; o da köşesine çekilerek eserlerini telif etmiştir. Bu telif ettiği eserlerden birisi, *Hudâ Rabbim Manzûmesi*'dir. Rivayete göre, uzunca bir zaman zındık diye tezyif ettikleri Gaybî'yi göremeyen birkaç Kütahyalı âlim, Gaybî'nin dergâhına uğramış; oracıkta şairin vefat ettiğini ve geride bu eseri bıraktığını tespit etmiştir.

Eserin ilk bölümü şöyledir:

*Hudâ Rabbim nebîm hakkâ Muhammedür Resûlu'llâh
Hem İslâm dînidir dînim kitâbımdır Kelâmu'llâh
Amelde Bû Hanîfe mezhebim hem i'tikâdında
Olupdur Ehl-i Sünnet ve'l-cemâ'at mezhebi vallâh
Dahi zürriyyetim Âdem Muhammed milletindenem
İbâdet etmeğe kiblem olur her yerde Beytu'llâh
Bulunmaz ol Hüdâvend'in nazîri misl-i mânendi
Ki sûretten münezzehdir müberrâdır Te'âlâ'llâh
Şeriki yok berîdür doğmadan dahi doğurmakdan
Ehaddir küfvi yok İhlâs içinde zikr eder Allâh
Tebeddül den tağayyürden dahi eşkâl ü elvândan
Muhakkak ol müberrâdır budur evsâf-ı zâtu'llâh
Ne yerlerde ne göklerde ne sağ u sol ne ön arda
Berîdür şeş ciheden ol ki hiç yokdur mekânı'llâh
Hudâ vardır velî varlığına yok evvel ü âhir
Yine ol varlığıdır kendiden gayrı değil vallâh
Bu 'âlemler yoğiken ol var idi Kâdir u Kayyüm
Değildir kimseye muhtâc ki muhtâc cümle gayru'llâh
Sıfât-ı bâ-kemâl ile O dâ'im muttasıf dur hem
Dahi noksân sıfatlardan berîdür Hazret-i Allâh⁵*

Gaybî'nin bu manzumesi, Hanefî Mezhebinin itikadına ilişkin muhtasar ve müfid bir eserdir. Kısa zamanda halka mâl olan eserin, Erzurumlu İbrâhîm Hakkî'nin *Ma'rîfet-nâme*'sinde yer aldığı; bu sebepten de Erzurumlu'ya ait olduğu sanılmaktadır⁶. Konuyla ilgili tartışmaları Erzurumlu İbrâhîm Hakkî Sempozyumu'nda sunduğumuz bir tebliğde dile getirmiştik; ilgilisi o tebliğ metnine bakacaktır. Keza aynı eserin Muhammed Nûru'l-Arabî'ye mâl edilmesi hususunu da daha evvel tartışmıştık⁷.

Dipnotlar

1. İsmail Hakkı Bursevî, Divân, Haz. M. Yurtsever, Bursa, 2000, 342.
2. Bu konuda ayrıntılı bir okuma için bkz. Şeyma Benli, “Divan Şiirinde Ebû Hanîfe”, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/1 Winter 2013, p. 1043-1060, Ankara-Turkey
3. Elbette Müstakîm-zâde ve Osmân-zâde Tâib gibi müelliflerin eserlerini, geçtiğimiz asırda Manastırlı İsmâil Hakkî'nin dilimize kazandırdığı İbn Hacer el-Heytemî'nin ve diğerlerinin hazırladıkları menakıbnameleri dikkate alarak bunu söylüyorum.
4. Şemseddîn-i Sivâsî, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Haz. Mehmet Arslan, Sivas, 2015. (Not: Metin içinde gösterilen numaralar bu neşre atıftır.)

Netice-i Kelâm

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, müctehit imam olarak, içtihat metodunu ihtiva eden ve sistemini ortaya koyan müstakil bir eser yazmamakla birlikte, hayatın içinde bir âlim olarak sorulan sorulara verdiği cevap, ilim ahlâkı ve âlim tavrına müstenit ilkeli duruşuyla bir ekolün kurucusu olmuştur. Hanefilik, Türk illerinde amelî mezhep olarak kabul görmüştür. Bununla birlikte, Attar'ın *Tezkire*'sinde tasvir ettiği kişiliği ile söyleyecek olursak, zahir ve bâtını cem eden bir âlim olarak sufi çevrelerde de etkili olmuş; fetvaları ve içtihatlarıyla hukukî açıdan hayatımızı tanzim ettiği gibi, manevî şahsiyetiyle de irfanî hayatımızı beslemiştir. Bu bakımdan o, bir kültür çekirdeğidir.

Esasen kendisi de *el-Kasîdetü'n-Nu'mâniyye* adıyla bir na't yazarak şiir vadisindeki yetkinliğini tevsik eden Ebû Hânîfe, hikmet geleneğinin bânisi Pîr-i Türkistan'dan başlamak üzere, Yûnus Emre ve diğer şairlerin etkisinde kaldığı bir şahsiyettir. Şiir geleneğimizde mazmun olarak biyografik hayatına ve hizmetlerine atıfta bulunulan İmâm-ı A'zam, Şî-Safevî tehlikesine karşı Anadolu'da birlik ve dirliğin korunmasını sağlayan bir manevî iksir olmuştur. Ayrıca zındık ve mühlidlikle itham edilen muhakkıklar için de manevî şahsiyeti bir sığınak olmuştur.

Velhasıl Yûnus Emre'nin ifadesiyle şöyle seslenelim:

*Kâr olam bî-kâr olam âriflere esrâr olam
Geh dönem gerdân olam güftâr olam Nu'mân olam⁸*

Evet, ister kârda olalım, ister zararda; asıl maksadımız âriflere sırdaş olmak olsun... Sırdaş, yoldaş olalım. Bazen de kenara çekilip, terk edip bütün emelleri, Ebû Hanîfe gibi varlığı temaşa edelim!

Asırlardır milletimize varlığa bakmayı öğreten, hadiselerle fikirleri irtibatlandırarak asıl kaynaktan mülhem yol gösteren büyük İmâm'a, kurucu şahsiyete selam olsun!



5. Sun'ullah Gaybî, Divân-ı İlâhiyât Seçmeler, Haz. Bilal Kemikli, Ankara, 2013, 83.
6. Bkz. "Mârifetnâme'nin Kaynakları Meselesi ve Bir Manzume Etrafında Tartışmalar", Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu-Bildiriler, Ed. C. Gündoğdu, Erzurum, 2012,509-513.
7. Bkz. Dost İlinden Gelen Ses, İstanbul, 2004, 153-173.
8. Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, H Yayınları, İstanbul 2008, s. 226.



Yrd. Doç. Dr. Veysel KAYA
İstanbul

Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları

185

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'de sergilediği tavır, iman konusunda şüpheye yer olmadığına açık bir ifadesidir.¹ Onun ifadelerine bakılırsa, yerde ve gökte yaşayanlar, yani insanlar ve melekler, inanca konu olan esaslar açısından birbirine denktirler. Birinin inancının diğerinden eksik ya da fazla olması söz konusu değildir. Öte yandan, insanlar için mutlaka bir derecelendirme ve artma-eksilme durumlarından söz edilecekse, bu yalnızca edimler planında geçerlidir. Bir mümin diğerinden, ancak daha fazla ibadet ederek, “*yakîn*”inin artmasıyla üstün olabilir. İnanç noktasında ise, Tanrı'yı kabul etme ya da etmeme şıklarının ötesinde bir ara-durum düşünülemez. Böyle bir bakış açısı, Ebû Hanîfe'yi, insanların Tanrı'ya dair bilgileri noktasında tek düzlemliliğe itmiştir. Onun kendi deyişimiyle, Tanrı hakkındaki bilgimiz, O gerçekte nasılsa, o şekilde oluşmaktadır (*na'rifullâhe hakka ma'rifetihî*). Bu noktada bize kesinliği veren şey, Tanrı'nın indirdiği kutsal kitapta kendi zatı hakkında yaptığı betimlemelerdir.²

Ebû Hanîfe'nin, İslam inancını onaylayan, herkesi eşitleyen bakışı, politik îmâları/sonuçları da bünyesinde barındırmaktadır. O dönemdeki İslam toplumu düşünüldüğünde, İslâm'a yeni katılan



insanlardan, Peygamberle beraber bulunanlarda görülen samimiyet ve çabayı beklemek gerçekçi olmayacaktır. Bu nedenle, Müslüman toplumu içinde inanç açısından bir seviyelendirmeye gitmek, dinden çıkmanın ağır bir biçimde cezalandırıldığı bir düzende din bilginlerinin otoritesini daha da pekiştirmeye yarayabilir. “Ne kadar günah işlerse işlesin, imanın kişiyi eninde sonunda kurtardığı” anlayışıyla özdeşleşen Mürchie mezhebi, bu anlayışa karşı konumlanmaktadır. Doğal olarak, Mürchie görüşüne mensup olmakla suçlanan Ebû Hanîfe ve takipçilerine karşı sert tepkiler doğmuştur.³ Bu tepkileri en çok dillendirenler, yine Sünnî çizgi içerisinde değerlendirilen Eş'arîler ve hadîşçilerdir. Hadîşçilerin ortaya koyduğu tepkiyi temsil etmesi açısından, Buhârî'nin (256/870) *Sahih*'ini ele almak oldukça yerindedir. Daha kitabının başında Buhârî, *Kitâbu'l-îmân* başlığı altında Mürchie görüşünün eleştirisini temele alır. Onun bakış açısına göre, ibadetlerin imana dâhil olduğunu kabul eden her anlayış, imanda artma ve eksilmenin söz konusu olduğunu da mantıksal olarak kabul etmiş olur.⁴ Bu hükmü doğrular bir şekilde, namaz, oruç, güzel ahlâk gibi unsurların imandan olduğunu ifade eden hadîsleri kullanarak, edimlerle inanç arasında bir ayrılık görmediğini söylemek isteyen Buhârî, imanda artma ve eksilmenin söz konusu olmayacağına dair ayrı bir başlığa da (*bâbü ziyâdeti'l-îmân ve nuksânihi*) yer verir.⁵ Mürchie görüşüne karşı gelişen tepkiler Sünnî çevreyle sınırlandırılmaz. Hâricîlerin bir kolu olan İbâdiyye'nin erken dönemine, hem de Ebû Hanîfe'nin faaliyette bulunduğu Kûfe'ye ait bir metin, benzer kaygıları taşımaktadır. Fezârî (8. yy) ismindeki bir yazarın eseri olan bu metinde, melekler ve peygamberler gibi mertebeye yüksek varlıkların, Tanrı'yı bilme açısından, sıradan insanlardan farklı olamayacağı anlayışı kabul görmez.⁶ Fezârî'nin, bu bağlamda tartışmasını üzerinde yürüttüğü kavram, klasik dönem kelimasında görüldüğü şekliyle “*el-ilm billâh*” (Tanrı'yı bilmek) deyimidir.

Erken dönem kelamcılarının bakıldığında, Tanrı'nın varlığına dair bilginin, bu deyimle karşılandığını görmekteyiz. Kelamcılarının ortaya koyduğu üzere, bu dünyada nasıl önümüzde gördüğümüz bir binanın bir yapıcısı olması gerektiği yargısına zorunlu bir biçimde varıyorsak, bir bütün olarak evrenin de bir yapıcısı/yaratıcısı olması gerektiğini zorunlu olarak onaylamamız gerekir. Kelamcılar, bu bilgiyi, zorunlu bilgiler (*zarûriyyât*) kategorisi altına koymuşlardır. Tüm inançsal ilkeleri bir yaratıcıyı kabul etmeye dayanan bir din için, müminin Tanrı'ya dair bilgisini zorunluluk kapsamına almak, inancın rasyonel savunusunun yapılması için elzemdir. Ancak, öyle anlaşılıyor ki, Ebû Hanîfe'nin çağından itibaren bu genel kabulü oldukça “cüretkar” bulan kimseler belirmiştir. Bunlar içerisinde ilgi çekici bir düşünür olan Dırâr b. Amr (200/815), Tanrı'ya ait bilgidен bahsediliyorsa

(*marifetullah*) ikili bir ayrımın yapılmasından yana olmuştur.⁷ Onun verdiği örneğe bakılırsa, bir ses işittiğimizde, ortada bir sesin var olduğunu bilmekteyiz. Diğer bir ifadeyle, sesin *varlığına* yönelik bir şüphe taşımamaktayız. Öbür taraftan, o sesin *ne olduğuna* yönelik bilgimiz ise, bu derece bir kesinlik arz etmez. Bu çıkarıma göre, bir tarafta Tanrı'nın *varlığına* ait bilgi vardır; ki bu bilgiye, kelamcılarının yaptığı gibi, ortada bulunan bir eserin yapıcısı olduğunu düşünerek ulaşabiliriz. Ama diğer tarafta da, Tanrı'nın ne olduğuna dair bilgi vardır ki, bu bilginin önceki gibi kesin olarak edinildiğini düşünmek ölçsüzlük olur. Tanrı'nın var olduğunu bilmesi, Tanrı'nın gerçekte ne olduğunu bilmesi ile kesinlikle aynı şey olamaz. Ebû Hanîfe'nin kendisiyle ya da öğrencilerinden biriyle irtibatından kaynaklarda bahsedilen Dırâr'ın bu görüşü savunması, ma'rifetullah konusunda bilinçli ve tepkisel bir duruşunun olduğuna yorulabilir.

Dırâr'ın ma'rifetullah görüşünün ilgi çekici yanı, en genel anlamda şeylerin varlık ve mahiyetlerinin olduğunu gündeme getirmesidir. Dırâr'ın, *enniyye* (Arapça'da ‘-dir,-dır’ anlamına gelen ‘enne’ edatından türetilme) ve *mâhiyye* (Arapça'da ‘ne’ anlamına gelen ‘mâ’ edatından türetilme) ile karşıladığı bu ayrım, İslam felsefesinin klasik konularının başında gelen varlık-mahiyet ayrımı ile ilginç bir biçimde ve doğrudan irtibatlıdır. İnsanların, Tanrı'nın kendine has hakikatine erişme güçlerinin olmadığı, Yeni-Platoncu düşünce çizgisi içerisinde vurgulanan hususlardan biri olmuştur. İbn Sînâ gibi felsefecilerin başını çektiği Müslüman filozoflar da, bu konuda benzer bir tavra sahip olmuşlardır. Tanrı'nın ulaşılamazlığı hakkındaki bu anlayışın, felsefecilere özel kılınması doğru olmayacaktır. Tahmin edilebileceği üzere, mutasavvıfların bu konudaki tutumu, felsefecilerle paralel bir görünüm arz eder.⁸

Öyleyse hicrî ikinci yüzyıldan itibaren başlatabileceğimiz bu tartışmanın tarihi seyri içerisinde, kendinden sonraki kelâmî düşünceye etkisi açısından dikkate alınması gereken Gazâlî'nin görüşlerine geçebiliriz. Gazâlî sonrası birçok kaynak, Gazâlî ve hocası Cüveynî'nin, ma'rifetullah konusunda benzer kanaatleri paylaştığının altını çizmektedir. Gazâlî'ye ait olan, ma'rifetullahın insanlar tarafından erişilebilir olup olmadığına dair görüşünü ortaya koyduğu bir risaleye sahibiz.⁹ Bu risalenin başında Gazâlî'ye, insanın ne kadar çok bilgiye sahip olursa olsun, cismanî ve ruhanî varlıkların gerçekte ne olduklarını bilmesi bile söz konusu değilken, Yüce Tanrı'yı bilgisiyile kuşatmasının ne kadar mümkün olacağı sorulmaktadır. Gazâlî, bu soruya verdiği yanıtta, Tanrı'yı hakıyla bilen, yine ancak Tanrı olduğunu vurgulamakla açıklamasına başlar (*lâ ya'rifullâhe hakka ma'rifetihî illallâh*). Bu ifadede kullanılan kavramların, Ebû Hanîfe'nin metnindeki ifadelerle ne kadar örtüştüğü dikkat çekmektedir. Gazâlî'ye



göre, bunun nedeni anlaşılabilir: Bir şeyi ancak kendi mertebesinde bulunan başka varlıklar bilebilirler. Öğrenci, hocasının bilgilerdeki üstünlüğünü, hocasının mertebesine erişmedikçe hakkıyla kavrayamaz. Bunu yapması için, ilk önce hocasının bildiği şeyleri bilmesi ve kendi özünde bunları kavraması gerekir. Sonra, kendisiyle ilişkisini göz önüne alarak hocasının bilgisini edinebilir. Bu aşamayı geçince, hocasının sahip olduğu bilgilerin tümünü edindiği bilgisi kendine malum olmuş olur. Bu açıdan bakıldığında, Gazâlî'ye göre, bırakın Tanrı'nın gerçek bilgisine erişmeyi, kendine ait birçok davranış ve niteliklerden bihaber olan insanın, kendi özünü bile tam anlamıyla bilmesi söz konusu olamaz. Daha ileriye gidersek, en küçük bir karıncanın bile hakikatının bilgisini elinde bulundurduğunu söyleyen birine rastlayabilir miyiz? Demek ki, ancak Tanrı'nın bir dengi ve benzeri bulunduğu farz edildiği takdirde, bu "benzer varlığın" kendisine kıyas ederek Tanrı'yı da biliyor olması söz konusu olabilir. Böyle bir şeyi düşünmek bile olası değildir. Bu ifadelerle Gazâlî, bilgiye erişme noktasında bir hiyerarşinin olduğunu gündeme getirmektedir. İnsanoğlu, öncelikle embriyo, sonra çocuk, sonra da akıllı varlık konumlarına ulaşmakta, bundan sonra da, kendisine Allah dostlarından biri olma payesi bahşedilmektedir. Embriyo halinde olan bir insanda, her ne kadar bir "ben bilinci" varsa da, çocukluk haline dair bir bilgisinin olması mümkün değildir. Benzer şekilde çocuk, buluğa erişmiş olanların durumlarını bilememekte, buluğa erişen her insan da mükâsefe yolunu kendine rehber edinen bir velinin kavradığı seviyedeki akledilirleri (*ma'kulât*) elde edememektedir. Peygamberlik göz önüne alındığında, bu sefer, vefî olan insan peygamberleri tam olarak bilemez. Sonuçta, Tanrı'nın kendisini bildiği şekilde, hiçbir varlık -melek olsa bile- böyle bir bilgiyi edinemeyecektir. Çünkü arada ontolojik sınırlar mevcuttur. Tam bu noktada Gazâlî, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin aslında neye tekabül ettiğinin cevabını verir. Yaratılmış varlıklar olarak insanların, Tanrı hakkında ulaşabilecekleri en nihaî bilgi, mükemmel bir düzenle kurulmuş evrenin kudretli, bilgili, diri bir çekip-çeviriciye ihtiyaç duyduğu bilgisidir. Bu yaratıcı, hiçbir açıdan yarattığı evrene benzememelidir. Evrenin dizayn edilmişinde bulunan mükemmellik, onun yaratıcısında bulunan bilgi ve kudret gibi vasıfları işaret eder; ne var ki bu vasıfları bilmek, yaratıcının zâtının hakikatini bilme anlamına gelmeyecektir. Gazâlî'nin bu duruşu, klasik kelim düşüncesinin Tanrı hakkında ortaya koyduğu anlayışla birebir örtüşür: İnsan akıllı, yaratıcının var olduğuna ve bir takım sıfatlara sahip olduğuna yönelik deliller ortaya sürebilir. Öte yandan varlıktan değil mahiyetten bahsediliyorsa, Tanrı'ya dair böyle bir bilgi edinmenin yolu insana kapalıdır. Tıpkı Dirâr b. Amr'ın *enniyye-mâhiyye* ayrımıyla ifade ettiği gibi.

Buraya kadar sunulanlar göz önüne alınırsa, itikat ve amelde Ebû Hanîfe'ye uymayı önemli bir ölçü sayan bir Osmanlı âlimi için şöyle bir ikilem söz konusu olacaktır. Bir tarafta Tanrı'ya ait bilginin kesin olması gerektiğini, inancın yekpâreliğini koruma açısından gerekli gören Ebû Hanîfe'nin tavrı. Diğer tarafta da, tasavvuf ve felsefe geleneğinin de desteğini alarak, Tanrı hakkında kesin bilgiye ulaşmayı fazlasıyla cüretkâr bulan, Tanrı'yı bilmenin mahiyetini bilme anlamına asla gelmeyeceğini vurgulayan Gazâlî çizgisi. Bu ikilemle karşılaşan ve sorunun farkında olan iki Osmanlı müellifini ele almak ilgi çekici olabilir.

Bunlardan ilki, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'ine, *el-Kavlü'l-Fasl* isminde bir şerh yazan ve Bahâeddînzâde ismiyle bilinen Muhammed b. Bahâeddîn'dir. (951/1544). Ebû Hanîfe'nin, "Tanrı'yı gerçekte nasılsa o şekilde biliriz." şeklindeki ifadesini, Fahrüddîn Râzî'nin konuyu ele almasına benzer biçimde, Allah'ın zâtının gerçekliğiyle bilinip bilinmeyeceği, eğer bilinebilirse, bunun dünyada herhangi bir kimse için gerçekleşip gerçekleşmediği soruları çerçevesinde ele alır. Bilgi kavramının analizinden hareket eden felsefecilerin, bu fikre karşı çıktıklarını belirtir. Tanrı'nın mahiyetine yönelik bilginin edinilebileceğini söyleyen karşı gruba ise, özellikle Mu'tezile'ye mensup, ismini vermediği bazı kimseleri yerleştirmektedir. Bunlar, Tanrı kendisini nasıl biliyorsa, aralarında herhangi bir mertebe farklılığı olmaksızın insanlar da, Onu, öylece bilir, deme cüretini gösterenlerdir (*ictere'e ba'zuhum*). Bu cüretin kaynağı, Tanrı'nın zâtının, zorunlu (*vâcibü'l-vücûd*), kâdir, âlim gibi isimler almasından başka bir anlama gelmediği düşüncesidir. Muhammed b. Bahâeddîn'in ifadesine göre, Tanrı'nın, zâtıyla sıfatlarını birbirine karıştıran bu anlayışın ne kadar yanlış olduğu meydandadır. İşte Ebû Hanîfe'nin söz konusu görüşü de, bu bağlamda gündeme getirilmektedir. Müellifimiz hemen, Ebû Hanîfe'nin bazı takipçilerinin, imamın böyle bir görüşte olduğunu şiddetle inkâr ettiklerini belirtir. Ancak, ortada yine *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki çözüme kavuşturulması gereken ifadeler durmaktadır. Şârihe göre, Ebû Hanîfe'ye böyle bir görüşün nispet edilmesi, sözün dış anlamına bakıldığında, bu anlamı çağrıştıracak şeyleri söylemiş olmasından kaynaklanabilir (*le'alle hâzihi'n-nisbe neşe'et min zâhiri kavlihî*). Ne var ki *muhakkiklerin* çoğunluğuna göre bellidir ki, Tanrı'nın zâtının gerçekte ne olduğu bilinemez ve bunun gerçekleşmiş olması söz konusu değildir.

Ebû Hanîfe'nin, *muhakkikler* zümresinin dışında tutulması düşünülemez. Tanrı hakkında olumsuzlamalar (*sülûb*) ve yakıştırmalar (*izâfât*) dışında hiçbir bilgiye sahip olunamaz.¹⁰ Sıradan insanlar bir tarafa, her asırdaki âlimlerin bile Tanrı'nın sıfatlarını gerçek anlamda kavramakta aciz kaldıkları bize aktarılıyorken, zâtının kavranılması



nasıl düşünülebilir? Şârihimize göre, Tanrı'ya dair bilgi konusunda, kullar arasında kesinlikle bir seviye farkından bahsedilebilir. Sonuçta, Ebû Hanîfe'nin, "Tanrı'yı hakıyla biliriz." sözünün yorumu şu şekilde olmalıdır: Burada amaç, imanın gerçekleşmesi ve boyun eğmenin sağlanması açısından, Tanrı'nın kullarına gerekli gördüğü ölçüde Tanrı'nın bilinmesidir. Bu kadar bir bilgi seviyesinden yoksun olan, zaten iman dairesinin dışına çıkar. Kişide, "iman" dediğimiz şeyi ortaya koyan, yani daha anlaşılır bir ifadeyle, kişiyi mümin yapan en "asgarî" düzeydeki bilgi budur. Öyleyse, Tanrı'nın zâtının bilgisine mutlak olarak erişmiş olmakla, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu sözün arasını kesin bir şekilde ayırmak gerekir.¹¹

Ebû Hanîfe'nin ma'rîfetullah hakkındaki sözünü, kendine kadar gelen birikimle telif etmeye çalışan bir başka Osmanlı düşünürü, Muhammed b. Kutubbûdîn İznîkî'dir (885/1480). O, konuya olan özel ilgisi sebebiyle, Hz. Peygamber'e atfedilen; "Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka ma'rîfetik" (Seni hakıyla bilemedik Yüce Allahım!) hadîsini yorumladığı bir risale telif etmiştir.¹² Tanrı'nın hakikatinin künhüne erilemeyeceğine dair Muhyiddîn Arabî, Efdalüddîn Kâşânî, "şeyhimiz" diye andığı Zeynüddîn Hâfî gibi bir çok mutasavvıfın yorumunu bir araya getirmektedir. Müellife göre, insan aklının ma'rîfetullahla erişme gücünün olmadığına dair birçok âyet ve hadîs kanıt olarak gösterilebilir. Öbür yandan, öz ve nitelikler açısından sınırlı olan insan aklı, hiç bir şekilde sınır kabul etmeyen Tanrı'nın zâtı karşısında işlevsiz kalacaktır. Tıpkı Gazâlî'nin yaptığı gibi İznîkî, insanın kendine dair bilgisinin oldukça eksik olduğunu gündeme getirerek, âlemlerin yaratıcısını bilme davasına kalkışmasını büyük bir cüret olarak görür. Risalenin sonuç kısmında ise (vr. 24a vd.), Ebû Hanîfe'nin, ma'rîfetullah konusundaki açıklamalarını gündeme getirerek, risale boyunca kanıtlamaya çalıştığı olguyla kuracağı sentezi tasarlamaktadır. İznîkî'ye göre, "İslam Ümmetinin

İşığı", "İmamların Kılavuzu" diye isimlendirdiği Ebû Hanîfe'nin iman konusundaki görüşü açıktır. İmanda, artma-azalma olmaz. İnsanlar arasında inanma açısından üstünlüğe göre bir hiyerarşi yoktur. İnsanlar, inanç konusunda kesinlik (*yakîn*) kesbetmelidirler. Bu görüş karşısında, İznîkî'ye göre, "mâ arafnâke" hadîsinin yorumu şöyle olabilir: Hadîste bahsedilen ve erişilemeyeceği söylenen Tanrı bilgisi, tanrının varlığına ve birliğine yönelik bilgi olamaz. Aksine Yüce Allah'ın hakikatinin tasavvur ve *ittilâ*'sından söz edilmektedir. Gelmiş geçmiş tüm peygamberlerin tasdiki ile sıradan kulların tasdiklerinin aynı seviyede olduğunu söylemek, bir kere ümmetin icmasına terstir. İlginç bir şekilde İznîkî, bir Hanefî olmasına rağmen, imanın artma ve azalmaya konu olmasına kapı aralamakta, bazı âyetlerin buna kanıt olarak sunulabileceğini de söylemektedir. Her ne kadar imanı taklit seviyesinde kalan insanların, İslam dairesinde olduğu onaylansa bile, devamlı akli kanıtlarla hareket eden ulemanın tasdikinin de aynı mahiyette olduğunu söylemek gerçeklerle örtüşmeyecektir. Öyleyse, İznîkî'nin açık ifadesiyle, İmâm Ebû Hanîfe'nin, "İman artmaz da, eksilmez de." sözünün anlamı, "nicelik (*kemmiyyet*) açısından artmaz" demek olmalıdır (vr. 25a-b).

Ebû Hanîfe'yi başlangıç noktası olarak aldığımız bu çalışmada, resmin geneline bakılacak olursa, şöyle bir sonuca ulaşılabılır: Ebû Hanîfe'nin ma'rîfetullah görüşü, tüm inananların inanç boyutunda eşitlenmesi prensibini temel alan bir yaklaşımdır. Sonraki Hanefîler, Ebû Hanîfe'nin kendi yaşadığı dönemde anlamlı olan bu görüşü, kendilerine ulaşan tasavvuf, felsefe, kelim gibi disiplinlerin geleneklerini dikkate alarak güncel hale getirmişlerdir.

Dipnotlar

1. Bazı araştırmacılar, el-Fıkhü'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğu noktasında şüphelerini dile getirmişlerdir. Bu şüphelere kulak vermek mümkünse de, eseri Ebû Hanîfe'ye ait gören erken dönem kaynaklarının olduğu göz önünde tutulmalıdır. Bunlardan Abdulkâhîr Bağdâdî (429/1037), Ebû Hanîfe'nin "Kitâbü'l-Fıkhü'l-Ekber" isminde, Kaderiyye'yi eleştirdiği bir kitabı olduğunu söyler: Abdulkâhîr Bağdâdî, Usûli'd-Dîn, İstanbul, 1928, s. 308.
2. Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992, ss. 74-75.
3. Ebû Hanîfe'ye irca görüşü atfedilmesini bağlamsal olarak değerlendirmek için bk. Kahraman, Hüseyin, Hadis İlminde Bir Cerh Terimi Olarak İrcâ ve Mürciî Râvîler, Bursa: Emin Yayınları, 2011, ss. 107-110.
4. Bağdâdî, Usûli'd-Dîn, s. 252.
5. Buhari, Sahih (I-VIII), Kahire: Dâru't-Tıbbâ'ti'l-Âmire, 1315, I, 7-20. Buhari'nin kendi tavrını kitabının başlıklandırmasında ortaya koyduğu olgusuna sıklıkla değinen bir çalışma için bk. Kırbaçoğlu, M. Hayri, Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları, Ankara: OTTO Yayınları, 2011. İmanın artıp azalması konusu özellikle bk. s. 88-89.



6. al-Salimi, Abdulrahman & Madelung, Wilferd, Early Ibadi Theology Six Kalam Texts by Abd Allah b. Yazid al-Fazari, Brill, 2004. Özellikle s. 188 vd.
7. Kaya, Veysel, İbn Sina'nın Kelama Etkisi, Ankara: OTTO Yayınları, 2015, s. 131.
8. Fahrüddîn Râzî'nin bu yönde bir tespiti için bk. Fahrüddîn Râzî, Nihâyetü'l-'Ukûl, nşr.. Sa'îd AbdulLatîf Fûde, Beyrut: Dâr'üz-Zehâir, 2015, III, 211 vd.
9. Gazâlî, Risâle fî Beyâni Ma'rifetillâh, Selâsü Resâ'il fî'l-Ma'rifet Lem Yünşer Kablû içinde (nşr. M. H. Zakzûk), Kahire: Mektebetü'l-Ezher 1979.
10. İbn Sînâ'nın sıfat anlayışının etkisini yansıtan ve Fahrüddîn Râzî'nin de devam ettirdiği bu bakış açısı için bk. Kaya, İbn Sina'nın Kelama Etkisi, s. 145 vd.
11. Muhammed b. Bahâüddîn, el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1994, ss. 364-367. Bahâeddînzâde hakkında bazı bilgilere dikkatimi çeken Kadir Gömbeyaz'a teşekkür ederim.
12. Çeşitli yazmaları mevcuttur. Yararlandığımız nüsha: Muhammed b. Kutbuddîn İznîkî, Şerhu Mâ 'Arafnâk, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 4223, vr. 1b-26b.

V. oturum
A Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kadir GÜRLER
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum

İMÂM-I A'ZAM VE SÜNNÎ DÜŞÜNCE

Prof. Dr. Ahmet KARTAL

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
KARAHANLI, GAZNELİ VE SELÇUKLU DÖNEMLERİNDE YAZILAN FARŞÇA ŞİİRLERDE SÜNNÎ DÜŞÜNCE

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
SELEFÎ ANLAYIŞTAN EHL-İ SÜNNET KELAMINA GEÇİŞTE İMÂM-I A'ZAM

Doç. Dr. Ömer Soner HUNKAN

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Edirne
TÜRK HAKANLIĞI (KARAHANLILAR) DEVRİNDE MÂVERÂÜNNEHR'DE HANEFÎ ÂLİMLERİN ROLÜ

Yrd. Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İstanbul
SON DEVİR OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE İTİKAD TARTIŞMALARI VE EBU HANİFE





Prof. Dr. Ahmet KARTAL

1968'de Kayseri'nin Pınarbaşı ilçesinde doğdu. İlkokulu Emine Akçaya İlkokulu'nda (1980), ortaokul ve liseyi ise Kayseri İmam Hatip Lisesi'nde (1987) tamamladı. 1988'de Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne kaydoldu. 1992'de buradan bölüm ve fakülte birincisi olarak mezun oldu. 1993'te Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. 1994'te YÖK ve MEB'in ortaklaşa yaptıkları YLS sınavını kazanarak yurt dışında yüksek lisans ve doktora yapma imkânını elde etti. Ancak, çeşitli sebeplerden dolayı gitmedi. 1994 yılında, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Cihan OKUYUCU Bey'in danışmanlığında Şeyh Baba Yûsuf-ı Sivrihisarî Kitâb-ı Mahbûbiyye [İnceleme - Metin] isimli çalışma ile yüksek lisans; 1999 yılında, Prof. Dr. Mustafa İSEN Bey'in danışmanlığında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri [XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Münasebetleri] isimli çalışma ile de doktora öğrenimini tamamladı. 2002'de doçent, 2008'de profesör oldu. 16 yıl Kırıkkale Üniversitesi'nde görev yapan yazar, hâlen Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yayımlanmış 13 kitabı ile 70'in üzerinde bildiri ve makalesi bulunan Ahmet Kartal, evli ve dört çocuk babasıdır.

Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Dönemlerinde Yazılan Farsça Şiirlerde Sünnî Düşünce *

Uzun süre İran coğrafyasına hâkim olan Türklerin, oranın hem yeni oluşumunda hem şekillenmesinde hem de gelişmesinde önemli bir konuma ve yere sahip oldukları müşahede edilmektedir. Türkler, özellikle Türk asıllı hükümdarlar ile Türk dilli olup da Farsça şiir söyleyen şairlerin desteğiyle orada vücut bulan ve yeni bir tarzda ve hüviyette gelişen Farsça şiirde, kendilerine yoğun bir şekilde yer bulmuşlardır. Mu'izzî'nin aşağıdaki beyitlerde, “bütün güzellikler ve olgunluklar”ın, “asil bir millet olan Türkler” hakkında bilgi verdiğini belirttiği gibi, Farsça şiirler de, Türklerin bu olgunluk ve güzelliklerini çeşitli boyutlarıyla günümüze taşımışlardır:

مرا درت شد از آفریدگار جهان

که از جمال و کمال آفرید ترکستان

همه جمال ز ترکستان همی دهند خبر

همه کمال ز ترکان همی دهند خبر

Cihanın yaratıcısının Türkistan'ı güzel ve kâmil (olgun) bir şekilde yarattığı benim için doğrulandı. Çünkü bütün güzellikler ve olgunluklar Türklerden haber veriyor (Mu'izzî 1362: 90).



اصلى ترا از تباد تو كس را نژاد نيست

عالى ترا از تبار تو كس را تبار نيست

Senin soyundan daha asil kimsenin soyu yoktur. Senin nesebinden daha yüce kimsenin nesebi yoktur (Mu'izzi 1362: 90).

Farsça kaleme alınan şiirlerde yer alan Türklerle ilgili hususlardan birisi, Türklerin dinî inançlarıdır. Türkler, Karahanlılar döneminde¹, yine bir Türk Devleti olan Sâmânîler² (bk. Usta 2013) vasıtasıyla alıp kabul ettikleri İslâm dininin (Köprülü trhs.: 21) Hanefî³ ve Sünnî⁴ mezhebini benimseyip⁵ ona bağlanmışlar⁶ ve İslâm algılarını Hanefîliğin çizdiği çerçeve üzerine kurmuşlardır⁷ (Şeker 2013: 230). Nitekim Karahanlılar döneminde, özellikle kendilerine gösterilen hoşgörü ve müsamahadan bilistifade azımsanmayacak sayıda taraftar bulan İsmâîliye mensupları ortadan kaldırılmış⁸, Hanefî mezhebine mensup olan ulema ve öğrenciler korunup himaye edilmiş ve onlara çok büyük destek verilmiştir (bk. Hunkan 2007). Ayrıca bu dönemde ilk defa İslâm resmî devlet dini, dolayısıyla ideoloji haline gelmiştir. (Ocak 2010: 60) Yine Türklerin amelde mezhebi olan Hanefî mezhebine mensup olup⁹ onda tam bir taassup sergileyen¹⁰ Gazneli Mahmûd¹¹ (Zerrînkûb 1371: 15; Palabıyık 2002: 54), İslâm ülkelerinde dinî yönden kargaşalık çıkaran Râfîzî ve Bâtınî gruplara karşı da mücadele etmiş (Merçil 1987: 72-73), Karmatîleri ve Şîîleri takip ettirerek, gereksiz tartışma çıkaran bazı Mu'tezile, felsefe ve Şîa kitaplarını yaktırıştır¹² (Tümer 1992: 208; Zerrînkûb 1371: 15; Safâ 2002: 53)¹³. Sultân Mahmûd'un, Rey (bugünkü Tahran) şehrini aldıktan sonra, Abbâsî Halifesi Kadır Han'a bir mektup göndererek Rey şehrinin Bâtınîler ile Râfîzîlerden temizlendiğini bildirmesi dikkat çekmektedir (Safâ 1370: 236).¹⁴ Gazneli Mahmûd'un Kirmân valisi Ebû Alî'ye gönderdiği mektupta yer alan şu cümleler de bu bakımdan manidardır¹⁵:

“Benim maksadım Irak'a gelip vilâyeti almak değildi. Hindistan'da her gün ortaya çıkan orijinal olaylar mevcut olduğundan, onlarla meşgul oluyordum. Irak'ta yaşayan Müslümanların çoğu bana mektup göndererek, Deylemlilerin halka açıktan açığa pek çok zulüm yaptıklarını yazdılar. Nerede güzel bir kadın, temiz bir çocuk görseler onları zorla götürüp, fesat çıkarıyorlar. Onlarla kadınlar gibi birlikte yaşıyorlar. Resulullah'ın (s.a.) hakkında dostlarına açıktan lanet okuyorlar. Hz.

Âişe (r.anhâ) hakkında çok kötü sözler söylüyorlar. Mukataalardan iki veya üç defa vergi alıyorlar. Velhasıl istediklerini yapıyorlar. Hepsî, nikâhlı dokuz karısı olan Mecdü'd-devle denilen oranın padişahını şehinşah ilân etmeye karar vermişler. Şehirlerde ve nahiyelerde Râfîzîlik mezhebini açıkça medh ediyorlar. Yaratıcı'nın var olmadığı hakkında açıkça sohbet ediyorlar. Namaz, oruç, zekât ve haccın tamamını inkâr etmektedirler. Mukataa sahipleri bunları böyle şeylerden men edemedikleri gibi zulümlerinin önünü de alamıyorlar. Bu haberin doğruluğu anlaşılınca, ben de bu mühim işi Hindistan'a gazaya tercih ettim. Irak'a yönelerek hepsi Hanefî mezhebinden, temiz inançlı, dinlerine sadık Türk askerlerini Deylemler, Râfîzîler ve Bâtınîler üzerine gönderdim. Neticede köklerini yeryüzünden kazıdılar. Bir kısmını kılıçtan geçirdiler, kimisini hapsedtiler, bir kısmını da zincire vurup esir ettiler. Bir kısmı da dünyanın şurasında burasında âvâre oldu. Horasan ulemasını, hepsini Hanefî veya Şâfîî yapmaları için görevlendirdim.¹⁶ Her iki toplum da Râfîzî, Hâricî ve Bâtınîlerin düşmanı ve Türklerin tabiatına uygundur. Hepsinin Râfîzî olduğunu anladığım, işleri güçleri Türkler arasında karışıklık çıkarmak olan Iraklı kâtiplerin, ellerine kalem almalarını yasakladım. Allah (c.c.)'ın yardımıyla çok kısa zamanda Irak ülkesini onlardan temizledim. Belki Allah beni, kötülük yapanları yeryüzünden kaldırayım, doğruları koruyayım, adaletle yeryüzünü imar edeyim diye yaratarak insanlara emir tayin etmiştir¹⁷” (Nizamülmülk 2003: 81-82).

Yine Firdevsî'nin, tam anlamıyla düşmanı olduğu Râfîzî topluluğuna mensubiyetini öğrenen Gazneli Mahmûd'un, ona karşı olan tavrını ve düşüncesini değiştirmesi de bu hususu teyit etmektedir (*Devletşâh 1901: 52*).

Kerrâmîlere sempati duyan ve saltanatının ilk yıllarında Mu'tezile ve İsmâîlîlere karşı onları bir silâh olarak kullanan Gazneli Mahmûd, sarayında yapılan dinî bir münazarada¹⁸ Kadı Sa'îd'in Kerrâmîye mezhebinin Sünnîlik dışında fikirler ihtiva ettiğini ortaya koymasıyla Kerrâmîler Sultân Mahmûd'un gözünden düşmüştür. Ayrıca Gazneli Mahmûd, Horasan'daki valiler ve mahallî yöneticilere bu mezhebin taraftarlarının araştırılması ve onların cami ve minberlerden uzaklaştırılması için emir vermiş, bu mezhebe açıktan açığa taraftar olanları ise cezalandırmıştır (Merçil 1987: 73-74). Yine Sultân Mahmûd, Şâfîî mezhebinden olan Ebu'l-hasan Alî b. Muhammed



el-Hannânî'nin Kerrâmîler için bir medrese yaptırdığını öğrenince, onu 1023'te Gazne'ye davet ederek:

“Niye inandığın bir mezhebe yardım etmiyorsun? Bundan sonra bu grup için medrese bina etmeyeceksin. Bir kimse medrese yaparken, kendi itikadı zıddına herhangi bir grubun eğitim yapmasına imkân verirse, lüzumsuz bir iş yapmış olur. Kendi inancı hilâfına iş yapan ise, gözü ve kulağıyla Hak Teâlâ'ya yaklaşamaz” diye azarlamış ve Hannânî araya giren şefaatçiler sayesinde kurtulabilmiştir (Palabıyık 2001: 58).¹⁹ Ayrıca Sultân Mahmûd'un, “İslâm dinine yardım etmek ve Allah'ın düşmanı mühlidleri söküp atmak için her sene Hindistan'a sefer yapmayı vaadetti”ği bazı kaynaklarda zikredilmektedir (Ocak 2001: 40-41). Gazneli Mahmûd'un, Karmatîler üzerine düzenlemiş olduğu bu seferlerle hem onların Hindistan bölgesinde yayılmaları engellenmiş hem de Sünnî düşünce açısından yanlış telakki edilen fikirlerin yayılmasına imkân verilmemiştir (Ocak 2001: 43). Ayrıca Gerdizî'nin rivayetine göre, henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş olan iki Türk hükümdarının Gazneliler sülâlesiyle kız alıp vermek suretiyle akraba olmak istediklerini bildirmek üzere gönderdiği iki elçiye, Gazneli Mahmûd'un: “İslâmlar müşriklere kız vermezler, eğer hanlar İslâmiyet'i kabul ederlerse, istedikleri kabul edilir.” şeklinde verdiği cevap da dikkat çekicidir²⁰ (Barthold 2004: 80). Yukarıda bahsettiğimiz hususlar, Gaznelilerin hassasiyet gösterdikleri özellikleri yansıtmaları bakımından önemlidir. Çünkü o dönemde oluşan kültür ve medeniyet, yukarıda dikkat çektiğimiz hususlar üzerine bina edilmeye çalışılmıştır. Böylece gerek dinî gerekse kültürel yönden Acem kültüründen farklı bir yapı oluşturulmuştur²¹.

O dönem şairlerinin şiirlerinde, gerek Sultân Mahmûd'un gerekse diğer Gazneli sultanlarının bu özelliği yaygın olarak işlenmiştir. Unsurî, Sebükîtin için bu konuda şunları söylemektedir:

امیر عادل عالم که جود از کف او قایم
قوام دولت دایم نظام دین پیغمبر
همه کردار او عبرت خرد را حکمتش فکرت
ملک نصر ملک سیرت سپه سالار حق گتر

Cömertliğin, eliyle ayakta durduğu, daimî devletin direği, peygamberin dininin askeri, âlemin adaletli emiri. Bütün davranışı ibret; bilgisi akıllı için fikir; yardımı sultanlara yaraşır, melek huylu, hakka yayan komutan (Değirmençay 2000: 277, 280).

Ferruhî, Gazneli Mahmûd için:

ایزد از جمله شاهان زمانه بتو کرد

قرمطی کشتن و برداشتن رسم محال

Karmatî'yi öldürmeyi ve muhal (olan) âdetlerini ortadan kaldırmayı, Allâh bütün zamane şahlarından (şahları içerisinde) sana verdi (Ferruhî 1335: 214, Kartal 1999: 48 [dipnot: 82]).

نوازنده اهل علم و ادب

فزاینده قدر اهل نین

Ehl-i sünnetin kıymetini yücelten, ilim ve edep ehlini okşayan (Ferruhî 1335: 309, Kartal 1999: 48 [dipnot: 83]).

گفتا ز کفر پاک شود شهرهای روم

گفتم چنانکه سیم نقایه میان کاه

Rum şehirleri küfürden temizlenir mi? Dedi. Kararmış gümüşün saman arasında temizlendiği gibi dedi (Ferruhî 1335: 344; Kartal 1999: 41).

گمان که برد که هرگز کسی ز راه طراز

به سومنات برد لشکر و چنین لشکر

Tiraz yolundan, Sûmenât'a böyle bir ordu çıkaracağını asla kimse sanmazdı (Ferruhî; Emirçupanî 2001: 21-22).

خدای حکم چنان کرده بود کان بت را

ز جای بر کند آن شهریار دین پرور

Allah, o dini gözeten padişahın, o putu yerinden söküp atmasına hükmetmişti (Ferruhî 1335: 71; Emirçupanî 2001: 121). [Sûmenat'taki meşhur put hakkında söylenmiştir]

شهی که روز و شب او را جز این تمنا نیست

که چون زند بت و بتخانه بر سر بتگر

گهی سپه برد از باختی سوی خاور

گهی ز جیحون لشکر کشد سوی سیحون

ز کارنامه او گر دو داستان خوانی

بخنده یاد کنی کارهای اکندر

خدان ره اندر خندین حصار و شهرخزرگ

خراب کرد و بکند اصل هر یک از بن و بر

خزرگ بتگده ای پیش و در میانش بتی

بحسن ماه و ولیکن بقامت عرعر



بکشت مردم و بتخانه ها بکند و بسوخت
چنانکه بتگدهء دارنی و تانیسر
کسیکه بتگدهء سومنات خواهد کند
خختگان نکند روزگار خویش هدر
خدایگان را اندر جهان دو حاجت بود
همیشه این دو همی خواست ز ایزد داور
یکی که جایگه حج هندوانخکند
دگر که حج کند و بوسه بر دهد بحجر

Gece gündüz, putu ve puthaneyi, putperestin başına nasıl yıkayım düşüncesinden başka düşüncesi olmayan şah, bazen Ceyhun'dan Seyhun'a doğru ordu çıkarır, bazen de batıdan doğuya ordu gönderir. Eğer onun serüveninden iki hikâye okursan, İskender'in yaptıklarına gülersin... O yol üzerinde çok sayıda kale ve büyük şehir vardı, onları temelinden söküp attı. Önde büyük bir puthane, ortasında bir put, ay kadar güzel ve dağ selvisi kadar heybetli. Halkı öldürdü; Darnî ve Tanîser puthanesi gibi puthaneleri yakıp gitti. Sümenât puthanesini yıkmak isteyen biri, yorgunlar için, zamanını heder etmez... Padişahın dünyada iki arzusu vardı; Allah'tan sürekli bunu isterdi: biri Hintlilerin hac yerini yıkmak, diğeri hacca gidip Hacerü'l-esved'i öpmekti (Ferruhî 1335: 66-74; Emirçupani 2001: 122-23).

طاعت تو دین است آن را که او
معتقد و پاکدل و پارات

O inançlı, gönlü temiz ve abit olduğu için, ona tabi olmak dindir.

به دست اوست همه علم حیدر کرار
به نزد اوست همه عدل عمر خطاب

Ali'nin ilminin tamamı onun eliyledir. Ömer'in adaletinin tümü de onun yanındadır (Vezînpûr 1374: 167).

ای یمین دولت و ملک و ولایت را شکوه
ای امین ملت و دین و شریعت را نگار

Ey devletin mübarek sahibi, mülkün ve memleketin ulusu; ey milletin güven kaynağı, din ve şeriatın süsleyicisi (Emirçupani 2001: 22).

هر کخا روزی ز عدل و داد او کردند یاد
اندر آن روز از فراموشان بود نوشیروان

Birgün her nerede onun (Mahmud'un) adaleti anılsa, o gün Enûşîrvân unutululardan olur (Ferruhî 1335: 277).

Ascedî, Sultân Mahmûd için:

تا شاه خسروان سفر سومنات کرد
کردار خویش را علم معجزات کرد
آثار روشن ملکان گذشته را
نزدیک بخردان همه از مشکلات کرد
بزدود ز اهل کفر جهان را بر اهل دین
شکر و دعاء خوشتن از واجبات کرد
محمود شهریار کریم آنکه ملک را
بنیاد بر محامد و بر مکرمات کرد
شطرنج ملک باخت ملک با هزار شاه
هر شاه را بلعب دگر شاهمات کرد
شاهها تو از سکندر بیشی بدان جهت
کوهر سفر که کرد بدیگر جهات کرد
عین الرضاء ایزد جویی تو در فر
باز او سفر بجُستن عین الحیات کرد
تو کارها بنیزه و تیر و کمان کنی
او کارها بحیل و کلک و دوات کرد

(Avfî 1906: II/51)

Sultanlar sultanı Sümenât'a sefer yaptığında kendi yaratılışını mucizelerle donattı. Geçmiş meliklerin parlak eserleri, akılların katında zora düştü. Dünyayı küfür ehlinde iman ehline soktu. Kendine şükür ve duayı vaciplerden (gerekli) kıldı. Cömertlik (ikram) sahibi olan Mahmûd, mülkü övülecek ve yüceltilecek hâle getirdi. Binlerce şahla mülk satrancı oynadı ve her şahı başka bir oyunla mat etti. Ey padişah! Sen, her seferini başka bir amaç için yapan İskender'den de yücesin. Sen seferde Allah'ın rızasını ararsın, o hayat suyunu arar. Sen işlerini mızrakla, okla ve yayla yaparsın; o ise işlerini hileyle, kalemlle ve divitle yaptı.

Firdevsî, Sultân Mahmûd için:

Bu padişah yeryüzünü adaletle düzenledikten sonradır ki, saltanat tacını başına giydi. Cihana hâkim olan Sultan Mahmûd'un, bu büyük padişahın adaleti sayesinde kurtla koyun bir yerden su içmekte... İran, bütün güzelliğini onun adaletine borçludur. Her yerde insanlar onu saygı ile anarlar. O, meclislerde vefa yağdıran bir göz,



cenklerde ise keskin pençeli bir ejderhadır. Vücutça kükremiş bir fil ve ruhça Cebrail gibidir. Eli bahar bulutuna, kalbi de Nil nehrine benzer (Firdevsî 1992: 59-61).

Menûçihri de, Sultân Mes'ûd için:

ملك العرش همه ملك به مسعود سپرد
کشور عالم هر هفت برو بر بشمرد
جمله زنگار همه هندخه شمشیر سترد
ملکت هند بد و سخت حقیر آمد و خرد

Arşın Sahibi bütün mülkü Mes'ûd'a teslim etti, dünyanın yedi iklim ülkesini ona saydı. Hindistan'ın bütün pasını hep kılıçla kazıdı, Hindistan ülkesi ona çok hakir ve küçük geldi (Damgânî 1375: 199; Coşkuner 2002: 385).

مرغان بر گل کنند جمله به نیکی دعا
بر تن و بر جان میر بارخدای عجم
خارخدایی که او جز به رضای خدا
خر همه روی زمین می نهد یک قدم
شاه جهان بو سعید ابن یمین دُول
حافظ خلق خدا ناصر دین اُمم
تیغ دو دستی زند بر عدوان خدای
همچو پیمبر زده ست بر در بیت الحرم
نز پی ملکت زند شاه جهان تیغ کین
نز پی تخت و حشم نز پی گنج و درم
بلکه ز بهر خدای وز پی خلق خدای
وز پی ربیع سپاه وز پی سود خدم
اوست خداوند ملک اوست خداوند خلق
اوست محلی به حمد اوست مصفاً ز دم

Kuşlar gülün üzerinde Acem sarayının emirinin vücudu ve ruhuna iyilikle dua ediyorlar. O, Allah'ın rızası haricinde yeryüzünde bir tek adım atmayan bir padişahdır. Cihan şahı Ebû Sa'îd ibn-i Yemîn-i düvel, Allah'ın yaratıklarının koruyucusu ve ümmetin dininin yardımcısıdır. Allah'ın düşmanlarına Hz. Peygamber'in Beytü'l-harâm'da vurduğu gibi iki başlı kılıç vurur. Cihan padişahı kin kılıcını, ne padişahlığın ardından, ne taht ve yakınlarının ardından, ne de hazine ve paranın ardından vurur. Belki Allah için ve Allah'ın yaratıkları için, ordunun kârına ve hizmetçilerin faydasına...Mülkün efendisi odur, halkın efendisi odur, hamdle süslenen odur ve yergiden arınan

odur (Damgânî 1375: 70-71; Coşkuner 2002: 314-16).

با دهش دست و دین و داد همی باش
یاد همی دارمان و یاد همی باش
مله خربین رسم و این نهاد همی باد
فدر تو هر روز و روزگار تو چون فال

Elin ihsanlı olsun, dindar ve adaletli ol, sürekli emir ve şehzade ol. Sürekli bu adet ve gelenekler üzere ol, hergün değerini olsun ve zamanın fal gibi olsun (Damgânî 1375: 177; Coşkuner 2002: 374).

قیصر شرلخدار تو چیبیال پاسبان
خاقان رکلخدار تو فغفور پردهدار
و آنان که مغان جهانند و مرتدان
از ملت محمد و توحید کردگار
مر مهترانشان را زنده کنی خه گور
مر کهترانشان را زنده کنی به دار

Kayser senin şarabdarın, Çîpâl muhafızın, Hakan senin seyisin, Fağfûr hizmetçindir. Onlar dünyanın bozguncuları, Muhammed dinine ve Allah'ın tevhidine karşı mürtedirler. Onların hayattaki ileri gelenlerini kabre sokarsın, yaşayan küçüklerini darağacına yollarsın (Damgânî 1375: 40-41; Coşkuner 2002: 297).
demektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi mutaassıp bir Sünnî olması, karşı düşüncüyü benimseyen Şîîlerle Karmatî, Mu'tezilî ve felsefeci muhalifleri sıkı bir takibe alması gibi sebeplerden dolayı Gazneli Mahmûd, Şîî mezhebine bağlı olan Nâsır-ı Hüsrev ve benzeri bazı şairler tarafından eleştirilmekten kurtulamamıştır (Çiftçi 2002: 129). Bazı çağdaş İranlı yazarların, Gazneli Mahmûd'un bu tavrını tamamen hissî ve ilmî hiçbir geçerliliği olmayan bir şekilde değerlendirdiği de görülmektedir. Bunlardan Vezînpûr, Gazneli Mahmûd'un Fars dilinin inceliklerini tam olarak anlamadığını, Sünnî mezhebinde sergilediği taassup sebebiyle hikmet ve düşünce özgürlüğüne sert şekilde düşmanlığı olduğunu, şiir, edebiyat ve ilime karşı temayülünün bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca âlim ve fazılları sarayına davet etmesini, siyasî ve yayılcı düşüncesine bağlayarak, ilim ve edebiyata olan sempatisinden kaynaklanmadığını söylemiştir (1374: 164-65). Hatta Vezînpûr,



Gazneli Mahmûd'u gulâmbârelikle, sarhoşlukla, sürekli içki içmekle, raiyetinin malını yağmalamakla ve zulümle itham edecek kadar ileri gitmiştir (1374: 352). Vezînpûr, ayrıca *Medh, Dâg-i Neng ber-Simâ-yi Edeb-i Fârsî* (Övgü, *Fars Edebiyatının Yüzünde Utanç Damgası*) isimli eserinde; “Gazneli Mahmûd'un Savaşları ve Cihatları İslâmı Yaymak İçin Değildi” diye bir başlık kullanarak tutumunu netleştirmiştir (1374: 354). Oysa Gazneli Mahmûd, ilme ve âlimlere olduğu gibi fikre de saygı gösteren bir sultandır. Nitekim ünlü Türk bilgini Bîrûnî, Gazneliler'in başkenti Gazne'ye geldiğinde, Sultân Mahmûd tarafından daha çok bir takım siyasî sebeplerle takibata uğramış, ancak daha sonra sultan tarafından sevilip makbul karşılanılarak bundan vazgeçilmiştir. Yine bir gün Bîrûnî, müstebit hükümdarların tebalarını kandırmak için, kendi şahsiyetlerine dair türlü türlü yalanlar uydurduklarından bahsetmiştir. Bu fikirler, diğer hükümdarlar meyanında Mahmûd'a karşı da yapılan bir tenkit olmasına rağmen, sultan Bîrûnî için bir takibat yaptırmamıştır (Togan 1997: 638-39). Yine zahit ve müfessir olan imam Alî b. Abdullâh b. Ahmed b. En-Nişâbüri'yi, bir gün Sultan Mahmûd'un huzuruna çıkardılar. Bu zat, huzurda izin almadan oturup yine izinsiz olarak Hz. Peygamber'den bir hadîs rivayet etti. Sultan, bu tavrından dolayı gulâmına emir verip âlimin kafasına bir yumruk vurdurarak kulağının sağır olmasına sebep oldu. Sultan, daha sonra zühd, diyanet ve nefsini temizlemeyi öğrendikten sonra, bu âlimden özür dileyip ona çeşitli ihسانlarda bulundu. Ancak İmam, verilen malları kabul etmediği gibi özürle de memnun olmayıp “Hak Teâlâ'nın bana verdiği hediyeyi zulümle benden aldın, sen işitme organımı bana geri ver ki, ben de memnun olayım.” dedi ve Sultan'ın yüzüne bakarak ilâve ettiği:

“Allah seninle benim aramda gözetleyicidir.” sözlerini, Hz. Peygamber'den bir rivayetle şöyle bitirdi:

“Sen bu siyaseti faydalı yere emretmedin, halk meliklerin iznine bağlı değildir.” Mahçup olan Sultan, başını önüne eğerek oradan uzaklaştı (Palabıyık 2001: 53-54). Bu da, yukarıda belirttiğimiz gibi Gazneli Mahmûd'un ilme ve âlimlere olduğu gibi fikre de saygı gösterdiğini göstermektedir.

Gazneli Mahmûd'un Hindistan üzerine yapmış olduğu seferlerin mahiyeti hakkında, gerek

dönemin kaynakları gerekse İslâm kaynaklarının değerlendirmelerine İranlı araştırmacılar gibi batılı müsteşriklerin çoğunluğunun da katılmadıkları dikkat çekmektedir. Bunlardan Barthold:

“Hindistan'ın servetlerini ele geçirmek arzusu, Mahmûd'un seferleri için kâfi sebep teşkil ettiğinden bunu dinî heyecana bağlamak mümkün değildir. Şiilerin cezalandırılması da, yukarıda bahsedilen siyasî sebeplerle izah edilebilir. Bazen Şiilik ithamı, sanığın mallarını müsâdere etmek için bir bahaneden başka bir şey değildi” (Barthold 1990: 310; Ocak 2001: 44'den)

derken, Roux ise,

“Bu seferlerin tek amacı cihat ruhuna tamamen aykırı olarak iyi bir vurgun yapmaktır” şeklinde görüşünü belirtmiştir (Roux 2001: 248; Ocak 2001: 44'den). Rypka da, şu açıklamayı dile getirmektedir (Rypka 1381: 249; Yalçın 2009: 3):

“Sâmânîlerin aksine, sürekli Hindistan'a asker sürüyordu. Öncelikli amacı, İslâm'ı yaymak değil, topraklarına toprak katmak ve yağma yapmaktır. Bu ganimetlerden kendi, askerleri ve devletin önde gelenleri istifade ediyordu. Ganimetlerden bir bölümünü de, kendi ülkesinin başkentini tezyin etmek için kullanıyordu. Bazen şehrin çalışanları da ganimetlerden faydalanıyordu. Bu vesileyle yönetici tabakanın ve buna ek olarak askerlerin ve gazilerin isteğini yerine getiriyordu.”

Gazneli Mahmûd'un bir istilacı ve yağmacı olduğunu ortaya koyan bu düşüncelerin, gerek İslâm fetih geleneğiyle gerekse Türklerin İslâm dinine bakış açılarıyla hiç örtüşmediği hemen görülmektedir. Batılı tarihçilerden P. Spear, konu hakkındaki görüşünü şu şekilde belirtmektedir:

“İslâm'ı, Hindistan'a esaslı bir şekilde getirenler Türkler olmuştur. Oysa Araplar, Sind'e askerlerini, Malabar'a da tüccarlarını getirmekten öte bir şey yapmamışlardı. Hindistan'daki Hinduların köylü sınıflarının Brahmanların baskısından kurtulması da Gazneli Mahmûd'un akınları sayesinde olmuştur.” (Spear 1961: 53; Ocak 2001: 44'den).

Hans Wilhelm Haussig ise, bu konu hakkında şöyle demektedir:

“1006 yılında Gazneli Mahmûd'n yaptığı Hindistan seferinin amacı, Sind ve Miltan'da Sünniliği tekrar



hâkim kılmak idi. Her iki bölgede de Şîî akımlar hâkimiyeti ele almışlardı. Onlar, Mısır'a ulaşan deniz (İpek Yolu) üzerinden kısıtlı da olsa ticarî ilişkilerini sürdürmekteydi.” (2001: 280)²³.

Nitekim Gazneli Mahmûd'un Hind Brahmanların kadınları kocalarının cenazesıyla birlikte diri diri yakmaları, ölüleri Ganj ırmağına atmaları gibi insanlık dışı olan batıl inançları yasaklaması, birçok büyük puthaneyi içindeki putları kırdıktan sonra camiye dönüştürmesiyle İslâm'a ve İslâm medeniyetine hizmet etmiştir (Şemsettin Sâmî 1996: 4229). Hatta sergilediği tavır ve davranışlar ile yaptığı işler ve fetihlerden dolayı İslâm âleminde ilk defa “sultan” olarak adlandırılan (Nizamülmülk 2003: 65) Gazneli Mahmûd'a, putları kırmasından dolayı “büt-şiken (put kıran)” lakabı da verilmiştir²⁴ (Linpol 1312: 257). Nasrullah-i Felsefi, Gazneli Mahmûd'un hem İslâm ve İslâm medeniyeti için yaptığı fetihler hem de şâirler tarafından kendisi hakkında yapılan övgüler neticesinde, insanlar özellikle de daha sonraki nesiller tarafından evliya bir kişi olarak tasavvur edilmeye başlandığını belirtmektedir (Mahecûb 1345: 136). Spuler de, Mahmûd'un Hind seferlerinden ve İslâmî yayma çabalarından bahsederken şöyle demektedir:

“Böylece Türklerin İslâm'a girmelerinden birkaç çeyrek asırdan sonra, daha başka kimselerin de İslâm'a girme imkânı sağlanmış oldu. Sadece Arap ya da Araplaşmış insanların vasfı olan İslâm, bundan böyle yaygın ve evrensel bir din hâline geldi.” (Spuler 1988: 155; Ocak 2001: 44'den).

Bu görüşler, hassaten önceki görüşlerin yanlılığını göstermesi bakımından ilginçtir.

Karahanlılar döneminde de Türklerin, İslâmîyet'e çok bağlı ve samimî oldukları görülmektedir (Barthold 2004: 78). Bu dönemde yazılan Türkçe şiirlerde, Karahanlı sultanlarının bu hüviyetine vurgu yapılmaktadır. Nitekim Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* isimli mesnevîsinde Tabgaç Buğra Han için;

“Ey dinin izzeti, ey devletin yarıcısı, ey milletin tacı, ey şeriatın hâdimi. Tanrı bütün dileklerini verdi; bundan sonra da Tanrı daima sana arka ve destek olsun. Ey dünyanın, ey ululuğun ziyeti, ey saltanatın nûru, ey dönek huylu saadetin bağımlı elinde tutan, devran sana memleket ve taht verdi; Tanrı bu taht ile bahtını daim etsin. Hakan tahta

oturunca, dünya asayış buldu; bundan dolayı dünya ona şahane hediyeler gönderdi (Arat 1988: 18)... Saadet ve kutlulukla vefalık dileyen kişi, yüzünü görünce onun hareketlerinin, işlerinin baştanbaşa doğruluk ve vefa olduğunu anlar. Bütün tasadan kurtulmak ve fayda bulmak istersen gel, gönlünü ver, hizmet et, sevin ve huzur bul. Temiz soylu, merhametli, alçak gönüllü birini göreyim dersin gel, bunu gör de huzura kavuş. Ey huyu, yaratılışı, soyu soppu güzel hükümdar, dünya sizden mahrum kalsın, siz hep yaşayınız. Ey kutlu hükümdar! Sana, Allah saadet ve devlet verdi, O'nun adını çok anarak şükürünü yerine getir.” (Yavuz 2012: 67).

Edîb Ahmed-i Yükneki ise, *Atebetü'l-hakayık*'ta Muhammed Dâd İspehsâlâr için;

“Onun iyiliği, cömertliği ve eşsiz ihsanı, medhetmesini bilmeyen kimseyi dile getirir. O akıl, anlayış, şu'ûr ve zekâ mekânı, bilgi ocağı ve fazîlet kaynağıdır. O himmeti simâkten daha yüksek tutar; cömertliği ve keremi (onun) iki dermandır. (O) re'âyâ'ya karşı şefkatli, doğru ve yumuşak dillidir; fakat hiddetlendiği zaman Şerâ arslanı kesilir. (O) metanette Ömer gibidir, cömertlikte Osmân'a denktir. (O) fetânette Ayâs'ı geçer. Adalet ve hakkaniyette gerçek bir Enûşirvân'dır. Onun ihsanı karşısında bulutlar utanır; bu sözün doğruluğunu düşmanları da itiraf eder...Siyaset, riyaset, kiyaset, kerem (ve bunlara) adaleti ekle; bunları işit ve anla. Bir de şeref, insanîyet ve merdlik; bunların hepsini kadir (Tanrı) şahıma ihsan etti.” (Arat 1992: 84). demektedir.

Selçuklu²⁵ sultanlarının da, hem Karahanlı hem de Gazneliler'de olduğu gibi Sünnî ve Hanefî bir çizgide dindarlık anlayışına sahip oldukları görülmektedir.²⁶ *Târîh-i Guzîde*'de, Selçukluların Sünnî, pâk-dînli (: temiz dinli), iyi inançlı (: nîgû-i'tikad), hayır sahibi, halka karşı müşfik oldukları belirtildikten sonra, devletlerinde “hâricî” ortaya çıkmadığı²⁷ kaydedilmektedir²⁸ (Müstevfî 1364: 426). Rypka, Selçukluların Âl-i Büveyh'in aksine Sünnîliğin alemi olduklarını ve Sultân Mahmûd gibi Bağdat'ta bulunan İslâm halifesini bütün Müslümanların önderi olarak kabul ettiklerini belirtmektedir²⁹ (Rypka 1381: 265; Yalçın 2009: 15). Abdulcelîl-i Kazvînî, Türklerin (Selçukluları kastederek) İslâmın gazileri olduğunu, Râfîzî ve mühlidleri imha edip İslâmîyet'e büyük hizmetler yaptıklarını vurgulamaktadır (Turan 1998: 413). Selçuklu sultanlarından Tuğrul Bey devrinde Cuma hutbelerinde Râfîzilere lanet okutulmuştur. Sultan



Alparslan döneminde Fâtımilerin “Beytü’l-hikme”si ile külliyetli bir entelektüel mücadeleyi sürdürebilecek nitelik ve donanımına sahip medreseler kurulmuştur. Yine Selçuklu sultanları, Fâtımileri yok etmek için seferlere çıkmışlar, sünnî ilim adamlarını himaye etmişler ve Bâtınîlerle mücadele etmişlerdir (Ersan vd. 2012: 219). Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi* isimli eserinde Selçukluların olgun inançlı ve saffetli bir imana sahip olduklarını, ehl-i sünnet mezhebine bağlı bulduklarını, fikhî ve medenî hususlarda bütün Müslümanların rızalarına ve İslâm fikhına göre hareket ettiklerini, halkın da bu inançta olmalarından dolayı herkes tarafından sevildiklerini söylemektedir (1971: 5, 32-33). Zerrînkûb ise, Selçuklu yöneticilerinin özellikle de Hanefî mezhebine mensup ilk dönem emirlerinin, genellikle mezhepleri konusunda tam bir taassuba sahip olduklarını ifade etmektedir (Zerrînkûb 1371: 25). Şîî Büveyhî devletini ortadan kaldıranın Selçuklu sultanı Tuğrul Bey olduğunu belirten İbrahim Kafesoğlu ise, Selçukluların, Şîî Fâtımilere Doğu’dan el çektirme başarısını gösterdiğini; bunun da, doğal olarak Sünnîliğin bir başarısı olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bundan sonra Selçuklu sultanlarının yegâne gayesinin, İslâm dünyasını Sünnîlik bayrağı altında birleştirmek olduğunu, hatta Selçuklu siyasetinin temelini de, Türk-İslâm hâkimiyeti için son derece önemli olan Şîîliğin ve taraftarlarının tam bir katiller şebekesi olan Bâtınîliğin³⁰ yok edilmesi olduğuna dikkat çeker³¹ (Kafesoğlu 1988: 363). Râvendî de, Sultan Muhammed hakkında şunları söylemektedir; “Sultan Muhammed din ve diyanetle süslü, adalet ve namusla sıfatlanmış bir hükümdardı...Dini yükseltmekte, la’netli mühlitleri kahredip köklerini kazımakta gayretli ve çalışkandı. İslâm ülkesini muhafaza etmekte Yed-i beyzâ göstermiş, kahr orağı ile küfür ve bid’at dikenlerini biçmişti.” (1999/I: 148-49). Ayrıca Selçuklu sultanları, kuvvetle bağlı oldukları Sünnîliği desteklemekle kalmamışlar, onu yaygınlaştırmak için de mücadele etmişlerdir.³² Hatta Selçuklular döneminde İslâmî dinî kurumlar daha örgütlü, Sünnî muhafazakâr inanış ise daha sistemli bir hâle gelmiştir (Canfield 2005: 29). İranlı araştırmacılar, özellikle Türklerin Sünnî oluşları ve dinî hassasiyetleri vesilesiyle, Selçuklu Türklerini, haksız ve hissî bir tavır sergileyerek, eleştirmekten ve kınamaktan bigane kalmamışlardır. Nitekim Vezînpûr, bu konuda şunları söylemektedir (Vezînpûr 1374: 124, 420; Karaismailoğlu 2003: 11’dan):

Selçuklular da, Sünnîlik taassubunda, Abbâsî halifeliğinin hukukunu müdafaa etmede ve bidat sahiplerini, Karmatîleri, Mühlitleri (Hasan Sabbah yanlıları), Râfîzîleri takip etmede, Gazneliler’den daha geri kalmadılar. Hatta zamanla, özellikle Nizâmülmülk’ün vezirliğe atanmasından sonra öncekilerden çok daha mutaassıp oldular. Bu nedenle şairimiz (Nâsır-ı Hüsrev), mezhep, soy ve hususen şahsî düşmanlarına ve genel olarak Türk olan bey ve sultanları...çok kınadı ve ...gâsıp saydı.

Selçuklular, bedevî Türkmenlendendi ve başlangıçta şehir hayatına, medeniyete ve dine ilgisizdiler. İslâm’a inandıkları zaman tabiatlarındaki sadeliğin tesiriyle bu yolda şiddetli taassuba kapıldılar. O sırada zafiyete uğramış olan Abbasî halifelerine yardıma koşmaları ve dini ihya etmeleri yine bu sebepleydi.

Selçuklulardan önce İran topraklarında hüküm süren Irak ve Horasan padişahları, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Deylemîler ve Gurlular zamanında Selçuklular dönemindeki İslâmîyet’in yayılması, tarihî binaların yapılıp yaşatılması, mescitlerin ve dinî binaların çoğaltılması ve vakıfların geliştirilmesi konularında fazla bir çaba gösterilmemiştir (Nejâd 1987: 480). Buna mukabil Selçuklu sultanları ise, tam aksine edebiyata sevgi ile yaklaşmışlar, âlimleri koruyup teşvik etmişler, İslâmîyet’i yayarak genişletmek için mücadele göstermişler ve pek çok hayır işleri yapmışlardır. Nitekim Râvendî bu konuda şunları söylemektedir:

“Kahredici sultan, dehrin büyüğü Gıyâs ed-dünya ve’ d-dîn Ebu’l-feth Keyhüsrev b. Es-Sultân es-Sa’îd Kılıç Arslan b. Mes’ûd b. Kılıç Arslan b. Süleymân b. Gazi b. Kutulmuş b. İsrail b. Selçuk –Tanrı devletini ebedileştirsin!- Selçuk ağacının meyvesidir. Bu öyle bir ağaçtır ki, kökü dini geliştirme ve kuvvetlendirme; meyvesi ise, medrese, hankah, mescitler, konaklar, köprüler ve Hicaz yolu su mahzenleri gibi hayır binaları yaptırma, âlimlere bakma, evliya ve zahitlerle düşüp kalkma, mal bağışlama, adalet kaidelerini yenileştirme, siyaset adetlerini canlı tutmadır” (1999: I/29).

“Yeryüzünde, bilhassa Irakeyn ve Horasan’da âlimler yetişip fıkıh kitapları yazmaları, Peygamber’in hadislerini toplamaları, Selçuk oğulları arasından çıkan hükümdarların âlimlere bakmalarının, ilmi sevmelerinin ve ona hürmet etmelerinin bereketidir. O zaman Kur’ân’ın muhkem ve müteşabih ayetleri ile tefsir ve doğru



hadisler hakkında o kadar kitap topladılar ki, dinin kökleri gönüllerde kökleşip yerleşti; kötü dinlilerin ümitleri kesildi. Filozoflar, nesh edilmiş mezheplerin taraftarları ve dehrîler, ister istemez, şeriatle Muhammed ümmetinin müftülerinin verdikleri emirlere tamamilen boyun eğdiler, “Muhammed’in yolundan başka bütün yolların kapalı olduğunu” itiraf ettiler. Âlimlerden her bir büyük zat, Selçuk sultanlarının kendilerine bakması sayesinde, herkesin hürmetini kazandı. Hâce İmam Fahrreddîn-i Kûffî, Hâce İmam Burhan, Ebu'l-fazl-ı Kirmânî, İmâm Hüsâm-ı Buharî, Muhammed Mansûr-ı Serahsî, Natfî, Nasihî ve Mes'ûdî gibi. Onların fetva kaleminin, Tanrı korkusunda yürüyerek halkı şeriat yolunda tutmalarının bereketi ile Selçuk-oğulları sultanlarının memleketleri düzeldi. Padişahın maiyeti, emir, vezir ve bütün ordu arazi ve iktalarını, büyük din adamlarının fetvalarına göre aldıklarından memleket mamur oldu, vilayetler meskûn kaldı. Mesel: “Âlimlerle düşüp kalkan vekar bulur; sefihlerle düşüp kalkan da hakir olur”. Her bir vilâyette emirler padişahın adalet ve siyasetini icra etmekle meşgul idiler ve kendi divanlarının vermesi icabeden parayı raiyetten kolaylıkla ve müsamaha göstererek topluyorlardı. Bu sayede hem raiyet refâha kavuştu, hem de emirler dinlendi; askerler de müslüman olarak ölüyorlardı. Devlette hiçbir vazifede halktan zorla para alan, gammad ve kötü dinliler yoktu. Bu zamanlarda, zulüm ve zorlama ile bir vilayetten alınan para, o zaman bir iklimden toplanmazdı. O zaman ordu daha muntazam, padişahlar daha sakin ve daha zengin idiler” (1999: I/30).33

Selçuklu dönemi şairlerinin şiirlerinde de, Selçuklu sultanlarının bu özellikleri ve dinî hassasiyetleri yaygın olarak işlenmiştir.

Mu'izzî, Melikşâh'ı överken şöyle demektedir:

در خراسان و در عراق امروز
کیست کورا به زهد مانندست

Bugün Horasan ve Irak'ta zühdde ona benzer kim vardır? (Mu'izzî 1362: 115; Karaismailoğlu 2001: 54'ten).

Sultân Sencer için:

از سر پیکان تو و ز خنجر ترکان تا
فتروانخی مشرکت و روخنی تراتی

Senin mızrağın ve senin Türklerinin hançeriyle Kayrahan müşriksiz ve Rum Hristiyanısız (Mu'izzî 1362: 646; Karaismailoğlu 2001: 55'ten).

سهمست ز پیکان تو در بتکده هند
بیمست ز ترکان تو بتخانه چین را

Senin mızrağından Hindistan putkedisinde korku vardır. Senin Türklerinden Çin puthanesinde korku vardır.. (Mu'izzî 1362: 23; Karaismailoğlu 2001: 55'ten).

شیعیان چون زور تو بینند خوانندت علی
سنیان چون عدل تو بینند خوانندت عمر

Şiiler senin gücünü görünce sana Ali derler. Sünnüler adaletini görünce sana Ömer derler (Mu'izzî, 1362: 277; Karaismailoğlu 2001: 56'dan).

Nizâmî'nin, Mahzenü'l-esrâr isimli mesnevisinde, zulme uğramış ihtiyar bir kadının ağzından Büyük Selçuklu Devleti hükümdarlarından Sultan Sencer'e hitaben söylediği sözleri, Resulzâde nazmen şöyle aktarmıştır (Resulzâde 1951: 342, 375; Nizâmî 137: 63):

*Şâha düşen memleketi sevmektir
Halka bakmak adâleti gütmektir
Böylelikle emre boyun eğerler
Şâhi candan hem gönülden severler
Etmedesin âlemi zîr ü zeber
Senden yok ki başka türlü hüner
Türklerin çün yükseldi devletleri
Adaletten süslendi hep illeri
Madem ki sen zulme âmil olursun
Bir Türk değil, çapulcu bir Hindusun*

Enverî, Melikşâh hakkında şöyle demektedir:

تو پشت ملوک عجم و پشت تو ایزد
تو یار خداوند حق و یار تو الله

Sen Acem meliklerinin hamisi, senin hamin Allah. Sen hak sahibinin yardımcısı, senin yardımcın Allah (Enverî 1372: 405; Karaismailoğlu 2001: 56'dan).

Abdulvâsi'-i Cebelî, Sultan Sencer için:

خداوندی عدوبندی شهنشاهی نکوخواهی
معز دین معین حق مغیث خلق شه نخر
بتدبیر و ثبات و عدل و توقیقت همواره
مخالف سوز و دولت ساز و ملک آرا و دین پرور



Padişahlıkta dini şereflendiren, düşmanı etkisiz kılmada Hakk'ın yardımcısı, şahlarşahlığında halkın imdadına yetişen, iyilikseverlikte Sultan Sencer. Her zaman tedbirler düşmanı yok eden, sabırla devlet yapan, adaletle ülkeyi düzene sokan, başarıyla dini koruyandır (Değirmençay 2000: 198, 202).

Enverî, Sultan Sencer için:

Bütün âlemde adaletinin şiarı vardı, âlemin hükümdarlığı da o şiarı aldı...Kılıcın alçakların işini bitirdiğinden, her düşman alçaklık ve zillete düşmüştür (Râvendî 1999/I: 192-93).

Sultân Sencer zamanında nâib-i vezir olan Ziyâeddîn Mevdûd'u överken:

دست انصاف توخرخخت ای روزگار

دست محمود است بر بتخانه های سومنات

Senin adalet elin, zamanın bidatçısı üzerinde, Mahmûd'un Sumenat üzerindeki elidir (Enverî 1372: 136; Karaismailoğlu 2000: 56-57'den)

Mücîr, Sultân Arslan için:

O, öyle bir hükümdardır ki, bu zamanda onun adaletinin tesiri ile, karınca yılanın ağzında yuva yapmıştır...Ey sen ki, şeriatın bazusu senin sayende kuvvetlenmiştir ve ey sen ki, dinin temeli yine senin sayende karar bulmuştur. Adın küfr ehlinin namusunu yıkmış, yalnız mektubun Kandehar ülkesini zaptetmiştir...Şah, Haydar gibi ordunun merkezinde durmuş, Zülfikar gibi kılıcı eline almıştır...Ey temiz soyu fetih ve zaferi şiar edinmiş olan hükümdar, çok yaşa (Râvendî 1999: II/289-91).

O, aslı Ömer olan, Muhammed sıfatlı ve Muhammed adlıdır; yine o, güzel ve Hasan huylu olan Ali gibi yüksek mevkili ve bilgilidir (Râvendî 1999: II/293).

Ey lütuf ve ihsan âdetini Tanrı kereminden almış olan, sağlam dinli, gazi hükümdar, şad ol! (Râvendî 1999: II/294).

O, düşmanların saflarını yaran sultandır ki, bu şefkatsiz dünya, onun kapısında mum gibi yüzler kere kendi halinde ağılamıştır. Onun zamanında derin uykulara dalan zulüm onun kılıcının ateşinden baştan aşağı yanmış erimiştir. Din yolunun koruyucusu olan onun kudreti mum gibi zulüm karanlığını ortadan kaldırmıştır (Devletşâh 1994: 195).

Nizâmî-i Gencevî, Sultan Arslan için:

İlahî bir yardıma mazhar olursa, Hindistan'da siyahî namına bir şey bırakmaz. Onun korkusundan –ki zulüm dünyadan kalkmıştır- fitne daha doğmadan bir şimşek gibi hemen kaybolmuştur. Bol bol ihsanlarıyla cihan –kılıcı gibi- parlamıştır. Seha bulutu bir defa boşalırsa, birkaç damlası ile kâinatı kereme boğar. O, deryalar dolusu cevher dağıtır da yine bir şey verdiğini zannetmez (Nizâmî 1986: 27).

Mücîr, Atabek Pehlivan için:

Ne iyi, ne güzel cihan bağışlayan bir şahsın ki, zamanında adaletin tad ve gidişi Ömer zamanındaki gibidir (Râvendî 1999: II/299).

Seyyid Eşref, Sultan Sencer için:

Senin Ebû Bekr'inki gibi olan doğruluğunun meyvesi, her zaman Ömer'in adaletidir. Osmân'ın hicabı seni Haydar'ın ilmüne doğru çeker (Râvendî 1999/I: 188) demiştir.

Mevdûdî, Sultan Alparslan'ın son derece Allah'tan korkan iyi bir Müslüman olduğunu, Allah'tan korktuğunu ve her işinde Allah'a tevekkül ettiğini belirtmektedir (1971: 256-57). İbn Bîbî ise, Selçuk-nâme'sinde, Anadolu Selçuklu Devleti34 sultanlarından I. Alâeddîn Keykubâd35 hakkında bilgi verirken, onun zamanında, şeriatın bayrağının arşa dikildiğini, Hanefî mezhebinin gücü ile şeriat sünnetinin canlılığının en yüksek noktaya çıktığını, ülkenin her tarafının mutluluk bağına ve cennet bahçesine dönüştüğünü kaydetmektedir (1996/: 244). Yine Selçuk-nâme'de geçen şu şiir dikkat çekmektedir (1996/I: 240):

Onun (Alâeddîn Keykubâd) hakkında söylenenleri dinlersen, onun ne tam olarak melek soyundan ne de tam olarak insan soyundan olduğunu anlarsın. Selçuklu kavmi bir hanedan olarak yükselmeseydi, o, nasıl, dünyada bu makama ulaşacaktı? Onunla şeriat yeniden dirilip, onunla felek iyiliklerle dolarken, onlar (Selçuklular) adalet yayma geleneğini yerleştirip kılıçlarıyla dini yücelttiler.

Bu dönem hakkında doğru karar vermek için, bu dönemlerde hükümdarların bu tarz davranışlarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çünkü hükümdarın dinî akidesinin memleket siyasetinde çok büyük bir önemi ve tesiri vardır. Halkın dinî inançlarının aksine hareket eden bir hükümetin iş başında kalması ve yaşamasının zor olduğu düşünülünce (Mevdûdî 1971: 35), o dönem Türk



halkının da hükümdarlarla aynı şekilde İslâmın Hanefî ve Sünnî bir çizgide dindarlık anlayışına ve Acem kültüründen farklı bir değere sahip olduğu görülür.

Burada, bir Selçuklu düşünürü olan Râvendî'nin Râhatu's-sudûr isimli eserinde İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hakkındaki şu değerlendirmelerine yer vermeyi uygun buluyoruz. Râvendî kaleme aldığı bir şiirinde;

Eğer Nu'mân'ın fetvası olmasaydı, İslâmlık olmazdı. Nasıl ki yüzük olmasaydı, Süleyman'ın hükümdarlığı olmazdı. Nu'mân kılavuz olmasaydı, kim müftü olurdu; ağanın ambarı olmasaydı, kim başak toplardı?

dedikten sonra, şu değerlendirmelere yer vermiştir:

“Binlerce kıymetli can Şâfiî-yi Muttalibî'ye kurban olsun ki, insaf ederek, “Bütün insanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'ye dayanırlar, kimsenin aklı Ebû Hanîfe'nin aklına ulaşmaz; çünkü onun hal ettiği meseleler vahy idi. Ömer nasıl cennet ehlinin meşalesi ise, Ebû Hanîfe de ümmetin meşalesidir.” demiştir. “Sahabem yıldızlar gibidir.” sözünün yıldızları yeryüzünün batısında batınca, Kûfe'den bir meşâle parladı; Irak, Horasan, Rum ve Türkistan o nur ile aydınlandı. Çünkü Peygamber, “Ümmetimin meşalesi Ebû Hanîfe'dir.” demişti. Benim dinim budur, mezhebim böyledir.” Akabinde de şu şiiri söylemiştir:

“Ey Tanrım, bilirsin ki azağım onların sevgisidir, ey insanlar ve cinler işte bunu bilin! Bu, iftirada bulunanlara rağmen, atamın akidesi, kendi mezhebim ve tomarımdır. Dinim Peygamber'in sahabesinin dinidir, mezhebim de, Allah bilir ya, Nu'mân'ın mezhebidir. İslâmiyet gemisi, şüphe ve fırtına tehlikesine düştükten sonra imamımızın, Nuh'un gemisinin üzerinde durmuş olduğu Cûdî dağına benzeyen düşüncesi üzerinde durdu da düzeliş tufandan kurtuldu. İnsanların hepsi, fıkıh, fetva ve Kur'ân'ı iyi anlamada imamımıza dayanır. Âlemlerin sahibi ona öyle faziletler vermiştir ki, o, onların yüksekliği ile insanlardan üstün olmuştur. Ey onu kendisinden alçak olanlarla ölçen, onun

gibisi imkân sahasında mevcut mudur?” (Râvendî 1999/I: 14-15).

Sözümüzü, Râvendî'nin dedesi Sedîdüddîn Cemâlî'l-İslâm Muhammed b. Alî b. Ahmed er-Râvendî'nin, Zahîrüddîn el-Esterâbâdî'den yaptığı şu rivayetle ve Râvendî'nin yaptığı değerlendirme ile bitirmek istiyoruz:

İmâm-ı A'zam, Kûfeli Ebû Hanîfe, veda haccında iken dedi ki: “Ey Tanrım, eğer ictihad(ım) doğru ve mezhebim hak mezhebi ise, ona yardım et. Çünkü, sen Tanrım için şeriatı tespit ettim.” Kâbe'den bir hâtif seslenip, “Hakkı, doğruyu söyledin; kılıç Türklerin elinde olduğu müddetçe, mezhebin zâil olmasın.” dedi.

(Râvendî'nin değerlendirmesi:) Çok şükür, İslâmın arkası kuvvetli, Ebû Hanîfe'nin ashabı şad ve itibarlı, gözleri aydıdır. Arabistan, Acemistan, Rum ve Rus diyarında kılıç Türklerin elindedir ve kılıçlarının korkusu, gönüllere kuvvetle yerleşmiştir. Selçuk oğullarından gelen sultanlar - Tanrı geçmişlere rahmet etsin, hayatta olanların devletini devam ettirsin!- Ebû Hanîfe ashabından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç, ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir. En büyük Sultan Sencer -Tanrı yattığı yeri serinletsin!- Horasan, Mâverâünnehir ve Gazne'de Sadr-ı Cihan'lara, Hoca İmâm Burhânî'ye o kadar lütuf ve ihsanda bulunmuştur ki, kâfir Hata-Han o diyarı istila ettiği vakit, onlar olmaksızın, oraları idare edemedi; hâlâ onların soyunu hâkim ve yerlerinde tutuyor. Bütün dünyada her hangi bir mansıp Ebû Hanîfe ashabından başkasının elinde olsa, kılıç darbesiyle elinden alınır, İmâm-ı A'zam ashabına verilir.” (bk. Râvendî 1999/I: 17-18).

* Bu çalışma, daha önce yayımladığımız “Türk Fars Edebî İlişkileri” (Şiraz'dan İstanbul'a, İstanbul 2011, s. 13-151) isimli makalemizin ilgili bölümünün (s. 115-128) yeniden ele alınıp genişletilmesiyle oluşturulmuştur.



Dipnotlar

1. Türkistan, neredeyse İslâmlaştığı dönemden beri Sünnî akidenin kalesi olmuş ve modern döneme kadar devam etmiştir. Ayrıca Türkistanlı Türkler, İslâm dünyasında siyasî egemenliklerini oluşturduktan sonra, Sünnî akideyi Türkistan dışında da güçlendirme konusunda siyasî bir işlev üstlenmiştir (Bregel 2005: 96-97).
2. Şîî komşuları Buyidlerle aralarındaki farkı vurgulamak için Sünnîliğe özel bir vurgu yapan Sâmânîler, Şâfîilere karşı özellikle İslâm hukukunda, Hanefî okulunun Sünnî ulemasını desteklemişlerdir. Bunun üzerine Hanefî fıkıhçılar, Sâmânîlerin ilk dönemlerinde (IX. asır) Buhârâ'da güçlü ve etkin bir duruma geldiler. Hatta Sâmânîler güçlerini kaybederken bile şehir hayatında gittikçe daha etkin bir hale gelmişlerdir. Ayrıca Hanefî fakihler/hukuk bilginleri, Sâmânîlerden sonra gelen Karahanlılar zamanında güç kazandılar. Horasan ve Semerkand'ın diğer kısımları Şâfîî olarak kalırken Buhârâ, Hanefîliğin ilim merkezi haline gelmiştir (Canfield 2005: 24).
3. Türklerin Hanefîliği; bu mezhebin insanda iradeyi tanıyarak İlâhî emri akıl ve delillerle ispata cevaz vermesi, idarî meselelerde katılıktan kaçınarak ihtiyaçların gerektirdiği hükümleri caiz sayması, devletlere, İslâmî hukuk nizâmını zaman ve mekân şartlarında yürütmekte hareket serbestliği tanınması sebebiyle de, Türk siyasî teşekküllerince resmî mezhep olarak benimsenmiştir (Şeker 2013: 202). Ahmet Yaşar Ocak'a göre de, Türklerin, Hanefî mezhebini benimsemelerindeki en önemli etkenlerden birisi, hiç şüphesiz bu mezhebin daha rasyonel ve pratik ihtiyaçları karşılamaya yatkın, yani Türklerin sosyal yapılarına daha uygun olmasıdır (Ocak 2010: 142).
4. Türklerin Müslümanlığı Sünnîlik üzerinde kendini bulmuştur. İslâm öncesi inançlara dayanan, Mecûsîler ve Bâtınîlerin şahsında siyasî ve kültürel tepkilere neden olmuştur. Aralarında baba oğul münasebeti kurulan bu zümreler, dâhil olunması gereken yeni zihniyet ve yönelimle, eski muhitin inançları arasında sıkışıp kalmanın bir örneğidir. Türkistan coğrafyasında İslâm'ın dolayısıyla Sünnî çerçevenin dışında kalan hemen her zümre Mecûsîliğe ircâ edilmiştir. Selçuklular döneminde bu anlayış yelpazesi genişleyerek sürdürülmüştür. Hristiyan, Mecûsî, Râfîzî, Alevî, Babaî, Hâricî ve Karmatî kelimeleri aynı işleve sahip olarak görülmüştür. Ancak bu akımların hepsi daha sonra Bâtınî kelimesi etrafında toplanmıştır. Burada dikkat çeken diğer bir husus ise, Gazzâlî'nin şahsında Selçukluların verili durumdan hareketle mevcut yapıyı dönüştürmenin peşine düşmesidir. İslâm öncesine ait kıymetler, tevarüs edilmesi gereken mirasın bir parçası olarak telakki edilmiştir. Onlar, İslâm'la kayıtlandırılarak, Müslümanlık âdeta o şekiller içinde yeniden yaratılmıştır. İçeriye karşı sufi-mutasavvıf, dışarıya karşı ise rasyonel bir kisveye bürünmüştür. Bu zemin ve çerçevede onlar, Sünnî düşüncüyü şahsiyetlerinin ve mensubu oldukları kültürün tabii bir unsuru hâline getirirlerken, Kutadgu Bilig müellifi Yûsuf Has Hâcib'in Türkistan'da izlediği stratejiyi takip etmişlerdir. Böylece bölgeye ait malzemenin İslâm'ın emrine nasıl verileceğinin yol ve yöntemini de göstermişlerdir. Bu zaviyeden yaklaşıldığında, İslâm, o coğrafyanın kendi mazisi içinde aranır. Hâliyle Türk-İslâm tasavvuru bid'at ve hurafelerin menşûrundan süzülerek akmıştır. Mevlânâ'nın, türbelerde hâlen de gördüğümüz ve bugünün perspektifinde mahkum edilen manzaraları Peygamber ve dört halife devrine dayandırarak savunması boşuna değildir (Şeker 2013: 230-31).
5. Haussig, İran'ın İslâm ordusu tarafından fethini takip eden iki yüzyıl boyunca, bu teşkilata mensup olan Türk boylarının Müslüman olduklarını ve İslâm'ın Sünnî görüşünü seçmiş topluluklar halini aldıklarını kaydetmektedir (2001: 275).
6. Karahanlıların Müslüman olmasında, Türk asıllı Sâmânî Devleti'nin hanedan soyundan gelen ve Hanefî mezhebinin önemli fakihlerinden birisi olarak kabul edilen Ebû Nasr-ı Sâmânî'nin önemli katkısı vardır (bk. Hunkan 2007). Karahanlıların, Sâmânîler vasıtasıyla Müslüman oldukları gibi, Gazneli Devleti'nin asıl kurucusu olarak kabul edilen Sebüktingin de köle olarak geldiği Sâmânîler memleketinde Müslüman olmuştur (Palabiyik 2002: 28).
7. İslâmiyet'in kuruluş ve gelişmesinde Türklerin yeri, diğer Müslüman kavimlerle karşılaştırılamayacak kadar büyüktür; zira Türkler, bütün kuvvetleriyle savunmasına ve yayılmasına çalıştıkları İslâmiyet'i, Arap yarımadası içine sıkışıp kalmaktan kurtarın ve Müslümanlığı Macaristan ovalarına kadar ulaştırmıştır (Şeker 2015: 279).
8. Hanefî Palabiyik, Türkistan'da devlet olarak yeni Müslüman olan Karahanlılar'ın, Bâtınîlere göz açtırmadıklarını ve Müslüman olmayan Türklere karşı da akınlar yaptıklarını ifade etmektedir (2002: 26).
9. Türk devlet geleneğinin ruhu, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de gizlidir. Çünkü sistemi kuran, bütün bir tarihe kaynak vazifesi gören ve Müslümanlığın çerçevesini çizen odur. Hâliyle en büyük paye ona verilmiştir. Mezheben Hanefî olmanın alâmetleri; temiz ve sahih itikad taşımanın yanında, beş vakit namaza devam etmek, mü'min, muvahhid ve takva sahibi olmak, sufilere karşı temiz ve güzel bir inanç taşımaktır (Şeker 2015: 88).
10. Türk hükümdarlar, her ne kadar Sünnîliği savunmada büyük bir taassup gösterecekler de, bildiği gibi Karahanlılar döneminde Türk örfünü devam ettirmişler; Hârezmşahlar, Delhi ve Mısır sultanlıklarında da, devlette millîliklerini korumada titizlik göstermişlerdir. Yine Türkmen Beylikleri de, bu yönde gösterdikleri hassasiyetle Selçukluları örnek almışlardır (Kafesoğlu 1988: 365). Mevdûdî, Selçukluların Sultan Tuğrul döneminde, daha göçebe hayatından tamamıyla kurtulamadıklarını ve kendi aralarında eski Türkmenlerin usul ve kaidelerini devam ettirdiklerini belirtmektedir (1971: 137). Yine Mevdûdî, Selçukluların uzun müddet göçebe ve sade bir hayat yaşadıklarını ve bu hayata alıştıklarını; şehir hayatına girmiş olmalarına rağmen bu sade, temiz, askerce ve Türkmence yaşama ruhunu devam ettirdiklerini vurgulamaktadır (1971: 32). Canfield de, Karahanlıların, kırsal kesimde faaliyet gösteren soylu ataları olduğunu ve Türk geleneklerini her şeyin üstünde tuttuklarını ifade etmektedir (2005: 24).
11. Nizamülmülk, padişahlar için en iyi hasletin dindarlık olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: "Padişah için en iyi şey dindar olmasıdır. Çünkü din ve padişahlık tıpkı iki kardeş gibidirler. Memleketinde bir kimse ıstırap çekerse dinde gevşeklik var



- demektir. Hemen dinsiz ve müfsitler ortaya çıkarlar, dinde gevşeklik olunca da memlekette karışıklıklar görülür. Bozguncular kuvvet bulur, padişah saygısını yitirir. Gönüllere üzüntü hâkim olur. Bid'atler ortaya çıkarak, hâriciler hâkim duruma geçerler.” (Nizamülmülk 2003: 76). Yûsuf Has Hâcib ise Kutadgu Bilig’de şöyle demektedir (Arat 1988: 150, 152): “Bey takva sahibi ve temiz olmalıdır; aslı temiz olan daima temizlik ister...Eğer bey takva sahibi ve temiz kalpli olmazsa, hiçbir vakit temiz ve isabetli hareket edemez... Beyin dili dürüst ve kalbi doğru olmalı ki, halka faydalı olsun ve güneşi doğsun...Beyin gönlü, dili ve tabiatı düzgün olmazsa, saadet o memlekette dolaşamaz, kaçır.” Yine Nizamülmülk’ün bu minvaldeki şu değerlendirmeleri de dikkat çekicidir: “Padişaha, din işlerini araştırıp, farz ve sünnetleri korumak ve Allah’ın emirlerini yerine getirmek, din âlimlerine hürmet etmek, onların nafakalarını Beytül-mâl’den ayırıp tayin etmek, zâhid ve âbidlere saygı göstermek vâcibdir.” (2003: 75).
12. Gazneli Mahmûd, Rey şehrini 420/1029 tarihinde fethettiği zaman, Sâhib’in kütüphanesinde bulunan kelâmla ilgili bütün kitapların çıkarılmasını ve yakılmasını emretmiş, Mecdüdevle’yi de Horasan’a sürdürmüştür (Hucvirî 1996: 17).
 13. Nizamülmülk’ün Siyâset-nâme’sinde verdiği Hâricilerle ilgili bilgiler, Sultân Mahmûd’un ve diğer Türk hükümdarların bu tarz hareketlerini açıklar mahiyettedir (2003: 213-14): “Hâriciler her zaman ve her devirde mevcuttur. Hz. Âdem’den bugüne kadar isyanlar çıkarmışlardır. Dünyanın hiçbir ülkesinde, peygamberlere ve padişahlara karşı bunlardan daha uğursuz, daha ters, daha aleyhtar, daha dinsiz bir topluluk görülmemiştir. Bunlar duvarların arkasında, memleketin kötülüğünü isteyerek, karışıklık çıkarmaya çalışırlar. Kulaklarını konuşulanlara dikerek, gözlerini öfke ile doldururlar. (Allah korusun) bu devlete bir felaket vuku bulsa, gizlendikleri yerden çıkarak isyana kalkışırlar. (Şiilik (mezhebi) iddiasında bulunarak, Râfîzîlerden daha büyük kuvvet toplayabilir, bütün dinlere saygıları olduğunu söyler, ellerinden gelen kötülük, bozgunculuk ve katilden geri kalmayarak, Müslümanlık adına hareket ettiklerini iddia ederler. Fiillerinde kâfirlerin fiillerini örnek aldıklarını, içleri görünüşlerinin, sözleri de yaptıklarının ve Hz. Muhammed Mustafa (s.a.)’nın dininin tam zıddıdır. Ülke için onlardan daha amansız düşman yoktur. Bugün devlete yakınlığı olan Şia gömleğinden başlarını çıkaran guruh bunlardır. Efendimiz huzurunda işlerini yaparak, kuvvetleniyor ve Dünya Sultanını (Allah mülkünü daim kılsın) Abbâsî halifeliği hanedanını yıkmak için saldırmaya teşvik ediyorlar. Bendeniz serpuşunu başından çıkarmasa, daha pek çok rezillikleri görülür...”
 14. Bu konuda Zebihullah Safâ ise şöyle demektedir (Hucvirî 1996: 17): “Sultan Mahmûd, Sünnî mezhebine taassupla bağlı idi. O derecede ki, bu taassup, Abbâsî halifesi Kadir’in emrine uymasına, Mutezile, filozoflar, İsmailîler ve Karmatîlere karşı amansız ve sert bir savaş açmasına, bu zümrelere mensup olanları öldürmesine ve idam etmesine, ülkelerinden kovmasına ve minberlerde aleyhlerinde lanetler yağdırmasına, hikmet, felsefe, astronomi ile ilgili eserlerin ve Mutezileye ait kitapların yakıtılmasına sebep olmuştu.”
 15. Sultân Alparslan’ın, Erdem’in kendisine Bâtînî olan Hurdabe’yi kâtip olarak atadığını öğrenince söylediği şu sözler de dikkat çekmektedir (Nizamülmülk 2003: 186): “Kabâhat bu adam müsveddesinde değil, bir inançsız kişiyi hizmetine alan Erdem’dedir. Ben sizlere defalarca dedim ki: Sizler buraların yabancı Horasanlı ve Mâverâünnehirli Türklersiniz, bu vilâyeti ben kılıcımla ve zorla aldım. Irak halkının ekseriyetinin itikadı bozuk ve Deylem taraftarındırlar. Türkler ile Deylem arasındaki düşmanlık ve anlaşmazlık yeni değildir. Allah Taalâ Türkleri, Deylemlilere musallat oldukları için aziz kılmıştır. Allah’ın yardımıyla Türkler Müslüman ve Ehl-i sünnettirlir. Onlar ise, dünyayı seven, bid’atlar çıkaran inançsızlardır. Türklerle karşı aciz oldukları müddetçe, büyüklük göstererek, itaatli olurlar. Eğer Türklerin zayıf düşüklerini görerek, kendileri kuvvetlenseler, Türkleri kökten yok ederler.”
 16. Hanefî mezhebine bağlı olan Gazneli Mahmûd, Şâfiî mezhebine olumlu bakmış ve mensuplarını korumuştur. Nitekim vezirliğini yapan Nizamülmülk Şâfiî mezhebine mensuptu. Hatta O, Siyâsetnâme isimli eserinde vezirler için şöyle demektedir (2003: 197): “Vezirin dininin bütün, itikadının sağlam, mezhebinin Hanefî ve Şâfiî olup dirayetli, devlet işlerini bilen, padişahı seven bir kişi olması gerekir.”
 17. Bu dönemlerde, Türklerin “Allah’ın Ordusu” olduğu ve fenalık yapan kavimlerin üzerine gönderildiği şeklindeki inanç, Hıristiyan dünyasında da görülmekteydi. Nitekim Süryani yazarlar, “Tanrı’nın kendilerini râfîzî Rumların fenalıklarından kurtarmak için Türkleri gönderdiğini” belirttikleri gibi, Avrupa’daki Musevîler de, Hıristiyanların kendilerine reva gördüğü fenalıklara karşı Türklerin gönderildiğine inanmaktaydılar. İslâm dünyasında ise, Kâşgarlı Mahmûd’un naklettiği “Benim Türk adını verdiğim ve şarkta yerleştirdiğim bir ordu vardır. Bir kavme gazaplandığım zaman onları o kavim üzerine hâkim kılarım.” mealindeki kudsî hadis çok yaygındı. Ayrıca uzun asırlar kılıcın Türkler elinde bulunacağına dair bir inanç da yer etmiştir. Bu hususta da, “Türk dilini öğreniniz, zira onların hâkimiyetleri uzun sürecektir.” Hadîsî rivayet edilmiştir (Kösoğlu 1997: 66).
 18. Dönemin önemli şeyhleri, âlimleri, imamları ve filozoflarının Gazne’de toplanarak Sultân Gazneli Mahmûd’un huzurunda mezhepler konusunda tartışmalara giriştikleri bilinmektedir. Risâle-i Abdâliyye’de belirtildiğine göre, dönemin önemli mutasavvıflarından Hucvirî, bir kere Hint filozoflarından biriyle Gazneli Mahmûd’un huzurunda münazara etmiş ve onu susturmuştur (Hucvirî 1997: 17).
 19. Nizamülmülk, Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan’ın, bir emir veya bir Türk’ün, bir Râfîzî’yi hizmetine aldığı duyduğu zaman, kızarak o emiri veya Türk’ü cezalandırdıklarını belirtmektedir (2003: 185). Yine Nizamülmülk’ün bu konuda vermiş olduğu şu bilgiler de dikkat çekicidir (2003: 185): “Sultan Mahmûd, oğlu Mes’ûd, Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan devirlerinde hiçbir ateşperest, Hristiyan, Râfîzî ortaya çıkıp, bir Türkten ileri bir mevki elde etmeye cesaret edemezdi. Zengin Türklerin kahyaları, hizmetkârları Horasanlı Hanefî veya Şâfiî mezhebenden olan temiz adamlardı.



İster köle ister kâtip olsun Iraklı, bozuk inançlıları kendilerine yaklaştırmazlardı. Türkler onlara Deylemî mezhepli diyerek asla bir görev vermedikleri gibi verilmesini de doğru bulmazlardı. Onları tercih edenler ayaklarını yere sağlam basarak, uyanık olsunlar. Türklerle ve Müslümanlarla konuştuklarında sıkıntı ve zarar göreceklerinden, şüphesiz kendilerine her iki taraftan da bela ulaşır.”

20. Aynı anlayışı Selçuklularda da görmekteyiz. İbnü'l-esîr ve Ebu'l-fidâ'nın belirttiklerine göre, Selçuklular Maveraünnehr'e gelip Müslüman olduktan sonra, Müslümanlarla karışarak kendi gayr-i Müslim soydaşlarına karşı da savaşmışlar ve İslâmiyetin savunucusu olmuşlardır. Nitekim Müslüman olmayan Türkler namına vergi toplayan birkaç kimse, Cend civarına gelerek Selçuklulardan vergi istediklerinde Selçuk'un adamları şöyle demiştir: “Biz artık Müslüman olduk. Müslümanlar da kâfirlere vergi vermezler. Bundan böyle biz de size vergi vermiyeceğiz.” Bu itirazdan sonra, Müslüman olmayan Türklerle, Müslüman Türkler arasında savaş çıkmış ve Müslüman olmayan Türkler savaşı kaybetmişlerdir (Mevdûdî 1971: 69-70). Bu durum bize, Gaznelilerin hassasiyet gösterdikleri hususlara, aynı şekilde Selçukluların da gösterdiğini göstermektedir.
21. Gerek Sultan Mahmûd'un ve diğer Gazneli sultanların şiirlere yansıyan bu tarz özellikleri gerekse özellikle Gazneli Mahmûd'un fakihler arasında zikredilip, fıkıh konusunda et-Tefrîd adlı tafsilatlı bir eser yazdığının (Nu'mânî 1368: I/45; Palabıyık 2002: 109) belirtilmesi, bu dönemdeki dîni ve kültürel yapı ile Acem kültürü arasındaki farklılığı göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, yapılan bir araştırmaya göre, XI ve XII. asırlarda Mâverâünnehr'de, Batı Türkistan'da Karahanlılar devrinde yetişen İslâm fakihlerinin %99'un Hanefî fıkıh mektebini benimsemeleri (Kavakçı 1976: 15) de bunu teyit etmektedir.
22. Hem Kücerat sahilinde meşhur bir şehir hem de orada bulunan meşhur bir puthanedir. Ay şeklinde yapıldığı için sūmenât adı verilen bu puthane, Gazneli Mahmûd tarafından tahrip edilmiştir (Şükûn 1984: II/1239). Ziyâ Şükûn, Ferîdüddîn-i Attâr'ın aşağıdaki beytinden hareketle puthanenin adının “sûm”, putun adının ise “nât” olduğunu belirtmektedir (1984: II/1239-40):
لشكر محمود يندر سومنات / يافتند آن بت كه نامش بود نات
Mahmûd-ı Gaznevî'nin askeri Sūmenât'ta nât adındaki putu buldular.
23. Haussig'in şu değerlendirmeleri de, bu manada dikkat çekicidir (2001: 280): “...Gazneliler için bu toprakların fethedilmesinin sebebi, orada yayılmış bulunan Batınî Karmatî inancının yok edilmesi ve İslâm inancının buralarda hâkim kılınmasının sağlanması idi. Toharistan ve Bedehşan da aynı şekilde, henüz Müslüman olmayan bu bölgelerin İslâmlaştırılması için fethedilmişti. Buradaki ahalinin İslâma kazandırılması gibi sade (temiz) bir amaca dayanıyordu.”
24. Gazneli Mahmûd'un bunların dışında şu lakapları vardır: Sultân Mahmûd, şehzadeligi döneminde “Seyfu'd-devle” (Palabıyık 2002: 120), sultanlığı aldıktan sonra “Yeminü'd-devle” (Palabıyık 2002: 117), Vayhand Racası Caypâl'a karşı Peşâver'e yaptığı ikinci Hind seferinin dönüşünde (392/1002) “Gazi” (Palabıyık 2002: 122), Nandana Racası Triloçanpâl'a karşı Nandana ve Keşmir'e yaptığı dokuzuncu Hind seferinin dönüşünde (405/1014) “Nizâmü'd-dîn” ve “Nâsîru'l-hak” (Palabıyık 2002: 123) ve Sūmenât seferi dönüşünde (417/1026) “Kehfu'd-devle ve'l-İslâm” (Palabıyık 2002: 123) lakaplarını almıştır. Bütün hayırhâlığı, beğenilmiş hizmetleri ve çalışmalarına karşılık da “Emînü'l-mille” lakapı ilâve edilmiştir (Palabıyık 2002: 118). Gazneli Mahmûd'un yaşadığı müddetçe lakabı “Yeminü'd-devle ve Emînü'l-mille” olmuştur (Palabıyık 2002: 118).
25. Selçuklu Devleti'nin kuruluşuyla İslâmiyet, siyasî ve fikrî açıdan kendisini muhafaza edecek çerçeveye de kavuşmuştur. Oğuz Türklerinin kurduğu bu devlet, çok geniş bir sahada hüküm sürdüğü için, bu dönemde teşekkül eden İslâm algısının, bütün bir İslâm dünyasını temsil edecek güç ve potansiyele sahip olduğu söylenebilir (Şeker 2013: 234).
26. Türkistan coğrafyası İslâmlaştığı dönemlerden itibaren, Sünnî akidenin kalesi olmuş, hatta modern döneme kadar da bu şekilde kalmıştır. Hatta Türkistan Türkleri, İslâm dünyasında siyasî egemenliklerini oluşturduklarında, Sünnî akideyi Türkistan dışında da güçlendirmek için siyasî bir işlev üstlenmişlerdir (Bregel 2005:96-97). Burada şunu belirtelim ki, Türkler tarafından kurulmuş olan Karahanlı, Gazneli, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin ortak noktalarından birisi, dördünün de Hanefî ve Sünnî çizgide dindarlık anlayışına sahip olmalarıdır.
27. Bu konuda Nizamülmülk ise şunları söylemektedir: “Dünyanın efendisi (Melik-şâh) Afrâsyâb (oğuz Han) neslinden olup dindar, âlimlere saygı, zahitlere iyilik, fakirlere şefkat ve halka adalet göstermek gibi dünyada kimseye nasip olmayan yüksek vasıflara sahip ve cihana hâkimdir. Bazı halifeler zamanında devlet çok genişlemiş idiyse de yine Hâricilerden endişe vardı. Allaha şükürler olsun ki, bu uğurlu zamanda böyle bir kaygı kalmamış ve kimse muhalefet düşünemez olmuştur.” (Turan 1998: 411).
28. Önemli Arap seyyahlarından olan ve XIV. asırda Anadolu'ya gelen İbn Batuta da, Anadolu halkı için, tamamiyle Hanefî mezhebine bağlı ve Sünnî olduklarını, aralarında Kaderiye, Râfiziye, Mu'tezile, Hâriciye ve Ehl-i bid'ata mensup kimse bulunmadığını, Allah'ın bu faziletleri vesilesiyle onları üstün kıldığını belirtmektedir (İbn Batuta 1986: 4). Ayrıca Türklerin iyi karakterli, kuvvet ve şiddet sahibi insanlar olduğunu ifade etmektedir (İbn Batuta 1986: 72).
29. Selçuklular ile Abbasî halifeleri arasındaki münasebetler konusunda Mevdûdî şunları söylemektedir: “Selçukîlerin İslâm diyarına gelişleri ile İslâm siyasetinin sahasında kendine has bir değişme oldu. Bozulmaya ve ortadan kalkmağa yüz tutmuş olan Abbasî hilafeti birdenbire ve yeniden canlanmağa başladı. Selçukîler, Abbasî halifelerinin siyasî kudret ve egemenliklerini kendilerine geri iade etmemiş olmakla beraber, dîni akide bakımından Abbasî hilafetini kabul ediyorlar ve onların hilafethaklarını teslim ettikleri gibi hürmet ve ihtiram da gösteriyorlardı. Hilafet hanedanını diğer



- hükümdarlardan üstün tutmakla beraber, onlara manevî bir büyüklük payesi veriyor ve bu makamı o gözle görüyorlardı. Kendilerinden önce, Hilafeti oyuncak hâline getirmiş bulunan diğer Türk emirleri ve Büveyh oğulları gibi, Halifeleri azledip öldürmüyor ve gözlerini çıkarmadıkları gibi hapse atıp hakaret de etmiyorlardı. Bu kabil hadiselerin vuku bulunduğunu Selçukîler zamanındaki tarihçiler haber vermezler. Fakat şu noktayı da belirtmek gerekir ki, bazen halifeler, Selçukîlerin siyasi tutumlarına müdahale ettikleri olmuş, buna karşılık Selçukîlerin de bu şekil davranışlardan memnun kalmadıkları varittir. Böyle hâllerde Selçukîlerle halifeler arasında anlaşmazlıklar olmamış, hadiseler de çıkmamıştır diyemeyiz. Nitekim, Melik Şah ile Halife Muktedâ arasında anlaşmazlıklar çıkmış, hatta savaşlar olmuştur. Bütün bunlara rağmen, Selçukîlerden önceki Türk emirlerinin ve Büveyh oğullarının halifelere reva gördükleri muamelelere Selçukîler tevessül etmemişlerdir. Selçukîler, gerçek olarak Abbasî halifelerine karşı saygı ile davranmış ve kendilerine ihtirama kail olmuşlardır. Hatta Selçukîlerin Abbasî halifelerine göstermiş oldukları saygı ve sevgiyi Abbasîler, daha önceki kendi emirlerinden bile görmemiş olduklarını söyleyebiliriz.” (1971: 35-36).
30. Nizâmülmülk’ün Siyâset-nâme’si, Gazzâlî’nin Fedâih’i ile paralel ele alındığında, Bâtınîlerin şahsında birçok ayrııcı fikirlere maruz kalan Selçuklu Devleti’nin iç işlerinde asıl güç olan şeyin ne olduğu daha iyi müşahede edilebilir. Özellikle Selçuklu Devleti’ni tehlikeye düşürecek isyanların Bâtınî-mistik karakterli olduğu dikkate alındığında, devletin biricik meselesinin Bâtınîlik gibi görünmesinin sırrı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır (Şeker 2015a: 177).
31. Nitekim Sultan Melikşah tarafından da kuvvetle desteklenen Sünniliği yayma politikasının hedefi, Abbâsî hâkimiyetini manevî yönden takviye etmek, böylece Fâtımî halifelerinin faaliyetleri neticesinde her tarafta gelişmekte olan ve gerçekte bütün İslâm âlemini alevîlerin Mısır’daki reisine bağlamayı hedef tutan Şîî propagandasının imparatorluk içinde dinî-siyasî ihtilale müsait zemin hazırlamasını önlemektir (Kafesoğlu 1973: 132).
32. Bu mücadelenin en önemli amacı ise, Abbasî hâkimiyetini manevî yönden desteklemek, böylece Fâtımî halifelerinin faaliyetleri neticesinde her tarafta gelişmekte olan ve aslında bütün İslâm âlemini Alevîlerin Mısır’daki reisine bağlamayı amaçlayan şîî propagandasının devlet içinde dinî-siyasî ihtilale uygun bir zemin hazırlamasını önlemektir (Kafesoğlu 1973: 132).
33. Bu konuda Mevdûdî ise şunları söylemektedir (1971: 33): “(Selçukluların) devrinde İslâm âleminin her tarafı nice nice imâr işleriyle donatıldı. Sayısız mektepler; medreseler ve kütüphaneler kuruldu. Nişâbü’da, İsfahân’da, Bağdâd’da ve diğer şehirlerde birçok medreseler ve ilim merkezleri ortaya çıktı. Bilginler, hükümdarlardan himaye ve iltifat gördüklerinden ilim ocağı olan bu medreselere toplanıp, ilim yolunda çalışarak ilim ve fenni ilerlettiler.”
34. Anadolu Selçuk Devleti döneminde de, Anadolu’da Müslüman halk arasında büyük çoğunluk Sünniliğe mensuptu. Bütün Anadolu genelinde, Sünniliğin Hanefî kolu, doğu ve güney-doğu bölgelerinde ise yer yer Şâfîlik etkiliydi. Ancak eğitim ve öğretim alanında, özellikle de hukukî sahada Hanefîlik hâkim konumdaydı (Ocak 2010: 142).
35. İbn Bibi, Alâeddîn Keykubâd’ın Hanefî mezhebinden olduğunu da belirtmektedir (1996/I: 245).

Kaynakça

- ARAT, Reşid Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig I*, Tıpkıçekimle Yapılmış İkinci Baskı, Ankara: TDK Yay.
- _____, (1988) *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig*, (Çeviri), 4. baskı, Ankara: TTK Yay.
- _____, (1992), *Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki Atebetü'l-hakayık*, 2. baskı Ankara: TTK Yay.
- AVFÎ, Muhammed (1906), *Lubâbu'l-elbâb*, (be-Sa’y u İhtimâm u Tashîh-i Edward G. Browne), 2 c., Leiden.
- BARTHOLD, W. (1977), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, [M. Fuad Köprülü Tarafından Başlangıçla İzah ve Düzeltmeler Kısmı İlave Edilmiştir], 5. Baskı, Ankara: DİB Yay.
- _____, (1990), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (nşr. H.D. Yıldız), Ankara.
- _____, (2004), *Orta Asya Türk Tarihi –Dersleri-*, (nşr. Hüseyin Dağ), Ankara: Çağlar Yay.
- BREGEL, Yuri (2005), “Orta-Asya’da Türk Moğol Etkileri”, *Akdeniz’den Hindistan’a Türk-İran Esintileri*, Kaknüs Yay.: 75-103.
- CANFIELD, Robert L. (2005), “I. Giriş: Türk-İran Geleneği”, *Akdeniz’den Hindistan’a Türk-İran Esintileri*, Kaknüs Yay.: 15-52.
- COŞKUNER, Fahrettin (2002), *Menûçihri-yi Damgânî Dîvânı’nın Tahlili ve Tercümesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi.
- ÇİFTÇİ, Hasan (2002), *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Ankara: KB Yay.
- DAMGÂNÎ, Menûçihri-yi Damgânî (1375), *Dîvân-i Menûçihri-yi Damgânî*, (be-Kûşîş-i Muhammed Debîr-i Siyâkî), Tehrân.
- DEĞİRMENÇAY, Veyis (2000), *İran Edebiyatında Bed’iyye veya Kasîde-i Masnû’a*, Erzurum.
- DEVLETŞÂH, Emîr Devletşâh bin Alâü’l-devle Bahtîşâh el-Gâzî es-Semerkindî (1901), *Tezkiretü’ş-şu’arâ*, (nşr.: Edward G. Browne), Leiden.
- DEVLETŞÂH (1994), *Tezkire-i Devletşah I*, İstanbul.
- EMİRCUPANİ, Ahad (2001), *Gaznelilerin İlk Döneminde Edebî Çevre*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi.
- ENVERÎ (1372), *Dîvân-i Enverî*, (be-İhtimâm-i M. Takî Muderris-i Rezevî), Dû Cild, Çâp-i Çihârum, Tehrân: Şirket-i İntişârât-i İlmiyye.



- ERSAN, Mehmet – Mustafa Alican (2012), *Selçukluları Yeniden Keşfetmek*, İstanbul: Timaş.
- FERRUHÎ (1335), *Dîvân-i Hakîm Ferruhi-yi Sîstânî*, (be-Kûşîş-i Muhammed Debîr-i Siyâkî), Tehrân.
- HAUSSIG, Hans Wilhelm (2001), *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*, çev.: Müjdat Kayayerli, İstanbul: Ötügen.
- HUCVİRÎ (1996), *Keşfu'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi*, hzr. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay.
- HUNKAN, Ömer Soner (2007), *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, İstanbul.
- İBN BATUTA (1986), *İbn Batuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler*, hzr. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: MEB Yay.
- İBN BİBÎ (1996), *El-Evamirü'l-ala'ıye Fi'l-umuri'l-ala'ıye [Selçuk Name]*, 2 c., çev. Mürsel Öztürk, İstanbul.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1988), *Türk Millî Kültürü*, 5. baskı, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- _____, (1973), *Sultan Melikşah*, İstanbul.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2000), “Selçuklu Devleti'nin Edebî Faaliyetlerdeki Etkinliği”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, 11-13 Ekim 2000*, Selçuk Üniversitesi, Konya (Yayımlanmamış Tebliğ).
- _____, (2001), *Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*, Ankara: Akçağ Yay.
- _____, (2003), “Klasik İran Şiirine ve Şairlerine Yöneltilen İdeolojik Tenkitler: Övgü, Fars Edebiyatının Yüzünde Utanç Damgası ve İslâm Ahlakı Tenkit Terazisinde Eski Fars Şiiri Kitapları”, *Nüsha*, 10: 7-17.
- KARTAL, Ahmet (1999), “Farsçada Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatı'nda “Türk” Kavramı ile İlgili Unsurlar”, *Bilig*, 11: 31-54.
- _____, (1999a), *Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Münasebetleri)*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi.
- _____, (1999/2000), “Klasik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı İle Münasebeti Üzerine Düşünceler”, *Türk Yurdu [700. Yılında Osmanlı Özel Sayısı]*, 148-149: 246-66.
- _____, (2001c), “Türk Yazı Dilinin Gelişme Çağları”, *Türk Yurdu, Türkçeye Saygı Özel Sayısı*, 162-163: 221-249).
- _____, (2002), “Anadolu'da Farsça Şiir Söyleyen Şairler (XI-XVI. Yüzyıllar)”, *Türkler*, 7: 682-95.
- _____, (2004), “Gazneliler Dönemi Türk Kültürü ve Türk Dili Üzerine Düşünceler”, *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II (20-26 Eylül 2004)*, Ankara: TDK Yay.: 1685-1724.
- _____, (2005), “Keşke Şehname'yi Yazmasaydım!”, *Türk Edebiyatı*, nr. 381, 18-21.
- _____, (2006), “Türk-Fars Edebî İlişkileri”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. I, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 300-18.
- _____, (2006a), “Türk'ün Hâfız Sevgisi Yahut Hâfız Türk'e Ne Anlatır”, *Türk Edebiyatı*, 392: 28-33.
- _____, (2008), “Anadolu Selçuklu Devletinde Dil ve Edebiyat”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1: 95-168.
- _____, (2010), “Selçuklu Dönemi Edebiyatında “Türk” Kavramının Kullanımı”, *I. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu 27-30 Eylül 2010, Kayseri*, [yayımlanmamış bildiri].
- KAVAKCI, Yusuf Ziya (1976), *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yay.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (trhs.), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- KÖSOĞLU, Nevzat (1997), *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Ötügen.
- LINPOL, Stanley (1312), *Tabakât-i Selâtin-i İslâm bâ-Cedâvil-i Târihi ve Nesebhâ-yi İşân*, (Terceme-i Abbâs İkbâl), Tehrân.
- MAHCÛB, Muhammed Ca'fer (1345), *Sebk-i Horasanî der-Şi'r-i Fârsî*, Tehrân.
- MERÇİL, Erdoğan (1987), *Gazneli Mahmûd*, Ankara: KTB Yay.
- MEVDÛDÎ (1971), *Selçuklular Tarihi*, (Urducadan çev.: Ali Genceli), Ankara: Hilâl Yay.
- MU'İZZÎ (1362), *Dîvân-i Kâmil-i Emîr Mu'izzî*, (Mukaddime ve Tashîh-i Nâsir-i Heyyirî), Tehrân: Neşr-i Merzibân.
- MÛSTEVFÎ, Hamdullâh (1364), *Târih-i Guzîde*, (be-İhtimâm-i Doktor Abdullhuseyn Nevâ'î), Çâp-i Sevvum, Tehrân: Çâphâne-i Sipîhr.
- NEJÂD, Bedîullâh Debîrî (1987), “Selçuklular Devrinde Kültürel Durum”, (Çev.: Mürsel Öztürk), *Erdem*, 3/8, [Ayrı Basım].
- NİZÂMÎ (1344), *Mahzenü'l-esrâr*, (be-Kûşîş: Huseyn Pejmân Bahtiyârî), Tehrân.
- _____, Nizâmî-yi Genceî (1370), *Külliyât-i Hamse*, Çâp-i Pencum, Tehrân: Çâphâne-i Sipîhr.
- _____, (1986), *Mahzen-i Esrâr*, (Çev.: M. Nuri Gençosman), İstanbul: MEGSB Yay.
- _____, (1986a), *Hüsrev ve Şîrîn*, (Çev.: Sabri Sevsevil), İstanbul: MEGSB Yay.
- NİZAMÜLMÛLK (2003), *Siyasetnâme*, (Türkçesi: Nurettin Bayburtlugil), İstanbul: Dergâh Yay.
- NU'MÂNÎ, Şibli-i Nu'mânî (1368), *Şi'ru'l-acem yâ Târih-i Şuarâ ve Edebiyyât-i İrân*, (Terceme-i Seyyid Muhammed Takî Fahr-i Dâi-yi Geylânî), Penç Cild, Çâp-i Sevvum, Tehrân: Dunyâ-yi Kitâb.
- OCAK, Ahmet (2001), “Karmafilik ve Hindistan'a Yayılması Karşısında Gazneliler”, *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları*, 1: 33-45.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2010), *Türkiye Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası (Makaleler-İncelemeler)*, İstanbul.
- PALABIYIK, Hanefî (2001), “Gazneliler'de İlmî Faaliyetler”, *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları*, 1: 47-72.
- _____, (2002), *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler, Devlet ve Saray Teşkilatı*, Ankara: Araştırma Yay.



- RÂVENDÎ, Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî (1999), *Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr [Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti]*, 2 cilt, (Muhammed İkbâl'in 1921'de G.M.S., H'de bastırıldığı Farsça metinden Türkçeye çeviren AHMED ATEŞ), 2. Baskı, Ankara: TTK Yay.
- RESULZADE, Mehmet Emin (1951), *Azerbaycan Şairi Nizamî*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- ROUX, Jean-Paul (1995), *Türklerin Tarihi: Büyük Okyanus'tan Akdeniz'e İki Bin Yıl*, 4. Baskı, İstanbul: Milliyet Yay.
- _____, (2001), *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, (nşr. L. Arslan), İstanbul.
- _____, (2007), *Türklerin tarihi [Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl]*, çev. Aykut Kazancıgil – Lale Arslan-Özcan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- RYPKA, J. vd. (1381), *Târîh-i Edebiyât-i İrân*, mütercim: İsa Şehâbî, çâp-i devvom, Tehrân.
- SAFÂ, Zebîhullah (1370), *Târîh-i Edebiyyât der-İrân*, c. I, Tehrân: Kitâb-furûşi-yi İbn-i Sinâ.
- _____, (1363), *Târîh-i Edebiyyât der-İrân*, c. 4, Çâp-i Sevvum, Tehrân: İntişârât-i Firdevsî.
- _____, (1364), *Târîh-i Edebiyyât der-İrân*, c. 5, Bölüm: 2, Tehrân.
- _____, (1372), *Târîh-i Edebiyyât der-İrân*, c. 2, Tehrân: Çâphâne-i Râmin.
- _____, (2002), *İran Edebiyatı Tarihi*, (Çev.: Hasan Almaz), c. I, Ankara.
- SPEAR, P. (1961), *India: A Modern History*, Michigan.
- ŞEKER, Fatih M. (2013), *Türk Dîni Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul: Dergâh Yay.
- ŞEKER, Fatih M. (2015), *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*, İstanbul: Dergâh Yay.
- ŞEKER, Fatih M. (2015a), *Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri*, İstanbul: Dergâh Yay.
- ŞEMSETTİN SÂMÎ (1996), *Kâmûsu'l-a'lâm*, c. 6, Tıbbıbasım/facsimile, Ankara: Kaşgar Neşriyat.
- ŞÜKÛN, Ziya (1984), *Farsça-Türkçe Lûgat, Gencîne-i Güftâr Ferheng-i Ziyâ*, 3 c., İstanbul: MEB Yay.
- TOGAN, A. Zeki Velidi (1997). "Bîrûnî" mad., *İA*, 2: 635-45.
- TURAN, Osman (1998), *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 7. baskı, İstanbul: Boğaziçi Yay.
- TÜMER, Günay (1992), "Bîrûnî" mad., *TDV İA*, 6: 206-14.
- USTA, Aydın (2013), *Türklerin İslâmlaşma Serüveni, Sâ mânîler*, İstanbul.
- VEZÎNPÛR, Nâdir (1374), *Medh Dâg-i Neng ber-Sîmâ-yı Edeb-i Fârsî*, Tehrân: İntişârât-i Mu'în.
- YALÇIN, Ömür (2009), *J. Rypka'nın Târîh-i Edebiyyât-i İrân İsimli Eserinin Gazneliler ve Selçuklular Bölümlerinin Türkçeye Tercümesi*, Bitirme Tezi, Kırıkkale Üniversitesi.
- YAVUZ, Kemal (2012), *Hâcib Böyle Dedi [Kutadgu Bilig'den Seçmeler]*, İstanbul.
- ZERRÎNKÛB, Abdülhuseyn (1371), *Seyrî Der-Şi'r-i Fârsî*, Çâp-i Sevvum, Tehrân: Çâp-hâne-i Hayderî.



Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

1966 yılında Kahramanmaraş'ın Afşin İlçesinin Bakraç köyünde doğdu. İlk ve orta tahsilini kendi köyünde tamamladı. 1984 yılında İstanbul Bakırköy lisesini bitirdi. 1990 Yılında Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 90-95 yılları arasında İstanbul-Beyoğlu'nda öğretmen olarak çalıştı. 1995 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalına Araştırma görevlisi oldu. 1996 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında Prof. Dr. Y. Şevki Yavuz danışmanlığında "Mutezile'de Hidayet Problemi" isimli tezle yüksek lisansını tamamladı. 2000 yılında 35. madde kapsamında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde (İlahiyat Fakültesi) Kelam Anabilim Dalında görevlendirildi, 2006 yılında Prof. Dr. Ahmet Anbulut danışmanlığında "Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi" isimli tezle doktorasını tamamladı. 2006 yılında tekrar İnönü Üniversitesi'ne döndü. 2011 yılında Yrd. Doç. oldu. Halen bu üniversitede görevine devam etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Selefî Anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelâmına Geçişte İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe

Giriş

İslam düşüncesi tarihine bakıldığı zaman, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, bazı tartışmaların yapıldığı ve bu tartışmaların, Hz. Ebûbekir'in Halife seçilmesiyle birlikte, yerini bir sükûnete bıraktığı herkesin malumudur. Fakat Hz. Osmân'ın hilafetinin ikinci yarısından itibaren tekrar başlayan bazı tartışmaların, Hz. Osmân'ın şehit edilmesi ve Hz. Alî'nin halife seçilmesiyle birlikte epeyce arttığını görüyoruz. Özellikle Cemal ve Sıffîn muharebelerinin akabinde, İslam toplumunda birçok kelâmî meselenin tartışıldığı bilinmektedir.

Bu tartışmalar her ne kadar naslarla delillendirilerek ele alınsa da, daha çok siyasî olayların etkisi altında yapıldığı bir gerçektir. Toplumsal ve siyasî olayların etkisiyle meydana gelen itikâdî ve amelî tartışmalarda ortaya çıkan, Hz. Alî ve Hz. Muâviye taraftarlığını temel alan veya tam tersine her iki tarafa da tepkili olan yaklaşımların olduğunu biliyoruz.

Siyasî olayların bıraktığı etkiyi bizzat yaşayan, fakat buna rağmen hiçbir siyasî hareketin içerisinde yer



almayan ve tamamen kitap ve sünnet bağlamında hadiselerle yaklaştığını iddia eden bir topluluk vardı ki, bunların çoğunluğunu da sahabe oluşturmaktaydı. İşte bu topluluk, ne Hz. Alî ne de Hz. Muâviye tarafını tutmaktaydı.

Bunlar, o dönemde ortaya çıkan ve hem Hz. Alî'ye hem de Hz. Muâviye'ye karşı katı bir siyasi tavır içerisinde olan Hâricîler gibi de değillerdi.

Bunlar, kelâmî tartışmalardan uzak kalmayı, bu gibi tartışmaların Müslümanlara fayda yerine zarar getireceğini savunarak, Hz. Peygamber dönemindeki gibi naslar ne söylüyorsa onları olduğu gibi alıp herhangi bir ilave şeylere gitmeyi uygun bulmamışlardır.

Selefi çizgi ile bizim kastettiğimiz topluluk da, işte bunlardır. Bunlar, itikâdî fırkaların oluşumundan önceki dönemde, ashabın ve tâbiînün firkalaşmamış, fakat itikâdî konular da dâhil, ilimle meşgul olan kesimdir. Bunlar, Asr-ı saâdetten gelen ilmî geleneği sürdüren ve meseleleri çokta derinlemesine girmeden, tevile dalmadan Kitap ve sünnet merkezli açıklamalarla çözmeye çalışan topluluktur.

Bu topluluk hakkında, kelim kitaplarımızda bazı ortak özellikler sayılmaktadır. "Takdis", "Tasdik", "Aczini itira", "Sukut", "İmsak", "Keff", "Marifet Ehline Teslim"¹ gibi selefin ilim ve bilgi anlayışı ile ilgili kavramlar ve açıklamalar yapılmaktadır.

Bu yapılan ortak bakış açıları, belki büyük çoğunluk için söylenebilir, fakat o dönemde ilimle ilgilenen herkes için bunların geçerli olduğunu söylemek çok zordur. Hele de bazı itikâdî toplulukların oluşumundan sonra, bu özelliklerin tüm ulemayı içerdiği kesinlikle söylenemez.

İmâm A'zam Ebû Hanîfe, kendisine "Hz. Peygamber'in ashabı için kâfi olan, senin için kâfi değil midir?" şeklindeki mukadder bir soruya şöyle cevap verir: Onların içerisinde bulunduğumuz şartlar, eğer aynı olsaydı, tabi ki kâfidir derdim. Fakat bizim içerisinde bulunduğumuz şartlar aynı olmadığından, haklı ile haksızın belli olabilmesi için bu meselelerin konuşulması ve bir çözüme kavuşturulması gerekir.² Bu düşüncede olan Ebû Hanîfe, selefin konuşmadığı birçok konu hakkında görüş bildirmiştir. Bu görüşleriyle o, Sünnî kelama geçişte öncülük etmiştir.

Biz bu tebliğimizde, İmâm A'zam Ebû Hanîfe'nin, Sünnî kelama geçişte ortaya koyduğu görüşlerini, Selefi yaklaşım ve kelâmî yaklaşım açısından bir tahlile tabi tutacağız. Görüşlerinde tespit edeceğimiz Selefi izlere ve Sünnî bakış açısına dikkat çekerek onun Sünnî kelâmın oluşumuna katkıları üzerinde duracağız.

Selefi Çizgiden- Ehl-i Sünnet Kelamına

Selefi geleneği temsil eden bazı âlimlerin, Hâricîler, Kaderiyye ve Gulat gibi kesimlere reddiyeler yazdığını görüyoruz. Bağdâdî (ö. 429/1037), sahabe döneminde aklı düşünceyi harekete geçirerek, ilk kelâmî yöntemi kullananın Hz. Alî olduğunu belirtmektedir. Onun, va'd ve va'id meselesi üzerinde Hâricîlerle; meşiet, ıstitaat ve kader konusunda da Kaderiyye ile tartıştığını belirtir. Bağdâdî'nin kelâmî yöntemi, Hz. Alî başta olmak üzere, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve İbn Ömer'in de dâhil olduğu bir sahabe topluluğu ile başlattığı görülmektedir.³ Bağdâdî, tâbiîn döneminde de, kelâmî yöntemin kullanıldığını belirterek, bu yöntemi ilk kullananın Kaderiyye'ye reddiye yazan Ömer b. Abdulazîz olduğunu söyler. Sonra onu, yine Kaderiyye'ye reddiye yazan Zeyd b. Ali Zeynalâbidîn ve Hasan el-Basrî takip etmiştir. Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık da, bu yöntemi kullananlardandır. Onun Kaderiyye'yi ve Hâricîleri reddeden kitapları ile Ğulât-ı Şîa'yı reddeden bir risalesi vardır.⁴ Bunlar, özellikle cebrî, kaderî ve hâricî fikirler karşısında geliştirdikleri aklı söylemlerle dikkat çekmekteydiler. Onların söylemleri tahlil edildiğinde, bu söylemlerin daha sonra teşekkül edecek olan kelâmî yöntemle benzerlikler gösterdiğini söyleyebiliriz.

Selef'in büyük çoğunluğu, itikâdî konularda cedel ve tartışmaya karşı çıkmış, akla mesafeli davranmış ve naslarda bildirilen hususlara inanıp teslim olmayı benimsemişlerdi. Ancak, zamanla bunlar içerisinden akla ve düşünceye önem verenler de çıktı. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Abdullâh b. Küllâb, Ebû Abbâs el-Kalânîsî ve Haris el-Muhâsibî gibi Ehl-i sünnet fakîhlerinden bir tabaka vardı ki, bunlar dinin sıhhatini ispat etmek ve üzerindeki şüpheleri gidermek için aklı delillere ve burhanlara dayanmışlardı.⁵

Şehrîstânî'nin, Sıfâtıyye olarak nitelediği bu kişiler hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Bunlar Seleftendir. Fakat Kelâm ilmine ilgi duymuşlar ve Selef'in inandığı hakikatleri kelâmın delilleriyle desteklemişler ve usule ait burhanlarla güçlendirmişlerdir. Bazıları kitap telif etmiş, bazıları da ders vermiştir."⁶ Bu sonuncular, zaman zaman öncekilerin tepkisini de toplamışlardır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i sünnet içerisinde aklı hareketi başlatanlardan biri olan İbn Küllâb el-Basrî'ye şiddetle karşı çıktığı ve onu takip eden Hâris el-Muhâsibî'yi de kınadığı nakledilmektedir.⁷ Aslında Ebû Hanîfe gibi diğer bazı âlimler de, başlangıçtan beri sahih inancı ortaya koymak için aklı savunmalara başvurmuşlar ve bu bakış açısı ile bazı eserler yazmışlardır. Fakat bu dönem, tam bir kelâm dönemi olarak değil, fakat Ehl-i sünnet kelamına bir geçiş dönemi olarak ifade edilebilir.

Bağdâdî, fakîh mütekellimlerin ilkinin Ebû Hanîfe ve Şâfiî olduğunu söyler.⁸ Ehl-i sünnet içinde daha sonra kelâm metodunun kullanılmasına bağlı olarak itikad üzerine meydana gelen ekolleşmede, özellikle



bu iki imamın tesirleri açıkça görülmektedir. Ehl-i sünnet kelâmının bir kanadını temsil eden Mâturîdîlik, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin, Eş'arîlik ise, İmâm Şâfiî'nin görüşleri üzerine kurulmuş bir ekol olarak kabul edilmiştir. Mâlikîler, İmâm Mâlik'in, Hanbelîler de, Ahmed b. Hanbel'in metodunu benimsemeye ve görüşlerini devam ettirmeye çalışmışlardır. Fakat Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin metotları, onlardan biraz daha farklı olduğu için, onlarla mesafeleri de giderek açılmıştır. Hatta Mâturîdî ve Eş'arî vasıtasıyla Hanefî ve Şâfiîler kelâm metodunu kullanmaya başlayınca, ashâbu'l-hadîs'in tepkisi, onlara da yönelmiş ve aralarında ciddi çekişmeler yaşanmıştır.⁹

Görüldüğü gibi, selefin içerisinde bir topluluk kelâmî yöntemle benzerlik arz eden bir yöntemi kullanmaktaydılar. Bunlar da, selef uleması olarak bilinenlerdir. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe de, bu özden beslenerek görüşlerini şekillendiren bir âlimdir. Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şîa'nın birer itikadî fırka olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yetişen Ebû Hanîfe, akâid ve kelâma dair görüşleriyle, Ehl-i sünnet akidesinin oluşmasına zemin hazırlayan âlimlerden olmuştur. Özellikle Basra'da, ilahî sıfatlar, kader, büyük günah ve tekfir gibi dönemin tartışma konularında, muhaliflerle yaptığı münazara ve tartışmalarda İslâm ümmetinin çoğunluğu tarafından benimsenen itikadî ilkeleri ortaya koymuş ve bunları güçlü delillerle savunmuştur. Ömrünün sonuna doğru yazdığı akâid risaleleri, sonraki Sünnî düşünürler tarafından takip edilip geliştirilmiştir.

Ebû Hanîfe, naklin yanında aklı ihmal etmemiş, itikadî meseleleri açıklamak için aklı kıyaslar yapmış, düşüncesini *Kur'an*, sahih hadisler ve ashâbın ileri gelenlerinin anlayışları ile şekillendirdiği için, yabancı kültürlerin tesirinden uzak kalmıştır. Mülhidlere karşı Allah'ın varlığını ispatlamak için başvurulan ve esaslarına *Kur'an-ı Kerim*'de işaret edilen, daha sonra "ihtirâ"¹⁰ ve "inâyet" diye adlandırılan aklı delilleri kullanmış, âlemin "lâ min şey"den خلق الله تعالى الأشياء لا من شيء yaratıldığını söylemiş ve bu bağlamda tartışmalar olsa da adem kelimesini kullanmıştır.¹⁰ Yani ona göre âlem, her bakımdan yokluktan yaratılmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe, Allah'a şey'iyet izâfe ederek bir anlamda hâricî mevcudiyeti bulunduğu temas etmiştir.¹¹ Ebû Hanîfe, daha sonraları Ehl-i sünnetin kelimelerinde yer alan eşyanın gerçek bir varlığının olduğu düşüncesinin bir benzerini ifade etmiştir. Kendisinden sonra gelen kelimacıların akaid metinlerinde ise, konu şu ifadelerle yer almaktadır:

حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها مُحَقَّقٌ خَلْقًا لِلْسُوفِسْطَانِيَّةِ¹²

Ebû Hanîfe, zât ve sıfat ayrımı yaparak, ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî kısımlarına ayırıp hepsinin kadîm olduğunu savunmuş, böylece Mu'tezile ve

Cehmiyye'nin sıfat anlayışını reddetmiştir. Ayrıca sıfatlarla ilgili bu ayrımı yaparak, seleften ayrılmakla birlikte daha sonraları "haberî sıfatlar" olarak bilinen sıfatlarla ilgili görüşlerinde, Selefin yolunu izlediğini görüyoruz. O haberî sıfatlar konusunda şunları söyler:

ولهُ يَدٌ وَوَجْهٌ وَنَفْسٌ كَمَا ذَكَرَهُ اللهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ، فَمَا ذَكَرَهُ اللهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ، مَنْ ذَكَرَ الْوَجْهَ وَالْيَدَ وَالنَّفْسَ فَهُوَ لَهُ صِفَةٌ بِلَا كَيْفٍ، وَلَا يُقَالُ إِنَّ يَدَهُ قَدْرَتْهُ أَوْ نَعْمَتْهُ، لِأَنَّ فِيهِ إِبْطَالُ الصِّفَةِ، وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ الْقَدَرِ وَالْإِعْتِزَالِ، وَلَكِنْ يَدُهُ صِفَتُهُ بِلَا كَيْفٍ، وَغَضْبُهُ وَرِضَاؤُهُ صِفَتَانِ مِنْ صِفَاتِهِ بِلَا كَيْفٍ¹³.

"O'nun Kur'an'da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi vardır. Allah'ın Kur'an'da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler, keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli, kudreti veya nimetidir, denilemez. Zira bu takdirde, sıfat iptal edilmiş olur. Bu, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin görüşüdür. O'nun elinin, keyfiyetsiz sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarından iki sıfattır."

Ebû Hanîfe'nin, sıfatlarla ilgili bu yaklaşımlarından sıfatları zâtî ve subûtî gibi kısımlara ayırıp, bu sıfatların varlığını kabul edip ispatlamaya çalışırken, haberî sıfatlar konusunda ise, tam bir Selefi tutum içinde olduğunu görüyoruz. Çünkü Ehl-i Sünnet kelimacılarına göre, haberî sıfatlar, teşbih ve tescimi çağrıştıracığı gerekçesiyle, tevile tabi tutulmuştur. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin duruşunun tam bir Selefi duruş olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴

Ebû Hanîfe, halku'l-Kur'an meselesinde ise, daha sonraları Ehl-i sünnet kelimacılarınca yapılan lafzî ve nefsi kelâm ayırımına zemin hazırlamıştır.

Ebû Hânîfe'ye göre ise, *Kur'an*'ı okumamız, yazmamız mahlûktur. Fakat *Kur'an* kadimdir, mahlûk değildir.¹⁵ O, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de bu hususu şöyle ifade etmektedir:

والقرآنُ كلامُ اللهِ تَعَالَى فِي الْمَصَاحِفِ مَكْتُوبٌ، وَفِي الْقُلُوبِ مَحْفُوظٌ، وَعَلَى الْأَلْسُنِ مَقْرُوءٌ، وَعَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مُنْزَلٌ، وَلَقَدْ نَزَّلْنَا بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ، وَكُنَّا نُنزِّلُهُ لِقَاءَ قَوْمٍ لَهُ مَخْلُوقَةٌ، وَالْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ. وَمَا ذَكَرَهُ اللهُ فِي الْقُرْآنِ حِكَايَةً عَنْ مُوسَى وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَإِبْلِيسَ، فَإِنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ كَلَامُ اللهِ تَعَالَى إِخْبَاراً عَنْهُمْ، وَكَلَامُ اللهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَكَلَامُ مُوسَى وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ مَخْلُوقٌ،¹⁶

"Kur'an-ı Kerim, Allah kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an-ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur, fakat Kur'an mahlûk değildir. Allah'ın Kur'an'da belirttiği Musa ve diğer peygamberlerden, firavun ve İblis'ten naklen verdiği haberlerin hepsi, Allah kelâmıdır, onlardan haber vermektedir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir, fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahlûktur."

Ebû Hanîfe'nin, "Halku'l-Kur'an" konusundaki bu ve benzer söylemleri, onun hakkında farklı yorumlara neden olmuştur. Onun bu şekildeki



ifadeleri, kimileri tarafından tam anlaşılmadığından kendi ön kabullerinin etkisiyle de, “Ebû Hanîfe *Kur’ân*’ın mahluk olduğunu ilk söyleyendir”, “*Kur’ân*, Allah kelamıdır, mahlûk değildir. Onun mahlûk olduğunu iddia etmek, küfürdür.” ve yine, “*Kur’ân*’ın mahlûk olup olmadığının tartışılmaması gerekir.”¹⁷ gibi kendisine birbiriyle bağdaştırılması mümkün olmayan isnatlarda bulunulmuştur. Fakat onun, aslında daha sonra Sünnî kelâmcıların ortaya koydukları “kelâm-ı nefsi” ve “kelâm-ı lafzî” ayrımını çağrıştıran bir söylem içinde olduğunu görüyoruz.

Ebû Hanîfe’ye göre, iman ve küfür kulların fiilleridir. Kulların fiillerini yaratan Allah’tır, kul ise fiil yapmayı diler ve onu icra eder.

وَجَمِيعُ أَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ كَسْبُهُمْ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى خَالِفُهَا¹⁸

“Kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri, hakikaten kendi kesbleri (kazançları)’dır. Onların yaratıcısı ise, Yüce Allah’tır.”

İmâm-ı A’zam, bu görüşüyle, halk ve kesb ayrımını dile getirmiştir. Böylece daha sonra Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından sistemleştirilen **halk-kesb** ayrımı konusu, Ebû Hanîfe tarafından ortaya atılmış olmaktadır. Bu konuda da Sünnî kelâmcılara önderlik etmiştir.

وَالْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَالتَّصَدِيقُ. وَإِيمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ وَالْمُؤْمِنُونَ مُسْتَوُونَ فِي الْإِيمَانِ وَالتَّوْحِيدِ مُتَقَابِلُونَ فِي الْأَعْمَالِ. وَالْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالتَّقِيَادُ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى فِي طَرِيقِ اللُّغَةِ فَرَقَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ إِيمَانٌ بِلَا إِسْلَامٍ، وَلَا إِسْلَامٌ بِلَا إِيمَانٍ، فَهَمَا كَالظَّهْرِ مَعَ الْبَطْنِ¹⁹.

“İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdikdir. Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Mü’minler, iman ve tevhiid hususunda birbirlerine müsavidirler. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdır. İslâm, Allah’ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lügat itibarıyla, iman ve İslâm arasında fark vardır. Fakat İslâmsız iman, imansız da İslâm olmaz. Onların ikisi de bir şeyin “içi ve dışı gibidirler.”

Ebû Hanîfe, imanı tasdik ve ikrar unsurlarına dayandırmakla, iman için marifeti yeterli gören Cehmiyye’yi ve sadece ikrarı kâfi gören anlayışları reddetmiş, amelini imandan ayrı olduğunu ve dolayısıyla artıp eksilmeyeceğini ortaya koymakla da, Selef’ten, Mu’tezile ve Havâric’ten ayrılmıştır. Zira bunlar, her ne kadar kendi aralarında farklı söylemlerle konuyu açıklasalar da, ameli, imandan bir cüz olarak görme konusunda birleştiklerini görmekteyiz.

Buna bağlı olarak ortaya çıkan büyük günah meselesinde de, Ebû Hanîfe’nin, daha sonra Sünnî kelâmcılar tarafından savunulan; büyük günah

işleyen kimseler, muhalled fi’n-nâr değildir görüşü ile hemen hemen aynı olduğunu görüyoruz. Burada, ameli imandan cüz görmeyerek²⁰, Selef’ten ayrıldığını, fakat Selef’in de büyük günah işleyenlerle ilgili hükmünün, Mu’tezile ve Hâricîlerden farklı olduğunu, “Allah dilerse bu kimseleri af eder.”²¹ diyerek, Sünnî düşüncedekine benzer olduğunu biliyoruz.

Büyük günah işleyenlerin tekfir edilemeyeceğine dair, İmâm A’zam Ebû Hanîfe, Enbiyâ 21/87; Yûsuf 12/97; Fetih 48/2; gibi âyetleri de örnek göstererek, büyük günah işleyenlerin kâfir olarak nitelendirilemeyeceğini, onların günahkâr, fakat mümin olarak ancak isimlendirilebileceğini ifade eder.²² Ebû Hanîfe’nin büyük günah işleyenlerin mü’min olduğuna dair görüşü, Selefîye de dâhil olmak üzere, bütün Ehl-i Sünnet’in görüşü haline geldiği dikkate alınırsa, onun Mürcie’ye nispet edilmesi, isabetsiz bir telakki olarak kalacaktır.²³ Çünkü o, bu konuda Mürcie’ye karşı olduğunu, “*el-Fikhu’l-Ekber*’de” açıkça söylemektedir:

وَلَا نَقُولُ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا تَضُرُّهُ الذَّنُوبُ. وَإِنَّهُ لَا يَدْخُلُ النَّارَ، وَلَا إِنَّهُ يَخْلُدُ فِيهَا وَإِنْ كَانَ فَاسِقًا بَعْدَ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا مُؤْمِنًا، وَلَا نَقُولُ إِنَّ حَسَنَاتِنَا مَقْبُولَةٌ، وَسَيِّئَاتِنَا مَغْفُورَةٌ كَقَوْلِ الْمُرْجِيَّةِ وَلَكِنْ نَقُولُ الْمَسْئَلَةُ مُبَيَّنَةٌ مَفْصَلَةٌ: مَنْ عَمِلَ حَسَنَةً بِشَرَايِطِهَا خَالِيَةً عَنِ الْعُيُوبِ الْمَفْسِدَةِ وَالْمَعَانِي الْمَبْطِلَةِ، وَلَمْ يَبْطُلْهَا حَتَّى يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُضَيِّعُهَا بَلْ يَقْبَلُهَا مِنْهُ وَيُنَبِّئُهَا عَلَيْهَا. وَمَا كَانَ مِنَ السَّيِّئَاتِ دُونَ الشَّرِّكَ وَالْكَفْرِ وَلَمْ يَنْبَغْ عَنْهَا حَتَّى مَاتَ مُؤْمِنًا فَإِنَّهُ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّ شَاءَ عَذَّبَهُ، وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَلَمْ يَعْدِبْهُ بِالنَّارِ أَبَدًا²⁴.

“Günahlar, mü’mine zarar vermez, demeyiz. Keza günah işleyen kimse, Cehennem’e girmez de demeyiz. Dünyadan mü’min olarak ayrılan kimse, fâsık da olsa Cehennem’de ebedî kalacaktır, demeyiz. Mürcie’nin dediği gibi, iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, demeyiz. Fakat kim bütün şartlarına uygun, müfsit ayıplardan uzak amel işler ve onu küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmaz ve dünyadan mü’min olarak ayrılırsa, şüphesiz Allah, onun amelini zayi etmez, bilakis kabul eder ve ondan dolayı sevap verir, deriz. Allah’a ortak koşmak ve küfür dışında, büyük ve küçük günah işleyen, fakat tövbe etmeden mü’min olarak ölen kimsenin durumu, Allah’ın dilemesine bağlıdır. Dilerse ona Cehennem’de azap eder, dilerse affeder ve hiç azaba uğratmaz.”

İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin risalelerine bakıldığı zaman, yukarıda örnek olarak verilen bu metinleri çoğaltmamız mümkündür. Bu örneklerle yetinerek, İmâm-ı A’zam’ın Sünnî kelâma geçişte oynadığı önemli rolüne dikkat çekmiş olduk.

İmâm-ı A’zam ve yukarıda isimlerinden bahsettiğimiz bazı âlimlerin başlatmış oldukları bu yöntem, daha sonraları Ebû’l Hasan el-Eş’arî (324/936) ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944) gibi âlimler tarafından, Ehl-i Sünnet’in görüşleri bütünüyle sistemleştirilmiş ve yayılmıştır. Bu aşamadan sonra, Ehl-i Sünnet’in itikâdî görüşleri,



Eş'arîlik ve Mâturîdîlik adı altında tedvin edilmiş olmuştur.²⁵

Özellikle Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin, fikhî ve itikâdî görüşlerinde, Ebû Hanîfe'ye dayandığı ve sistemini onun görüşleri üzerine kurduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

Sonuç

Ebû Hanîfe ile ilgili yukarıda bir kısım görüşlerinin ayrıntısını verdiğimiz hususlara bakılacak olursa, onun görüşlerinin, Selef ve Ehl-i Sünnet kelimcilerinin görüşlerinin arasında yer aldığını görürüz. Bazı görüşleriyle, Selefî bir tutum takınırken bazı görüşleriyle bir kelimci gibi davranan Ebû Hanîfe, âdeta Selef ile Ehl-i sünnetin arasında bir konuma sahiptir.

Bu da bizim şöyle söylememizi haklı hale getiriyor: Selef içerisinde yetişen Ebû Hanîfe'nin, birçok konuda onlar gibi düşünürken yine birçok konuda kullandığı kelâmî yöntemle, Selefin konuşmadığı, konuşmayı bidat olarak gördüğü konularda ise

konuştuğunu görmekteyiz. Bu da, Selef'ten Ehl-i Sünnet'e geçişte, Ebû Hanîfe'nin, aslında aracı bir rol üstlendiği intibamı vermektedir. Selefî anlayıştan Sünnî anlayışa geçmeyi, sadece Ebû Hanîfe ile sınırlı tutmak yanlış olacaktır. Fakat Ebû Hanîfe'nin fıkıh konusundaki başarısı ve çok önemli bir fıkıh ekolünün kurucusu olarak geniş bir kitle tarafından biliniyor olması, onu doğal olarak öne çıkarmaktadır.

Onun bu şekildeki tutumu, kendilerini "ehl-i hadîs" olarak niteleyen bazı çevrelerce eleştirilerek "ehl-i re'y" olarak nitelendirildiklerini görüyoruz. İşte Sünnî kelama geçişte aktif rol oynayan en önemli düşünürlerden biri İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe olmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, itikâdî konularda ortaya koymuş olduğu görüşlerinin daha sonra oluşan Sünnî kelam ekollerinden Mâturîdiyye'ye şekil verdiği bilinmektedir. Mâturîdîler, inanç konularında İmâm-ı A'zam'ın görüşlerinden son derece etkilenmişlerdir.

Dipnotlar

1. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, İlcâmü'l- Avâm an İlmi'l-Kelâm, Kahire; Matbaatü'l-Meymeniyeye 1309, s. 3-23.
2. Bkz. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992, s. 14. Not: İmâm-ı A'zam'ın risalelerinde, Arapça metin esas alınıp dipnotlar oradan verilmiştir.
3. Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, Usûlu'd-Dîn, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 307.
4. Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Fırak, Beyrut; Daru'l-Marife 1994, s.322.
5. İrfan Abdulhamid, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s.147-148.
6. Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, el-Milel ve'l-Nihal, (thk. Emir Ali Muhenna, Ali Hasan Fâur) Beyrut : Dârü'l-Ma'rife 1998, I, 105-106.
7. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, Dalâletten Hidayete (trc. Ahmet Subhi Furat), İstanbul trs, s. 61-62; 1999. Ali Sâmî Neşşâr, İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, (trc. Osman Tunç), İstanbul; İnsan Yayınları, 1999, I, 381; Ayrıca bkz. İrfan Abdulhamid, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları,s.148.
8. Bağdâdî, el-Fark, s.322.
9. Muhit Mert, Kelâm Tarihinin Problemleri, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s.106-106.
10. Bkz. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992, s. 72.
11. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu Hanife", DİA, İstanbul 1994, X/142.
12. Ömer en-Nesefî, Akâidü'n-Nesefî, s.1.
13. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 771 vd.
14. Krş. İmâm A'zam Ebû Hanîfe el-Vasiyye, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, Arapça metin ve Tercüme, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992, s.88.
15. Geniş bilgi için bkz, İmâm A'zam Ebû Hanîfe el-Vasiyye, s. 88.
16. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 70 vd.
17. Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu Hanife", X/140.
18. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 73.
19. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 74 vd.
20. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s.19; . İmâm A'zam Ebû Hanîfe, s.87.
21. Geniş bilgi için bkz. . İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, 22.



22. Bkz. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ebsat, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, Arapça metin ve Tercüme, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992, s. 62.
23. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu Hanife", X/140.
24. İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 74.
25. Bkz. A.Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s.405-407.

Kaynakça

- A.Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, el-Fark Beyne'l-Fırak, Beyrut; Daru'l-Marife 1994.
- Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, Usûlu'd-Din, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, Dalâletten Hidayete (trc. Ahmet Subhi Furat), İstanbul trs.
- Gazzali, Ebû Hamîd, İlcâmü'l- Avam an İlmi'l-Kelam, Kahire; Matbaatü'l-Meymeniyye 1309.
- İmâm A'zam Ebû Hanîfe el-Vasiyye, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, Arapça metin ve Tercüme, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992,
- İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992
- İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ebsat, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, Arapça metin ve Tercüme, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992
- İmâm A'zam Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, (İmâm A'zamin Beş Eseri içerisinde, trc. Mustafa Öz) İstanbul 1992.
- İrfan Abdulhamid, İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1994.
- Mert, Muhit, Kelâm Tarihinin Problemleri, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.
- Neşşâr, Ali Sâmi, İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, (trc. Osman Tunç), İstanbul; İnsan Yayınları, 1999.
- Ömer en-Nesefî, Akâidü'n-Nesefî, by.ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim el-Milel ve'l-Nihal, (thk. Emir Ali Muhenna, Ali Hasan Fâur) Beyrut; Dârü'l-Ma'rife 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife", DİA, İstanbul 1994, X.c



Doç. Dr. Ömer Soner HUNKAN

1971'de İçel'in Silifke ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini burada gördü. Atatürk Üniversitesi Tarih Bölümü'nden 1994'de mezun oldu. Ertesi yıl Pamukkale Üniversitesi FEF Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi oldu. Lisansüstü eğitimini 1995-2005 Yılları arasında Marmara Üniversitesi TAE Ortaçağ Bilim Dalı'nda ve Hacettepe Üniversitesi SBE'nde "Türk Hakanlığı (Karahanlı) Tarihi" sahasında yaptı. Bu süreçte Arapça ve ortaçağ Türk tarihi Arap kaynakları için MEB bursu ile iki yıl Ürdün Üniversitesi'nde, Farsça olanlar için yaz dönemi kapsamında Tahran Üniversitesinde, saha ve kaynak araştırmaları yapmak üzere dört ay TİKA destekli proje ile Taşkent Şarkşinaslık Enstitüsünde bulundu. 2007'de Trakya Üniversitesi FEF Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent ve 2011'de Doçent kadrosuna atandı. 2012-2013'de on beş ay süreyle bulunduğu Chicago Üniversitesinde YÖK ve TÜBİTAK bursları çerçevesinde Doktora Sonrası Araştırma Programını tamamladı.

Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Devrinde Mâverâünnehr'de Hanefî Âlimlerin Rolü

Giriş

766 Yılında kurulan Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nda siyasal açıdan İslâmî dönem, Bazir Arslan Han oğlu Satuk Tegin'in en geç 921 yılında Sâ mânî emirlerinden mutasavvıf Ebû Nasr'ın vasıtası ile İslâm'ı kabul etmesi ve hakanlığın batı başkenti Kaşgâr'ı diğer adıyla Ordu Kend'i İslâm adına ele geçirmesi sonucunda başladı. Satuk Tegin el-Gâzî, bu andan itibaren Buğra Han ve Kara Hakan unvanları ile 944'lerde hakanlığın esas merkezi olan ve babasının gasp edilmiş tahtının bulunduğu Balasagun yani Kuz Ordu'yu da hâkimiyeti altına almak için Sâ mânîler desteğinde bir seferle fetih teşebbüsünde bulduysa da sonuç alamadı. Burası ancak kendisinin vefatından birkaç yıl sonra en geç 960 yılında oğlu ve halefi Baytaş Arslan Han Mûsâ tarafından alındı. Artık İslâm bütün ülkeye şamil olarak, siyasî birlik İslâm merkezinde yeniden tesis edildi. Orta Asya'nın göbeğindeki bu Türk İslâm devletinin varlığını koruması, doğu ve kuzeyindeki hem yerleşik ve hem de göçebe unsurlara karşı sıkı bir savunma stratejisi belirlemesi ile mümkündü. Nitekim Mûsâ'nın oğlu Kara Hakan Arslan Han Ali, böyle bir mücadelede 998'de yanarak şehit düştü. Buna karşın Seyhun boyunca uzanan ülkenin



batısında durum farklıydı. Zira İslâmî açıdan model aldıkları batı komşuları Sâ mânî devleti can çekmekteydi. Sâ mânîler devletin hâ misisi Alp Tegin'i Buhârâ'dan uzaklaştırmışlar, yerine göz koyan diğer Türk gulamlar parçalanmakta olan ülkeden bir pay koparma telaşına düşmüş, tüccarlar, esnaf ve halk ağır vergiler altında ezilmişti. Bütün bunlar, aslında ilk İslâm fetihleri sırasında Türklerin kaybettiği Mâ verâ ünnehr (Ceyhun nehrinin ötesi yahut Türkçesiyle Çay Ardı) topraklarının istirdadı için gerekli şartların oluştuğu manasına geliyordu. Çok geçmeden Türk Hakanlığı'nın batısını yöneten Buğra Han Hârûn, "Türk Hakan ve Zahîrû'd-Dâve" unvanlarıyla kimliğini ve dindarlığını propaganda ederek, Mâ verâ ünnehr'deki gayrı memnun kesimleri yanına çekti ve 991 yılında İsficab ile Fergana bölgesinden Mâ verâ ünnehr'e girdi. 992 yılında ciddi hiçbir direnişle karşılaşmadan Semerkand ve Sâ mânîlerin başkenti Buhârâ'yı fethetti. Sâ mânî hanedanı dinden çıkmış addedildiğinden aslında bu fetih İslâm adına yapılmıştı. Ancak, Buğra Han Hârûn'un hastalanarak geri dönmek zorunda kalması, Sâ mânîlerin yeniden dirilmesi için bir fırsat oldu. Üstelik yanı başlarında Selçuk Bey ve ona tâbi Oğuz askerleri ile Sebük Tegin'in Gazneli ordusunu desteği vardı. Türk Hakanlığı tahtına 998 yılında oturan Togan Han Ahmed el-Gâzî, kardeşi Tonga Tegin İlig Nasr'ı Mâ verâ ünnehr'in fethine memur etti. İlig Nasr'ın deli dolu bir mizacı vardı ve korkusuzdu. 999 Yılında Selçuklu ve Gaznelilere rağmen Semerkand ve Buhârâ'yı yeniden ele geçirdi ve 1005 yılına kadar bütün Mâ verâ ünnehr'e hâkim olarak, Özkend'e yerleşti.

Mâ verâ ünnehr İlig Nasr'ın 1013 yılındaki vefatına kadar onun idaresi altında kaldı. Bu süreçte başta Karluklar ve Oğuzlar olmak üzere, Ezgişler, Yabaku ve Kumici gibi Türk boyları demografik açıdan bölgeyi hızla Türkleştirdi. Artık Türkistan veya Tûrân sınırı, Seyhun nehri boylarından, eskisi gibi yeniden Ceyhûn nehri boylarına dayandı. Mâ verâ ünnehr İlig Nasr'dan sonra kardeşleri İlig Muhammed ve Mansûr'un hâkimiyetinde bir süre kaldı. Ancak 1020 yılında Buhârâ'yı ele geçirmeyi başaran ve bölgedeki Oğuzların başı Arslan Yabgu ile ittifak kurarak, buraya sağlam bir şekilde yerleşen Ali Tegin, vefat ettiği 1035 yılına kadar hem kendi akrabaları hakanlık mensuplarına hem de Gaznelilere karşı Mâ verâ ünnehr'de ayakta kalmayı başardı. Buhârâ ve Semerkand arasındaki Debûsiye şehrinde veya nümizmatik verilerdeki adı ile Kutluk Ordu'da 1032 yılında taraflardan bağımsız bir devlet kurmaya muvaffak oldu. Ölümünden sonra oğulları devleti ancak dokuz yıl daha yaşatabildiler. 1041'de bölgenin gerçek fatihi İlig Nasr'ın oğlu Böri Tegin İbrâhîm, Ali Tegin Oğullarını Mâ verâ ünnehr'den Arslan Han Süleyman ve Gazneli Mes'ûd'un muhalefetine rağmen çetin savaşlardan sonra çıkardı ve babasının

bütün haklarına sahip olarak, Semerkand başkent olmak üzere Batı Türk Hakanlığı'nı kurdu. Artık Müeyyidü'l-Adl Tamgaç Buğra Kara Hakan unvanı ile anılan İbrâhîm, nihayet 1058'de Fergana'yı da ele geçirince, bütün Mâ verâ ünnehr'e hâkim oldu. Mâ verâ ünnehr'i elinde bulunduran Batı Türk Hakanlığı'nı da Tamgaç Han İbrâhîm (1041-1068)'in son yıllarını felçli geçirmesi ve akabinde ölümü üzerine yerine oğlu Şemsü'l-Mülk Nasr (1068-1080) Semerkand tahtına çıktı. Dışarıda Selçuklu tazyiki ve içeride bürokrat ulema sınıfının gücüne karşı mücadele etmek zorunda kalan Batı Türk Hakanlığı, Tamgaç Han Hızır (1080-1087)'in vefatından sonra Han Ahmed b. Hızır (1087-1090 ve 1092-1095) döneminde Selçuklu hâkimiyetine girdi. Bu değişimden Mâ verâ ünnehr'de bürokrat Hanefî uleması bir hayli yararlandı ve Buhârâ'da Hanefî taraftarlarının reisliği teşkil edildi. "Sadr" unvanı ile Mervli Abdu'l-Azîz b. Ömer el-Maze'nin temsil ettiği Âl-Burhân, Buhârâ ve çevresinde varlığını Moğol istilasına kadar korudu. 1041'de yapılan Katvan savaşı, Mâ verâ ünnehr'de Selçuklu hâkimiyetinin sonu, Kara Hitây hâkimiyetinin başlangıcı oldu. Bölge İslâmî dönemde ilk defa Müslüman olmayan bir devletin himayesine girmiş oldu. Bununla birlikte vergiler karşılığında Batı Türk Hakanlığı mevcudiyetini devam ettirdi. Büyük Selçuklu devletinin yerini Hârizmşâhların alması ve bölgede Kara Hitâyılara karşı mücadeleyi üstlenmesi üzerine Batı Türk Hakanlığı'nın son hakanı Kılıç Arslan Hakan Osmân b. İbrâhîm (1202-1212), Hârizmşâhlara meyletti. Ancak çok geçmeden gerek Harizmşâh'ın kızına kötü muamelede bulunması gerekse Mâ verâ ünnehr'deki Harizmlileri öldürtmesi üzerine Hârizmşâh Muhammed, 1212 yılında Buhârâ ve Semerkand'ı ele geçirerek, Batı Türk Hakanlığı'na son verdi ve Mâ verâ ünnehr Hârizmlilerin yeni merkezi oldu (1212).¹

Hanefî Âlimlerin Rolü

1. İslâmlaşma

1105 Yılı baharında Bağdâd'a Doğu Türk Hakanlığı elçisi olarak gelen Ebu'l-Mecd Mahmûd b. Abdü'l-Celîl el-Kâşgarî el-Hanefî'nin rivayetine göre, Buhârâ'dan Kâşgar yakınındaki Artuç'a gelen bir fakih, İslâmiyet'ten söz açarak, Satuk b. Bazir'i Müslüman olmaya davet etmişti.² Burada siyasî yönünden ve isminden bahsedilmeyen bu fakih, Almâî'nin *Târîh-i Kâşgar*'ında ve *Tezkîre-i Satuk Buğra Han*'da adı geçen Ebû Nasr Sâ mânî'den başkası değildi.³ Ebû Nasr Sâ mânî pek çok vasfı ve kişiliği üzerinde barından çok yönlü bir şahsiyetti. O her şeyden önce Sâ mânî devleti hanedanı soyundan olduğu için "Emîr" sıfatını taşıyordu. Diğer taraftan Sâ mânî geleneğine uygun olarak yetişmiş Hanefî dairede fakih derecesinde bir âlim idi.⁴ Sonra tasavvufî açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in irşat ettiği Üveys ve Kutb vasfında bir mutasavvıftı. Zahirde ise Sâ mânî hanedanının



üyeyi olmasına rağmen ülkeden bir pay alamamış kaçkın emir vasfını ve diğer dini-manevi bütün bu hususiyetlerini örten tüccar kılıklı bir zat idi.⁵

Bu zatın Satuk'un Müslüman olmasına ve İslam'ın hakanlığı içerden fethetmesine vesile olan hadise kısaca şöyledir; Türk Hakanlığı'nın esas merkezi Balasagun'da Bazir Arslan Han 915'lerde tahttan indirilmiş ve yerine bir diğer Arslan Han geçmiştir. Bu şartlarda Bazir Arslan Han'ın hatunu ve oğlu Satuk Tegin, hakanlığın batı merkezi Kâşgar'a sığınmıştır. Zira burada Bazir Arslan Han'ın diğer kardeşi Oğulcak Kadir Han vardır. Satuk Tegin'e Artuç'un da içinde bulunduğu Kâşgar çevresinde bazı yerler idari anlamda verilmiş ve annesi de amcası Oğulcak Kadir Han ile evlenmiştir. Diğer taraftan ise Sâ mânî devletinde de iç karışıklıklar vardır ve Karşı'ye göre Oğulcak Kadir Han, Sâ mânî rakibi İsmâ il b. Ahmed'in kardeşi (Ebû) Nasr b. Mansûr'un sığınma talebini iyi karşıladı ve ona, Kâşgar'ın kuzeyinde yer alan Artuç'u tahsis etti. Sâ mânî Nasr, Türkler tarafından eskiden beri çok rağbet edildiğini bildiği İslam ülkelerinden gelen mallar ve kumaşlardan Oğulcak Kadir Han'a hediyeler (haraç) göndererek, onunla yakın bir dostluk kurdu. Bu dostluğa binaen kendi İslam inancının mabedini yapmak üzere, ondan, (bilindik bir hile olan bir öküz derisinin kaplayacağı kadar) bir yer istedi ve buraya bir cami inşa ettirdi. Satuk b. Bazir, cami etrafında oluşan bu küçük ticaret şehriden vergisini tahsil etmek için geldiğinde burada namaz kılanları gördü ve İslam hakkında ilk bilgiler ile ilk telkinleri doğrudan Sâ mânî prens Ebû Nasr'dan almaya başladı.⁶ Sonraki gelişmelerden anlaşılıyor ki, aralarında sadece İslamî konular konuşulmadı. Kaçkın Emîr ve Sığınmacı Tegin, kendi ülkelerinin siyasî durumunu ve meselelerini de ele aldılar. Bu arada Sâ mânî Ebû Nasr'ın telkinleri sonucunda on iki yaşındaki Satuk Tegin, rüyasında gökten inen bir kişinin kendisine Türkçe "Müslüman ol ki, dünyada ve ahrette esenlik bulasın" dediğini gördü ve uykuda iken Müslüman oldu.⁷ Abdü'l-Kerîm İslamî adını alan Satuk Tegin, Fergâna gazilerinin ve kendisi gibi Müslüman olan bazı hanedan mensuplarının desteği ile, Tabgâç Balık ve Atbaşı'nı ele geçirdi. Ardından, Kâşgar'a saldırıya geçip, İslam adına burayı ele geçirdi ve amcasını bertaraf ederek, "Buğra Han" unvanı aldı. "Kara Hakan" ve "Mücâhid" ve "Gâzî" unvanları ile Türk Hakanlığı'nın başkenti Balasagun'u yani babasının haklarını tekrar geri almak için mücadele etti.⁸

Hanefî âlimlerinden Ebu'l-Hasan Muhammed b. Süfyân b. Muhammed b. Mahmûd el-Edîb el-Kâtîb el-Kelemâtî, 340 / 951-952 yılında Nişâbûr'dan ayrılarak, Buhârâ'ya uğrayıp, burada bir kaç yıl kaldıktan sonra "Hanlar Hanı" Baytaş Arslan Han Musa'nın yanına Balasagun'a geldi. İbnü'l-Esîr'in Türklerden iki yüz bin hırkâh (büyük otağ) halkın Müslüman olduğu 960 yılında el-Kelemâtî'nin de

burada olması bu kitlesel ihtida hareketinde onun da önemli bir payının olduğu izlenimini vermektedir.⁹ Aslında bölgede böyle büyük bir ihtida hareketinin gerektirdiği şartlar daha bir buçuk asır önceden çoktan oluşmaya başlamıştı. Nitekim 805-840 yılları arasında Ebî Ma'âz ve el-A'maş gibi gezgin Mâverâünnehr fakihleri vasıtası ile Şâş ve Fergâna bölgesinde yüz bine yakın kişi Müslüman olmuştu.¹⁰ Balasagun'da İslâm şemsiyesi altında yeniden siyasî birliğini tesis eden hakanlık ülkesinde İslam coğrafyacısı Makdisî, artık Seyhûn ötesindeki şehirleri, merkezinde camiler bulunan şehirler olarak tasvir etmeye başlamıştır. Tarâz, biraz ileride Çiğil, biraz daha ileride Barshan, Çiğil'in yarım fersah kadar sağında Behlû, büyük şehirlerden biri Otlûh, Cemûket, küçük bir şehir Şelci, Kûlan, Karlukların meskun olduğu Mirkî, Balâsâgun yakınındaki ve Türkmen (Karluk) yöneticisi olan Ordu, halkı kafir ama hükümdarı Müslüman olan Harân, bu şehirler arasındadır.¹¹ Neşri'ye göre, bu dönemde ülkede mescid, medrese ve zaviyeler inşa ettirilmiştir.¹² Ülkeye gelen fakih sayısı da artmaya başlamıştır. Türk Hakanlığı'na Sâ mânîlerin sınır vilayeti İsficâb'a bağlı Üsbânîkes'den fakih Ebu'l-Hasan Saîd b. Hâtîm, Semerkand'da bir süre ikamet ettikten sonra Türk ülkesine gitti ve 380 / 990-991 yılından önce oradan tekrar Üsbânîkes'e döndü.¹³ Ebû Zer Ammâr b. Hamd et-Temîmî el-Bağdâdî 346 / 957-958'den önce yaptığı seyahatinde Mâverâünnehr, İsficâb, Fergâna ve Türk ülkesine de geldi. Türk ülkesinden Nese'f'e döndükten sonra Buhârâ'da 387 / 997 yılında öldü.¹⁴

2. Mâverâünnehr'in Fethi

Mâverâünnehr'deki Hanefî âlimlerinin en önemli rollerinden biri, Sâ mânî devletinin ortadan kaldırılması ve Mâverâünnehr'in Türk Hakanlığı tarafından fethi olayında görülmüştür. Ancak hakanlığın bölgeyi fethi sırasında Hanefî âlimleri aynı mezhebin mensupları olmalarına rağmen, belki de arka planda itikat ve diğer dini ve sosyal meselelerdeki uzlaşmazlıkları nedeni ile hakanlığa karşı ortak bir tavır geliştiremedi. Bölgeyi elinde bulunduran Sâ mânîlerin resmi din adamlarından hatipler camilerin minberlerine çıkarak Türk Hakanlığı'na karşı savaşmanın farz olduğunu halka ilan ettiler.¹⁵ Fakat halk onların fetvalarına itibar etmeyerek, kendilerinin değer verdikleri veya bağlı buldukları zümrelerin fakihlerinden fetva istediler. Gayri resmi din adamları olarak açıklanabilecek bu çevreye mensup Hanefî âlimleri şöyle bir fetva verdi: "Türk Hakanlığı'nı teşkil eden Türk kavminin sireti güzel, dinleri sahihtir (yani Hanefî ve Mâturîdî). Dolayısı ile fitnenin yani Sâ mânîlerin ortadan kaldırılması evladır."¹⁶ Bu fetvanın bölge halkı üzerindeki tesiri güçlü oldu. Nitekim fetvayı nakleden tarihçi Hilalü's-Sâbî'ye göre, hakanlığın Mâverâünnehr'e sahip olmasının ve Sâ mânîlerin çöküşünün en kuvvetli sebebi bu



fetva olmuştur.¹⁷ Bastırdıkları paralarda iki üç ayete birden yer veren ve dini yönlerini ön plana çıkaran unvanlar kullanan hakanlık yöneticileri, bölgedeki Hanefî âlimleri ve dindar halkı etkilemede başarılı oldu.¹⁸ Diğer gayri memnunların yanında onlarla da yaptıkları ittifakla Mâverâünnehr'i ciddi bir direnişle karşılaşmadan "İslam adına" yeniden fethettiler.

3. Eğitim ve Dinî-Hukukî Bilimler

On ikinci yüzyılın başlarında Hanefî Taraftarlarının Reisliği'ni temsil eden Âl-i Burhân tarafından sadece Buhârâ'da altı bin fakihin himaye edildiği yahut başka bir deyişle maaşa bağlandığı kaydı dikkate alınır, adına para basılmaya değer elliden fazla şehrin bulunduğu Mâverâünnehr'de Hanefî âlimlerin başını çektiği eğitimin ve dinî hukukî sahada yazılan eserler ve faaliyetlerin ne denli boyutlara ulaştığı az çok tahmin edilebilir.¹⁹ 1066 Haziran'ında açılan modern nitelikleri ile bir ilk özelliği taşıyan Semerkand'daki Tamgaç Han İbrâhîm Medresesi, oğlu Şemsü'l-Mülk Nasr'ın Buhârâ ve Semerkand arasındaki yol üzerine yaptırdığı Ribât-ı Melik yahut diğer adıyla Ribatü'l-Murabba'a, Kadır Han Cibril'in kendi unvanını taşıyan "Kül Er Tegin" adıyla sınırsız para sarf ederek Buhârâ'da yaptırdığı medrese, Kadır Han Cibril'den sonra tahta çıkan Arslan Han Muhammed'in uzun yıllar dârü'l-mülk olarak Buhârâ'da kullandığı sarayın fakihlere hibe edilerek teşkil edilen medrese ve bunların idamesi için tahsis edilen zengin vakıflar eğitim, öğretim ve dini hukukî bilimleri destekleyen unsurlar olmuştur.²⁰ Ayrıca ilk İslam fetihlerinden Sâmânîlere ve onlardan da Türk Hakanlığı'na intikal eden Kusem b. el-Abbâs, Dârü'l-Cüzcâniyye ve Alp Çağrı Bey medreseleri gibi sayısız medreseler mevcut olup, bunlardan bazıları önemini kaybederken bazıları da varlığını sürdürmeyi başarmıştır.²¹

Bölgede devlet ile halk arasındaki ilişkilerin yürütülmesinde memurlara olan ihtiyaç, doğuda ise yüz binlerle ifade edilen yeni Müslümanlaşmakta bulunan insanların arz ve talebi doğrultusunda fakîhe ve fıkha dair eserlere olan gereksinim aşîkârdır. Nitekim Türk Hakanlığı'nın Mâverâünnehr'i fethinden itibaren burada yetişmiş, burada eserler vermiş on bir ve on ikinci yüzyıl Mâverâünnehr Hanefî âlimleri hakkında Yusuf Ziya Kavakçı'nın yaptığı doktora tezi, bu konuda istatistikî bir fikir edinmek açısından iyi bir örnektir. Yayınlanmış bu çalışmada 300'e yakın İslam hukukçusu, fıkha dair 350'den fazla eser ve 20 kadar da fetva kitabından bahsedilmektedir. Bu verilerin yüzde doksan sekizi (%98) Hanefî fikhına aittir.²² Zira Hanefî ekolüne göre programa sahip olan hakanlık medreselerinde görev almanın ve öğrenci olmanın temel şartı Hanefî mezhebinden olmaktı.²³ Sadece bu açılardan bile bakıldığında Mâverâünnehr'in hakanlık döneminde Hanefî

Mezhebi'nin kalesi konumunda olmayı devam ettirdiği söylenebilir.

Bu arada şunu söylemek gerekir ki, Hanefî hukuku tekeline göre işleyen devlet mekanizması ve sosyal hayatın her alanına nüfuz eden Hanefî âlimleri dikkate alındığında, medreselerin kuruluş ve yayılışının, bilinenin aksine Bâtınîliğe (gayr-i Sünnîliğe) karşı bir tepki değil, birinci planda devletin ve halkın ihtiyacı olan bürokrat ve din adamı yetiştirme amacından kaynaklandığını, bunun bir sonucu olarak oluşan menfaat ve güç birliğinin, bölgede râfîzî akımların yayılmasına müsamaha göstermediği gibi, alternatif olabilecek Sünnî Şâfiî mezhebini dahi iyi karşılamayıp tenkit etmektedir. Adeta kale konumundaki tekelleşmenin, devlet ve halk üzerindeki tesis edilen nüfuz ile elde edilen menfaat ve rantı başka bir ekolün mensupları ile paylaşılmaya müsaade etmesi söz konusu değildi. Bu nedenle Mâverâünnehr'de Hanefî ulemasından herhangi birinin dahi başka bir bölgeye gitmesine, dönüşünde farklı bir ekolü ülkeye taşıyacağı endişesi ile sıcak bakılmıyordu. Nitekim, Doğu Türk Hakanlığı'na, Selçukluların hâkim olduğu bölgelere şehir kadısı, medrese müderrisi, elçi v.s. görevleri yürütmek üzere gidenler, tekrar Mâverâünnehr'e dönmek istediklerinde (hanedan mensubu dahi olsa) Râfîzî veya başka akımlarla ilişkisinden şüphelenilerek sıkı bir takibe tutuldukları, yargılandıkları, hatta öldürüldüklerine rastlanabiliyordu.²⁴ Bu durum bölgedeki eğitim, dinî alanda fıkıh, tefsir, kelim vs. alanlardaki gelişmelere rağmen, aynı anda dışa kapalı olmanın getirdiği sorunları da büyütüştür.

4. Hanefî Bürokrasi ve Siyaset

Tek hakanlık döneminde Mâverâünnehr'deki bütün sınıflara tanınan geniş serbesti ve hoşgörüyü dayanan yönetim anlayışı terk edilerek, merkezî otoritenin güçlendirilmesi yoluna başvuruldu. Bu çerçevede ekonomik gücü elinde bulunduran Mâverâünnehr dihanları başta olmak üzere, boy beylerine, ileri gelen komutanlar ve diğer gruplara verilen imtiyazlar kaldırıldı. Bu arada geçmiş hoşgörü ortamından bir hayli istifade ettiği anlaşılan ve Mâverâünnehr'de hatırı sayılır taraftar edinen İsmâiliyye mensuplarına kesin bir darbe indirilerek, bölge onlardan temizlendi. Onlara karşı yürütülen operasyonda muhtemelen yardımları görülen Hanefî ekolü mensupları desteklendi. Nitekim Tamgaç Han İbrâhîm, 1066 yılı Haziran'ında kendi adına kurduğu "Tamgaç Han İbrâhîm Medresesi" örneğinde olduğu gibi, Hanefî ulemaya ve öğrencilere tam destek verdi. Medrese vakfiyesine göre burada eğitim ve öğretimde yer alan müderris ve öğrencilerin Hanefî mezhebinden olması zorunlu idi. Kent ve kentleşmenin yaygınlaştığı bir ortamda merkezî otoritenin güçlendirilmesi daha fazla memura ihtiyaç duyulmasına neden olmuştu ki, bu memurlar da devletin dayandığı Hanefî medreselerin mezun



öğrencilerinden tedarik edildi. Artık Hanefî öğrenciler ve taraftarları vezirlik, kadılık, hatiplik, kâtiplik, muhtesiplik, reislik, vaizlik v.s. bürokratik kadrolarını hızla doldurdular. Üstelik ülkede ticarî ve ekonomik gücü temsil eden dihkân sınıfının tasfiyesinden boşalan alanı da dolduran Hanefî uleması, birden bire toplumda ve devlette büyük bir güç ve nüfuzun sahibi oldular.

Bu noktadan sonra hakanın statüsünün dahi tartışılır veya kararlarının eleştirilebilir olduğu sürecin başladığı ortamda Batı Türk Hakanlığı hakanları ile Hanefî âlimler arasında çetin bir mücadele ve çatışma başladı.²⁵ Halkın sevgisini ve takdirini kazanmış bulunan Tamgaç Han İbrâhîm, ulemeden Seyyid Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî'yi idam ettirdi. Bu olay üzerine Vâiz Ebû Şucâ el-Alevî hakanlığa layık değilsin diye tenkit ettiğinde halk, Tamgaç Han İbrâhîm'in yanında yer aldı. Burada hatırlanması gereken bir husus vardır ki o da İslâm öncesi hakanların statüsüdür. Bu dönemde hakanlar sadece dünyevî hayatın değil, dinî hayatın da tek otoritesi idiler. Dolayısı ile tanrı tarafından hakanlık tahtına oturtulan Türk hakanı, mutlak otoriteyi temsil ediyordu. Tartışılmaları yahut şikâyet edilebilecekleri başka bir üst merci yoktu. Halbuki Hârûn Buğra Han'ın 991 yılında hilafet makamını tanınması ile halk açısından, fiilen olmasa da hukuken bir üst merci ortaya çıkmıştır. Bu durum hakanların mutlak otoritesini en azından hukuken sarsmıştır. Ayrıca bu, din-devlet ilişkisi açısından sentezlenemeyen ve günümüze kadar şöyle ya da böyle çatışma halinde kalan meselelerden biri olarak kalmıştır.

Şemsü'l-Mülk Nasr b. İbrâhîm (1068-1089) dönemine geldiğinde bu kez Hanefî âlimlerin Buhârâ'daki öncülerinden Ebu'l-İbrâhîm İsmâîl b. Ebî Nasr Saffâr, önce hasedilmiş ve sonra öldürülmüştür. Hakan dahi olsa sözünü esirgemeyen Saffâr'ın öldürülmesi her halde taht değişikliği sırasında kimin tarafında olduğu ile alakalı idi. Diğer taraftan Şemsü'l-Eimme es-Serahsî yine Hakan tarafından "bir nasihat sözü" nedeniyle kuyu hapsine atılmış ve uzun yıllar çıkmamıştır. Tamgaç Han Hızır (1080-1087)'in saltanatında mutesib, kadı v.s. makamlara getirilen Ebû Nasr Ahmed b. Süleymân el-Kâsânî el-Hanefî, Hakan'ın halefi Han Ahmed (1087-1095) devrinde vezirlik makamına getirilmiş, ancak yakınlarından birinin ataması nedeni ile öldürülmüştür.

Şartlar her geçen gün bürokrat ulemanın aleyhine gelişince, diğerleri gibi mallarının müsadere edilmesinden korkan Şâfiî mezhebinin önderlerinden Tâhir b. İlk, hac bahanesi ile Mâverâünnehr'den ayrılarak Selçuklu başkenti İsfahan'a geldi ve Selçuklu sultanı Melikşâh'ı bölgeyi almaya teşvik etti. Sultan Melikşâh ve Şâfiî mezhebenden veziri Nizâmü'l-Mülk kalabalık ordusu ile 1089 yılında Mâverâünnehr'i ele geçirerek, Batı Türk Hakanlığı'nı ve ardından da

Doğu Türk Hakanlığı'nı himayesi altına aldı. Kendisinden bolca şikâyet edilen Han Ahmed esir edilerek, İsfahan'a gönderildi. Ancak bölgede bir türlü istikrar sağlanamadı ve nihayet Han Ahmed, Semerkand tahtına iade edildi (1092). Han Ahmed, tebdili kıyafet ile ulema kontrolündeki esnafı teftişle baskıyı artırınca, 1095 yılında asker destekli Hanefî ulemasının yaptığı bir ihtilal ile tutuklandı ve mahkemede zındık olduğuna hükmedilerek idam edildi. Herhalde Han Ahmed kabristanda ehlisünnet dairesi içinde olmayanların tarafına defnedildi. Zira, el-Caferî nisbesi taşıyan ve 1101 yılında vefat eden Seyyidü'l-Âlim ez-Zâhid Ebî Bekr Zeyd el-Caferî ez-Zeynî, Han Ahmed'in makberesi yanına defnedilmiştir. Ayrıca, Hanefî-Mâtürîdî âlimi es-Saffâr'ın yakın arkadaşı kadı ve imam Ebî Usame el-Kermîni'nin 1095 yılında "şehîd" sıfatı ile öldüğü yönündeki Nesefî (ö.1142)'nin kaydı, Han Ahmed'in idam hükmünü veren kişinin bu âlim olabileceğini akla getirmektedir. Bu ihtilal ile de olaylar durulmamıştır. 1098-1102 arasında saltanat süren Kadir Han Cibril, önce Semerkand'da kendisinin saltanat naibliğine getirdiği Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Alevî el-Bağdâdî'yi bir süre sonra idam ettirdi.

Bütün bu olaylara kayıtsız kalmayan ve Horasan'ın başşehri Merv'de ikamet eden Selçuklu Melik Sencer, derinleşen bu sorunların kaynağı olarak görülen Hanefî âlimi Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl ez-Zâhid es-Saffâr'ı ve ailesini Buhârâ'dan Merv'e sürgün etti. Yerine Mervli Hanefî âlimi Abdu'l-Azîz b. Ömer b. Mâze'yi Mâverâünnehr'e göndererek, Buhârâ'da Hanefî taraftarlarının reisliği makamına getirdi. Bu şekilde en azından Buhârâ'da sorun kısmen çözüldü. Ancak, Hanefî uleması bu kez etkinliğini Batı Türk Hakanlığı'nın merkezi Semerkand'da yoğunlaştırdı. Şehirde herkesin akıl danıştığı Müderris Fakih eş-Şerîfî'l-Eşref b. Muhammed b. Ebu'l-Şucâ el-Alevî es-Semerkandî, Batı Türk hakanı Arslan Han Muhammed (1102-1130)'in aleyhine onun oğlu ve veliahdı II. Şemsü'l-Mülk Nasr'ı tahta çıkarma hayaline kapıldı. Fakat veliahdın kendisine meyletmemesi üzerine şehir reisi ile birleşerek onu öldürdüler. Bunun üzerine Arslan Han Ahmed diğer oğlu Türkistan hakimi Kadir Han Ahmed'i Semerkand'a çağırdı. Kadir Han Ahmed, derhal Müderris Fakih eş-Şerîfî'l-Eşref'i öldürdü. Bu olay kaynaklarda rastlanan mücadeleye dair son veridir. Hakanlık 1212 yılında tarih sahnesinden silininceye kadar siyasi merkez Semerkand olarak kaldı. Diğer taraftan Buhârâ'daki siyasi bir imtiyazı bulunmayan Hanefî reisliği Moğol istilasına kadar Abdu'l-Azîz el-Mâze ailesinin yani Âl-i Burhân'ın elinde devam etti.²⁶

5. Tasavvuf

Türk hakanları, İslam'a tasavvuf kapısından giren ve tasavvuf penceresinden bakan derviş tabiatlı



kişiler olarak kaynaklarda tarif edilir. Hakanların ilk Müslüman atası Satuk Buğra Han'a İslâm'ı anlatan ve Müslüman olmasına vesile olan Ebû Nasr Sâmânî, mürşid mertebesinde bir mutasavvıf idi. İlig Nasr'ın kardeşi Arslan Han Mansûr, rivayete göre tahtan kendi isteği ile çekilerek derviş olmuştur. Aynı şekilde dindar bir şahsiyet olan Kılıç Tamgaç Han İbrâhîm b. Hüseyin de tahtını oğluna bırakarak, Buhârâ'da inzivaya çekilmiştir. Kadir Han Yûsuf ve oğlu Arslan Han Süleymân hakkında bilgi verilirken, diğer devletlerin aksine Türkistan hanlarının hiç içki içmedikleri kaynaklarca özellikle vurgulanır. Din onlara göre sadece halka farz değil, hakanlar içinde farzdır. Ehl-i tasavvuf olan Arslan Han Muhammed, Nemedpûş lakaplı mutasavvıf Şeyh Hasan b. Yûsuf el-Buhârî es-Sâmânî'ye manen bağlı idi.²⁷ Hakanların tasavvuf ehli ile olan bu yakın ilişkileri, onların himayesinde tasavvufun ülkede alabildiğine gelişmesine zemin hazırlamıştır ki, Hoca Ahmed Yesevî (öl.1166) bu şartlarda ortaya çıkmıştır. Yesevîlik, Aşağı Seyhûn boyları, Buhârâ ve Semerkand çevresinde meskûn olan Oğuzlar arasında hızla yayılarak, siyasî şartlar paralelinde (bilhassa Moğol istilası ile) Oğuzların taşıyıcılığında Horâsân, Anadolu ve Balkanlara kadar uzanmıştır.²⁸

İSLÂMÎ DÖNEM TÜRK HAKANLIĞI (921-1212) HANEVÎ ÂLİMLERİ	AÇIKLAMALAR	
	Unvan, Meslek, Resmî Görev v.b.	Hakanlık Mensupları
Ebû Nasr Sâmânî (ö. 955'den önce)	Sâmânî emîr. Mutasavvıf (Kutb ve Üveys) Tüccar	Oğulcak Kadir Han (ö. 921) Satuk Buğra Han (921-955)
Ebu'l-Hasan Muhammed b. Süfyân b. Muhammed b. Mahmûd el-Kelemâtî (ö.961'den önce)	Kelamcı, Fakih, Edîb, Kâtîb	Baytaş Arslan Han Musa (955-960 ...?)
Ebu'l-Hasan Saîd b. Hâtîm Üsbânîkesî	Fakih, Gezgîn	Arslan Han Ali (ö.998)
Ebû Zer Ammâr b. Hamd et-Temîmî el-Bağdâdî (ö.997)	Fakih, Gezgîn	Arslan Han Ali (ö.998)
Ebu'l-Fazl et-Temîmî	Fakih	Buğra Han Hârûn (ö.992) ve Halife iddiacısı Abdullah b. Osman el-Vâsîkî'nin müttefiki
Muhammed b. Abdûh	Kâtîb	Kadir Han Yûsuf (1025-1031) Buğra Han Muhammed (1057-1058)

Abdullah Fârisî	Buhârâ Hatîbi, Elçi (Gaznelilere 1036'da gönderildi.)	Arslan İlig Yûsuf (1035-1041)
Abdu'l-Melik b. Ahîd el-Herkânî (ö.1056: Veba Yılı)	Müftü (Eş-Şeyh el-İmâm)	Tamgaç Han İbrâhîm (1041-1068)
Ebu'l-Kâsım Semerkandî (1068'den önce)	Seyyid, eş-Şehîd	Tamgaç Han İbrâhîm (1041-1068)
Ebû Şücâ' el-'Alevî	Vâiz, Zâhid	Tamgaç Han İbrâhîm (1041-1068)
Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Ebî Nasr es-Saffâr (ö.1068)	Fakih Buhârâ İmâmı Şehîd	Şemsü'l-Mülk Nasr (1068-1080)
Şemsü'l-Eimme es-Serahsî	Fakih, İmâm	Şemsü'l-Mülk Nasr (1068-1080) Tamgaç Han Hızır (1080-1087 ?) Han Ahmed (1087-89 ve 1092-95) Tamgaç Han Hasan (1069-1103)
*Ebû Cafer Muhammed el-Buhârî (*Hanefî ?)	Halep Kadısı, Elçi (İsmâîli Mektuplar getirdiği iddia edilen elçi)	Şemsü'l-Mülk Nasr (1068-1080)
Ebû Nasr Ahmed b. Süleymân el-Kâsânî el-Hanefî (ö.1087)	Muhtesib, Kadiyu'l-Kudât, Vezir	Tamgaç Han Hızır (1080-1087 ?) Han Ahmed (1087-89 ve 1092-95)
Ebû Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed el-Herkânî	Herkân hatîbi, Vezirin Herkân nâibi	Han Ahmed (1087-89 ve 1092-95)
Ebu'l-Usr Pezdevî (ö.1089)	Buhârâ Kadısı (Mâturîdî Kelamcı)	Tamgaç Han Hızır (1080-1087 ?) Han Ahmed (1087-89 ve 1092-95)
Ebî Usame Abdu'l-Vâhid b. Tâhir b. Muhammed el-Kermîni, (ö.1095)	Kadı, İmâm (Şehîd es-Saffâr'ın yakın arkadaşı), Şehîd	Kılıç Tamgaç Han Mes'ûd b. Muhammed (1095)
Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Alevî el-Bağdâdî (ö.1102)	Semerkand Nâibi (Naib-i Saltanat)	Kadir Han Cibril (1098-1102)
Ebû Muhammed Abdurrahman b. Yahya b. Yûnus el-Çiğîlî (ö.1122)	Semerkand Hâtibi	Kadir Han Cibril (1098-1102)
Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî (ö. 1100)	Semerkand'da Kadiyu'l-Kudât, (Mâturîdî Kelamcı)	Kadir Han Cibril (1098-1102)
Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl ez-Zâhid es-Saffâr	Buhârâ'da İmâm Merv'e Sürgün, Sultan Sencer (1118-1157)	Arslan Han Muhammed (1102-1130)



ÂL-İ BURHÂN (Buhârâ Hanefî Reisliği) 1. Abdü'l-Azîz b. Ömer b. el-Mâze (1102-1124) 2. Hüsâmü'd-Dîn Ebu'l-Mefâhir Ömer Eş-Şehîd (1124-1141) 3. Tâcü'l-İslâm Ahmed b. Abdü'l-Azîz 4. Muhammed b. Ömer b. Abdü'l-Azîz 5. Abdü'l-Azîz b. (Ömer) b. Abdü'l-Azîz 6. Ömer b. Mes'ûd b. Ahmed 7. Muhammed b. Ahmed b. Abdü'l-Azîz (ö.1220) İftihârü'd-Dîn b. Ahmed (ö.1220) Azîzü'l-İslam b. Muhammed (ö.1220) Melikü'l-İslâm b. Muhammed (ö.1220)	Hanefî Reisi Fakih, Hatîb, [Nu'mânü's-Sânî (İkinci Ebû Hanîfe), Sadr-ı Cihân, Burhânü'd-Dîn, Burhânü'l-Mille ve'd-Dîn]	Arslan Han Muhammed (1102-1130) Kılıç Arslan Han Osmân (1204-1212)
Nemedpûş Hasan b. Yûsuf el-Buhârî es-Sâmânî (ö. 1116)	Mutasavvîf, Şeyh, Baba	Arslan Han Muhammed (1102-1130)
el-Hüseyn Ali el-Lemâşî el-Hanefî	Fakih, Elçi (1128'de Dârü'l-Hilâfe'ye elçi olarak gönderildi.)	Arslan Han Muhammed (1102-1130)
eş-Şerîf el-Eşref b. Muhammed b. Ebû Şücâ el-Alevî es-Semerkandî (es-Seyyid el-İmâm el-Ecell el-Eşref)	Fakih, Semerkand'da Müderris, Şehîd	Arslan Han Muhammed (1102-1130)
AHMED YESEVÎ (ö.1166) [Buhârâ'da Hoca Yûsuf Hemedânî (ö.1140) Hoca Abdullah Berkî (ö.1160) Hoca Hasan Andakî (ö.1157) Hoca Abdü'l-Hâlık Gucduvânî	Mutasavvîf, (1160) Bir süre Buhârâ'da tekkenin reisliği,	Arslan Han Muhammed (1102-1130) ve oğlu Kadır Han Ahmed (Türkistan Hâkimi)

Yesi'ye dönüş (1161)]		
Ebu'l-Mecd Mahmûd b. Abdü'l-Celîl el-Kâşgarî el-Hanefî	Elçi, Bağdâd'a gönderilen ve 1105 yılında Halife el-Mustazhir Billah ile görüşen Doğu Türk Hakanlığı elçisi.	Arslan Han Ahmed (1103-1128)
Ebî Hafs Ömer b. Şuayb b. Ebi'l-Kâsım es-Serâm ed-Dîzekî	Kadı, Kadiyu'l-Muasker	
Ebi'l-Hasan Ali b. el-Huseyn b. Muhammed el-Mervezî	Kadiyu'l-Kudât	
Ahmed b. Mansûr	Vezir	
Ali b. Osman el-Üşî (ö. 1179)	Kadı, İmam, Şeyh (Mâtürîdî Kelamcı)	Kılıç Tamgaç Han Muhammed b. Mes'ûd (1170-1179) Kutluğ Bilge Han Abdü'l-Hâlık b. Hüseyin (1179)
Nureddin es-Sâbûnî (ö. 1184)	İmâm (Mâtürîdî Kelamcı)	Kılıç Tamgaç Han İbrâhîm b. Hüseyin (1178-1204)

Dipnotlar

1. Hakanlığın siyasi tarihi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Soner Hunkan, Türk Hakanlığı (Karahanlılar) 776-1212, İstanbul, 2007.
2. Müneccimbaşı, Şeyh Ahmed, Câmîü'd-Düvel (Karahanlılar Fasikülü), Trc.: N. Lugal, İstanbul 1940, s.2-3.
3. el-Karşî, Cemal, Mülhakâtü's-Surâh, Nşr.: V. Barthold, Turkestan, I, Petersburg 1898; Tezkire-İ Satuk Buğra Han, Müstensih: Molla Hâcî, Buğra Hanlar Tezkiresi, Nşr.: Abdurrahim Sabit, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1988.
4. el-Karşî, s.
5. Buğra Hanlar Tezkiresi; el-Karşî,
6. Karşî, s.131.
7. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi, XI, Ed.: M. Tulum, Bahar Yayınları (ofset), İstanbul 1991, s.81.
8. Kârşî, s.132
9. Sem'ânî, Ebî Sa'd Abdülkerîm, el-Ensâb, Nşr.: M. E. Demec, X, Beyrut, 1981, s.458-459.
10. Neseffî, Ebû Hafz Necmü'd-Dîn Ömer, el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand, Nşr.: M. Fâryâbî, Mektebetü'l-Kevser, es-Suudiyye, 1991, s.21-22.
11. Makdisî, el-Beşşârî, Ahsenü't-Tekâsîm fi Marifeti'l-Ekâlîm, Beyrut, Dârü'l-Hayâi't-Türâsî'l-Arabî, 1987, s.220.
12. Neşrî, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşrî Tarihi, (Yay. F. R. Unat ve M. A. Köymen), I, Ankara, TTK Yayınları, 1995, s.17.



13. Sem'ânî, I, 1980, s.210.
14. Neseî, s.475.
15. Zahîrî'd-Dîn Ruzrâverî, Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-Ümem, (ve devamı, Kıt'atü min Târîhi Ebi'l Hüseyin Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâtîb, (Thk.: H. F. Amedroz), 8. Cüz, IV, Kahire, Tarihsiz, s. 373-374.
16. Zahîrî'd-Dîn Ruzrâverî, s. 374.
17. Zahîrî'd-Dîn Ruzrâverî, s. 374.
18. C. İşanhanov-B. Koçnev, "Drevneyşie Karahanidskie Monety", İMKU, Vıpusk 15, Taşkent 1979, s. 142-152.
19. en-Nesevî, Şehâbüddîn, Sîret-i Celâlû'd-Dîn Mengübernî, Nşr.: M. Mînevî, İntişârât-ı Benegâh ve Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran 1344, s.36
20. Saffet Bilhan, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", AÜEBFD., XV/2 (Ankara 1982) s.117-124; Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed. Târîhü Buhârâ, (Arp. Trc. E. A. Bedevî ve N. M. Et-Terâzî), Kâhire, Dârü'l-Meârif, 1363, s.20.
21. Bu medreselerin toplu bir listesini dizin halinde görmek için bkz. Neseî, Ebû Hafs. (1999) el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand, (Nşr.Yûsuf el-Hâdî), Tahran.
22. Bkz. Y. Z. Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehr İslâm Hukukçuları, Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.
23. Saffet Bilhan, a.g.m., s.117-124.
24. Ömer Soner Hunkan, Türk Hakanlığı Karahanlılar, İstanbul, 2007.
25. Bu mücadele ve çatışma 2006 yılı XV. Türk Tarih Kongresinde detaylı olarak ele alınmıştır. Bkz. Ömer Soner Hunkan, "Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nda Hanedan ve Bürokrat - Ulema Çatışması: İlk Bürokrat Ulema İhtilali", XV. TTK, Selçuklu Devleti ve Beylikler Dönemi Tarihi, Ankara 2010, III/653-666; Ayrıca bkz. Aynı müellif, "Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nın Dinî Siyaseti'nde Mâturîdî Âlimlerin Rolü" Ahmet Yesevi Üniversitesi Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği), Türkistan, Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015.
26. Ali Öngül, "Burhan Ailesi", DİA, VI/430-432.
27. Mu'înü'l-Fukarâ, s.60-61.
28. Bu konuda bkz. M. F. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, DİB Yayınları, 1991.

Kaynakça

- BİLHAN, Saffet, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", AÜEBFD., XV/2 (Ankara 1982) s.117-124.
- el-AVFÎ, Muhammed, Cevâmîü'l-Hikâyât ve Levâmîü'r-Rivâyât, Nşr.: C. Şiâr, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1374.
- el-KARŞÎ, Cemal, Mülhakâtü's-Surâh, Nşr.: V. Barthold, Turkestan, I, Petersburg 1898.
- en-NESEFÎ, Ebû Hafz Necmü'd-Dîn Ömer, el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand, Nşr.: M. Fâryâbî, Mektebetü'l-Kevser, es-Suudiyye, 1991.
- en-NESEFÎ, Ebû Hafs. (1999) el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand, (Nşr.Yûsuf el-Hâdî), Tahran.
- en-NESEVÎ, Şehâbüddîn, Sîret-i Celâlû'd-Dîn Mengübernî, Nşr.: M. Mînevî, İntişârât-ı Benegâh ve Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1344.
- es-SE'ÂLEBÎ, Ebû Mansûr. Yetîmetü'd-Dehr fi Mehâsini Ehli'l-Asr, Nşr.: M. Muhyü'd-Dîn Abdü'l-Hamîd, Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, Kahire 1375 / 1956, IV/192.
- es-SEM'ÂNÎ, Ebî Sa'd Abdülkerîm, el-Ensâb, Nşr.: M. E. Demec, I-XII, Beyrut, 1980-1984.
- GRENARD, M. F. "Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarihi", Trc.: Osman Turan, Ülkü, 74(1939), s. 145-149; 79(1939), s. 45-52.
- HÂCİB, Yûsuf Has, Kutadgu Bilig, Trc.: R. R. Arat, TDK Yayınları, Ankara 1991.
- HUNKAN Ömer Soner, "El-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand'da Türk Hakanlığı (Karahanlılar)", TÜEFD., 5/9 (Ocak 2015), s. 1-17.
- HUNKAN Ömer Soner, Kazanlı Türk Bilgini Şehâbeddin Mercânî ve Gurfetü'l-Hevâkîn li Urfeti'l-Havâkîn'e Göre Satuk Buğra Han ve Oğulları, İstanbul 2009.
- HUNKAN Ömer Soner, "Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nda Hanedan ve Bürokrat - Ulema Çatışması: İlk Bürokrat Ulema İhtilali", XV. TTK, Selçuklu Devleti ve Beylikler Dönemi Tarihi, Ankara 2010, III/653-666.
- HUNKAN Ömer Soner, Türk Hakanlığı (Karahanlılar), İstanbul 2007.
- İBN KUTLUBOĞA, Tâcû't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye, Nşr.: el-Hulv, Bağdâd 1962.
- İBNÜ'L-ESİR, el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi, I-XII, Ed.: M. Tulum, Bahar Yayınları (offset), İstanbul 1991.
- İŞANHANOV C. - KOÇNEV, B. "Drevneyşie Karahanidskie Monety", İMKU, Vıpusk 15, Taşkent 1979, s. 142-152.
- MAKDİSÎ, el-Beşşârî, Ahsenü't-Tekâsîm fi Marifeti'l-Ekâlim, Beyrut, Dârü'l-Hayâi't-Türâsi'l-Arabî, 1987.
- MU'İNÜ'L-FUKARÂ, Târîh-i Mollâzâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ, Nşr.: A. G. Me'ânî, İntişârât-ı Kitâbhâne-i İbn Sinâ, Tahran 1339.
- MÜNECCİMBAŞI, Şeyh Ahmed, Câmîü'd-Düvel (Karahanlılar Fasikülü), Trc.: N. Lugal, İstanbul 1940.
- NERŞAHÎ, Ebû Bekr Muhammed. Târîhü Buhârâ, (Arp. Trc. E. A. Bedevî ve N. M. Et-Terâzî), Kâhire, Dârü'l-Meârif.



- NEŞRÎ, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşri Tarihi, (Yay. F. R. Unat ve M. A. Köymen), I-II, Ankara, TTK Yayınları, 1995.
- ÖNGÜL, Ali, "Burhan Ailesi", DİA, VI/430-432.
- RUZRÂVERÎ, Zahîrî'd-Dîn Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-Ümem, (ve devamı, Kıt'atü min Târîhi Ebi'l Hüseyin Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâfîb, (Thk.: H. F. Amedroz), 8. Cüz, Cilt: IV, Kahire Tarihsiz.
- TEZKİRE-İ SATUK BUĞRA HAN, Müstensih: Molla Hâcı, Buğra Hanlar Tezkiresi, Nşr.: Abdurrahim Sabit, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1988.
- USTA, Aydın. Türklerin İslamlaşması Serüveni, Sâ mâniler, İstanbul 2013.



Yrd. Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ
İstanbul

Son Devir Osmanlı Düşüncesinde İtikad Tartışmaları ve Ebû Hanîfe

227

Giriş

İmâm-ı A'zam'ın ve Hanefiliğin Türk tarihindeki mevkiine dair, birçok şey yazılıp çizilmiştir. Geriye doğru Türk tarihine baktığımız zaman, Hanefiliği sadece fikhî bir mezhep veya İslâm'ın hukukî yorumu olarak görmek nâkıs kalır. Bu meselede, itikattan siyasete, aidiyetten kimlik inşasına kadar geniş bir yelpazenin dikkate alınması icap eder. Hanefiliğin haiz olduğu bu kapsayıcılık, Osmanlı'nın son devrinde modernleşmenin icbarları zaviyesinden ortaya çıkan tartışmalarda, Hanefiliği ve Ebû Hanîfe'yi birçok tartışmanın merkezine yerleştirecektir.

Modernleşme-Hanefilik ilişkilerini incelemek, daha geniş bir ilgi ve çalışmayı hak etmektedir. Bizim ilgimiz, Ebû Hanîfe'nin şahsı ile irtibatlı olup modernleşme devri boyunca zuhur eden tartışmalarla sınırlıdır. Fakat Ebû Hanîfe üzerinden yürütülen tartışmalar, bir alana da hasredilemez. Zira Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte Ebû Hanîfe, başta *Kur'an*'ın tercümesi ve Türkçe ibadet olmak üzere, İslâm hukukunun modernizasyonu, kanunlaştırma hareketleri ve hususen *Mecelle* tecrübesi, içtihat, örf, maslahat, mezhep tartışmalarına kadar birçok meselede gündeme gelmiştir. Ebû Hanîfe, Ali Suavi'nin Türkçe ibadet meselesinde gündeme getirmesinden itibaren,



“Adet muhkemdir” kaziyyesinden örfe geçiş çabalarına¹, mezhep-aidiyetinden Türk Müslümanlığı tartışmalarına, Abdülhamid idaresinde müşahhaslaşan iktidar/padişah/halife iradesine karşı çıkışa² kadar uzanan birçok tartışmanın merkezinde yer almaktır. Modernleşmenin icbar ve icapları muvacehesinden mevcut durumu aşma ve modernleşmeyi kolaylaştırma adına, Ebû Hanîfe'nin referans olarak kullanıldığı birçok alan vardır.³

Bizim doğrudan ilgilendiğimiz husus, bu devrede ortaya çıkan itikat tartışmalarında, Ebû Hanîfe'nin kimliği ne ifade etmektedir, suali merkezindedir. Bu soruya geçmeden önce, son devir itikat tartışmalarına bakmakta fayda vardır. Kelâmî olarak, “Yeni İlm-i Kelâm” olarak adlandırılan bir dönemden söz ederken, özellikle batıdan gelen yeni fikri akımların karşılanması, mevcut durumu çözecek yeni arayışlar, matbuatın yaygınlaşması, yeni bir usulle eğitim-öğretim yapan kurumların ihdası, popüler düzeyde halk katmanlarının modernleşmeyle alakalı problemlerinin aşılması gibi saiklerle, gazete ve dergi yazıları, risaleler, ilmiyeler, ders kitapları kaleme alınmış, basılmış ve yaygınlaşmıştır. Bunun yanında, Yeni İlm-i Kelâm başta olmak üzere, kelâmî, felsefi ve tasavvufî eserlerde, İslâm ile batı düşüncesinin ürünleri arasındaki tenakuzlar, tedahüller fasledilmiştir.

Bu faaliyetler arasında, Osmanlı zihin dünyasında itikadî olarak yaşanan değişim ve tartışmalarda, Osmanlı ilim geleneği ve halk telakkisinde Ebû Hanîfe'nin mevkiî yeniden gündeme gelmiştir. Zira arayışların itikadî alana tekabül eden taraflarına baktığımız zaman, Osmanlı zihin dünyasında içkin halde bulunan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mensubiyetinin Mâtürîdî-Hanefî yorumu, sadece medrese düzeyinde var olan bir telakkî değil, aynı zamanda halk kültürünü ve irfanını şekillendiren muhalled eserlerde karşımıza çıkan bir aidiyeti ifade eder. Bu aidiyet, halk arasında çokça yaygın olan eserlerde ortaya çıkarken, aynı zamanda özellikle *Fıkh-ı Ekber* üzerinden İmâm-ı A'zam'ın itikadî belirleyiciliği görülmektedir. Osmanlı son devrine kadar, Hanefîlik ile Mâtürîdîliğin itikadî sahada müradif olarak okunabilmesi, İmâm-ı A'zam'ın akaid alanındaki mevkiîyle alakalıdır.⁴

Ebû Hanîfe'nin, son devir Osmanlı düşüncesinde menakıbının tercüme edildiği, biyografik eserlerin kaleme alındığı, hususî hayatı ve fikriyatı ile irtibatlı çeşitli teliflerin yapıldığı görülmektedir.⁵ Yine aynı şekilde, Osmanlı ilim dünyasının temel metinlerinden olan *Fıkh-ı Ekber*'in ve şerhlerinin basıldığı, vasiyetnamesinin tercüme ve şerh edilerek yayımlandığını da zikretmekte fayda vardır.

İtikad Tartışmalarındaki Yeri

İmâm-ı A'zam'ın, “fıkıh” tanımından hareketle, Ehl-i Sünnet'in yolunu ilk çizen İmâm olduğu

vurgulanmıştır. Birinci imâmın Ebû Hanîfe, ikincisinin İmâm Mâtürîdî olduğu vurgulanarak, Ehl-i Sünnet'in itikadî çerçevesi, İmâm-ı A'zam'a nispet edilmektedir:

“İmâm-ı A'zam (r.a) yalnız hükümlerin fûrû'unda değil, selamete ermemiz için itikad ve amel konusunda da kendisine uyacağımız en büyük imamımızdır. Onun, Ehl-i Sünnet itikadını da herkesten önce düzenleyip temellendirdiği ve bu yolda eserler verdiği...”⁶

Mâtürîdî ve Eş'arî de, İmâm-ı A'zam tarafından düzenlenen itikad anlayışının şârihleridir. Açılan bu yolda, modernleşmenin icbarları doğrultusunda, Kalam ilmiyle ilgili arayışlarda, ders kitapları ve ilmiyeler etrafında ortaya çıkan itikadî tartışmalarda, Ebû Hanîfe'ye dönüşler vardır. Meselâ, modernleşmenin ilk tesirlerinin görüldüğü ilmiyelerden biri olan *Dürr-i Yektâ'yı*, yine kendisi şerh eden Es'ad Efendi Konevî eseri kaleme alış prensiplerini dile getirirken şöyle der:

“(...avâm-ı nâs hakkında ta'lîm ve taallümü âsân olması için fukuhâ-yı 'izâm-ı Hanefiyyeden) yani sirâcül-ümmü ve imâmü'l-eimme Nu'mân bin Sâbit Ebû Hanîfe aleyhirrahe hazretlerinin edille-i şer'iyye ile beyân eylediği mesâil-i i'tikadiyye ve ameliyyeye itina, fûrû' ve usûl ve delîl ve medlûlünde istifsâ etmeleriyle İmâm-ı müşârünileyh hazretlerine intimâ edüb mezheb-i müstesûblarında fukuhâ ad bulunan ulemâ-i fehâmın tahrîrleri üzere akâid ü a'mâlde (esah akvallerinden) intihâb ve rivâyât-ı zaifeden ictinâb ederek (kadr-i kifâye) mesâilî hâvî (lisân) azbû'l-beyân (türkî üzere bir risâle)...”⁷

Benzer bir temellendirmeyi, Hacı Reşîd Paşa'nın *Dîn-i Mübîn-i İslâm*'ında da görmekteyiz.⁸ İslâmcılar tarafından neşredilen *Sebilürreşad* mecmuasının yazarlarından ve Cumhuriyet devri dinî hayatın en mühim simalarından Ahmet Hamdi Akseki'nin *Dinî Dersler* ve *İslâm Dini* adlı eserlerinde, Hanefîlik ve İmâm-ı A'zam'a çokça yer verilmektedir. Özellikle Cumhuriyet sonrası kaleme aldığı eserlerde, bu husus daha belirgindir. Yukarıda modernleşme devri boyunca dinî-itikadî meselelerin gündeme gelmesinin belli saiklere bağlı olduğunu ifade etmiştik. Şimdi, Ebû Hanîfe'nin gündeme gelmesinin altında hangi saiklerin yattığına ve gündeme getirenlerin hangi gayeye matuf olarak bunu yaptıklarına bakalım.

A. İtikad tartışmalarında Ebû Hanîfe'nin Yeri: Selef ve Selefilik

Selefilik tartışmaları, modernleşmenin icbarları doğrultusunda İslâm'ın ve Müslümanların karşılaşmış oldukları problemlere çözüm bulmak için, İslâm tarih tecrübesinin ve ilmî mirasının paranteze alındığı bir devirdir. Bu devirde Hind-alt kıtası, Vehhâbilik, Mısır merkezli Efgânî, Abduh,



Reşid Rıza çizgisinin ortaya koyduğu arayışlar, temel olarak iki hususa odaklanmışlardır. Birincisi; İslâm'ın modern/batılı değerlerle uyumlu hale getirilmesidir. Özellikle itikadî sahayla alâkalı olarak baktığımızda, her şeyin aklileştirildiği bir din telakkisinin ortaya çıkması. (Nübüvvet, mucize, sünnetullah, hüsn-kubuh, kaza ve kader ...) İkincisi; birincisiyle bağlantılı olarak İslâm tarih tecrübesinin tenkididir.

Yapılan bu ameliyelerde iki netice ortaya çıkmıştır. Birincisi; itikad-akaid alanının saflaştırılması yani İslâm'ın ilk devirlerinde mevcut olmayan (tasavvuf/kelam ve felsefe) unsurlardan arındırılması. İkincisi de, tasfiye edilen (tasavvuf/kelam/felsefe) bu unsurlar yerine batı ilim ve hayat telakkisinin dinî bir çerçevede yerleştirilmesi. İlk ameliye olan tarihî tecrübenin ayıklanması sürecinde, kaynaklara/asr-ı saadete dönüş çabalarının bir gereği olarak, itikadî/kelâmî alanda da geri dönüşlerde en çok öne çıkan isim, bu topraklar özelinde, Ebû Hanîfe'dir.⁹

Diğer fikhî mezheplerden sadece Hanbelîliğin itikadî karaktere sahip olduğu göz önünde bulundurulunca, Hicâz merkezli fikrî çabalarda, Hanbelîlik-İbn Teymiyye çizgisi referans alınırken, özellikle İstanbul merkezli arayışlarda, Selefilik, tarihî tecrübeden arınma şeklinde tezahür etmektedir. İbn Teymiyye'nin İstanbul merkezli Türk coğrafyasında tarihî olarak karşılığı olmadığı için zımnen İbn Teymiyye'ye dönüşler olsa da, bariz bir Hanbelî-İbn Teymiyye-Vehhâbilik çizgisinin (Hüseyin Kazım Kadri gibi birkaç istisna hariç) mevcudiyetinden söz edilemez. Bunu paranteze alacak şekilde ikinci bir hususa işaret etmekte fayda vardır. Modernleşme döneminde İslâm düşüncesinde tasavvuf, mezhepler arasında Cebriye, Ehl-i Sünnet içinde Eş'arîlik tenkit edilmiş; İslâm düşüncesinde felsefe, mezhepler arasında Mu'tezile, Ehl-i Sünnet içinde de Mâtürîdîlik yüceltilmiştir. Modernleşmenin yüceltilen kavramları olan akıl, bilim, hürriyet gibi hususlara, doğrudan Mu'tezile üzerinden gidemeyenler, Mâtürîdîlik şemsiyesi altında ilerlemeyi tercih etmişlerdir. İstanbul/Osmanlı merkezli baktığımızda, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde var olan doğrudan Selefî ve Mu'tezilî yönelişler, burada Mâtürîdîlik-Hanefîlik adı altında yapılmaya çalışılmıştır. Mâtürîdîliğin, İslâm dünyasının klasik merkezlerinden uzak oluşu, oryantalist tenkitlerin Eş'arîliğe yönelmesi ve Mâtürîdîliğin tenkitten uzak olması, böyle bir tercihin saiki olurken, Mâtürîdîlik de mevcut (kelâmî ve felsefî müktesebatından arındırılarak) Hanefîliğe irca edilmiş ve Ehl-i Sünnet çatısı altında değerlendirilme politikası güdülmüştür. Şahsî hayatında ve kaleme aldıklarında, bariz bir Selefilik görülen İzmirli'nin, selefî Ebû Hanîfe'ye nispetle savunması ve kendi selefîliğini bu çizgi

üzerinden meşrulaştırması, tam da bu çabanın bir neticesidir.

İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm'ın programını açıkladığı *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*'de, *Fıkh-ı Ekber*'i, kelâm ilminin karşısına yerleştirmekte ve kelâm yerine selefî gelenekte olduğu gibi akaid anlayışına dönmektedir. İzmirli tanımlamayı şu şekilde yapmaktadır: "*Fıkh-ı ekber*; tevhid ilmini; eimme-i dînin, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'in akaidi ki ismi *fıkh-ı ekber* idi. Diğeri ehl-i bid'at ve fırkanın akaidi ki, ismi *ilm-i kelâm* idi."¹⁰

Akaid-kelam ayırımına dönerek söylersek, fikh-ı ekber; tarihî süreçte birçok unsurun dahil olduğu kelâm/akaid alanındaki safiyeti temsil eder. Tarihî tecrübenin paranteze alınması ve daha saf ve sade bir akaid anlayışı modern dönemde aşılımaya çalışılan kozmoloji, varlık nazariyeleri ve felsefî, mantıkî tartışmalardan uzak halde tıpkı *Fıkh-ı Ekber*'in kaleme alındığı dönemdeki gibi bir sadeliğe dönüştür. Bu sayede, kelâmdan kurtulup akaide dönmenin önemli araçlarından biridir. Zira modernleşme devri mütefekkirlerinin yaptığı ve yapmak istediği şekilde, "kelam"ı da tenkit etmiştir. İzmirli İsmail Hakkı'nın, Hüseyin Kazım Kadri'nin, Yusuf Ziya Yörükân'ın, ısrarla Ebû Hanîfe'nin kelâm karşıtlığını gündeme getirmelerinin sebep-i hikmetini burada aramalıdır.

Selefîliğini ve Vehhâbilığe olan sempatisini aşikâr hale getiren nadir bir isim olarak Hüseyin Kazım Kadri ile Yeni İlm-i Kelâm'ı kaleme alan ve dönemin isimlendirmesine tesir edecek kadar belirleyici olan İzmirli arasında, Yeni İlm-i Kelâm'ın gerekliliği üzerinden bir tartışma cereyan etmiştir.¹¹ *Sebilürreşad* sütunlarında, İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinin yayınlanması üzerine cereyan eden tartışmada, İzmirli İsmail Hakkı da, Hüseyin Kazım Kadri de meşruiyetlerini İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye dayandırmaktadır. Tartışma, ayrıntılı şekilde tahlil edildiğinde, İzmirli, yapmak istediği şeyin, Ebû Hanîfe'ye atıfla fikh-ı ekber, ilm-i kelâm ayırımı olduğunu savunurken, Hüseyin Kazım da, aynı şekilde Ebû Hanîfe'ye ittibaen kelâmın toptan reddini ve selefî ait bir itikat anlayışının tesisini savunmaktadır.

Batılı normları benimseme, mevcut tıkanıklığı aşma çabası içerisinde, tarihî süreçte sâfiyetini yitiren İslâm'ı, aslına döndürmeye ve bunu bir taraftan Selefîyye'ye diğer taraftan Mu'tezile'ye dönerek gerçekleştirmeye çalışan Müslüman mütefekkirler, bu karşılığı İstanbul merkezli arayışlarda Mâtürîdîlikte bulmaktadırlar. Ama bu Mâtürîdîlik, selefî yani Ebû Hanîfe'ye yaklaştırılmış Mâtürîdîlik-Hanefîlik çizgisidir. Bu ameliye için de, Ebû Hanîfe'nin eserleri ve kimliği, birinci dereceden referans olarak kullanılmıştır.



B. Aidiyet-mensubiyet-asabiyet: Türkçülük

İmâm-ı A'zam'ın gündeme gelmesinin altında yatan temel saiklerden birisi de Hanefilik-Maturidilik üzerinden farklı bir İslam telakkisinin mevcudiyetine ve giderek milliyetçilik söylemlerinde karşılık bulacak olan Türklere has bir Müslümanlığın mevcudiyeti meselesine dayanacaktır. Bu tartışmaların başından beri var olan temel soru şudur: *İmâm-ı A'zam Türk müdür?*

Ali Suavi, meşhur “Türk” makalesinde, İmâm Mâtürîdî'nin Türk olduğunu söylerken, Ebû Hanîfe'nin Türklüğünden bahsetmez. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*'da, onu önemli bir Fars hanedanına nispet eder.¹² Hacı Reşid Paşa; “Fârisîdir, ama müsta'rbdir.” diyerek, yine Türklüğünü mevzu edinmez. Fakat mezarına Selçuklu ve Osmanlı'nın sahip çıktığını ifade ederek bazı ihsaslarla yetinir. *Mevâhibü'r-rahmân fi menâkıbi'l-imâm*'da, Manastırlı, onu Fârisî kabul edip, Arap olduğu iddiasını reddeder. Görüldüğü gibi, Osmanlı devrinde Ebû Hanîfe'nin Türklüğünü iddia eden yoktur. Fakat Cumhuriyet devrinde, işin ahvali değişecek ve ihtimalden katiliğe uzanan bir kabul başlayacaktır. *İslâm Ansiklopedisi*'nin Türkçe versiyonunda, Halim Sabit Şitay; Arap olduğunu kesin olarak reddederken Fârisî veya Türk olabileceğini beyan, ama gönlünün Türk olduğuna dair ihsasla, “Atalarının geldiği topraklarda Türk çok vardı.”¹³ der. İkinci Türk Tarih Kongresi'ne geldiğimizde, İzmirli İsmail Hakkı, Peygamberimizi de oruk itibarıyla Türk ilan ettikten sonra, Ebû Hanîfe'nin Türk olduğunu beyan eder:

“İmâm-ı A'zam, Türk'tür. içtihadları da Türk ideolojisine uygundur.” diyerek ortaya attığı iddia, aslında olup bitenlerin hülasası gibidir. Ebû Hanîfe'nin nesebî kimliği, bir asabenin doğuşuna temel teşkil etmiştir. Sadece itikadî sahayla sınırlı olmayan bu dönüşüm, re'y, içtihad, örf/âdet, istihsan gibi fikhî prensipleri, akıl-nakil ilişkilerini konumlandırma biçimleri, irade telakkisinden irca fikrine kadar İslâm'ın yeni yorumuna kaynaklık eden umdeleri tedarik etme imkânı sağlamıştır.

Bu alanlardaki re'y ve içtihatları çok sonraları “Türk Müslümanlığı” olarak adlandırılacak olan ve XIX. asrın ikinci yarısından itibaren başlayan ve I. Cihan Harbi şartlarının keskinleştirdiği şekliyle, İslâm dünyasının genelinden kopuşu tetiklemiştir. Cumhuriyet'in kendini Hanefilikte idrak eden bu tutumu bir taraftan modernleşmenin kolaylaşmasına salık verirken diğer taraftan İslâm dünyasının

genelinden ayrı bir İslâm yorumunun kemikleşmesine yol açmıştır. Özellikle Türkçülük akımının, Türklerin İslâm tarihi içindeki serüvenini paranteze alıp (modern Selefiliğin yaptığı gibi bir benzeri) her şeyi ilk devirlere irca ederken, Ebû Hanîfe'nin içtihatlarına sarıldıkları görülebilir. (İzmirli'nin İkinci Türk Tarih Kongresi'ndeki iddia ve izahları bu minval etrafında döner)

Mustafa Sabri Efendi'nin, Elmalılı'nın tefsirinde tebarüz eden ideolojik tercihe karşı çıkışında da görüleceği üzere, Ebû Hanîfe, Hanefilik, Mâtürîdîlik Türklerin İslam yorumu olarak tebarüz etmiştir. Ebû Hanîfe'nin, Arabî unsurlara karşı çıkışı (*Kur'an*'ın tercüme ve Türkçe ibadette) Emevîliğe/Arapçılığa karşı çıkış olarak okunmuş ve I. Cihan harbi sonrası coğrafi ayrılığın dinî temelini yerleştirilmiştir. İlginç şekilde Osmanlı sonrası dönemde Osmanlı'dan kopan Arap dünyasında, Ebû Hanîfe'yle ilgili tarihte kaleme alınmış reddiyelerin ve tenkitlerin neşrine başladığı görülmektedir. Buna karşılık, Zâhid el-Kevserî bunlara cevaplar vermiştir.¹⁴

Cumhuriyet devrinde inşa edilen yeni kimliğin ekseninde İmâm-ı A'zam ve İmâm Mâtürîdî bulunmaktadır.¹⁵ Bu ameliyeler esnasında, İmâm-ı A'zam'ın ve İmâm Mâtürîdî'nin ön plana çıkarılan yönleri, yeni telakkinin başat unsurlarıdır. Bu tasarrufların tarihten ve hakikatten nasiplerinin ne olduğu bir tarafa giderek bu iki isim, tarihte olmadığı kadar Türk kimliği vurgusunun bir parçası olmuşlardır.

Netice olarak, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin şahsında, son devir Osmanlı düşüncesindeki itikadî arayışlar, keskinleşen bir şekilde selefiliğe ve milliyetçiliğe kaymıştır. İtikadî olarak tarihî süreçte ortaya çıkmış felsefî, tasavvufî ve kelâmî tartışmalardan kurtulmak isteyen isimler, Ebû Hanîfe ismine yönelmişlerdir. Özellikle Cumhuriyet devrine geçişte, Türkiye'nin istikametini çok başka yerlerde arayan İzmirli İsmail Hakkı ve Hüseyin Kazım Kadri'nin meşruiyetlerini Ebû Hanîfe'de aramaları manidardır. Ehl-i Sünnet, Mâtürîdîlik, Selefilik, Türklük tartışmalarının bu zaviyeden değerlendirilmesinin elzem olduğu kanaatindeyiz.

Dipnotlar

1. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Şemseddin Günaltay, Ziya Gökalp gibi isimlerin örf hakkındaki mütalaalarında, İmâm-ı A'zam'a atfettikleri ehemmiyet bunu gösterir.
2. “İmâm-ı A'zam, adaletsizliğini yüzüne karşı söylemeden çekinmediği bir hükümdar namına, hâkimlik etmeyi kabul etmemişti? Bu hükümdarın rütbe ve mansıp tevcihinin kemâl-i hakâret ve metanetle red iderek hapishaneye tıklımayı gözüne aldırılmamış mıydı?” M. Şemseddin, Zulmetten Nûra, Tevsi' Matbaası, 1331, s. 399-400.



3. Meselâ, İctimâî Usûl-ı Fıkıh tartışmalarında, sosyoloji merkezli bir fıkıh arayışının temelinde Ebû Hanîfe'nin vazettiği prensipleri yerleştirmeye çalışan Ziya Gökalp; "İmâm-ı A'zam hazretleri örfün müstakil bir esas olarak nazara alınması hususunu hissederek nâsın ihtiyacına evfak olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibaret olan (istihsan) kaidelerini vazetti." der. (Gökalp, "İctimâî Usul-ı Fıkıh", İslâm Mecmuası, I/3, s. 84-7.) Buna karşılık, İzmirli İsmail Hakkı, bu ifadeye şu itirazla devam eder: "...demek, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin hangi manada kullandığı katıyî malum olmadığı halde bilâ-tettebbu İmâm-ı müşârünileyhi zikr olunan manayı isnâd edivermek, istikrâ-i nâkıs ile hükmetmektir." İzmirli'nin verdiği cevaplarla uzayan ve Halim Sabit gibi isimlerin katıldığı bu tartışma, aynı zamanda modernleşmeye bakışı veren önemli ipuçları taşımaktadır.
4. Modernleşme dönemindeki arayışlarda, iki mezhep telakkisi ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birisi Hanefilik diğeri Hanbelîliktir. Bunun sebebi, iki mezhebin de aynı zamanda itikadî karaktere sahip olmalarıdır.
5. İmâm-ı A'zam'a ait menâkıb onu itikad-fıkıh ve tasavvufla mezcolumuş menkıbevî bir şahsiyete dönüştürmüştür. Devrin gazete ve mecmualarında hatırı sayılır miktarda Ebû Hanîfe biyografisi, menakıbı görmek mümkündür. Aynı şekilde müstakil olarak kaleme alınan kitap ve risaleler, bu ilgiyi görmek için yeterlidir.
6. İbn-i Hacer el- Heytemî, İmâm Ebû Hanîfe (R.A): Mevâhibü'r-rahman fî menâkıbi'l-imâm Ebû Hanîfete'n-Nu'mân, mütercim Manastırlı İsmail Hakkı, 2. b. İstanbul: Mısvak Neşriyat, 2009, s. 34.
7. İmamzâde Esad Efendi, Dürri-i Yektâ Şerhi, naşir Mehmed Cemal, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315.
8. Hacı Reşid Paşa, Din-i Mübîni'l-İslâm, Dersâdet: Matbaa-i Hayriye, 1328-1329, I/3-5.
9. Bunun İslâm dünyasının genelinde farklı arayışlara neden olduğunu ortadadır. Bunun tarihî, kültürel ve siyâsî sebepleri vardır. Bu sebepler için bkz. Rıdvan Özdiç, Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
10. İsmail Hakkı İzmirli, Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336, s. 4. Kelâm karşıtlığı, bazı referanslarda kelâmın mübdii Amr bin Ubeyd'e, İmâm-ı A'zam'ın dilinden yöneltilen lânetle tescillenir. "Allah Amr b. Ubeyd'e lanet etsin, nâsa ilm-i kelâmı açdı.", s.70.
11. Bu tartışmalar, Adnan Bülent Baloğlu tarafından ["Sebilürreşâd Dergisi'nde 'Yeni İlm-i Kelâm' Tartışmaları", İzmirli İsmail Hakkı (sempozyum: 24-25 Kasım 1995), 1996, s. 265-312.] Latin harflerine aktarılmıştır.
12. Şemseddin Sami, Kâmus-u Alam, İstanbul: Mihran Matbaası, 1306, I/711.
13. Halim Sabir Şitay, "Ebû Hanîfe", İslâm Ansiklopedisi, MEB, IV/20.
14. Bu cevaplarla ilgili bir inceleme için bkz. Ayhan Tekineş, "Zâhid El-Kevserî'nin Ebû Hanîfe ile İlgili Polemiklerinin Tahlihi", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2010, cilt: X, sayı: 3, s.135-161. Rızaeddin bin Fahreddin Ebû Hanîfe'nin hukukçuluğunu överken bunu İran medeniyetine bağlamaktadır. / Rızaeddin b. Fahreddin Dini ve ictimai meseleler.; haz. Ömer Hakan Özalp. -- İstanbul : Özgü Yayınları, 2007, s.55.
15. Bu dönüşümü tahlil eden bir inceleme için bkz. Fatih M. Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Matüridî Algısının Dönüşümü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/1, sayı: 38, s. 47-80

V. oturum

B Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mevlüt UYANIK
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum

TARİHÎ SÜREÇTE HANEFİLİK

Doç. Dr. Aydın USTA

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / İstanbul
SAMANÎLER DÖNEMİNDE HANEFÎ MEZHEBİ

Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
SELÇUKLULARIN SÜNNÎ SİYASETİ VE HANEFİLİK

Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Erzurum
GAZNELİLER DEVLETİNDE EHL-İ SÜNNET VE HANEFİLİK

Prof. Dr. Recep CİCİ

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
OSMANLI HANEFİLİĞİ: HANEFÎ MEZHEBİNİN RESMÎ MEZHEP HALİNE GELMESİ





Prof. Dr. Aydın USTA
İstanbul

Sâmânîler Döneminde Hanefî Mezhebi

235

İnanç, askerî ve ekonomik gücün yanında devletlerin dayandığı temel esaslardan biridir. Din ve inananlarının bazı farklılıklarla birbirinden ayrıldığı mezhepler her daim devletlerarası ve devlet içi siyasette önemli bir yere sahip olmuştur. Bunun bilincinde olarak devletler, saliki buldukları dinin/mezhebin korunması ve yayılması için çaba sarf etmişlerdir. İslâm dünyasının merkezî bölgelerinde resmî mezhebin kabulü konusunda baskı ya da şehirlerdeki mezhep çatışmaları şeklinde kendisini gösteren bu durum sınırlarda ihtida faaliyetleri haliyle yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla Ortaçağ İslâm Dünyasında sınır bölgelerindeki devletler gazâ ve tebliğ politikasının doğal birer temsilcisi durumundaydılar. Bu çerçevede X. yy. dâhilinde Dâru'l-İslâm'ın doğusunda Hanefilik ve Sâmânîler Devleti'nin ön plana çıktığı görülmektedir.

Türkler arasında İslâmiyetin yaygınlık kazandığı bu yüzyılda Hanefilik yeni ihtida edenler için problem teşkil eden iman-amel ilişkisi konusundaki müsamahakâr duruşu nedeniyle her zaman öncelikli tercih olmuştur. Bir diğer önemli neden ise Hanefiliğin örfe verdiği değer ve İslâm'ın temel kaidelerine karşı olmadığı sürece eski geleneklerin yaşanmasına müsaade etmesidir. İmâm-ı A'zam'ın



öğrencilerinden ilk kâdî'l-kudât Ebû Yûsuf'un gayretleriyle Abbasîlerin resmî mezhebi haline gelmesi zaten Hanefîliğe İslâm dünyasının genelinde bir yaygınlık kazandırmıştır. Ancak bu üstünlük Abbasî halifelerinin de kabul ettiği Mutezile'nin yol açtığı sosyal karmaşa nedeniyle ciddi bir darbe almıştır. *Kur'ân*'ın mahlûk olduğunu savunan Mutezili anlayışının kurduğu Mihne Teşkilatı'nın din âlimleri üzerinde tesis ettiği ağır baskı bir süre sonra hamilerini kaybetmesiyle tersine dönmüştü. Nihayetinde Mutezilenin kurucularının Hanefî kimliği bu mezhebin batıda Şâfilik karşısında gerilemesine sebebiyet vermişti. Diğer taraftan farklı coğrafî ve sosyo-kültürel dinamikleri yanında Sâmânîlerin de mevcudiyeti İslâm Dünyası'nın doğusunda Hanefî ağırlığının devamına olanak sağlamıştır. Ayrıca Hanefîlik bölgede İslâm'a karşı bir duruş sergileyen gnostik inanç sahiplerinin gösterdikleri etkin propaganda araçlarını da kullanarak gösterdikleri sistematik dirence karşı Müslüman tarafının dayanak noktası olarak Mâtürîdîlik ile birlikte ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla bu yönüyle de Hanefîlik, İslâmiyet'in bölgede yayılmasında önemli roller üstlenmiştir¹.

Sâmânîlerin, Hanefîlik tercihini ise onların etnik kimliği ile ilişkilendirmek mümkündür. Dönemin diğer Türk devletleri gibi Sâmânîler de düşünce ve uygulamalar açısından kendilerine uygun gördükleri Hanefîliği benimsemişlerdir. Bunu yaparken diğer ehl-i sünnet mezheplerinin taraftarlarına karşı adalet ve müsâvât göstermekten de geri durmamışlardır. Nitekim devletin hâkim olduğu coğrafya içerisinde Hanefîliğin ardından ikinci önemli mezhep durumundaki Şâfilik mensuplarına görev vermekten ve devrin ileri gelen Şâfiî âlimleri için medreseler kurmaktan da kaçınmamışlardır. Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Merverzî, İbn Hibban el-Büstî, el-Hâkim el-Kebîr, el-Hâkim en-Nisaburî bunlardan bazılarıdır.

Ancak her şeye karşın Sâmânîler nezdinde Hanefîlik, diğerlerinden hep bir adım önde olmuştur. Nitekim hukuk alanında yaptıkları atamalarda tercihlerini daha çok Hanefî kadılardan yana kullanmışlardır. Bu ise mezhepler arası nüfusun dengeli seyrettiği Nisabur gibi şehirlerde zaman zaman münazaalara sebebiyet vermekteydi ki Sâmânîlerin son döneminde sıkça karşımıza çıkan isyan hareketlerinde asiler böyle olaylardan ellerinden geldiğince istifade etmeye çalışmışlardır. II. Nûh devrinde Horasan'da isyan eden Ebû Ali es-Simcûrî örneğinde bunu açık şekilde görmek mümkündür. Öyle ki Ebû Ali es-Simcûrî, metbûuna karşı başlatacağı isyan girişiminin öncesinde yaptığı askerî ve ekonomik hazırlıkların yanında Nisabur'daki Şâfiîlerin desteğini kazanmaya özellikle gayret göstermiş ve Ebû Bekir Ahmed el-Hirî el-Hareşî'yi şehre kadı tayin etmişti. Fakat bir süre sonra merkezin baskısıyla Hanefî Ebû A'lâ Said b. Muhammed'i, Nisabur kadılığına getirmek

zorunda kalmıştı². Ebû Ali es-Simcûrî, Sâmânî Hükümdarı II. Nûh'a isyanı sırasında bir ara muhatabının müttefiki Sebüktegin'in baskısı dolayısıyla Cürcan'a sığınmak zorunda kalmıştı. Bu arada Nisabur Valiliği görevi de Sebüktegin'in oğlu Mahmûd'a verilmişti. Fakat 995'te Fâik el-Hassa ile birlikte yeniden Nisabur üzerine yürüdüğünde buradaki eski müttefikleri Şâfiîler tarafından sevinçle karşılanmıştı³.

Hanefî-Şâfiî mücadelelerinin yanında Sâmânîler ehlisünnet inancını korumak adına da önemli derecede gayret göstermişlerdir. Nitekim II. Nasr döneminde onun hastalığından da istifade ile yayılmaya başlayan İsmailiye Daveti yerini alan oğlu I. Nûh'un başlattığı takibat ile ortadan kaldırılmıştır (943)⁴. İbn el-Nedîm ve Nizâmülmülk'ün eserlerindeki II. Nasr'ın ehlisünnet ve Hanefîliği bırakıp Bâtûnî olduğuna dair rivayetlere karşın⁵ diğer kaynaklarda böyle bir bilgi yer almamaktadır. Hatta İbn el-Esîr, onun ölümüne sebebiyet veren hastalığı sırasında on üç ay boyunca inzivaya çekilerek ibadet ile meşgul olduğunu yazmıştır. Sonrasında da vefat ettiği güne kadar bütün kötülüklerden ve her türlü yasaklanmış davranışlardan uzak durduğunu belirtmiştir⁶. Diğer taraftan olayın mezhepsel bağlantısı bilinmemekle birlikte yine de bir soru işareti olarak II. Nasr'ın, veziri Ebu'l-Fazl el-Bel'amî'nin ölümünün ardından devrin en ünlü şairi ve Semerkandlı bir Şif olan Rudekî'yi sarayından kovduğunu burada belirtmek gerekmektedir⁷.

Öte yandan Maverâünehir'deki gaziler teşkilatı da Sâmânîlerin desteği ile faaliyetlerde bulunmaktaydı. Sâmânîlerin doğuda gayrimüslim Türklere karşı düzenlediği seferlere katılan gaziler ve bu seferlerin başarısından istifade eden tüccarlar ve sufilere katkısıyla İslâmiyet X. yy. boyunca bozkırlarda bütün hızıyla yayılmaya devam etmiştir. Haliyle bu dönemin bir getirisi olarak Türkler arasındaki en yaygın mezhep de Sâmânîlerin de bağlı bulunduğu Hanefîlik olmuştur. Yine Sâmânîlerin doğuda Türkler arasında İslâmiyetin yayılması konusundaki misyonunu tamamlayacak Karahanlılar da bu dini adı geçen devletin eliyle kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Hanefîliğe mutaassıplık derecesinde bağlı durumdaki Selçuklular da bu mirastan nasiplenmişlerdir.

Sâmânîlerin, çocuklarının eğitimi konusundaki tercihleriyle ilgili eldeki mevcut örneklerimizde yine Hanefî âlimler ön plana çıkmaktadır. II. Nasr, oğlu ve velihtî Nûh'un eğitimini devrin ünlü fakihî ve Buhara Kadısı Ebu'l-Fazl Muhammed es-Sülemî el-Merverzî'ye bırakmıştır. Nûh daha sonra iktidara geldiğinde vezirlik makamını da hocasına emanet etmiştir. Bununla birlikte Sâmânîler, vezirlerini diğer Türk devletlerindeki gibi Şâfiî uleması arasından da seçebiliyorlardı.



Ortaçağ'da mezhep taraftarları arasında yaşanan çatışmaları Sâ mânîler coğrafyasında da görmek mümkündür. Nitekim Nisabur'da Menâşek Mahallesi sakinleri ile Hire Mahallesi sakinleri arasında ciddi bir rekabet ve düşmanlık mevcuttu⁸. Bu çatışmanın tarafları Hanefiler ve Şâfiîlerdi. Bu iki mezhebin Sistan ve Serahs'taki taraftarları arasında da aynı düşmanlık ve rekabet mevcuttu⁹. Şehirde meskûn Hanefî-Kerrâmîler de oldukça faal ve çatışmacı bir unsur olarak dikkati çekmekteydiler. Bu şehirdeki mevcutları 20.000'e ulaşmış durumdaydı. Adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan alan mezhebin Nisabur'daki taraftarları Hanefî-Mürçî çizgide olmalarına karşın farklı bölgelerde farklı inanç özellikleri gösteren fırkaları da mevcuttu. Nisabur'un dışında Fergana, Huttel, Merv, Semerkand ve Cüzcan'da da önemli sayıda Kerrâmîyye taraftarı bulunuyordu. Kerrâmîyye, ehlisünnete muhalif unsurlara karşı takındığı sert tavır ve imanın sadece dil ile ikrar olduğu düşüncesiyle ön plana çıkmıştı. Bunun yanında Sâ mânîlerin siyasî varlığını meşrulaştıran imamet ile alakalı görüşleri nedeniyle de kendilerine olumlu bir gözle bakılmaktaydı. Bu nedenle bazı aykırı görüşlerine de müsamaha ile yaklaşılmaktaydı. Bu durum onları zaman zaman aşırılıklar göstermek hususunda cesaretlendirmekteydi¹⁰.

Kerrâmîler ile Şiîler ve Şâfiîler arasında ciddi bir düşmanlık vardı. Nisabur'daki Kerrâmî-Şâfiî çatışmasının kökeni Sâ mânîlerin Horasan Valisi Ebu'l-Hasan es-Simcurî'nin huzurunda Abdülkahir el-Bağdâdî ile Kerrâmî âlimi İbrahim b. Muhacir arasında Allah'a cisim atfedilip atfedilemeyeceğine dair yapılan ve ikincisinin mağlup olduğu tartışmaya dayanıyordu¹¹. Dönemin ünlü âlimlerinden Ebu'l-Abbâs es-Serrâc en-Nisaburî de zındık kabul ettiği Kerrâmîlere ders vermezdi¹². Öte yandan şehirdeki mutedil Hanefiler ile es-Serrâc arasında da sürekli bir çekişme hali mevcuttu. Aynı şekilde Sistan ve Serahs'ta da bu türden çatışmalar yaşanmaktaydı.

Sâ mânîler devrinde bu coğrafyada Hanefiliğin en önemli merkezleri devletin başkenti Buhara, Belh ve Semerkand olmuştur. Nitekim İslâm diniyle alakalı bilgi ve bağlantılar, kitabî İslâm anlayışı buralardaki medreseler vasıtasıyla sonraki dönemlere intikal edebilmiştir.

Dipnotlar

1. Konuyla alakalı tfs. için bkz., Hilmi Demir, "Maveraünnehir'in Dinî-Politigi ve Mâturîdî'nin Yeri; Maniheizm ve Gnostikler", Uluğ Bir Çınar, İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, Ahmet Kartal, haz. 28-30 Nisan 2014 Eskişehir, İstanbul 2014, s.433-450.
2. Richard Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge 1972, s.63, 201-205; Erdoğan Merçil, "Simcûrîler V, Ebu'l-Kasım b. Ebu'l-Hasan Simcûrî", İÜ Tarih Enstitüsü Dergisi, 1983-1987, s.136-137.

Sâ mânî-Hanefî bağlantısındaki önemli bir diğer husus ise bu devletin hâkim olduğu coğrafya ve dönemin Hanefî mezhebinin şekillenmesi adına arz ettiği önemdir. Dönem içerisinde yetişen âlimler ve eserleri Hanefiliğin gelişiminde büyük etki göstermiştir. Nitekim yukarıda adını zikrettiğimiz Ebu'l-Fazl Muhammed es-Sülemî el-Merverzî (el-Hâkim eş-Şehid) tarafından kaleme alınan *el-Kâfi* adlı çalışma Hanefî fikhının en temel kaynaklarından biri kabul edilmektedir. Yine dönemin ünlü fakihlerinden *İmâmü'l-Hüdâ* unvanlı Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hanefî fikhının en yetkin kişilerinden biri sayılmaktaydı. Fikhın yanında kelam konusunda da çok ciddi isimler karışımıza çıkmaktadır. Mutezile-Eşariyye çatışmasının arasında orta yolu bulan *Mütellimlerin İmamı, İslâm Akaidinin Musahhihi* ve *Alemü'l-Huda* Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 944) kendi adıyla anılan yeni bir itikadî mezhep kurmuştu. Bu özelliği dolayısıyla kendisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile birlikte ehlisünnet kelamının kurucusu kabul edilmiştir. Onun kurduğu ve daha sonradan Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 1114) sistemleştirdiği Mâturîdiyye bugün Türkler arasında en yaygın itikadî mezhep durumundadır. *Ehl-i bid'atın yayılma tehlikesine karşı sünî inanç kaidelerinin yorumunu* içeren ve yazılmasından sonra Sâ mânîler Devleti'nin resmî akidesi haline gelen *Sevâdü'l-A'zam* adlı eserin müellifi el-Hâkim es-Semerkandî'yi (ö. 953) de burada zikretmek gerekmektedir.

Sonuç olarak; diğerlerine karşı herhangi bir ayırım yapmasalar da Sâ mânîler için Hanefî mezhebinin her zaman ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde İslâmiyet, tacirler ve sufilere eliyle Türkler arasında yayılırken yeni mühtedilerin mezhepsel tercihi de haliyle bu devletin resmî mezhebi durumundaki Hanefilik olmuştur. Elbette burada her ne kadar Hanefilik ile aynılaştırmak mümkün değilse de Mürçie'nin sağladığı temeli de ifade etmek gerekmektedir. Diğer taraftan kendilerinden sonra gelen Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular da Hanefiliği, Sâ mânîlerden miras almışlardır. Ayrıca Sâ mânîler dönemi, Hanefiliğin yaygınlaşması kadar düşünce ve uygulama anlamında bu mezhebin geliştiği bir zaman dilimini içermektedir. Bütün bunlar Horasan ve Maveraünnehir'de Sâ mânîlerin egemenliğinde geçen periyodun Hanefilik için çok büyük bir önem arz ettiğini ortaya koymaktadır.



3. Ebu'l-Fazl el-Beyhakî, Tarih-i Beyhakî, arp. trc. Yahya el-Haşşab-Sadık Neşat, Beyrut 1982, s.221; Erdoğan Merçil, "Simcûrîler, IV, Ebu Ali b. Ebu'l-Hasan Simcûrî", Belleten, sayı:195, Ankara1985, s.559.
4. Tfs. için bkz. Aydın Usta, Türklerin İslâmlaşma Serüveni, Sâmânîler, İstanbul 2013, s. 137-145.
5. el-Fihrist, nşr. Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 234; Siyasetnâme, trk. trc. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1987, s. 290-299.
6. el-Kâmil fi't-târih, VIII, nşr. C.J. Tornberg, Beyrut 1979, s.402-403.
7. Usta, a.g.e., s. 550-551.
8. Makdisî, Ahsenü't-tekâsim fi-Marifet el-ekâlim, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1992, s. 336.
9. Makdisî a.g.e., aynı yer.
10. Bu mezheple ilgili tfs. için bkz. C.E. Bosworth, "The Rise of Karramiyyah in Khurasan", Muslim World, sayı: 50, 1960, s. 5-14; aynı mlf., "Kerramiyya" EI2, IV, s. 667-669; D.S. Margoliouth, "Kerramiyye", İA, VI, s. 594-596; Sönmez Kutlu,
11. "Kerramiyye" DİA, XXV, s. 294-296; aynı mlf., Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 231-240.
12. Abdülkahir el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, trk. trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991,1s. 62-168.
13. ez-Zehabî, Siyerü a'lâmi'n-nübelâ, XIV, thk. Şuayb el-Arnâvud-Hüseyn el-Esed-v.d., Beyrut 1990, s. 395; İsnevî, Tabakatü's-Şâfiyye, II, nşr., Abdullah Muhammed el-Cuburî, Riyad 1981, s. 34.

Kaynakça

- el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, trk. trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- Ebu'l-Fazl el-Beyhakî, Târih-i Beyhakî, arp. trc. Yahya el-Haşşab-Sadık Neşat, Beyrut 1982.
- Bosworth, C.E. "The Rise of Karramiyyah in Khurasan", Muslim World, sayı: 50, 1960, s. 5-14.
-, "Kerramiyya" EI2, IV, 667-669.
- Bulliet, Richard, The Patricians of Nishapur, Cambridge 1972.
- Demir, Hilmi, "Maveraünnehir'in Dinî-Politîği ve Mâtürîdî'nin Yeri; Maniheizm ve Gnostikler", Uluğ Bir Çımar, İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, Ahmet Kartal, haz. 28-30 Nisan 2014 Eskişehir, İstanbul 2014, s. 433-450.
- İbn el-Esîr, el-Kâmil fi't-târih, VIII, nşr. C.J. Tornberg, Beyrut 1979.
- İbn el-Nedîm, el-Fihrist, nşr. Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.
- İsnevî, Tabakatü's-Şâfiyye, II, nşr., Abdullah Muhammed el-Cuburî, Riyad 1981.
- Kutlu, Sönmez, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000.
-, "Kerramiyye" DİA, XXV, 294-296.
- Makdisî, Ahsenü't-tekâsim fi marifet el-ekalim, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1992.
- Margoliouth, D.S., "Kerramiyye", İA, VI, 594-596.
- Merçil, Erdoğan, "Simcûrîler, IV, Ebu Ali b. Ebu'l-Hasan Simcûrî", Belleten, sayı:195, Ankara1985, s. 547-567.
-, "Simcûrîler V, Ebu'l-Kasım b. Ebu'l-Hasan Simcûrî", İÜ Tarih Enstitüsü Dergisi, 1983-1987, s. 123-138.
- Nizamülmülk, Siyasetnâme, trk. trc. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1987.
- Usta, Aydın, Türklerin İslâmlaşma Serüveni, Sâmânîler, İstanbul 2013.
- ez-Zehabî, Siyerü a'lâmi'n-nübelâ, XIV, thk. Şuayb el-Arnâvud-Hüseyn el-Esed-v.d., Beyrut 1990.



Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU
Eskişehir

Selçukluların Sünnî Siyaseti ve Hanefîlik

Giriş

Selçuklular, 10. yüzyılın ikinci yarısında Müslüman oldular ve Sünnî İslam'ın Hanefî yorumunu benimsediler. Onların Sünnî-Hanefîliği benimsemelerinde, yaşadıkları coğrafya ve sosyo-kültürel şartların önemli olduğunu düşünüyoruz. Selçuklular, 11. yüzyılın ilk yarısında Mâverâünnehir'e daha sonra da Horasan bölgesine geldiklerinde, Hanefîliğin yayılma sahası üzerinde bulunuyorlardı. Hanefîlik; Horasan, Hârizm, Mâverâünnehir ve Batı Türkistân bölgesine, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin ilk nesil takipçileri olan müctehidlerin yetiştirdiği öğrenciler sayesinde erken dönemde ulaşmıştı.¹ Yani, onların İslam'a girdikleri asırda bölgede en yaygın mezhep Sünnî-Hanefîlik idi.

Selçukluların Sünnî-Hanefîliği seçmelerinde ikinci etken, bölgedeki Buhârâ merkezli Sâmânîler Devleti ile temaslarıdır. Sâmânîler Devleti bünyesindeki Hanefî fakihlerin ve Abbâsî devletinin uç bölgelerinde bulunan valilerin yardımları ya da tüccar ve sufilerin propagandaları da bunda etkili olmuştur.² Örneğin Selçuk Bey, Cend şehrine geldiğinde Müslüman olmaya karar vermiş ve Hârizm tarafında, Buhârâ'nın kuzeyindeki Zandak (Zandana) şehrine adam gönderip, şehrin valisinden din adamları istemişti. Bu vali, muhtemelen Sâmânîoğullarının uç valisi idi.³ Sâmânîoğulları, Hanefî mezhebine mensup



olup devlet işlerini Hanefî âlimlerin görüşlerine göre halletmekteydiler.⁴ Müslüman devletlerden ilk olarak Sâ mânîler ile siyasî temasa geçen Selçukluların, onlardan etkilenerek hem İslamiyet'i hem de Sünnî-Hanefîliği benimsemiş olmaları mümkündür.

Diğer bir etken, Mâverâünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistân'da yeni fethedilen bölgelerde yaşayan ve Arap olmayan kavimlerin, Hanefîliği kendi örf-âdetlerine, bakış açılarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuş olmalarıdır. Çünkü Hanefîlik, şahsî hürriyetlere, diğer mezheplere göre daha fazla değer veriyor, kadınlar ve gayr-i Müslimler hakkında daha müsamahakâr olup, örf ve adetlere ve millî kimliklere önem veriyordu.⁵ Dolayısıyla Hanefîliğin, dini yorumlama metodu olan ehl-i re'ÿ ekolünün metod ve prensiplerinin de Türklerin Sünnî-Hanefîliği tercih etmelerinde etkili olduğunu düşünebiliriz.

Selçukluların, yaşadıkları coğrafyanın ve dönemin sosyo-kültürel şartlarının etkisi ile Sünnî-Hanefîliği benimsediklerini söylemiş olsak da, bölgede Hanefîlik dışında Sünnî veya gayr-i Sünnî başka mezheplerin olmadığı anlamına gelmez. Bölgede Şâfilik gibi Sünnî mezheplerin yanı sıra Eski İran'ın Zerdüşçü ve Mazdekçi inançları ile beslenen Bâtınî İsmâfilik, Kerrâmîlik ve Râfizîlik gibi akımların da varlığını biliyoruz. Bu seçeneklere rağmen, onların Sünnî-Hanefîliği benimsemeleri, tarihî açıdan önem arz etmektedir. Selçuklu öncesi asrın, bazı araştırmacılar tarafından Şîî asrı⁶ olarak nitelendirildiğini düşündüğümüzde, bunun ne kadar önemli olduğunu görürüz.

Selçukluların, Sünnîliği benimsemesi, İslam dinî ve mezhepler tarihi açısından önem arz ettiğinden, bazı tarihî kaynaklarda, onlardan övgüyle bahsedilmiştir. Örneğin bir tarihî kaynaktan, Selçukluların Hanefî mezhebine olan desteğinden: "Selçukoğullarından gelen sultanlar, Ebû Hanîfe ashabından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç-ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir." diye bahsedilmektedir.⁷ Yine bir başka tarihî kaynaktan, Selçukluların Müslüman olmalarını anlatırken; "...onlar Hanefî dinine girdiler..." şeklinde ifade edilmesi,⁸ bu mezhebin İslam'ın en mutedil yorumu olduğu anlamına gelebileceği gibi, onların bu mezhebe girmelerinin farkındalığını vurgulamaktadır.

Selçuklular, yeni girdikleri İslam'a ve tercih ettikleri Sünnî Hanefîliğe olan bağlılıklarını, Hanefî eğitimi veren medreseler ve külliyyeler inşa ettirerek, Hanefî ulemâya kadılık, hatiplik gibi resmî görevler vererek ve Sünnî düşüncenin muhalifi olan Mazdekizm ve Uzak doğu felsefelerinden etkilenmiş Şîî, Bâtınî akımlarla mücadele ederek çeşitli şekillerde gösterdiler.

Hanefî Âlim ve Kadıları Görevlendirmeleri:

Selçuklu sultanları, Hanefîliği, yalnızca kendi fikhî sorunlarını halletmede tâbî oldukları bir mezhep olarak görmediler, hâkimiyet kurdukları yerlerde, bu mezhebe mensup kişileri önemli makamlara getirdiler. Bu bağlamda onlar, dinî ve sosyal yönden topluma kılavuzluk edecek kadılık, reislik, şehir imamlığı ve hatiplik gibi makamlara görevli seçiminde Hanefîliğe ya da Şâfilığa mensup olanları tercih etmişler ve çoğunlukla Hanefî kadılara görev vermişlerdir.⁹ Örneğin Tuğrul Bey, 1055 yılında Bağdat'a ilk girdiğinde, o zamana kadar Şâfî mezhebine mensup kişilerin ellerinde bulunan Reisü'r-rüesâlık makamını, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sa'îd adında bir Hanefîye vermiştir. Nişâbûr imamlığı görevini ise, Nişâbûr halkının çok saygı gösterdiği Şâfî âlimi Ebû Osmân es-Sâbûnî'nin yerine, Hanefî Mezhebi'nden birine vermiştir. Keza o, bu bağlamda genelde Şâfilere verilen Hatîbü'l-hutabâ unvanını da Ebu'l-Hasan Alî es-Sandalî adlı bir Hanefî'ye vermiştir.¹⁰

Hanefî ulemâya, sadece kadılık veya müderrislik görevleri verilmediği, sultanlar tarafından diplomatik görevler de verildiğini görüyoruz. Örneğin Tuğrul Bey, Büveyhî hükümdarı ile aralarında sulh yapılması için 1047 yılında Hanefî âlim Ebû Muhammed el-Buhârî'yi görevlendirmiştir. Aynı şekilde, Ebu'l-Kâsım Semnânî, Musul kadılığı görevinden sonra Bağdat'ta olan bitenleri Nizâmülmülk'e bildirmek üzere özel bir görevle Bağdat'a gönderilmiştir. Başka bir Hanefî âlim Ebû Tâlib ez-Zeynebî, Nakîbü'l-Abbâsiyyîn ve't-Tâlibiyyîn" görevine tayin edilmiştir. Bu âlimler gibi değişik görevlere getirilen başkalarına da sıkça rastlanmaktadır. Netice olarak, Selçuklu sultanları tarafından himaye gören ve desteklenen Hanefîlik, gelişerek imparatorluğun en fazla müntesibi olan mezhebi haline gelmiştir.¹¹

Selçuklu Devleti kurulduğu andan itibaren sultanların, Hanefîliğe olan bağlılıkları nedeniyle, Hanefî âlimleri tercih ettiklerini görüyoruz. Tuğrul Bey, ilk Bağdat seferinden sonra şehre hâkim olunca idarî, dinî ve sosyal yönden önemli değişiklikler yapmış ve Bağdat'ta yirmi yedidir Kâdılkudâtlık görevini sürdüren Şâfî âlimi İbn Mâkûlâ'nın (öl. 1055) ölümü üzerine, Hanefî âlim Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'yi baş kadılığa getirmiştir. Sultan, iki Abbâsî halifesine vezirlik yapmış halifeler ve sultanlar nezdinde itibarlı olan bu âlime her zaman değer verir, hürmet gösterirdi.¹² Ebû Abdullah Dâmegânî (öl. 1085), Tuğrul Bey'in tayininden sonra, otuz yıl boyunca Kâdılkudâtlık görevini sürdürdü ve ülkenin farklı bölgelerine atadığı Hanefî âlimler ile bu mezhebin yayılmasına önemli katkıda bulundu.¹³ Ebû Abdullah Dâmegânî'den sonra, kendisi gibi âlim olan oğlu Ebu'l-Hasan Dâmegânî de yaklaşık yirmi dört yıl Kâdılkudâtlık görevinde bulunmuş, Bağdat'ta Hanefîliğin tesir gücünü arttırmıştır.¹⁴ Böylece



onun zamanında, Nîşâbur, İsfahan, Hemedân veya Sûriye gibi Hanefîliğin nispeten az tanındığı yerlere, Hanefî kadı ve imamların tayin edilmesi, ülke genelinde Hanefîliğin güçlenmesine ve yayılmasına imkân sağlamıştır.

Sultan Alp Arslan'ın çevresinde bulunan ve onun övgüsüne mazhar olan âlimlere baktığımızda, bunların Hanefî Mezhebi'ne mensup olduklarını görmekteyiz. Bu âlimlerden biri, sultanın imamlığını yapmış olan Ebû Nasr Muhammed b. Abdülmelik el-Buhârî'dir.¹⁵ Melikşâh da kendinden önce hüküm süren sultanlar gibi Hanefî Mezhebi'ni benimsemeye ve bu mezhep taraftarlarını desteklemeye devam etmiştir. Ancak, Selçuklular zaman zaman Eş'arî ve Şâfiî âlimleri de kadı olarak görevlendirmişlerdir. Örneğin, Alp Arslan ve Melikşâh'a uzun yıllar hizmet etmiş olan Selçuklu Devleti'nin ünlü veziri Nizâmülmülk, Şâfiî mezhebine mensuptu. Keza Sultan Melikşâh da Hanefîlerin yanı sıra Eş'arîleri ve Şâfiîleri korumuş, onlara görev vermiştir. Melikşâh döneminde, Bağdat'ta baş kadılık görevini bir ara Ebû Bekr eş-Şâmî adlı bir Şâfiî âlimi yapmıştı.¹⁶

Selçuklular döneminde meydana gelen mezhep ihtilafları, en fazla Hanbelîler ile Şâfiîler ve Şâfiîliği benimsemiş olan Eş'arîler arasında cereyan etmiştir. Bu iki grup, daha çok Bağdat ve çevresinde birbirleriyle çekişmişlerdir. Özellikle kelâmî meselelerin yorumundan kaynaklanan bu münakaşalar, zaman zaman fikrî tartışma zemininden taşarak şiddet boyutuna kadar ulaşmıştır. Sünnî mezhepler içerisinde en fazla baskı taraftarı olan ve başkalarına karşı delil yerine daha çok fiilî kuvvete başvuran mezhep Hanbelîler idi.¹⁷ Hanbelîler, kendileri gibi inanmayanları tekfir ediyorlar, yalnızca kendilerini Sünnî kabul ederek mezhep konusunda aşırı bir taassup gösteriyorlardı. Selçuklular devrinde, özellikle Hanbelî âlimlerin bu tutumlarını gören Selçuklu devlet adamları, farklı mezhep âlimlerini bir araya getirerek ilmî münazaralar yaptırıyorlardı. Alp Arslan devrinde Herât'ta meşhur Hanbelî âlimi Abdullah el-Ensârî, Alp Arslan ve Nizâmülmülk'ün huzurunda münazaraya çağırılmış ve sonunda sultan Abdullah el-Ensârî'nin fikirlerine saygı göstererek ona hil'at ve hediyeler takdim etmiştir.¹⁸

Selçuklu devlet adamları, devletin birlik ve bütünlüğünü tehlikeye düşüren unsurlarla mücadele etmek için tek başına medreselerde ilim adamları yetiştirmenin yeterli olmayacağını biliyorlardı. Bu nedenle, halkı aydınlatmak amacıyla müderrisler tarafından medrese ve merkez camilerde vaazlar veriliyordu. Medreselerden mezun olan talebeler, devlet ideolojisine sahip bir şekilde devletin çeşitli makamlarında görev alıyorlar ve zararlı akımlara karşı halkı bilgilendirerek Sünnî düşüncüyü temsil ediyorlardı. Bu sayede ilim adamları ile devletin ileri gelenlerinin kaynaşmalarının mümkün olacağını düşünüyorlardı.

Mutedil Şîlre ve Ehl-i Beyt'ten Seyyid ve Şerîflere son derece hürmetkâr olan Selçuklu sultanlarının, özellikle Şîî-Bâtınî ve Râfîzî mezhep mensuplarına karşı çok temkinli davrandıklarını ve onlara asla görev vermediklerini biliyoruz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*'sinde, Tuğrul Bey'in ve Alp Arslan'ın huzuruna bir kimse kethüdâlık, ferrâşlık veya rikabdârlık gibi görevleri talep için geldiklerinde, onlara nereli ve hangi mezhebe mensup olduklarını sorarlardı, diyor. Eğer, Hanefî veya Şâfiî ise ya da Horasanlı veya Mâverâünnehirli ise onlara temiz mezhepli olduklarından görev verirler, Şîî ise veya Kum, Kâşân, Âve, Sâve veya Reyli ise onlara asla görev vermezlerdi, diyerek Bâtınî akımlara kadar son derece katı davrandıklarını ifade ediyor.¹⁹

Hanefî Eğitimi Veren Medreseler İnşa Ettirmeleri:

Selçukluların, Sünnîliğe ve özellikle Sünnî-Hanefîliğe ehemmiyet verdiklerini tarihî kaynaklardan kolaylıkla anlayabiliyoruz. Onlar, Sünnî düşüncenin ve Hanefîliğin gelişmesi için Hanefî fikhî eğitimi veren özel medreseler ve külliyeler inşa ettirmişler, bu medreselerde hem ilmin gelişmesine ve hem de yeni âlimlerin yetişmesine katkıda bulunmuşlardır. Örneğin Tuğrul Bey, Nîşâbur'da tesis ettirdiği ilk medresede, Hanefî âlimlerin yetişmesine imkân sağlamış, burada yetişen âlimleri yeni kurulacak medreselerde istihdam ettirmiştir. Sultan Alp Arslan döneminde açılan ilk medrese (Nizâmiye) Nîşâbur'daydı. Nizâmiye medreselerinin en meşhuru ise, yapımına 457'de (1065) başlanıp iki yılda tamamlanan, eğitim ve öğretim kadrosunun vakıflar vasıtasıyla desteklendiği, Alp Arslan zamanında kurulan Bağdat Nizâmiye Medresesi'dir. Nizâmülmülk'ün himayesinde kurulan bu medresede Şâfiî âlimler ders veriyor ve Şâfiî fikhî tedris ediliyordu.²⁰ Nizâmülmülk'ün mensubu olduğu Şâfiî mezhebini yaymaya yönelik teşebbüslerine karşılık Sultan Alp Arslan, Hanefîliği yaymak amacıyla Hanefî medreseleri açtırdı. Örneğin, Şerefülmülk Ebû Saad el-Harezmi'ye Bağdat'ta Hanefîler için bir medrese inşa ettirdi. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin kabri üzerine kubbeli bir türbe inşa ettirdikten sonra, yanına bir mescid ve Hanefîler için bir medrese (A'zamiye Medresesi) yaptırdı.²¹ Daha sonra Bağdat'ta, Hanefî fikhına göre eğitim veren medreselerin sayısı hızla arttı. Meşhedü Ebû Hanîfe (A'zamiye medresesi), Terken Hatun medresesi ve Bâbüttâk medreseleri en meşhur Hanefî medreseleridir. Şâfiî fikhının okutulduğu medreselerin en önemlileri ise Nizâmiye, Tâciyye ve Kurâh Zafer medreseleridir.²² Bir müddet sonra bu iki mezhep aynı medresede eğitim vermeye başladı.

Bağdat'ta yapılan bu medreselerde ders veren meşhur Hanefî âlimleri, Ebû Tâhir İlyâs ed-



Deylemî, daha sonra da Ebû Tâlib Hüseyin ez-Zeynebî idi. Zeynebî, bu medresede elli yıl boyunca Hanefî fikhî üzerine ders verdi. Bunlarla birlikte Irak'ta İbnü's-Simmânî (öl. 1073) ve Irak'ta Hanefîlerin şeyhi Ebû Gâlib b. Bişran (öl.1069), Kûfe kadısı Ahmed b. Muhammed es-Sakafiyî (l. 1102), İsmâîl Alî b. el-Hatrbî (öl. 11108) zamanın meşhur Hanefî âlimleri bu medreselerde dersler verdiler.²³

Yetişen bu âlimler sayesinde, Selçukluların hâkimiyeti altındaki İslam coğrafyasında Hanefîliğin tesiri artı. Örneğin Sûriye'de Hanefîliğin yayılışı 11. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu hâkimiyetinin başladığı döneme rastlar. Bölgeye Hanefî kadıların tayin edilmesi, bazı büyük camilerde Hanefî imamlara görev yaptırılması, Hanefî fikhının öğretimi için medrese açılması, bölgede Hanefîliğin yayılmasında hayli etkili olmuştur. Şâm'da ilk Hanefî medresesi 491'de (1098) kurulan Sâdiriyye Medresesi olup daha sonra Hicâz, Filistin, Mısır, Muvahhidler'den itibaren Kuzey Afrika'da ve 13. yüzyıldan itibaren de Anadolu'da sayıları hızla artmıştır.²⁴

Selçuklular, açtıkları medreselerde diğer Sünnî mezheplerin âlimlerine de yer vermişlerdir. Nizâmiye medreselerinde, ekseriya Şâfî-Eş'ârî anlayışı hâkim olmuş olsa da mezhepler arasında çatışmaya yol açacak olaylara fırsat vermemişlerdir. Ancak Tuğrul Bey zamanında, Sultanın veziri Âmidülmülk Kündûrî'nin, (kendisi muhtemelen itikatta Mutezîlî, amelde Hanefî idi) siyasî ve mezhebî taassupla Eş'ârîleri minberlerden tel'în ettirmesi istisna edilirse, diğer Sünnî mezhep âlimlerinin talim ve kadılık vazifesi yapmalarına müsamahalı davranmışlardır. Bunun bir örneğini Melikşâh zamanında yaşanan olayda görüyoruz. 1077 yılında Ebû Nasr adında bir âlim Nizâmiye medreselerinde yaptığı vaazlarda, Hanbelîleri rencide edici konuşmalar yapıyordu. Bunun üzerine Nizâmülmülk olaya el koymuş ve "Biz Nizâmiye medreselerini bir mezhebi korumak için değil, ilmi yüceltmek maksadıyla kurduk." cevabını vererek Selçukluların ve devletin mezheplere karşı tavrını ortaya koymuştur.²⁵ Görüldüğü gibi Selçuklular, mezhepler arası takrib ve teârufu, örnek bir devlet politikası olarak uygulamışlardır.

Selçukluların Sünnî Siyaseti

Selçuklular, Sünnî İslam dünyasının liderliğini ele geçirdikten sonra, Sünnîliği himaye eden ve bu düşüncüyü yaymaya çalışan bir devlet politikası izlediler. Onlar, kurdukları Nizâmiye ve diğer Hanefî medreselerinde verilen Sünnî eğitimle, hem devletin Sünnî inanç birliğini sağlamayı hem de Şîf-Bâtınî ve Râfîzî akımları bertaraf etmeyi amaç edinmişlerdi.

Onların Sünnî devlet politikasının iki amacı vardı. Birinci hedefleri, Bağdat Sünnî-Abbâsî halifeliğini Şîf-Büveyhîlerin tahakkümünden kurtarmak,

ikincisi ise, Mısır ve Sûriye'deki Fâtımîlerin nüfuzunu kırmaktı. Selçukluların, Şîfliğe karşı ilk mücadeleleri, 10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fars, Kirmân, Irâk-ı Acem ve Irâk ı Arab bölgelerini ele geçirerek bölgeye hâkim olan, Şîf-Büveyhî Devleti'ne karşı olmuştur. Şîf-Büveyhîler, 945 yılında Bağdat'ı işgal ederek Sünnî İslam dünyasının hilafet merkezini ele geçirdiler. Onlar, önceleri Sünnî Halifelerin adıyla birlikte kendi adlarına hutbe okuttular. Sünnî Abbâsî halifelerini saraylarına hapsederek bütün yetkilerini sınırlandırdılar. Bazı halifelerin gözlerine mil çektirip iktidardan uzaklaştırdılar. Bağdat'ta Nâkibüt-tâlîbiyyîn adında özel bir kadılık tesis ettiler. İslamiyet'i Zeydî imamlardan öğrendikleri için Bağdat'ta Şîflere ait tören ve merasimleri gelenekleştirdiler. Muharrem ayını yas, Gadiru'l-Hum gününü bayram ilan ettiler. Bağdat'ta Kerh Mahallesi diye bir Şîf semti kurdular.²⁶ Bu durum, özellikle Bağdat'ta Şîf-Sünnî kutuplaşmasına ve mezhepler arası kan dökülmesine kadar varan olayları tetikledi. Selçuklular tarih sahnesine çıktıklarında, İslam dünyasında katı bir Şîf-Sünnî ayrışması oluşmuştu. Siyasî bir güç olarak ortaya çıkan Sünnî-Selçukluların, bu duruma müdahale etmemeleri düşünülemezdi.

Şîf-Bâtınîlerle mücadele, hem askerî hem fikrî hem de siyasî alanlarda olmuştur. Bu mücadele, en yoğun şekilde Şîf-Fâtımî devleti ve onun desteklediği hareketlere karşı yürütülmüştür. Ama temelde Selçuklu-Fâtımî mücadelesi, Şîf-Sünnî çatışması ekseninde ele alınmıştır. Selçuklular, İslam dünyasında birliği sağlamak için Mısır'da Fâtımîlerle mücadele etmenin gereğine inanmışlar, siyasî ve askerî teşebbüslerde bulunmuşlardır. Öncelikle Tuğrul Bey, Batı İrân, İrâk, el-Cibâl ve Huzistân bölgelerinde hâkimiyet tesis etmiş olan ve Şîf Fâtımîlerin desteklediği Büveyhîlerle mücadele etti. 1058 yılında İrâk ve Kuzey Sûriye'den Büveyhîleri uzaklaştırdı. Bağdat'ta uygulanan Şîf geleneklerini iptal ederek Sünnî gelenekleri yerleştirdi. Sünnî halifeliği kaldırmadığı gibi ona yeniden iade-i itibar sağladı. Halifelerin dünyevî yetkilerini üstlenerek, halifelik kurumuna idarî ve siyasî açıdan yeni bir statü belirlemiş oldu.

Tuğrul Bey'in temellendirdiği Sünnî devlet politikasını Sultan Alp Arslan da sürdürdü. Sultan Alp Arslan, Mısır Fâtımî veziri Nâsirüddeve el-Hamdânî'nin, Buhârâlî fakîh Ebû Ca'fer Muhammed'i elçi olarak gönderip Şîf-Fâtımî hâkimiyetine son vermesi için Mısır'a davet etmesi üzerine, Malazgirt savaşı öncesi Halep'e gelmiş ve bölgeyi kontrol altına almıştı. Alp Arslan'ın nihai hedefi Sûriye ve Filistin'deki Şîf yayılmacılığını engellemek ve Mısır Fâtımî Halifeliğine son vermektir. Nitekim o bu hedefinden dönmemiş, Romanos Diogenes'in Erzurum'a doğru ilerlediği haberini alınca, ordusunun bir kısmını Halep'te bırakmış, Mısır seferine devam etmeleri için Emîr



Aytekin ile Mirdasî Emîr'i Mahmûd'u görevlendirmişti.²⁷

Şîî-Sünnî mücadelesinin en yoğun yaşandığı devir Melikşâh dönemidir. Onun devrinde, önce Ahsa ve Bahreyn bölgesine yerleşmiş olan Karmatîlerle mücadele edilmiştir. Sünnî Abbâsî halifesi Muktedî Biemrillah'ın şikâyetleri üzerine, Melikşâh bölgeye askerî müdahalede bulunmuş ve Artuk Bey'in marifetiyle Karmatîlerin yıkıcı propagandaları ve gayr-i Sünnî oluşumları engellenmiştir. İkinci olarak, Hasan Sabbâh'ın kurduğu, da'vet-i cedîde adını verdiği ve devleti suikastlerle yıkmaya çalışan Şîî-Bâtınî hareketi ile mücadele edildi. Bu Bâtınî hareketi, Sünnî düşünceye düşman olan Mısır Fâtımîlerinden ideolojik destek alarak, ihtilalci karakterleri sayesinde Selçuklu ülkesinde sosyal düzeni bozacak boyutlara ulaştı ve devletin yıkılışına kadar sultanları uğraştırdı.

Melikşâh'tan sonra kısa bir fetret devri yaşayan imparatorluk içinde, faaliyetlerini iyice arttıran bu terör örgütü, vezirler dâhil bir çok devlet görevlisini katlettiler. Bu dönemde yaşanan taht kavgalarını ve iç isyanları fırsat bilen Bâtınîler, Alamut kalesinde karargâh kurduktan sonra, bir çok dağ kalesini de ele geçirmişler ve Berkyaruk devrinin istikrarsız durumu nedeniyle faaliyetlerini artırmışlardı. Muhammed Tapar, tahta geçtikten sonra, onlarla mücadeleye devam etti. Onlara karşı yapılan savaşı küffara yapılan cihaddan daha önemli görüyordu. Bu nedenle saltanatı boyunca Bâtınîlerin sığındığı Şahdiz kalesi başta olmak üzere birçok kaleyi ele geçirdi.²⁸

Sultan Sencer devrinde Bâtınîler, Selçuklu Devleti'nin birçok bölgesinde faaliyetlerini sürdürüyorlardı. O devrin önemli devlet adamlarından Musul hâkimi Aksungur el-Porsukî'nin²⁹ ve büyük bilginlerinden Zeynu'l-İslam Ebû Sa'd Muhammed el-Herevî'nin, Bâtınîler tarafından suikastle öldürülmesi sonucu³⁰, Bâtınîlere karşı cihad edilmesi emrini verdi. Bu dönemin iç karışıklıklarından yararlanan

Halife Müsterşid Billah, Sultan Mes'ûd'la yaptığı savaş sonrasında esir tutulurken, yine Bâtınî fedaileri tarafından suikastle öldürülmüştü.³¹ Büyük Selçuklu imparatorluğunu yıkan dâhili nedenlerden biri ve önemlisi, bu Şîî-Bâtınî akımların terör ve tedhiş hareketleridir. Bu gibi

hadiseler, Şîî Bâtınîlerle mücadelenin, Selçuklu devletinin yıkılışına kadar devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Selçukluların Sünnî siyasetlerinin en temel alanı, Şîî-Bâtınî akımlarla mücadele olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Selçukluların Sünnî-Hanefiliği benimsemelerinde, 11. yüzyılın ilk yarısında Hanefiliğin yayılma sahası üzerinde bulunmaları, Sâmânîler Devleti bünyesindeki Hanefî fakihlerle temas etmeleri ve Hanefiliği kendi örf ve âdetlerine, bakış açılarına ve tabiatlarına daha uygun bulmaları gibi yaşadıkları coğrafya ve sosyo-kültürel şartların önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Onlar, dinî ve sosyal yönden topluma kılavuzluk edecek kadılık, reislik, şehir imamlığı ve hatiplik gibi makamlara görevli seçiminde, Hanefiliğe mensup olanları tercih etmişler ve çoğunlukla Hanefî kadılara görev vermişlerdir. Hanefî fıkhi eğitimi veren medreseler ve külliyeler inşa etmeleri ve Sünnî düşüncenin muarızı ve muhalifi olan Şîî-Bâtınî ve Râfizî düşüncelere karşı âlimler yetiştirmeleri, bu mezhebin korunmasına ve yayılmasına büyük hizmet ettiklerini göstermektedir.

Selçuklular devrinde, başta Hanefî fıkhi olmak üzere, İslam mezheplerinin klasik şekil ve muhtevalarının oluştuğu, İslam coğrafyasında yayılmalarının büyük ölçüde tamamlandığı, medreselerde düzenli şekilde öğretimlerinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu devirde mezhepler arası ilmi münazara ve münakaşaların arttığını, mezheplerin fikhî görüşleriyle ilgili zengin telif eserlerin yazıldığını biliyoruz. Onların bir özelliği de, kurdukları medreselerde diğer Sünnî mezheplerin talimine imkân sağlamaları ve devlet olarak mezhepler arası ihtilaflarda bir mezhebi savunmak yerine fikir özgürlüğüne önem vermeleridir.

Selçuklular, Sünnî İslam düşüncesini himaye etmek ve yaymak gibi bir misyon üstlenerek, Osmanlı öncesi tarihî bir görev ifâ etmişler, diğer mezhep mensuplarına karşı hoşgörü ve müsamahakarlığın örneklerini göstermişlerdir. Bugün İslam dünyasında % 35-40'a yakın müntesibi olan Hanefiliğin bu kadar geniş bir coğrafyada yayılmasında Selçukluların katkıları yadsınamayacak derecede önemlidir.

Dipnotlar

1. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 16, Ankara 1997, s. 3.
2. Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi I, Ankara 1978, s. 222-223; Ahmet Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092), Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 42.
3. Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Kuruluş Devri, Ankara, 1979, s. 2 I -22; Seyfullah Kara, Selçuklular'ın Dini Serüveni, s. 76; Seyfulah Kara, Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 168-9.



4. V.V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, s. 250; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Samaniler Devleti 874-1005), İstanbul 2007, s. 453.
5. A. Bardakoğlu, agm., s. 1-7.
6. Hodgson, Marshall G.S., İslam'ın Serüveni, çev. Alp Eker vd., İstanbul 1993, II, 38.
7. Ravendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, Rahatü's-Südûr ve Âyetü's-Sürûr I, (Gönllerin Rahatı ve Sevinç Alametleri) Trc. A. Ateş, Ankara 1957, s. 18.
8. Sadreddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır, el-Hüseynî, Ahbarü'd-Devleti's-Selçukiyye, Trc. Necati Lügal, Ankara 1943, s. 2.
9. Ferhat Koca, "Selçukluların İslam Hukuk Mezheplerine Bakışları", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler, Konya 2001, II, s. 32; Cihan Piyadeoğlu, Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157), Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul 2008, s. 1. s. 93; İsmail Pırlanta, Büyük Selçukluların Horasan'da Dinî ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 2, s. 702. (689-719).
10. İ. Pırlanta, agm., s. 702; Koca, s. 32; Piyadeoğlu, s. 93.
11. A. Ocak, age., s.69.
12. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Tarih, Çeviri A. Özeydın, c. 9, s. 467.
13. İbnü'l-Cevzî, el-Mumtazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk, XV-XVII, (Tahkik Muhammed A. Ahmed el-Atâ vd.), Beyrut 1992, s. 249 vd.; A. Ocak, age., s. 64.
14. İbnü'l-Esîr, age., c. 10 s. 134.
15. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 22; A. Ocak, age., s. 63; Seyfullah Kara, Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları, İstanbul 2007, s. 171; Piyadeoğlu, s. 94.
16. İbn-i Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslam Tarihi), Çeviren M. Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, c. 12, s. 290.
17. A. Ocak, age., s. 93.
18. Adı geçen eser, s. 95-96.
19. Nizâmü'l-mülk, Siyâset-nâme, Hazırlayan M. Altay Köymen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013, s.115.
20. İbnü'l-Cevzî, age., s. 304; Abdülkerim Özeydın, "Nizâmiye Medresesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 33, s. 188 vd.; A. Ocak, age., s.75; Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi, 5-6, Bişkek 2008, s. 158.
21. Bundarî, Feth b. Ali b. Muhammed, Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Ustra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi) Tercüme K. Burslan, İstanbul 1943, s. 31-32; İbn Kesîr age., c. 12, s. 210; A. Ocak, age., s. 66.
22. Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, "Tâlim ve Terbiye" mad., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 38, s. 518.
23. A. Ocak, age., s. 67.
24. A. Bardakoğlu, agm., s. 8.
25. O. Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, s. 251.
26. Erdoğan Merçil, "Büveyhiler" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, c. 6 s. 498-499.
27. Abdülkerim Özeydın, "Malazgirt Meydan Muharebesi (26 Ağustos 1071)", Alp Arslan ve Malazgirt, Yayına Hazırlayan Erdoğan Merçil, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 105-109-110.
28. A. Özeydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (489-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 78-82-84.
29. Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi İkinci İmparatorluk Devri, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1991, s. 132-133.
30. M. A. Köymen, age., s. 77.
31. M. A. Köymen, age., s. 280.



Prof. Dr. M. Hanefî PALABIYIK
Erzurum

Gazneli Devleti'nde Ehl-i Sünnet Ve Hanefîlik

Giriş

Türklerin İslam tarihi sahnesinde etkin rol oynamaya başladıkları zaman, İslam âleminin en karmaşık siyasî yapıyı arz ettiği dönemlerden biridir. Hilâfet merkezine uzaklığından dolayı birçok bölge valisinin, mahallî hanedanlık ve müstakil devlet kurmaları zaten çoktan başlamıştı. Daha sonra buna, merkeze yakın devletler de eklenmişti. Ve bu devletlerin hemen hepsi Abbâsî Hilâfetine (132-657/750-1258) tâbiyeti kabul etmekle beraber müstakil hareket etmekteydiler.

Abbâsî Devleti içinde meydana çıkan yeni devletler, genelde Halifenin muvafakatını alırlardı; her ne kadar devlet kurucusu yeni devletini, diğer bir devletin yerine kılıcının hakkı olarak kurmuş olsa dahi, elindeki yerlerin, esas itibarıyla Halifelere ait telakki edilmesinden, Halifenin Müslümanların emiri olmasından, İslam memleketlerini Cenab-ı Hakk'ın kendisine ihsan etmiş olmasından ve "Emîru'l-Mu'minîn" ismi verilmiş olan Halifenin, İslam âlemi üzerindeki manevî nüfuzundan dolayı bunu yapmak mecburiyetinde idiler.¹

Bunun tarihî arka planında, İslam düşüncesindeki, Halifenin Hz. Peygamber'in nâibi veya vekili görülmesi inancı yatmaktadır. Çünkü Halifeye itaat etmek, Peygamber'e itaat etmek; Peygamber'e itaat etmek ise, Allah'a itaat etmek demektir. Bu silsile her daim gözetilmelidir ve gözetilmiştir. Sultanlar



bunu, Halife kadar veya doğrudan halife için olmasa bile, halk için yani umumî reaya için, asıl onlar karşısında meşruiyet sağlamak için yapmak durumundadırlar. Aslında görünen odur ki, ne dışarıdan ve doğrudan İslamiyet'i kabul eden bir devlet olarak Karahanlılar (226-609/840-1212) ne Müslüman bir devletten doğmuş olan Gazneliler (352-582/963-1186) ne de Müslümanların topraklarına yerleşip İslamiyet'i kabul eden Selçuklular (432-708/1040-1308), Halifeye bağlı olmak ve boyun eğmek durumunda değillerdi. Onların desteğine ihtiyaç duydukları zamanlar istisna edilse bile, bilhassa Karahanlı ve Gazneliler için, Halifenin, değil destek, köstek olsa bile bir şey yapabilecek durumda olmadığı açıkça görülmektedir. Bu yüzden halifenin sultanla ilişkisini sadece Sünnî düşüncedeki Hilafet görüşü veya inancı ile izah etmek mümkündür. Yani mesele, sadece meşruiyetin sağlanmasına yönelik ideolojik bir durum olarak görülmelidir.

Bu bağlamda şunu da belirtmeyi uygun görmekteyiz. Gazneliler veya genel olarak tüm Türkler, Sünnî Abbâsî Hilafeti vasıtasıyla İslamiyet'i benimsemişler, dolayısıyla da "Sünnî Müslüman" olmuşlardır. Ayrıca Abbâsî Halifesi Hârûn'r-reşîd'in (170-194/786-809), Ebû Yusuf'u (ö. 182/798) kâdû'l-kudât atamasıyla da devletin Hanefî hukukunu benimsediğini ve yayılış sürecinde, İslam topraklarında da en azından başlangıçta bu hukukun cârî olduğunu unutmamalıdır. Diğer yandan bu süreçte yani Türklerin İslamiyet'i benimsemesi sürecinde etkili devletin de Sünnî/Hanefî Sâmanîler Devleti² (204-396/819-1005) olduğu göz ardı edilmemelidir. Bunlar, Türklerin veya daha özelde Gaznelilerin Hanefî/Sünnî olmaları için hazır gerekçelerdir. Meseleyi daha iyi ortaya koymak için, şu soruyu da sormamız mümkündür: Selçuklular, hâkimiyetlerini güçlendirmeye başladığı zamanlarda, Bağdat Abbâsî Halifesi, Şîi Büveyhîlere (320-454/932-1062) karşı Tuğrul Bey'den (432-455/1040-1063) yardım istemiş, bunun sonucunda da Selçuklular Abbâsîlerle daha önceden başlatmış oldukları her türlü alış-verişleri geliştirmişlerdir. Mesela burada, Abbâsî Halifesi değil de Büveyhîler, Tuğrul Bey'den yardım ve destek isteyip, birlikte Abbâsî Hilafetine son vermeyi teklif etselerdi ve Tuğrul Bey de bunu kabul etseydi, herhalde Selçuklular, dolayısıyla bütün Türkler, hatta neredeyse tüm İslam dünyası bugün Şîi olacaktı. Buna göre, bugün İslam dünyasının, Sünnîliğini Selçuklulara borçlu olduğunu düşünmekteyiz. Bunu, "iyi veya kötü", "doğru veya yanlış" anlamında bir değer yargısı olarak değil, sadece tarihî sürecin ortaya konması açısından ifade etmekteyiz. Gelişen süreçte Türklerin karşısına çıkan mezhepler de, bölgedeki tabii yapı olarak Hanefîlik ve Mâtürîdîlik şeklinde kendini göstermiştir. Böylece Türkler, Sünnî-Mâtürîdî-Hanefî olarak tarih sahnesindeki ve İslam dünyasındaki yerlerini almışlardır. Yakın komşu ve

ırkdaşları olan Karahanlılar³ ve Selçuklular⁴ için de aynı durum yani onların da Sünnî-Mâtürîdî-Hanefî geleneği içinde buldukları göz ardı edilmemelidir.

Gazneliler

Gazneliler de, Bağdat Halifesini ve onun hamiliğini tanımıştır, çünkü Sultan Mahmûd, Horasan'a hâkim olduktan sonra, Sâmanîlerin adını bu topraklardan silmiş, Halife Kâdir Billâh'a itaat ve inkıyadını izhar için, o güne kadar Tâi' Lillâh adına okunan hutbeyi, memleketin her yerindeki minberlerde onun adına okutmuştur.⁵ Köprülü, bunu şöyle ifade eder:

"Sultan Mahmûd, culûsundan itibaren Abbâsî Hilâfetine karşı büyük bir bağlılık göstererek Kâdir Billâh'dan alelusûl saltanat menşûru aldığı gibi, ayrıca, bütün memleketinde de "Sünnî" akaidini yaymaya ve "Şîilik"i her türlü şiddetli tedbirler ile imhaya çalışmıştır. "Âl-i Büveyh"e karşı şiddetle savaştığı, "Multan" ve "Mensûra"da pek mühim bir mevki kazanmış olan "Karmatî"lere karşı şiddetle muamelesi de bunu göstermektedir."⁶ Gazneliler, Halifeyle münasebetleri hususunda Sâmanîlerin ananesine sadık kalmışlar, Abbâsîlerle münasebetleri ve bilhassa Bağdat'tan gelen elçilere yapılan gösterişli karşılama törenleri, diğer devlet mümessillerine yapılandır çok farklı ve daha hürmetkârâne olmuştur.⁷

Sâmanî mirasına konarak hem halkının hem de âlimlerinin çok büyük çoğunluğunun Hanefî mezhebine mensup olduğu Mâverâünnehr ve özelde de Buhârâ ve Nişâbûr'a⁸ yerleşen ve bu yüzden de çoğunlukla Hanefî nadiren de Şâfîi fikhına tâbi olarak⁹ Sünnî mezhebe bağlı olan Gazneli Sultanlar,¹⁰ İslam Halifesine bağlı birer Müslüman emîr durumundadır ve Halifenin yüksek otoritesini tanıyarak her türlü icraatında dinî hükümler çerçevesinde kalmaya, dünya meselelerini de şeriat ahkâmına göre yürütmeye ve Halifelere olan samimî bağlılıklarından dolayı da onlarla iyi geçinmeye gayret etmişlerdir. Bu yüzden de, her zaman arkalarında büyük bir manevî destek bulmuşlardır.¹¹

M. Kalaycı'nın ifadesiyle durumun özeti şudur: Şâfîiliğin, Horasan ve Mâverâünnehr'de Hanefîlik karşısında güçlenmeye başladığı V/XI. asrın başlarında, Hanefîlere en büyük destek Karahanlılardan ve belli ölçüde Gaznelilerden gelmiştir. Gazneliler Devleti'nin kurucusu Ebû Mansûr Sebüktekin (366-387/977-997) ve oğlu Sultan Mahmûd (388-421/998-1030) Şîilik, İsmâîlîlik ve Mutezilî fikirler karşısında Sünnîliğe destek vermiştir. Ancak onun Sünnîliğin hangi mezhebine devlet nezdinde destek verdiği meçhuldür. Bununla birlikte Sultan Mahmûd'un, Sâmanîlerle olan mücadelesinde bir denge unsuru olarak Hanefî Kerrâmîlere destek verdiği, ancak zamanla bu destekten vazgeçtiği bilinmektedir.



Kendi sarayında hem Hanefî hem de Şâfiî âlimlere yer vermesi ve mezhebî mensubiyetine bakmaksızın etrafındaki âlimlere karşı koruyucu olması, onun Hanefîliğinin daha esnek ve mutedil bir mensubiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak sufiliğe eğilimi dolayısıyla, Şâfiî sufilerin etkisi altında kalmış olması da ihtimal dâhilindedir. Bu yüzdendir ki, hem Hanefî hem de Şâfiî tabakat yazarları, Sultan Mahmûd'un kendi mezheplerine mensup biri olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.¹²

Sultan Mahmûd, Abbâsî Hilâfetince kendisine gönderilen hükümdarlık alametlerini de kullanarak, genel anlamda İslam dininin, özel anlamda ise Ehl-i Sünnet'in, bu geniş bölgede tek savunucusu ve koruyucusu olmuştur. Şii Fâtımî Devleti'nin (297-567/909-1171) Abbâsî Halifeliğini yakından tehdit ettiği bir sırada o, Bağdat'ın en büyük dayanağı olmuştur. Nitekim bu dönemde hutbe, bazı yerlerde ve devletin başkentinin hemen yanı başında bulunan Musul ve Halep gibi şehirlerde, Fâtımîler adına okunmaya başlamıştı. İşte Sultan Mahmûd böyle nazik bir zamanda Sünnî mezheplerin en büyük koruyucusu olmuştur. O, bu inanç ve görüşü koruyup, kollayıp geliştirmek için Şîilerle, çeşitli şekillerde kendini gösteren etkili savaşırlara ve çabalara girmiştir.¹³ Nitekim Sultan Mahmûd, 420/1029 yılında Rey'i ele geçirip de orada Sünnî halka zulmeden Bâtınî-Râfizîleri cezalandırmış ve bunu Arapça olarak yazılmış bir fetihname ile Halife Kâdir Billâh'a bildirmiştir.¹⁴

“Sultan Mahmûd, Bağdat Halifeliğine hâkimlik mi koruyuculuk mu yapmıştır?” diye soran Miquel, “Şayet Büveyhîler engellemeseydi batıya doğru kayan Mahmûd, bunu Halifeye bizzat kendisi söylemeyi arzuluyordu ve o Türk kardeşlerine bir politikanın ilkelerini göstermiştir ki, bu da, Sünnîlik ve Sünnî mezhepleridir.”¹⁵ diyerek Sultan'ın, ömrü vefa etseydi daha çok şeyler yapabileceğini, fakat en azından, cidden büyük bir Sünnî siyaset takip ettiğine haklı olarak işaret etmektedir.

Başlangıçtan itibaren tüm Gazneli sultanlarının dinî gayretlerini görmek mümkündür. Sebüktegin, “Caypal'ı yenerek Hindistan'ın batısını ele geçirdiğini, mabetleri mescide çevirdiğini ve putperestleri kılıçtan geçirdiğini”, cihanın uzak yakın her tarafına bildirmişti.¹⁶

Diğer bir husus da, Gazneli Sultanlarının, Halifelere gerçekten samimiyetle bağlı olmalarıdır ve bunu dinî hissiyatlarının yani Sünnî geleneğin içinde yer almalarının bir gereği olarak yaptıkları şüphe götürmemektedir. Yoksa Halifenin Bağdat'tan Hindistan bölgesine el atması, zaten mümkün de değildi. Halifenin, Mahmûd'a olan güvenini, Sultan Mahmûd'a ve çocuklarına verdiği lakaplarla beraber, gönderdiği mektupta, “*Sen kendine kimi istersen veliahd yap, senin seçimin bizim seçimimizdir.*” diyerek, yaptığı gazalardan dolayı

ona teşekkür ve onu methetmesi,¹⁷ gayet açık bir şekilde göstermektedir.

Sultan Mahmûd, Hindistan'a yaptığı her seferden sonra, Halifeye olan bağlılık, sadakat ve samimiyetinden dolayı, ona gönderdiği mektup veya fetihnamelerle hem zaferini iletmış hem de ondan dua ve teşvik beklemiştir.¹⁸ Bütün bunlara rağmen, bir ara Halife ile sultanın arasının bozulduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Bu rivayet, iki farklı olay için anlatılır. Bunlardan birine göre; *Şeh-nâme*'yi yazdıktan sonra, Sultan Mahmûd'dan beklediği iltifatı göremeyen Firdevsî, Sultan Mahmûd için bir hicviye yazmış ve onun korkusundan gizlice Gazne'den kaçarak uzun bir yolculuktan sonra Bağdat'a gelip Halifenin himayesine girmiştir. Halifeden ciddi ikram görmüş, ayrıca onun için bir de kaside yazmış ve bazı ricalar üzerine de, *Yûsuf u Züleyhâ* adlı mesnevîsini telif etmiştir. Bunu haber alan Mahmûd da, Halifeye bir mektup yazarak Firdevsî'yi istemiştir.¹⁹ Diğer rivayete göre ise Sultan, Halifeye bir mektup yazarak ondan “Mâverâünnehr'in menşûr'unu istemiştir.”²⁰ Sultanın bu isteklerinin kabul edilmemesi, Halifeyle arasının açılmasına sebebiyet vermiştir.

Kâbûs-nâme'deki diğer rivayet ise, iki farklı sebepten dolayı yazılan bu mektup hakkında daha ayrıntılı bilgi vermektedir. Bu mektubu, Sultanın Halifeye olan bakışını ve saygısını gayet açık bir şekilde ortaya koyduğu için nakletmek istiyoruz: Sultan, Mâverâünnehr'in menşûr'unu istediğini belirten bir nameyi Halifeye gönderdi. Halife cevabında, “Müslümanlar arasında bana itaat edenlerden daha mütî yoktur. Ben de bu işi uygun bulmuyorum.” diyerek, “Mâverâünnehr'in menşûr'unu göndermeyi reddeder. Çünkü Sultan, bu menşûrla Mâverâünnehr'i topraklarına katmak için kılıca sarılacaktı. Sultan bu cevaba çok kızdı ve Halifenin elçisine; “Halifeye de ki; benim Ebû Müslim'den neyim eksik? Şimdi iki bin fil ve çok sayıda askerle gelip, dâru'l-hilâfenin toprağını bunların sırtında Gazne'ye getiririm.” diye kat'î bir tehdit gönderdi ve acele cevap istedi. Bir müddet sonra elçinin geldiğini söylediler. Sultan'ın emriyle filler süslendi, saraya getirildi, gulamân saf bağlayıp saygıyla saray çevresinde yer aldılar. Kendisi de tahtına çıktı ve hüccâb ile gulâmân-ı sarây mutat yerlerini aldılar. Sultanın emriyle elçi huzura alındı, içeri girince nameyi çıkardı. Bir deste kâğıttan ibaret mansûrî tomarı, dürülmüş ve üzeri sultanî mühürle mühürlenmiş olarak sundu. Elçi; “Halife diyor ki; “Nâmenizi okuduk, sözünüzü işittik, nâmenin cevabını bu tomar içinde derc eyledik, oku gör.” dedi. Nâmeyi divan reisi Hâce Ebû Nasr-ı Mişkân açtı. Gördü ki, başına “Bismillâhirrahmânirrahîm” yazılmış sonrası bomboş. Diğer ucunda da “Elif lâm mîm” ve sonunda da “Elhamdu li'l-lâhi Rabbi'l-âlemîn, es-salâtu ve's-selâmu 'alâ Muhammedin ve âlihî



ecma'ın" yazıyor. Tüm yazılı olan buydu ve başka bir şey yoktu. Sultan ve bütün kâtipler şaşırıldılar. Bu rumuza akıl erdiremeyip düşünmeye başladılar. *Kur'ân*'da "Elif lâm mîm" bulunan her ayeti okumaya ve tefsir etmeye başladılar. Sonunda kâtiplerden biri olan Hâce Ebû Bekr-i Kûhistânî, "Ey Hüdavend, bu yazılan, "Elif lâm mîm" değildir. Bu uzun kıssadır. Zira siz, halifeye, iki bin fille tehdit haberini ve yerinizin toprağını fil sırtında Gazne'ye getiririm." diye iletmıştiniz ya, o da "Elif lâm mîm" yani "Elem tera keyfe fe'ale..." diye fillerinizin cevabını veriyorlar." deyince Sultan, işte o zaman bu ifadenin remini anladı, hali değişti ve bir zaman kendine gelemedi. Çok ağladı, İslam'a yakışır bir şekilde bir "özürnâme" göndererek halifeden çok özürler diledi. Ebû Bekr-i Kûhistânî'ye de hil'at giydirip rütbesini artırdı, çok altın verdi ve onu nedimleri arasına aldı (405/1014).²¹

Sultan'ın Halife ile arasını açan olayla ilgili bir başka rivayet de, aslında doğrudan konumuzla ilgilidir: Mekke'ye 415/1024 yılında gönderilen Horasan hacılarının başında, hac emri olarak, Nişâbûr'un ileri gelen ailesi Mikâil oğullarından "Hasenek" denilen Ebû 'Alî Hasan b. Muhammed (ö. 422/1031) (bu zat daha sonra Sultan'ın veziri olmuştur) bulunuyordu. Hasenek, dönüştü çöl yolunu tehlikeli bulduğundan Fâtımî hâkimiyet bölgesi içinde olan Suriye ve Filistin yolunu takip etti. Mısır Fâtımî Halifesi Zâhir Li'zâzî Dinillâh onu ve öteki hacıları hararetle karşılamış, onlara hediyeler ve hil'atlar vermişti. Abbâsî Halifesi, Hasenek'e hediyeler verilmesini hoş karşılamamış, bunun Sultan Mahmûd'un bir tertibi olmasından ve bir Gazneli-Fâtımî yakınlaşmasından şüphelenmişti. Nitekim Abbâsî Halifesi bu sebeple, Hasenek'in Karmatî olduğunu öne sürerek idamını istedi. Mahmûd, bu iddiaya son derece kızmış ve bunu saçma bulmuştu. Ancak Abbâsî Halifesini tatmin etmek için Sultan, Fâtımî Halifesinin Hasenek'e verdiği hediye ve hil'atları bir elçiyle Bağdat'a gönderdi. Mahmûd, "Ben itaatin farziyyetine inanan bir hizmetkârınızım." der ve bu hil'atları de kendisine takdim ettiğini belirterek uygun gördüğü şekilde kullanmak üzere divana gönderdiğini söyler. Bunun üzerine hil'atlar, Bâbu'n-Nübî'de yakıldı. İçinden çok sayıda altın çıktı, bunlar Benû Hâşim'e mensup fakirlere sadaka olarak dağıtıldı.²² Mikâilî ailesine mensup olan Hasenek, diğer birçok akrabası gibi Gazneli Devletinin hizmetinde bulunmuş âlim bir aileye mensuptur.²³

Okur-yazar olan ve aynı zamanda birçok hususlarda geniş bilgisi bulunan Mahmûd, yaşayışı, davranışları, özellikle Hind kıtası başta olmak üzere Müslüman olmayanlarla ve kendince sapık görüşlere saplanmış olanlarla yaptığı amansız mücadelesiyle de, Halife Kâdir'in yüksek takdirine mazhar olmuştu. Sultan yukarıda zikredilen bazı anlaşmazlıklara rağmen her zaman halifeye gereken

saygıyı göstermiştir. Zehebî'nin deyimiyile: "O, Halifenin şahsında bir İslam anlayışına sahip bulunuyor, onun yüceliği karşısında boyun eğiyor ve ona çok miktarda altın gönderiyordu."²⁴

Abbâsî Hilâfetine cidden ve samimiyetle bağlı bir politika sürdüren Mahmûd, Şîî Fâtımî Halifesi ve elçilerine asla meyil ve iltifat etmemiştir. Mezheplerine yaptıkları çağrılarının bir yansıması olarak Fâtımî Halifesinin, 403/1012 yılında Sultan Mahmûd'a Tâhertî adında birini bu maksatla elçi olarak gönderdiğini görmekteyiz. Ne var ki, Sultan'ın ülkesinde belirtilen anlamda çalışmalarını sürdüren Tâhertî, o sıralarda Horasan'da çok yaygın olan Kerrâmiye Fırkası'nın²⁵ reisi Ebû Bekr Muhammed'in de etkisiyle yargılanarak idam edilmiştir. Sultan, Abbâsî Halifesine yazdığı bir mektupta, Tâhertî'nin getirdiği mektubu yırttığını ve ona hakaret ettiğini belirtmektedir.²⁶ Mürcienin bir alt grubu olan Kerrâmiyenin, bu dönemdeki önemli merkezlerinden olan Nişâbûr yöresindeki mensuplarının Hanefî mezhebine bağlı oldukları ve sayılarının zamanla 20 bin kişiye ulaştığı ifade edilmektedir.²⁷

İslam tarihinin en ünlü hükümdarlarından biri olan Mahmûd, zayıf Abbâsî Devletini tahakkümlerine almış Şîî bir devlet olan Büveyhîlere²⁸ karşı savaşçı Rey ve Hemedan'ı da fethetmiştir. Bununla Halifeliği, Şîî olan mütehakkimlerden kurtarmayı düşünmekteydi. O, Sâmânîlerde görülen hoşgörünün aksine, çok katı bir Sünnî Müslüman tavrı takınmış, Halifeliğin ve Abbâsî Sünnîliğinin savunucusu sıfatıyla Rey kentindeki Şîî kitaplığını yıktırıştır.²⁹

Sünnîliğin gerçek bir savunucu ve hamisi olarak³⁰ Sultan Mahmûd'un rolünü vurgulayan rivayetiyle Devletşah, Sultan'ın "Sultan Yemînu'd-Devle Veliyyu Emîri'l-Mu'minîn" lakabını alışıyla ilgili olarak şu ilginç nakilde bulunur:

"Sultan Mahmûd, Gazne ve Horasan'ı ele geçirdiği vakitte dâru'l-hilâfe'den bir lakap ile şereflenmek istedi. İmam Ebû Mansûr-i Saalebî'yi böyle bir lakabın kendisine verilmesi için elçi olarak dâru'l-hilâfe'ye gönderdi. İmam, bu mühim mesele için bir sene orada kaldı, fakat bir şey elde edemedi. Nihayet Halifeye şu suretle meseleyi arz etti: "Sultan Mahmûd bugün, şevket ve azamet sahibi bir padişahdır; dinin bayraklarını yüceltmek için çalışıyor. Binlerce puthâne onun çalışmasıyla mescid haline gelmiştir ve binlerce kâfir İslamiyet'le şereflenmiştir. Böyle bir dindar, mücahit ve gaziye lakaptan mahrum etmek doğru değildir." Halife, İmam'ın bu sözü üzerine bir süre düşündü ve sonra şöyle cevap verdi: "Bu adam bir köle oğludur. Ona sultanlara mahsus olan lakaplardan birini vermek nasıl mümkün olabilir? Bununla beraber O, şevket ve kudret sahibi büyük bir adamdır. Kendisinin isyan etmesinden de korkulur." Bunun üzerine Halife, erkânıyla



müşavere etti. Hem zemmi, hem de medhi tazammun eden bir lakap verilmesi hususunda ittifak ettiler ve “Sultan Yemînu’d-Devle Veliyyu Emîru’l-Mu’minîn” lakabını yazdılar. “Velî” kelimesi lügatte, hem dost, hem de köleye denmektedir. Binaanaleyh bu kelime hem zem hem de medh için olabilir. Menşûr, dâru’l-hilâfe’den bu lakapla sadır olunca İmâm Ebû Mansûr bunu sultana arz etti. Sultan zekâvet ve kıyâsetinden dolayı, bu unvandaki “velî” kelimesinin ikinci manasını göz önüne alarak Hilâfet makamına hemen yüz bin dirhem gönderdi ve Halifeye, “Mahmûd otuz seneden beri ömrünü, Muhammed Mustafâ hanedanının şeriatına hürmetinden dolayı, kâfirlerle savaşla geçirmiştir. Bugün bir elif (yani “velî”yi “vâlî” diye okutacak olan elif’i) yüzbin dirheme satın almak istiyor; mürüvvet ve fütüvvet ağacının meyvesi olan Halife, bu bir harfi yüz bin dirheme satmazsa ve müşkilat gösterirse büyük bir mürüvetsizlikte bulunmuş olur.” diye yazdı. Sultanın elçisi bu para ve mektup ile dâru’l-hilâfe’ye gelince ileri gelen âlimler ve fâzıllar, Halifeye; “Mahmûd’un satın almayı dilediği bir harf, “velî” kelimesine ilave ile onu, “Vâlî-yi Emîr-i Mu’minîn” şekline sokacak olan eliftir. Böylece “Veliyy-i Emîr-i Mu’minîn” yerine “Vâlî-yi Emîr-i Mu’minîn” lakabına sahip olmak ve bununla kelimedeki zemmi tazammun eden ikinci manayı bertaraf etmek istemektedir.” dediler. Halife, Sultanın bu fazl ve kıyâsetine hayran kaldı. Bundan sonra birçok seneler dâru’l-hilâfe’den misaller ve menşûrlar hep “vâlî” lakabı ile sadır oldu.³¹

Âlim ve ediplerin himaye edilmesi, hiç şüphesiz, ilmî ve edebî bir eğitim ve terbiye alan sultanların³² hamiyetperver ve ilimpverer karakterleriyle ilgilidir. Buna bizzat hükümdarların ilmî ve edebî faaliyetleri de şahittir ve bu şahitliği birçok kaynakta görmek mümkündür: Mesela; Sultan Mahmûd, başkent Gazne’yi abidevî eserlerle süslerken, burada gayet büyük bir akademi de tesis etmiş, bunu büyük gelirlerle pek çok imkâna kavuşturmuştur. Onun edebî muhitindeki dehalar arasında, en meşhurlarından Arap tarihçisi el-Utbî, meşhur ilim adamı ve tarihçi el-Birûnî ile İranlı meşhur şair Firdevsî’yi saymak mümkündür.³³ Bununla birlikte Gazne, özellikle Mahmûd zamanında, sadece şair ve ediplerin değil, müderris, vâiz, hatip ve medrese talebelerinin de toplandığı eşsiz bir ilim merkezi olmuştur.³⁴

Sultan Mahmûd, daha şehzadeligi zamanında bir yandan babasıyla gazaya giderken, bir yandan da tefsîr, hadîs, fikh usûlü, fikh, kelâm, te’vîl, nâsıh-mensûh, sahîh-mevzû ayırt etme, ehl-i sünnet ve bid’at mezheplerini araştırma, inceleme ve tartışmaya kendini adanmıştı.³⁵ Bunun sonucunda da, fesahat ve belagatte ilerlemiş olup, fikh, hadîs, hutab, resâil konularında eserleri ve güzel şiirleri, “*et-Tefrîd*” adlı Hanefî fikhına ait bir de kitabı

vardır.³⁶ Hatta Mahmûd, Hanefî fakîhi olarak da anılmaktadır.³⁷

İbn Hallikan, Sultan Mahmûd’un ilim ve kültür sahibi olduğundan, çeşitli ilim dallarında kitaplar telif ettiğinden, âlimleri kabul edip, onlara ikramda bulunduğundan ve saygı gösterdiğinden bahseder. Onun hadis ilmine çok düşkün ve aşına olduğunu, önceden Hanefî mezhebinde iken, hadislerin çoğunun İmâm Şâfiî’nin görüşlerine muvafık bulunduğunu gördüğünden, Şâfiî mezhebine geçtiğini kaydeder ve şöyle bir olayı nakleder: Sunnîliğin Hanefî kolundan olan Gazneli Mahmûd, hadis ilmine çok meraklıydı. Sık sık fakîhleri çağırır, dinî konularda tartışmalar yaptırır, mezheplerin birbirinden ayrılan ve benzeşen yanlarını öğrenirdi. Yine bir gün, Merv’deki bilgileri topladı. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinden birinin ötekine üstün yanlarını belirtmelerini istedi. Hanefî ve Şâfiî mezhebi yöntemlerince iki rekât namazın kılınmasına karar verildi. Şâfiî olan el-Kaffâl el-Mervezî eksiksiz bir abdestten sonra tam bir namaz kıldı. Bu Şâfiîlere göre her zaman kılınması gereken namazdı. Ardından Hanefî mezhebine uygun bir namaz kıldı. Kaffâl önce dabağ edilmiş köpek derisinden bir giysinin dörtte birini kirlettikten sonra giydi. Hurma şarabı ile gereken sırayı gözetmeden abdest aldı. Ondan sonra kibleye yöneldi ve niyet etmeden namaza başladı. Farsça tekbir getirdi “*iki yeşil yaprak*” anlamına gelen kısa ayeti³⁸ Farsça okuyarak, rükûya varmadan secdeye varıp şahadet getirdi; böylece namazı bitirdi. Bunun üzerine Sultan Mahmûd, Hanefî mezhebinden çıkıp Şâfiî mezhebine girdi.³⁹ Şâfiî âlimlerini geri bırakma siyasetine son vererek bu mezhebin de ülkesinde gelişmesine imkân ve Şâfiî âlimlerinin avdetini temin etmiştir.⁴⁰

Sultan Mahmûd, çevresindeki sufileri ziyaret eder, onlarla oturup konuşur, ihtiyaçlarını görürdü.⁴¹ Rivayete göre Sultan’ın, “*El-ulemâu veresetu’l-enbiyâ=âlimler peygamberlerin varisleridir.*” hadisi, kıyamet günü ve nesebinin Sebüktegin’den geldiği hususunda tereddütleri vardı. Bir gece, yalnız başına giderken, hizmetçisi de altın bir şamdan içindeki mumla önünde yürüyordu. Bu sırada bir öğrenci, içerisi karanlık olduğu için medresenin kapısına oturmuş, bakkalın lambasının aydınlığında ders çalışmaya gayret ediyordu. Sultan, buna acıdı ve mumu şamdanla birlikte ona verdi. Aynı gece rüyasında gördüğü Hz. Peygamber, ona, “*Ey İbn-i Sebüktegin, Allah, benim varisimi aziz ettiğin gibi, seni de iki dünyada aziz etsin.*” dedi. Böylece üç müşkülü de hallolmuş, tereddütleri giderilmiş oldu.⁴²

Sâmânoğulları ve Gazneliler zamanında Horasan ile Mâverâünnehr’de pek çok kütüphane tesis edilmiştir ki, bunların kıymet ve ehemmiyeti hakkında kaynaklar oldukça bol bilgi vermektedir. Utbî bir kaydında; “Sultan Mahmûd Gazne Camii’nin civarına geniş bir medrese yaptırdı. Bu,



hem medrese hem kütüphane idi. Orası tavandan tabana nadide, meşhur ve kıymetli kitaplarla doluydu. Bunlar, birçok âlimin elinden, gözünden geçmiş, kenarlarına haşiyeler konmuştu. Bu kitaplar, Gazne fakih ve âlimlerinin ders, mütalaa ve tedrisleri için konmuştu.”⁴³ demektedir. Bunun yanında Sultan Mahmûd, Gazne’de Dâru’l-‘ulûm adlı bir medrese ile birlikte, kapının yanında eserinde antika eşyalar, nadir ve eşi bulunmayan eserlerin toplandığı adeta bir müze de tesis etmiştir.⁴⁴

Sultan Mahmûd’un, âlimlere saygı gösterdiğine dair çok örnek olmakla birlikte,⁴⁵ bölgede şöhret yapmış, Gazneli Sultanlarıyla yakından tanışmış bir kısmı da Hanefî olan bazı âlimlerinden de bahsetmek istiyoruz:

Âlim olduğu gibi, aynı zamanda devlet kademelerinde görev alan ve sultanın verdiği bir takım işleri yapan şahsiyetlere de rastlanılmaktadır. Kerrâmî Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Mehmeşâd bunlardan birisi olup, Kerrâmîlerin de başkanı idi. Bu zat, daha sonra Nişâbürlü reisliği ile görevlendirilmiştir.⁴⁶ Halk, sayı ve devletteki nüfuz alanlarının büyüklüğünden dolayı, bunlara boyun eğiyor, bunların gücünden çekiniyor ve onlarla herhangi bir sürtüşmeye girmemeye çalışıyorlardı. Ne zaman ki bunlar, çeşitli şayialarla gözden düşüp otoriteleri kırıldı, o zaman güçleri ve devlet üzerindeki nüfuzları da azalmaya ve yok olmaya başladı. Hatta bunlar o kadar güçlü ve etkiliydiler ki, Sultan Mahmûd Multan seferine çıktığı zaman, Nişâbürlü işgal eden Karahanlı hükümdarı, bu Ebû Bekr ve ona tâbî olanlardan çekindiği için öncelikle onları tutuklamış ve beraberinde götürmüştü.⁴⁷

Nişâbürlü’de hadis hocası olup, fâdil, fesahat ve belagat sahibi Kâdî Ebû Amr Bistâmî, Aduddevle’ye kızını vermek için Sultan Mahmûd’un gönderdiği elçiler arasında yer alacaktır.⁴⁸

Abdullah b. Abdullah Ebu’l-Kâsım en-Nadrî, Sebüktekin’in huzurunda, Kerrâmîlerle tartışarak onları tekfir eden bir âlimdir.⁴⁹ İmam ve müfessir Muhammed b. el-Fadl b. el-Belhî, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat itikadı hakkında *el-İ’tikâd* adlı bir eseri Sultan Mahmûd için yazmıştır.⁵⁰

1011 yılında da, ‘İmâdu’l-İslam lakaplı Nişâbürlü’ün meşhur fakihî büyük kâdî Ebu’l-‘Alâ’î Sa’îd b. Muhammed, Halifeden Kerrâmîler aleyhine bir mektup aldı. Bununla Kerrâmîleri yakalattı. Bundan dolayı Sultan Mahmûd da bu zata, Halifenin bu zat hakkındaki hürmetine bir nazire yaparak, iltifatla, ona layık bir hil’at giydirdi.⁵¹

Ebû Bekr b. Furek, meşhur bir Eşarî imamıdır. Nişâbürlü’de onun için bir ev ve medrese bina edilerek davet edilmiştir. Onun, Sultanın huzurunda Kerrâmîler’le tartıştığı bilinmektedir.⁵² Yine Cürcân âlimlerinden Ebû Sa’d Muhammed b. Mansûr b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî el-Cevlekî, Sultan

Mahmûd’un yanına, Gazne’ye iki kere elçi olarak gelmiştir. Bunlardan birisi Felekü’l-meâlî tarafından, Emîr Mahmûd’un oğlunun dönürlüğü ve nikâh akdi içindi ve önce Herât’a, oradan da 1018’de Gazne’ye ulaşmıştır.⁵³

Nişâbürlü vaiz Osman el-Harkûşî, 1027’de vefat etti. Hayırsever bir insandı. O, Sultan Mahmûd’un yanına girince, Sultan ayağa kalkıp onu karşıladı. Sultan, Nişâbürlü halkından muayyen zamanlarda vergi alırdı. Bir defasında el-Harkûşî, Sultan’a; “*Dilencilik yaptığını duydum ve canım çok sıkıldı.*” dedi. Mahmûd, “*Nasıl dilencilik?*” deyince, o, “*Senin fakir ve güçsüz insanların mallarını aldığını öğrendim, işte bu dilenciliktir.*” diye cevap verdi. el-Harkûşî’nin sözleri üzerine Sultan, bu vergiden vazgeçti, onu kaldırdı.⁵⁴

Ebû Nasr Ahmed b. Alî b. İsmâil Mîkâlî, Sultan Mahmûd’un yetiştirdiği, devletin evladı ve memleketin şeyhi olan bir zattır. Çok fazıl, meşhur bir edip, kadri yüksek, izzeti ve malı mülkü bol, ileri düşünceli, deha sahibi ve güzel kıyafetli idi. Güzel şiir yazardı. *es-Sihru’l-Helâl ve’l-‘Azbu’z-Zelâl* adlı bir eseri vardır. Bu eser güzel konuşma, güzel istişare yapma, güzel yol gösterme ve yumuşak söz söyleme sanatı hakkındadır. Onun Ebû’l-Fadl Ubeydullâh ve Ebû İbrâhîm İsmâil adlı çocukları da faziletli insanlardır. Ebû’l-Fadl daha edipti ve Arapçayı daha iyi bilirdi.⁵⁵

Ebû Ca’fer Muhammed b. Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ b. Ca’fer b. Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib, Nişâbürlü büyük bir seyyiddi. Malı mülkü Nişâbürlü’de bulunmasına rağmen, kendisi Tûs’ta oturuyordu. Sâmânîler devrinde, ileri gelenlerden olup, vezir ve kâtipler onunla oturur ve ondan istifade ederlerdi. Ondandır feyiz alır, hakikat ve ilim öğrenirlerdi.⁵⁶

Ebu’l-Berekât Alî b. el-Hüseyn Alî b. Ca’fer b. Muhammed el-Alevî,⁵⁷ Herât kâdîsı Ebu’l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn Dâvûdî meşhur âlimlerdi⁵⁸ ve Ebû Mansûr Ahmed b. ‘Abdu’s-Samed eş-Şîrâzî ise kâtip olup, Altuntaş Harezmeşah’a (ö. 423/1032) da kâtiplik yapmış, daha sonra vezir olmuştur.⁵⁹ Devrin en ileri gelen âlim ve şahsiyetlerindendir.

Sultan Mahmûd’un ve babasının veziri Ebu’l-Abbâs’ın oğlu Ebu’l-Kâsım Muhammed b. el-Fadl, fazıl ve edip idi. Arapça nesri ve nazmı güzeldi. Babasını medh için söylediği bir kasıdeyle bir gazeli meşhurdur.⁶⁰ Utbî’nin rivayetine göre, Sicistan hâkimi Halef b. Ahmed, zamanının âlimlerine çok büyük ve geniş bir tefsir yazdırmıştı. Tüm müfessirlerin görüşleri, hadisler ve sarf-nahiv kaideleri vs. bu tefsirde vardı. Halef’in bu tefsiri 20.000 dinara mal olmuştu. Bu tefsir, 1150 senesinde vaki olan Guz hadisesine kadar Nişâbürlü Sâbûnî Medresesi’nde idi.⁶¹

Sultan Mes’ûd’un oğlu Sultan İbrâhîm’in bir kızı, İmam Abdülhâlik Cürcânî ile evlenmiştir. Bu



evlenmeden meşhur Cüzcânî ulema ailesi türemiştir.⁶² Bunun yanında, Bulgar asıllı Gazneli âlimlerinden Şeyh Ahmed Bulgarî⁶³ ile dönemin ünlü âlimlerinden olan ve 1068'de Nişâbü'r'da doğan Ebu'l-Futûh Berekât b. Mübârek b. İsmâîl'in, *Lemû't-Tevârih* adlı bize kadar gelemeyen bir Arapça tarihi bulunmaktadır. 1107 yılına kadar gelen bu eser, 1131'de yazılmıştır.⁶⁴

1106 yılında vefat etmiş olan Abdurrah b. Mansûr el-Gaznevî'nin *Muhtasar-ı Kudûrî* şerhi de, bu dönemin önde gelen eserlerindedir. Kâdu'l-Kudât Ebû Muhammed Abdullah b. el-Hüseyn en-Nâsihî en-Nişâbü'rî (ö. 1055) döneminin en büyük Hanefî şeyhi olup zamanındaki imam ve kadıların büyüklerinin de önde gelenlerindedir. Sultan Mahmûd'un Buhârâ kadılığını üstlenmiş olup ders, ilim ve fetva meclisi oluşturmuştur. Fukahâ ve arkadaşları nezdinde kabul görmüş olup, fıkhıta güzel bir yol edinmiştir. *Kitâbu'l-Hassâf*'tan ihtisar ettiği, *el-Cem' Beyne Vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf* ve *Kitâbü'l-Muhtef Beyne Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'i* adlı eserleri vardır. *Mes'ûdî fî Furû'î'l-Hanefiyye* adlı eserini de, Sultan Mes'ûd'a ithaf etmiştir.⁶⁵ Şair ve edip Muhammed b. el-Abbâs el-Hârezmî ise faziletli bir âlim olup, 1002-1003'te Nişâbü'r'da vefat etmiştir.⁶⁶ Bu devrin âlimlerinden bir diğeri de, Şeyhu'l-İslâm Kâdî Ebu'l-'Alâi Sa'îd b. Muhammed'dir.⁶⁷ İsfahanlı meşhur hafız Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ b. Mende Ebû Abdullah'ın meşhur eserleri olup 1005'te vefat etmiştir. Bunların yanında, Horasan kadısı Ebû Ahmed Abdurrahîm b. Alî b. el-Merzubân el-İsfahânî de 1005'de ölmüş olup Bağdat'taki Bîmâristân onun emriyle yapılmıştır.⁶⁸

Gazneli devrinin âlimlerinden biri de Ebu'l-Hasan el-Aksâsî olup 1022'de Sultan Mahmûd'un hacca gönderdiği kafilide yer almıştır.⁶⁹ 998 yılında vefat eden bir başka âlim de bu dönemin zahitlerinden Ebû Turâb Ahmed b. İsa b. Tâhir b. Abdillâh b. el-Hüseyn b. Alî b. el-Hasen b. Alî b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib'dir.⁷⁰

İmâm Abdurrahmân b. Ebî Şureyh b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, 1001'de Herât'ta ölmüştür. O, zamanının âlim ve fakîhi idi. Zühd ve verâ sahibi olup, kerametleri anlatılmaktadır.⁷¹ Yine imam, fakîh İsmâîl b. Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl Ebû Sa'd el-İsmâîlî, 1005 yılında Cürcân'da ölmüştür.⁷² Buhârâ ve çevresindeki ashâb-ı hadîsin reisi İmâm Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed b. Halîm el-Halîmî'nin ise, 1012 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁷³ Ebû Alî el-Hasen b. Alî ed-Dukâk da, âlim ve keramet sahibi bir zat olup, 1015'te ölmüştür.⁷⁴

Kaynaklarımızda bazı Şâfiî âlimlerin de isimlerine rastlamaktayız: Şâfiî fakîhi ve kurrâ Ahmed b. Muhammed b. İsa Ebû Muhammed es-Serahsî, 999'da ölmüştür. O, Ebû İshâk el-Mervezî'nin adamlarındandı, ayrıca hadis de rivayet etmiştir.

Zamanında Horâsân'ın üstadı olup, *Kur'an-ı Kerim*'i İbn Mücâhid, edebiyatı da İbnü'l-Enbârî'den öğrenmişti ve öldüğünde 96 yaşındaydı.⁷⁵ Şâfiî fakîhi İmâm Ebû Sa'd İsmâîl b. Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl, 1005'te Cürcân'da ölmüştür. Ebu't-Tayyib Sehl b. Muhammed b. Süleymân es-Sa'lûkî, Nişâbü'rulu olup, hadis imamı ve Şâfiîlerin reisi konumundadır ve 1013 yılında ölmüştür.⁷⁶ Bunun yanında Ebû Alî Zâhir b. Ahmed b. Muhammed b. İsa Ebû Muhammed es-Serahsî, Şâfiî fakîhi olup, Ebû İshâk el-Mervezî'nin arkadaşlarındandı. Kendisinin hadis rivayetleri vardır. Horâsân'ın şeyhi olup kurrâdır ve 998 yılında vefat etmiştir.⁷⁷

Âlimlerin yanında, Gazneli devri mutasavvıfları ve tasavvuf hayatı hakkında da önemli bilgilere sahip bulunmaktayız. Bu konuda kıymetli bir çalışma yapmış olan Kasım Kufralı'nın⁷⁸ verdiği malumata ek olarak, Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'nin, 963 yılında Bistâm'ın kuzeyindeki Harakân'da doğduğu ve 1033'te Harakân veya Kars'ta öldüğünü⁷⁹ kaydetmekte fayda vardır. Bu zatın *Nûru'l-Ulûm* adlı tek eseri, Türkçeye de çevrilmiştir.⁸⁰

Mutasavvıflardan Şeyh Ebu'l-Hasan Alî-i Gaznevî (ö. 1072), *Keşfu'l-Mahcûb li-Erbâbi'l-Kulûb* adlı kıymetli bir eser bırakırken,⁸¹ Horâsân'ın en meşhur şeyhi olarak bilinen ve Hoca Ahmed-i Yesevî'nin de hocası olan Yûsuf-ı Hemedânî, ömrünü Herât'ta geçirmiş, 1140'da Merv'de vefat etmiştir.⁸² Yûsuf-ı Hemadânî'nin şeyhi ise arif şeyh Ebû Alî-i Fâremedî idi. Ünlü İslam âlimi Gazâlî de, bu Ebû Alî'ye intisap etmiştir.⁸³ Merv'de şeyh Ebû Ya'kûb Yûsuf da mutasavvıflar içerisinde yer alan âlimlerdendir.⁸⁴

Bu dönemde, sufilerin kaldıkları ribatlardan da bahsedilmektedir. Meselâ, Gazneli sufi Abdurrezzâk, "*Attâb*" ribatında kalmaktaydı.⁸⁵ Sufilerden Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân el-Hucvîrî de (1000-1072) Gaznelidir. Pek çok seyahat yapmış, Sultan Mahmûd'un yakın çevresinde yer alarak, Lahor'da vefat etmiştir.⁸⁶ Sufi Ebu'l-Kâsım Ahmed b. İshâk b. Mûsâ ise Dandanakanlıdır.⁸⁷

Kitâbu Tafdîli'l-Etrâk adlı eserle meşhur olan tarihçi, edip ve devlet adamı Ebu'l-'Alâ Muhammed b. Alî b. Hassûl Safiyy el-Hazreteyn, Reylidir. Babası Ebu'l-Kâsım, güzel yazı yazmakta olup, belagatte, darb-ı mesel olarak zikredilenlerdendi. Ebu'l-'Alâ zamanının nazım ve nesirde eşsiz şahsiyetlerdendir. Uzun müddet divânu'r-resâilde ve Cibâl amilliklerinde bulunmuştur. Sultan Mahmûd, Rey şehrini ele geçince, hürmet görmüş ve kendisine iltifat edilerek ihsan ve ikramlar da bulunulmuştur. Onun Rey'de divânu'r-resâile dönmesi uygun görülüp, kendisine hil'at verilmiştir.⁸⁸

Sûfi, şair ve Melâmetî şeyhi olan Ebû Sa'îd-i Ebu'l-Hayr (ö. 1048) da Gazneli devri âlim ve mutasavvıflarındandır.⁸⁹ Onun babası bir saray



yaptırması, sarayda duvarlara, dostu olan Sultan Mahmûd'un askerlerinin ve fillerinin resimlerini işletmiştir.⁹⁰

B. Radtke, Gazneliler zamanında iki yeni müessesenin ortaya çıktığını ifade eder ki, bunlar, kâdî'l-kudâtlık ve şeyhü'l-islâmlıktır. Ona göre zaman zaman her iki makamın tek elde birleşmiş olduğu da görülmektedir. Meselâ, 'Abdurrahîm b. 'Abdillah b. Ahmed as-Sayrafî (ö. 1062) şeyhülislam ve kâdî'l-kudât idi.⁹¹

Gazneli Mahmûd'un fetvalarından dolayı kendisine başvurduğu ve Belh'te Şeyhülislam unvanını ilk olarak taşıyan Yûnus b. Tâhir en-Nasîrî'nin (ö. 1020), *Kitâbu'l-Bâğçe der-Zikr-i Ashâb-ı Ebî Hanîfe* adlı bir eseri vardır.⁹²

Halil b. Ahmed es-Siczî (ö. 1089), kâdî'l-kudât idi. Onun adına bir medrese inşası için Gazne sultanından izin istenmiştir. Bu medrese, XIV. yy.da bir Hanefî medresesi olarak Medrese-i Halîliye adıyla henüz mevcut idi.⁹³

Muhammed b. Ömer b. 'Alî en-Neccâr ez-Zarîr'in (ö. 1118) talebesi olup, çok sayıda eseri vardır. Kitaplarının adları, *Kitâbu's-Şemme fi'l-Usul* ve *Kitâbu Da'veti'l-Hind* olup Mâverâünnehir ve Hindistan'a seyahatler etmiştir. Muhammed b. Ebî Muhammed b. Ebî'l-Kâsım b. Ebî'l-Kasîr el-Belhî (ö. 1118) de, şeyhülislam ve kâdî'l-kudât idi.⁹⁴

Muhammed b. el-Fazl b. Ahmed (ö. 1023), Ebû Bekr b. Emîrek er-Revvâs el-Belhî künyesi ile maruftur. Bir süreliğine Belh'te kadılık makamında görev yapmış ve büyük bir tefsir kitabı yazmıştır: *Kitâbu'l-kebîri'l-mesûti'l-murûc bi-Câmi'i'l-'ulûm*. Diğer eserleri: *Kitâbu Kerâmeti'l-Mu'min* ve *Kitâbu'd-Diyâne der-Takrîr-i Mezheb-i Sunne ve Cemâ'a*'dır. Bu eser, Gazneli Mahmûd'a ithaf edilmiştir.⁹⁵

Dipnotlar

Sonuç

1. Uzunçarşılı, İ. H., (1988), Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, (4. baskı), Ankara, s. 14-15.
2. Bkz. Frye, R.N., (2003), Orta Çağın Başarısı Buhara, (Çev. Hasan Kurt), Ankara, s. 82; Usta, A. (2007), Türklerin İslamlaşma Serüveni, İstanbul, s. 406, 453; Kutlu, S., (2011), Türkler ve İslam Tasavvuru, İstanbul, s. 100; Şeker, F.M., (2010), İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru, Ankara, s. 279.
3. el-Muheymid, (2010), "Karahanlılar Devleti'nin Gaznelilerle Siyasi İlişkileri (389-536/999-1141)", (Çev: Ali AKSU), İstem, yıl: 8, sayı: 15, ss. 291-319, s. 293
4. Bkz. Köprülü, M. F., (2005), Türk Tarihi-i Dinisi, Ankara, s. 134; Kara, S., (2006), Selçuklular'ın Dini Serüveni Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı, İstanbul, s. 76-77, 547 vd.; Kara, S., (2007), Büyük Selçuklular ve Din Kavgaaları, İstanbul, s. 168 vd.; Kurpalidis, G.M., (2007), Büyük Selçuklu Devletinin İdari, Sosyal ve Ekonomik Tarihi, (Çev. İ. Kamalov, Red. S. S. Kucur), İstanbul, s. 131; Köymen, M.A., (1989), Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara, s. 206-208. Ocak, A., (2002), Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092), İstanbul, s. 51-70; Sultan Sancar, Gazali'nin Ebu Hanife'yi tenkit ettiğini duyduğunda, onu sorgulamak için huzuruna çağırdı. Bkz. Turan, O., (2014), Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, (17. baskı), İstanbul, s. 325; Kutlu, (2011), s. 105-108; Madelung, W., (2011), "11.-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan batıya Göçü", Çev. Sönmez Kutlu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik-Tarihi

Önceleri Sâmânîlere bağlı bir emirlik durumunda iken Sultan Mahmûd zamanında büyük bir imparatorluk haline gelen Gazneliler, bütün İslam Devletleri gibi zamanlarının Abbâsî Halifelerine bağlı ve onların temsil ettikleri Sünnî İslam mezhebinin hâmîsi ve savunucusu olmuşlardır. Devlet teşkilatlarını ve idarî yapılarını daha çok Abbâsîlerden iktibas ve taklit yoluyla vücuda getiren Sâmânîler ve Gazneliler, daha sonra Büyük Selçuklu İmparatorluğu müesseselerinin kuruluşunda hukukî ve içtimâî bakımdan adeta bir örnek olmuşlardır.

Gazneliler döneminde, bilhassa Sultan Mahmûd zamanında, ilmî faaliyetler en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Pek çok edip, yazar, âlim, sanatkâr, din âlimi vs. Gazneli sarayında toplanmış ve emsalsiz eserler meydana getirmişlerdir. Bunun yanında medreseler, kütüphaneler, ribâtlar ve daha başka pek çok ilmî kurum yanında sosyal muhtevalı eserler de meydana getirilerek ülke bayındır bir hale getirilmiştir.

Kaynaklarımız, Gaznelilerin hâkimiyeti altında yaşayan ve yer yer de çeşitli devlet görevlilerinde bulunan çok sayıda âlimin ismini vermektedir. Bu âlimlerden birçoğunun mezhepleri değilse de isimleri belli olup, Şâfiî oldukları belirtilenlerin dışındakilerin tamamını "Hanefî" saymamamız için hiçbir sebep görmemekteyiz. Diğer Türk devletleri gibi Gazneli Devleti de, Ehl-i Sünnet/Hanefî/Mâtürîdî çizgisinde bir İslam anlayışına sahiptir. Gazneli Devleti de, İslamlaşmasına sebep olan Abbâsîler ve Sâmânîler gibi hukuk ve dinî-sosyal geleneğini Hanefîlik anlayışı üzerine inşa etmiştir. Bunu kendilerinden önceki devletlerden aldıkları gibi, komşuları ve muhatapları olan ırkdaşları Karahanlılar ve Selçuklularda da görmek mümkündür. Yine Gaznelilerin hâkim olduğu topraklarda, bugün bile Hanefîliğin en yaygın cari mezhep olması da, bu durumun ayrı bir delilidir.



- Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara, ss. 391-406, s. 392; Şeker, (2010), s. 280-283; Ak, A., (2009), Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik, Ankara, s. 39-40.
5. Curfâdekânî, (1915), Tercüme-i Târih-i Yemînî, (Tashih ve Tahşiye: Ali Kavîm), Tehrân, s. 190; İbnu'l-Esir, (1965), el-Kâmil fi't-Târih I-XIII, (Nşr: C. Johanen Tornberg), Beyrut, s. IX,146; Reşiduddin Fazlullâh, (1957), Câmî'u't-Tevârih (cilt 2. cüz 4), (Sa'y ve İhtimam: Ahmed Ateş), Ankara, s. 159; Kutlu, (2011), s. 108-115.
 6. Köprülüzade, M. F., (1923), Türkiye Tarihi, İstanbul, s. 122-123. Ayrıca bkz. Ekinci, A., (2004), "Gazneli Devletinin İslam Dünyası'nın Siyasal ve Sosyal Bütünlüğünü Sağlama Teşebbüsleri", Fırat Üniversitesi, Orta Doğu Dergisi, cilt. II, Sayı II, 29-49, Elazığ, s. 39 vd.
 7. Köprülü, M. F., (1986), Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, (Yay: Orhan Köprülü, 2. baskı), İstanbul, s. 150n27b . Ayrıca bkz. Curfâdekânî, (1915), s. 138; Hilal es-Sâbî, (1919), Tecâribu'l-Umem ve Zeyli I-IV, (Ed. H. F. Amedroz), Bağdad, s. IV,430-434; İbnu'l-Esir, (1965), s. IX,146-7; Cüzcanî, (1963), Tabakât-ı Nâsirî I-II, (Tashih ve Ta'lik: Abdu'l-Hayy Habîbî, 2. baskı), Kabil, s. I,24; Hamdullâh-i Müstevfî, (1917-1920), Târih-i Güzide, (Tahkik: Abdülhüseyn Nevâî), Tehran, s. 391; Frye, (2003), 148, 174.
 8. Bkz. Frye, (2003), 104, 107, 146, 189. Frye, burada Hanefîliğin yayılmasında en etkili ismin Ebû Hafis ailesi olduğuna da dikkat çekmektedir. Ayrıca bkz. Kutlu, (2011), s. 58-59, 98-99; Ak, (2009), s. 39-40.
 9. Bayur, Y. H., (1987), Hindistan Tarihi, I,239, 261; Madelung, (2011), s. 392; Şeker, (2010), s. 278-279.
 10. Yazıcı, O.-Aksoy, N. D., (2010) "Afgan Devleti'nin Kuruluşunda Türk Kültürünün Tesirleri", Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, cilt: 9, sayı: 2, ss. 331 -344, s. 340-341.
 11. Kafesoğlu, İ., (1998), Türk Milli Kültürü, (17. baskı), İstanbul, s. 346; Yıldız, H. D.-Merçil, E., (1994), "The State Organizatin of The Gaznawids", A Short History of Turkish-Islamic States (Excluding The Ottoman State), Ankara, ss. 344-351, s. 344.
 12. Kalaycı, M., (2013), Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi, Ankara, s. 137.
 13. Kök, B., (1998), "Gazneli Mahmûd'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-, yıl: 1, sayı: 2, ss. 117-126, s. 121; Ahmad, M. A., (1949), Political History and Institutions of Early Turkish Empire of Delhi 1206-1290, Lahor, s. 61-62; Kartal, A., (2001), "Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Saraylarındaki Edebî Faaliyetler Üzerine Düşünceler", Bilig, sayı: 17, ss. 55-70, s. 59-60; Kartal, A., (2004), "Gazneliler Dönemi Türk Kültürü ve Türk Dili Üzerine Düşünceler", Türk Dil Kurumu V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri (20-26 Eylül 2004), Ankara, ss. 1685-1724, s. 1694; Armutlu, S., (2002), "Gazneliler ve Selçuklular Döneminde Edebî Gelenek", Türkler, Ed: H. Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Ankara, ss. V,872-879, s. V,876; Paydaş, K., (2013) "Bilge Bir Hükümdar Gazneli Sultan İbrâhîm b. Mesud (450-492/1059-1099)", The Journal of Academic Social Science Studies, cilt: VI, sayı: 5, ss. 455-475, s. 472
 14. Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kısâs, (1900), (Tashih: el-Meliku's-Şu'arâ Behâr, Himmet: Muhammed Ramazan), Tehrân, s. 404; el-Bağdâdî, (1991), Mezhepler Arasındaki Farklar, (Çev: E. Ruhi Fırlalı), Ankara s. 226.
 15. Miquel, A., (1991), İslâm ve Medeniyeti I-II, (Çev: Ahmet Fidan ve Hasan Menteş), Ankara, s. I, 238.
 16. Curfâdekânî, (1915), s. 38; Reşiduddin, (1957), s. 15.
 17. Gerdizî, (1928), Zeynu'l-Ahbâr, (Tashih ve Tahşiye ve Ta'lik: Abdülhayy Habibi), İran, s. 191.
 18. İbnu'l-Cevzî, (1992), el-Muntazam fi Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk I-XVIII, (Tahkik: Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ ve Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ), Beyrût, s. XV,133, 159 vby.; İbn Kesîr, (1977), el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIV, (2. baskı) Beyrut, s. XI,352; İbn Hallikan, (1968), Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân, (Tahkik: İhsân 'Abbâs), Beyrût, s. V, 178-179.
 19. Hamdullâh-i Müstevfî, (1917-1920), s. 351, Şibli-i Nu'mânî, (1916), Şi'ru'l-'Acem ya Târîh-i Şuarâ ve Edebiyat-ı İrân I-V, (Farsça'ya Çev: S. Muhammed Takî Fahr Dâ'î Geylânî, 2. baskı), Tahran, s. I, 84.
 20. Key Kāvûs, (1951), Kâbûs-Nâme (veya Nasihât Nâme), (Nşr ve Tahkik: Reuben Levy, E. J. W. Gibb Memorial Series), London, s. 119-120.
 21. Key Kāvûs, (1951), s. 119-120; Merçil, E., (1989), Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara, s. 47.
 22. İbn Cevzî, (1992), s. XV, 171; İbnu'l-Esir, (1965), s. IX,340, 350; Metz, A., (ts), el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Karnî'r-Râbi'i'l-Hicrî I-II, (Arapçaya Çev: A. Ebû Reyde, 5. baskı), Beyrut, s. I, 23; Merçil, (1989), s. 47-48.
 23. Özgüdenli, O. G., (2005), "Mikâlîler", DİA, XXX, 46-47.
 24. Zehebî, (1983), Siyeru A'lâmu'n Nübelâ I-XXV, (Tahkik: Şu'ayb el-Arnâvût-M. Na'fm el-'Araksûsî), Beyrût, s. XVII,492; Kök, (1998), s. 121.
 25. Kerrâmiye Fırkası hakkında bkz. el-Bağdâdî, (1991), ss. 160-168; Kutlu, S., (2002), "Kerrâmiyye", DİA, ss. XXV,294-296; Kutlu, S., "Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", <http://www.sonmezskutlu.net/?pnum=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi+> 02.05.2015; Şerafettin, M., (1929), "Kerramîler", Dâru'l-Fünun İlahiyat Fak. Mecmuası, sayı: 11, ss. 1-15.
 26. Curfâdekânî, (1915), s. 237-239; Gerdizî, (1928), s. 181; İbnu'l-Esir, (1965), s. IX,340; Fasîh, (1922), Mucmel-i Fasîhî I-II, (Tashih: Mahmûd Ferruh), Meşhed, s. II,116; Nizâmuddîn-i Ahmed, (1927), Tabakât-ı Ekberî I-II (veya Tabakât-ı Ekber-Şâhî, Tabakât-ı Nizâmî), (Tashih: M. A. I. C. S.), Calcutta, s. I,10; Zehebî, (1983), s. XV,133, XII,486; Merçil, (1989), s. 47-48; Kök, (1998), s. 123.



27. Kutlu, (2002), s. XXV,294; Kutlu, S., (2011), s. 60-62, 67-68.
28. Turan, O., (1993), Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II, (6. baskı), İstanbul, s. I,173.
29. Cahen, C., (1990), Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet, (Çev: E. Nermin Erendor), İstanbul, s. 198-199.
30. Bosworth, C. E., (1962), "The Titulature of The Early Ghaznavids", Oriens, cilt: XV, ss. 210-233, s. 217.
31. Devletşâh, (1990), Tezkire-i Devletşâh I-II, (Çev: Necati Lugal), İstanbul, s. I, 64-65.
32. Mesela, Gazneli Mahmûd tahsil görmüştü, hatta rivayete göre, meşhur veziri Ahmed Hasen-i Meymendî ile mektep arkadaşıydı. Bkz. Ukaylî, (1337), Âsâru'l-Vüzerâ, (Nşr: Mîr Celâleddîn Huseynî Ermevî), Tehrân, s. 152; Nâsiruddîn-i Münşî, (1958), Nesâimu'l-Eshâr min Letâimi'l-Ahbâr der Târih-i Vuzerâ, (Nşr: Mîr C. Hüseyin Ermevî), Tehrân, s. 41; Hasan Enverî, (1936), Istilâhât-ı Divânî-i Devre-i Gazneli ve Selçûkî, Tehrân, s. 7.
33. Hitti, P., (1989), Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi I-IV, (Çev: S. Tuğ), İstanbul, s. III, 732.
34. Kafesoğlu, (1998), s. 379.
35. Curfâdekânî, (1915), s. 369.
36. el-Kuraşî, (1993), el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye I-V, (Tahkik: A. Muhammed el-Halû), Dâru'l-Hicr, Riyâd, s. III,438-439.
37. Şibli-i Nu'mânî, (1919), s. 45.
38. 55/Rahmân 64 = "Mudhâmmetân"
39. İbn Hallikan, (1968), s. V, 180 vd; es-Subkî, (1967), Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ I-X, (Nşr: M. Muhammed et-Tenâhî-A. Muhammed el-Halû), Kâhire, s. V,316; Togan, Z. V., (1981), Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul, s. 79.
40. Karaman, H., (1989), Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul, s. 253.
41. Hândmîr, (1899), Dustûru'l-Vüzerâ, (Nşr: Sa'id Nefisi), Tehrân, s. 141.
42. Hamdullâh-i Müstevfî, (1917-1920), s. 397.
43. Bkz. Curfâdekânî, (1915), s. 250.
44. Bkz. Şibli-i Nu'mânî, (1916), s. I, 45.
45. Bkz. Devletşâh, (1990), s. 63; İbn Funduk, (1317), Târih-i Beyhak, (Tahkik: Ahmed Behmenyâr), byy., s. 185 vd.; İbn Hallikan, (1968), V,177 vd.
46. Curfâdekânî, (1915), s. 392 vd.; Şerafettin, (1929), s. 4.
47. Şerafettin, (1929), s. 4-6.
48. Curfâdekânî, (1915), s. 361; Reşiduddin, (1957), s. 194.
49. el-Kuraşî, (1993), s. II, 497.
50. el-Kuraşî, (1993), s. III, 308.
51. Curfâdekânî, (1915), s. 255; Şerafettin, s. 5-6.
52. Şerafettin, (1929), s. 6 vd.
53. Sehmî, (1987), Târihu Cürcân, (Nşr: M. Abdulmu'îd Hân), Beyrut, s. 454.
54. İbnu'l-Esîr, (1965), s. IX, 350.
55. Curfâdekânî, (1915), s. 253 vd.
56. Curfâdekânî, (1915), s. 262 vd.
57. Curfâdekânî, (1915), s. 265 vd.
58. Curfâdekânî, (1915), s. 269 vd.
59. Curfâdekânî, (1915), s. 273 vd.
60. Curfâdekânî, (1915), s. 340.
61. Curfâdekânî, bu tefsirin bir nüshasını İsfehân'da 100 cilt olarak gördüğünü söylemektedir. Bkz., Curfâdekânî, (1915), s. 214.
62. Öztuna, Y., (1977), Başlangıçtan Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi I-XIV, İstanbul, s. I, 171; Öztuna, Y., (1989), İslâm Devletleri-Devletler ve Hanedanlar I-V, Ankara, s. I, 828.
63. Köprülü, (1986), s. 297.
64. Barthold, V.V., (1990), Moğol İstilasına Kadar Türkistan, (Çev: H. D. Yıldız), Ankara, s. 28.
65. el-Kuraşî, (1993), s. II, 305-306; Râvendî, (1957), Râhatu's-Sudûr ve Ayetu's-Surûr I-II, (Çev: A. Ateş), Ankara, s. II, 444; Özel, A., (2013), Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları, Ankara, s. 52-53; Özcan, T., (2006), "Nâsihi", XXXII,394; Bayur, (1987), I, 238; Madelung, Wilferd, (2011), s. 394.
66. İbnu'l-Esîr, (1965), s. IX, 179.
67. Curfâdekânî, (1915), s. 394.
68. İbnu'l-Esîr, (1965), s. IX, 190.
69. İbnu'l-Esîr, (1965), s. IX, 325.
70. Fasîh-i Hâfî, (1922), s. II, 105.
71. Fasîh-i Hâfî, (1922), s. II, 107.
72. Fasîh-i Hâfî, (1922), s. II, 111.
73. Fasîh-i Hâfî, (1922), s. II, 116.



74. Fasîh-i Hâfî, (1922), s. II, 118.
75. İbnu'l-Esîr, (1965), s. IX, 155.
76. Curfâdekânî, (1915), s. 249 vd; Reşiduddin, (1957), s. 142; Fasîh-i Hâfî, (1922), s. II, 117.
77. Fasîh-i Hâfî, (1922), s. II, 104.
78. Kufalı, K., (1952), "Gazneli ve Selçuklular Devrinin Tezkiir Muhiti", IV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 10-14 Kasım 1948), Ankara, s. 261-82.
79. Uludağ, S., (1997), "Harakânî", DİA, s. XVI, 93 vd.; Devletşah, (1990), s. I, 106. Menkıbeleri için bkz.: Attâr, F., (1991), Tezkiretü'l-Evliyâ, (Çev: S. Uludağ), İstanbul, s. 670 vd.
80. Çiftçi, H., (ts), Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî I (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri), Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri- Açıklama-Metin), Şehit Ebû'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Kars.
81. Levent, A. S., (1988), Türk Edebiyatı Tarihi I, Ankara, s. 230.
82. İbn Hallikân, (1968), s. VII, 78 vd.; Devletşah, (1990), s. I, 161; Köprülü, M. F., (1991), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, s. 64 vd.
83. Devletşah, (1990), s. I, 162.
84. Devletşah, (1990), s. I, 165.
85. İbnu'l-Esîr, (1965), s. X, 302.
86. Uludağ, S., (1998), "Hucvîri", DİA, s. XVIII, 458 vd.
87. Zahoder, B., (1954), "Dendaneke", (Çev: İ. Kaynak), Belleten, XVIII/72, ss. 581-587, s. 585.
88. Râvendî, (1957), s. II, 439 vd.; Kucur, Sadi S., (1999), "İbn Hassûl", DİA, XX, 29.
89. Yazıcı, T., (1994), "Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr", DİA, X, s. 220 vd.; Köprülü, M. F., (1986) Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara, s. 126; Ocak, A. Y. (1992), Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süflük: Kalenderîler, Ankara, s. 21 vd.; Browne, E. G., (1956), A Literary History of Persia, vol. II, Cambridge, s. II, 265 vd.
90. Çubukcu, İ. A., (1987), Türk İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler, Ankara, s. 32, 43.
91. Radtke, B., (2009), "Horâsân ve Mâverâünnehîr'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar", (Çev. Ergin Ayan), Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt: 2, sayı: 9, s. 365-366.
92. Radtke, (2009), s. 365.
93. Radtke, (2009), s. 365-366.
94. Radtke, (2009), s. 366.
95. Radtke, (2009), s. 365.

Kaynakça

- Ahmad, Muhammad Aziz, (1949), Political History and Institutions of Early Turkish Empire of Delhi 1206-1290, Lahor Ak, Ahmet, (2009), Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik, Yayınevi Yay., Ankara
- Armutlu, Sadık, (2002), "Gazneliler ve Selçuklular Döneminde Edebî Gelenek", Türkler, Ed: H. Celal Güzel-Kemal Çiçek-Sâlim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara, ss. V,872-879, ss. V,872-879
- Attâr, Ferideddin, (1991), Tezkiretü'l-Evliyâ, (Çev: S. Uludağ), Marifet Yay., İstanbul
- el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir, (1991), Mezhepler Arasındaki Farklar, (Çev: E. Ruhi Fığlalı), Ankara
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç, (1990), Moğol İstilasına Kadar Türkistan, (Çev: H. D. Yıldız), TTK Yay., Ankara
- Bayur, Y. Hikmet, (1987), Hindistan Tarihi I-III, (2. baskı), TTK Yay., Ankara
- Bosworth, C. Edmund, (1962), "The Titulature of The Early Ghaznavids, Oriens, cilt: XV, ss. 210-233
- Browne, Edward G., (1956), A Literary History of Persia, vol. I, Cambridge, 1956, vol. II, Cambridge, 1956, vol. III, Cambridge, 1969, vol. IV, Cambridge, 1953
- Cahen, Claude, (1990), Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet, (Çev: E. Nermi Erendor), Bilgi Yay., İstanbul
- Curfâdekânî, Ebû'ş-Şeref Nâsîh b. Zafer b. Sa'd, (1915), Tercüme-i Târîh-i Yemînî, (Tashîh ve Tahşîye: Ali Kavîm), Tehrân Cüzçânî, Ebû 'Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, (1963), Tabakât-ı Nâsîrî I-II, (Tashih ve Ta'lik: Abdu'l-Hayy Habîbî, 2. baskı), Kabil
- Çubukcu, İ. Agah, (1987), Türk İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara
- Devletşâh, Semerkandî, (1990), Tezkire-i Devletşâh I-II, (Çev: Necati Lugal), MEB Yay., İstanbul
- Ekinci, Abdullah, (2004), "Gazneli Devletinin İslam Dünyası'nın Siyasal ve Sosyal Bütünlüğünü Sağlama Teşebbüsleri", Fırat Üniversitesi, Orta Doğu Dergisi, Elazığ, cilt: II, Sayı: 2, 29-49
- Enverî, Hasan, (1936), İstîlâhât-ı Divânî-i Devre-i Gazneli ve Selçûkî, Tehrân
- Fasîh, Ahmed b. Celaluddin Muhammed Hâfî, (1922), Mucmel-i Fasîhî I-II, (Tashih: Mahmûd Ferruh), Meşhed
- Frye, Richard Nelson, (2003), Orta Çağın Başarısı Buhara, (Çev. Hasan Kurt), Bilig Yay., Ankara
- Gerdîzî, Ebû Sa'îd 'Abdu'l-Hayy b. ed-Dehhâk b. Mahmûd, (1928), Zeynu'l-Ahbâr, (Tashih ve Tahşîye ve Ta'lik: Abdülhayy Habîbî), İran
- Hamdullâh-i Müstevfî, Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Kazvînî, (1917-1920), Târîh-i Güzide, (Tahkik: Abdülhüseyn Nevâî), Tehran



- Hândmîr, Gıyâsuddîn-i Humâmuddîn el-Hüseynî, (1899), *Dustûru'l-Vüzerâ*, (Nşr: Sa'îd Nefîsî), Tehrân
- Çiftçi, Hasan, (ts), *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî I* (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri), *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı* (Çeviri-Açıklama-Metin), Şehit Ebû'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Kars, ts.
- Hilal es-Sâbî, Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. el Muhassin b. İbrâhîm es-Sâbî, (1919), *Tecâribu'l-Umem ve Zeyli I-IV*, (Ed. H. F. Amedroz), Bağdad
- Hitti, Philip, (1989), *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi I-IV*, (Çev: Salih Tuğ), Boğaziçi Yay., İstanbul
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, (1968), *Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (Tahkik: İhsân 'Abbâs), Beyrût
- İbn Funduk, Ebû'l-Hasen Ali b. Zeyd-i Beyhakî, (1317), *Târih-i Beyhak*, (Tahkik: Ahmed Behmenyâr), byy.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer, (1977), *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIV*, (2. baskı) Beyrut
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed, (1992), *el-Muntazam fi Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk I-XVIII*, (Tahkik: Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ ve Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ), Beyrût
- İbnu'l-Esir, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Abdi'l-Kerim eş-Şeybânî, (1965), *el-Kâmil fi't-Târih I-XIII*, (Nşr: C. Johannes Tornberg), Beyrut
- Kafesoğlu, İbrâhîm, (1998), *Türk Milli Kültürü*, (17. baskı), Ötüken Yay., İstanbul
- Kalaycı, Mehmet, (2013), *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara
- Kara, Seyfullah, (2007), *Büyük Selçuklular ve Din Kavgaaları*, İz Yay., İstanbul
- , (2006), *Selçuklular'ın Dini Serüveni Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı*, Şema Yay., İstanbul
- Karaman, Hayrettin, (1989), *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, (2. baskı), Nesil Yay., İstanbul
- Kartal, Ahmet, (2001), "Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Saraylarındaki Edebî Faaliyetler Üzerine Düşünceler", *Bilgi*, sayı: 17, ss. 55-70
- , (2004), "Gazneliler Dönemi Türk Kültürü ve Türk Dili Üzerine Düşünceler", *Türk Dil Kurumu V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri* (20-26 Eylül 2004), Ankara, ss. 1685-1724
- Key Kâvûs, Unsuru'l-Me'âlî b. İskender b. Kâbûs b. Vaşmgîr, (1951), *Kâbûs-Nâme* (veya *Nasîhât Nâme*), (Nşr. ve Tahkik: Reuben Levy, E. J. W. Gibb Memorial Series), London
- Kirmânî, Nâsirüddîn-i Münşî, (1958), *Nesâimu'l-Eshâr min Letâimi'l-Ahbâr der Târih-i Vuzerâ*, (Nşr: Mîr Celâleddin Hüseyn Ermevî), Tehrân
- Kök, Bahattin, (1998), "Gazneli Mahmûd'la Abbâsî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-*, yıl: 1, sayı: 2, ss. 117-126
- Köprülüzade, M. Fuad, (1923), *Türkiye Tarihi*, İstanbul (Türkiye Tarihi-M. Fuad Köprülü, Yay. Haz.: M. Hanefî Palabıyık, Akçağ Yay., Ankara 2005)
- Köprülü, M. Fuad, (1986), *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, (Yay: Orhan Köprülü, 2. baskı), İstanbul
- , (1986), *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Yay: Orhan Köprülü-Nermin Pekin), İstanbul
- , (1991), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (7. baskı), Ankara
- Köymen, M. Altay, (1989), *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yay., Ankara
- Kucur, Sadi S., (1999), "İbn Hassûl", *DİA*, XX,29, İstanbul.
- Kufralı, Kasım, (1952), "Gazneli ve Selçuklular Devrinin Tezkiir Muhiti", IV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 10-14 Kasım 1948), Ankara, ss. 261-282
- el-Kuraşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ, (1993), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye I-V*, (Tahkik: A. Muhammed el-Halû), Dâru'l-Hicr, Riyâd
- Kurpalidîs, G.M., (2007), *Büyük Selçuklu Devletinin İdari, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, (Çev: İ. Kamalov, Red: Sadi S. Kucur), Ötüken Yay., İstanbul
- Kutlu, Sönmez, (2002), "Kerrâmiyye", *DİA*, ss. XXV, 294-296;
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi+ 02.05.2015>
- Kutlu, Sönmez, (2011), *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM Yay., İstanbul
- Levent, Agah Sırrı, (1988), *Türk Edebiyatı Tarihi I*, TTK Yay., Ankara
- Madelung, Wilferd, (2011), "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", (Çev. Sönmez Kutlu), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik-Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, Haz. Sönmez Kutlu, 3. baskı, Otto Yay., Ankara, ss. 391-406
- Merçil, Erdoğan, (1989), *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK Yay., Ankara
- Metz, Adam, (ts.), *el-Hadâratu'l-İslamiyye fi'l-Karnî'r-Râbi'i'l-Hicrî I-II*, (Arapçaya Çev: Abdulhâdî Ebû Reyde, 5. baskı), Beyrut
- Miquel, André, (1991), *İslam ve Medeniyeti I-II*, (Çev: Ahmet Fidan ve Hasan Menteş), Birleşik Yay., Ankara
- Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kısâs, (1900), (Tashîh: el-Meliku's-Şu'arâ Behâr, Himmet: Muhammed Ramazan), Tehrân
- el-Muheymid, Ali b. Salih, (2010), "Karahanlılar Devleti'nin Gaznelilerle Siyasi İlişkileri (389-536/999-1141)", (Çev: Ali AKSU), *İstem*, yıl: 8, sayı: 15, ss. 291-319



- Nizâmuddîn-i Ahmed, (1927), *Tabakât-ı Ekberî I-II (veya Tabakât-ı Ekber-Şâhî, Tabakât-ı Nizâmî)*, (Tashih: M. A. I. C. S.), Calcutta
- Ocak, A. Yaşar, (1992), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süffilik: Kalenderiler*, TTK Yay., Ankara
- Ocak, Ahmet, (2002), *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yay., İstanbul
- Özcan, Tahsin, (2006), "Nâsihî", *DİA*, XXXII,394
- Özel, Ahmet, (2013), *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, (3. baskı), TDV Yay., Ankara
- Özgüdenli, Osman Gazi, (2005), "Mikâlîler", *DİA*, XXX,46-47
- Öztuna, Yılmaz, (1977), *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi I-XIV*, Ötüken Yay., İstanbul
- , (1989), *İslâm Devletleri Devletler ve Hanedanlar I-V*, Kültür Bak. Yay., Ankara
- Palabıyık, M. Hanefî, (2002), *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler-Devlet ve Saray Teşkilatı*, Araştırma Yay., Ankara
- , (2001), "Gazneliler'de İlmî Faaliyetler", *Hindistan Türk Tarihi Araştır.*, Malatya, sayı: 1, s. 47-72
- Paydaş, Kazım, (2013), "Bilge Bir Hükümdar Gazneli Sultan İbrâhîm b. Mesud (450-492/1059-1099)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, cilt: VI, sayı: 5, ss. 455-475
- Radtke, Bernd, (2009), "Horâsân ve Mâverâünnehîr'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar", (Çev. Ergin Ayan), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 2, sayı: 9, ss. 358-376
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, (1957), *Râhatu's-Sudûr ve Ayetu's-Surûr I-II*, (Çev: A. Ateş), Ankara
- Reşiduddin Fazlullâh, (1957), *Câmi'u't-Tevârih (cilt 2. cüz 4)*, (Sa'y ve İhtimam: Ahmed Ateş), Ankara
- Sehmî, (1987), *Târîhu Cürçân*, (Nşr. M. Abdulmu'îd Hân), Beyrut
- es-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, (1967), *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ I-X*, (Nşr: M. Muhammed et-Tenâhî-A. Muhammed el-Halû), Kâhire
- Şeker, Fatih M., (2010), *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, TDV Yay., Ankara
- Şerafettin, M., (1929), "Kerramîler", *Dârul-Fünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, sayı: 11, ss. 1-15
- Şibli-i Nu'mânî-i Hindî, (1916), *Şi'ru'l-'Acem ya Târîh-i Şuarâ ve Edebiyât-ı İrân I-V*, (Farsça'ya Çev: S. Muhammed Takî Fahr Dâ'î Geylânî, 2. baskı), Tahran
- Togan, Z. Velidi, (1981), *Umumî Türk Tarihine Giriş*, 3. baskı, Enderun Yay., İstanbul
- Turan, Osman, (1993), *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I-II*, (6. baskı), Boğaziçi Yay., İstanbul
- Turan, Osman, (2014), *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, (17. baskı), Ötüken Yay., İstanbul
- Ukaylî, Seyfeddîn Hâcî b. Nizâm, (1337), *Âsârü'l-Vûzerâ*, (Nşr: Mîr Celâleddîn Huseynî Ermevî), Tehrân
- Uludağ, Süleyman, (1997), "Harakânî", *DİA*, XVI, ss. 93-94
- , (1998), "Hücvîri" *DİA*, XVIII, ss. 458-460
- Usta, Aydın, (2007), *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmâniler Devleti 874-1005)*, Yeditepe Yay., İstanbul
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, (1988), *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, (4. baskı), TTK Yay., Ankara
- Yazıcı, Tahsin, (1994), "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr" *DİA*, X, ss. 220-222
- Yıldız, H. Dursun-Erdoğan Merçil, (1994), "The State Organizatin of The Gaznawids", *A Short History of Turkish-Islamic States (Excluding The Ottoman State)*, TTK Yay., Ankara, ss. 344-351
- Zahoder, B. N., (1954), "Dendanekân", (Çev: İ. Kaynak), *Bellekten*, cilt: XVIII, sayı: 72, ss. 581-587
- , (1955), "Büyük Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", (Çev: İ. Kaynak), *Bellekten*, cilt: XIX, sayı 76, ss. 491-527
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. A'hmed b. Osman, (1983), *Siyeru A'lâmu'n Nübelâ I-XXV*, (Tahkik: Şu'ayb el-Arnâvût ve Muhammed Na'im el-'Araksûsî), Beyrût



Prof. Dr. Recep CİCİ

1960 yılında Kocaeli'nin Kandıra ilçesi Beylerbeyi Köyü'nde doğdu. İlkokulu köyünde(1970), İmam-Hatip Lisesi'ni İzmit'te(1977), Yüksek İslâm Enstitüsü'nü Bursa'da(1981) tamamladı. Aynı yıl kısa süreli Kandıra'da vaizlik ve Erzincan Refahiye Lisesi'nde de öğretmenlik yaptı. Vatani görevini yedek subay olarak Kırklareli Lüleburgaz'da ikmal etti(1983). İstanbul Çengelköy'de imamlık (1984-1990) ve Kırklareli'nin Pınarhisar ilçesinde de vaizlik (1990-1993) görevini yürüttü. 1988-1990 yılları arasında İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'ne devam etti. 1994'te U.Ü. İlâhiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı ve 1995'te doktor, 1998'de yardımcı doçent, 2007'de doçent, 2012'de de profesör oldu. 2001-2004 yılları arasında Bulgaristan Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde misafir Öğretim Üyesi olarak bulundu. Halen aynı fakültede Öğretim Üyesi olarak görevine devam etmektedir. Evli ve dört çocuk babasıdır.

Osmanlı Hanefîliği: Hanefî Mezhebi'nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi

Giriş

Anadolu'da kurulmuş en büyük Türk devletlerinden biri olup, tarih sahnesinde altı asırdan fazla kalmış olan Osmanlı, her yönüyle merak edilen ve hakkında gerek ülkemizde gerekse yurt dışında muhtelif araştırmalar yapılan bir devlettir. Özellikle Osmanlı'nın yönetimde takip ettiği usul, hukukta esas aldığı mezhep anlayışı, daha çok merak konusudur. Gerçekten de bu devlet, altı asrı aşkın bir sürede, vatandaşlarına hangi hükümleri ve kimin görüşlerini temel alarak muamelede bulunmuş ve onları, özellikle de diğer mezheplere mensup vatandaşlarını, hüküm ve uygulamalarıyla ne derece memnun etmiştir? Osmanlı devlet bürokrasisinde, ulemanın ve mezheplerin özellikle de Hanefî mezhebinin yeri nedir? Bu konudaki tutumu altı asır boyunca aynı mı olmuştur? Bu sorular ışığında hazırlanan bu tebliğde, fıkıh ve mezhep kavramlarının ardından, fıkıh mezheplerinin teşekkülüne, Sünnî-Gayr-i Sünnî fıkıh mezheplerine ve Hanefî mezhebine kısaca değinildikten sonra, **Osmanlı'nın mezhep anlayışı** üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede konu; Osmanlı



fakihlerinin mezhep anlayışı, mezhep görüşüne ağırlık vermeleri, diğer mezheplerin görüşlerine yer vermeleri ve Osmanlı Devleti'nin Hanefî mezhebini resmî mezhep haline getirmesi şeklinde alt başlıklarda ele alınacaktır.

I. Fıkıh Kavramı

Fıkıh kelimesi, “f-k-h” kökünden mastar olup, sözlükte, bağlı olduğu bâblara göre değişmekle birlikte, esas itibariyle bir şeyi bilmek, anlamak, içyüzünü ve inceliklerini kavramak anlamına gelir. Ancak fıkıh kelimesi ile, mutlak anlamda bir anlama veya bilme eylemi değil, anlamaya ve bilmeye konu olan şeyin idrak edilmesi, başka bir ifadeyle **aklî bir faaliyet** ya da **zihinsel bir çaba** sonucunda, o şeyin **mahiyetinin kavranması** kastedilmektedir. Dolayısıyla vahiy ile veya taklid yoluyla elde edilen bilgiye fıkıh denmediği gibi, âlim olan **Allah'a**, O'ndan vahiy alan **peygambere** ve önceki âlimlerin verdiği hükümleri, delilini bilmeden kabul eden- **mukallide** de fakih denmez. Fıkıh kelimesi, türevleriyle *Kur'ân-ı Kerîm*'de **on iki sûre** ve **yirmi âyette**¹ geçmekte olup, genel olarak “*sözün anlaşılması*², *tebliğin ve eşyanın hakikatinin kavranması*”³ gibi anlamlarda kullanılır. Esasen **fıkıh, bilme ile başlayıp yaşama ile sonuçlanan bir süreçtir**. Hanefî hukukçularından **es-Serahsî** de, gerçek anlamda fıkıhın, “hükümleri/meşrûatı bilmek, bu bilgiye delilleriyle tam vakıf olmak ve bunlarla amel etmek” şeklinde sıraladığı **üç özelliğin bulunmasıyla** gerçekleşeceğini kaydeder⁴. Birçok âyette, fıkıhın, zihinsel çaba olarak kullanılmasının yanı sıra, onun kalp ile olan ilişkisine de işaret edilir⁵.

Fıkıh, terim olarak tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde, zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin tamamını ifade eden fıkıh, İmâm Ebû Hanîfe'ye nispet edilen tanıma göre; “*ma'rifetü'n-nefs mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ: kişinin haklarını ve sorumluluklarını bilmesidir*.” Bu tanım, başta itikad, ibadet ve ahlâk olmak üzere, gündelik hayatın her alanını içine alacak genişliktedir. Ancak daha sonra, itikadî konuların ayrı bir ilmî disiplin haline gelmesine bağlı olarak, Ebû Hanîfe'nin tanımına, “*amelen: amel bakımından*” kaydının eklenmesiyle fıkıhın kapsamı daralmış, bağımsız **bir ilim dalı haline dönüşmüş** ve inanç ve ahlâk konuları fıkıhın kapsamı dışında bırakılmıştır. Fıkıhın kapsamının daralmasıyla ilgili bu süreç, Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Nitekim Osmanlı'nın ünlü âlim ve fakihlerinden Mollâ Hüsrev, fıkıhın tanımını, Ebû Hanîfe'nin tarifine “**amelen**” ilavesiyle yapmış ve bu kayıtları tarihten kelâm ve tasavvufun çıkarıldığını belirtmiştir⁶. Yine Osmanlı'nın son döneminde (1869-1876) hazırlanan ve alanında hem kanunlaştırmanın hem de İslâm hukuk tarihinin ilk örneği sayılan **Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye**'de de fıkıh, “*Mesâil-i şer'iyye-i*

amelîyyeyi bilmektir. (mad. 1)” biçiminde tanımlanmıştır. Son aşamada fıkıh, usûlcüler tarafından, “*Şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerine dayalı olarak bilmek*.” biçiminde, fakihler tarafından ise, “*şer'î amelî hükümler bütünü*” şeklinde tanımlanmıştır.

II. Mezhep Kavramı ve Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü

A. Mezhep Kavramı

Mezhep kelimesi, sözlükte “götmek” anlamındaki zehâb kökünden, hem mastar hem de “gidilecek yer ve yol” manasında mekân isimdir. Terim olarak mezhep, “dinin aslî veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem” diye tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle mezhep, kendi içinde tutarlı bir düşünce sistemine sahip olan itikadî ve fikhî doktrini ifade eder. Mezhep kurucusu zannedilen imam veya müctehid, hiçbir şekilde bir din koyucusu veya din tebliğcisi değildir. Yüce Allah tarafından konulan ve Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilen İslâm dininin gerek inanç gerekse fıkıh (ibadet ve hukuk) alanına giren meselelerini delilleriyle birlikte ele alıp bunlara ilişkin yorum ve çözümler getirme ihtiyacı karşısında, delillerden hüküm çıkarma ehliyetine sahip âlimler, birbirinden farklı çözümler ortaya koymuşlardır. Buna göre **mezhep, belirli görüşler etrafında oluşan ve yeni katılımlarla giderek zenginleşen ilmî ve fikrî kümeleşmedir**. İtikadî mezhepler, hem Şîa, Mu'tezile, Havâric gibi belli topluluklara nispetle, hem de Mâturîdî ve Eş'arî gibi kurucularına nispet edilerek, fıkıh mezhepleri ise, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî gibi genellikle kurucularının isimleriyle, Zâhiriyye gibi bazen de temsil ettiği görüş ile anılmışlardır.

B. Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü

İslâm hukuk tarihinin en önemli merhalelerinden birisi, **fıkıh mezheplerinin teşekkül** dönemidir. Bu dönemin başları, Abbâsîlerin kuruluş yıllarına rastlar. **Hz. Peygamber, sahâbe** ve **tâbiînden oluşan ilk üç dönemde**, özellikle hicrî II. asrın başlarından IV. asrın ortaları arasında, fıkıh/İslâm hukuku gelişerek ve zenginleşerek olgunluk seviyesine yaklaşmış, **tebeu't-tâabiîn** diye ifade edilen **dördüncü dönemde ise**, hem fıkıhın tedvin işlemi hem de **fıkıh mezheplerinin teşekkülü** gerçekleşmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından, gerek nasılların aktarılması gerekse ictihad ve fetva aracılığıyla hukukî faaliyeti yönlendiren sahâbe nesli, özellikle Hz. Ömer sonrası dönemde, çeşitli bölgelere dağılarak kurdukları ilim halkaları ile hukukta ekolleşmenin temellerini atmıştır. Bir sonraki kuşak olan tâbiîn döneminde, ekolleşmeler ve ilim merkezleri kendini göstermiş, bunların içerisinde **Hicâz** ve **Irâk** öne çıkmıştır. Zamanla



çevre ve üstad farkına dayalı bölgesel kriterlerden ziyade, metodolojik ayrılıkları esas alan “Ehl-i Re’y” ve “Ehl-i Hadîs” ekolleri belirginleşmiş, giderek İrâk, re’y ekolünün, Hicâz ise, hadîs ekolünün ağırlıklı olarak faaliyet gösterdiği merkezler halini almıştır. Tâbiîn döneminden bir kuşak sonra ise, mevcut hukuk ekolleri içerisinde şahıs merkezli yeni bir yapılanma başlamıştır. Müctehid imamlar dönemi olarak anılan bu zaman diliminde, çeşitli hukukçular etrafında “mezhep” adıyla andığımız yeni bir ekolleşme kendini göstermiştir. Bu yapılanmada, hocalarının görüşlerini tedvin ederek yaygınlaştırmaya çalışan yetişkin talebelerin, önemli katkısı olmuştur. Söz konusu dönemde ortaya çıkan ekollerin bir kısmı, varlığını günümüze kadar sürdürmüş olup, meşhur “dört mezhep” bu grupta yer almaktadır. Bir kısım ekoller ise, tarihin belli döneminde etkinliklerini yitirmiş, bunların görüşleri literatürde kalmış ve mukayese açısından zaman zaman atıf yapılmakla yetinilmiştir. Müslümanların büyük çoğunluğunu teşkil eden Sünnî mezheplerin yanı sıra, Hâricî ve Şîî çevreler içerisinde de hukuk ekolleri kendini göstermiştir.

İslâm hukukunun bu dönemdeki gelişmesinde, devlet desteğinden ziyade hukukçuların ferdî gayret ve icihadlarının payı vardır. Abbâsî yönetiminin, hukukî hayatta birlik ve istikrarı sağlamak amacıyla, bu dönemde belirli teşebbüslerde bulunup bazı hukuk eserlerinin yazılmasını talep etmiş olmakla birlikte, fikhin tedvinine doğrudan bir müdahalesi söz konusu değildir. İbnü'l-Mukaffa', Abbâsî halifesi Mansûr'a, halifenin muhtelif hukukî görüşlerden birisini tercih edip bunu mahkemelerde uygulatabileceğine dair bir tavsiyede bulunmuştur. Halife Mansûr'un, İmâm Mâlik'ten, bağlayıcı bir hukuk kodu olarak uygulanmak amacıyla bir kitap yazmasını istemesi üzerine, o da *Muvatta*'ı kaleme almış, ancak hem sünnet materyalinin tamamının kendisine ulaşmadığını hem de çeşitli bölgelere dağılan sahâbîlerin rivayetleri ve fetvaları ışığında gelişen doktrinin aynı derecede muteber olduğunu ve ayrıca icihad serbestisinin önünü keseceğini ileri sürerek, bu teklifi reddetmiştir. İmâm Mâlik daha sonra, aynı yönde halife Hârûn Reşîd'den gelen ikinci bir teklifi de kabul etmemiş ve eseri *Muvatta*'ın bu maksatla kullanılmasına razı olmamıştır⁷. Ancak aynı dönemde Hârûn Reşîd, Ebû Yûsuf'tan, İslâm mâlî hukukunun esaslarına dair bir eser yazmasını istemiş, o da bugün hala kullanılmakta olan *Kitâbü'l-Harâc* isimli kitabını kaleme almıştır.

Bu dönemde, bir taraftan İslâm âleminin çeşitli bölgelerinde hukuk öğretimi ve icihad faaliyetleri devam ederken, diğer taraftan hadîslerin, özellikle fikh bölümlerine göre tedvin edilerek “sünen” adı verilen kitaplarda toplanmaya, fikh alandaki ilk eserler yazılmaya ve belli hukukçular etrafında mezhepler teşekkül etmeye başlamıştır. Ancak

burada ana konuya geçmeden önce, mezheplerin ortaya çıkışına yol açan hususlara, başka bir ifadeyle, hukukçuların ihtilaf sebeplerine kısaca değinmek uygun olacaktır.

Gerek itikadî gerekse fikhî mezheplerin oluşumunda, “ihtilâf” olgusu ayrı bir önem taşır. İlk dönemlerden itibaren, mezhebin görüşlerini savunmayı amaç edinen ve diğer mezheplerin görüşlerine kendi mezheplerinin görüşlerinin üstün olduğunu ispat etmek üzere yer veren eserler de yazılmıştır ki, bu ilme, “ilm-i hilâf” denir. Hanefî literatüründe, ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sisü'n-nazar* adlı eseri, bu türün ilk örneğidir. Özellikle belirtmelidir ki, İslâm hukukçularının ihtilafa düşmelerinin iki temel sebebinden söz edilebilir: Birincisi, ihtilafa ve farklı anlayışlara açık bir alanın bulunması, ikincisi ise, hukukçuların bu alanın doldurulmasına yönelik farklı metodolojilere sahip olmalarıdır. Bu iki sebebin somut olarak tezahür ettiği alanlar, dinî olanlar ve dinî olmayanlar diye ikiye ayrılır. **Dinî olanlar**; *Kur'ân* ve Sünnet naslarının farklı anlaşılması, hadîs birikimi ve kabul şartlarındaki farklılık, bazı delillerin kaynak sıralamasındaki farklılık şeklinde; **Dinî olmayanlar** ise, fakihlerin hukuk anlayışları ve nosyonlarındaki farklılık, sosyal ve kültürel çevre farklılığı, siyasî eğilimlerin hukuk anlayışı üzerindeki etkisi diye sıralamak mümkündür.

III. Fıkıh Mezhepleri

Fıkıh mezhepleri, başta kurucuları olmak üzere, mensuplarının Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at diye bilinen itikadî mezheplerine göre, Sünnî ve Gayr-ı Sünnî şeklinde iki ana kola ayrılır. Ehl-i Sünnet adı verilen Sünnî fıkıh mezhepleri, “dört mezhep” adıyla da anılan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî ekolleridir. Bunlar için, günümüzde mensupları bulunduğu Yaşayan Sünnî Fıkıh Mezhepleri tabiri de kullanılır. Ayrıca günümüze kadar varlığını sürdüremeyen birçok Sünnî fıkıh ekolleri de bulunmaktadır ki, başlıcaları Evzâî, Sevrî, Leys, Taberî ve Zahirî mezhepleridir. Ehl-i Bid'at/Gayr-ı Sünnî grubu arasında ise, Şîî çevrede teşekkül eden Zeydiyye ve Ca'feriyye ile Hâricî çevrede teşekkül eden İbâdiyye ekolleridir ve bunlar günümüze kadar yaşama imkânı bulmuştur. Siyasî ve itikadî bir hareket olan Şîa, aynı zamanda kendine özgü bir fıkıh metodu da geliştirmiştir. Şîa'nın, Ehl-i Sünnet dışında tutulmasının temel sebebi, mezhebin fikhî görüşleri değil, siyasî tutumu ve itikadî görüşleridir. Tarihte yer aldığı halde, günümüzde mensubu bulunmadığı için varlığını sürdüremeyen Sünnî fıkıh mezhepleri de mevcut olup, bunlar için Yaşamayan Sünnî Fıkıh Mezhepleri tabiri kullanılır. Bunların sayıları çok olmakla birlikte, burada bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

Mekke'de, Süfyân b. Üyeyne (ö. 198/813); Medîne'de, Rabî'atü'r-re'y (ö. 136/753); Kûfe'de,



Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765); **Bağdat**'ta, Ebû Sevr (ö. 240/854), Dâvûd ez-Zahirî (ö. 270/883); **Mısır**'da, el-Leys b. Sa'd (ö. 175/791); **Basra**'da, Hasan el-Basrî (ö. 110/728); **Suriye**'de, Evzâî (ö. 157/774); **Horasan**'da, İshak b. Rahûye (ö. 238/853).

IV. Hanefî Mezhebi

Sünnî fıkıh mezheplerinin kronolojik sıra itibarıyla ilki Hanefî mezhebi olup, Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği için bu isimle anılmıştır. Ebû Hanîfe'nin asıl adı, Nu'mân b. Sâbit'tir. 80 (699) yılında Kûfe'de doğmuş, 150 (767) yılında yine aynı şehirde vefat etmiştir. Aslen Türk veya Fârisî olduğu söylenen ve tâbiîn ya da tebeu't-tâbiînden kabul edilen Ebû Hanîfe, Hanefî mezhebi muhitinde "İmâm-ı A'zam" lâkabı ile anılır. Dindar ve varlıklı bir aileden gelen Ebû Hanîfe, önce Kûfe'de *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberleyip, sarf, nahiv, şiir ve edebiyat, cedel ve kelâm öğrenmiş, Kûfe, Basra ve Irak'ın ileri gelen hocalarından hadîs dinlemiştir.

Ebû Hanîfe, yirmi yaşından sonra, Irak'ın en ünlü fakîhi ve Irak fıkının üstadı Hammâd b. Ebû Süleymân'nın (ö. 119/738) ders halkasına katılarak, uzun süre devam etmiş, ayrıca Ca'fer es-Sâdik, Muhammed el-Bâkir gibi dönemin birçok âliminden istifade etmiştir. Hocası Hammâd'ın vefatı üzerine, onun kürsüsüne geçip ders vermeye başlayan Ebû Hanîfe'nin, takvâ sahibi, zeki, konulara hâkim iyi bir üstad olduğu kısa zamanda anlaşılmalı ve çok geçmeden ders halkası, dönemin ileri gelen ilim erbabının katıldığı ve fikhî meselelerin ve çözümlerinin tartışıldığı bir **fıkıh akademisine** dönüşmüştür. Onun bu öğretim hayatı, kırktan sonra otuz sene kadar devam etmiş, ders halkalarında 4000'in üzerinde talebesi olduğu ve bunlardan kırk kadarının ictihad derecesine ulaştığı nakledilir.

Hukukî meselelerde, başta Kitap ve Sünnet olmak üzere icmâ, sahâbe kavli, kıyas, istihsan ve örf'ü kaynak olarak kullanan Ebû Hanîfe'nin, görüşlerinin tedvininde ve mezhepleşmesinde, başta Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798) olmak üzere, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/774) ve Hasen b. Ziyâd (ö. 204/819) önde gelen öğrencileridir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, Hanefî mezhebinin yapılanması içerisinde, Ebû Hanîfe'nin ardından ikinci ve üçüncü imam olarak kabul edilmiştir. Bunların görüşleri, hocalarının görüşleriyle beraber tedvin edilerek **Hanefî mezhebi** adı altında doktrinleşmiştir.

Ebû Hanîfe'nin özellikle de ictihad derecesine yükselen talebelerinden Ebû Yûsuf ve Muhammed, hocalarının görüş ve fetvalarını tasnif ve tedvin işini üstlenen iki isimdir. Ebû Yûsuf'un günümüze ulaşan başlıca eserleri, *Kitâbü'l-âsâr*, *Kitâbü'l-harâc*, *İhtilâfu Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebû Leylâ, er-Red*

alâ Siyeri'l-Evzâî'den oluşmaktadır. Özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerinin tedvininde, en önemli rolü üstlenen İmâm Muhammed, Ebû Hanîfe'nin vefatının ardından Ebû Yûsuf'tan ve Hicâz'a gidip İmâm Mâlik'ten de ders alarak, Irak fıkının yanı sıra Hicâz fıkını da öğrenmiş, İmâm Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinin ravilerinden birisi olmuştur. İmâm Muhammed'in eserleri, "**Zâhirü'r-rivâye**" ve "**Nâdirü'r-rivâye**" olmak üzere iki grupta toplanır. "**Zâhirü'r-rivâye**", İmâm Muhammed'den güvenilir ve meşhur raviler aracılığıyla rivayet edilen altı kitap olup şunlardır: *el-Asl el-Mebsût*, *el-Câmiü'l-kebîr*, *el-Câmiu's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr*, *es-Siyerü's-sağîr* ve *ez-Ziyâdât*. Bunları, Hakim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 344/955), *el-Kâfi* adlı eserinde bir araya getirmiş, bu da Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) tarafından, *el-Mebsût* adıyla şerh edilmiş ve otuz cilt halinde basılmıştır. İmâm Muhammed'den, meşhur olmayan raviler aracılığıyla rivayet edilen "**Nâdirü'r-rivâye**" eserleri ile, bunların dışında onun *el-Âsâr*'ı ve *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*'si de önemli eserlerdendir.

Hanefî mezhebinde, sonraki dönemlerde Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/951), Serahsî, Kâsânî (ö. 587/1181) ve Mergînânî'nin (ö. 583/1196) eserleri, "**muhtasar**" ya da "**mefîn**" adı altında, mezhebin görüşlerini özetleyen "**el kitaplari**"; Kudûrî'nin (ö. 428/1036) ve "**dört metin**" (mütûn-ı erbaa) diye bilinen, başta Abdullâh el-Mevsîlî (ö. 683/1284) olmak üzere, Burhânüşşerîa (ö. 673/1274), İbnu's-Sââtî (ö. 694/1294) ve Hafîzüddîn en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) eserleri de, muteberdir. Özellikle Osmanlı dönemi Hanefî hukukçularından Mollâ Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm*'ı ve İbrâhîm-i Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*'u, Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı ve bunun üzerine İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr* adlı haşiyesi önemli çalışmalardır. Hanefî literatürü içerisinde; "vâkiât", "fetâvâ" ve "nevâzil" türünde de eserler kaleme alınmıştır.

Hanefî mezhebi, Irâk'ta doğmuş ve Abbâsî yöneticilerinden Hârûn Reşîd zamanında Ebû Yûsuf'un kâdîlkudât/baş kadı olması ve tayin ettiği kadıları Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasından seçmesi ile mezhep kurumsallaşmış ve yaygınlaşmış ve **devletin başlıca fıkıh mezhebi haline** gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin kurulması ve **bu mezhebi resmî mezhebi olarak benimsemesi** ile Hanefî mezhebi, etkinliğini bu devletlerin hâkimiyet sahasına yaymıştır. Bugün Türkiye, Balkanlar, Kafkasya, Azerbaycan, Kırım, Kazan, Orta Asya, Afganistan, Pakistan, Hindistan ve Çin'de yaşayan Müslümanların çoğu Hanefî mezhebine mensuptur. Irâk ve Sûriye'de önemli sayıda Hanefî varken, Mısır ve Kuzey Afrika'da bu mezhep pek yaygınlık kazanamamıştır⁸.



Osmanlı'nın Mezhep Anlayışı:

Osmanlı'da Hanefilik

Konu; Osmanlı fakihlerinin mezhep anlayışı, mezhep görüşüne ağırlık vermeleri, diğer mezheplerin görüşlerine yer vermeleri ve Osmanlı Devleti'nin Hanefî mezhebini **resmî** mezhep haline getirmesi şeklinde alt başlıklarda ele alınacaktır.

A. Osmanlı Fakihlerinin Mezhep Anlayışı

Türkler, daha ziyade Hanefî mezhebini benimsemiş ve onların bulunduğu bölge ve ülkeler ile kurdukları devletlerde, Hanefî mezhebi daha fazla yayılma imkânı bulmuştur. Devlet, belli bir mezhebi benimseyince, devlete mensup âlimler ve halk, o mezhebi benimsemeye daha çok meyilli olur. Bunun aksi de söz konusudur. Yani bir âlim belli bir mezhebi benimsemiş, fikrini ve mezhebini yetiştirdiği talebelere ya da devlet başkanına kabul ettirmişse, yine orada o fikir ve mezhep doğrultusunda gelişmelerin meydana gelmesi mümkündür. Meselâ, Ebû Yûsuf'un, Abbâsî halifelerinden Hârûn Reşîd zamanında *kâdî'l-kudât* tayin edilmesi, Hanefî mezhebinin; Yahyâ b. Yahyâ'nın Endülüs'te el-Hakem'in itimadını kazanması da, Mâlikî mezhebinin yayılmasında etkili olmuştur⁹.

Osmanlılar, başta ırk olmak üzere din, örf-âdet, kültür vs. gibi pek çok müşterek değerleri bulunan selefleri Karahanlılar¹⁰ ve Selçuklular'dan, Hanefî mezhebini de miras yoluyla devralmışlar ve onu kurdukları devletin resmî mezhebi haline getirmişlerdir. Bütün fakihler de, aynı mezhebi benimsemişler ve gerek eğitim-öğretimlerinde gerekse kaleme aldıkları eserlerde bu mezhebe bağlı kalmışlardır.

Hayatlarını ve eserlerini incelediğimiz Osmanlı fakihleri, Hanefî mezhebini kabul etmekle birlikte, bunun iki istisnasından söz etmek istiyorum. Bunlardan biri Mollâ Fenârî'nin hocası Cemâleddîn-i Aksarâyî, diğeri de Mollâ Gürânî'dir.

Taşköprüzâde ve Nişancı Mehmed Paşa gibi biyografistler, Cemâleddîn-i Aksarâyî'nin mezhebi konusunda her hangi bir bilgiye yer vermedikleri halde¹¹, *Şakâik* mütercimlerinden Mecdî Efendi, onun Şâfiî olduğunu ve bu mezhep doğrultusunda İbnu's-Sâatî'nin, *Mecma'u'l-bahreyn* adlı esere itiraz ve tenkitlerde bulunduğunu kaydetmektedir¹². Mecdî Efendi'nin, onun mezhebi konusunda taşıdığı bu kanaate, Aksarâyî'nin, Şâfiî fakihlerinden meşhur Fahreddîn-i Râzî'nin (ö. 606/1209) soyundan geldiğine dair kaynaklarda bulunan bilgi nedeniyle sahip olduğunu düşünüyoruz.

Mecdî'nin ileri sürdüğü, "*Aksarâyî'nin Şâfiî mezhebine göre Mecma'a itiraz ettiği*" şeklindeki görüşe gelince; onun *Kitâbu'r-Red* ismini verdiği ve *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn* üzerinde yaptığı

çalışma hakkında tarafımızdan yapılan incelemede, Aksarâyî'nin, özellikle abdestte başa meshin miktarı konusunda hem Hanefîlere ve hem de Şâfiîlere karşı çıktığını, hatta Şâfiîlerin genel olarak benimsediği "*ba*"nın teb'id için olduğu görüşünü, nahivcilere dayanarak reddettiğini, ayrıca *hadislerin Kur'an'a arz edilmesi*'ne sıcak bakmayan Şâfiî, kanaatinin aksine onun mutlaka hadislerin *Kur'an'a arz edilmesinden* yana olduğunu ve tenkit ve tercihlerde daha ziyade, Mâlikî mezhebine meylettiğini ve bu mezhebin görüşlerini benimsediğini tespit etmiş bulunmaktayız¹³. Bütün bunlar Aksarâyî'nin Şâfiî olduğu hususunda bazı tereddütlere yol açmaktadır. Bu itibarla, onun Şâfiî olsa da, katılmadığı konularda rahatlıkla fikrini söyleyebilen bir hukukçu, ya da tamamen bağımsız bir müctehid olduğunu düşünüyoruz. Zira onun ilmî hüviyeti ile ilgili şöhreti, Anadolu'nun dışına o kadar yayılmış ki, Seyyid Şerîf gibi devrin ilim otoritelerinden bazıları, onunla görüşmek amacıyla Anadolu'ya gelme ihtiyacını hissetmişlerdir.

Mollâ Gürânî ise, hacdan dönmekte olan Mollâ Yegan ile Mısır'da tanışmış ve ondan Osmanlı hakkında bilgi edinme fırsatını bulmuş, II. Murâd zamanında da Anadolu'ya gelmiş ve müderris, kadî, kazasker ve şeyhülislâm olarak çeşitli görevlerde bulunmuştur.

Mollâ Gürânî ile ilgili, önemli bulduğumuz husus, onun II. Murâd'ın teklifi üzerine Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçtiğine dair kayıtların bulunmasıdır¹⁴. Onun, Anadolu'ya gelişinden 15-20 yıl geçtikten sonra, ilk kaleme aldığı eser, Şâfiî âlim ve hukukçusu Tâceddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. Bu çalışmada, konuları daha çok Şâfiî mezhebi çerçevesinde ele almaya çalışmış, tercihlerini Şâfiî mezhebenden yana yapmış ve nadiren Hanefîlerin görüşüne meyletmiştir¹⁵. Gürânî'nin tefsiri üzerinde çalışma yapan Sakıp Yıldız da onun, tefsirinde dört mezhep imamının görüşlerine yer verdiğini, nadir de olsa Şâfiî görüşüne meylettiğini belirtmektedir¹⁶.

Bu bilgilerin ışığında sunu söylemek mümkündür: Gürânî, Hanefî mezhebini resmî mezhep kabul etmiş bulunan Osmanlı Devleti'nin kendisine yüklediği resmî görevlerde, halkın çoğunluğunun da Hanefî olması itibarıyla, bu mezhebin hukukuna göre görevlerini yürütmüş, sadece kendisini ilgilendiren özel meselelerde ise, tabii olarak kendi mezhebi olan Şâfiî'ye bağlı kalmıştır. Dolayısıyla II. Murâd'ın, Mollâ Gürânî'ye açıktan Hanefî mezhebine geçmesine dair teklif yaptığı ve onun da bu teklifi kabul ettiğine ilişkin kayıtları, yukarıda verilen bilgiler ışığında ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Zira Osmanlı'nın ilk dönemlerinde mahkemelerde diğer mezheplerden de kadıların bulunduğu bilinmektedir.



Osmanlı'nın Hanefî mezhebiyle ilgili katı uygulaması, daha ziyade Anadolu ve Rumeli bölgelerinde geçerliydi. Mekke, Medîne, Halep, Kudüs, Kahire gibi halkının önemli bir kısmı Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere mensup olan yerlerde ise, bir Hanefî başkadının riyasetinde diğer mezheplerden de kadılar/nâibler tayin edilmekte, böylece diğer mezhep mensuplarının hukukî ihtilaflarının kendi mezheplerine göre çözülmesi imkânı getirilmekteydi¹⁷.

Mısır'da, bu uygulama XIX. asra kadar devam etmiş, Mehmed Alî Paşa zamanında, 1805'de, diğer mezheplerden kadı tayini ve bu mezhep icihadlarının uygulanması terk edilerek Anadolu ve Rumeli'de olduğu gibi sadece Hanefî mezhebinin uygulamasına izin verilmiştir¹⁸. Aynı durum, müftüler için de söz konusu olup, diğer mezheplerden kadıların tayin edildiği bölgelerde, kendi mezheplerinde fetva vermek üzere dört mezhepten müftüler tayin edilmiştir¹⁹.

B. Osmanlı Fakihlerinin Mezhep Görüşüne Ağırlık Vermeleri

Osmanlı fakihleri, bir iki istisnanın dışında, Hanefî mezhebini benimsemiştir. Dolayısıyla, bu fakihler tarafından meydana getirilen eserlerde, bu mezhebin imamlarının görüşleri savunulmuş, delilleri zikredilmiş veya görüşlerin dayandığı illet ve hikmetler tespit edilmeye çalışılmış, bunlara uymayan görüşlere cephe alınmıştır. Nitekim, ilk dönem Osmanlı fakihlerinden Alâeddîn Esved'in eserinde, zaman zaman mezhep vurgusu yaptığı görülmektedir²⁰. Aynı şekilde Osmanlı fakihleri, çalışmalarında mezhep görüşlerini açıklamayı hedefledikleri bizzat ifadelerine yansıtılmışlardır. Meselâ, Mollâ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'* adlı eserini, "*Hanefî âlimlerinin görüşlerini daha iyi açıklamak için yazdığını*"²¹, *Hanefî ve Şâfiî usûlüne göre ortaya konmuş olan esas ve kaideleri bir araya topladığını*"²² belirtmektedir. Mollâ Hüsrev'in de, *Mirkâtü'l-vusûl* isimli eserinde delil ve tartışmalara girmeden daha ziyade mezhep görüşlerini vermeye çalıştığı müşahede edilmektedir.

Hanefî mezhebinin temelleri, Ebû Hanîfe tarafından atılmış ve onun güzide talebeleri tarafından geliştirilmiştir²³. Bu itibarla Hanefî mezhebini benimsemiş olan Osmanlı fakihleri, kaleme aldıkları bütün eserlerde, başta Ebû Hanîfe olmak üzere, Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer'in görüşlerine yer vermişler ve tercihlerinde de çoğu zaman, önce Ebû Hanîfe'ye, sonra Ebû Yûsuf ile Muhammed'e, sonra Ebû Hanîfe ile birlikte İmâmeyn'e (yani üç imama) ve daha sonra da Züfer'le birlikte dört imama yer vermişlerdir. Bununla birlikte, gerek bu imamlar içinde ve gerekse diğer Hanefî fakihleri arasında, Ebû Hanîfe'nin çok daha ayrı bir yerinin bulunduğu bir gerçektir. Nitekim Osmanlı fakihlerinin eserlerinde

de, bu gerçek açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunun eserlere nasıl yansındığını görmek bakımından bazı örnekler üzerinde durmamız uygun olacaktır.

Özellikle ilk dönem fakihlerinden bazıları, Ebû Hanîfe'ye olan aşırı sevgilerinden ya da taassuptan dolayı eserlerinde onunla ilgili "*O, ümmetimin ışığıdır...*"²⁴ mevzu hadisine yer vermiş ve onun görüşlerini savunma ve delillendirme gayreti içinde olmuşlardır²⁵.

Ebû Hanîfe'nin, "*secdede yalnız burnu değdirmenin yeterli*"²⁶, *Farsça kıraatle kılınan namazın caiz*²⁷ ve *cünüp olan bir mukîm için soğuk havada teyemmüm edebilmesinin mümkün olacağı*" şeklinde, gerek mezhep içindeki diğer üç imam, gerekse diğer fikhî mezhep imamları arasında büyük tartışmalara yol açan bazı görüşleri bulunmaktadır²⁸. Eski ve yeni pek çok fakih, onun bu görüşleri konusunda birbirinden farklı görüşler serdetmiş; kimileri onu savunarak aynı görüşü paylaştığını ifade etmiş²⁹ ve buna bağlı olarak, ona muhalefet edenlerin görüşlerini tenkit etmeyi görev bilmiş³⁰ kimileri onun görüşlerini delillendirmeye çalışmış³¹ ve kimileri de birçok konuda, özellikle ibadetlerde onun görüşlerini tercih etmiştir³². Bununla birlikte, Ebû Hanîfe'nin tek başına Hanefî mezhebini temsil etmediği noktasından hareket eden fakihler, mezhep görüşü olarak başka kanaatleri benimsemişlerdir. Söz gelimi; Kirmastîzâde, *Kur'an*'ın tanımı ve bunun pratiğe yansımalarıyla ilgili, "*Ebû Hanîfe'nin dediği gibi Kur'an'da (özellikle kıraat konusunda), rükün sadece mana değil, nazım ve mana birlikte Kur'an'ın rükünüdür. Nitekim Hanefî mezhebinde de sahih olan görüş budur.*"³³ demektedir.

Genel olarak Hanefî coğrafyasında, özel olarak da Osmanlı fakihleri nezdinde, Ebû Hanîfe'nin ayrı bir yeri bulunmakla beraber, onlar, ihtilâflı meselelerde bazen İmâmeyn'in³⁴, bazen üç imamın (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed)³⁵ ve bazen de dört imamın (Züfer'le birlikte) görüşlerine yer vermişler ve bunların arasından tercihlerde bulunmuşlardır³⁶. Yine Osmanlı fakihlerine göre; Hanefî mezhebinin hamurunu bu dört imam yoğurmuş ve dolayısıyla mezhep görüşü bu çerçevede oluşmuştur. Bu itibarla onlar, imamlar asıl kabul edilmek suretiyle, bunların görüşlerinin yorumlarından meydana gelen mezhep görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalmışlar ve tevariz ettikleri bu mirasın muhafaza edilerek sonrakilere devredilmesi hususunda, azamî çaba sarf etmişlerdir. Tabii ki, bu tutumun olumlu ve olumsuz etkileri olmuştur. Mezhep görüşünü savunma pahasına *Kütüb-i sitte* gibi sahih kaynaklarda rivayet edilen bazı hadîsler zayıf kabul edilmiş ve yapılan eleştirilere cevaplar verilmiştir. Bu konuda iki örnek vermek istiyoruz.

Seyyid Alî Komenâti, *el-İnâye fî şerhi'l-Vikâye* adlı eserinde, "*kadına veya cinsel organa dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı konusunu*"



ele alırken; “*Kim cinsel organına dokunursa abdest alsın, her sarhoş edici haramdır, nikâh veliye aittir.*” gibi hadislerle de yer vermiş, ancak bunların zayıf olduğunu ileri sürerek mezhep görüşünü savunmaya çalışmıştır.³⁷

Şerefüddin Kırımı, besmele konusunda, Ebû Hanîfe’ye yönelttiği itirazlarından dolayı, Teftâzânî’yi eleştirmiş ve onun verdiği bilgileri, Hanefîlere bir saldırı olarak kabul edip eleştirisini şu şekilde ortaya koymuştur:

“Teftâzânî, ‘Ebû Hanîfe’ye göre, Neml Süresi’ndeki besmelenin âyet, diğerlerinin âyet olmadığını, muteahhirîn ulemasına göre ise, sûrelerin başında bulunanların fasıl için gelmiş âyetler olduğunu’ söylemektedir. Oysa bu, Hanefîlere bir sataşmadır. Zira merfû rivayete göre, İmâm Muhammed de bu son görüşü benimsemiştir. Yani muteahhirîn uleması, bu konuda onun benimsediği kanaati kabul etmiştir. İmâm Muhammed ise, mutekaddimîn fakihlerinin ileri gelenlerindedir.”³⁸

Kırımı, bu ifadeleriyle ya bu konuda Teftâzânî’nin ulaşamadığı bir bilgiyi verme dürüstlüğüne ya da sonraki ulemanın ortaya koyduğu bazı görüşleri, ilk imamlara dayandırma çabasını ortaya koymuştur. Onun buradaki tavrı, gerçekten birinci tespitten kaynaklanıyorsa, bu takdire şayan bir durumdur. İkincisinden kaynaklanıyorsa, bunun mahzurlu olduğu açıktır. Buna rağmen dönemin fakihlerinden birçoğunun bu gayret içinde olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır.³⁹

Osmanlı fakihleri, fûrû-i fıkha dair kaleme aldıkları eserlerinde niyet, tertip ve delk (ovmak) gibi bazı konuları mezhepler çerçevesinde ele almışlar, tartışmışlar ve konu ile ilgili mezhep görüşünü savunmaya çalışmışlardır. Dirsekler ile topukların ve izar ile kulak arası kısmın yıkanmaya dâhil olup olmadığı hususu, özellikle izar meselesi, eski fakihleri olduğu kadar, dönemin fakihlerini de meşgul etmiştir. Konu, mezhep içinde de yoğun tartışmalara neden olmuştur. Fûrû eserlerinin hemen hemen tamamında, bu konuya yer verilmiştir. Konuyu şu şekilde hülâsa etmek mümkündür:

Ebû Hanîfe, Muhammed, Züfer, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre, izar-kulak arası yıkanmaya dâhildir. Sakalın bittiği kısım hariç diğer taraf ‘yüz’ olmaktan çıkmamıştır. Ebû Yûsuf’a göre ise, sakal bittikten sonra, izar ile kulak arasında kalan kısım, müvâcehe olmaktan çıktığından, yıkanması gerekmez. Mâlik’e göre, sakal bitmeden önce olduğu gibi, bittikten sonra da yıkanmaz. Şemsu’l-eimme el-Halvânî’ye (ö. 448/1050) göre de, söz konusu kısmın yıkanmaksızın ıslatılması kâfidir.

Halvânî bu görüşüyle şimşekleri üzerine çekmiş, dönemin fakihlerinin tepkilerine hedef olmuştur. Onlara göre Halvânî, bu kanaatiyle bardağı

taşırmıştır. Halbuki, bu konuda gerek Hanefî mezhebinin, gerekse diğer mezhep imamlarının farklı görüşleri bulunmaktadır. O halde, neden Halvânî bardağı taşırmış olarak kabul edilmektedir. Bunun cevabını, bazı fakihlerin kanaatlerini aktardıktan sonra vermemiz uygun olacaktır.

Bedreddîn Simâvî, Halvânî’nin, Ebû Yûsuf’un yıkanacak organların ıslatılması da kâfi geleceği şeklindeki görüşüne dayanarak, bu kanaatini izhar ettiğini belirtmekte ve tartışmaya girmemektedir⁴⁰. Simâvî bu ifadeleriyle, Halvânî’nin aslında yeni ve farklı bir kanaat ortaya koymadığını, farklı gibi görünse de, temelde Ebû Yûsuf’un görüşüyle örtüştüğünü dile getirmektedir. Ahîzâde, izar kulak arasının ‘yüz’den sayıldığı ve yıkanması gerektiği hususunda, Mâlik hariç, ittifakın bulunduğunu kaydetmektedir⁴¹. Bu ifadeleriyle o, ittifaka rağmen Halvânî’nin hangi salâhiyetle ittifaka uymama cesaretini gösterdiğine işaret etmektedir. İbn Kâdî-i Ayasluğ, Ebû Hanîfe ile Muhammed’in bir tarafta, Ebû Yûsuf’un diğer tarafta olmasına dayanarak, onların ortaya koyduğu görüşleri esas kabul etmekte ve Halvânî’nin kanaatinin bu iki asıl’ın dışında olduğunu belirtmektedir⁴². Kara Sinân, Ya’kûb Paşa ve Sinân Paşa gibi dönemin âlimleri de, benzeri ifadelerle ve gerekçelerle Halvânî’yi eleştirmişlerdir⁴³.

Yine aynı konuda, Şeyh Bedreddîn dışındaki fakihlerin hemen hepsi, Halvânî’nin bir müctehid olduğu, dolayısıyla özel görüş ileri sürebileceği ve her hangi bir şekilde kınanmayacağı ve başka bir fakih de taklit etmesinin caiz olmayacağı şeklinde, itiraz olarak ileri sürülebilecek sorulara cevap teşkil edecek şu açıklamalarda bulunmuşlardır:

Onun müctehid olduğu ve görüş beyan edebileceği tezi kabul edilir. Ancak, bir müctehidin, başkasını taklit edemeyeceği görüşü kabul edilemez. Zira Ebû Hanîfe’den, bir müctehidin kendisinden daha güçlü olan bir başka müctehidi taklit edebileceği hususunda rivâyet bulunmaktadır. Kaldı ki, Mâlik ve Şâfiî gibi ancak mutlak müctehidler müstakil görüş serdedebilir ve başkalarının kanaatleriyle bağlayıcı sayılmazlar. Halbuki, Halvânî, onlar gibi mutlak müctehid değildir.

İzar konusu ile ilgili verilen bu bilgilerden, Osmanlı fakihlerinin, mezhebin ilk imamlarına sıkı sıkıya bağlı oldukları, yeni görüşlere, daha doğrusu onların görüş beyan ettiği konularda, aksine kanaat serdetmeye açık olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira onlara göre, imamların ileri sürdüğü görüşler, birer asıl (esas) mesabesinde. Halvânî’ye karşı takındıkları tavırları da, bunu teyit etmektedir. Yine mezhep metodunu savunmayı hedef alan çalışmaların bulunması⁴⁴ ve imamlardan bazılarının isimleri, bizzat zikredilerek eser isimlerinin belirlenmesi⁴⁵ de, dönemin fakihlerinin mezhep imamlarına ne ölçüde bağlı olduklarını göstermektedir.



Mezhebin ilk imamlarına bu derece bağlı oldukları görülen söz konusu dönem fakihlerinin, aynı mezhebi benimsemiş bulunan seleflerine itiraz edip onları tenkit ettikleri gözlenmektedir. Yani onlar, mezhep imamlarıyla, mezhebin diğer fakihlerini aynı derecede görmemişlerdir. Bunu, yukarıda temas edilen Halvânî örneğinde de görmek mümkündür. Ayrıca buna bir kaç örnek daha ilâve edebiliriz.

Mollâ Fenârî, İbnu's-Sâatî'nin (ö. 694/1294) *Bedi'ü'n-nizâm* adlı eserinin, çok muhtasar ve mücerred olduğunu belirtmekte⁴⁶ ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248) ve Neseî'nin (ö. 710/1310) görüşlerini, "*kîle*" ile vermektedir⁴⁷. Yine Mollâ Fenârî, Kerhî'nin (ö. 340/951) "*Âmm bir lâfız, tahsis edildikten sonra, artık mutlak surette kesin delil olamaz.*" şeklindeki görüşünü, reddetmekte ve bu hususta icmâ'in bulunduğunu ilâve etmektedir⁴⁸.

Alâeddîn Esved, taharetin vacip oluş sebebinin, kimine göre (Zâhirîler) kıyam, kimine göre (Hanefilerden bir kısmı) hades olduğunu belirttikten sonra, bunları fasit kabul ederek bu konuda naklî ve aklî deliller getirmiştir⁴⁹. Ebherî'nin, kulakların da vecih/yüzden sayıldığı ve ihtiyaten yıkanmaları gerektiği görüşünü savunduğunu kaydeden Ahîzâde, bunu gayr-i kavî diye nitelemekte ve Nebî ve ashabın onları meshetmediğini belirtmektedir⁵⁰.

Mollâ Hüsrev, velâ konusunda, zaman ve şartları dikkate alarak eskilerin aksine yeni görüşler serdetmiştir⁵¹. Hızır Şâh Menteşevî ile Mollâ Gürânî, Mollâ Hüsrev'in, velâ konusundaki görüşlerini reddetmiş ve bu konuda birer risâle kaleme almışlardır.

Alâeddîn Rûmî, *Hidâye*'deki bazı görüşlere itiraz etmiş ve bu konuda *Es'ile* diye bir risâle yazmıştır. Ancak Mollâ Hüsrev, Rûmî'ye cevap teşkil eden *Ecvibe* adlı bir risâle yazmıştır.

Kadızzâde ve Kestellî, Sadruşşerâ'nın abdestin bozulması konusundaki görüşünü desteklemek üzere, birer risâle yazmışlar, Hatîbzâde ise bunları reddetmek için bir risale/reddiye kaleme almıştır. Yine Hüsâmeddîn Tokâdî, *Hidâye*, *Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'nin şehidin tanımı ile ilgili itirazlarda bulunanları reddetmek üzere bir *ta'lik* yazmıştır.

Fıkıh risâleleriyle tanınan Osmanlı âlim ve fakihlerinden Âlim Muhammed b. Hamza da (ö. 1118/1706 snr.), kendi mezhep imamlarına son derece güvenmenin ve onları karşı konulamaz kabul etmenin bir sonucu olarak, imamların görüşlerini bağlayıcı görmekte ve bunu "*mansûsun aleyh*,⁵² '*alâ mâ tekarrara fî 'ilmi'l-usûl*,⁵³ '*alâ mâ fî kütübî'l-mezheb*,⁵⁴ '*alâ mâ 'urife fî resmi'l-muftî*,⁵⁵ kemâ tekarrara fî kütübî'l-usûl"⁵⁶ gibi tabirlerle ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, müellifimizin,

mezhep görüşüne özellikle mezhep imamlarının kanaatlerine öncelik vermesi, müellifimizi, yeri geldiğinde diğer âlim ve mezheplerden istifade etmekten alıkoymamış ve o, taassup içinde olmamıştır. Nitekim nakillere, Şâfî'den başlayıp Mâlik ve Ebû Hanîfe ile devam etmiştir.⁵⁷

Ebû Hanîfe, İmâmeyn ve diğer üç imam, hem adlarıyla hem de eimme-i selâse tabiriyle zikredilmektedir. Ancak mezhep imamlarının görüşlerini toplayan "*zâhirü'r-rivâye*" eserlerini esas alıp bunu bir kıstas olarak görmekte ve sonrakileri buna göre değerlendirmektedir. Bu bağlamda, "*köylerde cuma olmaz*" tezini savunan müellif,⁵⁸ birinci ve ikinci imam olarak gördüğü Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ittifak eden görüşlerini "*zâhirü'r-rivâye*" olarak nitelendirmektedir.⁵⁹ Onların görüşlerini, vazgeçilmesini gerektirecek zorunluluk olmadıkça bağlayıcı olarak gördüğü için, mezhep imamlarının "*şehir*" tarifinde olduğu gibi farklı görüş ve beyanlarını uzlaştırma çabası göstermekte,⁶⁰ onlardan farklı düşünen aynı mezhepten biri de olsa, ona karşı çıkıp "*yerleşik asla/el-aslî'l-mukarrar*"e aykırı olduğunu belirterek, mezhepteki sabit sahih rivayetlere vurgu yapmaktadır.⁶¹ Kuşkusuz buradan çıkarılabilecek sonuç, müellifin imamlarına sıkı sıkıya bağlı olduğu ve görüşlerinin dışına çıkmamaya özen gösterdiği hususudur.⁶²

C. Osmanlı Fakihlerinin Diğer Mezheplerin Görüşlerine Yer Vermeleri

İslâm âlimleri, ihtilâfin rahmet olduğu, âlimlerin ortaya koyacakları görüşlerinden dolayı hata etseler de sevap alacakları gibi ilkelerden⁶³ hareketle, çeşitli konularda fikir beyan etmişler ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu farklı anlayış ve telakkiler, hem muhtelif mezheplerin oluşmasına, hem de âlimler ve mezhepler arasında tartışmalara sebep olmuş; gerek âlimler gerekse mezhepler arasında münazara ve münakaşalar başlamıştır. Bu münakaşa ve münazaralar, müstakil eserlerin kaleme alınmasına⁶⁴ ve mukayeseli hukuk (ilm-i hilâf) diye bilinen bir ilim dalının meydana gelmesine neden olmuştur⁶⁵. İlm-i hilâfın, İslâm fıkı ile yakından ilgisi bulunmaktadır. Bu itibarla fakihler, gerek bu ilimle ilgili kaleme aldıkları müstakil eserlerinde, gerekse fıkıha dair yazdıkları tüm eserlerinde, az çok hilâfiyâta da yer vermişler, mensubu buldukları mezhebi savunmaya çalışmışlardır. İlm-i hilâfın ve bu konuda verilen eserlerin ne kadar önemi haiz olduklarını, Osmanlı fakihlerinden Karahisârî şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

"Bu ilmi öğrenen, imamların mezheplerini bilir. Bu ilmin, imamların görüş ve icihadlarını anlamayı sağlamada büyük payı vardır."⁶⁶



Osmanlı fakihleri, müstakil hilâf eserleri yazmamakla beraber, fıkha dair kaleme aldıkları risâle ve ilmihâllere varıncaya kadar hemen bütün eserlerinde ihtilâflı meselelerle ilgili bilgi verirken, diğer mezheplere/hilâfiyâta yer vermişlerdir. Bununla, daha ziyade konu ile ilgili görüşlerin ve delillerinin mukayesesini yapıp, kendi mezheplerini savunmayı hedefledikleri bizzat yazarların beyanlarından anlaşılmaktadır. Meselâ, Mollâ Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi'* adlı eserinde, "*Hanefî ve Şâfiî usûlünü esas aldığımı*" bizzat bu şekilde belirterek ifade etmektedir⁶⁷. Bununla birlikte o, adı geçen çalışmasında, hem mezhep içi ihtilâflara yer verip tasvip ve tercihlerde bulunmakta hem de diğer mezheplere yer verip delillerini de kaydettikten sonra, Hanefî mezhebinin delillerinin daha kuvvetli olduğunun ispatı üzerinde durmaktadır. Mollâ Kirmastîzâde de, *el-Vecîz fi'l-usûl* isimli çalışmasında, "*Şâfiî usûlüne de işâret etmek suretiyle Hanefî usûlünü yazmaktadır.*"⁶⁸ şeklindeki ifadeleriyle, maksadını ortaya koymaktadır.

Osmanlı fakihleri, eserlerinde sadece Şâfiî mezhebine değil, hem diğer fikhî mezheplere hem de itikâdî mezheplere yer vermektedirler. Özellikle buluş çağındaki gençler ile Arapça ve Farsça bilmeyen halk dikkate alınarak kaleme alınan ilmihâl çalışmalarında, itikâdî mezheplere daha çok yer verildiği gözlenmektedir. Örneğin, ilk devir ilmihâl yazarlarından Kutbuddîn İznîkî, itikâdî mezheplere şu ifadeleriyle temas etmektedir:

"Ehl-i sünnet mezhebinin gerekliğini tafsîl ederiz. Tâ kim, âlimlerin i'tikâdları, onun üzerine olup hatâdan saklana. Zirâ, fukahânın ekserisi, bunun üzerinedir. Cebri, Kaderî, Mu'tezilî'ler kâfir oldular..."⁶⁹

Fürûa dair kaleme alınan eserlerde de, hilâfiyât örneklerini görmek mümkündür. Söz gelimi, Alâeddîn Esved, başı meshetme⁷⁰; Muslihuddîn Karamânî, salât-ı vustâ⁷¹; Musannifek, niyet⁷²; Sinân Paşa⁷³, Kara Sinân⁷⁴, İbn Kâdî-i Ayasluğ⁷⁵ ve Ahîzâde⁷⁶, izar-kulak arası kısım gibi konularda diğer fikhî mezheplere de yer vermişlerdir. Yine İbn Melek, Bedreddîn Simâvî, Mollâ Hüsvrev⁷⁷ ve Ya'kûb Paşa gibi Osmanlı fakihleri de, birçok konuda itikâdî ve fikhî mezheplerin görüşlerine değinmişler, delillerini serdedip tartışmışlar ve nadiren de olsa onlardan birinin görüşünü tercih etme cesaretini göstermişlerdir. Örneğin, Ya'kûb Paşa, boşsun ifadesine bağlı olarak gerçekleşebilecek talak sayısı ile ilgili, Şâfiî'nin niyeti, *Hidâye* şârihlerinin ise niyeti değil, lafzın sözlükteki durumunu esas aldıklarını ve böyle bir ifade ile ancak bir talak vaki olacağını ileri sürdüklerini kaydettikten sonra, bunun isabetli olmadığını zikredip, niyetin esas alınması gerektiğini belirterek bu konuda Şâfiî'nin görüşünü tercih etmektedir⁷⁸.

D. Osmanlı Devleti'nin Hanefî Mezhebini Resmî Mezhep Haline Getirmesi⁷⁹

Yukarıda ifade edildiği gibi, İslâm hukukunun teşekkülüyle birlikte, mezhepler de yavaş yavaş oluşmaya ve devirlerinin siyasî ve hukukî şartları sonucu değişik bölgelerde yayılmaya başlamışlardır. Mâlikî mezhebi, Mısır ve Kuzeybatı Afrika'da; Şâfiî mezhebi, Mısır ve Ortadoğu'da; Hanbelî mezhebi, Arabistan'da; Hanefî mezhebi de, daha ziyade Türkler'in meskûn bulunduğu bölgelerde; Ortadoğu, Mısır, Pakistan, Hindistan ve Endonezya'da yayılma imkânı bulmuştur. Bu mezhep, daha da kökleşerek Selçuklu ve Osmanlı Türkleri, Sünnî-Hanefî Müslümanlığın en güçlü temsilcisi olmuşlardır.

Bunun sonucu olarak da Selçuklular'da⁸⁰ ve bilhassa Osmanlılar'da Hanefî mezhebi, resmî mezhep kabul edilmiş; kadılar hükümlerinde ve müftüler fetvalarında bu mezhebe uygun hüküm ve fetva vermekle mükellef tutulmuşlardır⁸¹. Kadıların, belli bir mezhebe göre hüküm vermekle mükellef tutulmalarının ne ölçüde geçerli olduğu, fakihler arasında tartışılmakla beraber, özellikle ilk devir hukukçuları, hâkimin belli bir mezheple sınırlandırılmasını geçerli saymamışlardır⁸². Fakat hâkimlerin diledikleri mezhep ve diledikleri hukukçunun görüşüne göre karar verebilmeleri, hukukî istikrarı bozduğundan, aynı ülkede ve hatta aynı şehirde aynı konuda değişik kararlar verilebildiğinden⁸³, kadıların belirli bir mezheple sınırlandırılmaları hukuken zaruret olarak görülmüş ve kadının belirli bir mezheple sınırlandırılabilmesi ilkesi kabul edilmiştir⁸⁴. Osmanlılar da bu ilkeye dayanarak, kazâ ve fetvada Hanefî mezhebinin esas alınmasını benimsemişlerdir. Kadıların beratlarında, müftülerin menşurlarında bu nokta açıkça belirtilmiştir⁸⁵.

Osmanlı'da, XVI. asrın ortalarından itibaren kadı ve müftü beratlarında kaza ve fetvanın Hanefî mezhebine göre verileceği tasrih edilmekte, bu asırdan sonraki kadı beratlarında; "...*eimme-i hanefiyyeden muhtelefun fihâ olan mesâili kemâ yenbeği tettebbu edüp esahh-ı akvâli bulup anınla amel eyleye...*" ifadelerine rastlanmaktadır⁸⁶. Buradan anlaşılmaktadır ki, XVI. asra kadar diğer Sünnî mezheplere gösterilen müsamaha, bu asırdan itibaren gösterilmez olmuştur⁸⁷. Hanefî mezhebi içinde, farklı görüşlerin bulunduğu durumlarda da, kadılar beratlarında belirtildiği üzere en sahih görüşe göre hüküm vermekle mükellef idiler⁸⁸. Bütün bunlara rağmen kadı'nın Hanefî mezhebindeki hâkim görüşün (esahh-ı akvâl) dışında bir görüşle veya diğer mezheplerce kabul edilen bir icthadla hükmedebilmesi, yine de mümkündür. Ancak padişahın buna açıkça izin vermesi gerekmektedir⁸⁹.

Hanefî mezhebinin bu katı uygulaması, Anadolu ve Rumeli'de geçerliydi. Mekke, Medine, Halep,



Kudüs, Kâhire gibi halkının önemli bir kısmı, diğer mezheplere mensup olan yerlerde, bir Hanefî başkadının riyasetinde, diğer mezheplerden de kadılar/nâibler tayin edilmekte, böylece bu mezhep mensuplarının hukukî ihtilaflarının mezheplerine göre çözülmesi imkânı getirilmekteydi. Mısır'da, bu uygulama XIX. asra kadar devam etmiş, Mehmed Alî Paşa zamanında, 1805'de, diğer mezheplerden kadı tayini ve bu mezhep icihadlarının uygulanması terk edilerek Anadolu ve Rumeli'de olduğu gibi, sadece Hanefî mezhebinin uygulamasına izin verilmiştir⁹⁰. Aynı durum müftüler için de söz konusu olmuş, diğer mezheplerden kadıların tayin edildiği bölgelerde, kendi mezheplerinde fetva vermek üzere dört mezhepten müftüler tayin edilmiştir⁹¹.

Bu uygulama, yirminci asrın başlarına kadar devam etmiştir. Resmî bir kanunlaştırma faaliyetinin bulunmadığı dönemlerde, bir mezhebe bağlı kalmanın ve mahkemelerde sadece o mezhebin icihadlarını uygulamanın hukukî birlik ve istikrar bakımından önemi küçümsenemez. Ne var ki, bu uygulamanın katı bir biçimde yapılması ve ihtiyaç duyuldukça diğer mezheplerden yararlanma yoluna gidilmemesi, bir başka mahzuru, hukukun katılaşması ve sosyal ihtiyaçlara cevap vermemesini beraberinde getirmiştir. Zaman zaman bir mezhebe bağlı kalmak uğruna, hukukun zorlandığı da olmuştur⁹². Ancak mezhep taassubunun artması, diğer mezheplerden istifade yolunu kapatmış ve bu durum uzun yıllar devam etmiştir. Tanzimat'tan sonra hazırlanan *Mecelle*'de de, diğer mezheplerden yararlanılmamış ve şu

ifadelere yer verilmiştir: “*Kaza, zaman ve mekân ile bazı husûsâtın istisnâsıyla tekayyud ve tahassus eder.* (mad. 1801).”

Dönemin siyasî ve hukukî şartları, Mecelle Cemiyet'ini ve Cemiyet'in başkanı Ahmed Cevdet Paşa'yı, o gün için radikal sayılabilecek böyle bir adımı atmaktan alıkoymuştur⁹³. Bu adım, ancak yirminci asrın başlarında hiç de müsait olmayan şartlar içerisinde atılmış ve 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnamesi, diğer mezheplerden istifade edilerek hazırlanmıştır. Ne var ki, Osmanlı hukukunda diğer mezhep ve görüşlerden istifade imkânının uzun asırlar kullanılmaması ve ancak devletin yıkılmasından kısa bir süre önce bu imkânın işletilmeye başlanması, hem Osmanlı hukukunun altı asırlık gelişme seyrini hem de Osmanlı sonrası Türk hukukunun genel istikametini menfi yönde etkilemiştir⁹⁴.

Sonuç olarak; Hanefî mezhebi, Irak'ta doğmuş ve Abbâsî yöneticilerinden Hârûn Reşîd zamanında, Ebû Yûsuf'un kâdilkudât/baş kadı olması ve tayin ettiği kadıları Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasından seçmesi ile mezhep kurumsallaşmış ve yaygınlaşmış ve **devletin başlıca fıkıh mezhebi haline** gelmiştir. Daha sonra 1299'da Anadolu'da kurulan ve altı asırdan fazla tarih sahnesinde kalan Osmanlı Devleti, bu mezhebi ülke genelinde **hukukî istikrarı ve yargı birliğini sağlamak üzere devletin resmî mezhebi** olarak benimsemiştir. Ancak 1917'de hazırlanan **Hukûk-ı Âile Kararnamesi** ile, yeniden diğer mezheplerden istifade etmenin yolu açılmıştır.

Dipnotlar

1. Fıkıh kelimesi türevleriyle Kur'ân-ı Kerîm'de 12 sûrede ve 20 âyette geçmekte olup; sûrelerin 6'sı Mekkî, 6'sı ise Medenî, âyetlerin 10'u Mekkî, 10'u ise Medenî'dir. Mekkî sûre-âyetler şöyledir: A'râf (39) 7/179; Tâhâ (45) 20/28; İsrâ (50) 17/44, 46; Hud (52) 11/91; En'âm (55) 6/25, 65, 98; Kehf (69) 18/57, 93. Medenî sûre-âyetler şöyledir: Enfâl (88) 8/65; Nisa (92) 4/78; Haşr (101) 59/13; Münâfikûn (104) 63/3, 7; Fetih (111) 48/15; Tevbe (113) 9/81, 87, 122, 127. Parantez içindeki rakamlar surelerin nüzul sırasındır.
2. Nisâ 4/78, Tâhâ 20/28.
3. En'âm 6/25, İsrâ 17/44.
4. es-Serahsî, Usûlü's-Serahsî, I, 10, Beyrut, 1993.
5. A'râf 7/179.
6. Mollâ Hüsrev, Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl (Mir'ât), Köprülü Ktp., 527, s. 10.
7. Subhî Mahmesanî, el- Evdâu't-Teşriyye fid-Düveli'l-Arabiyye Mâdhâ ve Hâdiruhâ, Beyrut 1972, s. 144-146; Muhammed Hamidullah, İslâmın Hukuk İlmine Yardımları, Derleyen: Salih Tuğ, İstanbul 1962, s. 123-124.
8. Bu bölümde şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Abdulhamîd, N., Mefhûmu'l-fikhi'l-İslâmî ve tatavvur ve asâletuh ve masâdiruhu'l-akliyye ve'n-nakliyye, Beyrut 1984; Ebû Zehrâ, M., İmâm Şâfiî, Çev. O. Keskiöglü, Ankara 1984, Ebû Hanîfe, Çev. O. Keskiöglü, Ankara 2005, Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Kahire; Erdoğan, M., Fıkıh İlmine Giriş, İstanbul 2009; Karaman, H., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989; Mahmasânî, S., Felsefetu't-teşri' fi'l-İslâm, Beyrut 1980; Medkur, M. S., İslâm Hukuk Başlangıcı, Çev. R. Özcan, İstanbul 1995; Muhammed Y. M., Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî, Kahire 1954; Hamidullah, M., İmam-ı Azam ve Eseri, İstanbul 1963; Okur, K. H., İslâm Hukukuna Giriş, Eskişehir 2010; Özel, A., Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990; Türcan, T., İslâm Hukukuna Giriş, Eskişehir 2010; Zeydan, A., İslâm Hukukuna Giriş, Çev. A. Şafak, İstanbul 1985.
9. Karaman, Hayreddin, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1974, s. 115.
10. Karahanlılar devrindeki (XI-XII. asırlar) fıkıh eserleri (% 98) Hanefî fıkıhına dairdir (Kavakçı, a.g.e., s. 305).



11. Mecdî Efendi, Hadâiku's-Şakâik: Tercüme ve Zeyl-i Şakâik-i Nu'mâniyye (haz. A. Özcan), İstanbul 1409/1989, s. 40.
12. Taşköprizâde, eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye (thk. S. Furat), İstanbul 1405/1985, s. 18.
13. Cici, Recep, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, Bursa 2001, s. 64-68.
14. Ateş, Ahmet, "Gürânî", İA, VIII, İstanbul 1971, s. 407; Yıldız, Sakıp, Mollâ Gürânî ve Tefsîri, İstanbul ts., s. 302.
15. Cici, Recep, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, Bursa 2001, s. 220-227.
16. Yıldız, a.g.e., s. 302.
17. Bazı kaynaklarda, Osmanlıların Arap ülkelerinde de Hanefî mezhebini tek mezhep olarak uyguladıkları ve diğer mezheplerin tatbikine imkân vermedikleri belirtilmekteyse de (bk. Mahmasânî, el- Evdâu't-Teşriyye, 162-163), bu görüşe katılma imkânı yoktur. Mekke'de, Hanefî kadının yanı sıra diğer mezhep kadılarının da görev yaptıkları bilinmektedir. 12 Sefer 973 (1565) tarihli ve Mekke kadısına hitaben yazılan bir hükümde, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mahkemelerinde görülen davaların sicile kaydedilip üç ayda bir Hanefî mahkemesine (mahkeme-i kübra) teslim edilmesi emredilmektedir (bk. BA, Mısır Mühimmesi Defteri, no: 5, s. 91, hüküm no: 211).
18. Şefîk Şehâta, Târîhu Hareketi't- Tecdid fi'n- Nuzûmi'l- Kânûniyye, fi Mısır Münzü Matla'i'l-Karni't-Tâsi'i Aşar, Kahire 1961, s. 45; Abd'ül-Mecîd Muhammed el-Hafnâvî, Târîhu'l-Kanûni'l-Mısırî, byy, 1973-1974, s. 466.
19. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, s. 174. Medine-i Münevvere'ye bir Şâfiî müftünün tayin edilmesi hakkında bk. BA Mısır Mühimmesi, no: 5, s. 201, hüküm no: 508.
20. bk. Alâeddin Esved, Kûnûzü'l-envâr fi şerhi Rumûzi'l-esrâr, Nuruosmaniye Ktp., 1334, vr. 9b.
21. bk. Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi', I-II, İstanbul 1288/ 1872, I, 81.
22. Fenârî, a.g.e., I, 2.
23. Karahisârî, Hanefî mezhebinde emeği geçenleri şu şekilde tasvir eder: "Abdullâh b. Mes'ûd fikhî ekti, Alkame suladı, İbrâhîm en-Nehâî biçti, Hammâd topladı, Ebû Hanîfe öğüttü. Ebû Yûsuf yağurdu. Muhammed b. Hasan pişirip ekmek yaptı ve insanlar o ekmeği yemeye devam ediyorlar." bk. Karahisârî, Hattâb, Şerhu Manzûmeti'n-Nesefi fi'l-hilâf, Sülm. Ktp. Lâleli, 1044, vr. 7b.
24. Hadîs için bk. İbn Arrak, Tenzîhu's-şerî'a, II, 30.
25. bk. Karahisârî, Manzûme, vr. la.
26. Karahisârî, a.g.e., vr. 12a.
27. Karahisârî, a.g.e., vr. 13a.
28. Karahisârî, a.g.e., vr. 15a.
29. Meselâ, Karahisârî (a.g.e., vr. 13a), Ebû Hanîfe'yi, özellikle Farsça kıraat konusunda savunurken İmâmeyn'i, şiddetle eleştirmiştir. Alâeddin Esved (Kûnûz, vr. 7b) ise, konu ile ilgili farklı görüşlerin bulunduğu dikkat çekip Ebû Hanîfe'nin rucû ettiğine dair rivayetin olduğunu kaydettikten sonra, "Tercihe şayan olan onun görüşüdür." diyerek, Ebû Hanîfe'nin yanında yer almıştır. Yine aynı konuda, Kara Sinân (Zeyyinu'l-Menâr, vr. lb), Mollâ Hüsrev (Mir'ât, s. 15) ve Alî Tûsî (H. Telvîh, vr. 54b), Ebû Hanîfe'yi savunmuşlardır.
30. İbn Melek, Şerhu'l-Vikâye adlı eserinin mukaddimesinde, "İmâmeyn hariç, Ebû Hanîfe'ye muhalefet edenlerin görüşlerini terk ederek İmâm'ın delillerini ortaya koydum." diyerek vurgulamıştır.
31. Karahisârî (a.g.e., vr.13a), cünüp mukimin soğukta teyemmümü konusunda, Şerefüddin Kırımı (Şerhu'l-Menâr, vr. 5a) ve Mollâ Hüsrev (Mir'ât, s. 15) Farsça kıraatın caiz olması hususunda aklî ve naklî deliller serdetmişlerdir. Örneğin, Mollâ Hüsrev, onun bu konuda, "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz." âyetine dayandığını kaydetmiştir.
32. Söz gelimi, Şeyh Bedreddîn (Letâif, vr. 2a) ve Mollâ Hüsrev (Dürer, I, 7), izar-kulak arası ile dirseklerin yıkamaya dahil olmaları hususunda, İbn Melezzâde (Münyetü's-sayyâdîn, vr. 106a) at etinin yenip yenmemesi konusunda, Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişlerdir.
33. Kırmastîzâde, Mollâ Yûsuf b. Hüseyin, Zübdetü'l-vusûl ilâ 'umdeti'l-usûl, Topkapı Sarayı, III.Ahmed 1270, vr. 33a.
34. İbn Melezzâde, (Şerhu Tuhfe, vr. 161b), kabirde Kur'ân'ın okunması hususunda, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.
35. Fahreddîn-i Rûmî (Müştemilü'l-ahkâm, vr.2a), "Züfer'in aksine, bize göre, dirsekler ve topuklar gasile dahildir." ifadesinde olduğu gibi üç imamın ortak kanaatını, "bize göre" diye vermektedir.
36. Bedreddîn Simâvî (bütün eserlerinde), Fahreddîn Rûmî (Câmi'i'nde) ve Mollâ Hüsrev (Dürer'inde), ihtilâflı konularda, mezhebin ilk dört imamının farklı görüşlerini zikretmişler, bunların içinden birini tercih etmişler veya tamamen başka bir görüşü benimsemişlerdir.
37. bk. Seyyid Alî Komenâfî, el-'Înâye fi Şerhi'l-Vikâye, Sülm. Ktp., Fatih, 1887, vr. 5a.
38. Şerefüddin Kırımı, Şerhu'l-Menâr, Sülm. Ktp., Esad Efendi Medresesi, 63, vr. 4a.
39. bk. İbn Kâdî-i Ayasluğ, Şerhu'l-Mecma' (izar konusu), vr. 3b.
40. bk. Bedreddîn Simâvî, et-Teshîl fi şerhi Letâifi'l-işârât, Sülm. Ktp., Rşd, 213, vr. 19a.
41. Ahîzâde, Yûsuf b. Cüneyd, Zahîretü'l-'ukbâ fi şerhi Sadrişerî'ati'l-'uzmâ, Sülm. Ktp., Turhan H. Sultan, 106, vr. 6a.
42. bk. İbn Kâdî-i Ayasluğ, Şerhu'l-Mecma', vr. 3b-4a.
43. bk. Kara Sinân, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye, Sülm. Ktp., Lâleli, 866, vr. 6b; Ya'kûb Paşa, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye, Sülm. Ktp., Crh., 471, vr. 4a vd.; Sinân Paşa, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye, Sülm. Ktp., Fatih, 538, vr. 1 la.
44. Mollâ Mecdüddîn'in Risâle fi usûli'l fikh adlı çalışması buna örnek teşkil eder.
45. Meselâ, Hasan b. Alî'nin kaleme aldığı eser, Risâle fi'l-fikh 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe ismini taşımaktadır.



46. Fenârî, Fusûl, I, 3.
47. Fenârî, a.g.e., I, 24.
48. Fenârî, a.g.e., II, 55.
49. bk. Esved, el-İnâye fî şerhi'l-Vikâye, Sülm. Ktp., Fatih, 1383, 1384, I, 1b.
50. Ahîzâde, Zâhîre, vr. 6a.
51. Mollâ Hüsrev, bu konuda Gurer ve Dürer'de verdiği bilgilerle yetinmeyerek, ayrıca Risâletü'l-velâ isimli bir risale yazmıştır. Bu konuda, kendisini reddedenlere de cevap vermek üzere bir risale/reddiye daha yazmıştır.
52. Âlim Muhammed b. Hamza, Risâle Cuma'iyye, Rşd, vr. 27a-30a.
53. Âlim Muhammed b. Hamza, Risâle Cuma'iyye, Rşd, vr. 27a-30a.
54. Âlim Muhammed, Risâle Tuma'nîne, Or, vr. 81b- 89a.
55. Âlim Muhammed, Risâle Fîl, Aks, vr. 93b-95a.
56. Âlim Muhammed, er-Risâletü'd-dehâkiyye, Rşd, vr. 45b- 47a.
57. Âlim Muhammed, Risâle Mesh, Rşd, 16b-20a, Aks, 100b-105b.
58. Âlim Muhammed, Risâle Mesh, Rşd, vr. 16b-20a.
59. Âlim Muhammed, Risâle Cuma'iyye, Rşd, vr. 27a-30a.
60. Âlim Muhammed, Risâle Cuma'iyye, Rşd, vr. 27a-30a.
61. Âlim Muhammed, Risâle İstinân/Sivak, Aks, vr. 49a-50b.
62. Âlim Muhammed, Risâle Cuma'iyye, Rşd, vr. 27a-30a.
63. Bu ilkeler, hadîslerle dayanmaktadır. Hadîsler için bk. el-Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, I, 64; Buhârî, İ'tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15; İbn Mace, Ahkâm, 3.
64. Bu konuda ilk eser, Debûsî tarafından kaleme alınmıştır. bk. İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, s. 4.
65. İlm-i hilâf hakkında bk. İzmirli, a.g.e., s. 4; Özen, Şükrü, "İlm-i hilâf", DİA, XVII, s. 527-538.
66. Karahisârî, a.g.e., vr. 8a. Karahisârî'nin şerhi Şerhu Manzûmeti'n-Nesefî fî'l-hilâf adını taşımaktadır.
67. Fenârî, Fusûl, I, 2. Geniş bilgi için bk. Aydın, Hakkı, İslâm Hukuku ve Mollâ Fenârî, İstanbul 1991, s. 108, 124.
68. Kırmastîzâde, el-Vecîz fî'l-uşûl, Sülm. Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 797/1, vr. 1 b
69. bk. İznîkî, Kutbuddîn Muhammed, Kitâbu'l-Mukaddime, Sülm. Ktp, Fatih, 1927, vr. 15b.
70. bk. Esved, İnâye, I, 2b.
71. Muslihuddîn Karamânî, et-Tavdîh Şerh li Mukaddime Ebi'l-Leys, Sülm. Ktp., Kasidecizâde, 631/5, vr. 39 b.
72. Musannifek, Kitâbu'l-Hudûd ve'l-ahkâm, Sülm. Ktp., Esad Ef., 3631/4, vr. 34b.
73. Sinân Paşa, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye, vr. I la.
74. Kara Sinân, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye, vr. 6b.
75. İbn Kâdî-i Ayasluğ, Şerhu'l-Menâr, vr. 3b-4.a.
76. Ahîzâde, Zâhîre, vr. 6a.
77. Meselâ, Mollâ Hüsrev (Mîr'at, s. 10) fikhın tanımını konusunda bazı âlimlere müracaat etmektedir. Burada Şâfiî'nin tarifini zayıf bulduğundan "kîle" ile vermektedir.
78. Ya'kub Paşa, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye, 86a.
79. Bu bölümde büyük ölçüde M. Akif Aydın'ın Türk Hukuk Tarihi (s. 95-100) adlı eserinden yararlanılmıştır.
80. Selçuklu'nun yükseliş döneminde, özellikle Sultan Melikşâh'ın (1072-1092) veziri Nizâmü'l-Mülk'ün Şâfiî olması, tarihi Nizâmiye Medreseleri'ni kurması ve burada daha çok Şâfiî hukukçularına yer vermesi gibi sebeplerle, bu dönemde Şâfiî mezhebi daha çok ilgi görmüş ve yayılma imkânını bulmuştur.
81. Aydın, Akif, a.g.e., s. 71; Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, Ankara 1984, s. 83; Mardin, "Fetva", İA, IV, 583; Cin, Halil (Ahmet Akgündüz ile beraber), Türk Hukuk Tarihi, Konya 1989, I, 107.
82. el-Maverdî, Ebu'l-Hasan, el-Ahkâmü's-Sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Huk.(trc. A. Şafak), İst. 1976, s. 76-77.
83. bk. Hamidullah, İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları (der., Salih Tuğ), İstanbul 1962, s. 123 vd.
84. Mardin, "Kadı", İA, VI, 45.
85. Aydın, a.g.e., s. 72.
86. bk. Hıfzı Efendi, Kanunname-i Cedid, İÜ Hukuk Fak. Ktp., vr. 49b-50a; Uzunçarşılı, İlmiye, s. 85-86, 112-113.
87. Ebussuud Efendi'nin fetvalarından, belli bir süre diğer mezheplere müsamaha edildiği, daha sonra yasaklandığı açıkça anlaşılmaktadır. Bir fetva mecmuasında peş peşe yer alan şu iki fetva buna örneklerdir: "Mesele: Zevci nâbedîd olan Hind, nafakaya aczi olıcak teşeffü edüp Şâfiî kadısı tefrik edüp zevc-i âhara varsa badehu Zeyd gelse zevcesin geri alabilir mi? Elcevâb: Alamaz. Ahmed. Cevâb-ı âhar: Teşeffü husûsu Diyâr-ı Rûm'da cârî olmaya deyu me-i sultânî vâki olmuştur. Ebussuud", M. Ertuğul Düzdağ, Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları İşığında 16. Asır Türk Hayatı, İst. 1972, s. 44. Ayrıca Ma'rûzât'ta (s. 341) bir başka fetvada şu kayıt vardır: "Bu diyârda Şâfiî kavliyle amel etmek yasaktır".
88. "Mesele: Esahh-ı akvâl ile amel eyliyesin deyu berâtında mukayyed olan kadı kavli-i zaîf ile amel eylese hükmü nâfiz olur mu? Elcevâb: Gâyet zaîf olunca olmaz." Ebussuud Efendi, 344: Selle, 17.
89. Şu iki fetva buna işaret etmektedir: "Mesele: Zeyd mecnûn olmakla hâkim zevcesi Hind'i şeran tefrika kadir olur mu? Elcevâb: Hakim İmâm Muhammed kavliyle amele me'mûr ise olur ve illâ olmaz". Ebussuud Efendi, 340. "Mesele: Hind Zeyd'in meczûm (cüzzâmlı) idüğünü bilmeden nefsini Zeyd'e tezvîc eylese Hind vâkifa oldukça râziye olmayıp



nefsini kadıya tefrîk ettirmeye kâdire olur mu? Elcevâb: Olmaz. Meğer kadı İmâm Muhammed kavliyle amele me'mûr ola", Ali Efendi, Fetâvâ, İstanbul 1272, c. I, s. 91. Her iki durumda da Hanefî mezhebindeki hâkim görüş (esahh-ı akvâl) tefrika izin vermediğinden kadı açıkça izin verilmemişse tefrika hükmedemez.

90. Şefik Şehâta, Târîhu Hareketi't-Tecdîd fi'n-Nuzûmi'l-Kânûniyye fi Mısır Münzü Matla'i'l-Karni't-Tâsi'i Aşar, Kah. 1961, s. 45.
91. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, s. 174.
92. Kız kaçırma ve benzeri durumlarda zorla yapılan nikahların Hanefî mezhebinde geçerli kabul edilmesi üzerine ortaya çıkan sosyal ve hukukî problemi çözmek için diğer mezheplerin görüşlerinden istifade ile bu nikahı geçersiz sayma yerine, kocayı karısını boşaması için zorlamak buna örnektir. Kanuni dönemi ceza kanunnamesinde, "Veya kız veya avret çeküp cebr ile nikah itdürene cebr ile boşadalar, dahi siyaset edeler." denilmektedir (Heyd, Criminal Law, s.60). Bunun hukukî bir çözüm olduğu tartışmalıdır. Halbuki Osmanlıların belli bir bölgesinde bir süre uygulanan Alaüddeve Bey Kanunu'nda zorla yapılan nikahın zorla sona erdirilmesi yerine, diğer mezhep görüşleri istikametinde geçersiz olduğu belirtilmekte ve doğacak hukukî ve sosyal problemler halledilmektedirler; "Eğer kız çeküp alıp gittiğinden sonra nikah itse, nikahı fasittir, ta'zir ideler." (Barkan, Kanunlar, s. 121, md. 16. Aynı hüküm Bozok kanunnamesi'nde de vardır. bk. s. 125, md.16).
93. Aydın, "Bir hukukçu olarak Ahmet Cevdet Paşa", Ahmet Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s.34-35.
94. Aydın, a.g.e., s. 209-210.

VI. oturum
A Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. A. Atilla ŞENTÜRK
Arel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / İstanbul

EDEBÎ ESERLERDE İMÂM-I A'ZAM

Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
TAŞKÖPRÜZÂDE İSÂMÜDDİN AHMED EFENDİ'NİN GÖZÜYLE EBÛ HANİFE NU'MÂN B.
SÂBÎT

Yrd. Doç. Dr. Sadık ARMUTLU
İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Malatya
NA'T TÜRÜNDE YAZILAN İLK ÖRNEK EBÛ HANİFE'NİN KASİDETU'L- NU'MÂNİYYESİ

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem POLAT
Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi / Ankara
İMÂM-I A'ZAM'IN KÜNYESİ "EBÛ HANİFE" NİN MANA VE MENŞEİNİ TARİHÎ VE EDEBÎ
METİNLERLE ANLAMLANDIRMA

Arş. Gör. Şükrü AYRAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
ABDÜLAZİZ BUHÂRÎ'NİN KEŞFÜ'L-ESRÂR ADLI ESERİNDE EBÛ HANİFE TASAVVURU

Arş. Gör. Kenan ÖZÇELİK
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİ DÖNEMİNE AİT SATIR ARASI İLK KUR'ÂN TERCÜMESİNDE
HANEFİLİK KAYNAKLI ANLAM TERCİHLERİ





Yrd.Doç.Dr. Ali DUMAN

1968 yılında Ankara'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra, Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yüksek öğrenimime başladı. 1991 yılında buradan mezun olarak, aynı yıl M.E.B.'na bağlı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni oldu. Yine 1991'de Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslam Hukuku Ana Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. 1993 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Hukuku Araştırma görevlisi oldu. 1994'te "1115 Tarihli Şer'iyeye Siciline Göre Kastamonu'da Günlük Hayat" adlı tezle Bilim uzmanı oldu. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde İslam Hukuku Ana Bilim Dalında doktora başladı. 1999 yılında "İslam Hukukuna Göre Siyasi Fikir Hürriyeti" adlı tezle doktor oldu. 2000 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yardımcı doçent, 2001 yılında İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Başkanı oldu. Halen aynı üniversitede öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır. Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilgiler Araştırma Dergisi'nin sahibi ve genel editörlüğünü yürütmektedir.

Dergi sanal ortamda yayınlanmakta olup www.hikmetyurdu.com adresinden hizmet vermektedir.

Taşköprülüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi'nin Gözüyle Ebû Hanîfe Nu'mân B. Sâbit

Giriş

Taşköprüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi, bu lakapla şöhret bulmuş âlimlerin en meşhurdur. Osmanlı devri âlimlerinin, ansiklopedik ve bibliyografik bilgi derleme üstatlarının en başında gelen Taşköprüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi (968 / 1561), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* ve *Miftâhu's-Sa'âde* adlı eserleriyle daha çok tanınsa da bir çok eseri ve otuzdan fazla risalesiyle çağının en büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilebilir¹.

Taşköprüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'si, Arapça yazılmış bir eser olup, oğlu Taşköprüzâde Kemâleddîn Mehmed Efendi (1030/1621) de onu *Mevzûâtu'l-Ulûm*² adıyla Türkçeye tercüme etmiştir³. Bir tür bilimler ansiklopedisi olan bu eser, yazar ve mütercimim yaşadıkları döneme kadar İslâm dünyasında ortaya çıkmış ilimler, bu ilimlerle ilgili temel ve alt ilim adamları, bu ilimlerin önde gelen şahsiyetleri ve eserleri hakkında



bilgi veren çok değerli bir bilgi koleksiyonu olarak kabul edilebilir. Eserde fıkha ve fukahâya da yer verilmiş, onların hayatları ve eserleri hakkında faydalı bilgiler sunulmuştur.

Taşköprüzâde, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında da bilgi vermiştir. Biz bu çalışmamızda, *Miftâhu's-Sa'âde*'nin Mehmed Efendi tarafından yapılmış *Mevzû'âtü'l-Ulum*⁴ adlı çevirisi merkezinde, Taşköprüzâde'nin Ebû Hanîfe ile ilgili verdiği bilgileri ortaya koymaya ve bunların tarihsel bakımdan durumlarını netleştirmeye çalışacak; Taşköprüzâde'nin Ebû Hanîfe ile ilgili olarak verdiği bilgilerden hareketle sahip olduğu Ebû Hanîfe anlayış ve algısını belirlemeye gayret edeceğiz.

1. *Mevzû'âtü'l-Ulûm*'da Ebû Hanîfe'nin Hayatı

Taşköprüzâde, kitabının fıkıh ilmini tanıttığı kısmında, fıkıhın tanımını verdikten sonra fikhin gayesinin, Kitap, Sünnet gibi delillerden zannı talep olduğunu, bu sebeple de fıkıh mezheplerinin çıktığını bunların dört tanesinin şöhret bulduğunu belirtir. Ardından mezheplerin kurucu imamları içerisinde Ebû Hanîfe'nin diğerlerinden önce gelmesinden dolayı onun hayatını on başlıkta inceleyeceğini söyler. Bu noktada kendisinden önce Ebû Hanîfe'nin hayatı ve menakıbıyla ilgili yüzlerce ciltlik eserler olduğuna işaret eden Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin hayatı ve menakıbıyla ilgili bu kadar eser olmasına rağmen, onun menakıbının ancak onda birinin aktarılabilirdiğini, kendisinin de bu gayrete katkı yapmak istediğini belirtir⁵. Önce Taşköprüzâde'nin on başlıkta ele aldığı Ebû Hanîfe biyografisini kısaca incelemekte fayda vardır.

1. Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatmaya, onun diğer imamlardan üstün olduğunu ispatlamaya çalışmakla başlar. Ebû Hanîfe ile çağdaşı İmâm Mâlik'in hangisinin daha önce ve üstün olduğu konusundaki tartışmalara işaret ederek, ilim bakımından olan üstünlüğü sebebiyle kendisinin önce Ebû Hanîfe'yi anlatacağını belirtir. Bu noktada İmâm Mâlik ile Ebû Hanîfe'nin doğum tarihlerini tartışan Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir görüşe göre hicri 80'de doğduğunu, ancak 61 yılında doğduğuna dair çeşitli rivayetlerin olduğuna işaret eder. İmâm Mâlik'in hicri 65'te doğduğunu 179'da vefat ettiğini, İmâm Şafii'nin de 150 senesinde Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği gün dünyaya geldiğini tespit eder.

Bu arada, sıhhat bakımından tereddüt taşıyan çeşitli hadîs rivayetleriyle Ebû Hanîfe'yi Resulullah'ın müjdelediğini ortaya koymaya çalışır.

Taşköprüzâde'nin Ebû Hanîfe ile ilgili olarak naklettiği hadîsler şunlardır: “Ebû Hureyre'den şöyle dediği rivayet olunmuştur: Resulullah (S.A.S.) buyurmuştur ki: “Çok yakında benim ümmetimde bir adam ortaya çıkacak, ona Ebû Hanîfe derler, o benim ümmetimin ışığı (sîracı)dır”. Ve bu rivayete “ismi Nu'mân'dır” şeklinde bir ekleme yapılmaktadır. Bir rivayette de “Yakında bir kimse gelecek ki ona Nu'mân b. Sâbit derler ve künyesi Ebû Hanîfe olur. Hak Te'âlâ'nın dinini ve benim sünnetimi ihya eder” şeklinde geçmektedir. Ebû Lu'ayha'dan rivayet olduğuna göre o şöyle demiştir: Resulullah (S.A.S.) demiştir ki “Benim ümmetinden her asırda önder vardır ve Ebû Hanîfe zamanının önderidir.”⁶.

Bu kısımda Taşköprüzâde'nin, Ebû Hanîfe'nin diğer imamlardan üstünlüğünü ortaya koymak adına, onun tabiiinden olduğunu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Dört-beş yaşında çocukların *Kur'ân* okudukları ve ezber yaptıkları, rivayette bulduklarına dair misaller serd eder. Ebû Hanîfe'nin altı-yedi yaşlarında görünüşü olduğu sahabilerden rivayette bulunmasının garip olmadığını ispatlamaya gayret eder. Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin küçük yaşlarında ulaştığı iddia edilen sahabilerden *Sehl b. Sa'd el-Ensârî* ile görüşme ve ondan nakilde bulunma olasılığını yüksek görürken, Ebû Hanîfe'nin ulaştığı ve nakilde bulunduğu iddia edilen *Ma'kil b. Yesâr*, *Câbir b. Abdillâh*, *Abdullâh b. Üneys* ile görüştüğüne dair haberlerin sağlam olmayabileceğine dikkat çeker. Bunun yanında Hz. *Âişe bt. Acer* ile görüşmesinin kesin olduğunu söyleyen Taşköprüzâde, her ne kadar muhaddislerden önemli miktarda âlimin karşı çıkmasına rağmen, Ebû Hanîfe'nin tabiiinden olduğu görüşünde olduğunu bildirir⁷.

Ebû Hanîfe'nin diğer imamlardan üstünlük yönlerinden birinin de üstad sayısında olduğuna işaret eden Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin hocalarının sayısının dört bine ulaştığını söylemektedir. Buhârî'nin on bin civarında üstadı olmasından hareketle, çok hocası olmanın bir üstünlükse, Buhârî'nin bunu hak ettiğini iddia edenlere Taşköprüzâde, Buhârî'nin hadîsçi olduğunu, fıkıhın ise hadîs toplamaktan çok daha zor, fıkıh âlimi olmanın muhaddis olmaktan çok daha zahmetli olduğunu söyleyerek cevap verir⁸.

İmâm Şafii'nin Kureyş'ten olmasına binaen, Peygamberimizin “*İmamlar Kureyş'tendir*”⁹ sözü sebebiyle Ebû Hanîfe'den üstün olması gerektiği iddialarına Taşköprüzâde'nin cevabı, hadîsi te'vîl etmek şeklindedir: “*İmamlar Kureyş'tendir*” sözüyle kastedilen namaz imamlığıysa, namazda imamlığın Kureyş'e mahsus olmadığını, ilim imamlığı ise ilimde nesep üstünlüğünün şart olmadığını, nitekim gerek Peygamberimiz zamanında gerek sonraki dönemlerde Kureyş'ten olmayıp mevâliden olan binlerce âlim olduğunu



söyleyen Taşköprüzâde, Hucurât suresi 13. âyete istinaden¹⁰, üstünlüğün takvada olduğunu belirterek, hadîste geçen imamlıktan maksadın devlet başkanlığı olarak yorumlanması hâlinde İmâm Şâfiî'nin Kureyş'ten olmakla devlet başkanı niteliği kazanmadığını, dolayısıyla bu hadîs sebebiyle Ebû Hanîfe karşısında bir üstünlüğü olamayacağını belirtir¹¹.

2. Ebû Hanîfe'nin hayatını konu aldığı bölümün ikinci kısmını Ebû Hanîfe'nin nesebine ayıran Taşköprüzâde, bu kısımda Ebû Hanîfe'nin nesebiyle ilgili iddiaları sıralar. Buna göre Ebû Hanîfe'nin nesebiyle ilgili olarak 1) Ehl-i Kâbil'den Afganlı; 2) Şeybân oğullarından Arap; 3) Ensârdan; 4) Acemden; 5) Kûfe'den Temimlidir; 6) Nisâ-i Horasan köyünden Türk olduğu iddiaları vardır. Ebû Hanîfe'nin babası Sâbit'in hür olduğu kesin olmakla birlikte dedesi Zota'nın köle olduğuna dair rivayetler olduğunu belirten Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'ın "Dedem Sâbit b. Nu'mân b. Merzebân Fars oğullarının hürlerindedir, bizim soyumuza kölelik bulaşmamıştır." rivayetine dayanarak, bu iddiaları çürütmeye çalışır¹².

Dedesi Zota'nın Hz. Alî ile karşılaştığında yanındaki küçük oğlu ve nesli için Hz. Alî'nin hayır duada bulunduğu rivayetini aktaran Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin bu duanın tesiriyle ilim alanında ileri geldiği fikrini yansıtır. Sâbit'in vefatının ardından annesinin İmâm Ca'fer-i Sâdık'la evlendiğinde Nu'mân'ın küçük olduğunu ve İmâm Ca'fer'in ona hocalık yaptığına dair rivayetleri, biraz itiyatla değerlendirme taraftardır. Bu sebeple konuyla ilgili rivayeti naklettikten sonra, "Eğer bu rivayet sabit ise İmâm Ebû Hanîfe'ye menkibe-i azîme olur." yani bu rivayet doğru ise Ebû Hanîfe'nin büyük bir menkibi olur demektedir¹³. Her ne kadar rivayetin sıhhati konusunda görüş belirtme bile, bu ifâdeden hareketle, onun mezkûr rivayeti çok sağlam görmediğini söylememizi mümkün kılmaktadır.

3. Üçüncü kısmı, diğer imamların Ebû Hanîfe'ye övgülerine ayıran Taşköprüzâde, burada, başta İmâm Şâfiî'nin: "Ben Ebû Hanîfe'den daha fakîh bir kimse görmedim, her kim ki fıkhıta ilerlemek istiyorsa ona ve öğrencilerine ulaşsın, hizmetlerine devam etmelidir. Şurası bir gerçektir ki, bütün insanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'nin iyâli (evlatlığı)dir" sözünü nakleder. Bu sözün beyanında, İmâm Şâfiî'nin "Ondan daha fakîh bir kimseyi görmedim." sözündeki görmekten maksadın gözle görmek olmadığına işaret eden Taşköprüzâde, zaten İmâm Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği gün doğmuş olduğunu hatırlatarak, burada kastın gözle görmek olamayacağını ortaya koyar. İmâm Şâfiî'nin, "Bütün insanlar istihsân ve kıyasta Ebû Hanîfe'nin iyâlidir." dediği şekilde de bu sözün rivayet olduğunu belirtir¹⁴.

Vakıdî'nin, İmâm Mâlik'in çoğu zaman imamın usulünü kullandığı hâlde, bunu açıkça ifade etmediği rivayetini nakleden Taşköprüzâde, İshâk b. Muhammed'in de İmâm Mâlik'in çoğu görüşünde Ebû Hanîfe'nin görüşlerine kıyasla, onun görüşlerine uygun görüşler söylediğini nakleder. İmâm Mâlik'in, Ebû Hanîfe'nin altmış bin meselede fetvaları olduğunu, İmâm Ebî Bekr b. Atîk'in ise beş yüz bin meselede fetva verdiğini, bunlardan otuz sekiz bin meselenin ibadetlerle, geri kalanının muamelatla ilgili olduğunu naklettiklerini bildirir¹⁵.

4. Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'yi anlattığı bölümün dördüncü kısmını Usûlü'd-Dîn yani itikatla ilgili bahislere tahsis etmiştir. Bu kısım, Ebû Hanîfe'nin torunu Amr ile İmâm Mâlik arasında cereyan ettiği anlaşılabilir bir diyalog ile başlar. Bu diyalogda, Amr, İmâm Mâlik'e, Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyen, hatta adam öldürmek bile olsa, günah işleyen kimsenin imandan çıkmadığına dair görüşünü nakleder ve İmâm Mâlik'in bu görüşü onayladığını aktarır. İmâm Mâlik'in, Ebû Hanîfe'nin: "Benim imanım Cebrâil'in imanı gibidir." dediği şeklindeki rivayetin doğru olup olmadığını sorması üzerine, Amr, sözün aslının öyle olmadığını beyan ederek, Ebû Hanîfe'nin, Allah Teâlâ'nın Cebrâil'i önceki peygamberlere gönderdiği gibi Hz. Muhammed'e de gönderdiğini ve onu insanlara imana davetle görevlendirildiğini ve tüm insanların imanının birden fazla olmadığını yani vâhid (tek) olduğunu, her bir kimsenin tek tek imanının başkasının değil bizzat kendi imanı olduğunu bildirmesi biçiminde olduğunu söyler. Amr, Ebû Hanîfe'nin imanda şüpheli yani inşallah demeyi onaylamadığını da bildirir¹⁶.

İmâm Ebî Mukâtil'in, *el-Âlim ve'l-Müteallim* kitabının Ebû Hanîfe'nin olduğunu söyledikten sonra, Ebû Hanîfe'nin ehl-i sünnet ve cemaat görüşünde olduğunu naklettiğini bildiren Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin kendisine sorulan sünnet ve cemaat nedir sorusuna şu cevabı verdiğini nakleder: "Şeyhini üstün bilesin ve (...) muhabbet edesin. Hayır ve şer Allah'tan olduğu hâlde kadere iman edesin. Mest üzerine mesh edesin. Sarhoş olmak maksadıyla değil, Allah'a itaatte/ibadette kuvvet vermesi maksadıyla Hurma nebizini helal kabul edesin. Bir kimseyi günah ve isyanı sebebiyle tekfir etmesin. Hak teâlâ yani onun sıfatları konusunda konuşmayasın"¹⁷.

Bu bilgiyi aktardıktan sonra Taşköprüzâde, Allah'ın sıfatları hakkında konuşmayı men etmenin Ebû Hanîfe'nin ehl-i sünnet'ten olduğuna delil olarak kabul edilmesi gerektiği tespitinde bulunmaktadır. Zira ehl-i sünnete göre Allah'ın sıfatları tevkifidir diye düşünen Taşköprüzâde'ye göre, Allah katından kendisinin sıfatlarıyla ilgili bilgi gelmemişse, insanların kendi sıfatlarından hareketle Allah'ın sıfatları üzerine kelam etmeleri caiz değildir.



Taşköprüzâde, ehl-i sünnetin sahabe arasında sıfat bakımından üstünlük nispet edilmesi hususunda çeşitli görüşlere ayrıldığını, Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu çoğunluğa göre Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in en üstünü sonra, Osmân ve Ali'nin, bunların ardından aşare-i mübeşşerenin, Bedir ve Uhud ashabının ve diğerlerinin geldiğini aktarır¹⁸.

5. Taşköprüzâde, beşinci kısmı İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin, rafiziler ve benzeri muhalif gruplar tarafından kendisine kasıtlı olarak yöneltilen sorulara verdiği cevaplar ile Ebû Hanîfe'nin Hızır ve Şeytan ile münazaralarına ayırmıştır. Esasen bir kimsenin Ebû Hanîfe'ye soru sormasını, onun cevabı üzerine dua etmesini, *Miftâhu's-Sa'ade* yazarı baba Taşköprüzâde, Hızır olarak yorumlamakta, oğlu da bunu nakletmektedir. Şeytan ile hamamda münazara meselesi ise, Ebû Hanîfe'nin kalp gözünün açıklığına delil olmak üzere zikredilmektedir. Şeytan bir rafizî ile ya da rafizî kılığında Ebû Hanîfe'ye bazı kelamı üzere Ebû Hanîfe'nin onu aşağılayıcı şekilde mukabelede bulunması ve şeytan olduğunu ima etmesi Şeytanın hayretini celp etmiş bulunması, akabinde de kalp gözünün açık olduğunu idrak etmesi bu bölümde nakledilmektedir.

Bunun yanında halife katından yönlendirilen kasıtlı sorular ile İbn Ebî Leylâ gibi muhalif görüşteki âlimlerle tartışmalarına da bu bölümde işaret eder¹⁹. Yine bu bölümde İmâm'ın zamanında gerçekleşen çözümü problemleri meseleleri de konu edinen Taşköprüzâde, arkadaşının büyük kızını büyük oğluna, küçük kızını küçük oğluna nikâhlandığı hâlde, kızlar karışıp küçük oğulun büyük kızla, büyük oğulun küçük kızla zifafa girmesi meselesini ve Ebû Hanîfe'nin meseleyi halletme şeklini aktarır. Ebû Hanîfe bu meselede her iki kocaya eşlerinden memnun olup olmadıklarını sorar, olumlu cevap üzerine nikâhlı oldukları eşlerini boşamalarını ve zifafa girdikleri kızlarla nikâhlanmalarını emreder ve bu şekilde meseleyi halleder²⁰.

Ünlü muhaddis A'meş'in karısına; "Eğer bu gece benimle konuşmazsan boş ol." demesi üzerine karısının inat ederek konuşmaması üzerine Ebû Hanîfe'ye müracaatını da bu bölümde aktarır. Ebû Hanîfe, A'meş'e endişe etmemesini ve cami müezzinine giderek ezanı erken okumasını tembihlemesini tavsiye eder. Ezan okunduğunda A'meş'in karısı konuşarak "senden kurtuldum" der ve böylece gece bitmeden konuşmuş olduğu için A'meş'in talakı gerçekleşmez²¹. Bir dehri ile İmâm'ın münakaşasını da bu bölümde aktaran Taşköprüzâde, bölümü imamın çeşitli suallere verdiği cevaplarla tamamlar²².

6. Ebû Hanîfe biyografisinin altıncı kısmını, İmâm'ın güzel ahlakı ve verama tahsis eden Taşköprüzâde, burada Ebû Hanîfe'nin din hususunda ne kadar hassas düşüncelere sahip

olduğunu ortaya koymaya çalışır. Söz gelimi, Yezîd b. Hârûn'un bir gün Ebû Hanîfe'yi bir evin yanında fakat güneş altında oturur hâlde beklerken görünce, neden gölgelenmediğini sorduğunda Ebû Hanîfe'nin cevabı: "Benim bu ev sahibinden alacağım var, gölgesinde oturursam korkarım ki ribâ olur." şeklinde olmuştur²³. Yine her ne zaman kendisine sorulan bir soruya fetva verse, İmâm'ın derhal kalkarak nafîle namaz kıldığını ve bunun gerekçesinin fetva vermekle bir şekilde günaha duçar olabileceğinden dolayı nafîle namazla tövbe ederek kendisini affettirme gayreti içinde olduğunu da bu kısımda görmekteyiz²⁴.

Yine bu kısımda, Ebû Hanîfe'nin keramet türünden haberlerini aktaran Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin Dâvûd-ı Tâî'ye: "Sen ibadete düşkün olursun." dediğini ve onun da ibadete düşkün bir zahit olduğunu; Ebû Yûsuf'a: "Sen dünya malına düşkün olursun." dediğini ve onun da gerçekten dünya malına düşkün bir kimse olduğunu bildirir. Sultanın fetva vermesini yasakladığı bir zamanda oğlu Hammâd'a bile fetva vermekten geri duran Ebû Hanîfe'nin; "Fetva versen ne olur? Seni burada kim görecektir?" diye soran oğluna, "Bir gün olur da sultan fetva verdin mi derse, vermedim dediğimde yalan söylemiş olurum." diyecek kadar sultanın emrine imtisal ettiğini görmekteyiz²⁵.

Bu kısmın öne çıkan konularından biri de, Ebû Hanîfe'nin sarhoş komşusu için yaptıklarıdır. Gece gündüz sarhoş gezip naralar atan, beyitler düzen sarhoş ve genç komşusu, bir vesileyle tutuklanıp hapse atılır. Ebû Hanîfe bu sarhoş komşusunun sesini duymadığı bir gece talebelerine bu şahsa ne olduğunu sorar. Onlar da hapiste olduğunu söyleyince, beldenin yöneticisinin yanına giderek serbest bırakılmasını rica eder. Beldenin yöneticisi de, Ebû Hanîfe'nin hatırına o anda hapiste bulunan tüm suçluları salıverir. Komşusunu hapisten salıverilmeden önce ziyaret eden Ebû Hanîfe, kendisinin içmesinden rahatsızlık duymadığını ve okuduğu beyitlerden hoşlandığını söyleyerek adama bir kese altın verir. Ebû Hanîfe'nin bu cömertliği ve yardımseverliği üzerine sarhoş genç tövbe eder ve Ebû Hanîfe'ye talebeliğe başlayarak fakîh olur²⁶.

Bu kısımda Ebû Hanîfe'nin kırk yıl yatsı abdestiyle sabah namazı kıldığı; her gün biri gündüz biri gece olmak üzere iki kere hatim indirip, her ayda altmış hatim indirdiği, ömrü boyunca vefat ettiği tarihe kadar yedi bin hatim indirdiği; elli beş kere hacca gittiği sayısız umre yaptığı; her ay ailesine harcadığı miktar kadar da fakirlere tasadduk ettiği; her ne zaman yeni bir elbise alsa ya da yemek yese, fakirlere de onlar miktarınca sadaka verdiği; her Cuma günü ana-babası adına yirmi dirhem sadaka dağıttığı; her sene ramazan ayında teravih namazı için annesini sırtında üç mil mesafedeki mescide taşıdığı; üstadı Hammâd'ın kabrinin olduğu mekâna ayaklarını uzatarak yatmadığı gibi İmâm'ın zühd ve takvasına dair rivayetleri görmekteyiz²⁷.



Yine bu kısımda Ebû Hanîfe aleyhinde konuşan, hakkında gıybet eden kimselerin başlarına gelenler anlatılmaktadır²⁸.

7. Yedinci fasılda, Ebû Hanîfe'nin kendisine teklif edilen kadılık görevinden kaçınması süreci işlenmiştir. Abbâsî halifesi Mansûr, bir gün İmâm Süfyân es-Sevr, Kadı Şüreyh; Mis'ar ve Ebû Hanîfe'yi sarayına davet eder; amacı bu fakihlerden birinin devletin kaza işlerini yürütmek görevini almasını sağlamaktır. Taşköprüzâde, Merginânî'den Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: “Ben bir hile ederim, Sevri firar eder, Mis'ar delilik eder, ama Şüreyh'in kaza edip etmeyeceğinden emin değilim”²⁹.

Bu kısımda Halife Mansûr'un Ebû Hanîfe'ye kadı'l-kudâtlik vazifesi teklifini, kabul etmediği takdirde onu hapse atıp her gün kırbaçlattırmaya yemin ettiğini nakleden Taşköprüzâde, İmâm'ın kabul etmemesi üzerine hapsedilip uzun süre hapiste kırbaçlandığını ve bu kırbaçlar neticesinde hapiste vefat ettiğini nakleder. Bir başka rivayete göre ise, Halife Mansûr'un kadı'l-kudâtlik teklifini geri çevirmesi üzerine, 150 senesinde zehirlenerek öldürüldüğünü nakleden Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin yetmiş yaşındayken yüz elli yılında bazılarına göre yüz elli bir yılında Recep, Şa'bân ya da Şevvâl'in ortasında vefat ettiğini, tek evladı Hammâd olduğunu, Hasan b. Ammâre'nin cenaze namazını kıldırıldığını, cenaze namazına elli binden fazla insanın iştirak ettiğini ve yirmi gün boyunca halkın küme küme cenaze namazı kıldığını, hatta Halife Mansûr'un da cenaze namazına iştirak ettiğini bildirir. Ebû Hanîfe'nin hapiste öldüğü kesin olmakla birlikte, dövülerek mi yoksa zehirlenerek mi öldürüldüğü hususu ihtilaflıdır³⁰.

8. Ebû Hanîfe'nin mutasavvıf ve bâtinî yönünü sekizinci kısımda inceleyen Taşköprüzâde, bu kısımda bazı mutasavvıfların Ebû Hanîfe ile zühd ve takva üzerine sohbetlerini ve Ebû Hanîfe'nin zühdde, takvada ve tasavvuf ilminde ne kadar derin ilme vukûfiyeti olduğunu zikreder. Mutasavvıf Hâzım'ın: “Ebû Hanîfe ile zühd, ibadet, yakîn ve tevekkül konularında sohbet ettim, bana her bir konuyu tek tek izah ve tefsir etti.” şeklindeki sözünü nakleden Taşköprüzâde, ayrıca, Şüreyh en-Nehâî'nin, Ebû Hanîfe'nin halk ile kelimadan kaçınmasını tasavvuf ilmindeki derûnîliğine atfeden görüşlerini nakleder³¹.

Ebû Hanîfe'nin en son haccında Ka'be duvarına yasalanarak Cenâb-ı Hakk'a, kusur ve hatalarından dolayı tövbe ettiği esnada, Ka'be köşesinden kendisine hitaben: “Sen ki beni bildin, benim için hizmet ettin, bana ihlâs eyledin, biz de sana ve sana tabi olanlara kıyamet gününe kadar senin mezhebinde olanlara mağîret ettik.” diye nida olduğunu aktarır. Bunun ardından Hanefî mezhebi üzere olduğundan dolayı Cenâb-ı Hakk'a şükür ve niyazlarını beyan eder³².

9. Dokuzuncu kısımda Ebû Hanîfe'yi rüyasında gören kimselerin rüyaları aktarılmaktadır. İlk olarak İmâm Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin kabrini ziyaretinin ardından, rüyasında Hz. Peygamberi görüp onunla müzakeresini nakleden Taşköprüzâde, bunun akabinde İmâm Muhammed'i rüyasında gören İbn Sîrîn'in onunla diyalogunu nakleder. İbn Sîrîn, “İmâm Muhammed'e Hak Teâlâ sana nasıl muamele eyledi diye sorar. İmâm Muhammed: Hak Teâlâ bana “Ben sana azap etmek istesem bile senin ilminden dolayı azabımı kaldırırım.” dedi, der. İbn Sîrîn: “Peki ya Ebû Yûsuf nicedir?” diye sorar. İmâm Muhammed: “O benden üstündür.” der. Bu sefer Ebû Hanîfe'yi sorduğunda, İmâm Muhammed: “O a'lâ-yı illiyindedir.”, bir başka rivayette de: “O Ebû Yûsufun da üstüdedir.” dediğini bildirir. Necîb Hemedânî'nin babasının rüyasını aktaran Taşköprüzâde, bu rüyalarda Ebû Hanîfe'nin ahrette yüce makamına işaret etmektedir³³.

10. Ebû Hanîfe'nin hayatını ele aldığı kısmın onuncu ve sonuncu kısmında, Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin talebelerini zikretmektedir: Bunlar arasında: Ebû Yûsuf, Muhammed b. El-Hasan, Züfer, Hasan b. Ziyâd, Veki, Abdullâh b. el-Mübârek, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Afîyye b. Yezîd, Dâvûd et-Tâî, Yûsuf b. Hâlid eş-Şimnî, Mâlik b. Maül el-Cebelî ve Nûh b. Ebî Meryem sayılmaktadır³⁴.

Böylece Taşköprüzâde'nin *Mevzû'âtü'l-Ulûm*'da Ebû Hanîfe'ye tahsis ettiği kısmın özeti tamamlanmış oldu. Şimdi, bu kısımdan Taşköprüzâde'nin nasıl bir Ebû Hanîfe algısına sahip olduğunu tespit edebiliriz.

2. Taşköprüzâde'nin Ebû Hanîfe Algısı

Yukarıdaki bölümde özetlemeye çalıştığımız Taşköprüzâde'nin *Mevzû'âtü'l-Ulûm* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin hayatına tahsis ettiği kısımda, menkıbevi, efsanevi bir Ebû Hanîfe anlayışı görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin hayatını aktarıırken, çocukluğundan itibaren fevkaladeliklerle yüklü bir portre ortaya koymakta. Ebû Hanîfe'nin diğer imamlardan üstünlüğünü göstermek adına kimi zaman aşırıya kaçmaktadır. Ebû Hanîfe'nin diğer imamlardan üstün olduğunu ortaya koyabilmek için sıhhat dereceleri son derece tartışmalı bir takım haberleri, hadîs olarak nakletmesi ve bunları esas alması gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Bu haberlerin bir kısmında doğrudan Resulullâh'ın ağzından, Ebû Hanîfe'nin bazen adı, bazen künyesi zikredilerek bilgiler verilmektedir. Hadîs kriterleri açısından ele alındığında³⁵ mevzu/uydurma haberler³⁶ kategorisinde değerlendirilmesi gereken³⁷ bu tür haberlere dayanarak hüküm istinbatına kalkışmak ya da fikir beyan etmeye çalışmak dinî,



hukukî ve fikhî bakımdan benimsenmeyen, aksine eleştirilen bir durumdur.

Taşköprüzâde'nin kanaatimizce aşırılık gösterdiği bir diğer nokta da, Ebû Hanîfe'nin Tâbiünden olduğunu ispatlamak hususundaki gayretidir. Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin tâbiünden olduğunu ispatlamak hususunda hadîs rivayeti için gerekli görülen tahammül yaşıyla ilgili çeşitli şartlar karşısında 4-5 yaşlarında çocukların *Kur'ân*'ı hıfz edebileceklerini delil getirerek, İmâm'ın da karşılaştığı sahabîlerden hadîs tahammül etmesinin normal görülmesi gerektiğini ispatlamaya çalışır. Halbuki, Ebû Hanîfe'nin hayatını konu edinen çalışmaların bazıları, onun yirmili yaşlarına gelinceye kadar ilme, bilhassa hadîse iltifat etmediği bilgisini vermektedir³⁸. Bu durumda küçük yaşlarda bir sahabî ile görüşüp ondan hadîs almak için uğraşması çok mantıkî gözükmemektedir. Taşköprüzâde'yi böyle bir tutuma sevk eden amilin, tâbiünden olma şartlarından kaynaklandığı söylenebilir. Çoğu âlime göre bir kimsenin tâbiünden sayılabilmesi için, sadece sahabeden bazıları görmesi yeterli değildir, bunun yanında ondan hadîs ya da haber de nakletmesi gerekir. Taşköprüzâde de bu kanaati benimsediğinden olsa gerek, Ebû Hanîfe'nin sahabeden bazıları görmesini yeterli bulmayarak onlardan hadîs ve haber rivayet edebilecek durumda olduğunu ispatlama gayreti içerisine girmektedir.

İmâm'ın nesebi hususunda Taşköprüzâde'nin aşırı bir taraftarlık göstermediğini belirtmemiz yerinde olacaktır. Sadece İmâm'ın dedeleri içinde kölelikle bilinen kimse olmadığı hususunda Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'dan yaptığı nakil problemlili gözükmemektedir. Zira kaynakların çoğuna göre Ebû Hanîfe'nin babası Zuta, azatlı bir köledir³⁹. Taşköprüzâde'nin, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'dan naklen bildirdiği, ailelerinde kölelik bulunmadığına dair bilginin kaynağı bilinmediğinden ihtiyatlı olarak değerlendirmesi yerinde olacaktır. Bunun dışında Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin Fârisî yani İranlı olduğu rivayetlerini naklederek, konuyla ilgili herhangi bir tartışmaya girmemektedir. Bu da onun bu konuda kendisine ulaşan bilgilere tabi olduğu, yani Ebû Hanîfe'nin İranlı olduğuna dair görüşleri onayladığına delalet ettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Ayrıca Ebû Hanîfe'nin annesinin Ca'fer-i Sâdık'la evlenmesinden dolayı Ebû Hanîfe'nin üvey babası olduğunu da Taşköprüzâde'den öğrenmekteyiz⁴⁰. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin annesinin ne zaman vefat ettiğine dair bilgiler bulunmasa da, Ebû Hanîfe'nin ömrünün son dönemlerinde İmâm Ca'fer ile karşılaştığı, onunla aynı yaşta olduğu gibi bilgiler göz önüne alındığında, Ebû Hanîfe'nin annesinin oğlundan önce vefat etmiş olmasının düşünülebileceği ve ayrıca İmâm Ca'fer'in Ebû Hanîfe'den iki sene önce vefat ettiği göz önünde

tutulurken, bu bilginin gerçeği yansıtmayabileceği söylenebilir.

Bu noktada İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın Ebû Hanîfe'ye hocalık yaptığına dair rivayetleri de ihtiyatla değerlendirmek gerekir. Nitekim Ebû Hanîfe ve İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın karşılaştıkları muhakkak olmakla birlikte, her ikisinin de takriben aynı yaşlarda oldukları tarihen sabittir. Bu durumda ilim adamı olarak birbirlerinden istifade etmeleri normal karşılanırsa bile, bunu birinin diğerine hocalık yaptığı şeklinde yorumlamak çok doğru olmasa gerektir.

Diğer mezhep imamlarının Ebû Hanîfe'ye olan övücü sözlerini nakleden Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin imanda istisnayı onaylamadığını, günah işleyen kimsenin tekfir edilemeyeceği fikrinde olduğunu, Allah'ın sıfatları hakkında konuşmayı doğru görmediğini naklederek Ebû Hanîfe'nin ehl-i sünnete mensup olduğunu dile getirir.

Ebû Hanîfe hususunda Taşköprüzâde'nin aşırıya kaçtığını düşündüren yerlerden bir başkası da, Hızır ile olan diyalogları ve Şeytan ile olan tartışmaları konusudur. Bilhassa şeytanın hamamda Ebû Hanîfe'ye bazı kelimeler etmesi üzerine, Ebû Hanîfe'nin ona şeytan olduğunu bildirmesi, şeytanın da Ebû Hanîfe'nin kalp gözünün açık olduğunu o anda öğrenerek Ebû Hanîfe'den uzak durmaya çalışması hikâyesi bir kurgu gibi durmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin güzel ahlakı ile mutasavvıf yönünün anlatıldığı kısımda da çeşitli aşırılıkların bulunduğu söylenebilir. Gerçi her fetva vermesinden sonra nafîle namaz kılması aşırılık olarak kabul edilmeyebilirse de –ki aslında bu bir aşırılık olarak yorumlanabilir, zira Ebû Hanîfe'nin on beş milyon civarında fetva verdiği tahmin edilmektedir; kendisine sorulan fikhî olsun olmasın her soru karşısında namaza durarak namazda cevabın kendisine keşf ettirilmesi meselesi hem aşırılık hem de Ebû Hanîfe yöntemine aykırılık gibi gözükmemektedir. Ebû Hanîfe, karşılaştığı meselelerde nasıl hareket ettiği hususunda bir kitap yazmış olmasa da, çeşitli yerlerde Kitaba, sünnete, sahabe icma'ına, sahabe ihtilafına baktığını, bunların ardından benzerler arasında kıyas yaptığını, istihsan yaptığını vs. anlatmaktadır⁴¹. Bu bilgilerle, kendisine sorulan fetvanın hükmü konusunda namazda kendisine keşf ettirilmesini beklemesi arasında taban tabana denilebilecek derecede zıtlık olduğu ortadadır. Bu bakımdan Taşköprüzâde'nin bu konuyla ilgili verdiği bilginin onaylanamayacağını söylemek yanlış olmayacaktır⁴².

Ebû Hanîfe'nin, komşularıyla ilişkileri hususuna da temas eden Taşköprüzâde, bu konudan da Ebû Hanîfe'nin ne kadar hassas olduğunu ortaya koymaya çalışır. Sarhoş olarak gecesini gündüzünü geçiren komşusunun bir vesileyle hapse atılmasının



ardından, onu hapisten kurtarmak için belde yöneticisine gitmesini, gence bir kese altın vermesini, gencin tövbe ederek Ebû Hanîfe'ye talebe olmasını ve neticede fakih olmasını aktarır. Fakat bu hikâyede Ebû Hanîfe'nin yapması imkansız olan ya da gerçekleşmesi hâlinde Ebû Hanîfe'nin müdahale etmesini gerektiren bir çok noksanlıklar bulunmaktadır. Bunların başında da Ebû Hanîfe'nin bir kimse adına ki, bu kimse komşusu olsa bile, aracılık etmek üzere devlet makamına müracaatı gelir. Ebû Hanîfe'nin hapse atılan bir kimsenin suçunun ne olduğunu, hangi gerekçeyle cezalandırıldığını öğrenmeden, sadece komşusu olması hasebiyle aracılık edeceğini varsaymak aklen tutarlı gözükmemektedir. Üstelik hikâyenin kalan kısmı da çelişkilidir. Belde yöneticisi (ki kim olduğu konusunda bir bilgi bulunmamaktadır, halbuki bilinen bir şahıs olması gerekir) Ebû Hanîfe'nin hatırı için o an hapiste bulunan herkesi salıverme kararı vermiştir. Ebû Hanîfe'nin böyle bir karara itiraz etmemesi söz konusu olamaz. Belde yöneticisinin böyle bir karar vermesi, hapse atılanların gereksiz ya da lüzumsuz yere hapse atılan kimseler olduğu gibi bir imaya sahip olur ki, bu takdirde yönetimin baştan aşağı sorgulanması gerekir. Hikâyenin tutarsız olan kısımlarından biri de sarhoş olan bu gencin kimliğidir. Zira bu şahıs neticede fıkıh yoluna girip Ebû Hanîfe'ye talebe olmuş ve fakih olmuştur. Ebû Hanîfe'ye talebelik eden fakihler bilindiğine göre bu gencin de adının bilinmesi gerekir, fakat Taşköprüzâde bu hususta en ufak bir bilgi bile vermemektedir.

Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin talebeleriyle ilgili tespitlerini, söz gelimi Dâvûd et-Tâî'ye; “*Sen ibadet ve taate düşkün olursun.*”; Ebû Yûsuf'a; “*Sen dünya malına düşkün olursun.*” gibi sözlerinin tahakkuk etmesini, Ebû Hanîfe'nin mutasavvıfane yönüne ve keşfinin açıklığına haml etmektedir. Bir mutasavvıf olarak Ebû Hanîfe üzerine yapılmış herhangi akademik bir çalışma olmamasına karşın⁴³, onun İmâm Ca'fer ile olan diyaloglarının çoğu zaman abartılarak bir şeyh-mürîd ilişkisine döndürüldüğü görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin talebelerinin durumuyla ilgili bu türden tespitlerini keşf ve keramet olarak değerlendirmesi mümkün olmakla birlikte, eldeki mevcut verilerden hareketle karşılaştığı meselenin hükmünü çözmeyi metot olarak benimsemiş bir kimsenin, öğrencilerinin hal, hareket ve tutumlarından gelecekte nasıl bir yaşam tarzı benimseyeceklerini çıkarması hiç de güç olmasa gerektir.

Ayrıca kırk yıl boyunca yatsı abdestiyle sabah namazı kıldığı, ayda altmış hatim indirdiği (ki günde iki hatim demektir), ramazanda altmış iki hatim indirdiği, vefat ettiğinde yedi bin hatim etmiş olduğu, elli beş kere hacca gittiği, ailesi için ne kadar harcamada bulunursa o kadar miktarı da sadaka olarak dağıttığı, ramazan geceleri annesini

sırtında uzak bir mescide taşıdığı, yatarken ayağını üstadı Hammâd tarafına gelecek biçimde uzatmadığı gibi bilgilerin bir kısmının Ebû Hanîfe'nin değerini artırmak üzere düzenlenmiş bilgiler olması muhtemel gözükmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin kadılık tekliflerini kabul etmemesini aktaran Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin hapiste ölmesini suikast olarak değerlendirmekte, hapisteyken kendisine reva görülen işkenceden mi yoksa zehirlenerek mi öldürüldüğü hususunda ise bir tercihte bulunmamaktadır.

Sonuç

Taşköprüzâde İsmâüddîn Ahmed Efendi'nin *Miftâhu's-Sa'âde* adlı eserini tercüme eden oğlu Taşköprüzâde Mehmed Efendi'nin *Mevzû'âtü'l-Ulûm*'u esas alınarak yapılan bu çalışmada, ilgili kaynaktan aktarılan Ebû Hanîfe'ye dair malumat konu edilmiş ve her iki Taşköprüzâde'nin, yaşadıkları dönem (XVI ve XVII. yüzyıllar) çerçevesinde sahip oldukları Ebû Hanîfe algısı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Taşköprüzâde, eserinde birçok Ebû Hanîfe biyografisinin bulunmasına karşın, bu alanda daima araştırmaya ihtiyaç olduğunu belirtmiş ve kendisinin de Ebû Hanîfe ile ilgili katkılarının bulunacağına işaret etmiştir. Nitekim bugün de bizler hala Ebû Hanîfe üzerine araştırmalara devam etmekte olduğumuza göre, Taşköprüzâde'nin bu hususta haklı olduğu söylenebilir.

Taşköprüzâde'nin *Mevzû'âtü'l-Ulûm*'da verdiği Ebû Hanîfe biyografisi incelendiğinde, Muvaffak el-Mekkî'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe*⁴⁴ adlı eserinde takip ettiği yöntemi izlediği, bir tür onun özeti olduğu izlenimi edinilmektedir. Mekkî'nin de eserine, Ebû Hanîfe'nin nesebini vermesinin ardından tâbiünden olduğunu ispatlamaya çalışarak başlaması, sahâbeden görüştüğü kişileri sıralaması, Ebû Hanîfe'nin diğer imamlardan üstün olduğunu gösterme gayreti, Ebû Hanîfe'yi keşf ve ilham sahibi bir tür şeyh olarak gösterme çabaları göz önüne alındığında, Taşköprüzâde'nin eserindeki Ebû Hanîfe kısmında büyük oranda Mekkî'den etkilendiğini söylememizi mümkün kılmaktadır.

Taşköprüzâde, Ebû Hanîfe'nin hayatını on başlık altında incelemiş ve genel bir çerçevede Ebû Hanîfe'yi tanıtmaya çalışmıştır. Ancak bunu yaparken kimi zaman aşırı denilebilecek bilgi ve değerlendirmelerde de bulunmuştur.

Onun bu şekilde aşırı kabul edilebilecek verileri aktarması ve değerlendirmelerde bulunmasının geri planında Ebû Hanîfe taraftarlığının, Ebû Hanîfe'nin kişiliğini menkıbevileştirerek onu yüceltme düşüncesinin rolü olduğu görülmektedir. Nitekim Peygamberimizin ağzından Ebû Hanîfe künyesi, hatta Nu'mân adı zikredilerek hadisler vaz edilmesi, bu türden bir menkıbevileştirmenin ürünüdür. Aynı şekilde her gün biri gündüz biri



gece olmak üzere iki hatim indirmesi, yatışı abdestiyle sabah namazını kılması, 54 hac etmesi gibi nakiller, insan takatının üzerinde olan türden eylemlere işaret etmektedir. Bunun yanında, Hızır ve şeytanla diyaloga girmesi, öğrencilerinin geleceğiyle ilgili haberler vermesi, Ebû Hanîfe'yi bir tür mürşit olarak gösterme eğiliminin neticesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Ebû Hanîfe ve menkıbelerine dair yazılmış birçok eser, Ebû Hanîfe'yi yüceltme düşüncelerinin yanında, İslam dünyasının sahip olduğu, sevilen şahsiyetlerin abartılı biçimde yüceltilmesi anlayışının da bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Her ne kadar bazı araştırmacılar⁴⁵, Ebû Hanîfe'yi bir fakih ve büyük bir kalamcı olmanın yanında

kâmil bir mürşit olarak gösterme türünden bir Ebû Hanîfe algısının ortaya konulmasını normal olarak değerlendirseler de, bu tür bir Ebû Hanîfe portresinin bizzat Ebû Hanîfe'nin usulüne ve dünyaya bakışına aykırı olduğu tespit edilmelidir. Tasavvuf ile fikhın ve bilhassa usulün hiçbir şekilde örtüşmeyeceği ortadadır. Zira tasavvuf sorgusuz itaati emrederken, fikh ve usul sorgulamadan kabul etmeyi hiçbir şekilde onaylamaz, tam aksine hükümlerin nedenlerini niçinlerini sorgular. Fıkıhta ve usulde tüm imamların lideri olan bir zatı zahit bir sufi olarak gösterme çabaları, onun yol ve yöntemini yıkmanın yolundan başka bir anlama gelemez.

Dipnotlar

1. Taşköprüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Taşköprüzâde, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye, (Mecdî Mehmed Efendi Tercümesi, Hadâ'iku'ş-Şakâyık), İstanbul 1989, ss. 524-527; Nev'izâde Atâyî, Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilati'ş-Şakâyık, İstanbul 1989, ss. 8-11; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, haz.: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, ts., c. I, ss. 454-455; M. Münir Aktepe, "Taşköprüzâde", İA, c. XII/I, ss. 41-45; Ahmet Suphi Furat, "Şekâyık-ı Nu'mâniyye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri", Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler, Ankara 1989, ss. 55-56; Ali Duman, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzû'âtü'l-'Ulûm'da Yer Alan Usul ve Fikh ile İlgili İlimler", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, c. III, sy. 5, ss. 47-64; Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi" mad., DİA, 40/151-152.
2. Taşköprüzâde İsmüddîn Ahmed Efendi, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, çev.: Taşköprüzâde Kemâlüddîn Mehmed Efendi, Ahmed Cevdet Tab'ı, İkdâm Matbaası, Darü's-Sa'âde 1313.
3. Taşköprüzâde Kemâleddîn Mehmed Efendi'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Nev'izâde Atâyî, Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmilati'ş-Şakâyık, İstanbul 1989, ss. 641; Mehmet İpşirli, "Taşköprüzâde Kemaleddîn Efendi" mad., DİA, 40/152-154.
4. Tebliğimize son şeklini vermeye çalışırken varlığından haberdar olduğumuz bir makaleye temas etmek yerinde olacaktır. Dr. Said Nuri Akgündüz tarafından yazılan "Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzâde'nin Mevzû'âtü'l-'Ulûm'u" adlı bu makale İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (sy.19, 2012, ss.343-354)nde yayımlanmıştır. Makalede, her ne kadar Mevzû'âtü'l-'Ulûm konu edinileceğini belirtilmiş olsa da, Mevzû'âtü'l-'Ulûm'da yer alan Ebû Hanîfe portresinin ortaya konulmaya çalışmış olduğu söylenebilir.
5. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 643-644.
6. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 644.
7. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 648.
8. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 649.
9. Buhârî, Sahîh, Ahkâm, hadîs no. 4, c. 15, s. 3303-3304; Hadîsin sıhhatiyle ilgili tartışmalar konusunda bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureşliliği", AÜİFD, 1978, XXIII/121-213; Ali Duman, İslam Hukukuna Göre Siyasi Fikir Hürriyeti, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1999, 172 vd.
10. Hucurât suresi 13. âyetin mealî şöyledir: "Ey insanlar doğrusu biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah katında en değerliniz, takva yönünden ondan en çok sakınanınızdır. Allah bilendir, her şeyden haberdardır".
11. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 650.
12. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 651.
13. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 652.
14. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 652.
15. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 652-653.
16. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 653-654.
17. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 654.
18. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 655.
19. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 656.
20. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 656-657.
21. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 657.
22. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, I. 657.



23. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 658.
24. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 658.
25. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 659.
26. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 663
27. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 663.
28. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 664.
29. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 665.
30. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 668.
31. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 669
32. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 670.
33. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 669.
34. Taşköprüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, I. 670.
35. Hadîs kriterleri konusunda geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, Hadîs Usulü, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.
36. Mevzu haberler: Çoğu zaman mevzu hadîsler de denilen bu haberler, esasen Peygamberimizle ilgili olmadığı hâlde çeşitli sebeplerle Peygamberimizin söylememesine karşın, o söylemiş gibi nesilden nesile aktarılan haberlerdir.
37. Hadîsçiler mevzu haberleri sahihi olanlardan ayırt edebilmek için çeşitli kriterler geliştirmişlerdir. Bunların başında mevzu haberi uyduranın itirafı gelir. Bunun ardından hadîs rivayet eden râvînin sahip olduğu râvîye yakışmayan nitelikler ile hadîste yer alan bazı karineler nakledilen mevzu haberin sahih olmadığını gösterir. Hadîste yer alan karinelere biri de hadîste bazı unsurların tarihi vakalara aykırı olmasıdır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yaşayacak bir kimsenin adı ya da künyesini belirterek söz söylemesi gelir. Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, 143; M. Yaşar Kandemir, Mevzu Hadîsler Menşei Tanınma Yolları Tenkidi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 1970, 176-184.
38. Msl. bkz. Kadî Ebû Abdullâh Hüseyin b. Alî es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhu, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985, 19 vd.; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî b. Hacer el-Heytemî eş-Şâfî, el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkibi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, Dâru'l-Hudâ, Dımaşk, 2008, 63-68.
39. Ebû Hanîfe'nin nesebi hususunda kaynaklar çeşitli görüşler ileri sürmektedir. İbn Hacer el-Heytemî, Hayrâtü'l-Hisân'ında Ebû Hanîfe'nin nesebi hususunda ihtilaf edildiğini belirttikten sonra, çoğunluğun Acem'den olduğu kanaatinde olduğunu belirtir. Adını Nu'mân b. Sâbit b. Zuta olarak verdikten sonra, Zuta'nın Hind bölgesinden biri olduğunu, Benu Teymullah b. Sa'lebe'ye köle olduğunu, sonra Müslüman olduğunu ve azat edildiğini, ardından da Sâbit'in doğduğunu nakleder. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî eş-Şâfî, el-Hayrâtü'l-Hisân, 57. Bazı kaynaklar Ebû Hanîfe'nin dedesini Merzubân olarak kaydetmektedir bkz. Kâdî Ebû Abdillâh Hüseyin b. Alî es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985, 15; Vehbi Süleyman Gavicî, Ebû Hanîfe en-Nu'mân İmâmü'l-Eimmeti'l-Fukahâ, Dâru'l-Kalem, 5. baskı, Beyrut, 1993, 47. Ebû Hanîfe'nin dedesi Zuta ya da Merzubân'ın azatlı bir köle olduğunu bildiren diğer kaynaklardan bazıları da şunlardır: es-Saymerî, 15; Mustafa eş-Şek'a; İmâmü A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1983, I.7-8.
40. Gerek Ebû Hanîfe'nin gerek İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın hayatına dair çalışmaları incelediğimizde, İmâm Ca'fer'in Ebû Hanîfe'nin annesiyle evlendiğine dair bir bilgiye rastlamamız mümkün olmamıştır.
41. Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbat yöntemi konusunda geniş bilgi için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, tah. Beşşâr Avvâr, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, XV, 504; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Osmân ez-Zehabî, Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. El-Hasan, tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî-Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, IV. baskı, Beyrut 1419, 32-33; Ali Duman, "Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlü'ndeki Rolü", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 13, 2009, s. 86.
42. Mevzû'âtü'l-Ulûm'daki Ebû Hanîfe portresinin ele alındığı bir makalede yazar, Taşköprüzâde'nin bu tutumunu şöyle izah etmeye çalışır: "Osmanlı âlimi" tipinin güzel bir örneği olan İsmâduddîn Taşköprüzâde'nin ilimlerin çeşitlerini ve her bir ilimde eser veren müellifler ile eserlerini ortaya koymayı amaçladığı, aynı zamanda tasavvuf ve maneviyat yolunu ve hallerini işlediği bu eserin Ebû Hanîfe'ye ayrılan bölümünü incelediğimizde, müellifin bizlere XVI. yüzyılda yaşayan bir Osmanlı âliminin bakış açısıyla, sadece bir âlim olmanın ötesinde kâmil bir zat, hatta bir veli olarak bilinen ve sevilen bir Ebû Hanîfe resmi çizdiğini görmekteyiz. Ona ayırdığı sayfalarda Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve akaid ilmindeki yerine dair bazı aktarım ve rivayetlerde de bulunmakla birlikte, daha çok onun dindarlığı, zekâsı, manevî özellikleri ve çilesi üzerinde durmaktadır. Bu, günümüzdeki bilimsel araştırma ölçütlerinin vaz'ettiği objektif ve net çizgilere alışık bulunan araştırmacıya yabancı bir üsluptur. Zira Taşköprüzâde'nin eseri geniş halk kitlelerine hitap eden bir menkıbe eseri olmayıp, yüksek düzeydeki ilim adamları, ayrıca bilim tarih ve literatürüne meraklı kişiler için yazılmıştır. Fakat bu durum, yazarı Ebû Hanîfe'ye duyduğu bağlılık, sevgi ve minnettarlığı izhar etmekten alıkoymamakta, bilakis bu şekildeki bir benimseyici üslubu, ilmin ve hâsıl edeceği faydaların ön şartlarından biri olarak görmektedir." Bk. Said Nuri Akgündüz, "Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzâde'nin Mevzuâtü'l-Ulûm'u", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.19, 2012, 354.



43. Ebû Hanîfe üzerine yaptığımız araştırmada doğrudan Ebû Hanîfe'nin mutasavvıfane yönünü inceleyen bir akademik çalışmaya rastlayamadık. Sadece bazı tasavvuf sitelerinde kısaca buna temas edilmekle yetinildiğini gördük. Sadece bir sitede Prof. Dr. Muhammed Tahir Nur Veli adlı bir yazarın “Bir Mutasavvıf Olarak Ebû Hanîfe” adlı bir yazısına rastladık (http://www.gulistandergisi.com/yazi_oku.php?id=161).
44. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1981.
45. Bkz. S. N. Akgündüz, s. 354.

Kaynakça

- Ahmet Suphi Furat, “Şekayık-ı Nu'maniyye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri”, Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler, Ankara 1989, ss. 55-56;
- Ali Duman İslam Hukukuna Göre Siyasi Fikir Hürriyeti, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1999.
- Ali Duman, “Taşköprüzâde Ahmed Efendi Ve Mevzu'âtü'l-'Ulûm'da Yer Alan Usul Ve Fıkh İle İlgili İlimler”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, C. III, S. 5, ss. 47-64.
- Ali Duman, “Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlü'ndeki Rolü”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S.13, 2009, ss. 83-102.
- Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, haz.: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, ts.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Tarihi Bağdad, tah. Beşşar Avvar, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2001
- Kadı Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymeri, Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabuhu, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.
- M. Münir Aktepe, “Taşköprüzâde”, İA, XII/I, ss. 41-45;
- M. Yaşar Kandemir, Mevzu Hadîsler Menşei Tanınma Yolları Tenkidi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 1970.
- Mehmet İpşirli, “Taşköprüzâde Kemaleddin Efendi” mad., DİA, 40/152-154.
- Mehmet Said Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik : Hilâfetin Kureyşliliği”, AÜİFD, 1978, XXIII/121-213.
- Mustafa eş-Şek'a; İmamı A'zam Ebi Hanife en-Nu'man, Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1983.
- Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbu Ebi Hanife, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1981.
- Nev'îzâde Atâyî, Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakayık, İstanbul 1989.
- Dr. Said Nuri Akgündüz, “Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzâde'nin Mevzuatü'Ulum'u” İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S.19, 2012, ss. 343-354.
- Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehabî, Menâkıbu'l-İmam Ebi Hanîfe ve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. El-Hasan, tah. Muhammed Zahid el-Kevseri-Ebu'l-Vefa el-Efgani, IV. Baskı, Beyrut 1419.
- Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemi eş-Şafî, el-Hayratu'l-Hisan fî Menakibi'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanife en-Nu'man, Daru'l-Huda, Dımaşk, 2008.
- Talat Koçyiğit, Hadîs Usulü, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.
- Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi, eş-Şakaiku'n-Nu'maniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye, (Mecdî Mehmed Efendi Tercümesi, Hada'iku's-Şakayık), İstanbul 1989,
- Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi, Mevzû'âtü'l-'Ulûm, çev.: Taşköprüzâde Kemalüddin Mehmed Efendi, Ahmed Cevdet Tab'ı, İkdâm Matbaası, Darü's-Saade 1313.
- Vehbi Süleyman Gavicî, Ebû Hanîfe en-Nu'man İmamı'l-Eimmeti'l-Fukaha, Daru'l-Kalem, 5. Baskı, Beyrut, 1993.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprüzâde Ahmed Efendi” mad., DİA, 40/151-152.



Yrd. Doç. Dr. Sadık ARMUTLU

Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini doğduğu memlekette yaptı. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinden 1980 yılında mezun oldu. Mezun olduğu Üniversitede Klasik Fars Edebiyatı üzerine Yüksek Lisans ve Doktora yaptı. Malatya İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne Araştırma görevlisi oldu. Adı geçen Üniversitede Klasik Türk Edebiyatı üzerine ikinci bir Yüksek Lisans ve Doktora yaptı. Aralıksız yirmi yıl ileri seviyede hadis, tefsir, fıkıh, kelam, tarih, felsefe, klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatı okumaları yaptı, halen değişik ilim konuları da ilave ederek okumalarına devam etmektedir. Birikimlerini dört yıldır yazıya dokmekte ve çalışmalarını ağırlıklı olarak Klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatları üzerine yapmaktadır. Halen Malatya İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Na't Türünde Yazılan İlk Örnek Ebû Hanîfe'nin *Kasîdetu'l- Nu'mâniyyesi*

Hz. Muhammed, İslâm dinini ve bu dinin esaslarını insanlara tebliğ eden, tebliğ ettiği dini hayatında bütün derinliği ve genişliği ile yaşayan, kimliği ve kişiliğiyle “örnek insan”dır. Söz konusu nitelikleriyle O, kendisine inanan mümin bireyler ve toplumlar için müstesna bir şahsiyettir. Böyle bir müstesna kimlik ve kişiliğin, toplumun sanatında yankısını bulmaması düşünülemez. Nitekim Kur’ân âyetlerinin inmeye başladığı 610 yılından beri, İslâm edebiyatının son on asırlık tarihinde ana konulardan biri Hz. Muhammed olmuştur. Denilebilir ki, Müslüman toplumların edebiyatında zengin bir “Peygamber Edebiyatı”nın varlığından bahsetmek hiç de mübalağa olmaz. Her kalem ehli, bu Peygamber edebiyatında O’na duydukları sevgi, aşk ve hayranlıklarından hareketle yazdıklarında, O’nu hayati, vasıfları, misyonu ve kişiliği ile ele almışlar, sahip olduğu yüceliği övmüşler, O’na olan sevgi ve aşklarını dile getirmişler, O’ndan şefaah talebinde bulunmuşlardır. Bu kalem ehlerinden biri de âlim, müçtehit ve bir Peygamber âşığı Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit’tir (ö. 767). O, kaside



nazım şekliyle yazdığı “Nu'mâniyye”siyle hem Peygamber sevgisini dile getirmiş hem de şimdiye kadar bilinen na't türünün İslâmî edebiyatlarda ilk örneğini yazmıştır.

1. Peygamber Medhiyesi

Arap edebiyatında ilk Peygamber medhiyeleri, İslâm dininin yayılıp Müslümanların Medîne’de bir güç haline gelmesinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Bedir, Uhud, Hendek, Hayber savaşlarının sebep olduğu gerilim ve mücadele ortamında Müslümanlarla müşrikler ve Yahudiler arasında karşılıklı şiir atışmaları olmuştur. Hassân b. Sâbît, Ka’b b. Mâlik, Ka’b b. Zuheyr, Abdullah b. Revâha gibi şair sahabîlerin söylediği şiirlerde, Hz. Peygamber’i yüceltme, özellikle Mekkeli müşriklere karşı savunma ve getirdiği yeni dinin tanıtılıp yayılmasına katkıda bulunma gibi hedefler güdülmüştür (Çiçekler 2006: XXXII/435).

İlk peygamberler övgüsü yazan şairlerin başında Peygamber şairi olarak bilinen Hassân b. Sâbît (ö. 674) gelir. Bir kasidesinde Hz. Peygamber’e olan hayranlığını şöyle dile getirir:

“Benim gözlerim asla senden daha güzelini görmedi. Hiçbir kadın senden daha güzelini doğurmadı. Her türlü kusurdan uzak, temiz yaratıldın.” (Hassân b. Sâbît 1992: 19).

Hassân b. Sâbît’in, Hz. Peygamber’i öven ve çok beğenilen şiirlerinden biri de şu şekildedir:

“O, davranışları güzel olandır. Üzerinde parlayan ve görülen, Allah tarafından tanıklık edilmiş Peygamberlik mührü vardır. Mü’ezzin beş vakit okuduğu ezanda “Eşhedü” derken, Allah, onun adını kendi adına eklemiş ve Allah, onun adını yüceltmek için, adını ikiye ayırmıştır ve O’nun Allah katındaki adı Mahmûd, bizde ise Muhammed’dir. O, yeryüzünde putlara tapıldığı sırada, peygamberlerin kesildiği bir fetret ve üzüntü döneminden sonra bize gelen bir peygamberdir. Böylece O, Hint kılıcının parladığı gibi parılayan, aydınlatan ve doğru yolu gösteren bir kandil olmuştur.” (Hassân b. Sâbît 1992: 82; Hazer 2008: 142; Demirayak 2009: 78).

Hassân b. Sâbît’in Divan’ında yaklaşık yirmi medhiye vardır. Müslüman olduktan sonra yazdığı medih şiirlerinde, Hz. Peygamber övgüsüne çok yer vermiştir. Bu şiirlerde genellikle; Allah’ın resulü olduğu, kurtarıcı olarak geldiği, cehenneme karşı uyarıp cenneti müjdelediği, güçlü bir lider olmanın yanında iffetli, soylu ve asil, merhametli, cömert olduğu gibi hususlar dile getirilmiştir (Hassân b. Sâbît 1992: 82-86, 153-54). Hassân, Hz. Peygamber’in yüzünü kendilerine doğru yolu

gösterdiği için hilal ve bedre/dolunaya, güzellik unsurlarından olan alnını da ayın on dördüne benzetmiştir: *“Koyu karanlıkta (Peygamber) görülünce O’nun alını, ayın on dördü gibi parlar ve her tarafı aydınlatır.”* (Hassân b. Sâbît 1992: 104).

Peygamber övgüsünde bulunan bir diğer İslâm şairi de Ka’b b. Mâlik’tir (ö. 673). Aşağıdaki ifadeler O’na aittir:

“Aramızda emrine uyduğumuz Allah’ın elçisi vardır. O, aramızda bir şey söylediği zaman (onun söylediği) sözün önünü arkasını araştırmayız. Cebrâil, rabbinin katından O’na indi/gelir. (Vahiy) gökyüzünden indirilir ve yükseltilir. İstedığımız şeylerde O’na danışırız, bizim gayemiz O’nun arzuladığı şeyleri yapmaktır. Biz O’na uyar, itaat eder ve O’nun sözünü dinleriz.” (Ka’b b. Mâlik, Dîvanu Ka’b b. Mâlik el-Ensarî 1997: 58).

Ka’b b. Mâlik, Hz. Peygamber’in övgüsü dışında, O’nu gönderilen diğer Peygamberler ile mukayese etmiş (Ka’b b. Mâlik 1997: 95), hissî mucizelerine gönderme yaparak düşmana atmak üzere avucuna aldığı çakılların konuşmasına yer vermiştir (Ka’b b. Mâlik 1997: 96). Bütün İslâm şairleri gibi Hz. Peygamber’i ışık saçan yıldıza, karanlığı aydınlatan dolunaya benzetmiştir (Ka’b b. Mâlik 1997: 27).

Sadrul İslâm dönemi şairlerinden biri olan Abdullah b. Revâha (ö. 629) da övgülerini Hz. Peygamber için söylemiştir:

“Seher vaktinde fecr-i sadık yükseldiği sırada Resullah bize kitabını okuyarak geldi. Allah Resulü bize körlükte aydınlığı sonra bize doğru yolu gösterdi. Kalbimiz, O’nun söylediği şeylerin gerçekleşeceğine (dair) kesin olarak inanmıştır” (el-Hatravî 1984: 315).

Abdullah b. Revâha, hesap gününden bahsetmiş, Hz. Peygamber’in şefaatinde yer vermiş, O’nu Mûsâ Peygamber ile karşılaştırmıştır (Abdullah b. Revâha 1973: 159). O da Hz. Peygamber’in güzelliğine yer vermiş ve *“O’nun hakkında apaçık deliller olmasaydı bile siması sana hayrı haber verirdi.”* demiştir (Sancak 1999: 41).

Hz. Muhammed’in övgüsü konu olunca bahsedilmesi gereken bir diğer önemli isim de Ka’b b. Züheyr’dir (ö. 645). Ka’b b. Züheyr’in meşhur bir şair olmasında hiç şüphesiz, Hz. Peygamber’i medih amacıyla nazmettiği ve “Bânet Su’âd” adıyla da bilinen Kasîdetü’l-bürde’nin büyük bir rolü vardır (Demirayak 2009: 168). Arap aruzunun basit bahriyeye yazılan kaside, elli sekiz beyittir (Ka’b b. Züheyr 1997: 60-67). Bu kasidenin elli birinci ve aynı zamanda Hz. Peygamber’in methinin bittiği son beyit şöyledir:



“Şüphe yok ki Peygamber, kendisinden nur ve ışık alınan, Allah'ın kılıçlarından keskin ve yalın bir kılıçtır.” (Ka'b b. Züheyr 1997: 62).

adru'l İslâm dönemi şairleri öncelikle İslâm dinini ve bu dinin Peygamberi'ni medh edip savunmuşlar, şiirlerini bu amaçla yazmışlardır. İslâmî değerler terennüm edilmiş, övgü fertlerden ziyade yeni dinin tanınmasına ve toplumun sorunlarına yönelmiştir. İlk Müslüman şairlerin Hz. Peygamber ve mü'minler için nazmettikleri medih şiirlerinde bu itidal ve gerçekçi anlayış hâkimdir. Ayrıca şairlere devletin hazinesinden yardım sağlandığı için menfaat uğruna yalan, abartı ve tekellüf dolu övgülerin nazmedilmesi azalmıştır (Durmuş 2004: XXIX/407; Demirayak 2009: II/95). Bu bağlamda medhiyelerde ağırlıklı olarak; Peygamber'in maddî ve manevî kişiliği, Peygamber sevgisi, O'na karşı duyulan hayranlık, karanlıktan aydınlığa çıkaran kurtarıcı ve güçlü bir lider, soylu, iffetli, cömert, bağışlayıcı oluşu gibi duygular işlenmiş, az da olsa fizikî özelliği, özellikle de alnı ve yüzü aya, yıldızla benzetilmiştir.

2. Medhiyyeden Na'ta

Sadrul İslâm döneminde Peygamber medhiyesi, Halifeler Dönemi'nde de devam etmiştir. Şairler, yazdıkları kasîdelerin içerisinde yer yer Peygamber övgüsüne de yer vermişlerdir. Hz. Muhammed için yazılan medhiyelerin büyük bir kısmı Hz. Peygamber'in vefatından sonra söylenmiştir. Emevîler dönemi, bu geleneğin başladığı dönemdir. Emevî dönemi Peygamber medhiyeleri, daha çok Hz. Peygamber'in şahsında O'nun hane halkını başka bir ifadeyle Haşîm oğullarının, çocuklarının ve torunlarının övgüsüne dönük söylenmiştir (Mübarek 1354: 41-49). Bu dönem medih şiirleri dinî duygulara, siyasî görüşler katılarak söylendiği dönemdir. Öyle ki Kumeyd b. Yezîd, en güzel kasîdelerini Peygamber övgüsünde söylemiştir. Fakat onun kasîdesi siyasî medhiye türünün en güzel örneklerinden biri olarak gösterilmiştir. Şair, siyasî düşüncelerini iki nokta üzerinde kurmuştur. Birincisi, Peygamber övgüsü, Haşîmoğulları üzerinden yapılmış, ikincisi hilafetin Haşîmoğulları'nda olması gerektiğini vurgulamıştır (Müleyci 1986: 100-101). Ferezdak, Zeyne'l-âbidin'i överken, bu övgüyü Hz. Peygamber üzerinden yapmıştır: “Bu (kişi), Fatma'nın oğlu ve O'nun cediti Peygamberler'in sonuncusu olan Allah resulü'nün torunudur.” (Ferezdak 1987: 511). Daha sonraki yüzyıllarda İslâm coğrafyasında şairler Resulullah'a olan sevgilerini gerek muhtevaları gerekse sanat özellikleri bakımından

farklı isimlerle anılan şiirlerle dile getirmişlerdir. Öyle ki Allah resulü katında methiye yazmayan Arap şairi hemen hemen yok gibidir (Çiçekler 2006: XXXII/435). Bunlardan biri de Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbî b. Zûtâ b. Mâh (ö. 767)'tır.

İmâm-ı A'zam sıfatıyla anılan, Ebû Hanîfe lakabıyla bilinen, asıl adı Nu'mân b. Sâbî olan ve Hanefî mezhebinin imamı ve büyük müçtehid olan Ebû Hanîfe'nin şiirinin tam adı, el-Kasîdetü'l-Nu'mâniyye lî İmâmi Ebî Hanîfeti'l-Nu'mâni'dir. Kasîde, daha çok kısa adıyla yani “Kasîdetü'l-Nu'mâniyye” olarak bilinir. Arap aruzunun kâmil bahriyle yazılan kasîde, 52 beyittir.

Ebû Hanîfe'nin bu kasîdesi, kendisinden önce yazılan Peygamber medhiyelerinden biraz farklılık arz eder. Zira, kendisinden önce yazılan kasîdeler, daha çok Müslüman şairlerin Hz. Peygamber'i ve İslâm'ı korumak amacıyla müşrik şairlere cevap niteliğinde yazılmaktaydı. Başka bir ifadeyle, Peygamber methiyeleri savunma ve saldırı maksadıyla yazılmış ve bu tarz şiirler de bir aracı görevi üstlenmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed hakkında yazılan medhiyeler, kasîde nazım şekliyle yazılmış ve Cahiliye üslubu benimsenerek yazılan kasîdeler, nesib, tasvir ve medhiye olmak üzere üç bölümden oluşmuştur. Öyle ki en iyi Peygamber övgüsü olarak gösterilen Ka'b b. Züheyr'in 58 beyit tutan kasîdesinde, Hz. Peygamber'in medhiyesi, 43 ile 53. beyitler arasındaki 10 beyit içerisinde söylenmiştir. Ama Ebû Hanîfe'nin 52 beyit oluşan kasîdesinin tamamı Hz. Muhammed ile ilgilidir. Emevî döneminde Peygamber övgüsü, şairlerin siyasî tercihleri doğrultusunda yazdıkları kasîdeler içerisinde yer aldığı için, dinî anlamlar ile siyasî unsurlar iç içedir. Halbuki Ebû Hanîfe'nin yazdığı kasîde de, ne dinî unsurlar ne de siyasî tercihler yer alır. O'nun şiirinin başında da ortasında da sonunda da Hz. Peygamber vardır. Bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin kasîdesi diğer kasîdelerden hüviyet itibarıyla farklıdır.

Kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin yazdığı şiir; hüviyet itibarıyla özellikle Fars ve Türk edebiyatında Allah Resulü'nü öven şiirlerin yaygın adı olan “na't” ile tamamen örtüşmektedir. Bu durum da; Fars, özellikle Türk edebiyatında şairlerin Divanlarında yer alan Hz. Peygamber'den ve O'na olan sevgiden bahseden, aynı zamanda “na't” adı verilen türün ilk örneğinin, Ebû Hanîfe'nin kasîde nazım şekliyle yazdığı bu manzume olduğunu göstermektedir.

Bu konuyu biraz açacak olursak; “na't” ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, “na't” hakkında verilen bilgilerin Ebû Hanîfe'nin yazdığı “na't”la birebir örtüştüğü görülmektedir. Bu bilgiler şu



şekilde sıralanmaktadır: Şairlerin “na’t” yazmalarındaki sebeplerin başında Hz. Peygamber’e karşı duyulan sevgi gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde ahlâkî ve üstün şahsiyeti methedilen, diğer taraftan Cenâb-ı Hak’ın Habîbî olan Resûl-ı Ekrem’e duyulan sevgi, aynı zamanda Allah’ın arzusuna uymayı da ifade etmektedir (Yeniterzi 2006, 32/436). Bir mezhebin kurucu adını taşıyan, müçtehit ve samimi bir Müslüman olan Ebû Hanîfe, kasîdesinin 2. ve 3. beyitlerinde Peygamber sevgisini şöyle ifade eder: “Ey yaratılanların en hayırlısı, Allah’a yemin ederim ki senden başkasını istemeyen, sana şevk duyan bir kalbim var. İtibarına ve ululuğuna yemin ederim ki sana vurgunum, Allah bilir ki meylim sanadır/sana delice âşığım.” Ebû Hanîfe, 43. beyitte aynı duyguları şöyle dile getirmektedir: “*Ey Efendim! Sana vurulmuş bir kalbe sahibim. Benim içim senin aşkınla doludur.*”

Na’t yazma geleneğinde bir diğer husus, Resulullah’ın şefaatine nail olma isteğidir. Ka’b b. Zühre’ın Kasîdetü’l-bürde’yi yazmak suretiyle Hz. Peygamber’in affına mazhar olması gibi şairler de na’tları ile Resul-i Ekrem’in mahşerde tecelli edecek olan şefaatinin ümit etmişlerdir. Hemen hemen bütün na’tlarda yer almış olan bu motif, na’t türünün aynı zamanda bir istişfa ve istimdad (şefaet ve yardım dileği) ifadesi özelliğini göstermektedir (Yeniterzi 2006: 32/436). Na’tların vazgeçilmez olan şefaet ve yardım dileme, Ebû Hanîfe’nin kasîdesinde de yer almıştır: “*Ya Resûlullah, meded! Ben fakire şefaet kıl*” (beyit 46), “*Ebû Hanîfe’nin senden başka kimi var? Belki ona Mizan’da şefaet edersin*” (beyit 48-49), “*Bana ikramın yarın şefaatin olsun.*” (beyit 51).

Na’tlarda şairler, Hz. Peygamber’i tarif ve tavsif için geleneğin kültür birikimini kullanarak hünerlerini gösterme imkânı bulmuşlardır. Bununla beraber Kur’ân-ı Kerîm’i Resulullah’ın şanını âleme ilan eden bir methiye kabul ederek Allah’ın övdüğü o yüce zatı methetmekteki acizliklerini de itiraf etmişler, Allah kelamı ile övülen bir şahsı methetmeye güçlerinin yetmeyeceğini ifade etmişlerdir (Yeniterzi 2006: 32/436). Derin ve geniş bir bilgisi olan Ebû Hanîfe, bu birikimiyle O’nu methedemeyeceğini ifade ederken duygularını 41 ve 42. beyitlerde şöyle dillendirmiştir: “*Allah’a yemin olsun ki, (yedi) derya mürekkep, ağaçlar da kalem olsa (seni) vasf edemezler. Bütün ins ü cin bir araya toplansalar senin övgünü yazamazlar, seni idrak edemezler.*”

Muhteva itibarıyla na’tlarda Hz. Peygamber’in isim ve sıfatları, kainatın efendisi, âlemin yaratılışının

gayesi ve Allah’ın habîbî oluşu, örnek ahlâkî, üstün vasıfları, fizikî özellikleri, mucizeleri, diğer peygamberlerden üstünlüğü dile getirilir; son bölümde ise şair, günahkâr olduğunu itiraf edip şefaet talebinde bulunur (Yeniterzi 2006: 32/436). Ebû Hanîfe’nin bütün beyitleri na’t türünün muhtevasına uygun bir biçimde yazılmıştır. Yukarıda yazılan konular, Ebû Hanîfe’nin na’tının içeriğiyle büyük oranda uyumaktadır.

3. Kasîdetü’l-Nu’mâniyye’de Muhteva

Başka örnekleri bulunana kadar İslâmî edebiyatta kaleme alınan na’t türünün ilk örneği olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündüğümüz Ebû Hanîfe’nin Peygamber övgüsündeki kasîdesi, ilerde daha da geliştirilerek nât adı verilen türün içeriğinin oluşmasında da önemli bir yere sahip olmuştur. Tür boyutunda yazılan bu tarz şiirlerin içeriğine bakıldığında, İmâm-ı A’zam’ın kasîdesiyle benzerliklerin oldukça fazla olduğu müşahede edilmektedir. Başka bir ifadeyle, Ebû Hanîfe’nin yazdığı na’tın muhtevası sonraki dönemlerde yazılan na’tlara model olmuştur.

3.1. Hz. Peygamber’in İsim ve Sıfatları

3.1.1. Seyyid

Tevhidlerde Esmâ’ü’l-hüsnâya yer verildiği gibi na’atlarda da Hz. Peygamber’in isim ve sıfatlarına yer verilmiştir. İsimlerin yanında na’atlarda Hz. Peygamber’in künye ve lakaplarının da zikredilmesi, na’at yazma geleneğinde benimsenen ve kabul gören bir özellik olarak görülmektedir. Hz. Peygamber’in Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde belirtilen isimlerin yanında sadece Hz. Peygamber için kullanılan tabirler de kasidelerde yer almıştır. İmâm-ı A’zam, kasîdesine Hz. Peygamber’in "seyyid" sıfatını zikrederek başlamıştır:

Yâ seyvide's-sâdâti ci'tüke kâsîdâ

Ercü rızâke ve'htemi bi-himâkâ (b. 1)

"Ey efendilerin efendisi! Senin kapına geldim. Senin rızanı, himayeni isterim."

Hz. Peygamber’in en belirgin sıfatlarından biri olan “Seyyid” kelimesi, aynı zamanda Hz. Peygamber’e isim de olmuştur. Nitekim bir hadîste: “*Ben Ademoğullarının Seyyid’iyim. Buna rağmen iftihar etmiyorum/övünmem yok.*” demiştir (İbn Mâce 1992: Zühd, 37). Ebû Hanîfe, kasîdesinin daha ilk beytinde "Seyyidü's-sâdât/Efendilerin efendisi" diyerek, Hz. Peygamber’in tüm yaratılmışların, evrenin ve bütün peygamberlerin efendisi olduğu gerçeğine işaret etmiş, hadîsin anlamına uygun bir



beyit söylemiştir.

3.1.2 Hayru'l-Halâ'ik

İmâm-ı A'zam, kasidesinin ikinci beytinde de Hz. Peygamber'e "Hayru'l-halâ'ik/Yaratılanların en hayırlısı" diyerek onun bu isimle anıldığını zikreder:

V'allahu yâ hayre'l-halâ'ik inne li

Kalben meşûken la-yerûmu sivâkâ (b. 2)

"Ey yaratılanların en hayırlısı! Allah'a yemin olsun ki, senden başkasını istemeyen, sana şevk duyan bir kalbim var."

3.1.3. Tâhâ

Tâhâ, Kur'ân-ı Kerim'in 27. suresinin adı ve bu surenin ilk âyetidir. Hurûf-ı mukattaadandır. Değişik tefsirleri vardır. Hz. Muhammed'in hurûf-ı mukattaadan olan isimlerindedir. Hz. Peygamber, na'tlarda bazen bu isimle anılır. İmâm-ı A'zam da bu isimle Hz. Peygamber'e seslenmiştir. Yüce Peygamber'e hitaben, tüm peygamberleri aşarak onların önüne geçtiğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe bu söylemini dile getirirken kaynağını, Kur'ân-ı Kerim'de geçen İsrâ Sure'sinin ilk âyetinden ve bu âyetle gerçekleştirilen gece yürüyüşünü destekleyen hadîslerden alır. Bilindiği gibi İsrâ, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in hicretten bir buçuk sene önce, Recep ayının 27. gecesinde Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya bir mucize olarak geceleyin götürülmesi olayına denir. Bu husus, Kur'ân'da açıkça bildirilmiştir (İsrâ, 17/1). Kur'ân'ın 17. suresinin adı da İsrâ'dır (Karagöz 2006: 327; İsmail Hakkı Bursevî 2008: 16/436). Hz. Peygamber bir hadîsinde şöyle buyurmuştur: "*Ben Muhammed'im, Ahmed'im, Fâtih'im, Kâsım'im, Haşir'im, 'Akib'im, Mahi'yim, Müddesir'im, Tâhâ ve Yâsîn'im.*" (Suyûtî 1403: 8/551).

Ebû Hanîfe'nin kasidesinde yer alan; "*Peygamberlerin önüne geçtin.*" ifadesi bir hadîse dayandırılır. İsrâ ve Mi'râc konusunda Nesâî'nin Enes b. Mâlik'ten rivayetine göre Resullullah şöyle buyurmuştur: "*Merkepten büyükçe, katırdan küçükçe bir hayvan getirildi. Ayağını gözünün uzandığı noktaya kadar basardı. Ben onun üzerine bindim. Cibrîl aleyhisselâm vardı. Yürüdüm, Cibrîl; in ve namaz kıl, dedi. Ben de indim ve namaz kıldım. Nerede namaz kılyorsun biliyor musun? dedi. Taybe'de namaz kıldın, Hicret edilecek yer orasıdır, dedi. Sonra, in ve namaz kıl, dedi. Ben de indim, namaz kıldım. Nerede namaz kıldım? dedim. Tûr-i Sinâ'da. Allah Teâlâ'nın Musâ aleyhisselâm ile konuştuğu yerde, dedi. Sonra in ve namaz kıl,*

dedi. Ben de namaz kıldım. Nerde namaz kıldın biliyor musun? dedi. Beytül-lahm'de, İsrâ aleyhisselâm'ın doğduğu yerde, dedi. Sonra Beytül-l-mukaddes'e girdim. Benim için peygamberler toplandı. Cibrîl, beni öne sürdü ve onlara imam oldum (Nesâî 1992: Salât, 1; İbn Kesîr 1401: V/4-39).

Kur'ân ve hadîs'te anlatılanları Ebû Hanîfe kasidesinde şöyle ifade etmiştir:

Kad fukte yâ Tâhâ cem'e'l-enbiyâ

Turrân fe-subhâne'l-lezî esrâkâ (b. 36)

"Ey Tâhâ! Bütün peygamberleri geçtin. Bütün bunlar 'kulunu geceleyin götüren (Allah) münezzehtir' (ayetiyle miraçta) gerçekleşti."

3.1.4. Yâsîn

Hz. Peygamber'in hurûf-ı mukattaadan olan bir ismi de Yâsîn'dir. Ebû Hanîfe, yüce peygamberi bu isimle anarken, O'nun ezeli ve ebedi üstünlüğünü, sakinliğini ve her yönden mükemmelliğini belirtmek için kainatta bir benzerinin bulunmadığını vurgulamıştır. Levlâke hadîsiyle, "*Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik.*" âyet-i celîlesinin anlam dünyasını iyi bilen İmâm-ı A'zam, âlemde onun bir eşi ve benzeri olamayacağını söylerken, hadîs ve Kur'ân ekseni, bir gerçeği de ifşa etmiş olur:

V'allahu Yâsîn mislûke lem-yekun

Fi'l-âlemîne ve hakkı men nebâkâ (b. 37).

"Ey Yâsîn! Seni haber verenin doğruluğuna, doğru haber verdiğine ve Allah'a yemin ederim ki senin benzerin âleme gelmedi/âlemde olmadı."

3.1.5. Müddesir

Ebû Hanîfe, kasidesinde Hz. Muhammed'in isimlerini saymaya devam eder. Bu isimlerden biri de Müddesir'dir. Evrende eşi ve benzeri olmayan Peygamber'in sıfatlarını sayıp dökmek kolay olmayacaktır. Ebû Hanîfe, Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha ve Ka'b b. Züheyr gibi İslâmî dönem şairleri başta olmak üzere pek çok şairin, Hz. Muhammed'in sıfatlarını söylemelerine rağmen, bu konuda yetersiz kaldıkları ve yorgun düştükleri düşüncesindedir:

'An vâfike's-şu'arâ'u yâ müddesir

'Acezû ve kellû min sıfâtı 'ulâkâ (b. 38)

"Ey Müddesir, şairler senin vâfını (yazmaktan) aciz kaldılar, yüce sıfatlarını (söylemekten) yorgun düştüler."

Ebû Hanîfe, Hz. Muhammed'in vâf-ı zatıyla medh ü senasının şairler tarafından anlatılmayacağını söyledikten sonra, "*Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, deniz(ler) de (mürekkep olsa)*



arkasından yedi deniz (daha gelip) ona yardım etse de (Allah'ın kelimeleri yazılsa) yine (bunlar) tükenir, Allah'ın kelimeleri tükenmez." (Lokman, 31/27) âyetinden iktibas yaparak, yedi derya mürekkep olsa ağaçlar da kalem olsa senin vasfını dile getiremezler, anlatamaz diyerek duygularını ifade eder. Öyle ki Ebû Hanîfe, ins ü cinin bile senin vasfını anlatmaya güçleri yetmez diyerek bu duyguları daha da ileriye götürür:

V'allahi lev enne'l-bihâre midâduhum
V'eş-şu'bu eklûmun cu'ilne li'zâkâ (b. 41)

Lem-yakdiri'l-sekâlâni tecme'u nezreten
Ebedân ve mâ'stâ'û lehu idrâkâ (b.42)
"Allah'a yemin olsun ki (yedi) derya mürekkep, ağaçlar da kalem olsa (seni vasf edemezler)."
"Bütün ins ü cin bir araya toplansalar senin vasfını yazamazlar, seni idrak edemezler."

4. Diğer Peygamberler

Na'tlar, Hz. Muhammed'in üstünlüğünü belirtmek amacıyla yazılan manzumelerdir. Çok boyutlu olan bu üstünlüğün bir yönü de, diğer peygamberler arasındaki yerini belirtmektir. Bu tespit, başka bir ifadeyle karşılaştırma, yapılırken na'tlarda pek çok peygamberin adına yer verilir ve bu peygamberlerle Hz. Muhammed arasında bir bağlantı kurularak yüce Peygamber'in üstünlüğü ortaya konulur. Ebû Hanîfe, kasîdesinde beş peygamberden bahseder. İmâm-ı A'zam bu peygamberlerin bilinen yönlerine gönderme/telmih yaparak, Hz. Muhammed'le olan bağlantılarını ortaya koyar ve Peygamber'in üstünlüğünü bir kez daha kanıtlamış olur.

4.1. Âdem (as)

Bilindiği gibi Hz. Âdem yasak olan ağaca yaklaşip ondan yediği için cennetten çıkarılmış ve yeryüzüne indirilmiştir. Bu olay, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilmiştir: "Dedik ki: *"Ey Âdem, sen ve eşin cennette oturun, ondan dilediğiniz yerde bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz! Derken şeytan onların ayağını oradan kaydırды, içinde buldukları nimet yurdundan çıkardı."* (Bakara, II/35-36).

Hz. Âdem, cennetten yeryüzüne indirilince hem üzülür hem de hatasını anlar. Tövbe ederek Allah'a bağışlanması için niyazda bulunur. Bu husus na'tlarda çok işlenen konuların başında gelir. Ebû Hanîfe de bu konuyu ele alarak hem Hz. Âdem'in "zelle"sini yani yaptığı hatayı dile getirmiş, hem de A'râf suresinde ki yedinci âyette yer alan bağışlanma isteğinden hareketle affedilmesini söylemiştir. Ebû Hanîfe, tövbenin Hak Teâlâ

tarafından kabul edilmesini, çok güzel bir hüsn-i ta'lîl örneği vererek Hz. Muhammed'in vesile kılınmasına bağlamıştır:

Ente'le-lezî lemmâ kad tevessele Âdemu
Min zelletin bike fâze ve'hve ebâkâ (b. 9)
"Senin atan (olan) Hz. Âdem yaptığı yanlıştan, senin tevessülün sayesinde kurtuldu/affedildi."

4.2. İbrâhîm (as)

Ebû Hanîfe, Hz. İbrâhîm'in de kıssasına yer vermiş, O'nun Nemrut tarafından ateşe atılması ve ateşin serin "Biz de: Ey ateş, İbrâhîm'e serin ol!" dedik" (Enbiyâ, XXI/69) olup cennet misali bir gül bahçesine dönmesini na'tında işlemiştir. Na'tlarda ateşin sönüp cennet misali bir gül bahçesi olması, Hz. Peygamber'in nuruna veya rahmetine dayandırılır ve Hz. İbrâhîm'in gerçekte yüce Peygamber'in aşkıyla yandığı kabul edilir (Yeniterzi 1993:330). Aynı duyguların Ebû Hanîfe tarafından da dillendirildiğini görürüz. İmâm-ı A'zam, Kur'ân'da yer alan bu olayı Hz. Peygamber'le ilintilemiş, Hz. İbrâhîm'in yüce Peygamber'in adını anarak dua etmesini ateşin serin olmasına, nuruyla da ateşin sönmesine sebep olduğunu edebî bir şekilde ifade etmiştir:

Ve bike'le-halîlu de'â fe-'âdet nâruhu
Berden vekad hamedet bi-nûri senâkâ (b. 10)
"Halîl (sıfatlı İbrâhîm) senin adınla dua edince, (içine düştüğü) ateşi eski haline döndü/serin oldu."

4.3. Eyyûb (as)

Ebû Hanîfe'nin kasîdesinde zikredilen bir başka peygamber de Hz. Eyyûb'dur. Eyyûb Peygamber, başına gelen musibetlere katlanıp, başka bir ifade ile sabredip, onca belaya rağmen şükretmesiyle bilinir. O'nun bu sıkıntılardan kurtulmasını İmâm-ı A'zam, Hz. Peygamber'in adını zikrederek duada bulunmasına bağlar:

Ve-de'âke Eyyûbun li-durrin messelu
Fe-uzîle 'anhu'd duru hîne de'âkâ (b. 11)
"Eyyûb (Peygamber) başına gelen bela için senin adını anarak, dua edince onun sıkıntısı uzaklaştırıldı."

4.4. İsâ (as)

Hz. İsâ, Ebû Hanîfe'nin na'tında yer alan diğer bir Peygamber'dir. O, İsâ Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm ve İncil'de yer alan, Hz. Muhammed'in hadîslerinde de ifade edilen Hz. İsâ'nın Peygamber'i müjdelemesini, onun güzel sıfatlarını bildirmesini kasîdesinde işlemiştir. İmâm-ı A'zam'ın na'tında yer verdiği ve İsâ Peygamber'in Hz. Muhammed'i müjdelediği konu, Hz. İsâ'nın ağzından Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilmiştir : *"Haturla ki*



Meryem oğlu İsa da ' Ey İsrailoğulları ben size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir elçiye müjdeleyici olarak (geldim), demişti. Fakat o, kendilerine apaçık deliller getirince: 'Bu, apaçık bir büyüdür' dediler." (Saf, 61/6).

İsa Peygamber'in yüce Peygamber'i müjdeleyici ifadelerine benzer ifadeler, Hz. İbrâhîm tarafından da tekrar edilmiştir. İbrâhîm Peygamber'in Rabbine yaptığı bir duayı Kur'an-ı Kerim şöyle anlatır: *"Rabbimiz, onlara kendi içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder."* (Bakara, 2/129)

Bu iki büyük Peygamber'in sözleri, hadîsler tarafından desteklenmiştir. Hz. Muhammed de; *"Ben Hz. İbrâhîm'in duası, Hz. İsa'nın müjdesi ve annemin rüyası sonucu dünyaya geldim."* buyurmuştur (Ahmed b. Hanbel 1992: 5/262). Kur'an'da ve hadîste geçen bu gerçeği Ebû Hanîfe na'tında işlemiştir:

Ve bike'l-Mesihu atî beşîrân muhbirân

Bi-sıfatı husnike mâdihân li-alâkâ (b. 12).

"Mesih (olan İsa Peygamber) senin (geleceğinin) müjdesini haber verdi. Senin güzel sıfatlarınla yüceliğini medhetti."

4.5. Mûsâ (as)

Na'tta geçen peygamberlerden biri de Hz. Mûsâ'dır. Mûsâ Peygamber, sıfat ve mucizeleriyle na'tlarda yer alır. Na't yazan her şair, bu özelliklerini manzumelerine taşımıştır. Ebû Hanîfe de, Mûsâ Peygamber'e kasidesinde yer vermiştir. Bu yer veriş, diğer na't yazan şairlerin şiirlerinde yer almayan bir özellik arz eder. Başka bir ifade ile Ebû Hanîfe na'tında Hz. Mûsâ ile ilgili olarak her şairin şiirinde yer verdiği özellikleri yerine, yok denecek kadar az kullanılan bir özelliğini işlemiştir. Bu özellik, bütün peygamberler gibi Hz. Mûsâ'nın da peygamberin sancağı altında toplanmasıdır. Bu durum na'tta şöyle ifade edilmiştir:

Ve kezâke Mûsâ lem-yezel mütevvessillâ

Bike fi'l-kıyâmeti muhtemin bi-hamâkâ

"Mûsâ (Peygamber) da kıyamet gününde senin vesilenle senin livâ-i hamdine sığınacaktır."

5. Mucize

Ebû Hanîfe, övgüsünü yaptığı Hz. Muhammed'in gösterdiği mucizelere de yer vermiştir. İstılahta mucize, insanların benzerini meydana getirmekten aciz kalacakları ve adeta meydan okuma şeklinde, peygamberlik iddiasında bulunan zattan âdetin

hilafına ve tabiat kanunlarının aksine olarak zuhur eden harikulade olaylara denir. Asıl maksadı, peygamberin nübüvvet davasını ispat ve doğrulamaktır. Mucize gerçekte Allah'ın fiilidir, "peygamber mucizesi" denilmesi, mecazidir (Karaman, Ank. 2006: 455).

Hz. Peygamber'in nübüvveti esnasında ortaya koyduğu mucizeler, manevî (aklî), maddî (hissî) ve haberî olmak üzere üç şekilde sınıflandırılmıştır. Ebû Hanîfe, Hz. Muhammed'in gösterdiği üç mucize şekline de kasidesinde yer vermiştir. İmâm-ı A'zam: 'Mu'cizatü'n e'cezet 'leke kullil-verâ/İnsanların tümünü aciz bırakan mucizelerin vardır." (b. 15) diyerek, Hz. Peygamber'in mucizelerini sıralamaya başlar. Burada kasîde içerisinde yer alan mucizelerin bazılarına yer vereceğiz, diğerlerinin de sadece konusundan bahsedeceğiz.

5.1. Pişmiş Koyunun Zehirli Olduğunu Haber Vermesi ve Kertenkelenin Konuşması

Ebû Hanîfe, bu iki mucizeyi bir beyit içerisinde ele almıştır. Ebû Hureyre'nin bildirdiğine göre, Hayber'in fethinden sonra bir Yahudi kadın, Hz. Peygamber'i yemeğe davet ederek O'na ve yanındakilere kuzu eti ikram eder. Peygamber ondan bir lokma aldıktan sonra; *"Bu et bana zehirli olduğunu haber veriyor, sakın ondan yemesin."* diyerek, yemekten el çekmiştir, kadın da suçunu itiraf etmiştir (Sahîh-i Buhârî 1991: VIII/44). Bir bedevi, eklediği kertenkeleyle birlikte Hz. Muhammed'in yanına gelir ve kertenkele Peygamber'i doğrularsa, O'na iman edeceğini söyler. Peygamber'in huzuruna gelen kertenkele Allah'a ve Resulüne iman etmiştir (Kadı İyaz 1993: 308). Ebû Hanîfe'nin işaret ettiği bu iki mucize de hissî (maddi) mucizedir:

Nataka't-ta'âmû bi-semmihi leke mu'linân

Ve'd-dabbu kad lebbâke hîne lukâkâ (b. 16).

"Ey Muhammed! Yediğin yemek konuşarak sana zehirli olduğunu açıkça söyledi. Kertenkele de senin çağrına karşılık vererek senin (huzuruna) geldi."

5.2. Kurt ve Geyiğin Konuşması

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in hayvanlarla ilgili hissî mucizelerinden kurt ve geyiğin dile gelmesine de yer vermiştir. Hz. Muhammed bir gün ovadayken, bir Arabin yakaladığı geyik konuşmuş, yavrularını emzirip gelmek koşuluyla izin istemiş (Kadı İyâz 1993: 313). Bir bedevi Peygamber'in sabah namazını kıldıktan sonra birbiriyle boğuşan kurt grubuyla karşılaşır. Bu gruplardan birine, karşı



tarafa yediklerinden vermesini ister, kurtlar da bu yiyeceklere ihtiyaçları olduğunu söyledikten sonra uluyarak oradan uzaklaşırlar (Dârimî 1407: Mukaddime, 4, I/12).

Ve'z-zi'bu câ'eke ve'l-gazâlehu kad etet

Bi-ke testecîru ve tahtemî bi-himâkâ (b. 17)

"Kurtlar ve geyikler sana geldiler; senin himayene sığındılar."

5.3. Devenin Şikâyet Konuşması

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilen bir hadîse göre, Hz. Peygamber, bir bahçeye girer. O'nu gören bir deve, Peygamber'in huzuruna gelip sahibinden şikâyetçi olur. Resulullah, deve sahibine; "Bu deve, çok çalıştırıldığından ve kendisine az alaf verildiğinden yakınıyor." der (Dârimî 1407: Mukaddime, 4, I/10-11; Kadı İyâz, s. 312).

Ve-kezâ'l-vuhûşu etet ileyke ve sellemmet

Ve şekâ'l-be'îru ileyke hîne re'ekâ (b. 18).

"Vahşi hayvanlar gelip sana selam verdi. Azgın deve de seni gördüğünde sana şikâyette bulundu."

5.4. Parmaklarından Suların Akması ve Taşların Tesbih Etmesi

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinden sayılan parmaklarından/avuçlarından sular akması ve avucundaki taşların tesbih etmesi olayını da bir beyit içerisinde işlemiştir. Peygamber'in su ile ilgili mucizelerine dair çok rivayetler vardır. Bunlar içerisinde en önemlisi Hubeydiye'de ashâbın susuzluk nedeniyle büyük bir sıkıntı yaşaması veya namaz vakti geldiğinde abdest almak için yeterli su bulunmadığı zaman gösterilen mucizedir. Hz. Peygamber, bir tulumun veya tasın içindeki az miktardaki suya elini daldırması, daha sonra sular parmaklarının arasından fışkıran/akan su ile ashâbın abdest almış veya doyana kadar su içmişlerdir. Orada bulunanlardan Salim b. Ebû'l-Ca'd, sudan bin beş yüz kişinin yararlandığını söylemiştir (Dârimî 1407: Mukaddime, 5, I/15). Bu mucize Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Mes'ûd, Amr b. Mürre tarafından rivayet edilmiştir.

Hz. Peygamber'in avucunda taşların tesbihi mucizesi de, Abdurrahman el-Fihri tarafından rivayet edilmiştir. Huneyn savaşında Müslümanlar zor durumda kalınca Allah Resulü, yerden bir avuç çakıllı toprak alır, düşmana doğru atar ve her kesin gözü ve ağzı toprakla dolar. Düşmanlar, başları üzerinde taşların çıkardığı sesleri duyarlar (Ahmed b. Hanbel 1992: 5/286).

Ve'l-mâ'u fâde bi-râhateyke ve sebbeheth

Ve samme'l-hesâ bi'l-fadli fi-yumnâkâ(b. 20).

"Su, senin avuçlarından taşıp aştı. Çakıl taşları da (senin) fazlınla elinde tesbih etti."

5.5. Bulutun Gölgelemesi ve Hurma Kütüğünün Ağlaması

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'e ait, başının üstünde bir bulutun gölge görevi yapması ve hurma kütüğünden ağlama sesi duyulması mucizesine de kasidesinde yer vermiştir. Bulutun gölgelemesi iki şekilde rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber, sütanesi Halime'nin yanındayken dışarı çıktığında, gökyüzünde bir bulut başının üzerinde O'nu gölgeler, gittiği her yerde takip ederdi. Yine Hz. Muhammed, amcası Ebû Tâlib'le Şam'a ticarete giderken Rahib Bahira'nın bulunduğu yerde konaklar. Rahib, yol boyunca Peygamber'in başının üzerinde onu gölgeleyen bir bulutun bulunduğunu ve konakladığı yerde ağacın gölgesinin O'na doğru eğildiğini rivayet etmiştir (Tirmizî 1992: Menâkıb, 3, 5/590).

Câbir b. Abdullah el-Ensârî anlatıyor: Hz. Peygamber bir hurma kütüğüne dayanarak hutbe verirdi. Mescide minber yapılıncaya, Peygamber hutbesini oradan vermeye başladı. Bunun üzerine kütük, yavrulu deve gibi inledi. Resulullah, minberden indi ve eliyle hurma kütüğünü okşadı, ona bir şeyler dedikten sonra ağlama kesildi (Dârimî 1407: Mukaddime, 6, I/16-19):

Ve aleyke zelleti'l-gamâmetu fi'l-verâ

Ve'l-ciz'u henne ilâ kerîmi lukâkâ (b. 21).

"Bir parça bulut başının üzerinde seni gölgeledi. Hurma kütüğü/ağacı sana yakın olmak (için) inledi."

5.6. Mekke'nin Fethi ve Ahzâb Günü

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'e ait haberî mucizelere de kasidesinde yer vermiştir. Mekke'nin fethi ve İslâm'ın tebliğinde meydana gelen savaşlarla ilgili açıkladıkları olay ve haberler, haberî mucizelerdir. Ebû Hanîfe, Mekke'nin fethi ve çok yardımlar gördüm dediği Ahzab savaşına, kasidesinde haberî mucizeler olarak yer vermiştir. Ahzab, diğer adıyla Hendek ve Kureyzaoğulları gazvesi adıyla bilinen savaş, hicretin beşinci senesinde Şevval ayında meydana gelmiştir. Yahudilerle müşrikler birleşerek Medîne'yi yok etmek isteğiyle şehri kuşattılar. Şehirde bir korku havası oluştu. Kur'ân-ı Kerîm, bunu: "Hani onlar size hem üstünüzden, hem alt tarafınızdan gelmişlerdi. O vakit gözler yerinden kaymış, yürekler de ağza/gırtlaklara gelmişti. İşte orada mü'minler imtihan edilmiş ve şiddetli şekilde sarsılmışlardı..." (Ahzab, 33/9-15).



Medîne'de Müslümanlar, çok zor durumdayken görülmeyen askerler iş başında idi. Yüce Allah, Ahzab orduları üzerine bir rüzgâr ve görünmeyen ordular yani melekleri gönderdi ve bu melekler çadırların kazıklarını söktü, iplerini kopardı, ateşleri söndürdü, kazanları devirdi, atları da paniklettiler. Yüce Allah üzerlerine korkuyu sardı (İmâm Kurtubî 2002: 14/29-49). Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, şöyle buyuruyor: *"Ey iman edenler! Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın, hani sizlere ordular gelmişti. Biz de üzerlerine bir rüzgâr ve göremediğiniz ordular göndermiştik. Allah, ne yaptığımızı çok iyi görendir."* (Ahzab, 33/9). Kısa sürede Ahzab orduları geri çekilir. Ebû Hanîfe, bu olaya kasidesinde şu şekilde yer vermiştir:

Ve'l-fethu câ'eke fethike Mekkete

Ve'n-nasru fi'l-Ahzâbi kad vâfâkâ (b. 34).

"Mekke'nin fetih gününde sana (Allah Teâlâ) fetih ve nusret verdi. Ahzab (gününde de) bol bol/binlerce yardım geldi."

5.7. Meleklerin Yardımı

Hz. Peygamber'in haberî mucizelerine bir örnek de, Bedir savaşında gerçekleşen olaydır. Bedir savaşı, hicretin on sekizinci ayında, Ramazan ayının on yedinci günü gerçekleşmiştir (14 Mart 624). Savaş, Müslümanların zaferiyle sonuçlandı. Müşriklerin sayıca üstün olduğu bir savaşta Allah, melekleri ile Peygamber'ine ve müminlere bu savaşta yardımcı olmuştur (İbn Hişâm trs. : II/613). Sayıca az olan Müslümanların imdadına önce üç bin, sonra beş bin melek yardım edince, denge müminlerin lehine bozuldu, az olan Müslümanlar çok, çok olan müşrikler azınlık durumuna düştüler. Bu olay Kur'ân'da şöyle geçer: *"And olsun ki siz, düşkünler iken Bedir'de Allah size zafer vermişti. Allah'tan korkun ki, şükretmiş olasınız. Hani sen, Mü'min'lere: 'indirilmiş üç bin melek Rabbinizin size yardım etmesi yetmez mi?' diyordun. Evet, sabreder, sakınırsanız ve onlar da hemen üzerinize bu cihetlerden gelirlerse, Rabbiniz size nişanlı beş bin melek yardım edecektir."* (Âl-i İmrân, 3/123-125):

Fî- yevmi Bedrin kad etekte melâ'ikun

Mîn indî Rabbike fe-etelet adâkâ (b. 33).

"Bedir gününde Allah katından sana melekler geldi ve düşmanların azınlıkta kaldı."

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'e ait başka mucizeleri de kasidesinde işlemiştir. Bunlar şunlardır: Toprakta yürüdüğü zaman ayak izinin çıkmaması, taşa bastığı zaman da ayaklarının taşa gömülmesi (b. 22). Hastalara şifa vermesi, hayvanların kırıldığı, ellerin kuruduğu bir cuma günü Allah'a

yalvararak yağmur yağması ve yeryüzünün bereketlenerek ihya olması (İbn Mâce 1992: İkâmet, 154 'I/404) (b.23). Bedir savaşında gözbebeği yerinden çıkan ve kör olan Katâde b. Nu'mân'ın yerinden çıkan gözünü yerine koyup eliyle sıvazlaması üzerine tekrar görmeye başlaması (İbn Hacer Askelânî trs: 3/229) (b. 24). İbn Afrâ diye tanınan Mu'âz b. Haris, Bedir savaşında ağır yaralanır. Hz. Peygamber, dua ederek elini dokundurur ve İbn Afrâ da şifa bulur (İbn Hacer Askelânî trs: 3/428) (b. 25).

Hayber savaşından önce Hz. Alî'nin ağrıyan gözüne Hz. Peygamber, ağzının tükürüğünü sürer ve gözü rahatlar (Ahmed b. Hanbel 1992: 5/53-54) (b. 26). Hz. Peygamber, Câbir'in oğlu için dua eder, Allah'tan yardım ister. Allah da Resulünü razı etmek için çocuğu diriltir (Kadı İyâz, s. 317) (b. 27). Asıl adı Atike bint Hâlid olan Ümmü Ma'bed'in sütü kuruyunca koyuna el sürmesi neticesinde koyundan sütün gelmesi/fışkırması (İbn Hişâm trs. : 2/487; İbn Hacer Askelânî trs.: 4/498) (b. 27).

6. Hz. Peygamber'in Diğer Peygamberlere Üstünlüğü

Hz. Muhammed son Peygamber'dir. Bütün insanlığa rahmet olarak gelmiştir. Âlem O'nun için yaratılmıştır. Bu gerçeği herkesten daha çok kavrayan Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in kıyamette, şefaathetkinin yalnızca O'na verildiği ve ümmetini livâ-i hamd denilen sancağının altına, başka bir ifadeyle şefaatinin gölgesine alacağı gerçeğinden hareket ederek, Hz. Muhammed'in üstünlüğünü benimsemiş ve bunu na'tına yansıtmıştır.

6.1. Şefaathetkin

Ebû Hanîfe'nin na'tında dile getirdiği önemli bir husus da, Hz. Muhammed'in ümmeti için şefaathetkinidir. İstilahta, ahirette günahkâr müminlerin affedilmesi, günahı olmayanların daha yüksek derecelere erişmesi için peygamberlerin, Allah'a yalvarmaları, dua etmeleri ve günahlarının bağışlanmasını istemeleri (Karaman 2006: 614) demek olan şefaathetkin, Hz. Peygamber'in kıyametteki üstünlüğü vurgulamak için kullanılan dinî bir terimdir.

Hz. Peygamber, bir hadisinde ümmetinin günahkârlarına şefaathetkinini haber vermiştir: *"Her peygamberin kendisine has ve kabule mazhar olan bir duası vardı. Onunla Allah'a dua etmiştir. Ancak ben duamı ahirette ümmetime şefaathetkin etmek için saklıyorum, ümmetinden şirk koşmadan vefat eden herkes buna nail olacaktır."* (İbn Mâce 1992: Zühd, 27). Samimi bir Müslüman olan İmâm-ı



A'zam Ebû Hanîfe, Peygamber'in hadîsinin ruhuna uygun olarak kasîdesinde bu durumu şöyle dile getirir:

Ente'l-lezî fi-nâ se'elte şefâ'atü

Nâdâke rabbuke lem-yekün lisivâkâ (b. 8)

"Bizim için Rabbinden şefaât istedin. Rabbin de kabul edip senden başka (kimseye) vermedi."

6.2. Livâ-i Hamd//Makâm-ı Mahmûd

İslâm'da Kur'ân ve hadîse dayalı olarak, Hz. Muhammed'in Allah'tan şefaât için izin aldığı zaman ümmeti onun şefaatinin gölgesine sığınacak ve Liva-i Hamd adı verilen sancağın altında toplanacak düşüncesi benimsenmiştir. Hadîslerdeki açıklamalara bakılırsa, Allah'a yakın olma mertebesini elde eden insanlar için, Livâ-i Hamd, şefâat-i kübrâ makamıdır. Zira Hz. Peygamber'e inanan ve onun sünnetini eksiksiz yerine getirenler, kıyamet gününde bu bayrağın altında toplanacaklardır. Çünkü Allah kıyamet gününde Hz. Muhammed'i şefaât edecek bir makama ulaştıracaktır (Karaman 2006: 398; Yeniterzi 1993: 303). Şu âyet buna delil olarak gösterilmektedir: "Gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsus bir nafile olarak namaz kıl. Böylece Rabbinin seni, övgüye, değer bir makama gönderebileceğini umabilirsin" (İsrâ, 17/79).

Yukarıda geçen "övgüye değer bir makam", İslâm bilginleri tarafından "Makâm-ı Mahmûd" olarak benimsenmiştir. Makâm-ı Mahmûd; Peygamberimiz'in ahirette ümmetine şefaât makamıdır (Sahîh-i Buhârî 1991: XI/128). Peygamberimiz, "Bu, ümmetime şefaât edeceğim makamdır." demiştir (Sahîh-i Buhârî 1991: II/574). Bu şefaât, sadece ümmeti değil Peygamberleri de kuşatıp içine alacak şekilde genişlediğini, onların livâ-i hamd sancağının altında toplandıklarını hadîslerden öğreniyoruz. Ebû Hanîfe, livâ-i hamdi bu anlamda benimsemiş ve Peygamberlerin, insanların, resullerin, meleklerin Hz. Muhammed'in sancağı altında toplanacağına inanmış, bu inancı da yazdığı kasîdesine yansıtmıştır:

Ve'l-enbiyâ'u ve kullü hulike fi'l-verâ

Ve'r-rusulu ve'l-emlâku tahte livâkâ (b.14)

"Peygamberler, tüm insanlar, resuller ve melekler senin sancağının altında (toplanacak) dir."

7. Mi'râc

Ebû Hanîfe'nin na'tında yer verdiği konulardan biri de "Mi'râc"dır. "İsrâ" kelimesiyle anılan Mi'râc hadîsesi, Kur'ân'da şöyle ifade edilmiştir: "Bir gece kendisine âyetlerimizden bir kısmını gönderdim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan

çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah, noksan sıfatlardan münezzehtir. O, gerçekten işitendir, görendir" (İsrâ, 17/1).

Ebû Hanîfe, yazdığı na'tında Mi'râc hadîsesinden de bahsetmiştir. O, ayrıntıya girmeden Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiği şekliyle bu hadîseyi ele almış ve şairane bir ifade biçimiyle iki beyit içerisinde duygularını beyan etmiştir. Peygamber'in göğe yükseldiğini, gök katmanlarının O'nu karşılamak üzere süslendiğini dile getirmiş ve hüsn-i ta'lîl sanatına verilebilecek en güzel beyit sayılacak şekilde bunu dile getirmiştir. Yine O, Cenâb-ı Hakk'ın sevgili kulu Hz. Muhammed'i "Es-selâmu aleyke eyyuhâ'n-nebiyyü ve Rahmetu'llahi ve berekatuhu" diyerek selamladığını da söylemiştir:

Ente'l-lezî lemmâ rufite ilâ's-semâ'i

Bike kad semet ve tezeyyenet li-surâkâ (b. 6)

"Sen henüz gökyüzüne yükselmeden (gök) seni karşılamak için süslendi."

Ente'l-lezî nâdâke rabbuke merhâbân

Ve le-kad de'âke li-kurbihi ve hebbâkâ (b. 7)

"Rabbin seni çağırıp merhaba dedi ve seni (yanına) davet edip selamladı."

8. Levlâke

Ebû Hanîfe, "levlâk" hadîsi olarak bilinen kudsî hadîse kasîdesinde yer vermiştir. Bu hadîs kaynaklarda: "Levlâke levlâke le-mâ halaktu'l-eflâke/sen olmasaydın, sen olmasaydın (Ey Muhammed), felekleri yaratmazdım." şeklinde bilinir (Aclunî 1352: 2/164; Aliyyü'l-Kârî 1426: 288).

Ente'l-lezî levlâke mâ hulike emru

Kellâ ve lâ hulike'l-verâ levlâkâ (b. 4)

"Eğer sen olmasaydın hiç kimse yaratılmazdı. Hayır, sen olmasaydın âlem/kainât yaratılmazdı."

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'e yapılan bu hitabı kabullenerek onun zatını yüceltmış, evrenin yaratılışındaki tek amacın Hz. Muhammed'in yüce varlığı olduğunu açık bir şekilde dile getirilmiştir. Kainâtın, Peygamber'in ayakları altına serildiği, Hakk'ın Habib'ine olan sevgisinin anlatıldığı bu kudsî hadîsin lafzen, çok erken bir dönemde Ebû Hanîfe tarafından iktibas yoluyla kullanılması oldukça önemli ve ilginçtir. Başka bir ifade ile hemen her na'tta yer verilen bu hadîs-i kudsîyi şiirde kullanan ilk şair/kişilerden biri Ebû Hanîfe'dir.

9. Bedr//Dolunay

Sadru'l-İslâm döneminden itibaren "Şu'arâ-i Nebî" başta olmak üzere Müslüman şairlerin yer verdiği bedr teşbihi, Hz. Peygamber'in güzelliğini ifade



kullanılır. Ebû Hanîfe de Hz. Peygamber'in güzelliğini yansıtmak için ay ve güneş motifini kullanmıştır:

Ente'l-lezî min nûrike'l-bedri uktisâ

Ve'semsu muşrikaten bi-nûri behâkâ (b. 5)

"Ay/dolunay parlaklığını/ışığını senden aldı. Güneş de senden aldığı güzellikle (doğarak) etrafını ışıklandırdı/parlattı."

Ayın on dördüncü gecesine bedr/bedir denir. Türkçemizde bunun karşılığı dolunaydır. Ayın tam bir daire olarak dolgun, parlak görüldüğü evredir. Şairler tarafından ay ve güneş motifi, ay ile güneşin kendilerine özel hal ve vasıflarından hareketle güzellik unsuru olarak kullanılır. Teşbihteki asıl amaç; ışık, aydınlık, parlaklıktır. Şairler, tasavvur ve tahayyül yetenekleriyle bu teşbihleri bularak hünerlerini gösterirler. İmâm-ı A'zam, sahip olduğu hadîs birikimini şiire yansıtır ve Câbir b. Semûre'nin naklettiği, kendisinin de bildiği bir hadîsi, kasîdede şiirsel olarak ifade etmiştir.

Câbir, şöyle rivayet eder: "Allah resulünü mehtaplı bir gecede gördüm. Bir O'na bir de aya baktım. Resulullah'ın üzerinde kırmızı bir elbise vardı. Baktım O, aydan daha güzeldi." (Tirmizî 1984: Edeb, 47). Ayrıca Hz. Peygamber'in yüzünün aya benzetildiği, ay gibi yuvarlak/değirmi olduğu, sanki güneşin onun yüzünde gezdiği gibi ifade edilen başka hadîsler de vardır (Ahmed b. Hanbel 1992: II/380). Eğer kâinat, Hz. Muhammed'in yüce varlığı için yaratılmışsa, beyitte dolunayın nurunu, güneş de parlaklığını Peygamber'den ödünç alması bir şairane ifade değil, gerçeğin tam olarak yansıtılmasıdır.

10. Ebû Hanîfe'nin Bireysel Şefaata İsteği: Na'tın Bitimi

Na't şairleri, genellikle kasîdelerinde Hz. Muhammed'i övmeye beşer gücünün yetmediğini sıklıkla vurgulamışlardır. Na't yamalarının nedenini Peygamber'in şefaatine nail olarak görmüşlerdir. Aynı duyguları Ebû Hanîfe de dile getirmiştir. Kasîdenin sonlarındaki dua kısmında üç beyit içerisinde Hz. Muhammed'in şefaatine yer vermiş, O'ndan başka kimsem yok diyerek Hz. Muhammed'in ikramını istemiş, gece gündüz sünnetinden ayrılmadığı Peygamber'inden mizanda şefaata etmesini dile getirmiş ve şefaati sayesinde onun sancağının altında haşr olacağını ummuştur:

Enâ tâmi'un bi'l-cûdi minke ve lem-yekûn

Li-Ebî Hanîfete fî'l-enâmi sivâkâ (b. 48)

"Ben (senden) ikramını çok istiyorum. Ebû Hanîfe için senden başka (derdine derman) kimse olmadı."

Fe'ec'el kirâye şefâ'aten lî fî gadin

Fe'esâ ekûn fî'l-haşri tahte livâkâ (b. 51)

"Yarın şefaatte bulunmaz senin bana ihsanın olsun. Haşr gününde sancağının altında olmayı ümit ederim."

Fe-'asâke teşfe'u fîhi inde hisâbihi

Fe-lekad gadâ mutemessikâ bi-'urâkâ (b. 49)

"Hesap gününde ona şefaata edersin. Çünkü sabah (akşam senin) sünnetini sınımsız tutmuştur."

Ebû Hanîfe, sünnetine dört elle sarıldığı, büyük bir kalbî muhabbetle bağlanıp sevdiği Peygamber'ine Allah'ın emrini de tutarak (Ahzâb, 33/56) salavat getirerek na'tını bitirir.

Sonuç

Kur'ân âyetleri inmeye başladığı andan itibaren yeni bir geleceğin de belirtilerini yansıtıyordu. Cahiliye şiiri, muhteva olarak İslâm'ın renklerine boyanıyor, yazılan her şiirde bu dini tebliğ eden Hz. Peygamber öne çıkıyor, medhiye amaçlı şiirler, Hz. Muhammed için yazılıyordu. Peygamber övgüsü, kasîdenin muhtelif yerlerinde beyit veya beyitler şeklinde kendini gösteriyor, İslâm dini ve bu dinin temsilcisini korumak ve savunmak maksadı taşıyordu. Kur'ân'daki Hz. Muhammed'i öven âyetler de şairlere ilham kaynağı oluyordu. Başka bir ifadeyle, Peygamber övgüsü için söylenen her beytin alt yapısını Kur'ân-ı Kerîm oluşturmuştur. Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik, Ka'b b. Züheyr, Abdullah b. Revâha başta olmak üzere tüm Müslüman şairler, ahlakını ve sıfatlarını Kur'ân'ın övdüğü âlemlere rahmet için gönderilen sevgili Peygamber'lerini medhetmeyi kutsal bir görev telakki etmişler, ileride Peygamberimize adanmış manzumeler olan ve adına na't ve bed'iyyât denilen, ayrıca başka adlarla da anılan türlerin doğuşuna zemin hazırlamışlardır. İslami dönem Hz. Peygamber övgüsü, sade, basit ve anlaşılır bir dille, tasannudan uzak bir şekilde söylenmiştir. Kasîde beyitleri içerisine sıkıştırılan Peygamber için söylenmiş medih şiirlerini, kasîdenin tüm beyitleri içerisine yayan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe olmuştur. Başka bir ifadeyle; başka bir örneği bulununcaya kadar, Hz. Peygamber'in özellikleri üzerine söylenen, Onu övmek için kaleme alınan şiirlere verilen bir türün adı olan na'tın ilk örneğini Ebû Hanîfe yazmıştır. Ebû Hanîfe, "Şu'arâ-yı Nebî"yi örnek alarak, kaynağında Kur'ân olan ve herkesin anlayacağı sade bir dille, tasannuya kaçmadan na't türünün ilk numunesini söylemiştir. Ebû Hanîfe, bu tür şiirlere ilk kez İslâm'ın temel referanslarında biri olan hadîsleri de katmış ve na'tların Kur'ân ve hadîs kaynaklı bir tür olmanın



yanında; bu manzumelerin sadece medih şiirleri olmayıp aynı zamanda Hz. Peygamber'den şefaht dileyen istişfa ve istimdâd muhtevalı şiirler olduğunu da göstermiştir. Ebû Hanîfe, bir na't türünün içeriğinin resmini çekerek nelerin görüntülenmesi gerektiğini de ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle, şiirin ve ileride bir na'tın nasıl yazılması gerektiğini ortaya koyarken; Peygamber sevgisini, Kur'ân ve hadîs dışındaki bilgi ve dokümanlara özellikle de İsrailiyata yer vermeden, abartıya kaçmadan, sanat gösterimine bulaşmadan, derin bilgisinin gerçek sınırlarının dışına taşırılmadan yapmış, âlim ve müctehid kişiliğine uygun olarak davranış tarzı ve yazım kuralı göstermiştir.

القصيدۃ النعمانیة للإمام ابی حنیفة النعمانی

القصيدۃ یدوا لی ان فیها توسلاً بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم¹

(1)

یا سید السادات جئتک قاصدا

أرجو رضاک و أحتمی بجماک

(2)

واللہ یاخیر الخلائق ان

لی قلبا مشوقا لا یروم سواک

(3)

و بحق جاهک انی بک مغرم

واللہ یعلم أننی أهواک

(4)

أنت الذی لولاک ما خلق امرؤ

کلا و لا خلق الوری لولاک

(5)

أنت الذی من نورک البدر أکتسی

والشمس مشرقة بنور بهاک

(6)

أنت الذی لما رفعت الی السم

ا بک قد سمت و تزینت لسراک

(7)

انت الذی نا داک ربک مرحبا

ولقد دعاک لقریه وحباکا

(8)

أنت الذی فینا سالت شفاعة

ناداک ربک لم تکن لسواک

(9)

أنت الذی لما توسل آدم

من زلة بک فاز وهوأ باک

(10)

وبک الخلیل دعا فعاتت ناره

بردا وقد خمدت بنور سنکا

(11)

ودعاک أ یوب لضر مسه

فأزیل عنه الضر حین دعا

(12)

وبک المسیح أتى بشیرا مخبرا

بصفات حسنک مادحا لعلاکا

(13)

وکذاک موسی لم یزل متوسلا

بک فی القيامة محتم بجماکا

(14)

والأ نبیاء وکل خلق فی الوری

والرسل والأ ملاک تحت لواک

(15)

لک معجزات أعجزت کل الوری

وفضائل جلت فلیس تحاکى

(16)

نطق النراع بسمه لک معلنا

والضب قد لباک حین أتاکا

(17)

والذئب جاءک والغزاة قدأتت

بک تستجیر وتحتمی بجماکا

(18)

وکذا الوحوش أتت إلیک وسلمت

وشکی البعیر إلیک حین راک

(19)

ودعوت أشجارا أتنک مطیعة

وسمعت إلیک مجیبة لنداکا

¹ Bu kaside metni internet ortamından
“download.sunnionlineclass.com” adresinden
indirilmiştir.



(20)
والماء فاض براحتيك وسبحت
صم الحصى بالفضل في يمناكا
(21)
وعليك ظللت الغمامة في الورى
والجدع حن إلى كريم لقاكا
(22)
وكذاك لا أثر لمشييك في الثرى
والصخر قد غاصت به قدماكا
(23)
وشفيت ذا العاهات من أمراضه
وملات كل الارض من جدواكا
(24)
1وردت عين قتادة بعد العمى
وابن الحصين شفيته بشفاكا
(25)
وكذا حبيب وابن عفر بعدما
جرحا شفيتها بلمس يداكا
(26)
و علي من رمد به داويته
في خير فشفى بطبيب لماكا
(27)
وسألت ريك في ابن جابر بعدما
أن مات أحياء وقد أرضاكا
(28)
و مسست شاة لأم معبد بعدم
ا ما نشفت فدرت من شفاكا ريقاكا
(29)
و دعوت عام التحط ريك معلنا
فانهال قطر السحب حين دعاكا
(30)
ودعوت كل الخلق فائقادوا الى
دعواك طوعا سامعين نداكا
(31)
و خفضت دين الكفر يا علم الهدى
ورفعت دينك فاستقام هناكا
(32)
أعداك عادو في القلب بجمعهم

صرعى وقد حرموا الرضا بجفاكا
(33)
في يوم بدر قد أتتك ملائك من
عند ريك قاتلت أعداكا
(34)
و الفتح جاءك يوم فتحك مكة
و النصر في الأحزاب قد وافاكا
(35)
هود و يونس من بهاك تجملا
و جمال يوسف من ضياء سناكا
(36)
قد فقت يا طه جميع الأنبيا
طرا فسبحان الذي أسراكا
(37)
و الله يا يسين مثلك لم يكن
في العالمين و حق من نباكا
(38)
عن وصفك الشعراء يا مدثر
عجزوا و كلوا عن صفات علاكا
(39)
انجيل عيسى قد أتى بك مخبرا
و لنا الكتاب أتى بمدح حلاكا
(40)
ماذا يقول المادحون وما عسى
أن تجمع الكتاب من معناكا
(41)
و الله لو أن البحار مدادهم
و الشعب أقلام جعلن لناكا
(42)
لم تقدر الثقلان تجمع نزره
أبدا و ما اسطاعوا له ادراكا
(43)
بك لي فؤاد مغرم يا سيدي
و حشاشة محشوة بهواك
(44)
فاذا سكت فنيك صمتي كله
و اذا نطقت فمادحا علياكا



(45)
و اذا سمعت فعنك قولاً طيباً
و اذا نظرت فما أرى إلا كالأكا

(46)
يا مالكي كن شافعي في فاقتي
اني فقير في الوري لغناكا

(47)
يا أكرم الثقلين يا كثر الغنى
جد لي بجودك و ارضني برضاك

(48)
أنا طامع بالجود منك و لم يكن
لأبي حنيفة في الأنام سواكا

(49)
فعاك تشفع فيه عند حسابه
فلقد غدا متمسكا بعراكا

(50)
فلأنت أكرم شافع و مشفع
ومن التجي بجماك نال رضاك

(51)
فاجعل قرأى شفاعة لي في غد
فعسى أرى في الحشر تحت لوكا

(52)
صلى عليك الله يا علم الهدى
ما حن مشتاق الى مثواكا

Kaynakça

- Abdullah b. Revâha (1973), *Dîvânu Abdillâh b. Revâha*, (nşr. Cemîl Sultan), Dîmaşk.
- Aclunî, İsmâ'il b. Muhammed (1352), *Keşfu'l- Hafâ*, Beyrut.
- Ahmed b. Hanbel (1992), *Müsned*, İstanbul.
- Aliyyü'l- Kârî (1426), *el- Masnû' fî Marîfeti'l-Hadîsi'l-i Mevdû'* (trc. A. Abû Gudde), Beyrut.
- Çiçekler, Mustafa (2006), "Na't" mad., *DİA*, XXXII, İstanbul.
- Dârîmî, Abdullâh b. Abdîrrahman (1407), *Sünen*, Beyrut.
- Demirayak, Kenan (2009), *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadru'l İslam Dönemi*, Erzurum.
- Ferazdak (1987), *Dîvânu Ferezdak* (nşr. Alî Fâ'ûr), Beyrut.
- Hassân b. Sâbit (1992), *Dîvânu Hassân b. Sâbit* (nşr. Yusuf İd), Beyrut.
- Hatravî, Muhammed (1984), *Medîne Fî-Sadri'l-İslâm ve'l-Hayatü'l-Edebiyye*, Dîmaşk.
- Hazer, Dursun (2008), *Hz. Peygamber'in Şairleri*, Ankara.
- İbn Hacer Askelânî (trs), *İsâbe Fî Temyîz-i Sahâbe*, Beyrut.
- İbn Hişâm (trs), *Sîretu'n-Nebeviyye* (nsr. Mustafâ es-Sakkâ ve diğeri), Mısır.
- İbn Kesîr, Ebûl Fidâ İsmâil (1401), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd (1992), *Sünen*, İstanbul.
- İmam Kurtubî (2002), *Câmi'u Li-Ahkâmî'l- Kur'an* (trc. Beşir Eryarsoy), İstanbul.
- Durmuş, İsmail (2004), "Methiye" mad., *DİA*, İstanbul.
- İsmail, Hakkı Bursevî (2008), *Ruhu'l-beyân Tefsiri*, (trc. Ömer Faruk Hilmi), İstanbul.
- Ka'b b. Melîk (1997), *Dîvanu Ka'b b. Mâlik el-Ensârî*, (nşr. Mecîd Tarad), Beyrut.
- Ka'b b. Zühayr (1997), *Dîvanu Ka'b b. Zühayr* (nşr. Alî Fâ'ur), Beyrut.
- Kadı İyaz (1993), *Şifâ-i Şerîf* (haz. Naim Erdoğan-Hüseyn Erdoğan), İstanbul.
- Karagöz, İsmail (2006), "İsra", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara.
- Karaman, Fikret (2006), "Lîvâ-i Hamd", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara.
- Karaman, Fikret (2006), "Mucize", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara.
- Karaman, Fikret (2006), "Şefaât", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara.
- Mübârek, Zeki (1354), *el-Medâyihu'n-Nebeviyye Fî'l-Edebi'l-Arabî*, Kahire.
- Müleyci, Hasan Hamis (1986), *Edeb ve'n-Nüsûs*, Riyad.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb (1992), *Sünen*, İstanbul.
- Sahîh-i Buhârî (1991), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi* (trc. Kamil Miras), Ankara.
- Sancak, Yusuf (1999), *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Erzurum.
- Suyûtî, Celâluddîn (1403), *Durru'l-Mensûr Fî'l-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ (1984), *Sünen*, İstanbul.
- Yeniterzi, Emine (1993), *Divan Şiirinde Na't*, Ankara.
- Yeniterzi, Emine (2006), "Türk Edebiyatında Na't", *DİA*, İstanbul.



Yrd. Doç.Dr. İbrahim Ethem POLAT

1968 Samsun doğumlu. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünden 1993 yılında mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde "İslam Öncesi Hanîf Edebiyatı" konulu Yüksek lisans tezini 1996 yılında tamamladı. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde Araştırma Görevlisi oldu ve burada "Arap Edebiyatında Haçlı Seferleri" konulu Doktora teziyle Doktor unvanı elde etti. 2006-2011 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesinde Eski Türk Edebiyatı Bölümünde Yardımcı Doçent Doktor olarak görev aldı. Aynı Üniversitede Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü kuruluşunda yer aldı ve bu bölümde üç yıl görev yaptı. 2014 yılı itibariyle Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Arap Dili Eğitimi Bölümünde Yardımcı Doçent Doktor unvanıyla öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir. Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler, Evliya Çelebinin İzinde Kudüs Seyahatnamesi kitaplarının yanı sıra Arap Dili ve Edebiyatı, Türk İslam Tarihi konularında pek çok makale ve uluslararası bildirileri yayınlanmıştır.

İmâm-ı A'zam'ın Künyesi “Ebû Hanîfe” nin Mana ve Menşeiini Tarihî ve Edebî Metinlerle Anlamlandırma

Hanefî mezhebinin kurucu imamının asıl adı Nu'mân b. Sâbit bin Zûta bin Mâh olup 80/699 yılında Kûfe'de doğmuştur.¹ Başta Tabakat ve Tarih kitapları olmak üzere, Ebû Hanîfe'nin hayatına yer veren bütün kaynaklar, onun adının Nu'mân olduğu konusunda görüş birliğindedir.² Nu'mân bin Sâbit, Arapça bir unvan olarak “en büyük önder” manasına gelen “İmâm-ı A'zam” lakabıyla tanınmış ve “Ebû Hanîfe” künyesi ile de anılmıştır.

“Büyük İmam” manasını taşıyan İmâm-ı A'zam sıfatının verilmesinin nedeni, yaşadığı dönemde seçkin bir yere sahip bulunması, hukukî düşünce ve içtihat metodunda takdir edilen ve kabullenilen bir çığır açması, döneminden itibaren birçok fakihin onun görüşleri ve metodu etrafında kümelenmiş olması gibi sebeplerle açıklanmaktadır.³ Ona karşı en büyük imam lakabını, sadece mezhebine tabi olanlar değil, diğer mezhep erbabı da kullanarak bu sıfatla anmaktadır.⁴ Onun öncülüğünde başlayan ve talebelerinin gayretiyle gelişip yaygınlaşan Irak



fıkıh ekolü de, imamın bu künyesine nispetle “Hanefî mezhebi” adını almıştır.⁵

Arap asıllı bir aileye mensup olmadığı, ilmî kaynaklarda ağırlıklı görüş olmakla birlikte, Fars asıllı veya Türk olduğu şeklinde değişik fikirler ileri sürülmektedir.⁶ Kaynaklarda ağırlıklı görüş; Ebû Hanîfe'nin dedelerinin aslının Kâbil olduğu, Ebû Hanîfe'nin büyük babası Zûtâ'nın Kâbil'de doğduğu, daha sonra Nesa'ya, oradan babasının doğduğu yer olan Tirmiz'e, oradan da Enbar'a göç ettikleri şeklinde ifade edilir. İbn Nedîm, Kâbil asıllı olduğunu belirtmektedir.⁷ Torunu Ömer b. Hammâd b. Ebî Hanîfe, İmâm-ı A'zam'ın babası Sâbit'in bir Müslüman olarak Zûtâ'da doğduğunu ve Zûtâ'nın Kâbil'de bir yer adı olup aslının Kâbil olduğunu dile getirir.⁸ Iraklı tarihçi Mustafâ Cevâd, Kâbil asıllı olduğunu özellikle vurgulayarak, Arapların Irak'ın doğusunda oturan herkesi Fars asıllı göstermeyi alışkanlık haline getirdiklerini ve bunun yaygın bir hata olduğunu dile getirmektedir.⁹ Hasan Hallâk, *Târîhu Şuûbi'l-İslâmiyye* adlı eserinde, bu görüşü destekleyerek Kûfe'de doğduğu doğrudur, ama Fars asıllı değildir demektir.¹⁰ İmâm-ı A'zam'ın doğumu ve nesebi hakkında bu kısa bilgileri vermekle yetinerek, asıl konumuz olan Ebû Hanîfe künyesini incelemeye çalışacağım. Bu künyenin manası hakkında Arapça kaynaklarda öncelikli olarak üç görüş ileri sürülmüştür.

1- Hokka Babası: Bu görüşü ileri sürenler, İmâm-ı A'zam'ın sürekli kullandığı ve yanında taşıdığı bir hokkanın, Irak dilindeki adı olarak bu hokkaya veya divite nispet olarak verildiğini söylemektedirler.¹¹ Arapça sözlüklerde yaptığımız inceleme ve yerel halkla ve akademisyenlerle konu üzerinde görüşmelerimizden bu künyenin verilme ihtimali oldukça zayıf gözükmektedir

2- Hanîfe'nin babası: Genel bir yanlış olarak İmâm-ı A'zam'ın künyesi bu şekilde anlaşılmaktadır. Arapça bölümünde okuyan, ayrıca yüksek lisans ve doktora yapan Türk ve Arap öğrenciler arasında yaptığım bir anket çalışmasında öğrencilerin tamamına yakını, “Ebû Hanîfe” künyesini Hanîfe'nin babası” olarak anlamlandırmışlardır. Oysaki İmâm-ı A'zam tek evlidir ve tek oğlu vardır. Onun ismi de, 18 yıl boyunca derslerine devam ettiği hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'ın (ö. 737) ismini verdiği oğlu Hammâd'dır. Yani Hanîfe adında bir kızı olmadığı için bu şekilde anlamak yanlıştır.

Bu karmaşanın ve yanlış yorumlamanın nedeni Ebû, Umm ve İbn kelimelerinin birinci manası olan babası, annesi, oğlu şeklinde genel olarak çevriliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum kısmen doğru olsa da, Arapçanın zengin kelime hazinesi ve ifadesi karşısında her zaman böyle anlamlar ifade etmediği görülmektedir. Bu kelimeler, bazen hayvan isimleri olarak kullanıldığı gibi bir şeyin

baş, önderi manası da ifade etmektedir. Bu duruma birkaç örnek vermek istiyorum:

Çakal	İbn Avî, Avâ	إِبْنُ عَاوِي/عَوَى
Aslan yavrusu	İbn Fâris	إِبْنُ فَارِس
Aslan yavrusu	İbn Abbâs	إِبْنُ عَبَّاس
Dişi aslan	Ummu'l-Abbâs	أُمُّ الْعَبَّاس
Erkek aslan	Ebu'l-Abbâs	أَبُو الْعَبَّاس
Dişi aslan	Ummu Kulsûm	أُمُّ كَلْتُوم
Dişi aslan	Ummu'l-Hâris	أُمُّ الْحَارِث
Erkek aslan	Ebu'l-Hâris	أَبُو الْحَارِث
Dişi aslan	Ummu Cahş	أُمُّ جَحْش
Dişi akrep	Ummu Gassân	أُمُّ غَسَّان
Dişi fare	Ummu Râşid	أُمُّ رَاشِد
Erkek aslan	Ebû Libde	أَبُو لَيْبَدَة
Erkek aslan	Ebû Lubed	أَبُو لُبَيْد
Erkek aslan	Ebu'l-Eşbâl	أَبُو الْأَشْبَال
Baş cahil	Ebû Cehil	أَبُو جَهْل
Ateş Babası /Cehennemlik	Ebû Leheb	أَبُو لَهَب
Haniflerin önderi	Ebû Hanîfe	أَبُو حَنِيفَة

1- Haniflerin Önderi: Hanîf kelimesinin sonuna eklenen tâu't-te'nîs, kelimeye hem hâl anlamı hem de çoğulluk anlamı kazandırmıştır. Ünlü Arap dilcileri Zeccâc ve İbn Manzûr, İmâm-ı A'zam'a künye olarak verilen bu unvanın “Hanifliğin babası” veya diğer bir şekle göre de, “Haniflerin önderi” olarak ifade etmişlerdir.¹² Ayrıca Firûzâbâdî'nin *Kâmûsu'l-Muhît* adlı eserinde verdiği bilgiler de, bu görüşü teyit etmektedir. Zira burada belirtildiğine göre, “Ebû Hanîfe künyesi, yirmi civarında büyük fakihe verilen bir künyedir.¹³ Bu âlimlerin de Irak lehçesinde yer alan ve yanında taşıdıkları hokka veya divitten dolayı bu şekilde adlandırılmaları olası gözükmektedir.

Bizce de, en doğru mana olan bu çeviri, İmâm-ı A'zam'ın bilgeliğine ve kişiliğine en uygun olan künyedir. Aşağıda değineceğimiz Hanîf kavramını, semavî dinler tarihinde Hz. İbrâhîm temsil etmektedir. Şirk ve zulüm dönemlerinde tüm baskılara ve toplumsal yönelişe karşı durarak Allah'ın birliğini savunan olmak, samimi ve ilâhî değerlere riayet bakımından temiz bir şekilde yaşamak sebebiyle Hanîf olunabilmektedir. *Kur'an*'a göre, bu durumun ilk temsilcisi Hz. İbrâhîm'dir. İslâmiyet'in gelişiyle de İslâm, Hanîfliği de kapsayarak Müslüman kelimesi içerisinde mezcedilmiştir. *Kur'anî* “Millete İbrâhîme Hanîfâ” ifadesinin rehberi, Peygamberimiz olmuştur. İslâm öncesi Câhiliye döneminde, kendisi de bir Hanîf gibi yaşamıştır.



Kendisine vahyedilen din, Hanîfliği de içeren bir bütün olduğundan bir yönüyle de Hanîflerin temsilcisidir. Fakat Müslüman kelimesi, bütünü tamamını temsil ettiğinden, İslâm'ın ve Müslümanların en büyük önderi ve en birinci temsilcisi olması, sadece bir peygambere yakıştırılabilir. Herhangi bir Müslüman'ın bir yönüyle de Hanîf olması, Hanîfliği temsil etmesi veya Hanîflerin önderi ifadesini taşıması kullanılabilir bir ifade olarak görülebilir. İslâm Tarihi içerisinde de tüm zamanlar da Hanîflerin önderi olarak İmâm-ı A'zam tanımlanmıştır.

Hanîf Kelimesi ve Hanîfler

Bildirim bu bölümünde, İmâm-ı Azam'a unvan olarak verilen Ebû Hanîfe künyesindeki Hanîf kelimesinin ne anlamlara geldiğini ve neyi temsil ettiği konusu üzerinde biraz daha ayrıntılı bir şekilde durmak istiyorum.

Hanîf ifadesi, İslâm öncesinde Allah'ın birliğine inanan ve İbrâhîm Peygamber'in dininden olanları tanımlamakta kullanılırdı. Hanîf kelimesi, Arapça h-n-f (حنف) kökünden türemiş olup lügatte *meyletmek, yönelmek* anlamlarına gelir. Geniş anlamıyla da, batıl inanışlardan sıyrılıp hakka yönelen, Hz. İbrâhîm'in dininden olup Allah'ın emrine boyun eğip teslim olan, putlara ibadeti reddeden anlamlarındadır.¹⁴

Ayrıca hakîkî ve saf din mensuplarına özel isim olarak kullanılan kelime, Allah'a temiz ve saf bir şekilde ibadet edenlere verilen bir isimdir ve bu tarzın mümessili olarak da Hz. İbrâhîm gösterilmektedir.¹⁵

Tarih boyunca ilahî dinlerin etkisi altında kalan Arap Yarımadası, monoteist (tek tanrıcı) yapının temsilcisi olan Hz. İbrâhîm'in ve daha sonraları oğlu Hz. İsmâîl'in tek tanrı inancını yaydığı yer hâline gelmiştir. Hz. İbrâhîm'in monoteist yapının temsilcisi olduğunu, son semavî din olan İslâmiyet de vurgulayarak, *Kur'ân-ı Kerîm*'de altmış yedi âyette Hz. İbrâhîm'den bahsedilmekte, on iki yerde Hanîf ve çoğulu olan Hunefâ kelimeleri Hz. İbrâhîm ile birlikte geçmektedir.¹⁶

Kur'ân, hanîf kelimesini, “*küfür ve şirkten arınmış, hakka ve tevhîde yönelik olarak İbrâhîm milletinden olmak*”¹⁷ anlamında kullanmış, kelime monoteist inancın simgesi olarak görülmüş, Hz. İbrâhîm de şirkten uzak, saf ve temiz bir tarzda ibadetin simgesi olarak gösterilmiştir. Zamanla Arap yarımadasında monoteist yapı terk edilmiş yerini şirk ve putperestlik almıştır. Fakat yaygın putperestliğe rağmen, Hz. İbrâhîm'in getirmiş olduğu tevhîd inancı tamamen kaybolmamış, bir takım insanlar tarafından sürdürülmeye çalışılmıştır. Bunların bazılarını, Câhiliye toplumunda önemli bir yeri olan Arap şairleri oluşturmuştur.

İslâm öncesi putperest bir toplumda yaşayan, gerek dinî gerekse içtimaî alanlarda pek çok şiirler söyleyen Hanîf şairlerin şiirlerinde en fazla önem verdikleri ve temel akidelerini belirleyen konu, tevhîd yani Allah'ın birliği konusudur. Dönemlerinde putlara tapan kavimlerinin bu davranışını Hanîfler, çirkin görmüşler, onların inanç biçimlerinden uzaklaşarak monoteist akidenin temsilcisi olan Hz. İbrâhîm'in öğretisi Hanîflik prensipleri üzerinde kalmaya çalışmışlardır. Kavimlerinin onları dışlamasına aldırış etmeden, her zaman inandıkları doğruları söylemeye çalışmışlar, insanları bir olan Allah'a inanmaya davet etmişlerdir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, İslâm öncesi dönemde Arap edebiyatında önemli konuları olan bazı bilgiler, hatipler ve şairler, kendilerine Hanîfler adı verilen bu grubun içerisinde yer alarak, inançlarını edebî ürünlerine yansıtmışlardır.¹⁸

Daha önce yüksek lisans çalışmamız ve konuyla ilgili bir makalemizde, tüm Hanîfler'in biyografisini ve şiirlerini ele aldığımızdan, bildirimde bunlardan sadece birkaç tanesine yer vermek istiyorum.¹⁹

Günümüze ulaşan eserlerden öğrenebildiğimiz kadarıyla, bu dönem Hanîflerin en eski ve en meşhuru Kuss b. Sâ'ide el-‘İyâdî'dir.²⁰

Kuss b. Sâ'ide el-‘İyâdî, Arapların meşhur Ukâz panayırında sürekli öğüt verici vaazlar vererek monoteist inanca davet eden, Araplar arasında ilk defa yüksek bir yerden halka vaaz eden, ilk defa bir sopaya veya kılıca dayanarak konuşan, ilk defa *أَمَا بَعْدُ* diyen, ilk defa *فَلَانِ إِلَى فَلَانِ* sözünü kullanan kişidir. Meşhur hutbelerinden birinde kavmine güzel yolu göstermeye çalışıp onlara şöyle hitap ederek tevhîde davet eder:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَعُوا فَاذًا وَعَيْتُمْ فَانْتَفِعُوا إِنَّهُ مَنْ عَاشَرَ مَاتَ وَمَنْ مَاتَ فَاتَ وَ كُلُّ مَا هُوَ آتٍ آتٍ فِي السَّمَاءِ لَخَبِيرًا وَ إِنَّ فِي الْأَرْضِ لَعِبْرًا مَهَادًا مَوْضُوعٌ وَ سَقْفٌ مَرْفُوعٌ وَ نُجُومٌ تَمُورُ وَ بَحَارٌ لَنْ تَغُورَ لَيْلٌ دَاجٌ وَ سَمَاءٌ دَاثٌ أَبْرَاجٌ أَقْسَمُ قَسَمًا حَثْمًا لَنْ كَانَ فِي الْأَرْضِ رَضِيٌّ لَيْكُونَنَّ بَعْدَهُ سَخَطًا وَ إِنَّ لِلَّهِ عَزَّتْ قُدْرَتُهُ دِينًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ دِينِكُمْ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ مَا لِي أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ وَ لَا يَرْجِعُونَ أَرْضُوا بِالْمَقَامِ فَأَقَامُوا أَمْ تُرْكُوا فَنَامُوا.

“Ey insanlar! Dinleyiniz ve ibret alınınız! İbret aldığınız gibi faydalanınız. Her yaşayan ölüyor, her ölen kaybolup gider ve olacak olan olur. Muhakkak ki, gökte haber var, yer de ise ibret alınacak şeyler vardır. Yeryüzü bir taban, gökyüzü bir tavandır. Yıldızlar hareket eder. Denizler asla tükenmez. Gece bir örtüdür. Göklerin burçları vardır. Kuss yemin eder ki, yeryüzünde rahatlık dileyen cefa görür. Muhakkak ki, Allah'ın şu an üzerinde bulunduğunuz dinden daha sevimli bir dini vardır. Bana ne oluyor ki, insanları gidiyor ve geri dönmüyor görüyorum. Gittikleri yerden razı oldular da kaldılar mı, yoksa terk edildiler de uykuya mı daldılar.”²¹



Bir şiirinde de Allah'ın birliğini şu şekilde tasdik eder;

كَلَّا بَلْ هُوَ اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ نَيْسَ بِمَوْلُودٍ وَلَا وَالِدٍ
أَعَادُ وَ أَبْدَى وَ إِلَيْهِ الْمَأْبِ غَدَا

Kesinlikle Allah birdir, doğmamış, doğrulmamıştır.

*Ona döndürülürüm. Onun önüne çıkarılırım, yarın dönüş O'nadır*²².

Âbid b. el-Abras (ö. 555)²³, Ebû Kays Sırma b. Ebî Enes (ö. 627)²⁴ ve Peygamberimizin bir yolculuğu esnasında kendisine şiiri okununca, “Neredeyse Müslüman olacaktım”, bir diğer rivayete göre de, “Şiiri iman etmiş, ama kalbi kâfir oldu.” buyurduğu rivayet edilen Umeyye b. Ebi's-Salt (ö. 627)²⁵ İslâm Öncesi dönemde yaşamış bilinen Haniflerdir.

Hanif şairlerin en önemlilerinden birisi de, kavminin putlarından yüz çevirerek gerek Hıristiyanlığa gerekse Yahudiliğe girmemiş olan Zeyd b. Amr b. Nufeyl (ö. 606)'dir.²⁶ Yaşadığı toplumun tüm şirkini reddetmiş, putlara kurban kesmemiş, onların adına kesilen kurbanların etlerinden yememiştir. Yaşadığı toplumun en çirkin âdeti olan kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekten (ve'du'l-benât) sakındırmaya çalışmıştır.²⁷

İbn Sa'd'ın ifadesine göre, Zeyd b. Amr, kavminin putlar için kurban kesmelerini eleştirmiş ve onlara şöyle demiştir:

*“Bu hayvanları Allah yarattı. Gökten yağmur yağdırdı. Yeryüzünde bu hayvanlar için ot bitirdi. Öyle olduğu halde siz onları bu nimetleri inkâr edercesine Allah'ın isimleri dışında bir isimle kesiyorsunuz. Kesilirken Allah'ın adı zikredilmemiş bir hayvanın etini yemem.”*²⁸

Nitekim Zeyd b. Amr, kavminin saygı duyduğu ve Allah'a ortak koştuğu en büyük putları isimleriyle zikrederek onları reddettiğini belirttiği bir şiirinde şöyle der:

أَرَبًا وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبِّ أَدِينُ إِذَا انْقَسَمَتِ الْأُمُورُ
عَزَلْتُ اللَّاتَ وَالْعَزَى جَمِيعًا كَذَلِكَ يَفْعَلُ الْجَدُّ الْصَبُورُ
فَلَا عَزَى أَدِينُ وَلَا ابْتِنِيهَا وَلَا صَنَمِي بَنِي عَمْرٍو أُرُورُ
وَلَا هَبْلًا أَدِينُ وَ كَانَ رَبًّا لَنَا فِي الذَّهْرِ إِذْ جَلَمِي يَسِيرُ
وَ لَكِنِ أَعْيَدُ الرَّحْمَانَ رَبِّي لِيُغْفِرَ ذُنُوبِي الرَّبِّ الْغَفُورُ
فَتَقْوَى اللَّهِ رَبِّكُمْ أَحْفَظُوهَا مَتَى مَا تَحْفَظُوهَا لَا تَبُورُ
تَرَى الْأَبْرَارَ دَارَهُمْ جَنَّاتٍ وَ لِيُكْفَرُوا حَامِيَةً سَعِيرُ

İşler taksim olunduğu zaman, bir tek Rabbe mi yoksa bin tane Rabbe mi ibadet edeceğim?

Günümüzde İmâm-ı A'zam'ın bu tavrı ne ifade edebilir diye düşünersek, İslâm ümmetinin kendi içinde bölünmüşlüğü ve birbirine karşı ideolojiler bazında savaş açması karşısında İmâm-ı A'zam'ın bu tavrı bize bir kurtuluş yolu gösterebilir. Şöyle ki,

Lat ve Uzzâ'yı hep birlikte terk ederek bıraktım. Dirayetli, ileri görüşlü olan bir kimse de böyle yapar.

Ne Uzzâ'ya ibadet ederim, ne de onun iki kızına ve ne de Benû Amr'ın iki putunu ziyaret ederim.

Ne de Hubel'e ibadet ederim. Eski zamanda aklımın yetmediği bir dönemde o bizim için Rab idi.

Fakat Rabbim Rahman'a ibadet ederim ki, çok başışlayan, affeden Rab günahımı başışlasın

Rabbinizin takvasına sarılın ve muhafaza edin; ona sarıldığınız da helak olmazsınız

*Biliniz ki iyi kimselerin yurdu cennettir, kâfirler için ise sıcak ve alevli cehennem vardır.*²⁹

Arap edebiyatında İmru'ul-Kays ve en-Nabiğa ez-Zubyânî ile birlikte, eski şairlerin üç büyüklerinden biri sayılan ve Hanif olduğu rivayet edilen *Kasîde-i Burde* yazarı Kab b. Zuheyr'in babası Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609)³⁰ tek olarak inandığı yaratıcının her şeyi bildiğini vurgulayarak bir şiirinde şöyle der:

فَلَا تَتَّخِمْنَ اللَّهُ مَا فِي نُفُوسِكُمْ لِيُخْفِيَ وَ مَهْمَا يَكْتُمُ اللَّهُ يَكْتُمُ

İçinizde olan hiçbir şeyi Allah'tan gizleyemezsiniz.

*Her neyi gizlemeye çalışsanız Allah onu bilir.*³¹

Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Allah'ın varlığının aşikâr olduğunu, insanın biraz düşünmesi sonucunda bu gerçeği rahatlıkla görebileceğini ifade eder:

بَدَا لِي أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ قَرَأْتَنِي إِلَى الْحَقِّ تَقْوَى اللَّهِ مَا قَدَّ بَدَا لِيَا

*Allah'ın varlığı benim için açıktır. O'nun korkusu bende var olduğu sürece, doğruya inancımı perçinleştirmektedir.*³²

Sonuç olarak, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, şirki reddeden, saf ve samimi bir şekilde Allah'a inanan Haniflerin temsilcidir. Câhiliye döneminde, iktidarın putperestliğine karşı çıkan ve mazlumu savunan Hanifler, Hz. İbrâhîm'in zulme başkaldırısının temsilcisiydiler. Hz. İbrâhîm ateşe atılmayı göze almıştı. Bu Hanifler de tüm baskıları göze almıştı. İmâm-ı A'zam da, bir Hanif olarak Allah'a saf ve masum bir şekilde itaati benimsedi ve zalimlerin iktidarlarına başkaldırdı. Bunu gerçekleştirirken de, Müslüman olsa da zalimi zalim olarak görmüş, hiçbir Müslüman'ı tekfir etmemiştir. “Azmışlarla savaş, azmışlık ithamıyla yapılmaldır. Kâfirlik ithamıyla değil.” demiştir. Bir Müslüman'da, Allah'a imanını öncelik olarak görmüş ve saf ve samimi şekilde inanan ve zulme bulaşmayan ve zalime tabi olmayan bir Müslüman'ı her şeyden üstün tutmuştur.

Allah'a inandığını dile getiren ve bir Hanif gibi saf ve temiz şekilde yaşamaya çalışan her Müslüman, değerlidir; farklı mezheplere ve inanç esaslarına sahip olmasının değerini bizler takdir edemeyiz. Bunun takdiri Allah'a aittir. Hiçbir Müslüman bir diğer Müslüman'ı kendi veya bir öğretisi olarak



ezberletilmiş yargılarıyla dışlayarak canını, malını ve ırzını çiğneyemediği gibi kendinin gibi sahip çıkmak zorundadır. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin bize sunduğu bu akîde ve davranışları tüm Müslümanlar şiar edinerek Hanîflerin önderinin

yolunda birer Hanîf olarak İslam'ı ve Müslümanları günümüzde de tüm çağlarda da *Kur'an*'ın ve peygamberinin yolundan sapmadan en güzel şekilde temsil edebilecektir.

Dipnotlar

1. İbn Hallikân, Ebî Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân, (Tahkîk: İhsan Abbas), Beyrut 1977, V, 405; es-Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, Tabakâtü'l-Hüffâz, (Tahkîk: Ali Muhammed Umar), Kâhire 1973, 81.
2. İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Beyrut 1964, 284; en-Nevevî, Ebû Zekeriya Muhiddîn b. Şeref, Tehzîbu'l-Esmâi'l-Lügat, Beyrut Tsz., II, 216; İbn Hallikân, Vefâyâtü'l-A'yân, V, 404; ez-Zehabî, Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ, VI, 390.
3. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA., İstanbul 1994, X, 131.
4. İbn Asâkir, Târîhu Dimeşk, (Tahkîk: Ömer b. Garâme el-Amrâvî), Beyrut II, 186.
5. Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA., İstanbul 1994, X, 131.
6. ez-Zehabî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru Alâmu'n-Nubelâ, (Tahkîk: Şuayb el-Arnaut-Huseyn el-Esed), Beyrut 1990, VI, 390-393.
7. İbn Nedîm, el-Fihrist, 284.
8. ez-Zehabî, Siyeru Alâmu'n-Nubelâ, VI, 393.
9. Mustafa Cevâd, Usulu't-Târîh ve'l-Edeb, el-Mecme'u'l-İlmi'l-İrâkî, Bağdad 1933, 543.
10. Hasan Hallâk, Târîhu's-Şu'ûbi'l-İslâmiyye, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 2000, 162.
11. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA., İstanbul 1994, X, 131.
12. Yaşar Nuri Öztürk, Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Azam Ebû Hanîfe, Yeni Boyut: 45, İstanbul 2009, 49.
13. el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîr, Beyrut 1987, 103.
14. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut tsz., IX, 56-57; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhîr, Beyrut 1987, s. 103.
15. Fr. Buhl, "Hanîf", İA., Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1977, V, 215.
16. Bakara, 2/135; Al-i İmrân, 3/67, 95; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/79, 161; Yûnus, 10/105; Nahl, 16/120, 123; Hac, 22/ 31; Rûm, 30/30; Beyyine, 98/ 5.
17. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1992, I, 424.
18. Hanîf şairler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Ethem Polat, İslam Öncesi Hanîf Edebiyatı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üni. Sos. Bil. Enst., Erzurum 1996.
19. Hanîf şairler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Ethem Polat, İslam Öncesi Hanîf Edebiyatı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üni. Sos. Bil. Enst., Erzurum 1996; Polat, İbrahim Ethem, "Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Bahar Sayı: 1, Ankara 2001.
20. Tam adı Kuss b. Sâ'ide b. Huzaka b. Zuheyr b. İyâd b. Nizâr el-İyâdî'dir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Meydânî, Mecma'u'l-Emsâl, Beyrut ts., I, 111; eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, Beyrut 1951, II, 242.
21. el-Câhiz, el-Beyân ve't-Tebyîn, Beyrut 1968, I, 208; el-Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb fî Marifeti Ahvali'l-Arab, Beyrut 1314, II, 245.
22. eş-Şehristânî, a.g.e., I, 96.
23. Mehmed Fehmi, Tarihu Edebiyyat-ı Arabiyye, Matbaatu Amire, İstanbul, 1332, I, 278.
24. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, es-Siretu'n-Nebeviyye, Beyrut Tsz., I, 510; el-Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb fî Marifeti Ahvâli'l-Arab, Beyrut 1314, II, 245; İbnu'l-Esir, Usdu'l-gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe, Kahire Tsz., III, 18.
25. Tam adı Abdullah b Ebî Rebî'a b. Avf es-Sekâfî'dir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Bağdâdî, Hizanetu'l-Edeb, Kahire 1989, I, 247; el-Âlûsî, a.g.e., II, 253.
26. Tam adı Zeyd b. Amr b. Nufeyl b. Abdi'l-Uzzâ b. Ribah b. Abdillâh b. Gırd b. Rizah b. Ka'b b. Luey b. Galib b. Adevî'dir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, es-Siretu'n-Nebeviyye, Beyrut Tsz., I, 224; el-Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb, Beyrut 1314, II, 247; Mehmed Fehmî, Tarihu Edebiyat-ı Arabiyye, İstanbul 1917, 55.



27. el-Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb, II, 247; Mehmed Fehmî, Tarihu Edebiyat-ı Arabiyye, İstanbul 1917, 55; Diyârbekrî, et-Târîhu'l-Hamîs, Beyrut Tsz., I, 279.
28. İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, Beyrut 1957, I, 277.
29. İbn Hişâm, a.g.e., I, 232; İbn Kesîr, es-Siretu'n-nebeviyye, Kahire 1964, I, 164; el-Âlûsî, a.g.e., II, 226; Ahmet Cemâl el-Umerî, eş-Şuarâu'l-Hunefâ, Kahire 1981, 161; Ömer Ünal, Cahiliye Devrinde Dinî Tema ve Hanîf Şairler, Erzurum 1995, 4-5.
30. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu'l-Esîr, Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe, Kahire Tsz., IV, 477; Süleyman Tülücü, "Büyük Arap Şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hali İle İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi", Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 8, Erzurum 1988, 166.
31. Ebû'l-'Abbâs Sa'leb, Şerhu Dîvânî Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Kahire 1944, 18; Mehmed Fehmî, Tarihu Edebiyat-ı Arabiyye, İstanbul 1917, 706.
32. Ebû'l-'Abbâs Sa'leb, a.g.e., 159.

Kaynaklar

- Buhl, Fr., "Hanîf", İA., C. V, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1977.
- Cevâd, Mustafa, Usulu't-Târîh ve'l-Edeb, el-Mecme'u'l-İlmi'l-İrâkî, Bağdad 1933.
- Diyârbekrî, et-Târîhu'l-Hamîs, C. I, Beyrut tsz.
- Ebû'l-'Abbâs Sa'leb, Şerhu Dîvânî Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Kahire 1944.
- el-Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvali'l-Arab, C. II, Beyrut 1314.
- el-Bağdâdî, Hizanetu'l-Edeb, C. I, Kahire 1989.
- el-Câhiz, el-Beyân ve't-Tebyîn, C. I, Beyrut 1968.
- el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, Beyrut 1987.
- el-Meydânî, Mecma'u'l-Emsâl, Beyrut tsz.
- el-Umerî, Ahmet Cemâl, eş-Şuarâu'l-Hunefâ, Kahire 1981.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriya Muhiddîn b. Şeref, Tehzîbu'l-Esmâi'l-Lügat, Beyrut tsz.
- es-Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, Tabakâtu'l-Hüffâz, (Tahkîk: Ali Muhammed Umar), Kâhire 1973.
- eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, C. II, Beyrut 1951.
- ez-Zehbî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru Alâmu'n-Nubelâ, (Tahkîk: Şuayb el-Arnaut-Huseyn el-Esed), C. VI, Beyrut 1990.
- Hallâk, Hasan, Târîhu's-Şu'ûbi'l-İslâmiyye, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 2000.
- İbn Aşâkir, Târîhu Dimeşk, (Tahkîk: Ömer b. Garâme el-Amrâvî), Beyrut.
- İbn Esîr, Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe, C. III, IV, Kahire tsz.,
- İbn Hallikân, Ebî Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân, (Tahkîk: İhsan Abbas), Beyrut 1977.
- İbn Hişâm, es-Siretu'n-Nebeviyye, C. I, Beyrut Tsz.
- İbn Kesîr, es-Siretu'n-nebeviyye, C. I, Kahire 1964.
- İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, C. IX, Beyrut Tsz.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Beyrut 1964.
- İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, C. I, Beyrut 1957.
- Mehmed Fehmî, Tarihu Edebiyat-ı Arabiyye, Matbaatu Amire, İstanbul 1332.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Azam Ebû Hanîfe, Yeni Boyut: 45, İstanbul 2009.
- Polat, İbrahim Ethem, "Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Bahar Sayı: 1, Ankara 2001.
- Polat, İbrahim Ethem, İslam Öncesi Hanîf Edebiyatı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üni. Sos. Bil. Enst., Erzurum 1996.
- Tülücü, Süleyman, "Büyük Arap Şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hali İle İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi", Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 8, Erzurum 1988.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", DİA., C. X, İstanbul 1994.
- Ünal, Ömer, Cahiliye Devrinde Dinî Tema ve Hanîf Şairler, Erzurum 1995.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kurân Dili, İstanbul 1992.



Arş. Gör. Şükrü AYRAN
Malatya

Abdülazîz Buhârî'nin “*Keşfü'l-Esrâr*” Adlı Eserinde Ebû Hanîfe Tasavvuru

305

Giriş

Öncelikle Abdülazîz Buhârî ve onun *Keşfü'l-Esrâr* adlı eseri hakkında kısa bilgi vererek başlamanın, sunumuz açısından faydalı olacağına inanıyoruz. Sunumuza konu edindiğimiz Abdülazîz Buhârî'nin tam ismi, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'dir¹. Kaynaklarda, hayatı hakkında fazla bilgiye rastlayamadığımız Allâme Buhârî, doğduğu ve ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği şehre nispetle Buhârî nisbesini almış olmalıdır. Çünkü; hicri 711 miladi 1311'de ölen Sıgnâkî'nin de hocası olan amcası Abbâsiye müderrisi Muhammed el-Mârmergî, Semedan'a nispet etmektedir. Amcasının kucağında yetişen Alâuddîn Buhârî, Hâfîzuddîn el-Kebîr (693/1294) gibi önemli ilim adamlarına talebelik etmiştir. Celâluddîn el-Habbâzî (691/1292) ve Kıvâmuddîn el-Kâkî (749/1349) muteber ilim adamlarının yetişmesine katkıda bulunmuştur. Abdülazîz Buhârî, hicri 730 miladi 1330 tarihinde vefat etmiştir. Bu tarih; hocalarının, arkadaşlarının ve bazı öğrencilerinin vefat tarihlerinden çok geç bir tarih olduğundan ölüm tarihini tespit edemediğimiz Abdülazîz Buhârî, çok uzun ömür sürmüş olmalıdır. Eserleri: *et-Tahkîk* ismiyle Ahsikesî'nin *Gâyetü't-Tahkîk* adlı usul eserini şerh, tamamlanmamış bir Mergnânî'nin *el-Hidâye*'si şerhi, evin ve şehrin mesire alanlarını konu alan *Kitâbu'l-Enfiye* ve sunumuza konu edindiğimiz Pezdevî usulüne



yazdığı *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* adlı şerhtir.

Keşfü'l-Esrâr, Pezdevî usulü çalışmaları içerisinde en başarılı, en meşhur ve en faydalı şerh olarak bilinmektedir. Bu şerhin, sadece Pezdevî Usulünü değil, kendi zamanına kadar var olan Hanefî fıkıh usulü birikimini, özgün eser kıvamında ortaya koyan bir eser olduğu söylenebilir. Dikkatlerden kaçmaması açısından şunu peşinen söylemek istiyoruz: Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* adlı bu müstesna eserinde, İmâm-ı A'zam'ı, ashâbı (arkadaşları) ile birlikte ele almakta, adeta onlarsız Ebû Hanîfe tasavvurunun olamayacağını vurgulamaktadır.

A. Fıkıh İlminde Ebû Hanîfe ve Arkadaşları, Onlara Bu İlim Çerçevesinde Yöneltilen Eleştiriler

1. Abdülazîz Buhârî'ye Göre Fıkıh ve Bir Fakîh Olarak Ebû Hanîfe ve Arkadaşları

Abdülazîz Buhârî; Pezdevî'nin “*el-Usûl*” adlı eserine yaptığı “*Keşfü'l-Esrâr*” isimli şerhinde, Ebû Hanîfe'nin, “*fıkıh, ilmiyye ma'rifatü'n-nefs ma'leha vema'leha*”, “Fıkıh, kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesidir.” şeklindeki fıkıh tanımını vermektedir. Tanımda geçen “*kişi-nefs*” kaydını, yine tanımda bulunan “*haklarını ve yükümlülüklerini bilmesi*” kaydının bir gereği olarak algılamaktadır. Çünkü; hak ve yükümlülükleri idrak edecek bir muhatapın varlığı zorunludur. Hak ve yükümlülüklerin tam anlamıyla kavranması ise; muhatapın ilim ve amel bütünlüğünü sağlamasına bağlıdır. Bu sebeple; Ebû Hanîfe'nin, “*Kişinin, hak ve yükümlülüklerini bilmesidir.*” şeklindeki fıkıh tanımı, *hakları ve yükümlülükleri olan şahsın (النفس), manalarıyla naslara, fîrularıyla asıllara derinlemesine vukûfiyeti ve vâkıf olunanla ameli biçiminde anlaşılmalıdır.* Ebû Hanîfe'nin bu fıkıh anlayışını, ilim amel bütünlüğüne vurgu yapan Peygamber'in (s.a.v.), “*Tek fakîh, bin abitten şeytana daha ağır gelir.*”² şeklindeki hadîsi desteklemektedir. Sırf ilme yönelip ilmiyle ameli terk eden kişi, şeytanın maskarası ve kepazesidir. Bu tür kişi veya kişilerin, Şeytan'a ağır gelmesi gibi bir durum söz konusu olamaz³.

O halde fakîh, ilmiyle amel eden âmil âlimin; fıkıh ise ilim ve amel bütünlüğünün ismidir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımından da anlaşılacağı üzere fıkıh, muhatap şahsın yani fakîhin idrak kabiliyeti ve idrakine uygun amelinin bir ürünü olmalıdır. Çünkü *“Dinde fikhî iyi bir biçimde tahsil etmeleri ve kavimlerini uyarmaları için”*⁴ âyetinde fakîhler, inzâr (uyarma) ile vasıf edilmişlerdir. Âyette geçen inzâr (uyarma) lafzı, ilim ve amel bütününe davet olarak algılanmalıdır. Uyardığı ile amel etmeyen fakîhin sözüne hiçbir şekilde itibar edilmemesi normaldir.

Zira uyardığıyla amel etmeyeninin durumu, lezzetli bir yemeği gösterip “*Onu yemeyin! Çünkü zehirlidir.*” dedikten sonra, bu yemeği yemeye başlayan kişi gibidir. Bu bağlamda Allah Ta'âlâ'nın, *“İnsanlara iyiliği emreder kendinizi unuttur musunuz?”*⁵ ve *“Kıbr kıbr أتأمرون الناس بالبر وتتسون أنفسكم؟”* ve *“Yapmayacaklarınızı söylemeniz, Allah katında çok buğza neden oldu.”*⁶ âyetleriyle, amelsiz uyarma kınanırken; bilinenle amel teşvik edilmiştir⁷.

Abdülazîz Buhârî'ye göre; ilmi olduğu halde amel etmeyen kimse, el-fakîhu's-sû' (terbiyesi kıt fakîh) diye isimlendirilir. el-Fakîhu's-sû', sadece bir açıdan yani ilim açısından fakîh olduğundan, kamil manada bir fakîh kabul edilemez. Bu kişi veya kişiler, ilmiyle amel etmediklerinden fıkıh yoluyla elde ettikleri faziletlerden de faydalanamazlar. Allah Ta'âlâ'nın, *“Onun hali köpeğin hali gibidir.”*⁸ *“Cilt cilt kitap taşıyan eşeğin hali gibidir.”*⁹ *“يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون”* *“Ey iman edenler! Yapmayacağınızı neden diyorsunuz?”*¹⁰ âyetleri, bu tür kişilerden bahsetmektedir. Peygamber'in (s.a.v.), *“ويل للجاهل مرة والعالم سبعين مرة”* *“Cahile bir defa, âlime yetmiş defa yazıklar olsun!”*¹¹ hadîsi ve Nebî (s.a.v.)'ye, yaratıkların en şerlileri sorulduğunda, birkaç defa tekrarlayarak, *“اللهم غفرا”* *“Allah'im sen başışlayansın!”* buyurduktan sonra, *“هم العلماء سوء”* *“Onlar terbiyesi kıt âlimlerdir.”*¹² şeklindeki hadîs de, bu tür insanları konu edinmiştir¹³.

Abdülazîz Buhârî'ye göre; fakîhu's-sû'ların (terbiyesi kıt fakîhlerin) ortaya çıkmasındaki ana etken, ilimlerin isimlerinin zaman içinde insanların müdahalesiyle değişmesi ve bundan Fıkıhın da nasibini almasıdır. Abdülazîz Buhârî, bu yargısını İmâm Gazzâlî'yi (505/1111) referans vererek ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre ilk asırda fıkıh ilmi, Allah Ta'âlâ'nın, *“ليتفقها في الدين وليتذروا”* *“Dinde iyi bir biçimde fıkıh tahsil etmeleri ve kavimlerini uyarmaları için”*¹⁴ âyetinde olduğu gibi, *dünya* ilmi olarak anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle, âyette dile getirilen uyarma (inzâr), sadece selem ve icâre gibi muâmelât konularının tafsilatlı meselelerine vakıf olmak şeklinde değil, manalarıyla naslara ve fîrularıyla asıllara vakıf olmak biçiminde kavranıp hayata tatbik edilen ilim şeklinde geniş bir anlam çerçevesinde algılanmıştır. Fakat ilk dönem sonrası insanlar; fikhî sadece fetva ilmine, fetvaların incelik ve illetlerine vukûfiyete has kılıp, Fıkıhın amel boyutunu ihmal etmişlerdir. Artık insanlar, fıkıh'ın fazileti hakkında gelen haberlerle gönlünü rahatlatırcasına, makam-mevkinin getirilerini elde etmek ve takipçi toplamak için kendilerini bu dar anlamdaki fıkıh anlayışına mahkûm eder hale gelmişlerdir. Bu bağlamda Peygamber'in (s.a.v.), *“لا يفقه العبد كل الفقه : حتى يمقت الناس في ذات الله”* *“Kul, Allah'ın zatı uğruna insanları kızdırmadıkça fikhî tam manasıyla kavrayamaz.”*¹⁵ hadîsi, hakkıyla fakîh olmayı



ortaya kor niteliktedir. Tâbiünden Hasan el-Basrî (110/728) ile Ferkat es-Sebehî (?) arasında geçen diyalog, bu hadîste ifade edilen fikhin ve fakihin nasıl olması gerektiğinin uygulamadan örneğidir. Bu anekdotta, Ferkat es-Sebehî; Hasan el-Basrî'ye bir şeyin hükmünü sormuş, Hasan el-Basrî ise, Ferkat'ın alışık olmadığı bir şekilde sorusunu cevaplamıştır. Bunun üzerine Ferkat: “Fakihler, sana muhalefet ediyorlar?” dediğinde, Hasan el-Basrî: “Anası yas tutası Ferkat! Sen gözünle fakih gördün mü ki! Fakih dediğin; dünyaya düşkün olmayan, ahireti arzulayan, günahını gören, rabbine ibadette devamlı olan ve Müslümanlara arız olanlardan uzak durmuş veralı kimsedir.” demiştir¹⁶.

Abdülazîz Buhârî'ye göre; Ebû Hanîfe ve arkadaşları, yukarıda ana çerçevesi çizilen fıkıh konusunda tek öncüdürler (mütekaddimûn). Onların, fıkıh konusunda tek öncül olmalarının gerekçeleri şu iki maddeyle özetlenebilir: 1) Hiç kimse, meselelerin tahrîcinde (tahrîcu'l-mesâil) ve cevapların hatalardan arındırılmasında (tashîhu'l-ecvibe) Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının önüne geçememiştir. Bu açıdan onlar, “selef”tir. 2) Hiç kimse, usule bağlı kalınarak fûrûyu meydana getirme (terfîbu'l-furû' ale'l-usûl) ve bu konuda elden geleni yapma meselesinde, onların ulaştığı mertebeye ulaşamamıştır. Bu gayret ve başarılarından dolayı, üzerinde başka hiçbir mertebenin olmadığı en ulu mevki (er-rütbetü'l-'ulyâ), sadece onlara aittir. Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Allah Ta'âlâ'yı ârif ve ibadetkar olmak ile Allah'ın dinine ve ona itaate sıkı sarılma şeklinde kendini ifade eden “rabbânî” şahsiyetlerdir¹⁷. Bu rabbânî şahsiyetler; hükümleri sırayla Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâstan çıkarmada sahabe ve tâbi'nin yolunu tutmuşlardır. Bu ekip, hükümlerin istihrâç ve istinbât edilmesinde, onların yoluna muhalif hiçbir şeyi kendilerine göre ortaya çıkarmamışlardır¹⁸.

2. Fıkıh İlminde Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarına Yöneltilen Asılsız Eleştiriler

Abdülazîz Buhârî'nin ifade ettiğine göre; muhaliflerin Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına yönelik iddiaları özetle şu şekildedir: Ebû Hanîfe ve arkadaşları, hükümleri reylerinin karşısına koyar. Hadîs, re'yelerine uyarsa, hadîsi kabul ederler. Eğer hadîsle rey arasında böyle bir uyum gerçekleşmezse, reylerini hadîse öncelerler ve hadîse pek itibar etmezler. Bu iddia; muhaliflerin, Ebû Hanîfe ve ashabını, “Onlar hadîs değil re'y ashabıydı.” şeklinde kötümeleriyle kendini formüle etmiştir, diyebiliriz¹⁹.

Aslında muhaliflerin, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına “reyci” yakıştırmasının, Pezdevî döneminde de var olduğunu, Sadrulislâm Ebu'l-Yusr'un (493/1100) işaret ettiği bir münazaradan anlamaktayız. Bu

münazara, klasik dönemde, bir fıkıh mezhebini mezhep bütünlüğü içerisinde öğrenip ona katkı sağlayacak düzeye gelen mensuplarının, mezhebi tesis eden imam ve arkadaşlarının kadrosuna dâhil edildiği ve o kadroyu temsil ettiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Abdülazîz Buhârî'nin anlattığına göre; Ebu'l'Usr el-Pezdevî, İmâmu'l-Harameyn'le Cüveynî'nin Buhâra'daki öğrenciliğinin ilk yıllarında münazara etti. Pezdevî, bu münazarada verdiği hüccetli cevaplarla Cüveynî'nin sesini kesti. Fakat herkes dağıldıktan sonra, İmâmü'l-Harameyn: “Manaların Ebû Hanîfe ve ashabına kolaylaştığı kesin de, onlar hadîsle hiç haşır-neşir değiller.” dedi. Bu söz, Pezdevî'nin kulağına geldiğinden, *el-Usûl* adlı eserinde; “Onlar (Ebû Hanîfe ve ashabı), hadîs ve manaların ashabıdır.” diyerek, âdeta kötü sözü sahibine iade etti²⁰.

Halbuki Abdülazîz Buhârî'nin ifade ettiğine göre, âlimler, Ebû Hanîfe ve ashabının manalara hâkim olduğu gerçeğini, hem teoride (icmâlen) hem de pratikte (tafsîlen) ikrar etmek zorunda kalmıştır. Âlimlerin, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını “ashabu'r-re'y” diye isimlendirmesi, teoride onların manalara hâkimiyetini ikrardır. Ebû Hanîfe ve ashabının, “ashâbu'r-re'y” şeklinde isimlendirilmesi, sadece onlarda bulunan belirli meziyetlere dayanmaktadır. Bu meziyetler üç maddede özetlenebilir: 1) Ebû Hanîfe ve ashabı, helal ve haram bilgisinin yanında, hükümleri bina edecekleri illetleri naslardan istihrâç etmenin künhüne vakıftır. 2) Ebû Hanîfe ve arkadaşları, manaları istidlâlde son derece dikkatlidirler. 3) Ebû Hanîfe ve arkadaşları, illetlere dayanarak meseleleri çokça fûrûlandırırlar. Bu üç meziyet, özellikle Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının tekelindedir, denebilir. Ebû Hanîfe ve arkadaşları zamanında yaşayan diğer mezhep mensuplarının kendilerini ehlü-hadîse, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını ise re'ye nispet etmelerinin ana sebebi; Hanefîlere ait işte bu önemli meziyetleri elde edememelerinden kaynaklanmaktadır²¹.

Abdülazîz Buhârî, âlimlerin pratikte Ebû Hanîfe ve ashabını “ashâbu'r-re'y” şeklinde isimlendirmelerini ise, rivayetler ve çeşitli ilim adamlarından yaptığı nakillerle ortaya koymaktadır. Bu nakiller şu şekildedir:

“Mâlik b. Enes'ten (179/95) rivayet edilene göre o: ‘Ebû Hanîfe ile bir araya geldim. Nice vakit oturup birçok mesele hakkında konuştuk. Sonuçta ondan daha fakih, mana ve hüccete daha iyi nüfuz eden hiçbir adam görmedim.’ demiştir. Rivayet edildiğine göre, Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe'nin (r.h.) kitaplarına bakar ve onlardan fıkıh tahsil ederdi.”²²

“Harmele'den (243/858) rivayet olunana göre, O, Şâfi'î'yi (r.h.) (204/820): ‘Kim fıkıhta derinleşmek istiyorsa, o, Ebû Hanîfe'siz (r.h.) edemez.’ derken işitmiştir. Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (224/838), Şâfi'î'den rivayet ettiğine göre, O;



'Fıkıh öğrenmek isteyen Ebû Hanîfe'nin (r.h.) arkadaşlarından şaşmasın. Allah'a yemin olsun ancak Ebû Hanîfe'nin kitaplarına vakıf olmakla fakihleştim. Ona yetişseydim ilim meclisinin müdavimi olurdu.' demiştir.²³

"İbn Süreyc'e (306/918), Ebû Hanîfe'ye hakaret eden bir adamın olduğu haberi geldi. İbn Süreyc, bu adamı çağırdı ve ona; 'Bana baksana sen! Ümmetin hepsinin; ilmin dörtte üçünü verdiği, onun ise ümmete geriye kalan dörtte biri bütün olarak vermediği adam hakkında mı ileri geri konuşuyorsun?' dedi. Adam: 'Bu nasılmış?' diye sordu. Süreyc: 'İlim iki kısımdır: Soru ve cevap. Ebû Hanîfe, meseleleri vaz' etmiştir (ilk defa gündeme getirmiş ve belirlemiştir). Bu sebeple, ilmin yarısı ona teslim edilmiştir. Daha sonra ilk defa ortaya koyucusu olduğu bu meseleleri cevaplamış, cevapladıklarının yarısı veya az fazlasında onunla aynı fikirde olduklarından diğer dörtte bir de ona verilmiştir. Yarı veya yarıdan daha az meselede ona muhalif olduklarından, o, en son geriye kalan dörtte biri onlara bırakmamıştır. Bu kalan son dörtte bir, onunla diğer herkes arasında davalıktır.' demiştir.²⁴

Abdülazîz Buhârî'ye göre, re'y ashabı oldukları bu şekilde âdeta tescillenen Ebû Hanîfe ve ashâbı, teori ve pratikte hadîs ashabından olmaya da ziyadesiyle layıktır. Teoride Ebû Hanîfe ve ashabını hadîs ehli olmaya layık kılan durum, onların sünnetin büyük bir kısmını oluşturan mürsel haberle amel etmeyi re'yle amele tercih etmeleridir. Onların bu tutumu, fer' olan re'yin, asıl olan hadîsi atıl bırakmaması babındandır. Ne var ki, onları hadîs ehli kabul etmeyenler, mürsel habere re'yi tercih ederek bir bakıma fer'le aslı atıl hale getirmişlerdir. **Halbuki fer'le amelîn sıhhat şartı, fer'in aslı atıl bırakan değıl yerleştiren olmasındır.**²⁵ Ebû Hanîfe ashabı, bu gayretlerinin bir neticesi olarak, mürsel haberleri aşağı yukarı elliye yakın cüzü bulan bir defterde toplamıştır. Ayrıca onlar, meçhul rivayeti²⁶ ve sahabenin Resul'le (s.a.v.) bulunduğu duyma ihtimalinden dolayı sahabe kavlini kıyasa önelemişlerdir. Bütün bunlara rağmen onların re'yi; sahih, sabit ve sağlam hadîse tercih ettikleri zannı taşıyanlar olabileceği gibi "Şu şu surette hadîse muhalif olmuşlardır." şeklinde asılsız bir iddiaya tutunanlar da olabilir. Halbuki işin hakikati, muhaliflerin zannettiği gibi değildir. Çünkü Hanefîlerin bir hadîsi terk etme sebebi; kendi yanlarında kıyası destekleyen sabit başka bir muarız hadîsin bulunması, âyetin delâletinin, hadîse ters olması veya açıklaması ancak geniş kitaplarda bulunan değışik gerekçelere dayanabilmektedir. Bu sebeple ta'nda bulunanın zannettiği gibi Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre re'yin sünnetten önde gelmesi diye bir şey söz konusu değildir²⁷.

Abdülazîz Buhârî'nin de vurguladığı gibi, re'yle amel ve ona tutunmak, ancak kendisine hadîsin bitişmesiyledir. Diğer bir ifadeyle; hadîsle amel

imkânsız olduğu durumlar, bir hakikat olduğu gibi re'yle amel in imkânsız olduğu durumlar da, bir hakikattir. Keçi sütü içen emzikteki iki çocuğun arasında hürmet doğup doğmayacağı sorusuna sırf hadîsle amel ettiğinden re'yi idrak edemeyen hadîs ehlinin: كل صبيين اجتماعا على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر "Bir memeden emen her iki çocuk, birbirine haram kılınmıştır."²⁸ şeklindeki hadîsle cevap vermesi, bu zihniyet sahiplerinin anlayış kılığını ortaya koyan bir örnektir. Burada, ehl-i hadîsin akıl edemediği Hanefîlerin ise hakkıyla idrak ettiği re'y, bu meselede hükmün cüziyet ve ba'ziyetle alakalı olmasındır. Bu alaka ise, keçiyle insanoğlu arasında değil, ancak insanoğlunun kendi arasında gerçekleşir. Sırf hadîsle amel ettiğinden rey i idrak edemeyen kişinin, Peygamber'in (a.s.), من استجى فليوتر "Kim istinca yaparsa teklesin!"²⁹ hadîsiyle amel etmek için istincâ maksadıyla vitir kıldığı da olabilmektedir.³⁰

Abdülazîz Buhârî, re'yle amel in imkânsız olup hadîsle amel edilen meselelere, kıyasa muhalif olduğu halde, namazda kakhaha atmanın, namazı ve kasten kusmanın, orucu bozmasını örnek vermektedir. Çünkü kıyasen namaz dışında olduğu gibi namaz içinde kakhaha atıldığında, bedenden abdesti bozucu bir necaset çıkmamakta ve oruçlu kendi iradesiyle kustuğunda, orucu bozucu bir şey bedene girmemektedir. Hâsılı kelim, varlık açısından hadîsin, re'ye; re'yin de hadîse ihtiyacı yoktur. Fakat iki vasıflı illette olduğu gibi, hükmün ortaya konmasında **hadîs, ancak re'yle, re'y de hadîsle istikametlidir**³¹.

Abdülazîz Buhârî, âlimlerin pratikte Ebû Hanîfe ve ashabını "ashâbu'l-hadîs" şeklinde isimlendirmelerini ise, yine rivayetler ve çeşitli ilim adamlarından yaptığı nakillerle ortaya koymaktadır. Bu nakiller şu şekildedir:

"Yahyâ b. Âdem'den (203/818) rivayet edildiğine göre o: 'Kur'an'da olduğu gibi hadîste de nâsih ve mensûh vardır. Nu'mân (Ebû Hanîfe) yaşadığı beldenin ahâlisini hadîsini topladı. Sonra Nebî'nin (a.s) ruhunu teslim ettiği son andaki hadîsine baktı ve ona sarıldı. O, bu şekilde fakih oldu.' demiştir.³²

"Nu'aym b. 'Amr'dan (?) rivayet olduğuna göre, O; 'Ebû Hanîfe'yi şöyle derken işittim: 'Şu insanlar ne acayip! Benim re'yi benimsediğimi söylüyorlar. Halbuki ben, ancak eserle fetva veririm.' demiştir.³³

"Nadr b. Muhammed'den (183/799) rivayet edildiğine göre, O; 'Ebû Hanîfe'den daha fazla esere tutunan hiç kimse görmedim.' demiştir.³⁴

"Yahyâ b. Nasr'dan (?) rivayet edildiğine göre, O; 'Ebû Hanîfe'yi: Yanımda, istifade edileceklerin dışında çıkarmadığım sandık sandık hadîs var.' derken işittim." demiştir.³⁵



“Ahmed b. Yûnus’tan (?) rivayet edilene göre, O; ‘Babamı şöyle derken işittim: Ebû Hanîfe, sahih hadîslerle tavizsiz amel edendi, demiştir.’”³⁶

“Fudayl b. ‘ÿyâz’dan (187/803) rivayet edildiğine göre, O; ‘Ebû Hanîfe, fıkhıyla, verasıyla ve zenginliğiyle bilinen bir fakîhti. O, gece gündüz ilim öğrenmeye dayanıklı, susmayı tercih eden ve sultanın malından kaçınındı. Eğer kendisine sahih hadîs bulunan bir mesele gelirse, onunla amel ederdi. Şayet o meselede sahabe kavli ve tâbi’in varsa ona tutunurdu. Eğer bunlar yoksa, o zaman kıyası iyi yapardı.’ demiştir.”³⁷

“Abdullâh b. el-Mubârek’e (181/797) أصحاب الرأي أعاء السنة ‘Re’yciler sünnetin düşmanıdır.’”³⁸ şeklinde gelen hadîsten muradın, Ebû Hanîfe ve benzerleri olup olmadığı soruldu. O; ‘Sübhânallah ! Ebû Hanîfe, sünnete uygun amel etmek için elinden geleni yapıyor. Yaptığı işlerin hiç birisinde ondan ayrılmıyor. O, sünnet düşmanlarından nasıl olur? Bu hadîste bahsi geçenler, Kitabı ve sünneti terk edip arzularıyla amel eden heva ve husumet ehli kişilerdir.’ şeklinde cevapladı.”³⁹

B. Bir Mütakellim Olarak Ebû Hanîfe ve Onun İtikadî Mezheplere Karşı Tutumu

1. Bir Mütakellim Olarak Ebû Hanîfe

Abdülazîz Buhârî’nin ifade ettiğine göre, Ebû Hanîfe, bir fakîh olmanın yanında, Kalam ilmi (ilmü’t-tevhîd ve’s-sıfât) inceliklerine vakıf olmuş bir kalamcıdır. O, bu iki ilmi de kendinde toplayan bir şahsiyettir⁴⁰. Buhârî’ye göre, İmâm Zahirüddin el-Merğînânî’nin (506/1112/) *Menâkıbu’l-İmâmi’l-A’zam Ebî Hanîfe* adlı eserinde, Yahyâ b. Şeybân’ın (120/835) Ebû Hanîfe’den yaptığı rivayet, onun hem Kalam hem de fıkıh ilminde derinleşme hikâyesini anlatması açısından önemlidir. Bu rivayet şu şekildedir:

“Ebû Hanîfe şöyle anlattı: Kalam ilmiyle uğraşır, münakaşa eder, onu savunur olduğum bir süre geçirdiğimden, onda belirli noktaya gelmiş bir adamdım. Münakaşacıların çoğu Basra’daydı. Bir sene ve bir seneden az veya çok kalacak şekilde yirmi küsur defa oraya gittim. Hâricilerin İbâziye ve diğer tabakalarıyla, Mu’tezile tabakalarıyla ve diğer heva ehli tabakalarıyla kapıştım. Allah’a hamdolsun, onlara galip gelip perişan ediyordum. Heva ehli tabakaları arasında, Mu’tezile’den cedelci kimse yoktur. Çünkü onların sözlerinin zahiri, kalplerin kabul edeceği şekilde aldatıcıdır. Ben, onların sözlerindeki maskeyi, Kalam ilmi sayesinde indiriyordum. Râfîzîler ve hakka muhalif olan Mürcie ise, Kûfe’de daha çoktu. Allah’a hamdolsun, onları da perişan ettim. Kalam ilmini, ilimlerin en faziletlisi ve üstünü kabul ediyordum. Bu ilimde bir ömür geçirdikten sonra, kendime dönüp düşündüm ve şöyle dedim: ‘Nebî’nin (s.a.v.) ashâbi, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn’in içinde olduğu evvelkiler (mütakaddimün), bizim eriştiğimiz

meselelerin hiçbirinin kendisinden kaçmadığıydı. Onlar, bu konuda daha yetkin, daha arif ve işin hakikatini daha iyi bilenlerdi. Bir meseleye, tartışmak ve cedele girmek için hazırlanıp dalmazlardı. Aksine onlar, bundan geri durur ve en şiddetli şekilde onu yasaklardı. Onların şerî meseleler, fıkıh konularına dalmalarını ve fıkıh hakkında sözlerini gördüm. Fıkıhla ilgili toplantılar yapıyor ve ona davet ediyorlardı. Sözü ve onun hakkındaki tartışmayı ortaya atıp mesele hakkında tartışıyorlardı. İlk kuşak, bu şekilde devam etti. Onları, tâbiîn takip etti.’ Onların durumu, bize böyle görününce, tartışmayı ve Kalam ilmini terk ettik. Selefin, üzerinde olduğuna döndük. Onların girdiği yola girdik. Bu konuları bilen ilim adamlarıyla oturduk. Bununla birlikte, Kalam ilmini benimseyip cedel yapanları; simasını mütakaddimünün siması, yöntemlerinin de salihlerin yöntemleri gibi olmayan bir grup olarak tanıdım. Onları, Kitap, sünnet ve selef-i sâlihîne muhalefete önem vermeyen, kalpleri taşlaşmış sertleşenler olarak gördüm. Allah’a hamdolsun, neticede onları terk ettim.”⁴¹

Abdülazîz Buhârî’ye göre; Kalam ilminde asıl olan, Kitap ve mütevâtir sünnetin hükmüne tutunmaktır. Kitap ve mütevâtir sünnetin hükmüne tutunmak, sadece iki durumda söz konusudur. Bunlardan birincisi, kişi iç cedelleşme yaparken; ikincisi ise, Nebî’nin (s.a.v.) risaletini, *Kur’ân*’ın hakkiyetini ikrar edip İslâm akidesinden olduğunu söyleyen, ama hevalarına uymaları sebebiyle İslâm havzasından çıkmış, tevhîd akidesine önem vermez hale gelmiş ve vardıkları görüşün hakkın bizzat kendisi ve sırf tevhîd olduğunu iddia ederek *Kur’ân* ile sünnetin dile getirdiği sıfatları inkâr eden kible ehliyle tartışırken. Mecûsîler, Seneviyye (Düalistler) ve Felsefecilerle yapılan tartışmada, Kitap ve sünnete sarılma bir anlam ifade etmez. Çünkü bunlar, Kitap ve sünnetin hakkiyetini inkâr etmektedirler. Tartışmalarda, bunlara karşı yapılması gereken, sırf makul olana sarılmaktır⁴². Abdülazîz Buhârî’nin “selef” ve “ashâbunâ” dediği, Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Kitap ve sünnete sarılarak heva ve bidatten sakınmış, sahabe ve tâbiîn üzerinde olduğu, salihlerin tuttuğu, “sünnet” kısmını Peygamber akidesinin “cemaat” kısmını ise sahabe akidesinin meydana getirdiği ehl-i sünnet ve’l-cemâat şeklinde terkip edilen yoldan ayrılmamıştır⁴³.

2. Ebû Hanîfe’nin İtikadî Mezheplere Karşı Tutumu

Abdülazîz Buhârî; hevâ ehlini birinci etapta Kaderiye, Cebriye, Râfîzîler, Hâriciler, Müşebbihe ve Mürcie şeklinde altı fırka altında toplamaktadır. O, daha sonra bu fırkaların her birini, on iki fırkaya bölünerek toplamda yetmiş iki fırka halini aldıklarını, söz konusu alt fırkaların isimlerini dile getirmedi, vurgulamaktadır. Abdülazîz Buhârî’nin yetmiş iki fırkaya eserinde ana hatlarıyla



değınmesinden bir maksat gözetmiştir. Bu maksat; *el-Mebsût, el-Câmi'u's-Sağır* ve diğer eserlerdeki farklı meseleler incelendiğinde, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının, söz konusu yetmiş iki fırkanın benimsediğı herhangi bir “yanlış görüşe” kaymadıklarını ortaya koymaktır⁴⁴.

Abdülazîz el-Buhârî'ye göre; Ebû Hanîfe'ye yapılan asılsız iddiaların başında, onun Mu'tezile'ye nispet edilmesi gelmektedir. Halbuki Ebû Hanîfe'nin içeriğı tevhîd ve sıfat ilmi (ilmü't-tevhîd ve's-sıfât) olan *Fıkhu'l-Ekber* adlı eseri kaleme alması, Mu'tezile'ye nispet edilmesinin önünde bir engeldir. Çünkü Abdülazîz Buhârî'nin şerhinde sık sık alıntı yaptığı bu eserde Ebû Hanîfe; Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli ve ebedi olduğunu⁴⁵, hayrın da şerrin de Allah tarafından yaratıldığını, kulun fiillerinin yaratıcısı değil kâsibi olduğunu, kulların fiillerinin onun irade ve meşietiyile gerçekleştiğini⁴⁶, Allah'ın kulun taat fiillerine rıza gösterirken isyan fiillerini muhabbet etmemesine rağmen ilmi ve meşietiyile takdir ettiğini⁴⁷ dile getirmiştir⁴⁸.

Abdülazîz Buhârî'ye göre, Ebû Hanîfe'nin, karanlık bir gecede cemaat halinde namaz kılarak imamının kibledeki durumunu bilen kişinin namazının bozulacağına yönelik görüşü ve alacaklılarla varisler arasında paylaşılan miras hakkında bazı kimselerin içtihadını, zulüm şeklinde isimlendirmesi, Mu'tezile'nin; “her müçtehit isâbet eder.” görüşüne zıttır. Ebû Hanîfe ve arkadaşları, istitâ'a'nın (güç yetirebilme) fiille birlikte olacağını dile getiren hükümler vererek de, istitâ'anın fiilden ayrı olduğunu savunan Mu'tezile'den farklı düşünmüşlerdir⁴⁹.

Abdülazîz Buhârî'nin, kişinin büyük günah işlediğinde, imandan çıkıp çıkmayacağına ilişkin Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserinden yapmış olduğu alıntı da, ona yapılan bu asılsız nispeti ortaya kor niteliktedir. Bu alıntıya göre; “Mü'min tevhîdi bırakmadığı sürece, bütün günahları işlese de Allah düşmanı olmaz. Çünkü mümin, büyük günah işlese de, Allah ona masivadan (Allah haricindekiler) daha sevimlidir. Nitekim o, ateşte yanmayla Allah'a iftira atma arasında tercihte bırakılsa; yanmayı, iftira atmaya tercih edecekti.”⁵⁰

Abdülazîz Buhârî'nin ifade ettiğine göre, Mu'tezile, büyük günah işleyenleri, cehennemlik kabul etme adına, bağışlanma ile ilgili âyetleri⁵¹ tevbe şartına bağlamış ve Allah'ın dilediğini delâlette bırakacağını bildirdiğı âyeti⁵² kasr meşietine⁵³ yorumlamıştır. Mu'tezile'nin bu hareketi, şer'î bir neden olmaksızın nefsin haz ve duygularına meyletme ve sahabe ile tâbiînin üzerinde olmadığı bidatleri dinde ihdas etmedir⁵⁴.

Abdülazîz el-Buhârî; Ebû Hanîfe'nin, Hâriciler'in büyük günah işleyeninin imandan çıkacağı görüşüne karşı duruşunu ise, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'den

yaptığı şu alıntıyla ortaya koymaktadır: “Allah rahmet eylesin öğrenci: أن المؤمن إذا خلع عنه الإيمان كما يخلع عنه القميص ثم إذا تاب أعيد إليه إيمانه *Mümin zina ettiğinde, ondan imanı, gömleğinin çıkması gibi çıkar. Sonra tevbe ettiğinde bu iman kendisine döndürülür.*⁵⁵ şeklinde rivayetlerde bulunan insanlar hakkında ne dersin? Onların bu sözünü yalanlar mısın, onaylar mısın? Eğer onların sözünü onaylarsan, Hâricilerin görüşüne katılırsın. Yok, eğer onların sözlerini yalanlarsan, onlar sana: Sen Peygamber'i (s.a.v.) yalanlıyorsun. Çünkü bu sözü söyleyenler, bu hadîsi, Nebî'ye (s.a.v.) dayanıncaya kadar birçok adamdan rivayet ediyorlar.” diye sordu. Allah rahmet eylesin, âlim şöyle cevap verir: ‘Onları yalanlıyorum. Onları yalanlamam Nebî'yi (s.a.v.) yalanlamam olmaz, ondan rivayeti yalanlamam olur. Nitekim adamın biri: Peygamber'in (s.a.v.) zulmü söylememesi ve *Kur'an*'a muhalif olması dışında, onun her dediğine inanıyorum dediğinde, kişinin bu sözü, Nebî'yi (s.a.v.) ve *Kur'an*'ı tasdik, Nebî'yi, *Kur'an*'a muhalif olmaktan tenzihtir. Allah Ta'âlâ: وَاللَّذَانِ مِنْكُمْ “Sizden onu işleyenleri”⁵⁶ şeklinde buyurmuştur. Âyetteki مِنْكُمْ “sizden” lafzından, Yahudi ve Hıristiyanlar kastedilmemiştir. Bu lafızla kastedilen, ancak Müslümanlardır.”⁵⁷

Abdülazîz Buhârî'nin, konuyla ilgili aynı eserden yaptığı diğer bir alıntıya göre, Ebû Hanîfe şöyle der: “Öğrenci: ‘Büyük günah işleyenin bağışlanmasını dilemek mi üstündür, yoksa lanet okuyarak beddua etmek mi?’ diye sordu. Âlim şöyle cevapladı: ‘Allah'a şirk dışında günah iki mertebede bulunur. Bu kul, bunlardan hangisini işlerse işlesin, ona bağışlanmasını dileyerek dua etmek daha iyidir. Çünkü bu kişi, şahadet ehli bir mümindir. Bu şahadetin hürmetine, söz konusu şahadet ehline bağışlanma dileyerek dua etmek, en üstün olandır. Zira, bu şahadeti ikrardan daha faziletli Allah Ta'âlâ'ya kendisiyle itaatın gerçekleşeceği hiçbir şey yoktur. Bu şahadetin yanında, Allah Ta'âlâ'nın emrettiklerinin hepsi; yer, gök ve onun arasındakilerin yanında bir yumurtanın hali ne ise, ondan daha küçüktür. Şirk koşmanın, günahının en büyük olmasında olduğu gibi, bu şahadetin ecri de, en büyüktür.”⁵⁸

Abdülazîz Buhârî'nin, *el-Fıkhu'l-Ekber*'den yaptığı alıntıyla da, Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyen kişi ve Hâriciler hakkındaki tutumunu ortaya koymaya çalışmaktadır⁵⁹. Bu pasajda Ebû Hanîfe şöyle demektedir: “Helal görmedikçe büyük günah da olsa, biz herhangi bir günahtan dolayı hiçbir Müslümanı küfre nispet etmeyiz. Ondan iman ismini kaldırmayız. Onu hakiki mümin olarak isimlendiririz.”⁶⁰

Abdülazîz Buhârî'nin ifade ettiğine göre, Ebû Hanîfe ve arkadaşları, mekruh olmakla birlikte fâsığın devlet başkanı olmasını caiz görerek, Hâricilerin, fâsığın (kâfir) devlet başkanlığını câiz görmeyen görüşünü ve Râfizilerin devlet



başkanlığının sıhhatini masum imama bağlayan görüşünü reddetmişlerdir. Ayrıca Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Müslüman olması sebebiyle fâsığın şahadetiyle hüküm veren kadî'nin hükmünün uygulanacağını benimseyerek, Hâriciler ve Mu'tezile'nin bu konudaki görüşüne karşı çıkmışlardır. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının, ayakların yıkanmasının farz olduğunu benimsemesinde ise, Râfizilerin ayakların mesh edileceği görüşüne itiraz söz konusudur.⁶¹

Abdülazîz Buhârî'nin ifade ettiğine göre, Ebû Hanîfe ve arkadaşları, oturmak manasında, اللهم اني أسألك بمقعد العز من عرشك "Allah'ım! Arşındaki izzet makamıyla senden diliyorum."⁶² şeklinde dua etmenin, oturmanın mekan kaplamaya işaret etmesinden dolayı, caiz olmadığını benimsemişlerdir. Akd (bağlama) manasında, "Allah'ım! Arşına bağlı izzetle senden diliyorum." şeklinde dua etmek konusunda ise, ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Yûsuf'a göre, bu konuda hadîs geldiğinden dolayı, bu şekil dua etmede hiçbir bir sıkıntı yoktur. Ebû Hanîfe ve Muhammed göre ise, bu şekil bir dua, izzet, arşa bağladığından caiz değildir. Ebû Hanîfe ve Muhammed'in böyle bir görüşü benimsemesinin sebebi, Allah'ın bütün sıfatlarıyla birlikte kadîm ve ezeli olmasıdır. Bu iki fakîhe göre, söz konusu hadîs şaz olduğundan, bu hadîsle amel etmek caiz değildir. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının böyle bir tercihe girmesi, Müşebbihe'nin görüşünü itiraz anlamı içermektedir.⁶³

Bu bağlamda, Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Allah'ın yüzüyle yemin etme konusunda da ihtilafa düşmüştür. Ebû Yûsuf, Allah Ta'âlâ'nın, وَيَتَعَبَىٰ وَجْهَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ "Celâl ve ikram sahibi rabbinin yüzü (zâtı) ebedidir."⁶⁴ demesinde olduğu gibi, yüz lafzı, zat anlamında söylendiğinden, Allah'ın yüzüyle yeminin gerçekleşeceğini benimsemiştir. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre ise, Allah'ın yüzü ile yemin olmaz. Çünkü bu şekil yemin, sefihlerin yani, onun yüzünü el ve ayak gibi uzuv manasında alan cahillerin yemidir. Burada görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe ve Muhammed'in Allah'ın yüzü ile yapılan yemini, yemin olarak benimsememelerinde, yine Müşebbihe'ye bir karşı duruş söz konusudur.⁶⁵

Dipnotlar

1. Sunuma giriş mahiyetinde verdiğimiz bilgi ve değerlendirmeler ve daha fazlası için bk. Şükrü Ayran, Abdülazîz el-Buhârî'nin "Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahrilislâm el-Pezdevî" Adlı Eserindeki Usulü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2010.
2. Tirmizî, İlim 19; İbn Mâce Mukaddime 17.
3. Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz Ahmed, Keşfü'l-Esrâr 'an Usuli Fahrilislâm el-Pezdevî, (tah.: Abdullah Mahmud Ömer), Dâru'l-Kutubi'l-İlmi, Beyrut 1998, I, 26.
4. Tevbe 9/122.
5. Bakara 2/44.
6. Saff 61/3.
7. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 27,28.

Abdülazîz Buhârî'nin ifade ettiğine göre, *el-Mebsût*'ta geçen hadîs sebebiyle Ebû Hanîfe ve arkadaşları: "Kul, had gerektiren bir günah işleyip kendisine had uygulandıktan sonra, tevbe etmeksizin ve pişman olmaksızın had sebebiyle temizlenmez." demişlerdir. Onların bu tercihinde, Mürcie mezhebinin, "Taatele beraber nasıl küfür fayda vermiyorsa, imanla beraber günah da zarar vermez." şeklindeki görüşünü ret söz konusudur. Ebû Hanîfe ve arkadaşları, sayısız meseleyi kulun ihtiyarına bağlayarak da, Cebriye mezhebine zıt görüşleri bilinçli bir şekilde işlemişlerdir.⁶⁶

Abdülazîz Buhârî, Cennet ve Cehennem'in hali hazırdaki varlığını, kabir azabını ve ru'yetullahı kabul etmeyen Cehm b. Savvân'a (128/745-746), Ebû Hanîfe'nin: "Savuş git başımdan ey kafir!" demesini, Cehm'in hevasında aşırı gitmesinden dolayı, ona hakaret etme olarak yorumlamaktadır.⁶⁷

Abdülazîz Buhârî'ye göre, söz konusu mezhebi benimseyenler, Nebî'nin risaletini kabul eden, *Kur'ân*'ın hakkiyetini ikrar edip İslâm akidesini kendisinin temsil ettiğini iddia eden, ama hevalarına uymaları sebebiyle İslâm havzasından çıkmış, tevhd akidesine önem vermez hale gelmiş, benimsedikleri görüşü hakkın kendisi ve sırf tevhd şeklinde niteleyerek aslında *Kur'ân* ve sünnetin ortaya koyduğu sıfatları inkâr eden kible ehli mensuplarıdır.⁶⁸

Sonuç

Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserinde, bizlere ifrat ve tefritten uzak, kendi eserleri yanında arkadaşlarının ve öğrencilerinin eserleriyle, diğer bir ifadeyle; kurduğu okulunun ürünleriyle, ancak hakkıyla anlaşılabilen bir *İmâm-ı A'zam* portresi çizmiştir. Müellif bu tutumunu, eserin başından sonuna kadar sürdürmüş, başta Ebû Hanîfe ve arkadaşları olmak üzere, hiçbir ilim adamı hakkında şahsen kötü söz sarf etmemiştir. Temel itikadî esasları benimseyen farklı fırkaları tekfir etmemiş, onları kible ehlinden kabul etmiştir. Bu tutum ve yaklaşım tarzının, mezhep imamları ve temsilcilerini sağlıklı bir şekilde algılama imkânını bize bahşedeceği kanaatindeyiz.



8. A'râf 7/176.
9. Cum'a 62/5.
10. Saff 61/2.
11. Bu lafızlarla bulunamadı.
12. Bu lafızlarla bulunamadı
13. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 25,26.
14. Tevbe 9/122.
15. İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf, Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlihi, Daru İbn Cevzi, ed-Demam, 1994, Hadîs No 940.
16. Bu yönde değerlendirmeler için bk. Gazzâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed, İhyâ 'Ulûmi'd-Dîn, Dâru's-Selâm, Kahire 2005, II, 1304,1305.
17. "Rabbânî" kelimesinin bu manası için bk. Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekvâl fî Vucûhi't-Te'vîl, (tah., Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü'l-'Abiykân, Riyad 1998, I, 638.
18. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 28,29.
19. Bu bağlamda değerlendirmeler için bk. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 29.
20. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 29.
21. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 29.
22. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 29,30.
23. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 30.
24. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 30.
25. Bu genel yargının Arapçası لا لأصل مقررا ي كون أن ي ال فرغ العمل صحة شرط من şeklindedir.
26. "Meçhul, hadîs rivayetiyle meşhur olmamış ve bir iki hadîsi rivayet etmekle bilinendir." Tanım için bk. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 30.
27. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
28. Buhârî, Vudû' 1/229; Müslim, Tahâre 237; Mâlik, Muvatta 1/190.
29. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, Hadîs no: 10340, s.2576.
30. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31,32.
31. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 32.
32. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
33. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
34. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
35. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
36. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
37. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
38. Böyle bir hadîse rastlanılmadı.
39. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 31.
40. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 16.
41. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 19,20.
42. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 16.
43. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 16,17.
44. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 20.
45. Alıntı yapılan kaynak için bk. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, Fıkhü'l-Ekber, (Molla Aliyyu'l-Kârî'nin Minahu'l-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber adlı şerhiyle birlikte), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, Beyrut 1998, s. 88,91.
46. Alıntı yapılan kaynak için bk. Ebû Hanîfe, Fıkhü'l-Ekber, s. 161,162.
47. Abdülazîz el-Buhârî Pezdevî'nin Usul metninde dile getirdiği taat meselesinin el-Fıkhü'l-Ekber nüshalarında bulamadığını, fakat bu meselenin diğer eserlerinde geçmiş olabileceğini dile getirmektedir. bk. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 17,18.
48. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 17.
49. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 20,21.
50. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 18; Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, el-'Âlim ve'l-Müte'allim, (tah., Muhammed Zâhid el-Kevserî), by., h. 1368, s. 18.



51. Bu ayetlerden biri وَيَغْفِرُ وَرَدُّ مَا وَيَغْفِرُ “Onun dışındakini dilediği kişi için bağışlar.” şeklindeki âyettir. Bu âyet için bk. Nisâ 4/48,116; Ayrıca bu âyetle ilgili Mu'tezilî bir yorum görmek için bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 89,90.
52. Söz konusu âyet شَاءَ مَنْ بِهَا تُصِلُ “Bununla dilediğini dalalete bırakır.” şeklindedir. Âyet için bk. A'râf 7/155; Zemahşerî bu ayeti Allah'ın kendisi hakkında bilgisi sabit olmayan cahilleri imtihan ile saptıracağı şeklinde anlamıştır. Daha fazlası için bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 517.
53. Kâdî Abdülcebbar, meşietle ilgili burada dile getirilen âyetler ve benzerlerindeki meşietî, “ikrâh ve ilcâ” şeklinde yorumlamıştır. Buna göre, Allah Ta'âlâ, kulları kötü bir şeyi yapmaya zorlayabilir, fakat zorlamamıştır. Burada dile getirilen لَقَسْرًا مَشِيئَةً “meşiet-i kasr” manası, Abdülcebbar'ın “ikrâh ve ilcâ” terimleriyle ifade ettiği olmalıdır. bk. Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmet, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, (Abdülkerim Osman), Kahire 1996, s. 475,476.
54. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 16,17.
55. Zâhid el-Kevserî'nin bu hadîse ilişkin el-‘Âlim ve'l-Müte'allim'e yaptığı talikteki sened değerlendirmesi için bk. Ebû Hanîfe, el-‘Âlim ve'l-Müte'allim, s. 24.
56. Nisâ 4/16.
57. Ebû Hanîfe, el-‘Âlim ve'l-Müte'allim, s. 24, 25.
58. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 19; ayrıca bk. Ebû Hanîfe, el-‘Alim ve'l-Müte'allim, 17,18.
59. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 18.
60. bk. Ebû Hanîfe, Fıkhü'l-Ekber, s. 210,219.
61. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 21.
62. Cemalüddin b. Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, el-Mevzûâtü'l-Kübrâ, tah. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1966, II/142.
63. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 21.
64. Rahmân 55/27.
65. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 21.
66. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 21,22.
67. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 21.
68. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, 16.

Kaynaklar

- Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed, Keşfü'l-Esrâr 'an Usuli Fahrilislâm el-Pezdevî, I-IV,(tah.: Abdullah Mahmud Ömer), Dâru'l-Kutubi'l-İlmi, Beyrut 1998.
- Cemalüddin b. Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, el-Mevzuatü'l-Kübra, tah. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1966
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, Fıkhü'l-Ekber, (Molla Aliyyu'l-Kârî'nin Minahu'l-Ravzi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber adlı şerhiyle birlikte), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, Beyrut 1998.
- _____ el-‘Âlim ve'l-Müte'allim, (tah., Muhammed Zâhid el-Kevserî), by., h. 1368.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed, İhyâ 'Ulûmi'd-Dîn, I-II, Dâru's-Selâm, Kahire 2005.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf, Camiu Beyani'l-İlm ve Fazlihi, Daru İbn Cevzi, ed-Demam, 1994.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmet, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, (Abdülkerim Osman), Kahire 1996.
- Şükrü Ayran, Abdülazîz el-Buhârî'nin “Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahrilislâm el-Pezdevî” Adlı Eserindeki Usulü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2010.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmızl't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekvâl fi Vucûhi't-Te'vîl, I-VI, (tah., Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü'l-'Abiykân, Riyad 1998.



Arş. Gör. Kenan ÖZÇELİK

1981 yılında Mengen'de doğdu. Mengen İmam Hatip Lisesi'nden 1999'da ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2003 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Metin-Sözlük)" başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı (2008). Hâlen Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak "Âşık Çelebi Terceme-i Ravzatü'ş-Şühedâ (İnceleme-Metin)" başlıklı çalışmasını sürdürmekte ve aynı üniversitenin İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk *Kur'ân* Tercümesi'nde Hanefîlik Kaynaklı Anlam Tercihleri

Giriş:

Türkler, Müslümanlık ile karşılaştıktan kısa bir süre sonra, kitleler halinde bu yeni dini kabul etmişlerdir.¹ Bu karşılaşma, Hanefî mezhebi üzerinden olduğu için de doğal olarak bu mezhebi benimsemişlerdir.² İlk Müslüman Türk devletlerinden günümüze gelinceye kadar mezhep bakımından durum değişmemiştir; Türklerin neredeyse tamamı Hanefî mezhebine bağlıdır. Türkler, Müslüman olduktan sonra, yeni dinlerinin kutsal kitabını kendi dillerine aktarmışlardır.³ Ele aldığımız *Kur'ân* tercümesinin ait olduğu 14.-15. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında yaşayan Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) ve Molla Fenârî (ö. 834/1430) gibi bazı âlimlerin, Hanefî fukahâsı içinde sayılması⁴, Osmanlılar'da Hanefî mezhebinin artık iyice kurumsallaştığını ifade etmesi bakımından da önemlidir.

1. *Kur'ân* Tercümesi Hakkında:

Bildiri konusu edilen *Kur'ân* tercümesi ile ilgili önceden yapılan tez/kitap çalışmaları şöyledir:

1- Murat KÜÇÜK, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*



(*İnceleme- Metin*), Doktora Tezi, Ankara Ü. SBE, Ankara, 2001.⁵

2- Mustafa TOKER, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi (İnceleme- Metin- Tıpkıbasım Örnekleri)*, Selçuk Ü. Basımevi, Konya, 2011.⁶

3- Murat KÜÇÜK, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*, Ankara: TDK Yay., 2014.

Görüldüğü gibi ilk çalışma Küçük'e aittir. Toker de, Küçük'ün tezinden haberdardır; ancak kendi çalıştığı tercüme ile Küçük'ün çalıştığı tercümenin aynı eserin ayrı nüshaları olduğunun farkına varıp varmadığı anlaşılmamaktadır. Böyle bir tereddüdün oluşmasına, Toker'in, ele aldığımız tercüme hakkında da bilgi verdiği için geniş tutulmasında fayda gördüğümüz aşağıdaki ifadeleri sebep olmaktadır:

“Batı Türkçesiyle yazılmış olan satır altı *Kur'an* tercümeleleri karşılaştırıldığında, üzerinde çalıştığımız eserle birlikte, Bursa Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki yazma ve Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki yazmanın şekil bilgisi açısından daha farklı bir yapı sergilediği görülmektedir. Bu üç nüshadan en eski istinsah tarihine sahip olan Bursa yazmasıdır ki bu yazma Batı Türkçesinin kullanıldığı şu ana kadar tespit edilmiş en eski satır altı *Kur'an* Tercümesidir. Yazmanın istinsah tarihi 1401'dir (Küçük, 2003: 42). Üzerinde çalıştığımız Fahrettin Önder nüshasının istinsah tarihi H. 941/M. 1534-1535'tir”⁷

“Birbirine çok benzeyen bu 3 yazmanın dil özelliklerine bakıldığında, Anadolu Türkçesinde kullanılmayan, ama bir kısmı bugünkü çağdaş Kıpçak lehçelerinde de kullanılmaya devam eden bazı şekillerin bulunduğu görülmektedir...daha önce yapılan çalışmalarda araştırmacılar, bu eserlerin yazıldıkları saha üzerinden durmamışlardır. Bize göre, bu üç yazma da Memlûk Kıpçakçasının hâkim olduğu bir coğrafyada, bir Türkmen Türkü tarafından kaleme alınmış olan bir başka yazmadan istinsah edilmiş olmalıdır.”⁸

Küçük'ün kitaplaşan çalışmasına bakıldığında ise, Toker'in daha önce yayımladığı çalışmasından haberi olmadığı görülür.⁹

Toker, hazırlanmış olduğu metne hem âyet numaralarını koymuş hem de noktalama işaretlerine yer vermiştir. Böylece metnin kullanışı oldukça kolaylaştırılmıştır. Küçük ise, çalıştığı nüshada âyet sonu işaretleri olmasına rağmen, bunları göstermemiş, noktalama işaretlerinden faydalanmamış; sadece nüshada da olduğu gibi surelerin adını vermek ve nüshaya göre satır numaraları koymakla yetinmiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan metnin kullanışlılığı oldukça zorlaşmıştır.

Toker'in çalışmasında, gereksiz yere metin tamine gidildiği görülmektedir. Mesela 39/Zümer: 75. âyetteki “يسبحون بحمد ربهم” cümlesi, “Tebîh iderler

Tanrılarını] şükür-ile.”¹⁰ şeklinde aktarılmıştır. Oysa, güya düzeltilmiş bu okuma şekli, âyetin anlamını yansıtmayacak şekilde kurulmuş olan söz dizimini bozmuştur. Küçük'ün, “tebîh iderler Tanrı'ları şükri bile.”¹¹ şeklindeki müdahalesiz okuyuşunun da gösterdiği gibi, “Tebîh iderler Tanrılarını şükri-le/şükri-yile.” şeklinde okunması gerekirdi.

Küçük ise, Toker'in tam zıddı bir tutumla, yanlışları aktaracak kadar nüshaya bağlıdır. Mesela, 44/Nisa: 24-25. âyetlerin tercümelelerindeki “mehr” kelimeleri, yazmada (80b, 81a) “mühür” diye hareketli olduğu için, Küçük de “mühür” şeklinde aktarmıştır.¹² Burada, nüshada görülen hareketlerin, hiçbir tartışmaya mahal bırakılmayacak derecede yanlış olduğu ortadadır. Ayrıca Küçük, bazı âyetlerle ilgili (2/Bakara: 182, 184, 194) tercüme/meâl kısmında olmaması gereken, daha sonra yazıldığı aşıkâr olan derkenar notlarını “haşiyede yer almaktadır” diyerek metne dâhil etmiştir. Bu yüzden, bir âyetin tercümesini okurken karşımıza sanki âyetin anlamına dâhilmemiş gibi şöyle bir cümle çıkmaktadır: “Her gün için yüz yitmiş üç dirhem ider diyü buyurdı Dıvıçî-zâde Çelebi dahı ziyâde olursa güzêl.”¹³

Ele aldığımız tercümede dikkatimizi çeken bir iki hususu belirttikten sonra, asıl konumuza geçeceğiz. O da günümüzde yapılan meâllerde parantez içi açıklamalar şeklinde görülen, bazı âyetlerin çevirisinde ihtiyaç duyulan tefsirî mahiyetteki açıklamalara, söz konusu ettiğimiz *Kur'an* tercümesinde nadiren rastlanmasıdır. En azından Muhammed b. Hamza adına neşredilen¹⁴ *Kur'an* tercümesinde (istinsah tarihi 827/1424) karşımıza çıkan tefsirî mahiyetteki ara cümlelerin bolluğu nazar-ı itibara alındığında, söz konusu tercümede bu durumun azlığı dikkat çekmektedir. Bunu örnekleyen bazı âyet tercümeleleri şöyledir: 2/Bakara: 238. âyetteki “والصلاة الوسطى” ibaresi, “dahı ortancı namâzı ki asr namâzıdır”¹⁵ şeklinde ve 94/İnşirah: 4. âyet (و رفعا لك ذكرك) “dahı yüceltmedük mi senün adını bizüm adumuza koşmak bile?”¹⁶ şeklinde açıklamalı olarak tercüme edilmiştir. Her ne kadar Muhammed b. Hamza adına neşredilen tercümeyle göre bu tür tefsirî mahiyetteki açıklamalar daha az olsa da, mütercimim âyeti motamot tercüme etmek yerine, doğrudan hedef kitlenin anlaması istenen anlamı tercümede verdiği de olmuştur. Mesela, 2/Bakara: 187. âyetteki “حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود” kısmı, Muhammed b. Hamza adına yayımlanan tercümede, “tâ bellü ola size ak iplik kara iplikden irte vaktından” şeklinde âyetin lafzına tamamen bağlı kalınarak motamot tercüme edilmişken¹⁷ ele aldığımız tercümede “bellü olunca size sabâh aydınlığı gece karanuluğundan sabâhda.”¹⁸ olarak hedef kitlenin anlayışına daha uygun bir biçimde tercüme edilmiştir.



2. Tercümede Hanefîlik Kaynaklı Anlam Tercihleri:

Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerin (özellikle de müteşâbih olanların) anlaşılması hususundaki farklı yaklaşımların, İslâm'daki mezheplerin oluşumunda bir noktaya kadar etkili olduğu bilinen bir husustur. Bir başka deyişle, mezhep mensupları kendi gelenekleri çerçevesinde bazı âyetleri diğerlerinin anladığından farklı anlamış ve bu anlayışlar doğrultusunda, özellikle fikhî mezheplerde, diğerlerinden farklı birtakım uygulamalara gidilmiştir. Bu kısımda, ele aldığımız *Kur'ân* tercümesinde, mütercimim Hanefî mezhebine mensubiyetinden kaynaklandığını düşündüğümüz anlam tercihleri üzerinde durulacaktır. Örneklerin sınıflandırıldığı başlıkları belirlemede önde gelen Hanefî âlimi et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri kılavuz edinilmiştir. Bunun yanında, yer yer İmâm-ı A'zam'ın (ö. 150/767) *Fıkhü'l-Ekber* adlı eserine; Hanefî mezhebindeki otoritesi sebebiyle İmâm Mâturîdî'nin (ö. 333/944) ve ele aldığımız tercümenin yapıldığı zaman dilimine yakın bir dönemde yaşamış olan önemli Hanefî âlimlerinden Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) tefsirlerine de müracaat edilmiştir. Aşağıdaki başlıklar altında ele alınan konuların bir kısmı, sadece Hanefîlerin ayrıştığı hususları ihtiva etmekle birlikte, bir kısmı da doğal olarak diğer ehl-i sünnet mezhepleri tarafından da paylaşılan görüşleri içermektedir. Yani dikkat çekilen bazı meseleler, Hanefîler'in dışındaki mezheplerin de ortak görüşüdür.¹⁹

2.1. *Kur'ân'a Dokunmak:*

56/Vâkıa: 79. âyet (لا يمسه إلا المطهرون) “Ana yapışmasun, illâ arınmış kişiler.”²⁰ olarak tercüme edilmiştir. Bu âyet, *Kur'ân'a* dokunacak olandan kastedilenin, melekler mi yoksa abdestli olanlar mı olduğu, ulemâ arasındaki tartışmalı konulardan biridir.²¹ Ele aldığımız *Kur'ân* tercümesinde, müellif bu ayete şöyle mana vermiştir: “Ana yapışmasun, illâ arınmış kişiler.”²² Görüldüğü üzere, âyetdeki temiz olanları, “melekler” değil, “abdestli kimseler” şeklinde anlamış ve o şekilde tercüme etmiştir. Dolayısıyla cünüp iken veya abdestsizken mushafa dokunulamayacağı hükmü, bu âyetten çıkarılmıştır. Mezhep imamlarından Mâlik, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve Şâfiî de bu görüşte olup, üzerinde âyet yazılı olan dirhemlere bile abdesti olmayanların dokunamayacağı kanaatinde idirler.²³

2.2. *Salâtta Sesi Yükseltmemek:*

17/İsrâ: 110. âyetdeki “و لا تجهر بصلا تك و لا تخافت بها” kısmı “Katı okuma *Kur'ân*'ı *namâz*da, arkun dahil okuma.”²⁴ şeklinde tercüme edilmiştir. Bazı âlimler, İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete dayanarak, sesin yükseltilmemesi istenen “salât” ile *Kur'ân* okumanın kastedildiğini, bazıları da buradaki kastın

dua olduğunu söylemişlerdir. Tahâvî, dua görüşünü paylaşıp da²⁵, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, buradaki kastın “namaz kılarken yüksek bir sesle *Kur'ân* okuma”²⁶ olduğunu belirtir. Görüleceği gibi mütercim, “salât”ı dua değil de namaz olarak anlamıştır.

2.3. *Allah'ın Arşa İstivâ Etmesi:*

7/Araf: 54 ve 32/Secde: 4. âyetlerdeki “ثم استوى على العرش” ibaresi, sırasıyla “Andan sonra müstevlî oldu arş üzere *keyfiyetsüz*”²⁷ ve “Andan sonra arşa müstevlî oldu *keyfiyetsüz*”²⁸ olarak tercüme edilmiştir.

İmâm-ı A'zam'ın, Allah Teâlâ hakkındaki haberî sıfatların tevîl edilmemesi gerektiğini belirtirken kullanmış olduğu anahtar kelime, “bilâ-keyf” (=keyfiyetsiz)dir.²⁹ Tercümede, âyet metninde olmamasına rağmen “keyfiyetsiz” kelimesinin ilave edilmesi, tabii ki daha başka âlimlerde de benzeri görülen İmâm-ı A'zam'ın bu konudaki hassasiyeti³⁰ ile şekillenen Hanefî-Mâturîdî geleneğinin etkisinden kaynaklanmış olmalıdır.

2.4. *Teyemmümde Eller/Kollar:*

4/Nisâ: 43. âyetdeki, “فامسحوا بوجوهكم وايديكم” kısmı, “silünüz yüzlerinizi *kollarınızı* dahil”³¹ olarak; 5/Mâide: 6. âyetdeki “فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه” kısmı da, “silünüz yüzlerinizi ellerinizi dahil”³² olarak tercüme edilmiştir. Görüleceği üzere, aynı kelime, (eydiküm), birinci âyette “kollar” olarak tercüme edilmişken ikinci âyette “eller” olarak karşılanmıştır.

Teyemmüm esnasında, ellerin bileklere kadar mı yoksa dirseklere kadar mı meshedilmesi gerektiği (farz olduğu), mezhepler arasında ihtilafı olan fikhî meselelerden biridir. Ulemâdan bazısı, burada âyetin lafzına bağlı kalarak, sadece ellerin meshedilmesi gerektiğini söylerken, Hanefîlerin de içinde bulunduğu bir grup ise, konuyla ilgili hadislerden de yola çıkarak, teyemmümde ellerle birlikte dirseklerin de meshedilmesinin gerekli (farz) olduğunu belirtmiştir.

Konuyla ilgili Tahâvî'nin açıklamaları şöyledir: “Bir grup ilim adamı ‘Bundan bileklere kadarki kısım kastedilmiştir.’ demiştir. Süleyman b. Mihrân el-A'meş, bu görüştedir. Diğer bir kısmı, ‘Bilekleri ve dirseklere kadar kolları da kapsar.’ görüşündedirler. Mâlik, İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Ebû Yûsuf, Züfer, İmâm Muhammed ve Şâfiî bu kanaattedirler.”³³ Mâlikî ve Hanbelîler'e göre, ellerin bileklere kadar meshedilmesi farz, dirseklere kadar meshedilmesi sünnettir.³⁴ Mütercim de, söz konusu kelimeyi, “eller” olarak tercüme ettiğinde, tamamen metne bağlı kalırken, “kollar” diye tercüme ettiğinde mezhebinin görüşünü yansıtmış olmaktadır.

2.5. *Oruca Gücü Yetmeyenler:*

2/Bakara: 184. âyetdeki “وعلى الذين يطيقونه” ibaresi ile neyin kastedildiği, hem müfessirler hem dalciler



hem de fukahâ arasında tartışmalıdır. Bazıları, bu ifadeyi “fidye vermeye güç yetirebilenler”, bazıları, “oruçla mükellef olan müminler”, bazıları da, “oruç tutmaya güç yetiremeyen kimseler” şeklinde anlamıştır. Tahâvî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in bu âyette kastedilenin oruç tutamayan ve sonradan oruç tutmaya güç yetirebileceği umulmayan çok yaşlı kimseler olduğunu söylediklerini nakleder.³⁵ Mütercim, âyetin bu kısmını şöyle tercüme etmiştir: “Ol kişiler dahı güci yitmez oruç dutmağa kocalıktan.”³⁶ Bu anlam tercihinin, Hanefî mezhebi imamlarının görüşleri ile aynı doğrultuda olduğu aşikârdır.

2.6. “Lânese” Fiili ile Kasıt:

4/Nisâ: 43 ile 5/Mâide: 6. âyetlerdeki “لمستم النساء” tabiri, “avratlara yitişsenüz”³⁷ olarak tercüme edilmiştir. Burada, mezhepler arasında görüş ayrılığının sebebi “لامس (lânese)” fiiliyle elle dokunmak ya da cinsel ilişkiden hangisinin kastedilmiş olduğu noktasındadır. Erken devir ilk *Kur’ân* tercümelemleri arasında sayılan Özbekistan nüshasında bu fiil, “cimâ kılmak” olarak karşılanmışken³⁸ incelediğimiz tercümede “yitişmek” şeklinde karşılık verilmiştir. Bu karşılığın âyetdeki kinayeli anlatıma uygun bir tercih olduğu görülmektedir. Bu fiilin kinayeli kullanımı ve bununla neyin kastedildiğine (dokunmak veya cinsel ilişki) dair tartışmaların, İslam’ın ilk devirlerine kadar geri gittiği dikkate alınır³⁹, mütercim bu fiile uygun bir karşılık bulması, metne bağlı kalması anlaşılır bir tutumdur. Mütercim bu kinayeli anlatımı yansıtmak istemesi “yitişmek” fiilini doğrudan cinsel ilişki anlamında kullanmadığı, 72/Cin: 8. âyetdeki “أَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ” kısmını “dahı göge yitişmek taleb itdük.”⁴⁰ şeklinde tercüme etmesinden anlaşılmalıdır. Bu âyetdeki fiilin, “لمس (lense)” şeklinde olması durumu değiştirmeyecektir. Çünkü yine aynı fiilin geçtiği 6/En’am: 7. âyetdeki “فلمسوه بايديكم” kısmı, “pes dutsalardı anı elleri bile”⁴¹ olarak tercüme edilmiştir.

Mütercim yukarıdaki âyetlerde “lânese” fiilinin karşılığı olarak “yitişmek” fiilini, *Kur’ân*’ın kullandığı dolaylı anlatım diline uygun olarak cinsel ilişkiyi anlatacak şekilde tercih ettiğini düşünmekteyiz. Eserde, farklı yerlerde geçen ve böyle düşünmemizi sağlayan tercüme örnekleri şunlardır: 3/Âl-i İmrân: 47. âyetdeki “قالت آتى يكون لى” kısmı, “Meryem eyitti: İy Rabbî, benden oğlan nice gelür ki hiç bana irkek âdem yitişmedi.”⁴² olarak; hemen hemen aynı olan 19/Meryem: 20. âyetdeki “قالت آتى يكون لى غلام و لم” kısmı, “Meryem eyitdi: Bana oğlan kandan olur? Bana hiç kimse dahı yitişmedi âdem oğlanlarından.”⁴³ şeklinde; 58/Mücadele: 3. âyetdeki “من قبل أن يتماسا” kısmı, “biri birine yitişmedin burun.”⁴⁴ ve 58/Mücadele: 4. âyetdeki “من قبل أن يتماسا” kısmı, “yitişmedin biri birine.”⁴⁵ olarak tercüme edilmiştir. Bu âyetlerde, bağlamdan cinsel

ilişkinin kastedildiği anlaşılacak kelimeler (mess, temâs) “yitişmek” ile tercüme edilmiştir.⁴⁶

Tahâvî, söz konusu âyetin tefsirinde, “İlgili âyetdeki mülânese lafzı...cinsel ilişki anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. El-Hasen’in kanaatleri de budur.”⁴⁷ şeklinde açıklama yapar. Mâtürîdî⁴⁸ ile Ebu’l-Berekât en-Neseî⁴⁹ de burada kastedilenin, cinsel ilişki olduğunu belirtirler. Öte yandan, söz konusu âyetlerde, dokunmanın kastedildiğini kabul edip fikhî hükümlerine bu âyeti de dayanak gösteren âlimler vardır. “Dokunmanın abdesti bozduğu görüşü, İmâm Şafîî ve arkadaşlarıyla İmâm Mâlik’in görüşü, İmâm Ahmed b. Hanbel’den gelen meşhur rivayettir.”⁵⁰ Sonuç olarak, Hanefiler ile diğer mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının önemli bir noktası olan bu konuda, mütercim Hanefî mezhebinin görüşüne yakın bir anlam tercihinde bulunduğu söylenebilir.

2.7. Üç Kuru’ Meselesi:

2/Bakara: 228. âyetdeki “والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء” kısmı, “Dahı boşanmış avratlar iddet çeksünler kendüler üç kan görmek bile.”⁵¹ şeklinde tercüme edilmiştir. Bu konu, mütercim Hanefî mezhebine bağlılığını en bariz biçimde gösteren ayrıntıdır. Çünkü bu meselede, Hanefiler diğer ehl-i sünnet mezheplerinden tamamen ayrı bir görüşe sahiptirler.

Tahâvî, bu âyetle ilgili kısımda, şu açıklamalarda bulunur: “İlim adamları bu âyette zikredilen kur’un ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. İçlerinden bir grup, ‘Bunlar hayızdan temizlenme dönemleridir.’ demiştir. Bu görüşü benimseyenler arasında Mâlik, Şafîî ve daha başka ilim adamları bulunmaktadır.”⁵² “Diğer bir grup ilim adamı ise, ‘Kur’lar hayız dönemleridir.’ demiştir. Ebû Hanîfe, es-Sevrî, Züfer, Ebû Yûsuf ve Muhammed bu görüşü benimseyenlerdendir.”⁵³ Mâtürîdî (ö. 333/944), “kuru” kelimesi ile ilgili olarak “O hayızdır ve bu bizim görüşümüzdür.”⁵⁴ der. Öte yandan erken devir ilk *Kur’ân* tercümelemlerinde olan Özbekistan nüshasında, “kuru”nun “hayz” ile karşılanmış olması⁵⁵, Türklerin Müslüman olmalarında ilk dönemlerden itibaren Hanefîliğin tartışılmaz etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç ve Değerlendirme:

Buraya kadar verilen tercüme örnekleri, kanaatimizce açık bir biçimde, mütercim Hanefî kimliğini göstermektedir. Burada, o hususlara tekrar değinmek gereksizdir. Bu noktada, şöyle bir soru yerinde ve anlamlıdır: Acaba mütercim, her konuda bu kimliğini bariz bir biçimde gösteren anlam tercihlerinde bulunmuş mudur? Bu yekten cevap verilebilecek bir soru değildir. Bunun için tercüme baştan sona kadar itikadî ve kelamî meselelere ve tasavvufî yorumlara dair bilgi



birikimiyle incelemek gerekmektedir. Şu husus, demek istediğimizi açıkça gösterecektir:

75/Kıyâme: 23. âyet (الى ربها ناظرة) “Tanrısına müşâhede idicidir.”⁵⁶ şeklinde tercüme edilmiştir. Kanaatimizce, âyetteki “nâzıratün” kelimesinin “müşâhede idici” olarak tercüme edilmesi, anlamlı bir tercihtir. Çünkü bu âyet, kelimacılar tarafından rü’yetullâh meselesi bağlamında tartışmalara sebep olmuştur. Öncelikle bu tercihin gerçekten anlamlı olup olmadığı sorusuna cevap aramalıyız. Bunun için de, başka âyetlerdeki n-z-r (نظر) fiil kökünden türeyen kelimelerin nasıl tercüme edildiğine bakmalıyız.

Âyetteki “nâzıratün” kelimesi, *Kur’ân*’da başka bir âyette daha geçmektedir. 27/Neml: 35. âyetteki “فناظرة” kelimesi, “pes görevin”⁵⁷ şeklinde tercüme edilmiştir. Az sonra değinileceği üzere, n-z-r fiilinin “ilâ” harf-i ceriyle kullanımı âyetin nasıl anlaşılacağı ile ilgili görüş ileri sürenlerin özellikle vurguladıkları bir husustur. 7/Araf: 198 ve 33/Ahzâb: 19. âyetlerdeki “ينظرون اليك” ibaresi, “bakarlar sana”⁵⁸ diye tercüme edilmiştir. Öte yandan 2/Bakara: 69. âyetteki “تسر الناظرين” ibaresi, “ferahlandırur gören kişileri.”⁵⁹; sırasıyla 7/Araf: 108, 15/Hicr: 16 ve 26/Şuarâ: 33. âyetlerde bulunan “الناظرين” kelimesi, “görenlere”⁶⁰, “gören kişilere”⁶¹ ve “gözeden kişilere”⁶²; 33/Ahzâb: 53. âyetteki “غير ناظرين” ibaresi, “gözetmenüz”⁶³ olarak kelimelerin Türkçe karşılıkları verilerek tercüme edilmişken, 88/Gâşiye: 17. âyetteki “أفلا ينظرون” ibaresi de, “pes nazar eylemezler mi?”⁶⁴ şeklinde tercüme edilmiştir. Görüldüğü gibi mütercim, n-z-r fiil kökünün türevlerini neredeyse tamamen “görmek” karşılığı ile Türkçeye aktarmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki âyetin tercümesinde de görme ile ilgili bir anlam vermesi beklenen

mütercimin, bunun yerine “müşâhede” kelimesini kullanması sebepsiz olmamalıdır.

Âhirette Allah’ın görülmesi meselesi, İmâm-ı A’zam’ın *Fıkhu’l-Ekber*’inde de ele alınan hususlardan biridir. Ona göre, “Allah, âhirette görülecektir. Mü’minler Allah’ı Cennet’te, aralarında bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözleriyle göreceklerdir.”⁶⁵ Mâtürîdî, âyetin tefsiri ile ilgili farklı görüşlere değindikten sonra, kendi görüşlerinin rü’yetin gerçekleşeceği yönünde olduğunu belirtir.⁶⁶ Neseffî ise, âyetin tefsirinde şöyle der: “Keyfiyetsiz, yönsüz ve mesafe olmaksızın Rablerine bakacaklar...“نظر” fiili, “الى” harf-i ceriyle, ancak görmek ma’nasına müteaddî kullanılır.”⁶⁷ Hal böyle iken mütercim, “müşâhede” kelimesini niçin tercih etmiştir?

“Müşâhede” kelimesinin, tasavvufta önemli kavramlardan biri olduğu dikkate alındığında⁶⁸, mütercimin iyi bildiği tasavvufî geleneğin etkisiyle böyle bir anlam tercihinde bulunmuş olması ihtimalden uzak değildir. Dolayısıyla, mütercim, bazı durumlarda Hanefî-Mâtürîdî gelenekle kaynaşmış olan tasavvufî bakış açısını yansıtmak anlam tercihlerinde bulunmakta bir sakınca görmemiş, belki bunu lüzumlu bulmuş da olabilir. *Kur’ân* tercümelemleri başta olmak üzere, edebiyatımızın dinî ihtiyaca binaen verilmiş olan ilk ürünleri bu bildiriye dikkat çekilen hususlar doğrultusunda incelendiğinde, Türklerin, Müslüman olmalarının safahatıyla ilgili mesnetli ve daha tutarlı yorumlarda bulunulacaktır. Bunun için de ilâhiyat formasyonuna sahip araştırmacıların şimdiye kadar işin doğası gereği Türk dili uzmanlarının gerçekleştirmiş oldukları çalışmalara eğilmeleri gerekmektedir.

Dipnotlar

1. Türklerin kısa sürede müslüman olmalarındaki etkenler hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Biçer, Ş., (2007), *Türklerin İslamlaşma Süreci*, Ankara: Akçağ Yay., s. 41-129. Türklerin İslam tasavvurunun genel bir değerlendirmesi için bkz. Şeker, F. M., (2011), *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergah Yay., s. 84-90.
2. Mesela Hanefilik mezhebinin Selçulularda ifade ettiği anlam için bkz. Şeker, F. M., (2011), s. 253-266. Osmanlı toplumu/devletinde Hanefilik algısı için bkz. Şeker, F. M., (2013), *Osmanlı İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergah Yay., s. 257-261.
3. İlk Türkçe Kur’an tercümelemleri için bkz. Eckmann, J., (1973), “Kur’an’ın Doğu Türkçesine Tercümelemleri”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Çev.: Ekrem Ural, XXI, ss. 15-24.
4. Keskiöglü, O., (1999), *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, 5. Baskı, Ankara: DİB Yay., s. 131.
5. Küçük’ün 2014 yılında kitaplaştırdığı bu çalışmada (Bursa) İnebey Yazma Eser Kütüphanesi’nde “Genel 1” arşiv numarasında kayıtlı nüsha çalışılmıştır. Yazmanın istinsah tarihi 804/1401 olup müstensih kendisini “Kıbletü’l-küttâb Cemâlüddîn”in öğrencilerinin öğrencilerinden birisi olarak tanıtan Hasan b. Ali el-Bistâmî’dir.
6. “Bu eser, daha önce Abdullâh b. Mahmûd es-Selânîki’nin Satır Altı Kur’an Tercümesi (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin- Tıpkıbasım) adıyla 2010 yılında yayımlanmıştı. Abdullâh b. Mahmûd es-Selânîki’nin eserin yazarı değil müstensih olduğu anlaşılınca kitabın adının değiştirilerek yeniden yayımlanmasına karar verdik.” Toker, M., (2011), *Anonim Satır Altı Kur’an Tercümesi (İnceleme- Metin-Tıpkıbasım Örnekleri)*, Konya: Selçuk Ü. Basımevi, s. 12.



7. Toker, M., (2011), s. 35.
8. Toker, M., (2011), s. 35-36. Ayrıca yazarın s. 58'de "elimizdeki nüsha ile aynı kaynaktan çıkmış olduğu kesin olan Bursa nüshası" ifadesindeki "aynı kaynaktan çıkmış" olmakla ne kastedildiği açık değildir.
9. Kaynakça kısmı için bkz. Küçük, M., (2014), Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi, Ankara: TDK Yay., s. 79-84.
10. Toker, M., (2011), s. 356.
11. Küçük, M., (2014), s. 283.
12. Küçük, M., (2014), s. 121.
13. Bkz. Küçük, M., (2014), s. 98-99. Burada adı geçen kişi 1090/1679 yılında vefat eden, hayatının bir kısmında müderrislik de yapan Divitçizâde Mehmed Efendi olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, N., (2003), "Mehmed Efendi, Divitçizâde", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 28, Ankara: TDV Yay., ss.451-452. Bu derkenar notu söz konusu Kur'an tercümesinin okunduğu devir ile çevreyi göstermesi bakımından anlamlıdır.
14. Bkz. Muhammed b. Hamza, (1976), XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-arası Kur'an Tercümesi, c.1, Haz. Ahmet Topaloğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
15. Toker, M., (2011), s. 113; Küçük, M., (2014), s. 103. "dakı namâzı orta ya'nî ikindü" Muhammed b. Hamza, (1976), s. 29(Metin).
16. Toker, M., (2011), s. 440; Küçük, M., (2014), s. 339. "Dakı yüceltmedük mi senün için anılmağın? Ya'nî bañda, dakı hutbada, dakı ayruk yirde." Muhammed b. Hamza, (1976), s. 536.
17. Muhammed b. Hamza, (1976), c. 1, s. 22(Metin). Daha önce belirttiğimiz gibi, söz tercümede açıklama gerektiren yerlerde sık sık "ya'nî..." şeklinde tefsir amaçlı ara cümlelere yer verilmesine rağmen bu âyetin böylece tercüme edilip açıklama yapılmadan bırakılması ilginçtir.
18. Toker, M., (2011), s. 108; Küçük, M., (2014), s. 99.
19. Bildirinin ana meselesinin ele alındığı bu kısmın hazırlanması esnasında yardımlarına başvurduğum ve gereken yardımı esirgemeyen fakültemizin kıymetli öğretim elemanları Doç. Dr. Celil Kiraz, Yrd. Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Arş. Gör. Dr. Mutlu Gül ile Arş. Gör. Seyit Mehmet Uğur'a son derece müteşekkirim.
20. Toker, M., (2011), s. 399; Küçük, M., (2014), s. 313. "Yokanmaya ana illâ arınmışlar." Muhammed b. Hamza, (1976), s. 452.
21. Bu konudaki ihtilaflar konusunda bkz. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), Ahkâmu'l-Kur'ân, 3 cilt, Çev.: Mustafa Genç, İstanbul: Beka Yay., c. 1, s.133-136.
22. Toker, M., (2011), s. 399; Küçük, M., (2014), s. 313. "Yokanmaya ana illâ arınmışlar." Muhammed b. Hamza, (1976), s. 452.
23. Bkz. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), Ahkâmu'l-Kur'ân, 3 cilt, Çev.: Mustafa Genç, İstanbul: Beka Yay., c. 1, s.133-136.
24. Toker, M., (2011), s. 252; Küçük, M., (2014), s. 210. "Dakı güçlü okıma namâzunda, dakı gizlü okıma anda" Muhammed b. Hamza, (1976), s. 228.
25. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), c. 1, s. 345-380.
26. İmam Nesefî, (2007), Nesefî Tefsiri, c. 6, Çev.: Harun Ünal- Şerafettin Şenaslan, İstanbul: Ravza Yay., s. 413.
27. Toker, M., (2011), s. 176; Küçük, M., (2014), s. 153. "Andan, eli üstün oldı arş üzere" Muhammed b. Hamza, (1976), s. 117.
28. Toker, M., (2011), s. 325; Küçük, M., (2014), s. 262. "Andan, kasd eyledi arşa" Muhammed b. Hamza, (1976), s. 335.
29. Mesela Fıkhu'l-Ekber'de şöyle denilir: "Allah'ın Kur'an'da zikrettiği gibi el, yüz ve nefis gibi şeyler keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli kudreti ve nimetidir denilemez." Öz, M. (Çev.), (1992), İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, 2. Basım, İstanbul, Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yay., s. 56 (Arapça aslı için bkz. s. 71).
30. "Kaynakların belirttiğine göre Ebû Hanîfe, Allah'ın bir ihtiyaca bağlı olmaksızın arşa istivâ ettiğini, yerde değil bilâ keyf arşın fevkinde bulunduğuna inanmak gerektiğini... söylemiştir." Yavuz, Yusuf Şevki, (2001), "İstivâ", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 23, İstanbul: TDV Yay., s. 402.
31. Toker, M., (2011), s. 138; Küçük, M., (2014), s. 123. "Pes sürün yüzlerüze dakı ellerünüze." Muhammed b. Hamza, (1976), s. 63(Metin).
32. Toker, M., (2011), s. 150; Küçük, M., (2014), s. 132. "pes sürün yüzlerünüze, dakı ellerünüze andan." Muhammed b. Hamza, (1976), s. 79(Metin).



33. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), c. 1, s. 105.
34. Bkz. Boynukalın, Mehmet, (2012), "Teyemmüm", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 41, İstanbul: TDV Yay., s. 51.
35. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), c. 2, s. 130.
36. Toker, M., (2011), s. 107; Küçük, M., (2014), s. 98. "Dakı anların üzere kim güçleri yiter ana" Muhammed b. Hamza, (1976), s. 21(Metin).
37. Toker, M., (2011), s. 138, 150; Küçük, M., (2014), 123, 132. "yakınlık eyleyesiz avratlara" Muhammed b. Hamza, (1976), s. 62-63, 79.
38. Üşenmez, Emek, (2010), Eski Kur'an Tercümelelerinden Özbekistan Nüshası Üzerinde Dil İncelmesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini), Doktora Tezi, İstanbul Üniv. SBE, İstanbul, s. 312.
39. Konuyla ilgili ilk dönem tartışmaları için bkz. İmam Hafız İbn Kesîr, (2012), İbn Kesîr Tefsiri, Çev. Savaş Kocabaş, İstanbul: Karınca&Polen Yay., c. 3, s. 157-161.
40. Toker, M., (2011), s. 420; "dahı göge yitişmege taleb itdük" Küçük, M., (2014), s. 328.
41. Toker, M., (2011), s. 160; Küçük, M., (2014), 140.
42. Toker, M., (2011), s. 123. Küçük, M., (2014), s. 110.
43. Toker, M., (2011), s. 261. Küçük, M., (2014), s. 216.
44. Toker, M., (2011), s. 402; Küçük, M., (2014), s. 315.
45. Toker, M., (2011), s. 402; Küçük, M., (2014), s. 315
46. Dikkat edilirse yukarıda "2.1. Kur'an'a Dokunmak" başlığı altında ele alınan ayette aynı kökten gelen fiil "dokunmak" ile karşılanmıştır.
47. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), c. 1, s. 100.
48. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, (2005b), Te'vilâtü'l-Kur'ân, c. 3, Haz. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Mizan Yay., s. 245.
49. İmam Neseî, (2006), Neseî Tefsiri, c. 3, Çev.: Harun Ünal, İstanbul: Ravza Yay., s. 47.
50. İmam Hafız İbn Kesîr, (2012), s. 159.
51. Toker, M., (2011), s. 112; Küçük, M., (2014), s. 102. "Göz dutalar gendü nefslerine ya'nî göz dutsunlar, üç hayızlar" Muhammed b. Hamza, (1976), s. 27(Metin).
52. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), c. 3, s. 306.
53. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, (2012), c. 3, s. 308.
54. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, (2005a), Te'vilâtü'l-Kur'ân, Haz. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan, c. 2, s. 59. Ebû'l-Berekât en-Neseî de kuru' ile tuhr(temizlik) kastedildiği görüşünü savunduğu için İmam Şâfî'yi eleştirir. Bkz. İmam Neseî, (2003), Neseî Tefsiri, c. 2, Çev.: Harun Ünal, İstanbul: Ravza Yay., s. 56-57.
55. Üşenmez, E. (2010), s. 234.
56. Toker, M., (2011), s. 424; Küçük, M., (2014), s. 330. "Çalabı'larından yana bakıcıdır" Muhammed b. Hamza, (1976), c. 1, s. 501.
57. Toker, M., (2011), s. 305; Küçük, M., (2014), s. 248.
58. Toker, M., (2011), s. 187, 328; Küçük, M., (2014), s. 160, 264.
59. Toker, M., (2011), s. 98; Küçük, M., (2014), s. 90.
60. Toker, M., (2011), s. 180; Küçük, M., (2014), s. 155.
61. Toker, M., (2011), s. 235; Küçük, M., (2014), s. 198.
62. Toker, M., (2011), s. 298; Küçük, M., (2014), s. 242.
63. Toker, M., (2011), s. 330; Küçük, M., (2014), s. 266.
64. Toker, M., (2011), s. 436; Küçük, M., (2014), s. 337.
65. Öz, M. (Çev.), (1992), s. 58.
66. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, (2010), Te'vilâtü'l-Kur'ân, c. 16, Haz. Abdullah Başak, İstanbul: Mizan Yay., s. 303.
67. İmam Neseî, (2011), Neseî Tefsiri, c. 10, Çev.: Şerafettin Şenaslan-Ömer Faruk Haznedaroğlu, İstanbul: Ravza Yay., s. 481.
68. Müşahede ve rü'yet için bkz. Uludağ, S., (2006), "Müşahede", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 32, İstanbul: TDV Yay., s. 152-153; Uludağ, S., (2008), "Rü'yet", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 35, İstanbul: TDV Yay., s. 310-311.



Kaynakça

- Biçer, Şakir, (2007), Türklerin İslamlaşma Süreci, Ankara: Akçağ Yay.
- Boynukalın, Mehmet, (2012), “Teyemmüm”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 41, İstanbul: TDV Yay., ss. 50-52.
- Ebû Ca’fer et-Tahâvî, (2012), Ahkâmu’l-Kur’ân, 3 cilt, Çev.: Mustafa Genç, İstanbul: Beka Yay.
- Ebû Mansûr el-Mâturîdî, (2005a), Te’vîlâtü’l-Kur’ân, c. 2, Haz. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yay.
- Ebû Mansûr el-Mâturîdî, (2005b), Te’vîlâtü’l-Kur’ân, c. 3, Haz. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Mizan Yay.
- Ebû Mansûr el-Mâturîdî, (2010), Te’vîlâtü’l-Kur’ân, c. 16, Haz. Abdullah Başak, İstanbul: Mizan Yay. İmam Hafız İbn Kesîr, (2012), İbn Kesîr Tefsiri, c. 3, Çev. Savaş Kocabaş, İstanbul: Karınca&Polen Yay.
- Eckmann, Janos, (1973), “Kur’an’ın Doğu Türkçesine Tercümeleleri”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Çev.: Ekrem Ural, XXI, ss. 15-24.
- İmam Neseî, (2003), Neseî Tefsiri, c. 2, Çev.: Harun Ünal, İstanbul: Ravza Yay.
- İmam Neseî, (2006), Neseî Tefsiri, c. 3, Çev.: Harun Ünal, İstanbul: Ravza Yay.
- İmam Neseî, (2007), Neseî Tefsiri, c. 6, Çev.: Harun Ünal- Şerafettin Şenaslan, İstanbul: Ravza Yay.
- İmam Neseî, (2011), Neseî Tefsiri, c. 10, Çev.: Şerafettin Şenaslan-Ömer Faruk Haznedaroğlu, İstanbul: Ravza Yay.
- Keskiöğlü, Osman, (1999), Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku, 5. Baskı, Ankara: DİB Yay.
- Küçük, Murat, (2014), Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur’an Tercümesi, Ankara: TDK Yay.
- Muhammed b. Hamza, (1976), XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-arası Kur’an Tercümesi, c. 1, Haz. Ahmet Topaloğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Öz, Mustafa (Çev.), (1992), İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, 2. Basım, İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yay.
- Özcan, Nuri, (2003), “Mehmed Efendi, Divitçizâde”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 28, Ankara: TDV Yay., ss.451-452.
- Öztürk, Mustafa, (2008), Kur’an-ı Kerim Meali, Ankara: Otto Yay.
- Şeker, Fatih M., (2011), Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru, İstanbul: Dergah Yay.
- Şeker, Fatih M., (2013), Osmanlı İslam Tasavvuru, İstanbul: Dergah Yay.
- Toker, Mustafa, (2011), Anonim Satır Altı Kur’an Tercümesi (İnceleme- Metin- Tıpkıbasım Örnekleri), Konya: Selçuk Ü. Basımevi.
- Uludağ, Süleyman, (2006), “Müşâhede”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 32, İstanbul: TDV Yay., ss. 152-153.
- Uludağ, Süleyman, (2008), “Rü’yet”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 35, İstanbul: TDV Yay., ss. 310-311.
- Üşenmez, Emek, (2010), Eski Kur’an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası Üzerinde Dil İncelmesi (Giriş- İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini), Doktora Tezi, İstanbul Üniv. SBE, İstanbul.
- Yavuz, Yusuf Şevki, (2001), “İstivâ”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 23, İstanbul: TDV Yay., ss. 402-404.

VI. oturum
B Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Azmi BİLGİN
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / İstanbul

İMÂM-I A'ZAM'IN GÖRÜŞLERİNİN YANSIMALARI

Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANİFE'DE İMAN ANLAYIŞI VE DİNÎ TUTUMLARA YANSIMALARI

Yrd. Doç. Dr. Halis Adnan ARSLANTAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi / Eskişehir
TOPLUM-KÜLTÜR VE EĞİTİM BAĞLAMINDA EBÛ HANİFE

Erol CİHANGİR
“Turan” Dergisi Genel Yayın Yönetmeni / İstanbul
ERKEN DÖNEM İSLÂM TOPLUMUNDA FEODALİTENİN OLUŞUMU KARŞISINDA
İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANİFE

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASININ SORUNLARI KARŞISINDA İMÂM-I A'ZAM EBÛ
HANİFE

Hilmiye KETENCİ
İMÂM-I A'ZAM HAZRETLERİNİN GÜNÜMÜZDE ALGILANIŞI





Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN

Mersin doğdu (1955). İlkokul, ortaokul ve liseyi Mersin'de okudu. Yükseköğrenimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı (1981). Vatanî görevini Ankara Etimesgut Zirhli Birlikler Okulunda yaptı (1982-83). Askerlik öncesi ve sonrası bir süre serbest çalıştı. Daha sonra Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni olarak Şanlıurfa-Birecik ve Mersin'de ortaokul, lise ve çıraklık eğitim merkezinde görev yaptı. 1995 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. Yüksek Lisansını On Dokuz Mayıs, doktorasını Dokuz Eylül Üniversitesinde yaptı. Halen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmaktadır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de İman Anlayışı ve Dinî Tutumlarına Yansımaları

Giriş

Çığır açıcı bazı şahsiyetler vardır ki, onlar gerek hayattayken, gerekse vefatlarından sonra etkilerini sürdürürler. Onların görüşleri itibar görür, fikirleri dünyayı etkilemeye devam eder. Bu gibi şahsiyetlerin fikir ve görüşlerini değerlendirebilmek için öncelikle onların yaşam öykülerini bilmek gerekir.

Topluma mal olmuş böyle dinî şahsiyetlerin görüşleri, birey ve toplumun dinî hayatında, çalışma hayatında, günlük yaşamında, geçmişte olduğu gibi, şu anda da dinî düşünce, tutum ve davranışlarının oluşmasında etkili olurlar.

Günümüzde de bir kısım insanlar, sanki onların ders halkasına katılırlar, sohbetlerini dinlerler ve dostluklarından yararlanmaya devam ederler. Onlar toplumla iç içe yaşamış, hâlâ etkileri devam eden, akılcı, ilim ve gönül insanlarıdır. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin de bu gibi önemli şahsiyetlerden biri olduğunu belirtmek mümkündür. O, neredeyse 1200 yıl önce yaşadığı halde, insanların önem verip saygı duyduğu, etkili şahsiyetlerden biri olmaya devam etmektedir.



Bu çalışmanın amacı, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin iman anlayışını ortaya koyup, onun iman anlayışının birey ve toplumun tutum ve davranışlarına ne şekilde yansıdığını belirlemeye çalışmaktır. Bu nedenle İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin önce hayatı ile ilgili bazı bilgilere yer verilmiş, onun şahsiyeti ve hakkında anlatılanlar, iman anlayışı, birey ve toplumların yaşantısına etkisi üzerinde durulmuştur. Amacın gerçekleştirilmesi için yazılı ve sözlü kaynaklardan yararlanılmış, halkın 'amel' ve 'ibadet'ten ne anladığına yönelik küçük çaplı bir anket-mülakat gerçekleştirilmiştir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hakkında söylenecek sözler ve yazılar çoktur. Çünkü O, önemli bir din âlimi olmakla beraber, ticaret, siyaset ve bizzat sosyal hayatın içinde olan çok yönlü bir şahsiyettir. Dolayısıyla bu tebliğde de amaç doğrultusunda çok sayıda konu üzerinde durulmuştur.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hayatı

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe adıyla bilinen İslam âliminin esas adı 'Nu'mân' (M. 699-767; H. 80-150)'dır. 'İmâm-ı A'zam' ve 'Ebû Hanîfe' ona layık görülen lakaplarıdır. 'İmâm-ı A'zam' en büyük imam demektir. 'Hanîfe' denmesi ise, onun, Iraklılar arasında hanîfe denilen bir tür divit veya yazı hokkasını devamlı yanında taşıması ve hanîf kelimesinin sözlük anlamından hareketle 'haktan' ve 'istikametten ayrılmayan' bir kimse olmasıyla izah edilmiştir (Uzunpostalcı: X, 131; Gök, 2015). 'Ebû Hanîfe' ilmin babası anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin babasının adı 'Sâbit', dedesi hür bir kişi olan Sâbit b. Zevta (Zûta)'dır. Hocasının ve oğlunun adı ise 'Hammâd'dır. Ebû Hanîfe, Kûfe'de doğmuş, ilme saygılı, ulemaya düşkün bir Türk ailesine mensup olduğu rivayet edilir. Ebû Hanîfe'nin babası kumaş ticareti ile uğraşıyordu. Bu vesileyle Ebû Hanîfe de ilk gençlik yıllarından ömrünün sonuna kadar, babasının mesleği olan ticaretle uğraştı.

Ebû Hanîfe, ipek ticaretinde, ülkenin önde gelen tüccarlarından biri olmuştu. O, bu işi sadece yaşadığı kentte değil, hem ülke içinde hem de uluslararası gerçekleştiriyordu. Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü Kûfe kenti, Hz. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından, H. 17/M. 637 yılında ordugâh şehri olarak Irak'ta kurulmuştur. Müslümanlar tarafından kurulan ilk şehirlerden biri olma özelliği taşıyan bu şehir, cami etrafında şekillenen planıyla tipik bir İslâm kenti olma özelliği taşımaktaydı (Söylemez, 2005: c.1 35; Gök, 2015). O dönemde, Orta Asya ve İran üzerinden gelen hacıların geçiş yolları üzerinde bulunan 'Kûfe'de, canlı bir ticarî hayat vardı. İpekli kumaşların çoğu Türkistan şehirlerinde dokunuyor, 'İpek Yolu' ile Basra limanına geliyor ve oradan değişik yörelere sevk ediliyordu (Kitapçı, 2008: 75; Öztürk, 2009: 66).

Ebû Hanîfe, toplumla iç içe yaşayan, zengin bir aileye mensuptu. Onun çocukluğu da tüm hayatı da şehirde geçmişti. Babasının iş yerinin Kûfe Mescidi'nin yakınında bulunması, O'nun hayatını yönlendirmiş, mescitte kurulan ders halkasından erken yaşlarda yararlanmaya başlamıştı (Söylemez, 2015: 39). O tam manasıyla şehirli ve şehir kültürü almış bir dinî şahsiyetti.

Ebû Hanîfe, insanın dış görünüşüne önem vermesi gerektiği görüşü ile her zaman özenle giyinirdi. O, bir kişinin dış görünüşünün de içi gibi temiz olmasını ister, giyim-kuşamına itina gösterir ve güzel kokular kullanırdı. Bir defasında kılık kıyafeti perişan bir kişiye şöyle demiştir: "Sen Hz. Peygamber'in şu hadisini duymadın mı? 'Allah, verdiği nimetini kulunun üzerinde görmeyi sever. Sen kılık-kıyafetini düzeltmelisin ki, dostların senin için kederlenmesin.'" (M. E. Zehra, 1999: 43; Öztürk, 2009: 66-67).

Hayatı boyunca hediye kabul etmeyen İmâm-ı A'zam, kendi geçimini bizzat kendisi sağlıyor, hatta diğer ulemaya da maddî yardımlarda bulunuyordu (Öztürk, 2009: 223). Ebû Hanîfe, hayatını işi ve talebeleri ile sürdüren bir ilim adamı idi. O, hiçbir zaman, ilim faaliyetini devam ettirmek için herhangi bir ücret almadı, sadaka ve iane de kabul etmedi (Söylemez, 2015: 39).

Emevî valisi Ömer b. Hubeyre, İmâm-ı A'zam'ı Kûfe "Beytu'l-mâl"inin idaresine getirmek istemiş, ancak o valinin bu teklifini kabul etmediği için kamçı cezası ile cezalandırılmıştır (es-Saymerî, 66 vd.: Zehebî, Menâkib, 24 akt. Söylemez, 2015: 44). Emevîler'den sonra iktidara Abbâsiler gelir. Ebû Hanîfe, ömrünün son iki yılını Bağdat'ta geçirir. Bağdat'ın kuruluşu sırasında şehir planının yapılması, yol ve bulvarların belirlenmesinde hem fikir vererek hem de ölçümlere bizzat katılarak toplumsal konularda sorumluluk aldığı rivayet edilir (Ali Suavî, Hukuk Sevarı, akt. Söylemez, 2015: 45).

Rivayetlere göre, Abbâsiler de Ebû Hanîfe'yi resmî devlet görevine getirmek isterler. O, teklif edilen "Kâdı'l-kudâtık" görevini kabul etmediği için, gördüğü işkence nedeniyle Bağdat'ta hicri 150 tarihinde hapisanede can verir (es-Saymerî, 93 vd.: Zehebî, Menâkib, 26 akt. Söylemez, 2015: 44).

Ebû Hanîfe'nin devlet adamlarına karşı tutumunu, ehl-i beyt taraftarlığı belirlemiştir. O, Emevî ve Abbâsî yönetimlerine, adaletsiz uygulamaları dolayısıyla karşı çıkmış, yönetim muhaliflerine destek vermiş ve devlet başkanlarını açıkça eleştirmekten çekinmemiştir. Nitekim Abbâsî halifesi Mansûr'a (ö. 158/775): "Vicdanında takva bilinci olan iki kişi bile seni onaylamaz." demiştir. Ebû Hanîfe, devlet başkanına karşı mutlak itaat görüşünde değildir. Zira halka zulmeden bir iktidar meşruluğunu kaybettiği için böyle bir yönetime karşı savaşmak caizdir. Bu nedenle O, Emevî



halifesi Abdülmelik b. Mervân'a karşı Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn'i (ö. 122/743) desteklemiştir (Gök, 2015). "Ebû Hanîfe'nin, 'Müslümanların zalim de olsa idareciye mutlak itaat etmeleri gerektiği' görüşü doğru değildir. Çünkü her şeyden önce zalim yönetime kendisi itaat etmemiş, hatta zalim yönetimin devrilmesi için faaliyet göstermiştir." (Sinanoğlu, 2015).

İmâm-ı A'zam bilgiye, akla ve reye önem verir, aklı kullanmayı önerir, bireye tercih sunar, bireyin de yeni çözüm yolları ortaya koymasına olanak sağlar, dayatma yapmaz. Ebû Hanîfe ve takipçilerinin, "Ben böyle istiyorum, böyle olacak." türünden otoriter tavırlara ve otoriteryenizme itibar etmedikleri bilinir.

Ebû Hanîfe'nin Türk olduğu, soyca Arap olmadığı rivayet edilir. Ancak O, Arapların yönetimine onların Arap olmalarından dolayı değil, adaletsizlik ve zulüm dolayısıyla karşı çıkmıştır. O, herhangi bir şekilde ırkçılık, soyculuk ve kabilecilik yapmamıştır.

İmâm-ı A'zam'ın ortaya koyduğu 'Hanefilik' Irak'ta doğmuş, Kûfe'de gelişmiş ise de, kısa bir süre içinde Hindistan, Mâverâünnehir, Orta Asya, Anadolu ve tüm İslam dünyasına ulaşmış yayılmıştır (Kitapçı, 2008: 100; Öztürk, 2009: 223). "Hanefilik, akli delillere, örf, kamu yararına, kişisel hak ve özgürlüklere ve hoşgörüyü dayalı bir din anlayışı geliştirdiği için oldukça geniş bir alana yayılmış ve dünyada en çok tercih edilen mezhep olmuştur. İlk olarak Kûfe ve Bağdat gibi şehirlerde kabul gören ve birçok Müslüman devletin resmî mezhebi olan Hanefilik, günümüzde de, Türkiye, Afganistan, Pakistan, Irak, Türk Cumhuriyetleri ve bazı Orta Asya ülkelerinde benimsenen bir mezhep olmuştur." (Kaplan, 2013: 67).

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Şahsiyeti ile İlgili Anlatılanlar

Ebû Hanîfe, hem ulema hem de tacir olarak yüksek ilim ve ahlâka sahip bir şahsiyettir. O, son derece kanaatkâr, gönlü zengin, tamahkârlıktan uzak bir kişilik yapısına sahipti. Emanet hususunda çok titizdi, emanete kesinlikle riayet eder, emanete hıyanet etmezdi. O'nun eli açıktı, çok cömertti, cimrilik yapmazdı. Çok ibadet ederdi, çoğu zaman gündüzleri oruç tutar, geceleri namaz ve niyazla geçirirdi. Şahsında toplanan bu vasıflar dolayısıyla O, Hz. Ebû Bekri's-Siddîk'a benzetilirdi.

Bir malı alırken de satarken de emanete riayet ederdi. Bu konuyla ilgili birçok örnek verilebilir. Nitekim bir kadın ona satmak üzere bir ipek elbise getirdi. Ebû Hanîfe, fiyatını sorunca da yüz dirhem istediğini söyledi. Ebû Hanîfe: "Bunun değeri yüzden daha ziyadedir, kaç vereceğinizi söyleyin." dedi. Kadın yüzer yüzer arttırarak dört yüze çıktı. Ebû Hanîfe: "Daha fazla yapar." Deyince, kadın, "Benimle eğleniyor musun?" dedi. Ebû Hanîfe: "Ne

münasebet, bir adam getirin de fiyat takdir ettirelim." Deyince, kadın bir adam çağırdı. Gelen kişinin fiyat takdir etmesi üzerine Ebû Hanîfe, elbiseyi beş yüz dirheme satın aldı. O, zaafından istifade ederek satıcıyı aldatmıyor, hatta ona doğru yolu gösteriyordu (M. E. Zehra, 1999: 41).

Başka bir defasında ihtiyar bir kadın geldi:

- Ben yoksulum, bana şu elbiseyi maliyet fiyatına sat! dedi.

- İmâm-ı A'zam ona: "Dört dirhem ver, onu al." dedi.

- İhtiyar kadın, "Ben ihtiyar bir kadıncağızım, benimle böyle alay etme." dedi.

- İmâm-ı A'zam, "Bunun alayı yok, bunları iki takım elbise olarak almıştım. Birini verdiğim paradan dört dirhem eksikliğine sattım. Bu elbise bana dört dirheme kalmış oldu, bunu da sen al." (M. E. Zehra, 1999: 42) dedi

Ebû Hanîfe'de, Ehl-i Beyt sevgisi vardı. O, muhtelif fırka ve mezheplerden ders alıyordu. O, böylece aldığı bilgileri işliyor, temizini alıyor, fenasını atıyor, kendine mahsus yeni ve kuvvetli fikirler ortaya koyuyordu. Bir gün İmâm-ı A'zam'a, "Bu ilmi kimden aldın.", diye sorulduğunda, O şu cevabı verdi: "Hz. Ömer'den ilim alanlar vasıtasıyla Hz. Ömer'den, Hz. Alî'den ilim alanlar vasıtasıyla Alî'den, Abdullah b. Mes'ûd'dan ilim alanlar vasıtasıyla İbn Mes'ûd'dan aldım." dedi (M. E. Zehra, 1999: 85).

İmâm-ı A'zam, ticaretle uğraşan bir ailede yetişti ve hayatı boyunca ticaretten ayrılmadı. Bu itibarla çarşı pazardaki alış-veriş usulünü, ticaret örf ve âdetlerini yakından bilirdi. Bunun için fıkıh meselelerinde hüküm çıkarırken Kitap ve Sünnet olmayan hususlarda, örf ve âdete mühim bir yer veriyordu. Kıyas maslahata, adalete veya örf muhalif olduğu zaman istihsân yoluyla hüküm çıkarma hususunda, ticarete olan vukufu sayesinde başarı göstermiştir. Talebelerinden Muhammed b. Hasan diyor ki: "Ebû Hanîfe kıyas yaptığı zaman, ashabı ona itiraz ederler, şöyle böyle derler. Fakat istihsân yapıyorum, dedi mi hiçbirisi karışmazdı. Çünkü istihsân meselelerinde öyle çok deliller bulurdu ki hepsi boyun eğip ona teslim olurlardı."

Bunun sebebi: Meselelerin inceliğini kavraması, halkla temas neticesi onların muamelelerini, meramlarını gayet iyi bilmesidir. İstihsân yaptığı zaman, bunun malzemesini, şer'i şerifin usûliyle beraber, insanların ahvalini iyiden iyiye bilmesinden alırdı. Ebû Hanîfe'nin çok seyahat ettiği ve hacca gittiği bilinir (M. E. Zehra, 1999: 99).

Hac için kutsal topraklara gittiğinde, orada da ders alır-ders verirdi. Başkalarından ilim öğrenir, rivayet eder, kendisi fetva verirdi. Mekke'de Atâ b. Ebî



Rebah'la görüşürdü. İlk defa görüştüklerinde Atâ ona sordu:

- Sen hangi sınıftansın?
- Ben Selefe sövmeyen, günahtan dolayı bir kimseyi tekfir etmeyen sınıftanım.

O, hac esnasında İmâm Mâlik'e gider, onunla fıkıh müzakeresi yapardı, İmâm Evzâi ile görüşür, onunla mübahaselerde (bir konu hakkında iki veya daha çok kişinin karşılıklı konuşması) bulunurdu. Bu seyahatler esnasında kendi fetvalarını başkalarına arz eder, onlar hakkında başkalarının ne dediklerini duyar, tenkîdleri dinler ve zayıf noktalarını anlardı. Dolayısıyla bu seyahatler onun zihnini açar, görüş ufkunu genişletirdi. Muhtelif memleketleri görüp tanır, halkın muamelelerini ve örflerini öğrenir, fıkıh meselelerini ona göre yürütür ve hüküm verirdi.

Ebû Hanîfe, ilim tahsiline başladığından itibaren cedel ve münazaraya son derece meraklı bir zattı. İslâm fırkalarının ocağı olan Basra'ya sık sık gider, dinî fırkaların reisleriyle münazaralar yapar, onların görüşlerini çürütürdü. Gençliğinde onun yirmi kadar fırka ile mücadele ettiği, mantık sayesinde münazaraları kolayca kazandığı rivayet edilir (M. E. Zehra, 1999: 100).

Ebû Hanîfe, Irak'ta yaşadı. Doğup yetişmesi orada oldu. Ders halkasını orada kurdu. Emevîler döneminin sonu ve Abbâsîler döneminin başında Irak'ta demografik yapı çeşitlilik gösteriyordu. O dönemlerde Irak'ta Araplarla beraber Türk, Fars, Rum, Hindli milletler yaşıyordu. Bu yapıdaki ülkelerde içtimâî hadiselerin de çok ve karışık olacağı şüphesizdir. Çünkü muhtelif unsurların muhtelif tezahürleri vardır. Hadiseler hüküm ister, İslâm şeriatına göre bir hadise ya mubahtır, ona cevaz verilir veyahut da haramdır, menolunur. Bu gibi çeşitli hadiseleri incelemek fakîhin fikir ufkunu genişletir, onun zihnini açarak meseleler hakkında hüküm vermeğe hazırlar. Faraziyeler yürütmeğe alıştıırır. Aynı ayrı meseleleri umumî bir kaide altına toplayacak kıyaslar bulmaya sevk eder (M. E. Zehra, 1999: 109).

Ebû Hanîfe, Hz. Alî'nin Hz. Fâtîma'dan doğma evlatlarını yani Âl-i Beyt'i pek fazla seviyordu. Bu sevgi yüzünden eza ve cefalara maruz kaldı, hatta bu sevgi uğruna şehit edildi denebilir (Zehra, 1999: 185). Ebû Hanîfe'nin Hz. Alî taraftarlığı, öyle ahabın fazilet derecelerini görmesine mani olacak neviden kör bir taassup değildi. Ebû Bekir'in takvasını takdirle anardı. Onun yüksek seciyesinin hayranı idi. Hatta ticaret hayatında ve cömertlik yapmakta Ebû Bekir'i örnek alır, onun gibi olmak isterdi. Hz. Ebû Bekir'in Mekke'de kumaş dükkânı mı vardı, onun da Kûfe'de bir kumaş dükkânı vardı. Faziletçe Hz. Osmân'ı Hz. Alî üzerine takdim etmezdi (M. E. Zehra, 1999: 186).

Ebû Hanîfe, gayet derin düşünce, uzak görüş, geniş akıl sahibi bir zattı. Gözü önünde cereyan eden işlerin sebeplerini ve neticelerini tanıma hususunda, gayet maharetliydi. Hayatı iyi tanırdu, çarşı pazarda yaşanan hayatın bizzat içindeydi. Ticaretle uğraşır, halkla alış verişte bulunur, hayatta ne oluyor, bilirdi. Fıkıh ve hadis ilmini öğrendiği gibi hayatı da öğrenmişti. Akaid umuru ve siyasi olaylar hakkında münakaşalarda bulunurdu. Onun düşünce metotları, halkın ahlâkını tanıma ve insanlarla muamelede tutulacak yollar hakkındaki görüşleri gayet sağlamdı.

Ebû Hanîfe'ye göre doğru amel, ancak sağlam bilgi üzerine kurulabilir, iyi insan sadece hayır işleyen değildir, hayırlı insan olabilmek için hayrı ve şerri bilmelidir. Hayrın meziyetlerini bilerek hayır işlemelidir. Kötünün zararlarını anlayarak kötülükten kaçınmalıdır. Âdil olmak, zulmü tanımaksızın adalet yapmak değil, zulmü ve gadri, adaleti ve gayesini bilerek adaleti yerine getirmektir. Şerefli neticelerini düşünerek adalet yapan adildir. "Bilmiş ol ki, amel ilme uyar. ... Az da olsa amel ile ilim, çok amel ile olan cehaletten daha faydalıdır. Bu şuna benzer, çölde bir adamın yanında az miktarda azık bulunsa bile doğru yolu bilirse kurtulur, bu onun için, yanında çok azık bulunup da doğru yolu bilmeyen kimseden daha hayırlıdır (El-Âlim Vel-Müteallim; Zehra, 1999: 210). Cenâb-ı Hak şöyle buyurur: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak akıllı olanlar anlar." (Zümer, 39: 9).

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, tam bir metod insanıydı. Bir defasında öğrencilerden biri dedi ki: "Bir adam adli tavsif etse, fakat zulmü bilmesene buna ne buyrulur?" Ona şu cevabı verdi: "Bir adam, adaleti tamsa, fakat adaletin zıddı olan zulmü, haksızlığı bilmesene o hem adaleti, hem de zulmü iyice tanımıyor demektir. Ey kardeş, bilmiş ol ki, bütün insanların en cahili ve en kötüsü böyleleridir. Çünkü bunlar bence şu dört kişiye benzerler: Kendilerine bir beyaz elbise gösteriliyor ve bunun rengi nasıldır? diye soruluyor. O dörtten biri: Bu elbise kırmızı diyor, diğeri sarı diyor, üçüncüsü kara diyor, dördüncüsü de beyaz diyor. Bu sonuncuya: Diğer üç kişi doğru mu söylediler, yoksa yanlışlar mı? diye sorulsa ve o da: Ben bu elbisenin beyaz olduğunu bilirim, fakat belki diğerleri de doğrudur, diye cevap verse, gülünç olur. İşte, karşı tarafı bilmeyen adaletçi sınıf da böyledir. Doğru amel doğru düşünce üzerine kurulur, dürüst iş kararlı ve sabit amele dayanır. İlim katı ve kesin olmalıdır, deliller katı olmalıdır, itikat meselelerinde tereddüt olmaz." (M. E. Zehra, 1999: 211).

Ebû Hanîfe'nin, insanlar, cemiyet ve yaşadığı topluluk hakkındaki fikirleri, insanların hâlet-i rûhiyelerini iyi bilen, hayatın acı tatlı olaylarını tatmış olan tecrübeli bir âlimin görüşleridir. Talebesi Yûsuf b. Hâlid Semfî'ye yapmış olduğu



vasiyeti, onun düşüncelerinden birçoğunu ihtiva etmektedir. Şimdi onlardan bazılarında yer verilecektir. “Bilmiş ol ki, insanlarla iyi geçinmezsen, onlar sana düşman kesilirler, velev ki anan baban bile olsa senden hoşlanmazlar. Akrabandan olmayan bir cemaatle iyi geçinirsen, sana ana baba olurlar. Basra’ya gittiğinde, onlara muhalefete başlarsan, aralarına karışmazsan, sen onları terk edersen, onlar da seni terk ederler, sen onlara söversen, onlar da sana, sen onları dalalette addedersen, onlar da seni dalalette sayarlar. Böyle yaparsan bu hem sana, hem bize bir leke olur. Onlardan kaçmak istersin. Bu akıl işi değildir. Zira hoş geçinmek gereken yerde müdarat (dostane davranıp güler yüz göstermek) yapmayan akıllı sayılmaz... Basra’ya girdiğin zaman, insanlar seni karşılar ve ziyaret ederler, senin kadrini bilirler. Herkese mertebesine göre itibar et. Şeref ehline ikramda bulun, ilim ehlini büyük tanı. Üstatlara hürmet göster, gençlerle latife yap, avamla yakından görüş. Hayırlı kimselerle arkadaşlık yap. Sultana lâkaytlık gösterme. Kimseyi hakir görme. Mürüvvette kusur etme, sırrını kimseye açma. Denemedikçe kimsenin dostluğuna güvenme. Alçak ve hasis olan kimseyle dost olma. Hoşa gitmeyen bir şeye alışma. Sefihlerle düşüp kalkma. Hoş geçin, sabırlı ve mütehammil ol. Güzel ahlâklı, geniş yürekli, derya gönüllü ol. Elbisen temiz ve yeni olsun. Bin ek atın iyi olsun. Güzel kokular kullan... Yemek yedirmekte çok cömert ol, herkesi doyur, bahıl (cimri) kimse asla başa geçip efendi olamaz. Halkın ahvalini araştırıp öğrenen adamların olsun. Bir fitne ve fesat duydun mu onu islahı koş. Bir yerde salaha yüz tutmuş iyi işler duydun mu onları da arttır. Seni ziyaret edenleri de, etmeyenleri de sen ziyaret et. Sana ister iyilik yapınlar ister kötülük, sen herkese daima iyilik yap. Her vakit iyilikte bulun. Affet, bazı şeylere göz yum. Sana eziyet veren şeyi terk et, hakkı yerine getirmeye çalış. Arkadaşlarından hastalananları ziyaret et. Göremediklerinin ahvalini soruştur, sana gelmeyenlerle sen alâkadar ol.” (M. E. Zehra, 1999: 212).

“İnsanlara sevgi göster, herkese selam ver, isterse aşağı kimseler olsun. Başkalarıyla bir mecliste toplanır veya bir mescitte beraber bulunur da aranızda bazı meseleler münakaşa edilirse ve senin bildiğine muhalif bir şey söylerlerse sen onlara muhalefet gösterme. Şayet sana da sorarlarsa, onların bildiği gibi haber ver, sonra bu hususta şöyle-şöyle başka kavil de vardır, delili de şudur, diyerek kendi bildiğini söyle, böylelikle seni de dinlerler ve senin ilimde derecenin anlarlar. Sana gelenlerin hepsine ilim göster, her biri senden bir şey öğrenmiş olsun. Onlara kıymetli bilgiler ver, ehemmiyetsiz şeylerle uğraşma, onlarla arkadaş gibi ol. Hatta bazen şaka yollu latifeler bile yap, zira dostluk ve samimiyet ilme devamı sağlar. Onlara ara sıra yemek yedir, onların ihtiyaçlarını gör, kadirlerini bil, kusurlarına göz yum. Onlara

yumuşak davran, hoş muamele et, hiç birine can sıkıntısı ve bezginlik gösterme. Kendini onlardan biri imiş gibi say. İnsanlara, yapmaya alışık olmadıkları bir şeyi teklif etme. Onların beğendikleri şeyi sen de beğen. Onlara daima iyi niyet göster. Doğru ol, kibri bir yana bırak. Sana gadir etseler de sen sakın gadretme. Sana hıyanet etseler de sen emaneti yerine getir. Vefadan ayrılmama, takvaya sarıl. Her din erbabına muâşeretleri veçhile muâşerette bulun.” (M. E. Zehra, 1999: 213). İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin bu tavsiyeleri ile onun daha çok empatiye, insanları anlamaya önem verdiği ve kendi kişilik yapısını da ortaya koyduğu söylenebilir.

Şimdi Ebû Hanîfe ile ilgili (halk arsında) ağızdan ağza anlatıla gelen birkaç kıssaya yer verilecektir: “Ebû Hanîfe, ortağının bir kumaşı yanlışlıkla normal fiyatının üzerinde sattığını fark eder ve derhal kumaşı satın alan kişiyi arattırıp buldurur ve alınan fazla parayı iade eder.”

-Ebû Hanîfe’nin, “Bir yere şarap dökülse, orada ot bitse, o otu koyun yese, o koyunun kuzusu olsa, o kuzunun etini yemem.” dediği anlatılır.

-Ebû Hanîfe’nin babası, yol kenarına sarkan bir elmayı ısırır, ama yemez. Çok zaman sonra çocuğunda bir problem yaşanır. Hanım kocasına, ‘eğer sen haram elmayı ısırmasaydın böyle olmazdı.’ der”.

Toplumun, esasında Ebû Hanîfe ile ilgili anlatılan kıssalarla hem onun akıllarda kalmasını hem de doğruluk, dürüstlük, ahlâk ve dinî duygunun yerleştirilmesini sağlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin İman Anlayışı

Ebû Hanîfe’ye göre iman, kalple tasdik, dille ikrar etmektir (Fığlalı, 1986: 66). “Her kim imanından sonra Allah’ı inkâr ederse -kalbi iman ile mutmain olduğu halde inkâra zorlanan başka-kim küfre kalbini açarsa, mutlaka onların üstüne Allah’tan bir gazap iner ve onlara büyük bir azap vardır.” (en-Nahl 16: 106). Yani Ebû Hanîfe’ye göre kalple tasdik ve dille ikrar imanın şartıdır.

İmâm-ı A’zam *El-Vasıyye* adlı kitabında şöyle diyor: “İman, dil ile ikrar edip kalp ile tasdiktir. Yalnız başına ikrar iman olmaz. Zira yalnız ikrar, iman olsaydı bütün münafıkların mümin olmaları gerekirdi. Bilmek de yalnız başına iman değildir. Zira bilmek eğer iman olsaydı bütün Ehl-i Kitab’ın mümin olması gerekirdi.” (İmam Âzam, tsiz: 207). *Kur’ân*, ‘Allah biliyor ki, münafıklar yalancılardır.’ (Münâfikûn 63: 1) buyuruyor. “Kendilerine kitap verdiklerimiz, öz oğullarını bildikleri gibi, Hz. Peygamber’i bilirler.” (Bakara 2: 146) Kitap ehlinin yalnız bilgi sahibi olması yani Allah ve Resulünü bilmesi iman bakımından onlara fayda vermez. Çünkü onlar bildikleri halde, Hz. Peygamber’in nübüvvet ve risâletini ikrar etmediler...İkrar,



imanın şartı olmakla beraber, zorlama hâlinde ikrar düşebilir (İmam Âzam, tsiz: 207).

“İman, iman edilen şeyler açısından artmaz ve eksilmez. Zira tasdik, gerçekleşmiş şekilde olmazsa, zan ve tereddüt mertebesinde olur. Zan ise inanç makamında bir şey ifade etmez (İmam Âzam, tsiz: 211). Bu konuda Allah Tealâ şöyle buyuruyor; ‘Zira zan, gerçeği ifade etmez.’ (Necm, 53: 28).

Ebû Hanîfe, imanın temeline bilgiyi yerleştirmekte, bilgiyi imandan ayrı, imana sevk eden bir sebep olarak görmektedir. O’na göre ‘iman’ ayrı, ‘amel’ ayrıdır. İman amellerin artıp-eksilmesiyle artıp-eksilmez ve terk edilmesiyle de imandan çıkmış olmaz. “Muhakkak, kâfirlere başkası Allah’ın rahmetinden ümit kesmez.” (Yûsuf, 12: 87). “İman edip ve iyi amel işleyenleri ağaçlarının altından nehirler akan cennetle müjdele.” (Bakara, 2: 25). “Ehl-i Sünnet, bu âyette, ‘amelû’ kelimesinin ‘amenû’ kelimesine vav ile atfedilmesinin, imanın amelden başka olduğuna delil getiriyorlar.” (İmam Âzam, tsiz: 217).

Ebû Hanîfe’ye göre Tanrı, yaratılıştaki insana aklı vermek suretiyle sorumluluğu ona yüklemiştir. O’nun düşüncesinin özünde ‘akıl’ yer alır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin din anlayışı, akla dayanan bir din anlayışıdır, bu konuda İslâmiyet, Ebû Hanîfe’nin gözünde bir akıl dinidir. Ona göre ahlâkî vazifeleri belirleyen de akıl olmaktadır.

“Bir kimse kumar oynarken, remil ve fal taşlarını atarken, şarap içmeye başlarken yahut zina ederken, yahut haram bir malı yerken ‘Bismillah’ derse kâfir olur (İmam Âzam, tsiz: 445). “..Söz ve amellerin gerçekliği, ancak kalp cihetiyle mümkün olur. O halde lisanı ile iman eden, fakat kalbi ile iman etmeyen kimse, Allah katında mü’min olmaz. Buna mukabil kalbi ile iman eden, fakat dili ile söylemeyen kimse ise, Allah katında mü’mindir” (El-Alim Ve’l-Müteallim; Öz, 2010: 9).

“Amel imandan ayrı, iman da amelden ayrı şeylerdir. Mü’minin, birçok zaman bazı amellerden muaf tutulması bunun delilidir. Bu muaflık halinde, mü’minden imanının gittiği söylenemez. Âdet gören kadın, namazdan muaftır. Bu durumda, onda imanının kaldırıldığını yahut imanının terk edilmesinin emredildiğini söylemek caiz değildir. Şari’, o kimseye ‘oruca terk et, sonra da kaza et.’ demiştir. Fakat ‘imani bırak, sonra kaza et.’ denilmesi caiz değildir” (Ebû Hanîfe’nin Vasîyeti; Öz, 2010: 66). Ebû Hanîfe, *Kur’ân* ‘lafız’ değil, lafzın ifade ettiği ‘mânâdır’ demiştir. Ona göre, namazda *Kur’ân*’ın farklı bir dilde okunması caizdir (İzmirli, 1932: 1025 akt. Kitapçı, 2008: 91).

“İmâm-ı A’zam indinde, bir kimsenin Arapçayı güzelce söylese dahi namazda *Kur’ân*’ı Fârisî lisanıyla kıraat etmesi caizdir; zira *Kur’ân*’dan maksûd mânâdır. Fârisî lisanı dahi bu mânâyı

delelet edeceğinden, namazda bunun kıraati de caizdir” (Mecmau’l-Enhur; Cündioğlu, 1999: 195).

Selefiyyûn’a göre iman, ‘kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve muhtevası ile amel etmektir.’ Selefiyyûn, ameli, imanda artma ve eksilmeye neden olan bir unsur olarak kabul eder. İmâm-ı A’zam’a göre ise iman, ‘kalp ile tasdik, dil ile ikrar.’dır. Ebû Hanîfe’de **iman** ayrı, **amel** ayrı şeydir. Çünkü *Kur’ân*, ‘...Allah’a iman eden ve yararlı iş işleyen..’ (Talak, 65: 11) buyruğuyla imanı amelden ayırmıştır. Bu ayette, **yararlı iş işleyen** ifadesi, **iman eden** ifadesinden ve harfi ile ayrılmıştır. Ayette geçen **iman**, kalp ile tasdikdir. Genellikle İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin benimsendiği toplumlarda, onun takipçisi olarak görülen İmâm Mâturîdî’nin görüşleri de benimsenir. Mâturîdî’ye göre ise iman, kalple tasdikdir. O da, iman ile ameli birbirinden ayırır, ona göre de **iman** ayrı, **amel** ayrı şeydir. İman, amellerin artıp-eksilmesiyle artıp-eksilmez (Ecer, 2007: 94; Ak, 2008: 75).

Ebû Hanîfe’nin iman anlayışında, imanda artma-eksilme olmaz. Amellerde farklılık olabilir (*El-Fıkhu’l-Ekber*). İman artma ve eksilme kabul etmez (*El-Vasiyye*). Çünkü imanın artması, küfrün azalması, imanın eksilmesi, küfrün artmasıyla olabilir. Bu, bireyin hem mümin hem kâfir olmasını gerektirir. Bireyin aynı anda mümin ve kâfir olması düşünülemez (Gölcük, 1988: 101; Yavuz, 1992: 158).

“İman, içten ve arzulu bir kabul ile gerçekleşir ve böyle bir kabul, insana güven ve huzur verir. Bazı İslam bilginlerine göre, iman, yalnızca ve belirgin olarak kalbin iç eylemidir ve onun yeri kalptir. Nitekim İmâm-ı A’zam’a göre iman, ‘Allah’ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ve lisan ile tasdik’ anlamına gelmektedir. Kalp ise, İkbâl’in ifadesiyle ‘iç dünyada oluşan bir sezîş, bir kavrayıştır.’. Öyleyse iman, insana dışardan yüklenen bilgilerin kabulünün ötesinde bir süreçtir. İnsan bu süreçte ‘kalp’ diye ifade edilen sezgi ve kavrama güçlerini harekete geçirerek iman nesnesine, yani Allah’a ulaşmaktadır. Buradan hareketle, imanın aklın ve duyunların ön planda olduğu bilgiden daha farklı özelliklerinin bulunduğu sonucuna varılabilir. İmanı bilgiden ayıran bu farklı özellik ise, imanda kalbin devreye girmesidir. Kalbin etkin olduğu kavrama biçimi, bu kavrayışın öznesi için çok önemlidir” (Kayıklık, 2011: 164).

“Dinin genel hükümlerini göz önünde bulunduran Ebû Hanîfe, nakil ile akıl ve hadis ile re’y arasında dengeli bir tutum belirlemiştir. Dinî bilgi üretirken ve içtihatlarında bulunurken akla ve akıl yürütmeye başvurması sebebiyle, Ebû Hanîfe ve taraftarlarına ‘re’y’ taraftarları denmiştir (Kaplan, 2013: 67). İman ile kişilik arasında karşılıklı bir ilişki vardır. İman bireyin kişiliğinde rol oynar. Esasında iman tüm kişiliği kapsayıcı özelliği vardır ve kişiliği



meydana getiren her şeyi kuşatan tek ruh faktördür (Gürses, 2001: 80).

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı ile ilgili olarak Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Hilmi Demir ile bir mülakat gerçekleştirilmiştir. Mülakatta yapılan açıklamalara tebliğin farklı kısımlarında yer verilecektir. Nitekim O, ahlâkla ilgili olarak düşüncelerini şöyle belirtmiştir: “Ameli imandan bir cüz olarak gören âlimler ve takipçileri, ‘ahlâk’ konusuna pek değinmemişler ve bu konuda eser veya risale bırakmamışlardır. Ancak ameli imandan bir cüz olarak görmeyen, amelleri yerine getirmemekle imandan çıkılmış olmayacağı görüşüne sahip olan âlimler ve takipçileri, ‘ahlâk’ konusunda çok sayıda eser ve risale yazmışlardır. Mevcut ‘ahlâk’ kitaplarının tahminen % 80’ini bu kitaplar oluşturmaktadır, denebilir. Ameli imandan bir cüz olarak görmeyenler, ‘ahlâk’ı da imandan ayrı olarak değerlendiriyorlar ve ‘ahlâk’ konusunda kitaplar yazıyorlar. Ameli imandan bir cüz olarak görenler ise, genel olarak ‘ahlâk’ı imanın içinde görüyorlar, imanı olan kişinin otomatik olarak ‘ahlâk’lı olacağı düşüncesi hakîm. Bu nedenle, ayrıca bir ‘ahlâk’ kitabı ve risalesi yazma gereği duymuyorlar, çünkü iman zaten ahlâkı da içinde barındırıyor. İmanı amelden bir cüz gören zihniyet bireyin dinî hayatına müdahaleye açıktır. İmanı amelden bir cüz görmeyen zihniyet, bireyin dinî hayatına müdahaleyi önler, hatta bireyin dini yaşamını güvence altına alır.” (Demir, 2015).

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İman Anlayışının Dinî Tutumlara Yansımaları

Genel anlamda inançlar, insanın şahsiyetini oluşturan temel unsurlarıdır. İnançların olmadığı yerde, bir kişilikten veya ferdin psikolojik varlığından söz edilemez (Krech ve Crutchfield, 1999: 181). İslam'ın, müminden beklediği kişilik tipi, onun daha çok ahlâkî şahsiyetiyle ilgilidir. İdeal mümin, daha çok ahlâken olgunlaşmış bir kişilik olarak kendini gösterir. “Bireyin kişiliğinin oluşmasında dinî inançların rolü, diğer psikolojik ve çevresel faktörlerden daha önemlidir (Şentürk, 2010: 23, 93).

Bir din psikoloğu olan Glock, dinî hayatı iman, duygu, davranış, bilgi ve etki olmak üzere beş boyutta değerlendirir. İslam dini, bu boyutların tamamını kapsar, ayrıca bireyin olumlu sayılabilecek tüm eylemlerini de ibadet olarak görür. Dinin amel boyutu (The Behavioral Dimension) ‘yapılan iş-fiil’, bireyin dinin buyruklarını yerine getirmek için yaptıkları anlamına gelmektedir. Ancak günümüzde, ‘amel’ deyince ‘ibadet’, ‘ibadet’ deyince de şekli belirlenmiş namaz, oruç, hac vb. akla gelmektedir. Ancak İslâm'da Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan her faaliyet ibadet hükmündedir.

Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin yükseliş sürecinde akıl, bilim, fen ve çalışmaya çok önem verilir. Nitekim her iki devletin kuruluşundaki zihniyette, Ebû Hanîfe anlayışının etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. “Osmanlı Devleti'nin kurulmasından önce Anadolu'ya ayak basan Selçuklu Devleti'nde ve her iki hanedanın anayurdunda daha ziyade Hanefî mezhebi benimsenmiştir.” (Turan, 1971: 16; akt. Külekçi, 2010:76). “XVI. yüzyıldan itibaren, sert bir biçimde Hanefiliğin, devletin (Osmanlı) resmî mezhebi haline geldiği görülmüştür. ...Hatta Mehmed Alî Paşa'nın Mısır'daki valiliği esnasında, Şâfiî mezhebinin uygulamalarını tamamen kaldırdığı ve devletin resmî mezhebinin Mısır'da bile Hanefilik olduğu dahi aktarılmaktadır. Nitekim devletin artık resmî din anlayışının yanında, bir de ‘resmî mezhep’ anlayışını tesis ettiği de bu doğrultuda net olarak anlaşılmaktadır.” (Karaman, 1999: 701; akt. Külekçi, 2010: 76). “Osmanlı Devleti'nin güçlü ve kurumsal bir devlet olarak tarih sahnesine çıktığı dönemde, XVI. yüzyılda, çoğunlukla Arap halkı Şâfiî ve Hanbelî, Kuzey Afrika'da yaşayan Berberîler Mâlikî mezhebini tercih etmişlerdir.” (Karaman, 1999: 701; Levis, 2005; 97-98; akt. Külekçi, 2010: 75).

Hanefilik, tamamen ahlak vurgusu yapar. Selçuklu ve Osmanlılar döneminde önemli bir esnaf teşkilatı olan Ahiler de, Hanefiliği takip ederler, ahlâka, çalışmaya, adalete, dürüstlüğe önem verirler. Çünkü ahlâk, doğruluk, dürüstlük ve güven ortamı iktisadî yapının gelişmesini sağlar, gelişme gerçekleşir, devlet güçlenir ve Ahiler de güçlenir. Ahiler, devleti destekler, devlet de ahileri destekler.

Devlet, halk, cami, her yönüyle gerçek bir dinî hayat, esnaf, Ahilik, askeriye, medrese, uyum, ahenk, ahlâk ve dinamizm, kısaca ‘güven’, ‘doğruluk’, ‘dürüstlük’, ‘adalet’, ‘çalışma’, ‘ilim’, ‘akıl’ netice olarak ‘gelişme’. Bu düsturların, önce Selçukluların daha sonra da Osmanlıların bir medeniyet ortaya koyması ve geliştirip güçlendirmesinde etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Esasında Hristiyan Avrupa için Ortaçağ karanlık çağ olarak bilinirken, bu çağ Müslümanlar için tam tersine aydınlık çağ olarak bilinir. Müslümanların ortaya koyduğu bu aydınlık çağın zihni arka planında, Ebû Hanîfe akılcılığı, metodolojisi, adalet arayışı, ahlâk anlayışı ve iman-amel anlayışının birey ve topluma yansımaları görmek mümkündür.

Sadece askerî güç olarak değil, her türlü bilim, kültür, sanat, teknoloji, ekonomi, adalet, siyaset vb. konularda yüksek düzeyi yakalayan Osmanlı ve Türkler, başka milletler tarafından örnek alınan bir konumda idi. Nitekim Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinden insanlar, daha iyi bir yaşam sürmek için Osmanlı ülkesine göç ediyordu. Durum Almanya ve bazı Avrupa ülkelerinde önlem alınmasını gerektiren bir problem haline gelmişti. Bu konu ile Protestan mezhebinin kurucusu olan



Alman Martin Luther (1483-1546) de ilgilenmişti. O, Osmanlı ve Türkleri Avrupa devletlerinden üstün kılan kişilik özelliklerinin önemi üzerinde durmuştur. Martin Luther'in, Türkler hakkında övücü de yerici de sözleri vardır. Özetle Osmanlı medeniyet düzeyinin Martin Luther'in zihin dünyası üzerinde önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Martin Luther'in, "Osmanlı ve Türkler'i örnek almalıyız." dediği bilinmektedir. Burada Protestanlık adıyla ortaya çıkan yeni bir Hristiyanlık mezhebinin kurucusu Martin Luther'in, Osmanlı ve Türkler'den çok etkilendiğini düşünmek mümkündür. Luther'in, "Örnek almalıyız." diye belirttiği Osmanlı'da ise, Selçuklu Devleti'nden sonra İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe akılcılığı ve metodolojisi geçerli idi. "Osmanlı'yı örnek almalıyız." diyen Martin Luther, esasında uzun süre Osmanlı da geçerli olan İmâm-ı A'zam akılcılığını ve ahlâkî yapıyı örnek alıyordu. Onun bu düşüncelerinin yansımaları bir şekilde dinî tutum ve davranışlarında görülebilir. Nitekim o, İncil, Hristiyanlık ve Papa ile ilgili yeni görüşler öne sürerek bir hareket başlattı. Şimdi Martin Luther'in başlattığı bu hareketle ilgili olarak bazı bilgilere yer verilecektir.

Luther, Alman Kilisesinin, Alman devletine bağlanmasını, kilisenin devlet denetiminde olmasını istemiştir. O, papalık otoritesini sert şekilde eleştirerek Papa'nın yanılmazlığının kabul edilemeyeceğini ve herkesin *İncil*'i anlayıp yorumlayabileceğini açıkladı. Katolik inancına göre, Papa ne derse doğrudur, kilisenin dediği hakikat ve esas sayılır. Protestanlıkta ise, her insan kendi düşüncesine, anlayışına göre *İncil*'i okuyup anlayabilir. Daha önce *İncil*'in değişik dillere tercüme edildiği bilinmektedir. 1522-1532: Martin Luther de *İncil*'i Almancaya çevirdi (Tanyu, tsiz: 153-154-156). Papalık, *İncil*'in farklı dillere çeviri yapılmasını yasaklıyordu. Martin Luther'in, *İncil*'i Almancaya tercüme etmesi önemli olmuştur.

Luther'in, Türklerle ilgili övücü ve yerici sözler söylediği belirtilmişti. Örneğin, "Türlere karşı değil, Papa'ya karşı savaş açmalı." der. O, 1517'de Wittenberg'de Schlosskirche'ye astığı 95 maddelik bildiride (Thesse), Papa'yı suçlar. O, Türklerin, Tanrı tarafından gönderilmiş olduğu görüşü ile Türklerle karşı savaşmanın günah olduğunu belirtir. Daha sonra, Papa'nın Türklerle gizlice anlaşığı haberi duyulunca, Luther Türklerle ilgili düşüncesini değiştirerek (Papayla ilgili her şeye karşı olduğu için) Türklerle savaşmaya karar verir." (Tanyu, tsiz: 158).

"Böyle bir düşmanın (Türklerin) güç ve kudretine karşılık, biz bütün Almanlar, tembel tembel geviş getiren dişi domuzlar gibi işsiz güçsüz dolaşyoruz. Oburca tıkmıyor, hayvan gibi yiyor, içiyor, türlü kötü niyet ve arzularımızı yerine getiriyor, hiç bir şeyi ciddiye almıyoruz. Bunun yanında, zavallı Alman askerleri çok acıklı durumlara düşüyor ve

büyük yenilgilere uğruyor, çünkü Türk, 30 yıl içinde o kadar kudret kazandı ki, Mısır'ın, Arabistan'ın, İran'ın, Asya'nın ve bütün Yunanistan'ın hakimi oldu." (Tanyu, tsiz: 160).

Luther'in, "Türkler içki içmezler, çok az yerler, çok basit giyinirler, tantanalı bina yapmazlar, doğru sözlü oldukları için yemin etmezler, çalışkandırlar, dinî ve ahlâkî bakımdan yüksek bir standarda sahiptirler. Türklerin, Tanrı'nın rızasını kazanmaktan kaynaklanan **güzel ve düzenli bir din anlayışları vardır**, bunun için Türkleri örnek almalıyız." (Weber, 2001; Hagemann, 2000: 15, 21) sözleri dikkate değerdir.

Dr. Muhammed Berhy; Hristiyanlık, ancak İslâmiyet'teki esasları taklit ederek, 'Protestanlık' adıyla yeni bir şekil aldıktan sonra, modern bir medeniyete kavuşabildiği görüşünü dile getirmektedir (Keskiöglü, 1965). Berkes, İslamiyetin Batı'ya etkisi ile ilgili olarak, "Anglo-Saksonların ileri durumunu, Katolik geleneklerinden kurtularak İslâmî ilkelere yaklaşmaları sağlamıştır. İslâm'dan Protestanlık yoluyla alınan ilkeler, Protestan toplumların gelişmelerini sağlamıştır (Berkes, 1972: 389; Türkdogan, 1996: 85; Berkes, 1978: 294; Mete, 2002: 26) diye düşünmektedir. Weber, batı kalkınmasının altında yatan etmenin, protestan ahlâkı olduğu görüşündedir (Weber, 2005: 30). Kısaca, Batı medeniyetinin arkasında, Protestanlığa etkisi dolayısıyla, İslâm medeniyetinin varlığından söz edilebilir.

"Osmanlı Türkü, Osmanlı'nın yükseliş döneminde gerçekten de Batı'dan görece üstün bir bilim ve teknolojiye sahipti. Bugün nasıl insanlar kurtuluşlarını Batı'ya göç etmekte görüyorlarsa, o dönemde de Batılılar kendi kurtuluşlarını Osmanlı'ya göç etmekte buluyor ve Luther bu durumdan şöyle yakınıyordu: "Bizim halkımız, Almanlar, yabancı, vahşî, yarı-şeytan yarı-insan bir halk olduğu için, pek çok kimse Türklerle sığınıyor ve onlara katılıyor. ... Ayrıca duyduğuma göre, Alman ülkelerinden Alman hükümdarı ve Alman prenslerine bağlı olmaksızın, Türklerle katılıp onlara sığınmak isteyen çok kişi var. Bu insanlarla Türklerle karşı savaş verilmeli." (Spohn, 1996: 27 akt. Özakıncı, 2005: 354).

"Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'daki çiftçilere, zanaatkârlara ve askerlere çok çekici geliyordu. Avrupa'daki çiftçilerin ümitsiz durumları, feodal toplumlarda onlardan acımasızca vergi alınması, 1520 yıllarında, 15. yüzyılda ve 16. yüzyılın başında pek çok çiftçinin Osmanlı ülkesine göç etmesine neden oldu. Orada zorunlu çalışma (angarya) yoktu, vergiler açıkça belirlenmişti, ekinler gelip geçen ordular tarafından harap edilmiyordu ve hepsinden önemlisi sosyal sınıf atlama olanağı vardı. Bir paşa şöyle anlatır: 'Babam (Avrupa'da) bir domuz çobanı, günlük ücretle



çalışan bir işçi, bir sığır çobanıydı. Benim erdemim, cesaretim, dürüstlüğü, çalışkanlığım, aklım beni (Osmanlı'da) böyle şerefli makamlara (Paşalığa) getirdi." Bu sözler, o zaman bir Alman çiftçisinin kulağına ne kadar hoş gelirdi. 1453 ile 1623 arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda esir düşerek veya kendi ordularından kaçarak kendi dinî inançlarını terk edip Müslüman olanların sayısı binlerce idi. Sürekli asker kaçağı salgınları (Avrupa'lı askerlerin kendi birliklerinden kaçıp Osmanlı'ya sığınmaları) subayları endişelendiriyordu. ... Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal bakımdan çekiciliği yalnızca Avrupa topraklarının alınması tehlikesini getirmiyor, aynı zamanda sosyal feodal düzeni de tehdit ediyordu." (Spohn, 1996: 26-27 akt Özakıncı, 2005: 354).

İsmail Hami Danişmend, *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı* adıyla yazdığı kitabında, Osmanlı döneminde Müslüman Türklerin Batı kaynaklarında yer alan yüksek seciyye ve ahlâkını anlatır (Danişmend, tsiz.). Ancak, zamanla İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe görüşünden uzaklaşırlar, o muhteşem gelişme dönemi gerilerde kalır.

20. yüzyıla gelindiğinde durum tamamen değişir, neredeyse 17. yüzyıla kadar örnek alınan Osmanlı, artık Batı'yı örnek almak mecburiyetinde kalır. Zira Birinci Dünya Savaşı'na girerken, Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik yapısı bu durumu açık olarak ortaya koyar. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için burada Şıvgın'ın aktardığı dönemin olaylarına tanıklık etmiş, Balkan, Birinci Dünya ve İstiklâl savaşlarında çeşitli görevlerde bulunmuş olan Kurmay Albay Hüseyin Rahmi Apak'ın anılarına yer verilecektir. Apak'ın anıları ortaya koyuyor ki, ülkede iki türlü halk yaşıyordu. Birisi memleketin sahibi görünen, fakir, yoksul, köylerde beki ve genellikle buğday, arpa ve mısırdan başka ziraat bilmeyen çiftçi, şehirlerde devlet memuru ve bazı kolluk görevlerini yerine getiren Müslüman Türklerdi. Diğeri de bütün çiftçi mahsullerini köylüden toplayarak iç ve dış pazarlara satan Müslüman olmayan azınlıklardı. Ülkede esnafılık, sanatkârlık, eczacılık, doktorluk (hemen hemen tüm sağlık sektörü), ithalat ve ihracatçılık gibi önemli faaliyetler gayrimüslim azınlıklar tarafından gerçekleştiriliyordu.

Türkler arasında okur-yazar olanların sayısı çok düşüktü. 1907 itibarı ile Osmanlı Devleti'nde iki üniversite vardı, okullardaki toplam öğrenci sayısı ise 33 bini bulmuyordu.

Ekonomik durum da, adeta bir vahamet tablosu görünümündeydi. Cehalet, fakirlik ve teşkilatsızlık nedeniyle, ülke kaynaklarından yeterince yararlanılamıyordu. Osmanlı'nın elinde hafif silahlar üreten birkaç fabrika ile yabancıların kurup işlettiği az sayıda iplik ve bez fabrikasından başka, neredeyse sanayi kuruluşu yoktu.

Osmanlı'nın gümrük idareleri, demiryolları, limanları, bankaları, madenleri, elektrik üretim tesisleri yabancılar tarafından kontrol ediliyordu. Bu kurum ve işletmeler neredeyse tamamen yabancıların mülkiyet, denetim ve işletmesinde idi (Şıvgın, 2008: 83, 85, 86). Osmanlı'nın düştüğü bu durum, aslında bazı ileri görüşlü siyaset adamları, aydınlar ve Padişahlar tarafından önceden (ama geç) fark edilir ve yenileşme hareketleri başlar.

Vatanın kurtuluşu ve ülkenin gelişip kalkınması Türk Milleti'nin birinci meselesidir. Problem büyük, çözüm ise çok yönlü çalışmayı gerektirir. Nitekim Osmanlı'nın son zamanlarında Mehmet Âkif ve farklı görüşlere sahip oldukları bilinen çağdaşı bazı fikir adamları, ülkenin gelişip kalkınması ile ilgili konulara önem verirler. Örneğin, **çalışma** bu konuların başında yer alır. Ziya Gökalp, çalışma konusuna, "iktisat, tasarruftan ibaret değildir. İnsan, yalnız masrafını azaltmakla zengin olmaz, servet, sa'yin (çalışma) ve mahsûl-i sa'yin artmasıyla husule gelir. Ta'bîr-i âharla, işten artar." (Gökalp, 1987: 182) der. Tevfik Fikret, "İşledikçe bu makine, çarklarına, dişlerine kuvvet gelir. ... Boş duranın, tembel tembel oturanın, bu asırda ekmeği yok. Âlet işler, el övünür. El tutarsa yürür saban, eldir sabanı da yapan" der. Âkif de: "Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur." (Ersoy, 2006: 25; Erişirgil, 2006: 186) diye seslenir.

Var olma mücadelesi sonucunda, 1923 yılında, Türkiye Cumhuriyeti kurulur. Artık yeniden İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe akılcılığı devreye sokulur. Yukarıda belirtilen fikrî alt yapı ve Cumhuriyetin akıl, bilgi ve çalışmayı benimseyen bir yönetim tarzı ile 1923-1938 yılları arası 15 yıllık dönemde ortalama % 8-10 civarında (1929 dünya ekonomik krizine rağmen) kalkınma gerçekleştirilmiştir. Ekonomik kalkınmada, dinî tutum ve davranışların çift yönlü rol oynadığı belirtilebilir (Arslan, 2008). Dinin nasıl anlaşıldığı ve algılandığı da birey ve toplumun dinî hayatını belirler.

İman, dinî hayatın birinci unsurudur. Amelin, imandan bir cüz ve amellerin, imanda artma-eksilmeye neden olan bir unsur olarak kabul edilmesi veya edilmemesi dinî hayatın daha çok etki boyutunda kendisini göstermektedir. Nitekim bireyin 'imanını' tehlikeye atmamak için sadece namaz, oruç ve haccı **ibadet** olarak algılaması ve özellikle bu ibadetleri yerine getirmesine, dinin diğer emir ve yasaklarını ise göz ardı etmesine yol açabilmektedir. Bu konuda birey ve toplumun iman anlayışının onun dini hayatında, ahlâkında, kişilik yapısında, insanlar arası ilişkilerinde ve her türlü gelişim düzeyinde etkili olduğunu düşünmek mümkündür.

İslâm dini, günün belli vakitlerinde namaz kılmayı farz kılmıştır. İslâm'a göre namazın hükmü, namazın bireye kazandırdığı veya kazandırması gereken kişilik özellikleri, cemaatle kılınan



namazların süresi, namazla alay edilmesi, başkalarına gösteriş yapmak için namaz kılmak vb. konularda aşağıda bazı örnekler verilmiştir:

“Ey inananlar! Kurtuluşa ermeniz için, rüku edin, secde edin, Rabbinize ibadet edin ve hayır işleyin!” (Hac, 22: 77). İslâm Dini’nde namaz sürekli yerine getirilmesi gereken bir ibadet olup bu ibadeti eda etmek ergenlik çağına girmiş kadın erkek her Müslüman’a farz kılınmıştır.

Namaz (salat), “İslâm’ın temeli olan **tevhîd** (tek Allah) inancını bütünüyle içinde toplayan, insanın bütün unsurlarına bunu yansıtan ve her zaman canlı kalmasını sağlayan en önemli ibadettir. ...Genelde ibadetler, dinî inancını koruyucularıdır. İbadet yapmayan, dolayısıyla namaz kılmayan bir Müslüman, dinî inancını olumsuz etkilerden koruyan önemli bir unsurdan mahrum olmuş demektir. İnsanın dinî inanç, duygu, düşünce ve ibadetleri bir bütünlük gösterir.” (Peker, 2012: 20).

İslâm’da her gün belli aralıklarla hayat boyu devam eden bir ibadet olan namaz, insanın Allah’ı yaratıcı olarak kabul ettiğinin, O’nun buyruklarını dikkate aldığı, O’nu sevip saydığına önemli bir işareti olarak görülür. *Kur’ân*, namazı sadece Allah için kılanlara şöyle seslendirir, “De ki: Benim namazım, diğer bütün ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, bütün varlıkların Rabbi olan Allah içindir.” (En’am, 6: 162). “Namazlara ve orta namaza özen gösterin, içten bir bağlılık ve saygıyla Allah’a yönelin.” (Bakara, 2: 238). Namaz ve inanç, “Gerçek şu ki, inanan ve bu inançla uyuşan davranış ortaya koyanlar, zekâtlarını verenler ve namazlarını kılanlar, ödülleri Allah katından alacaklar. Onlar, asla korku duymayacaklar, üzüntülü de olmayacaklar.” (Bakara, 2: 277). “Sadece bana kulluk et ve beni anmak için namaz kıl!” (Taha, 20: 14).

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed, her konuda olduğu gibi namaz kılma ve kıldırma konularında da denge ve ölçüyü daima korumuş ve özellikle cemaatle topluca kılınan namazların daha hafif ve kısa tutulması hususunda uyarıda bulunarak gayet hassas davranmıştır (Aşık, 2010: 62). Nitekim, “Hz Peygamber, ibadet konusunda itidali elden bırakarak aşırılığa düşenleri takat prensibi çerçevesinde daima uyarmıştır.” (Buhari, Sahih, İman 32; Teheccüd 18; Aşık, 2010: 89).

Kur’ân, namaz konusunda gösteriş yapanlara, “Gerçek şu ki ikiyüzlüler, Allah’ı da aldatma uğraşı verirler. Fakat Allah, onlara kendilerini aldattırır...İnsanlara gösteriş yaparlar.” (Nisa, 4: 142) diye belirtir. Namazla alay eden ve eğlenenlere de, “Siz namaza çağrıldığımızda, onlar onu küçümsüyor ve alaya alıyorlar. Bunu, akıllarını kullanmayan bir topluluk oldukları için yapıyorlar.” (Mâide, 5: 58) ifadesini kullanır.

Farz ibadetlerle gösteriş yapanlar, Allah’ı Rab olarak tanıyıp ibadetlerin farz olduğunu bildikleri halde, farz ibadetlerle gösteriş yaparlar. Zekât, hac, oruç, namaz vs. ibadetlerle gösteriş, bu tipe girer. Bazı kimseler, sünnetlerle gösteriş yaparlar. Bazı insanlar, nafîle ibadetlerde gösteriş yaparlar (Okumuş, 2005: 63).

Esasında bir Müslüman’ın yaptığı ibadetlerin bilincinde olması gerekir. “Namaz kılan insanların bir kısmı, namazın esas amacını kavramadan, sadece alışkanlıklarının bir sonucu olarak namaz kılmaktadır. Bunlar şekli olarak namazlarını kılarlar, fakat namaz onları kötülüklerden arındırmaz, davranışlarında, ahlâklarında, karakterlerinde bir değişiklik meydana getirmez. Onlar bir taraftan namazlarını kılarlar, diğer taraftan, dinin yasakladığı, günah saydığı davranışları da yaparlar. Örneğin, yalan söylerler, haksızlık yapar, başkalarının haklarını yerler, bencil davranır başkalarını düşünmezler.” (Peker, 2012: 39). *Kur’ân*’da, “Vay haline şu namaz kılanların ki, onlar namazlarının şuurunda değildir.” (Mâ’ûn, 107: 4-5) buyrulur. Onlar bilinçli bir şekilde namaz kılmadıkları için namaz kılan insanın sahip olması gereken güzel ahlâktan ve namazın kötülüklerden uzaklaştıracağı anlayışından mahrum kalırlar.

“Namaz (salat) kıldıkları halde, İslam ahlâkına uygun olmayan davranışlarda bulunmaya devam edenlerin, namazı içselleştirememiş, namazla diğer davranışlar arasındaki bağlantıyı kuramamış, kişisel çıkarlarını aşamamış, yanlış din algılamasına sahip kişiler olduğunu unutmamak gerekir.” (Peker, 2012: 72).

Değişik camilerde cami cemaati, üniversitede İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve farklı mekânlarda farklı toplum kesimleri ile yapılan görüşmelerde, ‘amel’ nedir diye sorulan soruya büyük bir çoğunlukla ‘ibadet’ cevabı verildiği, ‘ibadet’ deyince ne anlıyorsunuz diye sorulduğunda da ‘namaz’, ‘oruç’, ‘hac’ cevabı verildiği, diğer cevapların daha sonra geldiği belirlenmiştir. Kısaca günümüz Müslüman zihni yapısının, ‘amellerin’ ‘ibadet’, ‘ibadetlerin’ de namaz, oruç ve hacda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

Bu hükmü verebilmek için, sadece bir kişinin sınırlı gözlemlerinin yeterli olamayacağı düşünülebilir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Ebû Hanîfe’nin iman anlayışı ile beraber Müslümanların tutum ve davranışlarını etkileyebileceği düşüncesiyle diğer bazı mezhep imamları ve dinî akımların (aşağıda) görüş, tutum ve davranışlarına da yer verilmiştir. Ayrıca bu konuda günümüz Müslüman zihni yapısını yansıtabileceği düşüncesiyle, kamuoyuna intikal etmiş bazı örnek olaylar verilecektir.

Önce, bazı mezhep ve dinî akımların görüşleri şöyle belirtilebilir: “Selefiyye’nin itikaddaki imamı olan



Ahmed İbn Hanbel (241/855)'e göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel etmektir.”, “Eşarîlere göre, mü'minin imanı artar, eksilir.” (Fığlalı, 1986: 71, 85). Ebû Hanife'de ise, iman kalple tasdik, dille ikrardır ve amellerin artıp-eksilmesiyle iman artıp-eksilmez.

Vehhâbîliğin kurucusu olan İbn Abdilvehhâb, sert ve katı tutumuyla Hâricîleri taklit etmiştir (Yörükân, 1953: 65; Fığlalı, 1986: 103). “Bilindiği gibi, ameli imana dâhil sayarak namaz, oruç, hac ve benzeri emirleri yerine getirmemeyi küfür kabul ederler. 20 Mays 1802 (17 Muharrem 1217) tarihli Hatt-ı Hümayûn'da özetlendiğine göre, Vehhâbîler, amelin imanın bir parçası olduğu hususunda İbn Teymiye'ye uyarlar ve onlara göre farz olanları tembellikle veya inkâr için terk eden kimse kâfirdir, mal ve kanları helaldir.” (Ecer, 1976: 71; Fığlalı, 1986: 103).

Vehhâbîlere göre, “İman kalple tasdik, amel, dil ile söylemek ve rükunleri ile yerine getirmektir. Buna göre ameli yerine getirmeyen imansızdır. Bu ise, Müslümanların cumhurunun (çoğunluğunun) görüşlerinden uzaklaşıp, doğrudan doğruya Hâricîlerin anlayışını benimsemek demektir... Vehhâbîler, *Kur'ân* ve Sünnet'e dönüş gibi, gerçekten her münevver Müslüman'ın samimiyetle benimseyip gerçekleşmesi için gayret göstereceği masum bir anlayışı, neticede bir zulüm ve taassup vasıtası kılınmış ve böylece, açık dedikleri içtihat kapısını, daha da sıkı bir şekilde kapatmışlardır.” (Fığlalı, 1986: 117).

Kadiyânîlik'te “**Gulâm Ahmed** (Kadiyaniliğin kurucusu)'in buyruğuna giren kimse, şirkten, her türlü büyük günahattan sakınacak, namazını, hatta 'teheccüd' namazını (gece namazı) da aksatmaksızın kılacak.....dine İslam'a bağlılığa, kendi hayatı ve malından, şerefi, çocukları ve kıymetli bildiği her şeyden çok değer verecek, dini dünyanın üstünde tutacak ve son olarak da her iyi şeyde kendini **Gulâm Ahmed'e kopmayacak biçimde bağlanacak ve ölünceye kadar ona itaat edecektir**” “Gulâm Ahmed, daha faaliyetinin başından itibaren, davranışlarının siyasi bir gayeye matuf olmadığını, İngiliz Hükümeti'ne **sadık** ve **bağlı** olduğunu ve sulh ve güven içinde yaşadığından onlara **başlarından uzaklaşmamaları için dua** ettiğini her fırsatta tekrarlamış; davranışları ile de onlara **sadakatini** göstermiştir.” (Fığlalı, 1986: 203).

Benzer bir şekilde, günümüzde dinî kavramları kullanan, ibadetleri (namaz) daha çok cemaatle ve niceliksel olarak yerine getirmeyi öneren bir grubun başındaki kişi bağlılarına, “Bana aklını, kafasını kullanan adam lâzım değil, bana tam olarak itaat eden adam lâzım.” der.

İmâm-ı A'zam ve Hanefilik Sempozyumu, kapanış konuşmasında Özkul Çobanoğlu, Toynbe'nin, “Müslüman dünyasını yönlendirmek kolaydır,

nitekim şih, şeyh vb. din otoriteleri ele geçirildiğinde İslam Dünyası bir yerde tutulabilir, ancak Semerkant-İstanbul hattına dikkat etmek gerekir, her an bir Mustafa Kemal çıkabilir.” (Çobanoğlu, 2015) ifadesine yer verdi.

“Orta Doğu'da mezheplerin çatışması ve savaşı yoktur, Şia ve Vehhâbîlik mezhebî anlamda değil, siyasi anlamda çatışma sürdürmektedirler. Günümüzde mescit ve camiler inşa ediliyor, imamlar görevlendiriliyor, bu görevliler 'selefilik' öğretiyorlar. Bizim 'epistemik' cemaatlerimiz yoktur, ama 'siyasi' cemaatlerimiz çoktur, epistemik olan çatışmaz, siyasi olan çatışır. Bugün İslâm dünyasının geri kalmasının nedeni, 'mezhep' değil mezhepsizliktir. Türk-İslâm âlimleri Fârâbî, İbn-i Sînâ ve diğerleri bir mezhep ortamında yetişerek ortaya çıkmışlardır.” (Demir, 2015).

“Dış güdümlü dinî eğilime sahip olan bir kişi, dinî görüşlerini, güvenlik, statü veya kendisine toplumsal destek sağlamak için kullanır. Din, onun şahsî doğruları arasında bir değer değildir. Din, diğer ihtiyaçlara hizmet eder ve din tamamen yararlı bir (işlev görür) kurumdur.” (Allport, 1977: 21). Bu tip insanlar, dini kullanırlar, dini imanın psikolojik objesi olan Allah'ı bile bu insanlar işe yaradığı ölçüde kullanırlar. *Kur'ân-ı Kerim*'in ifadesine göre bu tipler, ‘Başları dara düştüğünde Allah'a yalvarıp dururlar, fakat darlık ortadan kalkınca sanki az önce yalvarıp duran onlar değilmiş gibi davranırlar.’ (Zümer, 39: 8; Rûm, 33; İsrâ, 67). Bu tipler, başları sıkıştığında dine ve Allah'a sığınırlar.

İslâm dini, bireyin olumlu sayılabilecek tüm eylemlerini ibadet olarak görür. Dinî inancın temel unsuru, Allah inancıdır. İnsanın 'tabiatüstü kudretli bir varlığı kabul ve tasdik sonucu' dinî bir hayat başlar. İslâm dinine göre, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe iman şarttır. Dinî inanç, kabul ve tasdikle başlar, yani dince bildirilen esaslar kabul edilerek bunlara inanılır (Peker, 2008: 74-75).

İbadet, kalbi fenalıklardan, kötü eğilimlerden temizleyerek insanın ahlâk ve karakterinin yükselmesini sağlar. İbadetlerinde gönülden Allah'a yönelen mümin, yalandan, tembellikten, günahattan uzaklaşmaya çalışır. O, İslâm'ın koyduğu ahlâkî esaslara samimiyetle bağlanarak inanır (Pazarlı, 1972: 52).

İslâm dini açısından namaz, oruç, özel dinî törenlere katılma ve dua gibi uygulamalar, dinin ibadet ve davranış boyutunu oluşturur. Ritüelleri yerine getirme motivisi, yaratıcıya daha yakın olma ve kutsalın gazabından korunma duygusu taşır (Şahin, 1999: 9). Allah, müminlere felah ve necat yolunu ibadet olarak göstermektedir. Ancak yapılan ibadetlerle iman arasında kurulan ilişkinin yönü pratiğe farklı yansımaktadır diyebiliriz. İbadet, dinî inanç, duygu ve düşüncelerin yaşanan dünyadaki



bir uzantısıdır. Günlük dilde ibadet, şekli belirlenmiş ve yapılması gereken belli davranışlar olarak namaz, oruç, hac gibi dar anlamda kullanılmaktadır. Ancak İslâm dininde, Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla gerçekleştirilen her davranış, ibadet hükmündedir. “Allah insana, kendisinin ve ailesinin geçimini sağlaması için çalışması, diğer insanlara yardım etmesi, güçsüzleri koruması, iyiliği emredip, kötülükten sakındırması vs. gibi birçok görevler yüklemiştir. İşte iyi niyetle, Allah'ın istediğini düşünerek yapılan bütün davranışlar birer ibadettir ve İslâm'a göre bu davranışlar karşılığında kişi sevap alacak, mükâfat görecektir.” (Peker, 2008: 117).

Dinin bilgi boyutunu, genel olarak dinin inanç ilkeleri, geçmiş olaylarla ilgili kıssalar, mensuplarından yapmalarını veya yapmamalarını talep ettiği hükümler teşkil eder (Krech ve Crutchfield, 1999: 278). Örneğin, Hâriciler, “Kur'an'ı kavrayıp anlayacak düzeyde kültürlü ve bilgili olmadıkları için, karşılaşılan bir mesele 'meşru' ve izahı mümkün iken bile hemen karşı çıkıyorlar, taassupları anarşi doğuruyordu (Fığlalı, 1986: 90). Dinin etkileme boyutu ile insanın, dinî inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün dünyevî (seküler) sonuç ve etkileri düşünülmektedir (Köktaş, 1993: 54). Dinin etki boyutu, referansında 'din' olan bir kişide mensubu olduğu dinin ahlâk, ibadet ve her konuda etkisinin görülmesi anlamına gelir.

Tarafımızdan gerçekleştirilen (Arslan, 2011) İlâhiyat Fakültesi öğrencileri (62) ve cami cemaati (64, Eyüp Sultan ve Turgut Özal Camii / Malatya) ile yapılan mülakatlarda toplam (126) kişiye, “Sizce hangi tip insanlara 'dindar' denmektedir?” sorumuzla ilgili bazı görüşlere yer vereceğiz.

“Sadece **namaz, hac, oruç, zekat...**” (Erkek, yaş 35, E. düz. Lise). “**Namaz kılan, oruç tutan, hacca giden,** göstermelik hayır-hasene yapan, kendisine 'hacı amca', 'hacı efendi', 'hacı baba' denilmesini isteyen kişilere toplumumuzda dindar denmektedir. Oysa dindar demek, dinî kaidelere hakkıyla riayet eden, dinin emirlerini yerine getiren mütebedeyin kişilerdir.” (Erkek, yaş 55, E. düz. Y. Okul).

“ Bir kişi **namaz kılıyorsa, beş vakit namazı varsa** 'dindar' bir arkadaş diye tanıtıyoruz.....” (Yaş 39. E. Düz. Fakülte). Dindarlığın halk arasında, “**Beş vakit namazını kılan,** abdestli-namazlı, camiye giden, çok ibadet eden” şeklinde algılandığını düşünenler (S=44, %35) az değildir.

“**Namaz kılan, sakal bırakan, hacca giden....**” (yaş 56, eğit. düz. İlkokul). Dindarlığın bu şekilde algılandığını belirtenlerin sayısı (52 kişi, % 41) ve toplam olarak oran %35+%41= %76 dir.

“Dindar insan, İslâm'ın emrettiği şekilde yaşayan, sünnete uyan, yalan söylemeyen kişidir. O, en son tekniği takip eden ve kullanan, ciddi, dik duran,

sözüne sahip, güven veren, araba ve bilgisayar kullanan, sosyal etkinliklere katılan ve takip eden, ağırbaşlı, çok okuyan, kültürlü, sakin, dikkatli konuşan biridir.” (yaş 39, eğit. düz. Fakülte). Benzer ifadelerde katılımcıların ya doğrudan ya da dolaylı olarak günümüz Müslüman davranışlarına eleştirel yaklaştıkları, bir bakıma 'olması gerekenleri' dile getirdikleri görülmektedir. Toplumun dindarlık anlayışının bilhassa namazda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

2015 Nisan ayı içinde değişik yaşlardaki 23 Kur'an Kursu öğrencisine, 'amel deyinince ne anlıyorsunuz?', 'ibadet deyinince ne aklınıza geliyor?' diye iki soru yöneltilmiştir. Alınan cevaplar şöyle olmuştur: **Amel** deyinince; 'günah-sevap' anlayanlar (11), 'dünyada yapılanlar' diye anlayanlar (7), 'namaz' anlayanlar (2), 'doğruluk-dürüstlük' anlayanlar (1), 'iyilik-sevap' anlayanlar (2) kişi olmuştur. **İbadet** deyinince ise, 'namaz' anlayanlar (20), 'Allah için yapılanlar' diye cevap verenler (3) kişi olmuştur.

Ortaya çıkan bu sonuçlarla, dinî hayatın inanç ve davranış boyutu üzerinde durulan iman-amel ilişkisinin rol oynadığını düşünmek mümkündür. İçinde bulunduğumuz toplumun, genelde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsediği düşünülür. Ancak bu durum, Ebû Hanîfe'nin 'Ameller imandan bir cüz değildir.', 'İman artmaz eksilmez.' görüşlerinin yerine son zamanlarda, 'Ameller imandan bir cüzdür.', 'İman artar-eksilir.', 'İmanımızı artıralım.' söylemlerinin etkili olmaya başladığını göstermektedir. Zira 'ameller, imandan bir cüzdür.' görüşünün pratiğe yansımalarının, ibadetler artırılarak imanın da artırılmasını sağlamak şeklinde tezahür ettiği düşünülebilir. Bu tablo, Müslüman zihin yapısının sadece namaz, oruç, hac gibi ibadetlerden yola çıkarak 'imanı kurtarma' şeklinde işlediği algısını gündeme getirmektedir.

Kısaca dinî hayatın daha çok ibadetler ve ibadetlerin miktarı ile özdeşleştirildiği; dinin, bireyin tüm davranışlarına etki boyutunun zayıfladığı düşünülebilir. İbadetlerle ilgili süreç böyle işlemeye bir başladı mı, imanın riske atılmaması için, ibadetlerin niteliğinden çok niceliğinin önemi öne çıkmaktadır. Konuyu daha iyi anlatabilmek için, bazı örnekler verilecektir:

1930'da Türk Kızılay heyeti Hindistan'ın Lahor kentini ziyaret ettiğinde, delegeler namaz kılmak için hep birlikte camiye giderler. İmam, namazı uzattıkça uzatır. Türk heyetinin başkanı namazın niçin bu kadar uzatıldığını sorduğunda, İkbâl'in verdiği cevap şöyledir. Kendilerinin köle olduğunu, Türklerin ise hür olduğunu, hür insanların dünyada yapacakları çok işleri olduğunu söyler. O, kölelerin yapacakları başka bir işlerinin olmadığından gece ve gündüzlerinin boşa geçtiğini, bu yüzden namazlarını uzattıklarını ifade eder (İkbâl, 1981:



207; Kaplan, 2008: 136). O tarihte Hindistan, İngiltere'nin idaresinde bir sömürge ülkesidir. Müslümanların köleliklerini sürdürdükleri müddetçe namazlarını saatlerce kılmalarının İngiliz yönetimince bir sakıncası yoktur, hatta teşvik de edildiğini düşünmek mümkündür. Bu tür uygulamaların, dünyanın başka ülkelerinde de aradan yıllar geçmesine rağmen, benzer şekilde sürdüğü görülmektedir.

Muhammed İkbâl'in, "kölelerin namazı" açıklamasından 70-80 yıl sonra da durum aynıdır. Nitekim önceki yıllarda Türkiye'den ABD'ye kursa gönderilen bir devlet yetkilisi: "İslamic Center'de Cuma'yı kılıyorduk, ancak cuma namazı çok uzun sürüyordu, neredeyse ikindi namazına kadar. Daha sonra Amerika'da cuma namazlarının genel olarak Türkiye'de kılmandan çok uzun sürdüğünü öğrendim." dedi. Durum onu göstermektedir ki, ibadetlerden daha çok namaz algısı ve namazın niceliksel olarak öne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Şimdi konuyla ilgili olarak bazı örneklerle yer verilecektir:

2009 yılı Ekim ayı başlarında, televizyon kanallarının hemen hepsi ana haberlerde bir uyuşturucu şebekesinin çökertildiğini haber veriyorlardı. Haberde, şebeke içerisinde toplumun çok farklı kesimlerinden insanlar bulunuyordu. Şebeke üyelerinden bir tanesinin ise, uyuşturucu parasıyla babasının hayrına cami yaptırdığı ve inşaatın devam ettiği tespit edilmişti.

Haber duyulduktan sonra, televizyoncular cami inşaatının yapıldığı yere gittiler ve halka 'uyuşturucu parasıyla yapılan bu camide namaz kılar mısınız?' diye sorduklarında, sadece bir kişi 'Ben böyle bir camide namaz kılmam.' dedi. Diğerlerinin tamamı, "Caminin uyuşturucu parasıyla yapılması bizi ilgilendirmez, biz namazdan sorumluyuz, kılarız." diye cevap vermişlerdi. Aynı soru İlahiyat Fakültesi öğrencilerine sorulduğunda da benzer cevaplar alınmıştır.

Bir otobüs şoförü, "Hocam İlahiyatlı öğrencilerle tanışıyoruz, dört kız öğrenci benden 10.000 (on bin) defa salavât-ı şerife getirmemi istediler ve benden söz aldılar. Ben de verdiğim sözü bir haftada ancak yerine getirebildim. Çok zaman alıyor, çektiğim salavât-ı şerifelerin sayıları karışıyor. Araba kullanırken bir elim direksiyonda, bir elim tespihte vird yapıyorum. Hocam, arada bir de unuttuklarımın yerine fazladan sayıyorum. En sonunda verdiğim sözü yerine getirdim. Daha sonra, ben de o öğrencilerden 4444 defa kelime-i tevhid getirmeleri sözünü aldım, ancak onlar daha bitirmediler." dedi.

Benzer örnekler çoğaltılabilir. Geçmiş tarihler ve günümüzde, dindarlığın zaman, mekân ve yapılan kişisel veya resmî görevlerin hassasiyetine pek bakılmadan daha çok (nicelik olarak) namaz, oruç,

tesbih üzerinde yoğunlaşmasının, acaba bir tesadüf mü olduğu sorusu akla gelmektedir.

Halbuki, ibadetlerini yerine getiren bir kişinin, aynı zamanda, tutumlu, çalışkan, zamana değer veren, bilgili, akıllı, helâlden çalışıp kazanan, üretici, iş birliğine açık, gelişmeci, işini en iyi ve en güzel bir şekilde yapan, iyi geçinilen, güvenilir, dürüst, alan el değil veren el, güçlü, şuurlu, dünyada yapacağı işi olan vb. şahsiyet özelliklerine sahip olması da gerekir.

Suriye'de 2.5 yıl kalan bir Kur'an Kursu öğreticisi hoca hanım, "Suriye'de taksi şoförleri arabalarında seccade bulunduruyor, ezan okunduğunda hemen arabayı durdurup namazlarını kılıyorlar. Ama hiç sözlerine güvenilmiyor; dürüst değil, çok pejmürde, pis ve dökükler, ekonomik durumları da zayıf, ülkedeki Hristiyanlar daha güvenilir, dürüst ve temizler, ekonomik durumları iyi, zenginler." diye anlatmıştı. Anlatılanları duyan bir İlahiyat Fakültesi öğrencisi de, "Ben de bir süre Mısır'da kaldım, orada da durum aynı, hatta daha kötü." demişti.

Sinanoğlu'nun yaptığı bir araştırmada, katılımcılardan % 66.4'ünün din ve ahlâk arasında bir ilişki kuramadıkları belirlenmiştir (Sinanoğlu, 2002: 66). Akgül'ün yaptığı bir araştırmada da, 'Hangi tip insanlar daha güvenilir insanlardır?' diye sorulduğunda, verilen cevapların % 55'i 'dürüst ve ahlâklı olanlar', % 30'u ise, 'dindar olanlar' şeklinde olmuştur (Akgül, 1991: 146).

Dindarlık, aslında dürüst ve ahlâklı olmayı gerektirdiği halde, katılımcıların dindarlıkla dürüst ve ahlâklı olmayı birbirinden ayırmaları, dindar davranışlarındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır. Bu durum günümüz Müslümanlarının namaz, oruç, hac gibi ibadetlere yoğunlaştıklarını, inancın ahlâkî değerlere pek yansımadığına işaret etmektedir. Hâlbuki *Kur'an*, "...Yalan sözden sakının." (Hac, 22: 30); "Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elim bir azap vardır." (Bakara, 2: 109) diye haber vermektedir.

Geçmişte dinî söylemleri ile bilinen bir siyasî partinin bazı yöneticileri, 1980 darbe yönetimi zamanında kısa süreli tutuldukları cezaevinde, 'muezzinlik yapma' rekabeti sonucu boğaz boğaza gelmişlerdi. Önceleri, sabah kim erken kalkarsa ezanı o okuyor, diğerine fırsat vermiyordu. Sonunda güçlü olanın öfkesi kabardı, diğerini kucakladığı gibi mescidin kapısına fırlattı. Muezzinlik kavgasının nedeni, sonradan anlaşıldı. İlahiyatçı olan bir arkadaşları, vaazında 'Muezzinin sesinin ulaştığı yerlerdeki bütün insanların sevapları, onun da hanesine yazılır, en büyük sevabı muezzinler kazanır.' demişti. Özetle 'daha fazla sevap kazanma rekabeti' kavgaya yol açmıştı (Çalışlar, 2008: 223). Halbuki yüzyıllar öncesinden



halk ozanı Yûnus Emre ,kalp kırarak, gönül yıkarak kılınan namazı doğru bulmaz, hatta namaz olarak görmez ve şöyle seslenir:

“Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi
Elin yüzün yumaz değil”

Benzer sayılabilecek bir durum ise, Hac’da tavaf sırasında yaşanmaktadır. Bazı Müslümanların, ‘Makâm-ı İbrâhîm’in bulunduğu yerde, Hz. Muhammed’e atfedilen, ‘Burada namaz kılan cennete gider.’ sözü göz önünde bulundurarak yakınlarının bedenleri ile oluşturdukları barikat arkasında, tavaf yapan binlerce Müslüman ve bizzat kendi can güvenliklerini de tehlikeye atarak, itiş-kakışla namaz kıldıkları bilinmektedir.

Bir süre önce, bazı insanların amel, ibadet, namaz algısını ortaya koyabilecek yaşanmış bir olayı anlatmışlardı; yıllar önce soğuk kış aylarının birinde bir bey ve hanımı Doğu vilayetlerinden birinde görev yapan yakınlarını ziyarete giderler. Otobüsleri sabah namazı vaktinden çok önce onları otagara bırakır, ortalık zifiri karanlıktır. Terminalde hiç tanımadıkları yabancı insanlar, sobanın kenarında beklemektedir. Biraz sonra uzaktan sabah ezanı duyulur. Bey, hanımını orada yalnız başına bırakarak hemen ezan sesinin geldiği camiye doğru hızlı-hızlı yürümeye başlar ve biraz uzaklaşır. Hanım ortamı emniyetli görmez, korkar. Uzaklaşmakta olan beyine doğru yönelerek arkasından, “Beni bunca yabancı erkeğin arasında tek başına bırakarak nereye gidiyorsun?” diye bağırır. Namaz konusuna çok duyarlılık gösterdiği anlaşılan bey, ancak hanımının sert uyarısı ile geri dönmek zorunda kalır.

İbadetlerin yerine getirilmesi, dinî tutumun davranış unsurunu oluşturur. Bireyin, davranış anlamında ibadetlerini yerine getirmesinde ise, dinî tutumun bilgi unsuru etkili olur. Örneğin, cemaatle kılınan namazın tek başına kılınandan ‘yetmiş kat daha fazla sevap’ kazandıracağı, yakınında cami bulunan kişinin namazını evinde kılmasının dine aykırı olduğu tarzındaki rivayetler gibi. Oysa *Kur’ân*, namazın evde kılınmasını önerir. Nitekim *Kur’ân*, “Evlerinizi kible yapın, namazı orada yerine getirin.” (Yûnus, 10: 87) buyurmuştur.

Müslümanların bir araya geldiği, ibadetlerin yapıldığı, dinî bilgilerin ve diğer bilgilerin de öğretildiği veya öğretilmesi gereken cami ve mescit gibi mekânların, zaman-zaman amacı dışında kullanıldığı bilinmektedir. Bu konuda birçok örnek verilebilir. Nitekim Mısır valisi Mehmed Ali Paşa’nın, Osmanlı’ya isyanı önceden planlayarak ahalinin desteğini arkasına alabilmek için cami ve medreseleri siyasî amacı için kullandığı bilinir. Yıllarca evvelinden hazırlanıp cami ve medreselere yerleştirdiği din görevlileri ve hocalar vasıtasıyla siyasî propagandayı başlatmış, Osmanlı Devleti için

önemli bir tehlike yaratmış, neredeyse Pâytaht’ın merkezi olan İstanbul’a dayanmıştır (Mehmet Arif Bey, 1972: 445).

Daha sonra da, farklı güçler benzer çalışmalar yapar. Nitekim Osmanlı Hâriciye Nezâreti, Siyasî İşler Genel Müdürlüğü, Başkomutanlık Vekâleti’ne gönderdiği bir yazıda (3 Kasım 1916), İngilizlerin **Kıbrıs**’ta İslam Dinine dayalı bir okul açtıkları ve alınan çok sayıdaki öğrenciyi dinî eğitimden geçirdikten sonra, Osmanlı aleyhine isyanlar çıkartmak üzere, Anadolu ve Suriye’ye gönderdiklerini bildirir (Avşar, 2004: 73). Olay, dinin, ibadetlerin, cami ve din görevlilerinin dış kaynaklı istismlara açık olduğunu göstermektedir.

1571 yılında Osmanlı’lar tarafından fethedilen Kıbrıs’ta, çok eski tarihlerden beri Müslüman Türk Cemaati yaşar. Ancak adanın yönetimi, II. Abdülhamîd’in tahta geçişinin ilk yıllarında İngiltere’ye bırakılır. İngilizler adayı 1960 yılına kadar yönetir. Kıbrıs’ın, İngilizler tarafından yönetildiği dönemde, Türkler İngiliz polisi ve jandarması tarafından Cuma namazını kılmak için zorla cuma namazı kılmaya götürülürler.

“ABD, otuza yakın Müslüman ülkede dinî cemaatlere, vakıflara, basına yardım için yeni bir fon oluşturmuştur. İlimli İslam’ın yayılmasını amaçlayan bu fonun etkili biçimde iş görmesi için, CIA’nın önemli temsilcileri, İslâm ülkelerinde bir dizi temas kurmaya başlamış. ...Diğer Müslüman ülkelerden binlerce imam **Washington**’da eğitimden geçirilmek üzere ABD’e çağrılıyor.” (Öztürk, 2008: 95).

Kral (Arap)’ın Marbella’daki sarayında lüks içinde yaşadığı, abartılı bir hizmet ekibinin bulunduğu, her yıl, 100 milyon dolar değerindeki el-Diriyah yatıyla Fransa kıyılarını dolaştığı, 1987’de Monaco kumarhanelerinde altı milyon dolar kaybederek medyanın gündemine düştüğü ve 83 yaşında ölmeden önce bol-bol cami yaptırdığı söylenmişti. “İslam dünyasında cami sayısı arttıkça ahlâk, irfan, iz’an, basiret, hürriyet, bağımsızlık ve insana saygı gibi temel değerlerin paydası düşüyor. Bunun anlamı, İslam dünyasının yanlış bir rotada ilerlediği, kitleleri ve Allah’ı aldatmayı hüner sandığı merkezindedir. Kralın dünya ölçeğinde hamisi, garantörü, bilindiği gibi ABD idi.” (Öztürk, 2008: 68).

“Üsküdar Özbekler Tekkesi binası, ‘Münir Erteğün Tarih Araştırma Vakfı’ını barındırıyor. Vakfın açılışı 1994 yılında ABD eski dışişleri bakanı Kissinger, dönemin devlet bakanı ve iş dünyasından ünlülerin de katıldığı büyük bir törenle gerçekleştirilmişti.” (Özakıncı, 2005: 262).

“İngiliz *The Times* gazetesinin bildirdiğine göre; İngiltere’deki Müslüman topluluklarla sık sık bir araya gelen ve onlarla İslam hakkında sohbetler yapan başbakan Blair, Müslümanlığa ilişkin



bilgilerini sergileyerek onların beğenisini kazanıyordu. Müslümanların kurban bayramını kutlayan ilk İngiltere başbakanı oydu. *Kur'an*'ı tam üç kez okuduğu vurgulanıyordu. ...Benzer şekilde ara-ara basında “Prens Charles, sünnet olup Hüseyin Charles adıyla Müslüman olmuş.” (Özakıncı, 2005: 282) haberleri verilir.

Kâzım Karabekir Paşa, yıllar önce halkın aşırı saf tutumunu şöyle anlatır: “Erzurum’da yakaladığımız Müslüman olmuş bir Rus casusunu temize çıkarmak için bir mahalle halkının karargâhına geldiği zaman hallerine bakıp hatıratıma şunu kaydetmişim: ‘Ey Türkoğlu! Sen pek safsın, seni herkes aldattı. Erdim diyen, döndüm diyen çemberinden atlattı.’” (Karabekir, 2000: 717; Öztürk, 2008: 61).

2008 yılı yaz aylarının başlarında, Yunanistan Dışişleri Bakanı bayan Dora Bakoyyani Türkiye’ye gelir. Daha kısa bir süre öncesine kadar Türk ve Yunan savaş uçakları Ege Denizi üzerinde sık-sık askerî tabirle ‘it dalaşı’ yaparlar, hatta bu ‘it dalaşı’ sonucunda bir savaş uçağımız haksız yere düşürülür. Kısaca düşmanlık yapan bir ülkenin dış işleri bakanı, İstanbul’da kadınlarla dolu olan, kadınlar için düzenlenen bir salon toplantısına katılır. Yunan dış işleri bakanı Bakoyyani orada yaptığı konuşmada, “başörtüsü serbest olmalı” dediğinde, salondaki tüm kadınlar alkışlayarak ‘bravo, yaşa, var ol’ diye karşılık verdiler. Ama hiç biri Bakoyyani’ye ‘bu mesele sizi niye ilgilendiriyor, bu konu bizim meselemizdir, eğer çok istiyorsan sen de Müslüman ol, başörtünü tak.’, ‘Yunanistan’da yaşayan Batı Trakya Müslüman Türk toplumuna zulüm yapma!’ demediler. Bu durumun, şekilciliğin, belli konulara odaklanmanın, aklın kullanılmamasının bir işareti olduğunu düşünmek mümkündür. Çünkü dinî konulara yapılan çok açık dış müdahaleleri dahi anlayamamak, gelinen mevcut zihni yapıyı gösteriyor.

Bir araştırma için İzmir’in Çiğli Atatürk Organize Sanayi Sitesi’nde çalışma yaparken (2006) anlatılmıştı. Bir fabrikada çalışanların bazıları, ‘cuma namazı kılmak için’ işverenden izin alırlar ve cuma namazına gidip gelmeye başlarlar. Bir müddet sonra dönüşlerde gecikmeler başlar. Cuma namazından çıkanların kahveye gittikleri ve orada vakit geçirdikleri tespit edilir. Sonunda cuma namazı izni kaldırılır.

Bir doğu vilayetinde görev yapan Cumhuriyet Savcısı şöyle bir olay anlatmıştı: “Görevimiz gereği uyuşturucu tarlalarını imha ediyoruz. Yapılan bir tespit sonucunda, kolluk kuvvetleri ile kırsaldaki çok sayıda uyuşturucu ekim alanını imha ediyorduk. Bir tarladaki uyuşturucu bitkilerini de tam imha edeceğimiz sırada takkeli, sakallı, cübbeli, orta yaşın üzerinde görünen bir vatandaş koşarak yanımıza geldi; ‘Bu tarlayı imha etmeyin, bozmayın.’ dedi. Niye diye sordüğümüzda, ‘Onun

parasıyla hacca gideceğim.’ dedi, ama tabî ki biz görevimizi yaptık”.

Günümüzde Müslümanların bu gibi tutum ve davranışları, onların iman anlayışının İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin iman anlayışının tam zıttı yönde geliştiğine işaret etmektedir. Son zamanlarda Müslümanların bu tarz tutum ve davranışları, giderek sadece şekli belirlenmiş ibadetlere odaklı, amelleri arttırarak imanı kurtarmaya dayalı, ahlâkî duyarlılığın göz ardı edildiği, dış güdümlü, niceliksel, akıl, mantık ve bilimsel bakış açısından uzak, hatta akli hiç kullanmamaya dayalı bir din anlayışının etkili olmaya başladığı yönde bir kanaat oluşturmaktadır.

Yorum, Değerlendirme ve Sonuç

Bir metot âlimi olarak da bilinen İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’ye göre akıl, bilmenin yolu, bilmenin kaynağıdır. Kendisi bizzat hayatın içinde, hem halkın problemlerine çözüm üretmeye çalışıyor hem de öğrencileri ile ilim faaliyetlerini sürdürüyordu. O, reye, hür düşünceye açık bir kişilik yapısı sergiliyordu.

Ancak, epey zamandan beri Ebû Hanîfe’nin görüşlerini takip ettiğini söyleyenlerin, pek de takip etmedikleri anlaşılmaktadır. Son zamanlarda, ‘günümüz problemlerine dinî çözümler’ türünden yazılan kitaplar, esasında günümüzde Müslümanların yaşadığı problemlere herhangi bir çözüm getirmemektedir. Dinî konularda söz söyleyenler, uçağa binmeden önce namazları cem mi edelim, yoksa yolculuk sırasında mı kılalım diye aşırı kafa yoruyorlar, ama binilen uçağı neden Müslümanlar üretmiyor diye bir problemleri yok.

Giyim-kuşam konusunda çok fazla hassasiyet gösterenlerin de tekstil makinelerini niye biz yapmıyoruz, hep yurt dışından alıyoruz diye bir dertleri yok. Benzer şekilde klimalar, otomobiller, telefonlar, ilaçlar, gözlükler, bilgisayarlar, güneş pilleri, özenle seçilen kol saatleri, vb. neden yurt dışından geliyor da biz üretmiyoruz, çok çalışmıyoruz diye bir kaygı duyulmuyor; ama namaz kılama dernekleri, kampanya ile hatim indirme (hatim kampanyaları) faaliyetleri giderek artıyor.

İnsanların kutsal kabul ettiği bazı mekânlar vardır. Müslümanlarca kutsal mekânların birincisi ve kible olan Kâbe, günümüzde yükselen saat kulesi, otel ve devasa yapıların arasında neredeyse kibrit kutusu gibi kalıyor. Oysa Ebû Hanîfe’yi takip eden Türkler, inşa ettirdikleri revakların yüksekliğini, Kâbe’ye gösterdikleri saygı gereği, Kâbe’nin seviyesinden daha aşağıda tutmuşlardı. Benzer şekilde, bugün Kazakistan sınırları içinde bulunan Pîr-i Türkistân Ahmed-i Yesevî türbesinin bulunduğu Türkistân’da, tüm binaların yüksekliği Ahmed-i Yesevî türbe seviyesinin altında tutulmuştur. Ancak günümüzde İstanbul’da bazı



büyük tarihî camiler bile, büyük binaların arasında veya gölgesinde bırakılmışlardır. Tüm bu örneklerin, Hanefiliğin değil, başka mezhebin görüşlerin yansımaları olması dikkat çekmektedir.

Gerek katılımcıların görüşleri gerek yapılan gözlemlerden günümüzde Müslümanların, bilhassa namaz üzerinde yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, iman-amel ilişkisinin yönü günümüz dinî hayatında baskın rol oynamaktadır. Bir Müslüman'ın namaz kılması, Allah'a kulluğunun bir gereği olup, dinî bir görevdir ve yadırganamaz. Ancak namazlarını kılan bir Müslüman'ın diğer ibadetlerini de yapması, bilgili, çalışkan, adil, tutumlu, zamana değer veren, aklını kullanan, helalinden çalışıp kazanan, vatanını, milletini seven, üretici, iş birliğine açık, gelişmeci, işini en iyi yapan, iyi geçinilen, güvenilir, dürüst, 'veren el', güçlü, hür düşünceli, şuurlu bir kişi olması da görevidir.

“Bir medeniyet, siyaseten çökebilir, ama kültür olarak bin yıl etkisi devam eder, bir anda yok olmaz, bu süreçte yeniden ayağa kalkabilir. Dolayısıyla İslâm medeniyeti de, tamamen yok olmamıştır, hâlâ ayaktadır, hâlâ varlığı ve etkisi sürmektedir. Ebû Hanîfe ile ilgili bu çalışmalar, esasında İslâm medeniyetinin yeniden eski gücüne kavuşturulup ayağa kaldırılma mücadelesidir.” (Demir, 2015). Ancak, “Küreselleşme önünde durulamaz bir seldir, küreselleşmenin getirdiği şartlara uymak gerekir.” görüşüne sahip olanlar, Ebû Hanîfe zihniyetini savunamazlar. Kazanılmış çaresizlik ve aşağılık duygusu içerisinde olan birey ve toplum, İslâm medeniyetini yeniden eski gücüne kavuşturup ayağa kaldıramaz. Çünkü bu iş, özgüven, akıl, bilgi, mantık, hür düşünce, inanç ve iman meselesidir.

Son zamanlarda camiler, mescitler, İmam Hatip liseleri, İlahiyat Fakülteleri artarken; dinî kavramları kullanan örgütlerin sayıları, yolsuzluk, adaletsizlik, güvensizlik, kayırmacılık, rüşvet de hızla artmaktadır. Tarihî camiler ve Kâbe, yüksek binalarla gölgelenmekte ve değersizleştirilmekte, ahlâkî yapı hızla bozulmaktadır. Koşullara ranza ilaveleri ile cezaevlerinde kapasite neredeyse iki mislini aşmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin memleketi Irak, bugün bombalanıyor, yüzbinlerce insan katlediliyor, ülke terk edilen, kaçılan bir memleket haline geldi.

olan, eleştirel düşünceye kapalı, şekilcilğe odaklı, yaptığı ibadetlerin şuurunda olmayan, pasifize edici, tedbirsizliği kader olarak gören, dış güdüm ve denetimli, dayatılan bir dinî hayat tarzı, gerçek dinmiş gibi sunulmaktadır. Dinî kavramları kullanan, İslâm din ve ahlâkına uymayan bu gibi tutum ve davranışları sergileyenleri göz önünde bulunduran diğer bazı insanlar, “Eğer Müslümanlık bu ise ben Müslüman değilim.” der hale gelmişlerdir.

Müslümanlar, sığındıkları camilerde bile öldürülüyor. Camiler kenti Felluce, harabe oldu. İnsanın aklına şöyle bir soru geliyor, eğer akla, bilgiye, ilme önem verilseydi bu durumlara düşülür müydü?

Anlatılanlara göre bir Afrika ülkesi olan Nijer de, çok sayıda cami ve mescit bulunuyor, ahali namazlarını cemaatle kılma konusunda çok hassas, ancak çok fakirler, yardım kuruluşlarının dağıttığı yardımlarla geçindikleri söyleniyor. Benzer bir örnek de Somali, kısa bir süre önce Somali'de gençlerin çoğunluğunun hafız olduğu anlatılmıştı. Somali, deniz kıyısı en uzun olan Afrika ülkesi, aynı zamanda, denize olta atsalar karınlarını doyurabilirler, ama ülkede açlık yaşanıyor. Onlar da yardıma muhtaç durumdadır.

Büyük çoğunlukla Müslümanlardan oluşan mülteciler, ülkelerini terk edip her türlü ölüm riskini de göze alarak **Batı** ülkelerine iltica etmeye çalışmakta, binlercesi çıktıkları deniz yolculuğunda boğularak can vermektedirler. İnsanlar, geçim için indikleri kömür ocaklarında tedbirsizlik yüzünden hayatlarını kaybetmekte, ama bazı Müslümanlar 'namaz kıldırın seccade' ve 'zikirmatik'le zaman geçirmektedirler.

Problemlere çözüm üretmeye, yaratıcı düşünceye, akli kullanmaya, bilim, bilimsel düşünceye ve hür düşünceye karşı çıkılması sanki dinî bir görevmiş gibi algılanmaktadır. Allah, *Kur'ân*'da, “Müminler ancak kardeşlerdir, onun için kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki, rahmete şayan olasınız.” (Hucûrât 49/10) buyurmasına rağmen, bir kısım Müslümanlar birbirleri ile çatışma halindedirler.

Durum şunu göstermektedir, artık Müslümanlar her ne kadar “biz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin yolunda gidiyoruz deseler de, esasında yeterince gitmedikleri anlaşılmaktadır. Hatta İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe yolundan hızla uzaklaşmaktadırlar. Bu uzaklaşma veya uzaklaştırılma sürecinde, dış karıştırıcı veya yönlendirici merkezlerin varlığını ve faaliyetlerini de gözden uzak tutmamak gerekir.

Günümüz Müslümanlarının iman anlayışı, İslâm dininin nasıl temsil edildiği konusunda adeta belirleyici bir rol oynamaktadır. Epey zamandan beri birey ve toplumu neredeyse köleliğin de altına indirmeyi hedefleyen, akla ve hür düşünceye karşı

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının akıl, ahlâk, sorumluluk ve tüm hayatı kapsayan bir hayat tarzı sunduğunu belirtebiliriz. Çünkü Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı, İslâm dininin Allah merkezli ve insan için olduğu görüşündedir. Birey için iman ve imanının nasıl algılandığı önemlidir. Dinî yaşam için birey ve toplumun tüm tutum ve davranışları önemlidir. Bireyin iman algısı ise, bireyin dinî hayatını, tüm tutum ve davranışlarını ve her türlü gelişme düzeyini belirlemektedir.



Toplumlar inançlı, aklını kullanan, bilgili, güvenilir, dürüst, ahlâklı, çalışkan, hür düşünceli ve geçmiş başarılarından kuvvet alan bireylerin omuzlarında kalkıp gelişebilir. Necip Fazıl bu konuyu şöyle dile getirir:

El-alem feth etmeye çalışıyor Merih'i,
Sen cebinde kaybettin güneş dolu tarihi.

Bazı şahsiyetler vardır ki, zaman onları ve fikirlerini ne unutturabilir ne de eskitebilir, sadece değerlerini arttırır. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin bu gibi şahsiyetlerin en önemlilerinden biri olduğunu düşünmek mümkündür. Bu çalışmada, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının dinî tutumlara yansımaları (ve yansımamaları) üzerinde durulmuştur. Ancak bu çalışmanın, aynı zamanda İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'yi de fikirlerini de unutturmama ve güneş dolu tarihi kaybetmeme çalışması olduğunu da belirtmek gerekir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, *Kur'ân*'ın emir ve yasaklarına uyuyor, *Kur'ân*'a dayanıyor ve İslâm peygamberi Hz. Muhammed'i örnek alıyordu. O'nun doğruluğa, dürüstlüğe, çalışmaya, gelişmeye, akla, ahlâka, adalete, bilgiye ve insan sevgisine

dayalı bir düşünce sistemi geliştirdiği belirtilebilir. Bu düşünce metodolojisine işlerlik ve motivasyon sağlayan anlayışın ise, Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı olduğunu belirtmek gerekir. Tarih, bu görüşleri benimseyip tutum ve davranışları ile de yerine getiren birey ve toplumların (Müslüman veya değil) her bakımdan gelişme gösterdiğini, bu çizgiden uzaklaşanların da her yönden gerilediğini göstermektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, bir medeniyet siyaseten çökebilir, ama kültür olarak bin yıl etkisi devam eder. Bu süreçte yeniden ayağa kalkabilir. Batı kaynaklı, "Çöken bir medeniyet bir daha ayağa kalkamaz." görüşleri doğru değildir. Bu ifadeler, öz güvenden mahrum, kazanılmış-kazandırılmış çaresizlik psikolojisi içerisinde olan Müslüman zihnini daha da çaresiz bırakmaya yönelik ifadeleridir. İslâm medeniyeti de tamamen yok olmamıştır zaten, varlığı ve etkisi sürmektedir.

Ebû Hanîfe ile ilgili bu çalışmalar, esasında Müslümanların bilinçlendirilmesi ve İslâm medeniyetinin yeniden eski gücüne kavuşturulup ayağa kaldırılma mücadelesidir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet (2008), **Büyük Türk Âlimi Mâturîdî Ve Mâturîdîlik**, İstanbul
- Akgül, Mehmet (1991), **Sanayileşme Ve Din**, Y. Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sos. Bil. Enst.
- Köktaş, M. E. , Aktay, Y (1998), **Din Sosyolojisi**, Vadi Yay. : Ankara
- Ali Suavî, Hukuk Sevarı
- Allport, Gordon.W (1969), **The Individual And His Religion**, The Macmillan Company: London.
- Arslan, Hasan (2008), **Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum Ve Davranışların Çift Yönlü Rolü**, D. Tezi. Dokuz E. Ü. S. B. E.
- Arslan, Hasan (2011), **Dindarlık Boyutları, Alguları, Uygulamaları Ve Değerlendirilmesi**, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: 4, C: 4, Sayı: 7
- Aşık, Nevzat (2010), **İbadette Aşırılığa Karşı Hz. Peygamberin Tutumu**, Tıbyan Yay. İzmir
- Avşar, Servet 2004, **Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz Propogandası**, Kim yay.: Ankara
- Bekes, Niyazi (1978), **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yay.: İstanbul.
- Berkes, Niyazi (1972), **Türkiye'de Çağdaşlaşma Akımları**,
- Berkes, Niyazi (1975), **İslamîlik Ulusçuluk Sosyalizm**, Bilgi Yay.: İstanbul
- Cündioğlu, Düccane (1999), **Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet**, Kitabevi, İstanbul
- Çalışlar, Oral (2008), **Liderler Hapishanesi 12 Eylül Günlükleri**, Güncel Yay. İstanbul
- Çobanoğlu, Özkul (2015), **Kapanış Konuşması**, İmâm-ı A'zam ve Hanefilik Sempozyumu, Eskişehir
- Danişmend, İsmail Hami (t.siz), **Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı**, İstanbul Kitabevi, İstanbul
- Demir, Hilmi (2015), İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Mülâkatı, Eskişehir
- Ecer, A.Vehbi (2007), **Büyük Türk Âlimi Mâturîdî**, Yesevi Yay.: İstanbul
- Erişirgil, M. Emin (2006), **İslamcı Bir Şairin Romalı Mehmet Akif Ersoy**, Ankara
- Ersoy, Mehmet Akif (2006), **Safahat**, Yayına hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, İstanbul
- Fığlalı, Ethem Ruhi (1986), **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, Selçuk Yay.: Ankara
- Glock, C. Y, Stark, R (1965), **Religion And Society İn Tension**, Rand Mc Nally, Chicago
- Glock, C.Y. (1962), **Dindarlığın Boyutları Üzerine**. Din Sosyolojisi içinde, (ç: M. E. Köktaş), Vadi Y. Ankara.
- Gök, Bilal (2015), Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Ebû Hanîfe ve Devlet Yöneticilerine Karşı Tutumu, İmâm-ı A'zam ve Hanefilik Sempozyumu Tebliğ Sunum, Eskişehir
- Gökbalp, Ziya (1976), **Makaleler I**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
- Gökbalp, Ziya (1987), **Türkçülüğün Esasları**, Bayrak Yayınevi, İstanbul
- Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman (1988), **Kelam**, Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Yay.: Konya
- Gürses, İbrahim (2001), Kölelik ve Özgürlük Arasında Din, Arasta Yay. Bursa



- Hagemann, Ludwig (2000), **Martin Luther ve İslam Anlayışı**, çev.: K. Kahramantürk, Dokuz Eylül Yay.: İzmir.
- İkbal, Muhammed (1981), **Armağan-I Hicaz**, Çev.: Ahmet Asrar, Düşünce Yay.: İstanbul.
- İmam Âzam (tsiz) **Fıkh-ı Ekber, Aliyyül-Kârî Şerhi**, Tercüme: Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay. İstanbul
- İmamoglu, A. Vahit (1996), **Mehmet Akif ve İnanan İnsan**, Ravza Yay. İstanbul
- İzmirli, İ. Hakkı (1932), **Türk T. K. Kayseri Zabitleri**, Ankara
- Kaplan, İbrahim (2008), **Kelam'a Dair Görüşleriyle Muhammed İkbal**, Üçmart Pres, Kütahya.
- Kaplan, İbrahim (2013), **Temel Dinî Bilgiler**, Öncü Basımevi, Ankara
- Karabekir, Kâzım (2000), **İstiklal Harbimiz**, Emre Yay. İstanbul
- Karaman, hayrettin (1999), **Selçuklu ve Osmanlılarda Hanefiliğin Tercih Seyri**, Osmanlı, Editör: H. İnalçık, İstanbul
- Kayıklık, Hasan (2011), **Din Psikolojisi**, Karahan Kitabevi, Adana
- Keskioğlu, Osman (1965), "Yeni İslam Düşüncesi Üzerine Bazı Görüşler", **Ankara Üni. İlâhiyat Fak. Der.**,c.: 13.
- Kitapçı, Zekeriya (2008), **Fıkhı Kelam ve İslam Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri**, Yedi Kubbe Yay.: Konya
- Köktaş, M. Emin (1993), **Türkiye'de Dinî Hayat**, İşaret Yay.: İstanbul
- Krech D.-Crutchfield, R. S. (1999), **Sosyal Psikoloji**, Çev.: Erol Güngör, Ötüken.Yay.: İstanbul.
- Külekçi, Cahit (2010), **Osmanlı Devleti'nde Mezhep Tercihi Ve Şafî Mezhebinin Seyri**, Uluslararası İmam Şafî Semp. Editör: Mehmet Bilen, Diyarbakır
- Levis, Bernard (2005), **Ortadoğu**, Ankara
- Mehmet Arif Bey (1972), **Başımıza Gelenler**, Sadeleştiren: Nihat Yazar, Kılıç Kitabevi, Ankara
- Mete, Nejdet (2002), **Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Öğütleri**, İzmir.
- Muhammed Ebu Zehra (1999), **Ebû Hanîfe**, Çev: Osman Keskioğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara
- Okumuş, Ejder (2005), **Gösterişçi Dindarlık**, Ark Yay. İstanbul
- Öz, Mustafa (2010), **İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri**, Marmara Ü. İ. F. V. Yay. İstanbul
- Özakıncı, Cengiz (2005), **Türkiye'nin Siyasi İntiharı**, Otopsi Yay. İstanbul
- Öztürk, Y. Nuri (2008), **Türkiye'yi Kemiren İhanet, Allah İle Aldatmak**, Yeni Boyut Yay. İstanbul
- Öztürk, Y. Nuri (2009), **İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe**, Yeni Boyut Yay. İstanbul
- Pazarlı, Osman (1972), **Din Psikolojisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Peker, Hüseyin (2008), **Din Psikolojisi**, Çamlıca Yay.: İstanbul.
- Peker, Hüseyin (2012), **Namaz ve Namaz Psikolojisi**, T. D. V. Yayınları, Ankara
- Sinanoğlu, A. Faruk (2002), **Toplumsal Bütünleşme ve Dinî Hayat** (doktora tezi), Atatürk Üni. S. B. E. Erzurum.
- Sinanoğlu, Abdülhamit (2015), **Kelam İlmi Açısından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Siyasi Görüşleri**, tebliğ sunumu
- Söylemez, M. Mahfuz (2005), "Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe", İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, 16-19 Ekim 2003, Kurav yay., c. I, Bursa
- Söylemez, M. Mahfuz (2015), **Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhur Bir Âlim: İmam Azam Ebû Hanîfe Numan B. Sabit (Ö: 150 H.)**, Yakın Doğu Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 1, Bahar 2015 (33-47).
- Spohn, Margret (1996), **Her Şey Türk İşi: Almanlar'ın Türkler Hakkında 500 Yıllık Ön Yargıları**, Çev. L. Serdaroğlu, YK y.
- Özakıncı, Cengiz (2005), **Türkiye'nin Siyasi İntiharı 'Yeni Osmanlı' Tuzağı**, Otopsi Yay. İstanbul
- Şentürk, Habil (2010), **İslami Hayatın Psikolojik Temelleri**, İz Yay. İstanbul
- Şıvgın, Hale (2008), **Trablusgarb Savaşı ve 1911-12 Türk-İtalyan İlişkileri**, Atatürk Araştırma Merkezi Yay. Ankara
- Tanyu, Hikmet (tsiz), **Matin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri**, dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9752.pd
- Turan, Osman (1971), **Selçuklular ve İslamiyet**, İstanbul
- Türkdoğan, Orhan (1996), **İslâm Ekonomik Sistemi ve Weberci Görüşler**, Turan Yay.: İstanbul.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131
- Weber, Edmund (2001), "Martin Luther ve Dinler" (Konferans). 11 Ekim, **D.E.Ü.İ. Fak.**
- Weber, Max (2002), **Sosyoloji'nin Temel Kavramları**, Bakış yay.: İstanbul.
- Weber, Max (2005), **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev.: Z. Gürata, Ayraç Yay.: Ankara.
- Yavuz, Y. Vehbi (1992), **İmâm-ı A'zam Fıkhı Ekber**, Bayrak Yay.: İstanbul
- Yörükan, Y. Ziya (1953), **Vehhabilik**, İFD., 1-62, Ankara



Yrd. Doç. Dr. Halis Adnan ARSLANTAŞ

2011 yılına kadar İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Eğitim Fakültesi ve İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler Bölümünde çalışan Halis Adnan ARSLANTAŞ, 2011 yılından beri de Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü Sosyal Bilgiler Eğitimi Ana Bilim Dalında çalışmaktadır. Sosyal Bilgiler Eğitimi Ana Bilim Dalı başkanı ve İlk Öğretim Bölümü başkan yardımcılığı görevini yürütmektedir. Aynı fakültede lisansta Sosyoloji, Eğitim Sosyolojisi, Sosyal Antropoloji, lisansüstünde de Eğitimin Sosyal ve Kültürel emelleri, Sosyal Teori ve Eğitim, Yüksek Öğretim Sosyolojisi derslerini vermekte, din, küreselleşme, ulus, ulusçuluk ve milliyetçilik konularına da özel ilgi duymaktadır. Erciyes üniversitesinde lisansını, İnönü Üniversitesinde de yüksek lisans ve doktorasını tamamlamıştır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Toplum-Kültür ve Eğitim Bağlamında Ebû Hanîfe

Giriş

Bir toplum için en büyük tehlike, kendi kültürel özelliklerine yabancılaşan politik ve toplumsal düşünce ve doktrinlerin tutum haline getirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bunun en belirgin nedeni de, sistemi oluşturan bağların özgünlüğündeki kopuşlar ya da olumsuz değişimlerdir. Söz konusu kopuş ya da olumsuz değişimleri engellemenin yollarından birisi eğitimden geçmektedir. Çünkü toplumun eğitim anlayış ve uygulaması, o toplumun bireylerinin dünya görüşlerini, kişilik oluşumlarını, hayat biçimlerini, çalışma alanlarını belirlemektedir. Bunun yanında, bir toplumda yaşanan değişimlerin toplumun eğitim anlayışını değiştirdiği, toplumsal değişimlerle bilim, teknoloji, sanat ve manevî değerler alanında bilgili ve tutarlı insanların yetiştirilmesindeki en temel aracın da yine eğitim olduğu unutulmamalıdır.

Eğitim, toplumsal yapı üretimine özdeş tutulduğunda, insanlık geçmişinin en eski mesleklerinden biri olarak görülebilir. Eğitimin bu denli önemli olduğunun farkında olan Ebû Hanîfe, bir yandan geleneğin idealize ettiği en değerli insan tipini oluşturan bilgili insanı, diğer yandan da günümüzün idealize ettiği bilgiyi her zaman için nerede, nasıl bulup kullanabileceğini bilen insan



modelini kendi çağında yaşamış ve yaşatmaya çalışmıştır.

Görüş ve usulünü kaleme alarak bizzat kendisinin yazdığı bir kitabı olmayan Ebû Hanîfe, Kûfe Camii eğitimcisi ve Kûfe fakîhi unvanına sahiptir (Ebu Zehra, 1981: 10-65). Kûfe Camii'nde dersler, Hz. Ömer'in İbn-i Mes'ûd'u görevlendirmesiyle başlatılmış, Alkame en-Nehâî (v. 62), Mesrûk b. Ecda' (v. 63), Şurayh b. Hâris el-Kindî (v. 82), Ubeyd b. Amr (v. 92), Esved b. Yezîd (v. 75), İbrâhîm en-Nehâî (v. 95), Âmir b. Şerâhîl eş-Şabi (v. 104) ve Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleymân (v. 120) ve Hammâd'ın ardından da Ebû Hanîfe tarafından sürdürülmüştür.

Ebû Hanîfe'nin, Kûfe Camii'nde sürdürdüğü eğitimle amaçladığı şeyi, bir "yöneltici öneri" olarak görmek mümkündür. Onun "yöneltici önerisi" üreten, bilinen bilimsel doğrular çerçevesinde toplumu yönlendiren, çevreye, yapılara karşı bilinçlenme ve bilinçlendirmeyi amaçlayan bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan eğitim, birey açısından entelektüel ve törel öğelerin disiplinini aktarmak, toplum açısından da toplumun geçmişinden süregelen toplam kalıntının temel kısımlarının öğretilmesi olarak görülmüştür. Bu aktarma sürecinde evrensel değerler dizgesi iyilik ve güzellik ölçüleri olduğu için meydana gelebilecek herhangi bir ilerleme ve aşamanın mevcut olana yönelik ani ve köklü bir değişikliğe neden olmasına da sıcak bakılmamıştır. Bu içerikle toplum yapısındaki ilke ve özelliklerin sürdürülmesi ve güvence altına alınması istenmiş, bunun gerçekleştirilebilmesi için de belli bir toplumun kendine özgü nitelik ve özelliğiyle toplumsal içeriklerine son derece dikkat edilmiştir (Ebu Zehra, 1981: 14-32).

Ebû Hanîfe ve kültürel bütünleşme

Toplumun bütün sosyal gruplarını, organizasyonlarını ve kurumlarını bir mânâ etrafında birleştirip bütünleştirebilmeye kültürel bütünleşme denilmektedir. Kültürel unsurlar, milletleri millet yapan ve diğer milletlerden ayıran, onlara millî şahsiyet veren dil, din, örf ve âdetler birliğidir. Bu unsurlarla, bu tip bir bütünleşmede toplumun kendi tarihi içinde oluşturduğu ve diğer toplumlardan farklı telakki edilmesini sağlayan mitolojilerinin, değer ve yargılarının, ideolojilerinin, maddî kültür unsurları ile bütünleşmesi kast edilmektedir (Özkul, 1995: 243). Bu türden bir bütünleşmede maddî ve manevî kültür, bir birini içerecek şekilde uyumlu bir birliktelik göstermezse, o toplumda kargaşa kaçınılmaz olacaktır. Ancak kültürel bütünleşmenin öne çıktığı toplumlarda, çeşitli unsurlar sırf bir fonksiyon gereği değil, çoğunlukla içerdikleri öz karakter itibarıyla birbirlerini tamamlarken (Bilgiseven, 1986: 291-293) bir takım sorunların

ortaya çıkması da muhtemeldir. Burada esas olan şey, bir fonksiyon ifade eden kültürel bütünleşme özellikleri gösteren yapının korunması ve yönlendirilmesidir (Öksüz, 1980: 67-68). Bu nedenle, gerek toplumsal çözümlemede gerekse ideal toplum beklentilerinde, kültürel bütünleşmenin önemli bir rol ifade ettiğine inanılır ve güçlü medeniyetler kurmuş toplumların, mana etrafında bütünleşmiş toplumlar olduğu dile getirilir (Özkul, 1995: 244).

Ebû Hanîfe'nin eğitim yöntemi

Ebû Hanîfe, öğrencilerinin ruh hallerini göz önünde tutmuş, onların üzerlerinden ekonomik himayesini eksik etmemiştir. Verdiği eğitimin içeriği doğrudan hayatla ilişkili (Ebu Zehre, 1981: 98-70) olan Ebû Hanîfe, çok bilen insanın yanında bilgiye kolayca erişebilmenin de yollarını iyi bilen, bilgiyi hayatı kolaylaştırmakta bir araç olarak kullanabilen insan yetiştirmeye çalışmıştır. Bu, onun eğitimde başlıca hedeflerinden birisidir, diyebiliriz. Bu hedefin tabii bir sonucu olarak, itaatkârlık ve usluluk yerine, kendi kendine yetebilen, karar verebilen, kararlarının sonucuna katlanabilen, hak ve sorumluluklarını dengeli bir şekilde taşıyabilen insan yetiştirme kavramı onda ön plana çıkmıştır. Onun bu yaklaşımının eğitim anlayışındaki görünür etkisi, eğitim ortamlarındaki iklimin otoriter yaklaşımdan kişiler arası karşılıklı etkileşime dayalı daha serbest bir yaklaşımın yaşanması bakımından önemlidir. Bu, kısaca öğretmen merkezli klasik öğretim anlayışı yerine, öğrenen merkezli öğretim anlayışının uygulanmasıdır.

Kûfe Camii'nde verilen dersler, öğrenen merkezli eğitim şeklinde gerçekleştirilen bir içeriğe sahiptir ve kişilere öğrenmek istediklerini seçme hak ve sorumluluklarını vermenin yanında, bireyin kendisine en uygun olanla öğrenme etkinliklerine aktif katılma imkânını da sağlamıştır. Bu şekildeki eğitim, bilgi anlayışında değişikliklere neden olmuş, bilgi kazanılması gereken bir şey olmaktan başka aranan ve keşfedilmesi gereken bir şey olarak kabul edilmiştir.

Öğrenciyi üretici ve etkin bir unsur olarak ele alan Ebû Hanîfe'yle, öğretim ve öğrenme birlikte ön plana çıkmış (Ebu Zehra, 1981: 7), bu da günümüz geçerli kavramlarından birisi olan ve sanayi sektöründe geliştirilen yönetim kuramlarından esinlenerek kullanılan eğitimde kalite anlayışıyla örtüşmüştür. Eğitilmiş kişilerin aldıkları eğitim ile edindikleri bilgi, beceri ve tutumlarıyla toplumun ihtiyaç ve isteklerine beklenen seviyede cevap verebilmesi anlamında kullanılan eğitimde kalite Ebû Hanîfe'nin uygulamalarında bu anlamda kendisini göstermiştir.

Eğitim ve eğitimin sürdürüldüğü okul kavramları, belli bir toplumun kendine özgü nitelik ve özelliklerinin yanında, toplumsal içeriklerinin de belirlendiği bir soyutlamayı içermektedir (Şişman,



2002: 1-12). Bu soyutlamanın işlevi, içinde bulunulan toplumsal koşullardır. Bu koşullar, eğitimin amaçlarını belirlemektedir (Cemaloğlu, 2014: 106-109). Eğitimin amaçları da, içinde bulunulan toplumun ve yönetimin erklerine uygun olarak belirlendiği için toplum dizgesini ve yapısını oluşturan ilke ve özelliklerin, sallantılara uğramadan sürdürülmesi ve korunması öncelikli ihtiyaçlardan birisi olarak görülmektedir. Kısaca eğitimin ana işlevlerinden biri, toplum yapısındaki ilke ve özelliklerin sürdürülmesinin güvence altına alınmasıdır. Bu nedenle, Ebû Hanîfe'nin kendi zamanın eğitim anlayışına toplum koşulları ve yapısıyla ilgili olarak (Ebu Zehra, 1981: 7-9) farklı bir kalite getirmiştir.

Toplum yapısını oluşturan öğeleri incelerken, her öğenin değişik boyutlarını bir taraftan kendi içinde diğer taraftan da bütünü bir parçası olarak değerlendirmek, gerçekçi ve sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Ebû Hanîfe'nin eğitim anlayışı, hem kendi içinde hem de bütünü bir parçasını oluşturması açısından değerlendirildiğinde, fikirlerinin coğrafi dağılımı, onun etkinliğinin gücünü kendiliğinden göstermektedir. Kısaca, entelektüel-moral bir blok inşa ederken, bütün kitlenin fikrî ilerlemesini kültürel olarak da mümkün kılan, varlığın üstün bir kavranışı Ebû Hanîfe ile anlamlı hâle gelmiştir. Bu özelliğiyle Ebû Hanîfe'nin eğitim anlayışını, durmaksızın ikna eden can verici yüksek bir eğitim aşaması olarak değerlendirebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin Eğitim Anlayışında Tartışma ve Karşılıklı fikir Alışverişinin Yeri

Ebû Hanîfe, kendi görüşlerini savunurken taassubî bir tavır sergilememiştir (Ebu Zehra, 1981: 77). Onun bu özelliği, öğrencilerinde Ebû Hanîfe'nin etrafında toplanma, soru sorma ve tartışma şeklinde yansımıştır. Süfyân b. Uyeyne, bu yaklaşımı desteklercesine şu rivayette bulunmuştur: “Ebû Hanîfe'nin yanından geçtim. Beraberinde öğrencileri vardı. Sesleri yükselmişti. Kendisine: Bunların mescitte seslerini yükseltmesini engellesene! dedim. Bana: “Bırak onları, zira onlar, ancak bu yolla fıkıh ehli olurlar.” demiştir. Bu gibi tartışmalar neticesinde, sesleri yükselen öğrenciler, tartışma sonunda Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü deliller karşısında susmuştur. Mekki'den aktarılan bir başka rivayette de, Ebû Hanîfe'nin öğrenci eğitime ve yetiştirme şekli hakkında şunlar aktarılmaktadır: “İmâm Ebû Hanîfe, mezhebini şûrâ temeli üzerine kurdu ve kendi şahsî çabasıyla da yetinmedi. O, önce meseleyi ortaya koymuş, arkadaşlarının görüşünü almış ve sonra da kendi görüşünü belirtmiştir. Bu uygulama, zaman zaman sabaha kadar veya konuyla ilgili görüşlerden biri ağırlık kazanıncaya kadar, bu bazen bir ay bazen de daha uzun bir süre, devam etmiştir. Ebû Hanîfe, bizzat öğrencilerinin başında bulunmuş ve onları

bazen karşısında bazen de iki yanına gelecek şekilde oturarak eğitim vermiştir. Yukarıda dile getirildiği gibi, kitap yazmaktan çok öğrenci yetiştirmeye önem vermiştir. Ebû Hanîfe, öğrencilerinin sayısının en az on kişi olmasına dikkat etmiş ve bu öğrencilerin en az bir yıl derslere devam etmelerini şart koşmuştur. Mekki'nin aktardığı bir rivayette şöyle kaydedilmektedir: “Ebû Hanîfe, bir mecliste bulunduğunda Kâsım b. Maan, Âfiye b. Yezîd, Dâvûd et-Tâî ve Züfer b. Hüzeyl gibi arkadaşları onun etrafına oturup bir meseleyi tartışarlardı. Sesleri yükselir ve o meseleye dair epey söz sarf ederlerdi. Ebû Hanîfe konuşmaya başlayınca, hepsi susardı. O, sözünü bitirmeden konuşmazlardı. O, sözünü bitirince konuyla ilgili söylediklerini kaydetmeye çalışarlardı. Mesele iyice pekiştikten sonra, diğer bir meseleye geçerlerdi. Ebû Hanîfe'nin, halkanın başında, öğrencilerin de sağında ve solunda oturduklarına ve bu şekilde halkayı idare ettiğine dair başka rivayetler de vardır. Saymerî, kendi senediyle Hammâd'dan naklediyor: “Bir gün Ebû Hanîfe'yi, sağında Ebû Yûsuf ve solunda Züfer olduğu halde gördüm. Bir konuyu tartışıyorlardı. Ebû Yûsuf'un söylediklerini, Züfer çürütüyor, Züfer'in söylediklerini de Ebû Yûsuf çürütüyordu. Bu durum öğle vaktine kadar devam etti. Ezan okununca, Ebû Hanîfe elini kaldırıp Züfer'in dizine vurarak: Ebû Yûsuf'un olduğu bir şehirde riyaset umma! dedi ve Ebû Yûsuf'un lehine hükmetti.” Burada dikkat çeken bir husus, Ebû Hanîfe'nin başta katılımcıları dinlemesi ve kendi kanaatini en sona bırakmasıdır. Bu tutum, muhtemelen onları etkilememe ve onların özgün fikirlerinden yararlanma amacına matuftur (Yiğit, 2011: 143-144, 146, 151).

Ebû Hanîfe'nin Eğitim Anlayışında Özgün Olmanın Önemi

Ebû Hanîfe'nin derslerinde ele alınan konular, bazen farazî/takdirî, bazen de pratik hayattan seçilen gerçekçi olaylardır. Meselâ, bazı kaynaklar, “Ebû Hanîfe'nin (farazî olarak) meseleyi ortaya attığı”ndan söz etmişlerdir. Problem kurgulama ve mesele takdir etme yöntemi, onun ders verme metodunda çok yaygındır. Ebû Hanîfe'nin, İmâm Muhammed'in sorduğu bir soruya, “Bu senin inşan mı yoksa başka birine mi aittir?” diye sorması ve onun soru inşasına karşı iltifatta bulunması, halkada farazî yöntemin etkin olduğunu ve teşvik edildiğinin bir göstergesidir. Zaten “nasların sınırlı, problemlerin çokluğu” prensibi ve fıkıhın en önemli üsûlî mekanizması olan kıyasın, benzerler arasındaki ortaklığa dayanması gibi hususlar, takdirî fikhî zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı takdirî fikhî belli bir oranda bütün fakihlerde görmek mümkündür. Ancak bu özellik, Ebû Hanîfe'nin içtihat faaliyetlerinde daha çok görülmektedir. Bu yöntem öğrencinin fikhî çözümler vasıtasıyla meleke kazanmasını sağladığı gibi gelecekte gerçekleşmesi muhtemel problemlere



hazırlanma gibi pratik bir faydayı da taşımaktadır. Ebû Hanîfe ile Katâde arasında geçen bir diyalog, bu açıdan dikkate değerdir: Ebû Hanîfe, Kûfe'ye gelen Katâde'ye "mefkûd'un eşiyle ilgili olarak bir soru yöneltir. Katâde, bu olayın bilfiil gerçekleşip gerçekleşmediğini sorar. Ebû Hanîfe: "Âlimler, bela gelmeden ona hazırlanır ve ondan korunurlar. Bela geldiğinde ise onu tanırlar. Nasıl ele alacaklarını ve ondan nasıl sıyrılacaklarını bilirler." diye cevap verir. Ebû Hanîfe'nin, bu yöntemle öğrenci gündemine getirip çözdüğü ve öğrencilerine kaydettirdiği meseleler yüz binlerle ifade edilmektedir (Yiğit, 2011: 145).

Ebû Hanîfe, çok seyahat yapan birisidir. Bu seyahatlerinde, kendi fetvalarını başkalarıyla tartışmış, başkalarının da bu fetvaları hakkında ne söylediklerini önemsemiş, hatta tenkitlerini dinlemiş ve fetvanın zayıf noktalarını anlamaya çalışmıştır. Yine seyahatleri esnasında, halkın muamelelerini ve örflerini de öğrenmiş, fıkıh meselelerini ona göre yürütmeye ve hüküm vermeye çalışmıştır. Ebû Hanîfe'de görülen bu özgünlük, sadece öğrencilerini yetiştirirken takındığı bir tutum değildir. Görüldüğü gibi, bizzat tüm yaşantısı boyunca kendisi söz konusu olduğunda da bu tutumunu sürdürmüştür. Hatta hocasıyla konuştukları her konuyu dahi ince eleyip sık dokuduktan sonra, bazen kabul etmiş, bazen de kabul etmemiştir (Ebu Zehra, 1981: 72-96).

Ebû Hanîfe'nin Eğitim Anlayışında Örneklerle Açıklama ve Konuya İlişkin Referans Kaynakların Verilmesi

Ebû Hanîfe'nin, öğrencileri huzurunda isim ve mekân zikrederek müşahhas vakalar üzerinde pratik tahlil ve çözümleme yaptığını gösteren örnekler mevcuttur (Ebu Zehra, 1981: 71-78). Örneğin, Ebû Hanîfe, Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ'nın aklî dengesi yerinde olmayan bir şahsa üst üste iki defa "kazî cezası" uygulaması konusundaki altı hatayı dile getirmesi ve Mekki'nin kendi senediyle Esed b. Amr'dan naklettiği şu örnek konumuz açısından oldukça ilginçtir: Ebû Hanîfe bize şöyle demiştir: "Hakkında rivayet (eser) bulamadığım şeyleri size söylediğim zaman, onu araştırın, zira bazen aynı konuda eser olabiliyor." Sonra bir gün öğrencilerine: "Bir adam hanımına: "Allah'a yemin olsun ki üç ay boyunca sana yaklaşmayacağım." deyip yemininde "dört ay"dan söz etmezse ilâda bulunmuş sayılmaz." dedi. Bunu söylerken, konuya dair herhangi bir rivayet aktarmadı, ancak "Konuyla ilgili rivayetleri araştırın." dedi. Aradan bir süre geçince, Said b. Ebî Arûbe yanımıza geldi. Said, ulemanın ihtilafı hakkındaki geniş bilgisinden dolayı başkalarına takdim edilen bir kimseydi. Meseleyi ona sorduk. Bize Âmir el-Ahvel→Atâ senediyle İbn Abbâs'ın şöyle dediğini aktardı: "Bir kimse, hanımına üç ay boyunca yaklaşmamak üzere yemin eder, ancak bu süreyi fiilen dört ay tutarsa ilâda bulunmuş sayılmaz." Bunun üzerine, Ebû

Hanîfe'ye gelip ona müjdeyi verdik. O da çok sevindi. Kendisine: "Hangi delile istinaden söz konusu adamın ilâda bulunmuş sayılmayacağına hükmettin?" diye sordüğümüzda, cevaben: "Allah'ın kitabına dayanarak bu sonuca vardım. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Hanımlarına karşı ilâda bulunanlar (yaklaşmamaya yemin edenler) için dört ay bekleme hakkı vardır." Ancak reyime dayanarak bu tefsiri yapmaya cesaret edemedim." dedi." (Yiğit, 2011: 150).

Sonuç

Düşünce tarihine bir göz attığımızda, bazı düşünürlerin yaşadıkları haksızlıklar karşısında dünyaya küserek hayallerinde "Altınçağ" ve "Güneş ülkesi" gibi kavramlarla bir dünya canlandırdıklarını, bazılarının da topluma yön verecek nitelikte prensipler teklif ettiklerini görürüz (Demir, 1981: 2, 3).

Çeşitli düşünürlerden farklı olarak hayata küsmeden "prensip teklifi"nde bulunan Ebû Hanîfe, kendi dönemine ait sosyal sistemdeki farklı statüde olanlar arasındaki irtibatla bir bütünleşmeyi gerçekleştirecek anlayışı toplum, kültür ve eğitim kavramlarını dikkatle uygulayarak yerleştirmeye çalışmıştır. Bu toplumda bir dereceye kadar farklılık gösteren çoğulcu karaktere dayalı menfaatlerde toplum ve kültür bilgisine dayalı eğitim aracılığıyla ihtisaslaşmış rolleri ihtiva eden bir toplumsal yapı oluşturma çabasıdır. Bu türden bir yapıda çatışmalardan kaynaklanabilecek bir çözülmeye karşı, kendi sistemi içinde açıkça bir hazırlıklılık oluşturulmuş ve bu oluşturma biçimi eğitim aracılığıyla müesseseleştirilmeye çalışılmıştır.

Ebû Hanîfe'ye göre toplumu oluşturan birey ve grup eylemleri gibi eğitim kurumunun da değer ve normlarında uyum içinde olması ve işlevsel olarak dinamik bir eşgüdümü yansıtması gerekmektedir. Bu eş güdümün gerçekleştirilmesi sürecinde, toplumda var olan sosyal mesafenin toplumda işleyen bütünü aksatmamasına dikkat edilmiş, bunun için kurguda rol oynayan öğelerin farklılaşma boyutu varsa dahi göz ardı edilmemiştir. Diğer bir ifadeyle farklılaşma ve bütünleşme birlikte düşünülmüş bir durumdur, diyebiliriz.

Ebû Hanîfe'ye göre, toplumsal yaşam içindeki hayat, bazen hareketli bir pazarlık ve menfaat çatışması içinde süren bir durumdur. Fakat bu durum, grupların kendi menfaatlerini elde etme gayretlerinde, kanunlardan ve toplum gerçeğinden kopuk sürdürülmemelidir. Çünkü toplum gruplardan oluşan bir bütün olduğu için sadece bir grubun çıkarı, toplumun ve diğer grupların menfaatine tercih edilen bir keyfilik içermemelidir. Ebû Hanîfe'ye göre bu durum eğitimle giderilebilir. Ebû Hanîfe'ye göre toplum-kültür ve eğitimin çeşitli unsurları arasındaki mevcut karşılıklı ilişki, toplumsal inşa ve bu inşanın yapılanma biçiminde



birlikte kullanılabilir. Örneğin, eğitim aracılığıyla kültürel ve fonksiyonel bütünleşme bu anlamda çok önemlidir. Bilindiği gibi kültür unsurlarının her birinin ayrı birer fonksiyon ifa ederek cemiyeti işleyen bir bütün haline getirmek üzere bir araya gelmesi fonksiyona dayanan bir bütünleşmeyle gerçekleşmektedir. Ebû Hanîfe bunun farkındadır. Ayrıca böyle bir bütünleşme tipinin eksiklerinin de (sosyal değişimin sürekliliği içindeki gelişmeleri de göz önünde tutarak) toplumun bütün sosyal gruplarını, organizasyonlarını ve kurumlarını bir mânâ etrafında birleştirebilecek kültürel bir bütünleşmeyle tamamlanabileceğinin farkındadır. Bu nedenle Ebû Hanîfe, eğitimin toplum ve

kültürden ayrı düşünülmemeyen inşa gücüne ayrı bir önem vermiştir. Bu önem, onun eğitimin fonksiyonu icabı olduğu gibi ihtiva ettiği öz karakteri itibarıyla de tamamlayıcı özelliğinin olduğunu bilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kısaca toplumsal yapının sağlıklı ölçütler içerisinde varlığını sürdürebilmesi için sosyal yapıdaki unsurların ahenkli bir şekilde bütünleşmiş bir özellik göstermesi gerektiğini bilen Ebû Hanîfe, bunun yolunun toplum-kültür ve eğitime dayandırılarak gerçekleştirilebileceğinin uygulamadaki önemli bir örneğidir.

Kaynakça

- Bilgiseven, A.(1986), *Genel Sosyoloji*, İstanbul.
- Cemaloğlu N. (2014), *Toplumsal Bir Sistem Olarak Okul*, Ed. M. Çağatay ÖZDEMİR, *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara.
- Demir F. (1981), *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, Emek Matbaacılık. Yer ?.
- Ebu Zehra M. (1981), *Ebû Hanîfe*, Çev., Osman KESKİOĞLU, Cem Kitapevi, Konya.
- Öksüz Enis, (1980), *Sosyal Gelişme-Sanayileşen Türkiye İlişkileri* (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi
- Özkul M. (1995), *Sosyal Gelişme Açısından Sanayileşme-Kültür ve İktisadi Zihniyet*, S.D.Ü. *Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta.
- Şişman M. (2002), *Örgütler ve Kültürler*, Pegem Yayıncılık. Ankara.
- Yiğit M. (2011), *İslam Hukuk Tarihinde Örnek Bir Teşebbüs: İmam Ebû Hanîfe'nin İlim Halkası*” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2) 139-156.
- Yücedoğru T. (2005), *Mukallidin İmanı*, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 14, Sayı:1.



pHd (dr) Erol CİHANGİR

1958'de Mihaliççik'ta doğdu. İlk ve ortaokulu Mihaliççik'ta, liseyi Adana'da (Borsa Lisesi) okudu. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olduktan sonra, aynı üniversitenin Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi bölümünde "Sultan Galiyev ve Sömürgeler Enternasyonali" teziyle yüksek lisans yaptı. 1991-92 yılında Kazan (Tataristan) Pedagoji Enstitüsü'nde Türk Dili ve Edebiyatı hocalığı yaptı. Kazan Devlet Üniversitesi, ULB (Universite Libre de Bruxelles) Belçika ve INALCO (Uluslararası Milli Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü) Fransa'da doktora devam etti. Uzmanlık alanı olarak jeopolitik çalışan Erol Cihangir, halen Doğu Kütüphanesi Yayınlarıyla, Turan dergisinin editörlüğü ve Turan Kültür Eğitim Vakfı Genel Sekreterliği yanında, halen İstanbul Üniversitesinde Edebiyat Fakültesi, Coğrafya bölümünde coğrafya eğitimine devam etmektedir.

Erken Dönem İslâm Toplumunda Feodalitenin Oluşumu Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin, İslâm tefekkür dünyası içinde üzerinde taraftarları olduğu kadar, muarrızları tarafından da üzerinde en çok tartışılan isimlerden biri olduğu herkesçe malûmdur. Pek tabii olarak bu tartışmanın esası, İmâm-ı A'zam'ın hayatı boyunca serdettiği fikirlerin -ki, bu fikirler *Kur'an* temelli İslâm'dır- İslâmın nasları, son peygamber Hz. Muhammed'in Hadisleri üzerinden yapmış olduğu "din" in okunması, yorumlanması ve buna uygun yasaların meşruiyet alanlarının tespitini içerir. Tartışmanın özü, "din" in kendi değil, "din" in va'z ettiği nasların dünyevî hayattaki karşılığı ve meşruiyetinin ne olup, olmadığıdır. Ne var ki, bu tartışmalar, tenkitler, hücumlar ve müdafaalar İmâm-ı A'zam için "din" in belirlediği sınırlar ve kıstaslar içinde cereyan ederken, muarrızları açısından tartışmaya açılan konular insan ve cemiyet boyutundan soyutlanarak, "din" in kendisi olur. Bu durum, bir yanı sıra iyi niyetle bakıldığında teolojik meselelerin derinleştirilip, İslâm tefekkürünün medeniyet ölçeğinde teşekkülü açısından olumlu çabalar olmakla birlikte, diğer yandan, dünyevî iktidarın kurulması ve



korunmasında; insan/toplum, iktidar ilişkilerinde gücün meşrulaştırılmasına zemin sağlar.

Dinler tarihinde, en iptidaisinden, en mütakâmil tek Tanrılı dinlere kadar -ilk peygamberler yahut nebiler hariç- söz konusu din ve din kurucularının taraftarları veya ardıllarının zaman içinde, “din”in muktedirler tarafından dünyevî iktidara dönüştürülme ameliyesinde “cebir, güç ve şiddetin” göklere/semavata dayandırarak, tartışmasız bir “hâkimiyet” kurmaları da bilinen hususlardandır. Bu durum tabii olarak, kaba gücü elinde bulunduran muktedirlerin, iktidarı tasdik ve teyid etme noktasında entelektüel bir desteğe ihtiyaç duyacaktır. Bu destek, pek çok örnekte görüleceği gibi eski Mısır’da kâhinler, Çin ve Hindistan’da Buda, Mani, İran’da Zerdüşt rahipleri, Hristiyan dünyasında kilise babaları, İslâm dünyasında ulema (!) dediğimiz cami-medrese eksenli “hükemâ” sınıfı olacaktır. Hemen hemen maddî ve fizikî gücü elinde bulunduran her iktidar, bu grupla zımnî bir anlaşma içindedirler. Bu, bir başka ifadeyle iktidarın paylaşılması anlamına gelir ki, bunun dışında kalanların verdikleri tepkiye göre halk ve teba olarak kabul edilecektir. Zira fizikî gücü elinde bulunduranlar ne kadar güçlü olursa olsunlar, kitleler karşısında hesabî olarak azınlıkta olmakla, muktedirlerin gücü bu anlamda göreceli bir üstünlüktür. Dolayısıyla, azınlık iktidarı karşısında büyük çoğunluğu oluşturan kitleleri tahayyül sınırları ötesinde ilâhî söylemlerle sakinleştirip, munis hâle getirebilme yeteneğine sahip yegâne unsur, her çağın ve toplumun yönlendiricisi entelektüel sınıf olacaktır. Bu sınıf, tabii olarak okuması yazması olan, yol yordam bilen, büyük buhran anlarında çözüm yolu bulabilen, meydana gelen tabii yahut gayr-i tabii hadiseler (deprem, volkanik patlamalar, seller, savaşlar, v.b) karşısında yorum yapma kabiliyetine sahip kimseler olmaları, onları toplum nazarında fazladan bir imtiyaz kazandıracaktır. Bu bağlamda kaba gücü elinde bulunduran iktidarın cebir ve şiddetiyle, doğal hukukuna tecavüz edilen kitleler arasında soğuk savaşın (zaman zaman birinin lehine yahut diğerinin aleyhine değişse de) arabuluculuğu ve anlaşma noktasında kitleler, okumuş, yazmış sınıfa genellikle her zaman daha yakındır. Her şeyden önce, bu sınıfın kökleri en azından uzun bir süre geniş kitleler arasından çıkmaya devam edecektir. Hiç kuşkusuz yabancılaştırma, iktidarı elinde tutan muktedirlere göre en azından bu sınıfta ikinci dereceden olup, bu aşamada erkle-kitle arasında irtibat kurabilecek üçüncü bir ara sınıf modern anlamda henüz oluşmamıştır.¹ İş bu sebeple iktidar/toplum ilişkisinde gerek iktidar, gerekse toplumun vazgeçilmezi bu entelektüel(!) zümredir. Bu zümre, iktidar lehine kitleleri ikna edip, yönlendirdiği müddetçe iktidarın ortağı, kitle lehine tavır aldığı muhalif/hasım konumundadır. Ancak, her şeye rağmen entelektüel birikimiyle

içinde yaşadığı toplumu değiştirip, dönüştürme gücüne de sahiptir.

Bugüne kadar, dinin şekillendirdiği maşerî vicdanda, özellikle hayatımızı ihata eden inanç, itikat, hak, hukuk söz konusu olduğunda, mevzubahis olan kişi, kurum ve tartışmalara “nas”lar üzerinden fikir yürüten kimselere tartışmasız bir kutsallık (!) atfedilmesi, genel geçer bir kabul olmuştur. Sözün gelişi, seleflerin söyledikleri sözler, verdikleri hükümler, halefler tarafından çoğu zaman bir “nas” hüviyetine bürünerek, tartışılmaz “kutsallar” mecmuası oluşturur. Bunların başında da, bugünkü sempozyuma konu olan İslâm fıkıh mezheplerinin mübeşşirleri gelmektedir. Oysa, dinî hayatımızla ilgili olarak bütün bu mezhep okullarının tartışmaya açtıkları konular, nihayetinde mezhep imamları dediğimiz entelektüel camianın yorum ve algılarından ibaret olmakla,² “son sözü” söyleme hakkına da sahip olamazlar. Bu durum tabii olarak, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, “dünyayı ve hadiseleri” hayatımızı kuşatan “din” üzerinden okumanın mecburî olarak getirdiği bir gerçekliktir. Bu durum İslâm açısından dahi olsa, dünya ve hadiseler karşısında “din”, nasları zaman ve mekân ölçülerine dönüştürerek, bunları beşeri bir organizasyon sayesinde hayata geçirme arzusunun kurumsallaşmasıdır.³ Dolayısıyla, beşeri olanı-sadece Tanrı hariç- kutsaldan ayırt etmek gerekir.

Elbette burada, İmâm-ı A’zam’dan ve kurmuş olduğu mezhep doktriniyle ilgili olarak, işin erbabı olan ilim adamı arkadaşlar konuyu İslâm, din ve kutsiyet bağlamında ele alıp değerlendireceklerdir. Aynı vadiden olmak üzere, “din”in bir medeniyet ibdasındaki gücüne de tartışmasız katılıyorum. Zira, bu yolda sözün gelişi Batı’da örneklerine bol miktarda rastlayacağımız matematikten, astronomiye, coğrafyadan felsefeye, müzikten pedagojiye, sosyolojiden, biyolojiye kadar tanınmış pek çok entelektüel simanın kilise menşeli olduğunun da farkındayım. Copernik’ten Galile’ye, D’Alembert’ten Kierkegard’a, Nevton’dan Reclu’ye kadar onlarca isim... Ancak tam da mesele burada ki, neden bir İmâm-ı A’zam, İmâm Eş’arî, İmâm Mâtürîdî yahut Gazâlî okulundan bir Copernik yahut bir Weber çıkmamıştır. Hiç şüphesiz ne Copernik, ne de Weber ileride bir Copernik veya Weber olmak için yola çıkmış değillerdi. Dahası, ağır ve köklü yapısı, aforoz mekanizmasıyla akla savaş açan “kutsal kilise” (!) karşısında, nasıl olup da bu adamlar katedrallerin duvarlarını yıkabilmişlerdi? İşte tam da bu noktada, İmâm-ı A’zam’ı “kutsal”la çevrili alandan çıkarıp, bu alanın dışında okunması kanaatindeyim.

Burada üzerinde duracağımız husus; erken dönem İslâm toplumunda feodal sınıflaşma karşısında İmâm-ı A’zam’ın tavrı ve konumunun ne olduğuna yönelik bazı mülâhazalarda bulunmaktır. Haklı olarak verilecek tepkinin hiç de şaşırıcı



olmayacağı, böylesi bir tanımlamanın bize yabancı bir kavram olduğu malûm olmakla, hatta böylesi bir kavram (feodalite) üzerinden İmâm-ı A'zam'ı okumanın oryantalistçe bir yaklaşım olacağı ithamıyla karşı karşıya kalacağımın da farkındayım. Fakat şunu belirtmeliyim ki, tarih ve toplum çözümlemelerinde eğer kendimiz bir genel geçer kavram yaratamamışsak, benzerlik yönünden bunu bir anahtar olarak kullanmak zorundayız. Bunu ödünç alınmış bir araç olarak da kabul edebilirsiniz.

Bu konuda hiç şüphesiz belirleyici olan İmâm-ı A'zam'ın doğup büyüdüğü beşerî coğrafya ile tarihin önemli dönüm noktalarından olan İslâm dininin ortaya çıkışıdır. Bu babda İmâm-ı A'zam birincide kökleri (atalarının bağlı olduğu bozkır), ikincide yaşadığı ve fikrî formasyonunun olduğu coğrafyanın (Kûfe-Basra) toplumsal değer ve yapısıyla olan ilişkisidir. Biz burada ikinci husus üzerinde duracağız.

Tarihlerin bildirdiğine göre, İmâm-ı A'zam 80/699 tarihinde bugünkü Irak topraklarında Kûfe'de doğar ve Abbâsî halifesi Mansûr tarafından 150/775'te öldürülür. O zamanın Basra'sı Mâlikîler, Eş'arîler ve Neccâriye mezhebi mensuplarının yanında, ekseri halkın Şii olması hasebiyle, bir takım cem evleri ve medreselerin de bulunduğu hatırı sayılır ilim ve kültür merkezlerinden biridir. Mukaddesî'nin bildirdiğine göre, bu medreselerde okuyanlar, skolastik itikadı ve zühdü savunmakta, şehirlerdeki zahitler de bunlardan olup, fikhla uğraşmamaktadırlar.⁴ Böylesi bir ortamda, İmâm-ı A'zam'ın daha sonraları hayatını, fikirlerini, mücadelesini ve ölümünü belirleyen ilk husus, onun Arapların Asya fetihleri esnasında dedesinin esir alınıp, Irak'a getirilmiş bir esir çocuğu olmasıdır. Kaynakların rivayetlerine göre dedesinin Belh, Nesa, Tirmiz veya Enbarlı olduğu, adının ise Zota/Zevta olması, onun kuvvetle muhtemel Türk olduğuna delil gösterilir. Her ne kadar İmâm-ı A'zam hür olarak doğmuşsa da, hayatı boyunca (dedesinin esir alınmış, köle olması hasebiyle) Arap asabiyeciliği karşısında daima "kölenin çocuğu" (mevâil) olarak anılacak, hasımları ve muarızları tarafından yerli yersiz bu tabir, hakaret ve küçümseme maksadıyla kullanılacaktır. Bu davranış ve tavırda, İslâm öncesi Arap örf ve geleneklerinin, peygamberin yasaklamış olmasına rağmen, hâlen devam ettiğini anlamak mümkündür. Nitekim, İslâm öncesi Arap hukuku, sünnet olarak bilinen hukukî ve ahlakî ilkeleri içine alarak, örfî hukuk içinde şekillenmiş, sünnet, atalar örfünden çıkarılıp, onun yasal geçerliliğini kuran pratikte uygulanır hâle gelmiştir.⁵ Mahdut sayıda şehir ve yerleşik hayat dışında urban hayatı yaşayan bedevî Arap toplumu için örf, âdetler ve soyluluk gibi unsurlar Hz. Muhammed'in İslâm'ı va'z etmesinden sonra da, din şalına bürünmüş hâliyle en yüksek derecede varlığını muhafaza eder. Bu bakışta, kendi kabilesi ve soyu dışında olan herkes

şağılık "köle"dir. Diğer taraftan İmâm-ı A'zam'ın Arapların Horasan seferinde esir düşen bozkırlı bir yaban/cı (Turanlı) olduğu dikkate alındığında⁶ İmâm-ı A'zam, dedesinden yahut babasından koparıldıkları coğrafyanın tarihi ve beşerî hatıralarını dinlemiş olmalıdır. Elbette bu arada irsî olarak atalar coğrafyasının kültürel kodları, bu hatıraların doğal taşıyıcısı olmakla, tabii olarak İmâm-ı A'zam'ın kültürel hafızasını oluşturan bozkır dünyasıyla, göçebe/çoban toplumunun yapısı arasında derin bir bağ vardır. Bozkır toplumu da sık sık çetin savaflara girmekte, kimi zaman yenerek, kimi zaman yenilerek esir de düşmektedir. Ancak, bozkırın göçebe dünyasında "esir düşmek" veya "esir almak" olmakla birlikte, "köle" veya "kölelik" müessesesi yoktur. Zira, her şeyden önce göçebe/çoban dünyasında varlığı devam ettirmede "sürü" yahut "aile" bir "köle"ye teslim edilemeyecek kadar hayatî bir önem taşır.⁷ Buna karşılık yerleşik/tarım ve ticaret toplumunda köle/liğin gerçek maddî bir karşılığı, bir bedeli vardır. Yerleşik toplumda "köle" artı değer (emek/artı değer), ticarî bir meta (alım/satım) olmakla sosyo-ekonomik yapının da bir parçasıdır. Göçebe/çoban toplumunda ise, alım/satım, kâr/zarar kavramını teşkil eden değişim aracı para ve birikim ekonomisi anlayışı olmadığından, tabiatıyla esir yahut kölelik üzerinden herhangi bir toplumsal ve ekonomik tabakalaşma/sınıflaşma ve kölelik kurumundan söz edilemez. Nitekim, bozkırın çoban/göçebe savaşçılarının eline düşen esirler, ya bir fidye karşılığında hürriyetlerine kavuşup, memleketlerine dönerler veya esir düştüğü kabilenin bir ferdi olmayı kendi rızasıyla ibraz ettiği takdirde, o toplumun tabii bir ferdi olarak, aynı haklar ve yasaklardan mes'ûl olurlar.⁸

İmâm-ı A'zam, bozkır/çoban bir toplum içinde doğmamakla beraber, atalarının köklerine dair anlattıkları hikâyelerle, içinde yaşadığı toplum tarafından daima köleliğinin hatırlatılması, keza bunun yanında özellikle Abbâsî iktidarı döneminde paralı göçebe/bozkır askerleri yakından görmüş ve izlemiş olması, hiçte yabana atılacak şeyler değildir. Zira, o kültürel mirasın unsurlarıyla, zihni amelîyenin kendine kazandırmış olduğu ilmi hassalarla özellikle Abbâsî saltanatı döneminde devletin bürokratik teşkilâtının Bermekîler, askerî teşkilâtın Türkler, merkezî iktidarın Araplardan oluşan İslâm toplumu arasında "kıyas" etme imkânına sahiptir. Bu durum, İmâm-ı A'zam üzerinden tartışmaya açtığımız erken dönem İslâm toplumunda feodal oluşum evrelerini beraberinde getirir. Bunlardan birincisi, Abbâsîler nezdinde Arap asabiyeciliğinin gücü; ki- bu güç, Bermekî sülalesinin toptan katledilip, yok edilmesi ve Türk askerî karargâhının şehrin dışında tutularak, yerli unsurla ilişki kurmasını önleme biçiminde tezahür eden Arap asabiyeciliği, ikincisi, yönetici/muktedir sınıfın (halife ve çevresi) ilkel feodaliteden, İslâm Ortaçağı feodal kurumsallaşmaya yönelişi,



üçüncüsü, her farklı coğrafi toplumun davranış kalıpları ve algı dünyalarının farklılığıdır.

İmâm-ı A'zam'ın azat edilmiş (hür), üstelik Müslüman bir babanın oğlu olmasına rağmen, içinde yaşadığı hâkim unsur nazarında, köle/mevâil sınıfından olması, aynı zamanda “yabancı” olduğu gibi, yetiştiği ilim muhiti tarafından da “yabancı” konumdadır. Bu durum İmâm-ı A'zam için hemen herkesin kabile, soy, cemaat unvanlarıyla hiyerarşiye dayalı, feodal ilişkilerin hâkim olduğu toplumda bir “yabancı” olarak, o toplumu içten tanımak ve tanımlamak yönünden önemli bir imkân sunar. Bu yabancılık ona, toplumsal çözümlemelerde (Fıkıh) ve statükoyu değiştirmede devrimci bir rol verdiği kadar, aynı zamanda hâkim hüküm kitaba (*Kur'ân*) uygun olup olmama noktasında da nesnel bir gözle bakabilmesini sağlar. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Peygamber üzerinden Hadisler üreterek, eski Arap asabiyeciliğine (sınıf, zümre) üzerinden kurumsallaştırılmaya dayanan ilk feodal unsurlarla, muhaddisler İmâm-ı A'zam'ın en önde gelen muarızları ve hasımları olacaklardır. Kutsala ait (Allah) olanın, her türlü tasarruf hakkı baki kalmak kaydıyla (amelle, imanı birbirinden ayrı tutarak) Arap asabiyeciliği olarak somutlaşmaya başlayan toplumsal sınıflaşmaya ve bir baskı unsuru olarak kurumsallaşan feodal yapıya karşı olur. Zira, Arap hakimiyet devirlerinde Emevîler döneminden başlayıp, Abbâsîler devrinde de bütün şiddetiyle devam eden ırk, kabile, soy, sop ayrımcılığıyla, sınıflaşmaya bağlı feodalleşme İmâm-ı A'zam ve onun gibi binlerce köle bakiyesinin de canını yakıyordu. Bu ayrımcılığın sayısız çarpıcı örneklerinden birini İbnü'l-Esîr'de şöyle anlatılır: “Mûsâ bin Zübeyr, Muhtares-Sekaffî'nin askerlerinden bir kısmını esir almıştı. Bu esirlerden Arap asıllı olanlar serbest bırakılırken, Arap olmayan esirlerin tamamını katletti.”⁹ Keza, aynı şekilde Emevî iktidarının kurucusu Muâviye Ahmed bin Kays ve Semüre bin Cündeb ile yaptığı görüşmede, köle nüfusunun artması karşısında mevâlinin (köleler) topyekûn olarak imha edilmesini öngörmüştür.¹⁰ Arap fetihleri boyunca, gerek esir düşen, gerekse İslâm'ı kabul eden topluluklar arasında zaman zaman açıkça ifade edilmekten çekinilmeyen âdeti birinci, ikinci sınıf gibi sınıflı bir İslâm toplumu yaratılarak, azat edilen esir ve kölelerin kendi dillerinde ibadet etmeleri, imamlık yapmaları, günlük hayatta isim ve künye kullanmaları, sokakta bir Arabın önünde veya Arapla yanyana yürümleri günlük hayat içinde olağan yasak uygulamalardandır.

İmâm-ı A'zam, Arap-İslâm toplumunun dünyevi eşitsizlik karşısında, “hürriyet, rey, akıl, hür düşünce ve kıyas” kavramlarıyla, Arap

Kamu hukuku üzerinde keyfi tasarrufta bulunup, hüküm ve idarede zulme sapan devlet yöneticilerinin meşruiyeti hakkında; “ Bir devlet

feodalizminin daha oldukça erken dönem sayılabilecek teşekkül devresinde önüne geçmeye çalışır. Hiç şüphesiz, onun geniş tecessüsü, zengin entelektüel birikimi ve derin sezgi kabiliyetiyle günümüz modern kamu hukukunun babası sayılabilecek olan İmâm-ı A'zam'ın ilâhiyata ilişkin vermiş olduğu hükümlerden, ammeye ilişkin vermiş olduğu hükümlerde kullanmış olduğu anahtar kavramlar, daha sonraki asırlarda ayırıştırıcı, baskı unsuruna dönüşecek sınıflı İslâm toplumuna karşı ilk başkaldırıdır. Nitekim Ebû Hanîfe ortaya çıkıncaya kadar örfeye dayalı geleneksel yapısını koruyan Arap-İslâm toplumunun devam edegelen alışılmış toplum hayatına, İmâm-ı A'zam'ın “akıl ve rey” ile hüküm vermeyi getirmesi, Arapların tabiriyle “ümme ifsat”(!) etmekle itham edilir.¹¹

Pek tabîi olarak İmâm-ı A'zam'ın “hür irade”ye dayalı “rey”in tasarruf hakkı, doğrudan doğruya “kamu” menfaati ve hukuku karşısında, feodal yönetici sınıfa yöneliktir. Ne var ki, tam da bu aşamada İslâm âlimleri arasında hadisçiler (Ehl-i Hadis) ve reyciler (Ehl-i rey) olarak iki temsilî grubun ortaya çıktığı görülür ki, anlaşılacağı üzere, Hadislerle yetinme yolunu seçenler geleneğin aktarıcısı olurken, Hadisi kabul etmekle birlikte, insanların problemlerini çözmede daha akıl ve kıyası kullanarak içtihat edenler reyciler olup, İmâm-ı A'zam bunların öncülerinden olur.¹²

İslâm fıkıh tarihinde “kıyas” kavramıyla tartışmasız bir öncü ve yol açıcı olan İmâm-ı A'zam için “kıyas”, aklın kullanılmasıyla ortaya çıkacak sonuçların, o güne kadar iktidarı sağlamlaştırma ve meşrulaştırma yolunda üretilen rivayetlerin ve aktarmacılığın kökten yıkılması, tartışılabilir olması üzerinde yeniden düşünülmesi ve sorgulanması anlamına geliyordu. Nitekim Emevî saltanatının yıkılması yolunda muhalif cephenin en önde gelenlerinden olan İmâm-ı A'zam'ın, Abbâsî iktidarının kurulmasında ciddi bir rol üstlendiği görülecektir. Ne var ki, bilindiği üzere Abbâsîlerin iktidara gelişi de tıpkı Emevîler de olduğu gibi geleneksel himaye ilişkilerine dayalı feodal yapıyı sağlamlaştırma yolunda, karşı çıkan İmâm-ı A'zam'ın katledilmesiyle son bulacaktır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, sadece İslâm tarihinde değil, aynı zamanda oldukça erken bir devirde, sınıflı toplumun yaratılmasına karşı geliştirdiği “akıl, kıyas ve hür” kavramlarıyla, “zalimlere karşı mücadelenin, elli hac ibadetinden daha hayırlı” olduğu hükmünü verebilen nadir bir sosyal devrimci rol üstlenir. O, bu tavrını dinin (o döneme göre) bilinen bütün kalıpları kırarak göze almış, feodal Arap despotizmine karşı çıkmayı içten bir okumayla (tenkit ve tartışma) iman ve ibadetin en önemli rüknü sayar.

yöneticisi/halife, kamu hak ve malından bir şey çalarak, halka zulmettiği takdirde, onun devlet başkanlığı ve vereceği hükümler geçerliliğini



yitirir.” demekle, meşruiyetini de geçersiz hâle getirir.¹³

İlahî emirler ve düsturları geleneksel iktidarlarını sürdürebilmek için herhangi bir şekilde birer “ideolojiye” dönüştüren ilkel Arap feodallerinden, günümüzün gelişmiş seçilmiş oligarkları yanında, mevcut iktidarların payandalığını yapan küçük

burjuva “aydın” sınıfının kaypaklığı dikkate alındığında, İslâm dünyasının içinde bulunduğu trajik durumun gerçekten ilimde nakilciliğin, medeniyette batının ithalatçısı olmanın, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî geleneğini çoktan yitirilmiş olması arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünüyor, hepimizi saygıyla selamlıyorum.

Dipnotlar

1. “Güç” ile “kitle” arasındaki bu ilişki, ancak hukukun öngördüğü “kanun/lar” kısmen üstlenebilmiş olsa da, nihayetinde kanun yapıcıların “onlar” (muktedirler) olması, yine de bu “okumuş-yazmış” zümrenin icra gücünü değiştirmeyecektir. “Onlar” kavramı üzerinden iktidar-kitle ilişkilerini sofistike bir tahlili için, Cemil Oktay, Hum Zamirinin Serencamı (İstanbul, 1999) isimli çalışmasına bakılabilir.
2. Yaşar Nuri Öztürk, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe, s, 211, İstanbul, 2009
3. a. g. y., a. g. e., s, 202
4. Mukaddesî, İslam Coğrafyası (Ahsenü’t-Takâsîm), s.129, İstanbul, 2015.
5. Macit Fadurî, İslâmda Savaş ve Barış, s. 34, İstanbul, 1996.
6. Eski Arap ve Fars kaynaklarında, Arap ve Fars olmayan her yabancı Turanlıdır.
7. Göçebe ve Dış Dünya, Anatoli M. Khazanov.....
8. Göçebe/çoban toplumuna has olan bu anlayış, ilginç bir şekilde daha sonraları imparatorluk kurmuş bozkır/göçebe kökenli Osmanlı Devleti’nde de görülür. Esir düşen kişi fidyesini ödediği takdirde serbest bırakılırken, çoğu zamanda esirin sadece din değiştirmesiyle (Müslüman olmayı kabul etmesiyle) Osmanlı vatandaşı olarak kabul edilip, bilimum haklar ve yasaklar onun için de geçerli olur. Ancak, kimi zaman saraylarda, konaklarda rastlanan “köle”ler, kurumsal bir kölelikle ilgili olmadığı gibi, bunlar Osmanlı toplumuna oldukça geç bir dönemde girmiş, özel ve istisnai bir vakıdır.
9. “İbnü’l-Esîr, el-Kamil, 2/25, Bedî Şerif, 26’dan aktaran, Yaşar Nuri Öztürk’ten, a.g.e., s, 135.
10. Yaşar Nuri Öztürk, a.g.e., s, 139.
11. İmâm Zührî’den aktaran Yaşar Nuri Öztürk, a.g.e., s, 66.
12. Mukaddesî’den aktaran, D. Ahsen Batur, Bknz, İslâm Coğrafyası (Ahsenü’t-Takâsîm), s, 151.
13. Yaşar Nuri Öztürk, a.g.e., s, 151.



Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

1970 yılında Hatay Dörtöyl'da doğdu. İlk, orta ve lise öğreniminin ardından 1994 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında, 1996 yılında Spinoza'da Din ve Tanrı isimli teziyle yüksek lisansını ve 2003'de Spinoza'nın Tanrı Anlayışı adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1994-95 yılında MEB'de öğretmenlik yaptı. 1995 yılında araştırma görevlisi olarak girdiği Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim dalındaki görevini 2003-2010 yılları arasında yardımcı doçent olarak sürdürdü. Nisan 2010'da doçent oldu. 2012 yılında Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslam Düşüncesi Anabilim dalına naklen atandı. Halen bu görevini sürdürmektedir. Mayıs 2015'te Profesörlüğe atandı. Evli ve üç çocuk babasıdır. Türk Felsefe Derneği ve Türkiye Yazarlar Birliği yönetim kurulu üyesi; Ankara/Pursaklar Kent Konseyi başkanıdır.

Yayınlanmış birçok makalesi ve kitap bölümleri yanında, Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı (İz Yayıncılık, İstanbul 2004); Dinî Tekelcilik Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme (Otto Yayınları, 2009 Ankara); Dinî Tekelcilik Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme (Eski Yeni Yayınları Yayınları, 2012 Ankara) isimli telif kitap çalışmaları ve Benedict De Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme (Tercüme: M. Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011) adlı kitap çevirisi bulunmaktadır.

Günümüz İslâm Dünyasının Sorunları Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe'nin, 'fıkha ve akaide dair görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelenmesine rağmen, onun içinde bulunduğu sosyo-politik şartlar karşısındaki söyleme muhalif siyasî duruşunun gereği olarak maruz kaldığı takipler, cezalandırmalar menkibe olarak anlatılmış; ama felsefî bir 'okuma'ya tâbi tutulmamıştır'.¹ Aynı şekilde, bize göre de Ebû Hanîfe'nin düşünceleri, günümüz sorunları açısından, özellikle de dinî çeşitlilik bağlamında 'okunma'mıştır. Böyle bir 'okuma', sorunlarımıza söz konusu gelenekten ileriye doğru bir projeksiyon sunacaktır. Aslında bu, geçmişle doğrudan alakalı olmayan bazı güncel sorunların, geçmişteki bazı unsurlar kullanılarak geleceğin bir tür inşasını yapmaktır. Yani 'kökü mazide olan âti' perspektifinden sorunlara bakmaktır.²

İşte tüm bu nedenlerden dolayı, modern Batı düşüncesinin ya da çağdaş din felsefesinin önemli bir problemini, Ebû Hanîfe örneği ile okumaya çalışmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. İslâm



düşüncesinde, önde gelen bir sistem insanı olması bakımından olduğu kadar, yaygın bir ekolün de hem kurucusu hem de temsilcisi sayılması ve ayrıca en erken dönem İslâm düşüncesi âlimi kabul edilmesi hasebiyle oldukça önemlidir. Bir anlamda 'İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, İslâm dünyasında meydana gelen siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda *Kur'ân-ı Kerîm*'e ve ona aykırı olmayan sahih hadîslere³ dayanıp İslâm akaidini belirlemeye çalışan erken devir mütefekkirlerinin başında yer almıştır'.⁴ Bu nedenle Ebû Hanîfe, bu çalışmanın ana teması olmuştur. O, fıkıhtan hadîse, kelamdan tasavvufa kadar çok yönlü bir düşünürdür. Ebû Hanîfe, İslâm dünyası için önemli olduğu kadar, Türk dünyası için de akidede, fıkıhta vs. ayrı bir öneme sahiptir. Bu nedenle Türk dünyasının, Ebû Hanîfe'yi daha iyi tanıması gereklidir.⁵

Bu düşüncelerimiz şu ifadelerle zımmen paralellik arz etmektedir: 'Ebû Hanîfe'nin devrine kadar akaide dair çıkan bütün anlaşmazlıkları cevaplandırmak sureti ile yazdığı *Fıkıh-ı Ekber*, bir özet eseridir. Yani bu, Peygamber zamanında kurulan ve burada *Kur'ân* âyetleriyle verilen ilmihâl metninin, Ebû Hanîfe tarafından yazılan akaid muhtevası ile aldığı manzarayı mukayeseye imkân verecektir. Ebû Mansûr devrine kadar bu hâl, bir gelişme hamlesi arz edecek ve devir devir geçirdiği istihale ve inkılâplardan, Gazâlî ve Neseî devirlerinden sonra İmâm-ı Birgivi'den beri bugüne kadar gördüğümüz Türkçe ilmihâller şekline bürünecektir'.⁶

İslâm ve Türk dünyası açısından önemli bir düşünce sisteminin temsilcisi olması adına Ebû Hanîfe merkezli söz konusu tartışmayı, özellikle ağırlıklı olarak onun beş eserini (risalesini) temel alarak irdelemeyi önemli görmekteyiz.

Ebu Hanîfe'nin Entelektüel Yaşamı

Burada çalışmamıza temel teşkil etmesi açısından, Ebû Hanîfe'nin entelektüel hayatına, düşünce dünyasına ve eserlerine değinmeye çalışacağız. Zaman zaman konumuzun aydınlatılmasında katkı sağlayacağını düşündüğümüz bazı ayrıntıları dipnotlarda zikredeceğiz.

Ebû Hanîfe⁷ Nu'mân b. Sâbit⁸ b. Zûtâ⁹ b. Mâh (80/699) Kûfe'de¹⁰ doğmuş (ö. 150/767),¹¹ tahsilini Medîne, Basra ve Kûfe'de, Ebû Amr Amir-i Şa'î (M. 720) ve sonra Hammâd İbn-i Süleymân (M. 737) yanlarında yapmış¹² ve Hanefî mezhebinin imâmı,¹³ büyük müçtehitir. 'İslâm'da hukukî düşüncenin ve içtihat anlayışının gelişmesinde önemli payı olup daha çok Ebû Hanîfe veya İmâm-ı A'zam¹⁴ diye şöhret bulmuştur.¹⁵ Ebû Hanîfe, onun künyesi olarak zikrediliyorsa da, Hanîfe adında bir kızının, hatta oğlu Hammâd'dan başka çocuğunun bulunmadığı bilinmektedir. Bu şekilde anılması,

İraklılar arasında 'hanîfe' denilen bir tür divit veya yazı hokkasını devamlı yanında taşıması veya hanîf kelimesinin sözlük anlamından hareketle haktan ve istikametten ayrılmayan bir kimse olmasıyla izah edilmiştir. Dolayısıyla 'kendisine Ebû Hanîfe denmesi, ya doğru yolun, tevhit inancının sâliki; İslâm'a tam olarak inanıp emirlerine boyun eğmiş bulunması veya Iraklılar arasında 'hanîfe' denilen bir divit veya yazı hokkasını daima yanında taşıyıp kullanması sebebiyledir'.¹⁶

Buna göre 'Ebû Hanîfe'yi, gerçek anlamda künye değil bir lakap ve sıfat olarak kabul etmek gerekir. Onun öncülüğünde başlayan ve talebelerinin gayretiyle gelişip yaygınlaşan Irak fıkıh ekolü de imamın bu künyesine nispetle 'Hanefî mezhebi' adını almıştır. 'Büyük imam' anlamına gelen İmâm-ı A'zam¹⁷ sıfatının verilmesi de, çağdaşları arasında seçkin bir yere sahip bulunması, hukukî düşünce ve içtihat metodunda belli bir çığır açması, döneminden itibaren birçok fakihin onun görüşleri ve metodu etrafında kümelenmiş olması gibi sebeplerle açıklanabilir.¹⁸ Bunun yanında Ebû Hanîfe, ticaretle uğraşan varlıklı bir ailenin çocuğudur ve kendisi de ilim tahsiline başlamadan önce kumaş tüccarlığı yapmıştır. İlim tahsiline öncelikle akaid ve cedel öğrenmeye başlayarak adım atan Ebû Hanîfe, dönemindeki inkârcı ve bidatçilerle tartışmalar yapmış, farklı itikadî düşünceye sahip kimselerin ve mezheplerin bulunduğu Basra'ya zaman zaman yaptığı yolculuklarında da bu tavrını sürdürmüştür.¹⁹

Kendi çağındaki mümtaz ilim ehlinin pek çoğu ile görüşme ve onlardan ilmî yönden faydalanma imkânı bulan Ebû Hanîfe'nin asıl hocası, döneminde Kûfe re'y ekolünün üstadı kabul edilen Hammâd b. Ebû Süleymân'dır. Ebû Hanîfe, 102 yılından itibaren hocasının vefatına kadar on sekiz yıl süreyle onun ders halkasına devam etmiş, en seçkin öğrencileri arasında yer almış, hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekâleten ders verecek seviyeye yükselmiştir.²⁰

Ebû Hanîfe'nin ders verme usulünün de, eski filozofların diyalektik akademi derslerini andırdığı belirtilmektedir.²¹ Bir mesele ortaya atılarak talebeler tarafından tartışılır ve herkes görüşünü söyledikten sonra, en son imam, delil ve hüküm çıkarma (*istinbat*) ile sonuca ulaşılmasını sağlayarak nihaî kararı özlü bir şekilde yazdırırdı. Bu sözleri ise, en yakın talebeleri tarafından fıkıh kaideleri haline getirilirdi. Onun ilim meclisinin ders halkası olma yanında bir istişare, bir diyalog merkezi ve hür düşünce okulu olduğu ifade edilmektedir.²²

Ebû Hanîfe, fıkıh²³ ilmine dalmadan önce, kendini akaid bahislerine ve kelâm münakaşalarına vermiş,²⁴ mübahaseelerde temayüz etmiştir. Hatta Ebû Hanîfe'nin, fıkıha yönelmeden önce, kelâmî meselelerle meşgul olup ilk İslâm filozofu sıfatını



kazandığı da ileri sürülmektedir.²⁵ Dolayısıyla, İslâm ruhunun ve medeniyetinin en güçlü yorumcularından birisi, mütekellim ve feylesof Ebû Hanîfe'dir.²⁶

Ehl-i Beyt'e bağlılığının da göz ardı edilmeyeceği vurgulanan²⁷ Ebû Hanîfe'nin, Mürcie²⁸ mezhebine mütemayil olduğu rivayeti bir yana bırakılarak,²⁹ Osmân-ı Bettî'ye yazdığı risalede, bu isnadı şöyle cevaplandırmaktadır: Ben kimsenin şöyle ya da böyle demesine bakmam, hakkı ve hakikati ararım. Allah günahkârı azaplandıрмаğa mecbur değildir, dilerse affeder. İşte onun bu ifadelerinin hem Mürcie'den hem de Mu'tezile'den ayrıldığına bir kanıtı olarak görülmektedir.³⁰

Burada konunun ayrıntılarına geçmeden önce, Mürcie'ye dair bazı bilgiler vermemiz yerinde olacaktır. Mürcie ya büyük günah sahiplerinin hükmünü ahirete tehir etmek anlamına gelen 'İrcâ'dan müştaktır; ya da mâsiyet sahipleri için Allah'tan sevap ummak manasında 'recâ'dan müştaktır. Mürcie'nin ortaya çıkış sürecini, İrcâ kelimesine verilen bu iki anlam muvacehesinde iki ayrı safhada ele almak mümkündür. İrcâ'nın birinci manası, Ehl-i Sünnet Mürcie'sinin,³¹ ikinci manası da, Ehl-i Bid'at Mürcie'sinin hareket noktasını teşkil etmektedir.³² Böylece 'Mürciî fikrin, tabîi ve sosyal şartlar dolayısıyla zamanla değişiklik göstermesi, 'İrcâ' kelimesinin manasında da ihtilaf edilmesine yol açtı. Nitekim İrcâ'nın, Ehl-i Sünnet Mürcie'sinin çıkış noktasını teşkil eden manası, lisan ehlinin kabul ettiği manadır. *Kur'ân-ı Kerim*'de, 'Mûsâ'yı ve kardeşini alıkoy –beklet- ve şehirlere toplayıcılar yolla.'³³ 'O savaştan geri kalan diğer kısmı da Allah'ın kaderi icabı tevbe etmekte gecikmemişlerdi.'³⁴ şeklinde 'gecikmek, tehir etmek, bekletmek' manalarına gelen ircâ, İslâm toplumunda huzursuzluğa neden olan Hâriciye, Kaderiye ve Şîa'nın fikirlerine karşı çıkan ilk Mürcie'nin hareket noktasını teşkil eder. İrcâ'nın ikinci manası ise, daha sonra Merkezi Asya'da ortaya çıkan ve 'Masiyetler imana zarar vermez.' diyen Mürcie (Bidat Mürcie'si)den hareketle ameli imana dâhil etmemek ve onu iman olarak isimlendirmemektir. Özellikle Haşeviye, iyi amellerin her birini iman olarak isimlendirmeyenlere Mürcie demiştir. İrcâ'nın böyle bir anlama gelmesi, lisanın ve aklın ihtimal vermeyeceği bir şeydir. İrcâ'nın hakikati düşünüldüğü zaman, onun iyi amelleri iman olarak isimlendirmeyen kişiler hakkında olmadığı açıkça anlaşılır. Nitekim Mu'tezile büyük günah sahipleri hakkındaki hükmü tehir eden; onları ne Cehennem'e ve ne de Cennet'e koymayanlara Mürcie ismini vermiştir.³⁵

Ebû Hanîfe'nin en tartışmalı yönü, Mürcie'ye mensup olup olmaması meselesidir.³⁶ 'Âlimler arasında Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye nispet edilmesini, bu mezhebin mensuplarından Gassân el-Kûfî tarafından yapılan bir rivayete bağlayanlar

bulduğu gibi, bunu Ebû Hanîfe'nin iman görüşüyle açıklayanlar da vardır. İkinci gruba göre Ebû Hanîfe, günah işleyenlerin mümin olduğunu savunup akıbetlerini ahirete bırakması veya Allah'ın iradesine havale etmesi (*ircâ*) sebebiyle ilk defa Hâriciler'den Nâfi' b. Ezrak, daha sonra da Mu'tezile âlimleri tarafından Mürciî olarak nitelendirilmiş, bu sebeple mezhep tarihçileri de bunlara uyararak, onu, Mürcie'den göstermişlerdir. Gerçi Ebû Hanîfe'nin akaid risalelerinde 'ircâ' terimi, günah işleyenlerin akıbetini ilahî iradeye havale etme anlamında kullanılmıştır.³⁷ Ancak bunun, mezhepler tarihi kaynaklarında tarifi yapılan ve iman eden kişiye günah işlemenin hiçbir zarar vermediğini temel görüş olarak benimseyen Mürcie ile bir ilgisi yoktur. Öyle olsaydı, akidesini benimseyip nakleden öğrencileri de aynı görüşü savunurlardı. Hâlbuki onlar, Mürcie'yi eleştirmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin, günah işleyenlerin mümin olduğuna dair görüşünün, Selefiye de dâhil olmak üzere bütün Ehl-i sünnetçe benimsendiği dikkate alınır, onun Mürcie'ye nisbet edilmesinin, mezheplerle ilgili kavramların o devirde henüz yerleşmemesinden kaynaklandığı ortaya çıkar.³⁸

Tabiat olarak Ebû Hanîfe'nin kanaatkâr, cömert, güvenilir, âbid ve zâhid bir kişi olduğunda, bütün ticarî işlem ve beşerî ilişkilerinde bu özelliklerinin açıkça görüldüğünde kaynaklar ittifak etmektedir. Onun kuvvetli fıkıh bilgisinin yanında, inandığını ve doğru bildiğini söylemekten ve onun mücadelesini vermekten çekinmeyen güçlü bir ideal ve cesarete de sahip olduğu belirtilmektedir.³⁹

Ebû Hanîfe, bir konuda görüş serdetmeden önce şu önceliklere müracaat etmektedir: Bir meselenin hükmünü önce *Kur'ân*'da aramakta, nassın her türlü lafzî delâletini, umum-husus, ıtlak-takyid, nâsih-mensûh gibi lafızlar arası metodolojik ilişkisini göz önünde bulundurmakta, aksine bir delil ve gerekçe olmadığı sürece âyetlerin açık, genel ve doğrudan ifadelerini esas almaktadır.⁴⁰ Eğer *Kur'ân*'da konuyla ilgili bir nass bulamamışsa, Hz. Peygamber tarafından Yemen'e vali olarak gönderilen Muâz b. Cebel'in, *Kur'ân*'da bulamadığı bir meselenin hükmünü sünnette arayacağını bildirmesiyle ortaya çıkan ve Peygamber'in de tasvibine mazhar olup bütün sahâbenin uyguladığı sıraya göre sünnete müracaat etmiştir. Esasen sünnetin delil olduğu ve delil olarak alınmasının önemi ve gerekliliği Ebû Hanîfe'nin içtihat ve fetvalarında da açıkça görülmektedir.⁴¹

Bunun yanında Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre, Ebû Hanîfe, kendisine bir mesele sorulduğunda, önce talebelerinin bu konuda bildikleri hadisleri ve sahâbî sözünü sorar, ardından kendi bildiği rivayetleri nakleder, meseleyi değişik yönleriyle ele alır, talebelerinin görüşlerini ayrı ayrı dinler, daha sonra da o meseleyi hükme bağlar. Sorulan konuda bir hadis ve sahâbî görüşü bulunmadığı



takdirde, kıyas yapar, kıyasın da mümkün olmadığı yerde istihsana⁴² giderdi. Onun, ders verme usulüne göre soruları önce öğrencilerle tartışması, o mesele hakkında nass bulunup bulunmadığının araştırılması demektir. Verdiği bazı hükümlerin o konuda mevcut bir hadîse aykırı görünmesi ise, bazen hadîsin Ebû Hanîfe'ye ulaşmamış olmasıyla, çok defa da hadîs Ebû Hanîfe'nin aradığı sıhhat şartlarını taşımadığı için, onunla amel etmeyi uygun görmemesiyle izah edilmektedir.⁴³

Ebû Hanîfe, istihsan temelinde geliştirmiş olduğu makul içtihatlarının bir sonucu olarak kurucusu kabul edildiği Hanefî mezhebinin genelde katı bir kuralcı olmasından çok, meselelere problematik bir tarzda yaklaşmasının zeminini hazırlamış olması, Hanefî mezhebinin hayata ve insanların ihtiyaçlarına uygun karakteristiğinde gelişmesini sağlamıştır. Ebû Hanîfe, geliştirdiği istihsan metoduyla,⁴⁴ verilen hükümlerin ucunu açık bırakmıştır. Çünkü bu metot, müctehide, bulunduğu kültür ve medeniyet ortamında, kendisine ulaşan fikhî kuralları, görüşleri, âyet ve hadîsleri insanların ihtiyaçları açısından bulunduğu zaman ve şartlar içinde yeniden değerlendirip sınırlı naslarla sınırsız problemleri, naklin hükmü ile aklın yorumunu makul bir ahenk içinde, çözme imkânı sağlamıştır.⁴⁵ O, içtihatlarında, şahıs olarak insana gereken değeri vermek ve insan tasarruflarına mümkün olduğunca geniş alan bırakmak gayreti içindedir. Onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliği, içtihatlarında kişiyi, kişi hak ve özgürlüklerini ve bireysel tasarruf hürriyetini merkeze alması olmuştur.⁴⁶

Ebû Hanîfe'nin ticaret hayatının içinde bulunması, insanların problem ve ihtiyaçlarını yakından tanıması da içtihatlarının kabul ve uygulama şansını artırmıştır. Onun farklı kültür ve geleneklere sahip çeşitli grupların karma bir halde yaşadığı Irak bölgesinde yetişmiş olması, Hicaz bölgesinde⁴⁷ hâkim geleneksel sosyal yapı ve anlayıştan daha az etkilenmesine, birçok konuda örfü ve sosyal olayları esas alan farklı yorum ve içtihatları sahip olmasına zemin hazırlamıştır. Hanefî mezhebinin⁴⁸, Araplar dışındaki Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmasının bir sebebi de, muhtemelen budur.⁴⁹ Bu yönüyle olsa gerek Ebû Hanîfe, verdiği kararlarda konunun dinî, siyasî, hukukî,⁵⁰ dünyevî ve uhrevî/eskatolojik boyutlarını ayrı ayrı dikkate almıştır. Yani o, hükümlerin hukukî tarafını uhrevî hayata ilişkin dinî yönünden ayrı mütalaa ettiğinden, işin dinî ve vicdanî tarafı fertlere ait olmak üzere insanî ilişkilerde objektif ölçüleri kullanmıştır. Bu metodu gereği, bazı fetvaları diğer hukuk ekollerince, hatta öğrencilerince tenkit edilmiştir.⁵¹

Hakikati aramada ve takip etmede son derece samimi olan Ebû Hanîfe, başkalarının görüşlerine karşı hoşgörülü, kendi içtihadının doğruluğunda ısrar eden ve onu tartışmaya imkân vermeyen bir

taassup göstermemiştir. Derslerinde ve ilim meclislerinde herkese söz hakkı vermiş, aykırı görüşleri dinleyerek, öğrencilerini kendi kanaatlerini benimsemeye zorlamamıştır. Tartışma sonunda ulaştığı netice için de, 'Bizim kanaatimiz ve ulaşabildiğimiz en güzel görüş budur. Bundan daha iyisini bulan olursa şüphe yok ki doğru olan onun görüşüdür.' diyerek, hem diğer görüşlere müsamaha⁵² ile bakmış, hem de ilmî araştırmayı sürdürmeyi teşvik etmiştir.⁵³

Ebû Hanîfe'nin ilmî metodu ise şöyle ifade edilmektedir: Rasûlullah'tan gelen baş üstüne; sahâbeden gelenleri seçer, birini tercih ederiz; fakat toptan terk etmeyiz. Bunlardan başkalarına ait olan hüküm ve içtihatları gelince, biz de onlar gibi ilim adamlarıyız. Bir başka anlatımda ise onun, Allah'ın kitabındakini alır kabul ederim. Onda bulamazsam Rasûlullah'ın güvenilir, âlimlerce mâlum ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam, ashâbından dilediğim kimsenin re'yini alırım dediği belirtilmektedir. Fakat iş, İbrâhîm, Şâ'bî, el-Hasen ve Atâ gibi zevâta gelince, Ebû Hanîfe, ben de onlar gibi içtihat ederim, demektedir.⁵⁴

Sonuç olarak Ebû Hanîfe, sürekli sosyal hayatın içinde olduğundan dolayı dinî sorunlara problematik olarak yaklaşmasını bilmiş ve ortaya koyduğu yaklaşımlarla da makul, insanî, vicdanî, kabul edilebilir ve yaşanabilir çözümler sunmuştur.

Düşünce Yapısı

Ebû Hanîfe'nin düşünce dünyası dediğimizde, daha ziyade onun akaid ve itikada,⁵⁵ sosyal hayat ve fikrî yapıya ilişkin görüşlerinden kısaca bahsedeceğiz. Özellikle onun düşüncelerinin oluşumu, çok farklı itikadî ve fikrî yapının egemen olduğu bir sosyal çevrede gerçekleşmiştir. Havâric, Cehmiye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiye, Cebriye, Mürcie ve Şia'nın birer itikadî mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yetişen Ebû Hanîfe, akaid ve kelâma dair görüşleriyle Ehl-i sünnet akidesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle Basra'da ilâhî sıfatlar, kader, mürteki-i kebîre ve tekfir gibi ilk dönemin belli başlı akaid meseleleri üzerinde değişik görüşlere mensup âlimlerle yaptığı tartışmalarda İslâm ümmetinin çoğunluğu tarafından benimsenen itikadî ilkeleri ortaya koymuş ve bunları güçlü delillerle savunmuştur. Çağdaşları arasında Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Abdülkerîm b. Acred, Zürrâre b. A'yen ve Şeytânüttâk gibi değişik görüşleri savunan ilk kelamcılar yer almıştır. Bunlardan özellikle Cehm b. Safvân, Amr b. Ubeyd ve Şeytânüttâk ile yaptığı tartışmalar, tabakat kitaplarında kısmen de olsa nakledilmiştir. Hâricîler'den Yezîd b. Ebân er-Rekâşî, Şia'dan Hişâm b. Hakem, Mu'tezile'den Dırâr b. Amr ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf da, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemi kısmen idrak eden önemli âlimlerden bazılarıdır.⁵⁶



Bazı kimselerin Ebû Hanîfe'nin kelimeleriyle ilgili istigal etmeyi hoş görmediği yönündeki düşünceleri, gerçeği yansıtmayıp, onun kendi döneminin şartlarıyla ilgili bir durumdur. Hatta bizzat Ebû Hanîfe'nin itikadî tartışmalara girdiği ve henüz oluşma döneminde bulunan kelimelerin ilk temsilcileri arasında yer aldığı belirtilmektedir. Bu tespitin de daha doğru olduğu gözükmektedir. Ona, itikadî konulara ilişkin bazı risâlelerin nisbet edilmesi ve onun fıkıh sisteminde rey'e ve kıyasa başvurup bir anlamda akılcılığı benimsemesi, onun kelâmî bir nosyona sahip olduğunun delilleridir.⁵⁷ Hayatının belli bir döneminden sonra, fikhî konularla fazlaca meşgul olması, itikadî meselelerle ilgilenmeyi câiz görmemesinden değil, akaide ve temel esaslara ilişkin görüşlerini ortaya koyduktan sonra, bu alandaki çalışmalara fazla ihtiyaç duymamasından, ayrıca çözüm bekleyen fikhî meselelerin çokluğundan kaynaklanmış olmalıdır. Vefatından önce öğrencilerine yaptığı tavsiyeleri ihtiva eden *el-Vasiyye* ile *er-Risâle*'sinin itikadî meselelere dair olması, kelâmî konularla ilgisini kesmediğini göstermektedir.⁵⁸

Ebû Hanîfe, karşılaştığı farklı ve yeni konularda, kendi düşüncelerini ve fikirlerini cesaretle ortaya koymaktan da çekinmemiştir. Hatta günün şartları karşısında o, ashop⁵⁹ dönemindeki şartların değiştiğini görmüş, İslâm dünyasında çeşitli siyasî⁶⁰ ve fikrî gelişmelerin meydana gelmesi sebebiyle, iman esaslarının belirlenmesi için akaid konularının incelenmesini zaruri telakki etmiştir. Ashop döneminde Müslümanlar arasında akaide ilişkin bir ihtilâf bulunmadığı halde, hicrî 1. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan ihtilaflar neticesinde, değişik görüş sahiplerinin birbirini tekfir edip öldürmeyi câiz görmesi, Ebû Hanîfe'ye göre itikadî esasların *Kur'an-ı Kerim*'e ve sahih hadîslere başvurularak kesin delillerle belirlenmesini zorunlu hale getirmiştir.⁶¹

Nitekim bu bağlamda Ebû Hanîfe fikhî, 'Kişinin dünya ve ahirette fayda veya zarar göreceği hususlara ilişkin hükümleri bilmesi.' şeklinde tarif etmiştir. Bunlardan akaide dair hükümleri konu edinen ilme, 'el-fikhu'l-ekber' adını vermesi, onun, akaidi, amelî hükümleri inceleyen fıkıhtan üstün tuttuğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe, farklı itikadî telakkilerin çarpıştığı Kûfe, Basra, Bağdat ve Hicaz bölgelerini dolaşıp bu yörelerde savunulan görüşleri öğrendikten sonra, *Kur'an*'ı ve Hz. Peygamber'e atfedilen hadîsleri⁶² incelemek suretiyle İslâm akaidini asıl kaynaklarından belirlemeye çalışmıştır. Kendisiyle tartıştığı muarız, nassları kabul eden biriye, kesin naklî delil; nassları delil saymayan biriye, kesin aklî delil kullanmıştır. Nitekim mülhidlerle yaptığı tartışmalarda, aklî deliller kullandığı gibi, muhaliflerini ikna etmek için 'ma'külâtı mahsûs hale getiren' kıyaslar yapmış, bazen de esaslarına *Kur'an*'da işaret edilen ihtimalleri tartışma metoduna dâhil etmiştir.

Akaidde, daha çok *Kur'an*'ı esas alıp ondan itikadî hükümler çıkarmış, hadîsleri de bazen kullanmakla birlikte *Kur'an*'a aykırı hükümler ihtiva edenlerini uydurma kabul ederek dikkate almamıştır. Çünkü ona göre, *Kur'an*'a aykırı hükümler taşıyan hiçbir söz, Hz. Peygamber'e ait olamaz.⁶³

Bu noktada Ebû Hanîfe'nin İslâm dinini anlama biçimi ya da ona göre İslâm'da zihniyet tarzı üzerinde de kısaca durmakta yarar vardır. Ebû Hanîfe, rivayete ve esere dayalı dinî anlayışı sorgulayan ilk isimlerden biri olmuştur. O, ilk etapta eskiden olanlarla yeni olanı değerlendirme, düşüncenin tabiatına ve zamanın sürekli akış içinde olmasına ters düştüğüne dikkat çekmiştir. 'Yeni sorular', sefeye ittiba gibi naif bir yolla çözülemeyecektir. Nitekim bir talebenin; 'Bir takım insanlar gördüm, şu meselelere asla girme. Çünkü ashop bunlarla uğraşmamıştır. Onlar için kâfi olan senin için de kâfidir.' diyorlar. Ben onların halini, büyük ve suyu bol nehirde, çıkış yerini bilmediği için boğulacak olan kimseye; 'Yerinde dur, sakın çıkış yeri arama, denmesine benzettim.' şeklindeki değerlendirmesine, Ebû Hanîfe şu karşılığı vermiştir: 'Güzel bir anlayışın var. Onlar sana 'Hz. Peygamber'in ashop için kâfi olan senin için de kâfidir.' dediklerinde, 'Evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu.' diye cevap ver. Zira onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.⁶⁴

Bununla birlikte Ebû Hanîfe, 'sahabenin kavlerinden dilediğimi alır dilediğimi de bırakırım' demek suretiyle, sefeye uyma konusunda rasyonel, seçici ve eleştirel bir bakış açısının öncülüğünü yapmıştır. Tabii hakkında ise o, 'onlarla yarışırım', 'onlar gibi ben de içtihat hakkına sahibim' diyerek, kendi çağını yorumlama özgüvenine ve yetkinliğine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁵

Ebû Hanîfe'ye göre, 'Ben, Hz. Peygamber'in söylediği her şeye iman ederim. Fakat 'o kötülük yapılmasını söylemez, *Kur'an*'a da muhalefet etmez.' diyen birinin sözü, Peygamber'in ve *Kur'an*'ın tasdik edilmesinden başka bir şey değildir. Bu söz, Allah Resulünün *Kur'an*'a muhalefetten kaçındığını göstermektedir. Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber *Kur'an*'a muhalefet etseydi, Allah onun kuvvet ve kudretini alır, kalp damarını koparırdı,⁶⁶ diyerek, düşüncesinin merkezine *Kur'an*'ı koymakta, ondan hareket etmeyi ve onu sünnete tercih etmeyi değil, ikisinin birlikte düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin, akaid alanında en fazla Hz. Alî'nin görüşlerinden faydalandığı ifade edilmektedir. Öyle ki o, Hz. Alî'yi⁶⁸ itikadî problemlere çözüm getiren ilk âlim olarak kabul etmektedir. Ayrıca, 'Ehl-i beyt'e mensup âlimlerden Zeyd b. Alî, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve Abdullâh b. Hasan b. Hasan ile görüşüp akaid konularında onlardan istifade etmiştir. Ashop Abdullâh b.



Mes'ûd, Muâz b. Cebel, tâbiünden Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh, Saîd b. Müseyyeb, Ömer b. Abdülazîz gibi âlimlerin görüşleri de onun itikadî düşüncelerine şekil vermiştir.⁶⁹

Kısacası, kendi risâleleriyle, hakkında bilgi veren diğer kaynakların incelenmesinden çıkarılabilecek sonuca göre İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, İslâm dünyasında meydana gelen siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda *Kur'ân-ı Kerîm*'e ve ona aykırı olmayan sahih hadîslere dayanıp İslâm akaidinî belirlemeye çalışan erken devir mütefekkirlerinin başında yer almıştır. Naklin yanında akli ihmal etmemiş, itikadî meseleleri açıklamak için akli kıyaslar yapmış, düşüncesini *Kur'ân*, sahih hadîsler ve ashabin⁷⁰ ileri gelenlerinin anlayışları şekillendirdiği için yabancı kültürlerin tesirinden uzak kalmıştır. İslâm akaidinin ana meseleleri etrafındaki görüşleri, âlimler arasında büyük yankılar uyandırmış, bu görüşlerin büyük bir kısmı, başta Mâtürîdî olmak üzere, Selefî ve Eşâ'rî âlimlerince benimsenerek geliştirilmiştir.⁷¹

Sonuçta, Ebû Hanîfe'nin entelektüel yaşamını kısaca şöyle tanımlamak mümkün gözükmektedir: Toplum içinde yaşayan, ayakları yere basan ve olaylara realist bakabilen biridir. Ticaretle meşgul olduğundan dolayı, farklı insan tiplerini bilebilen bir kimsedir. Ticaretle uğraşan insanlar, kaygan bir zemin üzerinde olduğu için, hayatını devam ettirirken çok dikkatli hareket etme ihtiyacını hisseder. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, toplum gerçeklerine vakıf olan bir şahsiyet, Ehl-i Sünnet'in büyük öncülerindendir. Allah'ın kitabı yanında, Hz. Peygamber'den gelen delilleri benimseyen, ashap arasında müşterek, kabule mazhar olan düşünce ve kanaatlere yer vermesi yanında tâbiîn ve sonrakilerin kanaat ve düşüncelerini 'onlar da insan, biz de insanız' diyerek tahlil ve tenkide tabi tutan bir kişidir. İslâm fıkhı ve akaidi konusunda, bir ufuk genişliği sergilemiş, düşüncelerinde kendisinden sonrakiler tarafından da takdir edilecek özellikler ortaya koymuştur. Tüm bu ifadeler, belirtilen kişinin kutsallığını değil, ilmi mertebesinin ve düşüncesinin üstünlüğünü ifade etmektedir.⁷²

Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin diğer bir özelliği de, görüşlerini din olarak dayatma arzusu içinde olmamasıdır. O, olgudan hareket eden akli düşüncenin bir gereği olarak, bir görüşün, mutlak doğru ile özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bir konuda, önceki yıllardaki görüşüyle sonraki yıllardaki görüşü arasında farklılık olduğunu görenlere; 'O, geçen seneki görüşümdü. Bu seneki düşüncem farklıdır.' diyerek cevap vermekten ve değişime açık olduğunu beyan etmekten de çekinmemiştir.⁷³ Aynı şekilde onun, en önemli özelliklerinden birisi, bireysel insan hak ve hürriyetlerini öncelikli olarak savunmasıdır. O, mülkiyet ile hürriyet arasında sıkı bir ilişki kurmuş,

insanın mülkündeki tasarruf hürriyetini sonuna kadar savunmuştur.⁷⁴

Bazı görüş ve tutumlarından dolayı kimi zaman değişik çevrelerce eleştirilen⁷⁵ Ebû Hanîfe, en az Mu'tezile kadar akılcıdır.⁷⁶ Mu'tezile'nin gündemini oluşturan bütün meselelerde, onlarla tartışması, onların akli faaliyetleri sonucunda vardıkları neticeleri, akıl ve nakil açısından kritik edip yanlışlıklarını ortaya koyabilmesi, bunu göstermektedir.⁷⁷ Söz konusu yönünü o, Allah'a imanın aklen vacip olması görüşünde de açıkça ortaya koymakla birlikte, imana binaen şer'i, usullerle sınırlandırmış, dine ve esaslarına tavır koyma, gerektiğinde şer'i nassları yok sayma veya tahrif etme yerine, aklını, İslâm inançlarının yeni çıkan meselelere tatbikinde kullanmıştır.⁷⁸ Dolayısıyla Ebû Hanîfe, kendisinden, günümüze kadar yaşayan ve İslâm dünyasında çok geniş bir taraftar kitlesine sahip, 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, doğuştan üstün zekâ, akıl ve mantık gücüne sahip birisidir.⁷⁹

Sonuç olarak, istikrar içinde değişime açık bir zihniyete sahip olan Ebû Hanîfe, yeni problemlere cevap arama ve bunu yaparken din yanında kamu yararı, ferdin haklarını koruma, insanlık kıstaslarına önem verme olgularından hareket ederek çözüme ulaşma yolunu tutmuştur.⁸⁰ Bu nedenle o, bugün 'dinî meselelerimizin çözümünde veya çözümlerimize dayanak bulmada hâlâ müracaat'⁸¹ ettiğimiz biri olması yönünden önemlidir.

Sosyal İlişkiler ve Kültürel Çoğulculuk

Ebû Hanîfe'nin, sosyal ilişkiler konusundaki öğrencilerine tavsiyeleri, bugün dahi geçerliliğini koruyacak niteliktedir. Bu tavsiyeler aynı zamanda, Müslüman ve mümin olan her ferdin dikkat etmesi gereken hususiyetlerdir. Yani o, bir anlamda iyi bir Müslüman olma ile sosyal ve kültürel ilişkileri bir biriyle ilintili görür.

Nitekim o, Yûsuf Semtî'ye bu konuda başka bir kültüre ya da sosyal çevreye gittiği zaman şu tavsiyelere uymasını salık veriyor: 'Basra'ya girdiğin zaman halk seni karşılar, ziyaretine gelir, sana kıymet verirler, sen de onların her birine değer ver, şeref sahibine ikram et, ilim erbabına tazim et, ihtiyaçları saygıyla karşıla, gençleri taltif et, halka ve ticarethanelere yaklaş, hayırseverlerle dost ol. Sultanı ve adamlarını hakir görme ve onlara karşı iyi muamele yapmakta kusur etme. Sırrını kimseye söyleme, mihnetli zamanda tecrübe etmediğin kimsenin arkadaşlığına güvenme, düşkün ve nekes kimselerle hizmetleşme. Zâhirde sana hücumla vesile olacak sözleri söyleme, hele sefihler yanında



fikir alışverişinden sakın! Onların davetlerine gitme, hediyelerini kabul etme. İdarecilikten, sabır ve tahammülden, iyi huyluluk ve geniş yöreklilikten asla ayrılmı!⁸²

Ebû Hanîfe, din hizmetinde bulunacak kimsenin ya da en azından bir Müslüman'ın kendi şahsıyla ilgili de dikkat etmesi gerekli hususları şöyle tavsiye eder: Daima iyi ve yeni elbiseni giyin. Çok iyi kokular sürün, toplantıları yakın zamanlarda yap. Fakat kabul gün ve saatlerin belli olmalıdır. Kendi hususî işlerini görmek için muayyen bir yer ayır, terbiye etmek ve yetiştirmek işinde, kendini diğerlerinden öne al, bu senin mevkiini pekiştirir ve heybetini artırır. Namazlarına devam et. Yemek ikramını esirgeme. Zira hiçbir zaman cimri, örnek olamaz. Kendini açığa vurma veya gösteriş yapma. İnsanların hayırlıları seni tanır, bir kötülüğe muttali olursan, düzeltmeye çalış; bir düzenliğe muttali olursan bu işe rağbeti ve hizmeti artır. Seni ziyaret edeni de, etmeyeniyi de ziyarete çalış. Sana iyilik edene de, kötülük edene de, iyilik yap. Affet ve iyiliği emret, faydasız şeyleri bilmezlikten gel. Kendine eziyet verecek şeyleri terk et. Hakları yerine getirmek hususunda acele et. Kardeşlerinden biri hastalanınca, bizzat onu yoklamaya git, habercilerle hatır sor. Gözden irak olanları unutma, hâllerini öğrenmeye çalış, senden uzak kalanlar olursa, sen onlardan uzak kalma, senden ayrı düşen akrabamı ara bul. Sana gelene ikram et. Sana kötülük edeni affet. Hakkında kötülük söyleyen kimseye iyilik ile cevap ver. Bir kimsenin yakınlarından biri ölürse, onun hukukunu yerine getir. Bir genişliğe nâil olan kimseyi kutla. Başına felâket geleni de taziye et, içine sıkıntı düşen kimsenin elemine ortak ol. Senden, işlerinden birinde uzak durmak isteyenenden uzak dur. Yardım isteyene yardım et, imdat isteyene imdat ver. Gücün yettiği kadar halka sevgi göster, kötü bir cemaat dahi olsa selâmını kimseden esirgeme.⁸³

Bu noktada bireysel olarak sosyal ve kültürel ilişkilerde dikkat edilmesi gerekenleri şöyle ögütlemektedir: Düşmanlarından ziyade dostlarından sakın. Zira insanlarda fesat çoğaldı; düşmanın, dostundan faydalanır. Sırrını, paranı, yolunu, gidişini gizle.⁸⁴

Sosyal işler ve ilişkiler konusunda da Ebû Hanîfe, Müslüman kimsenin dikkat etmesi gereken hususları şu şekilde belirtir: 'Bir mecliste başkaları ile toplandığınız zaman, arada bir takım meseleler açılır, senin bildiklerin hilafına mübahase cereyan ederse, muhalefet izhar etmeye kalkma. Eğer senden bir şey sorarlarsa, oradakilerin bildiği tarzda cevap verirsin, sonra da bu meselede diğer bir mütalâa var, o da şöyledir, delili de böyledir dersin. Sözlerini anlayınca kıymetini ve değerini takdir ederler. Bu mütalâa kimin reyidir' diyeceklerdir; ulemadan birinin cevabını verirsin. Fikirleri senin dediklerine yatıştır, kendileri de sana alışırsa,

kıymetini anlarlar ve derecenı yükseltirler. O zaman sana muhalif olanların her birine, nazarlarını çekecek ilmî açıklamada bulunursun, onlar da gerekli dersi almış olurlar. Yaptığın açıklama, ince ve derin olmamalı, basit ve açık seçik olmalıdır. Onlarla bazen lâfife şeklinde afakî konuşmalısın; bu, muhabbeti çeker ve ilim sohbetine devam temin eder. Bazen onlara yemek yedirmelisin; bir şeye ihtiyaçları olursa, onu temin edersin, onların kıymetli taraflarını gör, hatalarını bilmezlikten gel.⁸⁵

Aynı şekilde, kültürel çoğulculuk bağlamında değerlendirilebilecek bir tarzda Ebû Hanîfe, kendi inancına bağlı ve dinî mutlaklık merkezinde ayakları olan, ama bir pergelin ayakları gibi herkesi kuşatarak daima müsamahakâr hareket etmeyi ve herkese, her düşünceye saygı göstermeyi tavsiye etmektedir. Özellikle kendi inanç ve kültür dünyasında çoğulcu ve kapsayıcı, hatta sosyal ve toplumsal barışı mümkün kılacak yaklaşım sergilemektedir. Daima tatlılık ve mülâyemetle ve müsamaha ile muamele et. Hiçbirine göğsünün daraldığını ve sıkıldığını izhar etme. Onlardan biri gibi ol. Ve her birine kendine muamelen nasılsa, öyle muamele et, kendi nefsin için neden hoşlanırsan, onlar için de onlardan hoşlan. Seni dinlemeyeni sen dinle, sana teklif etmedikleri bir şeyi, sen de onlara teklif etme. Onlar kendileri için neye razı olurlarsa, sen de onlar için onlardan razı ol. İyi niyetini öne geçir. Sadakati kullan, kibri at, gadretmekten sakın, onlar sana gadretmeler dahi emaneti yerine ver. Onlar sana hıyanet etmiş olsalar dahi, sözünden ayrılmı, takvaya sarıl, *diğer dinlerin sâlikleri seninle nasıl muâşeret ederlerse, sen de onlarla öyle muâşeret et.*⁸⁶ Ebû Hanîfe'nin bu düşüncesinin, kültürel çoğulculuğa tamamen uygun bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda o, her ne kadar tevhid ilkesi bağlamında dinî mutlaklığı benimsiyor olsa da, farklı dinlerin birer vakıa olarak gerçekliğine saygı duyma anlamında 'kültürel çoğulcu' ya da 'dinî çoğulcu' olduğu ifade edilebilir.

Ebû Hanîfe'nin İbrâhîm en-Nehâî'den naklettiğine göre, 'Hâris b. Ebî Rebî'a'nın Hıristiyan olan annesi ölmüştü. Hâris, Hz. Peygamber'in ahabından bir grupla beraber onun cenazesine katıldı'.⁸⁷ Bu habere dayanarak İmâm Muhammed⁸⁸ şöyle demektedir: 'Hıristiyan'ın cenazesine katılmakta bir sakınca görmüyoruz, ancak cenazeden uzak durmak gerekir. Ebû Hanîfe'nin görüşü de budur'.⁸⁹ Ayrıca Ebû Hanîfe, zimmîlerin⁹⁰ inanç ve dinleri üzerine terk olunmalarını da savunmaktadır. İmâmeyn ise, onların inanç ve dinleri üzerine terk olunamayacağını ileri sürmektedir.⁹¹ Bu düşüncesiyle Ebû Hanîfe, Mecûsîlerin kendi örflerine uygun olarak aralarında cereyan eden uygulamalarını geçerli saymıştır.⁹² Bu da göstermektedir ki Ebû Hanîfe, farklı inanç ve



dinlere, sosyolojik ve kültürel anlamda her tür özgürlüğün verilmesini savunan bir kültürel çoğulculuk düşüncesini kendi zamanında benimsemiştir.

Oğlu Hammâd'a tavsiyelerinde ise Ebû Hanîfe, insanlarla buluşunca işe selâm ile başla, tatlı konuş. Hayr ehline sevgi ile, şer' ehline dost gibi davranarak muamele et⁹³ demektedir.

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin Farsça ibadete verdiği ileri sürülen cevaz, onun kültürel çoğulcu anlayışa sahip olması şeklinde yorumlanmaktadır. Herkesin ana diliyle⁹⁴ ibadetine dine ters düşmediğini esas alan bu cevaz,⁹⁵ gerçekte yine başka dil ve kültürlerle olan tahammülsüzlüğe verilmiş bir cevap olmuştur.⁹⁶

Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye dayandırılan rivayetler, o kadar ileri gitmektedir ki, maksadı aşmış gözükmektedir. Söz gelişi, denilmektedir ki, Serahsî'ye göre Ebû Hanîfe, 'Sadece Farsça ibadete cevaz vermemiş, aynı zamanda, Tevrât ve İncil'in, *Kur'an*'la uyum içerisinde olan bölümlerinin namazda okunabileceği ile de hükmetmiştir. Bu, İbranice ve Süryanice gibi, diğer dillerle de *Kur'an* tercümesi okunabilir, demektir'.⁹⁷

Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye göre, sadece Müslümanlar değil, aynı zamanda hangi dine inanırlarsa inansınlar tüm insanlar, dünyevî hükümler, sosyal, siyasal ve ekonomik ilişkiler açısından eşittirler. Aralarında hiçbir inanç farkı gözetilemez. İnançlar konusunda karar verecek olan Allah'tır. Bu düşünceleriyle Ebû Hanîfe'nin tam anlamıyla kültürel çoğulculuk adı altında toparlanabilecek kanaatlere sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.⁹⁸

Hülasa Ebû Hanîfe, 'bütüncül bir kimlik, tek tip kültür yerine, eşitlikçi, çoğulcu bir toplum modelinin, dolayısıyla 'şehir İslâmı'nın meşru zemini olabilecek görüşler'⁹⁹ ortaya koymuştur diyebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin Düşüncelerinin Çağımız Açısından Değeri

Özelde dinî tekelcilik paradigması, daha genelde ise, dinî çeşitlilik tartışmaları bağlamında düşüncelerini okumaya çalıştığımız Ebû Hanîfe'nin en temel özelliği, kültürlerin ötesinde evrensel bir İslâm tanımını kabul etmesidir. Bu yüzden o, dinin temel ilkelerine vurgu yapmış, olgudan hareket eden bir metot benimsemiş ve bunlar üzerine sistematik aklı koymuştur.¹⁰⁰

Ebû Hanîfe, İslâm dininin, insan hak ve hürriyetlerine son derece saygılı, ilme ve tefeküre değer veren bir denge dini olduğunu; son din olduğu için de medeniyet ve ilim ilerledikçe genişleyebilecek, zamanın icaplarına ve yeniliklerine ayak uydurabilecek bir yapıya sahip bulunduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir.

Ayrıca o, akıl ile nakli birleştirmiş, ifrat ile tefrit arası bir yol tutmuş, bu suretle zamanına kadar gelen akideleri telif etmiş olduğu için, onun yolunu tutanlar, ondan sonra şiddetini arttıran cereyanlara, bilhassa İslâm dışı unsurların karışmış olduğu fikirlere karşı sünnet ehlinin yolunu savunmuş ve onu bugüne kadar devam edecek olan bir sistem hâline sokmuştur.¹⁰¹

Öte yandan Ebû Hanîfe, 'Ehl-i kible tekfir edilemez' ve 'Allah dilerse günahkârı affeder dediği için, irca dalâletine nispet'¹⁰² eder demektedir. Hatta onunla başlayan ve devam eden geleneğe göre, 'Peygamber'den geldiği yakinen bilinen her şeye iman şarttır. Vahye müstenit olan haber esas, akıl tâbi'dir. Müteşâbih âyetlerin mânâsında tevakkuf edilir, tevile gidilmez. Ehl-i kible tenzili inkâr etmedikçe tekfir olunamaz'.¹⁰³

Bu hususlar da göstermektedir ki Ebû Hanîfe'nin, kendi döneminde yapmış olduğu tespitlerin büyük çoğunluğu, günümüz için de geçerliliğini korumaktadır. O, İslâm dairesinde olmanın sınır ve şartlarını belirlemede, o dönem âlimleri içinde en esnek davrananlardan birisidir. Bu nedenle Mürcie'den olmakla bile itham edilmiştir. Günümüzde de toplumsal şartlar göz önünde bulundurularak hem dinde hem de kültürler arasında birlikte yaşamın sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için radikal tavrılara kaçmadan, Müslüman olmanın çerçevesini en esnek ve müsamahakâr biçimde çizmede, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin görüşleri ve düşünceleri daha fazla önem arz etmektedir.¹⁰⁴

Ebû Hanîfe, 'zaman ilerleyip muhit genişleyince, hayat şartları milletlerin ve kültürlerin kaynaşmasını ve fikir ayrılıklarının'¹⁰⁵ artması nedeniyle, dinî ve sosyal birçok konuda daha ılımlı ve müsamahakâr bir yaklaşım ortaya koymuştur. Sosyal konulardaki müsamahakârlığını 'kültürel çoğulculuk', İslâm dini içerisindeki mutedil yaklaşımını ise 'dinde çoğulculuk' olarak telakki etmek mümkün gözükmektedir. İslâm dininin temel dinamiklerine bağlı kalarak öteki inançlara ya da dinlere makul, ılımlı ve müsamahakâr tutumunu ise 'dinî mutluluk' şeklinde tanımlamak uygun olsa gerekir diye düşünmekteyiz.

Bu itibarla Ebû Hanîfe, dinî, itikadî, diğer görüş ve düşünceleriyle günümüz birçok problemi için bir çıkış ve çözüm yolu olarak da görülmektedir. Söz gelişi, Ladiç¹⁰⁶ şu düşünceleri ileri sürmektedir: Bizim için tek çıkış yolu Hanefilik temelinde bir İslâmî anlayıştır. Bosna'da Hanefî mezhebi bir krizedir. Hanefî mezhebimiz Osmanlı'dan geliyordu. Komünizm ve savaşla birlikte Osmanlı'dan emanet aldığımız dinî yapı biraz değiştirildi. Savaş sonrasında da, Şîa ve Vahhâbilik ülke topraklarında yer edinmeye başladı. Artık yine Osmanlı dönemindeki gibi Hanefî mezhebi temelinde bir İslâmî anlayışı bu topraklarda hâkim



kılmamız gerekiyor. Ancak asıl mücadelemiz İslâmî yorumlardan ziyade modernizme karşıdır. Bizler modernizme bir şekilde karşı koymak durumundayız. Bunun ilacı da, Hanefî mezhebinde yer alıyor. Ladiç, bu düşüncelerine şöyle açıklık getirmektedir: ‘Ehl-i Sünnet’in diğer kolları veya diğer mezheplerle mücadele edelim.’ demiyorum, ‘Modernizmle mücadelemizi Hanefî mezhebiyle yapalım’ diyorum. Bunu da ‘AB’de yeni Hanefizm’ başlığıyla sembolleştiriyorum. Müslüman ilim adamlarının, Ebû Hanîfe’yi tekrar keşfetmeleri gerekir. Onun daha fazla tanınması, tanıtılması ve günümüze aktarılması gerekiyor. Bu sayede AB’de İslâm’ın daha etkin olması beraberinde gelecektir. Ebû Hanîfe’nin Müslüman olmayanlara bakışı da son derece önemlidir. Benim düşünceme göre Hanefî mezhebi, hem bu topraklarda yaşayan hem de dünyadaki Müslüman veya Müslüman olmayanların bütün sorunlarına cevap verebilecek niteliktedir.¹⁰⁷

Bir anlamda Ladiç, Avrupa Birliğine giriş konusunda Ebû Hanîfe’den vize getirmektedir. Ladiç, Ebû Hanîfe’nin sözleri ile Maastrich kriterleri arasındaki yakaladığı benzerlikleri şöyle izah etmektedir: Maastrich kriterlerine göre, insanlar hiçbir ayrıma tâbi olmadan eşittirler. Keza Ebû Hanîfe, inanç ayrımı gözetmeden insanların birbirleriyle eşit olduğunu söylemiştir. H. Alî de bu gerçeği, ‘insanlıkta kardeşlik’ prensibiyle açıklamıştır. Ebû Hanîfe’ye göre, bütün beşeriyet Allah’ın arzındaki halifesidir. Halifetullah olmak sadece Müslümanlara mahsus değildir. İnsanlar keza, mera, su, ateş ve madenler gibi umumiyette

ortaktır. Güneşten yararlanma ortaklığı gibi. Dinde ikrah yoktur ve herkesin hürriyeti masumdur. Ve özel kimliğini muhafaza etmeye hakkı vardır. Ve Ebû Hanîfe ehl-i kitabı Hz. İbrâhîm geleneği içinde değerlendirmiştir. Hatta bazıları tanıdığı haklardan dolayı onu, zimmîleri Müslümanlardan üstün tutmakla suçlamıştır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin görüşleri ile Maastrich kriterleri aynıdır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe fıkhı ve ekolünün oluşturduğu ve mayaladığı Osmanlı kültürü, Avrupa ve dünyada yeni bir açılıma önyak olabilir.¹⁰⁸

Bu bağlamda, Ebû Hanîfe’nin günümüz açısından, fakat o günün şartları içerisinde değerlendirildiğinde, İslâm dünyasında da kabul gören ve özellikle Mu’tezile’ye atfedilen ‘akılcı’, ‘hürriyetçi’, ‘liberal’ olmakla nitelenebilecek görüş ve eylemleri, çok daha önceleri onun sergilediği söylenebilir. Onun düşüncesini ve yolunu izleyenler, genel anlamda Ehl-i Sünnet, aynı tutumu devam ettirmiştir. İslâm düşüncesi içerisinde bu vasfı hak edenler, ilk devirde var idiyse –ki çağına göre vardır- bunu hak eden, öncelikle Mu’tezile değil, Ebû Hanîfe ve yolunu izleyenlerin oluşturduğu düşünce ve dünya görüşüdür.¹⁰⁹

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Ebû Hanîfe ve onun ileri sürmüş olduğu ‘makul’, ‘özgür’ ve ‘mutedil’ fikir ve düşünceler, çağdaş dünyada meselelerin çözümünde ve çözümlere dayanak bulmada hâlâ önemini korumaktadır.

Dipnotlar

1. Mevlüt Uyanık, ‘İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe’nin Siyasi Duruşu –Sivil İtaatsizlik Kavramı Bağlamında Bir Okuma-’, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 121.
2. Tahsin Görgün, ‘Ebû Hanîfe’nin Fıkıh Tanımı’, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 148.
3. Ebû Hanîfe’nin hadis anlayışı ve değerlendirmeler için bkz. İsmail Hakkı Ünal, ‘Ebû Hanîfe’nin Hadis-Sünnet Anlayışı’, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 275-284; İsmail Hakkı Ünal, ‘Ebû Hanîfe ve Hadis’, İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 75-81; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, DİB Yay., Ank. 2001; Atâullah Şahyar, ‘Muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştirileri’, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 293-299; Mustafa Ertürk, ‘Muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştirilerinin Değeri Meselesi’, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 305-314; Zekeriya Güler, ‘İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili’, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 325-333.
4. Yusuf Şevki Yavuz, ‘Ebû Hanîfe’, TDVİA, C. 10, İst. 1994, s. 141.
5. Mehmet Bayrakdar, ‘Ebû Hanîfe Üzerine Bir Sohbet, Halil Altuntaş, Seyfettin Erşahin, Mehmet Bayrakdar, M.Emin Özafşar, Şamil Dağcı, İ.Hakkı Ünal’, İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 309.



6. Yusuf Ziya Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Maturidî, Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân, Kültür Bak. Yay., Ank. 2001, s. 53, 54.
7. Ebû Hanîfe'nin hayatı, eserleri ve ilmi anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, Ter. Osman Keskiöglü, Can Kitapevi, Konya 1981; Yunus Vehbi Yavuz 'Ebû Hanîfe'yi Tanımak', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 1-18; Yunus Vehbi Yavuz, 'Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras', İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 57-93; Mustafa Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', TDVİA, İsam, İst. 1994, C. 10, s. 131vd.; Doğan, Mürcie ve Ebû Hanîfe, s. 72 vd; Önder Nar, İmam Ebû Hanîfe ve İman-Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996, s. 18 vd.
8. Ebû Hanîfe küçük yaşta babası Sabit'i kaybetmiştir. Babasının vefatından sonra annesinin Câfer-i Sadık ile evlendiği ve onun ilk tahsilini Cafer-i Sadık'tan aldığı ileri sürülmektedir. Ayrıca onun kıraat ve hıfzını kıraat imamlarından İmam Âsım'da tamamladığı belirtilmektedir. Aliyyül-Kârî, İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi, terc. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 5, 6.
9. Ebû Hanîfe'nin dedesi Zuta (bazı rivayetlere göre Zavta) ticaretle uğraşmakta ve Hulefâ-i Raşidin'den Hz. Ali kendisini tanımaktaydı. Hz. Ali'ye o kadar yakındı ki, kendisine zaman zaman hediyeler verir ve misafir ederdi. Hatta dedesinin Nevruz Bayramında muhallebi hediye ettiği Hz. Ali'nin dedesine, evladına hayır duada bulunduğu rivayet edilmektedir. Ebu'l-A'lâ Mevdudî, 'Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf', çev. Yusuf Ziya Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi, C. II, İnsan Yay. İst. 1990, içinde, s. 301; Zehra, Ebû Hanîfe, s. 21.
10. Ebû Hanîfe'nin yetiştiği şehir olan Kufe hakkında daha geniş bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, 'Ebû Hanîfe'nin Yetiştigi Şehir: Kûfe', İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 35-45. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü Kûfe ile bölgenin ikinci büyük şehri olan Basra, öteden beri diğer milletlerle eski medeniyetlerin irtibat kavşağında yer almış şehirlerdir. Anılan özelliğine bağlı olarak bu şehirler, yeni Müslüman olanlara İslam'ın ve Arapçanın öğretildiği ve siyasi faaliyetlerin yoğun olarak yaşandığı önemli yerleşim birimleri olmuşlardır. Aynı zamanda buralar, birçok fakih, dilci, edip, şair ve filozofun da bulunduğu birer ilim merkezleridir. Mustafa Ünver, 'Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 51.
11. Ebû Hanîfe tabakat ve menâkıb kitaplarında övme ve yerme hususunda ifrat ve tefrite varacak tarzda birbirinden oldukça farklı değerlendirmelere maruz kalmıştır. O, taraftarlarına göre Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan bir kişi, muhaliflerine göre ise tekfir edilmesi gereken zararlı bir bid'atçı olarak gösterilmektedir. Bu da söz konusu kaynaklardaki bilgilerin çok ihtiyatla karşılanmasını zaruri kılmaktadır. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 139.
12. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, s. 46.
13. Türklerin hâkimiyeti altında olan yerlerde, Hanefilik millî bir mezhep hâline gelmişti. Dolayısıyla Mâturidî'nin içinde doğup büyüdüğü kültürel çevrede en etkili olan ekoller, Mürcie ve Hanefilik idi. Sönmez Kutlu, İmam Mâturidî ve Maturidilik, Tarihî Arka Planı, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi, Kitâbiyât, Ank. 2003, s. 18. Ayrıca Hanefî mezhebinin ya da Hanefiliğin oluşumu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fazlı Arabacı, 'Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler', İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 347-355.
14. Bkz. Hatta Ebû Hanîfe'yi İmâm-ı Â'zam yapan, öğrencileri ve etrafındaki ilim halkasıdır. Onu seçkin kılan bu ortam, serbest müzakere, tartışma, düşünce ortamıdır. Ferhat Koca, 'Ebû Hanîfe ile İmâmeyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları', İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. (Oturum başkanı İsmail Hakkı Ünal'ın vurgusu) 204.
15. Ebû Hanîfe'nin hukuk anlayışı hususunda daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Nuri Güler, 'Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri –Çözümsel Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması-', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 91-130.
16. Mustafa Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 20.
17. Moğol istilası esnasında 618 (1221) Nişabur'da şehit olan Attâr, meşhur tabakât kitabı Tezkiretü'l-evliyâ'da imamımız için İmâm-ı Cihan, Şafîî için İmâm-ı A'zam ifadesini kullanmıştır. Mustafa Kara, 'Tasavvuf



- Kültüründe İmam-ı A'zam'ın Yeri', İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 16.
18. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', s. 131.
 19. Mustafa Ünver, 'Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 51.
 20. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', s. 132.
 21. Ahmet Ağırakça, Said Kızılırmak, 'Ebû Hanîfe', İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İst. 1999, s. 164.
 22. İbrahim Emiroğlu, 'İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri Üzerine', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 216. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında insan hürriyeti ve onuruna verdiği önem hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, 'Ebû Hanîfe'nin İctihadlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek –Sefihin Hacir Edilmemesi-', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 247-253.
 23. Ebû Hanîfe, fikhî; 'kişinin leh ve aleyhinde olanları bilmesidir' şeklinde tanımlamakla, ona oldukça geniş bir anlam yüklemiştir. İnanç, ibadet, ahlak, muamelat ve ahkâmla ilgili diğer hükümlerin tamamı, böyle bir tanım içerisine girmektedir. Ebû Hanîfe, fıkha yüklediği bu anlam dolayısıyla, hem itikadi hem de fikhî konularla ilgilenmiştir. Sönmez Kutlu, 'Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî', İmam Mâtürîdî ve Maturidilik, haz. Sönmez Kutlu, içinde, s. 21. Ayrıca bkz. Ali Bardakoğlu, 'Ebû Hanîfe', TDVİA X, İsam, İstanbul 1994, s. 143 vd.
 24. Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin, itikadî ve fikhî görüşlerinin felsefî ve teolojik temellerinin tartışıldığı 'Dâru'l-Cuzcâniye' adıyla bilinen önemli bir eğitim merkezi bulunduğu, Mâtürîdî'nin de burada eğitim gördüğü ifade edilmektedir. Kutlu, 'Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî', s. 18, 19.
 25. Yavuz 'Ebû Hanîfe'yi Tanımak', s. 5.
 26. Ramazan Altıntaş, 'Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 185.
 27. Ebû Hanîfe'nin Emevî ve Abbasî idarelerinin reel siyasetleri karşısındaki düşünce ve eylemlerini belirleyen temel etken, herhalde, yönetimin meşrûiyet sorunu ile birlikte onun bağlı olduğu gelenek ve ehli beyte olan bağlılığı olsa gerektir. Nitekim o dönemlerdeki büyük fakihlerin çoğu ehli beyt taraftarı idi. Ahmet Yaman, 'Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset', İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 35, 36.
 28. Watt'a göre, bu konulardaki en büyük güçlüklerden birisi, 'Hanefilik fikhî mezhebinin, adını kendisinden aldığı Ebû Hanîfe'ye, bazen bir mürciî denmesidir. Sünnî fikh mezheplerinden, daha sonraki devrin muhtelif müellifleri, onun bir Mürciî olduğunu inkâr ederler. eş-Şehrîstânî, ona bir Sünnet Mürciesi denebileceğini kabul eder; fakat onun güçlükleri, Mürcie'yi halen şu dört gruba ayırmış olması vakıyasıyla ortaya konmuş durumdadır: Haricilerin Mürcie'si, Kaderiyye Mürcie'si, Cebriyye Mürcie'si ve Saf (Halis) Mürcie'. W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 148.
 29. Kimi yorumculara göre Ebû Hanîfe, 'Mürcie mezhebinin tartışmasız manevi lideri olarak tanınmakta ve bu yüzden de akımın faaliyet gösterdiği Emeviler döneminde Kûfe; Abbasiler'in ilk yıllarında Horasan'da Belh; Tahiriler döneminde Nişabur, Rey ve Herat; Samaniler döneminde ise Meverâünnehir gibi merkezlerde Mürcie denildiğinde Ebû Hanîfe ve yanlıları olarak bilinen re'y taraftarları akla gelmekteydi. Ünver, 'Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler', s. 61.
 30. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, s. 46, 47. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği hakkındaki tartışmalar için bkz. İbrahim Hakkı İnal, 'Hanefî Literatüründe Ebû Hanîfe'nin Mürciîliği Problemi', İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 225-231.
 31. Cabiri'ye göre Malatî'nin belirttiği üzere Mürcie'nin bir bölümü -muhtemelen Ehli Sünnet Mürciesi kastedilmektedir- şu anlayışa sahiptir: 'Gerçek biçimde kelime-i şahadet getiren (lâ ilâhe illallah), ne yaparsa yapsın cennete girer. Şirkle birlikte iyilik yarar sağlamadığı gibi, tevhitte birlikte kötülük de zarar vermez. Büyük kötülükler yapsa, farzları terk etse ve büyük günahlar işlese bile asla cehenneme girmeyeceğini savunurlar'. Muhammed Âbid Câbirî, İslâm'da Siyasal Akıl, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İst. 1997, s. 621, 622.
 32. Doğan, Mürcie ve Ebû Hanîfe, s. 20.
 33. A'râf/111.



34. Tevbe/106.
35. Doğan, Mürcie ve Ebû Hanîfe, s. 21.
36. Ebû Hanîfe'nin mürciî olup olmadığı ciddi tartışmalara konu olmuştur. Hatta bir iddiaya göre, 'Kûfe, hicrî I. asrın son çeyreğinden itibaren Mürcie'nin en etkili merkezlerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Mürcie'nin itikadî ve fikhî görüşleri, Hammâd b. Ebî Süleymân'ın (120/737) başını çektiği ve daha sonra Ebû Hanîfe etrafında odaklanan bir grup tarafından burada sistemleştirildi. Hammâd b. Ebî Süleymân'dan sonra Kufe Mürciesi'nin fikhî ve itikadî konulardaki önderi olan Ebû Hanîfe, kendisine nispet edilen eserlerde de görüldüğü gibi, Mürciî fikirleri sistemli bir şekilde ele alarak izah etmeye çalıştı. Onun görüşlerini bir araya toplamak için taraftarlarının kaleme aldıkları eserlerle Mürcie büyük bir güç kazandı. Ebû Hanîfe ve taraftarları itikadî ve özellikle fikhî konularda reyin kullanımı üzerinde ısrar etmeleri ve – mensuplarının tümü bu konuda aynı kararlılığı göstermemişlerse de- pek çok meseleyi bu yöntemle çözmeye çalışmaları sebebiyle, kendilerine, muhalifleri tarafından Rey taraftarları, Kufe Mürciesi veya Fukaha Mürciesi gibi isimler verildi. ... Bu yüzden Ebû Hanîfe sürekli Mürcie'nin bir mensubu ve önderi olarak görülmüş ve reyyle hükmettiği ve ircâ' fikrini benimsediği için tenkit edilmiştir'. Kutlu, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 39; Sönmez Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 86, 89. İzmirli İsmail Hakkı ise, Hasan b. Muhammed'e, Hammâd b. Süleymân'a, Ebû Hanîfe ve ashabına Fukaha Mürciesi veya Ehl-i Sünnet Mürciesi kavramını kullanırken, bunların dışındakilere ise, Ehl-i Kelam Mürciesi veya Ehl-i Dalal Mürciesi kavramını kullanır. İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlmî Kelam, Haz. Sabri Hizmetli, Ank. 1981, s. 85, 86.
37. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 142. Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-Müte'allim, (İmam-ı 'Âzam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, İst. 1981, s. 24. Bu konuda 'Ebû Hanîfe'ye İrcâ'yı nerden aldın diye sorulduğu zaman, 'Meleklerin fiilinden' demiştir. Çünkü Meleklerle 'Eğer hakikaten sadıksanız, bunların isimlerini bana haber veriniz' (Bakara/31) buyurulduğunda onlar, bu işi Allah'a havale ettiler. Kebire sahipleri hakkında da durum böyledir. Çünkü onların bir takım iyi amelleri de vardır. Şâyet bu iyi ameller, şirkin dışındaki şeyleri de alıp götürseydi, Cehennemde ebedi kalması muhtemel olmazdı. Lâkin işi Allah'a havale edilir, Allah dilerse affeder. Kişinin Allah'ın affına ve ihsanına şiddetle ihtiyacı olurken Allah'ın onu mahrum etmemesi umulur. Zira Allah 'Muhakkak ki iyi ameller seyyieleri siler, süpürür' (Hûd/114) buyurur. Başka bir yerde 'Büyük Günahlardan sakınırsanız, diğer kabahatlerinizi örteriz' (Nisa/31) denilmektedir'. Doğan, Mürcie ve Ebû Hanîfe, s. 21, 22.
38. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 142, 143. Ebû Hanîfe, Mürcie ile arasındaki farkı şu şekilde dile getirmektedir: 'Biz, ne günahların mümin bir kimseye zararsız olduğunu, ne onun cehennemde gireceğini ve ne de, bir kimse fasık olsa da, bu dünyadan mümin bir kimse olarak göçtükten sonra, onun tamamen cehennemde kalacağını söylüyoruz. Biz Mürcie'nin kabul ettiği gibi, iyi amellerimizin kabul edildiğini ve günahlarımızın affedildiğini de söylemiyoruz. Fakat biz, tüm şartlarını yerine getirerek ve tüm hatalarından arındırarak, hayatının herhangi bir bölümünde küfür, şirk veya kötü fiillerde bulunmadan iyilik yapan bir kimsenin iyiliğinin Allah tarafından unutulmayacağını söylüyoruz. Allah (şirk ve küfür hariç) kötü bir amelde bulunan ve tövbe etmeksizin ölen bir kimseyi cehennemde cezalandırabilir ya da tamamen affedebilir'. A.K.M.Eyup Ali, 'Tahaviyye', çev. Ahmet Demirhan, İslam Düşünce Tarihi, C.I, (Ed.) M.M. Şerif, İnsan Yay. İst. 1990, içinde, s. 283.
39. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', s. 133. Bununla birlikte Ebu Yûsuf'tan nakledildiğine göre onun hakkında halk şöyle diyordu: Ebû Hanîfe'yi Allah; fıkıh, ilim, amel, cömertlik, el açıklığı ve yaşadığı Kur'an ahlakıyla bezemiştir. Faruk Beşer, 'Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı', İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 228.
40. Ebû Hanîfe'nin bazı tefsir problemlerine ilişkin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Keskin, 'Ebû Hanîfe'nin Beş Risalesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 221-239.
41. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', s. 135.
42. İstihsan yöntemini kullanmadaki amaç, kolaylığı, genişliği, toleransı alma, rahatı araştırmadır. Yani istihsan kolaylık için zorluğu terk etmekten ibarettir ve müçtehidin takdir hakkını kullanarak en güzel olanı seçmesidir. Ali Bardakoğlu, 'İstihsan' maddesi, TDVİA, XXIII, s. 339-347. Ebû Hanîfe, istihsan terimini teknik anlamda ilk defa kullanıp geliştiren kişidir. Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışı için bkz. Ali Bakkal, 'Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı', İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. (s. 304) 273-311.



43. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', s. 135, 136.
44. Ebû Hanîfe, istihsan terimini teknik anlamda ilk defa kullanıp geliştiren kişidir. Ebû Hanîfe'nin istihsan anlayışı için bkz. Bakkal, 'Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı', s. 304.
45. İbrahim Hakkı Aydın, 'İstihsan Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 169. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşleri sistematize edildiğinde, onun, norm gruplar arasında, günümüz sosyal bilimcilerinin yaptıklarına benzer bir ayrımı dikkate aldığı görülmektedir. Ona göre, norm gruplar arasındaki bu ayrım, nasslardan hüküm çıkarma konusunda doğrudan etkilidir. Bu anlayış, Ebû Hanîfe'nin içtihat sistematüğinde, özellikle borç münasebetlerinin tanzimiyle ilgili ayet ve hadislerdeki yasakların, yasaklanan şey hakkındaki etkisi konusunda, daha bariz şekilde ortaya çıkmaktadır. Beşir Gözübenli, 'Ebû Hanîfe'nin İctihad Sistematüğinde Norm Grupları', İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 258.
46. Tevhit Ayengin, 'Ebû Hanîfe'nin Hukukî İrâde Anlayışı', İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 207.
47. Ebu Zehra'ya göre Irak toprağı her zaman hevâ ve hevesine uyan acaib inanç sahipleri; türlü mezhep erbabı yetiştirir. Bu iklimin insanları her şeyi incelemek isteyen görüş sahibi olurlar. İnançların ve düşüncelerin aslına araştırırlar. Mezheplere karşı gelirler. Kısralar zamanında Mani, Disan, Mazdek vs. hep buradan çıktı. Hâlbuki Hicaz'ın toprağı böyle bir toprak değildir. Hicaz halkının zihinleri de onların zihinlerine benzemez. Bundan da anlaşılıyor ki, Irak hem eskiden hem de İslamiyet devrinde akideler ve inançlar hakkında muhtelif re'ylerin ve görüşlerin kaynağı bir yer olmuştur. Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, s. 106.
48. 'Hanefilik ve Maturidilik, Türk dünyası açısından, etle kemik gibidir. Her Maturidi, Hanefidir ve Selçuklularla Osmanlı döneminde Türk denilince Maturidi ve Hanefi olarak anlaşılıyordu. Bugün de durum hemen hemen aynıdır'. Kutlu, 'Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî', s. 53.
49. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', s. 136.
50. Ebû Hanîfe'nin döneminde siyaset-hukuk ilişkisi hakkında bkz. Ahmet Yaman, 'Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 273-281.
51. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', s. 137.
52. Farklı inanç ve düşünceler karşısında oldukça müsamahakâr ve hoşgörülü olan Ebû Hanîfe cevaplarında pek mülayim değildi. Tatlı sözlerle oyalamak istemiyordu. Hileye başvuruyordu. Neticesinin ne olacağına hiç aldırış etmeden hakkı cesaretle söylüyordu. Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, s. 62.
53. Uzunpostalcı, 'Ebû Hanîfe', TDV, s. 134.
54. Ağırakça, Kızılırmak, 'Ebû Hanîfe', s. 165.
55. Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, 'Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 63-73.
56. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 138.
57. Genelde reycilerin, özelde Ebû Hanîfe'nin, bağımsız rey, akli istidlal ve kişisel yorumu bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandıkları dile getirilmektedir. Onun, reyciliğı yüzünden gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde, özellikle ehl-i hadis olarak nitelenen zümrenin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. H. Yunus Apaydın, 'Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 144, 145. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin reyciliğı hakkında geniş bilgi için bkz. Sahip Beroje, 'İslam Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı (Ya da Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı)', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 149-163.
58. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 138.
59. Ebû Hanîfe, 'Sahabenin kavlından dilediğimi alır dilediğimi de bırakırım' demek suretiyle, selef uyma konusunda seçici ve eleştirel bir bakış açısının öncülüğünü yapmıştır. Tabiin hakkında ise 'onlarla yarışırım', 'Onlar gibi ben de içtihat hakkına sahibim' diyerek bu nesle bağlı kalmayı kabul etmemiştir. 'Rasulullah'tan gelen hadisi alır kabul ederiz' demişse de, İbn Haldun'a göre o, rivayeti çok az olan biridir. Çünkü rivayet şartlarını oldukça sıkı tutmuştur. Sağlam olduklarında şüphe olmayan hadisleri bile, dinde sabit olan genel ilke ve kurallara, Kur'an nasslarına ve akli delillere aykırı olduğu takdirde kabul etmemiştir. Mehmet Zeki İşcan, 'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan- Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine



- Bazı Mülâhazalar), Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet, (Ed.) Mahmut Kaya ve Diğerleri, Ensar Neşriyat, İst. 2006, içinde, s. 81; Ayrıca bkz. İbn Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1986, c. II, s. 480, 481; Yunus Vehbi Yavuz, Hanefî Mezhebinde İçtihat Felsefesi, İst. 1990, s. 141.
60. Ebû Hanîfe'nin siyasi terceme-i hali için bkz. Hacı Şerif Ahmet Reşid Paşa, 'Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı (Hazret-i İmam-ı Azam'ın Siyasi Terceme-i Hali)', sad. Mevlüt Uyanık, İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 259-272.
 61. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 138.
 62. Ebû Hanîfe'ye göre bir hadisin Hz. Peygamber'e kadar götürülmesi mümkün ise de, bunun sadece belli bir zaman kesiti için geçerli olduğu, diğer zaman dilimlerini bağlama gibi bir fonksiyona sahip olmadığı düşünülmelidir. Muhammed İkbâl'in de işaret ettiği gibi, Ebû Hanîfe'nin bazı hadisleri kabul etmemesinin asıl manasının, bunların tarihiliğine inanması olduğu söylenebilir. Muhammed İkbâl, İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. N. Ahmed Asrar, Bir Yay. İst. 1984, s. 231, 232; İşcan, 'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)', s. 82.
 63. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 139; Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-Müte'allim, s. 26, 27.
 64. Mehmet Zeki İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 20 (Yaz 2004), s. 62.
 65. Bu hususta geniş bilgi için bkz. İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 63.
 66. Hakka/45, 47.
 67. İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 63.
 68. Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali'ye ve evladına karşı bir temayülû vardır. İdareyi zorla ele geçirenlere direnen Ehl-i beyt mensuplarına destek verdiği bilinmektedir. Ona göre Hz. Ebu Bekir ve Ömer'den sonra ashâbın en faziletlisi Hz. Ali'dir. O, muhalifleriyle olan anlaşmazlıklarında haklıdır. Hilafete, Ebû Hanîfe'ye göre, idareyi zorla ellerine geçiren Emevî ve Abbâsîler'in değil, ümmetin işlerini düzeltmek isteyen Ali evladı daha layıktır. Fakat bazı Şîî yazarların iddia ettiği gibi, Ebû Hanîfe'nin, Şîa'nın imamet anlayışını benimsediğini ileri sürmek mümkün değildir. Zira o, imameti nassla Ehl-i beyt'e verilmiş bir hak olarak görmeyip, sadece döneminde imamete Ehl-i beyt'e mensup olanların daha lâıyk olduğunu kabul etmiştir. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 141.
 69. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 139.
 70. Ebû Hanîfe 'Biz Hz. Peygamberin ashâbının hepsini, sadece, hayırla anarız' diyerek sahabe hakkındaki düşüncesini net ve özlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, (İmam-ı 'Azam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, İst. 1981, s.69.
 71. Yavuz, 'Ebû Hanîfe', s. 141, 142. Söz gelişi Mâtürîdî, gerek fıkhîta gerekse itikadi konularda Ebû Hanîfe'yi tartışmasız bir imam olarak kabul etmekle kalmamış, onun görüşlerinden anlaşılması zor olanları açıklamış, daha yeni delillerle güçlendirmiş ve bu zemin üzerinde akılcı-hadarî bir din ve dünya görüşü oluşturmayı başarmıştır. Kutlu, 'Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî', s. 22.
 72. Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-Müte'allim, s. 21, 24; İşcan, 'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)', -söz konusu tebliğin müzakerecisi Mustafa Öz'e ait ifadeler-, s. 99.
 73. İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 68.
 74. Emiroğlu, 'İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri Üzerine', s. 215.
 75. Mevcut kaynaklara göre Ebû Hanîfe'yi tenkit edenlerin başında Buhârî gelmektedir. El-Câmius's-Sahih'in bâb başlıklarında 'kale ba'zu'n-nâs' ifadesini kullanıp adını zikretmeden Ebû Hanîfe'yi tenkit etmiştir. Yusuf Şevki Yavuz, 'Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri', İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 153, (Buhârî, İman, 36); Öte yandan söz gelişi 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 (menâkıp) 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. Saffet Köse, 'Hile-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar', İmâm-ı A'zam



- Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 48, 49. İbn Rüşd de, Ebû Hanîfe'nin çeşitli hukuk meselelerine dair görüşlerini, delillerdeki tutarlılık/tutarsızlık, ilkece tutarlılık/tutarsızlık, usûle uygunluk/aykırılık ve yorumda tutarlılık/tutarsızlık açılarından inceleyerek bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Değerlendirmelerin bir kısmı onaylayıcı/destekleyici, bir kısmı da eleştirici/olumsuzlayıcı niteliktedir. Vecdi Akyüz, 'İbn Rüşd'ün Ebû Hanîfe İle İlgili Değerlendirmeleri', İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 102.
76. Ancak belirtmek gerekir ki Ebû Hanîfe'nin akılcılığı, felsefî anlamda bir rasyonalizme ve dolayısıyla kapalı dogmatik bir sisteme imkân vermez. Onun entelektüel tavrı yanında, ahlakî 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 ahlakî ve pratik hayatın düzenleyici prensine hizmet eden bir 'amentü'ye merkezi yer verir. Hayati Hökelikli, 'İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişilik Yapısı', İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), I. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 106, 107; Şükrü Özen, 'Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının İtikadî Temelleri', İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), II. Cilt, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 117, 118.
77. Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olup olmadığı tartışmaları mezhep içinde farklı itikadî eğilimlere sahip alimlerin bulunmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar İslam dünyasının önemli bir şahsiyetini yanlarında göstererek manevî bir güç elde etmek isteyen Mu'tezilî çevrelerin böyle bir iddiayı ortaya atmış olmaları düşünülebilse de doğrudan fıkhi ve fıkıh usûlünü ilgilendiren tartışmalar dolayısıyla bilhassa Horasan ve Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin sarîh ifadeleri tartışmanın mezhep içi bir hüviyete sahip olduğunu 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. Özen, 'Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının İtikadî Temelleri', s. 116.
78. Nar, İmâm Ebû Hanîfe ve İman-Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s. 36.
79. Hökelikli, 'İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişilik Yapısı', s. 104.
80. İşcan, 'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan- Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)', s. 65.
81. Mehmet Bayrakdar, 'Ebû Hanîfe ve Önemi', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. Giriş/Editör. Bayrakdar'a göre Ebû Hanîfe, bizler için bir kaç açıdan önemlidir: 1.Ebû Hanîfe'nin öncelikli önemi, Sünnî İslam dünyasının kelâm ve fıkıh gibi temel iki dinî ilmin ilk kurucusu olmasıdır. 2.İslam'ı anlamada nassın yanında akla ve zihniyete önem vererek, akli da dinin kaynaklarından saymasıdır. Özellikle kelâm ve fıkıh ilimlerin yönetsel prensiplerini akılcılık olarak ilk defa vaz etmesidir. 3.Yetiştiği ortam, hadarî (şehirsel) kültür ortamı olduğu için, kelâm ve fıkıh, genel olarak düşüncesine, bu ortamın özelliklerini yansıttığı gibi, meselelerin çözümünde bu ortama uygunluğunu esas almıştır. 4.Gerek kelâmî ve gerekse fikhî düşüncesi, özellikle İmameyn, Ebû Yûsuf ve Ebu Muhammed ile mezhep halinde sistemleşmesiyle Orta Asya'dan Balkanlara, Orta Doğu'dan Hind Altı kıtasına çok geniş bir etnik coğrafyaya yayılmış durumdadır. Türklerin, Türk kültürü ve tarihi etkisinde kalmış Balkan Müslüman milletlerinin, Hindlilerin ve daha birçok ırkî unsurların din anlayışı olan Hanefîlik, İslam dünyasının kemiyet ve keyfiyet bakımından bugün en büyük canlı mezhebidir.
82. Ebû Hanîfe, Basralı Yusuf Semtî'ye Vasiyeti, s. 210.
83. Ebû Hanîfe, Basralı Yusuf Semtî'ye Vasiyeti, s. 210, 211.
84. Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam'ın Oğlu Hammad'a Öğüdü, s. 217.
85. Ebû Hanîfe, Basralı Yusuf Semtî'ye Vasiyeti, s. 211, 212.
86. Ebû Hanîfe, Basralı Yusuf Semtî'ye Vasiyeti, s. 212.
87. Ünal, İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, s. 102. (Ebû Yûsuf, el-Âsâr, s. 81'den; Şeybânî, el-Âsâr, s. 48'den naklen)
88. Ebû Hanîfe öldüğü zaman, onun ilim halkasının başına Züfer (ö.158/775), Züfer'den sonra Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve ondan sonra ise Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805) geçmiştir. Bu üç öğrenciden Hanefî mezhebinin oluşum ve gelişimine katkısı en çok olanlar ise, Ebû Yûsuf ile Muhammed'dir. Koca,



- 'Ebû Hanîfe ile İmâmeyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları', s. 184; M. Esad Kılıçer, İslam Fıkhiında Re'y Taraftarları, DİB Yay., Ank. 1975, s. 84, 85.
89. Şener, 'Ebû Hanîfe'de Makâsıd Düşüncesi Üzerine Bir Deneme', s. 170, 171; Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, s. 102. (Şeybânî, el-Âsâr, s. 48'den naklen).
90. Zimme, İslam hâkimiyetini tanımak şartı ile Müslüman toplumun, diğer semavî din mensuplarına konukseverlik ve koruma sağladığı, süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifade eder. Zimme'den yararlananlara zimmî, topluluklarına ise ehlü'z-zimme veyahutta sadece zimme denilir. Cl. Chan, 'Zimme', İslam Ansiklopedisi, XIII, MEB Basımevi, İstanbul 1986, s. 566.
91. Koca, 'Ebû Hanîfe ile İmâmeyn Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları', s. 192; Ebû Zeyd ed-Debûsî, Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, çev. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yay., Ank. 2002, s. 99.
92. Şener, 'Ebû Hanîfe'de Makâsıd Düşüncesi Üzerine Bir Deneme', s. 179; ed-Debûsî, Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, s. 99, 100.
93. Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam'ın Oğlu Hammad'a Öğüdü, s. 215.
94. Ebû Hanîfe'ye göre bütün diller 'beşeri' olduğu için bunlar arasında dinî bir üstünlük iddiası yersizdir. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin Farsça ibadete cevaz vermesini böyle açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe Farsça ibadete cevaz vermiştir, çünkü o, Kur'an'ın Allah kelâmı olmasına rağmen bütün dillerin beşeri olduğunu düşünmüştür. O, Kur'an'ın belli bir dile hasredildiğini söylemenin doğru olmadığını savunmuştur. Öyleyse, 'Allah'ın kelâmı olan Kur'an, lâfzen değil, mânâ açısından Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın eşsizliğini, i'cazını manada aramak gerekir. Namazda Kur'an okumak vaciptir, yani muciz kelâm, namazın şartlarından biridir. İ'caz Kur'an'ın mânâsında olduğuna göre herhangi bir dile Kur'an (mu'ciz kelâmı) okumakla namazın şartı yerine gelecektir. Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-Müte'allim, s. 21, 24; İşcan, 'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan- Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)', s. 94.
95. Ebû Hanîfe'nin ana dilde ibadet hakkındaki düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kaşif Hamdî Okur, 'Ebû Hanîfe ve Ana İbadet', İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, Sayı: 1-2, 2002, s. 83-90.
96. Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-Müte'allim, s. 21, 24; İşcan, 'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan- Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)', s. 93; İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 75.
97. İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 77, (Serahsî, el-Mebcut, I-II, 234, naklen).
98. Ebû Hanîfe, el-'Âlim ve'l-Müte'allim, s. 21, 24; İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 77.
99. İşcan, 'Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan- Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)', s. 90; İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 72.
100. İşcan, 'Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği', s. 59.
101. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, s. 123.
102. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, s. 126.
103. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, s. 159.
104. Bkz. Mert, 'Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışı', s. 211.
105. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, s. 127.
106. Bosna-Hersek milli şairi ve düşünce adamı ve Sarayevo İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemalettin Latiç, Bosna'nın Mehmed Âkif'i olarak kabul edilir. İlahiyatçı kimlikli bir tefsir profesörü olan Latiç halen 'Gazi Hüsrev Bey İslam Medresesi' ile 'Sancak İslam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Şairliği ve ilmî çalışmalarının yanında siyasî alanda da aktif olan Latiç, Bosna- Hersek devletinin kurucu Cumhurbaşkanı Aliya İzzetbegoviç'in cezaevi arkadaşı ve beraber kurdukları SDA (Demokratik Eylem Partisi)'nin ideologu olarak kabul edilir. Yeni Şafak Gazetesi, 16.05.2005.
107. Vakit Gazetesi, 21.11.2005.
108. Mustafa Özcan, 'Ebû Hanîfe ve Avrupa Birliği', Yeni Asya Gazetesi, 24.09.2003.
109. Bayraktar, 'Ebû Hanîfe ve Önemi', s. Giriş/Editör.



Hilmiye KETENCİ

1973 yılında Bursa'da doğdu. İlkokulu Bursa Minâreli Çavuş, Orta kısmı Mudanya İmam Hatip Lisesi, Liseyi Bursa Kız Lisesinde, Üniversite eğitimini Anadolu Üniversitesi Eczacılık Fakültesini bitirdi. Dinî eğitimini İlahiyatçı babası Mehmet Tok'da küçük yaşlarda hafızlık eğitimi ile başlayıp Arapça'yı ve dinî ilimleri tedrise başladı. Muhterem Şahver Çelikoğlu Hanımefendi'den Tefsir, Fıkıh, Akaid, Hadis, Hadis Usûlü, Tasavvuf ilimlerini tahsil etti. Hâlen özellikle Hadis ve Fıkıh ilminde kitap çalışmaları devam etmektedir. 2014 yılında "Delilleri ile İbâdet ilmihali-Kitâbü-tahâret-1" kitabı neşredildi. 2015 yılında "Delilleri ile İbâdet ilmihali-Kitâbüs-sâlat-2" kitabı neşredildi. Eskişehir Malhatun Dostluk Çevre ve Kültür Derneğinde faal çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk sahibi olup, serbest Eczacılık görevini Eskişehir'de sürdürmektedir.

İmâm-ı A'zam Hazretlerinin Günümüzde Algılanışı

Nâmütenâhî hamd, "Kün" emri ile âlemleri yoktan var eden, zât, sıfat ve ef'âlinde "Ehad", devamlılığında münferid ve mutlak vâcib olan Allâhu Azîmü's-Şân'adır. Salât ve selâm O'nun yüce Resûlü, hâtemü'l-enbiyâ Muhammed Mustafâ (s.a.v.) efendimize. O'nun necip âline, ashabına ve ümmetine olsun.

Ehl-i Sünnet'in îtikâdî görüşlerinin teşekkülünde, şüphe yok ki, ilk ciddî isim, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'tir. Aslında İmâm-ı A'zam, Ehl-i Sünnet'in büyük bir çoğunluğunun mensup olduğu, "Hanefî Mezhebi"nin kurucusu olmakla beraber, onun îtikâdî konulardaki görüşleri de çok mühim ve değerlidir.

Çok ince bir anlayışa sahip olan ve dinin rûhuna fevkalâde nüfûz etmiş olan Ebû Hanîfe'nin mezhebi¹, özellikle Türkler arasında yayılmıştır. Bugün Irak, Şam, Hindistan, Pakistan, Afganistan, Türkiye, Doğu ve Batı Türkistan, Kafkasya ve Balkanlar'da hâkim mezhep durumundadır. Yapılan istatistiklere göre, dünya Müslümanlarının %90'ı Hanefî mezhebine mensuptur.²

İmâm-ı A'zam, Kûfe'de doğmuştur. Arap olmadığı kesin olmakla beraber, Türk ya da İranlı olduğu hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Ancak Türklerin batıya kayışları ve İran dolaylarında



yerleşmeleri nazar-ı i'tibâra alınır, Türk olması muhtemeldir. Onun Tirmizli bir Türk kabilesine mensup olduğu da söylenmektedir.³

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin, selef akîdesine mensup olduğu kabul edilir.⁴ Ancak Ebû Hanîfe'nin gerek kelâm metodunu benimsemiş Mutezile ve diğer bid'at ehli ile muhtelif münazaraları, gerek fıkıhta takip ettiği metoda paralel olarak, akâiddeki istidlâllerinde akla ehemmiyet vermesi, ona selef metodu ile kelâm metodu arasında bir intikal devresinin mümessili vasfını kazandırmıştır.⁵

Usûl-i dîn mevzûunda nakle bağlı kalmakla beraber, akla da gereken önemi veren Ebû Hanîfe (r.a.)'nin bu sistemini, daha da gelişmiş olarak Ebû Mansûr el-Mâturîdî (r.a.)'de görmekteyiz.

Hanefî mezhebi, tutarlı düşünüş biçiminin naslarla yoğrulduğu, kişinin inanç-ibadet, ahlâk, zâhir-bâtın dengesinin gözetildiği, zamanın süzgecinden geçerek sistemleşip ekolleştiği ve buna paralel olarak da evrensellik vasfını kazandığını bir anlayıştır. Bu yönüyle tarih boyunca olduğu gibi, bugün de farklı kültür ve medeniyetlerin barışık biçimde yaşamasının teminatı olmuştur.

Yüce Kitabımız *Kur'ân-ı Kerîm* ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hadîs-i şerîfleri, bütün hayırları bir araya getirmiş ve bize bütün kötülükleri açıklamıştır. Rabbimiz bizden hayra ve hayır üzere olanlara uymamızı istediği gibi, şerre ve şer üzere olanlara uymaktan da nehyetmiştir. Yüce Allah, kendilerine vahiy indikten sonra, bu vahiy yolundan sapan toplulukların sapıklıklarını bize bildirdiği halde, insanlık içerisinde ferdi sapmaların yanı sıra, toplu sapmalar ortaya çıkmıştır. Ayrıca bölgesel sapmalar, bir de bütün insanlığı etkileyen evrensel sapmalar ortaya çıkmıştır.

İşte bugün İslam dünyasında da böyle sapıtmalar olmuşsa, düşünce ve eylemde ne kadar geri kaldığımızı, inanç dünyamızın ne kadar zayıfladığını göstermektedir. İnsanlarda inanç sistemi kaybolursa, zihinsel ve beyinsel donma, uyuşukluk olur. Dolayısıyla beyin ve akıl ile hareket edemez. Akıl îmân ile birleşirse ve müspet yolda ilerlerse çok büyük bir nimettir, yoksa zulmet olur.

Bütün bu sapmalar ve sapıklıklar, kişinin nefsi arzularına uymasının ve bilgisizliğinin bir sonucudur. İnsan da çoğu kez, bilgisizliğin ve nefsanî arzuların esiridir. Yüce Allah şöyle buyuruyor:

*"Doğrusu biz sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunduk da, onlar bunu yüklenmekten çekindiler ve ondan korkup titrediler. Ancak insan onu yükledi. Şüphesiz o pek zâlim ve çok câhildir."*⁶

Eğer insan, ilâhî teklifi unuttur, nefesine uyar ve aklını putlaştırarak, işlerini Allâh'ın emir ve

yasakları doğrultusunda değil de, kendi hevâ ve hevesine göre yaparsa, hem câhil hem de zâlim olduğu bildiriliyor.

İnsan, zâlim ve câhil olma özelliğine sahip olduğu gibi, âlim ve âdil olma özelliğine de sahiptir. Nebîlerin hidâyeti, insanı adâlet ve ilim yoluna sevk ederken, enbiyânın hidâyetinden nasiplenmeyen insan, zulüm ve cehâletin pençesinden kurtulamaz. Halbuki, insanlığın fitratına, ilim ve adâlet sevgisi yerleştirilmiştir. Yine bu sebeptendir ki, onun vicdanına nebî ve peygamberleri takdir etme, zâlim ve câhilleri hakir görme duygusu verilmiştir.

Mevcut topluluklar içerisinde ortaya çıkmış olan sapmaların, bizim ümmetimizi etkilemesi de mümkündür. Bundan dolayı Resûlullah (s.a.v.) bizi bu tür sapmalardan haberdâr etmiş. Bütün bu gelişmelere karşı uyarılmış ve böyle sapmalara düşmekten bizi sakındırmıştır.

Buhârî ve Müslim (r.a.)'in, Ebû Said (r.a.)'den rivayet ettikleri bir hadîste Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

*"Karış karış, zira zira sizden öncekilerin yoluna gireceksiniz. Hatta onlar bir keler deliğine girseler, siz de arkalarından gidersiniz..."*⁷ Hadîste geçen, *"Hatta onlar bir keler deliğine girseler, siz de arkalarından gidersiniz"* sözü de, onların taklitte ileri gideceğini ifadede mübalağa sigası olarak kullanılmıştır.

Bir başka hadîste de: *"Bu ümmet, öncekilerin uygulamalarından hiçbir şey bırakmaksızın aynen taklid ederler"* buyurmuş.⁸ Bir diğerinde ise: *"Benim ümmetim karış karış, zira zira önceliklerin uygulamalarını almadıkça kıyâmet kopmaz"*⁹ buyurmuştur.

Müslüman, Allâh'ın kitabını, yahut Resûlullah'ın sünnetini okurken prensibi, bunların emrettiklerini yerine getirmek, nehyettiklerinden de kaçınmak olmalıdır. Yine küfür, sapıklık, bid'at ya da fustuktan söz eden bir âyet veya hadîsle karşılaştığı zaman, kendini, onun üzerinde durduğu şeyden sakındırmaya çalışması gerekir. Böyle yaparsak, söz konusu fenalıklara düşmüş olanların hayatlarından, bizim hayatımıza bir fenalığın karışmasını önlemeye çalışırız. Bu noktadan hareketle, başkalarına benzemekten de nehyolunmuş bulunuyoruz.

Resûlullah (s.a.v.), dînî alana giren bütün uygulamalarda, müşriklere ve kâfirlere muhalefet etmeyi, bize bir ölçü olarak göstermiştir. Geçmiş ümmetler, taşkınlıklar ve bid'atler ortaya çıkarmak suretiyle sapıttıkları gibi tevhid inancından uzaklaşarak da sapkınlığa düşmüşlerdir. Bu ümmetler, dînin özü hakkında sapıklığa ve ayrılığa düştükleri, fenalıklara ve taşkınlığa daldıkları ve bid'atler ortaya çıkardıkları gibi, kendilerine inen vahyi de tahrif etmiş ve bu vahyin getirdiği hükümleri tamamen uygulamadan kaldırmışlardır.



İşte, Müslümanın bu durumlardan sakınması gerekmektedir.¹⁰

İslâm ahlâkı, *Kur'ân* ahlâkıdır. Sevgisi, ızdırâbı, çilesi ve fedakârlığı olmayan kimseler, bu ilâhî nûrdan mahrum olurlar. Hariçte zâhir olan hakikatler, birbirinden ayrılmış gibi görünebilirler. Fakat bunların hepsi, insanda tek şey hâlinde bulunur. İslâmî ilimleri fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf olarak ayrı ayrı saymak mümkündür. Bunların hepsi bir Müslümanda birleşmiştir. Gerçek ideale ulaşmak servetsiz, şöhretsiz İlâhî irade ile kucaklaşmaktır.

İslâm'ın çizdiği çizginin dışında, farklı mülâhazalarla çizilen çizgiler, dînin haram kıldığı zümreciliği ve ihtilâfî celp eder. Bu davranışlar, sevgisiz bir topluluk meydana getirir. Bir düşünceyi, fikri, duyguyu, çeşitli meslekleri kendi hâline terk etmek, kalıcılığını ve gelişmesini tehlikeye sokar.

İnsanlar (ve toplumlar), bazı bilgileri zamanla kaybetmiş olabilirler. Bu “yitik”in nerede bulunursa alınması, Peygamber fermandır. Şu bir gerçektir ki, yabancı malzemelerle hazırlanmış ilimlerin nakli, insanların hafızalarını ve dehâ eserlerini yok eder. Dikkat edilmesi gereken husus, ilim taliplerinin her mevzû için ayrı ayrı araştırma alanları tespit etmeleridir ki, bu, pek çok istifhamı da ortadan kaldıracaktır.

İslâm âleminde zuhûr eden düşünce ve fikirlerin bütünüyle, Hak ve hakikati ifade ettiğini iddia edemeyiz. Yanılmazlık, vahyin bir neticesi olan *Kur'ân-ı Kerim* ve sahih hadislerdedir. Âyet ve hadisleri, her mezhep veya teşkilatın kendine göre yorumları, fıkıhta ve kelâmıda meydana gelen fırkalar; fırâk-ı dâlle ve fırka-yı nâciye tabirleri, ihtilâflarla dolu bir dünyada yaşadığımızın habercileridir.

Asıl olan; Allah Teâlâ insan ve cini, kendisine kul olmak için yaratmıştır. Gerçekte insan “elest bezmi”ndeki mîsâka bağlılığını, davranışlarıyla ispatlıyor. Hakk'a kul olduğunun şuuruna varamayan insanlar, O'nun mahlûkatının kulu olmaktan kurtulamamıştır. Dünyada üç husus, insanoğlunun hayatını çepeçevre kuşatan ve onu Rabbinden uzaklaştıran putlardır; bunlar da: “şöhretin, servetin ve şehvetin kulu olmaktır.”

Mâsivâ denilen bu âlemden, ebediyete uzanmayan gönülleri zebun eden bu üç arzu, dîni duyguların güçlenmesiyle kalplerden uzaklaşır. Maddî zevklerin teşvik edip, kuvvetlendirdiği bu duygular, bugün olduğu gibi tarihte de insanlığın felâketi olmuştur. Mekkelî müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yüce davasından vazgeçmesi için, ileri sürdükleri teklifler yine bu üç esası ihtiva etmiştir.

Bu maddî teklifler; câhiliye devri insanların, dünya zevklerine bağlı, ulvî ideallerden habersiz bir topluluk olduğunu göstermektedir. Bugün, içinde

bulduğumuz şu çağda, durum câhiliye çağından farklı mıdır? Yazık ki, farklı değildir. Her şey, servet, şöhret ve şehvetin sultası altındadır. İstisnaları tenzih ediyoruz.

Her şeyi madde-eşya ile değerlendirmek, ona esir olmaktır. Allâh'a satılmayan insanların, mutlaka bir satın alınma bedelleri vardır. Sahibi olduğunu zannettiğimiz şeylerin, bize sahip olması, bir aldanıştır. Paranın gittikçe artan bir kuvvet olması, ahlâk mukâvemetini azaltır. Mânevî değerlerin üstün özelliklerine yönelen insan için para, bir vasıttan ibaret olmalıdır. Çünkü parayı seven, ondan başka bir şeyi sevmez.

Hakikatte müsbet ilimlerin ahlâkî bir hedefi yoktur. Gayeleri tabiat kuvvetleri üzerindeki perdeyi kaldırmak ve maddenin sınırlarını yakalamaktır. Gerçekte insana hedefini gösteren dindir. Dinde çözümlenme, dîni, millî, insanî idealleri öldürür ve yerini hudutsuz bir kazanç ve keyif hırsına bırakır.

Kendi kültürünün mahsûlü olan ilim, teknik ve teknoloji; bir milletin hizmetine sunulmuş değerlerdir. Onu, dışarıdan emanet olarak vatanımıza getirdiğimiz ve getirmeye devam ettiğimiz müddetçe, hür olduğumuzu iddia edemeyiz. Bu tür davranışlar, aşağılık duygusuyla tutuşan nefislerimizi, gösteriş yarışıyla tatmin etmeye yönelir. O takdirde din, ilim, san'at ve teknoloji iyi yaşamak ve zengin olmak ihtirasına terk edilip, sun'ileşir.

İnsan tek başına yaşayamaz; o, cemiyet içinde varlığını korur. Gökyüzündeki yıldızlar, nasıl cazibe kanunu sayesinde bir arada yaşıyorlarsa, insanları da birbirine bağlayan bu kanundur. Bu cazibe, gönülden gelirse tabii, nefisten gelirse sun'î ve aldatıcıdır. İnsanları birbirine bağlayan ulvî idealler, fedakârlık ve ferâgatkârlık gibi güzel hasletleri besler. Menfaat ise, insanlar arasındaki güveni sarsar, dostlukları devamlı değildir.

Benliğin terbiyesi için üç merhale kabul edilmiştir. Allâh'a kul olmak, itaat ve nefsin zabtı. Her iki dünyada saadete ulaşmak isteyen insan, Hakk'a hizmetten ve O'na itaatten zevk almalıdır. Kendi nefesine hükmünü geçiremeyen kimseler, başkalarına kul olmaktan kurtulamazlar. Müslümanın mal, mülk, mevki ve rütbe ihtirası, onu Hak'tan uzaklaştırır. İhtiraslar başkalarının kapısına yüz sürme alışkanlığı kazandırır. Bu duruma düşen insanlar gerçek secdenin zevkini tadamazlar.

Medeniyet, teknik ve ilim durmadan ilerlemektedir. Çok kısa sayılacak zamanlar zarfında, asırlara sığmayacak derecede büyük ilerlemeler olmaktadır. İnsanoğlu, maddeyi hâkimiyeti altına almaya başlamıştır. Fakat maddenin yanı başında bir de rûh ve maneviyat hakkındaki bilgilerimiz bin sene öncekinden daha ileri gidememiştir. İnsan, teknikte çok ileri gitmiş olmasına mukabil, insanlık vasıflarını gereği gibi kullanamamıştır.



İnsanı, insan yapan ilim ve fen değil, rûh, mânâ ve maneviyattır. Tarih tedkik edilecek olursa, görülür ki, insanlar maneviyata bağlı kaldıkları zaman medenî; maneviyattan uzak kaldıkları müddetçe de vahşileşmişlerdir. Demek istiyoruz ki, teknik ilerleme başka, medeniyet ve insanlık başkadır.

İnsanoğlu, en korkunç silahları keşfederek rakiplerini mahvederken, hiç tereddüt etmemektedir. Dünyada, medenî olarak geçinen birçok milletlerin, başka ülke ve halklarına yapmadıkları zulüm kalmamıştır. Canavarlar gibi yurttaşlarını boğazlayanlar olmuş ve olmaktadır. Milletler ve cemiyetler içinde, akla-hayale gelmeyecek çeşit çeşit işkenceler, cinayetler işlenmektedir. İşte bütün bunlar, insanoğlunun ilim ve teknik sahada ilerlemiş olmasına rağmen, rûh ve maneviyat sahalılarında geri kaldığının delilleridir. Bu bakımdan insan, mesut da değildir. Günün iktisadî, sosyal ve siyasî cereyanları, onu her gün perişan etmekte, huzursuz, huysuz bir mahlûk hâline getirmektedir. Halbuki, insan, her şeyden evvel insan olmalıdır.

İnsanlara, insanlığı öğretecek bir mektep yoktur. Bu, “dinin” yapmış oluğu telkinler, güzel örnekler ve bir de iyi örf ve âdetler sayesinde öğrenilir. Ancak, âdetleri ibadet hâline getirmedikçe, onun da faydası görülemez. Çünkü örf, âdet, gelenek ve görenek, her zaman sabit bir kıymet ifade etmez. Bir cemiyette iyi sayılan, başka bir muhitte iyi sayılmayabilir. Dün iyi olarak bilinen bir âdet, bugünün yaşayışlarına uymayabilir. Dolayısıyla, insan terbiyesinde, insan ahlâkının kemal bulmasında, istinat edebilecek yegâne mercî, din ve maneviyattır.

İnsanın, insanlığını kaybetmemesi için, din ve maneviyatı ihmal etmemesi lâzımdır. Aksi hâlde, Ay’a da gitsek, Merih’i de fethetsek vahşetten kurtulamayız, sözüne, özüne itimat edilir bir insan olamayız.¹¹

Din, insan yaratılışının bir neticesidir. O, insana ait bir duygudur. Dinin tarifi yapılırken, onun Allah Teâlâ tarafından vaz’ edilmiş ilâhî bir kanun olduğu ve akıl sahiplerini kendi ihtiyarlarıyla, hayırlı işlere sevk ettiği belirtilmiştir. Fıkhın genel tarifi de; insanın lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir, tarzındadır. Bu genel tarife göre dinin gayesi, insana gerçek saadeti tattırmaktır. Bu açıdan dîni; insanların günlük hayatta bunalan varlığına bir hayat iksiri olarak da anlayabiliriz.

Din fitrî bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı tatmin edilmeyen insanlar, kendileri için başka tatmin yollar ve idealleri ararlar. Yüce dînimizin dünya ve âhiret saadeti ülküsünü, sadece bir dünya saltanatı idealine terk etmek, kendimizi aldatmak olur. Dünya zevkleri, içimizde çırpınan pek çok ihtiraslarımızın habercileridir. Zevklere ağırlık verildikçe, emellerimizi artırır, fazlalaşan emeller, elemeleri de beraberinde getirir.

Güzel duygular, derin rûhî ihtiyaçlar insanda doğuştan vardır. Bu güzellikleri ihmal veya istismar etmek, onların yeşerip gelişmesine mâni olur. Samimiyetten uzak, çıkarıcı veya zümreci zihniyetlerin, İslâm dîninin gerçek idealini anlaması ve anlatması mümkün değildir.

Nefsin güçlenmesine sebep olan davranışlar, menfaat duygularını kamçılar; menfaatler kinin davetçisidir. Kin ise din ile yan yana yaşayamaz. Çünkü din; rûhun ihtiyacı ve onun insandaki tezahürüdür. Kinin kaynağı da nefstir. Hz. Alî (k.v.)’nin bir savaşta tam hasmını öldüreceği sırada, onun kendisine tükürmesi neticesinde, bu niyetinden vazgeçmesi, din ile kinin birlikte olamayacağına güzel bir örnektir.¹²

Bu durumdan kurtulmak için ne yapmalıyız? Dikkat edersek İmâm-ı A’zam Hazretlerinin getirmiş olduğu ilkeler, bugüne kadar geldi ve kıyamete kadarda devam edecektir. Bugün ve gelecek yüzyıllarda bu ilkelerin devam etmesi için, Müslümanların inşa edeceği medeniyet için bize düşen nedir? Her şeyden önce bize; inancımıza, ahlâkımıza, çalışkanlığımıza, azmimize, sevgimize, güzelliklerimize, hırs ve heyecanımıza güvenmemiz ve tam inanmamız lazım. Efendimiz (s.a.v.)’i örnek alarak, mezhebimizin kurucusu olan İmâm-ı A’zam Hazretlerinin yaymış olduğu ışıktan daha fazla alarak, zikir, fikir ve tefekkuh işini artırmalıyız. Prensiplerinde, ilimde rûsuh sahibi olanları kendimize dayanak edinmeli; taşkınlık edenleri, arzularına uyanları ve münakaşa düşkünlerini terk etmeliyiz. Bu tavır, bizlerin sırat-ı müstakîm üzere sabit kalmasını sağlayacak olan tavidir.

Ardından, önce işimizle, sonra kültür, sanat, edebiyat, bilim, felsefe, tarih, eğitim, hikmet, irfan, spor v.b. bütün alanlarda dünya ölçeğinde ürünler vermeye çalışmalıyız. Kendi felsefe sistemlerini kurabilecek filozoflar, orijinal bilim metodolojileri geliştirebilecek bilim insanları çıkarabilmeliyiz. Muhteşem eserler veren bestecilerimiz, ressamlarımız, yönetmenlerimiz olmalı. Hakikati arayan ve çağırın insanlar olmalıyız. Birbirimizi çok sevmeli, çok saymalı, enâniyet ve kibirden koparak yüzlerce yılı kurgulayabilecek gönül insanları olmalıyız. Sonrası? Sonrası kendiliğinden oluşmaya başlayacak, günlük siyasetin çirkinliği kaybolacak, amaçlar tek tek kendiliğinden önümüze düşecektir. Bize düşenler, işte tam bunlardır. Çalışalım, çok çalışalım, geleceği, büyük ve insanî Türk medeniyetini oluşturacak nesillerin tarihe geçecek ilk mensupları bizler olmalıyız, İmâm-ı A’zam Hazretleri, İmâm Mâturîdî Hazretleri, Fuzûlî, Nâbî gibi.

İmâm-ı A’zam Hazretleri, denilince ilk akla gelen onun ilmidir. İbrâhîm en-Nehâî ve eş-Şâ’bî gibi iki büyük üstadın talebesi olan, Hammâd b. Ebî Süleymân’ın Kûfe camiindeki derslerine uzun yıllar devam etmiş ve böylece itikâdî meselelere



kaymıştır. Hocası Hammâd ve onun hocalarının silsilesiyle ilimdeki kaynağı Abdullâh İbn Mes'ûd ve Hz. Alî'ye dayanmaktadır. Hocasını çok sevdiğinden dolayı, oğluna da Hammâd adını vermiştir.

Hocasının vefatı üzerine, tedris işini üstlenen İmâm-ı A'zam, otuz yıl kadar ders ve fetva vermiş; dört bin kadar talebe yetiştirmiş ve bunlardan kırk kadarı icihad seviyesine ulaşmıştır. Özellikle Irak, Horasan, Harezm, Türkistan, Toharistan, Sind, Yemen ve Arabistan'ın her tarafından akın akın gelen talebeler, fetva isteyenler ve dinleyicilerle, ders halkası fevkalâde geniş olurdu. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî onun metodunu ve fikhini devam ettiren iki önemli talebesidir.

Ebû Hanîfe Hazretlerin'de dikkat edeceğimiz diğer bir nokta ise, ders verme usûlü idi.

Talebesine dersi sadece takrir yoluyla vermezdi. Hocayla talebe beraber müzâkere yaparak meseleyi müşavere ile hallederdi. Mesela, ortaya bir fıkıh meselesi atılırdı. O mesele hakkında talebeleri söz alır, her biri görüşünü söyler, delilini getirir, itirazlar yapılır, cevaplar verilir, o mesele hakkında her isteyen konuşur, deliller çarpışır, mesele olgunlaşır, en sonunda Ebû Hanîfe Hazretleri de re'yini söyler ve mesele hükmüne bağlanırdı. Bu mübâhaseler yapılırken, talebeleri de İmâm-ı A'zam Hazretlerinin kıyaslarına ve ictheadlarına itirazlarda bulunurlar, mesele her yönden incelendikten sonra, Ebû Hanîfe Hazretlerinin reyine göre karara bağlanırdı, dini bir meselenin halli onlar için bir zafer olurdu.¹³

Talebeleri ile olan müzâkereden bizim algılamamız gereken nokta, Ebû Hanîfe Hazretlerinin, gerek talebeleri, gerekse âlimler üzerinde insanları hür düşünce sistemine sevk etmesidir. Düşünce özgürlüğü, irade özgürlüğü ile insanın şahsiyetine verilen değeri göstermiştir.

Din, millet kültürünün, tefekkürünün, san'atının, ilim ve irfanının yoğrulduğu bir hamurdur. Onu bu değerlerden tecrid etmek, sonsuzluğa uzanan irademizi ve idealimizi öldürür. İslâm'ın özünü teşkil eden ilâhî rûhu kaybettiğimiz takdirde, dînimizi menfaat sistemi hâline getirmiş oluruz.

İslâm dîninin gayesi, insanda mevcut fitrî kabiliyetleri ortaya çıkarmak, insanî özellikleri kuvvetlendirmek, hayvanî derekeden melekî derecelere yükseltmektir. İnsan, canlı ve cansız hiçbir varlığın sahip olamadığı imkânlarla maliktir. Bütün bu değerlerine rağmen insan, kendini hayvanda arayan; kökündeki büyük mânâ ve imkândan habersiz, maddeyi emri altına alan ve aşan dehâsıyla, maddeye esir, muamma bir varlıktır.

Bir milletin kültürü, onun bütün fertlerinin sahip olduğu hâdiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir.

Bir milleti, (gençliği), tarihinden koparmak, akıl kârı değildir. Din, bir milletin aslını, kültürünün esasını teşkil eder. O, milletin kurtuluşunun kaynağıdır. Onsuz (dinsiz) bir millet tasavvuru mümkün değildir.¹⁴

Yeni ve meçhul şeylere gösterilen aşırı tutkunluk, bunların fayda ve zararlarını iyi bilmemekten doğar. Kurtuluşu, bir milletin din, kültür, medeniyet ve irfanını terk etmesinde aramak, selim aklın harcı değildir. "Manevî vatan", milletlerin yaşadığı topraktan daha üstün tutmaları gereken bir değerdir. Maddî vatanı istilâya uğramış milletler, arazisini değil, dînini, kanun ve âdetlerini kaybettiği için hürriyetlerinden olurlar. Millî ve manevî değerlerini kaybetmiş milletler, üzerinde yaşadığı toprağı terk etmediği halde, esaretten kurtulmuş olamazlar.¹⁵

Küçük yaştan itibaren çok iyi bir tahsil gören İmâm-ı A'zam (r.a.), Kûfe'de, o bölgenin ileri gelen üstadlarından hadis dinlemiş ve fıkıh mes'elelerini öğrenmiştir. Ayrıca bölgenin bir hususiyeti olarak, muhtelif mezhep (Havâric, Şîa, Kaderiye vb) mensuplarıyla müzakere ve münazaralarda bulunmuş ve neticede "naslarda görülen, Peygamber (s.a.v)'den ve sahâbelerinden (r.a) an'ane tariki ile gelen ve başlıca cumhûr-i İslâm akide asıllarının şekillendirilerek vecizeler hâlinde ifadeleri ve bunların nass esaslarına göre, akıl ve mantığı da yardımı ile müdafaaları hususunda büyük başarılar elde etmeğe muvaffak olmuştur."¹⁶ Ebû Hanîfe Hazretlerinin bu yolu tutması, ölünceye kadar onu talebe olarak yaşatmıştır. İlmi daima artmış, fikri yükselmiştir.

Bizlere ulaşan bu ilmi korumak için, Fıkıh bilgisinde taklitçilikten kaçınmalı, ehliyetsiz, akidesi bozuk kişi ve kitaplardan edinebileceğimiz yarım çurum bilgi kırıntılarıyla iktifa etmemeliyiz. Sağlam kaynaktan, sağlıklı bilgi edinmeliyiz. *Kur'an* ve sünnete dayalı bu bilgi ne kadar kuvvetli olursa, insan bu hususlarda o kadar dürüst, o kadar kıymetli olur

Her Müslümanın mükellef olduğu ibadetleri ve çalıştığı işin meşrûiyet ölçülerini bilmesi farz-ı ayndır. Bugün dînî bilgiler konusunda, Müslüman halkımızın ihtiyaçlarını karşılayacak ve sorulara mezhep imamlarının ve onların haleflerinin kitap ve eserlerinden yararlanarak cevap verecek ilim adamlarımız, maalesef yok denilecek kadar azalmıştır. Bugün, herhangi bir fetva merciine gidin, sorduğunuz soruya hemen cevap alırsınız. Lâkin bu cevaplar, ya bir âyetin veya bir hadisin meâлиндendir ya da, fetva veren zâtın kafasından ve mantığındandır, ilmî ve fikhî hiçbir değeri yoktur. Halbuki, Hâkim'in bir konu hakkında verdiği kararı, mutlaka bir maddeye dayandırmak zorunda olduğu gibi, bir fakîh de, dînî bir mes'ele hakkında vereceği fetvayı bir delile dayandırmak zorundadır.

Müctehid bir zât için delil: Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyastır. Müctehid olmayanlar, kendi mezhep



imamının görüşünü ve müftâbih (kuvvetli) görüşü bilmek ve ona göre fetva vermektedir.

Bu seviyeye erişebilmek için, mensup olduğumuz mezhep fakihlerinin kitaplarını okumak, essah ile sahih, azhar ile zâhir, müftâbih, akva ve daha bunlara benzer kuvvetli görüşü, zayıf görüşten ayıracak bilgiye sahip olmamız lâzımdır. Bunları gerçekleştirdiğimiz zaman, kendimizi manevî sorumluluktan kurtarmış oluruz.

Dört mezhepte ictihâd derecesine eren İslâm fakihleri, âyet ve hadîs tekniğini en iyi bilen ve inceleyen saygıdeğer insanlardır. Bugün, bütün İslâm ülkelerinde kütüphaneleri dolduran eserler, bu mübarek insanların deryasından alınan birer damladır. Bu eserleri okumak ve incelemek, elbette büyük bir nimettir.

Taberânî (r.a.)'nin rivâyetine göre, Peygamber (s.a.v.) Efendimiz, bir hadîslerinde şöyle buyurmuşlardır: “*Bu dînin bir ilerlemesi, bir de gerilemesi vardır. İlerlemesi, toplumun bütün olarak onu öğrenmesi. Gerilemesi ise, toplumun az bir kısmının onu bilmesidir.*”

Bizler bugün fıkıh ilmine baktığımızda, maalesef Ebû Hanîfe Hazretlerinin bize kadar gelen ilmini ilerleten bir toplum değil, tüketen, geriletan bir toplum olduk.

Çağımızın Müslümanları, sağlam bir inanca, Muhammedî bir ahlâka, fikhî bilgiye ve seleflerine sağlam bir bağlılığa muhtaçtır. Bu, ancak Selef-i Sâlihîn'in güvenilir kitaplarından, onların örnek hayat ve ahlâklarından öğrenilebilir. İslâm fikhını bilmeyen, okumayan ve bilfiil yaşamayan bir Müslüman ve hele bir din adamı, asla İslâm'a hizmet edemez, yapacağı hizmet yarardan ziyade zarar getirir. Zira ilmine ve takvasına güvenilmeyen insanlar, Müslüman halkın itimadına ve sevgisine mazhar olamayacağı gibi, onları etrafında toplasa bile, sözleri geçerli olmaz. Hele birkaç din adamından sorulacak aynı soruya, ayrı ayrı cevaplar veriliyorsa, bunun din adamına ve hatta yüce dîne karşı itimatsızlığa sebep olacağı muhakkaktır ve bugün bu durum aynen yaşanmaktadır.

İmâm Şâtibî (r.a.), *el-İ'tisâm* kitabında özetle şöyle der: Şeriatı bilen bir ilim adamının (müctehidin) sözüne, halkın uyduğunu ve itaat ettiğini görürsünüz. Bu itaat yalnız şeriatı bildiği içindir. Başka bir neden yoktur. O âlim, Allah Teâlâ'dan Resûlullah (s.a.v.) Efendimize tebliğ olunan ilmi, insanlara açıklayarak ulaştırmıştır.

İmâm Şâtibî devamla: Şu hâlde, şer'î ahkâmı yerine getirmekle sorumlu olan insan, şu üç halden biri üzeredir:

1. O, şer'î hükümlerde ictihâd edecek bir müctehiddir. Müctehidin, şer'î kaynaklardan çıkardığı hüküm kanundur, uyuması lâzımdır.

2. Ya da, delilinden hüküm çıkarmaktan tamamen yoksundur. Bu takdirde o, mukallidden başka bir şey değildir. Onun için tek yol, bir müctehidin görüşünü taklit etmektir.

3. Veya, mutlak müctehid derecesine erişememiştir, fakat mes'ele hakkında delili ve müctehidin usûlünü ve yolunu bilmektedir. Görüşlerden birini diğer bir görüşe tercih edebiliyor. Bu seviyede olanlara, ulema arasında “Ashâb-ı Tercih denilir” denmektedir.

İmâm-ı A'zam Hazretlerini algılayamadığımızdan, günümüzde en çok sorulan bir soru var; Telfik (mezhepleri birleştirmek) mümkün müdür?

Telfik, yani bir tek mes'elede, mezheplerin kolay taraflarını seçmek caiz midir, değil midir?

Telfik mes'elesi, üzerinde durulması gerekli ve önemli bir mes'eledir. Önce şunu bilmek lâzımdır ki, fukaha (r.a.) insanları iki kısma ayırmışlardır: Müctehid olanlar ve müctehid olmayanlar.

Müctehid de iki kısımdır: Mutlak müctehid ve mukayyed müctehid. Mutlak müctehidler, Ebû Hanife, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel (r.anhüm). Bunlar ve bunlara benzeyen zevatın hiçbir müctehidi taklid etmeleri, yani uymaları caiz değildir. Onların kendi ictihadı ve görüşleri ile amel etmeleri vaciptir.

Mukayyed ictihada sahip olanların ise, mezhebin usûllerinde mutlak müctehide uymaları vaciptir. Mezhebin fer'î mes'elelerinde, mutlak müctehide uymaları zorunlu değildir. Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve benzerleri gibi. Bunlar mukayyed müctehidlerdir.

Müctehid olmayan avam tabakası ise, ibadet ve muamelatlarında istedikleri mes'elede, mezhep imamının şartlarını yerine getirdikten ve uyduktan sonra, istedikleri mezhebi taklit edebilirler. Aksi takdirde, taklit ettikleri mezhebin şartlarını yerine getirmediği zaman yaptıkları amel bâtil ve fâsittir.

Taklit edilen mezhebin, diğer mezheplerden daha üstün ve kuvvetleri olduğunu bilmek ve kabul etmek şart olmayıp, ulemanın bu konudaki hilâfından kurtulmak için, bu inançta olmak daha evlâdır.

“Bir mes'elede, her mezhebin kolay taraflarını seçmek, hak olan dört mezhepten çıkmak ve beşinci bir mezhebi seçmek olur. Buna göre yapılan amel veya ibadet de, bâtil ve fâsittir. Çünkü bunu yapan dîni ile oynamış, hak olan dört mezhebin dışında, başka hak olmayan bir mezhep seçmiş olur.”

Örneğin: Besmele çekmeden, niyet getirmeden, tertibe riayet etmeden, âzâlarını ovmadan, âzâlarını peşpeşe yıkamadan veya kiletteyn miktarı suya necaset düştüğü halde, suyun rengini, tadını ve kokusunu bozmamış sudan abdest alan bir kimse,



bu abdestin sıhhati hakkında Hanefî bir müftüden sual sorarsa, müftü caiz değildir, diyecek. Çünkü Hanefî mezhebine göre, su, killeteyn miktarı olsa bile necasetin girmesiyle necis olur. Şâfiî bir müftüden sorsa, yine müftü caiz değildir, diyecek. Çünkü niyet ve tertip yoktur. Mâlikî bir müftüden sorsa, yine caiz değildir, diyecek. Çünkü yıkanan âzâlar ovalanmamıştır ve meratata (âzâlar peş peşe yıkanmamıştır) yoktur. Hanbelî bir müftüden sorsa, yine caiz değildir diyecek. Çünkü besmele yoktur.

Görüldüğü gibi, telfik (mezheplerin birleştirilmesi) caiz değildir. Hattâ bunu yapan müctehid olsa bile, yine bu şekilde aldığı abdest sahih olmaz. Çünkü dört müctehid imamın ittifak ettikleri dört görüş dışında beşinci bir görüş ihdas etmek caiz değildir.

Başka bir örnek verecek olursak: Hanefî olan bir kimse, niyet getirmeden ve tertibe riayet etmeden abdest almış, bilâhare vücudunun bir yerinden kan, irin ve benzeri abdesti bozan bir necaset geldiği zaman, “Ben Şâfiî mezhebinin görüşünü kabul ediyorum veya onu taklit ediyorum.” dese, yine abdesti sahih olmaz. Çünkü Şâfiî mezhebinde, abdeste başlarken niyet getirmek ve tertibe riayet etmek abdestin farzlarından. Hâlbuki abdesti alan kimse, abdest alırken bunu yapmamıştır, yaptığı telfik (birleştirmek) olduğu için abdesti sahih olmaz.

Veya Şâfiî olan bir kimse, abdest alırken, başının dörtte birini mesh etmiş veya necaset giren killeteyn suyundan abdest almış, bilâhare kadının cildine eli dokunduğu zaman, “Ben Hanefî mezhebini taklit ettim.” dese bile, yine abdesti sahih olmaz. Her ne kadar Hanefî mezhebinde kadımla cilt temasından abdest bozulmuyorsa da, almış olduğu abdest Hanefî mezhebine uygun yapılmamıştır. Zira Hanefî mezhebinde, su killeteyn miktarı olsa bile, necasetin girmesiyle necis olur, onunla abdest alınmaz. Aynı zamanda başın dörtte birini mesh etmek abdestin farzlarından.

Yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere, “bir tek mes’elede iki veya daha fazla mezhep görüşünün kolay taraflarını seçerek amel etmek caiz değildir.”

“Telfik’in caiz olmadığına dair ittifak vardır. Ama taklit, yine ittifakla caizdir.” Taklidi, telfik kadar caiz görmeyen veya mezhepsizlik sayanlar da, delilsiz bir iddia peşinde olduklarını bilmelidirler.

Yüce İslâm dînini, bir tek mezhebin çerçevesine sıkıştırmak imkânsız olduğu kadar, Müslümanlar için büyük bir darlık ve sıkıntı doğurur. Ancak, şuna çok dikkat etmek gerekiyor. Sabah Hanefî, akşam Şâfiî olmak da, Ehl-i Sünnet mezheplerini eğlenceye almak olduğu gibi, aslâ doğru bir hareket de değildir.

Dört mezhepten birisini taklit etmiş bir Müslümanın, uyduğu mezhep imamının görüşüne

göre ameli doğru ve haklıdır. Hiçbir kimsenin onu tenkit etmeğe ve mezhebine uygun yaptığı ibadeti eksik veya yanlış görmeğe hakkı yoktur. Dolayısıyla, “Sizin imamınız niçin böyle demiş veya böyle yapmış?” şeklinde soru sorma yetkisine de sahip değildir. Bu kabil soru soranlara cevap vermek de, mecburî değildir. Çünkü mukallid (uyan kimse), müddeî değil, nâkildir. Nâkilden delil sorulmaz. Münazara ilminin gereği budur.

Ayrıca, iddia edildiği gibi, mezheplerin var olması, İslâmî birlik ve beraberliği bozamaz ve kanunların muhalefetini de gerektirmez. Zira bu husus, bir zenginliktir. Mezhep imamları (r.a.) Peygamber (s.a.v.) Efendimizin, kavli, fiilî ve takrîrî sünnetini almışlardır.

Hiçbir müctehid imam, Kitap ve Sünnetin dışına çıkmamış, kendi görüşüne dayanarak bir hüküm koymamıştır. Ehl-i Sünnet müctehid imamlarının hiçbiri bu ölçünün dışına çıkmamıştır. Onların ictihadları, Kitap ve Sünnet esasına dayalıdır ve bu iki kaynaktan feyz almışlardır. İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed b. Hanbel (r.a.) gibi büyük müctehid imamlar, Kitap ve Sünneti en iyi bilen, anlayan ve değerlendiren insanlardır. Bu zevât-ı kirâmın dehâlarını idrakten aciz zavallıların ta’n ve inkârlarına bakılmaz. Çünkü mizacı hasta insanlar, kusuru mizaçlarında değil, su’da ararlar. Bunları tenkit edenler, rûh ve vicdanlarını saran küfür ve cehaletin kusurunu, bu müstesna zevâtın ilim ve görüşlerinde ararlar.

Çok acı bir gerçektir ki, bugün birçok okumuş münevverimiz, İslâm’ın yetiştirdiği İmâm-ı A’zam gibi dâhileri tanımamakta ve bu zevâtın ilim ve irfana, insanlık âlemine yaptıkları dînî, hukukî, ahlâkî ve içtimaî hizmetleri bilmemektedir. Bunun yanında, batının ve doğunun büyük adam diye takdim ettiği ne olduğu belirsiz kişilerin bütün hayatlarını, sülâlelerini ve eserlerini bilmekte, okumakta ve bu Müslüman milletin evlâtlarına da tanıtmaya, sevdirmeye ve eserlerini okutmaya gayret göstermektedirler. Hem de öyle bir gayret ki, bir batılının yapmayacağı ve göstermeyeceği bir şekilde gayretlidirler.

Sapıklığın, dinsizliğin ve ahlâksızlığın propagandasının yapıldığı ve yayıldığı bu devirde, günümüzde Müslümanların etkilenmemesi için tek çare, Kitap ve Sünnet’e dönmektir. Kitap ve Sünnet’i anlamak için de, Selef ulemasının çok değerli ve sağlam eserlerini okumak ve anlamak şarttır. Ve akîdesi bozukların kitaplarını okumak büyük hatadır.

Bütün bunlara rağmen, İslâm âleminin tek bir mezhep altında toplanmasında fayda görenlere ve bu görüşlerinde ısrar edenlere diyoruz ki:

Kitap ve Sünnet’in tek bir görüş içerisinde tefsir edilmesine imkân yoktur. Çünkü bu görüş, “ashâb’ın (r.a.) icmâına da aykırıdır.” Binâenaleyh,



bu dört mezhebin hakkaniyeti, İslâm ilim adamları tarafından da kabul ve tasdik edilmiştir. Bu bir icmâdır. İcmâ ise, kesin delildir.

İslâm fikhının inceleyenler, her mes'elenin delilini, âyet ve sünnetten bulacaklardır. Bu bilgiye sahip olmayanlar ise, fukahanın eserlerinden anlamadıkları halde, delilin sıhhat ve zayıf olduğunu nasıl bilecekler ve nasıl hüküm çıkaracaklardır?

Müslüman, hevâ dünyasında dolaşan veya kendini akıl putlarının kulu hâline getirerek, rüya âlemlerinde yüzen bir feylesof değildir. Müslüman, sadece fikir dairesinin sınırları içinde de kalmaz. O, aklını, kalbini, şuurunu ve bedenini hep birlikte değerlendirir. Bütün bunlarla birlikte o, nasları, tereddüt içindeki birinin anlayışı ile değil, bir mü'min anlayışı ile; katı kalpli birinin düşüncesi ile değil, tevazu ve huşu içindeki birinin düşüncesi ile değerlendirir.

Ebû Hanîfe'ye göre, Müslüman toplumunda ve bir İslam devletinde ifade özgürlüğü, en az yargının bağımsızlığı kadar önem taşımaktadır. *Kur'ân-ı Kerîm*, bu özgürlüğü; “*emri bilmaruf nehyi anil münker*” ibaresiyle izah etmektedir. Şüphesiz, mutlak bir ifade özgürlüğü hakkı, kimi zaman uygun olmayan, zararlı, gayri ahlakî ve hatta mütecaviz bir şekil alacaktır ki, buna hiçbir hukuk sisteminin müsamaha göstermesi mümkün değildir. Ancak *Kur'ân*, bu özgürlük için yukarıdaki deyiimi kullanarak, onu bütün özgürlük türlerinden ayırmakta ve iyi belirlenmiş sınırlar içine alarak sadece kaçınılmaz bir hak değil, aynı zamanda bir kamu görevi olarak ilan etmektedir.¹⁷

Ebû Hanîfe (r.a.), bu hak ve görevin, özellikle bilincindeydi. Zira zamanının siyasî düzeni, halkı bu haktan öylesine uzaklaştırmıştı ki, bu hakta bir görev özelliği bulup bulunmadığından şüphe edilmeye başlanmıştı. O zaman da, Mürcienin aşırı özgürlükçü öğretilerini yaymaya çalışarak, halkı günaha yöneltmişlerdir. Emevî ve Abbâsî yönetimleri ise, halkın, yöneten kesiminin fiskına ve zorbalığına itiraz etme melekelerini köreltmışlerdi. Ebû Hanîfe Hazretleri, hem sözü hem de tavırlarıyla halk içine bu ruhu yeniden diriltmeye çalışmış ve bu ruhun ise istismar edilebileceği noktaları açıklamıştır.

Ebû Hanîfe Hazretleri, mahkemeler karşısındaki ifade özgürlüğünü de, yine aynı anlamda kabul etmiştir. Herhangi bir mahkeme, yanlış bir hüküm verdiğinde, o hükümden bulduğu hukukî hatayı göstermekten kaçınmamıştır. Onun nazarında, mahkemelere karşı saygılı olmak, mahkemelerin yanlış kararlarına göz yummak demek değildir. Bu yüzden, verdiği hükümleri açıklaması, kendisine uzun bir süre yasaklanmıştır.¹⁸

İmâm-ı A'zam Hazretleri, kanun hâkimiyeti uğruna, hapishaneyi, kırbaçlanmayı hatta, şehit

olmayı, siyasal yüksek mevkilere tercih ederek, tarihte iz bırakan bir özgürlük mücadelesi örneği göstermiştir.¹⁹

İmâm-ı A'zam Efendimiz, cesur bir insandı, hakkı söylemekte hiç fütur göstermemiştir, tereddüt etmemiştir. İmâm-ı A'zam, devrini mevâliden olan diğer muttakî âlim ve fakihleri gibi, Ehl-i Beyt'e derin saygı beslediğinden, Emevî ve Abbâsî idarelerin gönül hoşluğu ile baş tacı edememişti. Nitekim o, her iki idare tarafından ayrı zamanlarda yapılan iki kadılık teklifini reddetmiş, ama ikinci teklifi yapan Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, teklifinin reddi üzerine onu hapse attırmış ve Bağdat'ta on beş gün hapiste kaldıktan sonra, yetmiş yaşında iken hapiste vefat etmiştir (150/767).

İmâm-ı A'zam Efendimiz, vaktini en güzel tarzda geçirmiştir. Hayatına bakıldığında, ticaretle meşgul olmuş. Nedenini irdelediğimizde, ticaret hayatının ne kadar insan yaşamında önemli olduğunu görüyoruz. Bir beldede ihtiyaç olan malları, başka yerden alıp celp edip burada piyasaya arz eden kimse hakkında dualar vardır, Allah'ın sevdiği bir yol, Allah'ın sevgili kulu olmanın bir yolu olarak gördükleri için, büyük insanlar özellikle tercih etmişlerdir. İmâm-ı A'zam Efendimiz, ticaretle meşgul olması dolayısıyla, toplumsal yapıyı çok iyi tanımıştır.

Ekonomik hayattaki geniş deneyimleri, onun fikhında etkisini göstermiş, fıkhıta nazariye ile pratiği birleştirmesine sebep olmuştur. Ebû Hanîfe fikhının, diğer mezheplere oranla daha tutarlı ve daha kolay olmasının sebebi, bu noktada düğümlenmektedir. Daha sonra, fıkhı tedvininde şüphesiz bu deneyimlerinin ona yardımı çok büyük olmuştur.²⁰

Ebû Hanîfe Efendimiz, ticaretten elde ettiği kazançla âlimlere karşı mürüvvet gösteriyor, onların ihtiyaçları karşılayarak ilme destek veriyor, dolayısıyla âlimlerin başkalarına muhtaç olma durumlarını ortadan kaldırmaya çalışarak, dinin şerefini de korunmuş oluyordu.²¹

Ebû Hanîfe Hazretleri, *Kur'ân-ı Kerîm* okumaya önem verir, boş zamanlarında sürekli *Kur'ân* okurdu. Keskin zekâsı yanında, mantığının güçlenmesinin, en önemli sebeplerden olduğuna inanılıyor. İnsanın öz varlığı, taşıdığı olağanüstü ve fevkalade kuvvetlerle, diğer varlıkların öz varlıklarından ve mevcudattan, üstünlüklere sahiptir. İnsanın öz varlığındaki bu güç, eşyanın hakikatini idrak etmeye yarayan düşünce gücüdür. İşte bu güç, insanın diğer varlıklara hükümler olmasının ve her şeye egemenliği altına almasının en başta gelen anahtarıdır. Bu düşünce gücünün özelliklerinden bir tanesi de, Allah Teâlâ'nın marifet nurunun kendisinde tecelli etmesi, böyle düşünce gücü de, ancak Hak Teâlâ'nın Kitabını ve Resûl-i Kibriyâ Efendimizin Hadîs-i şeriflerini



okumak ve en önemlisi hayata tatbik etmekle oluşur.

Hayatı tanıyan fakihlerin *Kur'an-ı Kerim*'i anlaması ile diğerlerinin anlaması arasında büyük fark vardır, Ebû Hanîfe Efendimiz, hayatı okuyor, bunun yanında sürekli *Kur'an* okuyor, dolayısıyla ikisini amaç noktasında birleştiriyordu. O nasların amaçlarını çok iyi bildiği için, fikhını en üst noktaya yükseltmişti. Çağımız da böyle okumalara şiddetle ihtiyaç vardır.²²

İmâm-ı A'zam efendimiz *zülcenaheyn zülcenahayn fihilzahiru velbatın* yani zâhir ve bâtın ilminde en ileri gitmiş mübareklerden biridir. Hem ilmi vardır hem takvası vardır hem ilmi vardır hem ilmi ile âmil olmuştur hem gündüzleri ilim tedris etmiştir hem de gecelerin yatsı abdestiyle sabah namazı kılmıştır, senelerini böyle geçirdiğini gözlemliyoruz.

İslâm'ı, sadece şekil ve kalıp olarak görmek yanlıştır. Eskilerin “ehl-i rûsûm” tabir ettikleri şekilci zihniyet, marka Müslümanlığı, bizleri gerçeğe ulaştıramaz. Peygamber (s.a.v.) Efendimiz bir hadîslerinde: “Allah Teâlâ sizin suretlerinize bakmaz; fakat kalplerinize ve amellerinize bakar.” buyuruyor.²³

Şekil, rûhun maddeye inkılâbı ve onun madde içinde görüntüsü olarak değer kazanır. Rûh estetiği olmayan milletlerin, şekil estetiği de olamaz. İslâmî değerlerle mücehhez ulvî ruhların ortaya koyduğu şekiller de, bu rûha paralel bir tarzda ortaya çıkar. İslâm san'atında temaşa edilen tevhid özellikleri bunun bir neticesidir.

İslâm'ın hedeflediği rûh ve madde bütünlüğü, kendi özellikleriyle gerçekleşirse güzeldir. Hz. Mevlânâ'nın dediği gibi, amel insanda bir mânâdır. Nitekim “anda amel ettin” denir; halbuki orada amelin sureti yoktur. Halk ameli, zahirden ibaret zanneder. Eğer münafık, bu amelin suretini yerine getirirse, ona fayda sağlamaz; çünkü onda mânâ yoktur. İman gönüldedir, eğer söz ile söylenmezse, yine fayda sağlamaz. Namaz fiildir; *Kur'an* okunmazsa sahih olmaz. Yani mânâsı ve sureti olmayan bir iş meydana gelmez. Çekirdeği, kabuksuz olarak toprağa ekirse, bir netice alamayız.²⁴ Buradan bizim örnek alacağımız, İmâm-ı A'zam Efendimiz gibi kendimizi hem zâhir hemde bâtın ilminde yetiştirmektir.

İmâm-ı A'zam Efendimiz, çok cömertti. Özellikle âlimler ve talebeler için para harcamaktan çekinmezdi. Elde ettiği kârların bir kısmı, onlara tahsis edilmişti ve yıl boyunca artardı, onlara ayrılan kısım aralarında dağıtıldı. Onlara yardımda bulunurken şöyle derdi: “Gönül rahatlığı ile ihtiyaçlar için sarf et ve bunun için Allah'tan başka kimseye şükretme. Sana, kendime ait olan bir şeyi vermiyorum. Bu Allah'ın bir lütfudur. Allah, onu bana sana vermem için vermiştir.”²⁵

Öğrencilerin bir kısmı, özellikle İmâm Ebû Yûsuf Hazretleri, tamamiyle onun himayesindeydi. Ailesinin fakir olması, oğullarının okumayı bırakıp hayatını kazanmak için iş tutmasını istemeleri nedeniyle, Ebû Yûsuf'un (r.a.) bütün ihtiyaçlarını karşılıyordu.²⁶ Onun dikkat çeken önemli bir diğer yanı da, bol sadaka vermesi, borç para vermesi ve bunun için *Kur'an-ı Kerim*'deki usûlü tam olarak uygulamasıydı. Günümüzde, insanlara borç para verme dönemi genelde bittiği için, bankalardan faizli para almalarına sebebiyet vermemiz en çok acınacak hâlimizdir.

İmâm-ı A'zam hazretlerinin, kendi fıkıh mektebinde özel ihtimam ve rehberliğiyle yetiştirmiş olduğu öğrencileri, yıllarca fikhî sorunlar üzerinde çalışmışlar, bu sorunlara ilmî bir ruhla bakmayı öğrenmişler ve tartışarak hükümlere varma konusunda meleke kesbetmişlerdi. Onların hemen hemen tamamı, *Kur'an-ı Kerim*, edebiyat, tarih, peygamber Efendimizin sîreti gibi disiplinlerde, sadece Ebû Hanîfe'den değil, zamanın diğer âlimlerinden de ders almışlardı. Pek çokları, belli dallarda uzmanlaşmışlardı. Bazıları kıyas yoluyla hüküm tespitinde isim yapmışlardı. Diğerleri, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) sünneti, sahabe, eski fakih ve halifelerin oluşturdukları örnekler konusunda derin bilgi sahibiydiler. Kimileri *Kur'an* tefsiri, kimileri fıkıh, gramer ya da sîret konusunda ün yapmışlardı. Ebû Hanîfe, bir defasında onları şu sözlerle nitelemişti: “Otuz altı adam var ki, bunun yirmi sekizi kadı olacak seviyededir. Altısı fetva verebilir, iki tanesi de kadınları eğitecek kadar ilme sahiptir.”²⁷

İmâm-ı A'zam'ın bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış eseri yoktur. Mamafih, o devrin geleneğine göre eserler, üstadların takrirlerine dayalı olarak talebeleri tarafından yazılırdı. Bu bakımdan, fikhî ait hususlarda Ebû Hanîfe'ye isnat edilen mes'elelerin hepsi de ona ait sayılmalıdır. Ona isnat olunan akâid mes'elelerine dair eserlerin en meşhurları, *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *Osmân b. Müslim el-Bettî'ye Risâlesi*'dir.²⁸ Bilginlerin büyük bir ekseriyeti, *el-Fıkhu'l-ekber*'in İmâm-ı A'zam'a nisbetini kabul etmektedirler.

Tek idealde birleşmiş toplumlar arasında, birlik, beraberlik ve sevgi kuvvetlenir. İman, delil ister. Onun delili insanların, inandığı şeylere karşı fedakârlığıdır. Kendisi için yaşayan insanlar, ideallerini ve hafızalarını kaybederler.²⁹

Ebû Hanîfe Hazretleri, duygularını frenlemesini bilen, güçlü bir iradeye sahip birisi olarak, 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 daralursa, kalbimizi ona karşı sen genişlet.”³⁰



Ebû Hanîfe Efendimiz'in büyük vicdanı, o dindar ruhu, o kuvvetli kalbi, o cebbar akıl, o mütehammil ve sabırlı gönül, ölümle sonsuz huzura kavuştu. Bu fânî dünyada, eza ve cefaya maruz kaldı, onlara tahammül gösterdi. Kendi görüşüne muhalif olanlardan neler çekti, ona neler demediler, ne iftiralar atmadılar. O, bunların hepsine gönül rızasıyla tahammül etti. Önce ayak takımından, süfêhâdan, sonra ümeradan, en sonunda da halifelerden eza ve cefa gördü. Bunlara rağmen, ne zaaf gösterdi, ne de gevşeklik; bezmedi, yılmadı. Nefisle cihad lazımdır, bu cihad için de türlü meydanlar vardır. Ebû Hanîfe Hazretleri, bu nevi cihadın en büyük kahramanlarındandır ve bu meydanın hepsinde şanlı zaferler kazanmıştır. Cihadında metindi. Celadet ve kahramanlıkta eşsizdi. Bu cihadda, daima üstün gelmiş galebe çalmıştır, hatta son nefesinde bile gasp edilmemiş olan temiz ve pak bir toprağa defin olunmasını vasiyet etmeyi unutmamıştır.³¹

Ebû Hanîfe (r.a.), büyüklerine karşı son derece saygılıydı. Hocası İmâm Hammâd'la ilgili şu dikkat

çeken sözleri söylemiştir: “*Hocam Hammâd vefat ettiğinden bu yana, kıldığım namazlardan sonra, anne babamla birlikte ona da dua ederim. Yatağımı da, hocamın evine doğru uzatıp hiç yatmadım.*” Burada, İmâm-ı A'zam Hazretleri'nin, kendisini yetiştirmesine vesile olan Hocasına karşı engin saygı ve sevgisini görüyoruz.

Evet, dînin gayesi güzel insan yetiştirmektir ve İslâm ideali, insan idealidir; çünkü din insan için vardır. Bu idealin gıdası, kalbin hareketidir. Sevgisi olmayan insanların dindarlıkları, sadece bir dindarlık gösterisinden ibaret kalır.

Din kuvveti, bilek kuvveti değildir. O, yaşatıcı bir güçtür. Onun dışındaki kuvvetler, “yaşamayı”, din ise “yaşatmayı” öğretir. Maddî güçler, yok etmeye meyyaldir ve bunun tezahürleri sürekli görülmektedir. Dînin gayesi ise, “Hakk'ın Rahmet-i Rahmâniyyesinin yanı sıra, Rahmet-i Rahîmiyyesi”nin de yeryüzünü kuşatmasıdır.

Dipnotlar

1. H. Akseki, İslâm Dînî, s. 45.
2. Çelikoğlu,Ş, Emâli Şerhi, Marifet Yayınları.
3. bkz: S. Ş. Ansay, Hukuk Târihinde İslâm Hukûku,10: A. H. Akseki, İslâm Dîni, 43, N. Çağatay, İ. Âgah Çubukçu, İslâm Mezhepleri Târihi,154) M. Ebû Zehrâ'ya göre ise Farslıdır. bkz: M: Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, 207-252.
4. Beyâzî, İşârât... s.186-189, 192
5. Ebû Hanîfe'nin isbât-ı vâcib mevzûunda kullandığı akli istidlâller için bkz: B. Topaloğlu, Allah'ın Varlığı, s. 75-77.
6. Ahzâb, 33/72.
7. Buhârî, (13/300): Müslim, (4/2054).
8. Taberânî, Mecmâu'z- zevâid (7/261).
9. Buhârî, (13/300).
10. İslâm Akâidi, c. 8, s. 155.
11. H. Hilmi Bilsel, Allah Vardır, s. 13.
12. Ş. Çelikoğlu, Emâli Şerhi, 1, 2, 3.
13. M.Ebû Zehra.sy. 83, Diy.İşleri Başkanlığı Yayınları, çev. Osman Keskiöğlü.
14. Topçu, N, Kültür ve Medeniyet, s.10.
15. Said Halim Paşa, Buhranlarımız, s. 111.
16. H. Ş. Şibay, Ebû Hanîfe, İslâm, Ans. 4/21.
17. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Prof. Dr. Yavuz, Y.V., sy, 67.
18. İslam Düşüncesi Tarihi, M. M. Şerif, İnsan Yayınları, sy. 316.
19. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Prof. Dr.Yunus Vehbi Yavuz,s. 68.
20. İslam Düşüncesi Tarihi, M. M. Şerif, İnsan Yayınları, s. 316.
21. M.Ebû Zehrâ, Diy. İşleri Başkanlığı Yayınları, çev. Osman Keskiöğlü.
22. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, sy. 65.
23. Müslim, Birr, 32: İbn Mâce, Zühd, 9: Ahmed b. Hanbel, c.2, s. 285, 539.
24. Hz. Mevlânâ, Fihî Mâ Fih, s. 71.
25. El-Mekki, c.1, s. 262.
26. El-Mekki, c.2, s. 212.
27. El-Mekkî, c.2, s. 246.



28. İmâm-ı A'zam'ın eserleri hakkında bkz. H. S. Şibay, Ebû Hanîfe, İslâm Ans. 4/26-27.
29. S. Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatler, s. 13, 23.
30. M. Ebû Zehrâ, Diy. İşleri Başkanlığı Yayınları, çev. Osman Keskiöğlü.
31. M. Ebû Zehrâ, Diy. İşleri Başkanlığı Yayınları, çev. Osman Keskiöğlü.

VII. oturum
A Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Azmi ÖZCAN
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Rektörü / Bilecik

İMÂM-I A'ZAM'IN TÜRK KÜLTÜR, İNANÇ VE YAŞAYIŞINA TESİRİ

Prof. Dr. Ziya AVŞAR
Niğde Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Niğde
İMÂM-I A'ZAM ŞARİHİ BİR VELÎ: MEVLÂNÂ

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU
Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Ankara
BİLGİ FOLKLORU BAĞLAMINDA İMÂM-I A'ZAM ALGISININ TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE
PARADİGMATİK ANLATILARI NİTELİĞİNDEKİ YAZILI KAYNAKLARI ÜZERİNE

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum
GÜNÜMÜZ İSLÂM DÜNYASINDA FIKHÎ, FİKRÎ VE SİYASÎ ÖZGÜRLÜK İÇİN EBÛ HANÎFE'NİN
YENİDEN OKUNMASI VE YORUMLANMASININ GEREKLİLİĞİ

Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tıp Fakültesi / Eskişehir
İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANÎFE'DE (699-767) EHL-İ BEYT SEVGİSİ

Rıza ZELYUT
İstanbul
SATUK BUĞRA HAN'DAN MUSTAFA KEMAL'E TÜRK MÜSLÜMANLIĞI





Prof. Dr. Ziya AVŞAR

1962 yılında Sariömerli (Kırşehir-Kaman) köyünde doğdu. İlkokulu köyünde, ortaöğretimini Kırşehir'de ikmal etti. Yükseköğrenimini, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Eski Türk Edebiyatı Kürsüsü'nde tamamladı (1985), Yüzcü Yıl, Niğde ve Bozok Üniversitelerinde araştırma görevlisi, öğretim görevlisi ve öğretim üyesi olarak çalıştı (1986-2012). Eski Türk Edebiyatı anabilim dalında, Yüzcü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans (1992) ve Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora yaptı (1998). Halen Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yayınlanmış kitapları şunlardır; *Revânî Dîvânı*, *Türkî-yi Basit*, *Sırların Dili*, *Aşk Meclisi ve Nasihatler Kitabı*. İyi derecede Farsça bilen Ziya AVŞAR, evli ve üç çocuk babasıdır.

İmâm-ı A'zam Şârihi Bir Velî: Mevlânâ

Mevlânâ, İmâm-ı A'zam'ın adını eserlerinde nadir olarak zikreder. Ancak bu tutumu, onun şerî görüşler üzerinden yükselen tasavvufî fikirlerini Ebû Hanîfe'den farklı kurduğu anlamına gelmez. Mevlânâ, fikirlerini oluştururken dayandığı Ehl-i sünnete ve Ehl-i sünneteki önderine sıkı bağlılık gösteren bir mizacın insanıdır. O, bırakın diğer görüşlerle hemhal olmayı, Ehl-i sünnet içerisinde bir mezhepten diğer mezhebe geçilmesine bile sıcak bakmaz. Şems'in, Şâfî mezhebinden Hanefî mezhebine geçişini öğrendiğinde, çevresine bu duruma üzülüğünü bildirmiştir. Mevlânâ'nın hayattaki son halifesi olan Hüsâmeddîn Çelebi, Mevlânâ'ya: "Efendim, siz Hanefîsiniz, ben Şâfîyim. Size daha iyi hizmet etmek için Hanefî mezhebine geçeyim." Dediğinde, Mevlânâ, Çelebi Hüsâmeddîn'e: "Kendin olarak kal, gel hizmet et!" demiştir. Mevlânâ'nın, Ehl-i sünnet içerisinde en sevdiği iki şahsın mezhep geçişlerine bile sıcak bakmadığı tarihî bir hakikat iken, onun görüşlerini Ehl-i sünnetin ve Ehl-i sünnet içerisinde İmâm-ı A'zam'ın görüşlerinden uzak saymak akıl kârı olmasa gerek.

Mevlânâ'nın eserlerinde İmâm-ı A'zam'ın adını doğrudan zikrettiği pasajlar şunlardır: "Tanrı rahmeti ona, İmâm Şâfî mezhebinde, bir hükme göre kefarete gerektir. Çünkü Şâfî, adağı and sayar; andını bozana da kefarete gerektir. Fakat Ebû



Hanîfe'ye göre adak, yemin sayılmaz; bundan dolayı da kefâret gerekmez. Adak iki türlüdür. Biri şarta bağlı değildir, biri şarta bağlı. Şarta bağlı olmayana, bir gün oruç tutayım demektir. Şarta bağlı olanıysa, filân gelirse bir gün oruç tutayım demektir.” (Fîhî Mâ Fîh; 15. bölüm).

“Bir yerde aşk fazlalaştı, derdi arttırdı mı orada ne Ebû Hanîfe bir ders verebilir, ne Şâfiî!” (Mesnevî; III/3832)

“Ebû Yezîd'i babası, çocukken medreseye götürdü. Bâyezîd hocaya, bu Tanrı fikhî mi diye sordu. Hayır dediler. Ebû Hanîfe'nin fikhî. Bâyezîd, ben Tanrı fikhîni isterim dedi. Babası, nahivciye götürdü. Ona da, bu Tanrı nahvî mi diye sordu. Hayır dediler, Sîbeveyh'in nahvî. İstemem dedi. Böylece nereye götürdülerse, böyle dedi, böyle söyledi. Babası bunda kaldı; kendi başına bıraktı onu. Derken Bâyezîd, bu arayışa düştü, Bağdâd'a geldi. Cüneyd'i görünce bir nâra attı da işte dedi, Tanrı fikhî bu. Kuzu, nasıl olur da sütünü emdiği koyunu tanımaz? Akıldan, anlayıştan doğmuştur o; görünüşü, şekli bırak”(Fîhî Mâ Fîh; 38. bölüm).

Bu pasajlardan ilki fikhî anlamdadır. Mevlânâ, kendisine adak konusunda yöneltilen bir soruya, dinleyici kitlesinin Şâfiî ve Hanefî oluşundan hareketle adağın Şâfiî ve Hanefî mezheplerindeki yeri konusunda kitabî bilgi vermektedir. Diğer pasajlarda ise, Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'nin isimleri tasavvufî bir anlayış içerisinde zikredilir. Mevlânâ, tasavvuf söz konusu olduğunda kimi ele alırsa alsın, konuya mutlak surette müteal bir bakış açısı ile yaklaşır. Mevlânâ'da ilahî aşk söz konusu olduğunda, “akılları bağlayan aklın” dairesinden çıkılarak, akılları cezbeden aklın dairesine girilir. Girilen yerde fani aklın tanzim ettiği aklî kelimelerin bir hükmü yoktur. Çünkü bu boyutun tanzimini akıl yerine, aklın üstünde bir akıl olan aşk yapmaktadır. Mevlânâ, aşk derdinin arttığı bir ortamda Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'nin bile ders veremeyeceklerini, verseler bile verdikleri dersin aşk derdine deva olamayacağını söyler.

Onun bu kıyası, Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'yi küçültmekten ziyade, birinci akıl düzeyi olan şeriat boyutunda en muteber isimler olarak bu iki ismin bilinmesinden dolayıdır. Bu kıyasta, tersinden bir önem vurgulama tavrı vardır. Son pasajda ise, Bâyezîd-i Bistâmî'nin küçükken medreseye gidişi ve okuduğu fikhin kimin fikhî olduğunu sorması üzerine, “Ebû Hanîfe'nin fikhîdir.” cevabına mukabil, Tanrı'nın fikhîni talep ettiğine dair bir menkıbeyi aktarmaktadır. Mevlânâ, bu menkıbe vesilesiyle marifet bilgisi karşısında, şeriat hükümlerini hayata uygulayan imamların yorumlarının zaman içerisinde yıpranacağı görüşündedir. Menkıbede cezbe tutulmuş bir arif ile hayatı dinî yükümlülükler dâhilinde tanzim etmeye çalışan bir âlimin dolaylı mukayesesini yapılmaktadır. Bu mukayese sonucunda cezbe

kapılmış ariflerin zaman zaman şeriat hisarıyla kuşatılmış bir konumda kalmalarına dikkat çeken Mevlânâ, bu dikkatin arkasında İmâm-ı A'zam'ın fikhî görüşlerine bir itirazdan ziyade, ariflerin coşkuluk anlarına dair çözüm üreten bir yorum ihtiyacına vurgu yapar. Şeriat imamları içinde mutasavvıflara en anlayışlı yaklaşanlardan biri İmâm-ı A'zam olduğu halde, Mevlânâ yine de ariflerin ellerinde olmaksızın şeriat hisarının dışına çıkışlarını şeriat dairesinde mazur gören bir yaklaşım talep etmektedir. Bu talebin nedeni, ariflerdeki coşkuyu şeriatın dayandığı birinci dil düzeyindeki kavramların karşılamayacağı inancıdır. Ariflerin coşku anlarında şeriat hisarı dışına çıkmalarının, şeriatı ihlalden ziyade ikmal edeceğini ihsas eden Mevlânâ, ariflerin manevî taşmalarının maksadına uygun bir şer'î yorum ihtiyacına işaret eder. Zaten hangi mezhebe mensup olursa olsun bütün büyük mutasavvıflar, karşılaştıkları manevî merhalelerin anlaşılmasında yeterli duyarlılığı göstermeyen şeriat âlimlerinden yakınırlar.

Mevlânâ'nın, Ehl-i sünnet ve İmâm-ı A'zam algısının şeriat söz konusu olduğunda ne kadar ödünsüz bir tutum olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda Ehl-i sünnetin ve onun asıl büyük kolunu oluşturan Cebriyye, Mu'tezile, Kaderiyye ve Sofestayilik karşısında akıl ve kader konularında aldığı tutumun Mevlânâ tarafından muhafaza edilmesi gereken temel bir prensip olduğu görülür. Mevlânâ, özellikle Mu'tezile ve Cebriyye'nin bu konulardaki görüşlerine karşı çıkarken bir Hanefî fakîh ve kelamcısı gibi davranır. Hatta onun bu konulardaki delillendirmelerine bakarak bir Hanefî şârihi gibi de değerlendirebiliriz. Mevlânâ'nın Mu'tezile ve Cebriyye'ye karşı kader konularında yönelttiği tenkitler, onun ilmî münakaşa, fikhî bilgisi, cedel ve mantık konularında özgün bir terkiye varmış büyük bir mutasavvıf ve mütefekkir olduğunu gösterir. Şimdi onun Mu'tezile'ye karşı tuttuğu tavrı yakından ele alalım:

Mevlânâ, Mu'tezile'yi tenkidinde, mezhep üzerinden yapılacak tartışmanın kıt anlayışlılar tarafından maksadın dışına taşırılacağı kaygısıyla Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'yi iki kavrama irca ederek münakaşayı bu kavramlar üzerinden yapar. Mevlânâ, Mu'tezile'yi, gerçekliğini his gözünün algılarına göre kuran bir mezhep, Ehl-i sünneti ise hakikati akıl gözüne göre kuran bir mezhep olarak ayırır ve his gözüyle giden mezhebin itizal ve ayrılığa kalacağını; akıl gözüyle giden mezhebin ise vuslata ereceğini söyler. Mevlânâ'nın his gözüyle kastettiği şey, beş duyuya göre elde edilen izlenimlerin gerçek diye sunulması, akıl gözünden kastettiği şey de, beş hissin dışındaki beş hissin duyularından elde edilen izlenimlerin hakikat diye sunulmasıdır. Bu bakış açısında Mevlânâ'nın tasavvufî anlayışıyla mezhebî anlayışını yeni bir terkiye soktuğu ve dönemi için mevcut tartışmalara



farklı bir zaviyeden baktığı çok açıktır. Sünnîlik, Sünnîliğe karşı çıkanlarda bile temel meşruiyet zemini olduğu için Mevlânâ, Sünnîliğe karşı çıkanların yoldan çıksalar bile kendilerini Sünnî gösterme gayretlerine dikkat çeker. Mevlânâ, Sünnîlik karşıtlarının kendi mezheplerine yönelecek tepkiyi azaltmak için kendilerini Sünnî göstermelerinin onları Sünnî yapmayacağını işaret ederek, anlayışlarını oluşturdukları mantığın, olduklarını söyledikleri mezhebin mantığı ile uzaktan yakından bir münasebetinin olmadığına değinir. Mevlânâ, Ehl-i sünnet anlayışı dışına çıkıp nihai yorumda kendilerini Sünnî gösteren grupların aslında sapıklıklarını örtme amacı taşıdığına kanidir. Amaç, örtme olduğu halde, Sünnîlikte ısrar edilmesini cehalet olarak niteleyen Mevlânâ, Mu'tezile'nin his gözüyle ürettiklerinin akılları bağlayacak derecede akli metinler bile olsalar kişiyi Hakk'a ulaştıramayacağı için sonuçsuz sayar. Mevlânâ, cehaleti bilgi noksanlığından ziyade eldeki bilgilere rağmen Hakk'a ulaşamamak olarak niteler. Ona göre Mu'tezile'nin kendini Sünnî göstermesi için his gözünün gösterdiği görüş körlüğünden vazgeçerek, gören göz olan akıl gözüne geçmeleri gerekir. Mevlânâ, bir anlayışa mensupluğu o anlayışın araçlarıyla elde edilen sonuçların belirlediğini söyleyerek, his gözünün algılarına göre görülenlerle Sünnî olunamayacağını belirtir. Mevlânâ, hislere dayalı algının bizi hayvanlardan ayıran algılar olmadığını, aksine beş hissimizin hayvanlarda da olduğunu söyleyerek, bunları hayvanlarla müşterek hisler olarak niteler: “Duygu gözünün mezhebi, itizaldır. Akıl gözüyse vuslata kavuşmuştur, Sünnî'dir. İtizale uyan, duyguya kapılmıştır. Fakat sapıklıktan kendini Sünnî gösterir. Duyguda kalan kişi, Mu'tezilî'dir. Sünnîyim dese de cahillikten der. Duygudan çıkan kişi Sünnî'dir. Gören göz izi hoş akıl gözüdür. Hayvan duygusu padişahı görseydi öküzle eşek de Tanrıyı görürdü. Sende hayvan duygusundan başka, heva ve hevsten dışarı bir duygu olmasaydı. Âdemoğulları; nasıl olur da mükerrem, nasıl olur da hayvanla müşterek duygu ile sırra mahrem olurlardı? Sen suretten kurtulmadıkça Tanrı surete sığmaz, sığar demen, aslı olmayan bir sözden ibarettir” (Mesnevî; II / 61- 65).

Mevlânâ, Ehl-i sünnetin kader anlayışının tam karşısında duran Cebriyye'yi, Mesnevî'nin pek çok yerinde tenkit eder. Cebriyye, “İnsanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihni ve amelî bütün fiillerinin ilahî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan” grupların genel adıdır (DİA; VII/ 205). İmâm-ı A'zam'ın, Cebriyye ile kadere iman konusunda temel ayrılık noktası, kulun eylemlerinde kendi iradesinin bulunduğunu ve müminleri imana, kâfirleri de küfre zorlamadığını herkese eylemlerini kendi iradeleriyle gerçekleştirme imkânı tanıdığını söyler (DİA; X/140).

Mevlânâ, Cebriyye'nin insanın eylemlerinde iradesinin olmadığına dair kader anlayışını, tam da İmâm-ı A'zam'ın belirlediği noktadan eleştirir. Bu itibarla Mevlânâ'nın Cebriyye'nin kader anlayışına dair reddiyesini, İmâm-ı A'zam'ın kader anlayışının şerhi biçiminde okumak hiç de yanıltıcı olmaz. Mevlânâ, Cebriyye'ye aldığı tutumda İmâm-ı A'zam'ın tekfir ilkesine de bağlılık gösterir. İmâm-ı A'zam, “Mümin olduğunu söylemekle birlikte ilahî sıfatları inkâr eden veya bunları yaratıkların sıfatlarına benzeten, kadere inanmayan Kur'ân'da açıkça belirtilen hükümleri kabul etmeyen günah işlemeyi helal sayan ve Kur'ân'ın bir harfini bile inkâr eden kimseyi tekfir eder.” (DİA; X/141). Bu ölçüt, Mevlânâ tarafından Cebriyye'nin kader anlayışına tatbik edildiğinde, Cebriyye'nin tekfiri de söz konusu olur. Mevlânâ, Cebriyye'yi tenkit ederken, onları Müslüman kavramının tam karşısına koyarak cedele girer. Mevlânâ'nın buradaki Müslümandan kastının, Ehl-i sünnet çerçevesindeki anlayış olduğu açıktır.

Mevlânâ, Mesnevî'nin III. cildinde, bir Cebri ile bir Müslümanı kader konusunda polemige sokar. Cebri'nin eylemlerde kulun iradesini inkâr eden tutumuna karşı, polemige soktuğu Müslümanın ağzından şu tenkitleri yöneltir: Mevlânâ Cebriyye'nin insana fitrî olarak verilen duyguyu inkâr ettiğini, bu inkâr neticesinde de iradeyi inkâr ettiğini ileri sürerek, ilahî yükümlülüğün tam da bu noktada insanı muhatap aldığını belirtir. Hakk'ın insanda muhatap aldığı iradeyi zorlamadığını ve bu hususta bir icbarın söz konusu olmadığını ileri süren Mevlânâ, “Köre teklif yok.” âyetini bu iddiasına delil getirerek Allah'ın kişiyi zorlamaktan çok, onun önündeki güçlükleri giderdiğini söyler. Bu itibarla hiçbir kimseye, “Ne haydi uç!” der, ne de köre “Gel beni gör!” der. Mevlânâ, bu fitrî delili nesnelere doğru genişleterek, kimsenin kendisini döven sopaya, “Beni niye dövdün?” diye saldırmadığını, taşla “Niye geç geldin?” diye çıkmadığını belirterek, aslında emir, yasak, öfke, lütuf ve azarlamanın ihtiyacı olanı kapsadığını işaret ederek, bu yüzden zulme de siteme de ihtiyarımız vardır önermesine ulaşır. Onun bu bağlamdaki şeytan ve nefisten kastı da budur.

Mevlânâ, irade ve ihtiyarın bizim içimizde olduğunu, ancak bir Yûsuf görmedikçe elini uzatmadığını, ihtiyarın dilek ve nefiste yer aldığını, dilediği şeyin yüzünü gördükten sonra kol kanat açtığını belirterek konuya, hayvan metaforları üzerinden delil getirir. Uyuyan köpeğin bile iradesinin kaybolmadığını, işkembeyi gördüğü an kuyruğunu salladığını, atın arpa görünce kişnediğini, kedinin ete miyavladığını söyleyerek, irade ve ihtiyarın harekete geçmesine sebep olan şeyin görüş olduğunu belirtir. Bu görüş, ateşten kıvılcım çıkaran körüğe benzemektedir.

Mevlânâ, insan iradesini hayra sevk eden melek ve aynı iradeyi şerre sevk eden şeytan arasında kalan



insanın, bazen hayra bazen de şerre yöneldiğini belirtir. İblîs, dilediği şeyi insana gösterince, insanda köpek misali uyumuş olan irade ve ihtiyar, ışkembe görmüş gibi derhal gözünü açar. Melekler ise, insandaki irade ve ihtiyar damarlarını olumlu yönde harekete geçirmek için yapılacak şeyleri ona gösterirler. İnsana bu bağlamda yapılacak şeyleri melek de gösterir şeytan da. Şeytanın göstermeleri kötücül ilham ve vesveselerdir. Bu ilham ve vesveselerden beslenen hayır ve şer ihtiyarı, bir iken ona çıkar. Dolayısıyla Mevlânâ, insanın bırakınız eylemlerinde hiçbir şey yapma iradesinin olmadığını, bunu on katına çıkaracak bir eylem kapasitesi taşıdığının altını çizerek. Mevlânâ, namazı bitiren birisinin verdiği selamı meleklerle hitaben sizin güzel ilhamınız ve duanız sebebiyle irademle şu namazı kıldım demek biçiminde yorumlayarak, suç işlediği zaman da hataya onun yüzünden düştüğü için İblîs'e lanet ettiğini işaret eder ve şeytanla meleğin gayb perdesi ardından iyilik ve kötülüğü gizlice insana gösterdiğini belirtir. İnsanın gözünün önünden gayb perdesi kalktığı zaman, kişi kendisini hayır ve şerre sevk edenlerin kimler olduğunu görür, gizli söz söyleyenlerin kimler olduğunu tanır. Mevlânâ, şeytanın insana tabii ve tensel ihtiyaçlarını gösterdiğini, fakat gösterdiği şeyleri yapması için insanı icbar etmediğini, meleğin de insana meylettiği eğlenceli işlerin ardından kendisini bekleyen bir gam geleceğini ihtar etmesini ve şeytanla meleğin insana hayır ve şerri göstermelerini, insanın iradesi olduğuna delil sayar. İnsandaki gizli ihtiyarın bu iki şeyi görünce harekete geçtiğini, hocaların terbiye etmek için çocukları dövükleri halde herhangi bir taşı cezalandırmadıklarını söyleyerek kendi duygusunu inkâr eden Cebrî'nin, akıl bakımından tutulmuşluğunun kadere inanamaktan bile daha rezil bir iş olduğunu belirtir. Zira kaderi inkâr edenin hiç olmazsa duyguyu inkâr etmediğini, duyguyu inkâr edeninse delilin delalet ettiği şeyi inkâr ettiğini belirterek bu durumun duman vardır ancak ateş yoktur demeye geldiğini söyler. Cebrî'nin tavrınınsa, ateşi gördüğü halde ateş yok diyen birinin tavrına benzediğini söyleyen Mevlânâ, ateşin eteğini yaktığı halde ateşi inkâr ettiğini, karanlıktan önünü görmeyip düştüğü halde karanlık yok dediğini, bu itibarla Cebrîliğin Sofistlikle birleştiğini ve bu durumun Hakk'ı inkâr edişten bile beter olduğunu, Hakk'ı inkâr edenin âlem vardır, yaratan yoktur dediğini, oysa bu durumda, dünya da yoktur yaratan da yoktur vehametinin çukuruna düştüğünü söyler. Bu yüzden de hem âlemi hem de iradeyi inkâr etmek durumunda kalarak yapılan işlerin dileğimizle gerçekleşmediğinde ısrar eder. Oysa duyguyu hayvanın bile ikrar ettiğini belirten Mevlânâ, vicdanî anlayışın duygu yerine kaim olduğunu, her ikisinin de aynı mecradan aktığını, bunu yap şunu yapma biçimindeki emir ve yasakların iradeye delil olduğunu söyler. Mevlânâ, yapılan kötülük yüzünden duyulan pişmanlığın

irade ve ihtiyarın delili olduğunu, bu pişmanlık sayesinde kişinin doğru yolu, kendi iradesi ile bulduğunu söyleyerek Kur'an'daki emir ve yasakların da doğrudan doğruya insandaki bu cevheri muhatap aldığına işaret eder. Bu muhataplığın, teklifin ve yükümlülüğün temelini oluşturduğunu söyleyen Mevlânâ, hiç kimsenin bir cengâver resmine bakıp, "Ey yiğit, mızrağını al da savaşa katıl." demeyeceğini ifade eder. Böyle olduğu halde, yıldızları ve semayı yaratanın nasıl cahilce emir ve yasakta bulunduğu ileri sürülebilir? Kulda irade yoktur diye Allah'tan aciz ihtimalini gidermeye çalışırken, Hakk'ı cahil yerine koyduğunun nasıl farkına varmaz? Kader yoktur, kul kendi iradesi ile iş yapar demekte hiç olmazsa aciz yoktur. Olsa bile cahillik acizlikten daha beterdir.

Mevlânâ'nın sorduğu şu sorulara, muhatabın vereceği herhangi bir cevabı yoktur: Tanrıdan başkasında ihtiyar yoksa köpek seni yaraladığında niye kızyyorsun? Düşmana karşı neden diş bilersin? Neden gücünün yettiğini döversin de, yetmediğine dokunamazsın? Malını çalanın peşine niye düşer, karına göz koyana niye öfkelenirsin? Bir deve bile kendisini döven deveciye saldırır da, sopaya saldırmaz. Bu örnek sana ihtiyarın olduğunu göstermez mi?

Mevlânâ, Cebrî'yenin Allah'ın hükmünü özür sayma uyanıklığını dile getirerek, kendisinin de yüzlerce istek ve şehvetinin olduğunu, ancak elinin Allah korkusundan bağlı bulunduğunu belirterek, "O özrü bana da öğret de benim elimdeki, ayağımdaki düğüm de çözülsün." diye mizahî bir sonuca varır. Mevlânâ, insanın çıkarı tehdit edildiğinde hemen savaş ihtiyarını ortaya çıkarmasına rağmen, nimetlere şükür konusunda ihtiyarı inkâr etmesinin kişiyi odundan bile aşağı hale düşürdüğünü söyler. Mevlânâ, Allah'ın irade ve ihtiyarının bizim irade ve ihtiyarımızı yarattığını, dolayısıyla emir ve yasakların bu ihtiyara dayandığını, Allah'ın hiçbir alet olmaksızın kulun ihtiyarını kendisine kement yaptığını söyler. İnsanın cansız şeylere karşı kudreti olduğu halde, bu kudretin onlardaki cansızlığı gidermeye yetmeyeceğini söyleyen Mevlânâ, Hakk'ın kudretinin de kullarının ihtiyarlarını gidermeyeceği anlayışının cebir ve sapıklık olmayacağını, oysa "Benim küfürüm onun dileğidir." Demenin, o küfürde bunu söyleyenin dileğinin bulunduğunu da ifade eder. Dolayısıyla insan istemedikçe, kâfir olamaz, çünkü dilemeden kâfir olmak dileğin kendisi ile tenakuza düşmek olur. Hem kâfir olup hem de küfrü reddetmenin mümkün olmadığını söyleyen Mevlânâ, "Eğer Cebrî, ihtiyarsız hale gelmek istiyorsa, Tanrı'nın aşk şarabını içip kendisinden geçmelidir." dedikten sonra, onların da Firavun'un büyücüleri gibi ellerinin ayaklarının kesilmesinden korkmayacaklarına vurgu yapar.



Sonuç olarak, Mevlânâ'nın, Cebriyye başlığı altında kader ve kaza konusunda Ehl-i sünnet dışına düşmüş bütün anlayışlara karşı, İmâm-ı A'zam'ın kurduğu temel üzerinden cidale girmesi, zikrettiğimiz örneklerden açıkça anlaşılmaktadır. Onun bu konudaki fikirleri, bu yazının hacmini

aşan bir veri zenginliği taşımaktadır. Konuya ilgi duyan araştırmacıların, bu verileri farklı başlıklar altında inceleyerek Mevlânâ'nın İmâm-ı A'zam'ın fikirlerini açan ve geliştiren bir şarih olduğunu rahatlıkla görebilirler.

Kaynakça:

- Abdülhamid, İrfan (1993), *İslam Ansiklopedisi Cebriyye Mad.* c. 7, s. 205-208.
Çelebi, İlyas (2006), *İslam Ansiklopedisi Mu'tezile Mad.* c. 31, s. 391-401.
Mevlânâ, *Mesnevî*, <http://semazen.net/>, Erişim Tarihi (06.11.2015)
Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, <http://semazen.net/>, Erişim Tarihi (06.11.2015)
Uzunpostalıcı, Mustafa (1994), *İslam Ansiklopedisi Ebû Hanîfe Mad.* c. 10, s. 131-138.
Üzüm, İlyas (2001), *İslam Ansiklopedisi Kaderiyye Mad.* c. 24, s. 64-65.
Yavuz, Yusuf Şevki (1994), *İslam Ansiklopedisi Ebû Hanîfe Mad.* c. 10, s. 138-143.
Yavuz, Yusuf Şevki (2001), *İslam Ansiklopedisi Kader Mad.* c. 24, s. 58-63.



Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü Öğretim Üyesi. Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 1986 yılında mezun oldu. YÖK bursuyla gittiği A.B.D.'nin Southern Colorado ve Indiana Üniversitesi Halkbilimi Enstitüsü'nde (Folklore Institute) (1989-1992) master , Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde (1992-1996) yıllarında Türk Halkbilimi alanında doktora eğitim ve öğrenimi aldı. Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş (1999), Aşık Tarzı Kültür Geleneği Destan Türü (2000), Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları (2003), Türk Dünyası Epik Destan Geleneği (2003), Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü (2004), Birlikte Yaşama Kültürümüzün Kaynaklarından Eminönü Merkezli Aşık Edebiyatı (2006), Aşık Edebiyatı ve İstanbul (2007), Türk Halk Edebiyatına Giriş (2009) adlı telif eserleri ve meslektaşlarıyla ortak çalışmalarına dayanan Folkloristik: Prof.Dr. Umay Günay Armağanı (1996), Folkloristik: Prof.Dr. Dursun Yıldırım Armağanı (1998), Liseler İçin Halkbilimi (2004) adlı kitaplarıyla 300'e yakın makale ve bildirisi vardır. Araştırma görevlisi olarak 1987 yılında çalışmaya başladığı Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalında 1996 (doktor), doçent (1998) ve Profesör (2005) unvanlarıyla görev yaptı. Bu esnada ayrıca Doğu Akdeniz Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (1997-1998 Gazimağusa-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti), Priştine Üniversitesi (2000 Priştine-Kosova), Kırım Devlet Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Merkezi Müdürlüğü (2001-2002 Simperapol-Ukrayna), Moğol Millî Üniversitesi (2004-2005 Ulanbatur-Moğolistan), Moğol Millî Savunma Üniversitesi (2004-2005 Ulanbatur-Moğolistan) Türkoloji bölümünde misafir Öğretim Üyesi, Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanlığı (2011-20012 Türkistan-Kazakistan), Jagellon Üniversitesi Türkoloji Bölümü (2000 Kracow-Polonya), Debrecen Üniversitesi Etnoloji-Etnografya Bölümü (Debrecen-Macaristan) ve Tartu Üniversitesi Eston ve Karşılaştırmalı Halkbilimi Bölümü'nde (Tartu-Estonya) Socrates-Erasmus Öğretim Üyesi görevlerini de deruhte etti. Halen Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü'nde bölüm başkanlığı görevini yürütmektedir. ozkul@hacettepe.edu.tr

Bilgi Folkloru Bağlamında İmâm-ı A'zam Algısının Türk Halk Kültüründe Paradigmatik Anlatıları Niteliğindeki Yazılı Kaynakları Üzerine

Çalışmamızın konusu, Türk halk kültüründe İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe algısı ve bu algının oluşumuna esas olan “mitleştirme”¹ sürecinin “paradigmatik anlatı”² (Linde 2000) olarak adlandırılabilceğimiz yazılı kültürel materyalin halkbilimsel olarak özellikle de “bilgi folkloru”³ açısından değerlendirilmesidir. Hiç şüphesiz ele aldığımız konu, bir tür geriye bakışlı (retrospektif) oluşu ve yazılı kaynaklara ve kültüre⁴ yönelik olması nedeniyle, İmâm-ı A'zam hakkındaki “yazılı her şeyi” içermek iddiasında değildir. Tam tersine,



İmâm-ı A'zam hakkındaki yazılı kaynaklarda yer alan muhteşem külliyyatın onun hakkında Türk halk kültüründe oluşan nerdeyse her yönüyle ve her şeyiyle “ideal insan” kanaati ve algısının da kaynağını oluşturmaktadır. Bir yönüyle, bu muhteşem yazılı külliyyatın tamamının değerlendirilmesi, çalışmamızın sınırlarını ve amacını çok aşar. Diğer yandan, bu yazılı külliyyattan, bir deneme niteliğinde yapacağımız tipolojik değerlendirmeye tabi tutup ele alacağımız iki edebî türe dair çok az sayılı örneklem, çalışmamız için yeterlidir.⁵

Bilindiği gibi, sayısal olarak dünyadaki en büyük dinî topluluklardan birisi olan İslâm ümmeti içinde de en büyük alt grup olan “Sünnî”lik içindeki en önde gelen topluluk olarak “Hanefilik” de, kendisini diğer topluluklardan mensuplarının “birbirleriyle ortak bir şeyleri olması” ve söz konusu “ortak şeyleri”ne istinaden de diğer varsayımsal grup üyelerinden önemli sayılabilecek bir şekilde ayrıldığı önermeleriyle (Cohen 1985: 8) sınırlarını çizer. Sınırlarını çizmek yoluyla, kimliğini veya toplumsal kendiliğini ortaya koyar ve diğer topluluklardan kendisini ayırmış olur. Bir başka ifadeyle, sınır, bir topluluğun nerede başladığını ve bittiğini işaretler; Bu işaretlemeyle de, topluluğun kimliği belirlenmiş olur. Lakin bu sınırlar, hemen her zaman onları oluşturan bütün nesnel birleşenlerin tamamını ortaya koyup ifade etmekten ziyade, bu sınırları gözlemleyenlerin zihinlerinde var olmaları (Cohen 1985: 9) dikkat çekicidir. Dahası bu hal ve özellikleriyle sınırın iki yakasında veya karşıt yakalar tarafından değil aynı yakada yer alanlar tarafından da her zaman aynı şekilde algılanmadığı gibi bazen tamamen farklı terimlerle ifade edilecek şekilde de algılandığı görülebilir.

Bu bağlamda, insanların, topluluklarının diğer topluluklardan ayrıldığı sınıra verdikleri anlam, bir yönüyle tamamen “simgesel”dir. Ancak bu simgesel boyutuyla bile, bir topluluk bilinci, topluluğun sınırlarının, bizzat büyük ölçüdeki etkileşim halindeki insanlar tarafından oluşturulmuş sınırların algılanmasında özetlenir (Cohen 1985: 10) ve bu simgeler, kendini kullananlara anlamlarının bazılarını yükleyerek kendini idrak eder. Böylece bir topluluk mensupları, bir simgeyi paylaşırlarsa da, her zaman ve aynı anlamları paylaşmaları gerekmez. Dahası, bir simge olarak topluluk genel olarak üyelerinde barınır, ama anlamlar, üyelerin birey olarak birbirinden farklı yönelimleri nedeniyle son derece kolayca değişir. Anthony Cohen’in (1985: 12) ifadesiyle, anlamın bu değişebilirliği yüzünden topluluk bilincinin, topluluğun simgesinin manipüle edilmesi yoluyla canlı tutulması gerekir. Bir başka ifadeyle, millet hayatında olduğu gibi daha küçük kültürel organizma ve organizasyonlarda da, mitler ve mit yapımı söz konusu topluluğun simgesinin canlı

tutulması yoluyla topluluğa ait bilincin yaşaması sağlanmaktadır, denilebilir. Bu bağlamda, Türk halk kültüründe Hanefilik ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe⁶ algısına ve bu algıyı oluşturup yönlendiren yazılı kaynaklara, özellikle de bunların yapısal olarak oluşumlarına ve de bu yapısal oluşumlara yol açan işlevsel tasarımlara dönebiliriz.

Yukarıda işaret edildiği şekilde, kendi kimliğini inşa eden ve kendisi olmak bilincine erişen bir topluluk olarak Hanefilik, Türkiye’de, toplumsal yapıda çoğunluk olmanın da getirdiği imkânlarla halk kültüründe kendisini nasıl üretiyor? Dahası, pek çok farklı köken ve kaynaklardan beslenen onca tarikat ve cemaatlere rağmen kimliğini değiştirmeksizin nasıl koruyabiliyor? Bırakın çeşitli Sünnî mezhepler arasındaki farklılıkların, karşılıklı etkileşimlerle değişim ve dönüşümlere uğramasını, kuşaklar boyunca milyonlarca mensubunun uygulamaya dönük pek çok ritüel ve pratiği ihmal etmesine rağmen, nasıl oluyor da, son derece kararlı bir şekilde kendilerini “Hanefî-Sünnî” olarak adlandırıp kimliklerinin en önemli belirleyicilerinden birisi, belki de birincisi olarak sürdürüyorlar? Sorularımızı bu eksenler etrafında çoğaltabiliriz. Ancak sınırim maksat hâsıl olmuştur. Bildirimimizin konusunu oluşturan geniş halk kitlelerinin birleştiren gücü olan halk kültürümüz içinde “Hanefilik” ve onun kendini inşa ve ifşa ederken kullandığı sözel teknolojinin belirlenmesi bağlamında yazılı kültürel materyal ve bu tür materyalin tasarım özelliklerine ve nihai hedef olan model gösterilecek kişi veya kişiliğin etrafında oluşturulan “mitleştirme” veya “mit yapımı”na yönelebiliriz.

Bilindiği gibi, kolektif hafızanın oluşturulmasında ve devam ettirilmesinde (Ben-Yehuda 1996) mitler (myths) ve “mit yapımı” veya “mitleştirme” (mythmaking) son derece önemli bir yere ve role sahiptir. Dahası herhangi bir organizasyonda gerçekleşen insanlar arasındaki iletişim ve buna bağlı süreçlerin anlamını veren ve buna göre yapılandırılan yine mitler ve mit yapımıdır (Boje 1982: 17). Özellikle, söz’ün okur-yazarlıkla birlikte, sesleri ifade eden harfler vasıtasıyla biçim olarak “sözelliği”ni korumakla birlikte, kalıplaşmış bir biçimde yazıya dönüşüp donmuş ifadenin (McLunan 2007: 10) karşılıklı bağımlılığı bağlamında üslup ve daha özel bir biçim olarak edebiyat türleri, yazılı kültür ortamının özelliklerine bağlı ve dışavurmak istediği amaca yönelik olarak yeniden tasarlanmıştır. Bu bağlamda, İmâm-ı A'zam hakkındaki yazılı kültürel materyalin bir örneklem alanı değerlendirilmesini amaçlayan çalışmamız, esasen halkbiliminin bugüne kadar üzerine yeterince eğilmediği “yazılı kültür” olgusunun oluşum ve gelişiminde, tür ve şekillerin tasarlanıp biçimlenmesi süreçlerine dair tespit ve incelemelerde bulunmaya yöneliktir. İmâm-ı A'zam



hakkında değerlendirmeye tabi tutacağımız yazılı materyal “vecize” ve anekdot” türlerine aittir.

Vecizelerle işe başlamak, anlaşılır olmak ve konuya hızlı bir başlangıç yapabilmek bakımlarından yararlı olacaktır. Bir başka ifadeyle, yazılı kaynaklarda, en yaygın yüceltip mitleştirme yollarının başında, çoğunlukla ibda bağlamından soyutlanmış olarak karşımıza çıkan bir kişinin “özlü sözleri” veya yaygın söylenilişiyle “vecizeleri”dir. Meselâ, İmâm-ı A'zam'ın, 300.000 meseleyi çözdüğü veya kendisine getirilen 300.000 problemi fıkıh ilmine göre çözümlenerek cevap vermesi anlatıldıktan ya da bu konudaki eşsiz dehasına işaret edildikten sonra, onun “Bilmediklerimi ayağımın altına alsaydım, başım “arş-ı âlâya” (göklerin en yücesine) değerdî.” şeklindeki vecizesi, hem mütevazılığına oraya koyacak hem de ilmin nasıl uçsuz bucaksız bir derya olduğunu son derece belirgin bir hale getirerek, bu yöndeki tartışmaların zeminini ortadan kaldıracak bir işlev yükleneyecektir. Tartışmasız kabul veya yücelterek tartışmasız kabule zorlayan bir izah ve ifade tarzı olarak mitleştirme de “vecize”, sözlü kültür ortamının atasözlerinin yazılı kültür ortamındaki denklemleridir. Bu denklik hacim, anlatım tutumu (eda), işlev ve yapı bakımlarından da, benzer özelliklerle kendini ortaya koyan özelliklere sahiptir. Sözlü kültür ortamının özellikleri gereği karşımıza çıkan “anonimleştirme”yi, ortadan kaldıran “kişiye bağlama” söze tarihsellik kazandırmasıyla daha da inandırıcı hale dönüştüğünü düşündürebilecek niteliklere sahiptir. Ancak hemen söyleyelim, sözlü kültür ortamının özellikleriyle karşımıza çıkan “anonimleştirme” de, hemen hemen aynı ölçüde “genel bir kanaati” yansıtmış olması bakımından, daha inandırıcı bir hale dönüşmektedir. Hatta ibda bağlamlarından koparak, farklı farklı icra bağlamlarında iş görebilen bir nevi “sözel maymuncuk” niteliği kazanan atasözleri, bütün çabalara rağmen ibda bağlamlarının tamamından soyutlanabilse bile, yaratıcısının adını ve buna bağlı tarihsellik nosyonundan tam anlamıyla soyutlanamayan “vecize”lerin atasözleri karşısındaki en zayıf yön budur. Vecizeler, bu özellikleriyle ait oldukları veya ait oldukları düşünülen kişiye, onun sahip olduğu değerler, ona ait olduğu düşünülen herhangi bir konuda değerlendirmeler ortaya koyma özellikleriyle bir bakıma; ya söz konusu kişiye ait bir algı meydana getirmekte; ya da mevcut bir algıyı güçlendirmekte ve bu özelliklere dayalı genellenip ortak bir kabule dönüşmüş değerler, inançlar ve anlayışları yani paradigmaları ortaya koymaktadırlar. Bu tür bir algı yönetimini sağlayan, hatta mümkün kılan “paradigmatik anlatı”lar sadece vecizelerle sınırlı değildir.

Bir başka ifadeyle vecizeler, hacimlerinin küçük oluşu başta olmak üzere, işaret ettiğimiz işlev, yapı ve anlatım tutumu bakımlarından, atasözlerine olan

benzerlik, hatta denklikleri nedeniyle, sözlü ve yazılı kültür ortamları arasında adeta bir geçiş türü olarak bile nitelendirilebilirler. Biraz da bu nedenle, “vecize”lerden ziyade sözlü kültür ortamının “fıkra”larına ya da “sage” veya “hatıra”lara yakın olan yazılı kültür ortamı türü olarak karşımıza çıkan “anekdot”lara daha yakından bakabiliriz.

İşlevsel olarak çok büyük ölçüde “vecize”ler gibi algıları yönlendiren paradigmalar oluşturması bakımından, mitleştirme veya mit yapımında “anekdot son derece önemli bir yere ve role sahiptir. Hatta yapısal olarak, vecizelerin tersine, birbirinden çok farklı yapılarla tasarlanabilmeleri nedeniyle, vecizelerden daha da işlevsel oldukları çok rahatlıkla söylenebilir. Bu bağlamda yazılı kaynaklarda İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hakkında anlatılan vecize ve anekdotlar yoluyla, onun yüceltilip mitleştirilmesinde ya da konuyla ilgili paradigmatik anlatılarda şöyle bir yapısal tasarım çeşitleri veya tipoloji karşımıza çıkmaktadır:

1.) Onun hakkında anlatılan anekdotların bir kısmı, yazılı kaynaklara doğrudan doğruya Ebû Hanîfe'nin ağzından anlatılmakta ve onu sıra dışı bir konuma yükselterek mitleştirmekte veya kendi ağzından kendisi hakkında oluşacak paradigmaya yön veren bir paradigmatik anlatı niteliğine bürünmektedir. Meselâ, hocalarının kimler olduğu, nasıl bir tahsil gördüğü konusunda, Ebû Hanîfe şunları söylemektedir. “Bir gün müminlerin emiri Ebû Ca'fer'in huzuruna girdim. Bana, ey Ebû Hanîfe! İlmî kimlerden aldın? dedi. Dedim ki, Hammâd aracılığıyla İbrâhîm'den, o da, Ömer b. Hattâb'dan, Alî b. Ebû Tâlib'den ve Abdullâh b. Mes'ûd'dan almıştır. Bu cevap karşılığında Ebû Ca'fer, “yeter yeter” (Kaşıkırık 2005) dedi. Burada, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin, bir mezhep imamı veya kurucusu kimliğiyle, doğal olarak, en çok ön plan çıkarılarak yüceltilen yönü olan “ilmî”nin derinliği ve yaygınlığını, en eski ve kıymetli kaynaklardan beslenip ortaya çıkışıyla da birleştirmektedir. Bu şekilde birbirini destekleyip güçlendiren farklı rivayetler, tarihselliğin ve nerdeyse mutlak ve kesin “doğru”luğun oluşumunu sağlamaktadır.

2.) Yazılı kaynaklarda yer alan anekdotlarla, bir başka mitleştirme yolu da, çok iyi bilinen bir zatın, Ebû Hanîfe hakkındaki görüş ve bilgiler serdetmesidir. Bu duruma örnek olarak, Ebû Hanîfe hakkında, onun çağdaşlarından zühed ve takvasıyla meşhur Fudayl b. İyâz şunları söylemektedir; “Ebû Hanîfe, fakîh ve muttakî bir zattı. Fıkıh ilminde meşhurdu. Çok servet sahibi idi. Etrafındakilere iyilik yapmakla tanınmıştı. Gece gündüz ilim öğrenmekle meşguldü. Kendisine müracaat edenler, ilminden ve malından istifade ederdi. Geceleri, ibadetle geçirirdi. Az konuşur, çok sükut ederdi. Hakka delalet hususunda, en güzel tavrı takınırdı. Saltanat malından kaçır, sultanların hediyesini almazdı.” (Kaşıkırık 2005). Bu yapı, bir bakıma, devrinin meşhur ve itimada şayan bir isminden



hareketle, bir başka isme meşru bir ün ve nam kazandırmada etkili bir yol olarak gözükmektedir.

3.) Ebû Hanîfe hakkında fikir serdedenler, onun adeta rakipleri konumundaki diğer mezhep kurucuları olabilir. Bu yolla, bir yandan mitleştirme sağlanırken, diğer yandan da Hanefî mezhebinin propagandası, mündemiç bir biçimde yer alır. Bu tür yazılı anlatımlara örnek olarak, Mâlikî mezhebinin kurucusu İmâm Mâlik'e, Osmân b. Bettî'yi sordular, O da, "Orta bir adamdır." dedi. İbn-i Şübrûme'yi sordular, "Orta bir zattır." dedi. Ebû Hanîfe'yi sordular, "O, size şu direkler ağaçken onların altın olduğunu kıyas yoluyla ispat etmeye kalksa, sizi ikna edebilecek dirayette bir zattır" (Kaşıkırık 2005) cevabını verdi, şeklindeki anekdot verilebilir. Aynı şekilde, Şâfiî mezhebinin kurucusu atfedilen İmâm Şâfiî de, Ebû Hanîfe hakkında söylemiş olduğu, "İnsanlar, fıkhıta Ebû Hanîfe'nin çocukları konumundadır." (Kaşıkırık 2005) şeklindeki söz ve içerdiği yüceltme, sözünü ettiğimiz mitleştirme tipolojisine uymaktadır. Ehl-i sünnetin Hanefîlik ile yarışan Şâfiîlik ve Mâlikîlik gibi iki son derece önemli mezhebin kurucu imamlarının, Ebû Hanîfe hakkında söyledikleri anekdotlar, hem bir şahıs olarak onu yüceltmekte ve "İmâm-ı A'zam kültüne" hizmet etmekte hem de bu anekdotlar vasıtasıyla oluşturulan algı, Hanefîlik'in söz konusu diğer iki mezhebe, adeta üstünlüğünü ortaya koyacak niteliktedir.

4.) Onun itibarını yükseltmek için, en çok önem verilen herhangi bir yönü yüceltilerek mitleştirilir. Bir başka ifadeyle, tarihsel yaşantısı içindeki kişiliğinin bir özelliği, olabildiğince sivriltilmiş bir biçimde ortaya konulur. Meselâ, Ca'fer b. Rabi diyor ki; "Beş sene Ebû Hanîfe'nin yanında bulundum. Onun kadar uzun uzun sükût eden birini görmedim. Fıkıhtan bir şey sorulunca, açılır, coşkun ırmak gibi akıp çağlar, yüksek sesi etrafı tutardı." (Kaşıkırık 2005). Bu örnekte, Ebû Hanîfe'nin uzun uzun sükût ettiği halde, fıkıh konusundaki sıra dışı bilgisi ve onu aktarışı yüceltilmektedir.

5.) Ebû Hanîfe'nin hayatından anekdotlar anlatılarak, adeta sözlü tarih havası ve kıvamında olaylar anlatılması yoluyla da, yazılı kaynaklarda mitleştirildiği görülür. Meselâ, Ebû Hanîfe'nin düşünce özgürlüğü konusundaki tavrını, şu şekilde anlatırlar: O, düşüncesinde özgürdü. Başkasına kendini verip uymazdı. Üstadı Hammâd b. Süleymân, bunun farkında olmuştu. Zira Ebû Hanîfe, her meseleyi onunla münakaşa eder, inceden inceye sorar, kendi aklına yatmadan hiç bir fikri kabul etmezdi. İşte bu fikir özgürlüğü sebebiyledir ki o, Kitap ve Sünnetin naslarıyla, ashâb-ı kirâmın fetvalarından başka akvâl hususunda, kendini serbest görüyor, tâbiîn'in kavline bakıp incelemeye kendini salahiyyetli buluyor, hata ve doğrusunu araştırıp ona göre kabul ediyordu. İbni Abdulber, *el-İntika* isimli eserinde,

konuyla ilgili olarak şu rivayeti aktarmaktadır. Said b. Arube diyor ki; Kûfe'ye geldim ve Ebû Hanîfe'nin meclisine katıldım. Bir gün, Osmân b. Affân'ı andı ve ona acıyarak bol bol rahmet okudu. Ben de, "Buralarda senden başka, Osmân (r.a)'a rahmet okuyan kimseye rastlamadım." dedim. Görüldüğü gibi o, ne halka uymakta ne de yöneticiler ve elit tabaka arasında eriyip yok olmakta, ne sevgi ne de nefretin tesiri altında kalmaktadır. Kendi bildiği doğru yolda yürümektedir (Kaşıkırık 2005). Hiç şüphesiz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin, köle soyundan gelmesine rağmen, "düşünce özgürlüğü" konusundaki eğilip bükülmez tavrı, şahadetine yol açacak kadar nettir. Bir düşünür ve bir lider olarak, "bilgisi"nin derinliğinden sonra, "düşünce özgürlüğü"ne sonuna kadar tutkun bir şahsiyet olmasıyla dikkat çekmektedir.

6.) Bir başka paradigmatik anlatı oluşturma şu şekildedir: Ebû Hanîfe, didaktik bir üslupla kendi yaptıklarını, anlatmakta ve doğrudan propaganda ve telkin eder nitelikte ortaya koymaktadır. Meselâ, Ebû Hanîfe, kendi metodunu ve uygulamasını şu şekilde anlatmaktadır; "Peygamber'den gelen başımın üstündedir. Sahabeden geleni seçeriz. Bunun dışındakilere gelince, onlar da ehil biz de ehiliz." Yine Yahyâ b. Main'den gelen bir rivayette, Sevri ile bir başka kişi arasında geçen diyalogda, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediği rivayet edilmektedir: "(Önce) Allah'ın kitabına bakarım. Orada bulamazsam Resulullah'ın sünneti ile (amel ederim), orada da bulamazsam, Peygamber (s.a.v.)'in ashabının sözlerine bakar ve dilediğimi alırım. Ancak mesele, İbrâhîm'e, Şabi'ye, Hasan'a, Atâ'ya varırsa, ben de onlar gibi ictihad ederim. Bu, Ebû Hanîfe'nin, bizzat kendisinin de beyan ettiği gibi mezhebinin üzerine bina ettiği usûldür. Daha sonra gelen Hanefî fıkıh usûlcüleri, bu çizgileri daha belirgin hale getirmişlerdir.

7.) Onun, çok iyi bilinen ve tarihen sabit bir olayını nakledip, bu olaydaki söylediklerinden çıkarılan hikmetler yoluyla yücelterek mitleştirme de, Ebû Hanîfe hakkındaki yazılı kaynaklarda sıkça rastlanılan yol ve yöntemlerden birisidir. Bu tür örneklerde, önce tarihsel bir olay verildikten sonra, bu olayda yazıya geçtiği kabul edilen bir belgeye istinaden yüceltmeler ve mitleştirmeler yapılarak İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve dolayısıyla da Hanefîlik telkin edilir. Bu tür mitleştirme ve yüceltmelere, İmâm-ı A'zam'ın yazılı vasiyeti olarak nakledilen şu örnek verilebilir: İmâm-ı A'zam'ın talebelerinden Yûsuf b. Hâlid Semtî'ye icazet verdikten sonra, onu Basra'ya gönderirken söyledikleri, her insanın bilip tatbik etmesi lâzım gelen hususlardır. Buradaki İmâm-ı A'zam'ın vasiyeti şöyledir: "Bilmiş ol ki, insanlarla iyi geçinmezsen, onlar sana düşman kesilirler, velev ki anan baban bile olsa senden hoşlanmazlar. Akrabandan olmayan bir cemaatle iyi geçinirsen,



sana ana-baba olurlar. Şimdi gözümün önünden şöyle geçiyorsun: Basra'ya gidiyorsun, onlara muhalefete başlıyorsun, aralarına karışmıyorsun. Sen onları terk ediyorsun, onlar da seni terk ediyorlar. Sen onlara sövüyorsun, onlar da seni dalâlette sayıyorlar. Böyle yaparsan, bu, hem sana hem de bize leke olur. Onlardan kaçmak istersin. Bu akıl işi değildir. Zira hoş geçinmek gereken yerde, müdârât yapmayan akıllı sayılmaz,.. Basra'ya girdiğin zaman, insanlar seni karşılar ve ziyaret ederler. Senin kadrini bilirler. Herkese mertebesine göre itibar et. Şeref ehline ikramda bulun. İlim ehlini büyük tanı. Üstatlara hürmet göster. Gençlere ikram yap. Avamla yakından görüş. Fâcirlere müdârât göster. Hayırlı kimselerle arkadaşlık yap. Sultana lâkaytlık gösterme, kimseyi hakir görme. Mürüvvetle kusur etme, sırrını kimseye açma. Denemedikçe kimsenin dostluğuna güvenme. Alçak ve hasıs kimselerle dost olma, Hoşa gitmeyen bir şeye alışma. Sefihlerle düşüp kalkma. Hoş geçin. Sabırlı ve mütehammil ol. Güzel ahlâklı, geniş yürekli, derya gönüllü ol. Elbisen temiz ve yeni olsun. Güzel kokular kullan... Yemek yedirmekte, çok cömert ol, herkesi doyur, cahil ve cimri kimse, asla başa geçip efendi olamaz. Halkın ahvalini araştırıp öğrenen adamların olsun. Bir fitne ve fesat duydun mu, onu ıslaha koş. Bir yerde salâha yüz tutmuş iyi işler duydun mu, onları da arttır. Seni ziyaret edenleri de, etmeyenleri de sen ziyaret et. Sana ister iyilik yapınlar ister kötülük, sen herkese daima iyilik yap. Her vakit iyilikte bulun. Affet, bazı şeylere göz yum. Sana eziyet veren şeyi terk et, hakkı yerine getirmeye çalış. Arkadaşlarından hastalananları kendin ziyaret et. Göremediklerinin ahvalini soruştur. Sana gelmeyenlerle, sen alâkadar ol... Elinden geldiği kadar insanlara sevgi göster. Herkese selâm ver, isterse aşağı kimseler olsun, başkalarıyla bir mecliste toplanır veya bir mescitte beraber bulunur da aranızda bazı mes'eleler münakaşa edilirse ve senin bildiğine muhalif bir şey söylerse, sen onlara muhalefet gösterme. Şayet sana da sorarlarsa, onların bildiği gibi haber ver, sonra bu hususta şöyle başka kavil de vardır, delili şudur, diyerek kendi bildiğini söyle, böylelikle seni de dinlerler ve senin ilimde derecenin anlarlar. Eğer bu kimin kavli diye sorarlarsa, bazı fukaranın kavli de. Bu hâl, böylece devam ederse, alışırlar, senin kadrini bilirler ve senin mevkiin yükselir. Sana gelenlerin hepsine bir nevi ilim göster, her biri senden bir şey bellemiş olsun. Onlara kıymetli bilgiler ver, ehemmiyetsiz şeylerle uğraşma. Onlarla arkadaş gibi ol. Hatta bazen şaka yollu latifeler bile yap. Zira dostluk ve samimiyet, ilme devamı sağlar. Onlara, ara sıra yemek yedir, onların hacetlerini gör. Kadirlerini bil. Kusurlarına göz yum. Onlara yumuşak davran, hoş muamele et. Onlardan hiç birine can sıkıntısı ve bezginlik gösterme. Kendini onlardan biri imiş gibi tut. İnsanlara, onların yapmağa alışık olmadıkları bir şeyi teklif etme.

Onların beğendikleri şeyi, sen de beğen. Onlara daima iyi niyet göster. Doğruluk yap. Kibri bir yana bırak. Sana gadretmeler de, sen onlara gadretme. Sana hıyanet etseler de, sen emaneti yerine getir. Vefadan ayrılma. Takvaya sarıl. Her din erbabına muâşeretleri erbabınca muâşerette bulun.” (Kaşıkırık 2005). Hemen hemen pek çok meşhur veya sıradan insanın uyguladığı sözlü ve yazılı bir form olan vasiyet şeklinde karşımıza çıkan bu paradigmatik anlatı biçimi, doğrudan doğruya İmâm-ı A'zam'ın vasiyeti olarak kabul edilmesiyle, son derece yüksek bir tarihsel belge niteliğindedir. Dolayısıyla, bu belgeden yola çıkılarak İmâm-ı A'zam'ın pek çok konudaki kanaatleri, kabulleri ve tavsiyeleri ortaya konulabilir. Onun çeşitli konular hakkındaki değerlendirmelerinde de, doğrudan doğruya başvurulacak bir kaynak olarak görülmektedir. Ancak bir paradigmatik anlatı olarak yaklaşıldığında, tasarım ve işlev olarak diğerlerinden hiç de farklı olmadığı, son derece rahatlıkla görülebilecek açıklıktadır.

8.) Hakkında paradigma oluşturularak mitleştirilmeye çalışılan kişinin, öne çıkarılmaya çalışılan bir özelliği ileri sürülür. Daha sonra, bu ileri sürülen özelliği, en içselleştirilmiş biçimiyle ve yaşanmış olarak aktarılan “gerçek hayat” anlatıları, ileri sürülen özelliğin ne denli derin ve önemli bir biçimde söz konusu şahsın “mitik” olduğunu ortaya koyar. Bu konuda rast geldiğimiz anekdot olarak şu yazılı materyal örnek olarak verilebilir: “İmâm-ı A'zam Hazretleri, son derece zeki ve meselelere pratik yönden çözüm bulan bir ferasete sahipti. Buna misâl olarak, mühim bir hâdiseyi naklediyoruz:

“Adamın biri ölürken, İmâm-ı A'zam Hazretleri'ni vasi tayin etmiş. İmâm, zamanın kadısı, Şübrüme'ye durumu arz edip vasiliğinin tasdikini ister ve:

— Adam ölürken ben orada yoktum. Şu iki kişi şahittir ki, filân şahıs beni vasi tayin etmiştir, diye...

İbn-i Şübrüme, Ebû Hanîfe Hazretleri'ne sorar:

— Sen, bu iki kişinin doğru şahitlik ettiklerine yemin eder misin? İmâm-ı A'zam Hazretleri:

— Ben orada yoktum... Bana yemin düşmez, der. Şübrüme:

— Bu durumda, senin mikyasların şaştı, deyincede, Ebû Hanîfe:

— Nasıl olur? Bir körün başını yarsalar, iki şahit, kimin yardığına şahitlik etseler, âmâ, onların doğru şahitlik ettiklerine dair yemin edebilir mi? Benden de, görmediğim bir şey hakkında yemin etmemi ve şahitlik yapmamı istiyorsunuz, der. Söyleyecek bir söz bulamayan İbn-i Şübrüme, vasiliğinin kabulüne hüküm vererek, onu tenfiz eder”. (*Dinî Hikâyeler*



2010). Dikkat edilirse, yapısal bakımdan bu anekdot, diğerlerinden, özellikle pek çok diyalogdan oluşması nedeniyle farklıdır. Diyalog, ele alınan bir konudaki görüşleri mümkün olan en kısa ve kestirme anlatım yollarından birisi olması bakımından önemlidir. Esasen doğrudan doğruya “söz” ve “sözlü kültür ortamı”nın ürünü olan diyalogun, yazılı kültür ortamında da bu denli kullanılmakta oluşu, bir başka yönüyle de, yazılı kültürün oluşum ve tasarımı söz konusu olduğunda denli tesir edici hatta belirleyici olduğunu göstermektedir.

9.) Bir başka anekdot yoluyla paradigmatik anlatı oluşturarak mit yapımıysa, hakkında anekdot anlatılan kişinin, başından geçmiş bir olayın anlatılması yoluyla, sonunda mitleştirilen kişiyi sahip olduğu özelliklerin ne denli yüce ve derin olduğunun ortaya konulmasıdır. Bu anekdot tasarımının, “tüme varım” tarzında bir yapılanışa sahip olması dikkat çekicidir. Paraça parça anlatılan ve sonunda, bütün bu parçaların bütünden daha da fazla bir paradigmatik anlatıya dönüşen tasarım, kolay anlaşılır olmak bakımından son derece işlevseldir. Yapılanışının da, neredeyse tamamen karşılıklı diyaloglara bağlı olmasından dolayı, hafızada kolay kalıcı veya kolayca ezberlenen olaylara dönüştürülerek, kişiler arasında bölüştürülen anlatım yoluyla, yaygın bir kullanıma sahiptir. Bu tipe dair şu anekdot, örnek olarak verilebilir: “Halife Mansûr, hanımının üzerine tekrar evlenmek istemişti. Hanımı, buna karşı çıktı. Bu meselede anlayamadılar. Halife karısına:

— Aramızda hakem olarak kime razısın? diye sordu. O:

— Ebû Hanîfe'nin hakemliğine razıyım deyince, İmâm-ı A'zam Hazretleri'ni çağırıp meseleyi halletmesini istediler.

Halife Mansûr söze başladı:

— Ya İmâm, bir erkek kaç kadınla evlenebilir?

— Dört.

— Cariyelerden kaç?

— Onlar için bir sayı konmamıştır!.

— Bunun hilafını söyleyen var mı?

— Hayır!

Bu konuşmadan sonra, Ebû Ca'fer-i Mansûr, karısına dönerek:

— Söylediklerini işitiyorsun ya, bunlar şeriatın hükmüdür, dedi. İmâm-ı A'zam Hazretleri, tekrar söz alıp konuşmaya başladı:

— Bunlar şeriatın sözüdür. Fakat bu kadar evliliğe Cenâb-ı Allah, karıları arasında adaleti tatbik edecek kimselere müsaade etmiştir. Adaleti bozma ihtimali olanlar, birden fazla kadınla evlenmemelidirler. Bize yakışan da, Allah'ın

verdiği edep dersini bozmamaktır. Allah Teâlâ: «Adalet edemeyeceğinizden korkarsanız, birden fazlası ile evlenmeyiniz!» buyurmaktadır, dedi.

Bu konuşmadan gerekli dersi alan Halife Mansûr, evlenmekten vazgeçti. Bunun üzerine halifenin hanımı, hizmetçisi ile İmâm-ı A'zam Hazretleri'ne bazı hediyeler gönderdi. Bunlar arasında; elbise, cariyeye ve bir de Mısır merkebi vardı. Fakat İmâm, bunları kabul etmedi ve:

— Ben sadece dinî vazifemi yaptım, hakkı müdafaa ettim. Ona benden selâm söyle, ben bu şekil hareket etmekle, ne dünyalık talep ettim, ne de kimseye yakın olmak istedim, buyurdular (*Dinî Hikâyeler 2010*). Bu anekdotun verdiği ikinci mesaj olan, yapılan her ne olursa olsun ve kim için olursa olsun bunun hiçbir önemi yoktur. Esas olan Allah'ın rızasıdır. Onun rızasını kazanmak için hizmet etmek esastır.

10.) Mitleştirme yoluyla idealleştirme ve yüceltme, ele alınan kişinin sosyal-toplumsal ve kültürel bir model olarak insanlara veya topluma sunulabilmesini sağlanmaktadır. Bu tip de, diğer tipolojik yapılar gibi ele alınan kişinin gerçek hayatından yola çıkılarak ya da buna ters düşmeyecek veya uyum sağlayacak bir yapıda paradigmatik anlatı inşa edilip anlatılır. Anlatımın sonunda, adeta kıssadan hisse kavlince hakkında paradigmatik anlatı oluşturulan kişinin, ne denli sıra dışı olduğu ortaya konularak mitleştirilir. Bu tipe örnek olarak şu paradigmatik anlatı verilebilir: “İmâm-ı A'zam Hazretleri, ticaretle meşgul olurdu. Elbisecilik yapan İmâm'a kadının biri, ipek bir elbise getirip satmak istediğini söyledi. Hazret-i İmâm:

— Kaç paraya vereceksiniz? diye sordu.

Kadın:

— Yüz dirheme! dedi.

İmâm-ı A'zam, baktı ki elbisenin değeri yüz dirhemden fazla...

— Bu elbise söylediğinden fazla eder. Kaça vereceksin? dedi. Kadın iki yüz dirheme verebileceğini söyleyince, O, yine değerinin fazla olduğunu söyleyerek artırımını söyledi. Kadın artıra artıra dört-yüz dirheme kadar çıkardı, ama İmâm-ı A'zam Hazretleri yine de elbisenin değerinin bundan da yüksek olduğunu söylüyordu. Kadın şüpheye düşüp:

— Sen benimle alay mı ediyorsun. Ben bu elbiseyi satmak istiyorum. Kaça alacaksan al, dedi.

Kadının bu çıkışları üzerine, İmâm-ı A'zam Hazretleri:

— Anlaşılan biz bu elbiseye fiyat biçemeyeceğiz. En iyisi, anlayan birisini çağıralım da buna o bir fiyat takdir etsin, diyerek bir elbiseci çağırdı. Gelen adam, elbisenin değerinin 500 dirhem olduğunu



söyledi, ancak ondan sonra İmâm-ı A'zam Hazretleri elbiseyi kadından satın aldı.” (*Dini Hikâyeler* 2010). Burada İmâm-ı A'zam'ın, ne olursa olsun ucuza almak, insanları aldatmak yerine, bir insanın sattığı şeyi onun arzusunun hilafına denilebilecek bir şekilde de olsa, gerçek anlamda, “hak ettiği” fiyat üzerinde alması anlatılmaktadır. Hiç şüphesiz bu kıssa yoluyla, onun sahip olduğu “hak” ve “adalet” duygusunun ne kadar yüce olduğu ortaya konulmakta ve âdeta ona tabi olanların da benzer davranışlar içerisinde olmaları telkin edilip istenmektedir ki, mitleştirmenin de amacı budur.

Zaten, çoğu paradigmatik anlatıların, geleneksel “kısşa”dan hisse almak” anlayışı doğrultusunda yapısal bir teknik izlediği rahatlıkla görülebilir. Ancak teknik ve ifade farklılığına rağmen, esasen teleolojik olarak anekdotun kahramanı hakkında, ya bir kanaat oluşturmak ya da oluşmuş bir kanaati pekiştirmek amacıyla tasarlanmış bir paradigmatik anlatı olan “kısşa”yı oluşturup anlatma ve bundan “hisse” olarak onu özümseyip içselleştirme yoluyla harekete ve hayata geçirme, gerçekte bütün paradigmatik anlatıların en önemli amacıdır. Bu amaca yönelik olarak bu çalışmada ele aldığımız “vecize” ve “anekdotlar” başta olmak üzere, hemen hemen bütün yazımsal ve yazımsal tasarımlar anlamında türlere ait türler, bu amaca yönelik araçlardan ibarettir.

Sonuç olarak, mezhep olgusu gibi “gidilen yolun”, Tanrı ve din adına yapılması beklenen uygulamaların ve yapılmaması beklenen kaçınımların neler olduğunu ve söz konusu tutum ve davranışların neden ve niçinlerini açıklayarak insanların asırlar ve nesiller boyunca kılavuzu olması beklenen bir konuda, o mezhebi ortaya koyan kişinin kim olduğu, son derece önemlidir. Dahası, söz konusu biçimde bir mezhebi ortaya koyan kişinin, “sıra dışılığı” veya olağan içindeki “olağan üstülüğünü” ortaya koyarak, onun kılavuzluğu ve ortaya koyduğu mezhebin sosyal ve kültürel meşruiyetinin en az dinî, metafizik ve felsefi meşruiyeti kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Sadece mezhep olgusunda değil, geniş kitleleri ilgilendiren ve yönlendiren hemen her konuda, lider veya kurucuların meşruiyetini sağlamanın en etkili yollarından birisi olan “karizma” kazandırmada, “mitleştirme” süreci son derece önemli bir yere ve role sahiptir. Mitleştirme sürecinde yer alan algı yönetimini sağlayan paradigmatik anlatılar olarak vecize ve anekdotların, son derece önemli bir işlev icra ettikleri, buna yönelik olarak, bu yazılı kültür tür ve şekillerinin oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Bizim çalışmamızda, Ehl-i Sünnet geleneğinin Hanefilik Mezhebi’ni kuran İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hakkındaki yazılı kültürel türlerden vecize ve anekdotlara dayalı olarak ele alıp incelediğimiz bu örnek olayın, başka isimler, gelenekler ve türler etrafında uygulanmasının konuyu daha genellenebilir kılacağını düşünmekteyiz.

Dipnotlar

1. “mit” veya “mitleştirme” tanımları iki temel gruba ayrılır. Eski tanım 2500 yıldan beri “mit”leri, “efsane, söylence”, “gerçek olmayan” veya “uydurma, yalan” gibi sıfatlarla tanımlar. Büyük âlim B. Malinovski'nin 1920 lerde “mitlerin yaşamakta olduğu” toplumlara giderek yaptığı alan araştırmalarında, eski tanımın, eski Yunan başta olmak üzere “ölü mitlere” istinaden yapıldığını, daha çok sanatta ve edebiyatta kullanılan bu tür “ikincil mit”lerden hareketle yapılan “eski mit” tanımının yanlış olduğunu ortaya koymuştur. B. Malinovski ve takipçisi halkbilimciler, “yaşayan mitlerin” yaşadıkları toplum tarafından “en doğru” ve nerdeyse “mutlak gerçek” olarak kabul edilen metinler olduğunu ortaya koymuşlardır. Biz çalışmamız boyunca “mit” ve “mitleştirme” terimlerini tamamen bu “yeni mit” tanımına göre yapmaktayız. Birinci tanımın, hâlâ ülkemizde yaygın olarak bilinmesi Malinovski'nin yaşayan mitleri, yaşatan toplum bireylerince “kutsal” olarak kabul edilmesini göz önünde bulundurarak, birer “sosyal ferman” (social charter) olarak nitelendirmesi son derece büyük bir farklılıktır. Dahası, toplumsal olarak sosyo-kültürel geleneklere bu “sosyal ferman” niteliğindeki mitlerin yön verdiği kabulü de bizim çalışmamızda “mit” ve “mitleştirme” terimlerine yükleyerek kullandığımız kavram ve anlamlardır. Bu açıklamayı yapma nedenimiz de sadece “eski mit” tanımını bilen ve yenisinden haberi olmayanların inançları veya kabulleri hakkında yapılabilecek bir “mit” veya “mitleştirme” ifadesini küçümseyici hatta aşağılayıcı bulmalarındır. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. (Çobanoğlu 1999; 2001; 2013a,b,c,d,e).
2. Teleolojik olarak bir değer, kavram veya şahıs hakkında kanaat oluşturup algı belirleyici amaçlarla hazırlanıp muhteva ve yapı özellikleri bu amaca uygun nitelikte tasarlanmış anlatılar.
3. Halkbilimin özellikle de halk felsefesinin epistemik olarak bilginin mahiyeti, bilgi çeşitleri, bilgini üretimi ve tüketimini konu edinen çalışmalarını deruhte eden alt dalı. Bilgi Anropolojisi ve Felsefe ile örtüşüp kesişen yönleri nedeniyle özellikle ülkemizde halkbilimi çalışmalarında maalesef bu alana yönelik yetişmiş



uzmanımızın olmayışı nedeniyle çok ön plana çıkmamakla birlikte disiplinin adeta olmazsa olmaz kısmını oluşturmaktadır.

4. Sözlü ve yazılı kültür kavramsallaştırmaları ve bunların özellikleri hakkında bkz. (Lord 1960; Ong 1995; McLunan 2007).
5. Bu nedenle bizim örneklemimiz dışındaki İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye dair binlerle ifade edilebilecek yazılı materyal ve üründen, bir tarih ya da yazılı edebiyat tarihi çalışması yapmamamız nedeniyle, sarfi nazar edilmiştir. Dahası bizim çalışmamızda, "İmâm-ı A'zam kültü"nü'nün oluşması konusunda "vecize" ve "anekdot" türüne dair yazılı materyalin muhtemel katkıları üzerinde durulacaktır. Söz konusu yazılı edebî ürünlerin yapı ve temasından hareketle gizli ve açık işlevleri göz önünde bulundurularak yapılacak çıkarsamaların bir ihtimal olmanın ötesinde iddiasının olmayışı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Ortaçağ ve Yeniçağ boyunca kaleme alınan menakibnâmelerin çok büyük bir kısmının benzer bir üslup tasarımının ürünü olduğu çok rahatlıkla anlaşılabilir.
6. Asıl adı Nu'mân b. Sâbit, olan Ebû Hanîfe'nin ataları, Horasan'dan Kûfe'ye göçmüştür. Kendisi Hicri 80 yılında Kûfe'de doğmuştur. Birçok ulemeden ders alarak iyi bir tahsil gördü. 16 yaşında Hacca gittiğinde Kâbe içindeki ders halkalarını görünce, içindeki ilim aşkı ziyadeleşti. Hacc'dan Kûfe'ye döndüğünde, ilim öğrenmek için oradaki ders halkalarına katıldı. Ders halkalarında, önceleri Kelam tartışmaları ona cazip gelse de, sonunda fıkha yöneldi ve 40 yaşına kadar 18 sene üstadı Hammâd b. Ebî Süleymân'ın derslerine devam etti. Onun kendilerinden hadîs rivayet ettiği ve ders aldığı kişilerin arasında çeşitli fırkalardan da âlimler bulunmaktadır. Meselâ, Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn ve Ca'fer-i Sâdık gibi Şîfî imamlarından ve ric'atı savunan bazı Keysâniye ulemasından da ders almıştır. Ebû Hanîfe, hocası Hammâd'ın ölümünden sonra, kendi müstakil tedris halkasını kurdu ve otuz yıl boyunca derslerine devam ederek pek çok talebe yetiştirmiştir. Derslerinde, hocanın meseleyi sonuca götürdüğü metot yerine, meseleyi ortaya koyarak münazara edilmesi metodunu benimsemiş ve ortak aklı kullanmaya, meselelerin değişik yönleriyle de incelenerek araştırılmasına gayret etmiştir. Ebû Hanîfe'nin, Hicretin 150. yılında öldüğünde çoğunluğun ittifakı vardır. Lakin vefat ettiği ayın hangi ay olduğunda ihtilaf edilmiştir. Onun, Şevval Recep veya Şaban ayında öldüğüne dair rivayetler vardır. Bağdat'ta zindanda iken zehir içirilerek şehit (Kaşıkırık 2005) edilmiştir.

Kaynakça

- Ben-Yehuda, N., (1996), Masada myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel. Univ of Wisconsin Press.
- Boje, David M. ve diğerleri, (1982), "Myth making: A qualitative step in OD interventions", The Journal of Applied Behavioral Science 18.1, s.17-28.
- Cohen, P. Anthony, (1985), Topluluğun Simgesel Kuruluşu, Ankara: Dost yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul.(1999), Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul, (2001), "Türk Mitolojisi", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, C.I, s.1-20, Ankara: AKM Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul, (2013a), "Mit, Mitoloji ve Edebiyat", Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları, Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, s. 2-31.
- Çobanoğlu, Özkul, (2013), "Türk Mitolojisinin Orta Asya Kökenleri", Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları, Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, s. 32-58.
- Çobanoğlu, Özkul, (2013b), "Türk Mitolojisinin Kültürleri ve Türk Dünyasındaki Çeşitlenmeleri.", Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları, Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, s.60-90.
- Çobanoğlu, Özkul, (2013c), "Türk Halk Kültürü ve Mitoloji", Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları, Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, s. 90-121.
- Çobanoğlu, Özkul, (2013d), "Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı Bağlamında Türk Mitolojisi ve Sözlü Kültüründe Süreklilik ve Değişme", Orta Asya'da İslâm, (Ed. S. Kafkasyalı), Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi yayınları, C.II, s. 691-708.
- Çobanoğlu, Özkul, (2013e), "Köken Mitlerinin Yerleşme ve Güncellenmeleri Bağlamında Kılavuz Bozkurt Motifi ve Oğuz Kağan Destanı", Folkloristik: Prof.Dr. Süleyman Kayıpoğlu Armağanı, (Ed. A. Arvasi), Ankara: Hâkim Yayınları, s. 29-40.
- Dini Hikâyeler, (2010).<http://www.dinihakayeler.org/1-Dini-Hikayeler.html> 18.Haziran, 2010, 08:59



- Kaşıkırık, Ali, (2005), “Günümüze Kadar Yapılan Hanefi Usulü Fıkıh Çalışmaları”, Trabzon: Akçaabat-Darıca İhtisas Eğitim Merkezi Müdürlüğü, (Basılmamış Bitirme Tezi).
- Linde, Charlotte,(2000), “The Acquisition of a Speaker by a Story: How History Becomes Memory and Identity”, Ethos, v. 28, No. 4, s. 608-632.
- Lord, Albert, (1960), The Singer of Tales, Cambridge: Harvard University Press.
- Mclunan, Marshall, (2007), Gutenberg Galaksisi, (çev. G. Ç. Güven), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ong, Walter, (1995), Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi, (çev. P. Bacon), İstanbul: Metis Yayınları.



Prof. Dr. Mevlüt UYANIK

Günümüz İslâm Dünyasında Fıkhî, Fikrî ve Siyasî Özgürlük İçin Ebû Hanîfe'nin Yeniden Okunması ve Yorumlanmasının Gerekliliği

401

Durum Tespiti

İslâm dünyası, Sünnî-Şîî çatışması ile birbirini kırmaktadır; oysa bu çatışmanın teolojik temeli, Şîîneo selefi söylemdir. Irak, Suriye ve şimdide Yemen'deki çatışmalara bakıldığı zaman, Körfez merkezli Arap kabileciliğinin (Vahhâbiliğin), selefi söylem adı altında kendini güncellemesi ve Sünnî yapıyı temsil ettiğini iddia etmesi, mevcut siyasal ve ekonomik yapılara meşruiyet sağlanması ile aynı argümanı Şîî-Ca'ferî öğretisi üzerinden yapan İran bulunmaktadır. Kadim dünyada, enerji arz ve üretim merkezleri, 2/3 Müslüman halkların (Türk ve Arap) yaşadığı bölgelerde olup, Şîîneo selefi çatışması, bölgelerin istikrarsızlaştırmasına ve dolayısıyla küresel güçlerin hegemonyasına yaramaktadır.¹

İslâm milletlerinin, Türkler dışındakilerin, çatışmalarının had safhaya ulaşması (hilafet savaşları, mezhepler ayrılığı); siyasî, iktisadî, içtimaî açıdan, merkeze tarafsız Türkleri oturtmuştu. İslâm dünyasında, modernleşme/ıslah hareketlerini incelemek için, Selçuklu, Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti kültürel sürekliliğini bilmek gerekmektedir.² Osmanlı'nın, Arap coğrafyasından çekilmesinin yüzüncü yılında, "Arap Baharı" adı altında yeni bir dizayn projesi uygulanmaktadır.



Araplar ise bunu, 2. diriliş olarak görmüşlerdi, ama ortaya çıkan sonuç, ne ilkinin yani Osmanlı'ya isyanın ne de bunun bir diriliş hareketine dönüşemediğini göstermektedir. Evet, Osmanlı dönemini, cahiliye/fetret ve zulüm olarak adlandırarak bağımsızlık hareketlerini başlattıklarını söyleyen Arap kabileleri, monarşik krallıklarla, (sözde) fiili bağımsızlıklarını kazandılar, ama kabile yapısı zihniyetinden asla kurtulamadılar. **Fikhî özgürlüklerini, teknik deyimle, tecdîdlerini, sağlayan bir Arap ülkesinin olmadığı malumdur.** İslam devleti olduğunu söyleyen ve Seleflüğün merkezi olan Suudî Arabistan'ı, temel insan hakları açısından bir analiz ettiğimizde, durumun vahameti ortaya çıkacaktır. Özellikle, Mısır başta olmak üzere, "Arap Baharı" adı ile başlayan direniş hareketlerinin, nasıl bastırıldığını ve bunlara meşruiyet sağlayan âlimleri görünce, fikhî özgürlüğün asla temin edilemediğini gördük. **"Fikhî özgürlük için, fikrî özgürlük gerekir."** diyerek, bunun da olmadığını söylemek mümkün. Fakat, Arap dünyasının modernleşmesinde, laik yöntemi benimsemiş Müslüman aydınlar veya Hıristiyan Arap âlimlerinin, en azından fikrî özgürlük için bir özgün duruş sergilemesi gerekmez miydi?³

İslâm dünyasında, sürekli devlet kurmuş ve Arap kültürel kodlarının dışında bir fikhî geleneği ve itikadî yapı olarak gelişen, Hanefî ve Mâtürîdî öğretiyi mensup Türklerdir. Fiilen hep özgür olmuşlar, kendi bayrakları altında kendi dillerini konuşarak yaşamışlardır. Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat öğretisine çerçevesinde, fikrî ve fikhî tecdîdlerini de temin etmişlerdir.

Hanefî fikhî ve Mâtürîdî itikadî yapıyı içselleştiren Yesevî gelenele, Türkler, Atayurtları ile Anayurtları (Anadolu) arasında yani bir zamanlar medeniyet mihveri olan İpek yolu üzerinde kurduğu devletlerle, bu rol modelliği hayata taşımıştır. Türkiye Cumhuriyeti, bu kültürün son temsilcisi olarak, laik yapısıyla, din ile devlet arasında mesafeyi korurken, Yesevî gelenek, işlevselliğini hep devam ettirdi. Cumhurbaşkanlığı forsunadaki 16 yıldızla simgelenen devletleri kuran "ortak akıl/vicdan", yeni devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'ni kurarken, tekke ve zaviyeler kanunu ile bir yasaklama getirdi. Bununla ve laiklik söylemiyle, din ve devlet arasındaki ilişkiye mesafe koyarken, din ile siyaset arasındaki ilişkisinin her daim olacağı bilincindeydiler şüphesiz. Nitekim tarikatlar ve zaviyeler kanununa rağmen, bu gelenek, her daim farklı isimler ve dernekler adı altında varlığını devam ettirdi. Üstelik, değişim, dönüşüm ve başkalaşım arasındaki fark gözden kaçtığı için olsa gerek, modernleşme ile batılılaşma özdeş kılınarak, bir takım jakoben ve radikal hukukî/fikhî değişiklikler de yapıldı. Bunlara ilaveten, ülkede, "laikliği dinsel bir ideoloji olarak

kullanmak"tan kaynaklanan⁴ birçok olumsuzluk da yaşandı. Ama Yesevî gelenek, bu travmaları, hukuk ve fikhî düzleminde daha önce yaptığı gibi yumuşatarak toplumsal etkisini aza indirgeyen bir işlev gördü, diye düşünüyorum. Çünkü Yesevî gelenek, İpek yolundaki feth olunan her bölgeyi, "Türk eli" haline getiren ve yurtlandırıran⁵, kalplere hitap eden, şeriat, tarikat ve hakikat üçlemesini "îman", "İslâm", "ihsan" aşamalarıyla içselleştiren birimlerden oluşmuştur ve halk nezninde etkisi de çoktur. Bu nedenle diyoruz ki; İslamfoiba'nın panzehiri, Ehl-i Sünnet inancının Hanefî-Mâtürîdî öğretisini içselleştiren, hayata geçiren Yesevî geleneğidir.⁶

Kabilevi/patrimonyal Arap ve Fars kültürünün, Seleflük ve Şîlik adı altında yürüttüğü iktidar kavgasıyla, İslâm dünyasının önemli bir kısmı, sürekli istikrarsızlık hali yaşıyor. Bu kavganın dışında kalan Mâtürîdî-Hanefî kültürünü ve bunların gönüllere hitap eden tarzı olan Yesevî geleneğini güncellemek, tek çıkar yoludur. Çünkü Horasan erenleri, elinin emeği, gözünün nuru ile geçinen ve Atayurt'tan (İç Asya) kalkıp, Ön Asya (Anadolu)'ya yürüyen, buraların yurtlandırılıp vatan kılınmasında öncülük yapmış alperenlerden oluşur. Bunların dilinde şiddet, öfke, kavgaya yoktur.

Bunlarda, tebliğ, söz ile değil, hâl iledir. "İş kutsaldır, geçim elinin emeğidir; Hak ehli halk içredir; göz ayağa bakmak, gönül Allah'a varmak içindir; insanı sev, kötüye iyilik eyle." diyen bir yapıdır. Anadolu'ya gelen Pîr-i Türkistân Ahmed-i Yesevî dervişleri, kimseye el açmayan, elinin emeği ile geçinen, toprağa, vatana, devlete ve dine bağlı, prensipli, disiplinli ve örnek insanlardı.

Melâmî meşrep Horasan alperenleri, İslâm'ın, Anadolu toprağıyla terkiydi. Üstat Sezai Karakoç'un ifadesiyle, Selçuklu ile Müslümanlaşan Anadolu, kendini ancak, büyük bir metafizik hamleyle koruyabilir ve büyük bir tarihî oluşla yeniden kurabilirdi. Bunu da, Ahmed-i Yesevî'nin müridleri olan Horasan alperenleri gerçekleştirdi. Anadolu insanına, yaşama ümidi ve mücadele gücü verdiler. Halkın yıkılan maneviyatını yükselttiler. Birlik ve beraberliğin sağlanmasında, dayanışma ve direnme gücünün artmasında müspet rol oynadılar. Öte yandan, diğer dinlerin mensuplarına karşı da, son derece müsamahâli davrandılar. Onları, din değiştirmeye zorlamadılar. Bu insanî davranışlarıyla, Müslümanlığın Anadolu'da, en ücra köşelere kadar yayılmasını ve benimsenmesini sağladılar. Geldikleri bölge olan Horasan'ın, İslâm dini merkezli olarak incelendiğinde ise, dinî ilimler tarihinde de çok önemli bir yere sahip olduğu ortaya çıkacaktır. Tefsîr, kıraat, hadîs gibi ilimlerde, önemli âlimler burada yetişmiştir. Özellikle, Türklerin büyük çoğunluğunun fikhî anlayışını oluşturan Hanefî mezhebi açısından, çok önemli bir yerdir. Hanefî mezhebinin yayıldığı, görüşlerinin öğretildiği hükümlerinin uygulandığı ilk bölgelerin



başında, Horasan gelir. Hanefî mezhebinin ve görüşlerinin yayıldığı en belirgin şehir, Belh olmuş ve bu bölgedeki fakîhlere, “Belh meşâyihî” denilmiştir. Bu, Horasan’daki fikhî faaliyetlerin de bir göstergesidir. Biz, Ebû Hanîfe’nin fikhî anlayışını, İmâm Mâturîdî’nin akaide anlayışını, ete kemiğe büründürüp yaşanabilir kılan Yesevî geleneği ile, gerek Arapların iç kabile/iktidar savaşları, gerekse Arap-Fars çatışmasına Selefi-Şifî öğretisi ile meşruiyet sağlanmasının hep dışında kaldık.⁷ Ve yine kalmak istiyorsak, Ebû Hanîfe’nin “Etik politik” tutumunu yeniden okumalı ve güncellemeliyiz.⁸ Bizim, gözden kaçırdığımız husus, âlimlerimizin, Allah-evren ve insan ilişkisini nasıl kurduğunun, evreni nasıl yarattığı ile niçin yarattığına dair ortaya koyduğu bilgilendirmelere yönelik bir “değer” oluşturduğu, buna uygun yaşadığı hususudur. İlme’l-yakîn olarak takip etmeye çalıştığımız bu güzide insanların, içinde buldukları siyasal ve toplumsal şartlar karşısında, ayne’l-yakîn duruşlarını, teori-pratik uyumlarını nasıl sağladığını ve bizlere “rol model” yani imam/yol gösterici olmasını yeniden güncellememiz lazım. Whitehead, “Batı Felsefesi, Platon’a düşülen dipnotlardır.”, diyor; ama biz yaşadığımız soru(n)lar karşısında, âlimlerimizi, o dönemdeki özgün duruşlarını ve bunların güncellenmesini, Selefilik adına bir zafiyet olarak görüyoruz. Aşağıdaki metin, 28 Şubat 1997 sonrasında yaşanan hukuksuzluklara karşı, Ebû Hanîfe’nin etik politik tutumuna dair yapılan okuma örneğinin yeniden sunumudur.

A. Ebû Hanîfe’nin Siyasî Duruşu

*-Pasif Muhalefet (Sivil İtaatsizlik) ve Aktif Muhalefet Bağlamına Bir Okuma-**

Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, önemini koruyan sivil itaatsizlik kavramıyla özdeşleşmiş simge düşünürler olarak Atinalı Sokrates, Concordlu Thoreau, Hindistanlı Gandhi’yi sayabiliriz.⁹ Acaba, İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde, fikrî, itikadî ve fikhî akımlar ve bunların kurucu öznelere düşünce yapıları, bir de, siyaset ve hukuk felsefesi açısından “değer”lendirilse, nasıl sonuçlar çıkabilir? Bu öncülde hareketle, İslâm düşüncesinde, “kurucu özne” konumunda olan Hasan el-Basrî ile başlayan siyaset felsefesi merkezli “okuma”larımız¹⁰, “İslâm’ın teşekkül devrinin büyük mütefekkirlerinden”¹¹ birisi olan Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûta b. Mâh (ö.150/767) ile devam edecektir.

Günlük hayatın içinde temiz yüzlü, iyi giyimli, güzel kokulu, ilmî ve fikhî bilgisi ve verâsiyle meclis sahibi olan, ticaretle uğraşan, gelirinin önemli bir kesimini ihtiyaç sahiplerine ve ilim adamlarına dağıtan biriydi Ebû Hanîfe. Aslı kaynaklardan hüküm çıkarma ve fetva vermede, *yeni bir yöntem* sahibi olan, taassuptan uzak bir

tutuma sahip olması nedeniyle, kendi görüşlerini bile kabule zorlamayarak talebelerine özgür bir tartışma ortamı sağlardı. Günümüzde bile çok önemli sayılan resmî görevleri kabul etmeyerek, bir nevi tek kişilik sivil toplum örgütü gibi çalışan Ebû Hanîfe’nin¹² siyasî tutumunu, bu ve benzeri gerekçelerle öncelikli olarak 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 Müslümanın evinde oturması ve karışıklıktan uzak durması”¹³ ni öğretileyen hadîsin ravisi¹³ 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. Niçin Ebû Hanîfe?

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 tabi tutulmamıştır. Özellikle, siyasî ve hukukî bir etik oluşturarak yapılan hukuk ihlallerine karşı direnmesinin tahlili, ihmal edilmiştir.¹⁴ 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 ahlaklı bir düzen oluşturulmasına katkıda bulunmak esastır.¹⁵

Ebû Hanîfe’nin, siyasî duruşundan kasıt; yönetim tarzına ve ilkelerine ilişkin görüşleri ve tutumları, yönetimin meşru ve hukukî görmediği uygulamalar karşısında, şiddete başvurmadan pasif bir muhalefet etiği geliştirmeye (sivil itaatsizlik) imkân sağlayıp sağlamadığının incelenmesidir. Akabinde, Ebû Hanîfe’nin, silahlı direnişe meşruiyet sağlayan fetvalarla veya maddî yardımlarla tepkisel düşüncelere destek vermesinin “Sivil itaatsiz bir okuma” imkânıyla çelişip çelişmediğini tahlili yapılacaktır.¹⁶

Acaba, düşünce tarihimizin teşekkül döneminin yeniden okumasında, son dönem siyasal gelişmeler karşısında yaşanan; özelde insan hakları; genelde hukuk ihlalleri 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 ilişkilerinin, özgürlük ve hukuk kavramı çerçevesinde kurgulamasını ifade eder. Bu, bireysel bir adalet ve özgürlük anlayışıyla birlikte, onun ötesine geçmek ve toplumsal bir adaleti öncelemenin bilincinde olmak, demektir. Zira toplumsal sözleşme ve uzlaşmadan kasıt, belirli bir topluma girmek veya belirli bir yönetim şeklini sorgulamaksızın kabul etmek anlamından ziyade, belli *ahlakî* ilkeleri kabul etmek demektir. Ahlakî adalet, doğruluk ve dürüstlüğü öncelediği için, otoriteye bağlılığı şartlıdır.¹⁷

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 şarttır. Bu bağlamda, hangi dönemde olursa olsun, kanun/ferman/emir adı altında sunulan yaptırımın, “*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 peklığı, sabır, fedakârlık ve moral güç ister.*”¹⁸

Bu zorlukların yanısıra yapılan hukuksuzluklar karşısında kitlelerin tahrik 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 imamım 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, aleni, sonucu hesaplanabilir ve hesap soran değil de, hesap veren barışçıl bir politik eylem olarak düşünürsek, diğer politik eylemlerden farkının öncelikle hatırlanması gerekmektedir. Bu nokta, ahlak felsefesi, hukuk felsefesi ve hukuk sosyoloji açısından sivil itaatsizliğin incelemeye değer ayrı bir öneme sahip olduğunu ortaya çıkarması açısından, ayrıca öneme haizdir.

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 ilkeleri temel alınır. Böylece, hayatın ahlakî temeline yönelerek, herkese katılım önerisinde bulunur. Bu nedenlerden dolayı, sivil itaatsizlik, kendisini, içerisinde gerçekleştiği uygarlığın, kültürün, (temel insan hakları ve özgürlükleri) ideolojisinin bir parçası, hukukun temel ilkelerinin bir koruyucusu ve savunucusu olarak görür.¹⁹

Yapılan uygulamayı doğru görenlerin katılımı istenmediği gibi, üstelik karşıtı anlamaya çalışmak önem arz eder; öncelikle, zihinlere ve vicdanlara yönelik bir çağrı yapılmaya çalışılır.²⁰ 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 şey, yasaya rağmen kötü olarak görülüyorsa, 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.²¹

Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşunda Pasif Muhalefetin Yeri



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

1. Tespit: Dinî/fitrî yapıya ve hukuka aykırı bir düzenlemeye ve devlet başkanın

yaptırımına meşruiyet sağlayacak hiçbir davranış içinde bulunmamak gerekir. Burada, fıkıh teriminin, din terimiyle özdeş olarak kullanıldığına dikkat edilmelidir; çünkü fıkıh, dinî derinliğine anlamaktır. Bunu yapabilen kişi, hak ve sorumluluklarının bilincinde demektir.²² Önemli veya sıradan da olsa, bir resmî görev kabul etmeyerek, dini anlamak ve uygulamak bağlamında, bireyin bedensel ve sosyal davranışlarını düzenleyen hukukun, bir takım kuru yaptırımlar olmanın ötesinde, bireysel ve toplumsal dönüşümü sağlayan kalbî hallerin fikhına dönüşmesi, düşünce ve eylem uyumu ve uygunluğunu gerektirir.

Örnek: Ebû Hanîfe, ilmiyle amel olan bir düşünür olarak, bu uygunsuzluğu bozacak hiçbir davranış içinde bulunmamış; baş kadılık gibi çok önemli görevleri kabul etmediği gibi, basit ve sıradan bir görevin bile yönetimin haksızlıklarına meşruiyet sağlayacağı endişesiyle işkence ve hapis cezalarını göze almıştır.²³ Güvenilirliği o derece varmıştır ki, muhalif bir duruşu olmasına rağmen, hazineden sorumlu olan yetkili olması talep edilmiş, o, bunu da reddederek, sadece ilim talebinde bulunmayı ve öğretmeyi tercih etmiştir. Bu entelektüel tavır, insanlar üzerinde kimsenin tahmin etmediği kadar etkili ve verimli olmuştur.²⁴

2. Tespit: Bu siyasî tavrın, bireysel olduğu, daha sonra talebelerin resmî görevler kabul etmesinden anlaşılmalıdır. 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, bir çok siyasal yapılanmanın fikhî mezhebi olarak benimsenmiştir;²⁵ ama Ebû Hanîfe'nin siyasî duruşunun tezahürlerini, buralarda görme imkânı yoktur; dolayısıyla, siyasal anlamda Hanefilik, her hangi bir resmî söylemin alt yapısını oluşturmamış veya desteklememiştir, diyebiliriz.

3. Tespit: Ebû Hanîfe, devlet başkanından gelen hiçbir hediyeyi kabul etmemeye ve

onunla yaptığı istişareleri etkileyecek doğrudan bir ilişki içinde olmamaya büyük önem vermiştir.

Örnek: Ebû Hanîfe, bu tutumundan çok rahatsız olan yöneticiye, gönderdiği hediyelerin devlet hazinesine ait olduğunu, şahsî mülkünden vermediğini, oysa kendisinin, beytu'l-mâl'den yardım alacak bir konumda olmadığını belirtmiştir. Abbâsî yöneticisi Ebû Ca'fer Abdullâh b. Muhammed b. Alî 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 dünyalık da arzu etmedim." İfadesi, bunu göstermektedir.²⁶

4. Tespit: O dönemin yargı aygıtı olan yargıcın verdiği hükümlerden veya fakihlerin

verdiği fetvalardan, 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. İslâmiyet'in ilk dönemlerinden itibaren, hukukî sorunların çözümünün genel olarak resmî kadılık/yargıçlık görevlileri tarafından; özel olarak da sivil fakihlerin sorunla ilgili içtihatları ve verdikleri fetvalarla 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 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 ahlakî ilkeleri kabul etmek ve bunun için mücadele etmek demektir.²⁷ Bu çerçevede, sivil ve bireysel bir tarzda hak ve hukuku önceleyerek verdiği fetvalarla Ebû Hanîfe'nin toplumsal yapıyı koruduğunun düşünülmesi gerekirken O, tam tersi uygulamalarla karşılaştı.

Örnek 1: Ebû Hanîfe'nin fetvalarına karşı hukukî cevaplar üretemeyenler, onun kıyas ve reyî önceleyerek yaptığı çıkarımları bahane ederek, İslâm'ı ilmik ilmik çözen uğursuz, zındık, gördüğü gibi olmayan fitneci biri olarak sunmaya başlamışlardır. İrca, halku'l-Kur'ân gibi görüşlere sahip olduğu iddia edilerek, onun fetvalarının, eline kılıç alıp yönetime karşı savaşmasından daha riskli olacağı söylenerek, siyaseten katletmeye çalışmışlardır. Onun *yeni bir yöntem* kurgulayarak



ürettiği çözümlerin, Abdullâh b. Sebe'nin yaptıklarından daha fazla dine zarar verdiğini, İslâm milletini ifsat ettiğini söylemeleri, bu ithamların derecesini göstermesi bakımından önemlidir.²⁸

Örnek 2: Melik Ebû Ca'fer el-Mansûr, halkın, Ebû Hanîfe'nin sivil fetvalarını daha muteber görünce, onu baş kadı yaparak, kamu düzenindeki olası rahatsızlıkları gidermeyi düşündü. Son tahlilde, bireysel sivil muhalefeti, resmî söylemine ekleyip taraftar yaparak gidermeyi hedefleyen Melik; aslında yönetimi açısından tutarlıydı. Ebû Hanîfe'nin, hâkimlerin verdiği kararlardaki yanlışlara dışarıdan müdahale yerine, baş kadılık görevini kabul ederek, bunları içerden tashih edebileceğini düşündü. Aslında, bir hukukçunun yapması gerekenin, bu olduğu bir gerçektir; ama yönetimin yaptığı icraatlara meşruiyet sağlayacağı gerekçesiyle, Ebû Hanîfe bunu reddetti. Melik, resmî görevlilerin zor meselelerle ilgili kendisiyle istişare etmelerine müsaade etmesini istedi; Ebû Hanîfe bunu da kabul etmedi.²⁹

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. Her şeye rağmen tercihini, ilimle uğraşmak ve öğretmek yönünde kullanması, başkasının bir türlü ulaşamadığı verimi elde etmesine neden olmuştur.³⁰ Bu tespit, o dönemin hukukî yapısını gösterdiği gibi, Ebû Hanîfe'nin hukuk felsefesini göstermesi açısından çok önemlidir.

5. 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 dışavurumu, 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.

6. Tespit: Yargıcın verdiği kararlar ile zalim bir yönetici arasındaki farkın belirlenmesi

açısından, Ebû Hanîfe'nin duruşu çok önemlidir; zira devlet başkanının, fasık ve zalim olması, hâkim adil ise, verdiği hükümlerin geçerli olmasına engel olmaz.

Örnek: Emevî Devleti'nin 5. meliki Abdümelik b. Mervân (ö. 86/705) ve Hicâz valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî'yi zalim, fasık ve facir 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 meşru gördüğü anlamına da gelmez. Yöneticinin zalim olması, yargıcın adaletli kararlarını geçersiz kılmaz, şeklindeki bu ayırım gerçekten çok önemlidir.³¹

Çözüm Perspektifi: İslâmiyet, keyfi yönetime karşı çıkar; adil 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 ilmüne vukufiyetini hem toplumda yaşayan örf ve âdetleri bilmelerini, hem de dış tesirlere direnecek derecede ahlaklı bir karaktere sahip olmalarını zorunlu kılar. Bu niteliklere sahip olmayan hâkimin vereceği kararların, telafisi 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 vaz ettikleri ilkeler değildir, yasama yetkisi bağımsız bilimsel paradigmalara dönüşülebilecek olan fikhî ekollerine mensup veya hiçbir ekole bağımlı olmayan müctehit 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.³²

7. Tespit: Özellikle, Haccâc tarafından Kûfe kadılığına atanan Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'nın³³, salt teorik bazda kalan bu fikhî muhalefetten memnun kalacağına, çok rahatsız olması ve Kûfe 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.³⁴

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-Bustanî gibi mutaassıp âlimler, onun dinden çıktığını, "küfür" içinde olduğunu ve zındıklığından dolayı tövbe etmesi gerektiği bile söylemiştir.³⁵

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 gıybetten uzak durmuştur.³⁶

Örnek 3: Dönemin önde gelenlerinden Ebu'l-Abbâs Tûsî, Melik'in huzurunda Ebû Hanîfe'ye, "Devlet başkanı, bizden bir kimseye, bir adamın boynunu vurun dese ve biz sebebini de bilmese,



bu eylemi yapmak caiz midir?” diye sorarak, görüş ister. Ebû Hanîfe, ince bir mantıksal analizle, Melik’in yanlış bir karar vermeyeceğini, adalet sahibi olduğunu, bizatihi Tûsî’ye söyleyerek, “Hakkı uygula, gerekçesini sorgulama.” diye cevap vererek, kendisine yönelik bu kötü niyeti bertaraf eder.³⁷ Şahsına yönelik bir hile ve saldırıyı, Ebû Hanîfe’nin “Tûsî, güya beni tutmak istedi; ama ben onu sımsıkı bağladım.” diyerek cevap verirken bile, hakikati her halükarda uygulamasını gündeme getirir.

Soru: Buradan, sebebini bilmeden insan öldürmenin 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 benzerlerinin genel kabul görmesinden dolayı, sigara içmenin yasaklanmasından kardeş katline cevaz veren kanunlara kadar birçok hüküm, devlet başkanının isteği üzerine, hukukî meşruiyeti fakihler tarafından sağlanmıştır. *Sadece, şeriata uygun düşen şey, siyasî ve muteber olarak görülürken, daha sonra mevcut siyasî paradigmaya uygun görüşler şer’î olarak sunulmaya başlanmıştır.*³⁸

8. Tespit: Musul halkının isyan etmesi ve diğer hukukçuların itaat sözleşmesini bozdukları için, bunu hak ettikleri yönünde yargıda bulunarak Melik’e destek vermelerine karşılık, Ebû Hanîfe, hukuku ve adaleti öncelemiştir. O, yöneticinin icraatlarını beğenmemesine ve onun da kendisi hakkında iyi niyetler beslemediğini bilmesine karşı, “En erdemli cihat, zalim yönetici karşısında doğruyu söyleyendir.” hadîsinin gereğini yapmış³⁹ ve “Müslümanın canını almanın üç hukukî temeli olduğunu, bu durumda hiç birinin gerçekleşmediğini” söyleyerek itiraz etmiştir. Nitekim hiç kimse, “Eğer isyan edersem, yöneticiye karşı canım ve malım helal 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 yapılan bu konuşma üzerine Melik, Musul üzerine yürümekten vazgeçmiştir.⁴⁰

Örneklerden görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe, bireysel muhalif duruşunu hukukî, ahlakî ve siyasî

Gereke 1: Ebû Hanîfe’nin, fasık 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 birinin, bırakın halife olmasını,

boyutlarıyla bütünleştirdiği için olsa gerek, toplum kesimlerince büyük bir kabul görmüştür. O kadar ki, Peygamberimizin, onun hakkında, “Ümmetimden ismi en-Nu’mân, künyesi ise Ebû Hanîfe olan bir şahıs gelecektir, o ümmetin ışığıdır.” şeklinde bir hadîs söylediği rivayet edilerek, şahsı kutsallaştırılmaya bile çalışılmıştır.⁴¹

5. Ebu Hanife'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 ihlal edildiğinde, son çare olarak zor ve kuvvet kullanma anlamına gelen *baskıya direnme hakkı*, günümüzde pozitif hukukta bile yer edinmiştir. Teorik olarak bunun olabilirliğini söylemek yeterli olmuyor, “Baskının kriteri nedir, ne zaman meşru olarak zor kullanılabilir ve ne ölçüde olacaktır? Direnme hakkının normatif değeri nedir?” soruları üzerinde düşünmek, hukukçuların yapacağı ayrı bir çalışma konusudur,⁴² 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 Alî b. Hüseyin (122/740) ve

Yahyâ b. Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn b. Hüseyin b. Alî’nin (ö.125/743), Emevî yönetiminin; Muhammed (b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan b. Alî) en-Nefsu’z-Zekiyye ve kardeşi İbrâhîm’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 (fetva) ve maddî destek verdiğini göstermektedir.⁴³

Ebû Hanîfe’nin, genel kabul gördüğü şekliyle, fasık birinin imameti caiz gördüğü iddiasına rağmen, silahlı bir eylemi desteklemesinin (hatta İbrâhîm’in direnişini kastederek, onunla birlikte mücadele etmenin elli kez haccetmekten daha erdemli olduğunu söylemesinin)⁴⁴ gerekçesi ne olabilir?⁴⁵ Mevcut yönetimin hukuka uymayan eylemlerini, silahlı bir şekilde sistem değişikliği talebinde bulunmanın pasif muhalefet olarak okunmanın imkânı olmadığına göre gerekçe gerçekten önemlidir:

hâkim bile olamaz. Adil olması şartı gereği halife, zulüm yapan değil, zulmü kaldıran kişi olmalıdır. Zalim ve fasık birinin şahitliği kabul edilmediği için, rivayet ettiği hadîsler de makbul olmaz, hatta namaz için 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. Ömer b. Hubeyre, Ebû Hanîfe'nin Kûfe kadılığını kabul etmemesi üzerine onu hapsedirmiş, her gün kırbaçlatmıştır. Dostları herhangi basit bir görev alarak bu işkenceden kurtulmasını tavsiye etmişlerse de; Ebû Hanîfe, mescidin kapılarını saymak gibi bir görev bile olsa, kabul etmeyeceğini söylemiştir.¹

Görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker bağlamında, zulme karşı silahlı direnişte bulunmak gerektiğini ve bunun, Peygamberimizin söylediği üzere, şahadetlerin en erdemlisi olduğunu ifade ederek, Zeyd b. Zeynelâbidîn Alî b. Hüseyin'in silahlı muhalefetine yardım edilmesi gerektiğine dair görüş/fetva bildirmiştir. Devlet başkanını, hırsız bir mütegalibe benzeten ve silahlı muhalefete hukukî zemin sağlayan teorik katkıyla kalmayıp maddî yardımda bulunmuştur.²

Abbâsî yönetimine karşı İbrâhîm ve Muhammed (b. Abdullâh b. Hasan) kardeşlerin silahlı eylemlerini (145/762), Ebû Hanîfe'nin yanı sıra, birçok fakîh de meşru görmüştür.³ Ebû Hanîfe'nin, silahlı eylemi meşru görmesiyle katılan ve öldürülen bir gencin annesi, fakîhe 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.⁴

Gereke 2: Melik, Ehl-i beytin ileri gelenlerini 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.⁵ Nitekim o dönemin önde gelen hukukçularından İmâm Mâlik, bu direnişin meşruiyetine dair fetva vermişti; ama daha sonra kenara çekilmişti; buna rağmen, eylemin bastırılması üzerine İmâm Malik'e de işkence yapıldı.

Ebû Hanîfe ise, bu muhalefeti sürekli bir şekilde yaptı. Onun, muhalefeti salt teorik bazda ders halkalarıyla yapmanın ötesine geçerek dört bin dirhem maddî yardım yapması,⁶ düşünceleriyle eylemleri arasındaki tutarlılığın göstergesidir. Nitekim, O'nun 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 attırması ve işkence yaptırmıştır.

Başlangıçta, Abbâsî yönetimi hakkında olumlu tavırlar içinde olan Ebû Hanîfe, bu kanaatini değiştirince, 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 saymak⁷ gibi sembolik bir görevin bile yönetime meşruiyet 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.⁸ Mansûr'un Bağdat kadısı olan Hasan b. Umâre tarafından yıkılan Ebû Hanîfe'nin Cenaze namazının büyük kalabalıklar tarafından defalarca (6 kez) kılınması, görüşlerinin benimsenme derecesini gösterir.⁹

Erken dönem İslam düşüncesinde sivil itaatsizlik/pasif muhalefet okumasına dair son söz olarak, “kanun” adı altında sunulan yaptırımların, “*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 katkısı 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/fetva) destek vererek, yeni yönetim biçimleri belirlemeye yardım 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, “İnsanın, zulüm ve baskıya karşı son çare olarak şiddete başvurmaya mecbur kalmaması için, insan haklarının bir hukuk rejimi ile korunmasının temel bir zorunluluk olduğunu hatırlamamızdan çıkarmamız gerekir. Bu nokta,



özellikle İslâm dünyası açısından oldukça önemlidir. İslâm âleminin demokratikleşme çabalarının, Osmanlı İslahat hareketlerinin incelenmesiyle ortaya çıkması, sorunun Türkiye açısından tarihsel ve kültürel önemini bir kez daha ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, bir eylem aracı olarak Dinin işlevi ve demokratikleşme çabalarının

tarihsel arka planını ana hatlarıyla; yani Türk demokrasi tarihinde 1. Meşrutiyet'in (anayasal monarşi) ilanı ile başlayan süreçte, İslâmî verilerin mahiyetini incelemek gerekir. Bu husus, aynı zamanda Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti sürekliliği bağlamında modernleşme tarihimizin bir kesitini vermesi açısından önemlidir

Dipnotlar

1. Mevlüt Uyanık, "İslam Düşüncesinde Parleментар Sistem Arayışları, İslamiyetin Belirleyiciliği Üzerine Bir Deneme", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, s.47-60
2. Mevlüt Uyanık, Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi, Ankara okulu yay., Ankara, 2014, 3. Baskı, s. 13-40; İslami Uyanışın Bilgisel Zemini, Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu, edit: M.Uyanık, Fecr yay., Ankara, 2011, 2. Baskı. s. 238 vd.
3. Mevlüt Uyanık, Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler, Elis yay., Ankara, 2010, s. 25-58, 172-175.
4. Mevlüt Uyanık, "Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolunun Yeniden Diriliş Projesi", Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 18-19 sayı (2013), ss. 104-131.
5. Mevlüt Uyanık, "Medeniyetler Arası Çatışma Tezlerinin Analizi, Medeniyetler ittifakı ve Türkiye'nin Katkısı", Muhafazakar Düşünce Medeniyet özel sayısı: 21-22.
6. Abdurrahman Mümin, "İslam Köktencililiği Üzerine -Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü", çev. Mevlüt Uyanık, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt. 6, sayı. 3, 1992, ss. 165; Uyanık, Mevlüt, Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz", İslam ve Şiddet, (M.Türköne, İstanbul. 2007. s. 43 vd; Uyanık, Mevlüt, İslam, Demokrasi ve Şiddet Bağlamında Kökten(Din)cilik Kavramının Tahlili, <http://www.haberlotus.com/?author=28&paged=4>; <http://www.ixirhaber.com/arastirma-dizi/islam-demokrasi-ve-siddet-baglaminda-kokten-din-cilik-kavraminin-tahlili-h23826.html>
<http://arsiv.zaman.com.tr/2003/11/30/yorumlar/default.htm>
7. Mevlüt uyanık, http://www.haberlotus.com/yeni-selefilik-tehlikesine-karsi-Hanefi-Mâturîdî-gelenek-nicin-oncelenmelidir/#.VA6kK8J_vfI http://www.haberlotus.com/din-ve-riyaset-arasindaki-cizgi/#.VA6jCcJ_vfI
http://www.haberlotus.com/islam-dunyasindaki-surekli-istikrarsizlik-durumu-ve-neo-selefi-soylem/#.VA6irMJ_vfI http://www.haberlotus.com/misir-ve-turkiye-oyundan-cikariliyor-selefi-soylem-daha-yayginlasacak/#.VA6hX8J_vfJ <http://www.anahaberyorum.com/yeni-selefilik-tehlikesine-karsi-Hanefi-Mâturîdî-gelenek-nicin-oncelenmelidir> <http://www.anahaberyorum.com/fikirlerle-hadiselerin-cografya-ile-irtibat-i> <http://www.anahaberyorum.com/din-ve-riyaset-arasindaki-cizgi> <http://www.anahaberyorum.com/islam-dunyasindaki-surekli-istikrarsizlik-durumu-ve-neo-selefi-soylem> <http://www.anahaberyorum.com/misir-ve-turkiye-oyundan-cikariliyor-selefi-soylem-daha-yayginlasacak> <http://www.akademi-haber.com/yeni-selefilik-tehlikesine-karsi-Hanefi-Mâturîdî-gelenek-4yy.htm>
*İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasi Duruşu-Sivil İtaatsizlik Kavramı Bağlamında Bir Okuma" İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumuna (Kurav.16-19 Ekim 2003 Mudanya/ Bursa) sunulan bildiri. Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler, Elis yay. Ankara. 2010, s.121
8. Bkz. Hayrettin Ökçesiz Sivil İtaatsizlik, Afa Yay., İstanbul, 1994. Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik; ed. Yakup Çoşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001;
9. Mevlüt Uyanık, İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik, Hasan el-Basri Örneği, İstanbul, 2001, Antalya: 2014.
10. W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. R. Fiğlalı, Ankara, 1981, s. 177; Ahmet Yaman, İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi, Konya, 1999, s. 23.
11. İbn Hallikan, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, Vefâyâtü'l-ayân ve enbâ-i ebnâi'z-zaman, tahk. İhsan Abbas, Beyrut, 1977, c. 5, s. 405 vd; Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, Siyeru a'lâmi'n-Nubelâ, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Huseyin el-Esed, Beyrut, 1993, c. 6, s. 390 vd; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, ty. c. 13, s. 323-328, 330-331, 360-361; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs b. Ahmed b. Hacer el-Heysemî, Menâkib-ı İmâm-ı A'zam, ç. s. çev. Ahmet Karadut, Ankara, 1983, s. 53, 101;



- Ebû Ömer Yûsuf b.Abdillah b. Muhammed b. Abdilber en-Nemirî el-Endulusî, el-İntika fî fadâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ, yay. haz. Abdulfettah Ebu Gudde, Haleb, 1997, s. 186, 230-231, 244, 250, 258, 260.
12. 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 birarada 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, Kitabu'l-Mebcut, Çağrı yay. İstanbul. 1983, c. 10-12; s. 124; Fitne ve ihtilaflar karşısında tavırlar hakkındaki hadisler için bkz. İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Akçağ yay. 1992, c. 13. 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 geçirmişlerdir.
 13. el-Bağdadi, age, s. 326-327; Muhammed Ebu Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, çev. O. Keskiöğlü. Konya. 1981, s. 13; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe" maddesi, İSAM, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, c. 10, s. 133.
 14. Temellendirme için bkz. Thomas Merton, Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş, çev. Seda Çiftçi, Kaknüs yay., İstanbul, 2001, s.25-26.
 15. Temellendirme için bkz. Ökçesiz; Sivil İtaatsizlik, s. 29
 16. Temellendirme için bkz. Solmaz Z.Hünler, İki Adalet Arasında: Rawls ve MacIntyre, Ankara, 1997, s.28-31; Talip Türcan, İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu, Ankara, 2003, s. 17-21, Macid Hadduri, İslam'da Adalet Kavramı, çev. S. Ayaz, İstanbul. 1991, s. 21-24, 54.
 17. Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri, Ankara. 1981 s.314
 18. Ökçesiz; age, İstanbul, 1994; s. 12, Ayrıca bakınız, Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik;
 19. ed. Yakup Çoşar, Ayrıntı yay., İstanbul, 2001; s. 9-26.
 20. Ökçesiz; Sivil İtaatsizlik, s. 15.
 21. Ökçesiz, Sivil İtaatsizlik (İstanbul, 1994 baskısı), s. 31; Ebû Hanîfe için bkz. el-Bağdâdî, age, s. 327.
 22. Talip Türcan, İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu, Ankara, 2003, s. 27 vd.
 23. el-Bağdâdî, age, s. 328; İbn Hallikan; age, c. 5, s. 406; Ebû Bekr b. Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs el-Hanefî (ö. 370 h.), Ahkamu'l-Kur'an, Beyrut. ty, c. 1. 70; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî el-Hârizmî, el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-te'vîl, Daru'l-Maarifi, Beyrut. ty, c. 1, s. 92; İbn Hacer el-Heysemî, age. , s. 105 vd; Fahrettin Atar, İslam Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi, DİB. Ankara, ty, s. 77, 112.
 24. İbn Abdilber, age, s.243, 255.
 25. İbn Abdilber, age, s.254; Ebu Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, s.473, 501 vd.
 26. Ebu Zehra. age. , s. 45; hediyeleri Mansur'un gönderdiği rivayeti için bkz. İbn Hacer el-Heysemi, age. , s. 152.
 27. Bkz. Hünler, age, s. 28-31; Türcan, age, s. 24.
 28. İbn Abdilber, age, 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, age, s. 234, 247.
 29. İbn Hallikan; age, c. 5, s. 406; el-Bağdâdî, age, s. 328; İbn Hacer el-Heysemî, age. , s. 161-162,
 30. 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, age, s. 328-329; Ebu Zehra, age. , s. 57-61.
 31. Bu çerçevede Cassâs, "Hasan el-Basri, Said b. Cubeyr ve Şabi' gibi önemli alimlerin fasık ve zalim olarak nitelendirilen yönetimden iaşelerini temin etmelerinin, haklarını almaları olarak düşünülmelidir; yoksa yönetimin haksızlıklarına "evet" dedikleri ve meşru gördükleri anlamına gelmez" demektedir. Bu kararın ne kadar önemli olduğunu, Haccac'ın tabiidinden yaklaşık dört bin kişiyi öldürdüğünü düşündüğümüz zaman ortaya çıkar. el-Cessas, age, s. 71-72, el-Kevseri, age, s. 141, Hasan Basri ile ilgili müstakil çalışma için bkz. Uyanık, İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik,-Hasan Basri Örneği, Ankara. 1999, İstanbul. 2001



- Antalya.2014; Haccac'ın yaptıkları ayrıca için bkz. H. İbrahim Hasan, İslam Tarihi, çev. İ. Yiğit, S. Gümüş, İstanbul. 1985, c. 1, s. 375 vd.
32. Türcan, age, s. 143-145; Atar, age, s. 93, 109 vd; Liberalizmin temel siyasi ilkelerinden biri olan “hukuk devleti” açısından İslami verilerin mahiyetine dair müzakere için bkz. Mustafa Erdoğan, Liberal Toplum, Liberal Siyaset, Ankara, 1998 s. 163; Atilla Yayla, Liberal Bakışlar, Liberte, Ankara. 2000, s. 180; Raşid halifeler döneminde geçerli olan bu tespitin Emevîler ile birlikte değiştiğini ve yargıya müdahaleler başladığına dair Kufe valisi Abeydullah b. Ziyad'ın kadıya haber göndererek, hapishanedek bir mahkumu serbest bırakması için baskı yaptığı ve kadınında bunu reddettiği örneği için bkz. M. Mahfuz Söylemez, Bedevilikten Hadariliğe Kufe, Ankara, 2001, s. 199-200; Muhammed b. Halef b. Hayyan Veki', Ahbaru'l-kudat, Alemlu'l-kutub, Beyrut, ty., c.2, s. 308.
33. Veki', age, c.2, s.406-407
34. İbn Hacer el-Heyseni, age., s. 126; Ebû Zehrâ, age., s. 54-5.
35. İbn Abdilber, age, s. 231, 243; Ünal, age, s. 233, 247.
36. İbn Hallikan; age, c. 5, s. 411-412; el-Bağdâdî, age, s. 365; İbn Hacer el-Heyseni, age., s. 99, 134.
37. İbn Hallikan; age, c. 5, s. 412; el-Bağdâdî, age, s. 365-366; İbn Hacer el-Heyseni, age., s. 134-135.
38. Yaman, Ahmet, İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi, Konya.1999, s.153-181.
39. Aliyyü'l-Kârî, Şerhu müsnedi Ebi Hanife Daru'l-kutubi'l-ilmiiye, Beşrut. ty. s. 370.
40. Ebu Zehra. age. , 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 edilebileceğini Hanefî hukukçuların çoğu kabul etmektedir” (Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri. İstanbul.1990-1996) şeklindeki tesbitiyle görülen kırılma için bkz. Yaman, age, s.179-180.
41. el-Bağdâdî, age, s. 335; İbn Hacer el-Heyseni, age., s. 20, 40-41; Hadîsin 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 birbiriyle tutarlı metinler şeklinde rivayet edildiğini, üstelik bu ravilerin Allah Rasûlüne yalan isnat etmenin ne demek olduğunu bilen seçkin insanlar olduğunu söyleyerek hadîsin sahih olduğunu belirtir. Bkz. Muhammed Zahid b. el-Hasen el-Kevserî, Te'nîbu'l-hatib ala ma saqahu fi tercemet-i Ebi Hanife mine'l-ekazib, Ahmed Hayri nushasından yeni basım, 1990, s. 60 vd.
42. Bkz.Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri, Ankara, 1981, s. 301-302.
43. Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belazuri, Kitabu'l-cumel min ensabi'l-eşraf, tahk. Süheyl Zekkar, Riyad Zirikli, daru'l-fikr, Beyrut. 1996, c. 3, s. 435,445,453; Ali b. Huseyin Ebu'l-Ferec el-İsfehani, Mekatilu't-Talibiyin, tahk. Ahmed Sakr, Beyrut, 1987, s. 310, 314, 324; el-Kevserî, Te'nîb, 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 imkan ve izin veren, zorlayan ilkeleri ile son aşamada sivil itaatsizliği silahlı direnişe dönüştüren tepkisel düşünceleri bu çerçevede ayrıca incelenmelidir. Bkz. Ökçesiz, age, s. 29.
44. el-İsfehani, Mekatil, s. 324-325.
45. el-Cassas; age, c. 1. s. 70; el-Kevserî, age, s. 138-141.
46. İbn Hallikan; age, c. 5, s. 407-408; el-Bağdâdî, age, s. 326-327; İbn Hacer el-Heyseni, age., s. 159-160; İbn Abdilber, age, s. 243, 255.
47. ez-Zemahşerî, el-Keşşaf;el-Cassas; age, s. 70; el-Kevserî, age, s. 141; Yönetim karşıtı silahlı eylemler ve fikri alt yapı için bkz. Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressi, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniv. SBE, 2003, s. 86 vd; İbrahim Hasan, age, c. 2, s. 451 vd; Hüseyin Akman; Muhammed b. Abdullah'ın Halife Mansur'a Karşı Ayaklanması, basılmamış yüksek lisans tezi. Sakarya Üniv. SBE, 1997, s. 9.
48. “Fakihlerden bu konuda farklı düşünen hiçbir kimse yoktu” ibaresi ve Ashabu'l-hadis, Mutezile ve Zeydiyye'nin de taraftar olduğu tespiti için bkz. Fehmi Ced'an, el-Mihne, Bahsun fi cedeli'd-dini ve's-siyasi fi'l-İslam, Amman, 1989, s. 59.
49. ez-Zemahşerî, age, c. 1. s. 92; Bu olay, diğer metinlerde, bir kadının değil de, Ebu İshak diye bir şahsın gelerek senin fetvan üzere kardeşim bu eylemlerde öldü, demesi üzerine Ebû Hanîfe'nin de ona “Benim



nazarımda kardeşinin konumu senin konumundan daha iyidir” diye cevap vermiştir. El- Cassas, age, c. 1, s. 70, el-Bağdâdî, age, s. 397-398; el-Kevserî, age, s. 139-140; el-İsfehani, Mekatil, s. 324-325; İbrahim Hasan, age, c. 2, s. 427 vd Ümit, agt. , s. 96 vd; Muhammed en-Nefsü’z-zekiyye’nin toplumun bir çok kesimden destek aldığı tespiti için iddiası için aynı tez. s. 115.

50. Hutbe için bkz. Akman, agt, s. 29-31.
51. el-Belazuri, age, s. 435, diğer kaynaklar için bkz. Ümit, agt, s. 116 dipnot. 533.
52. ez-Zemaşerî, age, c. 1. s. 92.
53. Ölümünün hapiste mi; yoksa dışarıda mı olduğu hakkında bir çok rivayet vardır; hatta hapiste zehirlendiği, için serbest bırakıldığı, kısa bir süre sonra da öldüğü iddia edilmektedir. el-Bağdâdî, age, s. 327,330; İbn Hallikan; age, s. 414; İbn Hacer el-Heysemî, age. , s. 167-168; Ebû Zehrâ. age., 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.
54. İbn Abdilber, age, s. 248, 244



Prof. Dr. Hilmi ÖZDEN

Hilmi Özden, 1959 yılında Konya-Akşehir'de doğdu. Konya ve Eskişehir'de İlk ve Orta öğrenime devam etti. Yüksek Öğrenimini Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesinde tamamladıktan sonra, mecburi hizmet ve askerlik görevlerinden sonra Sağlık Ocaklarında, Köy Hizmetleri 14. Bölge Müdürlüğünde tabip olarak çalıştı. 1995 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tıp Fakültesi Anatomi Anabilim Dalında önce Prof. Dr. Gürsel ORTUĞ ve daha sonra Prof. Dr. Nedim ÜNAL danışmanlıklarında olmak üzere "Omurganın Torakal Bölümü'nde Medulla Spinalis Çaplarının Manyetik Rezonans Tekniği İle Ölçümü ve Değerlendirilmesi" isimli tezi tamamlayarak Anatomi doktoru ünvanı aldı. 2002 yılında ESOGÜ Deontoloji anabilim dalında Prof. Dr. Ömür Elçioğlu'nun öğrencisi olarak "Kutadgu Bilig'de Ahlâk Kavramı ve Tıp Etiğine Katkısı" isimli tezini tamamladı. 2005 yılında ESOGÜ tarafından Nottingham Üniversitesine gönderildi ve Dr. Lopa Leach'in yanında angiogenesis üzerine çalıştı. Yurt içinde sıçan ve farelerde transplantasyon, embriyonik kök hücre ve mikrocerrahi üzerine çalışmalar yapan ekiplerde görev aldı. 2013 yılında, Eskişehir Türk Dünyası Başkenti Ajansı Danışma Kurulunda ESOGÜ temsilcisi oldu. Anatomi, Deontoloji (Meslek Ahlâkı) ve Tıp Tarihi üzerine yurt içi ve yurt dışı çalışmaları bulunan yazar halen ESOGÜ Tıp Fakültesi Anatomi Anabilim dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de (699-767) Ehl-i Beyt Sevgisi

Ehl-i Beyt Sevgisi

Hz. Peygamber (S.A.V.) Ümmü Seleme'nin evinde iken, **Ahzâb Sûresi'nin 33. âyeti** nazil olmuştur: "Ey Ehl-i Beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister.". Bunun üzerine **Peygamber Efendimiz, Hz. Ali'yi, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i (R.A.) abasının altına alarak, "Allah'ım, benim Ehl-i Beytim bunlardır. Bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!" diye dua etmiştir.** (Tirmizi, "Tefsir", 4, Müsned, 4, 107).

İmâm-ı A'zam (Büyük İmam) Ebû Hanîfe (699-767), Ehl-i Beyt husundaki âyetleri, hayatına rehber edinmiş ve daima Ehl-i Beyt'in yanında yer almış nadir yetişen bir İslâm âlimidir. Ebû Hanîfe; Zeyd b. Ali Zeynelâbidin'den, Muhammed Bâkır ve oğlu Ca'fer-i Sâdık gibi Şia imamlarından da ders almıştır. Ebû Hanîfe'nin, Muhammed Bâkır'la münasebeti olduğu gibi onun oğlu Ca'fer-i Sâdık'la da ilmî temasları vardı. İkisi aynı yaşta idiler. Aynı senede doğmuşlardı. Fakat Ca'fer-i Sâdık, Ebû Hanîfe'den daha evvel ahirete göçtü. Ebû Hanîfe, ondan bahsederken: "**Vallahi Ca'fer-i Sâdık'tan daha fakîh bir kimse görmedim.**" demiştir. ¹



Muvaffak-ı Mekki, *Menâkıb-ı Ebû Hanîfe* isimli eserinde şunu nakleder: Ebû Ca'fer Mansûr bir defa: “Yâ Ebû Hanîfe! Bu insanlar Ca'fer-i Sâdık'a meftun oldular. Ona sormak üzere en çetin mesele hazırla da sor bakalım, dedi. Ebû Hanîfe de, 40 soru hazırladı. Bundan sonrasını Ebû Hanîfe'den dinleyelim. Diyor ki: Ebû Ca'fer, Hîre'de iken Ca'fer-i Sâdık yanında bulunduğu bir sırada huzuruna girdim. Ca'fer-i Sâdık, Halîfe'nin sağ tarafında oturuyordu. Gördüğüm anda Ca'fer-i Sâdık'ın heybeti beni kapladı, meclise Halîfe'nin heybetinden ziyade, onun heybeti hâkimdi. Selâm verdim. “Otur, diye işaret ettiler. Ben de oturdum. “Mansûr, Ca'fer-i Sâdık'a dönerek: Yâ Ebû Abdullah! İşte Ebû Hanîfe bu zattır, dedi. “Âlâ, dedi. Sonra bana dönerek: “Yâ Ebû Hanîfe, Ebû Abdullah'a meselelerini arz et bakalım, dedi. Ben de hazırladığım meseleleri arz etmeğe başladım. Ben soruyordum, o cevap veriyordu. Ve siz şöyle dersiniz, Medîne ehli şöyle der, biz ise böyle deriz, diyerek bütün ihtilâfları naklediyor, bazen bizim kavlimize, bazen Medîne ehli kavline tâbi oluyor, bazen bize muhalefet ediyordu. Kırk meseleyi de böyle bütün tafsilatıyla cevaplandırdı, bir tanesini bile cevapsız bırakmadı. Ebû Hanîfe, bunu anlattıktan sonra, Ca'fer-i Sâdık'ın ilmî kudretini belirterek şöyle dedi: “İnsanların en âlim olanı, meseleler etrafındaki ihtilâfları en iyi bilendir.” Bu rivayet bize gayet açık olarak gösteriyor ki: Ebû Hanîfe Ca'fer-i Sâdık Hazretleriyle daha ilk görüşmede onun yüksek ilmî kudretini anlamış, onu takdir etmiştir. Ca'fer-i Sâdık'ın fıkıh hakkındaki derin bilgisine hayran kalmıştır. Şüphesiz ki, hâdis Mansûr ile evlâd-ı Alî arasında düşmanlık baş göstermezden önce olmuştu. Ca'fer-i Sâdık her ne kadar Ebû Hanîfe ile aynı yaşta ise de, ulema onu Ebû Hanîfe'nin üstadlarından addetmişlerdir.²

İnanç alanının fıkıh imamı Ebû Hanîfe'yi ele aldığımızda, onun sahabe kuşağındaki öncüsü olarak karşımıza Hz. Alî çıkıyor. Büyük İmâm, İslam'ın genel ve temel amaçları, insan, hayat, evren, siyaset gibi varoluşla ilgili problemlere yaklaşımında, Alî'nin fikriyatını izler. O Alî ki, *Kur'ân* vahyinin inmeye başladığı ilk günden bittiği son güne kadar, Hz. Peygamber'in yanında olmuş, neredeyse onunla nefes alıp vermiştir. İslam konusundaki geniş ufkunu ve bilgi birikimini anlatırken, bu gerçeği kendi ağzından şu şekilde ifadeye koymaktadır: “Allah'a yemin olsun ki, vahyedilen her *Kur'ân* âyetinin hangi konuda, nerede, kim hakkında indiğini bilmişimdir. Rabbim bana, bu konularda akleden bir kalp, etkili bir dil bağışlamıştır.” (İbn Sa'd, 2/338). **İmâm-ı A'zam'ın, fıkıh felsefesinde sahabe dayanakları Hz. Âişe ve Hz. Ömer, varoluş felsefesinde ise Hz. Alî'dir. Alî ve evladı olan Ehl-i Beyt imamlarının halifelliğini savunması da, bu anlayışının bir ürünüdür. Ona göre, Alî, İslam ümmetinin başına geçmeye liyakat bakımından hiç kimseyle kıyaslanamayacak bir yetenek ve**

ehliyetinde idi. Alî'nin bu anlamdaki kişilik yapısı ve liyakati konusunu en iyi anlatan eserlerden biri, Nusayruddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-keîlâm* adlı akaide dair eseri ve bunun Alî Kuşçu tarafından yapılan şerhidir, Nusayruddîn, burada bize diyor ki, *Kur'ân*'ın, Mâide 55. âyeti (: Sizin dostunuz yalnız ve yalnız Allah, O'nun Resulü ve Allah'a ulaşmayı dileyen namaz kılan, rükû eden ve zekât veren mü'minlerdir.), tüm müfessirlerin ittifakıyla, Alî hakkında inmiştir. Çünkü bu âyette sıralanan vasıfların tümü sadece Alî'de birleşmiştir.³

İmâm-ı A'zam'ın Nesebi

Ebû Hanîfe'nin nesebi ve hangi millete mensup olduğu, onun biyografisini yazanları meşgul eden bir mesele olagelmıştır. Onun Fars asıllı olması veya Türk asıllı olabileceği üzerinde durulur. Bu hususta eser veren âlimlerin, araştırmacılarının ifadelerine göre, Ebû Hanîfe Arap değildir, Acem'dendir. Acem, Arap olmayanların tümüne verilen isimdir. Nasıl ki, Türkçemizde, halk devlet sınırları dışındakilerin tamamına yabancı anlamına ecnebî derler, Acem de aynı mana için kullanılırdı.⁴ Bu tezi, onun, Emevîlerin Arap olmayan Müslümanlara verdikleri isim olan “mevâlî” olarak kabul edilmesi güçlendirmektedir. Osman Keskiöğlü⁵, Mahmut Esat⁶ ve Şemseddin Günaltay⁷'a dayanarak Ebû Hanîfe'nin nesebi hakkında şu bilgileri verir: Ataları Horasan illerinden Kûfe'ye göçmüştü. Nu'mân, Kûfe'de doğdu. Hem ilimle, hem ticaretle meşgul oldu. Mevâlidendir, fakat kölelik ile alakası yoktur. Türk olması kuvvetle muhtemeldir.

Taşköprizade de, bu konudaki farklı rivayetlere yer verir: Ebû Hanîfe'nin babasının adının Sâbit olduğunda ve bu zatın Müslüman olarak doğduğunda şüphe olmamakla beraber, büyük babasının adında farklı rivayetler vardır, Zota b. Mâh, ya da Tavus b. Hürmüz gibi. Bu kişinin İran asıllı olduğu görüşü ağırlıklı olmakla birlikte, Kâbil veya Bâbil (Bağdat'ın eski bir adı olarak) asıllı olduğu, hatta Arap asıllı olduğu şeklinde farklı rivayetler de vardır.⁸ İmâm-ı A'zam'ın babası Sâbit, küçük yaşta iken Hz. Alî (r. a.) ile görüşmüştü. Hz. Alî (r. a.) de Sâbit ve zürriyetine hayır, bereket duaları yapmıştı.⁹ Hafîb-i Bağdâdî, *Tarih*'inde¹⁰, Ebû Hanîfe'nin torunu **Ömer b. Hammâd**'dan naklettiğine göre nesebi şöyledir: Sâbit b. Zotâ (bu isim Mûsâ vezninde bu şekilde okunduğu gibi Selmâ vezninde Zevtâ şeklinde de okunur) b. Mâh'dır. Kâbil halkındandır. Kabil Hindistana yakın bir yerdedir¹¹. Zota nasılsa **Teymullah b. Sa'lebe** kabilesine esir düşmüş, burada islâmı kabul etmiş ve hürriyetine kavuşmuş. böylece de İmâm'ın babası Sabit müslüman bir babadan dünyaya gelmiştir. Ya da **Enbar**'lıdır. Enbar, Irak'ın kuzeydoğusunda, Fırat sahilinde bir şehirdi. Hicrî dördüncü asırda harap olmuştur. Bugün yeri ıssızdır. Zotâ, buradan Nese şehrine gitmiş, Sâbit



burada dünyaya gelmiştir. Nese, Mâverâünnehir Merv, Nişâbü'r Serahs arasında bir şehirdir. Ayrıca Tirmîzli olup oradan ayrıldıktan sonra diğer şehirleri babası gezmiştir, oralarda bulunmuştur, diyenler de vardır. Tirmîz, Türkistân'da Ceyhun nehrinin yakınlarında bir şehirdir. **Buhârâ'nın güneyindeki Tirmîz şehri halkından bir Türk olan Zotâ, Ebû Hanîfe'nin dedesidir. Zotâ, Tirmîz'in Müslümanlar tarafından fethi esnasında esir edilerek Irak'a getirilmiş, orada Müslüman olmuştur.**¹² Tirmîz, Mâverâünnehir'de (Diğer adı Batı Türk ili, Ceyhun nehrinin öte tarafında kalan Türk illerine Arap tarihçileri Mâverâünnehir derler), Ceyhun nehri (diğer adı Amuderya) kuzeyinde kurulan bir şehirdi.

Yine Hatîb-i Bağdâdî'nin, İmâm'ın diğer torunu - Ömer'in kardeşi- İsmâîl b. Hammâd'dan naklettiğine göre, dedem Sâbit küçük yaşlarında iken Hz. Alî (r.a.)'yi ziyarete gitmişlerdi. Sâbit'in babası Nu'mân, Hz. Alî'ye Falûzec (bir çeşit tatlı) hediye etmişti. İmâm Alî (r.a.) de bu ne gündür diye sorduğunda, Nevrûz günüdür, denilmişti. Hz. Alî (r.a.) "**Hergününüz Nevrûz** (gibi bayram) olsun" buyurmuşlardı. Ya da o günün Mehricân olması üzerine, Hergününüz mehricân¹³ olsun, buyurmuşlardı.¹⁴ Ebû Hanîfe'nin şerefi ve faziletiyle ilgili olarak, Taşkoprîzade ilginç bir rivayete de yer vermektedir. Buna göre, Sâbit vefat ettikten sonra, Ebû Hanîfe'nin annesi Ca'fer-i Sâdik ile evlenmiş, bu sırada Ebû Hanîfe henüz küçük bir çocuk olarak, Ca'fer-i Sadık'ın bakımı ve gözetiminde terbiye görmüş, ilmini ondan almıştır.¹⁵ **Bu rivayeti aktaran yazar, "Eğer bu rivayet sabit ise, İmâm Ebû Hanîfe'ye menkbe-i azîme olur."** şeklinde bir de yorum getirmektedir.¹⁶ Yine bazı güvenilir âlimlerin eserlerinde yazdıklarına göre, İmâm-ı A'zam'ın babası Sâbit'in ölümünden sonra annesini, Peygamberimizin temiz soyundan gelen büyüklerden İmâm Ca'fer-i Sâdik hazretlerinin nikâhlanmış olmasıyla İmâm-ı Âzam hazretleri onun terbiyesi altında bulunmuş, ondan ilim almış ve edep öğrenmiştir. *Tezkiretül-Hikem fi Tabakâtül-Ümem* 'de böyle anlatılmaktadır.¹⁷

Önemli olan **İmâm-ı A'zam'daki Ehl-i Beyt sevgisini, özellikle zamanındaki yöneticilere karşı Ehl-i Beyt'i desteklemesinden anlıyoruz.** Üstelik İmâm Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgisi bilinen bir gerçektir. Ancak o bu sevgisinde aşırı gitmemiş, yani teknik tabiriyle teşeyyu'a kapılmamıştır. İmâm'ın hareket noktası, tamamen Kitap ve Sünnet nasslarında ifadesini bulan Ehl-i Beyt sevgisidir. Bu sebeple o, yönetimdeki sapmaları nedeniyle hem Emevîlere hem de Abbâsîlere karşı durmuş, onların nebevî hilafete geri dönmeleri için olanca gücüyle çaba sarf etmiştir. Ancak onun ve benzeri ulemanın direnişlerine rağmen mevcut yönetimler despotluğu ve zulmü çeşitli şekilleriyle sürdürmüştür. Bütün

bu olumsuz şartlara karşın daha önce bahsettiğimiz gibi **İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed Bâkır (v. 114/733), İmâm Zeyd b. Alî [b. Zeynelâbidîn (v. 122/740)], İmâm Abdullâh b. Hasan b. el-Hasan, İmâm Ca'fer es-Sâdik (v. 148/766) gibi Ehl-i Beyt imamlarıyla hem arkadaşlık hem de öğrencilik ilişkisi içerisinde olmuştur.**¹⁸ Ebû Hanîfe, Medîne'de, Hz. Alî (r.a.)'nin torunu İmâm Muhammed (el-Bâkır) ile bir araya gelmişlerdi İmâm Muhammed: "Ceddin Muhammed (s.a.s.)'in hadislerine muhalefet ediyormuşsun, dedi." Ebû Hanîfe: "Allah Korusun! Nasıl olur. Oturun, ceddiniz Resulullâh'a ve size büyük hürmetim vardır, dedi. Kendisi iki dizi üzerine gelerek aralarında şöyle konuşma geçti. Ebû Hanîfe: "Kadın mı zayıftır erkek mi?" "Kadın zayıftır." "Kadının hissesi mirasta yarım, erkeğin ki ise tamdır. Eğer kıyas ile hareket etseydim, zayıfı korur, onun mirastaki sehmîni artırırdım." "Namaz mı efdaldır, yoksa oruç mu?" "Namaz efdaldır." "Eğer kıyas ile konuşmuş olsaydım, bu efdallığe binâen kadının hayızlı zamanlarında kılamadıkları namazların eda edilmesini isterdim." "İnsan bevli mi pistir, yoksa menisi mi?" "Bevil daha pistir." "Eğer kıyasla hareket etmiş olsaydım, her bevledenin gusül yapması gerektiğine hüküm verirdim. Hadîs'in dışında hüküm vermekten Allah korusun. Ben Resulullâh'ın kavillerinin dışına çıkamam." Bunun üzerine İmâm Muhammed (el-Bâkır) ayağa kalkarak, Ebû Hanîfe'yi alından öptü.¹⁹

İmâm-ı A'zam'ın, İslam'ın temel idrak ve ibadetini zulme ve zalime karşı çıkış olarak anlamasının arka planında da, Hz. Alî ve torunlarını görmekteyiz. O halde, İmâm-ı A'zam'ın, İslam açısından varoluş mücadelesinin iki ana başlığı olacaktır: 1. Emevî'nin açtığı yozlaşmayla savaş, 2. Emevî'nin yürüttüğü zulümle savaş. Büyük İmâm, bu iki savaşın birincisini ilim ve fikirle, ikincisini ise siyaset ve isyanla gerçekleştirdi. Ne yazık ki, teşkilatçı bir deha değil, yaratıcı bir deha olduğu için, ilim ve fikir mücadelesinde başarılı olurken siyaset mücadelesinde başarılı olamadı. Ve mücadelesinin faturasını hayatıyla ödedi.²⁰

Aktif bir şekilde olmasa da, döneminin siyasî hareketlerine katıldı. Hayatının bir bölümü Emevîlerin, bir bölümü Abbâsîlerin hâkimiyetinde geçti. Her iki dönemde de siyasal iktidara karşıydı. Onun siyasetini, Ehl-i Beyt taraftarlığı belirliyordu. Ehl-i Beyt'e büyük muhabbeti vardı. Abbâsîler iktidara geldiklerinde, Ehl-i Beyt'i gözetceklerini söylemişlerdi. Ancak onların iktidara geldikten bir süre sonra, Ehl-i Beyt'e zulmetmeye devam ettiklerini görünce, onlara da karşı çıktı. Derslerinde fırsat buldukça iktidarı tenkit etti. Her iki siyasal iktidar devrinde de kendisinden şüphelenilmiş, onu kendi taraflarına çekmek, halk



nezdindeki itibarından yararlanmak için kendisine kadılık görevini teklif etmelerine rağmen o, her iki dönemde de teklifleri reddetmiş ve bu sebepten dolayı işkenceye uğramış, hapsedilmiştir.

İmâm, takvası, feraseti, ilmî dürüstlüğü ve görüşlerini iktidara karşı kullanması ile halkın büyük sevgisini kazandı. Abbâsî yönetimi ile hiçbir zaman uyuşmadı, uzlaşmadı. Ticaretten kazandığı helâl rızıkla ilmini destekledi. Hatta o, Zeyd b. Alî'nin imamlığına zımnen biat etmişti. **H. Alî'nin torunları, kendisi gibi birer birer isyan edip şehit edilirken, İmâm Zeyd için Ebû Hanîfe şöyle diyordu: "Zeyd'in -Hişâm b. Abdülmelik'e isyanı- Resûlullah'ın Bedir günündeki başkaldırısına benziyor."** Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt imamları ile olan birlikteliği, Emevî ve Abbâsî yönetimlerine karşı tavrı dikkat çekici bir tavidir. H. 145 yılında Hz. Alî'nin torunlarından *Muhammed en-Nefsü'z-Zekîyye* (v. 145/763) ile kardeşi İbrâhîm'in Abbasîlere isyan etmeleri ve şehit olmaları karşısında Ebû Hanîfe Irak'ta, İmâm Mâlik (v. 179/795) Medîne'de açıkça iktidarı telin etmişler, bu yüzden ikisi de kırbaçlatılmış, işkence görmüş ve hapsedilmişlerdir.²¹ **İmâm Zeyd'e, Abbâsîlere karşı direnişinde lojistik destek olması amacıyla, gizlice 400 dirhem gönderdiği kaynaklarda yer alır.**²² Abbâsî döneminde, Mansûr, kadılığı kabul etmesi konusunda ısrar etti. Ebû Hanîfe, en-Nefs el-Zekîyye'nin, kardeşi İbrâhîm'le birlikte Mansûr'a karşı başlattığı ayaklanmaya açıkça iştirak etmişti.²³ Ebû Hanîfe, alenen halkı Ehl-i Beyt'e yardıma çağırdığı için hapsedildi ve her gün kırbaçlatıldı. Bunun sonucunda yetmiş yaşında şehitler gibi öldü. Zehirlendiği de rivayet edilir.²⁴

Dipnotlar

1. Prof. Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, (Tercüme: Osman Keskioglu), Üç Dal Neşriyat, Beşinci Baskı, İstanbul, 1959, s. 44.
2. Prof. Muhammed Ebû Zehrâ, a. g. e., s. 124-126.
3. Yaşar Nuri Öztürk, Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, Yeni Boyut Yayınları, 22. Baskı, İstanbul, 2014., s. 275.
4. İbn Haceri'l Heysemî, Menâkıb-ı İmâm Azam (Çeviren: Ahmet Karadut), Akçağ Yayınları, 1978, Ankara., s.54.
5. Osman Keskioglu, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, DİBY, Ankara, tarihsiz, s. 89.
6. Mahmud Esat. Afganistan'da Kâbil şehri ahalisinden olup sonradan İslâm'ı kabul etmiş olduğunu söyler (Tarih-i İlim-i Hukuk, s. 204). Nakleden: Osman Keskioglu, a. g. e., s.89.
7. Şemseddin Günaltay: Buhârâ'nın güneyindeki Tirmiz şehri ahalisinden Zota adlı bir Türk'ün torunu olduğunu söyler (Türk Tarih Kongresi, Konferanslar. Münakaşalar, C. I. s. 296). Nakleden: Osman Keskioglu, a. g. e., s.89.
8. Dr. Said Nuri Akgündüz, Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşkoprîzade'nin Mevzûâtı'l-Ulûm'u, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 19, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı Nisan 2012., s. 24-25.
9. İbn Haceri'l Heysemî, Menâkıb-ı İmâm Azam, (Çeviren: Ahmet Karadut), Akçağ Yayınları, 1978, Ankara., s.26.
10. Hatîb-i Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, vefatı H. 463/ 1071. Büyük âlim ve muhaddislerdendir. Mu'cemu'l-Büldân, Hatîb-i Bağdâdî'nin eserlerinden elli altı tanesinden bahsetmektedir. Burada adı geçen Bağdat Tarihinden başka, Şerefu Ashâbi'I-Hadîs, el-Câmi' li-âdâbi'r-Râvî ve's-Sâmî, el-Kifâye fî-Ma'rifeti

Onun Ölümü Bile Sosyo-Politik Mesaj Yüklüdür

Ebû Hanîfe'nin ölüm tarihi, belli olmakla beraber nasıl öldüğü veya öldürüldüğü hususunda bir ittifak yoktur. Ölüm tarihinin H. 150 olduğunda kaynaklar müttefiktir. **Ebû Hanîfe'nin, Sultan Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmeyince, her gün on sopa olmak üzere uzun süre kırbaçlandığı ve hapse atıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.** Fakat onun hapisteyken mi, yoksa hapisten çıktıktan sonra mı öldüğü konusu ihtilaflıdır. Bazı kaynaklarda, hapisteyken gördüğü aşırı işkenceler sonucu güçsüz düştüğü ve vefat ettiği bildirilmektedir. Ebû Hanîfe'nin hapisten çıktıktan sonra, zehirlenerek öldürüldüğü hususunda da rivayetler vardır. Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071): "Sahih olan, onun hapisteyken öldüğüdür." demektedir. Bağdâdî'den bir buçuk asır önce yaşamış, Ebu'l-'Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî (v. 333/945), *Kitâbu'l-mihen* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin zehirlenmesiyle ilgili şu bilgiyi verir: "Bana bildirildiğine göre, Ebû Hanîfe, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un talebi üzerine yanına gitti, içeri girdi. Mansûr, onun için zehirli bir süt hazırlatmıştı. Ebû Hanîfe yanına oturunca, Mansûr sütü getirterek içmesini istedi. Ebû Hanîfe, yaşlılığından dolayı sütün midesine dokunacağını söyleyerek içmek istemedi. Mansûr içmesi için ısrar etti. Ebû Hanîfe sütü içti, sonra izin almadan Mansûr'un yanından kalktı. Mansûr, nereye gittiğini sorunca, Ebû Hanîfe: "Senin gönderdiğin yere." cevabını verdi ve oradan ayrıldı. Kısa bir zaman sonra o süt yüzünden zehirlenerek öldü."²⁵



- Usûli'r-Rivâye eserleri arasındadır. Târîh-i Bağdâd, c. XIII, s. 324-325, Nakleden: İbn Haceri'l Heysemî (Çeviren: Ahmet Karadut), a. g. e., s.54.
11. Kâbil: Bugün Afganistan'ın başşehri olan Kâbil değildir. Burada bahsi geçen Kâbil, şu anda harabe halindedir. Bkz. el-İmâmu'I-Azam Ebû Hanîfe, el-Mütekellim, (Mısır, 1971) s. 14-15. Nakleden: (Çeviren: Ahmet Karadut), İbn Haceri'l Heysemî a. g. e., s.54.
 12. Birinci Türk Tarih Kongresi, S. 296-297, Nakleden: (Çeviren: Ahmet Karadut), İbn Haceri'l Heysemî a. g. e., s.55.
 13. Merzûbân ya da Merzbân, sınır Beylerbeyi demektir. Nakleden: (Çeviren: Ahmet Karadut) İbn Haceri'l Heysemî, a. g. e., s. 55.
 14. İbn Haceri'l Heysemî, a. g. e., s. 55.
 15. Bir çok kaynak İmâm-ı A'zam ile Ca'fer-i Sâdık'ın aynı yaşta veya yakın yaşlarda olduğunu nakleder.
 16. Dr. Said Nuri Akgündüz, a. g. m., s. 26.
 17. İbn Hacer El-Heytem, Fıkhın Sultanı İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, (Tercüme: manastırlı İsmail Hakkı), (Hazırlayanlar: Sıtkı Çoban-Fatih Başpınar), Semerkand Yayınları, 2014, İstanbul., s. 149.
 18. Ali Pekcan, İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, Sayı: 19, s. 42.
 19. İbn Haceri'l Heysemî, a. g. e., s. 27.
 20. Yaşar Nuri Öztürk, a. g. e.,s. 278.
 21. Dr. Ali Pekcan, Fıkhın Bedene Bürünüşü İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.,s.77.
 22. Ali Pekcan, a. g. m., s. 42.
 23. M.M.Şerif (Editör), İslam düşüncesi Tarihi, Ebû Hanîfe, İnsan Yayınları, s. 314-315
 24. Dr. Ali Pekcan, a. g.e., s. 77.
 25. Dr. Ali Pekcan, a. g.e., s. 76.



Rıza ZELYUT

1948'de Tokat/Niksar'ın Ormancık Köyü'nde doğan Rıza Zelyut, yazarlığa 1968'de hikâye ile başladı. Daha sonra araştırmaya yönelen yazar, 1973 yılında Türk Dil Kurumu'nun Cumhuriyet'in 50. Yılı nedeniyle düzenlediği yarışmada birinci oldu. Bilimkurgu türünde 3 çocuk romanı da yazdı. 1979 yılında yazdığı Sonsuz Yarım Gün adlı destan yüzünden hapis cezasına çarptırıldı, kitabı toplatıldı ve yasaklandı. 1983 yılında Hürriyet gazetesinde çalışmaya başladı. 1989'da Alevilik Bildirgesi'ni yayımlayıp Alevilerin sorunlarını Türkiye gündemine taşıdı. Nefes dergisinin yayımında danışmanlık yaptı ve 1996'da Cem dergisinin yeni biçimde yayımını başlattı. 1994 yılından başlayarak Akşam ile Güneş gazetelerinde köşe yazarlığı yaptı. 2012 yılında Hacı Bektaş Veli Dostluk ve Barış Ödülü ile ödüllendirildi. Halen Aydınlık Gazetesi'nde köşe yazarı olarak çalışıyor. Osmanlı tarihi ve kültürü üzerinde uzmanlaşan Rıza Zelyut, bu konuda iki de roman yazdı. Araştırmalarını Türk tarihi, halk kültürü, din ve siyaset üzerine yoğunlaştıran yazarın diğer kitapları şunlardır: Halk Şiirinde Gerçekçilik, Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler, Halk Şiirinde Başkaldırı, Öz Kaynaklarına Göre Alevilik, Aleviler Ne Yapmalı?, Alevilerde Mizah, Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset, Türk Aleviliği, "Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni", Türk Kimliği "Yabancı Kaynaklara Göre", Dersim İsyanları ve Seyit Rıza Gerçeği, Seçkinler Kitabı/Kitab-ı Ekabir, Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli "Ali'nin Sırrı", Esirciler Hanı (Osmanlı toplum yaşamıyla ilgili belgesel roman), Sultanlar ve Cellatlar (Esirciler Hanı'nın devamı)

Satuk Buğra Han'dan Mustafa Kemal'e Türk Müslümanlığı

Türk milleti; Türk dili ve bu dilin yarattığı kültür çevresinde birleşmiş bir millettir. Moğolistan'dan Çin'in ortalarına, oradan Afganistan'a ve İran'a uzanan bir hat boyunca eski kıtaya yayılmıştır. Kuzey Yolu'ndan Hazarya ve Ukrayna steplerini aşarak Macaristan'a kadar ulaşmış, buralarda devletler kurmuştur. Tarih üstündeki yerini, Macar Türkolog L. Rasonyi, Doğu Avrupa'daki Türk varlığını açıklayan makalelerinde Osvald Menghin'den aldığı "atlı nomad" terimi ile açıklamaktadır. Bu kültür; bozkırlarda hayvan dolaştıran bir kültürün çok ötesindedir. Menghin'in vurgulamasıyla insanlığın uygarlığa adım attığı dönemde Ural-Altay halkları iki bakımdan dünya tarihinde belirleyici rol oynadılar:

İktisadi bakımdan: Hayvan beslemeyi geliştirerek üretime çevirdiler.

Sosyal açıdan: Yüksek örgütçülük ile yönetme becerisini geliştirdiler.



Ovalarda, ırmak kıyılarında bulunan ve yerleşik olarak yaşayan topluluklar, ancak bu atlı kültürün saldırısına uğrayınca toplanıp organize olmaya başladılar ve böylece insanlık yeni bir aşamaya doğru gitti.

Türklerin anayurtlarının Altay bölgesi olduğu görüşüne son zamanlarda itirazlar gelmiştir. Dilimize “Türk Halklarının Kökenleri” adıyla çevrilen (Selenge Yayınları) çalışmada K.T. Laypanov ile İ. M. Miziyev, anayurdun Volga ile Ural ırmaklarının bulunduğu bölge olduğunu ileri sürmektedirler. Başka Türkologlar tarafından daha önce dile getirilen bu görüşe, son çalışma, bulgularla kanıt sunmuştur. Türklerin kültür tarihi burada M.Ö. 4. bin yıla kadar inmektedir. (Bu konularla ilgili ayrıntıyı “Yabancı Kaynaklara Göre Türk Kimliği” isimli çalışmamızda gösterdik.)

Servet Somuncuoğlu'nun Orta Asya ve Sibirya'da kaya resimleri üstünde yaptığı çalışma (“Taştaki Türkler” albümü), Türklerin kültür tarihinin binlerce yıl eskiye gittiğini başka bir boyuttan ortaya koymuştur.

Maddî kültür ürünleri gösteriyor ki, Türkleri tanımlayan öge kafatası veya deri rengi değil; dili ve kültürüdür. Çünkü esmer sanılan Türklerin önemli bir bölümünün de “sarı” olduğunu biliyoruz. Avrupa'da “Kumanlar” (Kıpçaklar) olarak bilinen Sarı Türkler; bu milleti oluşturan her halkın içinde önemli bir nüfus olarak yer almıştır. Uygurlar, Türgişler, Oğuzlar, hatta M.Ö. 7. yüzyıldaki Sakalar, “sarı ve kara” diye ayrılmaktaydılar. Prof. L. N. Gumilev'in *Eski Türkler* isimli çalışmasında tespit ettiği üzere, “Eski Türkler asla şovenist olmadılar”.

Bu gelenek Türk milletinin genlerine işleyerek 25. kromozom çifti gibi kültürel gen olarak 21. yüzyıla ulaşmıştır.

Türkler; batıya yönelik seferlerini oraları yurt edinmek amacıyla yürüttüler. Bu yüzden de savaşa giden sadece ordu değildi; kadınlar ve çocuklar da o seferin artçı kolu gibi harekâtın bir parçası olmuşlardır. Hayatın bir yerden başka bir yere taşınması olan fetihler; Türk kültürünün de taşındığı seferler olmuştur.

Batılı tarihçilerin çoğu kez göçebe diye horladıkları Türkler; gittikleri coğrafyada bulunan halkları kendi üstün üretim güçleri ve örgütlenme yetenekleriyle denetim altına almışlar; onları çoğu zaman da asimile etmişlerdir.

Bunda, Türklerin diğer insanlarla ilişki kurmadaki başarısı, bu başarının altında hoşgörü ve paylaşım duygusunun bulunduğunu artık keşfetmek gerekir.

Doğa Dini

Araştırmacılar; Türklerin dini üzerine değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Türk tarihçiler, Türk dinini genellikle vahdet ile açıklamaya yönelmişler;

Gök Tanrı inancını, tek Tanrı'ya benzetmişlerdir. Jean Paul Roux da bu kanıdadır. “Genelde Gök Tanrı, onun niteliklerini almadan çok önce bile Allah'a benzetilmiştir.” (*Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 44)

Gerçekten de teorik olarak durum böyle gözükmektedir. İkili bir yapıdan oluşan tek dünya algısı egemendir. *Oğuz Kağan Destanı*'ndaki Oğuz Han'ın iki ayrı eşi, iki ayrı dünyayı, birisi gökyüzünü, öbürü de yeryüzünü ve yar altını temsil eder. Dualar, eller göğe açılarak Gök Tanrı'ya yapılmaktadır. 328 yılına ait bir Hun duası anlatılırken, boş bir şehir ele geçiren Hun başbuğunun iki elini havaya kaldırıp başını eğerek; “Ey Gök! Bana onu verdiğin için teşekkür ederim!” dediği nakledilmiştir. (*Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 246) Bu inanç, Hunlar'dan Gök Türkler'e onlardan da günümüze kadar ulaşmıştır. Allah'ın (Tengri) gökte olduğu inancı bugün bile Sünnî Müslümanların dua ediş biçiminde yaşamaktadır.

Biraz soyut olan Gök Tanrı'nın altındaki alana inildiğinde; karşımıza doğa ve bunun ruhu çıkar. Suyun, ağacın, kayanın, dağın ruhu olduğu inancı; bütün varlıkları (ağacı ve kayayı) canlı kabul eden bir anlayışı yansıtır. Bu yüzden, “yir-su” kavramı; sadece yerin ve suların ruhunu anlatmaz; bunların canlı (insan gibi bir varlık) sayıldığını da gösterir. Prof. M. F. Zekiyev, *“Türklerin ve Tatarların Kökeni”* adlı eserinde, “Mişar” Türklerini, “meşe eri” yani meşeden doğmuş insan olarak tanımlamıştır.

Türk destanlarında ağacın kutsallığı ve hatta ata olduğu izleri açıkça görülmektedir. Doğaya tapınmanın en bol yansıdığı kaynaklardan birisi de Dede Korkut öyküleridir. Orada alkışlar (dualar) dağları, ağaçları, suları temel almıştır.

Bugün Anadolu'daki Aleviler arasında da yatırların çevresindeki ağaçların canı olduğuna inanılmakta, bunları kesenin veya kendi ocağında yakının başına mutlaka bir felaket geleceğine inanılmaktadır. Doğa ile iç içe, doğayı kendisinden bir parça gören, hatta eşi ve eşiti; kimi zaman da kendisinden daha değerli sayan bir inancı doğa dini diye tanımlamak herhalde aşırı olmasa gerekir. Batı felsefesinin, ancak 19. yüzyılda ulaşabildiği doğa/tanrı birlikteliğini; doğanın aslında Tanrı olduğu fikrini Türkler binlerce yıl önce yaşayarak, duyarak bulmuşlardır.

Türk şamanlığındaki temel sembollerden birisi de “Hayat Ağacı”dır. Bu ağaç, kökü yerin derinliklerinde (Kara Han/Yeraltı Tanrısı) ve başı Göğün en üstünde (Gök tanrı) olarak tasarlanan bir çam ağacıdır. Ölümsüzlüğü simgeleyen bu ağacın motifleri iki bin yıl boyunca mezar taşlarına işlenmiştir. 19. yüzyıl İstanbul mezar taşlarında ölümsüzlük ağacının değişik motifleri pek bol olarak işlenmiş bulunmaktadır. Sünnî Türk İslâm'ı da bu eski Şamanist inancı sürdürmüştür.



Bu mezar taşlarının başlarının çok dallı bir güneş dairesi gibi yontulduğu da gözleniyor. Bu da Gök Tanrı inancının hayat ağacı ile birlikte, göçen kişiye (ölene) ölümsüzlük sağlama çabasından başka şey değildir.

Türk inancında sadece canlılar değil cansızlar da kutsaldır. Dağların ve hatta kayaların kutlu olduğu inancı pek derindir. Bugün de Anadolu'dan Balkanlar'a kadar her yerde kutlu sayılan dağlar ve kayalar pek boldur. Bengütaşlar (ölümsüzlük taşları) da kutsal kaya inancının başka bir örneğini oluşturmaktadır.

Güneşe, göğe, suya, ağaca, kayaya, hayvanlara kutsallık veren ve doğayı Tanrılaştıran eski Türk dini ile ilgili olarak yapılan akademik araştırmalarda, bu büyük ve kutlu gerçeğin görülememiş olması bir eksikliklerdir.

Türk kozmolojisi ikili evren anlayışına dayanıyormuş gibi gözüke de aslında tekçi noktaya uzanmaktadır. Bir kez; Ötüken Yış (Ötüken dağı ve ormanı) evrenin merkezi sayılmaktadır. Bu da Türklerin kendilerini dünyanın sahibi gibi gördüklerini yansıtır.

Gökyüzüne egemen olan Gök Tanrı (Kün Tengri) ile yeryüzü ve yer altının sembolü Ay Tengri birlikteliği evreni simgeler. Böylece ikili yapıdan teke ulaşılır.

Kün-Ay piktogramının Türklerde devlet arması olması da Kök Tengri geleneğinin sürdürülmesidir. “*Yabancı Kaynaklara Göre Türk Kimliği*” isimli çalışmamızda ayrıntılı biçimde gösterdiğimiz üzere; devletimizin bayrağındaki hilal, Ay Tanrı'yı, yıldız ise “kün/gün” güneş sembolü olarak Gün Tanrı'yı (Gök Tanrı) sembolize etmektedir. Güneş önceleri çok dallı bir yıldız gibi çizilirken, zamanla altı dallı, sonra da beş dallı çizilerek simgeselleştirilmiştir. Türk tarihinde 3 bin yıllık bir derinliği olan Kün-Ay birlikteliği eski dinimizin sembolü olarak Türk bayrağında yaşatılmaktadır.

Osmanlı Devleti de son yüz elli yılında Güneş ve Ay sembollerini devlet arması olarak yeniden kullanmaya başlamıştır. Topkapı Sarayı bunun işaretleri ile doludur. Alemdar Mustafa Paşa'yı deviren Yeniçeri ayaklanması sırasında yakılan Bab-ı Âli kapısının yeniden inşasında kün-ay sembolü devlet arması olarak kapının kaşına konulmuştur ve halen orada durmakta ve bizi 3 bin yıl öncesine kadar götürmektedir.

Anadolu'daki Aleviler; kün-ay sembolünü, “Muhammet-Ali” biçimine sokarak inançlarında İslamsı bir görüntü altında bugün de yaşatmaktadırlar. Tarafımızdan kökeni gösterilen bu inanış deyişlere de bol bol yansımıştır.

Atalar Kültü

Prof. L. N. Gumilev'in eski Türklerde bir tapınma biçimi saydığı “atalar kültü”, çok derin bir inanç

olarak Türk milletinin kültürel kodlarında yer almaktadır. “Göçen”/ölen atalara saygı, doğa dini inancına uymuyor gibi dursa da, aksine doğacılığın bir sonucudur. Çünkü ruhun ölmediği, kuş biçimine girerek bedenden ayrıldığı ve yine doğaya döndüğü kabul edilir. Bu inanç, Yûnus Emre'nin şiirlerinde olduğu gibi, 16. yüzyıl metinlerinde de yer alır. Bayramilerden Şeyh Ali İdrîs'in ölümü, *Zeyl-i Şakâik*'te, “Rûh-ı revânî göklere erdi hümâ gibi” diye anlatılmıştır.

Yani ata ölmemiştir; başka bir donda aramızdadır; doğanın bir parçası olmayı sürdürmektedir. Bu yüzden de eski inancımızda, “hayvan atalar” denilen kavramlar ortaya çıkmıştır. Kurt, boğa, keçi, koç, pars, ayı, geyik, at, samur, sungur (kartal) ve başka hayvanlar, atalar ruhunun şekillendiği canlılar sayılmıştır. Bu yüzden de, Oğuz Kağan, İslâmî dönemde yazılan destanda (13. yüzyıl) bile, “boğa ayaklı, kurt belli, ayı göğüslü, samur omuzlu” kıllı bir varlık gibi anlatılmıştır. Böylece insan-hayvan birleşmesi gibi bir derin doğacılık ortaya çıkmıştır.

Atalar kültü, Anadolu'daki Alevî-Bektaşî kesim arasında, önce “baba”, sonrasında “dede” kavramları içinde günümüze kadar taşınmıştır.

Şamanlar/Kamlar

Türk Müslümanlığının diğer bir olgusu da şamanlardır. Türklerin “kam” sözcüğü ile anlattıkları şamanlar, doğa ile ve onun canı sayılan ruhlarla bağlantı kuran olağandışı insanlardır. Genelde, atadan (şaman bir babanın çocuğu olarak) gelmedirler. Bu yönleri ile Anadolu'daki Alevi dedeleri ile benzerlik gösterirler. Kadın şamanların da bulunması, Türklerdeki eski inancın kadını dışlamadığını gösteren önemli bir olgudur.

Şamanların görevi, aslında toplum ile doğa arasında ortaya çıkan sorunları kendi çağına göre çözmektir. Örneğin, hastalıkları sağıltmak bunlardan birisidir. Hastalığın nedeni de kötü ruhtur. Onu bedenden atınca, insan sağlığına kavuşur.

Ruhlarla bağlantı kurdukları için kutsanmış sayılan şamanlar, Müslüman ikliminde bile eren kimliği altında eski özelliklerini sürdürür sayılmışlardır. Örneğin Türkistan erenleri turna olup uçabilmektedirler. Hacı Bektaş-ı Velî, Anadolu'ya güvercin donunda gelmiştir. Kara Donlu Can Baba'yı, kaynayan su dolu kazana, Hubyar Sultan'ı da, kızgın fırına atarlar, ama bu erenler oralardan sapasağlam çıkarlar. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, Hacı Bektaş'ın yanına, aslana binip elinde yılanla gitmektedir. Saru Saltuk da, menâkıpnamesinde olağanüstü işler yapan yarı Tanrısal bir varlık gibi anlatılmıştır.

Eski kamlar; İslâm çizgisine giren Türklerde, “eren” haline gelmiştir. Bunların Anadolu'ya ilk gelenlerine, “Horasan Erenleri” denilmiştir. Dede Kargın, Baba İlyâs, Hacı Bektaş, Seyyid Mahmûd-ı



Hayrânî, Saru Saltuk, Taptuk Emre, Barak Baba, Hacım Sultan gibi isimler bunlardandır.

Horasan Erenleri'nin Anadolu'daki ardılları, "Abdalân-ı Rûm" yani Anadolu Abdalları olarak adlandırılmıştır. Âşık Paşazâde'nin döneminde saptadığı bu zümreyi, Prof. Fuat Köprülü araştırmalarıyla belirginleştirmiş; Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, "Kalenderî" genel adı altında toplamıştır. (Bk. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*)

Bu kesim, farklı isimler altında anılsa bile, kökeni "kam"lardır. Abdâl Mûsâ, Geyikli Baba, Abdâl Murâd, Seyyid Alî Sultan (Kızıl Deli), Sultan Şücâeddîn Velî, Kaygusuz Abdâl, Otman Baba, Torlak Kemâl, Börklüce Mustafâ, hatta 16. yüzyıl'daki ayaklanma önderleri olan Şahkulu, Bozoklu Celâl ile Kalender Çelebi bunlardandır.

Şamanlık, Sünnî İslâm içine de kendisini değişik tarikatların şeyhlerine benzeterek girmiş; günümüze kadar da yaşamıştır. Şamanın ruh sağaltması işinin benzerini, günümüzde *Kur'an*'dan bir takım âyetler okuyan hocalar yapmaktadır. Buna ilişkin haberler sık sık basına düşmektedir.

Çocuğu olmayan kadının, üfürükçü denilen bu hocalara gitmelerinin sebebi, şaman geleneğinin bilinçaltında devam ettiğinin bir yansımasıdır. Yani şaman geleneğini, Alevî dedeleri, biraz törpüleyerek inanç önderi gibi sürdürürlerken, Sünnî kesimden çıkan bazı hocalar da, daha ilkel dönem şamanlarını taklide kalkışıp hastalık tedavi etmek; çocuk vermek gibi işlere soyunmaktadırlar. Bunun dinle ilgisi yoktur, denemez. Evet; bu tip hocalar, üçkâğıtçı sahte hocalardır, ama kullandıkları insan malzemesi şamanî tedaviye genetik kodları ile açık gibi durmaktadır.

21. yüzyıl'daki bu tür hocalara bakarak, İslâm öncesi Türk ve Moğol halklarında bulunan şamanları da böyle görmek son derece yanlıcıdır. O şamanlar; toplumsal ihtiyaçtan doğmuş, kendi dönem ve düzenlerine göre zorunlu kişiliklerdi. Belli ihtiyaçları karşılıyorlardı ve bunu da halkı kandırıp mal sahibi olmak için yapmıyorlardı. Şamanlık, gerçekten zor ve çileli bir meslekti. Eski Türklerdeki her meslek gibi şamanlık da, ekonomik ve sosyal zorunluluklardan doğmuştur. En önemli ihtiyacı karşılayan meslek sahibi, en kutsal olarak kabul edilmiştir. Bunun en açık göstergesi de, "demirci"nin kutsal sayılmasıdır. Savaşın ve hatta gündelik hayatın demir aletlere dayalı olması; bunları üreten demircileri, yer yer şamanlardan bile kutsal hale getirmiştir (Fuzulî Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, s. 64 vd...).

Bugün için ilkel veya mantıkdışı gibi gelen bütün dinsel kurumlar ve anlayışlar; üretim biçiminin belirlediği tarihsel zorunlulukların ürünüydü. Kendi dönemlerine göre doğru ve yasaldı.

İnanç değiştirmekle hayat hemen değişmediğinden; şamanların İslâm'dan sonra da, varlıklarını sürdürdüklerini, hatta bugün bile yaşadıklarını araştırmalar gösteriyor. Artık çoktan Müslümanlığa geçmiş Orta Asya'daki Türklerin, yine de hasta tedavisi için şaman çağırduklarını, kimi zaman da bunun yanına bir Kalenderî şeyhi eklediklerini görebilmekteyiz (*Türk Şamanlığı*, s. 260).

Orta Asya'daki şamanlar da, yeni düzene ayak uydurmak gereğini hissetmişlerdir. Hasta sağaltırken, İslâm motifli dua okumalarının sebebi budur. Bunlardan birisi şöyle:

"Kuran beşi bismilla

İşning beşi bismilla

İşke kerdim bismilla

İştin çıktım bismilla"

(*Türk Şamanlığı*, s. 257)

Görüldüğü üzere, şaman zamana uymuş; baskın İslâm kültürü karşısında sağaltıcı türküsünü (deyişini/nefesini) oradan kavramlar alarak yasal ve etkili hale getirmiştir. *Kur'an*'ın başının, işin başının bismillah olduğunu söyleyerek de, aslında koskoca bir kitabın özetini yapmıştır. Sadece bu örnek bile, Türk Müslümanlığının nasıl bir sentezle oluştuğunu göstermeye yetmektedir.

Anadolu'da oluşan "hastalık sağaltma ocakları" da, bu işlevdedir. Bu ocaklardaki dedeler, tıpkı kamlar gibi okuyarak veya dokunarak hastalığı sağaltmaktadırlar. Bunu en geniş olarak, Tunceli yöresinde bugün de görebilmekteyiz.

Destanlarla Büyüyen Millet

Türk Müslümanlığı'nı bin yıldan fazladır ayakta tutan geleneğin diğer bir ayağını, atalar kültürüne dayalı "destan" geleneği oluşturmuştur. Bunun temel eserlerinden birincisi *Hazret-i Alî Cenklere*'dir. Alî burada, atı Düldül ve kılıcı Zülfikâr ile birlikte olağanüstü özellikler sahibi gibi anlatılmıştır. O, neredeyse bir şimşek Tanrısına benzetilmiştir. Ondaki Tanrısallaştırma, eski çok Tanrılı/ruhlu dünyanın yansıması gibi olmuştur. Diğer destanın kahramanı Battal Gazi de seyyit sayılmış, Alî ile bağı kurulmuş ve bir alp gibi, hatta yer yer şaman gibi anlatılmıştır. Diğer destan Ebâ Müslim'e aittir. Emevîleri yıkan bu komutan da, yine olağanüstü güçlerin sahibi gibi betimlenmiştir. Son olarak şekillenen *Dede Korkut Hikâyeleri* de, eski kültür izlerinin yoğun olduğu bir alplık/gazilik destanı gibi durmaktadır.

Bu destan kahramanları, bugün "Kur'an Müslümanlığı" diye anlatılan şekilci İslâm anlayışına uymayacak biçimde tasvir edilmişlerdir. Lakin Türk halkı, bin yıl boyunca onları, kendi ulu/kutlu atalarının toptan sembolü gibi görmüş, böyle yorumlamış, anlatmış ve ruhsal dünyasını buna göre yenilemiş ve ayakta tutabilmiştir. Bu



tavır, alplık bilincinin gazilik adı altında İslâm ortamına aktarılmasıdır.

İslâm çemberine girildikten sonra yaratılan destanların, İslâm öncesi Türk destanlarının bir devamı olduğunu da söylemek gerekir.

Satuk Buğra Han

Satuk Buğra Han, tarih kitaplarında ilk Müslüman Türk devletini kuran kan/han/hakan/kağan olarak biliniyor. Gerçi Karahanlılar'dan biraz önce, 920 dolaylarında, İtil (Volga) Bulgarları İslâm'ı benimsemiş olsalar bile, Satuk Buğra Han; Hun-Göktürk-Uygur Türk devletlerinin devamı gibi büyük bir devletin lideri olarak ayrı bir önem taşıyor.

O, araştırmalara göre 900 yılları dolayında doğmuştur (Ekber N. Necef, Karahanlılar, s. 252). Devletin batı kısmını yönetirken Müslümanlığa geçmiş, 944 yılında amcası Oğulcak Hanı öldürmüş, Kaşgar'ı ele geçirerek tek hakan olmuştur.

Adı bile eski Türk inancının yansıtıcısı: Satuk, yani "Satık", kötü ruhları aldatmak için konulmuştur. Bu ad, onun Gök Tanrı'ya veya ona bağlı ulu ruhlara satıldığını, ruhların malı olduğunu gösterir. Böylece o, Tanrı tarafından korumaya alınmıştır. Satuk adı da, Dursun gibi, Bektaş gibi, Satılmış gibi, Kurban gibi Şamanist inanışın yansıdığı addır. Hedef, çocuğa bela olacak kötü ruhları yanılmak ve hatta korkutmaktır.

Satuk adını, "Sadık" isminin bozulmuş biçimi gibi gören Prof. Dr. Osman Turan ve onu Türkçe "Sırtık/sırtuk" (şiddetli, güçlü) ile bağlantılamaya çalışanlar (Karahanlılar, s. 252), eski Türklerdeki ad verme geleneğini dikkatten kaçırınlardır.

Satuk Buğra Han Menkabeti de, baştan sona Anadolu'da karşımıza çıkan erenlerin menkabetine benziyor. Prof. Dr. Osman Turan'ın "*Satuk Buğra Han Menkabeti ve Tarih*" isimli makalesinde (*Selçuklular ve İslamiyet*, 3. baskı, s. 147 vd.) naklettiğine göre, genç tigin (tekin) Satuk Buğra kırk arkadaşı ile ava çıkar. Avda gördüğü bir tavşanı kovalar ve arkadaşlarından uzaklaşır; o zaman tavşan silkinir ve yaşlı bir insan haline gelir. Tigin ile (prens) konuşur. Bunun Anadolu'da izdüşümünü *Abdâl Mûsâ Menkabeti*'nde görmekteyiz. Alanya beyinin oğlu genç Gaybî ava çıkar, avda önüne bir geyik denk gelir. Genç bey, okla vurduğu geyiği kovalar ve sonunda Abdâl Mûsâ'nın dergâhına varır. Geyik buraya girmiştir. Sonunda anlaşılır ki, o geyik aslında Abdâl Mûsâ'nın kendisidir. Bu mucize sonucunda, Alanya beyinin oğlu, Abdâl Mûsâ'nın müridi (öğrencisi) olur ve ondan büyük ozan Kaygusuz Abdâl ortaya çıkar.

Doğu Türkistan'daki Kaşgar Türk beyinin oğlu ile Antalya'daki bir Türk beyinin oğlunun çevresinde

oluşan inanç yapısının, tıpatıp denilecek kadar benzeşmeleri, Anadolu'daki yapının bugün bile yaşayan Alevîliğin temel kurumlarından birisi olması; Türk Müslümanlığının oluşum biçimini ve yapısını da göstermektedir.

Menakıp'ta, Satuk Buğra Han'ın soyunun Hazret-i Alî ile ilişkilendirilmesi de, Türk Müslümanlığı'nın ideolojik içeriğini göstermesi açısından öğreticidir. Burada, bir yandan alp geleneğinin sürdürülmesi bir yandan da yeni bir kutsala (Muhammed soyu) bağlanma amacı vardır. Aynı bağlantıyı, *Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyetnâmesi*'nde de görmekteyiz. Türk Müslümanlığı, Sünnî devlet yapısında bile Alîci bir kimlikle oluşmaktadır. Atalar ruhunun çok canlı biçimde tasvir edildiği menakıpnamelerde, Arap İslâmının yerini Gök Tanrı ve ruhu biçimde Türk İslâmının aldığı gözlenmektedir.

Satuk Buğra Han'ın İslam kültür ve siyaset çevresine girerek attığı adımla; aslında Batı'daki güçlü İslâm duvarının delindiği anlaşılmaktadır. Batı'ya yayılmak için öbür Şamanist Oğuzların da Müslümanlığı benimseyip Satuk Buğra Han'ı taklit ettikleri gözlenecektir.

Buğra Han ve devleti; geçmişteki büyük Hyung-nu (Hun) ve Göktürk geleneğini, devlet sisteminde yaşattığı gibi, bunu daha sonra gelecek olan Selçuklular'a da aktararak bir devamlılık sağlayan zincir oluşturmuştur. Onlar, kendilerini Göktürk'lerin mirasçısı olarak görür iken, tarihsel bir gerçekliği de ortaya koyuyorlardı. Bu süreçte, Gazneli Türk devlet yönetiminin tutucu yapısı yüzünden kültür tarihi üstünde fazla bir iz bırakmadığı da söylenebilir.

Satuk Buğra Han ve ardıllarının yarattığı devlet ve kültür sisteminde, Türkler, yeryüzünün en önemli milleti olarak tanımlanmaktaydılar. Bunu; aynı devletin bir tigin'i olan soylu Kaşgarlı Mahmûd'un yazdığı *Divânu Lügâti't-Türk*'te görmekteyiz. Önsöz'deki şu cümleler bunu göstermektedir: "Tanrı'nın, devlet güneşini Türk burçlarından doğurmuş olduğunu ve Türklerin ülkesi üzerinde göklerin bütün dairelerini döndürmüş olduğunu gördüm. Tanrı, onlara Türk adını verdi ve yeryüzüne hakim kıldı. Cihan imparatorları, Türk ırkından çıktı. Dünya milletlerinin yuları, Türklerin eline verildi. Türkler, Tanrı tarafından bütün kavimlere üstün kılındı. Haktan ayrılmayan Türkler, Tanrı tarafından hak üzerine kuvvetlendirildi. Türkler ile bile olan kavimler bile aziz oldu."

İnanışa göre, Türk milleti, adını Tanrı'dan aldı. Türk, dünyaya hükmeden gücünü, "hak ve adalet temelli uygulaması" ile elde etti. Bunu, aynı dönemde hakanın başdanışmanı (has hâcip) Yûsuf tarafından yazılan önemli bir siyaset kitabı olan *Kutadgu Bilig*'de (Kutlu Bilgi) de görüyoruz. Halkçılığın inanışa yansımaları, Türkistan pîrlerinin ulusu sayılan Yesili Ahmed dedenin



uygulamalarında da bulmaktayız. Kadın-erkek birlikteliğinin, Ahmed Yesevî okulunda (dergâhında) devam ettirilmesine, dönemin softalarının nasıl kızdıklarını da Prof. M. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde aktarmıştır.

Böylece, Türk Müslümanlığı'nın en önemli yönlerinden birisi olan “kadının ibadet alanında kalması” olgusu ile karşılaşmaktayız. Aslında, bir kam gibi de tasvir edilen Ahmed Yesevî'ye karşı yöneltilen bu suçlama, Anadolu'da Alevîlere karşı da yapılacak ve bu iftira Osmanlı Devleti'nin halktan kopma sürecinde “mumsöndü” iftirası şekline getirilecektir.

Türk Kadını Yönetime Ortaktı

Türklerin sosyal tarihinde açıkça görüldüğü üzere, İslâm kültür-siyaset dairesine girdikten sonra da kadınlar hayatın içinde, erkeklerden kaçmadan yer almışlardır. Bunun gerisinde de, hatunun (hakanın eşi) hakan ile birlikte devleti yönetme geleneği bulunmaktadır. Bu gerçeği açık açık Kül Tigin Yazıtı'nda görmekteyiz. Bu anıtı yazdıran Bilge Kağan, babası İl-deriş Kağan ile anası İl-bilge Hatun'u Gök Tanrı'nın ortaklaşa tahta oturttuğundan söz etmektedir. Bu anlayışın yansıması olarak Hunlar'da ve Göktürkler'de hatunlar yönetim gücünü paylaşmışlar; bu gelenek, Büyük Selçuklular döneminde de sürmüştür. Tuğrul Bey, orduyu yönetirken, karısı (hatun), devleti yönetmiştir. Aynı durumu, Melikşâh öldükten (1092) sonra devleti karısı Türkan Hatun'un yönetmesinde de görüyoruz. *Türk Kimliği* isimli çalışmamızda bunun ayrıntılarını gösterdik.

Sünnî İslâm'da, kadının sosyal hayattan dışlanması ile ibadetten dışlanması da atbaşı gitmiştir. Osmanlı Devleti'nin, Yavuz Sultan Selim döneminde Türk karakterli Mâtürîdî-Mu'tezilî çizgiyi atarak Cebriyyeci Arap geleneğini devlet yönetimine hâkim kılmasıyla, bu olumsuz süreç doruğa çıkmış; sonra geleneğe dönüşerek bugünlere kadar ulaşmıştır.

Halbuki *İbni Batuta Seyahatnamesi*; 14. yüzyıl başlarında Anadolu'daki Türk kadınının yabancı bir erkeği evinde konuk edecek kadar özgür davranabildiğini gözler önüne sermektedir.

Aynı dönemi anlatan *Hacı Bektaş-ı Velî Velâyetnâmesi*'nde de, “erenler meclisi”nde Fatma Bacı'nın da yer aldığını görmekteyiz. Öyle ki, Hacı Bektaş-ı Velî'nin güvercin donunda Anadolu'ya geldiğini erkek erenler anlayamaz, ama Fatma Bacı hisseder.

Böylece, Alevî-Bektaşî cemlerindeki kadınların yerinin, “Bâciyân-ı Rûm”un toplumdaki yeri olduğunu çıkarabiliriz.

“Alp”tan “Alî”ye...

Satuk Buğra Han iktidarının bile, kendisini halkın gözünde kutsamak için Hazret-i Alî kavramını kullanması boşuna değildir. Alî; eski Türk alplarının İslâm geleneğinde aldığı bir biçimdir. Gök Tanrı döneminin “alp”ı, İslâm çemberine girilince, “Şâh-ı Merdân Alî” (Yiğitlerin şahı Alî) haline getirilmiştir. Sünnî Müslüman kesim de, ondaki yiğitliği, hak ve adalet duygusunu; samimi inancı temel almıştır. Sünnî Türkler de, bu yönden Alicidirler. Biz buna, “Alî'nin Türkleştirilmesi” demekteyiz. Alevîler arasında bu Türkleştirilmenin, olağanüstü derinlik kazandığını gözlemekteyiz. (*Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni TÜRK ALEVİLİĞİ*; “Alinin Türkleştirilmesi”, s. 113 vd...)

Bu gelenek, Selçuklular döneminde de yaşatılmıştır. Saray çevresinin, daha belirgin biçimde eski Türk inançlarına karşı mücadele yürüttüklerini, Vezir Nizâmülmülk'ün *Siyasetnamesi* göstermektedir. Ama kitleler, alplik ruhunun yeni biçimi olan Alî'den kopartılamamıştır. Buna bağlı olarak; merkezde Sünnî Hanefilik egemen iken çevrede, özellikle de kırsalda/göçebeler arasında eski inancı harmanlayan heterodoks bir inancın geliştiğini izlemekteyiz. Merkez-taşra çatışması ekonomik kökenli olsa bile, şekilci İslâm ile geleneği de barındıran ruhçu İslâm arasında olmuştur. Şamanist Oğuzların ayaklanıp Hanefî Selçuklu Sultanı Sancar'ı yenerek 1153'te esir almalarının altında da bu gerçek vardır. Merkezin tutuculaşmasıyla, halkın başkaldırması süreci burada doruğa çıkmıştır.

Tespitimiz şudur: “Türk devletlerinde merkezin gericileşmesi, çöküşü getirmiştir.”

Tutuculaşan Büyük Selçukluları, ruhçu/doğacı Şamanist Oğuzlar yıkmıştır.

Onların Anadolu'daki kolu Anadolu Selçukluları da, halktan ve millî kültürden kopup Farslılaşınca (Tuğrul isminin yerini Gıyâseddin Keyhüsrev'in alması örneğinde olduğu üzere) Oğuz boylarının (Babalılar) 1240 ayaklanması çöküşe sürüklemiştir.

Osmanlı Beyliği; işte bu çelişkiyi olumlu biçimde çözen bir bölük alpin yarattığı beyliktir. Bu yeni yapı, Konya Selçuklu Sultanlığı ile çatışan boyların emeğinin ürünüdür. Konya'nın ve Moğolların baskısından yılarak uçlara kaçan alplar, enerjilerini, Türk boyları arasındaki savaşa değil; gazaya yönlendirmişler; bunu da ganimetle süsleyerek büyütmüşlerdir. Osmân (aslı “od/man” yani ateş adam; ateş gibi yiğit adam olmalı.) Alp'in bey olması da, Münecimbaşı'nın naklettiğine göre, tıpkı İslâm öncesindeki gibi özel törenle gerçekleştirilmiş; beyler onun önünde “tolu” (dolu) içerek bağlılık andı vermişlerdir.

Dolu içme, en az 3 bin yıllık bir Türk geleneğidir. Türk uluları öldüklerinde eline bir ağaç kadeh verilerek ve içine de şarap (nebîz) konularak



gömülürlerdi. Asya bozkırlarında, Türk beylerinin mezarları çevresinde dolu tutan balballar pek boldur.

Osmanlı sarayında da, içki kadehine ve içki dolu kadehe “dolu” denilmektedir. Eğlencelerde ve törenlerde içki verilmesi, “dolu sunmak” olarak anlatılmaktadır.

Dolu geleneği, Alevî cemlerinde de yaşatılmaktadır. Ona, “Alî Dolusu, Hacı Bektaş Dolusu, Şâh İbrâhîm Dolusu” gibi değişik adlar verilmektedir. Dolu içmek, aynı zamanda antlaşmanın bir yolu olarak da kullanılmaktadır.

Müslüman Türk devletlerinde, merkeze egemen olan ideoloji, devlet etme ideolojisi olan Sünnilik’ti. Lakin bu Sünnilik; Arap olmayan bilgin Ebû Hanîfe tarafından oluşturulan anlayışa uygundu. Bu çizgi ile Türk kökenli İmâm Mâtürîdî’nin çizgisi uyuşmaktaydı.

Türk Hanefiliğinde, kimi zaman da Mu’tezilî anlayış ortaya çıkmıştır. Büyük Selçuklular, imparatorluk yapan Tuğrul Bey’in akılcılığı öne çıkartan Mu’tezilîlere önem vermesi çok anlamlıdır. Bu durumun, devletin kurulup yayılma sürecinde ortaya çıkması dikkat çekicidir.

Osmanlı Devleti; Konya merkezindeki egemenlere tepki duyan kesimlerin kendilerini yeniden örgütledikleri bir yapılanmanın ürünü oldu. İlk enerjiyi yaratanların uçlara kovulan Alevî-meşrep boylar olduğu kesin. Prof. Dr. Fuat Köprülü, uçlara savrulan kesimlerin inancını yorumlarken şöyle diyor: “Fakat bu Türkmenlerin Müslümanlığı, şehirli Türklerinki gibi tamamıyla Ortodoks bir Müslümanlık değil, eski Türklerin eski putperest ananeleriyle müfrit Şiîliğin -haricen tasavvuf rengine boyanmış- basit ve popüler bir şeklinin ve bazı mahalli bakıyyelerin imtizacından hâsıl olmuş bir Syncretizme idi.” (*Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, 1959, s. 97). Konya yönetimine karşı ayaklanan Türkmenleri yönetenler de, bu kesimlerin babaları idiler. “Babaîler kıyamının âmilleri olan Türkmen babaları, şüphesiz birbirine çok hulul etmiş olan bu müfrit Alevî zümrelere mensup ve eski Türk şamanlarına benzeyen Türk dervişleri idi. (age, s. 99)”

Bunların, Gâziyân-ı Rûm denilen savaşçı kesim (alplar) üstündeki etkisi, o kadar yüksektir ki, daha sonra kurulan Yeniçeri Ocağı bile bu çizgiye uygun biçimde teşkilatlandırılmıştır.

Devletin milletle buluştuğu bu süreçte, Türk Müslümanlığı bütün haşmetiyle ortaya çıkmış; Balkanlar’a atlayarak orada ocaklar oluşturup halkı Müslümanlaştırmaya devam etmiştir.

Zamanla Osmanlı devşirme sistemi gelişmiş; devlet Rum, Ermeni, Hırvat, Arnavut, Bulgar vb... Balkan milletlerinden esir alınan çocuklar, Topkapı Sarayı’ndaki Enderun mektebinde yetiştirilerek

devletin başına getirilmişler; bu kadronun yukarıdan aşağı dayatması sonucunda, Türk Müslümanlığının yapısı da değiştirilmiştir. Hıristiyan iken Müslüman yapılan bu devlet yöneticileri; devletle halkı birleştiren doğacı/atacı İslâm anlayışını atmışlar; sarayı yavaş yavaş Arapçı İslâm’ın merkezi yapmışlardır. Bu durum Yavuz Sultan Selîm’in padişah olmasıyla doruğa çıkmış; eski Mu’tezilî-Eş’arî-Mâtürîdî özellikler taşıyan İslâm kovulmuş, Cebriyyeci gericilik, “kaza ve kadere iman” adı altında, dini; sultanların saltanatını koruyan bir kalkana çevirmişlerdir.

İşte 16. yüzyıl başlarında patlayan Türkmen ayaklanmalarının temel sebebi buradadır. Çünkü, akılcı İslâm’dan kaza-kadercî/nakilci İslâm’a geçişin ana sebebi; devletin eskiden bir vergi alır iken, bunu üç vergiye çıkartarak, reayayı acımasızca sömürmesi idi. Bu sömürü, kaza ve kader gerekçesi ile gizlenmeli; direnen olur ise de, kâfir ilan edilip (zındık/mülhid/Râfîzî/Kızılbaş vb...) hakkında gelinmeliydi.

Türk Müslümanlığından Arap Müslümanlığına dönülmesinin sebebi, ekonomik olarak tam budur. Büyük tarihçi Mustafa Akdağ, bu derin sömürüye direnen halkın mücadelesini de resmî tarihin dediği gibi Celâlî İsyanı olarak değil, “Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası” olarak adlandırmıştır.

Müslüman Türk devletlerinin çöküş sebebi araştırıldığında; bunun merkezinde, “Gerçek İslâm dinine dönüş” adı altında yürütülen Arapçı İslâm anlayışını yaymak olduğu görülecektir. Bu anlayış; merkezin sömürüsünü yasallaştırmaya dayalıdır.

Bu geriye gidişin bir sebebi de, 1538 yılında medreselerdeki müfredattan akılcı ilimlerin çıkartılarak yerine nakilci ilimlerin konulmasıdır. Doğu’yu bilime yönelen Batı karşısında geriye çeviren bu uygulama ile Osmanlı sistemi çöküşe yönelmiş; Türk Müslümanlığı da derin bir darbe yemiştir.

Ebû Hanîfe Alevî İdi

Türk Sünnîlerin büyük bölümü, amelde Hanefî mezhebindedir. Bu hukuk sisteminin kurucusu olarak da İmâm Ebû Hanîfe kabul edilir. Asıl ismi Sâbit oğlu Nu’mân olan İmâm Ebû Hanîfe, saltanatçılığa karşıdır. Kendisi; Emevî saltanatına karşı çıkmış; Müslümanları yönetme hakkının Alî evladına ait olduğunu söylemiş; bu yönde 739 yılında Emevî halifesi Hişâm’a karşı ayaklanan İmâm Zeynelâbidîn’in oğlu İmâm Zeyd’i açıkça desteklemiştir.

Abbâsî Devleti kurulduktan sonra da, İslâm toplumunu yönetme hakkının Abbâsoğullarının değil, Alî oğullarının olduğunu iddia etmiş; bu aileden Abdullâh’ın 763’te başlattığı isyanı desteklemiştir. Abdullah’tan sonra ayaklanan İbrâhîm’i de destekleyen Ebû Hanîfe, Abbâsî yönetiminin teklif ettiği Bağdat Kadılığı görevini de



reddetmiştir. Görüşlerinde, zalim sultana karşı çıkmayı temel aldığı için, Ebû Hanîfe saltanat için tehlikeli bulunmuş; Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un emriyle zindana atılmış, burada kırbaçlanmış ve şehit edilmiştir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, bu tavrı ile tam bir Alevî (Alî yanlısı) olduğunu göstermiştir. Onun, özgürlükçü yorumları yüzünden daha çok Arap olmayan Müslümanlar arasında yandaş bulması da doğaldır.

Türklerin, İslam içindeki itikad kodlarını belirleyen imam ise Mâtürîdî sayılır. İmâm Mâtürîdî, Cebriyyeci/Eş'arîci çizgide değil, daha çok Mu'tezilî çizgide bir İslâm anlayışı tasarlamıştır. Bu görüş; Arapların diğer milletleri mevâlî (köle) gören kaderci çizgisini reddetmektedir. Mâtürîdî'nin Türk olması, yine İmâm Ebû Hanîfe'nin de Arap olmayışı (Fars veya Türk olabilir) Hanefîliğin daha özgürlükçü biçimde şekillenmesini sağlamıştır.

Ne yazık ki, günümüzdeki Hanefîlik, Ebû Hanîfe çizgisinin değil, onun saltanatla bütünleşen öğrencileri (Örneğin Ebû Yûsuf) tarafından geliştirilen bir mezhebe dönmüştür. Akılcı inanç kuramı Mâtürîdîlik ise, yerini Cebriyyeci gericiliğe bıraktı.

Yine de Ebû Hanîfe'nin etkisiyle, Hanefî Türkler, Alîci bir kültüre yönelmişlerdir. Ehl-i Beyt'e saygı ve sevgi buradan kaynaklanmaktadır.

Elbette ki Türk Alevîliğinin temel öğelerinden olan Ehl-i Beyt sevgisinin tarihsel bir temeli daha vardır. O da, Türklerin Müslümanlarla karşılaşma biçimidir. Türk illerine İslâm adına giren ordular, Emevî orduları idiler. Özellikle Zâlim Haccâc'ın komutanlarından Kuteybe bin Müslim'in yaptığı katliam ve zulüm; Türkleri bu hanedanın karşısına dikmiştir. Çünkü Emevîler, Türk illerine İslâm'ı yaymak için değil, açık açık ganimet ve haraç için saldırmışlardır. Bu yakıcı gerçeği, *İbn Kesir Tarihi*'nde yer alan Ka'b el-Eş'arî'nin bir şiiri pek açık olarak gösterir:

“Kuteybe her gün bir talan yapıyor

Servetlere yeni servetler katıyor”

(*Türk Aleviliği*, s. 186 vd.)

Öyle ki alınacak vergiler azalıyor diyerek Emevîler İslâm'a geçişi bile engellemeye başlamışlardır. Her saldırıda on binlercesi katledilen; tapınakları ve malları yağmalanan, çocukları ve kadınları köle olarak götürülen Türklerin, bu İslâm anlayışına karşı çıkmaları kaçınılmazdı. O yüzden de, yüzyıllarca Arapların yağmacı saldırılarına direndiler. Bazı Türk topluluklarının Müslümanlığa geçişi, İslâm'ın ortaya çıkışından 300 sene sonradır. Bu bile Türk halklarının Müslümanlığa karşı ne kadar direndiğini göstermeye yeter. Bu yüzden, Türk tarihçilerinin ve ilahiyatçıların, “Türkler

Müslümanlığı gönüllü olarak kabul ettiler!” iddiası tamamen Arapçı propagandadan ibarettir.

İlk Müslüman olan Türkler; Emevîler ve Abbâsîler döneminde Arap ordularında paralı asker olarak görev alan Türklerdi. Bunlar öyle etkili oldular ki; 9. yüzyıl'ın ortalarında Abbâsî Devleti'ni kontrol edebilecek bir güce ulaştılar.

Türk halk kitleleri, yüzyıllar sonra İslam'a geçerken kendileri gibi Emevîlerin zulmüne uğramış bulunan Ali evladının yolunu benimsediler. Çünkü, kendi kaderleri ile Ehl-i Beyt'in kaderini birleştirmişler ve girdikleri yeni din içinde önderliği Ehl-i Beyt'te bulmuşlardı. O yüzden de onları sevdiler; çocuklarına onların adlarını verdiler; Emevîleri ise, lanetlediler. Bin seneden fazla süren bu lanetleme, ancak ve ancak Arap İslâmının Türk İslâmını bastırmasından ve Hanefîlik'in Cebriyye tarafından kuşatılmasından sonra yer yer kaldırılabilirdi. Bugün de Sünnî halk, Yezîd ile babası Muâviye'ye lanet etmektedir, amma Arabistan'dan beslenen yeni din adamları bu laneti kaldırmak için var güçleri ile çabalamaktadırlar.

Kültür Yolu

Din, insanlık kültürünün en güçlü yollarından birisidir. Bu yol, geçmiş geleceğe bağlar. Türklerin en eski inançları da, bu yolla azala azala da olsa geleceğe aktarılır. Bu aktarma işinde, Türk fetihleri kadar Moğol fetihlerinin de etkisi olduğu ortadadır. Türklerin komşuları olan Moğollar ile aynı inanç içinde oldukları bilinmektedir. Moğollar, devlet yönetim modelini de Türklerden almışlardır.

13. yüzyıl'da başlayan Moğol fetihleri; eski Türk inançlarını, özellikle de Şamanizm'i Batı'ya taşıyan çok önemli bir yol olmuştur. Bir yandan Ukrayna'ya, bir yandan İran ve Anadolu'ya kadar Şamanizm güçlü bir din olarak getirilmiştir. Anadolu'daki Moğollar arasında, Türk erenlerin (abdallar) pek rahat biçimde çalıştıklarını görmekteyiz ki, bu durum *Hacı Bektaş-ı Velî Velâyetnamesi*'ne de güçlü biçimde yansımıştır. Moğol ordularının içinde, Anadolu ve Irak'a gelen Türk şamanların inançlarını buralara yaydığı artık bilinmektedir. (Prof. Dr. M. Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 100) Moğollar, bu gelenek üstünden İslam ile buluşturulmuştur. Bu yüzden, bir ara Türk şamanlığı ile özelleştirilen Şîlik (Dönemin Türk Aleviliği), Moğol İlhanlı Hanı Olcaytu tarafından devletin resmî dini bile ilan edilmiştir.

Anadolu Selçuklularının Moğollar ile işbirliği yaptıkları dönemde; egemen kesim ile halk kesimi arasında doğan şiddetli çatışmalar, inanç kurumlarına da yansımış; tarikatlar arasında da derin çatışma yaratmıştır. Önce Konya sultanları ile, sonra işgalci Moğollar ile işbirliği yapan Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî, şehirleri Sünnileştirmeye uğraşırken, Hacı Bektaş-ı Velî gibi



babalar, halkın özgürlükçü ve millî duygularını temsil etmişlerdir. Bu iki düşünür arasındaki sert çatışmanın izleri, *Menâkıbü'l-Ârifin*'deki öykülere açıkça ve yansımıştır. Başta Prof. Dr. Köprülü olmak üzere, Türk tarihçiler Mevlânâ'nın, daha en başından itibaren yüksek sınıfların temsilcisi olduğunu ortaya koymuşlardır. Öyle ki, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, işgalci Moğollar'a dayanarak ahilerin elindeki tekkeleri alıp yandaşlarına aktarmıştır. Bu yüzden de, Ahilerin pîri sayılan Ahî Evren ile çatışmış; onun öldürtülmesinde rolü olmuştur. (Ayrıntılar için "Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli/Alî'nin Sırrı" isimli çalışmamıza bakılabilir.

Selçuklu-Moğol baskısından uçlara (Bizans sınırı) kaçan Türkmenleri örgütleyen Hacı Bektaş-ı Veli; Hıristiyanları da yanına çekebilecek özgürlükçü bir İslâm anlayışı yaratmıştır. Onun eserlerinde yer alan "4 Kapı 40 Makam" ilkesi, Alevîliğin temelini yerleşerek bugünlere kadar gelmiştir. Yetiştirdiği dervişler; ordu içinde Rumeli tarafına geçerek Balkanların Türkleştirilmesinde en önemli görevi yürütmüşlerdir. Sulucakaraöyük'te (Hacıbektaş) kurulan bu okul, halkçı, eşitlikçi, kardeşlik hukukuna dayalı, kadın erkek eşitliğini yaşatan ve ibadetini Türkçe yapan bir okul olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Burada yaratılan İslâm, tam anlamıyla Türk İslâmı'dır.

Aynı dönemde, diğer bir okul da Azerbaycan'daki Erdebîl kentinde ortaya çıkmıştır. Gazi (alp) nitelikli Türkmenlere dayanan Erdebîl tekkesi (okulu) de, Anadolu'yu çok kuvvetli biçimde etkilemiştir. Büyük Türk hakanlarından Timur bile, Anadolu'ya girmeden önce bu tekke ile bağlantı kurmuştur.

Bunun sebebi, halk katmanlarının içindeki savaşçı öğelerin (alplar) Alî yanlısı olmaları ve Erdebîl Dergâhı'nın da onlara yaslanmış bulunmasıdır. O kesimi kullanan Timur; Şam'ı ele geçirdikten sonra da, Muâviye'nin ve Yezîd'in mezarlarını süvarilerine çiğneterek toz etmiş; Yezîd yanlılarını da, Emevî Camii'ne doldurarak cami ile birlikte yakmıştır. Oruç Beğ ve Neşrî tarihlerinde bu konuda ilginç bilgiler bulunmaktadır.

Erdebîl tekkesinin zamanla devlet kuracak hale gelmesinin sebebi de, alt katmanlara dayanan bir inanç politikası gütmesi ile mümkün olmuştur. Erdebîl Dergâhı ve Hacıbektaş Dergâhı; Türk Müslümanlığını yüceltirken, Osmanlı Devleti, Arap Müslümanlığı'na dönmekteydi. Yönetim katlarının inancı hızla tutuculaşırken halk, kendi geleneğini koruyordu.

Sonradan Alevîlik denilen bu halk İslamında geleneksel Türk inancı kuvvetle yaşatılıyordu. Bu inançta Türklerin kopuzu, "bağlama" adı altında ve kutsallığı korunarak yaşatılıyordu. Şaman kopuzunun kutsallığı ile dedenin bağlamasının kutsallığı aynı idi. Dedeler de, sosyal görevleri olan din önderleri olarak çalışmaktaydılar.

İbadetleri olan cem töreni, eski Türklerin kurban törenlerinin bir devamı gibiydi. Kurban kesimi de öyle idi. Törene katılan erkekler, iki bin yıllık bir gelenek olan "alp oturuşu" ile, yani iki dizleri üstünde oturmaktaydılar. Cemde 12 hizmeti yürütenlere, bir dolu sunulmaktaydı. Bu bağlılık ve andın simgesiydi, ama 40'lar Meclisi denilen ve içinde Alî ile Muhammed'in bulunduğu meclise bir gönderme için alınmaktaydı. Cemde, kadınlar da bulunmakta; erkeklerin gerisinde oturmaktaydılar. İbadetteki semah, eskiden yapılan ve göğe yönelmeyi anlatan şaman törenine benzemekteydi.

Cemde dualar Türkçe okunmaktaydı. Değişler de söylenmekteydi. Alevî ozanlar; türküler, deyişler, nefesler, güzellemler, destanlarla Türk dilini işliyor; zenginleştiriyorlardı. Her şey Türkçe götürülüyordu.

Göçen (ölen) can için yapılan törenler, yağ törenlerini hatırlatmaktaydı. Peşinden kesilen kurbanlar, İslam öncesinden gelen inanış gereği idi. Kurban kutsaldı ve insanın canı gibi kabul ediliyor; Türkçe dualar (alkış) okunarak ondan helallik alınıyordu. Kanı bu yüzden rastgele akıtılmıyordu. Canlanacağına inanılan kemiklerle temiz bir yere gömülüyordu. Geyik ve güvercin gibi, o da canlardandı.

Toplum, eski kan kardeşliğinin devamı olan müsahiplik sistemi ile kardeş hale getiriliyordu.

Yemini bile, Göktürk yemini gibiydi. En eski Türk inanışının bütün canlılığı ile yaşadığı Tunceli'de, 1937 yılında, "Yukarıda mavi gök, aşağıda kutsal yer şahidimiz olsun." diye ant içiliyordu (Rıza Zelyut, *Dersim İsyanları ve Seyit Rıza Gerçeği*, s.69).

En kutsal yeminler, Munzur ırmağından özellikle de bunun gözelerinden içilen su üstüne yapılıyordu. Bu yıllarda bile, eski Türk inanışındaki "evren" kültü, bu bölgede bütün canlılığı ile yaşıyordu (age, s. 81 vd.). Mezar taşları koç biçimli yapılıyor ve 3 bin yıllık kün-ay sembolü ile süsleniyordu. Sabah ve akşam, Hun yabgularının (kağan) yaptıkları gibi güneşe yönelerek dua ediliyordu. Ve bunu yapanlar, kendilerini anlatırken "Hakiki Müslüman biziz; çünkü yolumuz Muhammed-Alî yolu." diyorlardı.

Atalarla Yeniden Buluşma

Osmanlı Devleti'nin 600 senelik iktidarının en az 400 senesi, milletten uzaklaşma yılları oldu. Saltanatı koruma adına yürütülen dinin siyasallaştırılması ve Arapçılaştırılması, sonunda saltanatı yürüyemez hale getirdi.

Devletin tutuculaşması ve buna bağlı olarak gücünü yitirmesi, devşirme sisteminden kaynaklanmıştır. Hıristiyan devletlerin topraklarından zorla alınan çocuklar, İstanbul'a getirilip Enderun denilen okulda gerici ve Türk düşmanı olarak yetiştirilmiş; devletin yönetimi de bunlara verilmiştir. Osmanlı



padişahları da, bunların oyuncağı haline gelmişlerdir. İşte bu devşirmeler; en gerici mezhebi; gerçek İslâm diye yukarıdan aşağı topluma dayatmış, kılıç zoruyla kabul ettirmiştir. Alevîler için, “Dinsizdirler; topluca katledilmeleri gerekir!” diye fetva veren Ebussuûd gibi din adamları, dönme-devşirme değillerse bile, bu kadronun çizgisine girmiş tiplerdir.

Bu tür din adamlarının verdiği kararlarla, sadece Alevîler ve bunların bir kolu sayılabilecek olan Hamzavîler değil; Sünnî âlimler de katledilmişlerdir. Bunların ayrıntılı bir çalışmasını “Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler” adlı eserimizde ortaya koyduk. Sadece 1601’de idam edilen Nadajlı Sarı Abdurrahmân’ın yargılanması bile, birbirine tamamen ters iki *Kur’ân* anlayışının ortaya çıktığını kanıtlayacaktır.

Devleti ele geçiren ve milletin kara taliğine dönen devşirmeci gerici sistemi yıkan isim Mustafa Kemal oldu.

Atatürk, Türk tarihini iyi bilen bir önderdi. Osmanlı Devleti’ni de, bu milletin tarihinin bir parçası olarak görüyordu. O, Osmanlı’ya değil devşirmecilikle yaratılan siyasal Osmanlıcılık’a karşı idi. Bu Osmanlıcılık, milleti değil Osman ailesini korumaya dayanıyordu. Bir ailenin mutluluğu uğruna bütün millet feda ediliyordu.

Bu derin kopuşu onarmak üzere devleti yeniden yapılandıran Mustafa Kemal Paşa, çözümü Türk milletine dönüşte buldu. Hemen hemen bin yıldır adı anılmayan Türk milletini, yeniden merkeze oturttu. Bu milleti Asya steplerine sürmek için Haçlı saldırısı düzenleyen Batılı sömürgecileri yendiği için düşmanı çoktu. Ayakta kalabilmek için, güçlü bir devlet ve bilinçli bir millet yaratmayı temel ilke edindi. Bunun için de, dinin sağlıklı bir kanala oturtulması gerekiyordu. Mustafa Kemal bu amaçla, İslâm felsefesi içindeki Mu’tezilî çizgiyi temel aldı. Bu çizgi, Osmanlı zihniyetine yön veren kaza ve kadere dayalı Cebriyyeci İslâm’a karşı idi. Yüzyıllardır toplumun kan damarlarına sızmış olan yönetici kesimin ideolojisi Cebriyyeci Sünnilik yerine Mu’tezilî bir Sünnilik yeni devletin temelini konuldu. Atatürk’ün din anlayışını araştıran Lord Kinross, onun İslâm dinini akıl ve mantık dini diye yorumladığını aktarmaktadır.

Aklı devre dışı bırakarak toplumu gütmeyi bir politika haline getirmiş olan geleneksel Cebriyyeciler, akıl ve bilim yanlısı Mustafa Kemal’e düşman oldular. Onu, tekfir edenler oldu. Kürtçü-İslamcı Şeyh Said’in 1925’te ayaklandığında yayımladığı fetva, bunlardan birisidir. Cebriyyeci Sünnî tarikatlar da, benzer biçimde kurucu öndere saldırdılar. Onun akla dönmesini; İslâm kültürünün en parlak yıllarından ilham almasını “dinsizlik” gibi göstermeye çalıştılar. Gerici kümelerin/örgütlerin İslâm dinini çıkarları için kullanmalarını engelleyecek laik sistemi de dinsizlik ilan ettiler. Arap toplumlarında ortaya çıkan Müslüman Kardeşler gibi tekfirci örgütlerle işbirliği yapıp cumhuriyet sistemini yıkacak teoriler ürettiler. Bu yolda, siyasal çalışmalar yaptılar, partiler kurdular. Bu Arapçı gerici son yıllarda devletin merkezine yerleşmeyi dahi becerdi.

Türkiye Cumhuriyeti’ni yöneten kadroların tutuculaşması demek; devletin büyük bir tehlikeyle/varoluş sorunu ile karşı karşıya bulunması demektir. Çünkü; bu çalışmamızda gösterdik ki, Türk devletinin yönetim merkezi tutuculaşırsa, devletin çöküşü kaçınılmaz hale gelir...

Bir kez daha hatırlatalım ki, kimse daha büzüşerek, daha çok Cebriyyeci olarak Hazret-i Muhammed’e ulaşamaz; varacağı yer Şam Sarayı ve Muâviye’dir.

Kurtuluşumuzun nasıl olabileceğini Kemal Atatürk göstermiştir. İçine iteklendiğimiz din bunalımından bizi çıkartacak tek yol ise, atalarımızın yaşadığı Türk Müslümanlığındadır...

Bu yüzden Türk Müslümanlığının bir ayağı olan Alevîliğe artık olumlu olarak bakmanın zamanı gelmiştir. Belki böylece bugün yerlerde sürünen İslâm imajını da ayağa kaldırmak mümkün olabilecektir.

Türk milleti, 1980’den sonra içine iteklendiği Arabizmi bırakıp Türkçülüğe yönelirse, tıpkı 11. yüzyıl’da olduğu üzere İslâm bayrağını düştüğü yerden kaldıracaktır.

VII. oturum
B Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Erzurum

ÇEŞİTLİ YÖNLERİYLE İMÂM-I A'ZAM

Doç. Dr. Mustafa YILDIZ
Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Kayseri
İMÂM-I A'ZAM'IN İNSAN ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. İzzet SARGIN
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fak. / Kahramanmaraş
EBÛ HANİFE'NİN HUKUK ANLAYIŞINDA İNSAN

Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
İMÂM-I A'ZAM VE ÇEVRESİ

Arş. Gör. Mutlu GÜL
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
HANEFÎ MEZHEBİ HADİS TENKİDİ ANLAYIŞININ OLUŞUMUNDA EBÛ
HANİFE'NİN ETKİSİ

Öğr. Gör. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
EBÛ HANİFE'NİN KUR'ÂN AYETLERİNİN GERÇEK MUHATAPLARINI DİKKATE
ALARAK VERDİĞİ FETVA: KADININ VELİSİNDEN İZİNSİZ EVLENEBİLMESİ MESE-
LESİ





Doç.Dr. Mustafa YILDIZ

1971 Gaziantep doğumlu. İlk, orta ve lise öğrenimini Kayseri’de tamamladı. 1995 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünden mezun oldu. 2001 yılında “İbn Sina ve Gazali’nin Akıl Öğretilerinde Kutsal Akıl” teziyle yüksek lisans, 2009 yılında ise, “Farabi’nin Toplum ve Devlet Görüşü” başlıklı teziyle doktora öğrenimini tamamladı. Halen Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

İmâm-ı A’zam’ın İnsan Anlayışı

Giriş

Şehristânî’ye göre yaratılmışlar arasındaki ilk ihtilaf konusu, İblis’in, kendisinin ateşten Âdem’in ise çamurdan yaratıldığını iddia ederek büyüklenmesi ve Âdem’e secde etmemesidir. Müslümanlar arasındaki en büyük ve bölünmeye sebep olan ihtilaf konusu ise, Eş’arî’nin de teyid ettiği üzere, “imâmet”tir.¹ Bunun yanı sıra, Müslümanlar arasında, üzerinde tartışma yapılan ve ayrılıklara sebep olan önemli konulardan biri de, “Allah’ın adaleti”yle ilgisi içinde insanın isteme, seçme ve eyleme gücünün olup olmadığı sorudur. Nitekim bu sorun, insanın kendi eylemlerini kendisinin belirlemesi ile Allah’ın takdiri arasında bir çelişkinin olup olmadığı üzerinde odaklanır.

Bu üç ihtilaf konusu, yani, “insan doğası”, “imâmet” ve “özgür irade” kavramlarıyla çerçevesini belirlediğim bu bildiri de, İmâm-ı A’zam’ın insan hakkındaki görüşlerini, felsefi açıdan değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, İslâm medeniyet ve maneviyatının “imâm-ı a’zâmı” (en büyük imamı) olarak, asıl adıyla Nu’mân bin Sâbit, künyesi ile de Ebû Hanîfe’nin, bize insanı anlama yolunda evrensel düzlemde gerekli olan temelleri sağlamada yardımcı olacağı düşünülmüştür.



Burada, öncelikle iki hususu belirtmek isterim: Birincisi, bu bildirinin konusunun tümüyle İmâm-ı A'zam'ın künyesinden ilham alarak belirlenmiş olmasıdır. Türkçesiyle “haniflerin babası” anlamına gelen Ebû Hanîfe'ye, bu künyenin verilmesindeki en önemli paye, sanırım, öğretisinde insan doğasının ilahî yönüne (hanîfliğe) yapmış olduğu vurgudan dolayıdır. Böylece İmâm-ı A'zam, inananlar arasında ortaya çıkabilecek her türlü ihtilafı çözmeye çalışırken, insan doğasındaki birlik ve bütünlüğe (hanîf olmaya) vurgular.

İkinci olarak ise, bu makalede diğer eserlerinden de yararlanılmakla birlikte, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eseri esas alınmıştır. İslâm medeniyet tarihinde, bir eserin ismi ile içeriği arasında büyük bir ayrılığın olduğu kitap sayısı, hemen hemen yok gibidir. Ancak *el-Fıkhu'l-Ekber*, bir istisna teşkil eder. İlk eserin adı ile karşılaşan okur, ciltler dolusu bir içeriğe sahip olduğu izlenimine kapılır; oysa özgün biçimiyle topu topu 8 sayfadır. İkinci olarak okur, bu kitabın konusunun fıkıh ya da fıkıh usulü hakkında olduğu sanısına kapılır; oysa başından sonuna değin itikadî alana ait bir kitaptır. O halde, neden kitaba böyle bir isim verilmiştir? Bu durum, İmâm-ı A'zam'ın dini ve dinsel hayatı algılayış biçimiyle ilgili olduğu düşünülebilir. Elbette Ebû Hanîfe, öncelikle bir fıkıhçıdır; ancak o, fıkıh ilmini ilkesel açıdan itikadî ilkelere dayandırma gereğini duyacak kadar da, dinin özüne uygun bir sistem geliştirmeye çalışmıştır. Bu yüzden *el-Fıkhu'l-Ekber*, dinde asıl olanın iman olduğunu, pratik hayata ilişkin sorunların ise, ancak imanın yerli yerine oturtulduktan sonra problem olarak alınabileceğini telkin eder. Nitekim tevhîdin aslı ve imanın temel şartlarının belirlenmesi ile başlayan eser, bu suretle eylem hayatının ilkelerini ortaya koymuş olur. Öyle ki, Ebû Hanîfe'ye göre, dinde fıkıh, yani dini anlama, ahkâmı fıkıhtan, yani uygulamaya ilişkin hükümler çıkarmaktan üstündür ve inanç ile eylem arasındaki uyum ancak bu tür bir ilkesellikle sağlanabilir. Nitekim “organların görmeye bağlı olması gibi eylem de bilgiye bağlıdır.”²

1. İnsani Varoluşun Anlamı ve Amacı

İslâm düşüncesine yön veren temel dinî kaynak olan *Kur'an*'da, gökyüzü ve yeryüzündeki her şeyin insanın hizmetine sunulduğu³ ve Allah'ın onu yeryüzünde bir “halife” olarak yarattığından⁴ söz edilir. İnsan doğası ile ilgili olarak ise, maddesel açıdan topraktan/çamurdan yaratılıp,⁵ ancak Allah'ın ona ruhundan üflemesiyle üstün kılındığı ifade edilir.⁶ Bu bakımdan insan, maddesel bir yönü bulunmakla birlikte, ilahî bir özün taşıyıcısı olarak cansızdan bitkiye, bitkiden hayvana ve nihayet insana ulaşan yeryüzündeki türlü oluşumların en üstünde ve onların yöneticisi olarak yer almaktadır. Dolayısıyla, bu niteliğiyle her bir insan, yeryüzünün halifesidir.⁷

Bu üstünlük, var oluş bakımındandır ve zaman, mekân, ırk, cinsiyet ya da başka herhangi bir ölçüte göre değişme imkânı yoktur. Nitekim Rûm Sûresi 30. âyette; “O halde sen, hanîf olarak Allah'ın değişmeyen yaratışıyla insanları üzerine yaratmış olduğu fitratı olan dine yönel ki, kalıcı olan din budur...” buyruğuyla, tüm insanlarda eşit olarak var olan ve ona üstünlük kazandıran bu niteliğe, din adı verilmiştir. Bu âyetlere, Hz. Muhammed'in; “Her doğan, fitrat üzerine doğar; sonra ana babası onu kendisinin şükreden mi yoksa küfreden mi, hak üzere mi yoksa batıl üzere mi olduğunu açıkça ifade edinceye kadar, Yahudî, Hıristiyan veya Mecusî yapar.”⁸ şeklindeki hadîs eklenince, insanı insan kılan özelliğin, dünyaya gelişiyile birlikte kendisinde var olan ilahî bir öz olduğu sonucu çıkar. Bu bağlamda insan, ne Hıristiyanlıktaki gibi bir “günah”ın taşıyıcısı olarak, ne de modern düşüncenin başlangıcında ilk günah nosyonunu reddetmek için savunulduğu gibi *tabula rasa* ya da nötr bir varlık olarak dünyaya gelir. Bilakis insan, doğuştan getirdiği yetileri olması gerektiği biçimde gerçekleştirebilecek ilahî bir öz ile var olur ve bu öz, onun Allah ile dünya arasında köprü olması işlevi görür.

İnsana, yeryüzündeki diğer varlıklara göre üstünlük veren ve onun yeryüzünde halife olmasını sağlayan ilahî özün, akıl olduğu konusunda İslâm düşüncesinde genel bir mutabakat vardır. Bu bağlamda, İslâm dünyasında, insan doğasını anlamaya yönelik girişimlerin temelinde, her şeyden önce insanın doğuştan sahip olduğu yetiler ve bu yetilerin yetkinleşmesinin olanağını araştırma, daha sonra insanın toplumsal ve siyasal hayatla ilişkisi bağlamında dünyevî olanla ilişkisini düzenlemenin yer aldığını söylemek mümkündür. Başka bir deyişle, insanî düzlemde amaç, bir yandan bu ilahî özün mümkün olduğu ölçüde marifetullah'a ulaşması, diğer yandan ise marifetullah aracılığıyla dünyanın bayındır duruma getirilmesidir.

Bu bağlamda Ebû Hanîfe de, yukarıdaki hadîsi zikrederek, insanın bir fitrat üzerine, yani ilahî bir özün taşıyıcısı olarak dünyaya geldiğini ifade eder. Ona göre, “küfür, bu fitratın bozulup değişmesi; iman ise, bu fitrat üzerinde olmak ve öylece devam ettirmektir. Ancak kimi insan, bunun üstünü örterek kendi doğasından yüz çevirir, kimisi de bu doğa üzerine varlığını sürdürür. “Allah'ın, bu konuda bir zorlaması yoktur; O, insanları küfür ve imandan bağımsız, Âdem'in neslinden akıllı varlıklar ve bireyler olarak yaratmış ve onlara imanı emrederek küfrü yasaklamıştır. Artık kâfir olan, kendi fiili, yüz çevirmesi ve gerçeğin üstünü örtmesi sebebiyle, Allah'ın yardımını kesmesi suretiyle kâfir olmuş; iman eden de, yine kendi fiili, ikrârı ve tasdîki sebebiyle, Allah'ın ona yardım etmesi suretiyle iman etmiştir.”⁹



Başka bir deyişle akıl, doğal ya da teolojik bir belirlenim ilkesine bağlı değildir. Hatta onun kullanılması dışarıdan bir öğreticiye (peygambere) de bağlı değildir. Bu yüzden Ebû Hanîfe, marifetullah'ın, peygamberin tebliğine bağlı olmadığını, aksi takdirde insana marifetullah nimetini ihsan etmenin, Allah'tan değil, peygamberden olacağını ifade eder. Oysa Rabbinin bilme nimetini peygambere ihsan eden de, Allah'tır.¹⁰ Dolayısıyla Allah, insanda akli yaratarak ve onu kullanmayı mümkün kılarak insana bizzat kendisi iyilik yapmıştır.

Dolayısıyla insan doğasının, kültür ya da toplum tarafından biçimlendirilmeyi bekleyen bir hammadde olarak yaratıldığını söylemek zordur. Bir açıdan insan, biçimlendirilmeye açıktır; ancak ondaki ilahî öz, kültür tarafından kendisine verilen biçimi üzerinden atarak, hakikate ulaşma misyonuna da sahiptir. Çünkü Allah'ı bilme konusunda aklın yeterliliğini savunan Ebu Hanîfe'ye göre, Allah, peygamber göndermeseydi bile, insanların onu akıllarıyla bilmeleri gerekirdi. Hiç kimse yerin ve göğün, kendisi ve başkalarının yaratılışında gördüğü hikmet ile yaratıcısını bilmeme konusunda mazur görülemez.¹¹

Bununla birlikte, bu görüşüyle Ebû Hanîfe'nin, İslâm dünyasında Berâhime olarak adlandırılan ve Allah'ı bilme ve iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmede aklı yeterli görerek, genelde peygamberliği reddeden görüşlere yaklaştığı anlamına gelmez. Bilakis Ebû Hanîfe, Ebu Bekr er-Râzî'de doruk noktasına ulaşan Berâhime karşısında, ileride Fârâbî'yi de etkileyecek şekilde peygamberlerin aklın tümel bir şekilde kavradığı şeyleri somutlaştırmak ve özel yanlarıyla belirlemek için gönderilmiş olduğunu, bu yüzden de aynı dini, fakat farklı şeriatları (Fârâbî'nin terimiyle milletleri) getirmiş olduklarını ileri sürer.¹²

İslam düşüncesini Batı düşüncesi karşısına koyduğumuzda, temel ayrımlardan belki de en önemlisinin, “insanın doğası”na yönelik geliştirdikleri bu fikirlerde olduğu söylenebilir. Tukidides, Augustinus, John Adams, Thomas Hobbes, Mandeville, Machiavelli ve nihayetinde Freud'a kadar uzanan uzun bir süreç içinde Batı düşüncesi, insanın kendi doğasına bırakıldığında kötü, günahkâr, saldırgan ve hatta vahşi bir varlık yapısına sahip olduğunu, dolayısıyla bu durumun toplumsal hayatta her bir bireyin bir diğerini yok etmeye çalıştığı bir siyasal karmaşadan başka bir şey doğmayacağı düşüncesiyle yoğrulmuştur. Oysa Ebû Hanîfe gibi İslam dünyasının öğretmenleri, hiçbir insanın kendinde vahşi olmadığı gibi, kendi doğasına bırakıldığında ilahî niteliklerle mücehhez varlığını yetkinleştirmeye doğru bir eğilimle yetkin insan toplumunu oluşturabileceğini öğretisini yaymışlardır. Bu yüzden Batıda, kendinden olmayı ötekileştirerek vahşi-medenî ayrımına dayanan ve emperyalizmi meşrulaştıran bir anlayış

ortaya çıkıp tüm dünyayı uygarlaştırma adına savaş alanına dönüştürürken, İslâm müfekkiri, ancak insanı kendi doğasına yönlendirecek bir siyasal ortamı sağlama adına bir fetih düşüncesi geliştirmiştir. Nitekim Arapça “açmak”, “öncü olmak” ve “göstermek” gibi anlamlara gelen “fe-te-ha” kökünden “fetih” sözcüğü bu bağlamda, hem bireysel hem de toplumsal açıdan insandaki ilahî özün açımlayıcısı olmak demektir.

2. Özgür İrade

Pozitif bilimler, doğadaki determinizmi destekleyecek delilleri ortaya koyabilir. Kimi din bilginleri de, *Kur'ân* ve hadislerden, Allah'ın kudret ve iradesi dışında hiçbir varlığın, isteme ve eyleme gücü olmadığı sonucuna ulaşabilir. Ancak ister doğal ister teolojik bir belirlenim yasasını savunan her iki bakış açısı da, bireyi ontolojik açıdan değersizleştirir. Böylesi bir durumda, hiç kimse özgür ve kendi hayatının yöneticisi olmadığı gibi başka insanlarla dayanışması da anlamsızlaşır. Eğer bir eylemin yapılması, o eylemi önceleyen anın koşulları ya da her an yinelenen Tanrı'nın iradesi tarafından belirlenmişse, birey sadece bir kukla konumundadır ve eylemi için ona verilecek olan ceza ya da mükâfatın da bir değeri yoktur. Çünkü kendi iradesini tümüyle kendi dışında bir yetkenin emrine sunmuştur. Kendi yazgısını belirleme gibi bir ayrıcalıktan yoksun bir kişiye sorumluluk yüklemek ise, mümkün değildir. Bunun yanı sıra, son derece paradoksal bir biçimde bu tür bir teolojik belirlenim ilkesini benimseyen toplumlarda, yönetim gittikçe otoriterleşir, yasaklar artar ve peş peşe cezalar uygulamaya girer.

Böylesi bir durumda birey, önceden belirlenmiş yazgısını yaşadığı yönünde bir inancın taşıyıcısı durumundadır. Özgür değildir ve özgür olmama durumu onda bir rahatsızlık yaratsa da, buna karşı koyacak içsel bir güçten yoksundur. Yaşamak, ona özgürlükten daha önemli görünür. Asıl anlamıyla “kara yazgı”, insanın başına gelen kötü işlerde değil, kötü durumu kabullenmesi ve kendinde bir seçme özgürlüğüne sahip olmadığına yönelik böylesi bir inanca düşmesidir ki, kimi dönemlerde böylesi bir “kara yazgı”, bir salgın hastalık gibi tüm topluma yayılır.

İşte İslâm dünyasında, aynı zamanda Emevî yönetiminin resmî ideolojisi de olan insan iradesini yadsıyan Cebriye akımı karşısında, ilahî adalet kavramı bağlamında sorunu tartışmaya açan Mu'tezile olmuştur. Bu bağlamda, İslâm dünyasında, insanın özgürlüğü probleminin teolojik bir bakış açısıyla tartışılmış olduğunu belirtmek gerekir. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir eylemi yapma konusunda insanın bir kudreti var mıdır, eğer varsa Tanrı'nın kudreti karşısında ne ölçüdedir?



Problemi bu şekilde ortaya koymakla, aslında İslâm dünyasındaki özgür irade tartışmalarının, Descartes'in çalışmalarının gölgesi altında Spinoza'nın ortaya koyduğu ve sonrasında da tartışılmaya devam eden doğal determinizm karşısında özgürlük sorunundan farkını da belirlemiş oluruz. İslâm dünyasında sorun, hem inanç hem de eylem alanında insanın, Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarına inanma ve onun adaleti karşısındaki konumu ile ilişkili olarak ele alınmış, bu yüzden felsefî olmaktan çok, dinî, ahlakî ve siyasî yönleriyle aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Bu konuda Cebriye'nin çıkmazı, insanı, Tanrı karşısındaki konumu bakımından anlamaya çalışmak yerine, Tanrı'yı insan üzerindeki etkileriyle belirlemeye kalkışmasıdır. Dolayısıyla insanın, diğer insanlarla ve doğadaki diğer yaratıklarla ilişkisini ve onlar üzerindeki yetkilerini de tartışma dışına bırakıyor olmasıdır. Oysa böylesi bir anlayış, takdîr-i ilâhîyi kabullenmekten ziyade, insanı ve onun haklarını yok saymak anlamına gelir.

Mu'tezile ve Kaderiye'nin çıkmazı ise, takdîr-i ilâhîyi yok sayarak, insanı Tanrı'ya irca etmesi ve dolayısıyla insanın kendini Tanrı konumunda görmesine yol açmasıdır. Bu ise, Tanrı'yı, kendi yarattığı varlıktan bağıni kopardığı için Tanrı olmaktan çıkardığı gibi, insanı da, yaratıcısıyla bağıni kopardığı için insan olmaktan çıkararak bir tavidir.

Ebû Hanîfe ise bu konuyu, ezeli bilgisiyle birlikte mutlak kudret sahibi Allah ile akıl yetisiyle vahye muhatap olan insan arasındaki ilişkiyi adalet temelinde ve aklî bir zeminde açıklamaya çalışır. Onun bu konudaki görüşleri, ne Mu'tezile ve Kaderiye gibi Allah'ın dilemesi ve yaratmasını devre dışı bırakarak kaderi inkâr şeklinde insanın kudretine yükler, ne de Cebriye gibi inanç ve eylem alanında insanın kudretini ortadan kaldırarak tüm insanî eylemleri Allah'ın icbârıyla gerçekleştirdiğini savunup zorunluluklar alanına hapseder. İmâm-ı A'zam, bu iki uç görüş karşısında, konuyla ilgili temel dinî kaynak olarak *Kur'ân* ve hadîslerdeki çelişik ifadeleri¹³ özgün bir biçimde yorumlayarak, hem Cebriye'ye hem de Mu'tezile'ye muhalif bir görüş sergiler. Emevî yönetimine karşı "kara yazgı"nın bir gerçeklik olmadığı, tam tersine insanın insan olması bakımından özgürlüğe sahip bir varlık olduğu yönünde bir tavır ortaya koyar. Bu uğurda, iktidarın tüm hile ve baskılarına karşı durur, hapis yatar, işkence görür. Böylece Allah'ın adıyla hükümlerlik kuran despotizm karşısında, direniş sergiler. Ancak insanın kudretini yücelterek Allah'ın kudreti karşısına koyacak derecede ileri gitmez. Nitekim, Ebû Hanîfe'ye göre, kadere, iyilik ve kötülüğün Allah'tan geldiğine inanmak, imanın şartlarından biridir. Buna göre insan, ne kendi eyleminin ne de eylemesini sağlayan gücün (istitaat) yaratıcısıdır.¹⁴ Bu anlamda, "Allah'ın

dilemesi, ilmi, kazâ ve kaderi ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmadan, dünya ve ahirette hiçbir şey vâki olmaz."¹⁵ Açıkçası, insan da dâhil hiçbir varlık ve oluş, Allah'ın bilgisi ve kudreti dışında kendi başına var olma ve eyleme gücüne sahip değildir.

Bununla birlikte Cebriye'yi çağrıştıran bu tür bir kader anlayışı, birbirine bağıni şu iki problemi çözümsüz bırakır:

a) Birincisi, Platon'un *Devlet* adlı eserinde bir felsefe problemi olarak ortaya koyduğu ve Yeni-Platoncu filozofların sudûr öğretisiyle çözmeye çalıştıkları *teodise* sorunu, yani kendisi salt iyi olan bir varlıktan, kötülüğün çıkmasının nasıl mümkün olduğudur.

b) İkincisi ise, Cebriye'ye karşı Mu'tezile'nin adalet ilkesi bağlamında ortaya koyduğu, eğer insanın kötü eylemlerde bulunması daha önceden Allah'ın bilgisi ve yazısı ile olmuşsa, bu eylemlerin, gerek kendisini gerekse de eylemi sağlayan gücün yaratıcısı Allah ise, bu takdirde, Allah'ın ceza ve mükâfatının anlamının ne olduğudur. Nitekim böylesi bir durumda, Allah'ın, adil olduğunu söylemek ne ölçüde mümkündür?

Kuşkusuz Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, Helenistik kültüre özgü birinci sorunun, henüz İslâm dünyasında bir tartışma alanı olarak açılmadığı görülebilir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, kendi dönemi bağlamında İslâm düşüncesinin hesaplaşmak zorunda kaldığı İran kültürünün etkisine, yani iyilik ve kötülüğü iki ayrı tanrısal güce nispet eden Maniheizm ve Zerdüştlük gibi düalist nitelikteki dinlere karşı, tevhit ilkesine zarar vermeyecek şekilde naklî delillere dayanarak bir açıklama getirir. O, Felak Sûresi 1. ve 2. âyetini ("De ki, yarattığı şeylerin kötülüğünden tan vaktinin rabbine sığmırım.") referans göstererek, Allah'ın kötülüğü yarattığını açık biçimde ifade eder.¹⁶

Ebû Hanîfe'nin, kötülük sorununu çözmek için hareket noktası, Allah'ın dilemesi ve yaratmasını birbirinin yerine kullanılacak ölçüde özdeşleştirerek, emri ve rızasından ayırmasıdır. Ona göre, "Allah, yaratmayı dilemediği bir şeyi emredip, emretmediği bir şeyi de yaratabilir. Sözgelimi, kâfire, İslam'ı emreder, fakat onun için İslam'ı yaratmayı istemez; kâfir için küfrü ister ve küfrü emretmediği halde onun için küfrü yaratır."¹⁷

Bu durumda insanın sorumluluğu, Allah'ın yaratmasına ve istemesine karşı değil, emri ve rızasına karşıdır. "Allah'ın istemesi, emrini aşar. Dilemesi, rızası ve emrettiği hususta taat ile amel eden kimse için Allah'ın rızası vardır. Allah'ın emrettiğinin hilâfına amel işleyen kimse, onun dilemesi ile işlemiş olur, fakat onun rızasıyla işlemiş olmaz."¹⁸



Bu durumda, Allah'ın dilemesi, insanın dilemesinin üstündedir. "Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz."¹⁹ âyetini referans göstererek Ebû Hanîfe, insan için iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı, tatlı ya da acı tüm durumların, Allah'ın takdiriyle olduğunu ifade eder.²⁰ Ebû Hanîfe'nin buradaki en önemli kaygısının, var olan hiçbir durumun Allah ile olan bağıni kesmemek ve tevhid ilkesine zarar vermemek olduğu görülebilir. Ancak insanın istemesi ve iradesini devre dışı bırakmakla ortaya çıkabilecek ontolojik sorunun da farkındadır. Bu yüzden istitaat (güç yetirme) kavramı ile yeni bir açılıma gider.

İmâm-ı A'zam'a göre, "Allah her şeyin yaratıcısıdır." hükmü gereği, hiç kimseye kendi eylemini yaratma gücü verilmemiştir. Tüm yaratılanlar, aciz ve zayıf bir durumda, güçleri olmaksızın yaratılmıştır. Bunun yanı sıra, bir eylemin gerçekleşmesi, güç gerektirir. "İşte bu güç, eylemden ne önce ne de sonra, eylemle birlikte yine Allah tarafından kulda yaratılmıştır. Eğer istitaat fiilden önce olsaydı, kul ihtiyacı anında Allah'tan müstağni olurdu. İstitaatin, fiilden sonra olması ise, fiilin takat ve istitaatsız meydana gelmesini gerektireceği için imkânsızdır."²¹

Bu bakımdan eylemle birlikte, ancak eylemin kendisiyle gerçekleşmesini sağlayan güç olarak tanımlanabilecek olan istitaat, iyilik için de kötülük için de kullanılabilir. Ancak Allah, istitaati, iyilikte kullanmayı emretmiştir. Dolayısıyla eylemle birlikte insanda yaratılan gücün, kötülükte kullanılması insanın kendi seçiminde olup, bundan dolayı ceza görmesi, Allah'ın adaleti gereğidir.²² Başka bir ifadeyle, gücün de eylemin de yaratıcısı Allah; tasarrufu ve kazanımı ise insandır. İnsan, iman da edebilir küfre de düşebilir; iyiyi de kötüyü de işleyebilir. İnsanın yönelimine göre Allah, imanı ve küfrü, iyiyi ve kötüyü yaratır. Bu yüzden insanların, ister hareket ister sükûn türünden tüm eylem ve işleri kendi kazanımlarıdır (kesb) ve bu yüzden de işlediğinden sorumludur. İyiliğin karşılığında ödüllendirilecek, kötülüğün karşılığında ise, cezalandırılacaktır. Dolayısıyla fitrat üzerine olma ya da fitrattan sapma da, her bir bireyin kendi seçim ve eylemi sonucudur.

Bu durumda kadere iman, özgür irade ile çelişmez. Bilakis, insanın yönelimi ve seçimine göre Allah, iyi ya da kötüyü zaman üstü ve zaman dışı olan ezeli ilmi ile bilir, bu ilmine göre irade eder ve yaratır. Bu anlamda insanın yazgısı, Levh-i Mahfûz ile aynı şeydir. Açıkçası her iş ve oluşun yaratıcısı Allah'tır ve onun istemesi, bilmesi, hükmü ve kaderiyle gerçekleşir. İyiliklerin tümü, Allah'ın emri, muhabbeti, istemesi, hükmü ve takdiriyle zorunlu olarak gerçekleşmesine karşılık, kötülüklerin gerçekleşmesinde Allah'ın ilmi, istemesi, hükmü ve takdiri olmasına karşılık, muhabbeti, rızası ve emri yoktur.²³

Bu durumda, insanın yapıp etmeleri, bir yandan Allah'ın isteme ve yaratmasına diğer yandan insanın yönelimi ve iradesi bağlıdır. Öyleyse hiçbir eylem ve iş, bu iki öğeden yalnız birine dayandırılmaz. Bu konuda, ne yalnızca insanın kendi iradesi, ne de yalnızca takdir-i ilâhi yeterli bir yanıt olmaz. Ancak bu iki temelin birlikte ilke olarak alındığı bir bilinç durumu, hem nakli hem de aklı bir çelişkiye düşmekten koruyabilir ve siyasal hayatta dinin araçsallaştırılmasının önüne geçebilir.

3. İmamet

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre insan, var oluşa çıkışı bakımından ilâhî bir öz olarak akla sahip olmakla, yaratılmışlar içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. İnsan, Allah'a ve onun istemesine karşı özgür değil, bağlı ve muhtaçtır. Ama insan, taşıyıcısı olduğu ilâhî öz ya da aklıyla, Allah'ın emri karşısında özgür ve sorumludur. Kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve doğadaki diğer yaratıklarla ilişkisini belirleyen eylem ve etkinliklerini ortaya koyabilecek bir doğaya sahiptir. Bu bağlamda insana, bireysel ve toplumsal hayatını belirleme misyonu verilmiştir. Bu misyonun en önemli yönü ise, "insanın hilafeti" ile ilgili olmak üzere, yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi ve toplumsal hayatta adaletin sağlanmasından başka bir şey değildir. İnsan doğasının nihâi amacı burada, yani kendisi ile dış dünya arasındaki ilişkiyi olabildiğince adil bir biçime kavuşturarak, iradesini yeryüzüne egemen kılmasındadır.

Nitekim bireysel özgürlük, toplumsal adaletin temeli olduğu gibi adalet de bireysel özgürlüğün koruyucusudur. Daha açık bir deyişle, insan, ancak bireysel özgürlüğe sahip olduğu, eylemlerini dışarıdan bir zorlama olmaksızın yaptığı zaman gerçek anlamda sorumlu olacaktır. Böylece adalet, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bir tür karşılıklı onaylamayı gerektirmekte; yöneticiler, yönetilenlerin özgür iradelerini tanımakla birlikte, yönetilenler de yönetenlere karşı sorumlu olabilmektedir.

Bu bağlamda insanî evrende ortaya çıkan en önemli sorun, bu amaç doğrultusunda yöneticilerin kim olması ve hangi ilkelere göre yönetmesi gerektiğidir. Eğer sorun, insanın toplumsal doğası ile ilgili olarak toplumsal barışın ve mutabakatın kurulmasıyla ilişkiliyse, imamet de insanî evrende adaletin kurulması işlevini görmekten başka bir şey değildir.

İşte bu misyonun en yetkin temsilcileri, Ebû Hanîfe'ye göre, peygamberlerdir. Nitekim insanlar arasından seçilmiş olan peygamberler, yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi ve adaletin kurulmasının birincil derecede önderleridir. Bu



yönde onlar, insanın gerçek doğası olan ilâhî özün sınırlandırıcısı değil, bilakis bu ilâhî özü sınırlandırmaya ve üstünü örtmeye karşı verilen insanî direnişin önderleridir. Bu yüzden İmâm-ı A'zam'ın dediği gibi, tüm peygamberler, küçük büyük günah, küfür ve çirkin işlerden uzaktır. Fakat kimisinde, ufak sürçmeler ve hatalar meydana gelmiştir. Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed ise, hiçbir zaman puta tapmamış, göz açıp kapayacak bir ana bile Allah'a şirk koşmamış, büyük ya da küçük hiçbir günah işlememiştir.²⁴ Bu açıdan peygamberler, insandaki ilâhî özün en yetkin biçimde taşıyıcıları ve açımlayıcılarıdır. Dolayısıyla insanlığın, gerçek yöneticileri ve imamları/önderleri peygamberler ve özellikle de sonuncusu olan Hz. Muhammed'dir.

Buraya kadar İslâm toplumu içinde herhangi bir muhalefet yoktur; ancak peygamberin ölümünden sonra, artık peygamber gelmeyeceğine göre, insan doğasının açımlayıcısı önderlerinin, kimlerin olacağı ve hangi ilkelere göre yöneteceği sorunu baş göstermiş ve bu sorun süreç içerisinde itikâdî ayrılıklara yol açmıştır.

Bu bağlamda Müslüman toplumun küçük ve büyük günahlardan arındırılmış bir yetkin insan tarafından yönetilmesi gerektiği inancını ortaya atan Hâricilerin, Hz. Osmân'ı, kendi akrabalarını yönetici olarak ataması nedeniyle; Muâviye'yi, hilafeti gaspı nedeniyle; Hz. Ali'yi de, Sıffin Savaşı'nda Muâviye'nin ileri sürdüğü tahkim fikrini kabul etmesi nedeniyle tekfir eden²⁵ siyasî tavırları, İslâm dünyasında dinde dışlayıcılık ve tekelciliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır.²⁶ Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan Vâsıl bin Atâ ile başlayan Mu'tezilî yaklaşımın ise, büyük günah işleyen dünyada imanla küfür, ahirette ise cennet ve cehennem arasında olmakla itham ederek, tekfir etmese de, imandan dışlayan yaklaşımları İslâm toplumu içindeki bölünmelerin üstesinden gelmede yetersiz kalmıştır. Bu yüzden Ebû Hanîfe, gerek tevhibi esas alan din tanımında, gerekse de imamete yaklaşımında, İslâm'ın birlik ve dirliğini amaçlayan bir yaklaşım sergileyerek insanlar arasında tekfir ve ötekileştirme eğilimlerinin önüne geçmeye çalışır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe, toplumsal imam seçiminde meşvereti ve Hz. Muhammed'in mirası karşısındaki tavrı ölçüt olarak toplumsal zemin ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Öncelikle o, peygamberden sonra insanların en erdemlisi olarak sırasıyla Ebûbekir, Ömer, Osmân ve Ali'nin hilâfetini meşru görür²⁷ ve siyasî alandaki bölünmeler karşısında, kendisine hangi fırkadan olduğuna yönelik soruya, herhangi bir fırka ismi vermeksizin, "Selefe sövmeyen, kadere iman eden, günahattan dolayı kimseyi tekfir etmeyen sınıftanım." diye cevap verir.²⁸ Dolayısıyla her bir fırkanın diğerlerini tekfir etmekle kalmayıp Ehl-i Beyt ve sahabe arasına da kendi ayrılıklarını

yansıtan hiçbir görüşün yanında yer almadığını ortaya koyar.

Belki de altı çizilmesi gereken en önemli husus, bu noktada yer almaktadır. İnsanlar arasında, siyasî ya da itikâdî veyahut hem siyasî hem de itikâdî ayrılıklar meydana gelebilir; ancak bu ayrılıkların İslâm'daki birlik ve dirliğin yetkin biçimde kurulduğu selef dönemine yansıtılması ve sahabeden kimisini kimisine tercih ederken, diğerlerinin küfürle suçlanıp lanetle anılması, fikrî ayrılıkların yerini fiilî savaflara bırakmasına yol açacaktır. Ebû Hanîfe, kendi dönemi içinde bunun farkında olan istisnâî kişilerden biridir. Böylece gerek peygamberden sonra gelen yöneticiler ve gerekse de inananlardan herhangi birinin işlemiş olduğu hata ya da günahattan dolayı tekfirine cevaz vermeyerek, iman ile ameli birbirinden ayırır. Öyle ki, ona göre, herkesin sevabı ya da günahı kendisine ait olduğu için, takva sahibi ya da günahkâr olup olmadığına bakılmaksızın ardında namaz kılmak caizdir.²⁹ Ancak bunu Mürcie'nin yaptığı gibi günahın imana zarar vermeyeceğini ve günah işleyen bir müminin cehenneme girmeyeceğini söyleyecek kadar uç bir noktaya da götürmez. Şirk ve küfür dışında büyük ve küçük tüm günah işleyen ve tevbe etmeden ölen kimsenin durumunu Allah'ın dilemesine hasreder.³⁰

Dahası, eğer karşı çıkılacak bir durum varsa, bu, yukarıda ifade ettiğimiz insanı ilâhî özün taşıyıcısı olması bakımından özgür iradesini yok sayarak ortaya çıkan yönetimlere karşı verilmelidir. Bu bakımdan insan için en ürkütücü olan durum, yönetim işini üstlenen insanların hiçbir ilkeye dayanmaksızın, toplumu oluşturan bireylerin irade ve özgürlüklerini dikkate almaksızın, sırf kendi arzularına göre yükümlülükler koyması ve yaptırımlar uygulamasıdır. Bu tür bir toplumda din de, kendi payına yöneticilerin arzu ve hevasına göre dönüşüme uğrama tehlikesi altındadır. Temelde bireylerin özgür iradesi yerine, kendi istek ve işlerini Tanrı'nın istek ve işleri konumuna getirerek topluma koşulsuz boyun eğmeyi egemen kılmanın yolu olacak şekilde bir değişimdir bu.

Bu bağlamda İmâm-ı A'zam, ömrünün büyük bir bölümünü geçirdiği ve Cebriye'yi resmî ideoloji olarak destekleyen Emevî idaresi karşısında, onların meşru olmayan yöntemlerle ve haksız olarak idareyi ele geçirdiklerini, bununla kalmayıp halka haksızlık ve zulüm yaptıklarını düşünür. Dolayısıyla bunlara karşı mücadele veren Hz. Ali'nin çocukları ve torunlarını (Ehl-i Beyt) destekler.³¹ Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe, ömrünün son dönemlerinde Emevîlerin saltanatını yıkarak yeni bir ümit uyandıran Abbasî yönetiminin de yanında yer almayarak, Abbasîlere karşı da yine Ehl-i Beyt'in ayaklanmasını haklı görür ve bu ayaklanışı destekler.



Bu siyasî durumuyla Ebû Hanîfe, imâmetin Hz. Alî'nin Fâtıma'dan doğma çocukları ve torunlarının hakkı olduğunu savunmuşsa da, Şîa'dan herhangi bir fırkaya intisap etmemiş ve diğerlerini dışlamaya yönelik bir anlayışa girmemiştir.³² Onun, Ehl-i Beyt'e verdiği destek ile hilâfet ve imâmetin meşveretle olması gerektiği yönündeki görüşünü birbirine karıştırmamak gerekir. Başka bir deyişle, İmâm-ı A'zam, imâmetin meşveretle olacağını savunur ve Emevî ve Abbâsî hükümdarlarının hile ve zorla ele geçirip sürdürdükleri yönetimlerine karşı durur.

Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin hilafet konusundaki kaygısının temelinde, gerek Emevî ve gerekse Abbâsî hükümdarları tarafından Hz. Muhammed'in gerçek mirasına sahip çıkılmadığı düşüncesi yer almaktadır. Açıkçası Ebû Hanîfe, sadece peygambere yakınlığı bakımından kan bağına dayalı bir asabiyet duygusundan hareketle Ehl-i Beyt'i desteklemiş değildir. Aksi takdirde Ebûbekir, Ömer ve Osmân'ın hilafetlerini de onaylamayarak Şîa'nın bir koluna intisap etmesi gerekirdi. Nitekim Şîa'nın önde gelenleri hilafetin, Ehl-i Beyt imamlarının hakkı olduğunu savunurken, bunun ilâhî bir hak olarak görmüşler ve vahyin sürekliliği bağlamında bu imamların ilâhî ilham aldıklarını kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Ebûbekir, Ömer ve Osmân'ın hilafetlerini de meşru görmemişlerdir.

Ebû Hanîfe'ye göre ise, hilafette esas olan, Müslüman toplumunun meşveretidir ve bu iktidar

makamına gelmeden önce yapılır. Yoksa makama geçtikten sonra biat edilme yoluyla halife seçilmiş olmaz. Yani hilafet, vasiyetle ya da tavsiyeyle olamayacağı gibi bir insanın kendisini halife ilan etmesiyle, herkes ona boyun eğse bile olmaz. Nitekim yönetim işi, zorlamayla ele geçirilemeyeceği gibi, zorla da yürütülemez. Hilafet ya da imamet, insanın insana tahakkümü olmayıp Müslümanların yeryüzünün imarı ve adaletin tesisi için özgür iradelerine dayalı olarak bir baş belirlemesidir. Bir başın çıkıp ta zorlama, hile ya da başka bir yolla Müslümanların üzerine musallat olması değil.³³

Sonuç olarak, aşikâr bir biçimde “akılcı” bir din bilgini olan Ebû Hanîfe, her şeyden önce, toplumsal ve siyasal bağlamdan kopmaksızın, insanın bireysel bağlamda başarmak zorunda olduğu şey üzerinde odaklanmıştır. Elbette bireysel bağlamda başarmak zorunda olduğu şey, iman, toplumsal-siyasal bağlamda başarmak zorunda olduğu şey ise, İslam'ın birlik ve dirliğidir. Bu çabasında insan, ontolojik bakımdan kendisine üstünlük kazandıran ilâhî özün açımlayıcısı olma amacına uygun biçimde özgür iradesi nedeniyle Allah'ın yaratması ve dilemesine karşı değil, ancak emri ve rızasına karşı sorumludur. Peygamberlerin, özellikle de sonuncusu olan Hz. Muhammed'in, daha sonra ise meşruiyeti ancak Müslümanların meşveretiyle sağlanabilecek olan halifelerin önderliğinde gelişen imamet ise, bu amacın tüm yeryüzüne yayılacak şekilde genişlemesini ifade etmektedir.

Dipnotlar

1. eş-Şehristânî, Ahmed, (2001), el-Milel ve'n-Nihâl, haz. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, s. 23, 31. el-Eş'arî, H., (1963), Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâ fi'l-Musallîn, haz. Helmut Ritter, Weisbaden, s. 2.
2. Ebû Hanîfe (2014), el-Âlim, ve'l-Müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., s. 8, 13.
3. Bakara Sûresi: 2/29; Lokman Sûresi: 31/20.
4. Bakara Sûresi: 2/30; En'am Sûresi: 6/165.
5. En'am Sûresi: 6/2; Hicr Sûresi: 15/26; Meryem Sûresi: 19/20; Mu'minûn Sûresi: 23/12; Furkan Sûresi: 25/54; Necm Sûresi: 53/45-46; Fâtır Sûresi: 35/11; Sâd Sûresi: 35/71; Mu'min Sûresi: 40/67; Mürselât Sûresi: 77/20-23.
6. Hicr Sûresi: 15/29; Sâd:35/72; Secde Sûresi: 32/9.
7. En'am Sûresi: 6/165.
8. Aliyyü'l-Kârî, (2013), İmâm-ı A'zam Fıkh-ı Ekber Şerhi, çev. Yunus Vehbi Yavuz İstanbul, Çağrı Yayınları, s. 93.
9. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhü'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., s. 54, 72
10. Ebû Hanîfe, (2014), el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 31.
11. Yörükân, Y. Z., (2006), İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve İmam Ebu Mansur el-Mâtürîdî, İstanbul, Ötüken Yayınları, s. 156. Beyazîzâde Ahmet Efendi, (1996), İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., s. 89-90.
12. Ebû Hanîfe, (2014), el-Alim ve'l-Müteallim, s. 10-11.



13. Nitekim Kur'ân'da, Allah'ın insan fiilleri üzerindeki kudreti ile insanın özgürlüğü konusundaki ifadeler çelişiktir. Her şeyden önce, takdîr-i ilâhîye vurgu yapan âyetlerde, bir mutlaklık söz konusudur. Söz gelimi, "Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefis iman edemez." (Yûnus Sûresi: 10/100); "İşte bu bir uyarıdır. Dileyen Rabbine ulaştıran bir yol tutar. Fakat Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz." (İnsân Sûresi: 76/29-30). Şu âyetlerde ise, insanın seçme özgürlüğüne sahip bir varlık olduğu ifade edilmiştir: "De ki, Hakk rabbinizdendir. Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." (Kehf Sûresi: 18/28); "Kesinlikle ben, tevbe eden, inanan, sâlih iş yapan ve de doğru yola yönelen kimse için bağışlayıcıyım." (TâHâ Sûresi: 20/81). Bunun yanı sıra, "doğru yoldan saptırma", "kalbin mühürlenmesi" gibi, Allah'ın kulları üzerindeki olumsuz etkisinin, kişinin kendi iradeli fiillerine bağlı olduğunu ifade eden âyetler de şunlardır: "... İşte Allah aşırı giden şüphecileri böyle saptırır... Böylece Allah, her kibirli zorbanın kalbini böyle mühürler." (Mümin Sûresi: 40/37); "Bu onların dünya hayatını sevip ahirete tercih etmelerinden ve Allah'ın kâfirler topluluğunu asla doğru yola iletmeyeceğindedir. İşte onlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir" (Nahl Sûresi: 16/107-108).
14. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., s. 37.
15. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ekber, s. 54, 73.
16. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, s. 38.
17. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, s. 46, 59.
18. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, s. 46, 59
19. İnsân Sûresi, 30.
20. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, 51, 64.
21. Ebû Hanîfe, (2014), el-Vasiyye, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., s. 67, 89.
22. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, s. 38.
23. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ekber, s. 57, 73.
24. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ekber, s. 55, 73. İmâm Mâtürîdî, İmâm-ı A'zam'ın peygamberlerden kimisinin küçük günahlardan ya da hatalardan korunmamış olduğuna yönelik görüşünü, Allah'ın onlar için şefaât makamını tesis etmiş olmasına bağlar. Nitekim ona göre, bir belaya uğramayan kimse, belaya uğrayana acımaz ve şefaât makamında zayıflık meydana gelirdi. (Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (2014), İslam İnanç Esasları (Fıkıh-ı Ekber Şerhi), çev. Adnan Bülent Baloğlu, Murat Memiş, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, s. 66.)
25. Koçyiğit, T., (1969), Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 37.
26. Arıcan, M.K., (2015), Kültürel Dinî Farklılık ve Ebû Hanîfe, İstanbul, Hece Yay, s. 76-78.
27. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ekber, s. 55, 73.
28. Muhammed Ebu Zehra, Ebû Hanîfe, çev. Osman Keskiöglü, (Can Kitabevi, 1984), s. 190.
29. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, s. 45, 58.
30. Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhu'l-Ekber, s. 55, 74.
31. Sinanoğlu, A., (2012), İslam Dünyasının İki Kurucu Önderi: İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ, İstanbul; Rağbet Yayınları, s. 218.
32. Ebû Zehra, M., Ebû Hanîfe, s. 194
33. Ebû Zehra, M., Ebû Hanîfe, s. 195

Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, İmam-ı A'zam Fıkıh-ı Ekber Şerhi, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013).
- Arıcan, Musa Kazım, Kültürel Dinî Farklılık ve Ebû Hanîfe, (İstanbul: Hece Yay, 2015).
- Beyazîzâde Ahmet Efendi, (1996), İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Ebû Hanîfe, (2014), el-Âlim, ve'l-Müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Ebu Hanife, (2014), el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.



- Ebû Hanîfe, (2014), el-Fıkhü'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Ebû Hanîfe, (2014), el-Vasiyye, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Ebû Mansur el-Mâturîdî, (2014), İslam İnanç Esasları (Fıkıh-ı Ekber Şerhi), çev. Adnan Bülent Baloğlu, Murat Memiş, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Ebû Zehra, M., (1984), Ebû Hanîfe, çev. Osman Keskiöğlü, Can Kitabevi.
- El-Eş'arî, H., (1963), Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâ fi'l-Musallîn, haz. Helmut Ritter Weisbaden.
- Koçyiğit, T., (1969), Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,
- Sinanoğlu, A., (2012), İslam Dünyasının İki Kurucu Önderi: İmam Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ, İstanbul, Rağbet Yayınları.
- Eş-Şehristânî, A., (2001), el-Milel ve'n-Nihâl, haz. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife.



Yrd. Doç. Dr. İzzet SARGIN

1961 Rize/Çayeli doğumludur. İlk ve Orta Öğrenimini Çayeli'nde tamamladı. 1982 yılında kaydolduğu Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi'ni 1987 yılında bitirdi. Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda 1987'den 1994'e kadar öğretmenlik yaptı. 1992 Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak "Hanefî ve Malikilere Göre Mesâlihi Mürsele ve Istıslâh" isimli tez ile Yüksek Lisansını tamamladı. 2001 yılında aynı Enstitü'ye bağlı olarak "İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları" isimli tezi ile doktorasını tamamladı. 1994 de Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesine İslam Hukuku Uzmanı olarak atandı. 2000 yılında ise K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı'na Öğretim Gör. olarak atandı. Halen aynı görevini sürdürmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışında İnsan

Sistem kuran bir insan, düşünce dünyasına birbirine karşıt iki türlü etki meydana getirir. Yani o, bir yandan taraftarlarını bir yandan da karşıtlarını etkileyerek düşünce hayatına bir dinamizm ve canlılık getirir. Bu durum, hem kendi kurduğu sistemi sürekli geliştirir hem de diğer sistemlerin gelişmesine katkı sağlar. Ebû Hanîfe, sistem kuran bir müçtehit, bir mütefekkindir. O'nun lehinde ve aleyhinde pek çok sözler söylenmiş ve yazılar yazılmıştır. Dolayısıyla düşünce tarihimizin her döneminde, O'nun hem taraftarları hem de karşıtları her zaman var olagelmıştır. Bundan dolayı O, meydana getirdiği etki bakımından, İslâm düşünce tarihinin en büyük mütefekkirlerden birisi olarak kabul edilir.

Değerli dinleyenlerim! "Ebû Hanîfe'nin hukuk anlayışında insan" isimli bir tebliğle karşınızdayım. İnsanlık tarihinin gelmiş geçmiş en büyük hukukçusunun ve İslâm tarihinin en büyük mütefekkiri ve müçtehidinin, Ebû Hanîfe olduğu kanaatindeyim.

Ebû Hanîfe, sistemini üç ana esas üzerine kurmuştur. Bu üç esasa, üç ana kontrol mekanizması da denilebilir. Bunlardan birincisi, genel kontrol mekanizması da diyebileceğimiz İslâm Dininin inanç/itikâat esaslarıdır. Zira Ebû



Hanîfe, bütün düşüncelerini ve vasıflandırmalarını, azamî ölçüde İslam Dininin itikat sınırları içerisinde kalarak ifade etmeye çalışmıştır. O'nun düşünce dünyasını, İslâm inanç sisteminin temel ilkeleri sınırlamıştır ve belirlemiştir. İkincisi ise, bütüncül kontrol mekanizması olan, yani inancın fizikte/dünyada gerçekleşmesini ifade eden İslâm'dır. O, bütün söz, davranış ve vasıflandırmalarında, her zaman İslamî sınırlar içerisinde kalmaya gayret göstermiştir. Bu esaslardan üçüncüsü de, sistem kontrol mekanizması ismini verdiğimiz esastır. Bu da O'nun yukarıdaki iki kontrol mekanizmasından tümevarım yöntemiyle ulaştığı ve fıkhını onların üzerine inşa ettiği ilkelere. Zaten O'nun insan anlayışını da, bu üç kontrol mekanizması belirler. Zira insan, sınırsız arzu ve istekleri olan bir varlıktır. Böyle bir varlığı hem iç hem de dış dünyada sınırlayan din (inanç- ibadet), ahlak, devlet ve hukuk gibi kurumlara ihtiyaç vardır, çünkü bu tür kurumların, yani sınırlama, kontrol ve belirlenmenin olmadığı bir dünyada ferdi ve içtimaî hayatın sürdürülmesi mümkün değildir.

Toplumda, insan hayatına verilmek istenen istikamet ve düzenin belirlenmesi, büyük ölçüde insan algısına bağlıdır. Zira bireysel ve kuramsal bütün ilişkilerin ve vasıflandırmaların şeklini ve ölçüsünü genellikle insan anlayışı belirler. Bundan dolayı, Ebû Hanîfe'nin hukuk sistemini anlamak, onun insana bakışını anlamakla mümkündür. O'nun, en başta; "İnsanın amel cihetiyle leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi."¹ şeklinde yapmış olduğu fıkıh tanımından anlaşıldığına göre, O, sisteminin merkezine insanı yerleştirmiştir. O'na göre, akış halinde olan hayatın maddî ve manevî düzenlenmesini konu alan fıkıh, - yukarıda zikredilen kontrol mekanizmalarının sınırları içinde - insan hayatının değişiminin ve gelişiminin istikrar içinde sürdürülmesini sağlamak için beşerî bir faaliyet olmaktadır. Çünkü hukukî bir düzen, çelişkiden uzak ve tutarlı bilgilerin sistematik bir bütünlüğünü gerektirir. Bu tutarlılık ve bütünlüğün sağlanması, önceden kabul edilen belli ilke ve yöntemlerin varlığını ve işletilmesini, geçerliliği de süjelerin ve organların bu yöntemlere uymasını gerektirir. Zira sabit referans noktalarından yoksun bir hayat kurgusu, insan açısından pek çok zorluklar, yanlışlıklar ve olumsuzluklar doğurabilir.

Ebû Hanîfe'ye göre fıkıh, mesafe kaldırıcı bir faaliyettir. Fıkıh açısından mesafe kaldırma, nassları insanın kendi yaşadığı zamana getirmeyi ifade eder. Fıkıh etme olarak bu, o'nun varoluş anının doğru yorumuna bağlıdır. Varoluş anının doğru yorumu, dünyanın doğru yorumuna, dünyanın doğru yorumu da içindekilerin (insan-eşya) doğru yorumuna bağlıdır. Ayrıca fıkıh etme açısından varoluş anının doğru yorumu ve vasıflanması, büyük ölçüde peygamber döneminin

yanı vahyin nüzul döneminin doğru yorumunu da gerektirir. Bu açıdan Ebû Hanîfe, ilk dönemle ilgili materyale karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Zira fıkıh, dünya içinde var olanlarla birlikte bir düzen içerisinde var olmak için -ki fıkıh, Allah'ın yarattığı kâinata onun yarattığı bütün varlıkların, birlikte bir düzen içerisinde yaşama projesi olarak değerlendirilebilir.- insanın doğru tasarımı oluşturması, doğru tavır almayı gerçekleştirme ve doğru davranış normunu keşfetmesi çabasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre insan açısından var olma, bir zaman mekân düzleminde, kayıtsız bir bulunma değildir. İnsan için dünyada bulunma, ona hâkim olmayı, yön vermeyi, dünyadaki bütün var olanlarla kendi kaderi içinde karşılaşmayı ifade eder. Bunun anlamı, insanın Allah'ın verdiği kadere/ölçüye göre hareket etmesi, bir şeyle uğraşması, üretmesi, istemesi, kullanması, girişimde bulunması, bilgi edinmesi, sorgulaması, yargılaması ve hüküm vermesidir.

Ebû Hanîfe'ye göre insan açısından bulunma; dünyadaki bütün var olanları tabiatlarına göre algılamak, anlamak ve sahip olduğu değer dünyasına göre anlamlandırarak kendi dünyasına katmayı ifade eder. Başka bir anlatımla, ona göre bulunma, insanın varoluşunu kendi zaman ve mekân gerçekliğine göre konuşturmasıdır.² Bir talebesinin; "Bir takım kimseler gördüm. Onlar, "Bu meselelere asla girme, zira Hz. Peygamber'in ashâbı bu konulara girmediler. Onlar için kâfi olan şey, senin için de kâfidir." diyorlar." sorusuna şu şekilde cevap vermesi de; "Onlar sana, "Hz Peygamber'in ashâbı için kâfi olan senin içinde kâfi değil midir?" dediklerinde, "Evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu." şeklinde cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir."³ bu bağlamda değerlendirilebilir.

Ebû Hanîfe'ye göre insan, hukukun hem öznesi hem de nesnesidir. Onun için fıkhıta, insan merkezli bir yaklaşım sergilemiştir. Nassların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu bir dünyada Ebû Hanîfe, İslâm hukukuna dinamizm kazandırmak ve sosyal hayatla bağımlı kurarak sürekliliğini sağlamak için, nass bulunmadığı ve/veya bağlam farklılaşmalarını yaşandığı yerde, insana yetki veren hukuk anlayışını devreye sokmuştur. Rivayete ve esere dayalı fıkıh anlayışını sorgulayan ilk isimlerden biri Ebû Hanîfe'dir. Ehl-i re'y diye bilinen fıkıh akımının ilk öncülerinden birisi, O olmuştur. Metinlere eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşmış ve onları akıl ilkelerine göre yorumlamıştır. Bu konuda onun; "O halde *Kurân-ı Kerim*'in hilafına Hz. Peygamber'den hadîs nakleden her hangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tezip etmek demek, değildir. Bilakis, Hz Peygamber adına bâtılı rivayet edenî reddetmek, demektir. İtham, Hz.



Peygamber'e değil, nakleden kimseye râcîdir.⁴⁷ şeklindeki sözleri oldukça anlamlıdır.

Ebû Hanîfe'ye göre insan, her zaman canlı, sağlıklı, hareketli ve üretken olmalıdır. Aynı şekilde bilgi de, her zaman canlı, sağlıklı, hareketli ve üretken olmalıdır. Ayrıca, bilgi de, insan için tek başına yeterli değildir. Bilen insan, aynı zamanda cesur olmalıdır⁵ (Aklın ve bilginin kontrol ettiği bir cesurluk). Çünkü donuk bilgi ve ezbercilik, çok verimsiz sınırlar içinde, kısır döngüler halinde fikir bile üretmeyen köle zihniyetli kişilikler meydana getirir. O'na göre dünyayı algılama ve vasıflamada, ezber ve donuk bilgiden uzaklaşarak insana kişilik kazandıracak eleştirel bir düşünce anlayışı geliştirilmelidir. İnsan, bilgiyi sürekli kendi zaman mekân gerçekliğine göre yorumlamalı ve hayatını da buna göre inşa etmelidir. Bu durum, aşkın alandan gelen bilginin davranışa dönüşmesi açısından da aynıdır. O'nun açısından bilgi, akıl - vahiy ilişkisi bağlamında şu şekilde değerlendirilebilir; insan için yanlış ve tehlikeli olan, işlenmemiş ham bilginin kullanılmasıdır. Çünkü akıl ve usûl ölçüleri içerisinde değerlendirilmeden kullanılan her bilgi, istenmeyen neticelere sebep olabileceği gibi, bu tür bilgilerin kullanım değeri/başarısı da zayıf olur. Zira bilgi, bilen kişinin sağlam ve mükemmel fiilleri gerçekleştirmesine zemin hazırlayan en önemli dinamiklerdendir. Eğer bilgi, ham ve işlenmemiş bir şekilde kullanılırsa, fiillerin istenilen şekilde gerçekleştirilmesi sağlanamaz.

Ebû Hanîfe'nin akıl vahiy bağlamında geliştirdiği sisteminde, muteâl alandan gelen bilgiyi, üç boyutta ele almak mümkündür. Bu boyutlardan birincisi, inançla ilgili olan, zaman mekân üstü yani tamamıyla analitik özellik taşıyan bilgidir. İkincisi ise, aşkın alandan gelmesine rağmen davranışsal alanda gerçekleşen, yani bir yönüyle aşkın diğer yönüyle ise fizikî düzlemde gerçekleşen bilgidir ki, bu bilgi hem analitik hem de sentetik özellikler taşıyabilir. Üçüncü boyutta ise, sadece davranışsal alana ait olan bilgidir ki, bu bilgi sadece sentetik özelliktedir.

Bu boyutta olan bilgi, insan dünyasında davranışa dönüşür. Bu tür bilginin davranışa dönüşmesinde, fayda düşüncesi hâkimdir. Faydalı, girdiği topluma hizmet eden ve faydalı işlevler gören bilgidir. Bu tür bilginin, faydaya yönelik olarak davranışa dönüşmesindeki temel ölçü, zaman – mekân gerçekliğine uygunluk ve problem çözme başarısıdır ki, bu bilgiyi üretmek ve kullanmak tamamıyla insan yetkisindedir. Ebû Hanîfe'ye göre insan, davranışsal alanını dinî –fikh etmeyi-değerlere uyumluluk, bilimsel verilere uygunluk ve aklî ilkelerle tutarlılık kriterlerine göre düzenler. O'nun bu yaklaşımı, akıl vahiy çelişmezliği ilkesinin de temelidir.

Ebû Hanîfe'nin bu şekilde ki ayrımı, onu bir hüküm koyma kaynağı olan istihsân anlayışına götürmüştür. Ona göre, istihsân yöntemini hukuk yapmada kullanacak temel aktör, zamanını yaşayan insan olacaktır.

İstihsân, bir meseleyi kendi iç bütünlüğü içerisinde uygunluk, tutarlılık, fayda, toplumsal kabul ve açıklık ilkelerine göre çözüme kavuşturma yöntemidir ki, bunlar aynı zamanda doğru düşüncenin/insan etkinliğinin de temel ilkeleridir. İstihsânın önemli bir işlevi; düşünceyi, geçmişin ve geleceğin baskısından kurtararak hürleştirmektir ki bu, insanın hem edilgenliğini hem de kontrolsüz hamleler yapmasını engelleyen bir anlayıştır. İstihsân, bir meselenin, günün şartlarına göre anlaşılmasını, anlamlandırılmasını ve yönlendirilmesini ifade eder. Bu da, fikh etmede insanın, öne çıkarılması, sürekli aktif olması, sorumluluğunun bilincinde olması demektir. Ancak, şunu da ifade edelim ki, istihsânda her zaman meselenin naslarla irtibatlandırılması düşüncesi hâkimdir.

Ebû Hanîfe'nin anlayışına göre yaratılış, kanundan önce gelir. Meselâ, onun ana dille ibadet etmeye cevaz vermesi⁶, sefihlin (harcamalarında ölçsüz davranan kişi) hacr edilmemesi gerektiği⁷ gibi görüşleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü yaratılış hesaba katmadan yapılan hukukî düzenlemelerin (hükümlerin), insan tarafından içselleştirilmesi ve başarılı bir şekilde uygulanması çok zordur. Bu açıdan, din ve hukuk, insan tabiatına ne kadar uygun şekilde yorumlanır ve uygulanırsa, insanın da onları o ölçüde içselleştirmesi ve onlarla müspet etkileşime girmesi kolaylaşır. Bunun sonucunda da, bu iki kurum birbirleriyle sağlam ve tutarlı ilişkiler kurar ve insan beklentilerini karşılamada başarılı olur.

Yanlış din algısı veya yanlış tanrı tasavvuru, insan ve toplumu her türlü kötülüğe açık hâle getirir. Bu açıdan dinin temel kavramlarının doğru tanımlanması, sınırlarının tespit edilmesi, insan hayatı ile bağlantısının kurulması; insan özgürlüğü, insanlar ve kurumlar arası ilişkilerin ve toplumsal bütünlüğün sağlanması açısından önemlidir. Zira din, tanımlanması ve algılanmasına göre birleştirici ve insanı geliştirici bir etkiye sahip olabileceği gibi, tersi bir şekilde insanı kıpırdayamaz hâle getiren, hatta çökerten bir etkiye de sahip olabilir. Bu açıdan, Ebû Hanîfe'nin din-şariat, iman-amel ayrımı, insan hürriyeti, sorumluluğu ve hareket alanının genişlemesi açısından oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe, böyle bir ayrım yaparak, insanı sorgusuz bir itaate boyun eğmeye değil, bilgilenmeye çağırılmaktadır. Böylece insan, sürekli olarak kendisini tasarlama bilincine ve yetkisine sahip olacak, kendi var oluşunu kendi gerçekliğinde ikame edecektir. Ayrıca onun bu ayrımı, insanı tek bir kültür koduna hasreden anlayış karşısında da bir



duruş olmuştur. Onun bu konudaki sözleri; “-Bilmiyor musun ki, Allah’ın resulleri –Allah hepsine salât ve selam eylesin- değişik dinlere sahip değillerdi. Hiç biri kendi kavmine, kendinden önce gelmiş olan resulün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil, her resul, kendi şeriatına davet etmiş, kendinden önceki resulün şeriatına uymaktan nehy etmiştir. Zira resullerin şeriatları çok ve muhtelifdir. Bundan dolayı Allah, *Kur’ân-ı Kerim*’de; “Sizin her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı.”⁸ buyurmuştur. Allah, bütün peygamberlere, tevhid demek olan dinin ikamesini, dinlerini tek bir din kıldığı için de ayrılmamalarını emretmiştir; “O size, dinden Nûh’a emrettiğini, sana vahy ettiğimizi, İbrâhîm’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya emrettiğimizi; dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye kanun yaptı.”⁹ “Senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki ona, benden başka hiçbir ilâh yoktur, ancak bana ibadet edin diye vahy etmiş olmayalım.”¹⁰, “Allah’ın yarattığı değiştirilmez, en doğru din budur.”¹¹ Yani Allah’ın dini değiştirilemez. Nitekim din; tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatlar ise, tebdil ve tağyir edilmiştir. Zira bir takım şeyler, bazı insanlar için helal iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır. Birçok emirler vardır ki, Allah onların yapılmasını bir kısım insanlara emrettiği hâlde, diğer insanları onları işlemekten nehy etmiştir. O halde, şeriatlar çok ve muhtelifdir. Şeriatlar, yapılması farz kılınan şeylerdir. Eğer Allah’ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehy ettiklerinden kaçınmak din olsaydı; bu durumda Allah’ın emrettiklerinden herhangi birini terk eden yahut nehy ettiklerinden herhangi bir şeyi işleyen kimse, Allah’ın dinini terk etmiş ve kâfir olmuş olurdu. Bu durumda, kâfir olan kimsenin de, Müslümanlarla kendi arasında cereyan eden nikâhlanma, miras, cenazenin peşinden gitmek, kestiklerini yemek vb. hususlar ortadan kalkmış olurdu. Oysa ki, Allah müminler arasında can ve mallarının korunup haram kılınmasının sebebi olan iman dolayısıyla bu hususları farz kılmıştır. Allah,

müminlere farz olan şeyleri, onların dini kabul etmelerinden sonra emretmiştir: “İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılınlar.”¹², “Ey iman edenler, size kısas farz kılındı.”¹³, “Ey iman edenler, Allah’ı çok anın...”¹⁴ âyetleri ve benzerleri bu hususu belirtmektedir. Eğer farz kılınan şeyler, bizi imanı olsaydı, Allah o amelleri işleyinceye kadar kullarını mümin olarak isimlendirmezdi. Oysaki, Allah iman ve ameli birbirinden ayırmıştır...”¹⁵ oldukça önemlidir.

Ebû Hanîfe’ye göre, insanı insan yapan en önemli nitelik, akıl ve iradedir, yani aklın kanunlarına bağlı hür bir şekilde kendi hareketlerini tayin etmesi ve kendisini yönetme yetisine sahip olmasıdır.¹⁶ Hürriyet, sahip olunan imkânlarla doğru orantılıdır. İnsanlık da hürriyetle doğru orantılıdır. İnsan, ancak bu özelliği sayesinde, canlı ve cansız bütün tabiatın üstüne çıkar ve hareketlerinin hesabını verme sorumluluğuna sahip olur. Bunun için insanın bağımsız, hür ve determine edilmeyen bir hayat alanının olması gerekir. Zaten *Kur’ân-ı Kerim*’de ifade edilen salim fitratın¹⁷ özelliği, akıl ve iradeyi kullanmak ve hürriyeti korumak olarak anlaşılmıştır. Zira hürriyet, insanlığın yükseldiği en temel değerlerdendir. Hürriyet, insanın kendi kendini yönetmesi, kontrol etmesi, kararlarını kendisinin alması ve bağımsız karar verme yetkisine sahip olmasını ifade eden kutsal bir kavramdır. Ebû Hanîfe’ye göre insan, beşerî düzlemde davranışsal alanla ilgili yapıp etmelerinde hür olan bir varlıktır. Bu alanla ilgili yapıp etmeler, onun hürriyet ve yetki alanının sınırları içerisinde yer alır. Ebû Hanîfe’ye göre insan, akıl sahibi hür bir varlıktır. Ancak o, sadece akıl varlığı değildir. Bir yönüyle de, tabiat varlığıdır. Öyleyse o, vahyin, aklın, tabiatın ve bilimin birlikte inşa edeceği bir dünyayı ikame etme durumundadır. Bu var olma, bulunduğu yeri doldurma ve bulunduğu konumu kontrol edebilme yetisidir. Bunun için o, bütün var olanlarla ilgilenmeli, onlara hâkim olmalı ve onları sürekli tasarlamalıdır. Zira insan için tehlikeli olan, anlaşılmayan ve dünyasına girmeyendir.

Dipnotlar

1. Molla Hüsrev, Şerhu’l- Mirkât- Usûl (Mir’ât), İstanbul, ts., 16.
2. Ünal, İsmail Hakkı, “Ebû Hanîfe ve Hadis”, İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002,(75-(75-81).
3. Ebû Hanîfe, el-Alim ve’l-Müteallim, trc. Mustafa Öz, İstanbul 2014, 8. İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002,(83-90).
4. Ebû Hanîfe, age, 24.
5. Şenocak, İhsan, Ebû Hanîfe Münazaraları, <http://www.ihsansenocak.com/> / ebuhanife munazaralari (22/02/2015).
6. Uzunpostalıcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi” İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002, (19-50); Okur, Kâşif Hamdi, “Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet” İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002, (83-90).



7. Şener, Abdülkadir, “İslâm Hukukunda Hacr (I)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1976, cilt: XXI, (345-356); Şener, Abdülkadir, “İslâm Hukukunda Hacr”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978, cilt: XXII,. (345-356).
8. 5 Maide 48
9. 42 Şûra 13
10. 21 Enbiya 25
11. 30 Rum 30
12. 14 İbrahim 31
13. 2 Bakara 178
14. 33 Ahzâb 41
15. Ebû Hanîfe, age, 10-11.
16. Kahraman Abdullah, Ebû Hanîfe'nin İctihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek, İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002, (247-253).
17. 30 Rum 30

Kaynakça

- Ebû Hanîfe, el-Alim ve'l-Müteallim, trc. Mustafa Öz, İstanbul 2014, 8. İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002,(83-90).
- Kahraman Abdullah, Ebû Hanîfe'nin İctihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek, İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002, (247-253).
- Molla Hüsrev, Şerhu'l- Mirkât- Usûl (Mir'ât), İstanbul, ts.
- Okur, Kâşif Hamdi, “Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet” İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002, (83-90).
- Şener, Abdülkadir, “İslâm Hukukunda Hacr (I)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1976, cilt: XXI, (345-356).
- _____, “İslâm Hukukunda Hacr (I)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978, cilt: XXII,. (345-356).
- Şenocak, İhsan, Ebû Hanîfe Münazaraları, http://www.ihsansenocak.com/ebuhanife_munazaralari (22/02/2015).
- Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi” İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002, (19-50).
- Ünal, İsmail Hakkı, “Ebû Hanîfe ve Hadis”, İslâmî Araştırmalar, c,15,s, 1-2, Ankara, 2002,(75-(75-81)).



Yrd. Doc. Dr. Adil ŞEN

1963 Gümüşhane Kelkit/Köse doğumlu. İlk ve ortaokulu Köse'de, lise öğrenimini Gümüşhane İmam Hatip Lisesi'nde, yükseköğrenimini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Yüksek lisans ve doktora öğrenimini Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı'nda tamamladı. 1986 yılında başladığı öğretmenlik görevini, 2009 yılına kadar değişik illerde ve okullarda öğretmen ve idareci olarak sürdürdü. 2009 yılında Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. Halen bu görevini sürdürmektedir. Tarih, kültür ve medeniyetimizle ilgili yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

İmâm-ı A'zam ve Çevresi

Tarihte yaşadığı devir ve kendisinden sonra gelen nesiller için örneklik oluşturmuş nice insanlar yaşamıştır. İslâm tarihinde de buna mümasil birçok şahsiyet bulunmaktadır. Bunlardan birisi de İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'dir. Büyük imamın gerek yaşadığı devir gerekse kendisinden sonraki dönemler için ilim, fikir ve amel bakımından büyük kitleleri ve geniş coğrafyaları etkilediği tartışmasız bir gerçektir. İmâm-ı A'zam'ın anlaşılması ve tüm veçheleriyle tanınabilmesi açısından hayatı ve yetiştiği çevrenin de iyi bilinmesi büyük önem arz etmektedir.

İmâm-ı A'zam ve çevresinden bahsederken ilk önce aile çevresini ele almak istiyoruz. Tam künyesi Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûta b. Mâh'tır.¹ Büyük kitlelerin kabulüne mazhar olan bazı şahsiyetlerde olduğu gibi, birçok çevre Ebû Hanîfe'ye sahip çıkmış, kendilerine yakın göstermeğe çalışmışlardır. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin de nesebi hakkında çeşitli rivayetler ileri sürülerek kendisiyle yakınlık kurulmaya çalışılmıştır. Ancak torunu İsmâil, 'kendilerinin asla kölelik yaşamayan Farslı bir aileye mensup olduklarını' ifade etmiştir². Bununla birlikte onun Arap³ veya Türk⁴ olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak zikredilen son iki nispet, daha çok aslının hangi ülke veya bölgeden geldiğine dair nakledilen farklı rivayetler ile o yörelerin Ebû Hanîfe'yi kendilerine nispet



etmelerinden kaynaklanmış görünmektedir. Nitekim bu bağlamda onun aslının Kâbil, Horasân, Tirmiz, Nesâ, Bâbil, Nebât ve Enbâr'dan geldiği veya babasının Fars, annesinin Hint menşeli olduğunu dile getiren görüşler de vardır.⁵ Bahsedilen bu bölgelerin, Ebû Hanîfe'nin atalarının doğduğu veya belirli bir süre bulunduğu yerler olabileceği söylenmiştir. Ebû Hanîfe'nin dedesi Zûta'nın Kûfe'ye yerleştiği, babası Sâbit'in hür ve Müslüman olarak doğup büyüdüğü, ipek, yün kumaş ticaretiyle meşgul olduğu, Ebû Hanîfe'nin de bu ortamda yetiştiği ve gençliğinde kumaş ticareti ile uğraştığı hususunda (bir-iki rivayet hariç tutulursa) kaynaklar görüş birliği içindedir.

Nu'mân b. Sâbit, sonraki dönemlerde daha çok Ebû Hanîfe künyesi ile tanınmıştır. Bu konuda kaynaklarda yeterli açıklama bulunmamaktadır. Onun bu künye ile anılmasını sağlayan 'Hanîfe' adında herhangi bir kız çocuğu olduğu söylenmişse de kabul görmemiştir. Ebû Hanîfe'nin, sadece Hammâd isimli bir erkek çocuğundan başka evladı olduğu bilinmemektedir.

İmâm-ı A'zam'ın yetiştiği coğrafi çevreyi ele alacak olursak, onun h.80 (m.699) yılında Kûfe'de doğduğu bilinmektedir. Kûfe şehri Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebû Vakkas tarafından Bâbil harabelerinin güneyinde ve Fırat nehrini batı tarafında kurulmuştur⁶. Önceleri İran'a gönderilen ordular için bir askerî üs olarak düşünülmüş, ardından göçlerle sivil nitelik kazanmış olan Kûfe şehri, İslâm tarihi başlangıç döneminin mühim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Kuruluşundan itibaren Kûfe'ye, Güney Arabistan menşeli (Kahtânî) ve Kuzey Arabistan menşeli (Adnânî) Arap kabileler yerleştiği gibi İran menşeli tüccar ve diğer meslek erbabı, savaş esirleri vs birçok insan topluluğu yerleşmiş, zaman içinde bunlara Yahudî ve Hristiyan nüfusun da ilavesiyle kozmopolit bir yapıya bürünmüştür.⁷ Kûfe şehri kurulduğu tarihten itibaren Ebû Hanîfe'nin yaşadığı devre de dâhil olmak üzere idaresi zor, zaman zaman iç karışıklıkların merkezi ve fakat her dönem askerî, idarî, iktisadî, dinî, ilmî ve sosyal canlılığını muhafaza etmiştir. Farklı din, ırk, kültür ve görüşlerin karşılaştığı, tanıştığı, kaynaştığı ve zaman zaman çatıştığı bir şehir olan Kûfe, hâkim güç İslâm idaresi, kültürü olması hasebiyle farklı görüşlerden/ ihtilaflardan kendine has çözümler bulan, farklı ilim dallarında cazibe merkezi haline gelmeyi başarmıştır⁸. İnsanlar yetiştiği çevrenin çocuklarıdır. Hayat tarzı, bakış açısı ve yönelimleri itibariyle yetiştikleri ortamın izlerini taşırlar. Ebû Hanîfe de doğup büyüdüğü bu şehrin canlı ilim ve fikir ortamından yeteri kadar istifade etmiştir. Onun yetişmesinde, Kûfe düşünce geleneğinin büyük tesiri olmuştur. Nitekim hayatına bakıldığında o, muhitinde olup bitenlere bigâne kalmayan bir şekilde müdahil olan faal bir ilim ve hareket adamıdır. Bunda da Kûfe'nin belirleyici bir rolü olmuştur, diyebiliriz.

İmâm-ı A'zam'ın yaşadığı dönemdeki siyasi çevreyi ele alacak olursak; o ömrünün ilk elli iki yılını Emevîler, son on sekiz yılını Abbâsiler döneminde geçirmiştir. Emevî devletinin ikinci kurucusu sayılan Abdülmelik b. Mervân'dan (65-86/685-705) başlayarak, son Emevî halifesi II. Mervân b. Muhammed'e (127-132/744-750) kadar on halifenin devirlerinde olup biten olaylar sırasında yaşamış, kendisinden önceki dönemleri de muhtemelen büyükleri, hocaları ve o dönemlere şahit olan şahsiyetlerden öğrenmiş olmalıdır. Ebû Hanîfe, yaşadığı süre içerisinde Ehl-i Beyt mensubu şahsiyetlere karşı sevgi ve hürmeti elden bırakmamıştır. Onun bu sevgisi yerine göre sözlü ve mali destek şeklinde tezahür etmiştir.⁹ Emevîlerin Ehl-i Beyt mensubu şahsiyetlere yaptığı haksızlıklara devamlı karşı çıkmıştır. Ehl-i Beyt'ten Zeyd b. Ali'nin 121 (739) yılında Emevîlere karşı başlattığı ayaklanmayı¹⁰, hem mali hem de fetvalarıyla desteklemiştir. Zeyd'in ölümü üzerine oğlu Yahyâ'nın 125 (743)'te Horasan'da ayaklanıp¹¹ öldürülmesini müteakip ulemanın Emevî hanedanını açıktan tenkidine ve hoşnutsuzluklara sebebiyet vermiştir. Son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'in idareye muhalif âlimleri devlet kademelerinde görev vererek kazanma siyaseti doğrultusunda Kûfe valisi Yezid b. Ömer b. Hübeyre vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye Kûfe kadılığı ve beytülmal âmilliği görevi teklif edilmişse de, baskılara rağmen o bu görevi reddetmiş, bunun sonucu olarak hapse atılmış, işkence görmüştür. Durumunun kötüye gitmesi üzerine arkadaşlarıyla istişâre yapması için serbest bırakılan Ebû Hanîfe, doğruca Mekke'ye gitmiş ve Abbâsiler hilâfeti ele geçirinceye kadar orada kalmıştır¹². Abbâsilerin kuruluşunu müteakip Kûfe'ye dönmüş ve Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'a biat etmiş, karışıklıkların sürdüğünü görünce, tekrar Mekke'ye gitmiştir. Halife Mansûr (136-158/745-775) döneminde Kûfe'ye gelmiş olmasına rağmen, Ehl-i Beyt'ten Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin 145(762)'de Medîne'de, kardeşi İbrâhîm'in de Irak'ta 146 (763)'de isyana zorlanıp öldürülmesi sonucu¹³, Ebû Hanîfe bu hanedana karşı da muhalif bir tutum takınmak zorunda kalmıştır. Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'ye yeni kurulan Bağdat kadılığını teklif ederek yanına çekmeğe çalışmışsa da teklifi kabul edilmediği için onu hapsedirmiştir. İmâm-ı A'zam hapisten çıktıktan bir süre sonra, 150 yılı Şâban ayında (Eylül 767) Bağdat'ta vefat etmiştir. Cenazesine Halife dâhil Bağdat'ın ileri gelenleri katılmıştır. Vasiyeti doğrultusunda Hayzûran mezarlığına defnedilmiştir. Kabrinin üzerine Seçuklu vezirlerinden Şerefülmülk Ebû Saîd el-Müstevfi el-Harezmî tarafından 1067 yılında türbe ve yanına medrese inşa edilmiştir¹⁴.

İmâm-ı A'zam'ın ilmî çevresi ise, oldukça geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Kûfe gibi o devrin en mühim ilim merkezlerinden birinde doğup büyüyen Ebû Hanîfe, temel tahsilini



müteakip gençliğinde kumaş ticaretiyle uğraşmıştır. Fakat ticaret onu ilmî faaliyetlerden alıkoymamıştır. Devrinin seçkin âlimlerinden pek çoğu ile görüşme ve onlardan ilmî yönden faydalanma imkânı bulmuştur. Kûfe'nin meşhur âlimlerinden Ebû Ömer eş- Şa'bî (ö.104/722) tarafından ilme yönlendirilmiştir. Ebû Hanîfe birçok kimseden ilim almış olmakla beraber, onun asıl hocası uzun süre ders aldığı Hammâd b. Ebû Süleymân (ö.120/738)'dir. Ebû Hanîfe, Hammâd b. Süleymân'dan on sekiz yıl süreyle ders almıştır. Hocasının vefatına müteakip arkadaşları ve öğrencilerinin ısrarı üzerine hocasının yerine ders vermeye başlamış, ölümüne kadar bazı aralıklarla devam etmiştir. Ebû Hanîfe, hocasından başlamak üzere İbrâhîm en-Nehâî, Mesrûk b. Ecda', Kadı Şüreyh, Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays'ın ilimlerini öğrenme fırsatı bulmuştur. Atâ b. Ebû Rebah, İkrime b. Nâfi'den de hadis dinlemiştir. Bu hocaların yanında Hz. Alî, Hz. Ömer, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Abbâs ve Muâz b. Cebel gibi sahabîlerin, onun düşünce dünyasında büyük tesiri olmuştur. Bunlara ilaveten Zeyd b. Alî, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es- Sâdık gibi Ehl-i Beyt'e mensup âlimlerden ve ayrıca Hasan el- Basrî, Said b. el-Müseyyeb gibi tâbiîne mensup âlimlerden istifade etmiştir. Hac ibadeti ve yanı sıra kısa aralıklarla ikamet ettiği Mekke ve Medîne'de devrinin âlimleriyle; hususen İmâm Mâlik'le görüşmüş, bu sayede fakîh sahabîlerin görüş ve fetvalarını öğrenme imkânı bulmuştur. İmâm-ı A'zam, ilmî faaliyet konusunda görüş farklılığı gözetmemiş, çeşitli ilmî münazaralara iştirak etmiş, hatta bunun için Basra'ya yolculuk yapmıştır. Bütün bunlardan anlaşılın, Ebû Hanîfe'nin pek çok kimseden ilim almış olduğudur. Ebû Hanîfe, sahip olduğu ilmî talebeleriyle de paylaşmış, müctehid yetiştiren bir müctehid olarak, İslâm ilim tarihinin, önemli şahsiyetlerinin hocası olmuştur. Talebeleri içerisinde kırk kadarı müctehid derecesine ulaşmıştır. Bunlardan; İmâm Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö.182/798), İmâm Muhammed b. el-Hasen

eş-Şeybânî (ö.189/805), İmâm Züfer b. Hüzeyl (ö.158/775), Ebû Mut'i el-Belhî (ö.199/814) en tanınmış olanlarıdır.¹⁵

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserlerin isimlerini verecek olursak; *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l Müteallim*, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, Osmân el-Bettî'ye diğer bir risale, *el-Vasıyye*, *el-Vasıyye* (oğlu Hammâd'a), *el-Vasıyye* (öğrencisi Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'ye), *el-Vasıyye* (öğrencisi Kadı Ebû Yûsuf'a), *Müsnedü Ebû Hanîfe* (Ebû Yûsuf'un rivayetiyle)¹⁶.

Sonuç olarak, İslâm ilim geleneğinin, mühim bir siması olan İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, kendisine kadar gelen ilmî mükteşebatı hazmetmiş, kendisi de bu birikime katkıda bulunmuştur. Yetiştirmiş olduğu seçkin ve dirayetli talebeleri vasıtasıyla sonraki nesillere ufuk açacak şekilde öncülük etmiştir. Bir İslâm âliminin taşıması gereken vasıflarla donanmış, öncü imam olarak, gerek şahsî yaşantısı, gerek verdiği fetvalar, gerekse yetiştirdiği talebeleri vasıtasıyla fikirleri geniş kitlelere mâl olmuştur. Kendisinden sonra gelen bütün fıkıh ekollerini etkilemiş, İslâm hukukunun gelişip sistemleşmesine büyük hizmeti olmuştur. Fikir ve görüşleri bugün hâlâ İslâm âlimlerine, araştırmacılara ilham kaynağı olmaktadır. Bu fikir ve görüşleri, bilhassa İslâm'ın günlük hayatta yaşanma ve uygulanması noktasında geniş halk kitlelerini yönlendirmeye devam etmektedir. Dolayısıyla büyük imamın hayatı ve çevresi kendi şahsî hayat ve çevresinden çok daha uzun bir tarih ve daha geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Büyük İmamı hakkıyla tanımamız, tarihimiz ve coğrafyamız ile ilgili daha isabetli adımlar atmamıza vesile olacaktır. Bu münasebetle büyük imamı rahmet ve minnetle anıyor, katılımcılara şükranlarımı sunuyorum.

Dipnotlar

1. Ebû Hanîfe'nin Hayatı hakkında bilgi veren eserlerin listesi için bkz. ÜNAL, İ. Hakkı, İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 15.
2. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî (436/1045), Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985, s. 16.
3. el-Bezâzî, Muhammed b. Muhammed el-Kerderî (827/1424), Menâkıbu Ebî Hanîfe, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1981, s. 73.
4. UZUNPOSTALCI, Mustafa, "Ebû Hanîfe", DİA, İstanbul 1994, c. 10, s. 131.
5. Saymerî, age, s. 15-16; UZUNPOSTALCI, Mustafa, "Ebû Hanîfe", DİA, İstanbul 1994, c. 10, s. 131.
6. TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî) (310/ 923). Târihu't-Taberî (Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük) Neşr. Nevâf el Cerrâh, c. 2, Beyrut: Dâru Sâdir, 1424/2003, s.679.
7. CUAYT, Hişam, el-Kûfe. Neşetü'l-Medineti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye, Beyrut: Dâru't-Talîati, 1993, 2. Baskı, s. 67 vd; SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe, Ankara 2001, s.95-171.



8. Bkz. KAHRAMAN, Hüseyin. *Kûfe'de Hadîs (İlk Üç Asır)*, Bursa 2006, s. 83-240.
9. M. Ebû Zehra. *Ebu Hanîfe*, (Çev.Osman Keskioglu), Ankara 2005, 5. Baskı, s. 185 vd; SARICIK, Murat. *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-İ Beyt*, İstanbul 1997, s. 180
10. TABERÎ, age, c. 4, s. 1424 vd; UYAR, Gülgün. *Ehl-İ Beyt (İslam Tarihinde Ali-Fatma Evladı)*, İstanbul 2008, s. 113 vd; GÜNDÜZ, Eren. *Zeyd Bin Ali Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, Bursa 2008, s.37-39.
11. TABERÎ, age, c. 4, s. 1443-44; UYAR, Gülgün. age. s. 133 vd
12. Saymerî, age, s. 57-58; Bezzâzî, age, s. 306-307; Ebû Zehrâ, age, s. 39-40.
13. TABERÎ, age, c. 4, s. 1604 vd; AZİMLİ, Mehmet, “Abbâsiler Dönemi Muhammed En-Nefsu’z-Zekiyye ve Kardeşi İbrahim’in İsyanı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi-* [www.dinbilimleri.com], 2008, cilt: VIII, sayı: 3, s. 55-74.
14. İmâm-ı A’zam’ın vefatı ile ilgili farklı bilgiler için krş. YAVUZ Y. Vehbi. “Ebu Hanifeyi Tanımak”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2002, cilt: XV, sayı:1-2. s. 24; UZUNPOSTALCI, Mustafa, *agmad*, s.133; ÜNAL, İ. Hakkı, age, s. 25-26.
15. Hoca ve talebeleri için bkz: el-Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed (568/1172). *Menâkıbu Ebî Hanîfe. Dâru’l-Kitabî’l-Arabî*, Beyrut: 1981 s. 37; Bezzâzî, age, s. 76-77; UZUNPOSTALCI, Mustafa. *agmad*, s.132; ÖZEL, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, s. 19 vd.
16. Bunlardan bazılarının Ebû Hanîfe’ye ait oldukları ihtilafli olmakla birlikte ayrıntılı bilgi için bkz; UZUNPOSTALCI, Mustafa. *agmad*, s. 134; ÜNAL, İ. Hakkı. age, s.24; ÜNSAL, Ahmet. “İmam Ebû Hanîfe Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası”, *İslami Araştırmalar(Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*,Ankara 2002, cilt:XV, sayı:1-2. s.334-338.

Kaynakça

- CUAYT, Hişam, *el-Kûfe. Neşetü’l-Medineti’l-Arabîyyeti’l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru’t-Talîati, 1993.
- El-Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed el-Kerderî (827/1424), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1981.
- El-Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed (568/1172). *Menâkıbu Ebî Hanîfe. Dâru’l-Kitabî’l-Arabî*, Beyrut: 1981.
- Es-Saymerî Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985.
- GÜNDÜZ, Eren. *Zeyd Bin Ali Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, Bursa 2008.
- KAHRAMAN, Hüseyin. *KÛFE’DE HADÎS (İlk Üç Asır)*, Bursa 2006.
- M. Ebû Zehra. *EBU HANİFE*, (Çev.Osman Keskioglu), Ankara 2005.
- SARICIK, Murat. *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-İ Beyt*, İstanbul 1997.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr(Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî) (310/923). *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk)* Neşr.Nevâf el Cerrâh, c. 2 ve 4, Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2003.
- TOK, Fatih. *İmâm-ı a’zam Ebû Hanîfe’nin Kur’ân Anlayışı(Basılmamış Doktora Tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- UYAR, Gülgün. *Ehl-İ Beyt (İslam Tarihinde Ali-Fatma Evladı)*, İstanbul 2008.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994.
- ÜNAL, İ. Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- ÜNSAL, Ahmet. “İmam Ebû Hanîfe Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası”, *İslami Araştırmalar(Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, Ankara 2002.
- YAVUZ Y. Vehbi. ‘Ebu Hanifeyi Tanımak ‘ *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2002.



Yrd.Doç. Dr. Mutlu GÜL

25.03.1981 tarihinde Kütahya'da doğdu. İlkokuldan sonra üç yıl hafızlık çalıştı. 1999 senesinde Kütahya İHL'den mezun oldu. Aynı yıl kazandığı Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2003 yılında mezun oldu. 2006 senesinde Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda "İslam Hukuku Açısından Kapkaç" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. Doktora aynı enstitüde 2007 yılında Hadis Anabilim Dalı'nda başladı. "Haneft usulünde Hadis Tenkidi" isimli doktora tezini 11 Eylül 2014 tarihinde tamamladı. 2010 yılında Uludağ Üniversitesi'ne araştırma görevlisi olarak geçiş yaptı. Halen bu fakültede Hadis Anabilim Dalı'nda Yrd. Doç. Dr. olarak görev yapmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Hanefî Mezhebi Hadîs Tenkidi Anlayışının Oluşumunda Ebû Hanîfe'nin Etkisi

Giriş

Hadîs ilminin üzerinde en fazla durduğu iki konu, hadîslerin tespiti ve delâleti meselesidir. Hadîslerin tespiti ile kastedilen, Hz. Peygamber'e nispet edilen haberlerin, gerçekten ona ait olup olmadığının belirlenmesidir. Delaletle kastedilen ise, bu rivayetin doğru bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve ondan hüküm çıkartılması demektir.

Rivayetlerin tespit ve değerlendirilmesi konularında, hadîs ilminde ciddi bir literatürün oluştuğu görülür. Bununla birlikte, rivayetlerin ilk kaynağına kadar tespiti ve delaleti hususundaki gayret ve mesaiyi, sadece ehl-i hadîsin üstlendiğini söylemek, kanaatimizce gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Fukahânın da bu husustaki çalışmalarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Özellikle hüküm bildiren rivayetlerin, gerek sened gerekse metinleriyle ilgili Hanefîlerin değerlendirme ve kriterleri göz ardı edilemeyecek ölçüde önemlidir.

Bilindiği üzere, hadîs tenkidi; sened ve metin tenkidi olmak üzere iki temel unsurdan



oluşmaktadır. Çalışmanın başlığında, her ne kadar “hadîs tenkidi” terimi geçiyorsa da, bildiriye Hanefilere ait sened tenkidinden ziyade, hadîslerin metin ve muhteva tenkidi üzerinde durulacaktır.

Hadîslerin metin ve muhteva yönünden tenkidi konusu, Hanefî usûl eserlerinde menevî inkitâ olarak adlandırılmaktadır. Özellikle âhâd olarak nakledilen hadîslerle amel edilebilmesi için, birtakım kriterler öne sürülmektedir. Hanefî usûlünde yer alan bu kriterlerin, mezhebin kurucu imamı olan Ebû Hanîfe'ye ait olduğu hususu tartışmalıdır. Bildiriye, bu konu üzerinde durularak, mezhebin hadîs tenkidi anlayışının kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Hanefî Mezhebi Usûl Düşüncesinin Yapısı:

Konuya başlarken Hanefî usûl düşüncesinin nasıl ortaya çıktığı ve şekillendiği üzerinde durmak istiyoruz. Hanefî mezhebinin, fûrû-ı fıkha dair görüşleri, mezhep imamı olan başta Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in eserlerinde yer alan fetvalarından ve görüşlerinden oluşmaktadır. Ancak aynı şeyi usûl-i fıkıh için söylemek pek mümkün değildir. Çünkü yaygın olan görüşe göre, bu üç imamın da usûle dair herhangi bir eseri bulunmamaktadır. İbnü'n-Nedîm, mezhep imamlarından Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e ait usûl kitaplarının varlığından bahsetse de¹, sonraki usûl eserlerinde, onların bu çalışmalarına, herhangi bir atfın yapılmadığı görülür. Eserinde İbnü'n-Nedîm'in usûl kavramını, nispeten daha geniş bir manada kullandığı ve bizim anladığımız manada bir usûl-i fıkıh eserinden bahsetmediği söylenebilir.

Hanefî mezhebinin usûl anlayışı, daha ziyade mezhep imamlarının fûrû-ı fıkıh alanında verdiği hükümlerin illetlerini tespit amaçlı yani tahrîce dayalıdır. Yani mezhep imamlarının fûrûya dair eserlerinde yer alan görüşlerinden hareketle, onların takip ettikleri metodoloji, sonraki usûlcüler tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece hem sistemli bir yöntemin oluşturulması hedeflenmiş hem de diğer mezhep mensuplarından ve ehl-i hadîsten gelebilecek eleştirilere cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle Hanefî fıkıhında, fûrû-ı fıkıhın hem kronolojik olarak hem de belirleyici olması sebebiyle usûle mukaddem olduğu söylenebilir.²

2. Hanefî Usûl Eserleri:

Hanefî usûlüne dair elimize ulaşan en eski kaynak, hicrî 370 tarihinde vefat eden Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'a ait *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserdir³ Cessâs, usulünde kendisinden yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan İsâ b. Ebân'ın eserlerinden oldukça istifade etmiştir. Özellikle sünnet bahislerini içeren bölümde, İsâ'nın *el-Hucecû'l-kebir* ve *el-Hucecû's-sağîr* isimli eserlerine isim vererek çokça atıfta

bulduğu görülmektedir. İsâ b. Ebân'ın söz konusu eserleri, maalesef günümüze ulaşmamıştır.⁴

Cessâs'ın, sünnet konusunda, İsâ'dan ve hocası Kerhî'den yaptığı nakillerin ve aktardığı görüşlerin: Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi kendisinden sonra gelen usûlcüler tarafından da nakledildiği görülür. Hanefî usûl geleneğinde, bunlardan özellikle Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl* isimli eserinin etkili olduğu söylenebilir.⁵ Neticede Hanefî usûlündeki genelde sünnet özeldede hadîs tenkidi anlayışının; İsâ b. Ebân, Kerhî ve Cessâs'ın, mezhep imamlarının verdiği cüzî hükümlerden hareketle elde ettikleri usûl kaideleri etrafında şekillendiği söylenebilir. Bu değerlendirmelerden sonra, Hanefî usûlündeki metin tenkidi anlayışının açıklamasına geçebiliriz.

3. Hanefî Usûlünde Hadîs Tenkidi:

Hanefî usûl eserlerinde, hadîsin metin ve muhteva açısından tenkidi, “manevî inkitâ” kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. İnkitâ, hadîs usûlünde, sadece hadîsin senedindeki kopukluğu ifade etmek için kullanılırken, Hanefîler, inkitâyı metinle ilgili bir kusur olarak da değerlendirirler.

Hanefî fakîhler, asıl olarak adlandırdıkları dört ilkeye aykırı olan haber-i vâhidleri, manen munkatı sayarak, onunla amel edilmeyeceğini söylerler. Onların, haber-i vâhidin kendisine arz edileceğini tespit ettikleri bu dört ilke şunlardır:

1. Haber-i vâhidin *Kur'an'a* aykırı olması,
2. Maruf veya meşhur olarak bilinen sünnete aykırı olması,
3. Herkesin bilmesi gereken konularda, tek kişiden gelmesi, yani umûmu'l-belvâda rivayetin şâz kalması,
4. Sahabe döneminde ihtilafı bir meselede, bilinmesine rağmen rivayetle amel edilmemesi,⁶

Hanefî fakîhlere göre, bir rivayet haber-i vâhid ise ve yukarıda sayılan ilkelere de ters düşüyorsa, sened yönünden sahih olsa dahi, o rivayetle amel edilmez. Bu ilkelerin mezhep içerisindeki temellerine baktığımızda, ilkinin yani *Kur'an'a* aykırı olarak nakledilen haber-i vâhidlerle amel edilmeyeceği prensibinin, bizzat Ebû Hanîfe tarafından da kabul edildiği ve uygulandığı görülür. Ancak bunun dışındaki diğer üç ilkenin, Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu gösteren açık bir delil yoktur.

3.1. *Kur'an'a* Arz

Hanefî usûl eserlerinde, haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için öne sürülen şartlardan ilki, haberin *Kur'an'a* arz edilmesidir. Buna göre *Kur'an'a* uygun olan rivayetler makbul; aykırı olanlar ise zayıf kabul edilerek merdud sayılmıştır.



Hadislerin, *Kur'an*'a arzın temellerini, Ebû Hanîfe'nin eserlerinde görmek mümkündür. Nitekim o, *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde, “zina yapan kimsenin imandan çıkacağını” ifade eden rivayeti, *Kur'an*'a muhalif olması sebebiyle kabul etmediğini ifade eden şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Bir insan, “Ben Hz. Peygamber'in her söylediğine iman ediyorum. Ancak Peygamber haksız bir şey söylemez ve *Kur'an*'a muhalefet etmez.” dese, bu söz Hz. Peygamber'i ve *Kur'an*'ı tasdik olup, onu *Kur'an*'a muhalefette bulunmaktan tenzih etmek demektir. Şayet Peygamber, *Kur'an*'a muhalif davranıp, Allah'a haksız sözler isnad etmiş olsaydı, tıpkı *Kur'an*'da ifade edildiği gibi, Allah onu kendi haline bırakıp yaşatmazdı. Allah'ın Peygamber'i, Allah'ın Kitabına muhalefet etmez. Allah'ın Kitabına muhalefet eden biri de, Allah'ın Peygamber'i olamaz. Hz. Peygamber'den *Kur'an*'a muhalif rivayette bulunan birinin rivayetini reddetmek, Hz. Peygamber'i red veya tezkib anlamına gelmemektedir. Aksine Hz. Peygamber'den batıl bir tarzda rivayette bulunana reddetmektir. Bu durumda, ithamda bulunulan kişi, Hz. Peygamber değil, o şekilde rivayette bulunan şahıstır. Peygamber'in söylediği her şey, ister duyalım ister duymayalım, başımız gözümüz üstündedir. Ona iman eder ve murâd-ı Nebvî'nin hak olduğuna şahitlik ederiz. O, Allah adına bir şey uydurmuş değildir; bütün söyledikleri Allah'ın dilemesiyledir. O, tekellüfte bulunanlardan da değildir. Bu nedenle Allah *Kur'an*'da, “Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur.”⁷ buyurmaktadır.

İbn Abdilber, yukarıdaki yaklaşımı sebebiyle Ebû Hanîfe'nin, ehl-i hadîsin çoğunluğu tarafından, sahih haberleri reddettiği gerekçesiyle eleştirildiğini söylemiştir.⁸

Bu rivayette Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in *Kur'an*'a muhalefet etmeyeceğinden, yani ondan nakledilen bir haberin, *Kur'an*'a aykırı olmayacağından bahsetmektedir. Ancak bu muhalefetin sınırının nasıl belirleneceği, haberin hangi durumda *Kur'an*'a muhalif sayılacağı konusunda ise bir şey söylememiştir. Halbuki *Kur'an*'a aykırı haberlerin kabul edilmeyeceği, sadece Ebû Hanîfe değil, ulemanın ekserisi tarafından kabul edilen bir husustur. Bu konuda esas tartışılan nokta, hangi rivayetlerin *Kur'an*'a aykırı sayılıp hangilerinin sayılmayacağı meselesidir. Nitekim Hanefiler, *Kur'an*'ın umum lafızlarını tahsis, mutlak lafızlarını takyid eden haber-i vâhidlerin kabul edilemeyeceği görüşünde olup, bu görüşlerinden dolayı da, diğer mezhep mensubu âlimler tarafından da ciddî bir şekilde eleştirilmektedirler. Bu ilkedan dolayı da pek çok

haber-i vâhidle sened bakımından sahih olmasına rağmen amel etmezler.

Neticede, hadislerin *Kur'an*'a arzı konusunun, bir asıl olarak Ebû Hanîfe tarafından ortaya konduğu görülse de, mezhebin bu konudaki esas duruşunun kendisinden sonraki usûlcüler tarafından geliştirilerek netleştirildiği söylenebilir.

3.2. Sünnete Arz

Hanefilere göre haber-i vâhidin arz edileceği asıllardan ikincisi sünnettir. Buna göre, meşhur/maruf sünnete aykırı bir şekilde varid olan haberler kabul edilemez.⁹ Usûl eserlerinde meşhur sünnetle muhtemelen, Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye yazdığı mektubunda hidayet kaynağı olarak belirttiği *ihtilafsız sünnet*¹⁰ ve Ebû Yûsuf'un “üzerinde icmân olduğu, ulemânın bilip amel ettiği ve şâz olmayan” şeklinde zikrettiği *ma'rûf sünnet*¹¹ kastedilmektedir.

Haber-i vâhidin meşhur ve maruf sünnete arz edilmesi gerektiğinden bahseden ilk Hanefî fakîhi, Ebû Yûsuf'tur. O, âhâd olarak nakledilen haberler karşısında meşhur rivayetlerin tercih edilmesi gerektiğini, eserinde şöyle dile getirmektedir:

Rivayetler gittikçe artmaktadır. Onlar içerisinde maruf olmayan, fıkıh ehlinin tanımadığı, *Kur'an*'a ve sünnete uymayanlar bulunmaktadır. Öyleyse şâz hadislerden sakın. Herkesin uygulaya geldiği, fukahânın bilip tanıdığı, kitap ve sünnete uygun olan haberleri kullan. Diğerlerini de, bunlara kıyas et. *Kur'an*'a aykırı olan bir haber, rivayet yoluyla gelse bile, Hz. Peygamber'e ait değildir. Öyleyse *Kur'an*'ı ve maruf sünneti kendine rehber ve önder edin. Bunlarda olanlara tabi ol. Bunlarda bulunmayan şeyleri de bulunanlara kıyas et.¹²

Âhâd olarak nakledilen haberlerin, meşhur sünnete arz edilmesi meselesi de, tıpkı *Kur'an*'a arzda olduğu gibi, temelleri Ebû Hanîfe ve talebeleri tarafından atılmış, ancak uygulamada, sonraki dönemlerde geliştirilerek mezhebin bu konudaki tutumu netleştirilmiştir.

3.3. Umûmu'l-Belvâya Arz

Muhtevasının meşhur olmasından dolayı, normal şartlarda pek çok kişinin bilmesi gereken bir haber, garîb olarak nakledilmiş veya ilk üç nesilde şöhret kazanmamışsa, bu durum, o rivayette bir zayıflığın (illetin) olduğunu gösterir. Pezdevî, bu hususu şöyle ifade eder:

Haberin manen munkatı olduğunu gösteren delillerden biri de, meşhur olması gereken ve herkesi ilgilendiren bir konuda haberin şâz olması ve topluluğun haberine muhalif olarak nakledilmesidir.¹³



Umûmu'l-belvâ prensibi, Hanefî menşeli olsa da, bu kriterin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu gösteren açık bir delil bulunmamaktadır. Bir Şâfiî usûlcüsü olan Cüveynî (ö. 487/1058), bu prensibi her ne kadar Ebû Hanîfe'ye isnad etse de¹⁴, bunun isabetli bir görüş olduğu söylenemez.¹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, mütekaddimûndan bunu bir kural olarak ortaya koyan kişinin Kerhî (ö. 340/951) olduğunu ve sonraki imamlar arasında da bunun kabul gördüğünü söylemiştir.¹⁶ Bu prensibe göre, umûmu'l-belvâ kapsamına giren bir olayın, gizli kalması mümkün olmadığı için, bu hususta vârid olan bir haberin, en azından meşhur olarak nakledilmesi lazımdır. Haberin gizli kalması, sübut açısından bir probleminin olduğunu göstermektedir. Böylece rivayetin ya aslının olmadığı veya neshe uğradığı anlaşılır.¹⁷

3.4. Sahâbe Uygulamasına Arz

Hız. Peygamber'den nakilde bulunan ilk kuşak olmaları hasebiyle, Hanefîlere göre sünnetin tespiti ve değerlendirmesinde sahâbe neslinin ayrı bir yeri vardır. Bu yönüyle sahâbe, dinin sonraki kuşaklara aktarılmasında asıl unsurdur. Onların herhangi bir konuda var olduğunu bildikleri bir sünneti, terk edip kendi reylerini kullanmaları ve ona göre amel etmeleri mümkün değildir. Aynı şekilde, sünnete aykırı bir uygulamaya göz yumup, o hususta bildiklerini nakilden geri durmaları da, Hız. Peygamber'in sünnetini gizleme olarak değerlendirilir. Onlar hakkında böyle düşünmek, dinen meşru sayılamaz. Dolayısıyla o dönemde tartışılan bir konuyla ilgili bir rivayetin bulunması ve sahâbenin o hadîsle amelî terk etmesi, rivayetin ya aslının bulunmadığı veya mensûh olduğunu gösterir.¹⁸

Mezhep içerisinde bu prensipten ilk olarak bahseden, beşinci asır Hanefî usûlcülerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir. Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin de daha sonra bu konuyu geliştirip sistemli bir hale getirdikleri görülür.¹⁹ Pezdevî şârihi Abdülazîz el-Buhârî, mütekaddim ve

müteahhir dönemden bazı Hanefî âlimlerin, bu değerlendirmeye karşı çıktıklarını ifade etmiş, ancak herhangi bir isim zikretmemiştir.²⁰ Onun bu açıklamasına rağmen, mezhep içerisinde bu anlayışın kabul edildiği görülür.²¹

Sonuç

Hanefî mezhebi imamlarından ne Ebû Hanîfe'ye ne de öğrencilerine ait günümüze ulaşan bir usûl eseri bulunmaktadır. Bu yönüyle Hanefî usûlü, Şâfiî ve mütekellimûn metodundan ayrı olarak, önce hükümlerin verildiği, sonradan mezhep imamları tarafından verilen bu hükümlerden usûl kurallarının tahrir yoluyla çıkarıldığı bir özellik arz etmektedir. Ancak bu durum, çağdaş bazı araştırmalarda iddia edildiği gibi, Hanefî hadis anlayışının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı anlamına da gelmemektedir.

Her ne kadar Hanefî usûlü, tahrir yoluyla oluşturulmuş olsa da, neticede usûl eserlerinde yer alan prensipler, mezhep imamlarının görüşlerinden hareketle elde edilmiş kurallardır. Nitekim yukarıda da değinildiği üzere, bu kriterlerin bazıları, bizzat Ebû Hanîfe tarafından konulmamış olsa da, Ebû Hanîfe'den günümüze gelen nakillerde onların temellerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Yani Ebû Hanîfe'nin görüş ve fetvalarından hareketle elde edilmiş bir usûlün, her ne kadar onun tarafından ortaya konmamış olsa da ondan çok da bağımsız olduğu söylenemez.

Çağdaş bazı araştırmalarda, İmâm Şâfiî'nin sünnet anlayışıyla, Ebû Hanîfe'ninkinin neredeyse aynı oldukları, Hanefî usûlünün, sünnet anlayışının sonradan şekillendiği için aralarında fark varmış gibi algılandığı, aksine iki imamın hadîs ve sünnete yaklaşımında bir farkın olmadığı iddia edilmektedir.²² Bu iddia, kanaatimizce, genellemececi bir yapı arz etmektedir ve tartışmaya açıktır. Şayet mezhep içerisinde Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışının hilafına bir yapılanma olmuş olsaydı, kanaatimizce, bu mutlaka sonraki dönem usûlcüleri tarafından eleştiri alır, mezhebin sistematığı içerisinde yerini koruyamazdı.

Dipnotlar

1. İbnü'n-Nedîm, (1971), Kitâbü'l-Fihrist, Haz. Rıza Teceddüd, Tahran: yy., ss. 206-207.
2. Bkz. Bardakoğlu, A., (1997), "Hanefî Mezhebi", DİA, c. 16, İstanbul: TDV Yay., s.12. Hatta bu hususta mezhep içerisinde usûl ile fûrû çeliştiğinde fûrûn tercih edilmesi ile ilgili bir yaklaşımın bulunduğu da belirtilmiştir.
3. Eserin tahkikini yapan Uceyl Câsin en-Neşemî, el-Füsûl'ün Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân'dan önce telif ettiği son eseri olduğunu, müellifin bu usûl eserini tefsirine bir mukaddime mahiyetinde düşündüğü ve usûlü ile tefsirinin tek bir eser olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Bu görüşüne desteklemek için de Ahkâmü'l-Kur'ân'ın girişinde müellifin zikrettiği ifadeleri göstermiştir. Bkz. Ebû Bekir el-Cessâs, (1994), el-Füsûl fi'l-usûl, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, c. 1, s. 38 (muhakkikin mukaddimesi). Ahkâmü'l-Kur'ân'ın tahkikini yapan Abdüsselam Muhammed Ali Şahin de müellifin bu ifadesine dipnot düşerek, müellifin kastettiği eserin el-Füsûl olması gerektiğini söylemiştir. Bkz. Ebû Bekir



- el-Cessâs, (2003), Ahkâmu'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, c. I, s. 5. Ayrıca bkz. Bedir, M., (2004), Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 33.
4. İsa b. Ebân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Boynukalın, M., (2008), "Neş'etü usûli'l-fiki'l-Hanefî ve tetavvürühû: ârâü İsâ b. Ebân el-usûliyye ve medâ te'sîrihâ ale'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 35/2, ss. 25-56; Özmen, R., (2008), "İsa b. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 12, ss. 127-154.
 5. Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, (1997), Kenzu'l-vüsûl (Abdülaziz Buhârî'nin şerhi ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
 6. Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, (1997), c. 3, s. 13; Ebû Bekir es-Serahsî, (1996), Usûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 1, s. 364.
 7. Nisa, 4/80.
 8. İbn Abdilber el-Endelûsî, (1997), el-İntikâ fî fedâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ, Haz. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: el-Matbûâtî'l-İslâmiyye, , s. 276.
 9. Ebû Bekir el-Cessâs, (1994), c. 3, s. 114.
 10. Ebû Hanîfe, N., (2001), Risale ilâ Osman el-Bettî (Ebû Hanîfe'nin beş eseri içerisinde), Haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, s. 72.
 11. Bkz. Ebû Yûsuf, Y., (ty.), er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî, Haz. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dekken: İhyâu Meârifî'n-Nu'mâniyye, s. 31.
 12. Ebû Yûsuf, Y., (ty), ss.31-32.
 13. Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, (1997), c. 3, s. 13.
 14. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, (1997), el-Bürhân fî usûli'l-fikh, Haz. Salâh b. Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 1, s. 256.
 15. Hanefî Mezhebi'nde umûmu'l-belvâ prensibinin, mezhep imamlarına ait bir kriter olmayıp bunu ilk ortaya atanın İsa b. Ebân olduğu; daha sonra Cessâs ve Debûsî'nin bu görüşü benimseyerek sistematize etmeye çalıştıkları ile ilgili görüş ve örnekler için bkz. Yiğit, M., (2009), İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet, İstanbul: İz Yayıncılık, ss. 298-337.
 16. Abdülazîz el-Buhârî, (1994), Kenzu'l-vüsûl (Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin metni ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 3, s. 24.
 17. Ebû Bekir el-Cessâs, (1994), c. 3, s. 114; Ebû Zeyd ed-Debûsî, (2001), Takvîmu'l-edille, Haz. Halil Muhyiddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 196; Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, (1997), c. 3, s. 24, 45; Ebû Bekir es-Serahsî, (1996), c.1, s. 364.
 18. Ebû Zeyd ed-Debûsî, (2001), s. 199; Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, (1997), c. 3, s. 26-27; Ebû Bekir es-Serahsî, (1996), c.1, s. 369.
 19. Abdülmecîd et-Türkmânî, (2009), Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye, Karaçi: Medresetü'n-Nu'mân, s. 348.
 20. Abdülazîz el-Buhârî, (1994), c. 3, s. 26.
 21. Bkz. Şâsî, N., (2000), Usûl, Haz. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, s. 204; İbn Melek, A., (1308), Şerhu Menâri'l-envâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 218; İbn Emîr Hâc, (1983), et-Takrîr ve't-tahbîr (İbn Hümâm'ın Tahrîr'i ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 2, s. 267.
 22. Yiğit, M., (2009), 297.

Kaynakça:

- Abdülazîz el-Buhârî, (1994), Kenzu'l-vüsûl (Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin metni ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Abdülmecîd et-Türkmânî, (2009), Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye, Karaçi: Medresetü'n-Nu'mân.
- Bardakoğlu, Ali, (1997), "Hanefî Mezhebi", DİA, c. 16, İstanbul: TDV Yay., ss. 1-21.
- Bedir, Murteza, (2004), Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul: Ensar Neşriyat.



- Boynukalın, Mehmet, (2008), “Neş’etü usûli’l-fiki’l-Hanefî ve tetavvürühû: ârâü İsâ b. Ebân el-usûliyye ve medâ te’sîrihâ ale’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 35/2, ss. 25-56.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, (2001), Risale ilâ Osman el-Bettî (Ebû Hanîfe’nin beş eseri içerisinde), Haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye.
- Ebû Bekir el-Cessâs, (2003), Ahkâmu’l-Kur’ân, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- _____, (1994), el-Füsûl fi’l-usûl, Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf
- Ebû Yûsuf, Yakub, (ty.), er-Red alâ Siyeri’l-Evzâî, Haz. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Dekken: İhyâu Meârifî’n-Nu’mâniyye.
- Ebû Zeyd ed-Debûsî, (2001), Takvîmu’l-edille, Haz. Halil Muhyiddin, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Fahru’l-İslâm el-Pezdevî, (1997), Kenzu’l-Vusûl (Abdülaziz Buhârî’nin şerhi ile birlikte), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Abdilber el-Endelûsî, (1997), el-İntikâ fî fedâili’l-eimmeti’s-selâseti’l-fukahâ, Haz. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: el-Matbûâtî’l-İslâmiyye.
- İbn Emîr Hâc, Şemsüddîn el-Hanefî, (1983), et-Takrîr ve’t-tahbîr (İbn Hümâm’ın Tahrîr’i ile birlikte), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Melek, Abdüllatîf, (1308), Şerhu Menâri’l-envâr, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbnü’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed, (1971), Kitâbü’l-Fihrist, Haz. Rıza Teceddüd, Tahran: yy.
- İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, (1997), el-Bürhân fî usûli’l-fikh, Haz. Salâh b. Muhammed, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Özmen, Ramazan, (2008), “İsâ b. Ebân’ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 12, ss. 127-154.
- Şâşî, Nizâmüddîn, (2000), Usûl, Haz. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî.
- Yiğit, Metin, (2009), İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet, İstanbul: İz Yayıncılık.



Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU

Afyonkarahisar'da doğdu (1973). Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1995). Eskişehir'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı (1995-1999). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı (1999). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalında; yüksek lisansını (1999) ve doktorasını (2004) tamamladı. Yerel ve ulusal kanallarda çok sayıda televizyon programına katıldı, fakültesini çeşitli platformlarda temsil etti. Ulusal ve uluslar arası sempozyumlarda çok sayıda bildiri sundu. Alanıyla ilgili değişik konularda yayınlanmış çok sayıda makalenin yanı sıra basılmış beş kitabı bulunmaktadır: Kur'an'da Hz. Lut ve Kavmi (Eskişehir 1997), Bilgi ve Hikmet Boyutuyla Namaz (Ankara 2005; ikinci baskıdan itibaren Beş Vakit Kılmıyorum Diye Biraktım ismiyle), Vahiy Kaynaklı Metinler Bağlamında Dinin Bağlayıcılığı ve İnsanın Özgürlüğü (Ankara 2006), Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi (Ankara 2012) ve Kur'an'ın Sesleri (Ankara 2015).

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Âyetlerinin Gerçek Muhataplarını Dikkate Alarak Verdiği Bir Fetva -Kadının Velisinden İzinsiz Evlenebilmesi Meselesi-

1. Giriş

İslâm düşünce tarihinde, kendinden sonrakiler için bir veya birden çok alanda yöntem ortaya koyan belli başlı birkaç kişi sayılmak istense, bunlar içerisinde mutlaka İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (ö.h.150/m.767) ilk sıralarda yer alır. Geçimini temin için ticaretle meşgul olduğu hususunda kaynakların ittifak ettiği¹ İmâm, hayatın içinde oluşu dolayısıyla, soru ve sorunların doğuşuna dair içeriden biri olarak bilgi sahibi olan birisidir. Hangi algı veya düşünce tarzlarının ya da hangi uygulamaların hangi sorunları doğurduğunu, kendisi bizzat gözlemlediği için, bir başkasının anlatacaklarına ihtiyaç duymadan o konuyla ilgili malumat sahibidir.

Hayatın birebir içinde oluş, Ebû Hanîfe'yi, hem çağdaşı olan başkalarından hem de ondan sonra



yaşayan, ama hayatın içinde onun kadar olamamış diğerlerinden farklı kılmıştır. O'nun konumuna dair bu vurguyla birlikte, Fars² yahut Türk kökenli³ oluşu ve Kûfe'de yaşaması da, dikkatlerden uzak tutulmaması gereken hususlardır.

Ulûm-ı İslâmiyye olarak bilinen alana, Arap asıllı olmayanların yaptıkları katkılar, her zaman takdire şayan ve geliştirici, zenginleştirici katkılar olmuştur. Kûfe detayına gelince; Kûfe, sonradan kurulan bir şehir olması dolayısıyla, oraya sonradan bir vesileyle gelip yerleşenlerin kendileriyle beraber getirdikleri birikimlerinin harmanlanıp yoğrulduğu bir yerdir.⁴ Herkes, beraberinde getirdiklerini, başkalarının getirdikleriyle karşılaştırmış, bunlar konuşulup tartışılmış, böylece yeni açılımlar ve düşüncelerin oluşumu imkânı ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe, böyle bir ortamda, büyümüş, yetişmiş ve kendisini ifade etmeye başlamıştır⁵.

İlmî yönünü, görüşlerini araştıran hemen herkesin ortak kanaati olarak, onun farklı birisi olduğu muhakkaktır. O'nu farklı kılan sebepler bir yana, sonrakileri O'nun farklı olduğunda hemfikir kılan fetvaları, hep dikkat çekmiş ve önemsenmiştir. Ebû Hanîfe'yi, fetvalarında farklı kılan temel bakış açılarından birisi, insana, insanın kişisel haklarına, özgürlüğüne, özgür kalması gerektiğine dair hassasiyetidir⁶. En geniş ifadesiyle, "insan"a verdiği önem, fetvalarında da başka fetva verenlerden onu farklı kılmıştır. Devleti değil, devletin karşısında ferdi önemli görmesi, kişinin kendi tasarruf alanları ile devletin ona müdahil olduğu alanları kişi lehine sonuçlar verecek şekilde tanımlaması, kişinin özel alanını devletin gözetim ve müdahale alanından ayır tutması sonucunu ortaya çıkarmıştır.

1. Ebû Hanîfe'nin Özgürlükçü Tavrını Yansıttığı Fetvaları

Ebû Hanîfe'nin kişiyi öne çıkaran fetvalarına iki örnek verilebilir. Bunlardan bir tanesi, akıl bâliğ, ancak kendi malını sevk ve idare edemeyecek durumda sefih olan birine, kendi malının teslim edilmesi fetvasıdır. Ancak burada izah edilmesi gereken bir husus vardır: Sefih olan kişi, akıl bâliğ olmadan önce de sefih idiyse ve bu hali devam ederken buluş çağını geçtiyse, Ebû Hanîfe'nin bu durumda, diğer müctehid imamlar gibi, fetvası sefihe malının teslim edilmemesi yönündedir. Konunun detaylarına bir sonraki başlıkta değinilecektir.

O'nu, döneminin imamları içinde öne çıkaran ve İmâm-ı A'zam olarak anılmasını sağlayan bu vasfının yansıdığı fetvalardan bir diğeri de,

evlenecek bir kızın velisinin iznini almadan evlenebilmesine dair fetvasıdır.

Fetvanın açılımı şöyledir: Evlenmeye kendi başına karar verebilecek kız, hür olmalıdır. Ergen olmalıdır. Akıllı olmalıdır. Evleneceği erkek, kendi dengi olmalıdır yani aralarında küfüv şartı sorunu olmamalıdır. Evleneceği erkek, kendisine denk ve kadının alacağı mehir de, emsalinin mehri miktarınca olursa, kadının yapacağı bu evlilik akdine kimse engel olamaz. Yukarıda ifade edilen şartları taşıyan bir kızın, velisinin izni olmadan nikâh akdi yapması durumunda, İmâm-ı A'zam'a göre bu akid geçerlidir.⁷

İmâm-ı A'zam'ın öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmâm-ı Muhammed, hocalarına muhalefet etmişler, velisinin izni olmaksızın kızın kendi başına nikâh akdi yapması durumunda, bu akdin geçersiz olacağını ifade etmişlerdir. İmâm Şâfiî'nin de bu konuda, Ebû Hanîfe gibi düşünmediğini biliyoruz.⁸

2. Ebû Hanîfe'nin Özgürlükçü Tavrını Yansıttığı Fetvalarında Kendine Dayanak Aldığı Kur'an Âyetleri

Hukukla uğraşanlar, olaylar hakkında somut görüşler ortaya koyarken, kanaatlerini kanunlara dayandırarak belirlerler. İslâm hukukçuları da görüşlerini, öncelikle Kur'an âyetlerine dayandırmaya özen gösterirler. Peygamber Efendimiz'in hadîs-i şerîfleri de, yine hüküm ortaya koymada referans kaynağı durumundadır. Kur'an âyetleriyle hadîs-i şerîflerin, referans kaynağı olma konusunda, güçleri aynıdır. Kur'an âyetlerinde tafsilat bulunmadığı durumlarda, hadîs-i şerîfler de, tıpkı Kur'an âyetleri gibi delil mahiyetinde kullanılmışlardır.

Yukarıya alınan, sefihe kendi malıyla ilgili tasarruf hakkı verilmesi konusundaki fetvasında Ebû Hanîfe'nin kullandığı ayet, Nisâ Suresi'nin 5. âyetidir. Bu âyette, sefih durumda olanlara, mallarının teslim edilmemesi yönünde kesin bir emir bulunmaktadır: "Allah'ın gerektiği gibi muhafaza etmeniz için sizin sorumluluğunuza bıraktığı mülkiyeti sizin olmayan sefihlerin mallarını, onların tasarrufuna bırakmayın! Harcama yetkisi sizde kalmak kaydıyla bu mallarla onları yedirin ve giydirin. Kendi mallarını yine kendi ihtiyaçları için sizin tasarruf etmeniz durumunu onlara münasip bir lisan ile anlatın"

Âyette, açıkça kendi malının tasarrufunu kendisi yapamayacak durumda olanların, mallarına dair harcama yetkisinin kendilerine verildiği kişilerin yapmaları gerekenden bahsedilmektedir. Âyette belirtilen bu duruma, kimsenin bir itirazı olamaz.



Malına dair kendisine harcama hakkı verilecek sefihın şartları konusunda, Ebû Hanîfe'nin kriterleri vardır: Bu tanıma göre sefih, akıl bâliğ olduktan sonra, 25 yaşını da geçen, ancak sefihlik durumu devam eden kişidir. Ebû Hanîfe'nin fetvasında kritik eşik, sefihın 25 yaşını doldurmuş olmasıdır.⁹ Bu durumda olan birine, malının teslim edilmesi, hacir konulmaması gerektiği fetvasına gerekçe olarak Ebû Hanîfe, 25 yaşını geçen birinin dede olabileme ihtimalini dikkate almasıdır. O'nun; "Torun sahibi birisini hacir altına almaktan utanırım." dediği rivayet edilir.¹⁰ Görüşünü güçlendirmek üzere Ebû Hanîfe'nin, 25 yaşını geçmiş birinin zorla ve tedbir konarak terbiye edilmesi de zaten mümkün olmaktan çıkmıştır, bu bakımdan malı kendisine verilmelidir, görüşünü de serdettiği bilinir. Ebû Hanîfe'ye göre; kişi âkil olarak buluşa ermişse, malının tasarrufu konusunda ehliyeti tam olur. Sefih olarak buluşa ermişse, zaten onun sefihlik durumu devam ediyordur. Bu durumda, malının kendisine teslimi mümkün değildir.

Yine Ebû Hanîfe'ye göre, nasıl ki, kimsenin, malını israf eden birini, hacr altına alma hakkı yoksa, aynı şekilde akıl bâliğ olduktan sonra sefihliği ortaya çıkan birinin de, malının hacr edilmesine kimsenin hakkı yoktur. O, kişinin özgürlük alanına müdahale olarak değerlendirdiği bu meselede, cumhur ulemadan farklı bir görüş ortaya koymuştur.

Ebû Hanîfe'nin ikinci önemli görüşü için kendisine delil saydığı *Kur'an* âyetleri ise Bakara Sûresi'nin 230 ve 232. âyetleridir. Bu âyetlerdeki üç fiilin failleri, Ebû Hanîfe'nin görüşüne etki etmişlerdir. İki fiilin faillerinin, doğrudan kadınlar olması, üçüncüsünde ise, erkekle birlikte kadının da tesniye formda zikredilmesi durumu, Ebû Hanîfe'nin fetva tercihinde etkili olmuştur. O, fiillerin gerçek faillerini dikkate alarak cumhurdan farklı düşünmüş ve kadının velisinin izni olmadan yaptığı nikâh akdini geçerli saymıştır.

Bu bildirin kaleme alınması hususunda bizi harekete geçiren, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin işte bu tercihidir. Yoksa bildiride, kadının velisinden izinsiz evlenebilmesi konusunun bizatihi kendisi, doğruluğu-yanlılığı tartışılmak istenmemektedir. Bu fetvanın, haklılığı, haksızlığı, kadına böyle bir hak verildiğinde ortaya çıkacak sosyal sıkıntılar, ailelerin, velinin çocukları üzerindeki haklarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirebilecek durumlar, burada bizim konumuzun dışında kalan hususlardır. Bildirinin çerçevesinin, kesin çizgilerle belirlenmesi, dinleyici ve okuyucunun aklına takılan bu ve benzeri türden

sorulara, devam eden satırlarda cevap bulamayacak olmasının gerekçesi, en başta ortaya konmalıdır.

Kadının, velisinden izinsiz evlenebilmesinin asıl konu olarak tartışıldığı durumda, bizim arzu ettiğimiz *Kur'an* âyetlerinin muhataplığı değil, bir başka tartışma alanı oluşturulmakta ve doğal olarak ilgi oraya kaymaktadır. Kadının, velisinin izni olmadan yaptığı nikâh, akdinin geçerliliği ya da geçersizliği, zaten gelenekte bolca tartışılmış ve netice olarak İmâm-ı A'zam'ın tercihi, fetvada kullanılan bir tercih de olmamıştır.¹¹ Buna rağmen Ebû Hanîfe'nin aykırı sayılan fetvasına *Kur'an* âyetlerinin gerçek muhatapları üzerinden ulaşıyor olması, dikkat çekici ve üzerinde konuşmayı hak eden bir durumdur.

3. *Kur'an* Âyetlerinin Muhatapları

Kur'an, muhatapları belli olan hitapların içinde yer aldığı ilahî bir mesajdır. *Kur'an*'da muhatapı belli olmayan, muğlak adresli ifadeler yoktur. Bugünlerde, bizim tarafımızdan bilinebilmesi mümkün olmayan kişi veya kişilere, topluluğa hitap eden âyetlerden de bahsetmek, *Kur'an* açısından mümkün değildir.

Üslubu gereği *Kur'an*, âyetin nüzul ortamında hayatta olan, âyetin nüzulüne sebep olacak bir olayın içinde yer alan kişilere, onların dünya hayatında babaları tarafından verilen adlarını genellikle kullanmadan başka atıflarla hitap eder. Bu anlamda, Peygamber Efendimiz döneminde hayatta olan ve adı Zeyd olarak bilinen Sahabe'nin ismi, *Kur'an*'da direkt olarak yer alır.¹² Peygamber Efendimiz'in amcalarından birisi olan Ebu Leheb'in, aslında sıfat olan ancak ismi yerine kullanılan adı da, *Kur'an*'da olumlanmayan bir tip olarak zikredilir. Bunların dışında, başka hiç kimsenin adı *Kur'an*'da açıkça zikredilmez.

İsimler açıktan zikredilmese bile, *Kur'an*'da, nüzul sırasında hayatta olan insanların direkt muhatap alınmasına örnek verilebilecek durumlar vardır. Bunlara örnek vermek istersek, şu sıralamayı yapabiliriz. Peygamber Efendimiz'in hanımları¹³, müminlerin hanımları¹⁴, *Kur'an*'dan önce kendilerine kitap verilen diğer din mensupları (=Ûtu'l-Kitâb)¹⁵, hakikati kabul etmemekte ısrar edenler (=kâfirler)¹⁶, anlatılmak istenen konunun bütün inceliklerini kavrayabilecek düzeyde olanlar (=ulu'l-Elbâb)¹⁷. Bu sayılanlar dışında, *Kur'an*'da direkt olarak muhatap alınan başka kişilikler de vardır.¹⁸



4. Ebû Hanîfe'nin Kadının Velisinin İzni Olmadan Evlenebilmesi Görüşünü "Velâyet"İN Tanımına Yaptığı Vurguyla Desteklemesi

Kadının, velisinin izni olmadan evlenebilmesi görüşünü gündeme getiren Ebû Hanîfe, aslında bütünüyle zayıf bir iddiayı savunuyor değildir. O, görüşünü öncelikle velâyet konusunun açılımını yaparak destekler. İmâm-ı A'zam'a göre, hür olan bir kimsenin velâyet altında bulunması, ancak bir zaruret sebebiyledir. Velâyet, hürriyete mani bir durumdur. Bir kimsenin kararlarında, bir başkasına onaylatma mecburiyetinin olmaması, her kararını, sadece kendisinin verebilmesi, hürriyetin temel şartıdır. Kişinin, kendisiyle ilgili işlerindeki kararları, tasarrufları başka hiçbir şeyle tehdit edilemez. Başkasına zarar veren bir uygulaması veya kararı varsa, kişinin kendine dair tasarrufları bu durumda tartışmaya açılır ve nihayet engellenmesine karar verilirse, engellenebilir. Zaruret bulunmadığı durumlarda da, velayet sabit olmaz.¹⁹

Kadının, velisinin sözüyle nikâhının sabit olmasını, kendi sözüyle nikâhlanması durumunda bunun geçerli olmamasını gerektirecek bir zaruretin bulunmadığını söyleyen Ebû Hanîfe, bir zaruret olmadığı sürece, kadının evlenme hürriyetine, velisinin izni gibi bir engelin konamayacağına kanidir. Buluğa ermemiş birisi için, velâyet gereklidir. Ancak buluğa erdikten sonra, acz durumu ortadan kalktığı için velâyete de gerek kalmaz.

İkinci olarak kadın, malı üzerinde tam yetkilidir. Malında tam yetkili olan, canında da tam yetkili olmalıdır. Mal da, can da onundur. Malında, tam yetkili yani bir velinin onun adına karar vermesine ihtiyaç duymayan kadın, nikâhı söz konusu olduğunda da Ebû Hanîfe'ye göre tam yetkili olmalıdır.

Erkek çocuk buluğa erince, kendi kararıyla evlenebilme hakkına sahip olur. Kıyas yapılacak olursa, kız çocuğu da, buluğa erince kendi kararıyla evlenebilmelidir. Evlenme işlerinde, genç kız ile genç erkek yahut kadın ile erkek arasında bir ayırım yapılamaz. Velisi durumunda olabilecek birinin, bu evliliklerden zarar görmesi ihtimali gündeme getirilirse, bu durum kızın velisi için söz konusu olabileceği gibi, erkeğin velisi için de söz konusu olabilir.

Veliler, kızlarının, kendi kararlarıyla aralarında küfüv şartı olmayan bir erkekle evlenmeleri durumunda, ailenin şerefine hâlele geleceğinden endişe ederlerse, bu evliliğe itiraz hakları vardır. Zaten aralarında küfüv şartı oluşmamış iki gencin

nikâhları akdedilse bile, bu nikâh geçerli olmaz, fasid olur. Velilerin, çocukları üzerindeki haklarını korumak için, bu kuralın yeterli olduğunu ifade eden Ebû Hanîfe, daha ileri gidilip kadının elinden evlenme yetkisinin alınmasını doğru bulmaz.

5. Ebû Hanîfe'nin Kadının Velisinin İzni Olmadan Evlenebilmesi Meselesinde Kur'an Âyetlerinin Gerçek Muhataplarını Gündeme Getirmesi

Yukarıdaki savunmasının ardından Ebû Hanîfe, bu defa görüşünü şer'î naslarla teyit etmeye çalışır. O'nun, kadının, velisinin izni olmadan evlenebilmesi konusunda, kendi görüşünü desteklemek üzere ele aldığı âyetler, Bakara Sûresi'nin 230 ve 232. âyetleridir. Konuyla ilgili görüş bildiren herkes, aslında bu âyetleri kullanmıştır. Ebû Hanîfe'yi diğerlerinden farklı kılan, bu âyetlerdeki üç kelime üzerine yoğunlaşmasıdır. Bu üç kelimenin hepsi de, çekimli fiildir. İki tanesinin (أَنْ يَنْكِحَنَّ - تَنْكِحَ) failleri erkekler değil, kadınlardır. Üçüncü fiil ise, (أَنْ يَتَرَاجَعَا) müzekker ve müennesi birlikte kasteden tesniye yapıda zikredilmiştir. Ebû Hanîfe, iki âyetteki bu üç kelimenin gramatik durumuna dikkat çekerek, kendi görüşünü güçlendirmek ister.

"Koca, üçüncü defa karısını boşarsa, bu takdirde kadın başka bir erkekle nikâhlanmadıkça, kendisini üç kez boşayan kocasının nikâhına dönemez. Bu nikâhlandığı kocası da, şayet kadını boşarsa, bu durumda kadının ve kendini üç kez boşayan önceki kocasının birbirlerine dönmelerinde, birlikte yaşamaya karar verip tekrar nikâhlanmalarında bir sakınca olmaz. Ancak bu evlilik, hem kadının hem de kocanın Allah'ın belirlediği evlilik hukukuna tam anlamıyla bağlı kalacakları inancına sıkı sıkıya bağlı olmaları şartıyla gerçekleşebilir. Bütün bunlar, sınırların ne anlama geldiğini iyi bilenler için, Allah'ın beyan buyurduğu sınırlamalardır."

Meali yukarıdaki gibi olan Bakara Sûresi'nin 230. âyetinin metni şöyledir:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا حِلَّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا
فَلَا حِنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ
حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

İmâm-ı A'zam'ın vurgu yaptığı birinci fiilin çevirideki karşılığı; "kadın başka bir erkekle nikâhlanmadıkça/ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" ifadesidir.

Burada, nikâhı yapan özne, kadının kendisidir. Veliden söz edilmemektedir. Velinin izni ile



yapılan bir nikâhtan da, burada bahsedildiğini kimse iddia edemez. İmâm-ı A'zam'a göre, nikâh olayı, bir eylemdir. Eylem de, sahibine izafe edilir. Âyette, nikâh eylemi kadına izafe olunmaktadır.

Aynı âyette, İmâm-ı A'zam'ın dikkatini çeken ikinci kelime; “أَنْ يَتَرَاجَعَا” kelimesidir. Yukarıdaki çeviride, bu ifadenin karşılığı olarak şu söylenmişti: “Kadının ve kendini üç kez boşayan önceki kocasının birbirlerine dönmelerinde, birlikte yaşamaya karar verip tekrar nikâhlanmalarında ...” Burada da, birbirlerine dönen iki kişiden birisi kadındır ve dönüşte onun kararının da etkisi vardır. Ebû Hanîfe, ilk ifadedeki “kadının nikâhlanması” mevzuunda, kadının kararının, Allah Teâlâ tarafından geçerli sayıldığına dikkatleri çeker. Kadın, nikâh kararı vermiş, bir başka erkekle nikâhlanmıştır, sonra bu nikâhı, kocası tarafından sonlandırılmıştır. O halde, kadının kendi verdiği karar geçerlidir. Geçerli olmasaydı, kocası bu nikâhı sonlandıramazdı.

Eski kocasına dönme kararında da, kadının tercihi görmezden gelinemez. Birinci durumda, kendine ait evlenme kararını kendisi verebilen kadın, ikinci durumda da, kendi kararını kendisi vermektedir. Âyette, kadının kararına itibar edilmeseydi, Ebû Hanîfe'ye göre, onun kendi kararının sonucu olarak gerçekleştirdiği akde, “nikâh” denmezdi. Yine aynı mantıkla, ikinci kocadan ayrıldıktan sonra, birinci kocaya dönmesine de, “onun müracaatı/ يَتَرَاجَعَا” nitelemesi yapılmazdı.

Ebû Hanîfe'ye göre, kadının kendisini bir başka kocaya nikâhlanması, aralarındaki haramlığı kaldıran bir durum olarak âyette tanınmaktadır. Şâri'nin haram kıldığı şey, ondan haramlığı izale eden bir işle, yani geçerli bir nikâh akdiyle sonlanmış olmaktadır. Bu da ancak, Şâri'nin, kadının kendisinin yaptığı nikâhı muteber saymasıyla mümkündür. Ebû Hanîfe'nin, konuyla ilgili son çıkarımı şöyledir: Madem ki kadının nikâhıyla haramlık sona eriyor, demek ki, Şâri, kadının yaptığı nikâhı geçerli sayıyor.

Nikâhın kadına izafe edildiği üçüncü kelimenin geçtiği ayet ise, Bakara Sûresi'nin 232. âyetidir. Âyetin meali şöyledir: “Ey kadınların velileri durumunda olan beyler! Boşanan kadınların, bekleme sürelerini tamamladıktan sonra, kendi aralarında örfe uygun şekilde anlaştıkları takdirde, önceki kocalarına geri dönüp nikâhlanmalarına engel olmayın. Allah'a ve ahret gününe inanan herkese, uymaları için söylenecek söz budur. Sizin için de, en hayırlı ve nezih olan bu söylenen şeye uygun davranmaktır. Başta bu durum olmak üzere,

sonuç olarak sizin hayrınıza olan şeyleri, siz baştan bilemezsiniz, Allah bilir.”

Bakara Sûresi'nin 232. âyetinin metni şöyledir:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَحْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ
أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ
مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ زَكَاةٌ لَكُمْ وَأَطَّهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

İmâm-ı A'zam'ın, bu âyette dikkat çektiği kelime; “ayrılmaya karar verdikleri, ancak sonradan fikir değiştirip geri dönmek istedikleri kocalarına dönüp onlarla yeniden nikâhlanmak isteyen kadınlar” ifadesinde, kadınların özne kılındığı “أَنْ يَنْكِحْنَ” fiilidir. Ebû Hanîfe'ye göre; âyette fiilin faili olarak, kadınlar seçildiğine göre, demek ki kadınların nikâhlanmaya karar verme yetkileri vardır ve onlar kendi kararlarının sonucu olarak nikâhlanabilirler. Bu âyetten, kendi görüşünü destekleyen bir hususa daha Ebû Hanîfe dikkat çeker ki; o da, kadının, kendi nikâhıyla ilgili olarak velâyete tam olarak kendisinin sahip olduğudur. Kadının dengiyle evlenme kararından vazgeçirmeye, bundan onu nehyetmeye velisinin hakkı olmadığı, âyette açıkça ifade edilmektedir. Bu ifade, her durumda kadının, dengini bulup mehirde anlaştığında, kendi istediği biriyle evlenme hakkının olduğuna Ebû Hanîfe'ye göre delildir.

6. Sonuç

Kur'an âyetlerinin, gerçek muhatapları vardır. Vahiy, tarihin bir döneminde yaşayan, canlı, kendisine söylenecekleri bekleyen ve bunlarla hayatına yön veren insanlara hitap etmiştir. *Kur'an* mesajı, ortalığa söylenmiş, muhatabının kim olduğu belirlenmemiş, kime lazımsa o alsın kullansın şeklinde tanımı yapılabilecek türden sıradan lafızlar değildir. Böyle olduğu için de, etkilidir, önemlidir. Lafzın yapısı, fiillerin gerçek faileri, sözün adresinin belirlenmesinde ve bu sözlere bina edilecek hükümlerin şekillenmesinde, son derece belirleyici rol oynarlar. İmâm-ı A'zam, bu farkındalıkla *Kur'an* âyetlerine yaklaşmış ve fetvalarını *Kur'an* âyetlerinin detaylarını da dikkate alarak oluşturmuştur.

Kadının, akıl-baliğ olduktan sonra dengi olan biriyle, kendi durumunda olan başkalarının mehrine yakın bir mehir üzerinde anlaşarak evlenebilmesi durumuna, fakihlerin çoğu, “velinin izni” şartıyla onay verirken, Ebû Hanîfe böyle bir şart öne



sürmeden yani velinin iznini almaya gerek olmadan, kadının evlenebilmesine dair fetva vermiştir.

Bu bildiriye hazırlamamıza vesile olan husus, Ebû Hanîfe'nin, *Kur'ân* âyetlerinin gerçek muhataplarını dikkate alarak oluşturduğu bir fetvasına dikkat çekmektir. Yoksa kadının, velisinin izni olmaksızın evlenip evlenemeyeceği tartışması yapmak değildir.

Ebû Hanîfe'nin fetvasına dayanak yaptığı hususlar, üç fiilin ikisinin failinin direk kadınlar olması, birisinde de kadın ve erkeğin ortak fail olarak kullanılması durumudur. Bildiride, bu âyetler ve Ebû Hanîfe'nin dikkat çektiği fiiller incelenmiştir.

Kadının, velisinin izni olmadan evlenebilmesi tartışmalarına ise, bilinçli olarak girilmemiştir.

Kur'ân, bütün detayları dikkate alınmayı hak eden bir Allah kelamıdır. Onun, dikkate alınan her detayından farklı yorum ve anlamalar üretmek, fukahânın yüzyıllardır uygulayageldiği metodlardandır. Devam eden zamanlarda da *Kur'ân*, bütün ayrıntılarıyla Müslümanların görüşlerine yön vermeye ve ilham kaynağı olmaya devam edecektir.

Dipnotlar

1. Hatîb, el Bağdâdî, (1986), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, c. XIII, s. 325.
2. İbn Hacer el-Heytemî, (1304), *Hayrâtü'l-Hısân*, Kahire, s. 21.
3. Konuyla ilgili "Ebû Hanîfe'nin dedelerinin anayurdu olan bölgede Türkler de dahil birçok Müslüman kavmin yaşamakta oluşu, Onun aslen Türk olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Türklerin batıya kayışları ve İran dolaylarında yerleşmeleri de dikkate alınır bu ihtimal güçlenmektedir" değerlendirmesi için bkz. Uzunpostalcı, Mustafa, (1994) "Ebû Hanîfe" Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, c. X, s.131.
4. Kûfe şehriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Avcı, Câsim, (2003) "Kufe" Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, c. XXVI, s. 339-342.
5. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunpostalcı, a.g.m., c. X, s.131 ve devamı.
6. Ebû Hanîfe'nin, muamelatında insana geniş tasarruf hakkı vermesinin, Onun hürriyeti seven, kendinin ve başkalarının hürriyetini hakkıyla takdir eden ve fetvalarında bu durumu dikkate alan durumuyla ilgili bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, (1970), *Ebû Hanîfe*, (Terc.: Osman Keskioglu), İstanbul, Üçdal Neşriyat, s.573.
7. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 574.
8. Fukahâ, âkil-bâliğ ve reşit olan kadının evleneceği erkeği seçmesindeki hürriyetini, bütünüyle elinden almış değildir. Genel tercih ettiği görüşe göre, kadın, evleneceği erkeğin kim olacağına velisi ile müşterek karar vermelidir. Kadının kendine koca olarak seçtiği kimse, kadının dengi ise, velisi/velileri bu evlilikten kadını men edemez, kadını kararından vazgeçmesi için zorlayamaz. Eğer kadına zorluk çıkartırlar, evlenmesine engel olmaya kalkarlarsa, kadının adli makamlara müracaat ederek karşılaştığı bu durumu şikâyet etme hakkı vardır. Bu bilgiler için bkz. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 575; Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî, (ö.h.428), (2004), *et-Tecrîd*, Kahire, Dâru's-Selâm, c. IX, s. 4238-4240.
9. İmâm Şâfiî, İbn Abbâs, Katâde, İbn Cubeyr ve Hasanü'l-Basrî'den gelen bir rivayete dayanarak, âyetteki "sefihler"den kastın, kadınlar ve sıbyan durumunda olan çocuklar olduğunu ifade eder. bkz. İmâm Şâfiî, (1990), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, s. 530; Malın sefihe teslim edilmemesinin gerekçesinin, sefihin malı zayi etme ihtimali olduğu yönünde Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadîsi de zikreden İmâdu'd-Dîn Muhammed et-Taberî (ö.h.504), malı yönetemeyecek durumda bir veliye de, sefihin malının verilemeyeceğini ifade eder. Bkz. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dımeşk, Tarihsiz, c. I, s. 431; Benzer açıklamalar için bkz. Ebû Bekr İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, Tarihsiz, c. I, s.323; Kurtubî, (1998), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, c. III, s. 26.
10. İlgili rivayetin değerlendirilmesi için bkz. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 584.
11. Komisyon,(1984), *Fetâvây-i Hindiyeye*, (Çev.: Mustafa Efe), Ankara, Akçay Yayınları, c. II, s. 309-312.
12. 33.Ahzâb, 37.
13. 33.Ahzâb, 30, 32.
14. 33.Ahzâb, 59.
15. 4.Nisâ, 47.
16. 66.Tahrîm, 7.
17. 5.Mâide, 100.



18. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Müftüoğlu, Ö., (2012), *Bugünün Müslümanının Kur'ân'la İletişimi*, Ankara, Otto Yayınları, s. 175-182.
19. Bu paragraftan başlayarak anlatılan Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin topluca bulunabileceği bir eser için bkz. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 576-577.

Kaynakça

- Avcı, Câsim,(2003) “Kufe” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, c.XXVI.
- Ebu Bekr İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, Tarihsiz, c.I.
- Hatîb, el Bağdâdî,(1986), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut.
- İmâdu'd-Dîn Muhammed et-Taberî (ö.h.504), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dimeşk, Tarihsiz, c.I.
- İbn Hacer el-Heytemî,(1304), *Hayrâtu'l-Hisân*, Kahire.
- İmâm Şâfiî, (1990), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Keskioğlu, Osman, (1960), *İmam A'zam*, Ankara.
- Kuduri, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Cafer el-Bağdâdî, (ö.h.428), (2004), *et-Tecrîd*, Kahire, Dâru's-Selâm, c.IX.
- Kurtubî, (1998), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, c.III.
- Komisyon,(1984), *Fetâvây-i Hindîyye*, (Çev.: Mustafa Efe), Ankara, Akçay Yayınları, c.II.
- Muhammed Ebu Zehra,(1970), *Ebû Hanîfe*, (Terc.: Osman Keskioğlu), İstanbul, Üçdal Neşriyat.
- Müftüoğlu, Ö,(2012), *Bugünün Müslümanının Kur'ân'la İletişimi*, Ankara, Otto Yayınları.
- Uzunpostalcı, Mustafa,(1994) “Ebû Hanîfe” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, c.X.

VIII. oturum
A Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Muhammd Nur DOĞAN
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Isparta

İMÂM-I A'ZAM'IN ESERLERİ VE HAKKINDA YAZILANLAR

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK
Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Ankara
ÂLEMÎ'NİN MANZÛME-İ AKÂİD-İ TERCEME-İ FIKHU'L-EKBER'İ

Prof. Can ÖZGÜR
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
MEMLUK-KIPÇAK TÜRKÇESİYLE YAZILMIŞ BİR FIKIH KİTABI: ŞERHÛ'L-MENÂR

Doç. Dr. İsmet ŞANLI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
ŞEMSEDDİN-İ SİVASÎ'NİN MENÂKİB-I İMÂM-I A'ZAM'I

Öğr. Gör. Dr. Ali İhsan AKÇAY
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
İMÂM-I A'ZAM'IN FIKH-I EKBER ADLI ESERİNİN TÜRKÇE MANZUM TERCÜMELERİ

Öğr. Gör. Mehmet Hicabi SEÇKİNER
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum
XVII. YÜZYIL'DA BİR ANADOLU ÂLİMİNİN EBÛ HANÎFE SAVUNUSU





Prof. İ. Hakkı AKSOYAK

26.05. 1967'de Almanya'da doğdu. İlkokulu Yozgat'ta, ortaokulu Ankara'da okudu. 1990 yılında Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ni bitirdi. 1995 yılında yüksek lisansını, 1999 yılında doktorasını tamamladı. Halen Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'de görevini sürdürmektedir. Osmanlı Türkçesi'nden aktardığı bilimsel 15 kitabı; 50 makalesi bulunmaktadır.

Âlemî'nin *Manzûme-i Akâid-i Terceme-i Fıkhü'l-Ekber*'i

Âlemî mahlasını kullanan 18. yüzyıl şairi hakkında, tezkirelerde herhangi bir kayıt yoktur. Kaynaklara “Alemî Dede” olarak giren şairin gerçek mahlası “İlmî”dir. Âlemî biçimi, mahlasının yanlış okunmasından kaynaklamıştır. Bu makaleye konu olan şairin adı veya mahlası Âlemî olup tezkirelerde yer almaz. Âlemî'nin elde *Manzûme-i Akâid-i Terceme-i Fıkhü'l-Ekber* adlı bir manzumesi bulunmaktadır ki, bu manzume 06 Mil. Yz. A 2545. 2a-6a da kayıtlıdır. Şair, eserinin konusunu İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin iman hakkındaki söylediklerini manzum olarak aktardığını söylüyor:

Ba'dehu fahr-i ümem ya'nî İmâmü'l-a'zam
Serv-i sâbit-kadem ol gülşene oldu Nu'mân
Dimiş icmâlile tafsili nedür îmânun
Tayerân eyleyicek uçmaga ol rûh-ı revân
Bende cem' eyleyüp ol gevher-i pâkîzeleri
Rişte-i nazma getürdüm ki kılâm vird-i zebân (2a)

Eserin, tek nüshasının istinsah tarihi sonda “Temmetü'l-kitâb fî Cemâziye'l-âhir gurre sene 1154 /1741-42” olarak verilmektedir. Böylece hem şairin yaşadığı hem de manzumesini yazdığı yıllar



belirginleşmektedir. Nüshanın başındaki (2a) Arapça *Manzûme-i Esmâü'l-Hüsnâ* da, Âlemî'ye aittir.

Âlemî, *Manzûme-i Akâid-i Terceme-i Fıkhü'l-Ekber* adlı 150 beyitlik manzumesini fasıllara ayırır. Toplam 14 fasıldan oluşan manzumenin her faslında, farklı konular işlenir. Her fasıl, en az iki beyitten oluşur.

1. Fasl: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberler iman,
2. Fasl: Allah'ın eksiklerden münezze olması,
3. Fasl: İnsanların İslâm fitratı üzerine doğması,
4. Fasl: Enbiyanın cümle münezze olmaları,
5. Fasl: Kimseye kâfir saymamak gerektiği,
6. Fasl: Allah'ın mağfireti,
7. Fasl: Enbiyanın şefaati,
8. Fasl: Amel ve mizan,
9. Fasl: Allah'ın rızasını kazanmak,
10. Fasl: Kulluğun gerekleri ve kabirde Münker'le Nekir sorgusu,
11. Fasl: Allah'a yakınlık için itaat etmenin gerektiği,
12. Fasl: Bazı âyetlerde iki fazilet olduğu,
13. Fasl: Hz. Peygamber'in üç oğlu ve dört kızının adları,
14. Fasl: Mi'râcı reddedenin sapıklıkta kalacağı, Deccâl ile Ye'cûc ü Me'cûc'ün ortaya çıkacağı, Hz. İsmâ'il'in ineceği ve Mehdi'nin ortaya çıkacağı. Şairin hayır dua isteğiyle manzume son bulur.

Kâmil îmân ile 'azm ide bekâ milketine
'Âlemî kulunu bir hayr du'â ile anan

Âlemî kimdir? Manzumesinin kaynağı nedir? Böyle bir manzume yazmasının sebebi ne olabilir? Âlemî, yazdığı manzumeye göre, "ortalama bir Osmanlı aydını"dır. Ortalama Osmanlı aydını, medrese mezunu olup manzum söz söyleme kabiliyetine sahip biridir. Baştaki Arapça münâcât da, O'nun Arapça'yı bir manzume yazacak kadar bildiğini gösteriyor.

Âlemî'nin başka şiiirleri olmaması, O'nun bir hami arayışına girmediği, kendi dünyasında yaşayan ve aynı zamanda dindar ve mütevazı bir kişilik olduğunu gösteriyor. Eldeki tek Türkçe manzumesi, muhtemelen mensur bir eserin bir bölümünün tercümesidir. Şiirde, Eski Anadolu Türkçesinin izleri görülmektedir. Bununla birlikte eserin, bir dil değeri yoktur. Ayrıca şair, atasözü ve deyimler kullanmamayı da tercih etmiştir. Dolayısıyla eseri edebiyat açısından oldukça kurudur.

Mezhep imamı sayılmasına rağmen İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve düşünceleri hakkında divan

edebiyatında müstakil manzume sayısı çok değildir. Bu durumu, mezheplerin ortaya çıkışından önceye bağlamak mümkündür. Edebiyatımızdaki dinî övgü konulu şiiirler, genellikle Hz. Peygamber üzerinedir. Hz. Peygamber zamanında da, mezhepler teşekkül etmemişti. Dolayısıyla Osmanlı şiiirleri de, Hz. Muhammed övgüsünde eserler vücuda getirirlerken, mezhep imamları konusunda şiiirler kaleme almaya temayül etmemişlerdir. Âlemî, *Manzûme-i Akâid-i Terceme-i Fıkhü'l-Ekber* mahlasının şair olarak kayıtlara girmesini sağlamıştır.

MANZÛME-İ 'AKÂİD-İ TERCÛME-İ FIKHU'L-EKBER

Bismillahirrahmanirrahim
Minnet Allah'a ki odur hâdî vü hayy u deyyân
Hem bize nutk ile cân virdi hem akl u îmân

Salavât ile selâm olsun o şâh-ı rusule
Hem hakikatde odur pâdişâh-ı kevn ü mekân

Dahi âlîne vü ashâbına olsun k'anlar
Gül gibi eylediler gülşen-i şer'i handân

Ba'dehu fâhr-i ümem ya'nî İmâmü'l-a'zam
Serv-i sâbit-kadem ol gülşene oldı Nu'mân

Dimiş icmâlile tafsîli nedür îmânun
Tayerân eyleyicek uçmaga ol rûh-ı revân

Bende cem' eyleyüp ol gevher-i pâkîzeleri
Rişte-i nazma getürdüm ki kılam vird-i zebân

Garaz erbâb-ı mürüvetden odur kim ...
Bir du'â ile beni vakt-i kırâ'atda hemân

Söze âgâz idelim başlayalım tahkîka
Ki beyân eyleyelim tâ nedir asl-ı îmân

(1) Fasl

Evvel Allaha meleklerine andan sonra
Kütübüne rüsûline di getürdüm îmân

Haşr açsa da dahi hem kader-i hayr u şerre
Kâ'il ol bunlara haktır diyü hisâb u mîzân

Di hulûs ile dahi nâr ile cennet haktır
Giresin cennetine görmeyesin tâ nîrân

Birdir Allah anun misl vü şer'îki yokdur



Doğmadı kimseden ol kimsede dogmaz andan

Benzemez bir şey ana bir şeyse teşbîh olmaz
Nice teşbîh olunur ana cemâd u hayvân

(2) Fasl

Zâ'il olmaz dahi esmâ vü sıfâtı andan
Ya'ni zâtıyye vü fi'liyyesi bulmaz noksân

Oldı zâtıyye hayâtu basaru sem' u kelâm
Hem dahi kudret-i kudsiyye vü ilm u irfân

Vasf-ı fi'liyyesi tahlîk ile terzîk oldı
Dahi inşâ ile ibdâ' ile sun '-ı Yezdân

Fi'linün fâ'ilidir ol ezeldir sıfâtı
Gayr-ı mahlûk durur fi'l ü sıfât-ı rahmân

Hıfz olur dilde mesâhifde yazılır
Gayr-ı mahlûk Kelâmullah olupdur Kur'ân

Ahmed-i mürsele tahkîk olupdur nâzil
Hak durur sâbit olan anda hikâyât u beyân

Kelimât eyledi Mûsâ-i kelîm ile Hudâ
Şu kelâmile ... oldu sıfât-ı zî-şân

Kudreti kudret-i nâs ile misâl-i kûh ü kûh
İlmi insâna göre katreyye nisbet ummân

İşidir her şeyi ammâ ki bizim gibi degil
Görür ammâ anı idrâk idemez bî-basarân

Pâkdir cevher ü cism ü arazı haddeden özi
Zıddı yokdur vü ana dahi misâl ü akrân

Ezelî 'âlim-i eşyâ idi zât-ı pâki
Gelmeden ketm-i 'ademden dahi bu kevn ü mekân

Ol ider cümle-i eşyâyı kazâ vü takdîr
Ana mahsûs tasarruf dü-cihân içre hemân

Levh-i mahfûzı yazar vasf ile hükm ile degil
Cümle ma'dûmı vü mevcûdı bilür gizlü ayân

Kütüb-ı 'ilmü vü kazâ vü kaderi levhinde
Şöyle mahfûz durur cümle-i eşyâ-yı cihân

Hem meşiyetle kazâ vü kaderi oldı anun
Keysiz zât-ı şerîfine sıfât-ı zî-şân

Nice mevcûd ola âlem nice ma'dûm ola hem
Cümle ilm-i ezelisinde olupdur pinhân

Yaradup halkı idüp emr u nehy ile hitâb
Kimisi kâfir olup kimi getürdi îmân

(3) Fasl

İtdi zürriyyetini sulb-ı safiden ihrâc
Eyledi cümlesine emr ile nehyin i'lân

Kıldılar hakkı rübûbiyyetin anun ikrâr
Yine ol fitrat-ı İslâm'da dogarlar el-ân

Şu ki kâfir ola ol fitrat-ı tagyîr eyler
Mümîn olana virir nûr u kabul u îkân

Küfr ü îmânı dahi kimseye isnâd itme
Küfr ü îmânla çün olmadı mahlûk insân

Kulların fi'li durur küfr ile îmân kamu
İhtiyârı neye sarf eyler ise oldur olan

Harekât ü sekenât ile kamu fi'l-i iyâd
Kesbidür kendilerün halk ider anı sübhân

Hem kazâ vü kader ü ilm-i meşiyetledir ol
Ne zuhûr eyler ise cümle-i fi'l-i insân

Tâ'at-i vâcibedir emru vü rızâsı ile anın
Kaderü vü 'ilm ü muhabbetde kazâsında nihân

İlm ü takdir ü kazâsı müte'allikdir lîk
Yok mu'âsiye şehâ emr ü rızâ-yı rahmân

(4) Fasl

Enbiyâ cümle münezzeh durur aslâ birinün
Dâmen-i ismetine irmedi asla isyân

Ne sagâyir ne kebâyir ne kabâyih ne küfür
Sâdır olmadı velî zelle idi anca olan

Muttekîsi vü saffisi vü nebîsi abdi
Hem habîbi vü resûlidir anun fahr-ı cihân

Mustafâ Ahmed vü Mahmûd vü Muhammed adı
Enbiyâ hayline kadr ile olupdur sultân

Hakk'a şirk eylemedi bir nefes ol İsâ-dem
Saneme tapmadı ömrinde o şâh-ı zî-şân

Pâkdir zâtı sagâyirle kebâyirden anun
Dâmen-i ismetine irmedi gerd-i noksân

Efdâl-i nâs durur ba'de resûl-i Ekrem



Sâhib-i fahr-ı cihân hazret-i siddîk-ı zamân

Ba'de hazret-i Fârûk-ı adâlet-pîşe
Hem dahi hazret-i Osmân-ı habîb-i rahmân

Ba'de Haydar-i Kerrâr-ı güzîn-i ebrâr
Şâh-ı Merdân-ı cihân hazret-i şîr-i Yezdân

Cümle ashâba muhabbet kıl adâvet itme
Yâd kıl hayr du'â ile bi-kadri'l-îmkân

(5) Fasl

Dahi bir kimse çok cürm ile ikfâr itme
Müstahîl olmayacak cürmini ehl-i isyân

Çün hakikatde yine ana da mü'min dinilür
Zâ'il olmaya şehâ cürm ile andan îmân

Kâfir olur dimeziz mü'min-i fâsıkdır ol
Tevbesiz olsa dahi ehl-i kebâyirden olan

Sünnet-i fahr-ı cihân ile olupdur sâbit
Mesh-i huffeyn ü terâvîh-i eyâlî-i ramazân

İktidâ eyle dime sâlih u fâcirdir bu
Öyle emr itdi hadisinde habîb-i rahmân

Nâra girmez dimeye isyân ile îmân ehli
Hem muhalled kala nâr içre dime fâsik olan

Dimeziz biz hasenâtımız olupdur makbûl
Seyyi'âtımızı afv eyledi ol zü'l-ihsân

Diriz ammâ amel-i sâlih iden şartı ile
Dâhil olmaya ana şöyle ki ayb u noxsân

Zâyi olmaz 'ameli mü'min olursa ol ... kul
Tövbesiz olsa dahi di ana ehl-i îmân

Diler ise o kulı hazret-i Hakk afv eyler
Diler ise ana azâb-ı nîrân

Amele dâhil olan ucub u riyâ ol amelin
Ecrini bâtil ider geç hazer eyle iy cân

Enbiyâ mazharıdır mu'cize vü ayâtın
Evliyâ için olan itme kerâmâta gümân

Lik küffâra olan lutfâ kerâmet dimeziz
Virir anlara dahi hâcetin ammâ iy cân

Ana ma'nide ukûbetdir ol istidrâcen
Giderek anı zuhûr itdire küfrü tugyân

Arz ide cennet-i a'lâda cemâlin Allah
Baş göz ile göre bî-çûn u çerâ ehl-i cinân kafiye

Heb berâber durur îmân ile tevhîd ehli
Mütefâzıl durur ammâ 'amelinde insân

Âsumân ile zemîn ehline inkâr itme
Çünkü ikrâr ile tasdîkin olupdur îmân

Dîn u îmân ile İslâm berâberdir heb
Tende a'zâ gibidir cümlesi hâricde hemân

Bilürüz Hakk'ı kitâbındaki vâsf ile velî
Zâtına lâyük olan kulluğa yokdur imkân

(6) Fasl

Ma'rifetde vü muhabbetde recâda havfda
Hem yakîn ile tevekkülde rızâda yeksân

Mütefâzıldır ibâd üzre vü âdildir Hak
Lutfâ layık olan adli ile eyler ihsân

Ehl-i isyâna ikâb itdüğü adl ile durur
Kerem ü fazlı durur magfirete bâ'is olan

(7) Fasl

Enbiyâ ehli şefâ'at durur anı Hakk bil
Bâ-husûs ol şeh-i levlâk u habîb-i rahmân

Mü'min-i müznibe vü ehl-i kebâyir olana
İzn-i Hakk ile şefâ'at ider ol fahr-i cihân

Hasenât ile kisâs oluna beyne'l-husemâ
Hasenât olmaz ise seyyite tarh ola hemân

(8) Fasl

Hak durur havz-ı nebi vezn-i 'amel bi'l-mîzân
Şimdi mahlûk durur fânî degil nâr u cinân

Fânî olmaya sevâb ile 'ikâbî-i Hakkun
Ebedî olmaya bâkî kala hûr u gilmân

(9) Fasl

Kimi kim istese fazl ile inâyet idecek
Kimin ıdlâl ile ızlâlidir anun hizlân

Ya'ni kim eylemeye anı rızâdan agâh
Öz rızâsı ile ide eyledügin ol nâdân

Oldı mahzûl mu'âsiye'ukûbât-ı 'adl
Hâşe lillâh ki ki kula zulm ide ol zü'l-ihsân



(10) Fasl

Kahr u cebr ile kulluk selb idemez îmânın
Kul anı terk idecek selb ider anı şeytân

Hakk durur cümleye münkerle nekîrin sorısı
Cesede cânı kabirde gelür iy rûh-ı revân

Hakk durur kâfir ü ‘âsiye ‘azâb-ı kabrin
Doğrudur Fârsî lisânında sıfât-ı Yezdân

(11) Fasl

Dolu kasr ile degil kurb ile bu’ d-ı Hakk’un
Kurbına bu’ dına bâ’ isdir itâ’ at u ‘isyân

Keysiz cennet-i â’lâda civârî-i Hakk’un
Heb mukarrer durur erbâb-ı cinâne yeksân

(12) Fasl

‘Azametde vü fazîletde saffetde Hakka
Cümle yeksân durur âyât-ı kelâm-ı Kur’ân

Ba’zı âyetde velî iki velî iki fazîlet vardır
Birisi fazlu birisi dahi mezkûr iy cân

Ya’ni mezkûr celâlu Allah ve esmâ-i sıfât
Oldı zikrinde bunun iki fazîlet pinhân

Bir fazîlet adının fazlı zikirdir ancak
Kandadır kissa-i küffâr ile ehl-i tuğyân

‘Azametde vü fazîletde tefâvüt yokdur
Heb beraber durur esmâ vü sıfât-ı rahmân

(13) Fasl

Üç durur oğlı cihân fahr-i habîb-i Allah’un
Kâsım u Tâhir u İbrâhîm olupdur iy cân

Fâtıma vü Rukiyye Zeyneb ü Ümmügülsüm
Cümlesi oldı şehâ bint-i resûl-ı ‘adnân

(14) Fasl

Sor anı ‘âlim u fâzıl olana ‘âr itme
‘İlm-i tevhd u dekâyıkde sana olsa gümân

İ’tikâd eyle inan hem haber-i mi’râca
Kim ki redd eylerse kala delâletde hemân

Çıkırsardur dahi Deccâl ile Ye’cûc ü Me’cûc
Magribde dogâ bir gün ola mihr-i rahşân

Hem semâdan olısar Hazret-i ‘Îsâ nâzil
Hem zuhûr eyleyiser Hazret-i Mehdî-i zamân

Olısar nice ‘alâmât zâhir
Şu ki ahbâr-ı sahîhe iledir ana inan

Umarız cümlemüze ide ‘inâyet Mevlâ
Komaya râh-ı delâletde bizi ser-gerdân

Kâmil îmân ile ‘azm ide bekâ milketine
‘Âlemî kulunu bir hayr du’â ile anan

Temmetü’l-kitab fî cemâziye’l-âhir gurre sene 1154
/ 1741-42.

Kaynakça

“Alemî Dede” (1977). *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. C.1. İstanbul: Dergâh Yay. s. 104.

Âlemî, *Manzûme-i Akâid-i Terceme-i Fıkhu’l-Ekber*. 06 Mil. Yz. A 2545. 2a-6a

Âlemî, *Manzûmeü’l-Esma-i Hüsnâ*. 06 Mil. Yz. A 2545. 1a-2a

Bursalı Mehmed Tahir (1972). *Osmanlı Müellifleri*. C.1. İstanbul: Meral Yayınevi. s. 49.

Yavuz, A. Fikri-İsmail Özen. (hızl.) (2000). *Bursalı Mehmed Tahir Efendi. Osmanlı Müellifleri*. C.1. İstanbul: Meral Yay. s. 49.



Prof. Dr. Can ÖZGÜR

1962 yılında Eskişehir’de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Eskişehir’de tamamladı. 1985 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Eski Türk Dili Bilim Dalında yüksek lisans ve doktora yaptı. 2007 yılında doçent, 2014 yılında profesör oldu. Kıpçak Türkçesiyle yazılmış en eski Türk at-atçılık veteriner hekimliği eserleri ile yine aynı sahada karışık dilli Arap harfli hukuk metni üzerine çalışmalar yaptı. Ayrıca yayımlanmış: “Açık Renk Düşler, Uzak Mesafelerde Sevmek ve Yarım Yanlarımızdır Aşk” adlı şiir kitapları vardır. Evli ve iki çocuk babası olup 1994’ten beri ESOGÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim üyesi olarak görev almaktadır.

Memlûk Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Bir Fıkıh Kitabı: *Şerhü’l Menâr*

1. Giriş

Türkçe ilk hukuk belgeleri, Eski Uygur Türkleri tarafından yazılmıştır. Turfan bölgesinde yapılan kazılar neticesinde ortaya çıkarılmıştır. Bu belgeler, İslamiyet’ten önce Türklerin hukuk düzenini gösteren en önemli kaynakların başında gelmektedir. Genellikle alım-satım, borç alıp verme, kiralama, rehin gibi konularda düzenlenmiştir (Özyetgin, 2014; Yakut, 2002: 419).

Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra, İslam hukuku (fıkıh) bilim dalında Türkiye Türkçesinin başlangıç dönemi olan Eski Anadolu Türkçesiyle (14. yüzyıl) ilk Türkçe kitaplar kaleme alınmıştır. *Kudûrî Tercümesi*, *Kitâb-ı Gunyâ*, *Nazmü’l-hilâfiyât* gibi (Bilgin, 1996:17). Bu eserlerde yer yer Oğuz Türkçesinin yanında Kıpçak, Karahanlı, Harezmi Türkçesi özelliklerinin bir arada bulunduğu da görülmektedir.

Türk dilinin tarihî yazı dillerinden Memlûk-Kıpçak sahasında fıkıhla ilgili konuların işlendiği kitaplar Arapçadan Memlûk Kıpçakçasına tercüme edilmiştir. Bunlar: *İrşâdül’l-mülûk ve’s-selâtin*, *Kitâbu fi’l-fikh*, *Kitâb fi’l-fikh bi’l-Lisâni’t-Türkî*,



Kitâb-ı Mukaddime-i Ebû'l-Leysi's-Semerkandî, Mukaddimetü'l-Gaznevî fi'l-İbâdât adlı eserlerdir (Özgür, 2003: 7). Memlûkler döneminde fikha ait bir diğer eser de *Şerhü'l-menâr* (ŞM)'dir. Bundan sonraki bölümlerde bu eser hakkında geniş olarak durulmaktadır.

2. Eserin Adı

Şerhü'l-menâr'ın adı yazmanın ilk sayfasında *Şerhu'l-menâr li'l-musannifi bi't-Türkî* şeklinde geçmektedir. Arapçasının adı *Kitâbu'l-menâr fi-Usûli'l-fikh*'tır. Daha çok eser *Menâru'l-envâr* adıyla bilinip tanınmaktadır.

3. Eserin Bulunduğu Yer

Şerhü'l-menâr, Bursa Orhan Kitaplığı- Haraççoğlu 697 numarada bulunmaktadır. Ankara Milli Kütüphane'de kötü bir kopyası vardır.

4. Eserin Arapça Aslının Yazarı

Eserin Arapça aslı, meşhur fıkıh ve kelim âlimi Neseî'ye aittir. Neseî, İmâm-ı A'zam ve Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsemiş ve bunlara ilaveler yapmış bir âlimdir. Bu kişinin uzun adı Hâfîzud-dîn Ebu'l-Bekât 'Abdullâh b. Ahmed. b. Mahmûd'dur (Bedir 2006: 567-568, Mavil. 2013: 57-83). Buhara yakınlarında Neseî'de doğmuştur. Hocalarının hakkında verdiği bilgiye göre 620/1223 yılında dünyaya geldiği zannedilmektedir. Kaynaklar 710/1310'da Bağdat'a gittiğini, aynı yıl Bağdat'tan memleketine dönerken İzc'de öldüğünü ve oraya gömüldüğünü kaydetmektedir.

Hanefî fikhinin klasik eserlerinin yazıldığı XI-XIV. yüzyıllarda bu mezhebin merkezi olan Buhârâ'da yetişmiştir. Buhârâ'nın 671/1273 tarihinde Moğollar tarafından yağmalanmasından sonra Kirman'a gitmiş ve oradaki Kutbiyye-Sultâniyye medresesinde hocalık yapmıştır. Burada ne kadar kaldığı memleketine dönüp dönmediği bilinmemektedir. Neseî, İslam bilimlerinin birçoğunda eser kaleme almıştır. Yazdıklarının bir bölümü Hanefî mezhebinin temel kaynakları arasına girmiştir. İslam bilimlerini medrese öğrencilerine sistematik ve özet şeklinde aktarmıştır. Temas edeceğimiz gibi eserden başka diğer bazı eserleri:

4.1. *Kenzü'd-dekâ'ik*

Hanefî fıkıh geleneğinde önemli ve temel bir eserdir.

4.2. *El-'Umde ve Medârikü't-tenzîl*

Tefsirdir. Kelama ait eserdir.

4.3. *El-Mustasfâ*

Bir şerhtir. Hocaları Kerderî ve Darîr'in ders notlarıyla, diğer eserlerden aldığı bilgilerle yazmıştır.

4.4. *El-Musaffâ*

Bu da bir şerhtir. Birçok yazma nüshası vardır.

5. Eserin Yazarı ve Yazılış Tarihi

Eser Mukbil b. 'Abdullâh es Seyfî Çerkes el Muhammed el Melekî-en Nâsırî adlı kişi tarafından yazılmıştır. Bu kişinin adı eserin son sayfasında 216 (131b)'nin 7. ve 8. satırlarında geçmektedir. Aynı sayfanın 9. ve 10. satırlarında adı verilen Şeyh Fâzıl Saltuk'un huzurunda Hânkâhi's-seyhûn'da yani Seyhun Tekkesi'nde okunmuştur. Mukbil b. Abdullâh, eserin hem Arapçasını hem de Türkçesini kaleme almıştır. Türkçe metin, bir Menâr şerhidir. Yazar yaptığı şerhin doğruluğunu sınamak için metni Şeyh Saltuk'a okumuştur. Şeyh Saltuk şerhin bazı kısımlarına itiraz/ikaz etmiş ve çeşitli notlarla bazı ilavelerde bulunmuştur. Mukbil b. 'Abdullâh Memlûk Sultanı Ferec b. Berkuk (1386/1405) zamanında yaşamış ve onun hizmetinde bulunmuş Çerkes Memlûkleri'ndendir. Şeyh Saltuk'la ilgili kaynaklarda bilgi yoktur. Muhtemelen Meşihatü'l-hânkâh unvanıyla Sıryakos'taki Seyhûniye hânkâhi'nda bulunan seçkin şeyhlerden biridir (Tulum 1968: 136).

Şerhü'l-menâr'ın son sayfasının 11. ve 12. satırlarında ise 804 senesi Zilhiccesinde (1402 Temmuz başları) yazıldığı kaydedilmiştir.

6. Eserin Arapçası

Şerhü'l-menâr'ın Arapçası, kısaca *Menâru'l-envâr* adıyla bilinmektedir. Arapça metin eksiksiz ve tamdır. Bir fıkıh usulü kitabıdır. Eser üzerinde onlarca şerh ve hâşiye yazılmıştır. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Neseî de *Keşfü'l-esrâr* adıyla esere bir şerh yazmıştır (Heffenig 1979: 689-692). Fıkıh usulü tarihinde en çok çalışma yapılan eserlerin başında gelmektedir. Neseî, bu kitabı Pezdevî ile Serahsî'nin eserlerinden özetlediğini ve tertibinde Pezdevî'nin tarzına bağlı kaldığını belirtmiştir. Klâsik sonrası Hanefî usul edebiyatının en önemli eseridir (Bedir 2006: 567-568). Bütün fıkıh usulü konularını özetleyen, kullanışlı bir metindir. Usulle ilgili Hanefî mezhebine göre ifade edilen düşünceler için sahih, muhtar ve cumhura göre gibi ibareler kullanılmıştır. Çelişkili durumlarda Ebu Hanîfe'nin düşünceleri belirtilerek bunların sahih olanlarına dikkat çekilmiştir. Kaynaklarda, eserin biri manzum olmak üzere dört tane Türkçe çevirisinin olduğu belirtilmektedir.

7. Eserin Türkçesi

Eserin dili Arapça-Memlûk Kıpçak Türkçesidir. Yazmanın tamamı 131 varak 261 sayfadır. Türkçe metin yazıldığı tarihe uygun olarak devrin dili (karışık) özelliklerini yansıtmaktadır. Sayfalar genellikle 18, bazen 16, 17, 21, 23 satırdan oluşmaktadır. Satır aralarında ve sayfaların üst, yan (sağ-sol) ve alt kenarlarında hâşiyeler vardır.



Türkçe metin bir şerh (açıklama-yorum)'tir. Satır altı tercüme yerine Arapça satır/satırlar cümle ve ibarelerden sonra Türkçe tercüme ve açıklamalar yapılmaktadır. Mukaddime ve hâtimesi yoktur. Türkçe metnin satırlar ve ibare üstü çizilerek yeniden yazıldığına, fazla veya yetersiz görülen açıklamalar ve yeni ilaveler için de not düşüldüğüne tanık oluyoruz. Bazen de tesvîd (karalama) yapıp not düşülmüştür. Bazen de Türkçe cümlenin içine Arapça ibareler girmiştir (bk. 2b/1). Bunlar metne sonradan yapılmış ilaveler değildir. Yazmanın görünümüne bakıldığında ilk 38 sayfanın tamamı hâşiyelidir. Hâşiyesiz olan sayfalar genelde 18 satırdan oluşmaktadır. Bazı sayfalarda ise hâşiyeye olmamasına rağmen (satırlar ve ibarelerin) üstü çizilmiştir. Yazmada h=hazihi (sözlük anlamı bu) fıkıhta geçen (cümle bitti) anlamında kısaltma da kullanılmıştır.

8. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Şerhü'l-menâr'dan ilk defa Muharrem Ergin bahsetmiştir. Eser hakkında kısa tanıtma yazısı yazarak, eserin dilinin önemine dikkat çekmiştir. Eseri, "Şark Türkçesinin ilk numunelerindendir." şeklinde değerlendirmiştir. Ergin, daha sonra, eser üzerinde yazdığı ikinci makalede, eserin Batı Türkçesinin XIII. yüzyıldan önceki döneminde yazıldığını ileri sürmüştür. Mecdut Mansuroğlu, V. Türk Tarih Kongresi'ne sunduğu bildiriye, Ali'nin *Kıssa-i Yûsuf'u*, *Behcetü'l-hadâik* gibi eserlerden bahsederek *Şerhü'l-menâr*'ın XI.-XIII. yüzyıllarda yazıldığını savunmuştur. Tuncer Gülensoy, Bursa Haraççioğlu Kütüphanesi'ndeki Türkçe yazmalar üzerine araştırma yazısında, eserin tavsifini yapmış ve esere yazmalar fihristinde Çağatayca ibaresini kullanmıştır. Zeynep Korkmaz, *Marzubân-nâme* adlı çalışmasında, eserin dil yapısında ikili ve karışık bir durum olduğunu yazmıştır. Eserin dilinde, XIV. yüzyıldan daha sonraki devreye götüren karışık dil özelliklerinin varlığını ortaya koymuştur. Mertol Tulum yazdığı makalede, daha önce eser üzerinde çalışmalardan bahsettikten sonra, eserin künyesini (adı, yazarları, yazılış tarihi, konusu, dili) doğru tespit ettikten sonra, yazılış sahası itibarıyla Mısır'da yazılan Kıpçakça eserler arasına koymuştur.

Eser üzerine (ilk 10 sayfası) Erhan Aydın, bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Eserle ilgili son çalışma tarafımızdan yapılmıştır. Sonuç bölümünde bununla ilgili bilgi verilecektir. (Ergin, 1950, 1958; Mansuroğlu 1960; Gülensoy 1971; Korkmaz 1973, Dilaçar 1964; Canpolat 1967; Tulum 1968; Aydın 1997; Özgür 2012).

9. Eserin Türkçesi Üzerine Tespitler

Şerhü'l-menâr'ın Türkçe metni, 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl başı tipik Memlûk Kıpçak Türkçesi özellikleri göstermektedir. Karışık, ikili ve çoklu kelime ve şekiller sahanın diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserde de söz konusudur.

9.1. Örnekler

9.1.1. *bolgay: olgay, bolur: olur*

9.1.2. *ñ* sesi nûn kefle yazıldığı gibi kefle de yazılmaktadır.

9.1.3. Anlamca birbirine yakın sözler birleştirilmiştir: *Üçünkim, kaçankim, bolmazbile, yaramakkibiturur, kaçankim.*

9.1.4. Kelime başında *b-*'ler *v-*'ler karışıktır.

bar: var, bir-: vir- gibi.

9.1.5. Söz başında hem *t-* hem *d-*'li örnekler vardır.

turur: durur, takı:dağı

9.1.6. Yükleme eki her yerde *-ni/-ni'*dir.

Metinde birbirine benzer yapıda söz ve cümleler tekrar edilmektedir. Türkçe sözcüklerde ünlüler genellikle harfle gösterilmiştir.

9.1.7. Gelecek zaman ve gereklilik eki

*-gay/-gey'*dir.

9.1.8. Küçültme eki *-gına/-gine*

9.1.9. *-p durur/turur* ile öğrenilen geçmiş zaman çekimi yapılmıştır.

9.1.10. *-rak/-rek* karşılaştırma eki kullanılmıştır.

9.1.11. *-ğan/-gen: -duk/-dük* kullanılmıştır.

9.1.12. *-dın/-din: -dan/-den*

9.1.13. Genellikle *-nuñ/-niñ, -nuñ/-nüñ* ilgi eki olarak geçmektedir.

9.1.14. Metinde *tur-* fiili düzensizdir. *turur/durur, -tur/-tür, -dur/-dür, -tir/-tir, -dır/-dir* şeklinde çok şekillidir.

10. Eserin Genel Üzerinde Tespitler

Şerhü'l-menâr, Hanefî fıkıh usulü konusunda Türkçe yazılmış en eski kitaptır. Yazmanın birçok yerinde İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'nin adı geçmekte, onun düşüncelerine göndermeler yapılmaktadır. Eserde yine İmâm-ı A'zam'ın talebeleri İmâm-ı Muhammed ve Ebû Yûsuf'un az da olsa adı zikredilmektedir. Diğer mezhep imamı İmâm-ı Şâfiî'nin adının da birçok yerde geçtiği görülmektedir. Bu eser bazen iki farklı mezhep arasında (Hanefilik ve Şâfîlik) arasında farklılıkları belirttiği gibi aynı mezhep içinde İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf arasındaki görüş farklılıklarına da yer vermektedir. Lafızların hangi anlama gelip gelmediği konuları tartışılmaktadır. Burada yazmada bahsedilen konularla ilgili seçtiğimiz sayfalardan örnekler verilecektir:

8 (5a) / 5, 6, 7, 8

(Hilafınca) Şâfiî'ler bu konuda farklı düşünüyorlar. Kadın bir bedel karşılığı kocasından kendisini boşamasını isteyip kocası da bunu kabul ederse,



boşanma gerçekleşir. Bu toplam işlem Hul'u'dur. Bu talak (boşanma) geçerli olur. Hul'u (söküp atma) Fıkıh'ta karının kocasına bir miktar para veya mal vermek suretiyle boşanmasıdır.

10 (6a) 7

“Hz. Peygamber beni namaz kılarken nasıl görüyorsanız, siz de öyle kılın.” emrinden vücûb (mutlak uyulması gereken şey) anlaşılır. Şâfiîler diyor ki, Hz. Peygamber'in fiilleri her zaman vücûb ifade etmez.

Hz. Peygamber, 4 vakit namazı kılamadı daha sonra bunları sırasıyla kaza etti. “Siz de namazlarınızı geçirdiğiniz zaman bu şekilde kaza ediniz.”

Hz. Peygamber'in bu eyleminden namazları sırasıyla kaza etmesi nedeniyle, Hanefiler kazaya kalan namazları sırasıyla kaza etmeyi öngörürler. Şâfiîler ise, kişi namazlarını kaza ederken sıraya uymayabilir, diyorlar.

31 (16b) / 5-6

Hac ayları Ebû Yûsuf'a göre; kişinin zengin olduğu (sayıldığı senenin ilk ayında olmalı) yani böyle kişiye haccetmek farzdır. İmâm Muhammed ise zenginlik ölçüsüne ulaşan kişi için hemen hacca gitme zorunluluğu yoktur, diyor. Yani Ebû Yûsuf'a göre, derhal hacca gidilmelidir. Fevri (acil)dir.

İmâm Muhammed'e göre ise ömrî'dir. Ömür boyu yapılabilir.

56 (29a) / 7

Yazmada Gazâlî'ye de atfen bilgiler vardır. Çünkü Gazâlî en büyük Şâfiî'dir. Gazâlî Şâfiî'den naklederek erkekler kadınlara dokunduğu zaman abdestin bozulmasıyla ilgili olarak, bu dokunmanın bir elle mi iki elle mi olduğu konusunda Şâfiî'nin dokunmadan maksadının iki elle olduğunu nakleder.

Kaynakça

- Akkuş, Muzaffer (1995). **Kitab-ı Gunya**, Ankara: TDK Yayınları.
- Bedir, Murteza (2006). “Nesefî, Ebû'l Berekât”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C.32, s. 567-568.
- Bilgin, Azmi (1996). **Nazmü'l-Hilâfiyyat Tercümesi**, Ankara: TDK Yayınları.
- Canpolat, Mustafa (1967). “Behçetü'l-Hadaik'in Dili Üzerine TDAYB 1967.
- Dilaçar, Agop (1964). **Türk Diline Genel Bir Bakış** Ankara: TDK Yay.
- Ergin, Muharrem (1959). “Türkoloji Bölüm Çalışmaları” *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, s.13.
- Ergin, Muharrem (1950) “Bursa Kitaplıklarındaki Türkçe Yazmalar Arasında” **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, 1950, s. 120-121.
- Gülensoy, Tuncer (1971) “Bursa Haraççıoğlu Kitaplığında Bulunan Türkçe Yazmalar Arasında” **TDAYB** 1971, s. 231-246.
- Heffening, W(1979). “Nesefî”, **İslâm Ansiklopedisi**, C.9., s. 689-692.
- Koca, Ferhat (2004). “Menârü'l-Envâr” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C.29, s. 118-119
- Korkmaz, Zeynep (1973). **Sadru'ddin Şeyhoğlu Marzubanname Tercümesi**, Ankara: DTCF Yay.
- Mansuroğlu, Mecdur “Şerhü'l-Menâr'ın Dili Hakkında, **V. Türk Tarihi Kongresi Bildirileri**, s.367-374, Ankara: TTK Yayınları.

128 (65a) / 11, 12, 13

Hz. Peygamber'in alıcıyla satıcı anlaşamaları, fakat satılan eşya değişmemiş şekilde mevcut duruyorsa, buna rağmen çelişkiye düşüp reddetmek isteseler İmâm Şâfiî ile İmâm Muhammed'e göre (aynı görüşe geldiler mezhep taassubu yok) her ikisinin de sözüne itibar edilir.

Yaptığımız Çalışma ve Sonuç

Bu eserden bugüne kadar birçok kişi söz etmiştir. Eser üzerinde yalnız Erhan Aydın İlk 10 sayfasını yüksek lisans çalışması yapmıştır. Eserin Türkçe bölümlerinin transkripsiyonu ile tıpkıbasımı tarafımızdan hazırlanmıştır. Arapça bölümleri ise, meslektaşımız Dr. Necati Avcı transkribe etmiştir. Arapça bölümler ve yerler bold karakterlerle gösterilmiştir. El yazmasında bölümlerin ve altbölümlerin nerede başlayıp nerede bittiği konusu tam tespit edilemediğinden belirsizdir. Konu bütünlüğü, konuların farklılaşmasından çıkarılmaktadır. Yazmada nokta, hareke, kelime ve ibarelerin düştüğü örnekler fazladır. Bunları belirlemek için **tahrîc** yapılmıştır. Eserde, ilave, açıklama ve notlara yani hâşiyelere dokunulmamıştır. Yalnız bazı satır üstü veya satır kenarında olanlar parantez içinde verilmiştir. Okuma ve anlamlandırma ile ilgili tereddütler (?...) şeklinde gösterilmiştir.

Metinde doğrudan üstü çizilmiş (karalanmış) sözcükler, ibareler ile kelimenin üstüne veya satır kenarına yazılmış bazı notlar, parantez içinde; kesin olarak okunamayan yerler köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Sonuç olarak; böylece hataları ve sevaplarıyla böylesi zor, hacimli, problemlerli, hareketsiz, noktasız bu otantik yazmanın kitaplaşması sağlanmıştır.



- Mavil, K. Aslan (2013). "Bir Hanefî Mâtüridî Âlim; Ebü'l Berekât en-Neseffî", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.22, s.1, s. 57-83.
- Özgür, Can (2003). **Kitâbü'l-Hayl (Memlûk Kıpçakçası ile Yazılmış İlk Türk At ve Atçılık Eserinin Paris Yazması)** İstanbul: Çantay.
- Özyetgin, A. Melek (2014). **İslam Öncesi Uygurlarda Toprak Hukuku** İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Tulum, Mertol (1968). Şerhü'l-Menâr Hakkında, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XVI**, s. 133-138.
- Yakut, Esra (2002). "Eski Türklerde Hukuk", **Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C.1,S.3,s. 401-426.



Doç. Dr. İsmet ŞANLI

Afyonkarahisar'ın (Emirdağ) Mallica Köyü'nde doğdu. İlkokul ve ortaokulu Çifteler(Eskişehir)'de, liseyi Bursa'da tamamladıktan sonra, 1997 yılında, Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirdi. Aynı üniversitede; Hilâlî Divanı (Metin-Çeviri-Tahlil) konulu teziyle yüksek lisansını (1999) ve Fidâyî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divan'ının İncelenmesi (İnceleme-Tenkitli Metin) isimli çalışmasıyla da doktorasını tamamladı(2003). 1998 yılından beri Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Bu arada, 2013-2014 öğretim yılında Bosna-Hersek'in Zenica şehrinde bir yıl süreyle görev yaptı. 2010'da Muhammed bin Muhammed Altıparmak'ın Telhîs Tercümesi'ni yayımladı. Makale, ansiklopedi maddesi, bildiri, kitap ve kitap bölümü olmak üzere birçok bilimsel çalışması bulunan Şanlı evli ve üç çocuk babasıdır.

Şemseddîn-i Sivasî'nin Menâkıb-ı İmâm-ı A'zâmı

Giriş

Tokat'ın Zile kasabasında 926/1520 yılında doğan Şemseddîn-i Sivasî'nin asıl adı Ahmed, künyesi Ebu's-Senâ, lakabı Şemseddin, şiirde kullandığı mahlası Şemsî'dir. Esmer olduğu için Kara Şems diye meşhur oldu. Tanınmış bir Halvetî şeyhi ve velûd bir müellif olan Sivasî, hayatının en verimli dönemlerini geçirdiği Sivas'ta Şems-i Azîz lakabıyla da anılır. Babası Muhammed Ebû'l-Berekât, Halvetî şeyhlerinden Amasyalı Hacı Hızır'ın halifelerindedir. Şemseddin Sivasî'nin Muharrem, İbrahim ve İsmail adında üç kardeşi vardır. Bunlardan Muharrem ve İbrahim kendisinden büyüktür. Âlim olmaları sebebiyle bu iki ağabeyinin onun yetişmesinde büyük emekleri geçmiştir. İlk tahsiline yedi yaşında Zile'de başlayan Şemseddîn-i Sivasî bilahare Tokat'a ağabeyleri Muharrem ve İbrahim Efendilerin yanına gitmiş ve burada devrin büyük âlimlerinden Arakiyecizâde Mevlana Şemseddin Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Tokat'ta kısa zamanda naklî ve aklî ilimlerde büyük başarı kazanan Sivasî daha sonra İstanbul'a giderek tahsilinin tamamlayıp Sahn medreselerinden birine müderris olmuştur. Ancak Şemseddîn-i Sivasî, kısa bir süre sonra bu görevinden istifa edip hac vazifesini yerine getirmek üzere Hicaz'a gitmiş, hac dönüşü Zile'ye



yerleşerek halka vaaz vermeye başlamıştır. Şöhreti yavaş yavaş çevreye yayılan Şemseddîn-i Sivasî, Cumapazarı köyüne giderek babasının şeyhi Amasyalı Hacı Hızır'ın halifelerinden Muslihüddin Efendi'ye bağlanmıştır. Şeyhinin vefatı üzerine önce Tokat'a, sonra Zile'ye gidip öğrenci yetiştirmiş ve bir müddet sonra Tokat'a gelen Halvetî büyüklerinden Şeyh Mecdüddin Şirvanî'ye intisap etmiştir(Bursalı Mehmed Tahir, 1318:7-8, Aksoy, 2010:523-524, Arslan, 2015:9-11).

Sivas valisi Hasan Paşa (?-974/1567) tarafından 972/1564 yılında yaptırılan ve bugün Meydan Camii diye anılan camiye vaiz olmak üzere davet edilen Şemseddîn-i Sivasî, ailesi ve bir kısım talebesi ile birlikte Sivas'a gelip kendisi için yaptırılan dergâha yerleşerek orada zahîrî ve batınî ilimleri öğretmek suretiyle pek çok talebe ve mürid yetiştirmiştir(Aksoy, 2010:524; Arslan, 2015:11).

Şemseddîn-i Sivasî, Sultan III. Mehmed ile 1005/1596 yılında Eğri Seferi'ne ve devamında yapılan Haçova Meydan Muhaberesi'ne katılmış (Uzunçarşılı, 1983: III-I/78), Haçova Zaferi'nin ardından bir süre İstanbul'da kalmıştır. Sivas'a döndükten kısa bir müddet sonra 1006/1597'de vefat etmiştir. Naaşı, Meydan Camii'nin haziresine defnedilen Sivasî'nin vefatı için pek çok tarih manzumesi kaleme alınmıştır. Bunlardan biri "Kadriyâ târîh-i fevtini didüm / Nüh felek Şemsi tolındı nûr ile" (1006/1597) şeklindeki beyittir(Aksoy, 2005:8; Arslan, 2015:12).

Şemseddîn-i Sivasî (Kara Şems), Şems-i Tebrizî ve Ak Şemseddin ile birlikte Türk tasavvuf tarihindeki üç Şems'ten biridir. Sivas'ta yaşamasına ve eserlerin çoğunu o şehirde vermesine rağmen şöhreti Sivas dışında Osmanlı hudutlarını da aşmış, Semerkand, Buhâra gibi ilim merkezlerinde de adından bahsedilir olmuştur(Aksoy, 2005:11; Arslan, 2015:11).

Şemseddîn-i Sivasî, önemli bir şeyh olup Halvetî tarikatı içerisinde *Şemsiyye* kolunun kurucusudur. Sivas ve çevresinde yaygın olan Şemsiyye şubesi, yeğenleri Abdülmecid Sivasî ve Abdülahad Nurfî vasıtasıyla *Sivasiyye* adını alarak İstanbul'da da yayılmıştır(Arslan, 2015:14; Aksoy, 2005:524).

Şiirlerinde Şemsî mahlasını kullanan Şemseddîn-i Sivasî, çoğu dinî, tasavvufî sahada olmak üzere manzum ve mensur yirmi dört eser kaleme almıştır. Eserlerinin muhtevası ve edebî durumu bakımından Sivasî'yi divan edebiyatından ziyade tekke edebiyatı içinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Mutasavvıf müelliflerin pek çoğunda görüldüğü üzere onun temel gayesi edebî eser yazmak değil, yazdığı eserler ile tasavvufî görüşlerini geniş halk kitlelerine ulaştırmaktır. Bundan dolayı didaktik yönü ağır basan eserlerde tasavvuf estetik motiften öte eserlerin varlık/yazılış sebebidir. Şiirlerinde ve mensur metinlerde yer yer Arapça, Farsça kelime ve unsurlar bulunsa da

Şemseddîn-i Sivasî'nin dili genel olarak sade, açık, yapmacıksız ve pürüzsüzdür. Sivasî'nin kaleme aldığı yirmi dört eserin on ikisi manzum, on ikisi mensurdur. Manzum eserlerinin tamamı Türkçe, mensur eserlerinden ikisi Arapça, diğerleri ise Türkçedir(Arslan, 2015:16, 21).

Şemseddîn-i Sivasî'nin manzum eserleri:

1. *Dîvân-ı Şemşî (Dîvân-ı Ârifâne, Dîvân-ı İlâhiyât, Dîvân-ı İlâhiyât ve Gazeliyât)*
2. *Süleymâniyye(Süleymânâme)*
3. *İbret-nümâ*
4. *Mevlid*
5. *Gülşen-âbâd:*
6. *Heşt-Bihîşt*
7. *Mir'âtü'l-Ahlâk*
8. *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*
9. *İrşâdü'l-Avâm*
10. *Umdetü'l-Huccâc*
11. *Terceme-i Kasîde-i Bürde*
12. *Pendnâme*

Şemseddîn-i Sivasî'nin mensur eserleri şunlardır:

1. *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-i Güzîn*
2. *Menâzilü'l-Ârifîn*
3. *Umdetü'l-Edîb fi't-Ta'allümi ve't-Te'dîb: Umdetün fi-Lügati'l-Fürs*
4. *Emr-i İlâhî ve Hüccet-i İlâhî*
5. *Es-Safâyih fi-Tercemeti'l-Levâiyh*
6. *Şerh-i Gazeliyyât-ı Sultân Murâd-ı Sâlis*
7. *Nakdül-Hâtır*
8. *Şerh-i Terceme-i Ecvibe Ali bin Ebî Tâlib li-Es'ileti Kümeyl bin Ziyâd*
9. *Dâiretü'l-Usûl*
10. *Abdülvehhab-ı Gazi Menâkıbı*
11. *Hallü Ma'âkidi'l-Kavâ'id (Arapça)*
12. *Zübdetü'l-Esrâr fi-Şerhi Muhtasari'l-Menâr(Arapça)* (Arslan, 2015:21-24).

Çeşitli kaynaklarda Şemseddîn-i Sivasî'nin manzum eserleri arasında *Terceme-i İlâhînâme-i Şeyh Attâr, Terceme-i Pendnâme-i Şeyh Attâr, Terceme-i Mantku't-Tayr-i Şeyh Attâr* şeklinde eserlerinin varlığından söz edilse de bunlar ayrı birer eser olmayıp onun Feridüddin Attâr'ın *İlâhînâme*'sinin manzum serbest tercümesi olan *İbretnümâ*'sına verilen farklı isimlerdir.. Bursalı Mehmet Tâhir'in *Mir'âtü'l-Eşvâk* adıyla manzum olarak kabul ettiği eser ise aslında *Mir'atü'l-Ahlâk*'ın yanlış adlandırılması ile ortaya çıkmış bir eserdir(Bursalı 1333: I/95).

Bağdatlı İsmail Paşa, Şemseddîn-i Sivasî'nin *Risâletü't-Te'vîl* adıyla manzum-mensur karışık yazılmış bir eseri daha olduğunu belirtse de (Bağdatlı, 1951: I/150) Sivasî'ye ait böyle bir eser tespit edilmemiştir. Şemseddîn-i Sivasî'nin yukarıda belirtilen mensur eserlerinden başka kaynaklarda adı geçen ancak yazma nüshaları henüz tespit edilemeyenler ise şunlardır: *Cilâu Uyûni'l-Arâ'isi'l-Muhaddara* (Bursalı 1318: 12, 1333: I/95, Bağdatlı 1951: I/150), *İlcâmü'n-*



Nüfûs (Bursalı 1318: 12, 1333: I/95, Gölpinarlı 1979: XI/423), *Letâifü'l-Âyât ve Nükûşu'l-Beyyinât* (Bursalı 1318: 12, 1333: I/95, Bağdatlı 1951: I/150), *Meclis* (Bursalı 1333: I/95), *Dürrü'l-Akâid* (Gölpinarlı 1979: XI/423), *Esrârname Şerhi* (Uzunçarşılı 1983: III-I/114). *Dürrü'l-Akadid*, Şemseddîn-i Sivasî'ye değil yeğeni Abdülmcid Sivasî'ye (971/1563-1049/1639) ait bir eserdir (Gündoğdu 2000: 222; Arslan, 2015:21-29).

Menâkıp ve Menâkıbnâmeler¹

Menâkıb, Arapça menkabe(menkıbe) kelimesinin çoğulu olup nekabe (isabet etmek, bir şeyden bahiste bulunmak veya haber vermek) kökünden türemiştir. Sözlüklerde “övünülecek güzel iş, hareket ve davranış” anlamlarına gelen menkabe, çoğul şekliyle ve bu manada ilk defa 9. yüzyıldan beri derlenmeye başlanan hadis kitaplarında, Hz. Peygamber'in ashabının meziyet ve faziletlerini anlatan bölümler için (Kitâbü'l-Menâkıb) kullanılmıştır. Menâkıb kelimesinin ayrıca halifeler, mezhep imamları, tarihî şahsiyetlerin terceme-i hâlleri, bazı zümrelerin övgüye değer işleri yanında bazı mukaddes şehirlerin tasvirlerini anlatan yazı ve eserlerin adında “fazilet” anlamında yer aldığı görülür.

X. yüzyılda ise çeşitli meslek ve zümrelere mensup kişilerin biyografilerini içeren tabakat kitapları arasında sufilerle ilgili olanlar da yazılmaya başlayınca, evliya menkıbeleri bu defa bu eserlerde yer aldı. Sülemî'nin *Tabakatü's-Sufiyye*'si, Ebu Nuaym Ahmed el-İsfahanî'nin *Hilyetü'l-Evliyâ*, Hucvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*, Ensârî-i Herevî'nin *Tabakatus-Sufiyye*'si bunlar arasında meşhur olanlarıdır.

XI. yüzyıldan itibaren Abdulkadir Geylânî (ö. 1167) ve Ahmed er-Rifâî (ö. 1182) gibi büyük pîrlerin adını taşıyan ve İslam âleminin bir çok yerine yayılan tarikatlar ortaya çıktı. Bunlar ile diğer tarikat şeyhlerinin hayatını ve hatıralarını tarikat içinde ve dışında anlatmak, taziz etmek amacı yanında tarikatlar arasında yayılma arzusundan doğan bir çeşit rekabet ortamı sebebiyle bu pîrlerin menkıbeleri müstakil eserler halinde derlenmeye başladı. İlk zaman tarikat önderlerine mahsus olan müstakil menkıbeler, zamanla tarikat içinde önemli rolleri olan şeyhler, halifeler ve hatta şeyh aileleri için de yazılmaya başlamıştır. Daha sonra tek bir ülkede yaşayan muhtelif velilerin menkıbelerini toplayan *Menâkıbu Evliyâ-i Mısır* ve *Menâkıbu Evliyâi Bağdad* gibi bölge veya şehir menâkıbnâmeleri yazıldı.

Menkıbe veya menâkıb, tasavvuf tarihinde sūfîlerin/velîlerin gösterdikleri olağanüstü hâlleri ifade eden kerâmetleri anlatan küçük hikâyeler anlamında ise tahminen IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Çok yaygın olmasa da

kerâmet kelimesinin çoğulu olan kerâmât da menkabe veya menâkıb yerine kullanılmıştır.

Kerâmet, velîlerin en dikkat çeken âlâmetlerinden biri olarak kabul edilir. Bu yüzden IX. yüzyıldan itibaren yazılan tasavvuf kaynaklarında velî düşüncesine paralel bir de kerâmet düşüncesi gelişmiş ve bunun nazariyesi işlenmiştir.

Kerâmetlerin olağanüstü bir hâdise olması, ancak gerektiği zaman meydana gelmesi ve velînin velâyetini ispatlayıcı mahiyette olması gerekir. Kerâmet, velînin Allah korkusunun, alçak gönüllüğünün artıp şükür duygusunun kuvvetlenmesinde önemli rol oynar.

XI. yüzyıldan sonra tarikatların ortaya çıkmasıyla birlikte kerâmet, tarikat şeyhlerinin mutlak otoritelerini sağlamak için en etkili araç olmuştur. Şeyhin kerâmetleri ne kadar çok, çeşitli ve yaygın olursa müridler de o nisbette pasif ve telkine hazır hâle geliyorlardı. Bunun sonucunda şeyhe olan bağlılık sarsılmaz bir nitelik kazanıyordu. Tasavvuf tarihinde bazı şeyhlerin kerâmetleri reddettiler, fakat buna rağmen müridlerin ısrarla bunları yaymaya çalıştıkları görülür.

Menkıbelerde yer alan kerâmet kavramı, tasavvuf tarihinde velî düşüncesiyle birlikte inkişâf etmiş ve zamanla bunan ayrılmaz parçası haline gelmiştir. Bu sebeple menâkıbnâme(menkıbe)ler, velîlerin hayatı, velâyeti, kerâmetleri ve tasavvufî faaliyetlerini konu alabildiği gibi tarihî şahsiyetlerin terceme-i hâlleri ile bazı zümrelerin övgüye değer yönlerini de anlatmak için halk muhayyilesinin ürünü olarak önce sözlü gelenekte teşekkül eden anlatıların daha sonra bazı yazarlar tarafından kitap haline getirilmesiyle ortaya çıkmış bir türdür. Evliyâ menkıbeleri masal, efsane ve destan gibi olağanüstü olayların anlatıldığı edebî türler içinde değerlendirilmekle birlikte konularının gerçek ve kutsal kişiler (velîler) olması, bunların yaşadıkları zaman ve mekânın bilinmesi, sözü edilen olayların gerçek olduğuna inanılması, sade bir üslupla yazılmaları bakımından öteki türlerden ayrılır. Menâkıbnâmeler, kerâmetleri anlatılan velînin yüceliğini müridlere anlatarak onun tarikata daha sıkı şekilde irtibatını sağlamak, tarikata yaygınlık kazandırmak amacıyla genellikle o takiratın mensuplarından biri tarafından sözlü gelenek ile yazılı kaynaklardan derlenerek meydana getirilir. Bu şekilde yazılmış kitaplara Türk kültüründe genel olarak “menâkıbnâme” adı verilmiş, ancak “tezkire, kerâmât, vilâyetnâme” kelimeleri de menâkıbnâme anlamında kullanılmıştır (Arslan, 2015:37-38).

İlk örnekleri IX. yüzyılda Arapça yazılan menâkıbnâmelerin daha sonra Farsça ve ardından Türkçe yazıldığı görülür. Arapça, Farsça ve Türkçe menkıbelerin sayılarının zamanla artması ile Doğu edebiyatlarında bir menkıbe yazma geleneği oluşmuştur. Genel itibarıyla kurgusal bir nitelik



taşıyan bu eserlerin içinde bazı tarihî unsurların bulunduğu da görülür.

Türk kültüründe evliyâ menkabelerinin doğuşunda İslâmiyetle birlikte gelen tasavvufun da rolü olmuştur. Ancak, Türklere ait İslâm öncesi devirden kalan pekçok efsâne, destân vesairenin bu menkabelerin oluşumuna zemin hazırladığı da bir gerçektir. Bu efsâne, destan vb. mahsullerin önemli bir bölümü, eski şamanların cinlere karşı savaşlarını, ruhlarla mücadelelerini, öbür dünyaya ve gayb âlemine gidip gizli güçlerle temas kurabilme çabalarını ve bu vesileyle ortaya koydukları olağanüstü hâlleri anlatan hikâyelerden oluşmaktaydı. Halk arasında dinî propaganda yapan derviş-şairler, bu hikâyeleri evliya menkibi şekline sokarak anlatıyorlardı.

Türk edebiyatında menkibe türünün ilk örneği 932'de İslâmiyet'i kabul eden ve ilk Müslüman Türk hükümdarı olan (Karahanlı hükümdarı) Satuk Buğra Han'ın hayatını konu alan *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'dir. Eserin adında "menkabe" yer almasa da eserde Satuk Buğra Han'ın hayatı menkibe türünün özelliklerine uygun bir şekilde anlatılmıştır. Satuk Buğra Han bu eserde kerâmetler gösteren bir velî hüviyetinde karşımıza çıkar (Pekolcay, 1981:33-37). Anadolu dışında yazılan menkabe türünde başka bir eser ise Ahmet Yesevî'nin menkibelerini içeren Hazîni'nin *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*'ıdır (İÜ, TY, 2893). Oldukça hacimli ve kısmen manzum bir eser olan *Cevâhirü'l-Ebrâr*'ın çoğu Türkçe bir kısmı Farsça'dır.

Anadolu'da yazılan menâkıbnâmelerin ilk örnekleri XIII. yüzyılda, Anadolu Selçukluları dönemine aittir. Selçuklu dönemi, Kâdirilik, Rifâilîk, Kazerunîlik, Kalenderîlik, Vefâilîk vs. gibi dışarıdan gelen pek çok tarikatın yerleşme ve kendini kabul ettirme dönemi olduğu kadar Mevlevîlik gibi yepyeni bir tarikatın da filizlenmeye başladığı bir dönemdir. Anadolu'nun birçok yerinde muhtelif şeyhlerin açtığı tekkeler ve zamanla buralarda ortaya çıkan türbelerden dolayı oldukça fazla menâkıbnâme yazıldığı tahmin edilmektedir. Ancak bunların çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan ikisi, *Menâkıb-ı Seyyid Harun-ı Velî* ile *Menâkıb-ı Sadreddîn-i Konevî*'dir. Seyyid Mahmûd Hayrânî ile Ahmed-i Kuçek-i Rifâî adına yazılan menâkıbnâme ise günümüze ulaşmamıştır.

Selçuklular döneminde yazılan diğer menâkıbnâmeler ise, Mecdüddin Feridun b. Ahmed Sipehsalar'ın *Risâle-i Sipehsalar der Menâkıb-ı Hazret-i Hudâvendigâr*'ı (Farsça), Ahmed Eflâki'ni, *Menâkıbu'l-Ârifîn*'i (Farsça) ve Gülşehrî'nin *Kerâmât-ı Ahi Evran*'ıdır.

Beylikler döneminde menâkıbnâme ise Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsîyye fî Menâsibü'l-Ünsîyye*'si (Baba İlyas, Dede Garkın, Aşık Paşa'nın

menkabeleri)dir. Anadolu'da yazılmasa da Hatib-i Farisi'nin Anadolu dahil Orta Doğu'daki Kalenderî şeyhlerine yer verilen Farsça manzum *Menâkıb-ı Cemâleddin-i Sâvî*'si Kalenderîlik hakkında nadir kaynaklardan biridir.

XIII. yüzyılın büyük İranlı mutasavvıflarından Feridüddin-i Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ* adıyla tanınan eseri, yazıldığı devirden itibaren Türk tasavvuf çevrelerinde özellikle Anadolu'da çok sevilen bir kitap olup Aydınoglu Mehmet Bey (1308-1334) döneminde adı bilinmeyen bir yazar tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Anadolu'da XIII. yüzyıldan beri yazılan menâkıbnâmelerde bu eserin büyük etkisi olmuştur. Oradaki bazı menkibeler bu yeni menâkıbnâmelerde uyarlama suretiyle kullanılmış ve pek çok motif de aktarılmıştır. En tanınmış tercümesini Sinan Paşa (), son tercümesini ise Süleyman Uludağ yapmıştır (Feridüddin-i Attâr, 2013).

Osmanlı döneminde padişah, sadrazam, vezirlerin hayatlarına ve kahramanlıklarına dair yazılan eserlere de menâkıb adı verilmiştir (Menâkıb-ı Mahmûd Paşa-yı Velî, Mecmû'a-i Menâkıb-ı Vüzerâ). Osmanlı devrinde bazıları anonim olan sayısı yüzün üzerinde menâkıbnâme yazılmış olup ilk örnekleri XV. yüzyılda kaleme alınmıştır. Bunlar sırasıyla *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*, *Menâkıb-ı Hacı Sultân-ı Velî*, *Vilâyetnâme-i Abdal Mûsâ*, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultân (Kızıl Deli)*, *Vilâyetnâme-i Sultân Şücaaddin*, *Vilâyetnâme-i Otman Baba (Hüsam Şah)*'dir. Bu yüzyılda yazılan menâkıbnâmelerin diğerleri ise şunlardır: *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*, *Saltuknâme*, *Menâkıb-ı Emir Sultân ve Menâkıb-ı Kemâl-i Ümmî*.

XVI. yüzyılda *Menâkıb-ı Emir Sultân*, *Menâkıb-ı Gülşenî* (Muhyî-i Gülşenî), *Menâkıb-ı Şeyh Safiyüddin-i Erdebîlî*, *Menâkıb-ı Hacı Bayrâm-ı Velî*, *Menâkıb-ı Akşemseddin* (Hüseyn Enisi), *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*, *Menâkıb-ı Piri Baba*, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân* (Vâhidî) gibi menâkıbnâmeler yazılmıştır.

XVII ve XVIII. yüzyılda *Menâkıb-ı Şeyh Üftâde*, *Menâkıb-ı Şeyh Şabân-ı Velî*, *Menâkıb-ı Şeyh Mahmud el-Üsküdarî*, *Tuhfetü'l-Asrî fî Menâkıbi'l-Mısırî*, *Menâkıbü'l-Şeyh Vefa*, *Menâkıb-ı Eşrefzade Rumi*, *Menâkıb-ı Emir Buhari*, *Menâkıb-ı Melamiyye-i Bayramiyye*, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, *Silsilenâme-i Celvetiyye* ve *Hediyyetü'l-İhvân* gibi eserler yazılmıştır. Osmanlı döneminde Anadolu sahası dışında özellikle İran coğrafyasında Nakşibendiyye ve Kâdiriyye gibi tarikatlara mensup şeyhler hakkında Kâşifi'nin *Reşehât*'ı başta olmak üzere menâkıbnâmeler kaleme alınmıştır.

Menâkıbnâmeler, büyük çoğunluğu olağanüstü olaylarla dolu, gerçekte ilgisi bulunmayan eserler olarak görüldüğü için Türk tarihçileri bu eserleri tarihî kaynak olarak kabul edilmemiştir. Ancak



menâkıbnâmelerden faydalanmak suretiyle bazı tarihî olay ve şahsiyetler hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan bilgiler ulaşmak mümkündür. Menâkıbnâmeleri bu anlamda ilk defa kullanan M. Fuad Köprülü olmuştur. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Ahmed Yesevî ile ilgili bölümü yazarken menâkıbnâmelerden yararlanmış, onun ardından Zeki Veldî Togan, Abdülbaki Gölpınarlı, Orhan Köprülü, Ağâh Sırrı Levend ve Ahmet Yaşar Ocak bu eserlerin tarih bakımından önemine işaret etmişlerdir.

Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin menkıbeleri hakkında birkaç tanesi Türkçe, bir Farsça ve diğerleri Arapça olmak üzere kırka yakın eser yazılmıştır. Bu eserlerden tespit edilenlerin müellifleri ve adları şunlardır²:

- 1) Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Salt El-Hımmânî, *Fasl Fî Menâkıbi Ebî Hanîfe* (Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair yazıl ilk eser olarak bilinmektedir.).
- 2) Muvaffak b. ahmed El-Mekkî El-Hârizmî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 3) Zehebî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 4) Bezzâzî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe* (Türkçe tercümesi: Muhammed b. Ömer El-Halebî, *Terceme-i Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*).
- 5) Süyûtî, *Tebyüzü's-Sahîfe Fî Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe*.
- 6) Şâmî, *Ukûdü'l-Cümân Fî Menâkıbi Ebî Hanîfe En-Nu'mân*.
- 7) İbni Hacer El-Heytemî, *El-Hayrâtü'l-Hisân Fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe En-Nu'mân* (Türkçe tercümesi: Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâhibü'r-Rahmân Fî Menâkıbi'n-Nu'mân*).
- 8) Alî El-Kârî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam*.
- 9) Abdülevvel El-Kanpürî, *Nevâdirü'l-Münîfe Bi-Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 10) Ebu'l-Kâsım Abdülalîm b. Ebû Kâsım, *Kalâ'idü Ukûdid-Dürer Ve'l-İkyân Fî Menâkıbi Ebî Hanîfe En-Nu'mân*.
- 11) Ebu'l-Fazl Bekir b. Muhammed Ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 12) Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin b. Muhammed, *Kitâbu'l-Menâkıb (Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam)*.
- 13) Hatîb El-Bağdâdî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam*.
- 14) Ebu'l-Kasım Abdullâh b. Muhammed Es-Sa'dî, *Fezâ'ilü Ebî Hanîfe*.
- 15) Ebu'l-Hasan Ed-Dîneverî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe ve Ashâbih*.
- 16) Muhammed b. Muhammed b. Nakîb, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*.
- 17) Ebu'l-Leys Muharrem b. Muhammed Ez-Zeylâ'î, *Menâkıbu Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*.
- 18) Nûh b. Mustafâ Er-Rûmî, *Ed-Dürü'l-Munazzam Fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam*.

- 19) Abdulgafûr b. Hüseyin b. Alî El-Elmâ'î, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 20) Ebû Ca'fer Et-Tahâvî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 21) Ebu'l-Kasım Muhammed b. Hasan b. Ke's, *Tuhfetü's-Sultân Fî Menâkıbi'n-Nu'mân*.
- 22) Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Yahyâ En-Nisâbü'rî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 23) Abdullah b. Muhammed Es-Sebezmûnî, *Keşfü'l-Asâri's-Şerîfe Fî Menâkıbi Ebî Hanîfe*.
- 24) Yûsuf b. Ahmed El-Mekkî Es-Saydelânî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 25) Zahirüddîn El-Merginânî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*.
- 26) Muhammed b. Ahmed Eş-Şu'aybî, *Menâkıbu'n-Nu'mân*.
- 27) Cârulah Ez-Zemahşerî, *Şakâ'iku'n-Nu'mân Fî Menâkıbi'n-Nu'mân*.
- 28) Kureşî, *El-Bustân Fî Menâkıbi'n-Nu'mân*.
- 29) Ebu'l-Kâsım Abdülalîm b. Ebû Kâsım, *Er-Ravzatü'l-Âliyyetü'l-Münîfe Fî Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe*.
- 30) Şeyh Ebû Sa'id, *Menâkıbi İmâm-ı A'zam* (Farsça).
- 31) Osmanzâde Tâ'ib Ahmed, *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zâm* (Türkçe).

Yukarıda sıralanan eserlerden başka İmâm-ı A'zam'ın menâkıbı hakkında eser yazanlardan birisi de Şemseddîn-i Sivasî'dir. Şemseddîn-i Sivasî *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam* isimli eserini 1001/1592-3 yılında mensnevî nazım şekli ile yazmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef., No:3921'de kayıtlı nüshaya göre 2956; 1291/1874 yılında İstanbul'da basılan nüshaya göre ise 2913 beyitten oluşan mesnevinin en önemli özelliği, mevcut bilgilere göre Türk edebiyatında İmâm-ı A'zamla ilgili telif ve tercüme şeklinde yazılan 15'ten fazla eser içinde tek manzum menâkıbnâme olmasıdır. Bu menâkıbnâmenin kaynaklarda geçen diğer adı *El-Hiyâdu min Savbi Gamâmi'l-Feyyâd*'dir (Kâtip Çelebi, 2008:IV/1469; Arslan, 2015:23; Gölpınarlı, 1979: XI/423).

Nüshaları: Şemseddîn-i Sivasî'nin Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam mesnevisinin tespit edebildiğimiz 7 nüshası vardır. Bunlardan 4'ü İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Kılıç Ali Paşa, 1032; Yazma Bağışlar 3367; Hacı Mahmud Ef., 4601 ve 3921), 1'i Ankara Milli Kütüphane'de (60Hk36), 2'si de Konya Koyunoğlu Şehir Müzesi Kütüphanesi'nde (13407 ve 12938'de kayıtlı) bulunmaktadır. Eser, ayrıca 1291/1874-5'te İstanbul'da Hattat Tevfik Efendi Matbaası'nda basılmıştır. Bu baskının hangi yazma nüshadan çoğaltıldığı ise belli değildir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef., 3921'de kayıtlı nüsha, 70 varak olup nesih hatla yazılmıştır. Eser mesnevi olmasına rağmen, beyitler halinde değil, satır düzeninde nesir eser biçiminde yazılmıştır. Yer yer harekeli olan metinde beyitler, aralarına konulan büyük kırmızı nokta işareti ile birbirinden ayrılmıştır. Ayetler, mahlas ve eser isimleri farklı kırmızı mürekkeple yazılmıştır.



Mesnevî, 66 varak olup 4 varak ise müstensihin ilavelerinden oluşmaktadır. Hacı Mahmud bölümündeki bu nüsha, Sahhaflar Kethüdâsı Kocasultânzâde Mehmet Sârî ez-Zehavî tarafından 1094/1682-3'te istinsah edilmiştir. Eserin sonunda, müstensihe ait ve İstanbul'da çıkan yangını konu alan 70 beyitlik bir de kaside vardır. Eserde mesnevilerde görülen genel şekil ve muhteva özelliklerinin tamamı yoktur(Arslan, 2015; Eliaçık, 1997).

Sivasî, menâkıbnâmeyi 1001/1593 yılının Cemâziye'l-evvel ayının başında yazmaya başlayıp aynı yılın Şa'bân ayının sonunda, dört ayda bitirdiğini şu şekilde belirtir:

Çü târîh olmuş idi elf ü vâhid
Fakîr olmuşdı bu nazma mücâhid (2927)

Mahall-i bed' idi ûle'l-cemâzeyn
İrişdi âhir-i şa'bâna bu beyn (2928)

Tamâm dört ay olur bed' ü ferâgum
Umaram ki ola rûşen çerâgum (2929)

Yazılış Sebebi: Sivasî, eserin başında, daha önce *Menâkıb-ı Çehâr-yâr-ı Güzîn* isimli eserinde dört büyük halifenin menâkıbını yazdığını, ağabeyi Muharrem Efendi'nin bunlara beşinci olarak İmâm-ı A'zam'ın menâkıbını da eklemesini talep etmesi üzerine bu eseri manzum olarak kaleme aldığını belirtir:

Hakîr için birâder var mükerrerem
Ki üstâdum durur nâmı Muharrem (546)

Ki bir söz söylerim iy nûr-ı dîde
Kabûl eyle sözümlü olma remîde (551)

İmâm A'zam ki oldu Bû-Hanîfe
Hem oldur muktedâ dîn-i Hanîf'e (552)

Niçün neşr olmaya andan menâkıb
Ki almaya umûm andan mevâhib (557)

Gel imdi Çâr-yâra bu imâmı
Beşinci eyle yaz bundan kelâmı (560)

Beyân eyle hisâlinden o şâhun
Ayân eyle kemâlinden o mâhun (561)

Didüm iy rûh-ı rûhum hûş buyurdun
Bu hizmetle dil ü cânı doyurdun (564)

Ki tâ nazm eyleyem ber-vefk-i me'mûr
Bu aczile ki el-me'mûr u ma'zûr (566)

Sivasî'nin bu eseri, aslında, ağabeyi ve dönemin saygın alimlerinden olan Muharrem Efendi'nin Arapça mensur olarak yazdığı *Menâkıbu Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan* isimli eserin manzum Türkçe tercümesidir.

Şemseddîn-i Sivasî, menâkıbı yazarken daha önce bu konuda Arapça yazılan birçok eserden yararlandığını, ancak Arapça bilmeyenlerin yararlanabilmesi için Türkçe kaleme aldığını da özellikle belirtmiştir(Arslan, 2015:54; Eliaçık, 1997:26):

Ulu ulu kitâbdan itdüm ihrâc
Mevâkıf'la **Makâsıd** dahı **Minhâc**³ (449)

Ta'arruf hem tefâsîr zübdesinden
Didüm sâ'ir kitâblar umdesinden (450)

Arab dilden çıkardum himmet itdüm
Ol dilce bilmeyene şefkat itdüm (451)

Ki tâ ezberleyeler hâs u ger âm
Husûsâ kudegân u merdüm-i hâm (452)

Yazup her kitâbdan nakl ü ahbâr
Getürmüş her diyârdan nukle-i yâr (568)

Şürû' itdüm zarûrî bu merâma
Hudâ avn ide irgürem tamâma (573)

Arab dilinden itdüm anı ihrâc
Geyürem pes ana **Türkîce** dîbâc (574)

Ki nef-i âm ola her müstefîde
Budur râh-ı ifâdetde müfîde (575)

Eserin asıl yazılışı gayesi, Sivasî'nin şairliğini ispattan çok Ebû Hanîfe'nin faziletlerini öne çıkarıp XVI. yüzyılda giderek artan Rafiziliğe karşı sünni inançta olanlara moral vermektir(Ahmet Refik, 1932; Eliaçık, 1997:26).

İmâmlar şâhidur bil Bû-Hanîfe
İmâm oldu bize dîn-i Hanîf'e (495)

Velî bu cümleden râh-ı güzîde
İmâm A'zam yoludur nûr-ı dîde (493)

O yolun nâmıdur sünnet cemâ'at
Gerekdür gireler bu yola ümmet (135)

Velî sünnet cemâ'at yolu yârâ
Bu işlerden kamu eyler teberrâ (144)

Gel imdi sâlikâ sünnet cemâ'at
Yolun elde koma eyle ri'âyet (179)

Budur hak yol adı sünnet cemâ'at
Cemâ'at bozula olur mücâ'at (182)

Havâriclerdür ez-sünnet cemâ'at
Revâfızlar durur ol cavk-ı neket (300)

Budur sünnet cemâ'atden 'alâmet
İde bu fırkaya bugz u 'adâvet (315)



...	
Olur sünnîler anda şâd u mesrûr Revâfiz fırkası menkûs u mebsûr	(2613)
Yüriye mezheb-i sünnet cemâ'at Ola âhir-zamân şâhına ümmet	(422)
Kabûl itdüm bu dem sünnet cemâ'at Yolın şâhid olun bana cemâ'at	(1015)
Kabûl itdük şehâ sünnet cemâ'at Yolın kim ol imiş râh-ı hidâyet	(1849)

Muhtevası: Eserin incelemeye esas aldığımız Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası 2913 beyittir. On bâb ve bir hâtimeden oluşan eserin başında tevhd-münâca'at özelliği taşıyan 50 beyitten sonra "Der Medh-i Resûlullâh" başlıklı bölüm ile "Kasîde-yi Der Medh-i O" başlığı ile kaside nazım şekli ile mesneviden farklı vezinde yazılmış 10 beyitten oluşan kısımda Hz. Muhammed'in övgüsü yer almaktadır:

Kasîde Der Medh-i O (Ey Resûlullâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem)

(Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün)

Ey Resûl-i 'Arabî mâh-ı dü-kevn ü medenî
Şâh olur sâ'il-i bâbın ne kadar olsa denî

Ünsüni bulmaga mahrem-i 'arş olmadı mı
Berr-i vahşetde şubân iken Üveys-i Karenî

Zîr-i na'linde olan kumlarına gıpta eder
Tâc-ı şâhânda olan dürr-i semîn-i 'Adenî

Seng-i sahrâsına reşk eder iken la'l-i cinân
Hiç hesâba gele mi anda akîk-i Yemenî

Saltanat mansıbını vermeğe çok minnet eder
Hân-ı fazlında zübâb olmağa hâkân-ı Senî

Berr-i 'aşkunda şehâ şevk ile 'uşşâk-ı safâ
Bulmadı zîr-i mugaylân gibi zîbâ çemeni

Nutk-ı cân-perveri her kande ola rûh-efzâ
Dem-i hikmetle o dem açâ mı 'Îsâ deheni

Lî-ma'allâh tûruna ağdıkdâ sen şâh-ı rüsûl
Tûr-ı Sînâ'da Kelîm eyleye kûteh sühanı

Dâmen-i mahmilüne itdi temessük Şemsi
Dilde i'zâr-ı hezâr egnine almış kefeni

Gerd-i kûyunda şehâ şemm eden âsârundan

Neyler ol anber-i hâmi dahı müşk-i Hoten'i (72-81)
Yukarıda verilen kaside şeklindeki manzumeden sonra mesnevî nazım şekliyle Hz. Peygamber'in övgüsüne devam edilmiş ve O'ndan söz edip yücelten çeşitli ayetlerden (İsra 81, Mâ'ide 15, Ahzab 46, Ra'd 7 ve Tevbe 128 vd.) beyit aralarında alıntılar yapılmıştır. "Fî Medhi Âli ü Ashâb Sallallâhu Ta'âlâ 'Aleyhim Fî Külli Faslin ve Bâb" başlığı altında Hz. Peygamber'in âile bireyleri, ashâbı ve dört halifenin medhinden sonra "Mukaddime" başlıklı kısımda "Elâ iy sâlik-i râh-ı hakikat" diye seslenen şair, müslümanlara Hz. Muhammed'in eteğine sıkıca tutup "sünnet cemâ'at" denilen "sırât-ı müstakîm"den gitmelerini, kâmil insan olabilmek için ilim ve irfan sahibi olmalarını tavsiye edip çeşitli uyarılar yapar, öğütler verir. "İlâhiyât" başlıklı tevhd türündeki bölümden sonra "Bahs-i Kelâm", "Bahs-i Rû'yetullâh", "Bahs-i Nübüvvet", "Tafdîl-i Muhammed", "Emr-i Mi'râc", "Halk-ı Ef'âl", "Bahs-i Kazâ vü Kader", "Su'âl-i Kabir", "Haşr-i Ecsâd", "Tetâyür-i Kütüb", "Mizân", "Sırat", "Hulûd-ı Dâreyn ve Mevcûdiyyetihimâ Elân", "Bahsü'l-Melâ'ike", "Kerâmâtü'l-Evliyâ'i Hakkun", "Tafdîl-i Hülafe-yı Râşidin Ba'zuhum min Ba'zın", "Nef-i Sadakati li'l-emvât", "Eşrât-ı Sâ'at", "Hurûc-ı Dâbbetü'l-Arz", "Nüzûl-i 'Îsâ", "Bâb. Tulû'u's-Şemsi Min Magribihâ ve Hurûc-ı Yecûc u Me'cûc", "Beyân-ı Husûf ve Hurûc-ı Nâr Min Yemen", "Takrîb/ler", "Şürû'un ile'l-emaksûdi", "Şürû' Be-Maksûd", "Na't-ı Hazret-i Nu'mân" kısımları yer alır. Yukarıda belirtilen başlıklar altındaki açıklamalar 536. beyitte biter.

Zuhûr itse dehânumdan 'aceb mi dürr ile mercân
Ki cûş itdi bu dem deryâ-yı dilden midhât-i Nu'mân
şeklindeki matla' beytiyle başlayan mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün vezinde yazılmış 9 beyitten oluşan İmâm-ı A'zam övgüsünde bir kaside yer alır.

Asıl konuya geçilen "Sebeb-i Te'lif İn Menâkıb-ı Seniyye" kısmı 546. beyitle başlar. Sivasî, sebeb-i te'lif kısmının sonunda yer alan,

Kitâbum oldı on bir bâba mahsûr
Dahı bir hâtimeyle geldi maksûr (576)

şeklindeki beyitte eserinin "on bir bâb(bölüm)" ve "hâtime"den oluştuğunu belirtir. Şair bundan sonra her bâbın başlığını ve o başlıkta anlatılan konuyu liste halinde Arapça olarak belirtip açıklamalara/anlatıma geçer. Mesnevî'de yer alan bâblar ile konuları şunlardır(vr. 14a):



1. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Nesebi(soyu): El-Bâbu'l-Evvelü Fî Nesebi'l-İmâmi Ebû Hanîfe Rahimehullâhu Ta'âlâ (577-750): İmâm-ı A'zam'ın soyunun kimlerden geldiği, adı ve künyesi belirtildikten sonra babası Nu'man bin Sâbit'in nehirde gördüğü elmayı yemesi ve akabinde yaşananlar anlatılmıştır. Bölümde ayrıca İmâm-ı A'zam'ın güzel ve temiz giyinmeye önem verışı, fazla mal kazanma hırsına düşmemek gerektiği, Ebû Hanîfe'nin kendine verilecek maaşı kabul etmeyip ticaretle geçimini sağlaması, Ebû Hanîfe'nin sorulan bir soruya cevap verememesi üzerine daha çok ilim öğrenmeye gayret edışı, Halife Mansur'un dönemin kadısı Ebû Leylâ'nın şikayeti üzerine Ebû Hanîfe'nin fetva vermesini yasaklamasıyla ilgili hadiseler anlatılmıştır.

2. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Faziletleri: El-Bâbu's-Sânî Fî Fezâ'ilihî's-Seniyyeti (751-1166): Bölümün başında Hz. Peygamber'in Ebû Hanîfe'yle ilgili söylediği rivayet edilen "Ümmetimden ismi Nu'mân, künyesi Ebû Hanîfe olan biri vardır. O ümmetimin yıldızıdır. O, Allah'ın dinini ve benim sünnetimi canlandıracaktır." şeklindeki hadisine yer verilmiş ve bu hadisin akabinde Ebû Hanîfe'nin faziletleri anlatılmıştır. İmâm-ı A'zam'ın verdiği çeşitli fetvalardan söz edilip İmâm-ı A'zam'ın Ebû Leylâ'nın fetvalarındaki yanlışları tespit edip düzeltmesi anlatılmıştır. Hocası Katâde'nin Ebû Hanîfe'ye sorusu ve İmâm'ın cevabı, İbn-i Habîr'in Ebû Leylâ ile İbn-i Artat'a sorduğu soruya yeterli cevap alamayınca aynı soruyu Ebû Hanîfe'ye sorup makul cevap alması, bir karı-kocanın tartışma neticesi boşanmalarından sonra pişman olmaları ve Ebû Hanîfe'nin bu duruma uygun bir çözüm bulması, İbn-i Mübârek ile Ameş'in Ebû Hanîfe'yle ilgili anıları, Ebû Hanîfe'nin kaza ve kaderle ilgili görüşleri, Râfızilerden birisinin Kûfe'de Ebû Hanîfe'yle münazarası ve Râfızinin mezhebinden dönmesi, İmâm'ın terzi ve iki kadınla ilgili fetvaları, Ebû Hanîfe'nin kelim ve fıkha vâkif olduğuna dair çeşitli görüşler belirtilmiştir.

3. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Kerâmetleri: El-Bâbu's-Sâlisü Fî Kerâmetihî's-Seniyyeti(1167-1582): "Mevlâ-yı Nu'mân/Numân'ın Kölesi" denilen kişinin annesi hamile iken ölmesi üzerine Ebû Hanîfe'nin fetvasıyla bebeğin anne karnından ameliyatla alınması, İmâm Şafî'nin Ebû Hanîfe'nin mezarını sık sık ziyaret edışı, Halife Mansur'un yatağında gördüğü yarasa sütüyle ilgili hadiseyi Ebû Yûsuf'un İmâm-ı A'zam'dan duyduğu bir söz ile açıklığa kavuşturması, Ebû Hanîfe ve talebelerine zehirli yemek ikram edilmesi üzerine durumu anlayıp talebelerine nehirden abdest aldırması ve bu sırada yemekten yiyen kedinin ölmesiye zehirlenmekten kurtulmaları, Ebû Hanîfe'nin gençliğinde bir Dehrî ile münazarası, bir Arap şahsın (et-Tehiyâtü lillahi ve's-salavâtü et-tayyibâtü'nün okunuşunu kastederek) Ebû Hanîfe'ye "Ey İmâm! Bir vav ile mi olacak, iki vav



ile mi?" şeklinde sorusu ve İmâm'ın sorunun "tahiyyat"la ilgili olduğunu anlayıp cevapladığı hadiseye yer verilmiştir.

Eserde Ebû Hanîfe'nin kerametleri olarak anlatılan olaylar, mantık kurallarının dışına çıkmayan, gerçeğe yakın olaylardır. Böyle olması da Sivasî'nin İmâm-ı A'zam'ı veliden çok fıkıh âlimi olarak görmesinden kaynaklanır. Mesnevi'de Ebû Hanîfe'yle ilgili anlatılan pek çok olayda ve rivayette onun keskin zekâsı ve aklıyla hareket edışı ön plâna çıkmaktadır. Onun bu yönünün açıkça görüldüğü kerametlerinden birini örnek olması bakımından aşağıya alıyoruz:

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'yi görünüşte seven ancak aslında ona haset eden bir şahıs, bir gün İmâm ve dostlarına/talebelerine ziyâfet hazırlayıp nehir kenarındaki bahçesine davet eder. Ebû Hanîfe ve dostları bu davete icâbet ederek söz konusu şahsın bahçesine giderler. Davet sahibi, gelen misafirlere yemek için "buyurun" der ancak Ebû Hanîfe hemen yemeğe başlamayıp dostlarına benim yaptığım gibi yapın deyip yemekten önce el yıkama sünnetini ifa için nehre gederek ellerini yıkamaya başlar. Herkes İmâm gibi nehirden ellerini yıkayıp abdest almaya başladıkları sırada ansızın bir kedi gelip Ebû Hanîfe'nin tabağındaki yemekten yer ve hemen oracıkta ölür. Bu durum üzerine Ebû Hanîfe ve dostları yemeğin zehirli olduğunu anlayıp yemek yemeden oradan ayrılırlar. Ebû Hanîfe, daha başta yemekte zehir olduğunu anlamış fakat açıkça söylemeyip el yıkama bahanesiyle oyalanma yolunu tutup kerâmetini gizlemek istemiştir. Böylece hem sünneti yerine getirmiş hem de zehirlenmekten kurtulmuştur. Bu hadise mesnevîde nazmen şöyle anlatılmıştır:

Rivâyetdür ki Hazret Bû-Hanîfe



Var idi bir hasûdî duy latîfe

Hasedde irmiş idi şol makâma
Ki dâ'im kasd iderdi ol hümâmâ

Meger bir gün imâmı kıldı da'vet
Nifâkile idüb 'arz-ı muhabbet

İletdi bûstânda cenb-i nehre
diler ki çâk ola zehr ile zehre

Ta'âmı serdiler anda miyânâ
Oturdu anda ashâb merdümâne

İmâm anda hemân turdı yirinden
Velâyetle meger tuydı birinden

Didi yârân bana tab'ıyyet eylen
Ta'âm için nehirden sünnet eylen

Hemân turdı yirinden cümle ahhâb
Vuzûya başladılar şeyh ü ger şâb

Bu esnâde gelip bir hirri nâgâh
İmâm'ın kas'asından yidi bî-gâh

Hemân-dem öldi hirre bildi ahhâb
Ki semm halt itmiş ana merd-i kallâb

Halâs oldı kamusı mâcerâdan
Dağıldılar hemân-dem ol aradan

Kerâmetle bilüpdi semmi Nu'mân
Velî setr eyleyüp kılmadı i'lân

Arada sünneti kıldı bahâne
Budur âdet ezelden kâmilâna

Dahı sünnet ne tiryâk oldı ey cân
Halâs oldı anunla anda çok cân
(1225-1238, vr. 28b-29a)

4. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Dirâyetli Olması (Doğru hüküm vermesi ve doğru hükmü söylemesi): El-Bâbu'r-Râbi'u Fî Kevnihî Muhikkan ve Salâbetihî Fî Dînihi (Kâ'ilen Bihî Radiyallâhu Anhu): Ebû Hanîfe'nin bir çocukla, Kûfe valisiyle ve Halife Mansur'la aralarında geçen hikmetli konuşmalar, Ebû Hanîfe'nin emin bir şahıs oluşu, İmam'ın dört kadımla evlilik hakkında görüşleri, yardımseverliği ile ticaret ahlakı üzerinde durulmuştur.

5. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Zekâsı ve Güzel Ferâseti: El-Bâbu'l-Hâmisü Fî Fıtnatihî ve Hüsni Ferâsetihî (1583-1934): Ebû Hanîfe'nin pratik zekasını ortaya koyan çeşitli olayların anlatıldığı bu bölümde O'nun evlilik, aile, malk ve mülkle ilgili görüşleri, parasını kaybeden bir şahsa verdiği öğüt, râfîzî müşterisinin Hz. Osman'ın Yahudi olduğuna dair iftiralarını gösterdiği delille çürütmesi, Ebû

Hanîfe'nin eşkıyalarla başından geçen hadise, bir cenâzede yaşanan yemin olayı ve Ebû Hanîfe'nin meseleyi çözümü, Ebû Hanîfe'nin kinâyeli konuşmaları çabuk kavraması ve izahı, Halife Ebû'l-Abbas Seffâk ile Ebû Hanîfe arasında geçen bir olay anlatılmıştır.

6. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Görüştüğü Sahâbeler: El-Bâbu's-Sâdisü Fîmen Re'âhu Ebû Hanîfe Rahmetullâhi Mine's-Sahâbeti Radiyallâhi 'Aleyhim Ecma'în(1935-1985): Bu bölümde İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin görüştüğü sahabelerin isimleri belirtilir: 1) Enes İbni Mâlik 2) Abdullah İbni Ebû Evfâ 3) Sehl İbni Sa'd 4) Âmir İbni Vâsile 5) Abdullah İbni Enes 6) Abdullah İbni Hâris 7) Câbir İbni Abdullah 8) Ma'kil İbni Yesâr 9) Âişe binti Ucret. Bölümün sonunda "sekiz oldu bununla sahb-ı ekrem" denilse de dokuz sahabe ismi belirtilmiştir.

7. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Du'aları ve Münâcâtları: El-Bâbu's-Sâbi'u Fî Da'vâtihi ve Münâcâtihi (1986-2042): İmâm-ı A'zam'ın gece ibadetlerine büyük önem verdiği ve bundan dolayı en güzel elbiselerini giyip gece mescitte sabaha kadar huşû ile namaz kılpı dua ettiği, sabah namazı için cemaat gelmeden evine dönüp kıyafetini değiştirdikten sonra tekrar namaz için mescide geldiği anlatılmış, yaptığı dualardan örnekler verilmiştir.

8. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Cömertliği ve Yardımseverliği: El-Bâbu's-Sâminü Fî Cûdihî ve Sehâ'ihî Radiyallâhu Anhu (2043-2151): İmâm-ı A'zam'ın yaşadığı dönemde ilmi gibi cömertliği ile meşhur olduğu belirtilmiş ve ihtiyaç sahiplerine yardım ettiği bazı hadiseler anlatılmıştır.

9. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Gece Namazına Kalkması: El-Bâbu't-Tâsi'u Fî Kıyâmihî bi'l-leyli Radiyallâhu Anhu (2152-2302): İmâm-ı A'zam'ın geceyi üç bölüme ayırarak bir kısmında ibadet ettiği, bir kısmında eğitim yaptığı bir kısmında ise uyuduğu belirtilir. Ebû Hanîfe'nin gece namazlarından sonra yaptığı zikirler ve hatimleri ile çeşitli şahıslar ile arasında geçen hadiselerden söz edilmiştir.

10. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Rü'yâları: El-Bâbu'l-Âşirü Fî Rü'yâhu Radiyallâhu Ta'âlâ Anhu(2303-2481): Bu bölümde Ebû Hanîfe'nin iki rüyasından söz edilmiştir. Birincide İmâm-ı A'zam'ın rüyasında Peygamberin kabrini açması ve bu rüyayla ilgili İbni Sîrîn'in ta'bîri, ikincide ise Ebû Hanîfe'nin rüyasında Allah'a kulların cehennemden nasıl kurtulacağını sorması ve cevabı anlatılmıştır. Bu rüyalardan sonra çeşitli kimselerin Ebû Hanîfe'yle ilgili rüyalarına dair rivayetler, Sivasî'nin Ebû Hanîfe'yi rüyasında görmesi ve bu rüyanın ta'biri anlatılmıştır.

11. Bâb: İmâm-ı A'zam'ın Doğumu ve Vefâtı: El-Bâbu'l-Hâdî Aşere Fî Vilâdetihî ve Vefâtihi Radiyallâhu Anhu (2482-2639): Bu bölümde Ebû Hanîfe'nin Halife Mansur'un Bağdat'a kadı olması



teklifini kabul etmeyişi ve bu sebeple hapse atılışı, dostlarının ona hapisten kurtulması için kadılığı kabul etmesini tavsiye etmeleri ancak İmâm'ın bunu kabul etmemesi sonucunda hapiste işkence edilip zehirlenerek öldürülüşü anlatılmıştır. "Fasl: fi vilâdetihi ve sinnihi radiyallâhu Ta'âlâ 'anhu" başlığından sonra Ebû Hanîfe'nin Hicri 80/699'da doğduğu, Hicri 150/769'da 70 yaşında iken vefat ettiği, (Bağdat'ta) Hayzurân denilen yere defnedildiği belirtilir:

Çü heştâda irer târfh-i hicret
Gelir dünyâya ol Nu'mân-ı hõş-baht

Vefât itdi yüz elisinde ol hân
Tamâm yetmiş olur pes sinn-i Nu'mân

Şu yerde defn olunmuşdur o hõş-kâm
Ki meşhûr Hayzurân dirler ana nâm (2542-4, vr. 58a)

1508'de Şah İsmail'in Bağdat'ı istilası sırasında Ebû Hanîfe'nin Bağdat'ta bulunan mezârının (türbesinin) Râfiziler tarafından tahrip edileceğinin duyulması üzerine sünnî müslümanların Ebû Hanîfe'nin bedenine zarar verilmesini engellemek için bir gece İmâm'ın kabrini bozup üstüne sağlam bir duvar yaptıkları, Râfizilerin İmâm'ın bedenini bulmak için çok mezar yıktıklarını ama onu bulamadıkları anlatılır:

Zü sünnîler işitdi azmin anun
Bu fikr-i fâsid ile cezmin anun

Geceyle bozdılar kabr-i şerîfin
Ki tâ bulmayalar cism-i latîfin

Yaparlar üstine dîvâr-ı muhkem
Ola dîvâr içinde nûr-ı mübhem
(2558-2560, vr. 58b)

Kaçan kim aldı Bağdâd'ı melâ'in
Revâfiz şâhı meşşûm-ı bed-âyîn

Hemân kasd itdiler kabr-i İmâm'a
Sıyânet irdi Hak'dan ol hümâmâ

Anunçon yıkdılar nice mezârât
Bulamadılar andan hiç alâmât (2561-2564, vr. 58b)

Kanuni Sultan Süleyman'ın Bağdat'ı 941/1534'te aldıktan sonra Ebû Hanîfe'nin türbesi ile yanında bulunan medreseyi yeniden yaptırması da mesnevîde kısaca anlatılmıştır:

Zamân oldı ki geldi Âl-i Osmân
O şehler zübdesi Sultân Süleymân

Dokuz yüz kırk birinde idi târfh
Bu resme yazılırdı hem tevârîh

İşâret kıldılar kabr-i şerîfe
El urdılar o dîvâr-ı şerîfe

Ki Nu'mân için itmişlerdi perde
Emârâtını buldılar o yerde

Ayânen buldılar cism-i şerîfen
Yine setr itdiler ol dem latîfin

Hudâya ham idüp Sultân Süleymân
Didi iy Kâdir ü Mennân u Rahmân

Ne 'izzetdür bana kıldun müyesser
Benimle zâhir oldı kabr-i enver

Neşât ile buyurdılar pes ol an
Virile kabr-i pür-nûrına 'unvân

Urıla üstine bir kubbe 'âlf
Ne kubbe Kubbe-i Mînâ misâli

Yapıldı havline hem sûr-ı 'âlf
Ki mahsûr ola ol mevle'l-mevâlî

Çü emr oldı vücûda geldi me'mûr
Yapıldı cenbine hem câmi'ü'n-nûr
(2570-2587, vr. 58b-59a)

Hâtîme: Fî Menkıbeti'l-İmâmeyni'l-Hümâmeyn
Ebî Yûsuf ve Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî
Rahimehumullâhu Ta'âlâ (2640-2917).

Hâtîme'de İmâm-ı A'zam'ın öğrencileri İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin hayatı ve soyuyla ilgili çeşitli rivayetler ile menkıbeleri anlatılmıştır. Mesnevî,

Çü hayr ile kitâbum buldı encâm
Recâdur ki ire hayra serencâm (2917, vr. 66b)

şeklindeki beyit ile sona erer. Bundan sonra gelen beyitlerdeki bilgilere göre şair, 1001/1593 yılının Cemaziye'l-evvel ayında yazmaya başladığı eserini dört ayda, Şaban ayının sonunda tamamlamıştır. Sivasî, Hâtîme'nin sona erdiği 2917. beyitten sonra yer alan 2925-2956. beyitlerde en son yazdığı "Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam" isimli eserinin yirminci kitabı olduğunu belirtip daha önce yazdığı eserlerinin isimlerini ve kısaca muhtevalarını belirtmiştir. Hem Şemseddîn-i Sivasî hem de edebiyat tarihi açısından önemli olan bu kısımda şairin belirttiği eserlerin isimleri sırasıyla şunlardır: Hallü'l-Ma'âkîd, Zübdetü'l-Esrâr, Süleymâniyye, İrşâdü'l-Avâm, İbretnü mâ, Gülşen-âbâd, Levâyih Tercümesi Safâiyih, Mevlûd, Heşt-bihişt, Menâzil, Mir'âtü'l-Ahlak, Menâkıb-ı Çehâr-yâr, Menâsik, Umde, Dâ'ire, Emr-i İlâhî ve Huccet, III. Murad'ın Gazellerinin Şerhi, İlâhîler ve Gazeller (Divan), Şerh-i Bürde Tercümesi ve Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam. Sivasî, kitaplarının isimlerini belirttikten sonra III. Murad'dan (1574-1595) çok ihsan



gördüğünü ifade etmiş, hükümdara dualar edip kendisine dua talebiyle de eserini bitirmiştir.

Sonuç

Ehl-i sünnet akaidini benimseyen ve Hanefî mezhebine bağlı, mutasavvıf ve âlim bir şahıs olan Şemseddîn-i Sivasî, gayesi edebi eser vermekten ziyade fikirlerini geniş halk kitlelerine ulaştırmak olduğu için eserlerinde daha çok didaktik ve zâhidâne konulara yer vermiştir. Bundan dolayı diğer manzum eserlerinde olduğu gibi bu mesnevîde de dikkat çeken bir coşkunluk görülmez. Fuzulî (888/1483-963/1556), Bakî (933/1526-1008/1600) gibi birinci sınıf şairlerinin yanı sıra ikinci sınıf bir şair sayılabilecek olan Şemseddîn-i Sivasî'nin en önemli tarafı “mesnevî şairi” olmasıdır. Tespit edilebildiği kadarıyla muhtelif kütüphanelerde bulunan on iki manzum eserinden dokuz tanesi mesnevîdir.

Manzum eserlerinden *Divan* ve *Terceme-i Kasîde-i Bürde, Pend-nâme* haricindeki *Süleymâniyye, İbret-nümâ, Mevlid, Gülşen-âbâd, Heşt-Bihîşt, Mir'âtü'l-Ahlâk, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, İrşâdü'l-Avâm, Umdetü'l-Huccâc* isimli mesnevîleri nazarı dikkate alınca onun hamse sahibi bir şair olduğu görülür. Hatta bu dokuz mesnevîye *Divân*'ı da eklendiğinde onu iki hamse sahibi şair olarak kabul etmek gerekir.

Türk edebiyatında sayıları sınırlı olan Ali Şir Nevâî (845/1441-907/1501), Hamdullah Hamdî

(853/1449-909/1503), Taşlıcalı Yahyâ (ö. 990/1582) vb. gibi şairlerin yanında Şemseddîn-i Sivasî'yi de hamse sahibi bir şair saymak lazımdır.

Şemseddîn-i Sivasî'nin *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam* isimli mesnevîsi, sadece “kerametlerin” anlatıldığı bir eser olmayıp Ebû Hanîfe'nin soyu, doğumu, hayatı, kerametleri, faziletleri, rüyaları, hakkında anlatılanlar, yaptığı iş ve verdiği kararlarda zekâsı ile aklını kullanışı gibi onunla ilgili pek çok hususun yer aldığı manzum biyografik/ansiklopedik eser hüviyetine sahiptir. Eserde şekil ve tertip yönünden mesnevîlerde görülen genel özelliklerin tamamını yoktur.

Menâkıb türü eserler genel olarak mensur olarak yazılır. Sivasî'nin bu eseri manzum olarak kaleme almasının asıl sebebinin,

Ki tâ ezberleyeler hâs u ger âm

Husûsâ kudegân u merdüm-i hâm (452, vr. 11b) beytinde de görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe'yle ilgili bilgilerin kolay bir şekilde ezberlenmesini/öğrenilmesini sağlamak olduğu söylenebilir. Oldukça hacimli biyografik eser özelliği taşıyan mesnevî, yer yer Arapça ve Farsça tamlamalar kullanılmış olsa da genel olarak halk söyleyişine yakın, akıcı dili ve üslubundan dolayı çabuk okunabilecek bir mahiyettedir. Bundan dolayı Sivasî'nin İmâm-ı A'zam ve Dört Halifeyle ilgili menâkıbnameleri, halk tarafından beğenilmiş ve sevilerek okunmuştur.

Dipnotlar

1. Bu bölüm şu kaynaklardan yararlanılarak hazırlanmıştır: Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, s. 27-96; Haşim Şahin, “Menâkıbnâme”, TDVİA, C. 29, Ankara 2004, s. 112-114; Mustafa Uzunpostalcı: “Ebû Hanîfe”. *İslam Ansiklopedisi*. TDV. Yayınları.C. X. s. 131-138”.
2. Bu eserlerin tespitinde şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Ali Bardakoğlu, “Ebû Hanîfe – Literatür”, TDVİA, C. X, İstanbul 1994, s. 143-145; Mehmet Arslan, *Şemseddîn-i Sivasî Külliyyatı Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, Sivas Belediyesi Yay., Sivas 2015, s. 51-53; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, IV. Cilt, Terc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2008, s. 1467-1469.
3. Mevâkıf, Adudiddin el-İcî'nin (ö. 1355) kelama dair eseri, Makâsıd, Sadettin Taftazani'in (ö. 792/1390) kelama dair eseri ve Mînhac, Nevevî'nin (ö. 1277) Sahîh-i Müslim şerhidir.

Kaynaklar

- Ahmet Refik, “Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, C. VIII, S. 2, İstanbul 1932, s. 21-59.
- Akkaya, Hüseyin (1997). *The Prophet Solomon in Turkish Literature and the Süleymâniyye of Şemseddin Sivâsî (Osmanlı Türk Edebiyatında Süleyman Peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi)*. V. I-II. Harvard.
- Akkaya, Hüseyin (2003a). “Şemseddîn-i Sivasî'nin İrşâdü'l-Avâm İsimli Eseri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII (II)*: 1-30.
- Akkaya, Hüseyin (2003b). “Şemseddîn-i Sivasî'nin Terceme-i Ecvibe-i Alî bin Ebî Tâlib İsimli Eseri”. *Journal of Turkish Studies, Günay Kut Armağanı 27 (1)*: 47-58.
- Aksoy, Hasan (1980). *Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Yay.



- Aksoy, Hasan (1986). “Şemsî'nin Gülşenâbâd Mesnevîsi”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.3, s. 127-177.
- Aksoy, Hasan (2005), “Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. IX/2, s. 1-43.
- Aksoy, Hasan (2010), “Şemseddin Sivâsî”, TDVİA, C. 38, İstanbul, s. 523-526.
- Arslan, Mehmet (2015), Şemseddîn-i Sivasî Külliyyatı Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Sivas.
- Bağdatlı İsmail Paşa (1951). Hediye-tü'l-Ârifin, Haz. İ. M. K. İnal- Kilisli Rifat Bilge, C. I, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- Bardakoğlu, Ali (1994), “Ebû Hanîfe-Literatür”, TDVİA, C. X, İstanbul, s. 143-145.
- Bursalı Mehmed Tâhir (1333/1915). Osmanlı Müellifleri. C. I-II. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Eliçık, Mustafa (1997), Şemsüddîn-i Sivâsî'nin Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (Manzum) Mesnevîsi (İnceleme-Metin), Erciyes Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.
- Feridüddin-i Attâr (2014), Tezkire-tü'l-Evliya, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand Yay.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1979). “Şemsîye”, İslam Ansiklopedisi. C. XI. İstanbul: MEB Yay.
- Gündoğdu, Cengiz (2000). Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî. Ankara: KB Yay.
- Hazîni, Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr, İÜ, TY, 2893.
- Kâtip Çelebi (2008), Keşfü'z-Zunûn, C. IV, Terc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992), Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Pekolcay, Necla (1981), İslami Türk Edebiyatı, İstanbul: Dergâh Yay.
- Sinan Paşa, Yakarışlar Kitabı (Tazarru' name), Haz. Mertol Tulum, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şahin, Haşim (2004), Menâkıbnâme”, TDVİA, C. 29, Ankara, s. 112-114.
- Şemseddîn-i Sivasî (1278/1861). Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, İstanbul: Tevfik Efendi Mat.
- Şemseddîn-i Sivasî, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., No: 3921.
- Şemseddîn Sivasî. Dîvân-ı Şemsî. Süleymaniye Ktp. Uşşâkî Tekkesi Bl. Nr. 95. vr. 72b.; Süleymaniye Ktp. H. Şemsî F. Güneren Bl. Nr. 22. 20.
- Toparlı, Recep (1984). Şemseddin Sivâsî Divanı. Sivas: Gurbet Yay.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1983). Osmanlı Tarihi. C. III/I. Ankara: TTK Yay.

VIII. oturum
B Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Nuri TUĞLU
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Isparta

HANEFİLİK VE DİĞER GRUPLAR

Yrd. Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kocaeli
DOĞU HANEFİ FIRAK GELENEĞİNİN EBÜ HANİFE İLE İRTİBATLANDIRILMASININ İMKÂNI

Yrd. Doç. Dr. A. Yılmaz SOYYER
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Isparta
HANEFİLİK-BEKTAŞİLİK İLİŞKİSİ

Hasan KANAATLİ
İstanbul
HANEFİLİK-CAFERİLİK İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Ferzanah DOULATABADI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Eskişehir
İRAN KAYNAKLARINA GÖRE İMÂM-I A'ZAM

Arş. Gör. Osman BAYDER
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kayseri
Ebû Hanîfe'nin Kurucu İmam Olmasının Anlamı

t





Yrd. Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ

1979 yılında Bandırma'da doğdu. İlk ve orta tahsilini Bandırma'da tamamladı. 1996'da Bandırma İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu ve aynı yıl Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 2001 yılında mezun oldu. Mart-Aralık 2002 tarihleri arasında Şanlıurfa'da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı. Aralık 2002'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne İslam Mezhepleri Tarihi araştırma görevlisi olarak atandı. 2005'te **Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî** adlı teziyle yüksek lisansını, 2015'te de **İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri** başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. 19 Mart 2015 tarihinden itibaren Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk sahibidir. Arapça ve İngilizce bilmektedir.

Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe ile İrtibatlandırılmasının İmkânı

1989 yılında Amerikalı araştırmacı Keith Lewinstein tarafından yapılan *Studies in Islamic Heresiography: Khawarij in Two Firqat Traditions* başlıklı doktora tezinde, İslâm fırak literatüründe iki ana fırak geleneğinin varlığına dikkat çekildi. Bunlardan biri, hicrî üçüncü yüzyılda Irak bölgesinde cârî fırak malzemesine dayanan “Mu‘tezilî-Eş‘arî Fırak Geleneği” iken, diğeri de Doğu İslâm dünyasında yani Horasan ve Mâverâünnehr bölgesinde yaşayan Hanefî ulema tarafından geliştirilen ve kaynakları, sunduğu malumat, ele aldığı fırkalar, fırkaları tasnif biçimi vs gibi yönlerden kendine özgü bir yapı arz eden “Doğu Hanefî Fırak Geleneği” idi. Lewinstein’in bu tezi, daha önce çeşitli çalışmalarda farklı ve özgün yapısı fark edilse bile, Doğu Hanefî Fırak Geleneğini sınırları belirlenmiş bir fırak geleneği olarak tanımlamak suretiyle sahaya değerli bir katkı sundu.¹

Elimize ulaşan en erken örneği Ebû Mutî‘ Mekkûl b. el-Fadl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâlle* adlı eseri² olan Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin içerisinde üretilen



eserlerde zikri geçen fırkalar, İslam coğrafyasının diğer bölgelerinde kaleme alınan fırak eserlerinde yer alan fırkalardan çoğu zaman farklılık arz etmekte ve en önemlisi fırkalar tasnif edilirken/listelenirken özgün bir yol takip edilmektedir. Buna göre, öncelikle İslâm ümmetinin 73 fırkaya ayrılıp biri hariç diğerlerinin cehenneme gideceğini bildiren 73 fırka hadîsi ve hadîsteki 73 rakamı esas alınarak kurtuluşa eren tek fırka haricinde kalan 72 fırkaya önce 6 ana fırka ve daha sonra da her bir ana fırkaya 12'şer alt kol belirlenerek ($6 \times 12 = 72 + 1 = 73$) formülasyonu ile ulaşılmaktadır.³ Bu geleneğe ait eserlerde müellifler, öncelikle 73 fırka hadîsini ele alır ve hadîste geçen 73 rakamını gerçek bir sayı olarak kabul eder. Yani İslâm ümmeti, hadîste bildirildiği üzere, reel hayatta 73 fırkaya bölünmüştür. Müellifler, bu 73 fırkayı göstermek için bir tasnife girer. Bunun için öncelikle fırka-i nâciye olarak belirledikleri bir fırkayı kenara ayırır. Bu, ele aldığımız gelenekte, “Ehlü'l-Cemâa” ve/veya “Ehl-i Sünnet ve Cemâat” şeklinde nitelenen gruptur. Daha sonra, geriye 72 sapkın fırkanın belirlenmesi kalmaktadır. Bu rakama da ulaşmak için, önce 6 ana fırka belirlenir ve akabinde her bir ana fırkaya 12'şer kol takdir edilir. Böylece 6×12 formülüyle 72 rakamına ulaşılmış olunur. Bu gelenekte çoğu zaman müellifler her bir fırkayı, kendisini karakterize eden tek bir görüşüyle tanıtır ve akabinde bu görüşe karşı kurtuluşa eren fırkanın eleştirilerini/reddiyesini âyet, hadîs ve çeşitli delillendirmelerle sunar.

Bu gelenek ortaya çıkışı itibariyle, Mâverâünnehr bölgesinde doğmuş olsa da, zaman içerisinde bu bölgedeki ulemanın çeşitli sebeplerle İslam coğrafyasının değişik bölgelerine göç etmeleri sonucunda, oralarda tanınır ve bilinir olmuştur. Bu geleneğin ürünlerini veren ulemanın kâhîr ekseriyetle Hanefî oluşu⁴, akla geleneğin kaynağının, daha net bir ifadeyle, 73 fırka hadîsine dayanarak yapılan 6×12 formüllü 73 şubeli tasnifin, Ebû Hanîfe kaynaklı olup olamayacağı sorusu akla gelmektedir. Tam da bu noktada, meşhur Osmanlı ulemasından Birgivi'ye (ö. 981/1573) nispet edilen *Tuhfetü'l-müsterşidîn*⁵ isimli Doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne mensup fırak risalesinde tasnif Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir.⁶

قال الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان كل فرقة من هذه الفرق الستة المذكورة تنقسم الى اثني عشر فرقة فالمجموع اثنان وسبعون. لكل واحد منها قول آخر وبدعة اخرى

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe rahimehullahi teâlâ, bu zikri geçen altı fırkadan her birinin on iki fırkaya bölündüğünü, böylece toplamlarının yetmiş iki ettiğini, onlardan her birinin başka bir görüşü, başka bir bidati olduğunu söyledi.

Bu ibareye göre, her biri on iki alt kola ayrılan altı ana fırkanın toplamda 72 sayısına ulaştığı tasnif, Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. Ancak bu tasnif

metodunun, bu risale dışında Doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne mensup diğer eserlerde Ebû Hanîfe'ye nispet edilmemiş olması veya Ebû Hanîfe'ye atfedilen böyle bir sözün başka bir kaynakta geçmemiş oluşu, bu ifadenin ve dolayısıyla 6×12 'lik tasnifin Ebû Hanîfe'ye dayanma ihtimalini güçleştirmektedir. Zaten şayet Ebû Hanîfe'nin böyle bir ifadesi olmuş olsaydı, Hanefî ulemanın söz konusu tasnif usullerini Ebû Hanîfe'ye nispet etmekten geri durmayacakları açıktır. O nedenle, risalenin müellifinin 6×12 'lik fırka tasnifini Ebû Hanîfe'ye nispet etmesi, çağdaş araştırmacılar tarafından doğal olarak “tipik bir anakronizm örneği, tarihî evrelerin ve gündem konularının karıştırılması”⁷ veya “tarihin geriye doğru işletilerek söz konusu fırak geleneği için Ebû Hanîfe'yi başlangıç noktası olarak alma arzusu”⁸ olarak değerlendirilmiştir.⁹ Ancak bu tasnifin, hususen Hanefî ulema tarafından tercih edilmesi, tasnifin Hanefî kimlik ve dolayısıyla Ebû Hanîfe ile bir bağlantısının olabileceğini/olması gerektiğini düşündürmektedir. Bu noktada, Doğu Hanefî Fırak Geleneği içerisinde eser vermiş olan Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid es-Sâlimî el-Keşşî'nin (5./11. yüzyılın ikinci yarısı) *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* isimli eseri ile, Ebû Muhammed Osmân b. Abdillâh el-Kirmânî el-İrâkî'nin (641/1243'den sonra) *el-Kenzü'l-hafî* isimli eserinin fırak bölümünde¹⁰ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir söz ile bu eserlerdeki fırka tasnifinde yer alan altı ana fırkanın isimleri arasında görülen paralellik, tasnifin Ebû Hanîfe ile irtibatlandırılabilir bir yönünün bulunabileceği fikrini gündeme taşımaktadır:

Din cemaattir, cemaat ise sevâd-ı a'zamdır. Sevâd-ı a'zâm ise cebr ile kader, teşbîh ile ta'tîl, nasb ile rafz arasındadır. Ebû Hanîfe'ye Sünnet ve Cemaat hakkında soruldu. O da: “Ne nasb ne rafz, ne cebr ne kader, ne teşbîh ne ta'tîl” dedi.¹¹

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu söz ile Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Ebû Muhammed el-Kirmânî el-İrâkî'nin altı sapkın ana fırkanın kimliklerini ‘Nâsıbiyye, Râfızıyye, Cebriyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mu'attıla' biçiminde belirlemesi arasındaki paralellik göze çarpmaktadır. Sanki bu tasnifi geliştiren ilk kişi –kimliğini tespit etme imkânından maalesef mahrumuz- Ebû Hanîfe'nin bu sözünü esas alarak altı ana sapkın fırkanın kimliklerini belirlemiştir. Geriye 6 ana fırkadan toplamda 72 fırkaya ulaşma işi kalmıştır. Bunu da her birine on ikişer kol tayin etmek suretiyle gerçekleştirmiş, nihayetinde fırka-i nâciye olarak belirlediği “Ehl-i Sünnet ve Cemaat” ile birlikte hadîste beyan edilen 73 fırkaya ulaşmıştır. O halde 6×12 'lik fırka tasnifinin veya en azından tasnifin belirlediği ana fırkaların sayı ve kimliklerinin belirlenmesinde Ebû Hanîfe'nin belirleyici olduğu söylenebilir. Ancak burada bir problem ortaya çıkmaktadır. O da Doğu Hanefî Fırak Geleneği'nin



elimize ulaşan ilk örneği Ebû Mutî‘ en-Neseffî‘nin *Kitâbu‘r-redd‘*inde ve onun bu tasnifini genel anlamıyla takip eden geleneğin diğer eserlerinde hem Ebû Hanîfe‘nin ilgili sözünün zikredilmemesi hem de ana fırkaların Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Ebû Muhammed el-Kirmânî el-İrâkî‘den farklı olarak Harûriyye, Râfızıyye, Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie şeklinde belirlenmesidir. Esasen Hâricîleri ifade eden Nâsıbiyye‘nin müteradifi Harûriyye ile; Mu‘attıla‘nın da ilâhî sıfatları inkârın sembol ismi olan Cehm‘e nispet edilen Cehmiyye ile yer değiştirmesi anlaşılabilir bir durumdur. Dolayısıyla esas problem, arz eden husus Müşebbihe yerine Mürcie‘nin kullanılmasındadır. Zira Ebû Hanîfe‘nin sözünde, üç temel ihtilaf meselesi ve bunların her biri etrafında ortaya çıkmış iki aşırı uca işaret edilmiştir. Yani *imâmet* meselesinde bir tarafta Hz. Alî‘yi Hz. Peygamber‘den sonra ümmetin dinî ve dünyevî lideri olarak gören *rafz*, diğer tarafta Hz. Alî‘ye düşmanlık eden *nasb* görüşü; *insanın fiilleri/kader* konusunda bir tarafta insanın iradesi olmadığını kabul eden *cebr*, diğer tarafta insanı fiillerinin yaratıcısı olarak gören *tefviz (kader)* görüşü; *ilâhî sıfatlar* konusunda bir tarafta ilâhî sıfatları yaratılmışların sıfatlarına benzeten *teşbih*, diğer tarafta Allah‘ı bütün sıfatlarda uzaklaştıran *ta‘til* görüşleri yer almaktadır. *Ehl-i Sünnet ve Cemaat* de bu üç meselede toplam altı aşırı uçtan uzak olup onların orta yolunu ifade eden görüşleri benimseyen fırka olmaktadır. İşte Allah‘ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetme anlamında *ilâhî sıfatlarla* alakalı *teşbih* görüşü ile büyük günah işleyeni mümin kabul edip gerçek imanî durumunu Allah‘a havale etmek şeklinde *kebîre* meselesiyle alakalı *ircâ* görüşü birbirinden tamamen farklıdır ve bu bağlamda Müşebbihe ile Mürcie‘nin birbirinin müteradifi olarak görülmesi ve Mürcie‘nin diğer aşırı görüşü benimseyen Cehmiyye‘nin karşısına oturtulması zordur. Bu durum, Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin kaynağını, Ebû Hanîfe ile ilintilendirme yönündeki yukarıdaki tezimizi geçersiz kılmaktadır. Lakin bu noktada, Ebû Mutî‘ ve tasnifini takip eden müelliflerin Mürcie fırkası altında zikrettikleri alt kolların yakından incelemesi tezimizi hemen bir kenara bırakmayıp üzerine gitme cesareti vermektedir. Zira Ebû Mutî‘in, Mürcie ana fırkası altında verdiği on iki alt kol incelendiğinde, bunların yalnızca ilk beş fırkasının ircâ görüşü ile bir şekilde irtibatlandırılabilceği,¹² diğerlerinin ise Mürcie altında zikredilmesinin güç olduğu görülecektir.¹³ Üstelik bunlardan çoğu Ebû Muhammed el-Kirmânî el-İrâkî‘nin tasnifinde, Müşebbihe ana bidat fırkasının altında zikredilmektedir.¹⁴ Buna göre, ya Ebû Mutî‘, tasnifin ilk şeklinde var olan Müşebbihe ana fırkasını, Mürcie olarak değiştirmiş ve Müşebbihe‘nin alt kollarının önemli bir kısmını Mürcie altında zikretmiş veyahut da Ebû Muhammed el-Kirmânî el-İrâkî Mürcie‘yi

Müşebbihe olarak değiştirmiştir. Ebû Mutî‘in tasnifinin Ebû Muhammed el-Kirmânî el-İrâkî‘nin tasnifinden önce yapılmış olması, tasnifin orijinalinde Müşebbihe‘nin değil Mürcie‘nin olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak Ebû Mutî‘, eserinin başlarında zikrettiği “Onların [bid‘at (*ehvâ*) fırkaların] isimlerine dair [haber] bize ulaştı, ki onlar altı sınıf olup onlardan 72 fırka doğmuştur.”¹⁵ şeklindeki ifade, onun eserinde gerçekleştirdiği fırka tasnifinin öncesinin olduğunu işaret etmektedir. O halde, Doğu Hanefî fırka tasnifinin ilk örneği Ebû Mutî‘in *er-Redd‘*i olmayabilir ve bu ilk örnekteki ana bidat fırkaları, Ebû Hanîfe‘ye nispet edilen Ehl-i Sünnet‘e dair tanıma göre oluşturulmuş ve Mürcie yerine Müşebbihe zikredilmiş olabilir. Esasen Ebû Mutî‘de Mürcie altında zikredilen fırkaların ortak noktasının, Mürcie‘yi karakterize eden *iman-amel ilişkisi* meselesi etrafında döndüğü görülmektedir. Ancak bu görüşlerin önemli bir kısmını, ameli imandan ayıran Mürcie ile irtibatlandırmak mümkün değildir. Üstelik Menkûsiyye, Müstesniyye, Müşebbihiyye, Haşviyye, Eseriyye ve Bide‘iyye fırkaları, Ashâbu‘l-hadîs‘i ifade eden ve zaman zaman kimi muhalifleri tarafından ‘ilâhî sıfatlar’ konusundaki fikirleri sebebiyle Müşebbihe şeklinde isimlendirilen gruplardır.¹⁶ O nedenle, bu grupların Mürcie değil de Müşebbihe altında zikredilmesi garipsenmeyecek bir durumdur. Zaten yukarıda işaret edildiği gibi, altı sapkın ana fırkanın üç meseledeki iki aşırı ucu ifade ettikleri düşünüldüğünde, Cehmiyye‘nin karşısına Mürcie‘nin değil Müşebbihe‘nin konulması gereklidir. Zira Cehmiyye, iman-amel ilişkisi meselesinde değil, ilâhî sıfatlar konusunda belirginleşmiş bir taraftır ve bunun karşısında diğer aşırı ucu ifade eden grup Müşebbihe‘dir. Eğer mesele, iman-amel ilişkisi olsaydı, bunun bir ucunda Mürcie‘nin yer alması gayet doğal olurdu, ancak karşısında yer alan diğer aşırı grubun Cehmiyye değil, Va‘îdiyye olması gerekirdi. O halde, tasnifin orijinalinde Müşebbihe‘nin olduğu, ancak Ebû Mutî‘in bunun Mürcie olarak değiştirdiği pekala düşünülebilir. Fakat burada önemli bir soru akla gelmektedir: Ebû Mutî‘, niçin bu değişikliği yapmış veya yapma ihtiyacı hissetmiştir?

Ebû Hanîfe ve Hanefîler, özellikle Ashâbu‘l-Hadîs tarafından iman konusundaki görüşleri sebebiyle Mürcie ismiyle anılmış¹⁷ ve Mürcie aleyhine ifadeler barındıran hadîs rivayetleri¹⁸ kullanılmak suretiyle dışlayıcı ve kötuleyici bir bağlama mahkum edilmiştir.¹⁹ O nedenle, Hanefî âlimler, kendilerini Mürcie suçlamasından kurtarmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, İmâm Mâturîdî gibi kimisi, Mürcie‘yi “övülen Mürcie” ve “yerilen Mürcie” şeklinde ikiye ayırarak hadîslerde kötülen Mürcie‘nin “yerilen Mürcie” olduğunu ispata çalışmışlardır.²⁰ Bu sebeple Ebû Mutî‘ de, hem bir Hanefî hem de -kesin bir dille



söyleyemesek de- Mürcîlikle suçlanan bir başka grup olan Kerrâmîliğe mensubiyeti²¹ sebebiyle, üzerindeki Mürcie yaftasından kurtulmak adına altı sapkın ana fırkadan Müşebbihe'nin yerine Mürcie'yi yazmış olabilir. Böylece hem Mürcîlik suçlamasından kendini kurtarmış hem de kendilerini Mürcie olarak yaftalayan Ashâbu'l-hadîs fırkalarını Mürcie altında zikrederek suçladıkları yaftayı onların üzerine atmış olmaktadır. Bu değişiklik Ebû Mutî'in Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Sünnet tanımına dair sözünü –eğer haberdar ise- görmezden gelmesini de gerekli kılmaktadır.

Hulasa, yukarıda ortaya konan tabloya göre, Doğu Hanefî Fırak Geleneği'nin 73 fırka hadîsini ve hadîsteki 73 rakamını esas alan, buna göre bir fırkayı kurtuluşa eren fırka olarak belirledikten sonra, geriye kalan 72 sapkın fırkayı her biri on ikişer alt kola ayrılan altı ana sapkın fırka üzerine kurgulayan ve böylece $6 \times 12 = 72 + 1 = 73$ formülünü kullanan metodunun kaynağı Ebû Hanîfe'den nakledilen Ehl-i Sünnet'in neliğine dair bir soruya “*Ne nash ne rafz, ne cebr ne kader, ne teşbih ne ta'tîl*” şeklinde verdiği yanıt olabilir. İtikâdî fırkaları ve görüşlerini ele almak ve tasnif etmek isteyen ve bu noktada 73 fırka hadîsini temel bir referans kaynağı olarak gören bir Hanefî âlim Ebû Hanîfe'nin ilgili sözünden hareketle altı sapkın ana fırkayı Nâsibiyye, Râfîziyye, Cebriyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mu'attıla olarak belirlemiş, daha

sonra da altı ana fırkadan 72 sapkın fırkaya ulaşmanın yolunu her birine on ikişer kol tayin etmek suretiyle bularak söz konusu tasnif metodunu geliştirmiş olabilir. Nitekim geleneğin bazı eserlerinde, ana fırkaların Ebû Hanîfe'nin söz konusu sözüne referansla oluşturulmuş olması, bunu desteklemektedir. Ancak, geleneğin elimize ulaşan ilk örneği olan Ebû Mutî'in *er-Redd*'inde, ana sapkın fırkalar arasında Müşebbihe'nin yerine Mürcie'nin zikredilmesi ve Ebû Hanîfe sözünün nakledilmemiş olması kafaları karıştırmaktadır. Ancak, bunun Ebû Mutî tarafından mezhebî aidiyetleri olan Hanefîlik ve Kerrâmîliği kendilerine yöneltilen Mürcie yaftasından kurtarmak amacıyla matuf olduğu, Mürcie altında zikrettiği kolların çoğunun Müşebbihe fırkası olarak ele alınmasının pekâlâ mümkün olması sebebiyle söylenebilir. O halde, Ebû Mutî, Ebû Hanîfe'nin ilgili sözünden hareketle oluşturulmuş altı ana fırkalı fırka tasnif sisteminde ana fırkalardan birini değiştirmek suretiyle müdahalede bulunmuş olabilir. Hâsılı, Doğu Hanefî Fırak Geleneği'nin 6×12 'lik tasnifini Ebû Hanîfe ile ilintilendirmek mümkündür. Ne var ki, öne sürdüğümüz tüm bu ihtimal ve tezlerin kesin bir dille ifadesi mümkün değildir. Bu, ancak geleneğin şu an elimizde olmayan ve özellikle Ebû Mutî öncesine ait örneklerinin gün yüzüne çıkmasıyla test edilebilecektir.

Dipnotlar

1. Lewinstein, K., (1989), *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firqaq Traditions*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Princeton University, s. 156 vd.; a.mlf., (1994), “Notes on Eastern Hanafite Heresiography”, *Journal of the American Oriental Society*, CXIV/4, s. 583-598.
Aslında Lewinstein'in bu tezinde belirlediği “Mu'tezilî-Eş'arî Fırak Geleneği” sınırları ve karakteristikleri net bir biçimde belirlenmiş bir gelenek olmaktan ziyade Doğu Hanefî Fırak Geleneği'ne ait olmayan tüm eserleri içine alan bir yığına işaret etmektedir. Zira bu geleneğin karakteristiklerini Doğu Hanefî Fırak Geleneğinde olduğu üzere standartlaştırmak kolay değildir. Bu geleneğin içine dâhil edilen eserler arasında fırkaların tasnifinde takip edilen metod, üslup, kullanılan fırak malzemesi vs açısından farklılıklar bulunmaktadır ve dilerse içerisinde birden fazla fırak geleneğinin mevcudiyetine dair tespit ve öneriler sunulabilir. Buna dair bir deneme için bkz. Gömbeyaz, K., (2015), *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 86-206. Bu nedenle Lewinstein'in sahaya yaptığı en önemli katkı Doğu Hanefî Fırak Geleneği tespit etmesidir.
2. Bu eser, ilk defa 1980 yılında Marie Bernard tarafından Fransızca kısa bir giriş yazısıyla birlikte neşredilmiştir; bkz. Bernard, M., (1980), “Le Kitâb al-radd 'alâ l-bida' d'Abû Mu'tî Makhûl al-Nasafî”, *Annales Islamologiques*, XVI, s. 39-126. Daha sonra bu neşirdeki okuma/yazım hatalarından arındırılmış bir neşir yapma amacıyla Seyit Bahcivan tarafından eserin yeni neşri gerçekleştirilmiştir; bkz. en-Nesefî, E., (2013), *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*, thk. Seyit Bahcivan, Konya, Kitap Dünyası Yayınları.
3. Bu gelenek içerisinde aynı fırak malzemesini kullandığı anlaşılan ancak ana fırka-alt kol şeklinde bir dizilimi tercih etmeyip 73 adet fırkayı art arda ve rastgele sıralayan eserler de mevcuttur; hakkında bilgi ve örnekler için bkz. Gömbeyaz, K., (2015), 165-172.
4. Bu Hanefîlik amelî bir mezhep olmakla sınırlı kalmayan özellikle Doğu İslam coğrafyasında hem itikâdî hem de amelî mezhep olma vasfını kendinde birleştirmiş bir aidiyet olup müntesipleri kendilerini hem itikatta hem de amelde Hanefî olarak tanımlamaktadırlar. Örneğin Pezdevî bu durumu “Biz Ebû Hanîfe'ye ittiba ediyoruz. O, bizim hem usulde hem de furuda imamımız ve önderimizdir.” ve “Ebû Hanîfe bu meselede ve



- her meselede Ehlü's-sünne ve'l-cema'a'nın reisisidir. Ehlü's-sünne ve'l-cemâ'anın görüşünün tamamı Ebû Hanîfe'den rivayetle gelmiştir." şeklindeki ifadeleriyle bu durumu ortaya koymaktadır; Pezdevî, (2003), Usûlü'd-dîn, thk. Hans Peter Linss, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-tûras, s. 15.
5. Avni İlhan tarafından 1989 yılında Birgivi'ye nispetle neşredilen bu eser Keşfü'z-zünûn'da geçmediği gibi Birgivi'nin eserleri arasında da zikredilmemektedir. Türkiye'de birçok yazma nüshası bulunan bu eserin metin kısmında da Birgivi'ye aidiyetine dair bir ibare bulunmamaktadır. Birgivi'ye ait olduğunu düşündüren bazı nüshalara düşülmüş notlardır. O nedenle konu üzerinde derinlemesine bir inceleme yapılmadan eserin Birgivi'ye ait olduğunu söyleme hususunda ihtiyatlı olmak yerinde olacaktır.
 6. Bkz. Birgivi, (1989), Tuhtetu'l-müsterşidin, nşr. Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi" içinde, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, s. 200.
 7. Bkz. Aydın, O., (2008), Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Ankara, Hititkitap Yayınevi, s. 124-125.
 8. Tan, M., (2009), "Geç Dönem Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: 'el-Makâlât fî Beyânî Ehlî'l-Bida' ve'd-Dalâlat'", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIV/1, s. 183, dn. 11.
 9. Nitekim Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) eserinin bir yerinde itikâdî fırkaları ve görüşlerini inceleyen ve tasnif eden makâlât türü eserlerden bahsederken 6x12'lik fırka tasnifine örnek olarak Ebû Mutî'i zikretmekte, ancak bu tasnifi Ebû Hanîfe'ye nispet etmemektedir. Yine aynı pasajda Semerkand Hanefilerinin önemli ismi İmam Mâturîdî'nin Makâlât'ını fırkaları belli bir sayı ile sınırlandırmayan eserler arasında saymaktadır ki, bu durum hem bölgedeki Hanefiler arasında 73 şubeli fırka tasnifi yapma şeklinde ortak bir tavrın olmadığını hem de 6x12'lik tasnifin Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmediğini göstermektedir; krs. Pezdevî, (2003), s. 249. Şayet 6x12'lik tasnif Ebû Hanîfe ile ilintilendirmiş olsaydı veya böyle bir durum yaygın olarak biliniyor olsaydı, Pezdevî bunu hususen belirtmeden geçmezdi.
 10. Eserin fırak bölümünü Yaşar Kutluay bulduğu yazma nüshadan hareketle müstakil bir eser zannederek el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve'z-zendeka şeklinde isimlendirip Türkçe çevirisi ile birlikte yayımlamıştır; bkz. Irâkî, (1961), Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara, Nur Matbaası. Ancak bulduğumuz bir başka yazma nüsha (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 2890, 222 vr) Kutluay'ın neşrinin müstakil bir eser olmayıp müellifin el-Kenzü'l-hafî adıyla kaleme aldığı ağırlıklı olarak tasavvufî muhtevalı eserinin son kısmı olduğunu ortaya koymuştur.
 11. Keşşi, (1309 H.), et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd, Delhi, el-Matbaatu'l-Farûkî, s. 194; Kirmânî Irâkî, vr. 198a.
 12. "Allah'ın insanlara iman dışında herhangi bir farıza yüklediği"ni söyleyen Târikiyye; "Allah'ın insanları dilediklerini yapsınlar diye serbest bıraktığı ve yalnızca iman ile yükümlü tuttuğu"nu iddia eden Sâyibiyye; "Allah aralarında hüküm verinceye dek itaat edeni 'itaatkâr', isyan edeni de 'isyankâr' diye isimlendirmeyiz" diyen Râciyye; "İman söz ve ameldir (?) deyip iman dışında farz olan bir amelin olmadığı"ni söyleyen Şâkkiyye; "İmanın bilmek/bilgi (ilm) olduğu"nu kabul eden Beyhesiyye bir şekilde amel imandan ayıran Mürcie ile irtibatlandırılabilir.
 13. "İmanın amel olduğu"nu söyleyen Ameliyye; "imanın artıp eksileceğini" kabul eden Menkûsiyye; "İmanda istisnayı" benimseyen Müstesniyye; "Allah'ın insan suretinde olduğu"na inanan Müşebbihiyye; Çokça hadis rivayet edip bunların mana ve mahiyetlerinden habersiz olan Haşviyye; kıyas ve re'yi bâtlı gören Eseriyye ve meşru halifeye isyanı caiz görmeyen Bide'iyye'nin Mürcie altında gösterilmesi güçtür.
 14. Örneğin Târikiyye, Sâyibiyye, Şâkkiyye, Beyhesiyye, Müşebbihiyye, Eseriyye Müşebbihe'nin alt kolları olarak zikredilmiştir; bkz. Kirmânî Irâkî, vr. 213b-216a.
 15. Neseffî, (2013), s. 60. Ayrıca, Doğu Hanefî Fırak Geleneğini incelediği yazısında Muzaffer Tan, Ebû Mutî'in bidat fırkalarının görüşlerini aktardıktan sonra onları reddetmek üzere 'Ehlü'l-Cemaa' adına cevap verirken kimi zaman ".. Ebû Mutî' dedi ki..." şeklinde ilavelerde bulunduğu, bu durumun da Ebû Mutî'in Ehlü'l-Cemaa'nın görüşlerini aldığı önceki bir kaynağın varlığına işaret edebileceğine dikkat çeker; bkz. Tan, M., (2008), "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. II, S. 2, Ankara, s. 123.
 16. Benzer bir değerlendirme için bkz. Kutlu, S., (2010), Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. bs., Ankara, s. 262-266.
 17. Ebû Hanîfe'nin risalelerinden biri Osman el-Bettî'ye kendisine yönelik Mürciilik iddiasına dair sorusuna cevap niteliği taşıyan risaledir. Burada kendisine yönelik Mürcie yaftasını "bidat ehli hakkı söyleyen kimseleri bu isimle isimlendirirse hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı olabilir?" sözleriyle reddeder; bkz. Ebû Hanîfe, (1981), İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Kalem Yayınevi, s. 79.



- Ebû Hanîfe'nin irca ve Mürciîlikle ilişkilendirmesiyle alakalı olarak şu çalışmalara bakılabilir: Bahcivan, S. (1998), "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, s. 141-176; Türcan, G., (2002), "İrcâ" ve Ebû Hanîfe'nin "İrcâ" İle İlişkilendirilmesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, s. 97-123; İnal, İ., (2003), İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, I-II, ed. İbrahim Hatiboğlu, Kurav Yayınları, Bursa, II, 225-231.
18. Özellikle Kaderiyye ve Mürcie aleyhine kullanılan hadis rivayetlerini ve bunların tariklerini inceleyen ve önemli tespitlerde bulunan bir çalışma için bkz. Köktaş, Y., (2003), "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", Hadis Tetkikleri Dergisi, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 113-143.
19. Ashâbu'l-Hadis'in Hanefî âlimleri Mürcie yaftasıyla dışladığına verilebilecek tipik örneklerden biri Belhli Hanefî hadis âlimlerinden el-Mâkiyânî olarak şöhret bulmuş İbrahim b. Yusuf b. Meymûn'un (ö. 239/853) başına gelen bir hadisedir. Mâkiyânî, kendisinden hadis dinlemek üzere İmam Mâlik'in meclisine girer. Henüz tek bir hadis dinlemiştir ki, onu tanıyan biri İmam Mâlik'e Mâkiyânî'nin "ircâ görüşünde olduğu"nu söyler. Bunun üzerine Mâlik, Mâkiyânî'ye meclisini terketmesini emreder; bkz. Mizzî, (1982), Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, II, 254.
20. Buna dair daha detaylı bilgi için bkz. Ak, A., (2006), "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", Dinî Araştırmalar, cilt: VIII, sayı: 24, s. 193-202.
21. Elimize ulaşan klasik kaynaklarda Ebû Mutî'in Kerrâmî oluşu veya Kerrâmîlerin görüşlerine meylenmiş olduğu yönünde iddialar bulunmamakla birlikte bazı çağdaş araştırmacılar bu duruma dikkat çekmişlerdir. Bu iddia bizzat Ebû Mutî'in eseri er-Redd'den elde edilecek birtakım delillerle desteklenebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Buna dair bkz. Gömbeyaz, (2015), s. 137-140.
- Sönmez Kutlu, hicri üçüncü asrın başlarında imanı söz olarak tanımlayan Muhammed b. Kerrâm'ın Ashâbu'l-hadis arasında büyük tepki aldığını ve onlar tarafından Mürcie'nin "imanın amelsiz söz olup amellerin ise imanın şerâ'i'i olduğu"nu iddia edenler şeklinde tanımlandığını, böylece bu kavramla hususen Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarının kastedildiğini belirtir; Kutlu, (2010), s. 37. Böylece eserinin bir çok yerinde "imanın söz" ve "amellerin ise şerâ'i' (pratikler) olduğu"nu belirten Ebû Mutî'in Mürcie'yi sapkın ana fırkalar arasında zikretmesi daha anlamlı hâle gelmektedir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet, (2006), "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", Dinî Araştırmalar, cilt: VIII, sayı: 24, s. 193-202.
- Aydınlı, Osman, (2008), Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Ankara, Hititkitap Yayınevi.
- Bahcivan, Seyit, (1998), "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, s. 141-176.
- Bernand, Marie, (1980), "Le Kitâb al-radd 'alâ l-bida' d'Abû Muṭî' Makḥûl al-Nasafî", Annales Islamologiques, XVI, s. 39-126.
- Birgivi, Takıyyüddîn Mehmed b. Pir Ali, (1989), Tuhfetü'l-müstersîdîn, nşr. Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi" içinde, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. VI, 173-215.
- Ebû Hanîfe, (1981), İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Kalem Yayınevi
- Gömbeyaz, Kadir, (2015), İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İnal, İbrahim Hakkı, (2003), İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, I-II, ed. İbrahim Hatiboğlu, Kurav Yayınları, Bursa, II, 225-231.
- el-Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid es-Sâlimî, (1309 H.), et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd, Delhi, el-Matbaatu'l-Farûkî.
- el-Kirmânî el-İrâkî, Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh, (1961), Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri (el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve'z-zendeka), nşr. Yaşar Kutluay, Ankara, Nur Matbaası.
- el-Kirmânî el-İrâkî, el-Kenzü'l-hafî, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 2890, 222 vr.
- Köktaş, Yavuz, (2003), "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", Hadis Tetkikleri Dergisi, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 113-143.



- Kutlu, Sönmez, (2010), Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. bs., Ankara.
- Lewinstein, Keith, (1989), Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firqah Traditions, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Princeton University.
- Lewinstein, Keith, (1994), “Notes on Eastern Hanafite Heresiography”, Journal of the American Oriental Society, CXIV/4, s. 583-598.
- el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân, (1982), Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- en-Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl, (2013), Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâlle, thk. Seyit Bahcivan, Konya, Kitap Dünyası Yayınları.
- Pezdevî, Sadru'l-islam Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, (2003), Usulü'd-dîn, thk. Hans Peter Linss, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas.
- Tan, Muzaffer, (2008), “Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: II, sy. 2, Ankara, s. 121-152.
- Tan, M., (2009), “Geç Dönem Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: ‘el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât’”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt XIV, sy. 1, s. 181-202.
- Türcan, Galip, (2002), “İrcâ” ve Ebû Hanîfe'nin “İrcâ” İle İlişkilendirilmesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, s. 97-123.



Dr. A.Yılmaz SOYYER
Isparta

Hanefîlik - Bektaşîlik İlişkisi

Bektaşîlik, Hacı Bektaş Velî tarafından kurulduğu kabul edilen, 1826 yılında Sultan II. Mahmut tarafından yasaklandıktan sonra tamamen kapatılacağı 1925 yılına kadar yarı yasaklı halde faaliyetlerini sürdüren bir tasavvufî ekol ve tarikattır. Hanefîlik, bir fıkıh ekolüdür. Bektaşîlikle benzerlikleri bulunan Caferîlik ise 12 imam ve özellikle de İmam Cafer'in naklettiği hadislerle geliştirdiği fıkhî dayanan fıkhî-kelemlî sistemdir. Doğrudan doğruya Bektaşîlikle Hanefîliği karşılaştırmak bir takım algılama meselelerine yol açacaktır. Bu yüzden bu çalışma öncelikle Bektaşî inanç sisteminin 19. yüzyıldaki Caferîlikle olan ilişkisini inceleyecek, sonra Hanefîlikle etkileşmelerini belirleyecektir.

Bektaşîliğin inanç sistemi bakımından niteliğinden kastımız, bir mezhep mi yoksa bir tarikat mı olduğudur. "Mezhep gidilen yol anlamına gelen Arapça bir kelimedir. İslâm dininin itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri olan mezhepler, ister siyasî ve itikadî, ister amelî yani fıkhî olsun, dilimizde müştereken 'mezhep' adıyla anılmakta"¹dir. Tarikat da yol demektir. "Şeyh denilen bir öğretmenin nezaretinde istekli (mürîd ya da tâlib) nin, Allah'a ulaşma, yani sürekli Allah tefekkür ve bilincini (ihsân) kazanma konusunda takip ettiği usule veya metoda tarikat adı verilir."² Günümüzde yapılan pek çok çalışma Bektaşîliği bir mezhebin yani Caferîliğin kolu olarak sunmaktadır.



En azından onları tarikatta Bektaşî, itikatta Caferî kabul etmektedirler. Bunda araştırmacıların konuyu yeterince araştırmamış olmalarının yanı sıra, Bektaşîlerin kendilerini ifadedeki farklı tutumlarının da rolü bulunmaktadır. Daha doğrusu “mezhep” kavramına yüklenen anlamların geleneklere göre farklı oluşu, bu konuyu daha başlangıçta içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Gerek 1925 yılı öncesinde Arap harfli Türkçe metinlere bakıldığında, gerekse geleneği mürid-mürîd ilişkisi ve aktarımı çerçevesinde devam ettiren Bektaşîler gözlemlendiğinde Bektaşîlerin kendilerini Caferî mezhebinden saydıkları açıktır. Burada önemli olan mezhep kavramının içeriğidir.

Caferîlik İslam dininin iki tarihi kolundan ve iki önemli ekolünden biridir. Ehlişünnet ekolündeki dört mezhebin yanı sıra Şia ekolündeki en temel mezhep olarak varlığını sürdürmüştür. Bu bakımdan İran, Irak'ın bir bölümü ve sair coğrafyada var olan Caferîlik bir kelim ekolüdür ve dolayısıyla da bir mezheptir. Takipçileri İmam Cafer'i -masum imam olarak kabulle birlikte- bu mezhebin kurucusu bir bilgin ve yorumcu olarak kabul ederler. Kendilerini de bu bağlamda Caferî sayarlar.³

Bektaşîler de kendilerini tıpkı İran, Irak ve hatta Türkiye Şiileri gibi Caferî saymaktadırlar. 19. yüzyıla ait bir el yazması Bektaşî erkânnamesinde “*Âdem Safiyullâh neslindenim, İbrâhîm Halilullâh milletindenim, Şâh-ı Merdânın kuluym, âl-i abânın bendesiyim, gürûh-ı nâcîdenim, İmâm Ca'fer-i Sâdık-ı Pâk mezhebindenim, Rehberim Muhammed, Mürşidim Ali, On iki imam efendilerimize teslîm-i rızâyım*”⁴ denilmektedir. Yine 19. yüzyıl el yazmalarından biri olan ve Bektaşî erkânını da içeren *Risâle-i Lâhûtiyye*'de şöyle denilmektedir: “*Mezhebim hak Ca'ferîdir gayrılar bâtil durur // Yetmiş iki fırkadan oldum berî dahi cüdâ // Sevdiğim on iki imâm men gürûh-ı nâcîyim // Pîrim, üstâdım Hacı Bektaş Velî kutb-ı evliyâ // Hak diyüp bel bağladım ikrâr virüp erenlere // Rehberim oldu Muhammed mürşidim Aliyyü'l-Mürtezâ*”⁵

Bir diğer 19. yüzyıl yazmasında da “*Mezhebim Hak Ca'ferîdir gayrılar⁶ durur // Pîrim Hünkâr Hacı Bektaş Velî // Ben gürûh-ı nâcîyim yetmiş iki fırkadan oldum berî dahi cüdâ // Hak diyüp bel bağladım ikrâr virdim anlara // Rehberim oldu Ali, mürşidim dahi Muhammed Mustafâ*”⁷ ifadeleri bulunmaktadır. Yine 19. yüzyıla ait ve Tire'nin Hasan Çelebi mahallesindeki Hacı İbrahim Efendi Bektaşî Dergâhı'nda icra olunan erkânın el yazması kaydında “*Mezhebimiz Hak Ca'ferîdir gayrılardan el yuduk pîrimiz üstâdımız Hacı Bektaş Velî kutb-ı evliyâ // Hak diyüp bel bağladık ikrâr virüp anlara // rehberin oldu Muhammed mürşidindir Murtazâ*”⁸ denilmektedir.

Bektaşîliğin mücerred yani Babagân kolunun erkân ve inancını anlattığı kesin olan bu belgelerde çok

açık bir şekilde İmâm Ca'fer-i Sâdık mezhebine bağlı oluştan söz edilmektedir. Yalnız metin konteksiyle beraber ele alınca konu mecrâ değiştirmektedir. Metinlerdeki “gürûh-ı nâcî” ya da pek çok yerde geçtiği şekliyle “firka-i nâciye”⁹ tâbirinin Şiilerin de kullandığı terminoljide bulunduğu doğrudur. Ancak iki metinde Hz. Muhammed'den rehber, Hz. Ali'den mürşid olarak söz edilmekte, birinde de Hazret-i Ali mürşid Hz. Muhammed rehber olarak kabul edilmektedir. Gerek “rehber” ve gerekse “mürşid”, tasavvuf tabirlerindedir. Metinlerde “rehber” ve “mürşid”in yer değiştirmesi de tasavvuf literatürü içerisinde bir anlam ifade etmektedir. Mürşid'in Muhammed, rehber'in Ali olarak söylendiği Bektaşî cemleri, tâlibin “derviş” olmadan önce katıldığı yani “muhib” olarak katıldığı cemlerdir. “Dervişlik, muhibliğin bir üst aşamasıdır. Hz. Muhammed aklı, Hz. Ali ise aşkı sembolize eder. Manevî anlamda dervişliğe erişen aşka ulaşmış demektir. Ona yol gösterecek şey artık aşk'tır.”¹⁰ Şia ise tasavvufa hiç de sıcak bakmayan bir kelim ekolüdür.

Caferîlik, Bektaşî şairlerinin şiirlerine de çok geniş bir biçimde yansımış bulunmaktadır. Aşık Noksanî: “*Ca'ferîyiz Hakk'a şükür eyleriz // Aşkın ateşinde gâh pervâneyiz*”¹¹ derken Kalbî: “*Ca'fer-i Sâdıkdan aldık mezhebi // Yâr ettik aşk ile hayâ edebi*”¹² demektedir. Görüldüğü gibi Bektaşîler, Caferî olmayı bir başka tasavvuf terimi olan “aşk”la da birlikte kullanmaktadırlar. Âşık Kul Fakîr ise, “*Ca'ferî olanın ikrârı birdir // Kem bakmayın erenlerin yoluna*”¹³ diyerek kavramı Bektaşîlik erkânıyla beraber kullanmaktadır.

Bektaşîliğin toplumun geniş kesimlerince dışlanmışlığının yansımaları da onların farklı bir mezhepten görünmelerinde rol oynar gibidir. Şair Sırrî “*Ca'fer'in yolunu kıldık iktidâ // Zâhidâ dört mezhebin ihrâcıyız*”¹⁴ derken zahide yani kendisini dışlayanlara meydan okumaktadır. Virânî ise, “*Tarîk-i Ca'ferî bâtil bilenler // Gel ey münkir ben onun bendesiyem*”¹⁵ diyerek bu meydan okuyucu tavrı sürdürmektedir. Bu isyancı tavrı Kadri'nin beytiyle baş kaldırışın zirvesine çıkmaktadır: “*Mezhebim belli değil başka bir esrârım yok // Elde tesbîh, dilde vird, belde de zünnârım yok*”¹⁶ Kul Nesîmî ise durumu çok güzel açıklamaktadır: “*Sorma be birâder mezhebimizi // Biz mezheb bilmeyiz yolumuz vardır // Çağırma meclis-i riyâyâ bizi // Biz şerbet içmeyiz dolumuz vardır*”¹⁷

Bütün bunlara dayanarak, Bektaşîlerin Caferî mezhebiyle bir tasavvufî ekolü, hatta bir tarikat olan Bektaşîliği kastettikleri açıktır. 19. yüzyıldan kalan el yazması erkânname İmam Cafer'in görüşleri olarak nakledilen ibareler de bu durumu teyit etmektedir: “*İmâm Ca'fer-i Sâdık hazretleri buyurur // Ahkâm-ı tarikatda altı nesne farzdır // Evvel sehâvet ikinci ma'rifet üçüncü yakîn dördüncü sabır beşinci tevekkül altıncı tefekkürdür // ve dahi erkân-ı tarikatda altı nesne*



farzdır // Evvel **ilm** ikinci **hilm** üçüncü **rızâ** dördüncü **şükr** beşinci **zıkr** altıncı **uzlet**dir // ve dahi beyân-ı tarikatda altı nesne farzdır // evvel **irâdet** ikinci **icâbet** üçüncü **zühd** dördüncü **takvâ** beşinci **kanâ'at** altıncı **ihlâs** // ve dahi vâcibât-ı tarikat da altı nesnedir // Evvel **ihşân** ikinci **ünsiyet** üçüncü **halk** dördüncü **terk** beşinci **havf** altıncı **şevk**dir.”¹⁸

Bir başka yazma eserde ise ‘erkân-ı tarâkat’ın anlamları açıklanmaktadır: “İlim, ya'nî her bir eşyânın aslını gerek ilm-i ilâhî ve gerek vech-i ilâhî ve gerek kendi özünü ve tarikatde lâzım olan erkânı ve dînini ve mezhebini ve rehberini ve mürşidini nedir ve de değildir ve vech-i Âdem ve ilmü'l-esmâ nedir bunları bilmek ilm-i ilâhîdir. İkinci hilm: ya'nî halim ve selim birisi bir kelâm söylese derhâl anı muhâsebeye alıp kendi özünde bulup kendine Hilmiyyet vermek ve kezâ ve kezâ. Üçüncü rızâdır: Her bir kazâyâ rızâda olup ademiyetliği tahsîl eylemekdir. Dördüncü şâkirdir, beşinci zâkirdir. Zâkir hakkı ve kendini zikretmektir. Altıncı uzletdir, uzlet fenâfillâh ve vuslatdır.”¹⁹ (...) Aynı kitapta ‘beyân-ı tarikat’ da açıklanmaktadır: “Evvelki irâdet, ikinci icâzet ya'nî bir sâlikin bağlı olan yerden icâzetsiz gelse kalbdır...”²⁰

Yine Bektaşîlere ait erkân ve diğer uygulamaların yazılı olduğu defterde “der-beyân-ı farz-ı İmâm-ı Ca'ferü's-Sâdık radiyallahuanh” başlığının altında İmâm-ı Ca'fer'in görüşleri olarak şunlara yer verilmektedir. Yazı “İmâm-ı Ca'ferü's-Sâdık efendimizin kavî-i şerîfleri budur” ibâresiyle başlamaktadır. Metne göre İmâm-ı Ca'fer kendi yolunda olanlardan üç sünnet ve yedi farza, Ali evladına ve Muhammed evladına bağlı kalmalarını istemektedir. İmâm-ı Ca'fer'in üç sünnetle kastettikleri ise şunlardır: 1- İmâm-ı Ca'fer yolunda olanlar dillerini kelime-i tevhîdden ayırmamalıdır. 2- Kalplerinden her türlü düşmanlığı silmelidirler. 3- Hakka ve mürşidlerine teslim olmalıdırlar. İmâm-ı Ca'fer yedi farz kavramıyla şunları kastetmektedir: 1- Mürşidin nefesi hakkın kudreti bilinmelidir. 2- Sır açığa vurulmamalıdır. 3- Sâlik mürşidine niyaz eylemelidir. 4- Mürebbi (terbiye eden) hakkı söylemelidir. 5- Musahip hakkını cem'ü'l-ceme getirmelidir (orada hesaplaşmalıdır). 6- Halifeden el alınıp tövbe edilmelidir. 7- Tac örtünmelidir (takılmalıdır).²¹

Yazma eserde bu üç sünnet ve yedi farza uymayanların durumları da belirtilmektedir: Üç farz ve yedi sünnete inanmayanlarla dostluk eden sufi olamaz. O, on iki imamın şefaatinde mahrum olacak, dünya ve ahirette imansız kalacaktır. Ama sünnet ve farzların bir tekini terk edenlerin durumları farklıdır. İlk sünnetten düşen tâlib ihtiyaç ile kabul edilmelidir. İkincisinden düşen tâlibe sitem²² vurulmalı iki akçe tercüman ceza verilmelidir. Üçüncü sünnetten düşen tâlibe üç sitemle birlikte gâzilere üç akçe, halifeye bir akçe

vermelidir. İlk farzdan düşen tâlibe üç sitem vurup üç akçe gâzilere tercüman, bir akçe halifeye, beş akçe de Hacı Bektaş'a nezr olmak üzere alınmalıdır. İkinci farzdan düşen tâlibe yedi sitem vurulup yedi akçe gâzilere, üç akçe halifeye ve on akçe Hacı Bektaş'a nezr olarak alınmalıdır. Üçüncü farzdan düşen tâlibe dokuz sitem vurup on akçe gâzilere, yedi akçe halifeye, on altı akçe Hacı Bektaş'a nezr edilmelidir. Dördüncü farzdan düşen tâlibe dokuz sitem vurup, on yedi akçe gâzilere, on akçe halifeye ve kırk akçe Hacı Bektaş'a nezr edilmesi gereklidir. Cezalarla ilgili bölüm benzer şekilde devam ettikten sonra şu ifadelerle son bulmaktadır: “Ve dahi bir kimse bu farzlardan düşmüş ola özünü evliyâyâ yetire // evliyânın kabul etmediğine dermân yoktur // eğer evliyâ kabul eder ise evini ve mâlünü mîrâs edeler // İmâm-ı Ca'ferü's-Sâdık Efendimiz buyurdular ki her tâlib erkânına teveccüh ede gerekdir”²³

Bir mezhep olan Caferîliğin esasları ise “usûl-i dîn” ve “furu'-ı dîn” olmak üzere iki başlıkta toplanmaktadır. **Usûl-i dîn:** 1. tevhîd; a. tevhîd-i zât, b. tevhîd-i sıfat, c. tevhîd-i fi'l, d. tevhîd-i ibâdet; 2. Nübüvvet; 3. İmâmet; 4. Meâd; 5. Adâlet. **Furu'-ı dîn:** 1. Kitap; 2. Sünnet; 3. İcma; 4. Akıldır.²⁴ Görüldüğü gibi bir mezhep olan Caferîliği ancak kendisi gibi bir mezhep olan Hanefîlik, Zeydîlik ya da Şafîlikle karşılaştırmak anlamlı olacaktır. Bektaşîlerin Caferîliğiyle, İsnâaşere Caferîliğini mukayese bile zordur. Çünkü bu durum, elma cinslerini kendi aralarında mukayese etmek yerine elma ile cevizi karşılaştırmak gibidir. Ancak bazı hususlarda benzerlik ve etkilenme olabilmektedir:

Örneğin, Bektaşîlikteki mehdî kavramı, Şîî Caferîlikteki mehdî kavramıyla kısmen örtüşmektedir. Bektaşî geleneğinde mevcut olan ve halen de okunulan bir sofrâ gülbangında “*Himmet-i Merdân ni'met-i Yezdân berekât-i Halilü'r-Rahmân Şâh-ı velâyet havâlet-i pîrân // Sofrayı Halil saldı, Selmân getirdi // Yüzü bismillah estârı elhemdulillah // Sofra-i Halil ni'met-i Celil ma'nâ-i merdân ez-dem-i düvâzdeh-i imâm // zühûr-i Mehdî // keskin zülfikâr // kabûl-i kurbân ez-dem-i pîrân // Ber-cemâl-i Muhammed kemâl-i Şâh Hüseyin Ali-râ bülend salavât*”²⁵ zühûr-ı mehdîden bahsedilmektedir. Caferîlerde de mehdî-i muntazır olan 12. imam halen sağdır ve kıyametin kopmasına yakın ortaya çıkacaktır.²⁶

Tevellâ ve teberrâ yaklaşımı da hem Bektaşîliğin hem de İsnâaşere Caferîliğinin ortak anlayışlarından. “**Tevellâ:** Hz. Ali'yi velî bilmek onun hanedânını sevmektir. **Teberrâ:** Hz. Hüseyin'i Kerbelâ çöllerinde susuz şehit eden Yezid ile onun hanedanından ve taraftarlarından nefret etmek, hatta onları sevenlerden bile çekinmek (berî) olmak demektir.”²⁷

Bektaşî Kütüphaneleri ve Hanefî Etkisi



Bektaşî tekkelerinin Hanefî geleneği ile olan ilişkilerini öğrenmenin yollarından biri de bu tekkelerde okunan kitapları değerlendirmektir. Bu kısımda 1827 yılında kaleme alınan ve Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesi'ndeki kütüphanenin kitap isimleri listesi ele alınmaktadır. Liste Bektaşî tekkelerinin 1826 yılı kararıyla kapatılması üzerine devlet görevlilerinin siyakat yazı ile tutmuş buldukları müsaderel/el koyma notlarıdır.

Bu kütüphane listesindeki kitaplar incelendiğinde ağırlıklı olarak tasavvufî kitaplara rastlanmaktadır. Hacı Bektaş-ı Velî ve diğer Bektaşîlerin kitaplarının yanı sıra, Celvetî, Halvetî, Uşşakî ve Mevlevîlere ait eserler de kütüphanelerde mevcuttur. Özellikle de Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî'nin *Mesnevî*'sinin tercüme ve şerhleri listede bulunmaktadır.

Elmalı Tekkesi'nde Hanefî fıkının temel eserlerinin çoğu gözlemlenmektedir. Bu eserlerin bulunuşu, Osmanlı Devleti'nin baskılarından çekinilmesiyle izah edilebilir. Ancak kültürlü insanların entelektüel ihtiyaçlarının karşılanması da bir sebep olarak dikkate alınmalıdır.

Meselâ:

Kitâb-ı Kudûrî

El-Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed'in Hanefî fıkına dair kitabıdır. (*Muhtasarı'l-Kudûrî*, İstanbul Üni. Merkez Ktp. Nu: 2165, 402 varak)

Mülteka

el-Halebî'nin Hanefî fıkına dair kitabı (el-Halebî, Burhaneddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm (956/1549)'in *Mülteka'l-Ebhur*'u, Beyazıt Devlet Ktp. Beyazıt bölümü nu: 2199, 170 varak)

Vikâye

Sadru's-Şerîa'nın fıkıh kitabı (Sadru's-Şerîa, Mahmûd b. Ubeydullah el-Mahbûbî (747/1346)'nin *Vikâyetü'r-Rivâye fî-Mesâilî'l-Hidâye*, 9 Eylül Üni. İlahiyat Fakültesi Ktp. Nu. 27448, 126 varak)

Fetevâ-i Alî Efendi

Zembilli Ali Efendi'nin *Fetevâ-i Alî Efendi* isimli kitabı.

Risâle-i Cabirî

El-Cabirî, Ahmed b. eş-Şeyh Ruhullah. 1008/1600'de vefat etmiştir. Mantık, fıkıh, tefsir, dilbilim, tasavvuf, kelim alanlarında eserleri ve bunların Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması vardır.

Risâle-i Üstüvânî

Üstüvânî Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Risâle-i Üstüvânî*, Süleymaniye Ktp. Yazma bağışlar bölümü nu. 2145, 159 varak.

Bu kitapların bir Bektaşî tekkesindeki mevcûdiyeti, onların okunduğunu gösterir. Her ne kadar Hanefî

fıkına ters gibi değerlendirilebilecek eserler, meselâ Hurûfî'nin kitapları, bulunsa da bu Hanefîlik ilişkisini izale etmez, çünkü o kitaplar Hanefî tasavvuf ekollerinin çoğunun kütüphanelerinde mevcuttur.²⁸

Abdest Alışta Hanefî Etkisi

Bektaşîler, ibadetlerde bir Caferî gibi davrandıklarını ilan ettikleri halde²⁹, İsnâaşere (imamiyye) Caferîleri gibi davranmamaktadırlar. Örnek olarak bu metinde abdest alırken ayakları mesh etmek yerine yıkamaktadırlar.³⁰ Bu abdest alış, bir 19. yy yazma eserinde bütün teferruatıyla anlatılmaktadır: “**Mezheb-i Ca'ferî İndinde Âbdest Almanın Kâidesi ve İşâretlerini Beyân Eder**” başlığıyla anlatılan abdest, tamamıyla tasavvufî istihlâhlarla doludur. Abdest Bektaşîlikte bir ibadet olarak addedilen ceme, -burada ikrar cemine- girerken alınmaktadır: “*İbtidâ rehber leğen ve ibrik tedârik idüp ondan sonra temiz ve berrak su bulup besmeyleyle ibriği doldurup hâzır etmeli. Ondand sonra yol delili olan kişi müceddiden bir peştemâl eline alıp tâlibin yanına varıp desin ki 'Buyurun mâdem ki hak yoluna tâlibsın, buyrun mâsivâdan ve cem'-i fisk u fücürdan pâk olasin' Ondand sonra tâlib âbdest almaya başlayıp evvelâ tâlibin ellerine üç kere rehber su döküp nasîhat tarikiyle desin ki: 'Ey tâlib ellerini yıkamaktan murâd şimdîye kadar avucun ve parmakların ile bulaşdığın harâmdan pâk ve münevver oldun' Ondand sonra ağzını bir kere yıkamalı, kez rehber desin ki 'Ağzını su ile yıkamaktan murâd küfür ve zem ve kimsenin ayıplığı var ise söylemeyesin. Ondand sonra burnunu bir kere yıkamalı yani kötü râyihalı şeylerden bundand sonra istişmâm etmeyesin. Ondand sonra yüzünü üç kere yıkamalı, üç kere yıkamaktan murâd birincide karılar ile zînâ etmek için cemâlini gösterdin ise bundand sonra bir daha göstermeyeceğine tövbe eylediğine işârettir. İkincisi harâmla mülevves olan el cemâline dokunmuş ise veya hod harâm olan yerlere secde eyledin ise şimdi cemâlin pâk ve münevver ve mutahhar olduğuna işârettir. Üçüncüden murâd her bir şeyden cemâlin pâk olup huzûr-ı Hakk'a varup Hakk'ın cemâlini müşâhede edip secde-i rahmân edeceğine işârettir. Ondand sonra sağ elini topuğuna kadar bir kere yıkamalı ya'nî şimdîye kadar ahd ü mîsâk etmemiştin şimdi ise '... yedullahi fevka eydihim fe-men yenkese fe-innemâ yenküsi alâ-nefsihi...'³¹ âyet-i kerîmenin maksad-ı hakîki üzere bu keresinde dahi ahd ü mîsâk edeceksin. Yedullahi tutup ahd u bîat edesin. Bunun için elini bir kere yıkayıp pâk ve münevver olmuş ve bundand sonra başka gûne harâm olan şeylere el uzatmayasın. Ondand sonra sol elini bir kere yıkaması murâdı şimdîye kadar bi-gayr-ı hak bir kimseye el kaldırdın ise veyâhud yetîm veyâ garîb veyâ esîr olan kişiye haklı haksız el uzatdın ise tövbe edip su aktığı gibi günâhların dahi su gibi akıp pâk ve münevver oldun. Ondand sonra başını*



mesh etmekden murâd ya'nî şimdiye kadar küffâr veyâ adüvv-i ehl-i beyt olan kişi başına dokunmuş ise pâk ve mutahhar olduğuna işâretidir. Ondan sonra kulaklarını mesh etmekten murâd şimdiye kadar istimâ eylediğin küfür veyâ nâ-sezâ kelimelerden pâk ve mutahhar oldun. Bir kimsenin aleyhine bir takım nâ-sezâ sözler söyleyip istimâ eyledin ise cümlesini ferâmûş edip pâk olasin kezâlik hiç kulak vermeyesin. Ondan sonra sağ ve sol ayaklarını güzelce yıkayıp zîrâ iki şartı vardır: şart-ı evvel şimdiye kadar ayakların ile yürüyüp işlediğin kebâir-i azîme veyâhud harâm olan mevkilere ve sâir harâmlara ya'nî zinâ livâta gibi şeylerden sâdir olan günâhlardan pâk olasin. İkinci şartı ya'nî yıkamaktan murâd şimdiye kadar eylediğin kabahatlardan pâk oldun. Ayaklarından

akan sular gibi cümle günâhlar dahi akıp pâk oldun...’’³²

Bütün bu incelenen yazma eserler, Bektaşî tarikatının 19. yüzyılda kendisini “Caferî” olarak sunuş biçimini ortaya koymuş bulunmaktadır. Sosyolojik bağlamda bir sosyal grup kendisini nasıl ifade ediyorsa öyledir. Yani Bektaşîler kendilerini Caferî olarak isimlendirmektedirler. Ancak, bu ifade ediş yani “Caferî oluş”, bir başka grubun kendisini aynı biçimde ifade edişinden, yani İsnâaşerenin (İmâmiyye’nin) Caferîliğinden tamamen farklıdır. Bu bağlamda Bektaşîleri Hanefîlikten çok daha fazla etkilenmiş olarak değerlendirebiliriz.

Dipnotlar

1. Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Selçuk Yayınları, 4.baskı, Ankara 1990, s.15.
2. Ethem Cebecioğlu, “Tarikat” mad., Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997.
3. Hayreddin Karaman, “Caferîyye” mad., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993; Fığlalı, a.g.e, s.140-179; Ayetullah Kâşifü’l-Gitâ, Caferî Mezhebi ve Esasları, çev.: Abdulbakiy Gölpinarlı, Ensariyyan Yayınları, Kum 1992.
4. Bektaşîliğe Dair Bir Risâle,(yazma) İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (İBŞBAK), nu: OE-1019, v: 5.Şeyh Sırrı Rifâî, Şeyh Bedreddinü’l-Halvetî, (yazma) [Risâle-i Lâhutiye] Bektaşîlik Hakkında Risâle, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü, nu:1243, istinsah: Bursa, h.1284, v: 8.
5. Metinde bu kısım “bâtil durur” şeklinde olması gerekirken, yazma eserde “bâtil” ibaresi yazılmamış, fakat bu kelimenin sığacağı kadar bir yer boş bırakılmıştır.
6. Bektaşî Tarikatı (yazma), İBŞBAK, nu: K.415, h. 1261, v: 24.
7. Bektaşî Tarikatının Erkânı Hakkında Risâle (yazma), İBŞBAK, nu: OE-1056, h. 1308, v: 10.
8. “Hz. Peygamber’den değişik rivayetleri olan bir hadis nakledilmektedir. Buna göre İslâm ümmeti 73 fırkaya ayrılacak ve Resulullah ile ashabının yürüdüğü yolda olan biri dışında diğerleri cehenneme gidecektir; cennete gidecek olan o bir fırka da ‘kurtuluşa eren fırka’ (el-Fırkatu’n-nâciye)dır”. Fığlalı, a.g.e., s. 17.
9. Bu açıklama İstanbul Akbaba Bektaşî dergâhı geleneğinde yetişen ve merhum halifebaba Turgut Koca’nın eğitiminden geçen Bektaşî dervîşi Dursun Fütûhî’ye aittir. Tarafımıza sözlü olarak belirtilmiştir.
10. Özmen, Alevi Bektaşî Şairleri Antolojisi, c. 3, s. 233.
11. Özmen, a.g.e., c. 3, s. 278.
12. Özmen, a.g.e., c. 4, s. 604.
13. Kemal Samancıgil, Alevi Şairleri Antolojisi, Gün Basımevi, İstanbul, 1946, s. 198.
14. Samancıgil, a.g.e., s. 109.
15. Özmen, a.g.e., c. 4, s. 340.
16. Cahit Öztelli, Kul Nesimî, Milli Folklor Enstitüsü Yayınları, TÖYKO matbaası, Ankara, 1969, s. 36.
17. Bektaşîliğe Dair Bir Risâle, a.g.e., v. 41.
18. Bektaşî Tarikatı, v. 84.
19. Bektaşî Tarikatı, v. 84.
20. Bektaşî Tarikatı, v. 44.
21. Yazma eserin metninden “sitem” kavramıyla neyin kastedildiği anlaşılmamaktadır. Vurmak tabiri ile dayağın mı yoksa azarlamamanın mı kastedildiği açık değildir. Sitem, Kâmûs-ı Türkî’de “cevr, cefa, çıkışma, ta’rîz” anlamlarına gelmektedir. Bkz. Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî (tıpkıbasım), Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.
22. Bektaşî Tarikatı, v. 44, 45.
23. Fığlalı, a.g.e., s. 166.
24. Rifâî-Halvetî, a.g.e., v. 10.
25. Fığlalı, a.g.e., s. 161.
26. Bektaşîlik, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, K.443, tarihsiz, v. 80.



27. B.O.A. Maliyeden Müdevver Muhallefât Defteri, nu. 9771, v. 56.
28. Caferîler çıplak ayak üstüne mesh ederek ehl-i sünnetten farklı bir yol izlerler. Bkz. Karaman, a.g.md, TDVİA.
29. Başka bir metinde ise ayaklarını meshettiklerini ifade etmektedirler: “Evvelâ ellerini yıkayıp, iki defa ağzına, iki defa burnuna su verir. İki defa yüzüne ve iki defa kollarına ve başına mesh ve ellerinin suyu ile ayaklarını mesh ettirir. Tâlibin eline bir havlu verip andan tâlibin kisvesini başından alıp niyaz ederek götürüp dede efendiye teslim eder. İBŞBAK-K-415, v. 67.
30. Kur’ân-ı Kerîm, 48/10, “Allah’ın eli onların eli üzerindedir” Bu ayet Hudeybiye’de toplanan Müslümanların Hz. Peygamber’e sundukları inanç ve bağlılıklara işaret etmektedir. Bkz. Muhammed Esed, Kur’an Mesajı meal-tefsir, İşaret Yayınları İstanbul 1999, s. 1046, not: 8.
31. Sarıkçıoğlu Derviş Mehmed İbn. Ahmed, Bektaşî Risâlesi (yazma), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no. 22578, v. 15-18.



Hasan KANAATLI

1959 yılında Kars/Bekler köyünde doğdu. İlkokulu burada bitirdikten sonra 1970 yılında Kars ve Iğdır da bulunan medreselerde Farsça öğrendi. 1971 yılında Irak'ta bulunan dünyaca ünlü Necef ilim havzasına yerleşti. Orada Sarf, Nahiv, Usul, Mantık ve Fıkıh gibi İlahiyat temel derslerinin öğrenimini aldı. 1977 yılında İran Kum ilim havzasında eğitimini sürdürdü. Orada da Tefsir, Dinler tarihi ve Felsefe derslerine katıldı. Daha sonra Türkiye'ye döndü. Kars İmam Hatip lisesini dışarıdan bitirdi. 1979 yılında İzmir'e yerleşti. Orada 2 yıl kadar dini faaliyetlerini sürdürdükten sonra tekrar Kars'a döndü. 1988 yılında İstanbul'a yerleşti. Kalem yayınevini kurdu. Gerek yurt içi ve gerekse de yurt dışında birçok konferans ve sempozyumlara katıldı. Kendisi de İstanbul Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi ile ortaklaşa Kur'an ve Ehl-i Beyt üzerinde uluslar arası sempozyumlar tertipleledi. Sosyal, kültürel ve dini içerikli dernekler kurdu ya da kurulan derneklerin yönetiminde yer aldı. Çeşitli radyo ve televizyonlarda konuşmalar yaptı. On4 tv. de kendisi program yapımcılığında bulundu. Birçok makaleler yazdı. Arapça ve Farsçadan 9 adet kitap çevirdi. Kendisi 6 cilt eser telif etti. Hasan Kanaatlı evli ve iki çocuk babasıdır. Arapça ve Farsça bilmektedir.

Hanefîlik-Ca'ferîlik İlişkisi

Bismillahirrahmanirrahim

İslam âleminin tarihte emsali görülmedik bir buhran ve ağır belalar içerisinde düştüğü böylesine hassas bir dönemde, İslam ümmetinin ağır sorumluluklarını omuzlarında taşıyan aydınların ve peygamber varisi ulemanın bir araya gelmesine vesile olan ve bu sempozyumu organize eden, **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi** öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ahmet Kartal beyi ve bütün yardımcı ve mesullerini tebrik etmeyi İslamî ve insanî bir vazife bilmekteyim.

Kuşkusuz, asırlardır İslam âleminin en önemli zaaflarından birisi, diyalog ve karşılıklı anlayış eksikliğidir. Hâlbuki *Kur'an-ı Kerim*'de: “**Ey İnsanlar! Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizle tanışasınız...**” (El-Hucûrât: 13) buyrulurken, toplumların tanışıklığının önemi vurgulanmaktadır. Müslümanların ayrı toplumlardan, farklı ırk ve meşreplerden gelmeleri, tanışık ve barışık olmalarına engel değildir.

Kaldı ki, Sünnî-Şîî tüm Müslümanların pek çok ortak paydaları vardır ve bunların başında *Kur'an-ı Kerim* gelmektedir. İslam âleminde özlenen ve esasen olması gereken kardeşliğin, sevginin,



saygının, hoşgörünün, dinamizmin ve gücün kaynağı *Kur'an*'dır. Bunun için Yüce Allah (c.c) iman edenlere: **“Toptan Allah'ın ipine** (yani *Kur'an*'a) **sarılın. Ayrılığa düşmeyin...**” (Â-i İmrân: 103) emrini vermiştir. O halde, Müslümanların meselelerini halletmeleri, ayrılığa düşmemelerine, bunun için de *Kur'an*'a sarılmalarına bağlıdır.

Hicrî ilk asırdan beri Müslümanlar arasında devam ede gelen ve günümüzdeyse, İslam düşmanlarının büyük katkılarıyla daha da şiddetlenen Sünnî-Şîî ayırımı, kendilerine olduğu kadar yüce İslam dinine de büyük zararlar vermekte, gerçekteyse bu kavga ile İslam ve Müslümanlar yeryüzünden silinmek istenmekte ya da birkaç asır daha kendilerine gelemeyecek derecede sefalet içerisinde bulunacakları durumla karşı karşıya getirilmeye çalışılmaktadır! Oysaki **“İslam”**, çok iyi bilindiği gibi teslimiyet, barış, huzur ve esenlik demektir. Miladî 610 yılında Hz. Muhammed Mustafâ (s.a.v) efendimize indirilen ilk âyetle başlayan **“teslimiyet”** yani İslam, bu dinin peygamberinin 622 yılında Medîne'ye hicreti ile yepyeni bir safhaya intikal etmiştir. Artık yeryüzünde İslam, yeni ve mutlak bir uyanışın, insanlığın muhtaç olduğu kurtuluşun, huzur ve saadetin bitip-tükeneceği kaynağı olmuştur.

Ayrıca İslam dini, yeryüzüne indirildiği günden itibaren, hem *Kur'an* hem de Sünnet'in ifadesiyle tebliğ, teşvik, kolaylık ve hoşgörü dini olmuştur. İslam'ın verdiği savaş, insanları zorla Müslüman yapmak savaşı değil, fikir hürriyetinin, din ve vicdan hürriyetinin, düşüncülerini anlatma, tartışma ve yayma hürriyetinin, teşebbüs ve serbest dolaşma hürriyeti gibi insan olmanın ve yaşamın vazgeçilmez esaslarını teşkil eden hürriyetlerin insanlar tarafından serbestçe kullanılmasının önünü açan bir dindir.

Ve yine İslam dini, tebliğci, müjdeleyici, sakındırıcı, affedici bir dindir. İslam'da hadlerin dışında şer'i ceza yoktur. İnsanları günahlardan uzaklaştırma, iyiliklere yöneltme düşüncesi, eğer korumacılık ve baskı derecesine ulaşırsa, şer'i olmaktan çıkar. Çünkü her fert iyiyi ya da kötüyü kendi hür iradesiyle seçmelidir.

İslam'ı anlatmanın ve yaymanın en iyi yolu, örnek eğitim ve öğretimden geçer. Ancak bu eğitim ve öğretim, *Kur'an*'a ve sahih sünnet'e uygun olmalıdır. İslam'da önemli olan, şirkten uzak tevhid esasına dayalı sağlam bir imandır.

Birçok İslamî mezheplere göre amel, imandan bir cüz değildir. Şayet bu görüşü doğru kabul eder isek, İslam'ın evrenselliğini hayata geçirmek, Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği kurabilmek için fertlerin ne yaptıklarına değil ne düşüncülerine bakmak durumundayız. Ancak bu şekilde birliği, beraberliği, karşılıklı yardımlaşmayı

sağlayabiliriz. Zira hayatta önemli olan iman birliği, ülkü birliği ve hedef birliğidir.

Böyle ilmî toplantılar yoluyla, çeşitli mezheplere mensup ilim adamlarını bir araya getirip tanıştırmak ve kaynaştırmak, İslam'a ve insanlığa yapılan en güzel bir hizmettir. İnanıyoruz ki, her mezhep ve meşrepten olan âlimlerimiz bir araya gelir ve aralarındaki ilmî görüş farklılıklarını karşılıklı tartışılırsa, Müslümanların birbirleriyle olan antlaşmazlıklarının büyük bir bölümü çözülmüş olur.

İslam tarihine iyi bakıldığında, İslam'ın ilk asırlardaki yüksek seviyede gerçekleşen ilmî ve teknolojik gelişmelerinin sebebi, o dönemlerde yaygın olan kısmî hürriyet anlayışıdır. İslam, özgürlüğe ve kişinin şahsiyet kazanmasına büyük önem vermiştir. İslam'da, her fert tek başına sorumludur. Bu da ancak ferdin hürriyetini ve kişiliğini kazanmasıyla gerçekleşir. İşte bu toplantıda ve her toplantıda kısa da olsa bu hedef ve ana fikir etrafında da ilmî müzakereler ve tartışmalar yapılmalıdır. Daha doğrusu, her toplantıda, genel anlamıyla Müslümanların bir muhasebesi de yapılmalıdır. Zira içerisinde bulunduğumuz şu günlerde, İslam adına ortaya çıkan bir takım Müslümanlar, sadece bizim de içerisinde dâhil olduğumuz Ortadoğu bölgesinde değil, tüm dünya genelinde son derece dikkat çeken birçok olumsuz tavırlar sergilemiştir. Söz konusu bu olumsuzluklarıyla, on beş asırdır **“İnsanlığa kurtuluş reçetesi”** olarak tarif ettiği yüce İslam'ı da, sorgulatır bir takım negatif tutum ve davranışlara girmişlerdir. Bu olumsuz hareketlerin, yeniden İslam ulemasının gözlüğü ile ele alınıp ortaya konması ve olanca açık kalplilikle bu olumsuzlukların müzakere edilmesi, sanıyorum, İslamî gerçeklerin belirlenebilmesi açısından son derece önemli ve hayati ehemmiyet taşıyacaktır.

Ca'ferilik-Hanefilik İlişkisi

“Ca'ferilik-Hanefilik ilişkisi” ne geçmeden önce, İmâm Ca'fer ekolüne mensup olan Ca'ferîlerin, bilinen **“dört mezhep İmamı”** ve özellikle de **“mezhep”** gerçeğiyle ilgili genel düşünce ve görüşlerini maddeler halinde arz edip, daha sonra göz önüne sergilediğimiz bu perspektiften yola çıkarak doğru sonucu elde etmenin daha kolay olacağı kanaatini taşımaktayım.

Ca'ferîler'in Dört Mezhep İmamı ve Mezhep Gerçeği İle İlgili Görüşü

1. Ca'ferîlere göre, Ehl-i Sünnet mezheplerinin dört meşhur imamı, direkt veya dolaylı olarak Hz. İmâm Ca'fer-i Sâdik'in ilminden faydalanmışlardır.

Döneminin müftülerinden olup İmâm Ca'fer'in zamanında yaşayan Ebû Hanîfe (ö. 150 h.), o hazretin öğrencisi olmakla övünmüş ve kendisini onun vasıtasız öğrencisi olarak tanıtmıştır. Yine Mâlikî mezhebinin kurucusu olan Mâlik b. Enes (ö.



179 h.), İmâm Ca'fer'in resmî öğrencilerindedir. Kendisi, Mâlikî mezhebinin en eski fıkıh kitabı olan *Muvatta* adlı eserinde, İmâm Ca'fer'den vasıtasız olarak hadis nakletmiştir.

İmâm Şâfiî (ö. 204 h.), İmâm Mâlik'in öğrencisi olup üstaddan ve diğerleri vasıtasıyla da İmâm Ca'fer'den hadis nakletmiştir. Söz konusu hadisler, onun *Müsned* isimli eserinde yer almıştır.

Hanbelî mezhebinin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241 h.), İmâm Şâfiî'nin öğrencisidir. İmâm Şâfiî, Bağdat'tan Mısır'a hicretini esnasında, fıkıhta Ahmed b. Hanbel'den daha bilgili birini Bağdat'ta bırakmadığını söylemiştir (kendisi de Mısır'da vefat etmiştir).

Binaenaleyh, diyebiliriz ki, bütün mezheplerin kökü İmâm Ca'fer'e ulaşmaktadır. Bundan dolayı da, o hazret, mezhepleri birbirine yaklaştırma ve birbirleri arasında köprü oluşturma ölçüsüdür.

2. Ca'ferîlere göre, İslam ve “mezhep” farklı şeylerdir. İslam, dinin aslıdır, kimsenin onda ihtilafı yoktur. Ama sözlükte, “gidilecek yol” veya “gidilecek yer” anlamında olan mezhep, dine doğru götüren bir yoldur. İslam âlimlerinin gittikleri yere ya da yola, “din” değil, “mezhep” ismini vermeleri çok doğru ve yerinde bir karardır. Bu ismin ilk olarak kim tarafından kullanıldığı henüz belli değil. Ama her kim kullandıysa, çok güzel bir başlangıç yapmıştır. Zira mezhebin, “din” ile farkı vardır. Mezheplerin dini “İslam”dır ve yine genel olarak bütün mezheplerin menşei içtihatdır, *Kur'an* ve Sünnet'i farklı anlamaktır. Bu da, kişilerin yorum ve içtihadından kaynaklanır. Elbette ki, bazı mezheplerin ortaya çıkışında siyasetin etkisi olmuştur ve bunda hiç şüphe yoktur, fakat büyük çoğunluğu *Kur'an* ve Sünnet menşelidir. Örneğin, Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat'ın takip ettiği yol, *Kur'an* ve Sünnet'tir ve bunu da sahabe üzerinden elde etmiştir. Ca'ferîlerin-Şiîlerin takip ettikleri yol da yine *Kur'an* ve Sünnet'tir. Ca'ferîler-Şiîler de bunu, Hz. Peygamber (s.a.v) efendimizin Ehl-i Beyt'i üzerinden elde etmişlerdir. Sünnîler, hakikate (*Kur'an* ve Sünnet'e) sahabe üzerinden ulaşırken, Ca'ferîler-Şiîler Ehl-i Beyt üzerinden ulaşmışlardır. Neticede diyebiliriz ki, İslam âlimlerinin söz konusu bu yola, “mezhep” tabirini kullanmaları çok güzel olmuştur. Eğer “mezhep” yerine “din” tabiri kullanılsaydı, o zaman iş çok daha zor olurdu. Çünkü bu durumda “İslam”, farklı dinlere bölünmüş olur ve Müslümanlar arasında “vahdet/birlik” ihtimali hiç kalmazdı. Allah'a şükrediyoruz ki, Müslümanlar ve onlara önderlik edenler, ileri görüşlü insanlar olmaları hasebiyle “mezhep” tabirini kullanmış ve demişler ki: “Bizim birbirimizle ihtilafı olduğumuz doğrudur. Ama bizim ihtilafımız, İslam dininin aslında değildir, “İslam”, hepimizin müşterekidir. Bizim ihtilafımız, “İslam”a ulaşma yollarındadır.” Bu nokta da, gerçekten işi çok kolaylaştırmıştır.

Dolayısıyla “mezhep” tabiri, ihtilafların sınırlarını tamamen belirlemektedir. Fakat tali meselelerdeki bu farklılıklar, Müslümanların birbirlerinden kopuk olmalarına sebep olabilir mi? Eğer diğer mezheplerden olan Müslümanlar, gayr-i Müslimlerin saldırısına, sömürgecilerin sömürüsüne, kodaman güçlerin zulmüne uğrarlarsa, “Bize ne?” diyebilir miyiz. Hayır! Kimse böyle bir şeyi söyleyemez, bu söz, dinin hakikatine ters düşer. Bütün Müslümanların ittifakla sevdiği İmâm Alî (a.s), Cemal Savaşı'nda muhaliflerine galip olunca, arkasındaki Müslümanlar zannediyorlardı ki, İmâm Alî, yenilen muhaliflerinin (Basralıların) mallarını, kendi askerleri arasında ganimet olarak taksim edecek ve kendilerini de esir alacaktır. Ama İmâm Alî (a.s) hepsini şu sözleriyle şaşkına uğrattı ve şöyle buyurdu: **“Bizimle savaşan bu insanlar, Müslüman'dırlar ve bizim kardeşlerimizdirler, ama bize zulmetmişlerdir.”** Basralılar ile kimi sahabelerin İmâm Alî'ye başkaldırmaları, İmâm Alî'nin onlar hakkında; **“Onlar bizim kardeşlerimiz olamaz ve Müslüman değillerdir.”** diye söylemesine sebep olmamıştır! Demek oluyor ki, İslam dini, Müslümanların birliğine ne kadar önem veriyor ki, İmâm Alî gibi bir şahsiyete başkaldırılmış olmalarına rağmen o asi gürüha Müslümanların “kâfir” demelerine izin vermiyor ve hatta ölümünün son anlarında da oğulları İmâm Hasan ile İmâm Hüseyin'e yaptığı vasiyetinde şöyle buyuruyor: **“Sakin! Emîre'l-Mü'minîn öldürüldü diye Müslümanların arasına girip onları (Hâricileri) öldürmeyin.”**

3. Ca'ferîlere göre; Sünnî-Şiî bütün mezhepler arasında gerçekten, yüce İslam dininin dayandığı temeller hususunda kapsamlı bir birliktelik ve uyum mevcuttur. Bunların başında da, **“Usûl-i selâse/üç esas ilkeler”** dediğimiz, **“Tevhîd”, “Nübüvvet”** ve **“Meâd/Kıyamet inancı”** gelmektedir. Ayrıca namaz, oruç, zekât, hac, cihad gibi ibadetlerin temel direklerinde de uyum vardır. Ki bunlardan herhangi birini inkâr eden, (tüm mezheplerin ittifakıyla) asıl ve hüküm itibarıyla İslam'dan çıkmış sayılır. Ancak çok nadir olarak bazı hükümlerin furû'unda (ayrıntılarında) ve bazı kelimelerin konularında Sünnî ile Şiî arasında bir takım ihtilaflar söz konusu edilebilir. Fakat bu ihtilaflar, Şiî-Sünnî arasında olduğu kadar, Ehl-i Sünnet mezheplerinin kendi aralarında da mevcuttur ve gerçekte çeşitli mezheplerin doğuşları da bu ihtilaflardan kaynaklanmıştır.

4. Ca'ferîlerce, Şiî-Sünnî arasındaki fıkıh ihtilaflar, çok da önemsenmiş ve temel ayırt edici ihtilaflar değildir. Bunlar, tabiri caizse, yumuşak ve amelî boyutlarla ilgili ihtilafıdır. Asıl sert ve ümmetin **“kötü tarafa kırılmalılığı”**na vesile olan ihtilaf, bir tarafı kelâmî mezhepleri diğer tarafı da siyaseti ilgilendiren **“hilâfet/imâmet”** meselesidir. Hilâfet'in (İmâmet'in), nas ile mi, yoksa meşveretle



mi belirlendiği hususu, Sünnî ile Şîî fırkaları arasında ayırıcı temel nokta sayılmaktadır. Ancak kanaatimce bu mesele, İslam'ın evrensel hedeflerini bir kenara bırakmasına ve ümmetin gönüllerinin helak olmasına sebep olan bir mesele olmamalıdır! **“İmâmet”** aslında, bütün Müslümanların gerekliliğine inandıkları **“Hilâfet”**in bir türü veya tarzından başka bir şey değildir, velev ki hilâfet ve imâmet'ten söz edenler nezdinde bazı şartlar ve sınırlar olsa da. Örneğin, **“ismet”** (hatasızlık) ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ailesine mensubiyet, ayrıca geçmiş imamın arkasından gelen imama delalet eden bir nas bulunması gibi şartlar, Şîilerce öne sürülmüş olsa da, ya da halifenin tayini meşveret ile olmalıdır düşüncesi Sünnîlerce öne sürülmüş olmasına rağmen, başta Râşid halifeler olmak üzere, bu görüşlerin hiç birisi, inanıldığı ya da iddia edildiği şekilde, hiçbir zaman pratikte karşılığını bulamamıştır. Dolayısıyla pratikte gerçekleştirilmediği görülen bu mesele yüzünden, **“ümmet'in vahdeti”** gibi çok önemli ve elzem meseleleri bir kenara bırakmak, makul olamaz.

5. Ca'ferîler, herhangi bir mezhebin doğru inanç ve düşüncelerini en iyi verecek ve tasvir edecek yolun, söz konusu mezhep müntesiplerinin bizzat kendi inanç ve düşüncelerini tanıtmaya ve yazıya dökme yolu olduğuna inanmaktadır. Kanaatimce, artık İslam'ın iki büyük taifesi olan Ehl-i Sünnet ve Şîa'yı, asırlardır birbirinden ayıran (birbirine karşı perdeleyen) kara bulutları ortadan kaldırma zamanı gelmiştir. Ayrıca her iki mezhep âlimleri bir araya gelerek ve akıl ile nakli de birleştirerek, uzun geçmiş zamanların doğru İslam inancı üzerinde bıraktığı toz ve toprağı silkeleme gayreti içerisine girmeleri gerekir. Bu iki büyük İslam taifesine mensup âlimlerin, birbirleriyle uğraşmaları yerine, kendi akidelerinin (inançlarının) gerçeklerini ve definelere bizzat keşfe koyulmaları kaçınılmazdır. Bu yol, mezhep hakkında doğru fikir vermekte daha sağlıklı ve kişinin, cemaatinin, bağlandığı görüşün doğruluğunu anlamaya daha yakındır. Tefrikacı ve inatçı insanların, inatlarına ısrarla devam etmesi bizim için önemli değildir. Şayet aldatılmış gafil insanlar bunlara kanmasaydı, bu iftiraları sadece kendilerine kalırdı. Fakat üzülerek belirtmeliyiz ki, onların bu durumları, gafillere de bulaşmakta ve insafsızca saldırıları, gafillerde kin ve öfkeyi uyandırarak onları da tehlikeye atmaktadır. Öyle ki, günümüzde bu saldırılar yeni bir şekle bürünerek üniversite araştırmaları şeklinde de ortaya çıkmaktadır.

6. Şayet dinî konuların, **“kesin ve içtihadî”** olarak iki çeşit olduğunu kabullenirsek, şunu itiraf etmeliyiz ki, dinin birçok meselesi **“içtihadî”** konulardır. Bilindiği üzere bu **“iki çeşit konu”**ların bir bölümü, (yani kesin olan konular) ihtilafı kabul etmeyen umumî konulardır ve onda ihtilaf etmek insanın dinden çıkmasına yol açar. Diğer çeşidi ise (yani içtihadî olanlar), kesin ve zaruri olmayan

nazarî konulardır ve bunlarda ihtilaf ve tartışma mümkündür. Bu gibi konuların çeşitli delilleri ve çeşitli suretleri olur. Dolayısıyla bu konularda ilme ulaşmanın yolu, **“zikir ehli”**ne (bilenlere) sormak (Nahl 43), **Allah ve Resulü'**ne (yani kitap ve sünnet'e) başvurmak (Nisa 59), **şûrâ** (fetva şûrâsını da kapsadığını kabul edersek tabii), **tefekkuh** (dinî bilgilerde derinleşmek) (Tevbe 122) ve **en iyiye tabii olmak** (Zümer 18) gibi şeylerdir ve bunlar içtihat araçlarıdır. Böylece diyebiliriz ki, dinî meselelerin çoğu **“içtihadî”** meselelerdir. Zaruri ve kesin olanlar ise, çoğunlukla genel şeylerdir. Örneğin, *Kur'an*'da da geçtiği üzere, Allah'ın **“kemâl”**, **“cemâl”** ve **“celâl”** sıfatlarının olması gibi. Acaba bu sıfatlar, Allah'ın zatının aynı mıdır, gayrı mıdır? Veya **“irade”**, fiil sıfatlardan mı, yoksa **“zat”** sıfatlardan mı? gibi ayrıntılara girildiği zaman, mesele **“içtihadî”** olur ve uzman âlimlerin oturup bu gibi meseleleri görüşüp tartışmaları gerekir. Mesele kesin ve zaruri olmadığı için de, ondaki görüş farklılıkları, delile dayanarak onu kabul veya reddetmek İslam ve küfür ölçüsü olamaz ve tartışan iki taraftan birisinin, asla İslam'dan çıkmasına sebebiyet vermez.

7. İslam'ın ilk zamanlarında ya hiç söz konusu olmayan ya da olmuşsa üzerinde pek durulmayan meselelerin, genelde hükümleri kesin olarak bilinmemekte olup asırlar boyu İslam âlimleri tarafından incelenmiş ve o konular hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Biz bu görüş ayrılıklarını, reddolunan ve yerilen ihtilaflar olarak kabul etmiyoruz. Evet, eğer bir müçtehit, içtihadında kusur edip, bilerek falan ayete müracaat etmezse veya sahih bir rivayeti bilerek umursamazsa, suçlu ve Allah indinde sorumlu olur. Ama eğer olanca gücüyle çalışıp zahmet çeker, ders okur, çeşitli müçtehit ve üstatlardan ders alır, çeşitli ilim merkezlerini görür ve herhangi bir meselede ister kendi mezhebine ister diğer mezheplere mensup müçtehitlerin görüşlerini delilleriyle birlikte mütalaa eder de daha sonra bir neticeye varırsa, o zaman bu neticeyi kabul etmek zorundadır. Yani o görüş, onu ve ona uyanları bağlar ve Allah indinde de sorumlu olur. Fakat bu, müçtehitlerin ulaştığı her hükmün, hakikatin aynısı olduğu anlamına gelmez. Hakikate uygun olabilir de olmayabilir de, müçtehit ise her iki durumda da mükâfatlandırılır. Özetlersek şöyle diyebiliriz: *Kur'an* ve İslam bize tefekkürü ve düşünmeyi emrediyor. Eğer bunu emretmişse, sonucunu da kabullenmek zorundadır. Tefekkür ve düşünmenin sonucu, görüş ayrılıklarıdır. Bir grup insanın çeşitli yerlerde, bir şehirde veya birkaç dinî merkezde ders okumaları, mütalaa etmeleri ve içtihat yapmaları zorunlu olarak ortak bir sonuca ulaşmalarını gerektirmez. Tabii ki onlar, olanca güçleriyle çalışmak zorundadırlar. Ama eğer ortak bir sonuca ulaşmazlarsa, her kesin görüşü kendisi için saygındır. Bundan olsa gerek, içtihat sahibi âlimler, yazmış oldukları ilmi hallerinin evvelerinde şöyle bir cümle yazarlar: **“Bu ilmihale**



göre amel etmek muczîdir.” Yani mükellefiyetin kalkması için kâfi ve yeterlidir. Neden **“bu ilmihaldeki fetvalar, Allah’ın hükümlerinin ayıdır.”** demiyor? Çünkü bu ilmihal, nazarî ve ihtilafli meseleleri içerir. O müçtehit, kendi çabasıyla her meselede bir sonuca ulaşmışsa, bu sonuç, kendisi ve kendisini takip edenler için bağlayıcıdır.

8. “Kelam ilmi”nde, **“tahtie ve tasvib”** diye meşhur bir bahis vardır. Yani müçtehitlerin ulaştıkları sonuçların hepsi gerçeğe uygun olup Allah’ın hükmünün aynısı mıdır, değil midir.” bahsi. Bazı kelimelerine (**musavvib’e**) göre: “Müçtehitlerin fetvası değişik olsa da, bu fetvaların tümü, Allah’ın hükmünün aynısıdır. Çünkü gerçekte Allah’ın bu gibi meselelerde hiçbir hükmü yoktur. Sadece müçtehidin ulaştığı şey, gerçekte Allah’ın hükmüdür. Allah’ın hükmünün çoğunluğuna herhangi bir engel de yoktur. Çünkü Allah’ın hükmünün bir olması, dinin kesin ve zarurî meselelerine özgüdür.” derler.

Başka bir gruba göre de (ki Şîa da bunlardandır): “Müçtehitler hata yapabilirler. Öteki grubun dediği, “Müçtehitlerin ulaştığı her sonuç, hata bile olsa Allah’ın hükmüdür.” sözü doğru değildir, çünkü Allah’ın her meselede belli bir hükmü vardır ve bizler onu bilmiyoruz.” derler.

“Tahtie ve tasvib” meselesinde, Şîa **“tahtie”**ye icma etmiştir. Yani Allah’ın hükmü birdir. Eğer müçtehit ona ulaşırsa, ulaşmıştır, eğer ulaşamazsa da mazurdur ve hükmü kâfidir. Allah ona bir mükâfat verir. Ama doğruyu bulan ve gerçek hükme ulaşana iki mükâfat verilir. Toparlamalı olursak şöyle diyebiliriz:

“İslam’da içtihat vardır, çünkü tefekkür, düşünme ve tefekkuha emir vardır. Ayrıca her konuda birçok delil ve çeşitli hadisler vardır. Dolayısıyla şahısların, o hadisleri anlayıp doğruyu yanlıştan ayırmaları da farklı olur. Aynı şekilde bir konu hakkında çeşitli ayetlerin olması, şahısların o ayetlerden faydalanması ve aralarını uzlaştırıp bir yere toplaması da farklı olur. Herkesin de bir sonuca ulaşması mümkün değildir. Çeşitli sonuçlara varırlarsa, o sonuç kendilerini ve kendilerine uyanları bağlar. Hakikatte Allah’ın hükmüne muhalif olsa da Allah yanında mazurdurlar.”

Yeri gelmişken şunun da altını çizmemiz gerekir ki, **“İçtihat”** ciddiyetle çalışmaya denir. İçtihat; **“Gerçeğe ulaşmak için insanın olanca ilmi güç ve kudretini harcamasıdır.”** Bazen de “İçtihad”ı, **“istinbat”** anlamında da kullanırlar. Bu kelime *Kur’ân*’da da geçmiştir. **“İstinbat”**, suyu kuyunun dibinden çekmeğe denir. Sanki ihtilafli ve teorik meseleler, kuyunun dibinde bulunan su gibidir ve zahmetle onu kuyunun dibinden çıkarmak gerekir.

İstinbat, büyük bir ilmî çalışmadır ve tefakkuh ile hemen hemen aynı anlamdadır. Kısacası, sorunları

halletmek ve ahkâmı zamanın gereksinimlerine göre tatbik etmek ve günlük olaylara teşhisini koyup hükmünü çıkarmak için içtihat kapısının açık olması, İslam dininin özelliklerindedir. Dediğimiz gibi istinbat, günlük olayları ve konuları belirleyip onların hükümlerini ortaya koymak demektir. Elbette konuların zaman ve mekâna göre değişmesi yüzünden, hükümleri de değişir. Çünkü hüküm mevzu’ a tabidir.

9. Mezhepler arasındaki ihtilafı çok iyi analiz etmek için, âlimlerin tabiriyle **“ihtilaf mahalli”**ni belirlemek lazımdır. Yani Müslümanların ihtilaf ettiği asıl meseleyi ve mezheplerin meydana gelişinin menşeiini tamamen siyasî meselelerden uzak bir şekilde incelememiz gerekir.

10. “Dinin aynısı ve dinin zıddı” olmak üzere iki çeşit siyaset vardır. **“Mezhebî ihtilafları, siyasî meselelerden uzak bir şekilde incelememiz gerekir.”** sözünden kastımız, dinin zıddı olan siyasettir. Şayet bu konuyu (ihtilafların kökenlerini), o siyasetlerin bırakmış olduğu kötü tesirler ve oluşturduğu kötü zihniyetleri dikkate alarak incelemeye kalkışırsak, henüz asıl meseleye ulaşmadan kırgın bir şekilde konuyu kapatmak zorunda kalırız. Ne yazık ki, 1400 yıllık İslam tarihi boyunca Müslümanların düşüncelerine hâkim olan ve gölge düşürmüş bulunan siyasetler, hep bu türden siyasetler olmuş ve Müslümanlarda çok kötü ve çelişik zihniyetlerin oluşmasına yol açmıştır. Artık mezheplerin aslımı ve gerçeğini teşhis etmek oldukça zorlaşmıştır. Çünkü görüş ayrılıkları, artık sağlıklı bir ortamda değil, kin ve düşmanlık ortamında tahlil ediliyor ve bundan da sağlıklı bir sonuç almak mümkün olmuyor. Kısacası İmâm Ali’nin hilâfetinden sonra, Emevîlerin iş başına geldiği günden itibaren İslam ülkelerinde uygulanan siyasetler, gerçekte İslamî bir muhtevaya sahip olmamıştır. Her ne kadar bazı hükümetler (Emevîler ve Abbâsîler gibi) İslam oldukları iddiasında bulunmuş ve birbirleriyle bundan dolayı çatışmaya girmişlerse de, gerçekte bunların hiç birisine İslamî diyemeyiz. İster İslam âleminin doğusunda olsun ister batısında, birbirine zıt olan bir takım halifeler iş başına gelmişler ve kendilerinin hak ve meşru olduklarını, karşı taraftakilerin ise meşru olmadıklarını, saray âlimlerinin yardımıyla halka kabule çalışmışlardır. Bunlar, mezhepler arasında öyle ayrılıklar oluşturmuşlardır ki, bu gün bizler ilmî tahkiklerle dahi bu ihtilafların köküne inememekteyiz. Eğer bizler, gerçekleri olduğu gibi tanımak istiyorsak, kendimizi, uygulanmış olan bu siyasetlerin çirkin tesirlerinden kurtarma ve ihtilaflarımızı deliller ve içtihat ışığında mütalaa etmeliyiz.

11. Elbette ki ihtilafları tamamen yok etmek mümkün değildir. Bu düşüncenin zihinlerden atılması gerekir. İhtilafın, bir mezhebin kendi içinde dahi yok edilmesi mümkün değildir, nerede kaldı ki birkaç mezhep arasında halledilsin. Çünkü ihtilafın,



müçtehitlerin içtihadında kökenleri vardır ve bir takım düşünce ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Yüce İslam dini de, görüş ayrılıklarından kaynaklanan ihtilafları kabul etmiştir ve belki de bu ihtilaflar faydalı ve istenilen ihtilaflardır. Hatta diyebiliriz ki, içtihadın kaynaklanan ihtilaf, rahmet kapılarından bir kapıdır. Nitekim Hz. Alî de bir sözünde: **“Dinde içtihat etmek, cennet kapılarından bir kapıdır.”** diye buyuruyor. Dinde içtihat etmek, din yolunda cihat etmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla müçtehit ve fakihler, İslam toplumlarına ve İslamî ilimlere en büyük hizmeti yapmaktadırlar. Çünkü onlar Allah'ın hükümlerini, gönülleri rahat edebilecek bir şekilde, delillerine dayanarak istinbat edip halka sunmak ve böylece bahane yolunu günahkârların yüzüne kapamak için 50-60 yıllık bir çaba ve uğraş içindeler. Bu iyi niyetlerinden kaynaklanan ihtilafları da Allah katında bir suç değil, bir ödül olarak kendilerine iade edilmiştir. Eğer mezhebî meseleleri, siyasetin kötü tesirlerinden arındırırsak, o zaman ihtilafları kontrol edebilir ve diyebiliriz ki, Müslümanların geçmişteki düşmanlıklarının haricinde, şu anda akidevî, fikhî ve ilmî ihtilafları vardır. Tarafların da her birinin kendine ait delilleri mevcuttur. Bizim çabamız, siyasî ve kavmî ihtilaflardan kaynaklanan hassasiyetleri, bu meseleye karıştırmamak yönünde olmalıdır.

12. 1400 yıl boyunca Müslümanlara hâkim olan siyasetlerin birçok kötü tesirleri olmasıyla birlikte, bu kötü siyasetler İslam kültürünün gelişmesine ve zenginleşmesine de büyük katkılar sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle; Müslümanlar arasında ilmî, kültürel, itikadî ve fikhî gelişmelere vesile olmuştur. Kalam ilminin konularının çoğu, batıl akide ve mezheplerin reddiyle ilgilidir. Bu batıl fikirler olmasaydı, acaba bu şekilde ilmî konular gündeme gelir miydi?

Diyebiliriz ki, genel olarak itikadî çekişmeler, fıkıh ve kalam gibi ilimlerin gelişmesine, diğer İslamî ilimlerin ise kapsamlarının genişlemesine vesile olmuştur. Demek ki, eğer zihnimizi siyasî meselelerden arındırıp başka bir görüş açısıyla olaya bakacak olursak, göreceğiz ki, bu mezhep kargaşaları, ilmî ve kültürel gelişmelere katkı sunmuştur. Diğer bir ifadeyle: Bu siyasî olaylar ve ihtilafların hoşla gitmeyen ve unutulması gereken birçok neticeleri olmuşsa da, bunun yanında bir takım güzel ilmî semereler de vermiştir. Âlimlerimiz ve değerli dinî ilimler öğrencileri, tarihî yönden meseleleri incelerken daha çok bu perspektiften olaya bakmalıydılar. İnsanların hassas olduğu duyguları harekete geçiren ve tabii olarak bir takım kötü neticeler veren perspektiften değil. Kısacası, bu ihtilaf ve çekişmelerin geriye bırakmış olduğu ilmî neticeleri görmeğe çalışmalıyız. Zira İslam'daki itikadî, kalamî ve ahlâkî konular, İslam'ın iftiharlarından. Bu ilimler, gerçekte İslam'ın ilmî sermayesini sergilemektedir. Bu

ilimler, daha çok siyasî kökenleri olan akidevî çekişmeler ve görüş ayrılıkları yüzünden vücuda gelmişlerdir. Şimdi bu güzel ilmî semereleri, birtakım siyasî sürtüşmeler sonucu oluşmuştur, diye gözden uzak tutabilir miyiz?

13. Bir diğer hususu daha göz önüne almadan, mezhepler hakkında sağlıklı bir inceleme, değerlendirme ve eleştirme yapmak mümkün gözüküyor ve o da şudur: Mezhep konusunu daha iyi kavramanın yolu, mezheplerin ilk kurulduğu zamana gitmektir.

Hicrî ikinci asrın ortalarına kadar, Müslümanlar arasındaki ihtilaflar daha çok siyasî meseleler üzerindeydi. Yani tartışmalar daha çok kimin halife olduğu konusundaydı. Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren yavaş yavaş mezhepler şekillenmeye başladı. Her mezhep kendine ait kalam, fıkıh ve usullere göre şekil alıyordu. Irak'taki fıkıh, kendi özelliklerine göre, Medine'deki de kendi özelliklerine göre şekilleniyordu. Şîa'nın fıkıh ve kelamı da kendine has özellikleriyle bu dönemde şekillenmişti.

Mezheplerin ortaya çıkması ve gelişmesi siyasetlerle alakalı değildi. Evet, siyasîler, mezhepleri kullanmışlardır, ama ortaya çıkmalarında asıl faktör olmamışlardır. Elbette ki bu konudaki (hilâfet konusu) ihtilafın diğer konulardaki ihtilafa temel teşkil ettiği de kesindir. Hatta mezheplerin meydana gelmesi ve onlar arasındaki ihtilafların da asıl nedeni bu ihtilaftır. Bu konular üzerinde insafî, yumuşak ve ilmî bir şekilde konuşmanın herhangi bir sakıncası olmadığı gibi, siyasî fıkıh ve devlet anlayışı gibi konular için faydalı olacağına da hiç şüphe yoktur.

Abbâsîlerin, özgür düşünce ortamını hazırladıkları bir gerçektir. Önceden de Irak'ta böyle bir ortam vardı. Sadece Abbâsîler döneminde, bu ortam daha da müsait bir hale getirildi. Bu özgür ortamdan, Ehl-i Beyt imamları ve diğer mezhep imamları yararlanarak düşüncelerini serbestçe beyan etme fırsatı buldular. Re'y ve kıyas ekolü Kûfe'de Ebû Hanîfe tarafından kuruldu. Elimizde bulunan en eski fıkıh kitabı olan *Muvatta*, Mâlik b. Enes tarafından bu dönemde yazıldı. Bu kitapta, fikhî konular daha ziyade rivayet kalıplarında ele alındı. Daha doğrusu mezhep imamları önceden fetva vermekten çekiniyorlardı. Hatta, Abbâs oğulları zamanında dahi bu şahıslar, resmî müftü değillerdi. Ebû Hanîfe, hem Emevîler ve hem de Abbâsîler zamanında çok ısrar edilmesine rağmen müftülük makamını kabul etmemiştir. O, bazen saray uleması tarafından verilen hüküm ve fetvaları reddediyordu. O âlimler şikâyetçi oluyorlar ve Ebû Hanîfe'nin kendi derslerinde onların fetvalarını reddettiğini söylüyorlardı. İşte biz bu koşullar altında meseleleri tahlil etmeliyiz. Fikhî ve akidevî ihtilafları mukayese ederek bu ihtilafların ne derinliklerde olduklarına bakmalıyız. Acaba bu ihtilaflar,



birbirimizi Müslüman bilmemize engel mi ve onlar üzerinde tartışabilir miyiz? Bunlara bakmalıyız. Elbette, üzerinde tartışılacak konulardan maksat, ilmî konulardır, duygusal mezhebî konular değildir!

Bizler bu yöntemle Müslümanlığa yakışır bir şekilde ihtilafları kontrol edebiliriz. Doğal olarak her mezhep kendisini hak bilmektedir. Ama en azından birbirlerine tahammül edebilir ve İslam âleminin güncel fikrî meselelerinde işbirliği yapabilirler.

14. Bilindiği üzere birinci asırdan itibaren Hasan Basrî ve öğrencileri tarafından “Kelamî” mezhepler kurulmaya başlandı. İlk başlarda ihtilaflar sınırlı konulardaydı. İlk ihtilaf, büyük günah işleyen birinin mümin mi yoksa kâfir mi olduğu konusundaydı. Hasan Basrî’nin ders havzasında, Vasil b. Atâ, büyük günah işleyen birisinin ne mümin ne de kâfir olduğunu, olsa olsa fasık olabileceğini söyledi. İşte, “emr-i beyne’l-emreyn” burada ortaya çıktı. Bu olaydan sonra Vasil, Hasan Basrî’nin ders halkasından ayrıldı. Daha sonra, bir gurup onun etrafına toplandı ve yavaş yavaş Mutezile cemaatini oluşturdu. Vasil, Hasan Basrî’nin dersinden ayrılınca, hakkında “bizden ayrıldı” manasındaki **“i’tezele ennâ”** söylendiği için onlar, **“Mutezile/ayrılanlar”** olarak adlandırıldılar. Bu grubun mutezile adıyla meşhur olması, herhalde birinci asrın sonlarına rastlamaktadır. Bu tarihe kadar henüz fikhî mezhepler ortaya çıkmış değillerdi.

Önceden de belirttiğimiz gibi, fikhî mezheplerin ortaya çıkış zamanını, ikinci asrın ikinci yarısı olarak bilmek gerek. Önceden de işaret ettiğimiz gibi, ilk başlarda Müslümanların ihtilafları hilâfet meselesiydi. Şiîler, hilâfetin diğerlerine değil İmâm Alî’ye ait olduğunu söylemekteydi. Sünnîler ise, seçimle olması gerektiğini iddia ediyorlardı. İmâmet-hilâfet meselesiyle başlayan ihtilaflar, zamanla diğer fikhî ihtilafların da gündeme gelmesiyle artış gösterdi.

Hicrî ikinci asırda, Ehl- Beyt imamlarının beşincisi olan İmâm Muhammed Bağır ve daha sonra da oğlu İmâm Ca’fer Sâdık tarafından Şîa mezhebî şekillendi. Bundan dolayı Şiî mezhebî, İmâm Ca’fer Sâdık’a isnat edilerek **“Ca’ferî Mezhebî”** olarak adlandırıldı. Çünkü Şîa mezhebî, ister kelamî ve akidevî boyutta olsun isterse fikhî boyutta olsun, asıl şeklini İmâm Ca’fer Sâdık döneminde aldı. Genellikle Şîa mezhebî denildiğinde, Hanefî, Mâlikî veya diğer mezhepler karşısındaki fikhî mezhep anlaşılıyor. Oysaki Şîa, bir fikhî mezhep değildir, tüm konularda müstakil bir İslamî ekoldür.

15. Hicri ikinci asır, mezheplerin ve daha doğru bir tabirle İslam ekollerinin doğduğu asırdır. Eğer mezhepler arasındaki ihtilafların olumlu boyutlarından, yeterince istifade etmek istiyorsak, İslam mezheplerini, **“İslamî mektepler/ekoller”** olarak kabul etmeliyiz. Yani nasıl ki iktisat,

sosyoloji, psikoloji gibi ilimlerde değişik ekoller varsa, İslam fıkhında da değişik ekoller vardır. Hatta Şîa ve Sünnî fıkhının kendi içerisinde bile muhtelif ekoller vardır. Şîa’da Usulî ve Ahbarî ekolleri ve yine Sünnî de Selefi ve Re’y ve Kıyas ekolleri buna verilecek en güzel örneklerdir. Söylemek istediğim şey şudur: Bizler İslam mezheplerini, fikhî ve akidevî çerçeveleri içerisinde farklı ekoller olarak değerlendirmeliyiz. Hatta ahlâkî seyr u sülûk alanında da irfanî yolları bir fikrî mektep şeklinde değerlendirmeliyiz. Daha doğrusu bizler, İslamî mezhepleri sadece fıkıh ve kelama münhasır etmemeliyiz.

Eğer konuları, bu tarzda siyasî görüş ayrılıklarından kaynaklanan dostluk ve düşmanlıklardan ayırırız, o zaman mezhepler ilmî mekteplere dönüşecektir. Aynı tıp, psikoloji ve fizik gibi ilimlerde var olan görüş ayrılıkları gibi. Acaba tıptaki görüşlerin hepsi kesinlik kazanmış mı? Hayır, tıpta muhtelif görüşler mevcuttur. Örneğin doktorlar arasında, hastalıkların nedenleri hakkında görüş ayrılıkları vardır veya bir hastanın hastalığının teşhisinde farklı görüşler ileri sürülüyor. Bu görüş ayrılıkları düşmanlık sebebi olmamaktadır. Bu tip ihtilaflar, daha ziyade ilmin ve fikrin gelişmesini sağlamaktadır. Âlim ve ilahiyatçılar, dinî medreseler ve üniversitelerde mezhepler arası ihtilaflı konuları, düşmanlığa neden olacak mezhebî kavgalar şeklinde değil, farklı ilmî mektepler/ekoller olarak gündeme getirmelidirler.

16. Asıl üzerinde durmamız gereken konulardan birisi de şudur: İkinci asırda bu mezhepler şekillenirken, acaba hangi temeller üzerine dayalıydılar? Gündemlerinde hangi konular vardı? Ne gibi görüşlere sahiptiler? İhtilafları nelerdeydi? Acaba bu ihtilaflar, bizlerin bazı İslamî fırkaları İslam dışı bilmemize sebep olur mu? Yoksa gerek akidevî, gerek fikhî ve gerekse ahlâkî boyutta olsun bu ihtilaflar, İslam çerçevesi içindeki ilmî ihtilaflar mıdır? Resulullah’ın (s.a.v.) vefatından sonra, hilâfet ve imâmet meselesindeki ihtilafla başlayıp daha sonra diğer meseleleri de kapsayan farklı görüşler nelerdir ve nasıl ortaya çıktılar?

17. Aslında ikinci asırda hilâfetle ilgili gündemde olan konu şuydu: Acaba imam/halife, nas esasına göre Allah ve Resulü tarafından mı tayin edilmelidir, yoksa şûrâ ve oylama esasına göre halkın kendisi mi halifeyi tayin etmelidir? Şiîler (Zeydî’ler hariç), hilâfetin Allah ve Resulü’nün nassıyla Alî ve evlatlarının hakkı olduğuna inanıyorlardı. Onlar, bu konu üzerinde ısrarla durmaktaydılar ve hâlâ da durmaktalar. Bu düşüncenin karşısında olanlar da, iki kısma ayrılmışlardı. Birinci gruptakiler, halifelik meselesinin dinî değil, siyasî bir mesele olduğu kanısındaydılar. Bundan dolayı da halifelik seçiminin, halkın uygun gördüğü tarzda yapılması inancındaydılar. Çoğunluğu oluşturan ikinci



gruptakiler ise, halifeliği dinî bir mesele olarak telakki ediyorlar ve halife olarak şahsın seçimle işbaşına gelmesi gerektiği inancını taşıyorlardı.

İşte ikinci asırda hilâfet meselesi bu şekilde gündemdedi. Halifeliğin seçimle olması gerektiğine inananların bir kısmı, onun dinî bir mesele olmadığı kanısını taşıırken, diğer bir kısmı onu dinî bir mesele olarak telakki ediyor ve halka, bu dinî ve siyasî meseleye müdahale ederek, kendilerine halife seçmeyi vacip biliyordu. Şiîler ise imâmeti, dinin ana meselelerinden, İslam ve Şîa mezhebinin ise erkânından olduğunu söylüyorlardı. Şîa mezhebinin erkânından da şunu kastediyorlardı: Yani bu mezhep şekillendiğinde, imâmet meselesi, onun asıl rûknünü oluşturuyordu, ama imâmeti dinin usulünden saymıyorlardı. Diğer bir ifadeyle Şîalar, tevhid, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd gibi beş temel ilkeyi dinin usullerinden kabul etmelerine rağmen, adalet ve imâmet'i dinin temel ilkelerinden kabul etmeyen Sünnîleri de Müslüman olarak kabul etmektedirler.

18. Hilâfet bahsinin içerisinden, önceden de halkın kalbinde var olduğu halde pek de açığa çıkmayan yeni bir konu ortaya çıktı. Diğer bir ifadeyle **hilâfet/imâmet** hususunda iki konu daha gündeme geldi. **Birincisi**, hükümetin başında kim olmalı, kim halka hükmetmeli? **İkincisiyse**, halk akaid, ahkâm ve İslamî ilimlerle ilgili hakikatleri nereden öğrenmelidir?

İmâmet ve hilâfet konusundaki sorun, sadece hükümet ve siyasî liderliğin İmâm Alî ile onun hanedanına verilmesi değildi. Buna ilave olarak onlar (halifeler), halkın kendilerine müracaat ettiği ilmî merciler konumundadırlar. Halk, akide/inanç, fıkıh, tefsir ve diğer dinî konularda, onların fetva ve görüşlerine müracaat etmek zorundadır.

İşte burada imâmet/hilâfet bahsinin kapsamı, biraz daha dallanıp budaklanmaktadır. İlk başta konu sadece İmâm Alî'nin halife olmasıydı, ama olmadı. Daha sonra yavaş yavaş konunun kapsamı genişlemeye başladı. Denildi ki: Biz Alî'yi sadece halife değil, aynı zamanda imam da biliyoruz. İmam, yani dini işlerdeki önder ve rehber, ister hükümet elinde olsun, isterse de olmasın o, her iki halde de önderdir ve halk onu takip etmek zorundadır.

Belki Ehl-i Sünnet'in içerisinde de İmâm Alî'den önceki halifelerin imam olduğuna ve halkın dinî hükümleri onlardan sorması gerektiğine inananlar vardır. Ama olsa da Şîa'daki gibi ciddi şekilde gündemde değildir veyahut böyle bir inanç Sünnî Müslümanlarda asla söz konusu olmamıştır. Fakat daha sonraki devrelerde halife olan şahsın, aynı zamanda imam da olması gerektiği ve halkın, fıkıh, tefsir ve akidevî konularda onların görüşlerine başvurmaları gerektiği gibi bir konu gündemde yoktu ve dolayısıyla hilâfet ve imâmet makamları birbirinden ayrıldı. Bundan dolayı hilâfet makamı,

Emevî ve Abbâsîler arasında el değiştirirken, halkın dinî imamlarının başka şahıslar olduklarını görmekteyiz. Fıkıhta Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî, İmâm Ahmed b. Hanbel, Evzaî ve Süfyân-i Sevrî gibileri söz konusuyken, kelimada Vasil b. Atâ, Hasan Basrî, Eş'ârî, Mâturidî ve diğerleri halkın önderliğini üstlenmişlerdir.

Bundan dolayı hilâfetin kaynağını "şûrâ" olarak bilen Ehl-i Sünnet'te, halife olan kişinin aynı zamanda fikhî ve akidevî imamlığı da elinde bulundurması gerektiği söz konusu değildir. Sünnîler, olayın sadece siyasî hükümet ve liderlik kısımları olan dünyevî boyutunu nazarda tutmaktadırlar. İşte şûrâyla halledilmesi gerektiğini söyledikleri şey de buydu. Fakat Hulefâ-i Râşidîn'den sonra bu mesele, hiçbir zaman kitaplar arasından çıkıp da pratikte gerçekleşmemiştir. Acaba Emevî ve Abbâsî halifeleri, şûrâ ve Ehl-i Hall ve'l-Akt'in rey'iyle mi iş başına geldiler? Asla, onlar kılıç gücü ve savaşla hilâfet tahtına oturdular. Daha sonra da varisleriyle saltanat düzeni oluşturdular. Sünnî Kelâm kitaplarında, İslam'ın imâmet makamında oturacak kişinin âlim, cesaretli, halkı idare salahiyetine sahip ve halkça seçilen birisi olması gerektiği yazılmaktayken, siyaset meydanlarında medreselerden daha farklı bir şekilde bu konu üzerinde durulmaktaydı. Örneğin, Osmanlılar iş başına gelmeden, halifenin Kureyş'ten olması şart koşuluyordu, fakat Osmanlı iş başına geldikten sonra bu şart da ortadan kaldırıldı. Ama bunun mukabilinde Zeydîler, halifenin peygamberin soyundan olması gerektiğini söylemekle birlikte, halife olacak şahsın kılıçla kıyam edecek birisi olması şartını da koşuyorlardı. Onlar diyorlardı ki, Peygamber (s.a.v.), imamların adlarını söylememiştir, ama sıfatlarını beyan etmiştir. Bu sıfatlara göre halife olacak şahsın cesaretli, fakih, Peygamber'in soyundan ve zulüm hükümetlerine karşı kıyam eden birisi olması gerekiyor. İşte Zeydîler halife için bu şartları getiriyorlardı.

"Acaba halkın önderleri ve ümmete imam/halife olacak şahıs, bütün meselelerde mi ümmetin imamıdır, yoksa sadece siyasî meselelerde onların halifeliğini mi üstlenmişlerdir?" meselesinden yeni konular da ortaya çıktı. Böylece, daha sonraları bu konuların kapsamı genişletilerek fıkıh ve kelâm dallarında İslam mezhepleri kurulmuş oldu. Daha sonra hicretin ilk asırlarında Müslümanlar arasında **fikhî, kelâmî** ve **tasavvufî** olmak üzere üç çeşit mezhep şekillenmeye başladı.

Ehl-i Sünnet'in, onlarca fikhî mezheplerinden dört veya beş tanesi günümüze kadar varlığını koruyabilmiştir. Bunlar Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve İbazi mezhepleridir. **Kelâmî** (akidevî) boyutta da, yine Ehl-i Sünnet'te muhtelif mezhepler vardır. Bunlardan biri olan ve daha çok akla dayalı bulunan Mutezile mezhebidir. Bunların karşısında



Ehl-i Hadîs veya o yüz yılın Ehl-i Sünnet Müslümanlarının tabiriyle Eş'arî mezhebi yer almaktadır. Üçüncü yüzyılın sonlarıyla dördüncü yüzyılın başlarında Ebu'l-Hasan Eş'arî adlı bir şahıs tarafından bu mezhebin akidesi oluşturulduğundan dolayı, bu mezhep, “Eş'arî” mezhebi adıyla ün yaptı. Eş'arî'nin yaşadığı aynı dönemde (h. 333) Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtûrîdî de, Eş'arî'nin düşüncelerine benzer görüşlerle ortaya çıktı. Bu şahıslardan önce bu mezhepler, Mutezile'nin karşısında “Ehl-i Hadîs” veya “Ehl-i Sünnet” adıyla tanınıyordu. Elbette sonradan Ehl-i Sünnet adı, Şîa'nın mukabilinde kullanılmaya başlandı. Bu mezheplerin hiç birinin, halifenin görüşüyle bağlantıları yoktu. Çünkü halifeler bu tip ilmi meselelerle ilgilenmiyorlardı ve genellikle de âlim insanlar değillerdi.

Daha sonra Ehl-i Sünnet arasında, Şîilerin pek de ehemmiyet vermediği “tarikat” denilen ahlâkî seyr u sülûk mektepleri revaç bulmaya başladı. “Tasavvufî tarikatlar” da denilen bu mektepler, ikinci asırda ortaya çıktı. Bu asırda sofiliği kendine meslek edinen kişiler gözükmeye başladı. Bu kişilerin birçoğu, aynı zamanda fakihler de. Bunlar, bu ahlâkî akımları daha sonra mezheplere dönüştürerek şimdiki tasavvufu oluşturdular. Şîalar arasında hiç yer edinemeyen bu tasavvufî tarikatlar, Sünnîler arasında hayli yayıldı ve herhangi birine bağlanmayan çok az insan kaldı.

Demek ki, Ehl-i Sünnet arasında üç çeşit mezhep veya mektep vardır ve Sünnî şahıslar her üç ayrı boyutta bu üç mezhepten birine bağlanma mecburiyetindedirler, Fakat Şîa'da bu mektepler, tek bir çatı altında toplanmış ve her mektebe ya da mezhebe dair bir imam meydana getirilmemiştir. Yani on iki imam'dan her biri, aralarında hiçbir fark olmaksızın, hem itikadın, hem fikhin hem de seyr u sülûk'ün imamı olmuştur. Ehl-i Sünnet mezhep imamlarının biri birlerine dair bazı sözleri olmuşsa, ya da kendi aralarında birbirleriyle tezat teşkil eden kelâmî veya fikhî fetva ve görüşleri bulunmuşsa da, Şîa'da (on iki imamcı Şîa) bu tür şeyler asla vuku bulmamıştır, çünkü işaret ettiğimiz gibi her üç mektebin imamı tektir.

19. Ehl-i Sünnet'te üç boyutlu mezhepler ortaya çıkarken, Şîalar şuna inandılar: İmamlar Allah tarafından ve Peygamber'in bildirmesiyle tayin edilmişlerdir ve her şeyin onlardan alınması gerekir. Kelâmda da, fıkıhta da, ahlâkî ve irfanî seyr ü sülûk yollarını öğrenmede Ehl-i Beyt İmamları merci ve önderdirler. Bunların tümünün, İmamlardan öğrenilmesi gerekir.

Demek ki İmam, Şîa'da sadece siyasî bir lider değildir. İmam, fıkıh ve amel, siyaset ve hükümet, akide, kelam ve aynı şekilde ahlâkî boyutta da imamdır, önderdir. Fakat Ehl-i Sünnet, bu boyutları siyasetten ayırır.

Elbette bu ayrılık, Ehl-i Sünnet'te kaçınılmazdır. Çünkü İmâm Ali'den sonraki hilâfetin izlediği çizgi, halkın bir araya toplanıp takvalı bir âlimi iş başına getirebilmelerine uygun değildi. Emevîler, kılıç zoruyla İmâm Ali'nin aleyhine kıyam edip hilâfeti ele geçirirken, onlardan 90 yıl sonra Abbâsîler de aynı şekilde zor kullanarak hilâfet tahtını ele geçirdi.

20. Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki asıl ve temel fark şudur: Şîa diyor ki, siyaset ve hilâfet, fikhî, kelâmî, irfânî ve Kur'ânî boyutlarıyla Ehl-i Beyt imamlarından alınmalıdır. Sünnîler de diyorlar ki, hayır öyle değildir. Sadece siyasî meselelerde halifeye itaat gereklidir. Bir kişi zamanın hilâfetini elinde bulundurmalıdır ve o kişiye de şeriâtın hilafına bir emir verilmediği müddetçe itaat vaciptir. Çünkü Peygamber efendimiz (s.a.v.) buyurmuştur ki, “Allah'ın haramları hususunda mahlûka itaat etmeyin.” Bu, Ehl-i Sünnet'in hilâfet hakkındaki inancıdır ve Sünnîler günümüze kadar da bu inançlarını devam ettirmişlerdir. Her kim yönetimi ele geçirirse, ister âlim ve adil olsun, isterse cahil ve fasık, şeriâtın hilafına emir vermediği müddetçe ona itaat etmek halka vaciptir.

Elbette Ehl-i Sünnet, bu görüşe bir tür mecburiyet neticesinde ulaşmıştır. Yoksa ilk başta böyle demiyorlardı. Sünnî Müslümanlar, ilk başta halifelğe seçilecek kişinin adil ve âlim olması gerektiğini söylüyorlardı. Ama bu düşünce birkaç istisna hariç günümüze kadar pratiğe dökülemedi. İşte Şîa ile Sünnî arasındaki hilâfet konusunda olan ihtilafı budur.

Şu hususu da belirtmede yarar görüyorum: Nasıl Ehl-i Sünnet kendi aralarında birbirleriyle birçok fikhî meselelerde ihtilaflıysalar, Şîa'nın da onlarla bazı küçük ihtilafı vardır. İtikadî meselelerde ise, Sünnî Mutezilenin kabul ettiği birçok görüşü Şîa da kabul etmiştir. Çünkü Mutezile, görüşlerini İmâm Ali'den almıştır. Yani, Mutezilîler birçok kelâmî meselelerde İmâm Ali'nin hutbelerinin tesiri altında kalmışlardır.

Mutezilenin ünlü âlimlerinden İbn Ebi'l-Hadîd, İmâm Ali'ye ait olan ve onun okuduğu hutbeleri bir araya toplayan *Nehcü'l-Belâga* adlı kitaba yazdığı şerhin evvelinde, bütün İslâmî ilimleri İmâm Ali'ye dayandırmaktadır. Bu cümleden olmak üzere diyorlar ki: Mutezile'nin kelimadaki görüşleri Muhammed b. Hanefîyye'ye ulaşmaktadır. O da Hz. Ali'nin oğludur ve bu konudaki ilmi görüşlerini babasından almıştır. İşte biz Müslümanların arasındaki ihtilafın temelini oluşturan şey, söylediğimiz bu meseledir (yani imam kim olmalıdır meselesi!).

Şîa diyor ki: Fıkıh, kelâm ve ahlâk gibi İslâmî ilimleri, İslam Peygamberi'nin (s.a.v.) Ehl-i Beyt'inden olan imamlardan almalıyız. Şu anda da, İmamlardan nakledilen rivayetlerin hepsi toplanmış bir şekilde elimizde bulunmaktadır. Elbette bu



hadislerin, nakleden kişiler açısından ne kadar sahih olabileceklerini uzman kişiler olan basiretli fakihler teşhis edecektir. Eğer sahihlerse, onlara amel edilecek, aksi takdirde onlardan yüz çevrilecektir.

Ehl-i Sünnet de diyor ki: Biz ilmî boyutta Peygamber'in sünnetine tabiyiz. Peygamber (s.a.v.) birçok yerde kendi sünnetini ön plana çıkartmıştır. Hatta kitabullah ve benim sünnetim tabiri, rivayette yer alan tabirlerdendir. Diğer bir ifadeyle Sünnî Müslümanlar diyor ki: Biz dinî ilimleri halifelerden değil, kitap ve sünnetten alıyoruz. Kitap malumdur, ama sünneti bize kim tanıyacak? Muhaddisler ve raviler elbette. Hatta imamların kendisi bile halkın önderleri olmak istiyorlarsa, *Kur'ân'a* ve Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat etmeliler. Hz. Peygamber'in hadislerini kim naklediyor? Peygamberin sahabesi. İmâm Alî'yi de Peygamber'den hadis nakleden bir ravi ve büyük bir sahabe olarak kabul ediyorlar. İmâm Alî'den nakledilen rivayetler de, oldukça fazladır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* adlı kitabında, her sahabeden nakledilen hadisleri ayrı bir bölüm halinde bir araya toplamıştır. O kitaptaki en büyük ve en geniş bölümlerden biri Hz. Alî'den nakledilen hadislere ayrılmıştır. Çünkü İmâm Alî, Peygamber efendimizin en büyük öğrencilerinden birisi ve sahabenin de en âlim olanıydı. İmâm Alî'nin hadislerini naklediyorlar ve aynı zaman da ona göre amel ediyorlar. Ama bunu İmâm Alî'yi imam kabul ettiklerinden dolayı değil, sadece onu Peygamber'den hadis nakleden adil bir sahabe bildiklerinden dolayı yapıyorlar.

Şîalar, her şeyin İmamlar kanalıyla öğrenilmesi gerektiği sözünü, onların özel bir imtiyaza sahip olduklarına inandıklarından dolayı söylerken, Sünnîler de sahabenin bir takım özel imtiyazlara sahip olduğu inancındadır.

21. Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında önemli ihtilaflardan birisi de, İmam'ın "**masumiyet**" meselesidir. Şîalar, (Peygamber efendimizden sonraki) ümmetin önündeki imam'ın, bütün din hükümlerini bilen, adil, muttaki, siyaseti bilen ve halkın en üstünü olmanın yanı sıra, her türlü hatadan da masum olması gerektiğini söyler. İmamların masumluğu meselesi Şîa keliminde özel bir yere sahiptir. Şîalar, imamların da peygamberler gibi masum oldukları inancına sahiptirler. Aynı şekilde Ümm-i Eimme (imamların annesi) olan Hz. Fâtıma'yı da masum bilirler. Masumiyet meselesi, keliminde çok geniş bir kapsama sahiptir. Bu konu, yalnızca Şîa ekolünün keliminde değil, bütün Müslümanların keliminde aynı şekildedir. İsmet'in (masumluğun) hakikatinin ne olduğu konusunda çok fazla tartışmalar vardır. Ehl-i Beyt imamlarının masumluğu meselesi, Şîa'nın kesin ve tartışma götürmez inançlarından biridir. Bir kişi Şîa olduğu halde, imamların masumluğuna ve halkın ihtiyaç duyduğu bütün dinî meseleleri bildiğine inanmaması mümkün değildir. Ama Ehl-i Sünnet'te

siyasî hilâfetle dinî önderlik birbirinden ayrılmıştır. Sünnîler, yönetimin siyaset adamlarına ait olduğunu ve fıkıh, akide ve ahlak gibi konulardaki imâmetin de ulemaya ait olduğunu söylerler. Ulema ise, ilmini Allah'ın Kitabından ve Peygamber'in sünnetinden almalı. Şîa'lar da, ilmini Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünnetinden almaktalar, fakat bir farkla. Şîalar, Peygamber'in Ehl-i Beyt'i kanalıyla gelen sünnetini kabul ederler ve başka bir yol ile (sahabe yolu) gelen sünneti de, şayet Peygamber'den olduğu ispatlanırsa kabul ederler. Ehl-i Sünnet'teki sünnet ölçüsü sahabedir. Şayet sahabeye ulaşıyorsa ve sahabenin de tümü adil olduğuna göre, artık o sünnetin peygambere ulaşmış olduğu boyutuna bakılmaz.

22. Ehl-i Sünnet'in, dinlerini, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sahabesi üzerinden gelen sünneti üzerinden öğrendiklerini söyledik. Ehl-i Sünnet şöyle diyorlar: Peygamber'in sahabesinin tümü adildir. Herhangi bir hadisin, sahabeden biri aracılığıyla nakledildiği ispatlanırsa, artık o hadisin sahihliği hakkında tartışma söz konusu değildir ve biz o sahabenin adaletine zarar verecek herhangi bir şey de söylememeliyiz.

Ehl-i Sünnet, Hz. Alî döneminde meydana gelen büyük ihtilaflara rağmen sahabenin hiç birini günahkâr bilmemekteler.

Özetlersek, Sünnîlerin görüşlerine göre; ne Cemel savaşında İmâm Alî'nin karşısında savaşan Talha, Zübeyr ve Âişe hatalıydı, ne de Sıffin savaşında Hz. Alî ile savaşan Muâviye. Çünkü onların hepsi adildiler.

Peki, bunların tümü adildiyseler, o zaman niçin savaştlar? Diyorlar ki; onlar içtihat ettiler, ama ya iki taraf ya da taraflardan birisi hata etti. Müslüman âlimlerden bir kısmı ve İmâm Alî'yi masum bilenler (Şîa'lar), tabiatıyla karşı tarafı hatalı bilmekteler. Bu savaşların ve acı olayların hepsinin içtihattan kaynaklandığını kabul etmeyip, aksine bazıların bilinçli olarak yapıldığını ve vebalinin de o işlerde rolü olanların boynuna olduğuna inanırlar. Kısacası, Ehl-i Sünnet diyor ki, sahabe adildir ve fıkıh da onlardan öğrenmeliyiz. Eğer sahabeden bize fikhî veya akidevî bir görüş ulaşırsa onu kabul etmeliyiz.

Elbette Ehl-i Sünnette de rical ilmi vardır ve onlar şüpheli konuları inceleyip sık dokumaya özen gösterirler. Sünnîler, hadislerin sahih olup olmaması meselesine çok dikkat ediyorlar. Fakat nereye kadar? Hadisin râvî zinciri bir sahabeye ulaşıncaya kadar. O hadisi nakleden sahabe Ebû Hureyre bile olsa (O diğer bütün sahabelerden daha fazla hadis nakletmiştir ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ondan, herkesten daha fazla hadis nakledilmiştir) artık o hadisin sıhhati hakkında araştırma söz konusu değildir. Yine Ehl-i Sünnet, kitaplarda sahabenin hakkında yazılan hataların hepsinin içtihat kaynaklı olduğu kanısındadırlar ve



içtihadından kaynaklanan hatalar da şahsı adaletten düşürmez. Bundan dolayı, onların hepsi adildirler ve Peygamber'den naklettikleri hadisler kabul edilmelidir.

Hatta Ehl-i Sünnet şunu da söylerler: Sahabenin verdiği fetvalar, eğer icmâ'ın hilafına olmazsa, Peygamber'e nispet edilmese dahi, bizim için delildir ve aynı konuda başka bir delil olmazsa sahabenin fetvasına göre amel etmeliyiz.

Toparlayacak olursak şunu söyleyebiliriz: Müslümanların geçmişte ve günümüzdeki tartışmaları şu konu üzerindedir. Acaba din ilimlerini Peygamber efendimizin Ehl-i Beyt'inden mi almalıyız, yoksa sahabeden mi almalıyız.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan, Şîa ve Sünnî arasındaki ihtilafların asıl kökeninin belli olduğunu ve Sünnî Müslümanlara göre, ister adil ister zalim kim olursa olsun halifenin yönetimi elinde bulunduran kimse olduğunu, Şîa'lara göre ise; hilâfet makamının, Resulullah'ı temsil eden bir şahsiyete verilmesi gerektiğini ve onun da peygamber gibi peygamberden sonra insanlar içerisinde ilimde, imanda, ahlakta, amelde vd. hususlarda en üstün kimse olması gerektiğini ve onları da tanıyamayacağımıza göre, Allah ve Resulü tarafından belirlenmesi ve bu göreve tayin edilmesi gerektiğini öğrenmiş olduk. Önceden de belirttiğimiz üzere, Ehl-i Sünnet ahkâmlarını sahabeden almakta ve Hz. Ali'yi de sahabeden saymaktalar. Şîalar ise, ahkâmlarını Ehl-i Beyt aracılığıyla kendilerine ulaşan hadislerden almaktalar ve Ehl-i Beyt imamlarını da masum bilmekteler. Nasıl ki Şîa, Ehl-i Beyt imamlarıyla ilgili birçok âyet ve hadisi delil olarak ortaya koyuyorlarsa, Sünnîler de sahabeyle ilgili birçok âyet ve hadislerden bahsediyorlar. Tabii ki, vicdan sahibi ve fitratı bozulmamış âlimlerin bu hususlarda devreye girip Ehl-i Beyt'in Müslümanlar arasındaki yerini belirlemeleri gerekir ve yine sahabenin sözlerinin nereye kadar kabullenebileceğinin sınırını tayin etmeleri icap eder. Acaba gerçekten bütün sahabeden dini öğrenmek mümkün mü? Elbette ki sahabenin tümünü reddetmek insafsızlıktır. Çünkü İmâm Ali, *Nehcü'l-Belâga*'da kendisinin hak olduğunu Muâviye'ye ispatlamak istediğinde, bütün Muhâcir ve Ensâr'ın kendi etrafında toplandığını söylemektedir. Diyeceğim, bu konular çok ince ve hassas konulardır ve bunu insaf ehline bırakıp ihtilafları daha da derinleştirmemek için kısa geçmek gerekir.

Sonuç

22 madde içerisinde vermiş olduğumuz bu genel bilgilerden sonra, şu sonuca varmamız mümkündür: Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın arasındaki en büyük ihtilaf, imâmet/hilâfet üzerinden olmuştur. Diğer ihtilaflar da, bunun üzerinden ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ana ihtilaf imâmet/hilâfet üzerindeki ihtilaftır. Diğerleri ise, tali ihtilaflardır. Şîa diyor ki, imâmet,

“tevhîd” ve “nübüvvet” gibi usûl-i dîn'dendir. Allah ve Resulü tarafından nas ile belirlenmiştir. Ümmet, nasıl kendisine peygamber tayin etme hakkına sahip değildiye, aynı şekilde imam tayin etme hakkına da sahip değildir. Acaba halk toplanarak kendisine imam tayin edebilir mi? Hayır, çünkü imam, hem ismet sıfatına sahiptir hem de normal halkın sahip olduğu ilmin dışında özel bir ilme (ledün ilmi) de sahiptir. Bundan dolayı da onu, bütün insanları tanıyan Allah (c.c) seçmelidir, halk değil. Fakat Ehl-i Sünnet imâmetin/hilâfetin usûl-i dîn'den olduğu inancında değillerdir ve bu konuda da muhtelif görüşlere sahiptirler. Onlardan çoğunluğu oluşturan bir gruba göre: İmâmet, dinî bir konudur ve mümin halkın bu konuyla ilgili vazifesi, bir araya toplanarak kendilerini yönetecek birisini halife veya imam adıyla seçmektir. Onlardan olan başka bir grup da şöyle demektedir: İmâmet, siyasi bir meseledir ve dinle hiçbir alakası yoktur. Din: **“Siz bir araya gelin ve kendinize bir yönetici seçin.”** diye bir şey söylememiştir. Biz, işbaşına gelen her hükümetin, eğer İslamî çizgiden ayrılmazsa takipçiliğini yapmakla yükümlüyüz.

Bu iki İslamî fırka arasında bu türden ihtilaflar olmasına rağmen, acaba Ehl-i Sünnet imamları (halktan değil) arasından, Şîa'nın kâfir olduğunu söyleyen birisi var mıdır? Kesinlikle hayır. Ve yine İmâmet'in Allah'ın nassıyla olduğuna inanmayanların (Sünnîlerin) kâfir olduğunu söyleyen bir Şîa âlimi bulabilir misiniz? Yine kesinlikle hayır. Çünkü her iki kesimin de aralarında, iman ettikleri “tevhîd”, “nübüvvet” ve “meâd/kiyamet inancı” gibi müşterek ilkelere bağlılık vardır ve bu ilkelerin hepsini kabul edenler İslam ümmetindedir. Ayrıca Hz. peygamber'den (s.a.v.), **şahadetini getiren ve namaz kılp cihad eden her kesin Müslüman olduğuna dair birçok hadisler vardır.** Demek oluyor ki, ihtilaflı meselelerin Müslüman olup olmamakla hiçbir alakası yoktur. O halde bizler (Sünnî'siyle-Şîi'siyle), ortak olduğumuz meselelerde birbirimizi Müslüman bilmeli ve İslam âleminin genel siyasi, ekonomik ve ilmî problemlerinde el ele vererek işbirliğinde bulunmalıyız. Yüce Allah *Kur'an-ı Kerim*'de: **“Müminler ancak kardeş olurlar.”** (Hucûrât: 10) diye buyurmuştur. Âyette geçen **“mümin”**den kasıt, yani İslam'ın genel ilkelerine inananlar, (imâmete inanmış veya inanmamış olsun,) namaz, oruç, hac, *Kur'an* ve tevhîd gibi meselelere inananlar. Onlar da Müslüman'dırlar deyip “ortak olduğumuz noktalar çerçevesinde, onlarla kardeş olmayı becerebiliriz.” diye düşünenler. İşte mümin olanlar bunlardır!

Evet, Müslümanlar arasında, belki de birçok konularda ihtilaflar vardır. Fakat önemli olan bu ihtilafları takvalı ve ihlâslı ulemanın öncülüğünde, aklın ve imanın kontrolü altında tutmak gerek. Şayet bu ihtilaflar, aklın ve ulemanın kontrolünden çıkar, cühela ve duyguların kontrolüne girerse,



üzerine benzin serpilir ve bu fitneyi çıkarırlar da dâhil olmak üzere herkese ve her kesime tafisi mümkün olmayan zararlar verir. İslam ve Müslümanlar zarar görürken, kazanan taraf, İslam ve Müslümanların ortak düşmanları olur. Örneğini tarihten vermeye gerek yoktur, çünkü günümüzdeki olaylar, sözümüzün en iyi delilidir ve hep birlikte içinde yaşamaktayız!

Bu açıklamayı yaptıktan sonra, “Hanefilik” ve “Ca’ferîlik” kavramları ile ilgili kısa bir bilgi sunmamız yerinde olur kanaatindeyim.

Hanefilik Ve Ca’ferîlik Kavramları

“**Hanefilik**” derken, Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zato’nun kurmuş olduğu “fikhî” mezhep akla gelmektedir. “**Ca’ferîlik**” derken de, yine akla İmâm Ca’ferü’s-Sâdık b. İmâm Muhammed Bağır b. İmâm Alî Zeynelâbidîn b. İmâm Hüseyin b. İmâm Alî’ye nispet edilen fikhî mezhebi akla gelmektedir. Oysaki günümüzdeki bu algıların her ikisi de yanlıştır. Hanefilik algısındaki yanlışlık şudur: **Birincisi:** Ebû Hanîfe hazretlerinin yaşadığı dönemde, “**fikhî**” tabiri, sadece amelî meseleleri değil, İslam’ın **kelâm/inanç** konularını da içerecek bir anlamda kullanılıyordu. Nitekim Ebû Hanîfe’nin İslam akaid/inanç esaslarını sistematize eden eserlerinin adlarında “**fikhî**” isminin yer aldığını görmekteyiz. “*el-Fikhu’l-Ekber*” ve “*el-Fikhu’l-Ebsat*” gibi.

İkincisi: Ebû Hanîfe hazretlerinin, hocası **Hammâd**’dan devralarak başına geçtiği ve otuz yıl üstat olarak kaldığı Kûfe okulu, amelî fıkıhtan çok “**Kelâmî/inaçsal**” konulara ilişkin bir okuldur. **Üçüncüsü:** Ehl-i Sünnet inancının itikadî mezhep imamlarından “Ebû Mansûr Mâturîdî” (ö. 333 h.), Ebû Hanîfe’nin akaid ve fikhî alanındaki görüşlerini benimseyerek onun gıyabî talebesi olmuş ve akaid alanındaki yöntemini geliştirerek “**Sünnî Kelâm İlminin Kurucusu**” vasfını kazanmıştır. (bk. Bekir Topaloğlu. Ebû Mansûr Mâturîdî’nin Te’vilatü’l-Kur’ân adlı eserine giriş. 1/XII) Dolayısıyla ilk dönemlerde “**Hanefilik**” derken akla ilk gelen şey, hem “kelâmî” hem de “fikhî” konular iken, sonraki dönemlerde yalnızca “fikhî” konular akla gelir oldu.

“**Ca’ferîlik**” derken de, İmâm Ca’fer es-Sâdık’a nispet edilen bir fikhî mezhebinin bulunduğu ve onun imamı olarak da İmâm Ca’fer’in akla geldiğinin de yanlış bir algı olduğunu söyleyebiliriz. Zira İmâm Ca’fer es-Sâdık, içtihat yapan ve ilmîni ondan bundan öğrenen âlim bir şahsiyet değildir ki, biz onun fikhî üzerinden içtihat yapıp mezhep kuran bir fakîh/müçtehit olduğunu kabul edelim. Hayır, İmâm Ca’fer es-Sâdık, asla diğerleri gibi kelâm, hadîs ve kıraat gibi o döneme ait çeşitli dallarda uzman olan şahsiyetlerden asla ders almamıştır ve tarihte de böyle bir kayıta rastlamak mümkün değildir. İmâm Ca’fer es-Sâdık, babası İmâm Muhammed el-Bağır’ın bilgilerinden

yararlanmanın yanında, ayrıca Allah Teâlâ’nın Ehl-i Beyt İmamlarına lutfetmiş olduğu “**ilm-i ledün**”e sahip bir şahsiyettir. Yani kendisinden bir şey sorulduğunda, hiç düşünmeden ve kaynak ya da diğer âlimlere müracaat etmeden, “ilham”ın en üst seviyesi olarak da tarif edebileceğimiz “ilm-i ledün”e sahip bir konumda olması hasebiyle, Allah Teâlâ’nın kalbine indirdiği ilham vesilesiyle o soruların cevabını vermekte ve konuyu öyle halletmekteydi. Dolayısıyla İmâm Ca’fer es-Sâdık derken, onun bir fikhî âlimi (fakîh) olarak algılanması doğru bir algı değildir.

Ebû Hanîfe ve Hanefilik

Ebû Hanîfe hazretleri, Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında kelâm/inanç fikhindeki öncülüğüne ilaveten amelî fikhin da öncüsüdür ve diğer bütün Sünnî fikhî ekolleri ondan sonradır. Diğer bir ifadeyle; tüm Sünnî fikhî ekollerindeki “**sistematik**” yapı, ondan alınmış ve onun mirasıdır. Nitekim Hz. Alî’nin *Nehcü’l-Belâğa* isimli eşsiz eserine şerh yazmış bulunan ünlü Sünnî âlim İbn. Ebi’l-Hadîd (ö. 656/1258) anılan eserinde bütün fikhî ekollerinin bir biçimde Hz. Alî’ye bağlandığını ifade ederken, burada diğer tüm Sünnî mezheplerle köprü rolünü, Ebû Hanîfe’nin oynadığına dikkat çekerek şöyle diyor:

“**Ebû Hanîfe’nin öğrencileri Ebû Yûsuf, Muhammed ve ötekiler, fikhî, üstatları Ebû Hanîfe’den aldılar. Şâfiî, fikhî, Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Muhammed b. Hasan’dan aldı. Böylece onun fikhî kaynağı da Ebû Hanîfe oluyor. Ahmed b. Hanbel de fikhî İmâm Şâfiî’den aldı. Böylece onun kaynağı da Ebû Hanîfe oluyor.**” (İbn. Ebi’l-Hadîd, *Şerhu Nehcü’l-Belağa*, 1/28)

Elbette, tarihen Hanefî mezhebine en yakın olan, Mâlikî mezhebidir. İmâm Mâlik, hicri 179 yani Ebû Hanîfe’den 29 yıl sonradır. İmâm Mâlik’i, İmâm Şâfiî izler ki, onun ölüm tarihi hicri 204’tür. Dördüncü Sünnî mezhep olan Hanbelîlik’in kurucusu Ahmet b. Hanbel’in ölüm tarihi ise, hicri 241’dir.

Ebû Hanîfe’nin hayat ve menakıbını yazanlardan biri olan Bezzâzî (ö. 827 h.), ünlü *Menâkıb*’ında, Ebû Hanîfe’nin ders halkalarına iştirak eden öğrencilerinden sekiz yüz kişinin isim listesini vermektedir. Yetiştirdiği öğrencilerinden bir bölümü, dönemlerinin siyaset otoritelerine kadılık görevleri yapmıştır. Örneğin, öğrencisi Ebû Yûsuf, “**kâdî’l-kudât**” (kadıların kadısı) makamına kadar yükseltilmiştir.

Hanefiliğin yayılmasında, başka mezheplere mensup kimi devlet reisleri ya da kumandanları dahi destek sağlamıştır. Mesela, bir Şâfiî kumandanı olan Selâhaddîn Eyyûbî (ö. 589 h.), Kâhire’de Hanefî fikhinin tedrisi için bir okul açmıştır.



Hanefî mezhebinin yayılmasında, Türklerin de hayli katkısı olmuştur. Örneğin, Hanefîliğin Süriye’de yer bulması, hicri beşinci yüzyılda Selçuklular sayesinde olmuştur. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey’in, İran’ın Nişâbûr, İsfahân, Hamedân gibi Hanefîliğin az tanındığı yerlere Hanefî kadı ve imamlar tayin ettiği ve ülke genelinde Hanefîliğin güçlenmesinde önemli payının bulunduğu kaydedilmektedir. 1805’te Mehmed Alî Paşa zamanında, mahkemelerde hükümlerin Anadolu ve Rumeli’de olduğu gibi sadece Hanefî mezhebine göre verilmesi esası ve bu uygulama yirminci yüzyılın başına kadar sürmüştür. (Bardakoğlu, anılan madde).

Ebû Hanîfe’nin, diğer fakihlerden ayırdığı en belirgin özelliği, onun “**re’y ve kıyas**” ehli oluşudur. Ebû Hanîfe’yi tanıtmada adeta temel kavram olan ve muarızları tarafından onun aleyhine kullanılan re’y ve kıyas, esasında diğer Sünnî mezhep imamları tarafından da bir biçimde kullanılmıştır. Ne var ki, Ebû Hanîfe’yi hedef tahtasına oturtan bazı kimseler, bu gerçeği saklamakta ve re’y ve kıyas tabir ve terimini tarih sahnesine sanki ilk kez Ebû Hanîfe getirmiş gibi bir hava vermektelerdir. Oysa kimi Sünnî kaynaklara göre bu yöntemleri, kimi fakih sahabeler dahi kullanmıştır (bkz. İbn. Sa’d, *Tabagat*, 2/350).

Hanefîlik ile Ca’ferîlik Arasındaki Ortak İlişkiler

Hanefîlik ile Ca’ferîlik arasındaki kelâmî, fikhî, ahlâkî, muamelat ve siyasal bakışlar arasında, hayli ortaklıklar vardır ve bunları saymak, bir makale hacminin dışında olan şeylerdir. Fakat başlıklar halinde söylemek icap ederse, şöyle sıralayabiliriz:

a- **Kelâmî/inançsal konularda**, Ca’ferî ve Hanefî ekollerinde müşterek olarak kabul edilen imanın esasları üç şeydir: 1- **Tevhîd**. 2-**Nübüvvet**. 3-**Meâd**/kıyamet inancı. Aslında “**usûl-i selâse**/üç temel ilke” de denilen bu üç inanç, tüm İslam mezheplerinin ortak inancıdır ve bu üç inanca sahip olan herkesin Müslüman olduğu ve diğer inançları ne olursa olsun, ona kâfir ya da sapık denilemeyeceğine, tüm İslam mezheplerinin ittifak ettikleri ortak görüşleridir. İman esaslarının beş olduğu kabul edilen Ca’ferîlikte, bu üç esasa “**adalet**” (yani Allah’ın adil olduğu ve ondan asla zulüm/şer olmadığı) ilkesi ile “**imâmet**” (yani Resulullah’tan (s.a.v.) sonra, onun getirdiği dini olduğu gibi insanlara açıklayacak ve amel edecek imamların olması gerektiği) ilkesi de ilave edilirken, Hanefîlikte o üç ilkeye; “**meleklerle inanmak**”, “**kadere inanmak**” ve “**hayrın ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmak**” ilkeleri ilave edilmiş ve imanın esaslarının altı olduğu belirlenmiştir.

b- **Fikhî/amelî meselelerde de** Ca’ferîlik ile Hanefîlik arasında ittifakla kabul edilen birçok

temel hükümler vardır. Örneğin, her iki ekol de namaz, oruç, hac, zekât, cihad, marufu emretmek, münkerden nehyetmek, Allah’ın dostlarıyla dost ve düşmanlarıyla düşman olmak gibi meselelerin esasında görüş birliği içerisindedirler, fakat bazı teferruatlarda, diğer mezheplerle olduğu gibi bu iki ekol arasında da ihtilaflar söz konusudur.

c- **Ahlâkî konularda** da, Ca’ferîlik ile Hanefîlik arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Her iki ekol de, İslam’ın kabul ettiği günahların büyük ve küçük olmak üzere iki çeşit olduğunu söylerler, küçük günahlarda da ısrar edildiği takdirde, onların da büyük günah sayıldığını kabul eder ve örneğin, Allah’a şirk koşmanın, zulmün, haksız yere adam öldürmenin, cinayet işlemenin, zinanın, yalanın, giybetin, iftiranın, hırsızlığın ve İslam’da yasaklanan ferdi ve toplumsal ahlaksızlık olarak kabul edilen şeylerin tümüyle haram ve günah olduğunu kabul ederler ve yine bunların yapılmasını iman zafiyetine işaret bilirler. Kimi günahların dünyada iken şer’î hadd’e (cezaya) tabi olduğunu ve kiminin cezasınınsa ahirette karşılığını bulacağına iman ederler. Ve yine her iki ekolde de, tövbe kapısının açık olduğu kabul edilir.

d- **Muamelat konularında** da, Ca’ferîlik ile Hanefîliğin hayli ortak konuları vardır. Örneğin, her iki ekol de alışverişin helal ve faiz’in haram olduğu hususunda görüş birliği içerisindedirler. Evliliğin, imkânı olan her Müslüman’a vacip olduğu, boşanmanın ise helal olduğu, kumar, hırsızlık, ihtikâr (adam aldatmak), gasp ve Allah’ın haram kıldığı yollardan elde edilen menkul ve gayrimenkul malların haram olduğu ve Şer’î Kâdı tarafından o malların sahibine iade edilmesi hususunda görüş birliği içerisindedirler. Tabii ki, bazı teferruatta ihtilaflar mevcuttur. Örneğin, Ca’ferîlikte, “**talâk-ı selâse**” (bir seferde üç talak) konusu caiz değilken, Hanefîlikte bir defada üç talak verilebilir ve yine Ca’ferîlikte sarhoş edici (müskir) her şey haram ve necis olarak kabul edilirken, Hanefîlikte şarabın dışındaki “**nebîz**” olarak tabir edilen içecekler, sarhoş etmeye kadar haram sayılmaz. Evlilik hususunda da, Ca’ferîlikte kızın vasisinin rızası şart koşularken, Hanefîlikte böyle bir şart aranmaz.

e- **Siyasî konularda** da, Ca’ferîlik ile Hanefîlik arasında diğer mezheplerde olmayan ortak bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Tabii ki, bu benzerliği ne Hanefîlerin kendisi doğru dürüst anlayabilmişler ne de Ca’ferîler bu konuyu tam anlamıyla tespit etmişlerdir! Daha açıkçası, Ebû Hanîfe siyasette Şiî, fıkhıta ise Sünnî idi. Ebû Hanîfe de, zalim yönetimlere boyun eğmeği ve onların emrine girmeyi caiz görmedi ve bunu da canını ortaya koyarak ispat etti, Şîa da, aynı inanca sahip olduğu için, tarih süreci içerisinde zalim yöneticiler tarafından kendilerine çok ağır bedeller ödetildi. Fakat ne yazık ki, Ebû Hanîfe’yi



diğerlerinden ayırıştırın söz konusu bu en büyük özelliği, tarih boyunca, özellikle de öğrencileri ve taraftarlarınca hep perdelenmeye çalışıldı ve tabiri caiz ise, Ebû Hanîfe bir “**maske imam**” olarak kullanıldı. Kendisinden sonraki takipçilerine “rol model” olacak siyasî duruşu, maalesef hâkim siyasetlerin kontrolüne giren taraftarlarınca bütünüyle unutulmaya terk edildi. Ve yine Ebû Hanîfe'nin kelâm imamlığı rafa kaldırıldı, sanki yalnızca amelî fikhî bilen bir âlim konumuna getirildi. Oysaki Ebû Hanîfe'yi “**İmâm-ı A'zam**” yapan tarafı, onun siyasal bakışı ve “**Hüseynî duruş**”u olmuştur ve bu boyutu, Ca'ferîlik/Şîlik ile köprü oluşturacak en önemli boyutken, ne Hanefiler bunu hakkıyla anlayıp günümüze taşıyabilmiş ne de Ca'ferîler/Şîiler bu boyutuna ilgi duymuşlardır. Bundan dolayı, Ca'ferîlikle Hanefîliğin yer aldıkları ortak paydalara biraz daha açıklık getirmek ve yine Sünnî ile Şîilerin tanıdığı Ebû Hanîfe ile, gerçek Ebû Hanîfe'nin farklı bir şahsiyet olduğunu ortaya koymak için bu perdeyi biraz aralamaya çalışacağım:

1- Ebû Hanîfe'nin hayatıyla ilgili eserlere bakıldığında, bütün gençlik yılları fikhîn fûrûât'ına ilişkin tartışmalardan çok, akaide ilişkin tartışmalarla doludur. Tartıştığı en fazla konular ise, **imâmet, kader, iman** gibi siyasal yönü ağır basan ilmî Kelâm konularıdır. Ebû Hanîfe'nin aklı öne çıkaran tavrı, amelî fikhîtan önce, kelimeler alanındaki taklide aykırılığıyla belirginleşir. Akaid'de aklı şart koşup taklidi kabul etmemekle, kader meselesinde Kaderiye mezhebi gibi insanı mutlak anlamda özgür olarak görmemekle ve yine Cebriye mezhebi gibi insanın hiçbir irade ve özgürlüğünün bulunmadığına inanmamakla, İmâm Ca'fer-i Sâdık'ın tercih ettiği “emrûn beynel emreyn/insanın bu ikisinin ortasında bir yerde olduğu” inancını kabul etmekle, Ehl-i Beyt görüşüyle ortak bir paydada buluşur.

2- Ebû Hanîfe'nin siyasal mücadele alanındaki yeri ve önemi, fikhî alanındaki mücadelesinden daha önemli ve daha dikkat çekicidir. Diyebiliriz ki, onu “**İmâm-ı A'zam**” yapan yönü de burasıdır. Siyasî otoritenin zulmünden dolayı, nefeslerin göğüslerde hapsedildiği her iki dönemde (Emevî ve Abbâsî dönemi) onun, yapılan zulümlere karşı çıkması ve onların yapmış oldukları zulümleri onaylamaması, hiç kuşkusuz canına mal olmuştur, yoksa onun kelimeler veya fikhîteki görüşlerinden dolayı şehit edildiğini kimse iddia edemez. Fakat ne yazık ki, onun kanıyla yazdığı destan, mürekkeple yazdığı kitapların altında ve gölgesinde bırakılmıştır. Dolayısıyla İmâm-ı A'zam'dan söz edilirken ve kanıyla yazdığı alan onunla ilgili hükme esas teşkil etmesi gerekirken, maalesef önemli öğrencilerinden Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibileri, dönemin siyasî otoriteleriyle ters düşmemek ve saltanat nimetlerinden yararlanmak için onun siyasal mücadelesine fazla temas

etmemişlerdir ve siyasî otoritenin gönlünü kazanmak için onu fikhî tarihinin kalıpları içine sıkıştırarak esas büyüklüğüne gölge düşürmüşlerdir!

3- Ebû Hanîfe'ye, görünürde **re'y** ve **kıyas** ile ilgili görüşlerini bahane ederek, ama gerçekte ileride de değineceğimiz gibi Ehl-i Beyt taraftarlığı yüzünden yöneltilen eleştiriler ve yapılan ithamlar, tam bir linç havasına dönüştürülmüş ve işi, onun küfrüne kadar götürmüşlerdir! Saldırıları sadece ulema ve aydınlarla sınırlı kalmamış, hatta halk tabakalarına kadar yayılmıştır. Saltanatın ve saltanat ulemasının da desteğiyle sistemli propagandalarla Ebû Hanîfe'nin bir din tahripçisi olduğu, peygamber ve sahabeden gelen yolu bozduğu, hadîsleri dışladığı, hatta peygamberden daha bilgili olduğunu iddia ettiği propagandası, kitleler arasında yaygınlaştırılmıştır. Saltanatın ve saltanat ulemasının, tek suçu Ehl-i Beyt'i sevmek olan bir âlime neler yapabileceklerini görmek ve de ibret almak için aşağıda çok azını aktaracağımız sözlerle bakmamız lazım.

4- Tarihin kayıtlarında da yer aldığı üzere, Ebû Hanîfe hakkında, saltanatın Irak halkının dillerinde onu hicvettiği şiirlerden yalnızca birisi şöyledir:

“Bana söylediklerinde yalancılık etmişsen, Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer'in yalancılık günahını düşün. Azgın bir biçimde kıyasçılık yaptılar, ümmetin yolundan, Peygamber'in sünnetinden uzaklaştılar. Ülke başıboş kaldı da böyleleri keyiflerince at koşturdular. Ve nihayet, bozgun ortalığı sardı, artık başka bir şey beklemeyelim.” (İbn Abdilber, *Câmiu Beyânî'l-İlm*, 2/897)

İmâm Malik gibi bir şahsiyet de, onun hakkında şöyle söylemiştir:

“Ebû Hanîfe, bu ümmetin karşısına kılıçla çıksaydı, şu kıyas ve re'y yoluyla verdiği zarardan daha az zarar verirdi.” (İbn Abdilber, aynı eser, 2/1079)

Tarihe bakıldığında, Ehl-i Sünnet'in önde gelen fikhî ve hadîs âlimleri, Ebû Hanîfe'yi açıkça Ehl-i Beyt tarafgirliğiyle suçlama cesaretini gösterememişlerdir ve dönemlerinin sultanlarına karşı koymasından dolayı da, yanında yer almaktan çekinmişlerdir. Saltanat nimetlerinden yararlanmak içinse onun hakkında “**re'y ehli, kıyasçı**” gibi tabirler dışında, bir de “**Hadîs konusunda zavıftı.**” gibi bir karalama kampanyası da başlatmışlardır. Hatîb el-Bagdâdî de, kendi eserinde onu: “**re'y ehlinin önderi**” olarak tanıtır ve birkaç satır ileride de Ebû Hanîfe'nin bir Hıristiyan babanın çocuğu olduğunun kayda geçiyor!

Yine Hatîb-i Bagdâdî, kendi eserinde daha da ileri giderek şu sözleri de naklediyor:

Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe hakkında şöyle diyor: “**Bu ümmet içinde, Ebû Hanîfe'den**



daha uğursuz birini analar doğmadı.” (Hatîb el-Bagdâdî, 13/386)

Yine aynı Süfyan şöyle söylemiştir:

“İslam bünyesine, Ebû Hanîfe'nin yerleştiği şerden daha büyük bir şer yerleştirilmedi.” (Hatîb el-Bagdâdî, 13/397)

Yine şöyle demiştir Süfyan:

“Ebû Hanîfe, hem dâldir hem de mudill. Yani hem kendisi doğru yoldan sapmıştır hem de başkalarını saptırmıştır.” (Hatîb el-Bagdâdî, 13/410).

Süfyan es-Sevrî gibi büyük bir şahsiyet de Ebû Hanîfe hakkında şöyle der:

“Zındıklığından dönmesi için iki kez, kâfirliğinden dönmesi içinse defalarca tövbeye çağrıldı.” (Hatîb el-Bagdâdî, 13/382-383).

Yine büyük isimlerden biri olan Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî (öl. 275 h.) şöyle der:

“İmâm Mâlik, Şâfiî ve İbn Hanbel, Ebû Hanîfe'nin dalâlet içinde olduğunda ittifak etmişlerdir.” (Hatîb el-Bagdâdî, 13/383-384).

Yine Ehl-i Sünnet'in, *Kur'an*'dan sonra dinin en büyük kaynağı olarak kabul ettikleri **“es-Sahîh”** adlı kitabın müellifi İmâm Buhârî (ö. 256 h.) de, Ebû Hanîfe hakkında, **“güvenilmez adam”, “sapık Mürcie mezhebine mensup”, “küfründen dönmesi için iki defa tövbeye çağrılan adam”** gibi hakaretili sözler sarfetmiştir (bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/81, *et-Târîhu'l-Evsat*, 2/93, *Kitâbu'z-Zuafâ* 132; İbn Abdilberr, *el-İntiga*, 149).

Ve yine Ehl-i Sünnet'in ünlü muhaddis ve fakihlerinden Süfyan b. Uyeyne (ö. 198 h.), Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi kendisine geldiğinde, Buhârî'nin de anılan eserinde kaydettiği şu sözünü demiştir, Ebu Hanefî'ye:

“Allah ona lanet etsin! İslam'ın can damarlarını bir bir kopardı. Müslümanlar arasında ondan daha şerir biri doğmamıştır.” (İbn Abdilberr, *el-İntiga*, 149-150)

İşte bu ve bunun gibi daha birçoğunu nakletmediğimiz Ehl-i Sünnet'in ağır toplarından sayılan İbn Ebî Dâvûd, İmâm Evzaî, İmâmü'l-Haremeyn lakabıyla anılan İmâm Cüveynî, İbn Ebî Leylâ, İbn Hibbân, ünlü fakihlerden Hammâd b. Seleme ve diğer birçoklarının sözleri çok dehşet vericidir. Bu iddialara göre, Ehl-i Sünnet'in mezhep imamlarından üçü ve diğer ağır topları, aynı Ehl-i Sünnet'in en büyük mezhep kurucularından biri olan Ebû Hanîfe'nin dalâlet içinde olduğunda (yani kâfirlik sınırına geldiğinde) ittifak etmişlerdir! Acaba neden?

Bunun nedenini, Ebû Hanîfe'nin kendisi açıklamış ve **Bükeyr b. Ma'rûf'a** şöyle demiştir:

“Hayatımda hiç kimseyi kötülükle anmadım. Bizi sevmeyenlere gelince, onların her birinin bir sebebi var: Mekkeliler bizi sevmiyor, çünkü biz, *Kur'an*'da neshedilen âyetlerle ilgili rivayetlerine karşı çıkıyoruz. Medineliler bizi sevmiyor, çünkü biz yağmur suyu ve meyve sularıyla abdestin caiz olduğunu söylüyoruz ve onlara göre bu fetvamızla onların namazlarını ifsat ediyoruz. Şamlılar bizi sevmiyor, çünkü biz, ‘Hz. Alî veya Muâviye'nin ordusundan birine katılmamız söz konusu edilse, Alî'nin askerleri arasına katılırız’ diyoruz. Hadîsçiler bizi sevmiyor, çünkü biz Ehl-i Beyt'i seviyor, hilâfetin Hz. Alî'nin hakkı olduğunu savunuyoruz.” (Kerderî, *Menâkıb*, 275).

İşte Ebû Hanîfe'ye, neredeyse Ehl-i Sünnet'in büyük âlimlerinin tamamına yakınının düşman olmasının ana ve ortak sebebinin nelerin olduğunu, tarih tartışmasız bir biçimde ortaya koymuştur ve maalesef ona saldıranlar isim listesinde yer alanların önemli bir kısmı da, onun mezhebine mensup ve kendisinden yararlanmış kimselerdir. Hatta en ünlü öğrencisi Ebû Yûsuf dahi, hocası Ebû Hanîfe'yi Cehmiye mezhebine mensup olmakla itham eden tek kişiydi. Ebû Yûsuf'a soruyorlar: **“Ebû Hanîfe Mürcie mezhebinden miydi?”** cevap veriyor: **“Evet. Hem Mürcie mezhebinden hem de Cehmiye mezhebendendi.”** **“Peki, madem öyleydi onunla ne işiniz vardı?”** diyorlar. **“Bizim onunla beraberliğimizin sebebi, iyi bir öğretici olmasındandı. İyi bir şey söylediğinde alıyor, kötü bir şey söylediğinde reddediyorduk.”** (Hatîb el-Bagdâdî, 13/375). Aynı soruya başka bir yerde de şöyle cevap veriyor: **“Ebû Hanîfe'nin huzuruna gidişimiz, fıkıh öğrenmek içindi, dinimizi öğrenmek için değil”.** (Hatîb el-Bagdâdî, 13/386).

Bu beyanlar, öğrencisi Ebû Yûsuf'un dahi Ebû Hanîfe hakkında iyi niyet taşımadığının bir göstergesidir. Bilindiği gibi, Ebû Hanîfe'nin *Kur'an*'ın mahlûk olduğuna inandığıyla ilgili ilk suçlamayı da yine öğrencisi Ebû Yûsuf yapmıştır (Hatîb el-Bagdâdî, 13/378). Ve o dönemde *Kur'an*'ın mahlûk olduğuna inanmak, o inanca sahip olan kişinin kanının mubah olmasına sebep olmaktaydı!

Ebû Hanîfe fıkının tanınması için hayli gayret gösteren sadık öğrencileri, maalesef yazmış oldukları kitaplarında, hocalarının o büyük siyasal mücadelesiyle ilgili tek satır yazmamışlardır. Tam aksine, o mücadelesini hatırlatacak her bahiste, hocalarının aleyhine sözler söylemiş, onun esas misyonuna gölge düşürmüşlerdir. Çünkü saltanatla iyi geçinmenin başka bir yolu yoktu. Ve onlar hocalarının ilminden yararlanıyor, ama siyasal görüşlerinden sürekli şikâyet ediyorlardı! Mısırlı ünlü araştırmacı Ebu Zöhre bu hususla ilgili şu tespitini ortaya koyar:



“Hilâfet hakkındaki görüşünü, ne onun kalemiyle yazılmış veya dikte edilmiş olarak ne de arkadaşlarının veya öğrencilerinin birinden rivayet edilmiş olarak bulabiliyoruz. Hâlbuki onun hayatı, içinde bulunduğu devirle, maruz kaldığı takipler, onun muayyen bir siyâsî görüşü olduğunu haber vermektedir. Onun hayatı, İmâm Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn ile diğer Şîa imamlarıyla sıkı münasebetlerini göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin ashabının (öğrencilerinin) sözleri de, onun Hz. Alî evladına, Ehl-i Beyt'e candan bağlı olduğuna delalet eder. Ve onun takibe maruz kalması da bu yüzden. Fakat ne ona nispet edilen kitaplarda ne de ondan gelen rivayetlerde bunlara dair hiçbir şey bulamıyoruz. Hâlbuki o, ders halkalarında hilâfete dair görüşünü zaman zaman her halde söylemiştir. O, Abbâsîlerin de aleyhindeydi. Hatta Nefsü'z-Zekiyye'nin kardeşi İbrâhîm, Mansûr'a karşı ayaklandığı günlerde bunu alenen söylemiştir. Hatta talebesi İmâm Züfer'in ona şöyle dediği rivayet edilir: “Vallahi sen, bu yönetimlere karşı çıkıştan vazgeçmeyeceksin, dolayısıyla bir gün, ipin bizim boynumuza geçirilmesine de sebep olacaksın.” (Ebu Zöhre, 13).

İşte, buralardan baktığımızda diyebiliriz ki, İmâm Hanîfe'nin onca ilim ve irfanına rağmen zındık ve hatta kâfir ilan eden düşmanlığın arkasında, onun Ehl-i Beyt'e bağlılığı yatmaktadır.

Ebû Hanîfe, Ehl-i Beyt haklarını, onların halifelîğe layık olduklarını savunurken, onun bu savunması, Ehl-i Beyt'in (Alî ve evlatlarının) bu makama herkesten önce layık oldukları gerçeğine dayandırılmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre, Emevîler ve destekçileri, hilâfet makamını zorla ele geçirmişlerdir. Eğer onlar zor kullanmasaydı, ümmet Ehl-i Beyt evladını işbaşında tutacaklardı. Ve yine Ebû Hanîfe, Hz. Alî'yi, diğer gelenekçi Sünnî ulemanın aksine hiçbir siyasal sıralamaya sokmadan ashabın en üstünü sayarken, vicdanının, ilminin, imanının ve marifetinin sesine kulak vermiştir. Hatta ömrünün son iki yılında Ehl-i Beyt'ten İmâm Ca'fer-i Sâdık'ın derslerine iştirak ederek, adeta kendini ve ondan önceki tüm içtihatlarını iptal ettiğini, tarihe kazımış olduğu şu ünlü sözünü ortaya koymuştur : **“Lev lâ senetân, le haleke'n-Nu'mân.”** (Şayet o iki yıl olmasaydı, Nu'mân helak olurdu!) Ehl-i Sünnet'in ünlü âlimlerinden ve ağır toplarından biri olan **“Alusî”**, 1387 yılında Kahire'de **Matbaatu Selefîyye'**de basılan **‘Muhtasar-ı Tuhefu'l-İsnâ Aşerîyye'** namındaki eserinin 8.sayfasında, Ebû Hanîfe'nin o ünlü sözünü şöyle açıklıyor: **“O iki yıl ki, o yıllarda ilim almak için İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın meclisinde oturmuştur.”** Evet, İmam Hanîfe, bu sözünde bir kurtuluştan bahsediyor, hem de o kurtuluşun gerçekleşmesi için iki yıl gibi bir zamanını harcadığını dillendiriyor. “Ben Ca'fer-i

Sâdık'ın yanında o iki yılı geçirmeseydim, kendimi Ehl-i Beyt'i Resulullah'ın yanında çek etmeseydim, önceki bilgilerimle helak olurdu.” sözü, hayatını önceki bilgilerimle helak olurdu.” sözü, hayatını İmâm Ca'fer-i Sâdık ile noktaladığı çok muazzam bir itiraf ve büyük bir erdemliktir! Fakat her zaman olduğu gibi şimdi de kimi Saltanat uleması Ebû Hanîfe'nin bu sözünü de saptırmaya çalıştı. Kimisi o sözü, Ebû Hanîfe'nin söylemediğini iddia etmeye kalkıştı, bunu ispat edemeyince de hemen o söze kılıf bulmaya gayret etti ve şöyle dediler: “Efendim, Ebû Hanîfe, İmâm Ca'fer'den iki yıl ders almıştır, ama aldığı o ders tasavvuf ile ilgili dersti, yani Ebû Hanîfe hazretleri ömrünün son iki yılını nefsinin arındırmak için Ehl-i Beyt'ten olan İmâm Ca'fer-i Sâdık'tan yararlandı ve kendini arındırdı, peşinde o cümleyi söyledi.” Oysa tasavvuf ve irfan erbabı insanlar çok iyi bilirler ki, o makama ulaşmış insanlar kendilerini asla ifşa etmez ve içinde buldukları durumu kendilerine saklarlar. Ayrıca tarih kaynaklarında ve İmâm Ca'fer'den gelen rivayetlerde, onun tasavvufa karşı olduğu ve mutasavvıflarla yoğun mücadele ettiği de apaçık ortadadır. O halde, tasavvufa karşı olan İmâm Ca'fer'in, Ebû Hanîfe'yi “Sofi” yetiştirmesi nasıl mümkün olabilir? Özetlersek; acaba İslam tarihinde, ilimde zirve yapmış, fakat bildiklerinin hak mı batıl mı olduğunu teste tabi tutmuş, bunun için yaşını başını göze almadan kendi yaşdaşı olmasına aldırış etmeden bütün nefsinin ve enaniyetini ayakları altına almış ve sonunda da hakkı, hakkın evinde (Ehl-i Beyt'i Nebî'de) bulunduğunu tarihe duyurmuş kaç tane âlim göstermek mümkündür? Böylesine bir âlim, Emevî ve Abbâsî sultanlarına hedef olmayacak da ya kim olacaktır? Böylesi bir âlim, saltanat yardakçıları tarafından küfürle itham edilmeyecek de ya kim edilecek? Aynı saltanat değil miydi ki, Ebû Hanîfe'nin rehber edindiği İmâm Alî gibi şahsiyete elli yedi yıl, hem de İslam coğrafyasının tüm camilerinde, hem de Cuma namazlarında –hâşâ- Alî kâfir oldu diye lanet okutturdular! Aynı saltanat uleması değil miydi ki, on binlerce camilerde Alî ve evlatlarına laneti okuyup Müslüman cemaate de “âmiin” dedirttiler? Aynı saltanat değil miydi, Resulullah (s.a.v.)'ın gönlünün meyvesi ve cennet gençlerinin efendisi olan İmâm Hüsey'nin ve 17 tane Hâşimî seyitlerin kafasını kadın ve çocuklarının gözleri önünde kesip, çadırlarına ateş verip, körpeçik yavrularını esir alanlar ve yine o saltanat uleması değil miydi, onların katlinin caiz olduğu fetvasını *Kur'ân* ve Sünnet'ten çıkartanlar. Tabii ki, Ebû Hanîfe, ne Ehl-i Beyt'tendi ve ne de Alî gibi bir konuma sahipti. Alî ve evlatlarına o zulmü yapan sultanlar ve yardakçıları olan saltanat İslamcıları, bunu Ebû Hanîfe'ye daha kolay yapabilirlerdi. Nitekim de yaptılar. Bir taraftan güdümlerindeki ulemaya, onun zındık, kâfir, sapık olduğuna fetva verdirttiler, diğer taraftan da zindanlara salıp bol işkence yaptıktan sonra, kimi rivayetlere göre zehir verip şehit ettiler. Bunun için



Ebû Hanîfe ile Ehl-i Beyt'in kaderi aynı olmuştur ve onu Ehl-i Beyt'e kader ortağı yapan şey, onun, saltanat safından Ehl-i Beyt safına geçişidir. Daha açıkçası, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgisi, yalnızca dilde sevmeden öteye geçmeyen sunî bir sevgi olmamıştır, kalbi derinliklerden gelen bir sevgi olmuş ve bunun böyle olduğunu, en değerli varlığı olan canını kurban vererek ispat etmiştir! Dolayısıyla yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ne Hanefîler hakkıyla Ebû Hanîfe'yi anlayabilmişlerdir ne de Ehl-i Beyt safında yer alan Şîalar onunla ilgilenmişlerdir! Onun için diyorum tarafsız ve vicdan sahibi tarihçilerin, Ebû Hanîfe dosyasını yeniden ele alıp, Ebû Hanîfe hakikatini yeniden araştırmaları gerekir! Kanaatimce, Ebû Hanîfe'ye yapılan bu kadar zulümler ve ağır ithamlar, onun fıkıh veya kelamdaki görüşleri yüzünden olmamıştır, onun İmâm Ca'fer-i Sâdık ile tanışıp, iki yıl onun derslerine iştirak etmesinden ve o tarihî **“levlâ senetân/ o iki yıl olmasaydı”** sözünü söylemesinden ve yine Ehl-i Beyt'e düşman olanlara karşı sergilemiş olduğu siyasal tavrı ve fikirleri yüzünden olmuştur!

Şayet bu ulemanın, Ebû Hanîfe'ye saldırmalarının nedeni, re'y ya da kıyasçılıktıysa, bu ikisinden diğer mezhep imamları da bir şekilde yararlanmışlardır, onlar için neden kimse bir laf etmemiştir?

Evet, Ebû Hanîfe'ye saldırıların nedenlerinden biri, onun akılcılığa kapı açması da olabilir, çünkü Ebû Hanîfe'den daha önce Mutezile ekolünü kuranlar açıkça akılcılığı öne sürmüş ve ondan hayli yararlanmışlardır. Onların böyle bir yola girmelerinden dolayı, onlar hakkında da: **“Mutezilîler, bu ümmetin Mecusîleridir.”** diye bir hadîs de uydurmuşlardır! O gün Mutezile ve Ebû Hanîfe'yi akıl nimetinden yararlandı diye ağır hakaretler eden o akılsızlar, acaba bu gün onların ne kadar da isabetli bir karar aldıklarını görselerdi ne derlerdi? Şüphesiz yine de aynı hakaretleri yaparlardı, çünkü o zihniyetin temsilcisi Selefler, hâlâ aynı konumda değiller mi? Ne diyelim Rabbim akıl ihsan etsin!



Yrd. Doç. Dr. Farzaneh DOULATABADİ

1969 İran-Merend doğumlu. İlk, orta ve lise öğrenimlerini Tebriz'de, lisans öğrenimini Hoy Özel Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, yüksek lisans ve doktorayı Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. 2005-2011 yılları arasında Tahran Allame Tabatabayi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Bu sürede bölüm başkanlığı ve çeşitli idari görevler yaptı ve İran Türkleri ile ilgili çalışmalarını sürdürmeye devam etti. 2011'den itibaren Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

İran Kaynaklarına Göre İmâm-ı A'zam

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe “en büyük imam” lakabıyla bilinir ve Hanefî mezhebinin kurucu imamıdır. Üstün zekâsı, ilmî şahsiyeti, örnek ve mücadele dolu hayatı ile tanınan büyük bir İslâm âlimidir. Ebû Hanîfe, mezheplerin henüz teşekkül etmediği bir devirde fikhî sistemleştirmiş, kıyas ve istihsânı düzene koymuştur. Dolayısıyla hem kendi dönemi hem sonraki zamanlar için re'y fikhini, düzenli ve sistemli bir şekilde ulaştıracak araçları hazırlamıştır.

Ebû Hanîfe Müslümanlar arasında kökleri mevcut bir geleneğin temsilcisidir. Onun fikhî, tamamen kendisinin icat ettiği metotlar ve esaslar olmayıp, gerçekte fikhin gelişim halkalarından bir halkasıdır. Nitekim onun selefleri olan sahabe ve tâbiine ait görüşlere karşı yaklaşımı konusundaki bilgiler de bunu göstermektedir.¹

Asıl adı Nu'mân b. Sâbit olup 80/699 yılında Kûfe'de doğdu. Hayatının büyük bir kısmını Kûfe'de geçirdi. Eğitim için bir müddet Basra'da, Emevîlerle muhalefeti sebebiyle de kısa bir süre Mekke'de yaşadı.² Ebû Hanîfe'nin vefatı, tarihi kaynaklarda 150/767 ve Sultan Ebu Ca'fer el-



Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmediği için hapse atılarak zehirlendiği zikredilmiştir.

Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemin geleneğine uygun olarak pek çok hocadan ders almış ve akranlarıyla da alışverişte bulunmuştur. Hocaları arasında Hammâd b. Ebû Süleymân'ın (v. 122) ayrı bir yeri vardır. Ebû Hanîfe, yirmi iki yaşında iken katıldığı bu ders halkasında, hocası, Hammâd'ın vefatına kadar devam etmiştir. Onun Basra, Kûfe ve Irak bölgesinin ileri gelen âlimlerinin hadis ve fıkıh meclislerine iştirak ettiği, yüze yakın tâbiîn âlimleriyle görüştüğü ve birçok kimseden hadis dinlediği rivayet edilir. Ebû Hanîfe'nin ders aldığı hocaları arasında Şîi imamlarının olması da dikkat çekicidir. Zeyd b. Alî (v.112), Muhammed Bâkî (v. 114), İmâm Ca'fer-i Sâdık (v. 148) onun ders aldığı veya görüş alışverişinde bulunduğu Şîi âlimlerdendir.³

Tarihi süreç içerisinde hiçbir mezhep temel kaynak olarak *Kur'an* ve sünnetin delil oluşunu reddetmemiştir. Buna dayanarak Ebû Hanîfe de başta olmak üzere İslam âlimlerinin tamamı her şeyden önce hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğu konusunda ittifak halindedirler. Ayrıca İmâm-ı A'zam'ın İslâm âlimliği, kişiliği ve İslâmiyet'in ilk kuruluş yıllarındaki mücadelesi konusunda fikir birliği görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin, Ehl-i Beyt sevgisi bazen Şîi oluşu veya Şîi mezhebine yakınlığına da yorumlanmıştır. Ele aldığımız kaynaklarda bu konuda tutarlılık yoktur. Örneğin Ferîdûn Sepehrî, *Pejûheş-i Der Bâre-ye İmâmân-i Ehl-i Sünnet* adlı eserinde “Her ne kadar Benî Abbâs, Ebû Hanîfe'yi teyit etse de yine Ebû Hanîfe, Hz. Alî'yi halife olarak uygun görüyordu.” der.⁴ Ama diğer eserlerde bu konu bazen reddedilir.⁵ Örneğin Murtazâ Mutahharî, *Hademât-i Mütakâbil-i İslâm ve İrân* adlı eserinde, “Safevî devrine kadar İrân'ın bir çok bölgesinde yaşayan halk Sünnî mezhebine inanıyorlardı.”⁶ der. Veya “Ne ilk Şîiler İranlı idiler ne de İrân Müslümanlarının çoğu Şîi idiler.”⁷ demektedir.

Belirtildiği gibi Ebû Hanîfe'nin ailesinin Arap olmadığı hemen hemen kesin olmakla birlikte, onun Fars veya Türk olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Taşköprüzâde bu konuda şöyle bir açıklamada bulunur: “Ebû Hanîfe'nin babasının adının Sâbit olduğuna ve zâtın Müslüman olarak doğduğunda şüphe olmamakla beraber, büyükbabasının adında farklı rivayetler vardır. Zota b. Mâh, ya da Tavus b. Hürmüz gibi. Bu kişinin İrân asıllı olduğu görüşü ağırlıklı olmakla birlikte, Kâbil veya Bâbil (Bağdat'ın eski bir adı) asıllı olduğu, hatta Arap asıllı olduğu şeklinde farklı rivayetler de vardır. Bu arada Ebû Hanîfe'nin büyükbabası Zota'nın köle olduğu, efendisi tarafından Teymullah b. Salebe'ye

satıldığı rivayetini değerlendiren müellif, İmâm'ın oğlu Hammâd'ın; “Bizim (ailemizin) üzerinde hiçbir zaman kölelik vaki olmamıştır.” sözünü esas alarak bu rivayeti reddeder. Ayrıca babası Sâbit'in, Hz. Alî'yle görüştüğü, ona ve nesline duada bulunduğunu da aktarır.⁸

Fars kaynaklarına bakıldığında ise, *Reyhânet'ül-edebe*'de Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zutî b. Mâh İrân asıllı ve soyu Sasanlı padişahlarından Yezdcird b. Şehriyâr'a dayandığı vurgulanmaktadır.⁹

Ebû Hanîfe'nin öncülük ettiği mezhebi ve hangi millete ait olduğunu araştırırken bir noktaya değinmeden geçmek mümkün olmayacaktır. İrân tarihçilerinin –ister din, edebiyat veya devlet tarihçiliği olsun- arasında Türk düşmanlığı veya Sünnî karşıtı olan tek bir esere rastlamak mümkün değildir. Özellikle son 150 yıl içerisinde kasıtlı tarihler dikkat çekmektedir. Ayrıca İrân bilim adamlarının kullandıkları “İrân” kavramı, “İrân tarihi”, “İrân edebiyatı”, “İrân dili” “İrân dini veya mezhebi” üzerinde önemle durulması gerekir.

Ferîdûn İslamniyâ'nın, *Negâhî be Târih-i İrân Ba'd Ez-İslâm* adlı eserinde şöyle kaydetmiştir: “İmâm-ı A'zam, Nu'mân b. Sâbit b. Zutî İranlı ve soyu Sasanlı padişahlarından Üçüncü Yezdcird'e dayanmaktadır. İmâm-ı A'zam züht ve takva konusunda yüce bir âlimdir.” Aynı eserde Gazneli padişahlarından bahsederken, Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin de soyunun Sasanlı padişahlarından Üçüncü Yezdcird'e dayandığı, Merv'den Türkistan'a giderek ve orada birkaç nesil sonra Türkleşerek geri döndükleri ifade edilmektedir.

Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Safevî dönemine kadar olan İrân kaynaklarında, –edebî, siyasî, tarihî veya dinî kaynaklar- saygı ve övgüyle yâd edilmiştir. Safevî devletinin Şîi merkezli oluşu, bu değeri renksizleştirir ve arkasından Nâdir Şâh Afşar'ın tahta çıkışıyla birlikte mezhep tartışmaları yeni bir boyut kazanmıştır. Nâdir Şâh Afşar, mezhep tartışmalarına son vermek amacıyla her şeyden önce Sünnî Türkmen ve Özbek halklarının hak ve hukukunu ön plana alır; Osmanlı devletiyle münasebetlerini geliştirmeyi amaçlar ve son olarak Şîiler tarafından, İmâm-ı A'zam'ın türbesine yapılan saygısızlığı gidermeye çalışır. 1146 Hk'de Ebû Hanîfe'nin türbesi Nâdir Şâh tarafından onarılır, kıymetli ziynetlerle süslenir ve ziyarete teşvik edilir.¹⁰

Farsça edebî eserlerde ise, Ebû Hanîfe ile ilgili birçok bilgiye rastlamak mümkündür. Gazneli Senâî, Allâme Zamahşerî, Ferîdüddîn Attâr ve Şirvanlı Hâkânî'nin şiirlerinde Ebû Hanîfe'nin sadece fıkıh ve kelam ile değil tasavvuf ve ilmiyle ilgili de söz edilir. Örneğin Sanâî, *Hadikatü'l-hakikat*'te Ebû Hanîfe'den şöyle bahseder:



فی ذکر الامامین اهادیین ابی حنیفه بن نعمان ثابت الکوفی و بن محمد ادريس شافعی... فی مناقب امام الاعظم الزاهد مفتاح شریعت کنوز الذریعه نظام الدین قوام الاسلام ابی حنیفه بن نعمان ثابت الکوفی رحمت الله علیه. ذکر التعمان عن صون الرحمان.

Veya

دین چو بگنشت از این جوانمردان خلق در دین شدند سرگردان

همه را باز رای نعمانی آشتی داد با مسلمانی

بوده در زیر گنبد ازرق حجت صدق در محبت حق

پیشوای ایمه ی دین بود علم و حلم و سخاش آیین دین بود

Din, bu civanmertlerin elinden çıkınca halk dinde avare oldu.

Herkesi Müslümanlıkla barıştıran yine de Nu'mân reyî oldu.

Bu gök kubbesinin altında gerçek hüccet Hak muhabbetindeydi.

O, dinin öncüstüydü; ilmi, hilmi ve sahaveti dinin kılavuzuydu.

جهان را هم امام و هم خلیفه که را می دانی جز بو حنیفه
جهان علم و دریای معانی امام اول و لقمان ثانی
چراغ امت آمد آن سرفراز چراغی او عدو را می دهد گاز

Dünyada Ebû Hanîfe'den başka kimi hem imam hem halife bilirsin?

Hem ilim dünyası ve hem mana denizidir. İlk imam ve ikinci Lokman'dır.

Ümmetin ışığıydı en başından. Bu parlaklık düşmanları da yakan bir ateşti.

Fars şairleri, fıkıh konusunda birini övmek istediklerinde “Nu'mân gibi” demegi uygun görmüşlerdir. Örneğin Kadı Abdülvedüd Abdüssamed'i överken şöyle der:

ای چو نعمان بن ثابت در شریعت مقتدا وی به حجت پیشوای رای مصطفی

Ey Nu'mân b. Sâbit gibi şeriatı muktedâ ve hüccet ve delilde Mustafa gibi olan

Sonuç

İran'da Safevî dönemine kadar Şâfiî ve Hanefî mezhebinin daha çok yaygın olduğu özellikle Selçuklu padişahları, vezirlerini bu iki mezhepten seçtikleri; Kum, Rey ve Sava bölgesinde Şîî mezhebinin daha çok yaygın olduğu bilinmektedir.¹¹ Günümüzde Sîstân ve Beluçestân eyaletinde yaşayan Beluçiler ve Türkmen Sahra bölgesinde yaşayan Türkmenler Hanefî mezhebi inancındalar.

İran Azerbaycan Türklerinden Hanefî ve Şâfiî mezhebi inancında olan yaklaşık 200000 kişi günümüzde Urumiye etrafında, Balu, Guluncu, Kerhiz, Gecin, Gültepe'de Erdebil ve Halhal etrafında Bilesüvar ve Heştçin'de yaşamaktadırlar.

Dipnotlar

1. Murat Şimşek, “Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, sy. 19, s. 51.
2. Hüzeyfe Çekir, “Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanife'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, sy. 19, s. 163-201.
3. Musa Günay, “Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmâm Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, sy. 19, s. 301.
4. Ferîdûn Sepehrî, Pejûheş-i Der Bâre-ye İmâmân-i Ehl-i Sünnet, Kürdistan Yayınları, Tahran, 2014, s.74.
5. را آذان یعنی است بده یتب اهل پیرو و شریعه اب و حدیقه باشد، درست ب یت اهل ی در باره تع ب یر این چ نازچه هر یشه ولی. گرفت می را آذان طرف خاستند بر می مخالفت به خویش زمان ی خلیفه با چ نازچه و داشت می دوست ایشان نظر به و است برتر عثمان حضرت از عمر حضرت و عمر حضرت از اب وید کر حضرت که داشت می بیان و مدت نوعی ب یت اهل با وی دوستی و حب که معنی این به به و دزد سطح یک در علی حضرت و عثمان حضرت سلم و علیه الله صلی مصطفی حضرت به نسبت وی مدبت از گرفت ته نشأت که به و درونی و عاطفی دوستی دور جماعت و سنت اهل از را او که مذهبی مدبت یک نه و بود <http://www.erfanabad.org/fa/modules/news/article.php?storyid=414>.
6. Murtazâ Mutahharî, Hademât-i Mütakâbil-i İslâm ve İrân, İntişarat-i Sadra, Tahran, 1994, s.134.
7. age, s.134.
8. Sait Nuri Akgündüz, “Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzade'nin Mevzuatı'l-Ulum'u”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, sy. 19, s. 349.
9. Pejûheşi Der-Bâre-ye İmâmân-i Ehl-i Sünnet, s. 53; Murtazâ Mutahharî, Hademât-i Mütakâbil-i İslâm ve İrân, s. 507.
10. Mehrî İdrisî Arimî, “Nakş-i İlat-i Ehl-i Sünnet-i Şimâl-i Şark-ı İrân Der-Tasmîmât-i Mezhebî-Siyasî-i Nâdir Şah, Pejûheşnâme-i Ulûm-i İnsânî (Human Sciences No: 52), Tahran, Winter 2007, s. 302-316.
11. Feridun Sepehri “Pejuheş-i Der Bare-ye Emaman-i Ehl-i Sünnet, Kürdistan Yayınları, Tahran, 2014, s. 83.



Kaynakça

- Ferîdûn Sepehrî, *Pejûheş-i Der-Bâre-ye İmâmân-i Ehl-i Sünnet*, Kürdistan Yayınları, Tahran, 2014.
<http://www.erfanabad.org/fa/modules/news/article.php?storyid=414>.
- Hüzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2012, sy. 19, s. 163-201.
- Mehdî Muhakkik, “Abuhanife ve Edeb-i Farsi”, *Name-i Ferhengistan*, Tahran, S. ¼, s. 182-192.
- Mehri İdrisi Arimi, “Nakş-i İlat-i Ehl-i Sünnet-i Şimal-i Şark-ı İran Der Tasmimat-i Mezhebi-Siyasi-i Nadir Şah”, *Pejuheşname-i Ulum-i İnsani (Human Sciences No: 52)* Tahran, Winter 2007, s. 302-316.
- Mevlana Müftü Muhammed Aşık İlahi Bülend Şehri, *Mecmua-i Vesaya-yi İmam Ebû Hanîfe*, (çev. Abdullah Haydari), [www. aqedeh.com](http://www.aqedeh.com).
- Murat Şimşek, *Ehl-i Re’y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe*, *İslam Hukuku Dergisi*, Nisan 2012, S. 19, s. 45-67.
- Murtaza Mutahhari, *Hademâti Mütakabil-i İslam ve İran*, *İntişarat-i Sadra*, Tahran, 1994.
- Musa Azizi- Muhammed Adil Ziyayi, *İlel-i Güsteriş-i Fıkh-ı Hanefî der Mavera’ünehr Ta Payan-i Asr-ı Samaniyan*, *Pejuheşname-i Tarih-i İslam*, Tahran, 2013, S. 7, s. 31-57.
- Musa Günay, *Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe’ye Nispetinin Değerlendirilmesi*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2012, S. 19, s. 299-325.
- Sait Nuri Akgündüz, *Osmanlı’da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzade’nin Mevzuatu’l-Ulum’u*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2012, S. 19, s. 343-371.



Arş. Gör. Osman BAYDER

1983 yılında Tatvan, Bitlis'te doğdu. 2006 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2010 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İbn Haldun'un İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri" başlıklı teziyle yüksek lisansını bitirdi. 2010 yılından beri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam hukuku anabilim dalında araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin Kurucu İmam Olmasının Anlamı

Giriş

Fıkıh mezheplerinin ne zaman teşekkül ettiği ve teşekkülünün kimler tarafından gerçekleştirildiği, son dönemde yoğun çalışmalara konu olmuştur. Yapılan çalışmaların birçoğunun ulaştığı sonuca göre mezhepler, kendilerine ismi verilen imamlar tarafından değil, imamların sonraki dönemlerdeki takipçileri tarafından geliştirilerek teşekkül etmiştir. Söz konusu çalışmalarda, mezheplerin teşekkülü konusunda farklı tarih veya dönemlerin tespit edildiği görülmektedir. Ortaya çıkan farklı görüş ve tarihlerin nedeni, mezhep kavramı ile neyin kastedildiği ve bir mezhebin teşekkül edilmiş olarak kabul edilmesi için mezhebin hangi tür yapıya bürünmüş olmasının gerekli görülmesiyle doğrudan ilgilidir. Aslında 'mezhep' mefhumu, sadece klasik dört mezhebin yapısı göz önünde bulundurularak izah edilmeye çalışılsa bile, yine bazı problemler ortaya çıkacaktır. Zira dört mezhep dahi birçok açıdan birbirinden farklı özelliklere ve gelişim seyrine sahip gözükmektedir. Bu açıdan son dönem çalışmalarında belli bazı göstergeler üzerinden tüm



mezheplerin teşekkülünün izah edilmesinin birçok açıdan sıkıntılar doğurduğu gözlenmektedir.

Klasik fıkıh mezheplerinin belirli imamların adlarıyla anılması, söz konusu mezheplerin, bu imamlar tarafından kurulduğunu ima etmektedir. Usûl-i fıkıh eserlerine bakıldığında ise, mezhep imamı olarak kabul edilen fakihlerin, kendilerinden önceki ve sonraki fakihlerden farklı faaliyetler icra ettikleri ve bu sayede mezhep imamı oldukları kabul edilmektedir. Bu konunun ilk defa beşinci yüzyıl eserlerinde sahabenin mezhebinin taklit edilip edilmeyeceği konusuyla bağlantılı olarak ele alındığı görülmektedir. Konunun bu dönemde tartışılmış olmasına, bir yüzyıl öncesinde başlayan 'herkesin bir mezhebe intisap etmesi' hadisesinin sebebiyet vermiş olması mümkündür. Muhtemeldir ki, herkesin bir mezhebe intisap etmesi, "bir mezhebe intisap etmemek caiz midir?", "Müntesibi olmayan fakihlerin mezheplerine intisap edilebilir mi, sözgelimi bir sahabinin mezhebi taklit edilebilir mi?" gibi soruları gündeme taşımıştır.

Cüveynî ve onu takiben birçok usûlcü, sahabî imamlar dâhil olmak üzere, mezhep imamları dışında hiçbir fakihin mezhebinin taklit edilemeyeceğini savunmakta ve bu hususu izah ederken mezhep imamlarının icra ettikleri faaliyetlere uzunca temas etmektedirler. Bu tebliğimizde, Ebû Hanîfe ekseninde, kurucu imamların neler yaptıklarına, hangi faaliyeti icra ettiklerine kısaca değinilecektir.

Ebû Hanîfe Ne Yapmıştır?

Hidâye'nin mukaddimesinde âlimlerin sıfatı olarak geçen 'istinbat edenlerin öncüleri'¹ ifadesi, *Hidâye* şârihleri tarafından şerh edilirken Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında neler yaptıklarına işarette bulunmaktadır.

Hidâye şârihlerinden Sığnâkî'ye (ö.714/1314) göre, 'istinbat edenlerin öncüleri' ifadesiyle kastedilen Ebû Hanîfe ve ashâbıdır. Çünkü meselelere çözüm üretme konusunda öncü olanlar onlardır. Onlar, şer'i meselelerin kaidelerini oluşturmuş, buna dayanarak fikhî meselelere çözümler üretmişlerdir. Bunlardan sonra kitap yazarlar veya mesele vaz edenler, onların ilim denizinden, usûllerinin ummanından faydalanmış ve meseleleri onların asıllarına göre bina etmiş, onların koydukları esaslara göre meselelere çözüm bulmuşlardır.² Yakın bir değerlendirme *Hidâye* şârihi Kâkî'nin (749/1348) *Mirâcu'd-Dirâye*'sinde yer almaktadır. 'İstinbat edenlerin öncüleri' ifadesiyle Ebû Hanîfe ve ashâbının kast edildiğini dile getiren Kâkî'ye göre bunun sebebi, Ebû Hanîfe ve ashâbının meselelerin kaidelerini oluşturmuş olmasıdır. Kâkî, "Ashâbımızın vaz ettiği meselenin sayısı 1 milyon 170 bin küsurdür." diyerek, vaz edilen meselenin çokluğuna dikkat çekmektedir.³ Mekki'nin *Menâkıb*'inde, sadece Ebû Hanîfe'nin vaz ettiği meselenin sayısı 500 bin olarak geçmektedir.⁴

Gerçekten de İmâm Muhammed'in *el-Asl* ve diğer eserleri incelendiğinde, Ebû Hanîfe'nin neredeyse fikhin tüm konularında görüşler dile getirmiş olduğu ve her bir konudaki birçok meseleye cevap vermiş olduğu görülmektedir. Sonraki dönemlerde yazılan tüm fıkıh kitaplarının büyük bir oranının Zâhirurrivâye ve Nâdirurrivâye'de yer alan görüşlerden oluşması da, bu hususu desteklemektedir.

Kurucu imamların, fikhin her alanına ilişkin çözümler üretmiş olması, Cüveynî tarafından 'mezheb'in en önemli özelliği olarak verilmekte, daha doğrusu kurucu imamların mezheplerin taklit edilebilmesinin, onların fikhin her alanına ilişkin çözümler üretmiş olmalarına bağlı olduğunu ifade etmektedir.

Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Alî gibi müçtehit sahabîlerin, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'den daha fakih ve âlim olduğunu belirten Cüveynî, buna rağmen bu sahabîlerin değil, Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi imamların mezheplerine bağlanmanın gerekliliğini savunur. Cüveynî, bu iddiasını şöyle temellendirir: Söz konusu sahabîler sürekli olarak İslâm'ı anlatma, yayma, fetih gibi işlerle uğraşmış ve İslâm'a karşı gelen saldırılarla mücadele etmiş oldukları için, furû görüşler elde etme ve bütün meseleleri tahrîc etmeyle uğraşmamışlardır. Onların çabası, usûl ve esas tesis etme yönündeydi. Ancak onlara ait bir usûl olsa da, bu usûl, hadiselerin tamamına çözüm üretebilecek düzeyde değildi. Bunlardan sonra Ebû Hanîfe geldi ve sayılamayacak derecede furû meselelere çözümler üretti, akıl sahiplerini hayrette bırakan incelikler ortaya koydu. Ebû Hanîfe ise, tüm ömrü mesele vaz etmekle geçtiği için, vaz ettiği meseleleri temyiz ve elemeye fırsat bulamadı. Çünkü bir şeyi *baştan vaz eden* kişinin tüm ömrü, *vaz*' işiyle geçer ve onları elemeye tabi tutmaya ömrü yetmez.⁵

Tüm meselelere çözümler üretmiş olmanın önemi, ilkiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: Sahabe müçtehitlerinin taklit edilmemesinin gerekçesi, vaz etmiş oldukları usûlün bütün meselelere çözüm üretmeye yetmemesidir. Buna mukabil Ebû Hanîfe, Şâfiî ve diğer mezhep imamlarının usûlleri, bütün meselelere çözüm üretebilecek kapasitedir. Eğer bir sahabînin bir konudaki görüşünün taklit edilmesini caiz görürsek, onu taklit eden kişi başka bir meselede de, o sahabînin görüşüne başvuracak fakat belki de cevabını bulamayacaktır.⁶

İlkiyâ'nın asıl olarak vurguladığı husus, bir *usûle* dayanarak tüm meselelerin çözümünün üretilmiş olmasıdır. Bu, fikhin tüm konularında ulaşılan görüşlerin birbiriyle tutarlı olmasını ve aynı fıkıh mantığına göre hareket edilerek elde edilmiş olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla burada aynı zamanda kurucu imamların bir usûle dayanarak görüş elde ettikleri de ifade edilmiş olmaktadır.



Nitekim İlkiyâ'dan önce hocası Cüveynî de, "müçtehit sahabilere ait bir usûl olsa bile, bu usûl, hadiselerin tamamına çözüm üretebilecek düzeyde değildi." Diyerek, kurucu imamların tüm meselelerin çözüm bulabilecek bütünlüklü bir usûl geliştirmiş olduklarına işaret etmektedir. Cüveynî, başka bir yerde sahabenin taklit edilmesinin caiz olmama sebebini, onların içtihadın yöntemlerini yani kıyas, istihsân gibi yöntemleri bir bütün olarak düzenlememiş, inceleme yollarını açıklamamış ve meselelerin ifade tarzlarını düzene bağlamamış olmalarına bağlamaktadır. Cüveynî, mezhep imamlarının taklit edilebileceğini söyleyerek, onların söz konusu faaliyetleri icra etmiş olduğuna işarette bulunmaktadır.⁷

Kurucu imamların usûl elde ettikleri ve mezhep-içi müçtehitlerin bu usûlü takip ettikleri sonraki dönemlerde birçok müellif tarafından dile getirilmiştir. Sözelimi, Râfî'nin mezhep-içi önde gelen fakihlerin faaliyetleri hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: Bu müçtehitlerin Şâfiî veya başka bir imamın mezhebine nisbet edilmesi, bunların içtihat ederken, delilleri kullanırken ve delillerinin hiyerarşisi noktasında *imamlarının tarihinde* (tarika) yürümüş olmaları sebebiyledir. Bu müçtehitlerin içtihatları, *bu tarihi oluşturan* (temhîd) imamın içtihadına uygundur.⁸

Görüldüğü üzere burada, kurucu imamların bir *tarik* oluşturmuş oldukları ifade edilmektedir. Bu tarik, Râfî'nin ifadesine göre içtihat etmede, delilleri kullanmada ve delillerinin hiyerarşisi noktasında takip edilmektedir. Bu ifadeler aslında kurucu imamların tesis ettiği 'usûl'ün mahiyetine ilişkin de bize bazı bilgiler sunmaktadır. Bununla beraber, imamların tesis ettiği 'usûl'ün sadece hangi delilleri kullandıkları ve delillerin hiyerarşisi konularıyla sınırlı olmadığını söylemek gerekir. Çünkü mezhep imamlarının delillerine baktığımızda, birçoğunun aşağı-yukarı aynı delilleri benimsedikleri görülmektedir. Hatta birçoğunun deliller hiyerarşisi dahi, birbirine yakındır. Dolayısıyla kurucu imamlara has olan usûl, detaylara inildiğinde ortaya çıkmaktadır. Sözelimi, içtihad tüm klasik mezheplerce kabul edilse de içtihadın sınırı ve kendisine yüklenen işlev her mezhepte farklı olabilmektedir. Sözelimi Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki içtihat, tamamen kıyasa hasredilmiştir. Ayrıca sadece kıyas açısından ele alınacak olsa bile, kıyasın, hâss ve âmm lafızları tahsis edip edemeyeceği, haber-i vahîd ile çatıştığında, hangisinin tercih edileceği, kıyas işlemindeki illetin nasıl tespit edilebileceği, hangi konularda kıyas yapılabileceği vb. birçok hususta her mezhep imamının kendine göre bir usûlü bulunmaktadır.

Dipnotlar

1. Murat Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, sy. 19, s. 51.

Kurucu imamların faaliyetlerinden bahseden müellifler, onların farazî fıkıhî tesis etmiş olmalarına da işaret etmektedirler. Cüveynî, sahabe imamlarının vuku bulmadan evvel olayların sebeplerini belirtmediklerini⁹ belirtmekte, Gazâlî ise, sahabenin meseleler takdir etmediğini, sadece kendilerine yetecek kadar meselelere cevap verdiklerini söylemektedir. Gazâlî'ye göre meydana gelmeden önce vakıalar takdir ederek, bunlara çözüm üretenler, mezhep imamlarıdır.¹⁰ Özellikle Hanbelî mezhebine mensup bazı çevrelerce eleştirilen farazî fıkıhın önemi, kanaatimizce sadece farz edilen meselelerin birinin başına gelmiş olması durumunda söz konusu meselenin çözümün hazır olmasında değildir. Farazî fıkıhın asıl önem ve işlevlerinden biri, fıkıhın tüm alanlarına çözümler bulmak suretiyle, -tabiri caizse- hukuk alanında boşluk bırakmamak, diğeri ise içtihat usulünü, tüm meselelerde test etmektir.

Kurucu imamların bir diğeri faaliyeti ise, fıkıhî tedvin etmiş olmaları olarak gösterilmektedir. Gazâlî, *el-Menhûl*'de mezhep imamlarından önceki ulemanın fıkıhî 'bâb'lara göre tasnif etmediğini söyleyerek¹¹, söz konusu faaliyetin mezhep imamlarıyla başladığına işaret etmektedir. Hatta müçtehit sahabilerin mezhebinin taklit edilemeyeceğini söyleyen bazı müellifler, bunu doğrudan müçtehit sahabilerin mezheplerinin bize sahih bir yolla ulaşmamış olmasına bağlamaktadır. Özellikle İbn Berhân¹² (ö.518/1124) ve İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) kurucu imamların mezheplerinin bu yönüne çok önem atfettikleri görülmektedir.¹³

Birçok kaynakta fıkıhın ilk defa Ebû Hanîfe tarafından tedvin edildiği kaydedilmektedir. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eserinin girişini, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin diğeri mezheplere takdim edilmesi konusuna ayırarak, burada Ebû Hanîfe'nin mezhebinin hususiyetlerini zikreder. İlk zikrettiği hususiyet arasında fıkıhî ilk defa tedvin eden, fıkıh alanında ilk defa kitaplar vazeden ve fıkıhî ilk tertip edenin Ebû Hanîfe olması yer almaktadır.¹⁴ Bununla kast ettiği şey, muhtemelen Ebû Hanîfe'nin ders meclisinde meselelere çözüm bulduktan sonra, onları yazdırmış olmasıdır. Kaynaklarda bu notların sonraki dönemlere ulaşmış olmadığına ve Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından kaleme alınan kitaplarda kullanılıp kullanılmadığına rastlanmasa da böyle bir ihtimal mevcuttur.



2. Hüzeyfe Çeker, “Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, sy. 19, s. 163-201.
3. Musa Günay, “Hanefi Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmâm Ebû Hanîfe’ye Nispetinin Değerlendirilmesi”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2012, sy. 19, s. 301.
4. Merğînânî, el-Hidâye, I,88 (ودق يق جلي كل من مسائل و ضعوا حتى بال توف يق الممس نذ بط ين أوائل وخص)
5. Sıġnâkî, en-Nihâye ale’l-Hidâye, I, 3a.
6. Kıvamuddin Kâkî, Mirâcu’d-dirâye, I, 3a; Diğer izahlar için bkz. Kurlanî, el-Kifâye, I, 5; Aynî, el-Binâye Şerhu’l-Hidâye, I, 122.
7. Mekkî, Menâkıb, II, 137.
8. Cüveynî, Muğisu’l-halk, s.18.
9. Zerkeşî, el-Bahru’l-muhît, VI, 290-291.
10. Cüveynî, el-Burhân fî usuli’l-fikh, s. 1146.
11. Râfîî, eş-Şerhu’l-kebîr, XII,422.
12. Cüveynî, el-Ğiyâsi, s. 297.
13. Gazâlî, el-Menhûl s. 495. Gazâlî’nin öğrencisi İbn Berhân da mezhep imamlarının fûru meselelere çözümler üretme faaliyetlerine özel olarak değinmektedir. Bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, II, 367.
14. Gazâlî, el-Menhûl, s. 495.
15. İsnevî, et-Temhîd fî tahrîci’l-furû’ ale’l-usûl, s. 527; Benzer ifadeler için bkz. Zerkeşî, el-Bahru’l-muhît, VI, 290.
16. İbnu’s-Salâh, Edebu’l-müftî ve’l-müsteftî, s.88
17. Kudurî, Şerhu Muhtasarı Kerhî, s.73.

Kaynakça

- Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed, el-Binâye Şerhu’l-Hidâye (thk: Eymen Sâlih Şa’ban) Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn Abdulmelik el-Ğiyâsi (thk. Mustafa Hilmî ve Fuad Abdulmun’im), Dâru’d-Da’ve, İskenderiyye h.1400.
- , el-Burhân fî usûli’l-fikh, (Thk: Abdulazim ed-Dîb), Katar h.1399.
- , Muğisu’l-halk fî tercîhi’l-kavli’l-hak, el-Matbaatu’l-Mısıriyye, 1934.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl (thk: Muhammed Hasan Heyto) yy. ty.
- İbn Berhân, Şerefulislam Ebu’l-feth Ahmed b. Ali, el-Vusûl ila’l-usûl (thk: Abdulhamid Ali Ebu Züneyd), Mektebetu’l-Meârif, Riyad 1983.
- İbnu’s-Salâh, Ebu Amr Takıyyüddin Osman b. Salahaddin eş-Şehrezuri, Edebu’l-müftî ve’l-müsteftî, (Fetâvâ ve Mesâilu İbni’s-Salâh ile birlikte), thk: Abdu’l-mu’tî Emin Kal’acî, Dâru’l-marife, Beyrut 1986.
- İsnevî, Cemaluddin Ebu Muhammed Abdurrahman b. el-Hasan, et-Temhîd fî tahrîci’l-furû’ ale’l-usûl, Thk: Muhammed Hasan Heyto, Müessesetu’r-risâle, Beyrut 1981.
- Kâkî, Kıvamuddin, Mirâcu’d-dirâye, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, no: 552. (yazma)
- Kudurî, Ebu’l-Huseyin, Şerhu Muhtasarı Kerhî, (Basılmamış Doktora Tezi, thk. Fehd b. İbrahim, Baştan Zekat’ın sonuna kadar tahkik edilmiştir.) İmâm Muhammed b. Suud üniversitesi, Suudi Arabistan h.1427.
- Kurlanî, Celaleddin b. Şemseddin el-Harizmi, el-Kifâye, Printed at Hukeem Abdool Mujeed’s Medical Press, Kalküta, 1831.
- Mekki, Muvaffakuddin b. Ahmed el-Harizmi, Menâkıb, Meclisu Dâireti’l-Meârifî’n-Nizâmiyye, Haydarabad h. 1321.
- Merğînânî, Burhaneddin Ebu’l-Hasan Ali, el-Hidâye, İdâretu’l-Kur’an ve’l-ulûmi’l-islâmiyye, Karataşî-Pakistan 1417.
- Râfîî, Ebu’l-Kasım Abdulkerîm b. Muhammed el-Kazvinî, eş-Şerhu’l-kebîr, thk: Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 1997, XII,422.
- Sıġnâkî, Ebu Abdullah el-Huseyn, en-Nihâye ale’l-Hidâye, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru Osmaniye, no: 1768. (yazma)
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır, el-Bahru’l-muhît, (nşr: Abdülkadir Abdullah el-Ânî), Vezâretu’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-islâmiyye bi’l-Kuveyt, Kuveyt 1992.



Mehmet Hicabi SEÇKİNER

1982 tarihinde Amasya'da doğdu. İlkokulu Ziyaret Kasabası İlköğretim Okulunda, Ortaokul ve Lise tahsilini Amasya İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 2001 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Aynı yıl Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine yatay geçiş yaptı. Fakülte eğitimini 2004 yılında tamamladı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 2004 yılında başladığı Yüksek Lisans eğitimini 2007 yılında "Amasyalı Nûh b. Mustafâ El-Hanefî'nin El-Kelimâtü's-Şerife fî Tenzîhi Ebî Hanîfe Ani't-Türrehâti's-Sahîfe Eseri'nin Tahkiki" adlı çalışmamla tamamladı. Lisansüstü eğitimle birlikte öğretmenlik mesleğine devam edip, çeşitli okullarda toplam iki yıl Sözleşmeli Din Kültürü Öğretmeni ve İHL. Meslek Dersleri Öğretmeni olarak görev yaptı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Hukuku Bilim Dalında tez aşamasında doktora eğitimine ve 2013 ten bu yana Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Hukuku Öğretim Görevlisi olarak meslek hayatına devam etmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır.

XVII. Yüzyıl'da Bir Anadolu Âliminin Ebû Hanîfe Savunusu

Giriş

Çalışmamızda Osmanlı ulemasından Nûh b. Mustafâ el-Amâsî el-Hanefî'nin yaşadığı dönem ve bölgelerin ilmî ve tarihî birikiminden etkilenecek kaleme aldığı ve Ebû Hanîfe ile Hanefî Mezhebi savunusu olarak nitelendirilebileceğimiz "el-Kelimâtü's-Şerife fî tenzîhi'l-imâm Ebî Hanîfe ani't-türrehâti's-sahîfe" adlı risalesini tanıtacağız. Adı geçen risale eksenindeyse Anadolu ulemasının, Hanefî Mezhebine yönelik eleştiriler karşısındaki ilmî tavrını, cedel ve münakaşa tarzını, fikhî bağlamda üslubunu tespit çalışacağız.

Öncelikle adı geçen ilim adamının hayatı hakkında kısa bilgiler verip bahsi geçen risaleyi kaleme alma nedenini ve risalenin içeriğini açıklayacağız. Ardından risalede geçen mevzular çerçevesinde müellifin Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi fikhını irdeleyip ortaya koyduğu savunmasını inceleyerek sonuca ulaşacağız.



A. Nûh b. Mustafâ el-Amâsî el-Hanefî'nin Hayatı

Nûh b. Mustafâ el-Amâsî el-Hanefî (v. 1070/ 1660), bazı kaynaklarda Konevî ve Rûmî mahlası ile anılan Nûh Efendi, Amasya'da doğmuştur.¹ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Nûh b. Mustafâ temel dini ilimleri tahsil ettikten sonra bir müddet Konya Müftülüğü yapmış, hemşerisi Amasyalı Ömer Paşa Mısır valiliğine getirilince onun isteği üzerine kendisiyle birlikte Mısır'a giderek vazifesine burada devam etmiştir. Anadolu'ya geri dönmeyip Mısır'a yerleşen Nûh b. Mustafâ, burada daha genç yaşında oldukça üne kavuşmuştur.² Mısırdaki vazifesinin yanında ilmi tahsiline de devam eden Nûh b. Mustafâ İslamî ilimlerin değişik şubelerinde çeşitli âlimlerden ders okumuştur. Alî b. Ganîm el-Makdisî'nin öğrencisi Abdülkerim es-Sûsî'den fıkıh ilmi tahsil etmiş, Hadîs ilimlerini ise, Mısırdaki bulunan Muhaddis, Muhammed Hicâzî'den öğrenmiştir. Hasan b. Alî b. Ahmed b. İbrâhîm el-Halvetî'nin tasavvufî feyzinden yararlanarak Halvetî tarikatına müntesip olmuştur.³ Nûh Efendi namıyla şöhret bulan Nûh b. Mustafâ el-Amâsî, 22 Zilkâde 1070/30 Temmuz 1660 tarihinde Kahire'de vefat etmiş ve Karâfetülkübrâ Kabristanlığı'na defnedilmiştir. Kabri üzerine büyük bir türbe yaptırıldığı nakledilir.⁴ Eserleri içerisinde Şehristânî (Ebû'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerîm Eş-Şehristânî v.548/1153)'nin *Kütübü'l-Milel ve'n-Nihal* adlı eserine *Tercüme-i Milel ve'n-Nihal* adıyla yaptığı Türkçe çevirisi oldukça şöhret bulmuştur. Kitabın mukaddimesinde, bu çeviriyi Mısır ileri gelenlerinden Yûsuf Efendi'nin teşviki ile yaptığını haber vermektedir.⁵

B. “El-Kelimâtü's-Şerîfe fî tenzîhi'l-imâm Ebî Hanîfe anî't-türrehâti's-sahîfe” Adlı Eserin Telif Sebebi ve Muhteva Yönünden İncelenmesi

Nûh Efendi, “*el-Kelimâtü's-Şerîfe fî tenzîhi'l-imâm Ebî Hanîfe anî't-türrehâti's-sahîfe*” risalesini telif sebebini, “*Hikâyetü'l-Kaffâl*” diye kaynaklarda geçen ilginç bir olayın kendisinden açıklanmasını istediklerinde kaleme aldığını, risalenin giriş kısmında belirtmiştir.⁶ Bahsi geçen hikâyeye, *İbn Hallikan Tarihi* diye bilinen, *Vefeyâtü'l-A'yân* adlı eserde zikredilmektedir.⁷ Mahmûd Sebüktegin'in yani Gazneli Sultan Mahmûd'un hal tercümesi anlatılırken, Sultan Mahmûd'un sarayda geçen bir olay nedeni ile mezhebini değiştirdiğini ve Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçtiğini bildirmektedir. İbn Hallikan tarihinde, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdü'l-Melik el-Cüveynî'nin, *Mugîsü'l-halk fî İhtiyâri'l-Ehak* adlı eserini kaynak göstererek, Sultan Mahmûd'un mezhep değiştirmesini anlatmıştır. Risalemizin temelini oluşturan bu olay ve olayı aktaran kaynaklar üzerine yaptığımız araştırmada, öncelikle

hikâyenin ilk olarak aktarıldığı eserin Cüveynî'ye ait olduğunu ve eserin asıl isminin *Mugîsü'l-Halk fî Tercîh-i Kavli'l-Hak* şeklinde olduğunu tespit ettik.⁸

Mugîsü'l-Halk, cedel tekniği ile kaleme alınmış ve mezhepler arası ihtilafları değişik konular etrafında inceleyen ve üslubunda Şâfiî Mezhebi taassubunu barındıran bir eserdir. Cüveynî bazı noktalarda, Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebine doğrudan atıflar yaparak, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ciddi bir dille inkâr edip İmâm-ı Şâfiî'yi savunmaktadır. Ancak eser, her ne kadar taassup ifadelerini barındıran bir dil kullanmış olsa da, cedel ve münazara üslubunu kullanır şekilde kaleme alınmış olması ve bu sayede mezhep ihtilaflarını konu edinerek, hicrî beşinci asırda mezhepler arası tartışmalara ışık tutması açısından önem taşımaktadır.⁹ Cedel kaynaklı olarak fikhî ihtilafları konu edinen ve Şâfiî Mezhebi savunusu şeklinde belirtebileceğimiz *Mugîsü'l-Halk* eserine yazıldığı dönemden sonra, birkaç reddiye eser yazılmıştır. Bunların başında Nûh b. Mustafâ'ya ait *el-Kelimâtü's-Şerîfe fî tenzîhi'l-imâm Ebî Hanîfe anî't-türrehâti's-sahîfe* adlı eseri zikredebiliriz. Ayrıca Alî El-Kârî'ye ait *Teşyiy'ü'l-Fukahâ li Teşni'ü's-Süfehâ* ve son dönem ilmi şahsiyetlerden Muhammed Zâhid El-Kevserî'nin *İhkâkü'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtl fî Mugîsü'l-Halk* adlı eseri, *Mugîs*'in reddiyesi şeklinde hazırlanmış eserin içinde geçen ihtilaflı konuları inceleyerek bunlara çözümler getirmiş, ayrıca Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi üzerine söylenen olumsuz ifadelere açıklamalar getirip İmâm-ı A'zam'ın meziyetleri ile içeriği tamamlamıştır.

Mugîsü'l-Halk'ta rivayet edilen hikâyeye geçmeden önce, belirtelim ki hicri beşinci asırda fikhî ihtilafların çoğaldığı bir dönemde cedel ilmini de kullanarak kaleme alınan bu eser, dönemin tartışmalarına ışık tutmakta ve hilaf ilmini fikhî tartışmalarında kullanma noktasında güzel bir örnek ortaya koymaktadır. Ayrıca eser üzerine reddiyelerin hazırlanması, ihtilaf merkezli fikhî yorumlamalara her devirde rastlandığını göstermektedir. Çalışmamıza konu olan risale ise, *Mugîs* eserinde geçen bir anekdotu ele alarak, bunun derinlemesine incelenmesi ve gerekli açıklamaların yapılması, müellifin de kendi yorumları ile konulara katkıda bulunması ve çalışmasının sonunda muhtevaya temel olan Ebû Hanîfe'nin fikhî anlayışını çok güzel bir biçimde ortaya koyması yönleriyle büyük değer arz etmektedir. *Mugîs* eserinde bahsi geçen hikâyeye, Kaffâl ve Sultan Mahmûd Hikâyesi başlığı ile anlatılmıştır. Zikredilen Kaffâl ise Şâfiî Fakih Abdullâh b. Ahmed b. Abdullâh el-Kaffâl es-Sağîr el-Mervezî'dir.¹⁰

Hikâyeyi şu şekilde özetleyebiliriz:

Hanefî Mezhebine müntesip olan ve ilmi irfanı koruyup gözetken, ayrıca kendisi de bir ilim sevdalısı olan Gazneli Sultan Mahmûd¹¹, Hadîs ilmi



ile iştilal etmeye başladığında Şâfiî Mezhebi'nin fikhî meselelerde hadîsleri delil olarak kullanırken izlediği yöntemlerin Hanefî Mezhebinin hadîs hüccet kabul etme ve uygulama yönteminden daha münasip olduğunu tespit etmiştir. Bu tespitinin değerini ispatlamak için, devrin ileri gelen âlimlerini sarayda toplamış ve bir ilim meclisi kurmuştur. İki mezhepten birini tercih etme gayesi ile topladığı ilim meclisi, Sultan'a, her iki mezhebin fikhî çıkarımlarına uygun şekil ile iki rekat namaz kılmayı, bu namazın kılınış şeklinin nass ve icthatlarla nasıl belirlendiğini tartışmayı, mezhep imamlarının ve mezheplerin delilleri kabul ediş ve kullanış usullerini arz etmeyi ve Sultan'ın bunları inceleyip iki mezhepten birini tercih etmesi fikrini önermişlerdir.

Sultan Mahmûd tarafından kabul edilen bu öneri üzerine Kaffâl-i Sağîr, Şâfiî Mezhebinin usulüne uygun olarak iki rekat namaz kılmıştır. Daha sonra da, tabaklanmış köpek derisi üzerinde, dörtte biri necasete bulaşmış bir elbise ile ve azca pişirilip keskinleşerek müskir bir hal alan hurma suyu (nebîz-i temr) kullanıp, tersten yani sondan başa doğru ve her bir rûknü yıkarken yine tersten yıkayarak abdest alıp namaza durmuştur. Namaz kılarken, kibleye yönelip niyet etmeksizin tekbir almış, tekbiri ve kıraati Farsça olarak icra etmiştir. Tadil-i erkâna dikkat etmeksizin hızlıca ve fasılasız olarak rûkûnleri tamamlayıp secde yapmış, bu arada rûkuyu da terk etmiştir. Son oturuşta, teşehhüdü okuyup bir de yellenmiş ve selam vermeden namazdan çıkmıştır. Daha sonra Sultan Mahmûd'a dönerek; "İşte bu kıldığım Ebû Hanîfe'nin usulüne göre iki rekatlık bir namazdır Sultanım." demiştir. Sultan Mahmûd, "Eğer bu namazı, Ebû Hanîfe'nin icthatlarına uygun olarak kıldığını ispat edemezsen ölümle cezalandırılırsın, çünkü bu şekilde kılınan bir namazın dinde yeri olmaz." şeklinde karşılık vermiştir. Ayrıca Hanefî âlimler itiraz ederek, bu şekilde bir namazın Ebû Hanîfe'nin icthatlarına uygun olmayacağını belirtmişlerdir.

Bunun üzerine Kaffâl-i Sağîr, her iki mezhebe ait usul ve fûrû kitaplarına bakılmasını teklif etmiştir. Bunu kabul eden Sultan Mahmûd, bir inceleme yapılmasını ve bunun da Hristiyan dinine mensup bir kimse tarafından takip edilip hakemlik edilmesini emretmiştir. Yapılan incelemeler, Kaffâl'in kıldığı namazın şekline uygun görüşlerin Ebû Hanîfe tarafından zikredildiğini göstermiştir. Bunun üzerine Sultan Mahmûd, Şâfiî Mezhebini, Hanefî Mezhebine tercih ederek mezhep değiştirmiştir.¹²

Nûh Efendi, yukarıda geçen olay üzerine kaleme aldığı risalesinde, öncelikle bu olayın uydurma olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Cüveynî'nin böyle bir eser kaleme almadığını, bu eserin ona yanlış olarak atfedildiğini de belirtmiştir. Aynı vurguyu, Kevserî de yapmıştır. Burada, rivayetin ve kaynağın

sübutu üzerine tartışmaya girmek istemiyoruz. Ki aynı şekilde, Nûh Efendi de, bu tartışmalara girmeksizin hikâyenin içeriği ile ilgili fikhî çıkarımlarda bulunmuş ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin savunusunu yapmıştır. Böyle bir olayın yaşanmasını ve aktarılmasını tam bir taassup olarak görmüş ve ilim dünyasına böyle bir üslubun yakışmadığını belirtmiştir.¹³ Risalenin içeriği, genel olarak şu bölümlerden oluşmaktadır. Öncelikle müellif eserinin telif sebebini bildirmiştir. Daha sonra bahsi geçen hikâyeyi kaynağına vurgu yaparak nakletmiştir. Ardından hikâyede bahsi geçen olayın esasında, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'yi karalar nitelikte ve bir taassupla kaleme alınmasını belirterek, Ebû Hanîfe'nin ilmî anlayışı ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmıştır. Bu değerlendirmeye Şâfiî Mezhebinin hadîs delilini hüccet kabul etme ve fikhî olaylara uygulamada, Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebinin uygulama yöntemine göre daha üstün oluşunu ifade eden kavle itiraz ile başlamıştır. Bu sayede Ebû Hanîfe'nin, Hadîs anlayışı ve Peygamberimizin hadîslerini delil kabul ediş sistemini ayrıntısı ile ele almıştır.¹⁴ Bu şekilde bir giriş yapmasının en önemli nedeni kanımızca, aslında bahsi geçen olayın yaşanmasının ve Sultan Mahmûd'un mezhep değiştirmesinin asıl nedeninin, Hanefî Mezhebinin hadîs anlayışı üzerine Sultan'ın yaptığı incelemeler ve değerlendirmeler olup, Sultan'ın yanlış değerlendirmede bulunduğu ve konuyu tartışmak için topladığı meclisinde Ebu Hanîfe'nin Hadîs anlayışını kendisine yanlış aksettirmesidir. Esasında risale, Hanefî Mezhebinin hadîsi hüccet kabul ediş ve kullanış yöntemi çerçevesinde mezhebe yöneltilen eleştirilere bir cevap mahiyetindedir. Ki bu tür eleştiriler, Ebû Hanîfe daha hayatta iken başlamış, sonraki devirlerde mezheplerin teşekkülü ile alevlenmiş ve diğer mezheplerin taraftarları ile yapılan ilmi münazaralarla devam etmiştir.

Günümüzde de ilmî ve akademik çalışmalarla aynı konu tartışılmakta ve aydınlatılmaya çalışılmaktadır.¹⁵ Kaffâl-i Sağîr'in bu görüşlerinin ve hadîsleri delil kabul edişte, Ebû Hanîfe'ye atfedilen anlayışların yanlışlığını belirten Nûh Efendi, Ebû Hanîfe'nin hadîslerin sıhhatini çok ince bir şekilde kritik ettiğini söylemektedir. Hadîsi delil olarak kullanırken, mürsel hadîslerle de amel ettiğini bizzat Ebû Hanîfe'nin ve mezhebe müntesip olan ve olmayan bir çok fakîh ve muhaddisin sözleri ile bildirmiştir. Hz. Peygamber'in "İnsanların en hayırlısı yaşadığım devirde olanlar, sonra bu devirden sonra gelenler ve sonra bu devirden sonra gelenlerdir."¹⁶ hadîsini zikreden müellif, Ebû Hanîfe'nin bu kategoriye girmesi hasebiyle, fazilet sahibi bir kişilik olduğunu ve Hz. Peygamberin sünnetini kabul edişte geri kalacak bir şahsiyet olmadığını, kendisine bu yönde yöneltilen eleştirilerin mesnetsiz olduğunu söylemektedir.¹⁷



C. Esere Konu Olan Hikâye'den Çıkarılan Fikhî Hükümler ve Mezhep Taassubu'nun Eserde Konu Edilişi:

1. Tabaklanmış Köpek Derisi Üzerinde Namaz Kılmanın Hükümü

Tabaklanmış köpek derisinin temiz olduğu umum ifade ile sabittir. “Deri tabaklama ile temizlenmiş olur.” şeklinde *Müslim*'de geçen rivayet, umum ifade etmektedir. Bu hadîs eti yenen yenmeyen tüm hayvanlar için umum ifade eder. Ancak domuz derisi, bundan müstesnadır. Çünkü domuzun, her ne olursa olsun tüm azaları, *Kur'ân*'ın ifadesi ile haram kılınmıştır. Ayrıca insan için de bu geçerlidir.¹⁸

2. Necis Elbise ile Namaz Kılmanın Hükümü

Hikâyede, Kaffâl'in namaza dururken elbisesinin dörtte birlik kısmını necasete bulaştırdığı rivayet edilir. Bu konuda, Nûh Efendi necaseti iki kısma ayırarak görüş beyan etmiştir. Bu ayırım klasik fikhî kitaplarında da bildirildiği şekli ile necasetin, ağır ve hafif necaset olarak ikiye ayrılmasıdır. Ağır necaset, elbisenin dörtte birine bulaşacak şekilde olursa, kılınan namaz asla kabul olmaz. Ancak hafif necaset konusunda bu böyle değildir. Hafif necasetin bulaştığı elbisenin pis ve temiz olduğuna dair rivayetler vardır. Ancak bunlardan faydalanmak için hangi nassın erken tarihli olduğunu bilmek gerekirken, bu mümkün olmamıştır. Hz. Peygamber'in, bir gruba develerin süt ve bevllerinden faydalanın şeklindeki ifadesi, bevlın her türlüşünden sakınılması gerektiğini bildiren ifadeden sonra varit olduğu için, hafif necaset bulaşmış elbisenin pislenmiş olmayacağı söylenebilir. Ebû Hanîfe, bu iki nass arasında içtihadını kullanarak, ikincisini tercih etmiştir. Tabii ki burada, necasetin miktarı da büyük önem taşır. Hafif necaset için dörtte birlik bir kısmın altında olan kısım, engel teşkil etmeyecektir.¹⁹

3. Nebîz ile Alınan Abdestin Hükümü²⁰

Nebîz içine hurma, kuru üzüm vb. atılıp bekletilen ve henüz sarhoşluk verici kerteye ulaşmamış bulunan içecektir.²¹ Önceki kavline gör cevaz vermemekle birlikte Ebû Hanîfe, karşılaştığı bir hadîs ile bu görüşünü değiştirmiştir. Nebîz ile alınan abdestin cevazını hükmetmiş.²² Bu da, aslında onun hadîse gösterdiği ehemmiyete işaret eder. Çünkü bu hüküm ile hadîsi kıyasa tercih etmiştir. Hz. Alî'nin kavline göre nebîz ile abdest alınmasının cevazını Ebû Hanîfe de kabul etmiştir. Cessâs, bu konuyu ayrıntısı ile ele almış ve Hz. Peygamber'den ve Hz. Alî'den yapılan rivayetleri dikkate alarak Ebû Hanîfe'nin cevaz verdiğini söylemiştir.²³ Muhammed b. Hasan'a göre nebîz ile abdest almanın hükümü, su bulunmadığı zaman için geçerlidir.²⁴

4. Abdestte Tertibin Hükümü

Hikâyede geçen; “Abdestini tersten aldı.” şeklindeki ifade, aslında abdestte tertip konusu ile ilgilidir. Hanefî Mezhebine göre abdestte tertip vacip değildir. Çünkü abdestin farziyatını ve şeklini anlatan ayette, abdest azalarının sıralaması anlatılırken kullanılan vav harfleri, mutlak beyandır, tertip ifade etmemektedir.²⁵ Basra ve Kûfe dil araştırmacıları da, bu şekilde söylemiştir. Ayrıca tertibin şart olmadığına dair Hz. Alî, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'tan varid olan rivayetler vardır.

5. Abdestte Niyetin Hükümü

Öncelikle Kaffâl'in aldığı bu abdestte, nebîz suyu kullanması ile niyet etmeden abdest alması kesinlikle çelişki arz eder. Çünkü nebîz kullanarak alınan abdestte, niyet Hanefî Mezhebine göre şarttır. Ancak durum mutlak su için ise, Hz. Peygamber'in Arabî bir kimseye abdest almayı öğretirken kendisine niyeti zikretmemesi, niyetin şart olmadığını gösterir. Ebû Hanîfe'ye göre, abdestte niyet şart değildir. “Ameller niyetlere göredir.” Hadîsi, buna zıt bir durum arz eder gibi görünse de, aslında bu hadîsin anlamı amellerin sevabın niyetlere göre olduğu üzerindedir.²⁶

6. Arapça Olmayan Lafızla Tekbir Alarak Namaza Başlamanın Hükümü

Ebû Hanîfe'ye göre, tekberi Arapça lafızla ifa edemeyecek bir kimse için, bunu Farsça yerine getirmesi kerahiyetle caizdir. “Rabbinin adını andı ve ona kulluk etti (namaz kıldı).”²⁷ şeklindeki âyet, iftitah tekbirine delalet ederken, mutlak lafız anlamı ifade eder. Burada şunu da zikretmekte fayda vardır ki, maksat gerçekleşeceği için bir kimsenin kelime-i tevhdî farklı lisanla söylemesinin cevazı icma ile sabittir.

7. Namazda Arapça Olmayan Lafızla Kıraatin Hükümü

Kur'ân, Allah'ın zatı ile ezeli bir sıfat olan kelamının adıdır. Bu ise, harf ve seslerden bağımsız bir şeydir. Tüm lisan ve diller yaratılmış olmasına karşın, Allah Teâlâ'nın kelamı, mahlûk değildir. Arapça nizamlanmış şekli *Kur'ân* diye adlandırılan Allah Kelamının yansıması, farklı bir lisanda oluşsa bu da *Ku'rân* diye adlandırılır. Bir kimsenin rûku ve secdeleri ifa edemeyecek halde olduğunda, namazı ima ile kılması caiz olduğu gibi, Arapça okumaya vakıf olmayan kimse kıraati farklı dilden ifa ederse, bu Ebû Hanîfe'ye göre caiz olmaktadır. Ebû Hanîfe, başlangıçta her durumda bu şekildeki kıraatin cevazına hükmetmiş olsa da, sonradan bu kavlından dönüp sadece acz halinde kıraatin cevazına hüküm vermiştir.²⁸

8. Namazda Kıraatin Miktarının Hükümü

Ebû Hanîfe; “Namazda *Kur'ân*'dan kolayınıza gidenini okuyunuz.”²⁹ âyetini, kıraatte bir âyet okunduğu takdirde de namazın cevazına delil



göstermiştir. Ancak bu, Hz. Peygamber'in "Fatıha okunmaksızın namaz kabul olmaz."³⁰ şeklindeki hadîsi ile takyit edilmektedir. Ancak haber-i vahid olan bu hadîs ile âyetin nesh edilmesi mümkün değildir. Çünkü nes edici nes edilene üstün veya bu kabilden olmalıdır.³¹ Hanefiler, *Kur'ân* ve mütevatir habere muhalif ahad haberleri reddettikleri gibi, meşhur habere muhalif ahadları da kabul etmezler.³² Bu usulün dışında rastlanan uygulamalar, esasında başka delillerle ortaya konulan içtihadlardır.

Haber-i vahid olan yukarıda ki hadîs, *Kur'ân*'ın ifadesini neshedemez. Yukarıda ki hadîsin gerçek anlamı, fatıhasız bir namazın kâmil anlamda olamayacağıdır. Bu yüzden Fatıha okunmaksızın icra edilen bir namaz, ancak kerahatle caiz olur.

9. Namazda Tadil-i Erkânın Hükümü

Hikâyede geçen ifade, Kaffâl'in, Hanefi Mezhebine uygun namaz kılış şeklinde tadil-i erkâna uymadığı, horozun didiklemesi gibi hızlı ve fasılasız namaz kıldığı şeklindedir. Aslında Ebû Hanîfe'ye göre namazda tadil-i erkân farz değil, vaciptir. Çünkü âyette geçen "Rüku ve secde yapın."³³ şeklindeki ifade, mutlak anlamdadır. Bu konuda da, haber-i vahidin takyidi söz konusu olup, bununla amel edilmemiş ve tadil-i erkânın terkinde, sadece selv secdesi şart koşulmuştur. Kaffâl'in, namaz kılarken rüku yapmadığı şeklindeki ifadeye, Nûh Efendi şu şekilde yanıt vermektedir: "Rüku olmaksızın kılınan bir namazın, Allah katında kabul olunmayacağı açıktır. Bunun için delil ve ispata gerek bulunmamaktadır. Çünkü rüku ve secde namazın rükünlerindedir. Namazın rükünlerinde yapılan terk ise, o namazı geçersiz kılar."³⁴

10. Namazda Teşehhüd Okumanın Hükümü

"İmam, namaz sonunda oturup teşehhüd okumadan namazı bozsa, bu namaz tamamdır."³⁵ şeklinde, Hz. Alî ve Amr İbn As'tan yapılan rivayetlere binaen, namaz sonunda oturmanın farz olduğu, ancak teşehhüdün bu kabilden olmadığı açıktır. Denirse ki, bu ahad haberdir, nasıl olur da farziyete delalet eder? Aslında bu hadîs, Kitabın mücmelini beyandır. Farziyet Kitap ile bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, İbn Mes'ûd'a teşehhüdü öğretirken namazda oturur veya bunu okursan namazın tamamlanır şeklinde beyanı, itmamın fiil ile taallukunu gösterir ki, fiil icra edildiğinde namaz tamamlanmış olur.³⁶

11. Namaz Sonunda Selamın Hükümü¹¹⁵

Namaz sonunda yellenip selam vermeden namazdan çıkan Kaffâl'in, bu şekilde kalkıp namazını Hanefi Mezhebi'nin şekline uygun biçimde tamamlaması, Hanefi Mezhebinde selam vermeden namazdan çıkmanın hükmünün ne olduğu cevabı ile açıklanır: Ebû Dâvûd'un Amr ibnû'l-As tan yaptığı rivayete gör Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İmam namazını yerine getirip

son oturuşta oturur hiç konuşmadan bu şekilde namazdan çıkarsa, kendisinin ve arkasında namaz kılanların namazı tamamlanmış olur."³⁷ Aynı rivayetleri Tirmizî, Beyhakî ve Darekutni'de de bulmak mümkündür.³⁸ Buna göre, namaz sonunda selamın hükmü farz değil, vaciptir. Ebû Ca'fer-i Tahavî de, fetvayı buna uygun şekilde vermiş, selamın terkinin namazı bozan sebeplerden biri olmadığını ifade etmiştir.³⁹

12. Ebû Hanîfe'nin Namazı

Hikâyenin sonunda Kaffâl'in; "İşte bu, Ebû Hanîfe'nin namazıdır, Sultan'ım." şeklindeki ifadesine, Nûh Efendi sert bir üslupla cevap vermekte: "Hayır, bu, Ebû Hanîfe'nin namazı olamaz, bu bilakis Kaffâl'in namazıdır. Bu, ancak bir heva ve heves ile ortaya konulmuş bir uygulamadır. İlmî, feraseti, zühdü ve takvası insanlar arasında tabire gerek duyulmayacak kadar büyük olan böyle bir imam için bu şekilde katı bir mantık ve taassupla ifadelerde bulunmak, hiç kimseye yakışmayacak bir haldir."⁴⁰ "Hristiyan bir kimsenin, böyle bir olayda kâtip ve şahit yapılması da, bu olayın akıl almaz bir nitelikte olduğunu gösterir. Ki gerçekten rivayet edildiği gibi varit olmuş bir olay ise, o kadar Müslüman âlim ve kimsenin karşısında, bir Hristiyanın şahadetini benimsemek kabul edilir değildir. Ki muamelat konularında, Hristiyanın şahitliği nass ile kabul buyrulmamakta iken, böylesine önemli dinî bir mevzuda bu şekilde amel asla caiz olamaz."⁴¹

13. Sultan Mahmûd'un Hanefî Mezhebinden Şâfiî Mezhebine Geçmesi

Sultan Mahmûd'un böyle bir olay ile mezhep değiştirdiği şeklindeki rivayete Nûh Efendi şu şekilde cevap vermekte: "Sultanın, Ebû Hanîfe'nin mezhebinden dönmesi, Hanefi Mezhebi için bir ayıp sayılmaz. Asıl ayıp içtihat ehlinden olan Ebû Ca'fer Tahavî'nin, Şâfiî Mezhebinden Hanefi Mezhebine geçmesidir. Ki bu da, Şâfiî'ler için bir ayıptır." Görüldüğü gibi müellif, bu olayı yalanlamanın yanında, böyle bir olayın gerçekleşmiş olmasının da Ebû Hanîfe ve Mezhebine karalama sayılmayacağını söylemekte ve bir misilleme yaparak Tahavî'nin mezhep değiştirmesinin, asıl olay olduğunu zikretmektedir. Son olarak ise, bu hikâyenin tamamen uydurma olduğunu ve bunun da muhaliflerin kötü zanlarına binaen ortaya koyduklarını bu şekilde bir olayın ancak taassup, şenaat ve taan ile açıklanabileceğini vurgulamaktadır.⁴²

14. Mezhep İhtilafları ve Taassub'un Eserde Konu Edilişi

Nûh Efendi, son bölümde, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen bu eleştirilere Ebû Hanîfe'nin menakıbını, özellikle ilmî şahsiyetini, takvasını ve yaşayışını anlatarak cevap vermektedir. Ancak bu son bölüme geçmeden önce bahsi geçen hikâye ve olay ile ilgili



yaptığımız araştırmayı aktarmak ve bu olay çerçevesinde mezhep ihtilafları ve taassup konusunu değerlendirmek istiyoruz. *Mugîsü'l-Halk* eseri üzerine tahkik ve inceleme yapan ve “*İhkâku'l-Hak bi İbtâli'l-bâtil fi Mugîsü'l-halk*” ismi ile bir de reddiye yazan İmâm Zâhid el-Kevserî, *Mugîs* eserinde, hikâyenin bahsi geçtiği yerde özetle şu açıklamaları yapar: “Bu hikâye, aslında tamamen uydurmadır. Ne Kaffâl el-Mervezî Horasan’da Şâfiîlerin lideri konumundadır ne de Sultan Mahmûd Han böyle bir olay ile mezhep değiştirmiştir. Velez ki Kaffâl el-Mervezî bu şekilde bir uygulama yapsın, onun kendi mezhebinde itibarı oldukça sarsılırdı. Bu şekilde bir namazın, eserin musannifi Cuveynî tarafından Kaffâl el-Mervezî’ye nispet edilmesi, onun taassubunu göstermektedir. Nitekim Kaffâl el-Mervezî, Cuveynî’nin babasının hadîs şeyhlerindedir.⁴³ Ayrıca Gazneli Sultan Mahmûd ilme önem veren ve ilmî alanda iyi bir birikime sahip bir kişiliktir. Eğer ki Kaffâl böyle bir namaz kılmış olsa, karşılaşacağı ilk engel kişi Sultan’ın ta kendisi olacaktır. Mezhebinde dikkatli ve musir birisi için bunu kabullenmek imkânsızdır. Sultan Mahmûd, bir ümmî değil, mezhebinde telifatı olan bir şahsiyettir. Fıkıh ve hadîste meşhur telifleri vardır.⁴⁴ Bunlardan biri de Gazne yöresinde meşhur olan *Kitâbü't-Tefrîd*’dir. Sultan Mahmûd, hikâyede geçtiği üzere bir Hristiyan kâtip ve şahide ihtiyaç duyacak bir kişilik değildir. Dahası Gazne ve çevresi Hanefî Mezhebinin oldukça yaygın olduğu bir beldedir. Hikâyede geçtiği üzere, meclisin toplandığı yerin Merv olması da, Gazne devletinin başkentinin Gazne şehri olması ile çelişmektedir.

Şaşılabilecek bir durum da, Tâcü’-Sübki’nin Sultan Mahmûd’u tabakatında Şâfiîler arasında göstermesidir. Sonuç olarak, hikâyeyi aktaran Cuveynî’nin taassup ile davranarak böyle bir hikâyeyi atfetmesi ve aktarmasıdır. Olayı anlatırken, olaya, “hikâye edilir ki” şeklinde başlaması da ilginçtir. Babasının şeyhlerinden olan bu şahsa ait böyle bir olayı doğrudan ravilerle aktarma imkânı varken, böyle bir yolu tercih etmesi ilginçtir. Tüm bunlar bir taassup ürünüdür.

Hikâyenin ve olayın uydurma oluşunu, *Ukudü'l-Cümân fi Târîhi'z-Zamân*’da, Bedrî’l-Aynî de ayrıntısı ile vurgulamaktadır. Ayrıca Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (v.642)’nin *er-Red ale't-Tâini'l-Mütad ve'l-İntisâr li Seyyidi Fukahâi'l-Emsâr* isimli eserinde, bu hikâyeyi tafsilatlı olarak reddeder. Bu kitabın ve içinde geçen bu hikâyenin de Cuveynî’ye aidiyeti konusunda ki şüpheleri es-Seyyid Mustafâ Nûreddîn el-Hüseynî, *el-Metâlibü'l-Münife fi'z-Zebbi ani'l-İmâmu Ebî Hanîfe* adlı eserde belirtmektedir. Ayrıca yine Kevserî’ye ait, “*İhkâku'l-Hak bi İbtâli'l-bâtil fi Mugîsü'l-halk*” adlı eserde de, konu ile ilgili tenkitler bulunmaktadır.⁴⁵ Bu olayı inceleyen müelliflerin ortak kanısı, olayın geçtiği devrin

özelliğine binaen bir tür mezhep savunusu ve mezhep taassubu içerisinde yazılmış olduğu şeklindedir. Hadîs ve diğer ilimlere vakıf Sultan Mahmûd’un, Hanefî Mezhebi müntesiplerinin çoğunlukta olduğu beldesinde böyle bir değişime gitmesinin siyasi olarak ta olumsuz sonuçlar doğurması ihtimal dâhilindedir. Mugîs eserini dikkatle incelersek, baştan sona kadar İmâmî Ebû Hanîfe ile İmâm-ı Şâfiî yani Hanefî Mezhebi ile Şâfiî Mezhebi arasında bir takım mukayeseler yaparak İmâm-ı Şâfiî’yi yüceltmek ve Ebû Hanîfe’yi aşağılamak için çabaladığını görürüz. Daha bir çok âlimin bu şekilde aşırı eleştirilerini mezhep taassubu dahilinde değerlendirmek gerekir.⁴⁶

D. Ebû Hanîfe’nin Bazı Meziyetleri ve Menkabeleri

1. Ebû Hanîfe’nin Tâbiînden Oluşu

Müellif son bölümde, Ebû Hanîfe’nin menkabeleri şeklinde bazı özelliklerini (minha) başlığı ile ele almıştır. Bunların başında Ebû Hanîfe’nin bazı sahabîlerle karşılaşması ve onlardan yaptığı rivayetler gelir ki, bunun anlamı Ebû Hanîfe’nin Tâbiînden oluşudur. Bu konu aslında ulema ve muhaddisler arasında tartışmalı bir konu olup önem taşımaktadır.

Müellif, Ebû Hanîfe’nin sahabeden hadîs rivayeti konusunda ittifakın olduğunu, ancak bunun sayısı konusunda bir ihtilaf var olduğunu söyler. Kimileri, kendisinden rivayette bulunduğu kişilerin biri kadın yedi kişi olduğunu söylemektedir. Kimileri ise, bundan fazla veya az olduğunu söyler. Konuyu ele alan Habîb Ahmed Keyrânevi’den nakil ile şunları aktaralım: “Celâleddîn Süyûtî, Ebû Hanîfe’nin tabîî olup olmadığı üzerinde durmuş ve Hâfız İbn Hacer’den şunları nakletmiştir: Ebû Hanîfe, sahabîlerden bir grup ile karşılaşmıştır. Çünkü o, hicri 80 yılında Mekke’de doğdu. Bu dönemde Abdullâh b. Ebî Evfâ burada yaşamaktaydı. Basra’da 90’lı yıllarda vefat eden Enes b. Mâlik vardı. İbn Sa’d, senet ile Ebû Hanîfe’nin Enes’i gördüğünü nakleder. Bu itibarla İbn Saîd, “*Tabakat*”ında onu tâbiîler arasında saymıştır.⁴⁷

Enes b. Mâlik’i görmüş olduğu, birçok muhaddis tarafından aktarılır. Şâfiî âlim Hatîb Bağdâdî, *Tarih*’inde onun Enes b. Mâlik’i gördüğünü söyler. Hâzermî de, Ebû Hanîfe’nin sahabîlerle karşılaştığında ittifak olduğunu, ancak sayısında ihtilaf bulunduğunu söyler. Alî el-Kârî şöyle demiştir: “Bu kadar rivayetten sonra, Ebî Hanîfe’nin ashap ile karşılaşmadığını söylemek taassuptan başka bir şey değildir.”⁴⁸ *Şüzüratü'z-Zehab* müellifi şu beyti nakleder: “İmâm Ebû Hanîfe Seçilmiş Peygamber’in arkadaşlarından şu altı kişi ile karşılaştı: Enes, Abdullâh b. Enis, İbn Haris el-Kerrâr, İbn Evfâ, İbn Vâsile, Ma’kal b.



Yesâr⁴⁹ Nûh Efendi, naklettiği hadislerde Ebû Hanîfe şu isimlerden rivayette bulunmuştur: Enes b. Mâlik, Abdullâh b. El-Hâris, Câbir, Abdullah b. Ebî Evfâ, Vâsile b. El-Esga' el- Eşca'î, Abdullâh b. Enîs, Âişe binti A'cred. Bir çok kaynakta da rivayet edilen bu hadîs ve isimler, Ebû Hanîfe'nin tâbiinden olduğunu gösterir.⁵⁰

2. Ebû Hanîfe Tâbiîn'in İleri Gelen Alimleri ile Birlikte Yaşadı

Ebû Hanîfe'nin, ilminin genişliğinin bir göstergesi de, onun bir çok tâbiîn âliminin ileri gelenleri ile görüşmesi ve ilmî sohbetlerde bulunmasıdır. Bunların başında Şa'bî, Tâvus, Atâ gelmektedir. Nûh Efendi, bu konunun önemi hakkında şöyle bir rivayette bulunur: "Muhammed b. Selâm, Ebû Muâviye es-Sayrafi'den şöyle duyduğunu nakletmiştir: Bizim şeyhlerimiz fetva verdiklerinde, bu fetva Ebû Hanîfe'nin fetvasına uygun ise sevinirlerdi."⁵¹

3. Âlimlerin İleri Gelenleri Kendisinden Rivayette Bulunmuştur

Nûh Efendi, bu bölümü aslında Ebû Hanîfe'den rivayette bulunan kimselerin önemli kimseler olması hasebiyle, bunu Ebû Hanîfe için bir meziyet olduğunu dile getirmek için ele almıştır. İlk rivayetinde Ebû Abdullâh el- Buhârî'nin *Keşf* adlı eserinde, "Ebû Hanîfe'nin faziletini delillendirmek için kendisinden Amr b. Dinâr gibi bir âlimin rivayet ettiğini bilmek yeterlidir. Abdullâh b. Mübârek ve Yezîd b. Hârûn da ondan rivayette bulunmuştur."⁵² İsmâil Buhârî de "*Kitâbü't-Târîh*" adlı eserinde, İbâd b. El-Avâm, Heşim b. Habîb es-Sarrâf, Vekî' b. El-Cerah, Hümâm b. Hâlid, Ebû Muâviye ez-Zarîr, Dâvûd et-Tâî, İbn Cüreyc ve Abdullâh b. Yezîd gibi ulemanın kendisinden rivayette bulunduğunu kaydetmiştir. Rivayet edilen Hadîs sayısını ise dokuz yüz olarak belirtmiştir. Ahmed el-Mekki'nin Ebû Hanîfe'den hadîs rivayet edenlerin sayısını dokuz yüz otuz olarak bildirdiğini de ayrıca belirtmiştir.⁵³

4. Ebû Hanîfe Tâbiîn'in İleri Gelen Âlimlerinden Binlercesine Hocalık Yapmıştır⁵⁴

Hatîb el-Hârezmî ve İsmâil Evğâbî'den nakil ile Ebû Hanîfe'nin kendilerine hocalık yaptığı öğrencilerinin sayısını dört bin civarında olduğunu müellif kaydeder.⁵⁵

5. Ebû Hanîfe Fıkıh Tedvinini İlk Ortaya Koyan Kimseydi

Fıkıh ilminin, tertip edilip düzenli şekle sokulması çabasının ilk olarak Ebû Hanîfe ile başladığı bilgisini müellif, Ebû'l-Hasen el-Kudûrî'nin muhtasarından nakil ile bildirmektedir. Ebû Hanîfe, fıkıh ilmini belli "bâb"lara ve fasıllara ayırmış, tertiplenmiş kitaplar şeklinde bölmüş, meseleleri bir biri ile mukayese edip delillendirmiş, istinbat metodları geliştirmiş, taharet konusu su ile başlayıp

miras konusu ile biten mürettep bir şekle koymuştur. Ayrıca miras konusunu kapsamlı biçimde ilk ele alan da, O'dur.⁵⁶ İmâm-ı Şâfiî'nin; "İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin i'yâlidir."⁵⁷ Sözü de zikreden Nûh Efendi, bunu, Ebû Hanîfe'nin istinbad ve tedvin faaliyetini ilk yürüten kimse olduğunu göstermede delil olarak kullanmaktadır.⁵⁸

6. Ebû Hanîfenin Takva, Verâ ve Zühd'de Şöhreti

Bu bölümde müellif, Ebû Hanîfe'nin meziyetlerinden olan takva ve zahid kişiliğini ele almıştır. Kaynaklardan rivayetlerle bunu delillendirmiştir. Ebû Hanîfe'nin, iki rekatlık namazda *Kur'an*'ı hatmetmesi, bunların başında gelir. Yezîd b. Hârûn şöyle demiştir: "Bin âlimden ders aldım, bunlar içinde Ebû Hanîfe kadar verâ sahibi olanını ve dilini sakınanı görmedim."⁵⁹

7. Ebû Hanîfenin İnsanlar Arasında En Akıllı Kimselerden Oluşu⁶⁰

Saymerî'de geçen bir nakle göre, Ebû Yûsuf şöyle demiştir: "İnsanlar arasında Ebû Hanîfe gibi üstün akıl sahibi başka biriyle arkadaşlık etmedim."⁶¹ Yine Saymerî'de geçen ve Muhammed b. Şucâ'a isnat edilen bir rivayette, İbn Âsım şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe'nin akli, yeryüzü ehlinin diğer yarısı ile tartılmış olsa, onun ki ağır basardı."

Abdullâh b. el-Mübârek de, Süfyân-ı Sevrî'ye : "Ey Ebâ Abdillâh! Ebû Hanîfe, gıybet (başkasının aleyhinde konuşmak)ten ne kadar kaçınıyor? Ben, onun herhangi bir düşmanı aleyhinde konuştuğunu katiyen görmedim. Onun bu haline şaşarım." dedim. Süfyân-ı Sevrî de bana şu cevabı verdi: "O, hayratı giderici şeylerden kaçınmayı iyi bilen, çok akıllı bir zattır."⁶²

Nûh Efendi son olarak güzel bir rivayetle bu faslı tamamlar: Ebû Hanîfe'ye akıllı insanın vasıfları sorulduğunda şöyle demiştir: "Akıllı insanın beş özelliği vardır: Kendi zamanını bilme, devrin konularıyla ilgilenme, sultana itaat, çevresindekilere şefkatli olma ve dostlarına iyilikte bulunma." Nûh Efendi, burada Ebû Hanîfe'nin menakıbını tamamlar ve ona övgü dolu sözlerle risalesine son verir.⁶³

Sonuç

Nûh b. Mustafâ, çalışmamıza konu olan risalesini telif sebebini, "Hikâyetü'l-Kaffâl" diye kaynaklarda geçen ilginç bir olayın kendisinden açıklanmasını istediklerinde kaleme aldığını, risalenin giriş kısmında belirtmiştir. Risalenin sonunda ise, çalışmanın 1041/1630 yılı Ramazan ayında kaleme alındığı belirtilmiştir. Bahsi geçen hikâyeyi, kaynağına vurgu yaparak nakletmiştir. Ardından hikâyede bahsi geçen olayın, esasında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'yi karalar nitelikte ve bir taassupla kaleme alınmasını belirterek, Ebû



Hanîfe'nin ilmî anlayışı ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmıştır. Bu değerlendirmeye Şâfiî Mezhebinin hadîs delilini hüccet kabul etme ve fikhî olaylara uygulamada Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebinin uygulama yöntemine göre daha üstün oluşunu ifade eden kavle itiraz ile başlamıştır. Bu sayede Ebû Hanîfe'nin, hadîs anlayışı ve Peygamberimizin hadîslerini delil kabul ediş sistemini ayrıntısı ile ele almıştır. Çalışmamızda, biz de, risalenin tahkikli metninde gerekli yerlere dipnotlar koyarak, kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin hadîs anlayışı ile ilgili bahsi geçen ifadeleri belirtir bazı açıklamalarda da bulunduk. Araştırmamızı genişleterek hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda fikhin gelişimi ve mezheplerin şekillenmesini inceleyerek taassup ortamının nasıl oluştuğunu ele aldık.

Başlangıçtan beri dinin birçok alanında bir takım ihtilaflar ortaya çıkmıştır. *Kur'ân*'ın anlaşılması ve yorumlanmasında, Hz. Peygamber'in hadîslerinin anlaşılmasında ve rivayet edilmesinde, kısaca ilmî olsun hayatî olsun dinin anlaşılması ve uygulanmasında birçok alanda ihtilaflar mevcuttur. Ortaya çıkan ihtilafları, belli bir dönemden sonra belli grupların savunması ve herkesin kendi ihtilaf grubunun oluşması bir başka meseledir. Bir de buna, muhalefet gruplarının kendi savunularında aşırı tutucu bir tutum beslemelerini eklersek insanların olayları nerelere getirdiğini tespit etmiş oluruz.

Sahabe ve Tâbiîn dönemi ile birlikte İslâm ilimleri yavaş yavaş yerine oturmaya başlamış ve bu ilim alanlarında tartışmalar ortaya çıkıp eserler yazılmıştır. Fikhî alanda da içtihatlar yapılarak, ibadet, muamelat konusunda meseleler müçtehitlerin görüşlerine göre şekillenmiştir. İslâm hukuk ekolleri büyük şehirlerde kurulurken, aralarındaki ihtilaflar da kendisini hissettirmeye başlamıştır. Irak'ta kendine göre metodu olan bir ekol, Hicaz'da ve Şam'da ona paralel olarak başka ekoller ortaya çıkmıştır.

Hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda, mezhep taassuplarının alıp yürüdüğü ve fikh adeta bir mezhebe şiddetle taraftar olanlar arasında mücadeleden ibaret sanıldığı devirlerde, Ebû Hanîfe'nin taraftarları ile karşı taraf arasında münazaa ve münakaşalar çokça artmıştır. Bu toplantılarda, herkes imamını müdafaa eder, ona taraftar çıkardı. İşte bu asırlarda, imamların menkıbeleri toplanıp menakıp kitapları yazıldı.

Dipnotlar

1. Muhibbî, Hulûsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer, Beyrut: Daru Sadr,1301, IV, 458-459
2. Katip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'i'l-Kütüb ve'l-Fünûn, Beyrut ,1990, I, 253,
3. Şehristânî, Tercüme-i Milel ve'n-Nihal,(Çev. Nûh b. Mustafâ), ,Mısır,1263, s. 4,- İstanbul: 1279/1862
4. Nûh b. Mustafâ, el-Kelîmâtü's-Şerîfe fi tenzîhi'l-imâm Ebî Hanîfe anî'tturrehâti's-

Bunlarda herkes kendi imamını bolca methetmekte ve diğerlerine saldırmaktaydı. Dinî ilimlerin şekillenip ihtilafların ortaya çıkması, bir sonraki dönemin olgusudur. İşte ihtilafların vukuunda da, psikolojik faktörün nelere neden olduğunu görebiliriz. İnsanın psiko-sosyal yapısından kaynaklanan muhtelif düşünsel yapısını, ihtilaflı anlayışını, farklılık yaratmak isteyen yaşantı biçimini dikkate alırsak, dinin insanî yapıya göre ayarlanmış olduğunu ve teşekkülünün de bu şekilde gerçekleştiğini iddia edebiliriz. Yani dinin tüm boyutları, din-insan ve insan-din arasında muhtelif bir döngüden ibarettir. Böylece kavrarız ki, dinî olgular, insan yapısından gelen ihtilaf ve tutuculuğa açık insan yapısı da, dinî olguları bu tür ihtilaf ve tutuculukla algılamaya müsaittir.

Dinin ortaya çıkışıyla birlikte dört asrın, insan faktörünün psikolojik yansımaları ile birlikte analizi yapıldığında, ilk dönemde dinî yapıyı kabullenip kabullenmeme, sonraki dönemde muhalefet edip-etmeme, bir sonraki dönemde tutuculuk aşamaları ile şekillendiğini söylenebilir.

Psikolojik yapıyı dikkate alarak fikhin teşekkülüne ve taassubun ortaya çıkışına bakarsak, insanın ihtilaf etme huyunun ve bir şeye bağımlılığı ve onu aşırı savunusunun yukarıda bahsi geçen çatışmaların doğallığını da bilmiş oluruz. Anlatılan olayların tarihî süreç içerisinde meydana gelme doğruluğunu bir yana bırakıp, günümüzde dahi ileri düzey bilgi ve zekâyâ sahip insanların tutuculuğu bırakmalarını, ancak nefsi nedenlere bağlayabiliriz. Bugün dünya insanını çatışma ve savaşa sevk eden belki de en önemli neden, psikolojisinde var olan ihtilaf, tutuculuk ve çatışma içgüdüsü olabilir. Ki bu çalışmamıza konu olan olay, bunun geçmişteki bir yansımasıdır diyebiliriz. Ancak edinmemiz gereken en önemli vasıf, bu konuda bilinçli olma ve bu şekilde davranmaktır.

Sonuç olarak Hanefî Mezhebine ve mezhep imamına karşı yöneltilen akademik nitelikte sayılabilecek eleştirilere karşı, her devirde mezhep uleması tarafından cevap verilmeye çalışılmıştır. Öyle ki akla mantığa yatmayan, ancak taassup ürünü olabilecek nitelikte ki eleştiriler dahi dikkate alınmış ve makul yollarla cevaplanmıştır. Nûh b. Mustafâ'nın kaleme aldığı arz ettiğimiz çalışma, bunların örneklerinden olup Osmanlı ulemasının da bu konuda sessiz kalmadığını ortaya koyma adına güzide bir eserdir.



5. Sahife, vr.: [35b], Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü no: 7590 (çalışmamızda bu nüsha esas alınmıştır.)
6. Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan (v.681/1282), Vefeyatü'l a'yan ve enbau ebna'i'-zaman, c. 5, s. 180
7. Ebü'l-Meali İmamü'l-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik Cüveynî (v.478/1085), Mugisü'l-Halk fî tercihi'l-kavli'l-Hak, Birlikte: İhkâkü'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtl fî Mugisü'l-Halk, Muhammed Zahit El-Kevserî, s.84-85
8. Mugisü'l-Halk, s. 15-16
9. Abdullah b. Ahmed b. Abdullah el-Kaffâl el-Mervezi, Kaffâl-i Sağîr lakabı ile anılan zat Şâfiî Mezhebi alimlerinden. Kaffâl el-Mervezi, Kaffâl eş-Şâşi'den ayırt edilmek için Kaffâl es-Sağîr mahlası ile anılmıştır. İlim tahsiline başlamadan önce kilitçilik ile uğraştığı için "Kaffâl" ismi verilmiştir. (417/1026) yılında vefat etmiştir. (Hilyetü'l-Ulema, c.1,s. 34)
10. Ebü'l-Kasım Mahmut b. Nasirü'd-Devlet Ebî Mansur Sebüktegin, Gazneliler Devleti'nin kurucusu, Gazneli Mahmut, vefatı: (424/1033)'tür
11. Mugisü'l-halk, s. 84-85; Vefeyatü'l-a'yan, c. 5, s.180; Metâlibu'l-Münîfe, s.22-23; Tenzîh-i Ebî Hanife, vr.: [3a-3b]
12. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [3b-4a] ; Bu hikâye ile ilgili tartışmalar için bkz: Mustafa Nureddin el-Hüseyn el-Hanefî, el-Metâlibu'l-Münîfe fî'z-Zebbi ani'l-İmam Ebî Hanife, (thk. Hasan Selman), Beyrut,1990, s. 22-23; Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (v. 642), er-Red ale'Tâini'l-Mu'tad ve'l İntisar li Seyidi Fukahâi'l-Emsâr,(bkz. el-Metâlibu'l-Münîfe, s.19) ; Mugisü'l-halk, s. 84-85
13. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [3b-4b]
14. Prof Dr. İ.Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu, s. 49-74
15. 51 Müslim, Fezailü's-Sahabe, 212; Tirmizi, el-Menakıb, 131
16. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [5a-5b]
17. Kur'ân-ı Kerim, En'am, 145
18. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [5a-5b]
19. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [11a]
20. Kevserî, en-Nüket, s. 7; Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İst. 2005, s. 448
21. Bahsi geçen hadis: (384) (6110) Abdullah İbnu Mes'ud anlatıyor: "Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm), bana, cin gecesi: "Yanında abdest alacak su var mı?" diye sormuştu. Ben: "Hayır, yok! Ancak bir kabın içinde bir miktar nebiz var" dedim. Aleyhissalâtu vesselâm: "Hurma temizdir, su da temizleyicidir!" buyurdu ve hemen onunla abdest aldı." () Cinler gecesinde murad, Resulullah daha hicret etmemiş iken, Mekke'nin Cehun adlı dağında, cinlerden bir grubla karşılaştığı gecedir. Bu mülâkata İbnu Mes'ud da katılmış, Resulullah'ın çizdiği bir daire içerisinde uzakta Aleyhissalâtu vesselâm'ı beklemiştir. Sabaha doğru gelen Resulullah, sadedinde olduğumuz hadiste ifade edildiği üzere abdest suyu sormuş, su kabından nebiz yani hurma şırası çıkmıştır. Hadis, şıra ile abdest almanın caiz olduğunu ifade etmekte. Halbuki, teyemmümle ilgili ayette "... Su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm edin..." (Maide 6) buyrularda mutlak su bulunmadığı takdirde teyemmüm yapılması emredilmektedir. Ayet Medine'de nazil olduğu için, hadisteki ruhsat neshedilmiştir. Dört mezhebin imamları, temiz olduğu kabul edilen gül suyu, hurma suyu gibi herçeşit şıra vs. ile abdest alınmayacağını beyanda ittifak etmiştir. (İbrahim Canan, Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yayınları: c.16, s.575-576)
22. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessas (370/981), Ahkamü'l-Kur'ân c. 4, s. 29
23. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [13a]
24. Maide, 6
25. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [14a]
26. A'lâ, 15
27. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [17a]
28. Fussilet, 44
29. Müslim, Salat, 34; Tirmizi, Salat, 69
30. Bakara, 106
31. Prof Dr. İ.Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu, s. 146
32. El-Hacc, 77
33. Tenzîhü'l-Ebî Hanife, vr.: [18a]
34. Tirmizi, Salat, 84



35. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [19b]
36. Ebu Davud, Salat, 73
37. Tirmizi, Salat, 184; Darekutni, Salat, Selamdan önce namazı bozma konusu, 2
38. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [20b]
39. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [21b]
40. Mugis, 84-85
41. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [22a]
42. Kevserî, İhkaku'Hak bi ibtali'l-batıl fi Mugisü'l-halk, Mukaddime
43. İbn Halikan, Vefeyatü'l-A'yan, c.5, s.180
44. El-Metalibü'l-Munife, s.22 ; İhkaku'l-Hak, s.40
45. Mugis, s. 1-112
46. Habib Ahmet el-Keyrevani, Ebû Hanîfe ve Eshabihi, s. 10
47. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [23a]; Harezmi, Camiu'l-Mesanid, c.1, s.24
48. Şüzüratü'z-Zeheb, c.1,s.227
49. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [23b-24b]
50. Tarih-i Bağdad, c.13, s.341
51. Tarih-i Bağdad, c.13, s.324; Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzi
52. (742/1341), Tehzibü'l-Kemal fî esmai'r-ricâl, c. 19, s. 420
53. Mekki, s. 37
54. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [26b]
55. Harezmi, c. 1, s.30; İbn Hacer el-Heytemi, Hayratü'l-Hısan, s. 68; En-Nevevi, Tehzibü'l-Esma, c. 1, s.75
56. Tebyüzü's-Sahife, s.36
57. Tehzibü't-Tehzib, c.5, s.630; El-İntika, s.210; Saymeri, s. 12;
58. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [28b]
59. Saymeri, s. 33
60. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [33a]
61. Saymeri, s.29; Cevahirü'l-Mudiyye, c. 1, s.57
62. Saymeri, s.30; Tarih-i Bağdad, c.13, s. 363; Tehzibü'l-Esma ve'l-Luga, c.1, s.222; El-İntika, s.207; Tarih-i Bağdad, c.13, s. 363
63. Tenzihü'l-Ebî Hanife, vr.: [33a]2.

IX. oturum

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ziya AVŞAR
Niğde Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Niğde

İMÂM-I A'ZAM VE DİN

Prof. Dr. Muhammed Nur DOĞAN
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / İstanbul
İLMİHAL DİNİ İLE KURÂN DİNİ ARASINDA BİR KIYAS

Prof. Dr. Abdülkadir İLGEN
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dekanı / Bilecik
MERKEZ VE ÇEVRE ARASINDA İSLÂM

Doç. Dr. M. Fatih BİRGÜL
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bursa
İLAHÎ KELAM'IN UZAKLAŞMASI VE İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANÎFE





Prof. Dr. Abdulkadir İLGEN

1964 yılında Bolu-Kıbrısçık'ta doğdu. İlköğrenimini doğum yeri olan Deveören Köyü İlköğretim okulunda yaptıktan sonra, 1977-1978 yılında Polatlı Lisesi Orta Okulu, 1980-1981 döneminde Polatlı Endüstri Meslek Lisesi Elektrik Bölümü, 1988 yılında ise Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Akademisinden mezun oldu. Askerlik hizmetini yedek subay olarak Hakkâri'de yaptıktan hemen sonra, 1994 yılında, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Osmanlı Devleti'nin Sanayi Politikası ve Sanayi Alanındaki Gelişmeler: Aydın Vilayeti Örneği (1870-1917)” konulu tezle yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl Dumlupınar Üniversitesi İİBF İktisat Bölümü İktisat Tarihi Bilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. 1995 Yılında Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsünde başladığı doktora programını, 1998 yılında “İslam Ekonomisinde Tekelci Eğilimler” başlıklı teziyle bitirdi. Doktorayı müteakip (1999-2000 ve 2000-2001) Kırgızistan'ın Celalabad kentinde bulunan Türk-Kırgız İşletme Fakültesi'nde iki yıl süreyle dersler verdi. Türkiye'ye döndükten sonra Dumlupınar Üniversitesi Gölpaazarı Meslek Yüksek Okulunda beş (5) yıl müdürlük görevinde bulundu. Kuruluş aşamasında 2007 ile 2009 yılları arasında Bilecik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kurucu müdür olarak iki yıl süreyle görev yaptı. Bu arada (11. 06. 2008'de) doçent unvanı aldı. Daha sonra akademik çalışmaları nedeniyle enstitü görevinden kendi isteğiyle ayrılarak altı aylık süreyle akademik çalışmalar yapmak üzere İngiltere'ye gitti. 2011 ile 2015 yılları arasında İktisat bölüm başkanlığı görevini yürüten İLGEN, 09. 04. 2015 yılında da fakülte dekanlığına atanmıştır. Bu arada (14. 03. 2014) profesör oldu. Kendisi hâlen Bilecik Üniversitesi fakülte dekanı olarak görevini sürdürmektedir. Doktora sonrası akademik çalışmaları, daha ziyade “iktisadî zihniyet” üzerinde yoğunlaştı. Kendisi çalışmalarını hâlen, XIX. Yüzyıldan günümüze “devlet dışı modernleşme” ve bunu besleyen dinamikler üzerinde yoğunlaştırmıştır. İki dönem Türk Ocakları Bilecik Şube Başkanlığı görevini de yürüten İLGEN, aynı zamanda Türk Yurdu dergisiyle Türkiye Günlüğü gibi dergilerde yazılar yazmaktadır.

Merkez ve Çevre Arasında İslâm

“Hem siz, Allah'ın size tanrı oldukları hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri O'na ortak koştuktan korkmuyorsunuz da, ben nasıl olur da sizin O'na ortak koştüğünüz şeylerden korkarım. Şimdi biliyorsanız söyleyin, bu iki taraftan hangisi korkudan emin olmakta daha haklıdır?” (En'âm: 81)

“Sonra iradesi bir gaz halinde göğe yöneldi. Ona ve yere şöyle buyurdu: İsteyerek de olsa, istemeyerek de olsa emrime gelin! Onlar da, “gönüllü olarak geldik” dediler. (Fussilet: 11)

Derken, iki gün içinde, gökleri yedi kat olarak şekillendirdi ve her bir göğe kendisine ait işleri vahyetti. Biz dünya semasını kandillerle yıldızlarla süsledik, bozulup yıkılmaktan koruduk. İşte bu, azîz ve alîm (üstün kudret sahibi, her şeyi en mükemmel tarzda bilen Allah)'ın takdiridir.” (Fussilet: 12)



Giriş

Düzeni temsil eden saf gerçeklik ile düzene aykırı günah, “bilgi ile cehalet, siyasal düzen ile anarşi, uygarlık ile barbarlık, kent ile kabile, kutsal hukuk ile değersiz insan alışkanlığı, biricik Tanrı ile gaspçı araçları”¹ arasındaki karşıtlıkta İslâm’ın yeri, elbette birincilerinin, kelimenin hakikî anlamında merkezin yanı idi. İlkel paganizmin kol gezdiği bir çağda, tevhidin ilkelerini tesis eden İslâm,² bunu yapmakla sadece kendi varlık, bilgi ve değerler dizgesini kurmadı; aynı zamanda varlık (tabiat), bilgi (akıl/ene) ve ahlakın temellerini de kendi sahih kökleri üzerinde yeniden inşa etti.

Fakat kentle kabile, üniversal olanla yerel, uygarlık ile barbarlık, tevhit ile şirk arasındaki gerilim, çağlar boyu devam etti. Bizde Gökalp’in başlattığı ve şimdilerde Türkoloji başlığı altında yürütülen “*halkiyat*” çalışmaları, Fuat Köprülü’yle birlikte ciddi bir atılım içine girse de, sonrasında çeşitli faktörlerin sebep olduğu bir tereddüt ve duraksama sürecine girdiği için, bizzat İslâm’ın kendi bünyesinde,³ tevhitte (merkez) şirk (çevre) arasındaki gerilimin birçok örneği, gereği kadar açığa çıkartılamadı. Halkiyatçılığın en önemli dallarından biri de, Şerif Mardin gibi bazı araştırmacıların kullandığı tabirle halk-İslâm olarak bilinen çevrenin temsil ettiği heterodoks İslâmî akımlardı.⁴

İslâm’ın farklı coğrafyalarında çevrenin kendi yerel renklerini taşıyan İslâm’ıyla kitabî İslâm arasındaki gerilimler üzerinde çalışmak, Sünnî ulema için bir tür “mukaddesin telvisi”⁵ ya da oryantalist amaçlara hizmet olarak görüldüğü için, hak ettiği ilgiyi görmedi. Kendi geleneği ve gelişim seyrini, hem de belli dönem ve bölgesel renkleriyle birlikte belli ölçülerde de olsa aksettiren kitabî İslâm yanında, bir de zaman ve mekânın farklı bağlamlarını kendi tarzında ifade eden, etmeye çalışan çevreye ait sözlü kültürün İslâm’ı vardı. Bu ikincisi ve gelişim seyri hakkındaki bilgilerimiz, maalesef bu kültürün kendisi gibi sadece sözlü kültürün anlattıklarıyla sınırlıdır. Bu yüzden bu iki akım arasındaki çelişkinin çoğu örnekleri, gereği kadar bilinmemiş, görmezden gelinmiş veya o şekilde tasavvur edilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak⁶ gibi bir isim, bu sahada verdiği çok sayıda ilmî eserle bu boşluğu doldurmaya çalışsa da, gelinen aşama henüz, kitabî İslâm’ın kurumsal örnekleriyle, sözlü İslâm’ın geleneksel örnekleri arasında sağlam bir karşılaştırma yapmaya imkân sağlayacak genişliğe ulaşabilmiş değildir.⁷

İnşa Hâlindeki İslâm

İslâm mı, İslâmlar mı? Bu soru, sadece İslâm için değil, dinî ve seküler içerikli bütün yapı, hareket ve ideolojiler için geçerlidir. Bir kere İslâm değişik mekânlara sahiptir. Çölün, şehirlerin, köylerin, stepelerin, denizlerin, kıtaların, uygarlık merkezlerinin (Şam’ın, Bağdat’ın, İstanbul’un,

Kurtuba’nın, İsfahan’ın, Delhi’nin) İslâmları vardır. Zaman yönünden de değişkendir bu. Başlangıçtaki aslî İslâm, klâsik İslâm, geleneğin İslâm’ı, modernizmin İslâm’ı, on dokuzuncu yüzyılın devrimci İslâm’ı, militan İslâm ve nihayet mezhepler açısından değişen İslâm... Hâricî İslâm, Şîî İslâm ve Sünnî İslâm. Ayrıca her mezhep, kendi içinde kollara ayrılmaktadır. Andre Miquel, İslâm’ın zaman ve mekânın farklı dilimleriyle kurduğu ilişki ve bu ilişkinin yarattığı bütün farklı yönlerine rağmen, asıl renginin çokluk içinde “birlik” olduğunu vurgular.

“Olanca serkeşliği ile Hâricî ve Berberîlere emin bir sığınak olan Kuzey Afrika, kalabalıkların, geleneksel dinlerin Hindistan’ında olumlu bir diyalogu, müslüman Arapların fethettiği ve dünya ticaretinin kendine yöneldiği Mısır, Sünnî Hanefî mezhebini var gücüyle derinden benimsemiş bir Türkiye, kökü İslâm olan ve dipdiri ayakta bir Kara Afrika, nihayet sanatkarların bıkmadan usanmadan imar ettikleri Şîî İran” (Miquel: 1991-I, 17).

Curtin, İslâm’ın önce mahallî ticarî bir sınıfa (Kureyş’in tüccar burjuvazisini kastediyor), sonra bütün topluma, hatta Senegal’den Filipinler’e kadar uzanan muazzam sınırlarında, önemli bir ayrıntıya dikkatleri çekiyor: Ticarî menfaatler. Curtin, bu ilişkiyi, Uzak Asya’daki İslâm etkisinde olduğu kadar Sahra ötesi ticaretin ilk evrelerinde çöl kıyısındaki “*Soninke*” tacirlerinin Müslüman olmasıyla da kuruyor. Fakat aynı yazar, İslâm’ın bütün sürümlerinin bu kadar hoşgörülü olmadığını, aksine, dinin, bazı yerlerde, bu etnik kimlik ve iç dayanışma duygusunun geliştirilmesinde bir araç gibi kullanılan şekillerinin olabileceğini söylüyor ve Hâricilik örneğini veriyor. Gerçekten de Hâricilik, ilk şekliyle aşırı katılık yanlıları ve göçebelerin yeni fethedilen yerleşik imparatorluğun lüksüne karşı gösterdikleri tepkinin bazı unsurlarını temsil etmiştir.⁸

Bu açıdan bakıldığında, İslâm’ın serüveni, vahyin başlangıcından nihayetine kadar süren devreyle paranteze alınan yirmi üç yıllık süreyle sınırlı tutulamaz. Hz. Peygamber’in aramızdan ayrıldığı dönemle, İslâm’ın ilk kurumsal örneklerini vermeye başladığı –bilhassa Hz. Ömer devri- râşid halifeler dönemi ve günümüze kadar uzanan sonrası; bunların hepsi, pekâlâ söz konusu kavramın kapsamı içinde mütalaa edilebilir. Ve başlangıcı ve sonuyla her ikisi arasındaki bütün dönemler, merkezin sürekli bir inşa, formla ilke arasındaki ilişkileri her dem yeniden kurma, devam ettirme ve bazen de canlandırma cehtiyle; çevrenin bozma, dağıtma, çözme, aslından uzaklaştırma ve tahrif etme eğilimleri arasındaki gerilimi arasında geçmiştir. İslâm yazınında, bu faaliyetler *ihyâ* (canlandırma, diriliş), *tecdid* (yenile(n)me) ve *islâh* (reform) gibi kavramlarla karşılanmıştır. Merkezin,



yeniden tahkimi ve tecdidi istikametinde İslâm'ın ontolojik ve epistemik çatısını yeniden inşa etmeye çalışan Said-i Nursî'nin aşağıdaki ifadeleri, bu çizginin, kurucu varlık ve bilgi dizgesiyle tali varlık ve bilgi alt dizgeleri arasındaki uyumu kurma çabasının tipik bir örneği olarak okunabilir.

“Bak, öyle bir ziyâ-yı hakikat neşreder ki, eğer O'nun o nurânî dâire-i hakikat-ı irşâdından hâriç bir sûrette kâinata baksan; elbette kâinatın şeklini, bir mâtemhâne-i umûmî hükmünde ve mevcûdâtı, birbirine ecnebî, belki düşmân ve câmidâtı, dehşetli cenâzeler ve bütün zevî'l-hayâtı, zevâl ve firâkın sillesiyle ağlayan yetimler hükmünde görürsün. Şimdi bak! O'nun neşrettiği nûr ile o mâtemhâne-i umûmî, şevk-i cezbe içinde bir zikirhâneye inkılâb etti. O ecnebî düşman mevcûdât, birer dost ve kardeş şekline girdi. O câmidât-ı meyyite-i sâmite; birer mûnis me'mûr, birer musahhar hizmetkâr vaziyetini aldı. Ve o ağlayıcı ve şekvâ edici kimsesiz yetimler; birer tesbîh içinde zâkir veya vazîfe paydosundan şâkir sûretine girdi. Hem o nûr ile kâinattaki harekât, teenvüât, tebeddülât, tagayyürât; mâ'nâsızlıktan ve abesiyetten ve tesâdüf oyuncaklığından çıkıp birer mektûbât-ı Rabbâniye, birer sahîfe-i âyât-ı tekvîniye, birer merâyâ-yı esmâ-i İlâhiye ve âlem dahi bir kitâb-ı hikmet-i Samedâniye mertebesine çıktılar.”⁹

Yukarıda tasvir edilen dinî-metafizik dünya imgesi, dünya imgelerinin tevhidin birliği içinde tanımlanarak, varlığın kurucu bir önerme etrafında yeniden inşa edilmesi ve bütün alt dizgelerin bu kurucu varlık ve bilgi dizgesiyle ilişkilendirilme çabası olarak okunabilir. Oysa modern çağların rasyonelleşme mantığı, dinî referans dizgesinin, dünya imgeleri üzerinde kurduğu anlam birliğini parçalayarak seküler özerk alanlar kurmayı öne çıkarır. Buradaki “özerk alan”, insan aklının her tür kutsaldan arındırılması örneğinde görüldüğü gibi bilgi, hukuk, ahlâk, etik, estetik ve her türden değer alanın özerkleştirilerek ilahî kayıtlardan kurtarılmasıdır. Böylece hem varlığa anlamını veren ontolojik dizge, hem de sosyal hayata meşruiyetini veren etik dizgeler; ontolojiden epistemolojiye, oradan da etik ve estetik dizgelere kadar her şeye anlamını veren kurucu dizgenin otoritesinden kurtulmuş olur.

Hâlbuki İslâm geleneği, başka bir kavramı değil de, dilimizde “Kün” (Ol) emrine muhatap varlıklar anlamında ism-i mekân olarak geçen “kâinat” kavramını kullanırken bile, varlığın temelini Tanrı'ya dayandırır. Böylece kavramın kendisi, sadece kozmoloji anlayışını değil, aynı zamanda varlık ve bilgi telakkisiyle birlikte, nedensellik kavramının da İslâmî karşılığını, yerli yerine oturmuş olur. Görüldüğü gibi, burada da bütün dizgeler bir temele, tevhid eksenine

oturtulmaktadır. Hâlbuki çok daha sonra, doğal felsefenin baskıya verilen şeyler anlamında kullandığı “tabiat” kavramında ise, hem nedensel açıklama, hem de varlık meselesinin anlamı seküler bir zeminde yeniden temellendirilir. Yeni durum, bilhassa Müslümanlar için “kafa ile elin”, “inanç ile eylemin”, “ilim ile amelîn”, “itikât ile fıkhn” ayrı ayrı dizgelerde bulunduğu zihnî bir parçalanmışlık (*el-inkisâm el-nefsî*) halini, deyim yerindeyse *kendiliğin*,¹⁰ hatta varlığın bizatihi kendisi de dâhil olmak üzere, her şeyin parçalandığı küllî bir bölünmeyi ifade eder.

Bu parçalanma, aynı kişide, iman etme ile akletme biçiminin iki farklı dizgeye oturtulması, bir bakıma Müslüman bir kalbin seküler bir akılla kendi imanını gerekçelendirmesi gibi bir dizge karmaşasını doğurur. Zaman içinde Müslüman zihninde normalleşmeye başlayan bu ikilem, animistik Tanrı gaspçılarının yerini, çok daha rafine gaspçılara, adına *doğallık* ya da *kendiliğindenlik* de denilen *seküler nedensel* gaspçılara bırakır. Varlığın Aydınlanma sonrasında içine girdiği makas değişikliği, bu seküler zorlama, o kadar kusursuz tasarlanır ki, adına *tabiat*¹¹ denilen varlık zincirinin bütün tabakaları, bundan sonra “kendiliğinden işleyen” doğal düzenlilikler hâline getirilir.

Baskıya verilen şeyler anlamına gelen *tabiat* kavramı, *matbaa* kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. Böylesi bir mecazda yazma işlemi bilen, isteyen ve irade eden özgür öznenin iradî bir eylemi olmaktan çıkartılarak, mekanik kurallara göre işleyen bir *işlem* biçimi hâline getirilir. Eylemle özne ve nesne arasındaki ilişkide *eylem*, hem fâil hem de mef'ülle (nesne) ilişki halindeyken, *işlem*'de özneye nesne arasındaki ilişki birbirinden tamamen kopartılarak özerk araçlara bırakılır. Buna göre, Tanrı'yla varlık arasındaki ilişki, paganlar döneminde “somut araçlar” (ikon/put vs.) vasıtasıyla yürütülürken, doğu dinleri ve bilhassa Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Hinduizm gibi dinlerle birlikte aynı ilişki, bu sefer, ilahî öznenin kutsal bir kâsesine dönüştürülen varlığın bizzat kendisi tarafından yürütülür. Çünkü bu dizgede tabiat, Tanrı'nın *kutsal kâsesi*,¹² hatta bizatihi Tanrı'nın kendisi hâline dönüştürülmüştür.¹³

Pozitivist çağla birlikte bu ilişki, yeni bir boyut kazanarak, Tanrı'yla evren arasındaki ilişki çok daha rafine bir forma, doğal yasalara bırakılır. Yeni tasarımda, Tanrı, ontik ve epistemik bütün aşamalardan sürgün edilmiştir. Yeni kurgu, sadece bilişsel bir bilgi olarak değil, aynı zamanda pratik sonuçlara tahvil edilebilir araçsal dizgelerle kurumsallaştırılarak çok daha somut hâle getirilir. Nedensel dizgeler hâlinde standardize edilen özerk araçlar meselesi (sözde nedenlerin bilgisi), bu muazzam tasarım, kendisine doğallık da denilen bu doğal düzen tasavvuru, bu indirgemeci analitik nedensel dizge, bütün kusursuzluğuna rağmen, bir



meseleyi açık-seçik bir kesinliğe kavuşturamaz. Bu belirsizlik alanı; *temel, ilk sebep* ya da eskilerin deyimiyle *müsebbibü'l-esbâb* (sebeplerin sebebi) meselesidir.

Bu mesele, Descartes'le birlikte başlayan ve sosyal bilimlerde dâhil, kendinden sonraki bütün bir Batı düşünce ve bilim geleneği üzerinde biçimlendirici etkiler bırakan Kartezyen felsefenin de, ana meselelerinden biri olmuştur. Bu ihtiyaç, yani varlığı bir şeyle "*temellendirme*" ihtiyacı, aralarında Marksist, Yapısalcı ve Psikanalist yaklaşımların da bulunduğu akımlar tarafından bazı itirazlarla karşılaşmışsa da, netice değişmemiştir. Marks'ın itirazı, sıklet merkezini, *radikal özerk olarak bilen, 'birey'-öznenen* olarak *'kolektif-özneye* kaydırmıştır. Yapısalcı teorinin itirazı ise, öznenin '*mutlak özerk*' değil, çoğu kez yapı tarafından belirlenebilir, en azından etkilenebilir olduğu noktasında temerküz etmiştir. Fakat o da, Kartezyen felsefenin '*mutlak bilinebilirlik*' ve/veya '*kesinlik*' nosyonu içinde kalmıştır. Psikanalist teori ise, '*bilinç*' denilen *entitenin* özerk değil, '*bilinçaltı*' tarafından belirlenen "*bağımlı*" bir değişken olduğunu ileri sürmekle beraber, bunu '*bilinç*' dolayımında temellendirmiştir. Sonuncusu bir bakıma, altyapı-üstyapı ilişkisinde '*öznenin*' altyapı değil üstyapı olduğunu ileri sürerek, Kartezyen felsefeyi bir yönüyle tersinden üretmiştir. Fakat bu kuramların hiçbirinde kurucu temel ya da kurucu ilk sebep diyebileceğimiz nihaî bir çözüme ulaşılabilmemiş değildir.¹⁴

Bu husus, (nedensellik meselesi) büyük İslâm düşünürü Gazâlî'nin¹⁵ de, ana meselelerinden biridir. Müslüman bir düşünür olarak Gazâlî, doğadaki nedenselliği (illiyet) reddetmez. Onun reddettiği husus, (mesela yanma meselesinde) vakanın Allah'ın iradesinden bağımsız, sadece illet ile malul arasındaki zorunlu bir ilişkiye bağlanmasıdır.¹⁶ Ona göre bu ilişki, bir zorunluluktan ziyade, aklın, bu düzenlilikler arasında kurduğu bir alışkanlıktan ibarettir. Çünkü Tanrı'dan başka hiçbir şey, kendinde varlık sahibi değildir, olamaz da. Her şey hâdis, yani sonradan var olmadır. Buna, sebepler de dâhildir. Bu yüzden onlar da, her seferinde yeniden yaratılmakta, harici bir vücut giydirilmektedir. Şu halde, yaratılan bir şey, nasıl olur da, bir başkasının aslî illeti olabilir?

Gazâlî'ye göre, bir imkân âlemi olan varlık sahası, Allah'ın hür fiilinin işlediği alandır. Ve O, müteâl (aşkın), aklın bütün tasavvurlarından münezzehe olan Allah'tır. Nedensellik ağının görünür olduğu peş peşe kesintisiz düzenlilikler, iki hadiseyi birbirine bağlar görünse bile, "*özdeş olmayan ve birbirini gerektirmeyen iki şey hakkında*", bunlardan birinin varlık ya da yokluğunun, diğerinin varlık ya da yokluğunun (*min zarûre*) zorunlu bir sonucu olarak iddia edilmesi, ancak bir yanılısma, insan alışkanlıklarının bir sonucu olarak kabul edilebilir.¹⁷ Popper'ın yazılarında bu durum,

gerçekliğin üzerine giydirilmiş etiketler olarak nitelendirilir. Bir tür adcılık, yani nominalizm'dir söz konusu olan. Deneysel değil de rasyonel bir pozitivist olan Popper'dan farklı olarak vahyi her şeyin üzerine koyan Gazâlî için, fizik dünyada sebep olarak ileri sürülen şeyler ve bunların varsayılan etkilerini test etmek için aklın ulaştığı küllî kaideler de, nihaî merci olamaz. Gazâlî, bu konuda hiçbir taahhüde girmez. Zaten İslâm geleneği de böyle değil midir? İlim, Allah'ın katındadır.

Elmalı'lı merhum da tıpkı Gazâlî gibi, söz konusu kavramsal çerçeveleri "*suver-i zihniyemiz* (zihnimizin şekilleri) dahi O'nun (Allah'ın) âsârı (eserleri)dir." şeklinde meseleye girerek, zihni tasavvurlarımızı ilahî iradeyle ilişkilendirir. Fakat bunu yaparken, varlığın bizatihi kendisi olan ontolojik gerçeklikle zihni gerçekliği aynıleştirmekten özenle kaçınır. O şöyle der: Kâinat satırlarının "*birer risale olabilmesi, sade şuurumuza ilişmeleriyle değil, zihinlerimizde giyinmiş oldukları süret-i kelâmiyyeleridir ki*", o kavramlar bunların (kâinat satırlarının) "*mantûk ve medlûlleri*" olsun. Oldukça ihtiyatlı bir dille kaleme alınan bu ifadeler, bilhassa kavramlar aracılığıyla yapılan dolaylı gözlemin sonuçlarına karşı duyulan kuşkuyu göstermesi açısından önemlidir. Dikkat edilirse hazret, zihnimizin giyinmiş olduğu sözlü şekillerin değil, onların "*delalet*" ettiği olguların bizatihi gerçeklik olduğuna işaret ederek, ontik gerçeklikle (mantûk ve medlûller), bilişsel gerçeklik arasında kesin bir ayırım yapar.

Görünür sebepler yanında, görünmeyen ya da insan aklının henüz adını koyamadığı bir yığın bilinmeyen sebep daha bulunabilir. Bunların bir kısmı, kendilerini taşıyan fizik dünyanın nesne ve cisimlerine aktarılmış olabileceği gibi, bir kısmı da, sosyal ya da fizikî dünyada taşıyıcı karşılıklarını bulamadıkları için, henüz tanımlanmamış olabilirler. Zaten nesnel dünya denilen şey de, nihayetinde insanların belli bir dizge dolayımında ittifak ettiği sentetik bir gerçekliktir, bizatihi gerçeklik değil. Dolayısıyla oradaki sebeplilik ilişkileri de, nihai olarak sona ermiş bir bilme sürecinin son halkası olarak tanımlanamaz. Kaldı ki, zahiren nihaî ve yegâne sebep olarak görünen ve fakat gerçekte sonuca sadece belli oranda tesir eden sebepler de bulunabilir. Veyahut bunların hepsi, sadece "*meselelerin hakikatinin (terimleri kullanılmak üzere) alışkanlıklarla karıştırılmasından*"¹⁸ kaynaklanan yanılısamalardan ibaret olabilir. Nihayetinde bütün bildiklerimiz, Karl Popper'ın¹⁹ dediği gibi, "*sadece kuramlarımızdan ibarettir. Kuramlarımızsa, zihnimizin ürünüdür.*"

Gazâlî, nedensellik ilişkisini açıklarken ilginç bir tabir kullanır: "*İktirân*".²⁰ Yabancı dillerde ve bilhassa Weber metodolojisinde *a causal*²¹ olarak isimlendirilen ve dilimize *yanyanalık* olarak çevrilebilecek bu prensip, iki şeyin birlikte gelmesi



veya beraber bulunması hâlidir.²² Said Nursî merhum, Gazâlî'den aldığı bu kavramı kullanırken, iktirânla illetin iltibas edilmesinden şikâyet eder.²³ Bir yerde şöyle der, “küçük âlemde ene, büyük âlemde *tabiat* gibi tâğutlardır.”²⁴ Üstadın, tabiatı tâğuta benzetmesi sebepsiz değildir. Pozitivist tutuculuğun, her şeyin merkezine insan (hümanizma) ve doğayı (Newton fiziği) koyarak, ilahî olanın yerine ikame ettiği kurama şiddetli bir itiraz vardır burada. Şöyle devam eder: “*Hâlik-ı Zülcelâl'e “akl-ı evvel”* namında bir “*mahlûk*” hüviyeti veren felâsife, rubûbiyetinde O'na ortak koşmuş ve böylece sair mülkünü *sebepler* ve *aracılara* taksim ederek, içine düştüğü şirki daha da derinleştirmiştir.

Hazret daha da ileri giderek, *tabiiyyûn* ve *maddiyyûnun* (buna siz *doğalcılık* ve *maddecilik* de diyebilirsiniz), “her bir canlının neticesi kendine bakar veyahut insanın menfaatlerine aittir” ilkesine şiddetle itiraz ederek, varlık ve insana ait neticeleri, yaratılışın aslı gayeleri olarak değil, sadece yan ürünleri olarak görür. Buna göre, yaratılışın aslı gayesi, *yaratıcıya kulluk*'tur. Çünkü insan, ancak hayatın her anına sirayet eden *egzersizlerle/kullukla/hareketle* kendi içindeki ayrı otlarından temizlenir ve içine düştüğü yabancılaşmaya son verir. Kulluk, ancak irademizin varlık üzerindeki hareketleriyle kendini açığa çıkartır. Zekât, malın maldan hareketi, hicretidir. Namaz da, bir harekettir; ruhumuzun içimizdeki yürüyüşü, buralardan ötelere doğru hareketidir. Zalim karşısındaki âlimin soylu duruşu, bir harekettir. Kulluk, bu tür rafine hareketlerle tekemmül eder. Böylece insan, kendisi (fitrat-ı asliye) ve yaratıcısıyla temasa geçerek, insan yanının ufkuna ulaşır ve kendisinin farkına varmaya başlar. Bu nokta, kendini bilen, Rabbini bilir noktadır.

Seküler Parantezler

Dünyanın büyüünün bozulması olarak tasvir edilen seküler yönelimlerin, sadece kendisi değil, aynı zamanda kullandığı yöntemler de, tamamen büyüden arındırılmış ve dizgesel olarak tanımlanmış tasarımlardır. O kadar ki, aklın karizması bile, belli bir aşamadan sonra kişisellikten arındırılarak, standardize edilmiş mekanik bir düşünme biçimine –ki bunlar genelde tıp, mühendislik, ekonomi, sosyoloji, arkeoloji, antropoloji, psikoloji, hukuk, yönetim bilimleri vs. gibi standardize edilmiş bütün bilimsel alt dizgelerdir- indirgenerek kültürel ve kişisel etkilere karşı korunaklı hâle getirilir.²⁵ Böylece ortaya parçalanmış rasyonellikler de diyebileceğimiz bir yığın dizgeli standart düşünme biçimi çıkar.²⁶ Bu durum, bilgi, ahlâk ve form (sanatın bütün şekilleri) şeklinde hayatın bütün görünümünü uzlaştıran birliğin bozulması ve paganlar çağının “bilimsel” bir formla yeniden diriltilmesidir. Rölativizmin baharı, sonsuz kadar rasyonellik kümesinin

mekanik işlemler hâlinde kendiliğinden işlediği bir dünyadır bu.

Bunların hepsini gelenek ve kutsaldan ayıran ortak nokta, *amaçsal eylem biçimi* de dâhil, *bilişsel* ve *araçsal* bütün dizgelerin dünyaya indirilmesi ve varlığın kutsalla olan bütün ilişkisinin kopartılmasıdır. Oysa gelenek ve bilhassa İslâm'ın temel amacı, bütün bir varlığı Allah'la ilişkilendirmek ve her şeyi O'nun kudret kaleminden çıkan ve her an tazelenen tekvinî âyetleri olarak tescillemeştir. Tersine, bu ilişkinin kopartılmasıdır ki, gelenek bunu *küfr* olarak tanımlamıştır. Buna göre şirk ve küfrün en rafine biçimi, oluşturduğu kurucu ve alt dizgelerin tamamı ve dolayısıyla bütün nedensellik aşamalarından Tanrı'nın sürgün edildiği; varlık, bilgi, ahlâk ve estetik de dâhil bütün kategorilerin seküler bir zemine oturtulduğu doğal felsefedir.

Çok kaba hatlarıyla söylemek gerekirse, “*ekonomi*” ve “*devletteki*” bilişsel-araçsal rasyonelliğin, kendisiyle uyumlu bir başka dizgeyle, değerler dizgesi ve bunun üzerinde yükselen normatif bir rasyonellikle taçlandırılmasıdır. Bu, form ile içerik arasındaki çelişkinin kırılması, deyim yerindeyse *pragmatizmin* vaftiz edilmesi, kutsanmasıdır. Böylece “*homo-economicus*”, sadece kamu yararıyla değil, aynı zamanda doğadaki genel uyumla da ilişkilendirilerek *ahlâk* ve *bireysel çıkar* arasındaki gerilim nihaî bir çözüme kavuşturulur. Sadece bu da değil tabii ki. Ekonomi ve devletin rasyonelize edilmesini sağlayan bilişsel araçsal mekanizmalar da, uyum sürecine dâhil edilir. Böylece kişisellikten arındırılmış bürokratik süreçlerle an-be-an üretilen ve yaptırımlarla desteklenen hukukî-ekonomik dizgeler, yeniden tanımlanır. Sonuç olarak, “özgür” insan-özne de, kendisinde, yasal sınırlar içinde sırf dünyevî bir başarıya yönelme hakkı ve moral desteğini gören çıkarıcı, ama aynı zamanda içsel olarak hiçbir ahlakî sorun yaşamayan düzgün bir bireye dönüşebilir. Bu, yapılan işlemin sadece faydalı bir eylem biçimi olarak değil, aynı zamanda moral olarak da desteklenen meşru bir eylem biçimi olarak yeniden tanımlanmasıdır.

Marks, bir yerde “din halkın afyonudur” demiş, her şeye anlamını veren ve açıklayan bu ilkeyi gerçeklerin üzerini örten bir şal olarak tavsif etmişti. Aslında Marks'ın kullandığı kanıt, dini kaldırıp yerine hiçbir şey koymayan düşmanca bir tavır değildi. O, din için, “din, baskı altındaki varlığın iç geçirmesi, taş yürekli bir dünyanın duygusu ve ruhsuz koşulların ruhudur” nitelemesinde bulunmuştu. Marks'a göre, dinin kurguladığı dünya, insanların içinde buldukları durumu anlamlı hale getiren bir dünya idi. Öyle bir dünya ki, kendilerine hiçbir rahatsızlık vermesin diye, zincirlerini atıp canlı çiçekler toplatmak yerine, zincirlerin üzerine hayali çiçekler koyan ve onlarla insanları meşgul eden bir dünya. İşte bilimin



dünyası, zincirlerin üzerindeki bu hayali çiçekleri kopartmış ve insanı özgür hale getirmiştir.²⁷

Marks, Tanrı'nın iradesi yerine bilimsel yasaların zorunlu determinizmini ikame ediyor, insanları ilahî olandan çıkartarak başka bir dünyaya, seküler bir tapınağa davet ediyordu. Bu tapınak, Karl Popper'ın "*tarihsicilik*" diye tesmiye ettiği bir tutumun ürünü, Platon'un seküler kaderciliği idi. Bu tarz bir kadercilik, Marks'ınki gibi ekonomik temelli maddî bir kadercilik olabileceği gibi, ruhsal gelişme yasalarına (Hegelyen) tâbi maneviyatçı bir kadercilik de olabilir. Her iki durumda da insan iradesi, kesinliği tartışmasız bu yasalar yekûnu tarafından belirlenir.²⁸ Marks'ın, kendi ileri sürdüğü sosyalizme, bilimsel sosyalizm demesi, tam da bu yüzden, ileri sürdüğü kuramın "bilimsel" olarak açıklanabilir olması yüzündendi. Çünkü o da, kendinden öncekiler gibi, ilerlemecilik ilkesi ve yasalarını değişmez buluyor, onlara iman ediyordu. O, tersine çevrilmiş bir Hegel klasiğinden başka bir şey değildi.

Marks'ın yazdıkları üzerinden, uzun zaman geçti. Aynı şekilde deneysel ve rasyonel olguculuk (pozitivizm) da, kendisine getirilen ciddi eleştirilerle dünyayı açıklayan yegâne çözümleme tarzı olmaktan çıkarak, yerini çoklu nedenselliğin yeni evrenine terk etti. Pekâlâ, İslâm ve O'nun kadim "gelenek" üzerine yükselen ontolojik ve epistemolojik çerçevesi, ona ne oldu? O, hâlâ bu dünya ve ötesine anlamını veren ve kâinatı açıklayabilen bir epistemik çerçeve olarak varlığını sürdürebiliyor mu? Geçmişte, farklı kültürlerden gelen meydan okumalara başarıyla cevap veren İslâm, günümüzde neden aynı başarıyı gösteremiyor? Eğer gösteremiyorsa, bunun sebepleri bizzat doktrin (din) kendi içsel yapısından mı, yoksa O'nu yeterince temsil edemeyen müntesiplerinden mi kaynaklanıyor? Eğer dinin kendinden değil de, müntesiplerinden kaynaklanan bir yetersizlik varsa, bunun sebepleri nelerdir? Yaşanan kriz, kökenleri çok derinlerde yapısal bir medeniyet krizi mi, yoksa yerel ve arızî olarak kendiliğinden geçitirilebilecek bir ara parantez midir?

Krizin, mevzii ve arızî bir kriz değil, tüm bünyeyi tehdit eden büyük ve yapısal bir kriz olduğu anlaşılıyor. Varlık ve bilgi meselesinden ahlak meselesine varıncaya kadar, felsefenin ana damar üç meselesini doğrudan doğruya etkileyen "doğal" felsefî akım, ilahî iradenin kudreti yerine, nedensellik zincirinin bütün kademelerine doğal yasaları ikame etmiş ve tanrıyı, sadece tabiatın değil, insan aklından da sürgün ederek seküler bir varlık ve bilgi sistemi kurmuştur.²⁹ Daha sonra gelenekten kopma olarak bilinen bütün gelişmeler, bu seküler zemin üzerinde neşvünema bulmuş, oradan beslenmiştir. O yüzden, meselenin kökenleri burada, varlık ve bilgi meselesinde, temelleri orada

atılan seküler bina üzerinde şekillenmiştir. Diğer her şey, bir bakıma bunun bir süreği, devamıdır.

Merkez'in İslâm'ı

İslâm, esas itibarıyla içlerinde okur-yazar insanların da bulunduğu San'a Melikesi Belkıs'ın ülkesinden, doğuda Hint Denizleri ve Uzak Doğuya, batıda ise Şam kavşağından hem kuzeye doğru Antakya yoluyla Rûm ülkesi ve Sâsânî topraklarına, hem de İskenderiye üzerinden Fenikelilerin açtığı kadim yolları izleyerek Rabat'a kadar uzanan kritik bir eşikte, bir şehir toplumu içinde zuhur etmişti. *Kur'ân-ı Kerîm*'in, şehirlerin anası olarak tavsif ettiği bu şehir (Mekke),³⁰ bir tür çöldeki Venedik'tir. Ekime müsait bir karış toprağın bulunmadığı,³¹ geçimini, tamamen ticarî artılla sağlayan ve sair kentlere üstünlük sağlayan bir şehirdir burası.³² Kaynaklar, o devirde, Habeşistan ve Kureyş arasında Kızıldeniz üzerinden yürütülen deniz ticaretinin, Kureyş'in kendine ait ticaret gemileri olmadan yapıldığını zikrediyor. Eğer Hindistan, Seylan, Endonezya ve Çin'den getirilen değerli Hint Okyanusu mallarını taşıyan Mekke tüccarları, bunları Şam ve diğer batı bölgelerine naklediyor idiyse, o zaman bu mallar muhtemelen Yemen limanlarından getirilmiş olmalıydı. Yemen'in Aden limanını kullanan Mekkeliler, buraya muhtemelen Taif, Necran ve San'a'dan gelen dağ yollarını kullanarak ulaşıyor olmalıydılar. Kızıldeniz'in tam zıddında konumlanan İran Körfezi de, etkinliğini muhafaza eden bir diğer bağlantı noktasıydı. O devirlerde körfezde bulunan Muşaggar kent limanı, hem Hicaz hem de körfez tüccarlarının toplandığı ortak buluşma noktalarından biriydi.³³ Sadece bu da değil elbette. Hz. Peygamber (asm)'in hayât-ı seniyyesi de dâhil olmak üzere, İslâm, bütün dönemlerinde mahkûm değil, hâkim; belirlenen değil, belirleyendi.

Dinin ortaya çıkışını izleyen ilk birkaç asırlık zaman dilimi, toplumu kemiren dâhilî kargaşalara rağmen, İslâm'ın parlak gelişmelerine tanıklık etmiş ve her alanda kendini yerleşik toplumlara kabul ettirmiştir. İlk bakışta periferiden geliyor gibi bir görüntü veren bir dinin, kadim medeniyet merkezlerinde³⁴ çok ciddi bir direnişle karşılaşmadan kendine yer bulabilmesi ve çok kısa bir sürede yerel kültürleri dönüştürerek içselleştirmesi, sadece kılıç zoruyla açıklanamaz.³⁵ İslâm'ın ilk asrına damgasını vuran bu gelişmelerin arkasındaki temel saiklerden biri, dinin kendisi ise, ikincisi, dini temsil eden Müslümanların kalitesiyle ilgili idi. Burada "kalite" kavramını, daha çok "zühd" ve "takva"³⁶ kavramlarının bilinen tanımının dışında, bilhassa "şehirli" anlamında kullanmak istiyorum. Fuat Sezgin, Türkçeye de kazandırılan o anıtsal eserinde, sahanın uzmanlarından Julius Ruska'nın önemli bir değerlendirmesini nakleder: "... eğer fatih konumundaki halk (İslâm tarihinin ilk dönemindeki Müslümanları kastediyor) ile o dönemin İranlıları,



Yunanlıları ve Mısırlıları arasındaki düşünsel uzaklık çok büyük olsaydı, (bu büyük çeviri hareketleri ve kültürel adaptasyon) kesinlikle gerçekleşmezdi. Bilhassa fikrî ve politik hareketlerin taşıyıcısı olan *şehirli Araplar*, Muhammed'in ortaya çıkmasından önce komşu halkların kültürel etkilerine tamamen kapalı veya matematik tarihi açısından önem kazandıkları çağda bile neredeyse okuma yazma bilmeyen yarı vahşiler olarak tasavvur edilemez...³⁷

Sosyalleşme sürecinde kentli olan hâkim zümreyle ilişkiye giren bütün yetenekler (buna kadim kültürlerin bütün birikimlerini de dâhil edebilirsiniz), ister istemez Arapça konuşuyor³⁸ ve her şeyi devrin hâkim bilgi ve değer dizgesiyle (İslâm) gerekçelendirmek durumunda kalıyorlardı. Bu arada eski kültürlerin asırlara dayanan felsefi birikimiyle karşılaşan kentli Müslüman sınıflar, bilhassa mütekellimin, karşı argümanlarla dinin imanî yönünü tahkim ederken, fukahâ da, ilave usullerle kendi sistemini inşa ediyor, dinin dünyaya bakan sosyal, ekonomik ve siyâsî yönünü tahkim ediyor, hayatı yeniden üretiyordu. Böylece İslâm toplumunda devasa bir hadîs, tefsir, fıkıh ve kelâm müdevvenatı oluşuyor, bunu, yine İslâmî argümanlarla oluşturulmuş muazzam bir felâsife geleneği takip ediyordu.

Daha sonra araya giren fetret devirleri göz ardı edilir ve Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesiyle başlayan yeni devirle birlikte İslâm, eskiden olduğu gibi çevrenin değil, yine merkezin, kentli olanların dini olarak varlığını sürdürdü. Bu sefer, İslâm kültür ve medeniyet dairesine giren her şey önce Farsça, sonra da Türkçe konuşularak kendini yeniden üretiyor, yeni ve orijinal çözümler ortaya koyuyordu. Tabiatıyla yeni hâkim sınıflar da kentli, kültürlü, eğitilmiş ve dünyayı bilen insanlardan oluşuyordu.

Kitabî bir din, bir ilmihal dini olarak kendine yeni bir mecra bulan İslâm, yeni muhataplarına da sadece bir iman formu değil, aynı zamanda bir akletme biçimi ve hayat tarzı sunuyor, kendini devam ettiriyordu. Sosyalleşen her bir birey, sosyalleşme sürecinde, eğitim dilinde ve hayatın her anında bu dille muhatap oluyor ve onu yeniden üretiyordu. Böylece gelişen ve genişleyen Türkçe, tıpkı Arapça ve Farsça gibi etnik bir dil olmaktan çıkarak bir uygarlık dili hâlini alıyor, Müslümanlaşıyordu.³⁹

Bu süreç, İslâm'ın karşıtını temsil eden öte tarafta, Hıristiyan dünyasında meydana gelen değişimler ve bilhassa bunun teknolojik sahaya yansıyan sonuçlarıyla karşılaşınca kesintiye uğradı, uğramak zorunda kaldı. İslâm'ın Türk asırları olarak da bilinen bu sürecinin bütün serencamını ayrıntılarıyla ele almak bir dizi çalışmanın konusu olduğu için burada sadece işaret etmekle iktifa ediliyor.

Çevre'nin İslâm'ı

Rönesans ve bilhassa Aydınlanmayla birlikte girilen yeni süreç, sadece Batı toplum(lar)ını değil, aynı zamanda diğer toplumlara da "modernleşme" olarak bilinen yeni bir olguyla karşı karşıya getirdi. İslâm ve bilhassa Osmanlı toplumu, Japon ve Rus modernleşme süreçleriyle birlikte ve fakat onlardan ayrı, kendi istikametinde, biri İstanbul, diğeri de Kahire merkezli iki farklı modernleşme biçimiyle bu sürece katıldı. Daha sonra Türkistan, Hint, Malezya ve Mağrip Müslümanlarının da kendi içlerinde geliştirdiği (veya geliştiremediği) modernleşme tecrübeleri eşlik etti bu sürece. O gündün bugüne, modernleşme ve onun arka-planını besleyen Aydınlanma dünyasıyla girilen düelloda İslâm dünyası, kendi özgün çözümlerini üretmedi.

Hayatı bir bütün olarak kendi ontolojik ve epistemik kurgusu üzerinde yeniden tanımlayan ve buna göre her şeyi yeniden ve sil baştan inşa eden yapısal bir değişim iradesi ortaya koyamayan İslâm dünyası, öyle anlaşılıyor ki, sadece bu iradede değil, aynı zamanda bu hamuleyi omuzlayacak bilgi ve teknik kapasiteden de yoksun bulunuyor. Dolayısıyla mesele sadece bir irade meselesi olarak değil, aynı zamanda bir bilgi ve teknolojik kapasite meselesi olarak önümüzde duruyor.

Bilgi ve teknolojik kapasite meselesinin kendi bağlamı içinde anlaşılmasını sağlayan en düzgün anlatımları, Turgut Cansever'in, Nicolai Hartmann⁴⁰ tarafından ortaya konulan *Yeni Ontoloji Ekolü*'ne yaptığı atıflarda görebiliriz. Buna göre, varlık birbiri üstüne yükselen tabakalar ve bu tabakaların farklı kategorilere sahip konumlarına göre anlam kazanır. Varlığın katmanları ve varoluş biçimleri olarak tezahür eden bu kategoriler, "maddî düzey, biyo-sosyal düzey, psikolojik düzey ve ruhî-aklî düzey" şeklindeki görünümüdür. Ve her bir tabaka, bir alttaki tabaka tarafından taşınmadıkça varlık sahasına çıkamaz. Bir tür çokluk içinde birlik önermesi içeren kuram, sadece tabakalar arasındaki gerekliliklere işaret etmez, aynı zamanda olgu ve gerçekliklerin görünür olmayan çelişkilerine de eğilir. Böylece her varlık kademesine ilişkin temel yasalarla bunlar arasındaki bağlantılar, dahası bu bağlantıların oluşumuyla birbirini gerektiren ilişkiler açıklanmaya çalışılır. Bu kademeli varlık fikri, iki temel kategori; "ideal varlık" ve "real varlık" kategorisi üzerinde yükselir. Bu kategorilerden ilki değişime kapalı, ikincisi ise açık ve değişkendir. Buna rağmen ikisi arasında her zaman ortak bir bağ vardır. Maddeye dair yeterli bilgi ve teknolojiye sahip olunmadan diğer üst tabakalara ait sorunlar çözülemez. Maddî alana ait sorunlar da, o alanın dışında, bir üst tabakadan, yani biyo-sosyal alandan gelen taleplerle ancak çözümlenebilir. Biyo-sosyal alana ait problemler de, daha üstteki ruhî varlık alanından gelen taleplere göre şekillenir.⁴¹



Bütün bunlar şu anlama geliyor. Mesela, Urgenç'te Turabek Hatun Türbesi'nin kubbesini tezyin eden süslemeleri, seramik üzerine uygulamak için sadece ruhun timsali sayılan Kevkeb-i dürrî'nin parladığı mücerret bir asumanı tasarlayacak metafizik bir gerilim yetmez. Bunu başarmak, aynı zamanda teknolojik sınır olan seramik teknolojisindeki ileri bir aşamayla simetrik ve hendesi hatayı sifira indiren çok ileri bir matematik ve geometrik seviyeyi gerektirir. En üst tabakadaki aklı-ruhî seviyeyi taşıyacak teknolojik ve ekonomik yeterliliğe ulaşmadan, sırf retorikle ileri eserler verilemez. Bu sadece sanatta böyle değildir. Mesela, on dördüncü yüzyıl başarılarından itibaren Osmanlı toplumunda, tarımsal bir ekonominin kayıt altına alınması, sosyal tabakalar arasındaki düzenin tesisi, devlet bütçesi ve dış ilişkileri yönetme becerisiyle diğer sair her şey, sadece inanç ve iradenin soyut yönelimleriyle değil, bu amaçları gerçekleştirebilecek somut araçsal mekanizmalar ve bunların hukuk ve yönetim dizgeleri hâlinde hayata aktarılan somut formlarıyla ancak mümkün olabilirdi. Nitekim öyle de olmuştur.

Aynı şey, on altıncı yüzyıl dünyası için de geçerlidir. Braudel, bu devri anlatırken, hem muzaffer savaşlar, hem de çok sayıda inşa ve büyük yasama faaliyetinin gerçekleştiği dönem olarak tavsif eder. Süleymân, Kanunî Süleymân'dır. Bunun anlamı, topraklarında ve özellikle de İstanbul'da ciddi bir hukukçular sınıfının istihdam edilmesidir. *Kanunnamesi*, hukuk aygıtını o kadar iyi düzenlemiştir ki, söylendiğine göre, İngiltere Kralı VIII. Henry, bu işleyişi incelemek üzere İstanbul'a bir uzmanlar heyeti göndermiştir. *Kanunnâme* fiilî olarak Doğu'da, *Codex Justinianus*'un Batı'da olduğu kadar veya *Recopilacion de las Leyes*'in İspanya'da olduğu kadar ünlüdür. Süleymân'ın Macaristan'daki yasama faaliyetinin tümü, hukukçu Ebussuud Efendi tarafından hazırlanmıştır. Bu yasama, mülkiyet alanında o kadar önemli olmuştur ki, birçok ayrıntısı, yaşantısını günümüze kadar sürdürmüştür.⁴²

İlk taşını, daha sonra hâlihazırda da caminin girişinde bulunan kitabeyi yazacak şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin yerleştirdiği Süleymaniye Külliyesi'ni düşünün! Osmanlı sultanıyla uyrukları arasındaki paternalist ilişkiyi yansıtan bir mikro kozmos hüviyetinde tasarlanan bu yapı, din-ü devlet formülasyonunun ete kemiğe büründüğü en somut örneklerinden birisidir. Sünnî İslâm öğretisine uygun biçimde dizgeselleştirilen hukuk sisteminden, idarî yapı ve ekonomik sisteme, oradan siyasî ve ideolojik tercihlere varıncaya kadar her şeyin numunesini bu külliye bulabilirsiniz. Süleymaniye külliyesi, Osmanlıların hem Doğu'daki Şîî Müslüman rakipleri, hem de Batı'daki Katolik Hıristiyan rakiplerine karşı ortaya koyduğu lokal bir iddia değil, bunların hepsini aşan

üniversal, âlemşümül bir iddiadır. Burada sadece "*hendeseden bir âbide değil*", içerikle formun tutarlı bir biçimde mezcedildiği çok başarılı, çok katmanlı ve o nispette de zengin çağrışımlı bir iddia ile karşı karşıya kalırsınız.

Bugün İslâm'ın hem dünya sistemi, hem de İslâm toplumları içindeki konumlanma biçimi, merkezde değil periferidedir. Egemen düşünce, hem uluslararası düzlemde hem de İslâm toplumlarında, Batılı paradigmaya göre biçimlenmiş ve hâlâ da doğrudan veya dolaylı olarak ona göre biçimlenmektedir. Dolayısıyla kendi düşünce geleneği içinde işlemeyen birinci sınıf yerli kafalar, pek tabii olarak çevrenin değil, merkezin rengiyle boyanmakta, o istikamette şekillenmektedir. Geçmişte sadece İslâm toplumunun seçkinleri değil, aynı zamanda dışarıdan gelen entelektüel sermaye de, İslâm medeniyet dairesinde, onun dilini kullanarak medeniyeti yeniden üretiyor, bilgiyi Müslümanlaştırıyordu. Sadece bilgi mi, değil tabii ki, aynı zamanda "gümrüklerimizden giren her şey Müslüman oluyordu". Günümüzde ise, hem içeride hem de dışarıda birinci sınıf kafaların neredeyse tamamı, doğrudan veya dolaylı olarak karıştını üretiyor, bir tür Batı'nın diyalektik ötekisi olma kaskacına giriyor. Tam anlamıyla bir kısır döngüdür karşı karşıya kalınan.

Sonuç Olarak

İslâm'ın, zaman ve mekânın farklı birimleri ile kurduğu ilişkilerin toplamı, farklı farklı görünümlere sahip olabilir. Fakat böyle bile olsa, sıradan bir Müslümanın, Tanrı da dâhil bütün bir varlıkla kurduğu ilişkilerin tamamı, İslâm'ın kurucu aksiyomları üzerinden yürütülür, onunla anlam kazanır. Bu, sadece İslâm'a özgü bir şey de değildir. Bütün dinler ve kültürel sistem bütünlükleri, kendi kuramsal dizgeleri üzerinden varlıkla ilişkiye geçer, bu yolla ona kendi özgün anlamlarını verir. O kadar ki,

"Her büyük Kültür, her Kültür için tamamıyla ayrı ayrı olan *kendi büyük öncülü*'ne ya da 'baş sembolüne' dayanır. Bu büyük öncül ya da baş sembol belirli bir Kültürün esas karakteristiklerini belirler: Bilim ve felsefesinin, zihniyetinin, sanatlarının ve inançlarının, düşünme, yaşama ve eylemde bulunma yolunun karakterini. Belirli bir büyük Kültür, bütün belli başlı bölmelerinde kendi baş sembolünü iyice işler."⁴³

Bunun anlamı, tek bir sayı, matematik, psikoloji, fizik, biyoloji, iktisat, sosyoloji olmadığı gibi tek bir bilim, tek bir anlam, tek bir ahlâk, tek bir nedensellik... vs. ilkesinin de olmadığı, olamayacağı gerçeğidir. Çünkü her şeye anlamını veren ve onu biçimlendiren nihai şey, o Kültürün kurucu aksiyomu, onun gerekçelendirme biçimidir. İslâm da böyledir. O'nun kurucu önermesi de Tevhit'tir. Bilgi, varlık, ahlâk ve sanatın bütün



şubeleri onunla anlam kazanır, onunla varlığını sürdürür.

Çalışmanın başından beri merkez derken sürekli olarak vurgulanmaya çalışılan kurucu dizge ve onun türevleri, işte bu ilke, Tevhit ilkesi üzerinde yükselir. Varlık, var oluş, bilgi, ahlâk ve anlam sistemleriyle bütün bunların alt dizgeleri Tevhitle ilişkilendirildikleri zaman, merkeze yaklaşılmış, ilişkinin derecesi şu veya bu şekilde zayıfladığı ya da tamamen kopartıldığı zaman da merkezden uzaklaşılmış demektir. Tevhidin yanında beliren belli belirsiz maddî ve manevî gaspçılar, zamanla Kurucu İlke'nin yerini alabilir. Gelenek bunu şirk olarak tesmiye etmiştir. Zaten İslâm'ın nihâî hedefi de, yeryüzünü şirkten temizlemek ve rafine Tevhid'e ulaşmaktır.

Kurucu önerme ya da referans setinin yerli yerine oturtulması ve bütün alt dizgelerin buna göre yeniden tanımlanması, Tevhid'in yeniden tesisi demektir. Tevhid'e şu veya bu şekilde başka şeylerin karışması, saf suya karışan arsenik gibidir. Bu, Kurucu Referans Seti'nin bütünüyle terki ya da başka bir Kültürün aksiyom setinden bazı parçaların alınmasıyla olabilir. Bu tür durumlarda Kültür, farkında olmadan belli harici unsurları paket halinde kendi kültürüne katar. Fakat eklemlenen parçalar yeni yapının kendi kültürel dizgesi içinde yeniden tanımlanmadıkları ya da kültürün buna gücü olmadığı için paket hâlinde almır ve yerli kültüre yamanmaya çalışılır. Böylece hayatın içinde iki ayrı referans setine göre konumlanmış iki ayrı kültürel unsur ve yan ürünleri birlikte yaşamaya başlar. Bizde batılama sürecine girildikten sonra yaşanan şizofrenik durum budur. Kendilik bölünmüş, bilişsel ve eylemsel varlığımız parçalanmıştır. Şu kadar senedir içinden çıkamadığımız, çıkmayı beceremediğimiz sarsıntının temeli budur.

Sarsılma dış varlığımızda, kültürün harici unsurlarında, kelimelerin ucunda değil, iç varlığımızda; varoluşsal derinliklerimize kadar kök salmış can evimizdedir. İmanımızın temel taşı çökmüş, yabancı bir boşlukta kendine dayanak aramaktadır.

Dipnotlar

1. Gellner, Ernest, (2012), Müslüman Toplum, (çev), Müfit Günay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s.18.
2. Bu yazıda, İslâm kavramıyla, doğrudan doğruya soyut olarak İslâm değil, kültürel ve tarihsel anlamıyla bir bütün olarak Müslümanların oluşturduğu İslâm kastedilmektedir.
3. Saîd-i Nursî gibi geleneksel ulemanın geçen yüzyılda yaşayan en önemli temsilcilerinden biri, "mîlel-i sâirenin malumatları dahi Müslüman olmaya başladığından... hikmet-i Yunaniyeyi Müslüman etmek için Me'mûn zamanında tercüme olunması" ve "Vehb ve Ka'b gibi ulemâ-i ehl-i kitâbın" Müslüman olmaları

Bizim ve bütün bir müslüman neslin moderniteyle birlikte içine girdiği çıkmazın ana sebebi, kendi referans setini yeni duruma göre tanımlayamayışı ya da yeni durumu kendi referans setine göre yeniden yorumlayamayışından kaynaklanır. Netice, ötekinin karşıtı olmak ya da onu tersinden üretmekten başka bir şey değildir. Bir gelgittir yaşanan. Bir dolap beygiri gibi öğretilmiş bir eksende dönüp durulmaktadır. Kendisine yabancı olunan bir fanusta varlık anlamlandırılmaya çalışılmakta, bir türlü çeper kırılmamaktadır.

Hâlbuki her kültürel ortamın kurucu ilkesi ve anlam ögesi birbirinden farklı, birbirine zıt referanslara sahiptir. Bunun en tipik örneği Prometheus'cu dünya görüşüyle Doğu dinleri arasındaki zıtlıkta görülür. Birincisinde insan Tanrı'nın yeryüzündeki aleti olarak görülürken, Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Hinduizm'e göre varlık Tanrı'nın kutsal kâsesi olarak görülür. İslâm'ın insanı ise, her ikisinden de farklıdır. O ne Olimpos dağından kutsal ateşi çalan ve Tanrı'ya kafa tutan, onunla rekabete kalkışan yaratma iddiasındaki Prometheus, ne de varlık karşısında pasif bir tutum takınan (mutlak uyumu mutlak hareketsizlikte arayan) bir keşiştir. O kendisine emanetin tevdi edildiği Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Tanrı'nın mülkünde O'nun adına yeryüzünü imarla yükümlü bir kuldur müslüman. Kendi eylemleri dâhil göklerde ve yerdeki her şeyin O'nun dilemesi ve kudretiyle her an yaratıldığını bilen bir mümin.

Aydınlanma varlıkla Tanrı arasındaki ilişkiyi kopartarak, her şeyi, adına doğallık adını verdiği doğal yasalara tevdi etti ve iki bin yıl öncesine, Antik Yunan köklerine döndü. Bu, paganlar çağına dönüşün yeni biçimiydi. Varlık, sözüm ona kendiliğinden işleyen doğal felsefeye göre yeniden tanımlanmış, buna da Bilim denmişti. Bilim ve doğal yasalar arasındaki çelişmezlik, Tanrının şifresinin kırılması demektir. Şirkin en rafine biçiminden geliyordu yeni meydan okuma. Müslüman dünya bu yeni meydan okumaya henüz cevap verebilmiş değildir. Çünkü kriz lokal değil, evrensel ölçekli varoluşsal bir krizdir ve sadece Müslümanların meselesi de değildir. Tanrı'dan sürgün edilen insanlık evini aramaktadır.



- dolayısıyla, İslâm kültürünün yabancı akidelerin tesirine açık hâle geldiğine işaret eder. Bkz. Nursî, Said (1977), Muhâkemât, Sözlük Yayinevi, İstanbul, s. 16–17.
4. Heterodoksi kavramı, genellikle varsayıldığı gibi zorunlu olarak “Şiî” bir unsur olarak tanımlanamaz. Aynı şekilde, kitabî bir ortodoksinin yerleşik kurallarına ters düşen her eylem ya da inanç belirtisinde, “heterodoksi”yi görmek de yanlıcı olabilir. Heterodoksi konusunda bunları serdeden Kafadar, bilhassa on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar uzanan Anadolu ve Balkan Müslümanlığı için söz konusu olan doktrinler olmama veya doktrinlerin ötesinde olma durumunun ancak “metadoksi” kavramı ile kavramsallaştırılabileceğini ifade ediyor. Bkz. Kafadar, Cemal, (1995), İki Cihan Âresinde, (çev) Ceren Çıkan, Birleşik Yayinevi, İstanbul, s. 120. Aslında benzer bir duruma dokuzuncu yüzyıl İslâm dünyası, bilhassa bugünkü Irak ve İran sınırlarını içine alan bölgelerde rastlanıyordu. Mesela, Kûfe’de Şiilik, Basra’da Kaderiyye, özellikle yukarı Mezopotamya ve Berberî bölgelerinde Hâricilik gibi hareketlerle, İslâm adına zuhur etmesine rağmen, İslâm kültürünün ihtiyatlı biçimde “gulat” olarak nitelendirdiği, fakat gerçekte İslâm karşıtı olan İslâmî görünümlü Hurremiyye, Keysâniyye, Hâşimiyye ve Râvendiyî gibi hareketler, çoktan toplumu sarsmaya başlamıştır. Bkz. Dûri, Abdüaziz, (1991), İslâm İktisat Tarihine Giriş, (çev.) Sabri Orman, Endülüs Yayınları, İstanbul, s. 53–80.
 5. Bu tabir Ahmet Yaşar Ocak’a aittir. Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, (2011), Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri, Selçuklular Dönemi: Makaleler-Araştırmalar, Kitap Yayinevi, İstanbul, s. 46.
 6. Bu konuda, Ahmet Yaşar Ocak’ın aşağıda ismi geçen eserlerine bakılabilir. Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, (Mart 2011), Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri, Selçuklular Dönemi: Makaleler-Araştırmalar, Kitap Yayinevi, İstanbul. ; Ocak, Ahmet Yaşar, (Mayıs 2011), Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri, Osmanlılar Dönemi: Makaleler-Araştırmalar, Kitap Yayinevi, İstanbul. ; Ocak, Ahmet Yaşar, (Eylül 2010), Türk Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası: Makaleler-İncelemeler, Timaş Yayınları, İstanbul.
 7. C. L. Massignon gibi İslâmiyatçılar, İmâmiyye, Şettâriyye, Çiçiyî, Kalenderîlik, Haddarun, Hürremiyye, Vehhâbîlik, Nusayrîlik, İsmâliyye, Yezîdîlik vs. şeklinde uzayıp giden Şiî ve Sünnî orijinli farklı akımların sayısını 200’e kadar çıkartıyor. Fakat iş bununla bitmemektedir. Bilhassa eski dinlerle Sünnîlik arasında, Hindistan ve Endonezya gibi yerlerdeki eklektik ilişki, saf İslâm inancının yerel inançlarla karışımına örnek olması bakımından ilginçtir. Aynı şey, Kara Afrika’nın bazı yerlerinde de Sünnîlik ve yerel inançlar arasında görülebilir. İslâm ve Medeniyeti hakkında önemli bir eser kaleme alan Miquel, Şiî İslâm’ın da yerellekleme arasındaki engelleri yıkarken zorunlu olarak İslâm dini ile Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Manihaizm gibi öteki dinleri de eşitlediğini ileri sürmektedir. Bkz. Miquel, Andre (1991), İslâm ve Medeniyeti: Doğuştan Günümüze II, 429–436.
 8. Curtin, D. Philip, (2008), Kültürler Arası Ticaret, (çev) Şaban Bıyıklı, Küre Yayınları, İstanbul, s. 59-60.
 9. Nursî, Said, (2001), Mektûbat, (nşr.) Işık Yayınları, İzmir, s.206.
 10. Fazlıoğlu, İhsan, (2014), “Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü? –Eleştirel Bir Yaklaşım-“, Türkiye Günlüğü Kış 2014, S. 117, s. 101.
 11. Tabiat kavramı baskıya verilen şey.
 12. Weber Doğu Dinleri (Brahmanizm, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük) ile Batı dinlerini (Yahudilik ve Hıristiyanlık) karşılaştırırken, birincinin tanrısını, “düzenin tanrısı”, diğersinin tanrısını ise, “eylemin tanrısı” olarak niteler. Düzenin tanrısında, kişiyle doğa arasında tam bir uyum ve bir bakıma eylemsizlik aranırken, eylemin tanrısında, doğa ile insan arasında tam eylem hâli, yani insanın sürekli etkin olduğu bir durum aranır. Böylece Batı dinlerinde kişi, kendisini ilahî olanın kutsal kâsesi olarak değil, tanrının aleti olarak görür. Bkz. Habermas, Jürgen (2001), İletişimsel Eylem Kuramı, (çev) Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, s. 226.
 13. Bu anlayış münferit de olsa, Müslümanlardan bazı sûfleri etkilemiş ya da anlatım yetersizliğinden ötürü öyle görünmüştür. İmâm-ı Rabbânî, bu sahada kendisinden önce gelenlerin hatalarını tashih sadedinde şunları söyler: “ [Her şey O’ndandır] vahdet-i şühûd ifadesi... Bu söz, zahir ulemasının sınırlandırdıkları ve ‘kuşkusuz bütün yaratılmışlar O’ndan sudûr etmiştir.’ anlamında değildir. Söylemiş oldukları bu söz, her ne kadar doğru olsa da, ancak bununla birlikte burada ulemanın keşfedemediği başka bir ilişki söz konusudur... Bu ilişki, asıl olma ile gölge olma arasındaki bağlantıdır. Yani imkân âlemindekilerin varlığı, vacip olan yüce Allah’ın varlığından kaynaklanmıştır ve O’nun varlığının bir gölgesidir. Aynı şekilde imkân âlemindekilerin hayatı, O’nun hayat sıfatından kaynaklanmıştır ve bu mukaddes hayatın bir gölgesidir. İlim, kudret, irade ve diğer sıfatları da, bu açıklamaya göre anlamak gerekir.” Bkz. İmâm-ı Rabbânî, (2012), Mektûbât-ı Rabbânî III, (çev) Talha Hakan Alp ve diğersleri, Semerkand Yayınları, İstanbul, s. 439.



14. Bkz. İlgen, Abdulkadir-Demirel, İdiris, (2009), “İktidar-Sermaye ve Bilim: Demokratik Devlet, Bilim-Sanat ve Bilim Adamları Üzerine Türkiye Özelinde Tarihî ve Sosyolojik Bir İnceleme”, 21. yy’da Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Toplum Sorunları Sempozyumu, Akademisyenler Birliği 6–7–8 mart 2009 Yalova, (ed.) Levent Özmen- M. Akif Sözer, ss. 108–121.
15. Tehâfüt’te “sebeplilik meselesi ve mucizeler” başlığı altında “on yedinci meselede” irdelenen nedensellik meselesi; “sebeplilik meselesi (sonuç) arasında alışkanlıktan dolayı var olduğuna inanılan (Gazzâlî orijinal metinde itikat edilen diyor) ilişki (Gazzâlî buna da iktiran diyor), bizim nazarımda zorunlu değildir” şeklinde başlıyor. Olan sadece Allah’ın ezeli takdiri gereği, sebep ve müsebbebin peş peşe yaratılmış olmasıdır. İki şeyden birinin varlığı ya da yokluğu, diğerinin varlığı ya da yokluğunu gerekli kılmaz. Bkz. Gazzâlî, (2003), *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev) Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınevi, İstanbul, s. 166.
16. Gazzâlî’nin sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin mevcudiyetini değil, bu ilişkiye atfedilen zorunluluk niteliğini reddettiğini anlamak çok önemlidir. Bkz. Griffel, Frank, (2012), *Gazzâlî’nin Felsefi Kelamı*, (çev.) İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınevi, İstanbul, s.244.
17. Campanini, Massimo, (2011), “Gazali”, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, (editörler) Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (çev), Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, s. 312. ss. 307–324.
18. Gazzâlî, (2005), *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev), Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik, İstanbul, s. 6.
19. Magee, Bryan, (1982), *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, (çev), Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 30.
20. Gazzâlî, (2003), *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev) Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınevi, İstanbul, s. 166. ; Campanini, Massimo, (2011), “Gazali”, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 312.
21. Zikreden Ülgener, Sabri F., (1981) *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat Ahlakı*, Der Yayınları, İstanbul, s. 106–107.
22. Büyük fakih Şâtîbî de bu meselede, tıpkı Gazzâlî gibi düşünür. O, bu konuda şöyle der: “Sebeplilik meselesinde etkin değildir. Müsebbeplilik onun etkisiyle değil, sadece onunla birlikte vücuda gelmektedir.” Devamla “mükellef esbâba tevessül ettiğinde” der, “Allah’ta müsebbebi yaratmaktadır. Kul sadece keshde bulunmuş olmaktadır. Hazret sonra da, aşağıdaki âyetleri sıralar.. “Allah sizi de yaptıklarınızı da yaratmaktadır” (Saffât, 37/96), “Allah her şeyin yaratıcısıdır. He şey üzerine vekî olan O’dur.” (Zümer, 39/62), “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” (İnsân, 76/30), “Kişiyi ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki” (Şems, 91/7-8)” Bkz. Şâtîbî, Ebû İshâk, el-Muvâfakat, (çev) Mehmed Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 193.
23. Nursî, Said, (1991), *Mesnevî-i Nuriye*, Sözlere Yayınevi, İstanbul, 158–159.
24. Nursî, Said, (2006), *Sözlere, Şahdamar Yayınları*, İstanbul, s. 737. Ayrıca bkz. Nursî, Said, (1991), *Mesnevî-i Nuriye*, Sözlere Yayınevi, İstanbul, s. 183.
25. Descartes’in Prometheusvari bir başkaldırıyla sürüklendiği bu yol kelimenin hakiki anlamında kozmik bir sürgündü. Her şeyden önce bittabi kültürel bir sürgündü söz konusu olan. Descartes’in bu tavrı hem kendi kültürüne hem de tüm diğer kültürlere karşı aşırı bir güvensizliği ifade ediyordu. Buna göre yanlıya düşen Tanrı ve onun yarattığı insan değil, kültür tarafından yoldan çıkarılan insandı. Bu Prometheusvari başkaldırıya zamanı gelince verilen ceza, mükemmel biçimde suça uymaktaydı: En nihayetinde uygulanan hüküm hücre hapsi idi. Sadece doğrudan erişebileceğin bilgiden başka hiçbir şeyin bilişsel doğruluğunu kabul etmezsen, sonunda sınırları yalnızca bu bilgiler olan bir hapisaneye kapatılırsın. Eğer onlar, senin anlık bilincinin, o anki kendinin ürünleriyse, o zaman sonunda benliğin hapisanenin haline gelir. Benliğin senin dünyandır. Bkz. Gellner, Ernest, (2013), *Dil ve Yalnızlık: Wittgenstein, Malinowski ve Habsburg İnkilâpı*, (G. Aysu Oğuz), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 81–82. Böylece kendisine bilimsel bilgi de denilen sözüm ona kültürel etkilere karşı korunaklı bir bilme biçimi üretilmiş olur.
26. Yeni durum, aklın pek çok değer alanına bölünmesi ve kendi evrenselliğini yok etmesidir. Weber’e göre, bu durum, çok tanrıcılığa yeniden dönüş ve sonu gelmez rasyonellik ve değer kümelerinin kendi arasında girdiği sonu gelmez bir savaştır. Bkz. (Habermas, 2001: 267).
27. Tunçay, Mete, (2005), *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması: 1923–1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.213–214.
28. Popper, Karl, (1989), *Açık Toplum ve Düşmanları I: Platon*, (çev) Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.25–26.



29. Rasyonel empirik bilgi, dünyanın büyüden arındırılması ve tutarlı bir biçimde nedensel bir mekanizmaya dönüştürülmesini sağladığı ölçüde, dünyanın Tanrı tarafından düzen(lenmiş/lenen) ve anlamlı biçimde yönlendirilen bir evren olduğu postülası çürütülmüş olur. Bu yüzden Weber, empirik ve bütünüyle matematiksel olarak geliştirilen bir dünya tasarısının, genel olarak dünya içinde olup bitenlerin “anlamı”nı arayan görüş biçimini, ilkesel olarak yadsıdığını ileri sürer. Bkz. Habermas, Jürgen, (2001), İletişimsel Eylem Kuramı, (çev), Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 187. Tam da bundan dolayı, Weberyen anlamıyla dünyanın rasyonalize edilmesini, kelimenin hakiki anlamında dünyanın sekülerize edilmesi olarak anlamak gerekir.
30. Buranın ticarî önemi elbette bir rastlantı değildi. Şehir ticarî önemini daha sonraki yüzyıllarda da korumuştur. Mesela bir İtalyan tüccarı olan Ludovico de Varhema, 1503'te Mekke'ye gitmek üzere, 35.000 devesi olan bir kervanla “Mezaribe”den ayrılır. Bkz. Fernand Braudel, (1993) Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm XV-XVIII Yüzyıllar: Mübadele Oyunları, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, s. 105. Zikredilen rakamlar muazzamdır. Her devenin yaklaşık 250 ila 300 kg arasında mal taşıdığı varsayılırsa, piyasa sürülen malın olağanüstü olduğu anlaşılır. Yaklaşık 10.000 ton civarında bir mal demektir bu.
31. Kur'an-ı Kerim burasını “ekin bitmez bir vadi” olarak tasvir eder. “Ey Bizim Rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını senin kutsal mabedinin yanında, ekin bitmez bir vâdide yerleştirdim.” (Kur'an-ı Kerim: İbrahim/37).
32. Hamidullah Mekke Kureyşlilerin İslâm öncesi Arabistan'ında uluslar arası ticarî her tür organizasyonun başına geçtiklerini belirterek önemli bilgiler verir. Onlardır ki Bizans imparatoru, İran imparatoru, Habeşistan Hükümdarı Necaşi, Yemen'in Kindî hükümdarları ve diğerleriyle ticarî anlaşmalar imzalamışlar ve her yıl adetleri olduğu üzere Suriye, Mısır, Irak, Yemen ve Habeşistan'a kervan seferleri tertip etmişlerdir. Bkz. Hamidullah, Muhammed, (1980), İslâm Peygamberi I, (çev) Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul, s. 22-23.
33. Chaudhuri, K. N., (2002), Trade and Civilisation in The Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750, Cambridge University Press, The Edinburg Bulding, Cambridge CB2 2RU, UK, s. 42-43.
34. Yakın Doğu'nun Aramca konuşan insanları İskender'in fetihlerinden itibaren Helenleştirilmiş bir muhitte yaşıyorlardı. Nasıl, Edessa (Urfa)'da Arami ve Helenler arasındaki bağ, hassasiyet ve ilgileri bakımından kahir ekseriyetle Hıristiyan olan bir literatür yarattıysa, Harran yakınlarında meydana gelen aynı bağ, oldukça farklı kültürel bir karışım meydana getirmişti. Bkz. Peters, F. E. (2011), “Yunan ve Süryani Arkaplan”, İslâm Felsefesi Tarihi I, (editörler) Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (çev), Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, s.71. Hem İran, hem de Yukarı Mezopotamya sahası kültürel olarak sadece Helenistik etki altında değil, aynı zamanda Hıristiyanlıkla birlikte eski İran dini Avesta'nın kalıntıları diyebileceğimiz karma bir kültürle iç içe yaşıyordu. Hatta İran sahası daha da karmaşık idi. Hindistan ve Helenistik etkinin ardılları olan Part kültürü bu bölgede çok etkili idi. Bu konularla ilgili bkz. Seyyid Numânu'l Hak, (2011) “Hint ve Farsi Arkaplan”, İslâm Felsefesi Tarihi I, (editörler) Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (çev), Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, ss. 77-97. Ayrıca bkz. Yegane Shayegan, (2011), Yunan Felsefesinin İslâm âlemine İntikali”, İslâm Felsefesi Tarihi I, (editörler) Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (çev), Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, ss. 119-137.
35. Bu içselleştirme sürecinde, kadim kültürlerin pozitif yanları kadar negatif yanları da müslüman oluyor ve karşımıza her bir coğrafyada birbirinden farklı İslâmî kültürler çıkıyordu. Gelenek bunların bir kısmını daha sonra İsrailiyat olarak isimlendirmiştir. Braudel, “İslâm uygarlığı” der, “jeopolitiğin, kentsel biçimlerin, kurumların, alışkanlıkların, ritüellerin, eski inanma ve yaşama biçimlerinin kötü biçimlerinin kökü derinlerde olan emirlerini kendi hesabına geçirecektir.” Bkz. Braudel, (2006), Uygarlıkların Grameri, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, s.75-76.
36. Elmalılı merhum takvanın manalarını açıklarken müttükileri, “inat ve nifaktan, reybi külliden içtinap edebilecek ve yakîn-i hakka namzet olabilecek fitrat-ı selîme ve ukûl-i sahîha erbabı” olarak tavsif ediyor. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (1979), Hak Dini Kur'an Dili I, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, s. 170.
37. Bkz. Julius, Ruska, (1917), Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst, Heidelberg'den aktaran Sezgin, Fuad, (2007), İslâm'da Bilim ve Teknik I: Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş, (çev) Abdurrahman Aliy, (y.haz.) Hayri Kaplan-Abdurrahman Aliy, TÜBA Ortak Yayını, Ankara, s. 3.
38. Miquel, “her Arapça yazan, Arap yazar değildir; aksine Kur'an'dan kaynaklanan üslûp, sonradan bir iletişim ve kültür aracına dönüşerek çoğunlukla İslâmî tekelciliğin işini kolaylaştırmıştır” diyor. Bkz. (Miquel, 1991-I: 13).



39. Türkiye'de, dilde sadeleşme adıyla girilen sürecin bir tarafı sahici bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıksa bile, daha sonra girilen süreçlerde yapılan işlemlerin dilin sekülerleştirilmesinden başka bir amacı yoktu. Bu konuda yapılan çalışmalardan biri Hüseyin Sadoğlu'nun doktora tezi olan Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları isimli kitaptır. Orada bu konular ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Bkz. Sadoğlu, Hüseyin, (2003), Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
40. Nicolai Hartmann'ın görüşleri için aşağıdaki esere bakılabilir. Bkz. Çelebi, Vedat, (2014), “Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer İlişkisi”, ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Temmuz/July 7(2), 74–97 ISSN 1309–1328.
41. Yukarıdaki yazıda italik olarak yapılan vurgular bana aittir. Bkz. Cansever, Turgut, (2006), İslâm'da Şehir ve Mimari, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 15.
42. Braudel, Fernand, (1990), Akdeniz ve Akdeniz Dünyası II, (çev) Mehmet Ali Kılıçbay, Eren Yayıncılık, İstanbul, s. 18.
43. Pitirim A., Sorokin, (1972), Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, (çev) Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, s. 79.



Doç. Dr. M. Fatih BİRGÜL

1972 Üsküdar doğumlu; ilk ve ortaokul Heybeliada'da bitirdikten sonra, Haydarpaşa Teknik Meslek Lisesi'nde öğrenim gördü. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisansını tamamlamasının ardından, aynı üniversitede, İslâm Felsefesi alanında "İbn Rüşd'de Nedensellik" başlıklı teziyle yüksek lisansını, "İbn Rüşd'de Burhan" adlı teziyle doktorasını tamamladı. Evli ve üç çocuk sahibi olup halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi doçenti olarak görev yapmaktadır.

İlahî Kelam'ın Uzaklaşması ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe

Muhterem hâzırın,

Düşünmek, insanın en temel özelliklerinden biridir; elbette insan, düşünmekten ibaret değildir, ama düşünmekle 'insan' olur. Tabiatıyla bu yargının aksi de doğrudur: 'Düşünmek', kendi başına değil sadece insanla vardır.

Düşünmenin temel vasfı, müteaddî olmasıdır: 'Düşünülen' olmaksızın düşünmek söz konusu değildir. Acaba insan, neyi düşüneceğini kendisi mi belirler, yoksa düşünülen şey, kendisini düşünecek insanı mı seçer? Neyi düşüneceğimize biz kendimiz mi karar veriyoruz, yoksa düşünülen mi?

Bir Müslümanı, Müslüman yapan temel özellik, onun, 'ilahî kelam'ı düşünmesidir; fakat bu düşünme biçimi, Müslümana özgüdür, başkasına değil. Zira Müslüman, işittiği ilahî kelam hakkında, tasdiki ve bu tasdiki teminat altına alan inancı içerecek bir biçimde düşünür. Şüphesiz düşünülen de, düşünmeyi etkiler ve varlığa çıkış biçimine tesir eder. Çünkü iman, ancak ilahî kelamı işitmenin ardından ve kendine has bir düşünmeyle birlikte ortaya çıkar. Tıpkı düşünülen olmaksızın düşünmenin olmaması gibi, inanılan olmaksızın da inanç olamaz.



İlahî kelam, peygamberin ağzından işitilir; çünkü vahyin ilk ve tek dolaysız muhatabı olan peygamber, onu bir iç yaşantısıyla kavrar ve tüm varlığıyla onu gerçekleştirir, açılar. İlahî kelam, peygambere ulaşmazdan önce, hiçbir insan için düşünmenin konusu yani 'düşünülen' değildir ve olamaz. O halde, Müslümanın, ilahî kelamı yalnızca işitmesi değil, düşünmesi de Peygamberin varlığına –dolayısıyla onun düşünmesine- bağlıdır ve ancak onunla var olur.

O halde Müslümanlar, kelimenin teknik anlamıyla düşünmeye, Hz. Peygamber'in, refik-i âlâya yükseldiği andan itibaren başlamışlardır. Çünkü artık onlar, ilahî kelam ile baş başa ve yapayalnız kalmışlardır. Peygamber, mutlak bir otoritedir; çünkü 'ilahî' olanın, kendisiyle 'kelam'a dönüştüğü kişidir. Onu kaybetmek, ilahî kelam hakkındaki düşüncenin -ve tabii inancın- arz ve tashih edileceği mutlak otoriteyi kaybetmektir. İlahî kelamın uzaklaşmasının köken-noktası, işte burasıdır.

Düşünülen şey, düşünme ile var olduğuna göre, düşüncenin dolayısıyla insanın içindedir; dışarıda değil. O bir remiz, bir işaret konumundadır ve düşünen, düşündüğü hakkındaki düşüncesini, düşünülen şeyin -kendi düşüncesinden bağımsız- özüne ilişir. 'Hidrojen' kelimesi, benim algımdan ve düşüncemden bağımsız bizatihi var olan hidrojeni işaret eden, benim düşüncemdeki bir remizdir. Çünkü hakiki anlamda var olan, benim elimde tuttuğum değil, elimde tutamadığım için işaret ettiğim şeydir.

O halde, ilahî kelam hakkında düşünen bir Müslümanın, konumuna dair ne söylenebilir? Düşünce, düşünülen şeye ilişir; söz, hakkında söylenen söze ilişir; yorum, yorumlanana ilişir. İlk kuşaktan itibaren Müslümanlar, ilahî kelam hakkında –gayet tabii olarak- düşünmüşlerdir ve onların düşünceleri, bunun sonucunda beliren yorumları, ister istemez ilahî kelama ilişmiştir. Artık ehl-i beyt ile ilgili bir âyeti, -Şif yorumları da düşünmeksizin- düşünmek mümkün değildir; kader hakkındaki bir âyeti, -Mutezile'nin yorumlarını düşünmeksizin- düşünmek mümkün değildir.

İlk asır içinde, siyasî otoritenin zayıflamasının da etkisiyle, ilahî kelam hakkında çok farklı, hatta çelişik düşünceler ortaya çıktı. Bu düşüncelerin temel özelliği, kendilerini yegâne doğru düşünce ve yorum olarak görmeleriydi. Müslümanlar, İslâm adına Hz. Osmân'ı ve Hz. Alî'yi şehit ettiler; bu hareketi onlara emreden, *Kur'an* hakkındaki düşünceleri ve bundan ayrılmayan inançlarıydı. Bir âyet hakkındaki bir tevilin, yegâne 'doğru' kabul edilmesinin en mühim sonucu, tevilin âyetle –en azından bazı bakımlardan- eşitlenmesi eğilimidir. 'Kelam' işte böyle ortaya çıkmıştır.

Bu durum, Selef-i sâlihînin gösterdiği ve bu gün bize son derece muhafazakâr gelen tavrın nedenlerini açıklamaktadır. Sahih nakil dışında, her

türlü tevilden kaçınmak ve ilahî kelamı olduğu gibi muhafazaya çalışmak, ilahî kelama eklenen kelimelerden şiddetle uzak durmak, son derece anlaşılabilir bir tavidir. Özellikle de, kendilerini bir biçimde ilahî kelamın yegâne hak yorumu gördüğü için, şifa bulmaz biçimde üstün çıkmayı hedefleyen cedelci kelimeler söz konusu olduğu hatırlanırsa.

Ahmed b. Hanbel, halku'l-*Kur'an* meselesinden dolayı hapsedildiği, işkence gördüğü sırada, halifenin huzurunda İbn Ebî Du'âd'la tartışmaya mecbur bırakılmıştı. *Kur'an*'ın mahlûk olup olmadığına dair açık bir âyet yoktur; çünkü ilahî kelam içinde böyle bir tartışma bağlamı yoktur. Kendi yorumunu yani kelamını, ilahî kelama yükleyen İbn Ebî Du'âd, kendisine sürekli, "Bana Allah'ın kitabından ya da resulünün sünnetinden bir şey verin." diyen İmâm Ahmed'e şöyle demişti: "Sen Allah'ın kitabında ve Resulünün sünnetinde olmayan bir şey söylemez misin?". Bu soruya karşılık, Ahmed b. Hanbel'in cevabı ise, son derece ilginçtir: "Sen daha iyi biliyorsun ki, onu tevil ettin ve senin tevilin onu hapsetti ve bağladı (kayd)".¹

Ahmed b. Hanbel'in bu sözü, 'kelam' ilminin düşünme biçiminin özünü yani 'ilahî kelam'a eklenerek, kendisini onunla aynı düzeyde görme eğilimini açık biçimde dile getirmektedir. Esasen selefın, 'kelam'a yönelik radikal reddinin temel nedeni de, işte bu niteliktir.

İmâm-ı A'zam'ın temel görüşü ve duruşu, hiç şüphesiz selefın dâhilindedir. Öğrencilerine kelam öğrenimini ya da kelamî tartışmalara girişmeyi yasaklar. O açıkça şöyle der: "İnsanların ihdas ettikleri ve kendiliklerinden ortaya koydukları (ibtede'û) şey, onları hidayete ulaştırmaz. *Kur'an*'ın getirdiği, Muhammed'in (s.a.v.) kendisine davet ettiği ve –insanlar tefrikaya düşene kadar- Sahabenin üzerinde olduğundan başka şey yoktur. Bunun dışındakiler, bid'attir ve uydurmadır (muhtes)".²

Fakat biz, İmâm Ebû Hanîfe'nin, "A'zam" sıfatını, diğer mezhep imamlarına nazaran yaşça büyüklüğünden dolayı aldığını düşünmüyoruz. Onun "A'zam" olması, selefın içinde, ilk defa kendisinin fark ettiği derin bir meselenin keşfiyle ilgilidir. Bu mesele, yine bizzat İmâm-ı A'zam'dan mülhem olarak, sözün başında temas etmeye çalıştığımız ve asıl başlığımızı teşkil eden "ilahî kelamın uzaklaşması" ve bunun karşısında duran bir Müslümanın düşünme biçimine ilişkindir.

El-Âlim ve'l-Müteallim'de, talebesi Mukâtil şöyle soruyor İmâm'a: "Bir takım topluluklar gördüm; diyorlardı ki: 'Bu konulara sakın girme! Allah'ın elçisinin (s.a.v.) ashâbı da bu işlerden hiçbir şeye girmediler. Onları içine alan, seni de içine alır".

İmâm, şöyle cevap veriyor: "Onlar sana 'Sahabeyi içine alan, seni de içine alır.' dediklerinde, onlara de ki: 'Evet, eğer ben onların konumunda olsaydım,



onları içine alan beni de içine alırdı. Hâlbuki benim önümde olan, onların önünde olan gibi değildir. Zira biz, bizi ta'n eden ve kanı, bizden helal görene duçar (ibtıla) olmuşuz; bununla birlikte kişi, insanların hakkında ihtilaf ettiklerinde lisanını 'kelam'dan men etse de, bunları içittiğinden, kalbini men edemez. Çünkü muhakkak ki kalp, ya iki işten (emr) birini ya da ikisini birden kötü görecektir yahut ikisine birden muhabbet edecek ki, -bu iki olgu ihtilafı olduğu için- [ikisine birden muhabbet] olamaz. Bu durumda kalp, zulme (cevr) meylederse, zulüm ehlini sevecek; bir topluluğu sevdiğinde, onlardan olacak. Kalp hakka ve hak ehline meylederse, onlara dost olacak. Zira amellerin ve 'kelam'ın hakikatlandırılması (tahkik) ancak kalp bakımından olur; nitekim kalbiyle mümin olmadığı halde lisanı ile iman eden, Allah katında mümin olamaz; lisanı ile söylemediği (tekellüm) halde kalbi ile iman eden ise Allah katında mümindir”.

İmâm-ı A'zam, ilahî kelamın, bizden giderek uzaklaştığını derin bir surette kavramıştır. Bu uzaklaşmanın nedeni, ilahî kelamı -İmâm Ahmed'in deyişiyle- hapseden ve bağlayan kelimelerden başka bir şey değildir. Hâlbuki Allah, bizimle, kelam üretmemiz için değil, onunla temas etmemiz için konuşmaktadır. Bu konum, diğer selef için de geçerlidir kuşkusuz; onlar da ilahî kelamı kayıtlayan insanî kelimelerden mustarıptirler. Ne var ki onlar, bu gidişe çare olarak, tevili yasaklamayı ve asla tartışmaya girişmemeyi benimsemişlerdi. Oysa İmâm-ı A'zam, genel itibariyle selef tabii olmakla birlikte, ince bir ayırım ortaya koyuyor ve pek çoklarının göremediği ince bir ayırma dikkat çekiyor. Asıl ve esas olan kalbin korunmasıdır ve insan, dilini kelimadan korusa bile, acaba kalbini koruyabilecek midir?

Kalbin korunması söz konusu edilirse, kelamî düşünme ile aradaki ince fakat son derece derin fark ortaya çıkmaktadır. Çünkü kelamcı, kalbi korumak için değil, kendi düşüncesinin vardığı sonucu kanıtlamak için konuşmaktadır. Kelamın başından itibaren ortaya konan problemlerin tümünde, belirli ön-kabullerin savunması, kuşkusuz kalbin korunmasından daha ön plandadır ve kelamcıyı amansız bir cedelci/diyalektik hatta gerekli gördüğünde -sırf haklı çıkmak için- sofistlik kılan da işte bu eğilimdir.

İmâm-ı A'zam'ın günümüze gelen beş adet küçük risalesi mevcuttur. Tarihsel açıdan bakıldığında, hicri 80-150 arasında yaşamış bu büyük âlimden daha ayrıntılı metinlerin kalmaması anlaşılabilir bir durumdur. Mamafih İmâm, her şeyden önce bir

düşünce geleneğinin kurucusudur. O, öğrencilerine, kendi düşünceleri kadar -hatta asıl ve esas olarak- 'düşünme biçimi'ni öğretmiştir. O halde, Hanefî olmak, en üst düzeyden en avamî pozisyona kadar, -oluşturulan gelenek aracılığıyla- İmâm-ı A'zam'ın düşünme biçiminden pay almak anlamına gelmektedir. Kuşkusuz benzer bir durum, İmâm Şâfiî için de geçerliydi. Nitekim onun öğrencileri, zaman içinde dallanıp budaklanan zengin bir fikir iklimi meydana getirdiler. Bu bakımdan, Mutezile'den rücû ettikten sonra, Ehl-i hadîs - özellikle de Hanbeliler- içine girmeye çalışan Eş'arî'nin projesinin, birkaç kuşak sonra ve ancak Şâfiîler içinde gelişmesinin mahiyeti üzerinde düşünmek gereklidir. Tabîî, esas itibariyle Mutezile'den devşirilmiş olan Eş'arî kelamının, bütün azametine, kudretine ve aldığı resmî desteğe rağmen, niçin Hanefîler arasındaki ana hat içinde yayılmadığı hakkında da düşünmek gereklidir. Herhalde bu soruların cevabı, Hanefî ve Şâfiî düşünce geleneklerinin karakteristiklerinde gizlenmiş bulunmaktadır.

İlahî kelamın etrafını gittikçe artan bir yoğunlukla saran ve kuşatan teviller, tefsirler, uzun tartışmalar, uzun asırlar içinde giderek kalınlaşan bir sis tabakası meydana getirmiştir. Bu tabaka, günümüzde de kalınlaşmaya devam ediyor. Birbirlerini *Kur'ân* adına tekfir eden, öldüren, işkenceye maruz bırakan Müslümanlar için, Allah'ın âyetleri, silahlarının namlusuna sürdükleri mermilerden çok farklı bir konumda değildir. Onlar da, kendi tevilleri ile Allah'ın kelamını özdeşleştiriyor ve kendi kelimalarına karşı çıkanları Allah'a âsi sayıyorlar.

Dünya üzerinde hegemonyasını sürdüren Batı'nın, sadece siyasî değil, fakat daha önemlisi akademik yönlendirmeleriyle oluşturulan Yeni-Selefi bir çağın içinde yaşıyoruz. Bu Yeni-seleflilik, özünde profan ve dünyevî olan Batılı/modern düşünme biçimini, Müslümanların arasına ithal etmenin bir aracı haline gelmektedir. Bir yanda 'akılcılık' adı altına yerleşen 'modernite', diğer yanda lafızcılık sayesinde Müslüman kalbin korunaklarını yıkmaktadır. Her iki düşünme biçiminin ortak özelliği, son derece somut ve maddî -dolayısıyla da mistisizme karşı nefret ittifakına girmiş- bir din tasavvurunun inşasına çalışmaktır.

Peki, İmâm-ı A'zam'ın temele koyduğu "kalbin korunması" ilkesi ne olacak? Kalbin alanını tali ve güvenilir bir konuma indirgeyerek karar mekanizmasından çıkararak bir zihniyet buhranına karşı, tekrar İmâm-ı A'zam'ın düşünce geleneğine dönmenin gerektiğine inanıyorum.

Dipnotlar

1. Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, IX/198-9.
2. İmam Ebu Hanife, Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî Âlimu Ehli'l-Basra, 'İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri' içinde, s. 65. (Kitabın sonundaki Arapça metni esas alarak, çeviride bazı tashihler yapılmıştır.)

X. oturum
A Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Bolu

İMÂM-I A'ZAM VE SİYASET

Prof. Dr. Saffet SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Isparta
EBÛ HANÎFE'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİNİN SİYASÎ ARKA PLANI VE ONUN SİYASÎ TAVRI-
NA YANSIMALARI

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fak. / Kahramanmaraş
KELÂM İLMİ AÇISINDAN İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANÎFE'NİN SİYASÎ GÖRÜŞLERİ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
TOPLUMSAL BARIŞ VE BÜTÜNLÜK AÇISINDAN EBÛ HANÎFE VE İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
EBÛ HANÎFE'NİN DEVLET YÖNETİCİLERİYLE MÜNASEBETLERİ





Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA
Isparta

Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşlerinin Siyasî Arka Planı ve Onun Siyasî Tavrına Yansımaları

Giriş

Günümüz Müslüman siyasî düşünce yapısında, Sünnî gelenek eksenli olarak siyasî otoriteye itaati esas alan ve bunu meşrulaştırıcı söylemlerin benimsendiğini söylemek mümkündür. Çoğu kere, Şâfî/Eş'arî bir zihniyetle, tasavvufî formda dile getirilen bu zihniyet biçiminin, Müslüman ülkelerde mevcut siyasî otoritelere karşı uygulanabilirlik imkânı da zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Son dönem Selefî düşüncedeki gelişmelere bağlı oluşan siyasî tavrı ve siyasal İslamcı zihniyetin Şîî devrimi başta olmak üzere, farklı siyasî yapılanmalardan etkilenerek geliştirip benimsediği siyasî tavrı bir tarafa bırakırsak, bu tartışmalarda kimi zaman ilk döneme atıfta bulunarak kendilerini meşrulaştırma çabalarını gözlemlemek mümkündür. Ki siyasal İslamcılar da, benimsedikleri tavırlarını meşrulaştırmak için bu yönetime başvurmaktan çekinmemişlerdir.

Bu tebliğde biz, günümüzdeki siyasî tavırlardan değil, ama onların atıfta bulunduğu ilk dönemin önemli temsilcilerinden birisinin İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ (80-150/699-767)'nin siyasî tavrından ve bu tavrın oluşmasını sağlayan siyasî ve sosyal yapıdan ve bu tavrın tezahürlerinden bahsedeceğiz.



İlk dönem Selef akidesi mensuplarında, halifeye itaat konusunda iki farklı tavrın sergilendiğini görmekteyiz: İlki, siyasî ihtilaflara karışmayan, siyasî gelişmelere bağlı olarak başa geçen devlet reisine itaat eden ve zamanla siyasî kayıtsızlığa bürünen tavrı. İkincisi, şu veya bu şekilde siyasî hadiseler içinde yer alıp mevcut duruma göre zamanın halifesine muhalif tarafta yer alan ve yeri geldiğinde fiilî mücadeleye giren veya destekleyen tavrı. N. A. Mustafa, ilk tavrı, “sabır ekolü”; ikinci tavrı ise, “temekkün ekolü” olarak adlandırmaktadır.¹ Biz, ilk tavra günümüzde kullanılan biçimiyle “pasif siyasî tavrı”, ikincisine ise, “aktif siyasî tavrı” demeyi uygun buluyoruz.

İlk tavrın en önemli örneklerinden birisi, Abdullâh b. Ömer (73/692)'dir. O, Hz. Osmân ve Hz. Ali zamanındaki siyasî karışıklıkta tarafsız kalır, Muâviye'nin hâkimiyeti tesis etmesiyle ona biat eder, Yezîd'in veliahtlığını reddetmesine rağmen, Muâviye'nin ölümünden sonra Yezîd'e biat eder ve siyasetten uzak bir hayat yaşar.² İbn Ömer'in hali, gerçek âlimin siyasetten ve hatta her türlü devlet mansıbından uzak durulmasının gereğini vurgular.³ Ancak bu, kayıtsız şartsız itaat manasına anlaşılmalıdır. Nitekim o, yeri geldiğinde yöneticilere karşı protestosunu dile getirmiştir. Aynı davranış çizgisinde bulunanlardan birisi de, Hasan el-Basrî (110/728)'dir.⁴ Onun, Emevî idarecilerini eleştirdiği mektubu meşhurdur.⁵ Bununla birlikte o, asla fiilî bir muhalefet hareketini tasvip etmez.⁶

“Kim bir kötülük görürse, eliyle, buna gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin.”⁷ hadîsinin yorumuyla, bu tavrı daha sonraları nassî bir temele dayandırılır. Şöyle ki, kötülüğün, el ile düzeltilmesi ümeraya, dil ile düzeltilmesi ulemaya, kalp ile düzeltilmesi ise halka aittir. Buna binaen, zalim veya fasık yöneticinin, âlim tarafından ikaz edilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Bu gereklilik, aynı zamanda İslâmî emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker prensibiyle de pekiştirilmiştir.⁸ Bu cümleden olarak, İslâm medeniyetinde, bir dizi siyasî “nasihatnâme” literatürü oluşmuştur. Önceleri, tabii bir görev gibi kabul edilen bu hal, uygulamadaki zorlukları nedeniyle, zamanla alenî ikaz vazifesini yerine getiren âlimi kahraman gibi gören bir çizgiye ulaşmıştır.

Aslında bu tavrın oluşmasında, İslâm'ın ilk dönemindeki siyasî buhrandan, Şîi ve Hâricî isyanlarından bıkan Müslümanların, anarşiden kaçma, barış ve huzur dolu bir hayat sürdürme çabalarının varlığı göz ardı edilemez. Siyasetten uzak, ilimle iştil ve gerektiğinde devlet ricalini ikaz ile birlikte resmî otoriteyle uzlaşmacı tavrı, İslâm'ın ilk dönemlerinde dinî ilimlerin tedvini ve tasnifi ve köklü bir dinî edebiyatın bize intikalini sağlamıştır. Ancak bu tavrı, zamanla şekil değiştirir, devletin dini kontrol edecek

mekanizmalar geliştirilmesiyle iktidarı ikaz görevi önemli ölçüde ihmal edilir ve giderek her ne olursa olsun, devlet reisine mutlak itaatın benimsendiği bir anlayışa dönüşür. Fazlurrahman bu tavrın, uzun vadede halkın yalnız siyasî otoriteye değil, topyekûn siyasî hayata karşı ilgisiz kalmalarına ve pasifleşmelerine sebep olduğunu ifade eder.⁹

Ebû Hanîfe'nin Siyasî Tavrı

Selef âlimleri arasında ikinci önemli siyasî tavrı, yani “aktif siyasî tavra” gelince, bunların¹⁰ en önemli temsilcisi hiç şüphesiz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe'nin hayatında, önce Emevî iktidarına karşı, daha sonra Abbâsî iktidarı karşı muhalif bir tavra sahip olduğu bilinmektedir. O, bu muhalif tavrını, her iki iktidardan da resmî görev kabul etmeyerek ve Zeyd b. Alî (122/740) ve Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye (145/762) isyanına aynı ve nakdî yardımlarda bulunarak açıkça göstermekten çekinmemiştir.¹¹ O, Zeyd b. Alî'nin isyanını, Hz. Peygamber'in Bedir harbine çıkışına benzetir.¹² Bu tavrına karşılık olarak, hem Emevî hem de Abbâsî iktidarı tarafından resmî takibe ve cezalandırmaya maruz kalmıştır. Emevîlerin Irak valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre (132/750), II. Mervân'ın telkinleriyle Irak fakihlerini huzuruna davet edip her birine çeşitli görevler verir. Onların arasında bulunan Ebû Hanîfe görev kabul etmez. Arkadaşları bunun kendisi için iyi olmayacağını söylemelerine rağmen o, “mescidin kapılarını saymak gibi bir görevi bile kabul etmeyeceğini” ifade eder. Bunun üzerine İbn Hübeyre, onu hapsedirip her gün dövdürmeye başlar.¹³ Durumu ağırlaşınca, arkadaşlarıyla istişare için hapisten çıkarılır. Ebû Hanîfe de, Mekke'ye gider ve iki yıl kadar orada ikamet eder.

Ebû Hanîfe, Abbâsî ihtilâlinin başarılı olmasından sonra, tekrar Kûfe'ye döner ve es-Saffâh'a biat eder. Bununla birlikte o, daha sonra Muhammed b. Abdullâh ve kardeşi İbrâhîm'in isyanını destekler ve açıkça Abbâsîlere muhalif davranmaya başlar. Zira Ebû Ca'fer Mansûr zamanında, Alî evlâdıyla ilgili resmî takip ve baskılar artar ve iki kardeşin isyanına yol açar.¹⁴ Ebû Ca'fer Mansûr, isyanı bastırdıktan sonra, yeni kurduğu Bağdat şehri kadılığını Ebû Hanîfe'ye teklif eder, kabul etmeyince de onu hapse atar. Ebû Hanîfe, son iki yılını geçirdiği hapisanede gördüğü işkencelerden ve ağır hapisane şartlarında dolayı hastalanır ve serbest bırakılmakla birlikte hastalığından dolayı vefat eder.

Ebû Hanîfe'nin sergilediği bu siyasî tavrı, zalim hükümdara karşı planlı ve başarıya ulaşma ihtimali yüksek fiilî isyan hareketini desteklemek şeklinde özetlenebilir. Ancak başarıdan uzak toplumu anarşiye yöneltmek, eşkıyalık, yol kesmek vb. terörist eylemlerin kesinlikle men edildiğini belirtmek gerekir.¹⁵ Monarşik idarelerde iktidarın el değiştirmesinin, ancak fiilî isyanlarla mümkün



olabileceği dikkate alındığında, bundan daha tabii, gerçekçi bir muhalefetin gösterilemeyeceği aşikârdır. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin, bu isyanları aynı ve nakdî yardımlarla desteklemesi ve kendisinin fiilen mücadeleye girmemesi, muhtemelen onun ilmî ve ticarî kişiliğiyle ilgilidir. Nitekim Muhammed'in Medine'deki isyanına, İmâm Mâlik de fetva ile destek vermiş, Abbâsî takibine ve cezalandırmaya maruz kalmıştır.¹⁶

Burada Ebû Hanîfe'nin siyasî tavrını emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker prensibi çerçevesinde felsefî bir bakışla "sivil itaatsizlik" olarak yorumlayan M. Uyanık'ın görüşüne de işaret etmek yerinde olacaktır.¹⁷ M. Uyanık, Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle ilgili bütüncül bir yaklaşım içerisinde, günümüzde kullanılan bir kavramla geçmiş okuma çabası içerisinde. Durum böyle olunca da bazı, zorlama değerlendirmeler kaçınılmaz olmuştur. Nitekim o, Ebû Hanîfe'nin hukukî fetvalarından, çeşitli idarî uygulama ve hatalara karşı tavizsiz tavrından örnekler verir. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin isyanı destekleyen muhalif tavrının, "sivil itaatsizlik" ile örtüşmediğini de ifade eder. Ancak bunun ehl-i beyt ailesine zulmeden, zalim ve fasik yöneticiye karşı girişilen muhalefet gibi bir gerekçeye dayandığını vurgular.¹⁸

Tarihî Arka Plan

Ebû Hanîfe'yi bu siyasî tavra yönelten tarihî arka planda, Emevîlerin uyguladıkları politikaların varlığını göz ardı etmemek gerekir. Emevîler, öncelikle kendi Araplıklarını vurgulayarak, kendilerinin dışında yer alan Müslüman zümreyi, mevâlîyi dışlayan politikalar uygulamışlardır. Emevîlerin, mevâlîye yönelik politikalarında, fey'lerin dağıtımından kaynaklanan haksızlıklar, Müslüman olmalarına rağmen cizye vergilerinin devam ettirilmesi¹⁹ gibi ekonomik politikaların yanında, sosyal hayatta da onları ikincil konuma indirgeyen uygulamaları, mevâlî arasında ciddi rahatsızlıklar oluşturdu. Muhtâr'ın kendisine tabi olan mevâlîyi fey'e ortak etmesine karşın, Kûfelilerin ifadeleri, Arapların mevâlîyi nasıl gördüklerinin en açık ifadesidir: "*Sen bizim Mevâlîmize yöneldin, hâlbuki onlar, bütün şu ülkelerle birlikte, Allah'ın bize verdiği feydir, Allah'tan ecr-ü sevâb umarak biz onları âzâd ettik, fakat sen bununla yetinmedin, onları bizim fey'imize ortak kıldın.*"²⁰ Bu tavır, mevâlîyi sosyal hayatta ikincil konuma indirgemişti. Onlar, köleler gibi isimleriyle çağırılırlar, onlarla evlenilmek istenirse, efendilerine başvurmak gerekirdi. Bir Arapla evlenmeleri ise, kabul edilemezdi.²¹ Haccâc, yeni kurduğu Vasıt şehrine mevâlînin girmesini yasaklamıştı, işi olanlar, ancak izinli ve zaman tahditli olarak şehre girebiliyorlardı.²² Mevâlî, orduda hususî bir bölük teşkil ederdi. Kendilerine mahsus reisleri vardı ve muhtemelen, ancak yaya harp edebiliyorlardı.²³ Kendilerine mahsus câmilere vardı ve dolayısıyla Araplarınkilere kabul

edilmezlerdi. Nihâyet, din kardeşlerinde uyandırdıkları tahkir derecesini hadîs olarak nakledilen şu rivayetten daha iyi hiçbir şey ifade edemez: "*Namazı ancak şu üç şey ifsâd eder: (Namaz kılana) bir köpeğin, bir eşeğin ve bir mevlâ'nın dokunması.*"²⁴

Bütün bu uygulamalar ve mevâlîye bakış açısından sonra, muhalefet merkezi olan Kûfe başta olmak üzere, özellikle Horasan bölgesinde çıkan çeşitli isyanlarda mevâlî aktif rol aldı. Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafî isyanı (66-67/686-687), Abdurrahmân b. Eş'as isyanı (82-85/701-704), Yezîd b. Muhelleb isyanı(101-102/720), Haris b. Süreyc isyanı (128/746) ve nihayet Abbâsî (132/750) ihtilali bunlar arasındadır.²⁵

Emevîler, mevâlîye yönelik bu haksız ve zalim uygulamalarını meşrulaştırmak için de, Arap geleneğinde bilinen fatalist/kaderci anlayışı yeniden canlandırma yoluna gittiler. Bu konudaki meşhur rivayette, Atâ b. Yesâr ile Mâbed el-Cühenî el-Hasan el-Basrî'ye gelirler ve Müslümanların kanını akıtan, mallarını gasp eden ve daha birçok nahoş şeyler yapan emirlerden söz ederek bunların; "*Fiüllerimiz yalnızca Allah'ın kaderine göre vuku bulmaktadır.*" dediklerini naklederler. Bunun üzerine el-Hasan; "*Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar.*" der.²⁶ Bu anekdot, Emevîlerin yaptıklarını meşrulaştıran ve kendi sorumluluklarını inkâr eden ve kendilerini kaderin akışına bırakan, insanların Allah tarafından ezelde takdir edilen ve alınlarına yazılı olanları çekip yaşayabileceklerini ifade eden bir irade anlayışı sergilediklerini gösterir. Bu anlayışı, resmî otorite olarak da "halîfetullah" unvanıyla pekiştirerek, gücünü Tanrı'dan alan, dolayısıyla mutlak itaat edilmesi gereken ilahî kaynaklı bir otoriteyi tesise gayret ettiler.²⁷

Mevcut iktidarla ilişkileri olan dönemin bazı âlimleri de, bu tavrı meşrulaştırıcı söylemler geliştirmek zorunda kaldılar. Bunun uzantısı olarak ilerleyen dönemde özellikle merkezde yaşayan ve merkezi otoriteyle işbirliği yapan Sünnî/Eş'arî gelenek de "cebr-i mutavvasıt"²⁸ diye kabul edilebilir kılınan bir yorum geliştirdi.

Ebû Hanîfe İtikadî Anlayışının Siyasî Boyutu

Bu tarihî arka plana sahip siyasî ve sosyal yapı içerisinde 52 yıl Emevî hâkimiyetinde, 18 yıl da Abbâsî hâkimiyetinde yaşayan Ebû Hanîfe'nin, içinde bulunduğu toplumun hassasiyetlerine duyarız kalması beklenemezdi. Sonraki nesillere fikhî rey mektebi olarak aktarılan mezhebinde, Ebû Hanîfe'nin şahsında bütüncül bir din anlayışının varlığını tespit edebiliriz. Yani Ebû Hanîfe, fıkıh imamlığı kadar bize ulaşan akaid risaleleri ve yukarıda bahsettiğimiz siyasî tavrıyla birlikte değerlendirilmeli, okunmalı, okutulmalıdır.



Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin iman tanımı, siyasî bir tanımdır. Zira o, mensubu olduğu mevâlî kitlesine yapılan zulümlere karşı, iman tanımıyla eşit vatandaşlık ilkesini vurgulamış ve savunmuştur:

“İman, dil ile ikrar, kalb ile tasdiktir. Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gerekenler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakîn ve tasdik yönünden artar eksilir. Mü'minler, iman ve tevhid hususunda birbirine müsavidirler. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdır.”

“Bütün mü'minler; marifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rıza, korku ve ümit ve iman konusunda birbirlerine müsavidirler.”²⁹

İfadeleri bütün Müslümanların iman bakımından eşitliklerini vurgular. Buna göre, insanların görüşlerindeki kusurlar, amel ve ibadetlerindeki eksiklikler, fiske u fücür içinde oluşu, onları imandan çıkarmaz. Çünkü kalpte oluşan iman, temel inançların tasdikiyle gerçekleşir. Ameller, onun mütemmim cüz'ü değil, ancak zayıflayıp kuvvetlenme sebebidir. Müminlerin imandaki bu eşitliği, hayatın diğer alanlarına da yaygınlaştırılacak şekilde genişletilmesi ve uygulanması gerekir.

Konuyla ilgili örnek uygulamalar ise, Hz. Alî zamanında yaşanmıştır. Zira o, kendisinden önceki fey dağıtımıyla ilgili uygulamaların yanlış olduğunu kabul etmekteydi. Üstelik Hz. Osmân zamanında bu uygulama, kimi zaman iktidarda olan Emevî ailesi lehine değiştirilmişti. Hz. Alî halife olunca, yakın akrabalarını bile küstürmek pahasına fey dağıtımında eşitlik ilkesini getirdi ve hilafeti süresince bunu devam ettirdi.³⁰ Bu uygulamaya, mevâlînin sonraki yıllarda Alî evladı etrafında toplanmalarını da anlamlı kılmaktadır. Yine Ebû Hanîfe'nin, Alî evladına teveccühünü de açıklamaktadır. Zira o, önceki tecrübeleri de dikkate alarak, muhtemelen, ancak Alî evladından bir lider tarafından mevâlînin mağduriyetlerinin giderilip haklarının temin edilebileceğini düşünmektedir. Nitekim Abbâsîler, “*er-rızâ min âli Muhammed*” sloganıyla iktidara gelişlerini alkışlamış, ancak kısa zamanda beklenen düzenlemelerin ve eşitlik ilkelerinin uygulanmadığını görünce, onlara karşı iktidara talip olan Alî evladından birisine destek olmaktan çekinmemiştir. İ. Doğan'ın ifade ettiği, Zeyd b. Alî'nin anne tarafından mevâlî soylu olması³¹ da, Ebû Hanîfe'nin onu desteklemesine müspet etki yapmış olmalıdır.³²

Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, kesinlikle Şîliğe mütemayil bir tavra dönüşmemiştir. Fazilet sıralamasında, Hz. Osmân hakkında vâkıfa olup/sükût edip, Hz. Alî'yi öne geçiren bir tercihi de söz konusu değildir. Bilakis o, *Vasiyyet*'inde:

“Peygamberimiz Hz. Muhammed'den sonra bu ümmetin en faziletlisi Ebû Bekr es-Siddîk, sonra Ömer, sonra Osmân, sonra Alî'dir. (Allah hepsinden razı olsun). “İlk önce iman edenler, herkesi geçenerlerdir. Allah'a yakın olanlardır. Onlar Naîm cennetlerindedir”(Vakıa, 10)³³

diyerek ilk dört halife sıralamasını, fazilet sıralaması olarak kabul eder. Yine o, *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ın başında:

“Hz. Peygamber'in ashabından hiçbiri ile ilgini kesmemen, birini sevip diğerini sevmemezlik etmemen, Hz. Osmân ve Hz. Alî'nin durumunu Allah'a havale etmendir.”³⁴

derken, *er-Risale*'sinde;

“Hz. Peygamber'in ashabı, birbirleriyle savaştı. Karşılıklı savaşan zümrelerin her ikisi de, fiillerinde hak ve hidayete ermiş değillerdir. el-Bâgiye=mütecaviz zümre ismi sana göre nedir? Allah'a yemin ederim ki, kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten, hele Hz. Peygamber'in ashabının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah bilmiyorum. Çarpışan iki zümrenin isimleri sana göre nedir? Her ikisi de aynı zamanda isabetli değildir. Eğer her ikisinin de isabetli olduğunu söylersen, o takdirde bidat işlemiş olursun. Her ikisi de isabetsizdir, dersen yine bidatçı olursun. Eğer ikisinden biri hidayet üzeredir, dersen diğerinin durumu nedir? Eğer Allah bilir dersen isabet etmiş olursun.”³⁵

diyerek, Hz. Peygamber'in ashabını birbirinden ayırt etmemeyi ve aralarında yaptıkları savaşlarda haklı ve haksız aramak yerine, işi Allah'a havale etmenin isabet olacağını belirtir. Bütün bu ifadelerden sonra, Ebû Hanîfe'nin, Şîi veya Alevî bir tavra sahip olduğunu söylemek, ona yapılacak haksızlıktır. O, hilafet sıralamasını, fazilet sıralaması olarak kabul ederken, ashab arasındaki meselelerle ilgili hüküm vermek yerine, durumu Allah'a havale etmeyi tercih etmiştir.

Ebû Hanîfe, kulun fiilleri konusunda da, kulun fiillerinden sorumlu olduğunu şu ifadelerle vurgular:

Kulların, hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri, hakikaten kendi kesbleri (kazançları)dır. Onların yaratıcısı ise Yüce Allah'tır. Onların hepsi Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile olur.”³⁶

Şüphesiz ki, kulun kendisiyle kötülüğü işlediği güç (istitâat) bizatihi kulun iyiliği işlemesi için de müsaittir. Kul, Allah'ın



kendisinde meydana getirdiği, kötülükte değil, iyilikte kullanılmasını emrettiği istitâatı sarf ve tevcihinden dolayı ceza görecektir.³⁷

“Kişinin kazandığı iyilik kendi lehine, yaptığı kötülük de kendi aleyhinedir.” (Bakara, 285). “Bir iş yapanın amelini ben elbette boşa çıkarmam.” (Âl-i İmrân 195). “Yalnız işlediklerinizin karşılığı ile cezalandırılacaksınız.” (Yâsîn 54). “Ancak işlediklerinizin cezasını göreceksiniz.” (Tahrîm 7). “Kim zerre miktarı iyilik işlerse karşılığını görür, kim de zerre miktarı bir kötülük işlerse karşılığını görür.” (Zilzâl 6-7).³⁸

Kulda yaratılan istitâat ile iyi veya kötü file yönelme hakkı olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe, bu yönelişinden dolayı, kulun fiilini kesb ettiğini ve böylece sorumlu olduğunu kabul eder. Bunu ifade ederken, âyetlerden hareketle kulun fiilinin yaratıcısının da Allah olduğunu, dileme, hüküm ve kaderin de Allah'a ait olduğunu, bundan dolayı Allah'ın adil olduğunu ve asla zulmetmediğini, zulmetmeyeceği hususunda kullarını temin ettiğini ifade eder.³⁹

Ebû Hanîfe'nin kulların fiilleri hakkındaki bu görüşü, yukarıda ifade ettiğimiz Emevîlerin fatalist anlayışına cevap niteliğindedir. O, bu görüşünde ilk Kaderîler olarak nitelenen Mâbed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımaşki'den de çağdaşı ilk Mutezîli temsilcilerden de farklı *Kur'ânî* bir tavır sergiler. Öte yandan, bu görüşüyle, el-Hasan el-Basrî'ye benzer bir şekilde, açıkça Emevîlere karşı bir tavır alır. Zalim olarak kabul ettiği Emevî iktidarına karşı mesafe koyarak, onlarla ilişkisini asgari düzeye düşürür. Dahası el-Hasan'dan farklı olarak, başarıya ulaşma ihtimali olan fiilî isyana destek olmaktan çekinmez.

Ebû Hanîfe, aynı tavrını Abbâsîlere karşı da devam ettirir. İktidara ilk geldiklerinde, peygamber ailesinden olmalarının hatırına onlara biat eder ve onlardan adalet bekler. Onun biat esnasında söylediği şu sözler dikkat çekicidir: “Allah'a hamd olsun ki, bu hakkı Rasullullah'ın akrabasına nasib etti. Zalimlerin zulmünü bizden kaldırdı.”⁴⁰

Dipnotlar

1. Mustafa, N. A., (1990), İslâm Düşüncesinde Siyasî Muhalefet, çeviren V. Akyüz, İstanbul, 260-261, 275-276.
2. Bk., Kandemir, M. Y. (1988), “Abdullah b. Ömer” md., DİA, 1/127.
3. Watt, W. M., (1981), İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çeviren E. R. Fırlı, Ankara, 87.
4. Hasan Basrî'nin siyasî tavrı konusunda bk. Watt, age, 93-95; Fırlı, E.R., (1990), Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, 4. Baskı, Ankara, 57-59; N. Mustafa, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, 266-268.
5. Bu mektup L. Doğan ve Y. Kutluay tarafından Ritter neşri esas alınarak AÜİFD, III-IV/75-84, 1954'de tercüme edilip yayımlanmıştır.
6. Görgün, T., (1997), “Hasan-ı Basrî”, DİA, 16/300.

Ancak Ebû Hanîfe, mevâlîyle ilgili politikalarda beklenen değişikliklerin yapılmadığını görünce ve muhtemelen Ebû Müslim el-Horasânî (137/755)'nin öldürülmesinden sonra, Abbâsîlere karşı muhalif tavrını gösterir ve peygamber torunlarına destek olur.

Sonuç

Sonuç olarak, kendi yolunu *Ehl-i Adl ve Hak* ve *Ehl-i Adl ve's-Sünne*⁴¹ diye nitelendiren İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, ömrü boyunca mensubu olduğu mevâlî zümreye karşı adaletin tesisi için gayret eder. Bu gayretinin sonucu insan temelli oluşturduğu sisteminde o, dinin farklı alanlarındaki görüşlerini bütünlük içinde yaşadığı topluma, öğrencilerine ve kendisinden sonra gelen takipçilerine sunmayı başarır. Bu sistemde itikatla ilgili öne sürdüğü görüşleri, usulü ve fikhî fetvalarıyla birlikte o, dönemin siyasî yapısında kendisine mahsus bir siyasî tavır benimser.

Bununla birlikte, onun bu siyasî tavrının, talebeleri ve mezhebinin takipçileri tarafından bütünüyle devam ettirildiği söylenemez. Örneğin Ebû Yûsuf, Abbâsî baş kadılığı görevinde bulunmuş ve zamanında pek çok arkadaşı ve talebesini kadılık görevine getirmiştir.

Öte yandan, tebliğimizin başında belirttiğimiz günümüz Selefî anlayışın fiilî cihad tavrını meşrulaştırmak için Ebû Hanîfe'nin fiilî isyanı tasvip eden siyasî tavrına atıfta bulunmaları da, boş bir çabadır. Zira Ebû Hanîfe, imanını ikrar eden ve somut Müslümanlık alametleri taşıyan herkesi, İslâm dairesinde görür ve kimseyi günahından dolayı tekfir etmez. Selefîler ise, Hâricîler gibi kendilerinden olmayanları tekfir ederek, onlarla cihadî kendilerine vecibe kabul ederler. Oysa, Ebû Hanîfe'nin mücadelesi, zalim idarecilere karşıdır. Dolayısıyla, günümüz Selefî din ve cihad algısı, Ebû Hanîfe'nin din ve anlayışıyla asla örtüşmez.



7. Tirmizî, Sünen, Kitâbu'l-Fiten, 11.
8. Laoust H. (1965), Les Schismes Dans L'Islam, Paris, 434.
9. Fazlurrahman (1981), İslâm, çeviren M. Dağ, M. Aydın, Ankara, 302; Fazlurrahman (1996), Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, çeviren, S. Akdemir, Ankara, 105.
10. İlk dönem bakımından bu siyasî tavrın diğer temsilcileri arasında Kerbelâ'da hunharca katledilen Hüseyin b. Alî (61/680), Beytül-Harâm'da kan dökülme pahasına bertaraf edilen Abdullâh b. Zübeyr (73/692), Zübeyrîliği bilinen ez-Zührî, İbnü'l-Eş'as'ın isyanına (82-85/701-704) katılan eş-Şâbi, Said b. Cübeyr, İbn Ebî Leylâ gibi zatlar vardır.
11. el-İsfehanî Ebu'l-Ferec (1416h), Mekâtülü't-Tâlibiyyîn, tah. S.Ahmed Sakr, 2. Baskı Kum, , 140-142; Mustafa, N. A., İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, 289-292; Ümit M. (2010), Zeydiye-Mu'tezile Etkileşimi, İstanbul, 121.
12. Ebû Zehrâ M. (1970), Ebû Hanîfe, çeviren O. Keskiöglü, 3. baskı, İstanbul, 54.
13. Bağdâdî H. (trç.), Tarihu'l-Bağdâd, Lübnan, 13/326; Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, 54-55; Uzunpostalcı M. (1994), "Ebû Hanîfe", DİA 10/134.
14. el-İsfehanî, Mekâtülü't-Tâlibiyyîn, 313-315; Ümit, M., Zeydiye-Mu'tezile Etkileşimi, 121.
15. Mevdûdi, Ebu'l-'Alâ (1980), Hilafet ve Saltanat, çeviren A. Genceli, 2.baskı, İstanbul, , 375-377.
16. Ebû Zehrâ, Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Kahire, 1989, 1/43, 47. N. Mustafa, İmâm Mâlik'in; "Zor altında kalanın talakı geçersizdir." hadîsini rivayetinin en-Nefs'üz-Zekiyye'nin ayaklanmasıyla aynı zaman dilimine isabet ettiğini, ancak İmâm Mâlik'in ayaklanma görüşünde olmamasına rağmen, bu ilmî gerçeği gizlemekten de imtina ettiğini ve Abbâsî takibine maruz kaldığını belirtir. Bk., İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, 270.
17. Uyanık M., (2005), "İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşu", İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, Kuran Araştırmaları Vakfı, Bursa, I/119-141.
18. Uyanık, M., Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşu", 130-132.
19. Demircan, A., (1996), İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi, İstanbul, 123-126, 131-136; Söylemez, M. (2001), Bedevilikten Hadariliğe Kufe, Ankara, 295.
20. Taberî (1967), Tarihu't-Taberî, tah. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, 2. Baskı, Kahire, 6/44.
21. Söylemez, M., Kufe, 295.
22. Demircan, A., Arap-Mevali İlişkisi, 131-135. M. Söylemez, Kufe, 297-298.
23. Welhausen, J., (1963), Arap Devleti ve Sükutu, çeviren, F. Işıltan, Ankara, 116; Demircan, A., Arap-Mevali İlişkisi, 114-116.
24. Vloten G. Van, (1986), Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar, çeviren M.S. Hatipoğlu, Ankara, 25-26.
25. Demircan, A., Arap-Mevali İlişkisi, 158-180. Burada mevalinin katıldığı diğer isyanlara da yer verilmiştir.
26. Abdulhamid İ. (1967-19819, Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye, 257, trç., İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları, çeviren M.S. Yeprem, İstanbul, 285-286; Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, 121-122.
27. Lewis, B. (1992), İslâm'ın Siyasal Dili, çeviren, F. Taşar, İstanbul, 73.
28. Şehristânî (1986), tahkik, M. S. Keylânî, Beyrut el-Milel ve'n-Nihal, I, 85-86.
29. (1992) İmam-ı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhu'l-Ekber, çeviren M. Öz, İstanbul, 58.
30. İbn Ebi'l-Hadid (1995), Şerhu Nehci'l-Belâğa, tahkik, Hüseyin el-A'lemî, Lübnan, 2/475-476; 3/264; Abdulhalık Bakır (2004), Hz. Ali ve Dönemi, 222, 563-564.
31. Taberî, Tarih, 7/146.
32. İsa Doğan (2006), "Ebû Hanîfe'nin Dinî ve Siyasî Duruşu", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 22, Samsun, 40.
33. İmam-ı Azamın Beş Eseri, Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti, 61.
34. İmam-ı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhu'l-Ebsat, 35.
35. İmam-ı Azamın Beş Eseri, Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle, 67-68.
36. İmam-ı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhu'l-Ekber, 57.
37. İmam-ı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhu'l-Ebsat, 38.
38. İmam-ı Azamın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim, 25-26.
39. İmam-ı Azamın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim, 26. Enbiya 47; Saffat 39; Zilzal 6-7.
40. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, 58-59.



41. İmam-ı Azamın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim, 18; Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle, 68.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, (1968-1981), Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye/İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları, çeviren M.S. Yeprem, İstanbul.
- Bağdâdî, Hatib, (trç.), Tarîhu'l-Bağdâd, Lübnan, 1-13.
- Bakır, Abdulhalık, (2004), Hz. Ali ve Dönemi, Ankara
- Demircan, Adnan, (1996) İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi, İstanbul.
- Doğan, İsa, (2006) "Ebû Hanîfe'nin Dinî ve Siyasî Duruşu", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 22, Samsun.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, (1970), Ebû Hanîfe, çeviren O. Keskiöğlü, 3. baskı, İstanbul.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, (1989), Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Kahire, cilt, 1-2.
- el-İsfahanî, Ebu'l-Ferec, (1416h) Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn, tah. S.Ahmed Sakr, 2. Baskı Kum.
- Fazlurrahman, (1981), İslâm, çeviren, M. Dağ, M. Aydın, Ankara.
- Fazlurrahman (1996), Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, çeviren, S. Akdemir, Ankara.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, (1990), Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, 4. Baskı, Ankara.
- Görgün, Tahsin, (1997), "Hasan-ı Basrî", DİA, 16/293-301.
- İbn Ebi'l-Hadid, (1995), Şerhu Nehci'l-Belâğa, tahkik, Hüseyin el-A'lemî, Lübnan, cilt, 1-4.
- (1992), İmam-ı Azamın Beş Eseri, (el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsat, Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti, Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle), çeviren M. Öz, İstanbul.
- Kandemir M. Yaşar (1988), "Abdullah b. Ömer" md., DİA, 1/127-128
- Laoust, Henri, (1965), Les Schismes Dans L'Islam, Paris.
- Lewis, Bernard, (1992), İslâm'ın Siyasal Dili, çeviren, F. Taşar, İstanbul.
- Mevdûdi, Ebu'l-Alâ, (1980), Hilafet ve Saltanat, çeviren A. Genceli, 2.baskı, İstanbul.
- Mustafa, Nevin Abdulhalık, (1990), İslâm Düşüncesinde Siyasî Muhalefet, çeviren V. Akyüz, İstanbul.
- Söylemez, Mahfuz (2001), Bedevilikten Hadariliğe Kufe, Ankara.
- Şehristânî, Abdülkerim (1986), el-Milel ve'n-Nihal, tahkik, M.Seyyid Keylânî, 1-3, Beyrut.
- Taberî (1967), Tarihu't-Taberî, tah. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, 2. Baskı, Kahire, 1-8.
- Uyanık, Mevlüt, (2005), "İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasî Duruşu", İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, Kuran Araştırmaları Vakfı, Bursa, I/119-141.
- Uzunpostalcı Mustafa (1994), "Ebû Hanîfe", DİA 10/134-135
- Ümit, Mehmet, (2010), Zeydiye-Mu'tezile Etkileşimi, İstanbul.
- Van Vloten, G., (1986), Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar, çeviren M.S. Hatipoğlu, Ankara.
- Watt, W. Montgomery, (1981), İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çeviren E. R. Fığlalı, Ankara.
- Welhausen Julius (1963), Arap Devleti ve Sükutu, çeviren, F. Işıltan, Ankara.



Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
Kahramanmaraş

Kelâm İlmi Açısından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Siyâsî Görüşleri

573

1. Ebû Hanîfe'nin Yaşadığı Siyasî Ortam

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zaman dilimi, hicri birinci yüzyılın sonları ile ikinci yüzyılın ortaları olup, bu yıllar itikadî ve siyasî tartışmaların ve dahi siyasetin itikadî boyuta taşınarak fırkalaşmaların ve ayaklanmaların birbirini takip ettiği bir döneme rastlar. Bu dönem Emevîler döneminin ikinci yarısı ile kuruluşundan kısa bir süre sonra iktidarlarını aynen Emevîler gibi muhaliflerine çeşitli baskılar ve katliamlarla kabul ettirmeye çalışan Abbâsî iktidarının ilk yıllarıdır. Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas'ın soyundan gelen Abbâsîler, Hz. Alî oğulları ile birlikte nerdeyse bütün muhalefeti kendi lehlerine çevirerek Emevîlere karşı adalet söylemleri ile iş başına geçmiş, kısa bir süre sonra da seleflerini aratmayacak yeni bir baskı dönemi oluşturmuşlardır.

Abbâsîler hilâfet iddialarını birbirinden iki ayrı dönem ve iki ayrı söyleme dayandırmışlardır:

Emevîlerin son dönemlerinde Emevî yönetimine karşı gizli davetle işe başlayan Abbâsî davetçileri, Emevî muhalefetini saflarına katmak amacıyla "Hâşim oğullarının" veya "Ehl-i Beyt'in hakkı" gibi genel ifadeler kullanmışlardır. Aynı zamanda



hilâfet haklarının Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Alî'nin kendilerine vasiyetinden kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Bu iddia, Abbâsîlerin hilâfet haklarını, Alî oğullarının Hanefî kolundan aldıkları anlamını taşımaktaydı. Abbâsî isyanı başarıya ulaştınca Abbâsîler, Ebû Hâşim ve onun gizli teşkilatı "Hâşimiyye" ile olan ilişkilerini bir tarafa bırakarak hilâfetteki haklarının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Hz. Abbâs'a dayandığını ileri sürmeye başladılar.¹

2. Ebû Hanîfe'nin Hocaları ve Alî ve Abbâs Oğulları ile Arasındaki İlişkileri

Ebû Hanîfe'nin birçok hocası vardır. Bunlar arasında en çok bilineni Hammâd b. Ebû Süleymân (ö.120/737)'dir. Ebû Hanîfe gibi Arap kökenli olmayan Hammâd'ın derslerine 22 yaşından 40 yaşına kadar 18 yıl süreli olarak devam etmiş olan Ebû Hanîfe, İsfahanlı olan bu hocasının vefatı üzerine onun yerine geçmiştir. Bu fıkıh hocasından siyasî olarak ne derece etkilenmiş olduğunu tam olarak bilemesek de Arap asıllı olmayanlara karşı Emevîlerin yaklaşımı genel anlamda dışlayıcı ve ötekileştirici olduğundan Hammâd'ın da bu durumdan hiç memnun olamayacağı ve talebesini etkileyeceği tahmin edilebilir.

"Alî oğulları" ve "Abbâs oğulları" ifadeleri, h. 132/m.750 yılının başlarında ortaya çıkmıştır. Daha önceleri, "Hâşimîler", "Hâşim oğulları" veya "Âlü'l-beyt" ifadeleri her iki grubu da içerisine alacak biçimde kullanılmakta idi. Bu iki aileden biri kendisini diğerinden ayrı görmemiş ve davet sürecinde Emevîlere karşı birlikte hareket ederek mücadele etmişlerdir.²

Onun siyasî görüşlerinin asıl kaynağı, döneminin ilimlerine ve takvâlarına hayran kaldığı ehl-i beyt imamlarıdır. Bunlardan en dikkat çekici olanı Kerbelâ'da şehid düşen Hz. Hüseyin'in oğlu Alî Zeynelâbidîn'in oğlu olan Muhammed Bakır (ö.114/732) ile kardeşi İmâm Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn'dir (ö.122/739). İmâm Zeyd, Emevî yönetimine karşı kıyam etmiş olan dedesi Hz. Hüseyin gibi kendi zamanında Kûfe merkezli bir ordu toplayarak Emevîlere karşı savaşırken şehid edilmiş ve savaş sonrası taraftarlarının onu gömdüğü yerden çıkaran Emevî ordusu tarafından mübarek bedenine hunharca eziyet edilen bir kimsedir.

Ebû Hanîfe, Emevîlere karşı isyan eden İmâm Zeyd'i maddî olarak desteklemiştir.³ Ebû Hanîfe onun hakkında: "Onun zamanında ondan daha bilgili ondan daha süratli cevap veren ve daha açık sözlü birini görmedim" demiştir. İmâm Zeyd de Kûfe'de ikamet ederdi. İlimi ondan almıştı.⁴ Bazı kaynaklarda İmâm Zeyd b. Alî, aynı zamanda Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olarak da gösterilir. Buna göre Ebû Hanîfe ile Vâsıl, İmâm Zeyd'in Emevîlere isyan edişini destekleme konusunda ve onun imâmetini/hilâfetini tanımadada aynı görüşte

birleşmiş oluyorlar.⁵ Ebû Hanîfe'nin bir diğer hocası İmâm Muhammed Bâkır'ın oğlu İmâm Ca'fer es-Sâdık'tır (ö.148/765). Bunlar aynı zamanda "12 İmâm"dandırlar. Diğer meşhur hocaları büyük âlimlerden Katâde b. Diâme (ö.118/736), Hz. Ömer'in oğlu Abdullâh'ın azadlısı Nâfi (ö.120/737), bir diğeri de Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından oğullarıyla birlikte öldürttüğü yine Ehl-i Beyt'ten olan ve Hz. Hasan'ın torunlarından Abdullâh b. Hasan'dır (ö.145/762). Ebû Hanîfe'nin adlarını verdiğimiz Ehli Beyt'ten olan İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın dışında bu hocalarından İmâm Zeyd'i Emevîler diğerlerini de Abbâsîler işkencelerle şehid etmişlerdir. Ebû Hanîfe işte kendi dönemindeki bu yönetimlerin böylesine bir haksızlığa ve zulme sapmalarından dolayı onları asla tasvip etmediği gibi bu yönetimlerin gayri meşru olduğunu düşünmüştür. İşte bu yüzden ki o, ne Emevîlerin ne de Abbâsîlerin kendisine teklif ettiği hiçbir görevi kabul etmemiş ve sonunda -bazı rivâyetlere göre- Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından zehirleterek şehit edilmiştir.⁶

Yukarıda da görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Hz. Alî'nin oğullarından Hz. Hüseyin'in torunu İmâm Zeyd b. Alî, Alî Zeynelâbidîn'in diğer oğlu İmâm Muhammed el-Bâkır, bunun oğlu İmâm Ca'fer es-Sâdık ile Hz. Alî'nin diğer oğlu Hz. Hasan'ın torunu İmâm Abdullâh b. Hasan b. Hasan'dan dersler almış onların itikadî, siyasî ve diğer görüşlerinden yararlanmış bir âlimdir. İşte bu imamlar o dönemde, Hz. Peygamber (as)'in Ehl-i Beyt'inin en önde gelen âlimleri olduğu gibi, Emevî ve Abbâsî muhalefetinin başı çeken siyâsî önderleri idiler.

Ebû Hanîfe'nin itikadî ve siyasî düşüncelerinin şekillenmesinde sahabeden Abdullâh b. Mes'ûd, Mu'âz b. Cebel ile tabiûndan Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebû Rabâh, Saîd b. el-Müseyyeb, Ömer b. Abdülazîz gibi âlimlerin de çok büyük katkıları olmuştur.

Hayatının 52 yılı Emevî idaresi altında geçmiş olan Ebû Hanîfe'ye göre Emevî yöneticileri gayrimeşru yöntemlerle ve haksız olarak idareyi ele geçirmişlerdir. Onlar insanlara haksızlık ve zulüm yapmaktadırlar. Bunlara karşı mücadele veren Hz. Alî'nin çocukları ve torunları (Ehl-i Beyt) ise haklıdır. O, özellikle Hz. Hüseyin'in torunu İmâm Zeyd b. Alî (ö.122h.)'den yana olmuş, ona nakdî yardımda bulunmuş olmakla beraber, Ehl-i Beyt'in diğer kolu olan Câferiyye-İmâmiyye'nin ise siyasî görüşlerini kabul etmemiştir.⁷

2.1. Ebû Hanîfe'nin Muhammed ve İbrâhîm'in İsyancıları Karşısında Tutumu

Hz. Hasan'ın torunlarından Abdullâh bin Hasan'ın oğulları olan Muhammed ve İbrâhîm'in isyanlarına önceleri büyük bir teveccüh olmuştu. Muhâlif kesimlerin birçoğunun destek verdiği bu isyanlar



karşısında Ebû Hanîfe'nin tutumu bu isyanlara olumlu bakmak hatta bir çoklarını buna teşvik etmek biçiminde tecelli etmiştir.

Üstelik Ebû Hanîfe, Muhammed ya da İbrâhîm'in üzerine gönderilecek orduyu da meşru kabul etmiyor, bu orduda görev alınmasına asla cevaz vermiyordu. Zira o bu imamların isyanını haklı görüyordu.

Başına bazı belalar gelebileceğini bildiği halde Abbâsîler'in yanında yer alan bir ordu komutanı olan ünlü Hasan b. Kahtebe'yi bu işten vazgeçirebilmiştir. Bu durum onun ne kadar etkin bir şahsiyet olduğunu da ortaya koymaktadır.⁸

Bu olay şöyle gelişmiştir: *İbrâhîm Basra'da kardeşi de Medine'de isyan etmişlerdi. Mansûr'un kumandanlarından Hasan b. Kahtebe, bu günlerde Ebû Hanîfe'nin yanına girdi ve: "Benim ne iş yaptığımı biliyorsun, hiç de hoş olmayan işleri yapıyorum, benim tövbem kabul olur mu?" diye sordu. Ebû Hanîfe de: "Evet." karşılığını verince, "Peki o zaman nasıl olacak?" dedi. İmam: "Öncelikle Allah senin yaptıklarından gerçekten pişman olduğuna dair samimi bir niyetin olduğunu bilecek. İkinci olarak, eğer bir Müslüman'ı öldürmek ya da ona bir şey yapmak arasında muhayyer kalırsan, böyle bir iş yapmaktansa kendini öldürmeyi tercih edersin. Ayrıca bir daha böyle işler yapmayacağına Allah'a söz verirsin. Bu sözünde durursan inşallah tövben kabul olacaktır." dedi. Hasan b. Kahtebe, Ebû Hanîfe'nin bu sözüne şu cevabı vermiştir: "Dediğini kabul ediyor ve Allah'a söz veriyorum ki bir daha bir Müslüman öldürmeye ve kötülük yapmaya yeltenmeyeceğim."* İbrâhîm b. Abdullâh b. Hasan isyan edince, Mansûr, adı geçen Hasan b. Kahtebe'yi çağırarak isyankârların üzerine gitmesini emretti. Bunun üzerine Hasan, Ebû Hanîfe'nin yanına gelerek: "Bana şöyle şöyle yapmam emredildi, ne dersin?" diye sordu. Ebû Hanîfe de: "Eğer verdiğin sözde durursan geçmişte yaptıklarımı Allah bağışlar; yok eğer eski hayatına geri dönersen hem geçmişte yaptıklarından hem de gelecekte yapacaklarından hesaba çekilirsin." deyince hemen Mansûr'un huzuruna girdi ve kendisinden bu konuda affını istedi ve gerekçelerini söyledi; ama Mansûr kabul etmedi. Bunun üzerine o son noktayı koydu: "Bu iki adamı (Muhammed ile İbrâhîm) öldürmeyeceğim, daha önce işlediğim günahlar bana yeter." dedi. Mansûr çok kızdı, hemen kardeşi Humeyd ileri atılarak şöyle dedi: "Ey Müminlerin emiri! Biz bir yıldan beri onun akli muvazenesinden hoşlanmıyoruz, o saçmalıyor. Bu sefere ben çıkabilirim." Ardından Humeyd yola koyuldu. Soğukkanlılığını koruyan Halife Mansûr, bazı güvendiği kimselere: "Hasan b. Kahtebe'yi gözetleyin bakalım, kimin yanına girip çıkıyor, kiminle oturup kalkıyor, bu adamı bize karşı kafasını kim karıştırıyor?" diye talimat verdi, onlar

da: "O, Ebû Hanîfe'nin yanına gidip geliyor ve onunla oturup kalkıyor." dediler.¹⁰

Ebû Hanîfe İbrâhîm ile birlikte cihat etmeyi ibadet saymış hatta nafile hacdan daha üstün görmüştür. Bunun sebebi, onun halka ve halkın problemlerine yakın olmasıdır. Mansûr'un Abdullâh'a ve oğlu Muhammed'e yaptıkları onun hoşuna gitmiyor ve doğruları söylemeden de geri durmuyordu. Bu konuda İbrâhîm b. Süveyd el-Hanefî şöyle demektedir: İbrâhîm'in isyan ettiği günlerde yanında mîsâfirken Ebû Hanîfe'ye: "Farz olan hacdan sonra bu isyana katılmak mı yoksa tekrar hacetmek mi sana göre daha faziletlidir?" diye sordum. O da: "Farz olan haccı yaptıktan sonra savaşa katılmak elli kez hac yapmaktan daha evladır." karşılığını verdi.¹¹

Onun yaşadığı dönemde Hâricîler, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile ve Şia'nın değişik kolları bir yandan itikâdî görüşlerini diğer yandan da siyâsî duruşlarını çeşitli biçimlerde dile getiriyorlar, bunlardan bazıları zaman zaman da iktidara karşı kıyama ve ihtilale kalkışıyorlardı. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe bütün bu olup bitenlerin neredeyse kavşak noktası olan Kûfe'de ikamet ediyor ve ticârî faaliyetlerini izlemek için de zaman zaman Basra'ya gidip geliyordu. O, bütün grupların görüşlerini çok iyi biliyor; onlara karşı da hak bildiği şeyleri çekinmeden ama gayet ilmi ve iknâî yöntemlerle mücadele ediyordu. O, hiçbir aşırı ucun yanında yer almıyor, görüşler arasında kıyaslar ve değerlendirmeler yaparak kendi özgün görüşünü ortaya koyuyordu. Görüş ve icihadlarıyla dikkatleri üzerine çekiyor, hem avamın hem havasın kendisine olan ilginin ve sevginin artmasına, ama bu arada hasetçilerinin de artmasına sebep oluyordu.

3. Ebû Hanîfe'nin Siyâsî Duruşu ve Hilâfet Anlayışı

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Emevîlere karşı maddî olarak desteklemiş¹² olduğu Hz. Hüseyin'in torunu İmâm Zeyd'i şu övgü dolu ifadelerle övmüştür: "Onun zamanında ondan daha bilgili, daha hızlı cevap veren ve daha açık sözlü birini görmedim". İmâm Zeyd de Ebû Hanîfe gibi Kûfe'de ikamet ederdi ve ondan da ilim almıştı.¹³

Şurası ilginçtir ki İmam Zeyd b. Zeynel Abidin, Emevîler döneminde hicrî 121 yılında Hişam b. Abdülmelik yönetimine karşı ayaklanınca Ebû Hanîfe onun bu çıkışını Hz. Peygamber Efendimizin Bedir Harbi'ne çıkışına benzetmiştir. Kendisine siz neden ona katılmadınız denilince de "beni ona katılmaktan halkın bendeki emanetleri alıyordu" demiştir. Ebû Hanîfe kendisine birçok emanet bırakıldığını, bunları İbnu Ebî Leylâ'ya bırakmak istediğinde onun bunu kabul etmediğini, kendisinin de bu emanetler üzerinde iken uzak yerlerde ölmekten korktuğunu söylediği rivâyet edilir. Başka bir rivâyete göre de "halkın İmâm



Zeyd'in atalarını aldattıkları gibi onu da aldatıp yarı yolda bırakmalarından korktuğunu, fakat onu hak imam ve Halife olarak tanımış olduğunu ve ona bin dirhem göndererek ona biat ettiğini ve elçiye özrünü ona arz etmesini söylediği bildirilir.¹⁴ Burada hem bir Alim hem de bir tâcir olan Ebû Hanîfe'nin halkın nabzını çok iyi bildiğinden ve onlara tam olarak güvenemediğinden İmâm Zeyd'in yanında savaşa katılmamış olması daha gerçekçi bir yaklaşım olsa gerektir.

Ebû Hanîfe'nin kalben ve nakden destek verdiği İmâm Zeyd b. Alî, hicrî 122 yılında Emevî ordusuna karşı savaşırken şehit olmuş, üç yıl sonra da hicrî 125 senesinde oğlu İmâm Yahya Horasan'da Emevîlere karşı ayaklanmış, ne yazık ki o da babası İmâm Zeyd gibi öldürülmüştür. Daha sonra İmâm Yahya'nın oğlu İmâm Abdullâh da Emevîlere karşı Yemen'de ayaklanmış, Emevîlerin son Halifesi Mervan b. Muhammed'in gönderdiği kuvvetleri Yemen'de kırıp ezmesine rağmen, o da 130 senesinde şehit olmuştur.¹⁵

Emevîler dönemi hep siyâsî çalkantılarla geçmiş, muhalif gruplar onları devirmek için her fırsatı değerlendirmiş, fakat iktidardakiler de muhalifleri bastırmak için her çareye başvurmuşlar; çoğunlukla da karşılarına dikilenleri acımasız bir biçimde bastırmışlardır.

Emevîler'in son döneminde halk arasında siyâsî ve sosyal çalkantılar daha da artmıştı. Bunun üzerine Ehl-i Beyt önderlerinin başını çektiği bir grup, o zamana kadar belirsiz bir kişi adına yapılan davetlerin bundan sonra kimin adına yapılacağını belirlemek üzere Ebvâ'da¹⁶ bir araya gelmişlerdir. Bu toplantının, ilk toplantı olup son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'in hilâfetinden (127-132/744-750) önce gerçekleştiği rivayet edilir. Bu toplantıya İmâm İbrâhîm, Ebu'l-Abbâs (İlk Abbâsî Halifesi olacak kişi), Ebû Ca'fer el-Mansûr (İkinci Abbâsî Halifesi), Sâlih b. Alî gibi ileri gelen Abbâsoğulları ve Abdullâh b. Hasan ile oğulları Muhammed ve İbrâhîm, Muhammed b. Abdullâh b. Amr gibi ileri gelen Alî oğullarının da aralarında bulunduğu Hâşimîler katılmış, Abbâsoğullarından Sâlih b. Alî, içlerinden birisine artık biat edilmesinin gerektiğini belirten bir konuşma yapmış, Alioğullarından Abdullâh b. Hasan da "Mehdî"¹⁷ olarak bilinen oğlunun bu işe layık olduğunu belirtmişti. Mansûr'un da bunu destekleyen konuşması sonucunda orada bulunan İmâm İbrâhîm, Ebu'l-Abbâs, Mansûr ve diğerleri Muhammed'e hep beraber biat etmişlerdir. Bu biattan hemen sonra, *Alioğullarının Hüseyin kolu temsilcisi Ca'fer*, toplantı dağılmadan yetişerek, hilâfetin Abbâsoğullarına nasip olacağını, Muhammed ve İbrâhîm'in de öldürüleceğini iddia ederek bu biate karşı çıktığı rivayet edilir.¹⁸ Gerçekten de Muhammed b. Abdullâh b. Hasan, Mansûr'un hilafeti döneminde Medine'de isyan etmiş ve Mansûr'un üzerine gönderdiği İsâ b. Mûsâ

ve Humeyd b. Kahtebe tarafından birkaç gün kuşatıldıktan sonra öldürülmüştür.¹⁹

Ebû Hanîfe'ye göre Emevî yöneticileri *meşru olmayan yöntemlerle ve haksız olarak* idareyi ele geçirmişler ve halka haksızlık ve zulüm yapmaktadırlar. Zira onun ömrünün önemli bir bölümü (52 yıl) Emevî idaresi altında geçmiş ve onların her türlü baskılarına şahit olmuştur. Bunlara karşı mücadele verenlerin başında Hazreti Alî'nin çocukları ve torunları (Ehl-i Beyt) olmuştur ki zaten onlar vermiş oldukları bu mücadelede haklılardır. O, özellikle Hazreti Hüseyin'in torunu İmâm Zeyd b. Alî (ö.122)'den yana olmakla beraber, Ehl-i Beyt'in diğer kolu olan İmâmiyye'nin ise siyâsî görüşlerini reddetmektedir.²⁰ O, Emevîleri yıkan ve adalet söylemleriyle yönetimi ele geçiren Abbâsîlere önce ümit bağlayarak biat etmiş, fakat daha sonra bunların da yönetimlerini kaba kuvvete dayandırdıklarını ve Emevîlerden pek farklı olmadıklarını görünce onlardan da uzaklaşmış ve biatini bozmuştur. Mansûr onu yönetimlerinin içine çekmeye çalışmışlarsa da ona da asla boyun eğmemiş, onun bu hak ve adaletten yana olan onurlu ve dik duruşu ne yazık ki hayatına mal olmuştur. Ebû Hanîfe, daha sonraki dönemlerde kendi adına ortaya konmaya çalışılan "zâlim de olsa ululemre/emir sahibine/yöneticiye itaat etme görüşü ile hiçbir ilgisi olmadığını bu şekilde ortaya koymuş bir âlimdir. Zira o, İslâm'da hiç kimseye *kayıtsız şartsız itaat prensibi diye bir şey olmadığını* çok iyi bilen büyük İslâm düşünürlerinden biridir.

Ebû Hanîfe'yi çeşitli yönleriyle inceleyerek çok değerli bir eser telif eden çağımızın büyük İslâm düşünürlerinden biri olan Muhammed Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe'nin siyâsî görüşü hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

"Hilâfet hakkındaki görüşünü ne onun kalemiyle yazılmış veya dikte edilmiş olarak, ne de arkadaşlarının ve öğrencilerinin birinden rivâyet edilmiş olarak görebiliyoruz. Halbuki onun hayatı, içinde bulunduğu devirler, maruz kaldığı takipler, onun muayyen bir siyâsî görüşü olduğunu haber vermektedir. Onun hayatı İmâm Zeyd b. Zeynelâbidîn ile diğer Şîa imamları arasında sıkı münasebetlerini göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin ashabının sözleri de onun Hz. Alî evladına, Ehl-i Beyt'e candan bağlı olduğuna delalet eder ve onun takibe maruz kalması da bu yüzdendir. Fakat ne ona nisbet olunan kitaplarda, ne de ondan gelen rivayetlerde bunlara dair hiçbir şey bulamıyoruz. Halbuki o, ders halkalarında hilâfete dair görüşlerini zaman zaman herhalde söylemiştir. O, Abbâsîlerin de aleyhinde idi. Hatta Nefsüzzekiye'nin kardeşi İbrâhîm, Mansûr'a karşı ayaklandığında bunu alenen söylemiştir. Hatta talebesi İmâm Züfer'in ona şöyle dediği rivâyet edilir: "Vallahi sen bu yönetimlere karşı çıkıştan



vazgeçmeyeceksin. Dolayısıyla bir gün ipin bizim boynumuza geçirilmesine de sebep olacaksın.”²¹

Ebû Hanîfe, Emevî devletinin en güçlü dönemini gördüğü gibi, onun çöktüğüne de şahit olmuştur. O, Abbâsiler devletinin kuruluşuna da şahit olmuş ve Abbâsilerin gizlice Emevîleri yıkmak için yaptıkları propagandaları yakinen izlemiştir.

Abbâsilerin, Hz. Peygamber'in yakın akrabası olarak işbaşına geçmeleri, önce onda bir ümit uyandırmış ise de, *Abbâsî halifelerinin Peygamber'in dini vekili gibi hareket etmelerini* ve halk üzerinde bu sıfatla etkili olmaya çalışmalarını uygun görmüyordu. Zira bir süre sonra bunların bu işi sırf kendi ellerine alıp Hz. Ali'nin evladını mahrum bırakma cihetine başvurmaları onda hayal kırıklığı uyandırmıştır. O bu nedenle Hz. Ali evladının Abbâsilere karşı ayaklanmasını haklı görmüştür.

İncelediğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe Ehl-i Beyt imamlarına destek verirken biraz temkinli bir duruş sergilemiş, yönetime onlar kadar sert bir karşı duruş sergilememiştir. Fakat onun bu durumunu hem Emevî hem Abbâsî yöneticileri farketmiş ve onu sistemlerinin içine çekme denemelerinde bulunmuşlarsa da bunda da asla başarılı olamamışlardır.

Ebû Zehrâ'ya göre son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in Irak valisi olan Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin, *Ebû Hanîfe'ye kadılık ve hazinedarlık teklif etmesinin arka planında onun Emevîlere olan bağlılığını denemek vardır*. Zira onun Hz. Ali'nin soyundan gelen imamların taraftarı olduğu, onlara elinden gelen yardımı yaptığı Emevî yöneticilerin ve onları destekleyenlerin kulağına gelmişti. Bu sırada bir çok siyâsî ihtilaflarla çalkalanan Irak, Horasan ve İran'daki muhalefet neticesinde, oralarda bulunan şehirler birer birer Abbâsî taraftarlarının eline geçmeye başlamıştı.²²

Ebû Zehrâ şöyle devam eder: “Mekkî aynen şöyle diyor: Emevîler zamanında İbn-i Hübeyre Kûfe valisi idi. Irak'ta kaynaşmalar baş gösterdi. Irak fukahasını kendi kapısında topladı. Aralarında İbn-i Ebî Leylâ, İbn-i Şübrüme, Dâvûd b. Ebî Hind gibi ulema vardı. Her birini mühim devlet vazifeleri başına geçirdi. Ebû Hanîfe'yi de davet etti. Mührü onun eline vermek istedi. Ebû Hanîfe'nin elinden geçmeyince hiçbir emir ve fermanın hükmü olmayacak, Beytülmalden çıkan her mal Ebû Hanîfe'nin elinden çıkmış olacaktı. Ebû Hanîfe bunu kabul etmedi. İbnü Hubeyre: ‘Eğer kabul etmezse onu döverim’ diye yemin etti. Fukaha arkadaşları Ebû Hanîfe'ye:

-Allah aşkına kendini tehlikeye atma, şu işi kabul et. Biz senin kardeşleriniziz. Hepimiz bu işlerden nefret ediyoruz. Fakat kabulden başka çare bulamadık, ister istemez vazife aldık dediler.

Ebû Hanîfe şu cevabı verdi:

-Vâsıt Mescidi'nin kapılarını saymayı bana teklif etse, ona bunu da yapmam. Nasıl olur da bu ağır işi kabul ederim. *O, boynunu vuracağı bir adamın ölüm fermanını yazacak, ben de ona mührü basacağım ha! Vallahi böyle bir işe katiyen girmem!*

İbn Ebû Leylâ:

-Arkadaşımızı bırakalım, o haklıdır, hata başkasının dedi. Ebû Hanîfe'yi hapse attılar. Ona her gün dayak atıyorlardı. Cellat, İbn Hubeyre'ye gelerek: Bu adam kırbaçtan ölecek dedi.

İbn Hubeyre:

-Söyle ona, bizi yeminimizden kurtarsın dedi. O da Ebû Hanîfe'ye bunu söyleyince:

-Cami kapılarını saymamı istese yine yapmam dedi. Sonra o cellat İbn Hubeyre ile görüştü.

-Bu mahpusa bir nasihatçi yok mu? Mühlet istesin ki vereyim dedi.

Ebû Hanîfe'ye haber gönderdiler.

-Arkadaşlarımla istişare yapayım, bakayım dedi. İbn Hubeyre tahliyesini emretti. Ebû Hanîfe hapisten çıkınca atına bindi, Mekke'ye kaçtı. Bu hadise 130 senesinde idi. Mekke'de yerleşti. Hilafet Abbâsîlere geçinceye kadar orada kaldı. Ebû Ca'fer Mansûr zamanında Kûfe'ye döndü.²³ Hilafet Abbâsîlere 132/750'de geçtiğine göre Ebû Hanîfe burada yaklaşık olarak iki yıl kalmıştır. Bu sırada Ebû Hanîfe'nin de yaşı buna göre elli iki idi.

Mekkî, *Menâkıb*'ında: Ebu'l-Abbâs Seffâh, Kûfe'ye girip de halktan biat istediği zaman Ebû Hanîfe'nin orada olduğunu söylüyor ve aynen şöyle diyor: Ebu'l-Abbâs Seffâh Kûfe'ye girdiği zaman ulemayı davet etti, onları huzuruna topladı ve onlara şöyle dedi:

-Bu hilafet işi Peygamberimizin ehline ve akrabasına geçti. Bu size Allahu Teâlâ'nın bir lutfu ve keremidir. Hak yerini buldu. Sizler ey ulema zümresi! Buna yardım etmeye en layık olanlarısınız. Size istediğiniz kadar ihsan ve ikram var. Allah malından ziyafet var. Halifenize biat ediniz, ahirette sizin için emniyete kavuşmaya vesile olur. Allah'ın huzuruna, Halifeye biat etmeksizin imamsız olduğunuz halde çıkmayınız, hüccetsiz ve delilsiz kalanlardan olmayınız. Oradakiler Ebû Hanîfe'ye baktılar. O da isterseniz kendi namıma ve sizin namınıza konuşayım dedi. Evet bunu arzu ediyoruz dediler. Bunun üzerine şu sözleri söyledi:

-Allah'a hamd olsun ki, bu hakkı Resûl-i Ekrem'in akrabasına nasip etti. Zalimlerin zulmünü bizden kaldırdı. Lisanımızla hakkı söyleyebiliyoruz. Allah'ın emri üzerine sana biat ettik, kıyamete kadar sana verdiğimiz ahdi tutacağız. Allahu Teâlâ bu işi Peygamberimizin akrabasından asla ayırmasın.²⁴



Ebu'l-Abbâs da buna güzel bir cevap verdi:

-Ulema namına senin gibiler konuşmalı...Seni seçmekle çok İsaletli hareket ettiler. Sen de gayet güzel ifade ettin. Çıktıktan sonra "Kıyamete kadar" sözü ile neyi kastettiğini sordular. O da:

-Siz beni ele verirseniz ben de sizi ele veririm dedi. Onlar da sustular, ve onun yaptığını haklı buldular.²⁵

Burada Ebû Hanîfe'nin sözlerinden Halifeye içinden gelerek cân u gönülden biat etmediği anlaşılıyor. Belki de Emevîlerin zâlimâne idare tarzlarından sonra adalet söylemleriyle iş başına geçen Abbâsîlere bir fırsat vermenin doğru olabileceğini düşünüyordu diyebiliriz.

M. Ebû Zehrâ bu hadisenin hicrî 136 yılından önce olduğunu kabul eder. Ebû Hanîfe'nin bundan sonra memleketi olan Kûfe'ye gittiğini, fakat fitnenin durulmadığını ve tam bir sükunet ve istikrarın ortaya çıkmadığını görünce tekrar Mekke'ye döndüğünü ve bu gidip-gelmelerin birkaç defa olduğunu; yukarıdaki biat olayının da bu arada olmuş olabileceğini ileri sürer.²⁶ Yukarıdaki biat olayında Ebû Hanîfe'nin yanında daha önce Emevîlerle çalışmış ve son Emevî Halifesi Muhammed b. Mervân'a biat etmiş olan İbn Şübrüme ve İbn Ebî Leylâ gibi âlimler de vardır. Halife Mansûr devrinde ise olaylar yatışınca Ebû Hanîfe Kûfe'deki mescidde tekrar ders halkası kurmuştur.²⁷

Ebû Hanîfe 132/750 yılında başa geçen Abbâsîler döneminde ise yine Hz. Alî'nin büyük oğlu Hz. Hasan'ın torunu İmâm Abdullâh b. Hasan'dan itikâdî ve siyâsî konularda yararlanmış ve Halife Mansûr'a karşı isyan eden oğulları Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve diğer oğlu İbrâhîm'i desteklemiş, hatta en-Nefsüzzekiyye'ye biat etmiş olan bir âlimdir. Bu imâmlar da Abbâsîler zamanında Hz. Muhammed (as)'in Ehl-i Beyt'inin önde gelen âlimleri olup, aynı zamanda da siyâsî önderleri idiler.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe Abbâsîlerin hilâfetine önce sempati ile bakmış ve âdil bir idare kuracakları konusunda onlara ümit bağlamış, fakat daha sonra bunların da Ehl-i Beyt'e ve Hz. Alî nesline yaptıkları haksızlıkları görünce ümitleri kırılmıştır. Zira Abbâsî devleti, aslında Hz. Alî evladı adına kurulmuş bir devletti. Her ne kadar Abbâsîler de Hz. Peygamber'in akrabaları idiyse de, herkes biliyordu ki bu hak öncelikle Hz. Alî evladına ait idi. Üstelik Abbâsîler Hz. Alî evladına yapılan zulümlerin intikamını almak üzere iş başına/yönetime gelmişlerdi. İşte Ebû Hanîfe de bu söylemlere inanarak ilk Abbâsî halifesine biat etmiş ve diğer âlimleri de cemaata uymaya davet etmişti. İkinci Halife Mansûr önceleri ona bol bol ikram ve ihسانlarda bulunuyor ve kendi tarafına çekmeye çalışıyordu. Buna rağmen o bir gün Halife

Mansûr'un eşlerinden biri ile Halife arasındaki dargınlığı çözmek üzere, -dargın olan eşinin isteği üzerine- Ebû Hanîfe'yi eşi ile arasında hakem tayin etmişti. O, hakkı söylemekte o kadar cesur idi ki bu hakemlik olayında Ebû Hanîfe, Halife Mansûr'un dargın olan eşinin lehine hüküm vermişti. Sonraki dönemlerde Alî evladının Abbâsîlerin aleyhine dönünce, Alî evladına çok bağlı olan Ebû Hanîfe de Abbâsîlerin aleyhine dönüp, onlar hakkında konuşmaya başladı. Mansûr'a karşı ayaklanan Alî evladından Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrâhîm'in babaları olan Abdullâh b. Hasan, Ebû Hanîfe'nin ilim aldığı saygın üstatlarından biri olduğundan, Ebû Hanîfe'nin bunların yanında olması tabii bir durum idi. Hele Mansûr'a karşı ayaklanan bu kardeşler Abbâsîler tarafından öldürülünce ve ardından Ebû Hanîfe'nin hocası olduğunu zikrettiğimiz, Mansûr tarafından daha önce hapse atılmış olan babaları Abdullâh'ın da ölmesi üzerine Abbâsîlerle arası iyice gerilmişti. Mansûr durumu seziyor ve onu kendi yönetimine çekmek istiyordu.²⁸ Muhammed Ammâra, Muhammed b. Abdullâh'ın isyanını bir Mu'tezile isyanı olarak değerlendirmektedir.²⁹

Ebû Hanîfe'ye göre hilafet müminlerin bir araya gelmeleri ve aralarında meşveret ile gerçekleşir. O, Hz. Ebû Bekir'in hilafete gelişinin bu şekilde olduğunu ve hatta Hz. Ebû Bekir'in Yemen halkı gelip kendisine biat edinceye kadar altı ay boyunca hüküm vermediğini ileri sürmüştür. Ebû Hanîfe, Halife Mansûr'a böyle cevap vermiştir. Halife Mansûr İmâm Mâlikî, İbnu Ebî Zi'b'i ve İmâm-ı A'zam'ı huzuruna çağırarak kendisini Allahu Teâlâ'nın ümmet üzerine halife olmaya layık gördüğünü ve bu âlimlere kendisinin hilafete layık olup olmadığını sorunca İmâm Mâlikî'nin bu soruya olumlu cevap vererek bu işe layık olmasaydın sana nasip olmazdı demiş, İbnu Ebî Zi'b "dünya ve ahiret mülkünün Yüce Allah'a ait olup bunları kime isterse ona verir. Allahu Teâlâ sana yardım etsin, eğer Allah'a itaat edersen sana Allah'ın yardımı gelir. Eğer ona muhalefet edersen onun yardımı sana uzak olur. Mutlaka fetva ehli bir araya gelmeden ve işleri üzerine alınan halka yardımcı olmadan halifelik olmaz demıştır." Ebû Hanîfe ise Mansûr'un kendisine "sen ne diyorsun?" şeklinde bir soru yöneltmesi üzerine şöyle dediği rivayet olunur. Sen nefsini irşad edersen öfke senden uzak olur. Bizi buraya niçin davet ettiğini kendi kendine sorarsan pekala şunu bilirsin ki bizi buraya getirmekteki muradın halkın senden korktuğumuz için huzuruna geldiğimizi bilmeleri içindir. Halbuki sen hilafete geçtiğinden beri fetva sahibi âlimlerden ikisiyle bile bir araya gelmiş değilsin. Hilafet müminlerin bir araya gelip kendi aralarında istişare etmeleriyle gerçekleşir. Yemen halkı gelip kendisine biat etmedikçe Hz. Ebû Bekir es Siddîk altı ay müddetle herhangi bir konuda hükümde bulunmadı. Bunu bilmiyor musun dedi." Halife Mansûr Ebû Hanîfe'den bu sözleri duyunca



bu üç âlime de müsaade etti ve arkalarından üç kese altın gönderdi. Ve şöyle dedi: “İmâm Mâlik hepsini kabul ederse verin, İbnu Ebî Zi’b ile Ebû Hanîfe kabul ederse başlarını kesip bana getirin dedi. Üç kese altını alıp önce İbnu Ebî Zi’b’e gittiler. İbnu Ebî Zi’b bu malın Mansûr’da olmasına razı olmadığını halde bende olmasına nasıl razı olabilirim diyerek reddetti. Ebû Hanîfe’ye gittiklerinde o, başımı kesse bile bir dirhemini bile almam diyerek reddetti. İmâm Mâlik’e götürdüklerinde de hepsini kabul edip aldı.³⁰ Yine bir gün Mansûr İmâm-ı A’zâm’ı davet etmiş, ona şöyle demiştir: “Bize bağlı olan âlimler arasında ihtilaf vardır. Senden istediğim hata edene mani olmak, doğru söyleyeni tasdik etmendir.” Aralarındaki bu konuşmadan sonra âlimlerin İmâm-ı A’zam’ın huzurunda toplanıp kendi aralarında konuştukları ve ondan sonra hepsinin Ebû Hanîfe’nin sözlerini tasvip ettikleri rivayet edilir.³¹

Rivâyetlere göre büyük imamlardan İmâm Mâlik b. Enes de Abbâsîlere karşı ayaklanan Muhammed Nefsüzzekiyye’nin yanında yer almanın meşruiyeti hakkında Medine’de fetva vermiş ve Medine halkının Mansûr’a olan biatlerini bozdurtmuştur. O da aynen Ebû Hanîfe gibi bunun diyetini dayak atılmak ve işkence yapılmak suretiyle ödemiştir. Fakat Ebû Hanîfe daha da ileriye gidip, kendisi ile görüşen Mansûr’un -Hasan b. Kahtabe gibi- bazı kumandanlarını bile Halifeye itaatten vazgeçirmişti. İşte Ebû Hanîfe ile Mansûr arasında bundan sonra ipler iyice gerildi. Mansûr onu kadı olarak görevlendirmek istediye de asla kabul etmedi. Mansûr onu mutlaka devlet işinde görevlendirmek istediğinden, bunu yapacağına dair yemin etmiş, Ebû Hanîfe de onun yemini yerine gelsin diye bir ara Bağdad’ın inşasında tuğla yapım kontrolü işini kabul etmişti. Fakat sonunda yine de olanlar oldu. Ebû Hanîfe yetmiş yaşlarında iken bir çok işkenceden sonra ruhunu hakka teslim etti.³²

Ebû Hanîfe’nin kendisine zehir içirilerek vefat ettiğinde herhangi bir şüphe yoktur, fakat zehirin verilme sebebi konusunda ihtilaf vardır. Bazılarına göre kadılığı kabul etmediği için zehirlenmiştir. Bazılarına göre de İmâm İbrâhîm bin Abdullâh Basra’da Halifelik iddiasında bulunarak Mansûr’a karşı ayaklanınca Ebû Hanîfe’nin İmâm İbrâhîm’e mektup göndererek ona biat ettiğini Halife Mansûr’a haber verdiklerinde Mansûr’un İmâm İbrâhîm’in ağzından Ebû Hanîfe’ye hitaben bir mektup yazıp gönderdiğinde Ebû Hanîfe’nin bu mektubu alıp öptüğü ve bunun üzerine bu haber Mansûr’a ulaşınca Ebû Hanîfe’nin (Mansûr tarafından) zehirlendiği rivayet edilir. İmâm Ebû Hanîfe’nin vefat edeceğini anlayınca secdeye kapanarak ruhunu teslim eylediği rivayet olunur.³³

Ebû Hanîfe, hayatı boyunca siyâsî tartışmalardan tamamen uzak bir noktada bulun(a)mamış, aksine derslerinde bu konuya da yer vererek öğrencilerine birtakım görüşler aktarmıştır. Ama onun Abbâsîler

tarafından şehid edilmesinden sonraki süreçte, sadece fikhî görüşleri ön plana çıkartılıp, siyâsî görüşlerine yer verilmemesi; onun görüşlerine yönetimin karşı olmasından dolayı olmalıdır. Böyle olunca bir süre Ebû Hanîfe’nin siyâsî görüşleri hiç kimse tarafından dile getirilemez olmuş, sadece onun bir takım fikhî görüşleri ön plana çıkartılmıştır. Öyle ya, yönetimin yok ettiği bir insanın görüşlerini hiç kimse dile getiremezdi. Emevîlerde olduğu gibi Abbâsîlerin de bazı dönemlerinde bir takım siyâsî baskılar olduğundan, bunların kendilerine muhalif gördüğü fikirlerin açıklanmasını ve yayılmasını asla istemeyeceği herkes tarafından bilinen bir husustur.³⁴

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, meşru olmayan yöntemlerle iş başına gelen ve haksızlık yaptıklarına da şahit olduğu Emevîlere de Abbâsîlere de asla boyun eğmemiş büyük bir dava adamıdır. Bu dava, şüphesiz onun Allahu Teâlâ’ya olan bağlılığı ile zulme göğüs germe konusundaki sabır ve sebatından başka bir şey değildir.

Zira Ebû Hanîfe zulüm konusunda çok hassastır. O, hiçbir söz ve davranışında zâlimlerin yanında yer almamış ve zulmünü gördüğü hiçbir yöneticiye biat etmemiştir. O, her zaman âdil olanların tarafında bulunulması gerektiğini söylemiştir. Mesela âdil kabul ettiği Hz. Alî yönetimi gibi bir yönetime isyanı meşru görmemiştir. Yani ne Muâviye’nin isyanını ne de Hâricî isyanını kabul etmiştir. Onun, yönetim zâlim de olsa isyanı meşru görmeyen bir görüşü daha sonraki dönemlerde çarpıtılarak nakledilmiştir. Onun, zâlim yönetimlere itaat etmeyi tavsiye ettiği biçiminde bir görüşe sahip olduğu ileri sürülmüştür. Halbuki bir Hanefî-Mutezilî olan meşhur mütekellim ve müfessir Zemaşerî (ö. 538/1144), Ebû Hanîfe’nin zâlime itaat edilmemesi, aksine karşı çıkılması gerektiğine dair görüşlerine yer verdiği zulüm konusundaki görüşlerine kendisinin de katıldığını ifade ederek onu şu ifadelerle destekler:

Zemaşerî, “Benim ahdim zâlimleri kapsamaz.” (Bakara, 124) âyetinin tefsirinde (burada) fâsığın imamete uygun olmayacağına delil bulunduğunu; “Ne hükmü, ne de şahitliği kabul edilen; kendisine itaat edilmemesi gereken, verdiği haber doğru kabul edilmeyen ve arkasında namaz kılınmayan bir kimse nasıl imam olabilir ki zaten? Allah her ikisinden de razı olsun, Ebû Hanîfe gizlice, Zeyd b. Alî’ye yardım etmenin imamet ve hilafet adıyla iş gören Devânîkî (?) gibi zorba hırsızlara karşı kıyama kalkmanın vacip olduğu fetvasını vermiş ve kendisi de maddî yardımda bulunmuştu. Ebû Hanîfe’ye kadının biri sorar: -Oğluma, Abdullâh b. Hasan’ın iki oğlu İbrâhîm ve Muhammed’in safında kıyam etmeyi ve ölünceye kadar onların yanında yer almalarını tavsiye ettim ne dersin? İmâm cevap verir: ‘Keşke oğlunun yerinde ben olsaydım...’ Ebû Hanîfe, Mansûr ve avanesi için ‘eğer bir saray yaptırırsalar da beni de tuğlalarını saymak gibi



zahmetsiz bir işe memur etseler, kesinlikle yapmazdım' demiştir.³⁵

İtikâdî ve siyâsî görüşlerinde Mu'tezileye yakın duran fakat fikhî konularda asla bir mezhep fanatiği gibi hareket etmeyen Zemahşerî, bağlı olduğu mezhep imamı Ebû Hanîfe'yi de eleştirmiştir. Mesela namaz kılarken bir başka dilde *Kur'an*'ın okunması konusundaki Ebû Hanîfe'nin fatvasına katılmaz.³⁶ Ebû Hanîfe eğer anlamlarında farklılık yoksa *Kur'an*'da bir kelimenin bir başka kelime ile değiştirilerek okunabileceğine hükmedildiğine dayanarak namazda Farsça okunabileceğine fetva vermiştir. Ancak okuyucu herhangi birini ihlal etmeden mânâları tam olarak ifade etmelidir. Ebû Hanîfe'nin bu fatvası ya da izninin Zemahşerî açısından yok mesabesine indirdiğini, çünkü Arap dilinde özellikle de *Kur'an*'da Farsça da dahil başka hiçbir dilde ifade edilemeyecek bir fesahat ve belagat hususiyetinin olduğunu, üstelik Ebû Hanîfe'nin Farsçayı da çok iyi bilmediğini, dolayısıyla bu cevazın çok iyi düşünülüp, derinlemesine incelenerek (an tahakkuk ve tebessur) verilmiş olmadığını ve yine Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe'nin Farsça okumayı caiz görmeme hususunda Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e katıldığına dair bir rivayetin de bulunduğunu nakleder.³⁷

A.Sâmi en-Neşşâr, Abbâsîlere isyan eden Muhammed b. Abdullâh'ın hareketinde, bazı Mu'tezile inançlarının tesiri olduğunu, zira Muhammed ve Alioğullarından bir grubun Vâsıl b. Atâ'nın Medine'deki davetçisi Ebû Eyyûb b. Ebver'den ders almış olduğunu ve onun öğrencisi olduklarını ileri sürer.³⁸

Buna göre Ebû Hanîfe ile Vâsıl b. Atâ, Emevîler döneminde ayaklanan Zeyd b. Alî ile Abbâsîler döneminde ayaklanan Muhammed b. Abdullâh el-Mehdî ile kardeşi İbrâhîm'e biat etmiş olmakla, siyâsî olarak benzer bakış açısına sahip olmalıydılar diye düşünüyöruz.³⁹

4. Hâricîler Hakkındaki Görüşleri

Bir başka husus, Ebû Hanîfe'nin, Hâricîlerin dini konuları hakkındaki görüşüdür. Ona göre Hâricîlere kâfir denilemez, fakat onlarla gerekirse savaşılr. Onlarla yapılan bir savaş sonucunda bir sulh yapılınc da onlara tazminat ödenmez, had, diyet ve kısas uygulanmaz. Zira Hz. Osmân'ın ölümüyle sonuçlanan fitne olayında bu şekilde davranmıştır ve bu konuda icma etmiştir. (Zira) burada bir tevil durumu da vardır. Yani ona göre tevil nedeniyle bir kimsenin kanı akıtılırsa, namusuna dokunulursa, malı alınırsa ona ceza verilmemiştir, ancak bu mal bulunursa sahibine iade edilir.⁴⁰

Halbuki daha sonraki Sünnî kaynaklarda ise ilk Hâricîler hakkında bunların dinden çıktığını da bildiren bazı hadisler rivayet edilir. Söz gelimi

bunlardan Şehristânî, Hz. Peygamber'in bunlar hakkında onların namaz ve oruçlarının çok fazla olacağı, fakat imânlarının köprücük kemiğini geçmeyeceğini bildiren hadisini zikreder. O bu hadisi ilk Hâricîler olan Muhakkime hakkında ileri sürmüştür. Bu nedenle Hz. Alî'nin ordusundan ayrılan oniki bin kişilik Hâricîlere karşı savaş açarak bunların hepsini öldürdüğü sadece içlerinden 10 kişinin kaldığını bildirmiştir.⁴¹

Kendilerine muhalif olan herkesi tekfir eden Hâricîler, Ebû Hanîfe'ye de karşı çıkmışlardır. Ebû Hanîfe onların tahkim konusundaki görüşlerinin yanlış olduğunu ve Müslümanlar arasındaki problemlerin çözümü için hakem tayininin gerekliliğini ve cevazını anlatmaya çalışmıştır. Hicrî 127 yılında Emevî Halifesi Mervân bin Muhammed döneminde Hâricîler Dahhâk bin Kays eş-Şeybânî liderliğinde Kûfe'yi işgal ettiklerinde Ebû Hanîfe'yi tövbe etmeye davet eden Dahhâk ile Ebû Hanîfe arasında şöyle bir dialog geçtiği rivayet edilir.

Ebû Hanîfe: Niçin tövbe edeyim?

Hâricîler: Alî ile Muâviye arasındaki tahkimi caiz gördüğün için.

Ebû Hanîfe: Ya beni öldürürsün ya da benimle bu konuda tartışsın.

Dahhâk: Tartışalım.

Ebû Hanîfe: Peki tartıştığımız konuda bir anlaşmazlık çıkarsa kim hakem olacak?

Dahhâk: Sen dilediğin kimseyi tayin et.

Ebû Hanîfe: Hâricîlerden birine "eğer ihtilafa düşersen ihtilaf ettiğimiz konuda aramızı bul".

Ebû Hanîfe: Peki onun aramızda hakem olmasına razı mısın?

Dahhâk: Evet deyince

Ebû Hanîfe: Şu an sen tahkimi caiz gördün dedi.

Bunun üzerine Dahhâk sustu ve hiçbir şey söyleyemedi.⁴²

Yine başka bir zamanda Hâricîlerden bir guruh kılıçlarını çekerek Ebû Hanîfe'nin huzuruna girerek şöyle dediler. "Ey Allah'ın düşmanı bizim için seni öldürmek yetmiş yıl ibadet etmekten daha hayırlıdır. Sana iki mesele getirdik. Bunları ya cevapla ya da kanını akıtırız" Ebû Hanîfe onlara "Biraz insafa gelin kılıçlarınızı kınlarına sokun onların parıltısı beni ürkütüyor dediyse de onu dikkate almadılar. Ebû Hanîfe onlara "konuşun bakalım" dedi. Onlar da: "Mescidin kapısı önünde bekleyen şu iki cenaze hakkında ne dersin? Biri ölünceye kadar içki içenin, diğeri ise zina edip hamile olduğunu anlayınca da ilaç içerek hem cenini hem de kendini öldüren bir kadının cenazesi"? deyince İmâm Ebû Hanîfe; "Bunlar yahudî mi hristiyan mı?" diye sordu. Onlar da



“hayır” dediler. Ebû Hanîfe; “o zaman hangi dinden bunlar?” diye sordu. Onlar: “Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in O’nun resulü olduğuna şahadet eden kimselerdir” diye cevap verdiler. Ebû Hanîfe bu defa: “Peki bunların şahadet ettikleri şeyler imandan mıdır yoksa küfürden midir?” diye sordu. Onlar da “imandandır” dediler. Bunun üzerine Ebû Hanîfe onlara şöyle dedi: “Ben onlar hakkında onlardan daha büyük günah işlemiş bir topluluk için Nûh (a.s)’un “Onların yaptıkları hakkında bilgim yoktur. Onların hesabı ancak rabbime aittir”. (Şuarâ sûresi 112, 113). İbrâhîm a.s.’ın “bana uyan bendendir; bana karşı gelen kimseyi sana bırakırım, sen bağışlarsın merhamet edersen” (İbrâhîm sûresi 36), İsâ a.s.’ın “Onlara azap edersen doğrusu onlar senin kullarıdır. Onları bağışlarsan güçlü ve hâkim olan şüphesiz sensin” (Mâide sûresi 118) ve de Peygamber efendimiz Muhammed a.s.’ın “Gaybı bilmem, doğrusu melek olduğumu da söylemiyorum. Küçük gördüklerinize Allah iyilik vermeyecektir diyemem, içlerinde olanı Allah daha iyi bilir. Yoksa şüphesiz haksızlık edenlerden olurum” (Hûd sûresi 31) şeklindeki sözlerini tekrar ediyorum” dedi. Hâricîler Ebû Hanîfe’nin bu sözlerini dinleyince silahlarını attılar ve “biz bu düşüncelerimizden vazgeçtik” dediler.⁴³

Bir başka seferinde de yine son Emevî Halifesi Mervân bin Muhammed zamanında İbn Hubeyre Irak’ta vali iken Hâricîler bölgeyi işgal etmişlerdi. Vali âlimleri toplayarak onlarla bu durumu görüştü. Ebû Hanîfe bu toplantıda önemli bir rol üstlenerek İslâm toplumunun huzuru ve anarşinin ortadan kaldırılması için Hâricîlerin fitne döneminde yaptıkları isyanlar sırasında ele geçirdikleri mal ve kıydıkları canlar konusunda hoşgörülü davranılmasını, fitne dönemi öncesi işledikleri suçlardan dolayı ise hesaba çekilmeleri gerektiği konusunda orta bir yol önerdi. Talebesi Ebû Yûsuf bu olayı şöyle anlatır: “İbn Hubeyre Ebû Hanîfe’ye adam göndererek onu huzuruna çağırttı. Ebû Hanîfe valinin yanına geldiğinde orada İbn Şubrûme ve İbn Ebî Leylâ da bulunuyordu. Vali onlara Hâricîlerle yapacağı anlaşma hakkında bazı sorular yöneltti. Hâricîlerin reisi Dahhâk’ın yandaşlarından bir grup Hâricî de İbn Hübeyre’nin yanında idi. Hâricîler şöyle dediler: “Kargaşa dönemi ve öncesinde mal ve canla ilgili işlediğimiz bütün suçların affedilmesini içeren bir anlaşma yazmanı istiyoruz. İbn Şubrûme: Böyle anlaşma olmaz, telef edilen mal ve canlar konusunda suçluların cezalandırılması gerekir dedi. İbn Ebî Leylâ ise onlarla her konuda anlaşma yapılabilir dedi. İbn Hubeyre Ebû Hanîfe’ye görüşünü sorduğunda Ebû Hanîfe herkes bu konuda yanlış düşünüyor deyince vali ona çok sert konuştuğunu ve görüşünü söylemesini emretti. Ebû Hanîfe’de “bana göre fitne çıkmadan önce işledikleri cinayetler ve gaspettikleri mallar konusunda cezalandırılırlar ve bu konuda onlarla barış anlaşması imzalanamaz.

Fitne dönemindeki suçlarından dolayı ise cezalandırılmazlar ve bu konuda onlarla barış yapılabilir” dedi. Ebû Hanîfe’nin bu fetvasına karşılık vali İbn Hubeyre “Doğru söyledin ve kararın da doğrudur. İşte söylenmesi gereken budur” dedi. ve ardından “ey oğlum Ebû Hanîfe’nin dediklerini yaz emrini” verdi.⁴⁴

Ebû Hanîfe açısından “ilk dört halifenin fazileti hilafet sırasına göredir.” O, hepsini hayırla yâd ederiz,” “Hz. Alî ile Osmân’ın işini Yüce Allah’a havale ederiz”, “Hz. Alî haklı, ona karşı savaşanlar hatalıdır, fakat Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Âişe’nin durumları hakkında susarız”⁴⁵ diyerek, bu konuda bir kısım Mürcie’nin görüşleriyle, -aşağıda geleceği üzere- Vâsıl b. Atâ’nın görüşlerine yaklaşan görüşler serdetmiştir.

5. Adalet Anlayışı

Ebû Hanîfe “adalet” konusunda çok hassastır. Ona göre “yönetici zâlim de olsa kişi âdil toplulukla birlikte olmalıdır”. Ebû Hanîfe eserlerinde yöneticilik konusu üzerinde fazla durmamış, daha çok âdil toplulukla birlikte olmayı tavsiye ederek, bir nevi kendi zamanının yöneticilerinin haksızlıklarına dikkat çekmiştir. Fakat silaha sarılmayı da pek hoş karşıladığı söylenemez. O bu konuda şöyle der: “İyiliği emreden ve kötülükten sakındıran kişiye insanların uyması, sonunda cemaata karşı bir isyanın meydana gelmesini benimsemeyiz. Çünkü bu her ne kadar Allah ve Resûlü’nün uyulmasını emrettikleri bir vecibe ise de kan dökmek, insan haklarını hiçe saymak ve malları yağmalamak gibi fiillerle ifsat ettikleri şeyler ıslah ettiklerinden daha fazla olur.”⁴⁶ “Oysaki Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Mü’minlerden iki topluluk birbirleri ile savaşacak olurlarsa, onların arasını bulunuz. Onlardan biri diğerine taşkınlık yaparsa, taşkınlık yapanla Allah’ın emrine dönünceye kadar savaşınız.’⁴⁷ Buradan onun meşru ve âdil bir yönetime karşı (*haksız yere*) isyan eden toplulukla savaşılacağı görüşünde olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada belirtilmesi ve vurgulanması gerekli olan bir husus; onun bu görüşünün de Hz. Alî’ye isyan eden Emevîlere ve Hâricîlere karşı yapılan bir savaşı kastettiğini düşünüyoruz. Eğer durum tersi olsaydı, yani haksız yönetim olarak kabul ettiği Emevîlere isyan eden İmâm Zeyd b. Alî’yi desteklemezdi. Nitekim o bunu şu cümleleriyle açıklamıştır: “İsyan eden toplulukla Alî ve Ömer b. Abdülazîz gibi hayırlı imamların yaptığı şekilde kılıçla savaşırız.”⁴⁸ İyiliği emreder, kötülükten de sakındırırın. Eğer kabul ederse ne âlâ, aksi takdirde onunla savaşırın ve imam zâlim de olsa, sen âdil zümre ile olursun.”⁴⁹ “İsyan edenlerle küfürlerinden dolayı değil, isyanları sebebiyle savaşırın ve böylece isyancılarla beraber olmayıp, âdil zümre ile, zâlim de olsa meşru sultanın yanında yer alırsın. Cemaat ehli içinde bozguncu ve zâlimler olsa da, onlar içinde sana yardım eden salih kişiler de vardır. Hâricîlerin



küfrü, Allah'ın kendilerine verdiği nimetlere nankörlük etme mânâsına gelmektedir. Bu hususta sahabe'nin icmâna göre savaş durduktan sonra onlar için bir tazminat ve kıyas yoktur. Eğer cemaat isyan etmişse onlardan uzaklaş ve başkalarının yanına git.”⁵⁰ Yüce Allah: ‘Allah’ın yeri geniş değil miydi? Oradan hicret edeydiniz ya?...’⁵¹ ve ‘Benim yerim geniştir. Sadece bana ibadet edin.’⁵² buyurmaktadır.” Ebû Hanîfe bir yerde kötülükleri değiştirmeye güç yetirilemezse hicret edilmesi gerektiğini bildiren hadislerden hareketle bu görüşü savunur.⁵³

Yalnız yukarıda Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen sözler arasında birtakım çelişkiler ve anlaşılmasız noktalar dikkat çekmektedir. Şöyle ki, Ebû Hanîfe, ne Emevîler ne de Abbâsîlerden zâlim kabul ettiği hiçbir yöneticiye biat etmediği halde “..zâlim de olsa meşru sultanın yanında yer alırsın” cümlesi ile, “imam zâlim de olsa, sen âdil zümre ile olursun” cümleleri arasında bir çelişki görünmektedir. Zaten burada sanki “zâlim de olsa..” ibareleri metin bütünlüğü içinde sırtıyor. Biz bu çelişkinin Ebû Hanîfe'den kaynaklanmadığı; aksine bunun bu risâleleri şerh edenlerden ya da bu risâlelere sonradan bu türden bazı ilavelerin yapılmış olma ihtimalinden kaynaklanabileceği kanaatindeyiz. Veyahut metnin bu kısmını “imam zâlim ise sen âdil toplulukla beraber ol” şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Yoksa Ebû Hanîfe'nin siyâsî duruşu bu kadar ortada iken, onu zâlim sultana biat etmeyi öneren bir kişi olarak göstermek, bu büyük âlimi bulunduğu yüce konumdan aşağı bir konuma düşürmeye neden olacak ve onun büyüklüğüne de gölge düşürecektir. Oysa gördüğümüz gibi Ebû Hanîfe, zâlim yöneticilere itaat etmemekle İslâm düşünce tarihinin en onurlu ve en büyük âlimlerinden biri olarak tarihteki şerefli yerini almış biridir.

Büyük imam Ebû Hanîfe gerek kendi çağdaşlarının bir bölümü, gerekse daha sonraki dönemlerde bu akılcı-reyci din anlayışı nedeniyle çok ağır eleştirilere maruz kalmış olmasının yanında, kendisini takip eden bazı âlimler tarafından da bazı fikirleri yanlış anlaşılmalı ya da dönemin siyâsî ve sosyal konjonktürüne uydurulmuştur.

Sözgelimi onun hayatı boyunca asla hiçbir haksızlığa boyun eğmediği; hatta bu tavrı yüzünden hem Emevîler hem de Abbâsîler dönemlerinde bazı yöneticiler tarafından kırbaçlandığı ve hapisle

cezalandırıldığı bilinmesine rağmen, onun mezhebinde olan bazı âlimler tarafından bile “zâlim de olsa hükümdara uymaya cevaz verdiği” ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe'nin kendi ifadesi ise aynen şöyledir: “İyi olsun kötü olsun her mü'minin arkasında namaz kılmak câizdir. Senin ecrin sana, onun günahı kendinedir.”⁵⁴ Bize göre burada Ebû Hanîfe *namaz imamlığından* söz ettiği halde, miladî 1666 senesinden itibaren sırasıyla Halep, Bursa, Mekke ve İstanbul kadılıklarında bulunmuş ve üç yıl süre ile de Rumeli kazaskerliği yapmış olan Beyâzîzâde Ahmed Efendi⁵⁵ onun itikâdî risalelerini bir araya getirerek fikirlerini bir takım başlıklar halinde içinde bulunduğu şartlara göre ele alan âlimlerden biridir. *Kur'an* ve *Sünnet*'in öngörmediği biçimde halkı yöneten hiçbir zâlim yönetime baş eğmeyen ve böylelerine itaati de meşru gördüğüne dair bir görüşüne rastlanmayan Ebû Hanîfe'nin, sonraki bir kısım ulemâ tarafından böyle bir düşüncenin önderiymiş gibi sunulması veya öyle anlaşılması üzerinde düşünmeye değer bir konu olsa gerektir. Yukarıda açıkladığımız üzere Ebû Hanîfe, kendi döneminde doğrudan doğruya siyasetin içine girmemiş, görüşlerini daha çok ilmî bir çerçevede öğrencileri ve arkadaşlarına anlatmış ve bazen de dikte ettirmiş/yazdırmıştır. Bu husus onun ilk elden risalelerinde apaçık görülmektedir. Bu büyük imam, şahıslarla uğraşmak yerine, sadece savunduğu ya da eleştirdiği fikirleri ele alarak aklî ve naklî delillerle kendi duruşunu net bir biçimde ortaya koymuş ve hiç kimse ile polemige ve spekülasyona girmemiştir. Ebu Hanîfe, daha çok erken dönemin kelâmî sorunlarının sıklıkla dile getirildiği ve çok tartışıldığı dinî konuları ele alır. Ebû Hanîfe daha sonra ortaya çıkan kelâmî konuların hemen hepsine temas ederek kendi itikâdî görüşlerini ortaya koymuştur. Tarihi rivâyetler onun yöneticiler karşısındaki tutumu konusunda geniş bilgiler verirken, bu konudaki düşüncelerini kendi risalelerinde çok da ayrıntılı bir biçimde ele almamıştır. Sadece dikkat çekici bir tarzda devlet başkanının (İmam-Halife) niteliği ile ilgili görüşlerini belirten birkaç cümle ortaya koymuştur.⁵⁶

Dipnotlar

1. Bkz.Cem Zorlu, Alim ve Muhalif, 184-185, kşz.Faruk Ömer, “Abbâsîlerin Siyâsî Emellerinin Tarihi Kökleri” (Cem Zorlu, Din ve Siyasal Söylem), s. 25-26.
2. Ahmed Şelebî, Mevsû'atu't-târîhi'l-islâmî ve'l-Hadâratî'l-islâmiyye, Kahire, 1978, 3/27; Cem Zorlu, Alim ve Muhalif, s. 183'ten naklen.
3. İmâm Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn'in, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencilerinden olduğu ve itizâl düşüncesini de ondan aldığı ve Zeydîlerin de bu nedenle Mu'tezilî fikirlere sahip olduğu rivâyet edilir. Bkz. Kadı Abdulcebbar (ö.415/1025), Fadlu'l-itizâl ve Tabakâtu'l-mu'tezile, s.239; İbnu'l-murtezâ, el-Munye ve'l-Emel, 24-25: Krş.



- Mahmut Ay, Mu'tezilizmden Arta Kalan Mutezile, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:1 (2011), s.71-72. Ayrıca bkz. Neşet Çağatay, "Vâsıl b. Atâ", MEB. İslâm Ans., XIII/220; bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst.2012, s.39 vd.
4. Hayruddin ez-Ziriklî, el-A'lâm, (Matbu), c. 3, cüz: 3, s. 59. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst.2012, s.39 vd..
 5. Bkz. İbnu'l-Murtezâ, el-Munye ve'l-Emel, 24-25.
 6. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe'nin ölümü ile ilgili bir çok rivâyetin bulunduğunu, fakat kendisinin İbn Bezzâzî'nin Menâkıb'ındaki "Ebû Hanîfe'nin fetvâ vermesi ve halkla görüşmesinin yasaklanması şartıyla hapisten çıkarıldıktan bir süre sonra evinde öldüğü" rivâyetini kabul etmeye meyyâl olduğunu ifade eder. Bkz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Terc. Osman Keskiöğlü, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s.55. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 40 vd.
 7. Bkz. İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, 258 bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 340-41.
 8. Cem Zorlu, age., 92-93.
 9. Cem Zorlu, age., 262-263. el-Kuraşî, Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed (v.775/1373), el-Cevâhiru'l-mudîyye fî Tabakâti'l-hanefiyye, Karaçi, trs. 503.
 10. El-Kuraşî, age., 503.
 11. Ebu'l-Ferec, Alî b. Hüseyin el-İsfehânî (v. 356/967, Makâtîlu't-Tâlibiyyîn, nşr. Ahmed Sakr, Kahire, trs., Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, s. 378.
 12. İmâm Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn'nin, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencilerinden olduğu ve itizâl düşüncesini de ondan aldığı ve Zeydîlerin de bu nedenle Mu'tezilî fikirlere sahip olduğu rivâyet edilir. Bkz. Kadı Abdulcebbar (ö.415/1025), Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, s. 239; İbnu'l-Murtezâ, el-Munye ve'l-Emel, 24-25; Krş. Mahmut Ay, Mu'tezilizmden Arta Kalan Mutezile, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:1 (2011), s. 71-72. Ayrıca bkz. Neşet Çağatay, "Vâsıl b. Atâ", MEB. İslâm Ans., XIII/220.
 13. Hayruddin ez-Ziriklî, el-A'lâm, (Matbu), c. 3, cüz: 3, s. 59. Bazı kaynaklarda İmâm Zeyd b. Alî, aynı zamanda Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olarak da gösterilir. Buna göre Ebû Hanîfe ile Vâsıl, İmâm Zeyd'in Emevîlere isyan edişini destekleme konusunda ve onun imâmetini/hilâfetini tanımada aynı görüşte birleşmiş oluyorlar. Bkz. İbnu'l-Murtezâ, el-Munye ve'l-Emel, 24-25. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst.2012, s. 39 vd.
 14. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Türkçesi: Osman Keskiöğlü, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 32- 33.
 15. Bkz. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, cilt 5: 122, 125, 130 Seneleri Olayları; kşz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Türkçesi: Osman Keskiöğlü, Üçdal Neşriyat: İstanbul 1966 s. 34. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 216 vd.
 16. Medine yakınlarında bir köy olup, Hz. Peygamberin annesi Âmine'nin kabrinin bulunduğu yerdir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldân, Dâru'l-Fikr-Beyrut tsz., (c.I-V), I/79. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 217 vd. Böyle bir toplantının gerçekleşip gerçekleşmediği, gerçekleşmişse olayın nasıl olduğu konusunda birbirinden farklı rivayetler vardır. Bazılarına göre böyle bir biat olayı gerçekleşmemiştir. (Bkz. İsmâuddîn Abdurraûf el-Fakî, ed-Devletu'l-Abbâsiyye, Kahire 1987, s. 28; Nuri Ünlü, İslâm Tarihi, İstanbul, 1992, 1/239-240).
 17. Bkz. Makdisî, el-Bed'ü ve't-Târîh, VI/85.
 18. Cem Zorlu, Âlim ve Muhâlif, İstanbul 2011, s. 187 vd.
 19. Bkz. Makdisî, el-Bed'ü ve't-Târîh, VI/85. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 217 vd.
 20. Bkz. İbn Nedîm, el-Fihrist, 258
 21. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1997, s.13'den aktaran: Y. Nuri Öztürk, Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe, İstanbul 2009, s. 437. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 218 vd.
 22. Bkz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Türkçesi: Osman Keskiöğlü, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 34. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 220-221 vd.



23. Bkz. Muvaffak el-Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, c.II, s. 23-24 vd. kşz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Türkçesi: Osman Keskiöglü, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 34-35; aynı adlı eser: Diyanet İşleri Bşk.lığı Ankara 1999, s. 47.
24. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Türkçesi: Osman Keskiöglü, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s.36-37; aynı adlı eser: DİB, 49.
25. Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, s. 151: M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Türkçesi: Osman Keskiöglü, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 37'den naklen. Diğer Alimlerin kendisine niçin "Kıyamete kadar" sözünü söylediği sorulunca onun kendisini ele vermemeleri konusunda uyarması, onun bu cümleyi şartlı kullandığı ve belki de "kıyam edinceye kadar" anlamında kullanmış olduğuna işaret vardır. (A.S.)
26. Bkz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, 38. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 222-223 vd.
27. Bkz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, 38. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 224.
28. Bkz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, s. 40 vd. aynı adlı eser, DİB. Yay. Ankara 1999, s. 50 vd.
29. Cem Zorlu, Âlim ve Muhâlif, 234; kşz. Muhammed Ammâra, İslâm ve Felsefetü'l-Hükm, Beyrut 1979, s. 710-711'den.
30. Bkz. Kerderî, Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanife, c. 2, V. Bölüm, s. 15-16 vd.
31. Bkz. Kerderî, Menakıbu'l-İmâm Ebî Hanife, c. 2, V. Bölüm s. 18. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 225 vd.
32. Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, Türkçesi: Osman Keskiöglü, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 40-57. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 226.
33. Bkz. Kerderî, Menakıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe, c. 2, VI. bölüm, s. 23.
34. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 227.
35. Bkz. F. Ahmet Polat, İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, İz Yay. , İst. 2007, s. 399-400.
36. F. Ahmet Polat, age., 436, bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 228.
37. Bkz. Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi-Vücûhi't-Te'vil, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut tsz., IV, 281'den nakleden F. Ahmet Polat, age., 436. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, "ra" harfini çıkarmayan Vâsıl b. Atâ'nın da içinde "ra" harfi bulunan ayetlerdeki kelimeler yerine aynı anlama gelen başka Arapça kelimeler kullanmaya cevaz vermesi arasında bir benzerliğin olduğu da görülmektedir. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 228-229 vd.
38. Cem Zorlu, Âlim ve Muhâlif, 234; kşz. Alî Sâmî en-Neşşâr, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm, Kahire 1977, II/140'tan.
39. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 229.
40. Bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, (İmâm-ı A'zâmın Beş Eseri içinde). 54. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 230 d.
41. Bkz. Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihâl, Kahire 1968, cilt 1, s. 116 vd.
42. Takıyuddîn b. Abdulkadir et-Temimî (1010/1601), et-Tabakâtu's-Seniyye fi-Terâcimi'l-Hanefiye, www.elwaraq.net; Cem Zorlu, Alim ve Muhâlif, 159. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 231.
43. Zorlu age. 161; kşz. Râgıb el-İsfahânî, Muhâdaratu'l-Udebâ, www.alwarak.net, sayfa 455. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 232 d.
44. Bkz. Cem Zorlu, age., 162. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 233 d.
45. İ. Çelebi, age., 67: Mevdûdî, Hz.Alî'yi Hz Osmân'dan daha çok seven Ebû Hanîfe'nin bu konuda akâidini oluştururken çoğunluğun görüşüne uyduğunu belirtmektedir. Kşz. Mevdûdî, İslâm Düşünce Tarihi, "Ebû



- Hanîfe ve Ebû Yûsuf", İstanbul 1990, 2/306. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 233 d.
46. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsat", (İmâm -ı A'zâmın Beş Eseri içinde), 49.
47. Hucurât 49/9.
48. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ebsat, (İmâm -ı A'zâmın Beş Eseri içinde), 50.
49. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ebsat, (İmâm -ı A'zâmın Beş Eseri içinde), 49.
50. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ebsat, (İmâm -ı A'zâmın Beş Eseri içinde), 54.
51. Nisâ 4/97.
52. Ankebût 29/56.
53. Ebû Hanîfe,"el-Fıkhu'l-Ebsat", (Mustafa Öz, İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri içinde), 54. bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 233-235.
54. Bkz. İlyas Çelebi, age., (Bkz. Arapça kısmı, s. 151, Türkçe kısmı, s. 67): kşz.Beyâzîzade, el-Ussulu'l-Münife., 3. Bölüm, 24.Fasıl.
55. Bkz. İlyas Çelebi, age., 49.
56. Sinanoğlu, İslam Kelamının İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ, Rağbet Yay., İst. 2012, s. 255-256.



Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

1964 yılında Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesine bağlı Altaş köyünde doğdu. İlkokulu kendi köyünde, orta ve liseyi Afşin İmam-Hatip Lisesinde tamamladı. 1982-1984 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Elbistan Müftülüğünde İmam-Hatip olarak çalıştı. 1991'de Erciyes Üniversitesi İlahiyat fakültesinden mezun oldu. 1991-1995 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı Kayseri Millî Eğitim Müdürlüğüne bağlı Ayşe Baldöktü Çıraklık Eğitim Merkezinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yaptı.

1994'te Prof. Dr. Cihat TUNÇ danışmanlığında "Fârâbî ve Gazzâlî'ye Göre Sudur ve Yaratma Nazariyelerinin Karşılaştırılması" adlı Yüksek Lisans tezini tamamlayarak, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden mezun oldu. 1995 yılında İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesine Araştırma Görevlisi olarak atandı. Doktora çalışmasını yine Prof. Dr. Cihat TUNÇ danışmanlığında "Mutezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi" adlı teziyle 2000 yılında aynı Enstitüde tamamladı. 6 Ekim 2008 yılında Doçent, 2014 yılında ise Profesör oldu.

Fransızca ve Arapça bilen Prof. Dr. Hulusi Arslan, "Mâturidi'de İnsan'ın Yaratılış Hikmeti", "Kelamî Açıdan Şîa-Mutezile İlişkisi" "Kelam Tarihi ve Ekolleri" isimli özgün ve "Sistemik Kelam" adlı iki yazarlı kitapları yayınlanmıştır. Ayrıca "Dinin Temel İlkeleri" adlı çeviri kitabı yanında değişik dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Evli ve üç çocuk sahibi olan Arslan, halen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir.

Toplumsal Barış ve Bütünlük Açısından Ebû Hanîfe ve İtikadî Görüşleri

Giriş

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Müslümanların önemli bir kesiminin din algısını şekillendiren ilk dönem İslam âlimlerinden biridir. O, fikrî ve siyasî ayrılıkların toplumsal bütünlüğü tehdit ettiği bir zaman diliminde yaşamış; böyle bir ortamda çatışma ve ayrışmayı değil, toplumsal birlik ve bütünlüğü esas alan itikadî görüşleri savunmuştur.

Günümüzde, maalesef ilk dönem ayrılıklara benzer bir şekilde Müslümanların birlik ve dirliğini bozan, şiddet ve terörü bir hareket tarzı olarak benimseyen cereyanlar tekrar sahneye çıkmıştır. Şüphesiz bu tür hareketlerin ortaya çıkmasında, sosyal, siyasal ve ekonomik nedenlerin etkisi büyüktür. Ancak, onları besleyen itikadî bir zeminden de bahsetmek mümkündür. İslâm dünyasında bugün şahit olunan şiddet ve terörün asıl müsebbibi, sosyal, siyasî ve iktisadî olarak kalkınamamaktır. Elbette bu tür hareketleri, kendi çıkarları için yönlendiren ve destekleyen güçlerin faaliyetleri de önemli etkenlerden biridir. Fakat hangi gerekçeyle olursa olsun şiddet ve terörün, İslâm'la ilişkilendirilmesi asla doğru değildir.



Kanaatimizce bu soruna ilişkin ilim adamları açısından öncelikle yapılması gereken şey, İslâm'ın iyi anlaşılması ve anlatılmasıdır. Bizim bu tebliğde yapmaya çalıştığımız şey ise, temel noktalarda İslâm'ı doğru anladığımızı düşündüğümüz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bu açıdan incelemek olacaktır.

A. Ebû Hanîfe ve Uzlaştırıcı Kişiliği

Ebû Hanîfe, siyâsî ve fikrî ayrışmanın yoğun olduğu bir dönemde yaşamış; dinî fırkaların mücadelesine ve bunun yarattığı toplumsal ihtilafa şahid olmuştur. Şüphesiz ki o, uygun ve doğru bulmadığı görüşleri eleştirmiştir. Eserleri incelendiğinde, Mutezile, Şîa, Mürcie ve Hâricîleri çeşitli yönlerden tenkit ettiği görülmektedir. Buna karşılık, kişiliği ve itikadî görüşlerine bakıldığında toplumsal barış ve bütünlüğe zemin oluşturabilecek ve bu yönde olumlu katkılar sağlayabilecek bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir.

Ebû Hanîfe hakkında bilgi veren kaynaklar, onun, Allah'ın yasaklarından şiddetle kaçınan, dünyayı çokça sevenlerden uzak duran, çoğunlukla susmayı tercih eden, sürekli tefekkür halinde, boş söz ve lakırdıdan uzak, ancak sorulduğunda bildiği kadarıyla cevap veren, insanlarla çokça meşgul olmayıp kimsenin aleyhine konuşmayan bir kimse olduğunu söylemektedir.¹ Yine kaynaklar onun alışveriş ve muamelesinde müsamahalı² nefesine hâkim, hislerini dizginlemesini bilen, iradesi kuvvetli bir şahsiyet olduğunu; boş sözlere aldırmayan; kabalık yapanlara kabalık etmeyen, nezaketi elden bırakmayan bir kişiliğe sahip olduğunu bildirmektedir.³ Nakledildiğine göre, Ebû Hanîfe, insanlar arası ilişkilere, akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerine son derece önem veren bir kimse idi. Onların hal ve durumlarını sorar, içlerinden ihtiyaç sahiplerine yardım eder; hasta olanları ziyaret eder, cenazelerine iştirak ederdi. İnsanlara karşı cömert ve hüsnü muâmele sahibi idi.⁴

Öte yandan, Ebû Hanîfe'nin ilmî kişiliğinden bahseden kaynaklar, her şeyden önce onun rey sahibi olduğunu yani kendine özgü görüş ve çözümler üretebilen bir âlim olduğunu söyler. Ona nispet edilen, "Allah'ın resulünden gelen, başımız gözümüz üstünerdir; sahabeden gelenler arasında seçim yaparız; bunların dışındakilere gelince, onlar da adamlar, bizler de adamlarız."⁵ anlamındaki sözü meşhurdur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber ve sahabe dışındaki kimselerin görüşlerinin mutlaka uyulması zorunlu görüşler olmadığını, nasıl ki onlar bazı konularda görüş ortaya koyabildilerse, ehli olan diğer insanların da kendine mahsus görüşler ortaya koyabileceğini ifade etmektedir.

Elbette ki bu, Ebû Hanîfe'nin bir usul gözetmeden başına buyruk rastgele hüküm verdiğini göstermez. Kesinlikle onun takip ettiği bir usul vardı. O, ilk önce *Kur'ân*'ı, sonra sünneti, daha sonra sahabe

sözlerini; eğer sahabe ihtilaf etmiş ise onlardan *Kur'ân* ve sünnete en yakın olanını alır idi. Tâbi'nin sözlerine gelince, onlara doğrudan tabi olmaz; tıpkı onların yaptığı gibi kendisi de icthad yolunu tercih ederdi.⁶

Buna karşılık, Ebû Hanîfe'nin ilimde müsamahalı olduğu ve görüşünü kimseye zorla dayatmadığı belirtilmektedir. Bu anlamda onun şöyle dediği nakledilir: "Bizim görüşümüz budur; kimseyi ona zorlamayız, kimseye onu kabul etmesi gerektiğini söylemeyiz; tabi ki kimde ondan daha iyi bir görüş varsa getirsin."⁷ Nakledildiğine göre, Ebû Hanîfe görüşünü ilim meclisinde bulunan öğrencileriyle şûrâ yöntemiyle ortaya koyardı. Dinî konularda, kendi içihadını benimsetmek veya nasihatte mübalağa etmek üzere diğerlerini hiçe sayıp kendini ön plana çıkarmazdı. Meseleleri tek tek ortaya koyup incelerdi. Onların görüşlerini dinler, kendi görüşünü söyler, bazen bir aydan fazla meseleyi müzakere ederdi. Tartışılan görüşlerden biri üzerinde karar kılınca, Ebû Yûsuf onu, kayıt ederdi.⁸

Nakledildiğine göre, Ebû Hanîfe, münazara ve mübâhesede hasmı onu ikna ederse, hakikat meydana çıktı diye sevinir, mağlup da olsa hakikati anladı diye kendini galip sayardı. Hakkı aramaktaki ihlâsından dolayıdır ki, kendi görüşünün mutlaka hak olduğunu ileri sürüp iddia etmezdi.⁹ Şöyle derdi: "Bizim ortaya koyabildiğimiz en güzel görüş budur. Kim bizim bu görüşümüzden daha iyisini bulursa doğru olan odur."¹⁰

Öyle anlaşılıyor ki, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, hak ve hakikatten yana açık tavırlı, yanlış gördüklerini uygun bir yöntemle tashih eden, fakat aynı zamanda insanlarla olan ilişkilerinde ve görüşlerini ortaya koyarken nezaket ve nezahet sahibi, çatışma yerine ikna ve sulhu benimseyen bir kişiliktir. Onun itikadî görüşlerinin de büyük ölçüde bu özelliğe sahip olduğu görülmektedir.

B. İtikadî Görüşleri ve Kapsayıcılığı

1. Din Şeriat Ayrımı

Ebû Hanîfe, bütün peygamberlerin aynı dini tebliğ ettiklerini, fakat getirdikleri şeriatların birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre, Allah'ın dini değiştirilemez. Din, tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatlar ise, tebdil ve tağyir edilmiştir.¹¹ Nitekim *Kur'ân*'da, "*Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!*" diye *Nûh*'a emrettiğini, *sana vahyettiğini, İbrâhîm*'e, *Mûsâ*'ya ve *İsâ*'ya emrettiğini size de din kıldı."¹² buyurulmakta; ayrıca her millete bir şeriat verildiği belirtilmektedir.¹³ Bu ve benzeri âyetlerden hareketle Ebû Hanîfe, dinin bir ve tek; şeriatların ise çok ve birbirinden farklı olduğunu ve şeriatlardan maksadın da farzlar olduğunu söylemiştir.¹⁴



Günümüzde, güvenlik ve barınma şartlarının etkisi ve ulaşım imkanların artmasıyla birlikte, hızlı bir şekilde göç dalgaları oluşabilmekte, farklı inanç ve mezhep gurupları bir arada yaşamak durumunda kalabilmektedir. Ebû Hanîfe'nin *Kur'an*'dan hareketle ortaya koyduğu bu anlayış, dikkatleri inanç birliği demek olan din birliğine çekmektedir ki bu, çok dinli ve çok mezhepli sosyal yapılarda, toplumsal barış ve huzura katkı sağlayacak bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

2. Dinin Gayesi

Yaşamı boyunca Müslümanların kendi aralarındaki ihtilaflara çokça şahit olan Ebû Hanîfe, din üzerinden meydana gelen ihtilaf ve çatışmaları, dinin gayesine uygun olmadığını saptamıştır. Bu konuda o, şöyle demiştir: “Yüce Allah peygamberini, tefrika ve Müslümanları birbiriyle vuruşturmak için değil, ayrılığı gidermek ve Müslümanlar arasındaki sevgiyi çoğaltmak için bir rahmet olarak göndermiştir.”¹⁵

Dolayısıyla o, dinin ayrıştıran değil birleştiren bir amaca hizmet etmesi gerektiğine inanmaktadır. *Kur'an-ı Kerîm* incelendiğinde, barışın, huzurun, adaletin, doğruluğun, sevginin, iyiliğin ve mutluluğun kalıcı ve amaç değerler olduğu görülür. Bunun aksi davranışlar ise, arizi ve geçicidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ayrılığı ve çatışmayı körükleyen dinî anlayışların İslâm dinin amaçladığı kalıcı değerlere uygun davranmadığı görülmektedir.

3. İmanda Zahire Göre Hüküm Verme

Ebû Hanîfe'ye göre iman, kalp ile tasdik dil ile ikrardır. Bir kimseye mümin denebilmesi için, her ikisi de gereklidir.¹⁶ Ona göre, Allah insanları kalplerindeki şeylerden dolayı mümin ve kâfir diye isimlendirmiştir. Çünkü Allah, kalplerde olanı bilir. Biz ise, insanları lisanlarından sadır olan tasdik, tekzip, kıyafet ve ibadet ile mümin veya kâfir diye isimlendiririz. Meselâ, tanımadığımız halde, mescitlerde kibleye yönelerek namaz kılan kimseleri gördüğümüz zaman, onları mümin olarak isimlendirir, kendilerine selam veririz. Bununla beraber, onların Yahudî ve Hristiyan olmaları da mümkündür. Nitekim ashâb, lisanlarıyla iman ettiklerini açıklayan münafıkları, mümin olarak isimlendirmiştir.¹⁷

İnsanlar hakkında zan ve peşin hükümle konuşmanın, tefrika ve ayrılıkları körükleyen faktörlerden biri olduğunu biliyoruz. Ebû Hanîfe'nin “zahire göre hüküm verme” prensibi, bu açıdan da toplumsal huzur ve bütünlüğe katkı sağlayacak bir özelliğe sahiptir. Çünkü insanların dinî durumları hakkında görünenin ötesine gidip kendi içimizde kurguladığımız ve zanlarla çoğaltarak ürettiğimiz vehimlerle hareket ettiğimiz zaman, bunların gerçeğe tekabül etmesinden emin olamayız. O sebeptendir ki, İslam dini, ilim elde etmek maksadı dışındaki zanları reddetmiş onu

kardeşinin ölü etini yemek kadar çirkin bir davranış¹⁸ olarak nitelendirmiştir.

4. İmanda Eşitlik

Ebû Hanîfe'ye göre, iman bakımından müminler eşittir. Hatta o, peygamber ve melekler ile diğer müminlerin iman bakımından müsavi olduğunu söylemiştir.¹⁹ Çünkü ona göre, iman edilecek meseleler (mü'menün bih) açısından iman artmaz ve eksilmez.²⁰ Her mümin, bunlara inanır. Fakat ona göre iman, yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Müminler, iman ve tevhîd konusunda birbirlerine müsavidir. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdır.²¹

Kur'an-ı Kerîm'de, imanın artacağını ifade eden âyetler bulunmaktadır. Söz gelimi, bir âyet-i kerîmede, “Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”²² buyurulmaktadır. Ebû Hanîfe, “İman, yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir.” demek suretiyle, bunu onaylamaktadır.

Buna karşılık o, yine de meseleyi bir başka yönden ele alarak, imanda eşitlik prensibiyle Müslümanların birliğini hedeflemiştir. Özellikle onun zamanında, yeni Müslüman olmuş ve dinî vecibelerini tam olarak yerine getiremeyen Arap dışı unsurların (mevâlî), Emevîler tarafından gerçek müminler olarak görülmemesi, dikkate alınmalıdır. Ebû Hanîfe'nin, imanda eşitlik söyleminin o dönemde Müslümanların birliği açısından ne kadar oneli olduğunu görmek gerekir.

5. İman Amel Ayrılığı

Ebû Hanîfe'ye göre amel, imandan ayrı, iman da amelden ayrıdır. Buna delil, Müminin birçok zaman bazı amellerden muaf tutulmasıdır. Meselâ, âdet gören bir kadın, namazdan muafır; fakat imandan muaf değildir.²³

İmâm-ı A'zam'a göre, şayet iman ile amel aynı olsaydı, ameli terk edenin imandan, hatta dinden dahi çıkmış olması gerekirdi. Ebû Hanîfe böyle bir anlayışın çok büyük bir toplumsal kargaşaya sebep olacağını belirtir. Çünkü günah işleyen kimse, kâfir sayıldığı an, onunla diğer Müslümanlar arasında cereyan eden nikah, miras, cenaze işlemleri, kestiklerinin yenilmesi ve benzeri hususlar ortadan kalkmış olur.²⁴

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, amelin imandan bir cüz sayılmasının, büyük bir toplumsal kargaşaya sebep olacağını belirtmiştir. Şu halde, ona göre, iman amel ayrılığına inanmak, sosyal huzur ve güven açısından önemli bir itikadî temeldir.

6. Büyük Günah

Büyük günah meselesi, Ebû Hanîfe'nin zamanında hâlâ en önemli itikadî tartışmalardan biriydi. Onun



bu meselede, yine dışlayıcı olmaktan ziyade kapsayıcı bir görüş ileri sürdüğü görülmektedir. Ona göre, helal saymadığı müddetçe, bir Müslümanı işlemiş olduğu büyük günahlardan dolayı kâfir sayamayız. Böyle bir kimseden iman ismini kaldıramayız, ona gerçek anlamda mümin deriz; fakat onu “günahkâr mümin” olarak isimlendirebiliriz.²⁵

Ebû Hanîfe'ye göre, Allah'a ortak koşma ve küfür dışında, büyük veya küçük günah işleyen, fakat tövbe etmeden mümin olarak ölen kimsenin durumu, Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse ona cehennemde azap eder, dilerse affedip hiç azaba uğratmaz.²⁶ Ebû Hanîfe, büyük günahların hepsini yahut affolunacak kusurların tamamını bilmediğini söyler. Buna karşılık o, Allah'ın şirkten başka bütün günahları affetmesinin mümkün olduğunu söyler. Çünkü yüce Allah bir âyetinde; “Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Onun ötesinde dilediği kimselerin günahlarını affeder.” (Nisâ, 48) buyurmaktadır. Âyetin hükmüne göre, Allah Teâlâ, kimi affetmek ister kimi affetmek istemez bilemeyiz.²⁷ Fakat âyetten şirk dışındaki günahların bağışlanabileceği anlaşılmaktadır ki, bu büyük günah işleyenlere kâfir denilemeyeceğini göstermektedir.

Bu görüşler, yine toplumsal huzur ve güven açısından çok önemlidir. Çünkü büyük günah işleyenleri, iman ve İslâm dairesinde görmek ve ahiretteki durumlarını Allah'a havale etmek bu insanlar üzerinde yapılacak dinî tartışmaların ve bundan doğacak ihtilafların önüne geçecek bir özelliğe sahiptir.

İslâm tarihinin ilk aşırında ortaya çıkan Hâricîler, başta Hz. Alî ve Muâviye olmak üzere, sahabenin ileri gelenlerini Allah'ın kûmüne uymayıp hakemin söylediklerine tabi oldukları gerekçesiyle büyük günah işlediklerini ve kâfir olduklarını iddia etmişlerdi. O günden sonra bu mesele etrafında çokça ihtilaf ve tartışma meydana geldi. Ebû Hanîfe, bu ihtilafın önüne geçmek istemiş ve bu görüşün *Kur'an-ı Kerim*'le bağdaşmadığını söylemiştir.

7. Ehl-i Kible Tekfir Edilemez

Ebû Hanîfe'nin dile getirdiği “Ehl-i kible” olma kriteri de, yine Müslümanların sosyal tevhiidi için çok önemli bir itikadî zemini teşkil etmektedir. Ona göre Kible ehli, mümindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış kabul edemeyiz. Ona göre, imanla birlikte bütün farizaları işleyen ve Allah'a itaat eden kimse, Cennetlidir. İmanı ve ameli terk eden kimse, kâfir ve cehennemlidir. İmanı bulunduğu halde, farizaların bazısını terk eden kimse ise, günahkâr mümindir. Azap görmesi yahut affedilmesi Allah'ın dilemesine bağlıdır. Eğer Allah azap ederse, günah işlediğinden dolayı azap eder, günahını mağfiret buyurursa affetmiş olur.²⁸

Aliyyulkârî bu görüşü şerh ederken, “Ehl-i kible”den maksadın, inanılması zarurî olan inançlar üzerinde ittifak eden kimseler olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde o, bir Müslümana kâfir demenin, açık ve kapalı sayısız bozgunculuk ve fitnelere sebep olacağına dikkat çekmiştir.²⁹ Bu açıdan değerlendirildiğinde, Ebû Hanîfe'nin “Ehl-i kible” tabirinin, toplumsal bütünlük açısından ne kadar önemli olduğunu görülmektedir.

8. Sahabe Hakkındaki Görüşü

Ebû Hanîfe, bir Şîa muhiti olan Kûfe'de yaşamıştır. Zamanında Şîa imamlarından Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Abdullâh b. Hasan gibi zatlarla görüşmüştür. Ehl-i Beyt'e yakınlık ve muhabbet duymuştur. Buna rağmen o, diğer sahabeyi kötülememiştir. Rivayete göre, Said İbn Ebî Urbe adında bir kişi, Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunur. Bir gün onun, Hz. Osman'ı andığına ve ona çok acıyarak bol bol rahmet okuduğuna şahit olur. Bunun üzerine Ebû Hanîfe'ye şöyle der: Burada bunu senden duyuyorum, bu diyarda Hz. Osmân'a senden başka rahmet okuyan kimseye tesadüf etmedim.”³⁰

Ebû Hanîfe, Ehl-i Beyt'e duyduğu yakınlık ve verdiği desteğe rağmen, Şîa'nın imâmet inancına katılmamıştır. Meselâ, sahabe arasındaki fazilet sıralamasını, hilafet sıralamasına göre yapmıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi Hz. Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân sonra da Alî'dir. Onların hepsi doğru ve âbid kimselerdir. Hepsine sevgi ve saygı duymamız; hepsini hayırla yâd etmemiz gerekir.³¹

Sahabe meselesi, şüphesiz siyasî sebeplerle ortaya çıkmış bir konudur. Ancak Ebû Hanîfe, sahabeye sövmenin ümmet arsında nasıl bir ihtilafa sebep olduğunu görmüş, bu sebeple de konuyu itikat risalelerinde ele alarak çözümlenmeye çalışmıştır. Onun yaptığı bu çözümlenmede, yine konuya kapsayıcı ve uzlaştırıcı bir yaklaşım getirdiğini söyleyebiliriz. Yani bir taraftan fazilet sıralamasını hilafet sıralamasına göre yaparak müesses yapının sarsılmasına izin vermezken, diğer taraftan Ehl-i Beyt'e muhabbet ve yakınlık duyarak, hatta bazılarını destekleyerek dengeyi bulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla görüşleri ayrıştırmaktan çok yaklaştırmaya çalışmıştır.

Sonuç

Ebû Hanîfe'nin buraya kadar aktardığımız itikadî görüşlerinin, inanç birliği noktasında bütün Müslümanları aynı çatı altında toplayan kapsayıcı ve kuşatıcı görüşlerden teşekkül ettiğini anlamaktayız. Çünkü o, müminleri inançta eşit görmüş, günah işleyenleri din dışı ilan etmemiş ve Ehl-i kible olan herkesi iman ve İslâm dairesinde görmüştür. İslâm dünyasında giderek tırmanan şiddet ve hiddet ortamını dikkate alarak, sahip olduğumuz değerlerin kıymetini bilmemiz gerektiğini



söylemeliyim. Zira Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri, toplumsal barış ve huzur için önemli bir itikadî zemindir.

Dipnotlar

1. Hâhız ez-Zehebî, Ebu Abdullah b.Muhammed b Ahmed b. Osman, Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe, Beyrut 1419, s. 17; Vehbi Süleyman Ğavacı, Ebû Hanîfe en-Nu'mân, Beyrut 1993, s. 65, s. 82.
2. Ğavacı, Ebû Hanîfe en-Nu'mân, s. 94.
3. Muhammed Ebu Zehrâ, Ebû Hanîfe, çev. Osman Keskioglu, Ankara 1999, s. 76.
4. Muvaffık b. Ahmed el-Mekki, Menâkıbu Ebî Hanife, Nşr. Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1981, I/236-237.
5. Mekki, Menâkıbu Ebî Hanife, I/70; Hâhız ez-Zehebî, Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe, s. 32-33.
6. İbn Hacer el-Heytemî, Şihabuddin Ahmed. Muhammed b. Ali, el-Hayrâtu'l-Hısân fî Menâkıbu İmam-ı A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân, Dımaşk 2008, s. 77.
7. Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanife, I/70; Hâhız ez-Zehebî, Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe, s. 34.
8. Ğavacı, Ebû Hanîfe en-Nu'mân, s.65; Şemsüddîn Muhammed Abdullatîf, Ebu Hanîfe en-Nu'mân ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye, İskenderiye 1999 s. 51.
9. Ebu Zehrâ, Ebû Hanîfe, s. 81.
10. Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanife, I/70; Hâhız ez-Zehebî, Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe, s. 34.
11. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, el-Âlim ve'l-Müteallim, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 11.
12. Şûrâ, 42/13.
13. Mâide, 5/48.
14. Beyâzîzâde, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 1996, s. 106.
15. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 11.
16. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 60.
17. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 22.
18. Hucûrât, 49/12.
19. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 14.
20. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti, s. 60.
21. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 58.
22. Enfâl, 8/2
23. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti, s. 60.
24. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 12.
25. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 57.
26. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 57.
27. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 16-17.
28. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 68.
29. Aliyyulkârî, Fıkhu'l-Ekber Şerhi, s. 406.
30. Ebu Zehrâ, Ebû Hanîfe, s. 78.
31. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 57.

Kaynakça

- Aliyyulkârî, Fıkhu'l-Ekber Şerhi, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1979, s. 406.
- Beyazîzâde, Ahmet Efendi, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 1996.
- Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risale, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 68.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, el-Âlim ve'l-Müteallim, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992.
- , Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 60.
- , el-Fıkhu'l-Ekber, çev. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 58.



- Ğavacı, Vehbi Süleyman, Ebû Hanîfe en-Nu'mân, Beyrut 1993.
- Hâhız ez-Zehebî, Ebu Abdullah b.Muhammed b Ahmed b. Osman, Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe, Beyrut 1419.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihabuddin Ahmed. Muhammed b. Ali, el-Hayrâtu'l-Hısân fî Menâkıbı İmam-ı A'zam Ebi Hanîfe en-Nu'mân, Dımaşk 2008.
- Muhammed Ebu Zehrâ, Ebû Hanîfe, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 1999.
- Muvaffık b. Ahmed el-Mekki, Menâkıbı Ebî Hanife, Nşr. Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1981.
- Şemsüddîn Muhammed Abdullatîf, Ebu Hanîfe en-Nu'mân ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye, İkenderiye 1999.



Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

1969 yılında Kayseri'nin Tomarza ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğretimini Tomarza ve Kayseri'de tamamladı. 1991'de Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1995 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Semavi Dinlerde Sünnet Geleneği" isimli yüksek lisans teziyle uzman, 2006 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Ermenek (1500-1600)" isimli tezle doktor unvanı aldı. 2010 yılında Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Tarih bölümüne Yardımcı Doçent olarak atandı. 2012 Şubatında Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümüne naklen atandı. Bilahare Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmayken 2015 Şubatında ise İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. Halen bu görevi yürütmektedir. Evli ve dört çocuk babasıdır.

Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri

Giriş

Hz. Muhammed (s.a.s.), insanlar içinde yaşadığı süreçte çıkabilecek problemlerin çözümünde tek merci idi. O'nun vefatıyla birlikte problemlerin üstesinden gelme işi artık İslam ümmetinin omuzlarına binmişti. Hiç şüphesiz her yeni karşılaşılan hadîseye dinin esasları çerçevesinde çözümler üretmek, Kitap ve Sünnet'i iyi bilen müminlerin birinci vazifesiydi. Bu uğurda ortaya konan ciddi düşünceler zaman geçtikçe büyük topluluklar tarafından benimsenmeye başladı. Böylece ümmetin genel kabulüne mazhar olan büyük imamlar, ehl-i sünnet, *Kur'ân* yolu, Selef yolu adı verilen düşüncelerin oluşumunu sağladılar.¹

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe de bu büyük imamlardan birisidir. O aynı zamanda, fukahâ arasında akıl yürütmenin prensiplerini ve yöntemini benimseyen ve onları iman esasları ve dinî hükümler üzerinde uyarlayan ilk kalamcı ve fakîhtir. Onun ve takipçilerinin, rey ve kıyas ehli olarak adlandırılmasının sebebi de budur.²



Ehl-i Beyt'e derin muhabbetle bağlı olan Ebû Hanîfe, çağdaşı büyük âlimler gibi, Emevî ve Abbâsî yönetimini totaliter tutumları ve ehlibeyte karşı amansız tavrı sebebiyle benimseyememiş, bu dönemlerde kendisine yapılan vazife tekliflerini kabul etmemiştir. Rivayete göre, yetmiş senelik ömrünün nihayetinde Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'un kadılık teklifini reddetti ve akabinde Bağdat'ta zindana atıldı. Onbeş günlük hapsin ardından H. 150/M. 767 tarihinde 70 yaşındayken vefat etti. Bu tebliğde Ebû Hanîfe'nin tarihî kişiliği ve yaşadığı dönemde Emevî ve Abbâsî devlet adamlarına karşı takındığı tavrı ele alınmaya çalışılacaktır. Ancak daha öncesinde Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü şehir olan Kûfe hakkında kısa bir malumat vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü Kûfe kenti, Hz. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından, H. 17/M. 637 yılında kurulmuştur. Şehrin merkezinde cami, etrafında ise diğer yaşam alanları yer almaktaydı. Kûfe, cami etrafında şekillenen şehir yapısıyla tipik bir İslâm kenti olma özelliği taşımaktaydı.³ İşte Ebû Hanîfe köklü bir İslâmî geleceğe sahip böyle bir şehirde yetişmişti.

A. Hayatı ve Şahsiyeti

a. Doğumu, Nesebi ve Çocukluğu

"Ebû Hanîfe" künyesiyle tanınan, Nu'mân b. Sâbit⁴ H. 80/M. 699 yılında Kûfe'de doğmuş, H.150/767-68 senesinde 70 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁵ Onun H. 61 senesinde doğduğuna dair rivayetler ise zayıftır.⁶ "Ebû Hanîfe" olarak zikredilmesine gelince; Hammâd'dan başka çocuğunun bulunmadığı bilinmektedir. Onun bu şekilde anılması, Iraklılar arasında "hanîfe" denilen bir tür divit veya yazı hokkasını devamlı yanında taşıması veya "hanîf" kelimesinin sözlük anlamından hareketle haktan ve istikametten ayrılmayan bir kimse olmasıyla izah edilmiştir.⁷

Nesebine gelince Nu'mân bin Sâbit bin Zûta bin Mâh şeklinde kayıtlarda yer almaktadır. O'nun dedesi Zûta'nın, Bekir b. Vâil oğulları kabilesi aşiretinden Teymullah b. Sa'lebe'nin mevlâsı olduğu, Kâbil'de satın alındığı ve Müslüman olduğu için azat edildiği,⁸ aslen Arap olmadığı Fârisî⁹ veya Türk olduğu üzerinde durulmuştur.¹⁰

Bilindiği üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) ırk ve kabile üstünlüğüyle övünmeyi veya bu sebeple insanları kötülemeyi men etmiştir.¹¹ Buna rağmen Emevîler döneminde Arap ırkçılığı yapıldığı ve Arap olmayıp sonradan Müslüman olanlara "mevâlî" denilerek ikinci sınıf muamelesi yapıldığı bütün tarih kaynaklarında yer almaktadır.¹² İşte ömrünün 52 senesini böyle bir dönemde yaşayan Ebû Hanîfe de aynı muameleden nasibini almıştır. O, Benî Teym'den birisi tarafından dedesinden dolayı: 'Sen benim mevlâmsın.' diyerek aşağılanmak istendiğinde: 'Vallahi ben senden kat kat

şerefliyim.'¹³ diyerek ona gereken cevabı vermiştir. Bu konuşmadan onun aslen Arap olmadığı gayet açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Tarih kitaplarında doğum tarihinin haricinde, dünyaya gelişi ve çocukluğuyla ilgili fazla bir malumata rastlanmaz. Menâkıbnâme türündeki eserlerde bu hususlarla ilgili oldukça zengin bilgi bulmak mümkündür. Bunlardan birisi olan *Kıssa-i Hazret-i İmâm-ı A'zam* isimli eserde; Ebû Hanîfe'nin babası Sâbit'in, bir arktan akan suda abdest alırken suda akıntıyla gelen elmanın yarısını yedikten sonra bunun haram olduğunu düşünerek pişman olması ve sahibini bulup bedelini ödemek istemesi üzerine gelişen olaylar anlatılır. Kıssaya göre elmanın sahibi meyvenin kendi bahçesine ait olduğunu belirttiikten sonra onu izinsiz yediği için ahirette cezasını çekeceğini söyler. Sâbit, ahiret yerine bunun cezasını dünyada çekmek istediğini dile getirir. Bahçenin sahibi ise evindeki dilsiz, elsiz, ayaksız ve kör olan kızını alırsa yarım elmanın bedelini ödeyebileceğini ifade eder. Sâbit, kızı alıp cezasını bu dünyada çekmek ister. Ancak nikâh gününde kızın güzel ve uzuvlarının sağlam olduğunu görünce, kızı almak istemez. Babası ve annesi durumu şöyle açıklarlar: "Dilsizdir; daima Hak yâdını söyledi, gybet etmedi, kördür; mahrem olana bakmadı, sadece *Kur'ân* okudu, elsizdir; kul hakkını almadı, ayaksızdır; kötü olan işe gitmedi." Bunları dinleyen Sâbit, ikna olup kızı nikâhına alır. Bir süre sonra Nu'mân adını verdikleri oğulları dünyaya gelir.¹⁴

Ebû Hanîfe Kûfe'de büyüdü. Hayatının çoğunu öğrenerek ve öğretmek geçirdi. O, küçük yaşlarda *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberledi ve abid kişiliğiyle tanındı. Yukarıda yer verilen meşhur elma kıssası İmâm'ın vera sahibi bir ailede yetiştiğini gösterir. Kaynaklar babası Sâbit'in Kûfe'de Hz. Alî'yi gördüğü ve onun duasını aldığı haber veriyor.¹⁵

b. Ticaret hayatı

Ebû Hanîfe ulema meclislerinin müdavimi olmadan önce ticaretle uğraşıyordu. Bu durum babasının tüccar olduğu fikrini güçlendirmektedir. Onun kumaş ticareti yaptığı anlaşılıyor.¹⁶ Bütün bunlardan yola çıkarak Ebû Hanîfe'nin ticaretle meşgul zengin bir aileye mensup olduğu ve kendisinin de baba mesleği olan tüccarlıkla hayatını kazandığı söylenebilir.

c. Tahsil Hayatı, Hocaları ve İlmî derecesi

Nu'mân b. Sâbit, gençliğini ticaretle geçirdikten sonra İmâm Şa'bi'nin (ö. 104/722) tavsiye ve desteğiyle ilim öğrenmeye başladı. Arapça, edebiyat, sarf, nahiv ve şiir öğrendi. O, Şa'bi'nin kendisini ilme teşvikini şöyle anlatmaktadır: "Bir gün Şa'bi'nin yanından geçiyordum. Beni çağırdı ve bana, 'Nereye devam ediyorsun?' dedi. Ben de, 'çarşı-pazara' dedim. O, 'Ulemâdan kimin dersine devam ediyorsun?' dedi. Ben, 'Hiçbirinin.' diye



cevap verince Şa'bî; 'İlmi ve ulemâ ile görüşmeyi sakın ihmal etme. Ben senin uyanık ve aktif bir genç olduğumu görüyorum.' dedi. Onun bu sözü benim içimde iyi bir etki yaptı. Ticareti bıraktım, ilim yolunu tuttum.¹⁷

Ebû Hanîfe, H. 102 (720) yılından itibaren Kûfe re'y ekolünün üstadı olan Hammâd b. Ebû Süleymân'ın on sekiz yıl süreyle ders halkasına devam etmiş, onun bulunmadığı zamanlarda ona vekâleten ders verecek seviyeye yükselmiştir. Devrinin seçkin âlimlerinin pek çoğundan ilmî yönden faydalanma imkânı bulan Ebû Hanîfe, kırâat ilmini de kırâat-ı seb'a âlimlerinden Âsım b. Behdele'den öğrenmiştir. Hammâd'ın H. 120 (738) yılında ölümü üzerine, kırk yaşlarında iken arkadaşları ve öğrencilerin ısrarları üzerine hocasının yerine geçerek ders okutmaya başlamış, bu hocalığı bazı aralıklarla ölümüne kadar sürmüştür.¹⁸

Ebû Hanîfe'nin Hammâd ve Âsım'dan başka; Atâ b. Ebî Rebah, Zeyd b. Alî Zeynel-Âbidîn, Muhammed Bakır b. Alî Zeyn'el-Âbidîn, Ca'fer Sâdik, Ebû Muhammed Abdullâh b. Hasan gibi şahsiyetlerden de ilim almıştır.¹⁹

Mekke'de kaldığı süre içerisinde Tâbiîn'in önde gelenleriyle görüşüp onlardan ders almış olmalıdır. Irak'a döndüğünde ise Keysâniye, Zeydiye, İmâmiye ve İsmâliye gibi Şîa fırkalarının önemli şahıslarıyla da görüştüğü bilinir. Belki de ondaki ziyadesiyle hissedilen Ehl-i beyt sevgisinin sebebi budur.²⁰

Aslında onun fıkıh ilmindeki üstatlığını "İmâm-ı A'zam" lakabı en güzel şekilde ifade etmektedir. Ancak "Fıkıh Abdullâh b. Mes'ûd (r.a.) ekti, 'Alkame suladı, İbrâhîm en- Nehâ'î hasat etti, Hammâd öğüttü, Ebû Hanîfe un yaptı, Ebû Yûsuf hamur yaptı, İmâm Muhammed ekmek yaptı ve insanlar o ekmeği yiyorlar." sözü bu duruma daha da açıklık getirmektedir.²¹

Süfyân es-Sevrî ve İbn el-Mübârek gibi büyük fakihler, Ebû Hanîfe için "O insanların en fakihî idi."²² demişlerdir. Onu methedenler de zemmedenler de mevcuttu. Ancak methedenler daha fazlaydı. Onun re'y ve kıyası fazla kullanması eleştirilerin odak noktasını oluşturuyordu. Ancak bu durum şahısların ondaki derin ilmi akli ve yüksek derecesini kavrayamamış olduklarından kaynaklanıyordu.²³ Çünkü Ebû Hanîfe; 'Resulullah'tan gelen hadisi alır kabul ederiz.' demişse de, rivayet şartlarını oldukça sıkı tutmuştur. Sağlam olduklarında şüphe olmayan hadisleri bile, dinde sabit olan genel ilke ve kurallara, Kur'an naslarına ve akli delillere aykırı olduğu takdirde kabul etmemiştir.²⁴ Belki ona karşı çıkanlar onun akılcı ve dinin esasını korumaya matuf usulünü kavrayamamış mutaassıp insanlardı.

d. Kişilik Yapısı

Ebû Hanîfe'ye bu açıdan bakıldığında, akli melekeleri üstün bir şahsiyetle karşılaşıyoruz. O, doğuştan üstün zekâ, akıl ve mantık gücüne sahiptir.²⁵ Ebû Hanîfe, derin düşünceleri ve ince kavrayışı ile kendisini dışa vuran, aynı zamanda içe dönük kişilik eğilimine sahip bir bilim adamıdır. Kendisiyle yakın ilişkisi olan diğer insanlar açısından, son derece suskun bir görüntü ortaya koymaktadır. O, ciddi akılcı bir ilim adamı olduğu kadar aynı zamanda toplumsal hayatın gerçekleriyle iç içe, diğer insanlara ilgi ve önem gösteren, insanı her zaman merkeze alan²⁶, otoriteye saygılı olmakla beraber çok güçlü bir bağımsızlık duygusuna sahip bir kişiliği temsil eder.²⁷

O, günlük hayatta temiz yüzlü, iyi giyimli, ilimi ve verâsiyle meclis sahibiydi. Ticaret ehli, gelirin önemli bir kesimini ihtiyaç sahiplerine ve ilim adamlarına dağıtardı. Hüküm çıkarma ve fetva vermede yöntem sahibiydi, ancak taassuptan uzaktı. Kendi görüşlerini bile kabule zorlamayarak talebelerine özgür tartışma ortamı sağlamıştı.²⁸

Güzel ahlakı ve takvası yanında derin ilmi ve ilkeli tavırlarıyla büyük kitlelerin sevgisine mazhar olan Ebû Hanîfe'nin elemelerle dolu ömrünün son günlerindeki yaşantısını, onun dönemin yönetici sınıfına karşı takındığı tutum belirlemiştir. Kendisine yöneticiler tarafından tevdi edilen resmi görevleri reddederek, onların hukuksuz tasarruflarına karşı bir bakıma sivil toplum örgütü gibi çalışmıştır. Onun bu yönünün vuzuha kavuşması konunun detaylı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

B. Devlet Adamlarıyla Münasebeti

Ebû Hanîfe'nin ömrünün 52 senesi Emevî, 18 senesi ise Abbâsî idaresi altında geçmiştir.²⁹ Emevîlerin zorba bir yönetim tarzı sergiledikleri bir vakiydir. Devlet yöneticilerinin idareyi kendi ellerinde tutmak adına her şeyden kuşkulandıkları ve bilhassa toplum tarafından sevilen âlimlerin kendi yönetimlerine destek vermelerini bekledikleri bilinmektedir. Ebû Hanîfe ise böyle bir yönetim tarzına asla rıza göstermez ve yeri geldikçe idarecileri tenkit etmekten geri kalmazdı. Buna tahammül gösteremeyen Emevî idarecileri ise onu cezalandırmaktan geri durmadılar.³⁰

Onun, hilafet makamına Hz. Alî evladını layık görmesi, devlet idarecileriyle olan münasebetinde belirleyici faktör olmuştur. O, zaman zaman hilafet talebiyle devlete karşı başkaldıran ehl-i beyt mensuplarını fikrî ve maddî anlamda desteklemiş ve bu yüzden dönemin idarecileriyle karşı karşıya gelmiştir. Aslında burada şöyle bir soru sormak lazımdır: Acaba Alî b. Ebû Tâlib'in soyundan gelen bu kişiler, sadece onurlarını muhafaza ederek yaşama çabası içerisinde oldukları hâlde zulme mi



maruz kaldılar? Yoksa karşılaştıkları kötü muamelelerde siyasî taleplerinin de payı olmuş mudur?³¹ Bunun tespiti çalışmamızın sınırlarını aşan bir mevzudur. Ancak yöneticilerin uyguladığı hor muamelenin gerisinde, adı geçen şahısların siyasî taleplerinin de etkili olduğu ortadadır.

Ebû Hanîfe'nin devlet adamlarıyla olan münasebetine yön veren etkenleri iki kısma ayırmak mümkündür. Bunların ilki Ebû Hanîfe'nin kişilik yapısıyla ilgilidir. O, fert olarak ilim, amel ve ihlasıyla tebarüz etmiş bir şahsiyettir. Ayrıca insanı merkeze alan ve içinde yaşadığı toplumun gerçekleriyle iç içe olan bir karakter yapısına sahiptir. İkinci etken ise dönemin idarecilerinin yönetim anlayışlarıyla ilgilidir. Yöneticilerin, Arap kabilelerine dayalı siyaset izlemeleri ve halka karşı oldukça zorba bir yönetim sergilemeleridir.

İşte bu sebeplere binaen, Ebû Hanîfe, idareciler eliyle işlenen yanlış ve haksız uygulamalara alet olmamak adına, hem ayaklananlara açık destek vermiş hem de sonunda hapis bile olsa resmî görev tekliflerine itibar etmemiştir. Ebû Hanîfe'nin, Emevî ve Abbâsî idarecilerine karşı münasebetlerinde takındığı tavrın niteliği hakkında çok şey söylenmiş ve onun devlet yöneticilerine karşı tutumu "sivil itaatsizlik" kavramı içerisinde değerlendirilmiştir.³² Bu hususları bir tarafa bırakarak konumuzu teşkil eden olayları tarih kronolojisine göre birkaç maddede ele almak yerinde olacaktır.

1.) Hişâm b. Abdülmelik Döneminde Zeyd b. Zeyne'l-Âbidîn Olayı (H. 121/M. 738)

İlk hadise Zeyd b. Zeyne'l-Âbidîn'in Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik yönetimine karşı ayaklanma teşebbüsüdür. Hareketin dayanak noktası, imamet, Emevîler tarafından Ehl-i Beyt'in elinden gasp edildiği, ne pahasına olursa olsun bu hakkın geri alınması gerektiği inancına dayanıyordu.³³ Bu ayaklanma 122'de (740) Zeyd'in öldürülmesiyle sona ermiş, daha sonra oğlu Yahyâ 125'te (743) Horasan'da ayaklanmış ve o da aynı akıbete uğramıştır. Peş peşe gelen bu olaylar âlimlerin Emevî hilafetini açıktan tenkit etmelerine ve dolayısıyla hilafetin sarsılmasına sebep olmuştur.³⁴

İslam siyasî tarihine asabiyetin rolü cephesinden bakan *Apak*'a göre, "Müslümanları yönetmenin sadece Hz. Alî evladına ait olduğu" kabulüne dayanan Şîî imamet inancı kadar, devlet adına Irak'ta Kaysî politika takip eden vali Yûsuf b. Ömer'in uygulamaları da bu isyan olayına zemin hazırlamıştır. Nitekim baskılardan bunalan Yemen menşeli kabileler Zeyd b. Alî'yi sürekli olarak teşvik etmişlerdir".³⁵ Bu noktadan hareket edilecek olursa, yönetime karşı Zeyd'in liderlik yaptığı bu isyanın ortaya çıkışında Emevî idarecilerinin kabileler arasındaki adaletsiz tutumu yani yönetim kaynaklı nimetlerin paylaşılmasında sadece bir

kabileye ağırlık verirken diğerini ezmesi asıl sebebi teşkil etmiştir denilebilir.

Olayın diğer bir vechesi de Zeyd b. Alî'nin liderliğidir. Yani bu isyan hareketi niçin kendisine önder olarak Zeyd'i seçmiştir? Meseleye Sosyal Psikoloji açısından bakıldığında; "İnsanlar grup hâlinde yaşamaya ihtiyaç duydukları kadar, oluşturdukları grupları yönetecek, hedeflerine ulaştıracak lider veya yöneticilere de ihtiyaç duymuşlardır."³⁶ Emevî idaresinin baskılarından yılmış vaziyetteki Yemen asıllı kabileler de idareye karşı yürütmek istedikleri isyan hareketinde başlarına bir lider aramışlar ve potansiyel muhalefet konumundaki Zeyd'i seçmişlerdir. Ancak Zeyd de Iraklıların vefasızlığının kurbanı olmuş üstelik daha hareket başlatılmadan yapılan devlet müdahalesiyle öldürülmüş ve bu olay ikinci bir Hz. Hüseyin vakası olarak tarihteki yerini almıştır.³⁷

Meselenin Ebû Hanîfe'yi ilgilendiren yönüne gelince; Zeyd'in bu ayaklanmasını: "Onun bu çıkışı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bedir günündeki çıkışına benzer." sözüyle değerlendirdiği rivayet olunmaktadır. Yönetime karşı ayaklananları onurlandıracak bu tavsiften sonra yine onun: "Şayet halkın, onun atalarını aldatıkları gibi onu da aldatıp yarı yolda bırakmayacaklarını bilsem, onunla beraber ben de savaşırđım. Zira hak imam ve halife odur. Hilâfet onun hakkıdır. Ben ona malımla yardım ettim. On bin dirhem göndererek ona bi'at ettim. Elçiye özrümü ona arz etmesini söyledim."³⁸ dediği kaynaklarda yer almaktadır.

Ebû Hanîfe'nin, bu iki sözü onun yönetime karşı ayaklanan Zeyd'e manevî, hukukî ve nakdî açıdan destek verdiği anlaşılmaktadır. Hatta Zeyd b. Alî'nin başarılı olamayacağını bildiği halde ona bu desteği vermiştir. Çünkü Iraklıların Zeyd'in atalarına yaptığı vefasızlığı ona da yapacaklarından adeta emin gözükmektedir. Uyanık'a göre Ebû Hanîfe'nin bu olayda Zeyd'e verdiği sözlü destek "teorik" açıdan, para yardımı ise "pratik"³⁹ vecheden bir destek sayılabilir.

Diğer taraftan Zeyd'in Sind asıllı bir cariyeden doğmuş olması hasebiyle bir bakıma kendi akrabaları tarafından bile "yarı mevâlî" olarak görüldüğü ve bu hâliyle onun hilafette hak iddia etmemesi gerektiği savunulmuştur. Zeyd ile Abdullah b. Hasan arasında Medine'de yaşanan çekişme kaynaklarda yer almıştır.⁴⁰ Ebû Hanîfe'nin Alî evladından Zeyd b. Alî'yi her yönüyle desteklemesi, sadece Zeyd'in Hz. Peygamber'in torunu olduğu için değil, onun yarı mevâlî oluşundan da kaynaklanıyordu. İmâm-ı A'zam, kendisinin de Arap olmaması sebebiyle mevâlînin etnik, dini, sosyal ve siyasal sorunları yüzünden Alî evladının yanında yer almıştır denilebilir. Çünkü Emevîlerin takibatı yüzünden Türkistan topraklarında mevâlîye sığınan Alî evladı için



mevâlî ne kadar önemliyse mevâlî için de Alî evladı o kadar önemlidir.⁴¹

Kısaca belirtmek gerekirse, Ebû Hanîfe, Zeyd'i destekleyerek Peygamberimizin soyuna mensup bir şahsın yanında maddî-manevî açıdan yer alırken, diğer taraftan kendisi gibi devlet tarafından ezilen mevâlî sınıfının da haklarını savunmuş olmaktadır. Bu arada devlet tarafından kendisine teklif edilen resmi görev tekliflerini, inandığı bu dinî ve insanî değerleri özgürce savunamayacağını düşündüğünden kabul etmemiştir.

2.) Mervân b. Muhammed'in (ö.132/750) Irak Valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre ile Olan Münasebeti

Ebû Hanîfe'nin Hz. Alî evladına taraftar olduğu, teori ve pratikte onlara yardımlarda bulunduğu devlet idarecileri tarafından bilinince, son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in Irak valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre ona kadılık veya hazinedarlık teklif etmiş, kadılığı kabul etmemesi üzerine onu hapsedirmiş, her gün kırbaçlatmıştır. Dostları herhangi basit bir görev alarak bu işkenceden kurtulmasını tavsiye etmişlerse de; Ebû Hanîfe, mescidin kapılarını saymak gibi bir görev bile olsa kabul etmeyeceğini söylemiştir.

3) Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (ö.158/775) ile Münasebetleri

Ebû Hanîfe, Hz. Alî evladının haklarını koruyacağını söyleyen Abbâsîler'in kuruluşundan memnuniyet duydu. Bu hanedandan ümitvar olduğu için Kûfe'ye dönerek arkadaşlarıyla birlikte Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'a biat etti, ancak bir vesileyle de yolsuzluk yapan veya zulmeden iktidarların meşruiyetini kaybedeceğini vurguladı.⁴²

Halife Mansûr zamanında ortalık nispeten yatışınca Kûfe'ye gelmiş ve eskisi gibi ders vermeye devam etmiştir. Yönetime karşı uyarılarını Ebû Ca'fer Mansûr döneminde de sürdürdü. Halife, yönetiminin meşruiyeti hakkında ne düşündüğünü sorduğunda: "Dini hakkında doğruyu arayan kimse kızmaz. Kendi kendine bir düşünsen bizi çağırmandaki 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. Takva sahiplerinden iki kişi bile seni onaylamaz." diyerek cevap vermiştir.⁴³

Ebû Hanîfe'nin Abbâsîler'e karşı nispeten mutedil tutumu, Abdullâh b. Hasan b. Hasan'ın iki oğlundan Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin 145'te (762) Medine'de, İbrâhîm'in de Irak'ta ayaklanmaları üzerine öldürülerek isyanların bastırılması ve 140 (758) yılından beri hapiste olan babaları Abdullâh'ın da aynı yıl hapiste ölmesine kadar sürmüştür. Daha evvel sadece derslerinde Abbâsîlerin bazı tutumlarını tenkit etmekle yetinen Ebû Hanîfe, Ehl-i beyt'e mensup şahısların

yönetime karşı isyanı ve akabinde öldürülmeleri üzerine tutumunu daha da sertleştirmiştir. Artık açıkça olaylarda ihtilâlcileri desteklemek gerektiğini söylemekten çekinmemiş, hatta Mansûr'un kumandanlarını ihtilâlcilere karşı savaştırmaktan vazgeçirmeye bile çalışmıştır.⁴⁴

Ebû Hanîfe, hilafete daha layık olması itibariyle Muhammed Nefsüzzekiyye'ye biat etmiş, onun Medine'de öldürülmesi üzerine Ehl-i beyt'e bağlılık fikri perçinlenmişti. Kendisine, isyanlara katılmanın caiz olup olmadığını soranlara, derhal katılmaları gerektiği cevabını vermiş, kendisinin katılmayışına hayıflanmış, Muhammed ile kardeşi İbrâhîm'in saflarında bulunup da şehit düşenlerin yerinde olmayı arzu etmiştir.⁴⁵

Ayrıca İmâm-ı A'zam'ın Irak'ta yönetime karşı isyan eden İbrâhîm ile haberleştiği hatta halkı ona yardıma çağırdığı anlaşılıyor.⁴⁶ Hatta İbrâhîm'e yazdığı mektupta: "Zeydiyye'nin desteğini kazanmak için Kûfe'ye gel. Fakat kendini gizleyerek gel. Zira senin tarafında olduklarını söyleyenler ile Mansûr arasında umulmadık gelişmeler olabilir. Yaralılara ve kaçanlara şöylece muamele et. Atalarının Sıffin savaşındaki tecrübesini dikkate al." diyerek strateji önerisinde de bulunmuştu.⁴⁷

Yakın öğrencisi Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) anlattığına göre, İbrâhîm'i bu şekilde açıkça desteklediği haberini alan Mansûr, ona İbrâhîm'in ağzından samimi ifadeler içeren bir mektup yazar. Ebû Hanîfe, mektuba aynı samimiyetle cevap verir. Bunun üzerine Mansûr, isyanları bastırıp düzeni sağladıktan sonra Ebû Hanîfe'yi cezalandırır.⁴⁸

Rivayete göre Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'ye başkadılık teklifinde bulundu ve bunda oldukça ısrarcı davrandı. Ancak İmâm görevi üstlenmeyince, Mansûr onu yeni kurulmakta olan Bağdat'ın sur ve hendeğinin yapımında görevlendirdi. İmâm, bu vazifeyi itina ile yerine getirdi. Hatta bu meşguliyetinden dolayı fetva işinden bile uzaklaştı. Sur ve hendek işi bittiğinde takvimler H. 149 yılını gösteriyordu. İmâm'dan yeniden kadılık ve mezalim görevlerini üstlenmesi istendi. Ancak o bunu kabul etmedi. Bu görevi kabul etmediği için halife tarafından yanından uzaklaştırıldı. Daha sonra niteliği belirtilmeyen bir hastalığa tutularak Bağdat'ta öldü.⁴⁹

Diğer bir rivayete göre Halife Mansûr, yukarıda zikri geçen isyan olaylarına katkısı sebebiyle Ebû Hanîfe'nin kendisine olan sadakatini denemek amacıyla yeni kurulan Bağdat'ın kadılığını teklif etmiştir. Kadılık haricinde ne istenirse yapacağını söylemesi üzerine, onu Bağdat'ta Dicle nehri üzerinde inşa edilen "Huld" kasrının yapımından sorumlu tutmuştur.⁵⁰ Ayrıca kadılık görevini kabul ettiğini ve görevinin çok kısa sürdüğünü söyleyenler varsa da bu görevi kabul etmediği,⁵¹ sonrasında Bağdat'ta hapse atıldığı, zindanda



işkence gördüğü, hatta zehirlenerek H. 150 yılının Şaban ayında (Eylül 767) Bağdat'ta vefat ettiği dile getirilmiştir.⁵²

Sonuç

İmâm- A'zam lâkabıyla tanınan ve Ebû Hanîfe künyesiyle meşhur olan Nu'mân b. Sâbit (d. 699-ö. 767) büyük müctehid ve adıyla anılan mezhebin imamıdır. Ebû Hanîfe, 70 yılı bulan ömrünü zamanın fikhî problemlerine çözümler üretmekle geçirirken, döneminde yaşadığı Emevîler ve Abbâsîlerin devlet yönetiminde sergiledikleri hukuksuz uygulamalara karşı da mücadele vermekten geri kalmamıştır.

Onun devlet adamlarına karşı tutumunu ehl-i beyt taraftarlığı belirlemiştir. Abdülmelik b. Mervân'dan itibaren Emevî halifelerinin ve ilk iki Abbâsî halifesinin yönetimlerine tanıklık eden Ebû Hanîfe, idarecileri “emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker” çerçevesinde uyarma görevini bilfiil yerine getirmiştir. Ayrıca idarecilerin halka ve bilhassa Ehl-i beyt'e karşı müsamahasız, baskıcı ve zorba tutumlarını asla tasvip etmemiştir. Devlet başkanlarıyla olan konuşmalarında onları açıkça eleştirmekten çekinmemiştir. O, ayrıca merkezî idarenin yaptığı yanlışlara ortak olmamak adına onlardan gelen görevlendirme taleplerini de reddetmiştir.

Zorba devlet yöneticilerine karşı ilkeli duruşun bir timsali olan bu davranışın yanında, devlete karşı ayaklanan Ehl-i beyt mensuplarına hukukî, maddî ve lojistik desteği sağlamaktan da geri kalmamıştır. Ebû Hanîfe, bu davranışıyla adaletsiz yönetim sergileyen devlet başkanına itaatin gerekmediği hatta böyle bir idareye karşı silahlı mücadelenin caiz olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple Emevî ve Abbâsî yönetimlerine karşı ayaklanan Alî evladına açık destek vermiştir. Bütün bunlar onun bir siyasî muhalefet fikrine sahip olmakla kalmayıp bu fikri eyleme döken ilmi bir şahsiyet ve toplum önderi olduğunu göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin devlet adamlarıyla olan münasebetine yön veren ve genelde devlet ricaline

karşı tavır almasına sebep olan etkenleri beş ana maddede sıralamak mümkündür:

- 1) İmâm'ın, Ehl-i beyt'e duyduğu derin muhabbet hisleri, hilafet hususunda onun Alî evladından yana tavır almasında etkili olmuştur. Bu sebeple onların yönetime karşı her ayaklanmasında maddî ve manevî yardımlarını esirgememiştir.
- 2) Devlete karşı başkaldıran şahısların çoğunun, İmâm'ın hocası veya yakın dostu oluşu, onun bu tutumunu etkilemiş olabilir.
- 3) Bilhassa Emevî idarecilerin, bazen Kaysî, bazen de Yemenî kabilelere dayalı yönetim sergilemeleri yani idarede salt Arapçı bir anlayışın hâkim olması, Arap olmayanların yönetimden dışlanması.
- 4) Zeyd b. Zeynel Âbidîn'in örneğinde görüldüğü gibi ayaklanan şahısların ya mevâlîye yakın ya da yarı mevâlî asıllı oluşu dikkat çekmektedir.
- 5) Yöneticilerin, zamanın İslam toplumuna karşı zorba bir yönetim sergilemeleri; Ehl-i beyt mensuplarının liderliğinde yapılan ayaklanmaların ise bu idareye karşı organize edilen bir muhalefet hareketi özelliğini taşıması.

İmâm'ın, devlet adamlarına karşı tutumunu belirleyen hususların zikrinden sonra bu tutum sonrasında gelişen olayları kısaca özetleyecek olursak; Ebû Hanîfe, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kendisine yapılan kadılık tekliflerini kabul etmemiştir. Son isyan olayına verdiği destekten sonra yeniden kadılık teklif edilmiş yine aynı cevabı vermiştir. Bunun üzerine Bağdat'ın etrafına hendek ve sur yapımı veya bir kasrın inşası gibi yaşıyla mütenasip olmayan oldukça ağır sorumluluklar yüklenmiştir. İmâm'ın bu ağır işleri üstlenmekten kaçmadığı ve hakkıyla yerine getirdiği anlaşılıyor. Yeniden kadılık işini üstlenmesi istenildiğinde ise hapse atılmayı bile göze alarak yine reddettiği ve hapiste bu sebeple işkence gördüğü, hatta zehirlenerek hayatını kaybettiği belirtilmekle birlikte, onun Bağdat'ın inşa işindeki görevinden sonra hastalanıp öldüğü de rivayet olunmaktadır.

Dipnotlar

1. Topaloğlu, B,(1988), Kalam İlmi, İstanbul, Damla yay.,s. 22-25; Yörükân, Y, (1952), “İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam Âzam Ebû Hanîfe”, Ankara Ün, İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/III, s. 3.
2. Coşkun, A, (2015), “İslam İtikadında Ebû Hanîfe Tesiri ve İmam Maturidi”, <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/islam-itikadinda-ebu-hanifenin-tesiri-ve-imam-maturidi>, 25.04.2015.
3. Söylemez, M, (2005), “Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe”, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Bursa, Kurav yay., I, s. 35.
4. Nu'mân kelimesinin gelincik yahut erguvan çiçekleri anlamını taşıdığı belirtilmekle beraber, kelimenin nimet kökünden türediği de dile getirilmiştir. Ebû Hanîfe ise temiz huylu, kemalin zirvesine erişmiş gibi manalara gelmektedir. Bkz. Acimamatov, Z, (2005), Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi, Ankara, AÜSBE, s. 8.



5. Fesevî, Y, (1981), el-Ma'rife ve't-Târîh, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, I, s. 135; Dımeşkî, A, (ty), Târîh-i Ebû Zür'a ed-Dımeşkî, Dımeşk, Mecmau'l-Lugatül'l-Arabiyye, I, s. 298; İbnü'l-Esr, el-Cezerî, (1997), el-Kâmil fi't-Târîh, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, V, s. 164.
6. Ebû Zehrâ, M, (1948), Ebû Hanîfe Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu'l-Fıkhiyye, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 14-15.
7. Uzunpostalcı, M, (1994), "Ebû Hanîfe", DİA, X, s. 131.
8. Dineverî, İbn Kuteybe, (1992), el-Meârif, Kahire, el-Heyetü'l-Mısriyye el-Amme el-Kitâb, I, s. 495; Şıbay, H, (1997), "Ebû Hanîfe", İ.A., IV, s. 21.
9. Ebû Zehrâ, M, (1948), s.16.
10. Pekcan, A, (2012), "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, XIX, s. 11.
11. Müslim, Cenâiz 29.
12. Apak, A, (2011), Anahatlarıyla İslam Tarihi, İstanbul, Ensar yay., III, s. 268.
13. Taberî, M. (1387), Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk, Beyrut, Dâru't-Turâs, XI, s. 653.
14. Tekcan, M., (2003), "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kıssası", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XV, s. 122-123.
15. Ramazan ayında gündüz bir hatim, gece bir hatim olmak üzere 60 hatim okuduğu yönünde bir rivayet olmakla birlikte burada mübalağa olduğu açıktır. Ancak bu rivayet yine de onun çok Kur'ân okuduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. Kazvîni, A, (1987), et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, II, s. 332; Merâkeşî, A, (2006), el-Mu'ceb fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib min Ledün Fethi'l-Endülüs ilâ Asri'l-Muvahhidîn, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, I, s. 28; Ayrıca bkz. Tekcan, M, (2003), s. 124, dipnot 4.; Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 20; Pekcan, A., (2012), s. 12.
16. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 21.
17. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 22; Pekcan, A., (2012), s. 13.
18. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 27, 29-30; Uzunpostalcı, M., (1994), s. 132.
19. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 46.
20. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 39.
21. Şimşek, M., (2012), "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XIX, s. 45.
22. Cevzî, Ebu'l-Ferec, (1992), el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, VIII, s. 131.
23. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 60-61; Şehristanî, genel olarak müçtehit âlimleri iki kısma ayırır. Bunlardan ilki, Hicaz ehli olan "ehl-i hadîs"tir. Kendilerine ehl-i hadîs ismi verilmesinin sebebi, hadîsleri 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 re'y, ashab-ı re'y"dir. Kendilerine ehl-i re'y denilmesinin sebebi, kıyas yöntemiyle hükümlerden istinbat edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine binâ etme konusunda gösterdikleri titizlikten dolayıdır. Ehl-i re'y ekolünün başında da Ebû Hanîfe gelir. Bkz. Altıntaş, R., (2004), "Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı", Kelam Araştırmaları Dergisi, II/1, s. 14.
24. İşcan, M., Z., (2004), "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği", Ekev Akademi Dergisi, XX, s. 62.
25. Hökekleli, H., (2005), "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişilik Yapısı", İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Bursa, Kurav yay., I, s. 104.
26. Onun fıkıh anlayışının da insanı merkeze alan bir yapıya sahip olduğu görülür. Bu hususu dile getiren Terzioğlu: Ebû Hanîfe hem itikâdî düşüncelerinde hem de fikhî tercihlerinde nakille aklın alanlarını soğukkanlılıkla tahlil etmiştir. Onda ne Hâricîlerin taassubu, ne Cebriyye'nin insanın iradesini hiçe sayan teslimiyeti, ne Mu'tezilenin sınırsız hürriyet anlayışı ne de Mürcie'nin fikrî şahsiyete hâlel getiren tanımsızlığı bulunmaktadır. Bu itibarla biz Ebû Hanîfe'nin din anlayışının merkezinde tüm fitrî özellikleriyle birlikte insanın olduğunu görmekteyiz." demektedir. Bkz. Terzioğlu, H., (2012), "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XIX, s. 403.
27. Hökekleli, H., (2005), s. 105, 109.



28. Uyanık, M., (2005), “İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasi Duruşu”, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Bursa, Kurav yay., I, 119.
29. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 36.
30. Uzunpostalcı, M., (2012), “Yaşar Nuri Öztürk'ün Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Azam Ebû Hanîfe, Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder Adlı Eseri Hakkında Bazı Mülâhazalar”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XIX, s. 475-486.
31. Uyar, G., (2004), İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar), İstanbul, Gelenek yay., s. 504.
32. Uyanık, M., (2005), s. 122.
33. Yaşaroğlu, H., (2013), “Zeydiye'nin İmamet Görüşü ve diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/III, s. 114.
34. Uzunpostalcı, M., (1994), s. 133.
35. Apak, A., (2011), s. 222.
36. Özkalp, E., (2004), Örgütsel Davranış, Eskişehir, AÖF yay., s. 147; Ayrıca bkz. Kirel, Ç., (2004), Sosyal Psikoloji, Eskişehir, AÖF yay., s. 153.
37. Apak, A., (2011), s. 222.
38. Ebû Zehrâ, M., (1948), s. 36-37.
39. Uyanık, M., (2005), s. 128; Yaşaroğlu: “Başta Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefîler gizli de olsa Zeydî isyanlara destek vermişlerdir.” diyor. Bkz. Yaşaroğlu, H., (2013), s. 129.
40. Karabiber, N., K., (2007), Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları, Ankara, AÜSBE, s. 133.
41. Doğan, İ., (2006), “Ebû Hanîfe'nin Dinî ve Siyâsî Duruşu”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXII, s. 40-41.
42. Yaman: “Ebû Hanîfe, zalim bir karaktere sahip olup meşruyetini kaybetmiş iktidarların fiili müdahale ile yönetimden uzaklaştırılacağı düşüncesindedir. Nitekim sadece Cessâs değil, İbn Hazm da (ö. 456/1064), eğer başka yol kalmamışsa emr-i bi'l-ma'rûf ile münkerin def'i için, silaha sarılmanın vacip olduğu görüşünü ona atfetmektedir”. Bkz. Yaman, A., (2005), “Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset”, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Bursa, Kurav yay., II, s. 32.
43. Yaman, A., (2002), “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, İslamî Araştırmalar Dergisi, XV/I-II, s. 275; Yaman, A., (2005), s. 31.
44. Uzunpostalcı, M., (1994), 133.
45. Yaman, A., (2005), s. 32-33.
46. Şibay, H., (1997), s. 25; Uzunpostalcı, M., (1994), s. 133.
47. İsbahânî, E., (1416), Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, I, s. 310, 314, 325.
48. Yaman, A., (2005), s. 33.
49. Taberî, M., (1387), VII, s. 619.
50. İbnu'l-Ma'merânî, (2001), el-İnba fi Târihu'l-Hulefâ, Kahire, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, I, s. 64-67.
51. İbnu'l-Ma'merânî, (2001), s. 261.
52. Şibay, H., (1997), s. 25; Uzunpostalcı, M., (1994), 133.

Kaynakça

- ACİMAMATOV, Zaylabidin, (2005), Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALTINTAŞ, Ramazan, (2004), “Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, Kelam Araştırmaları Dergisi, II/1, s. 3-22.
- APAK, Âdem, (2011), Anahatlarıyla İslam Tarihi, III, İstanbul, Ensar yay.
- CEVZÎ, Ebu'l-Ferec, (1992), Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, (H.597), el-Muntazam fi Târihi'l-Ümem ve'l-Mulûk, VIII, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- COŞKUN, Akif, (2015), “İslam İtikadında Ebû Hanîfe Tesiri ve İmam Maturidi”, <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/islam-itikadinda-ebu-hanifenin-tesiri-ve-imam-maturidi>, 25.04.2015.
- DİMEŞKÎ, Ebû Zür'a, (ty), Abdurrahman b. Amr b. Abdullah b. Ebû Zür'a ed-Dimeşkî (H.281), Târîh-i Ebu Zür'a ed-Dimeşkî, I, thk. Şükrullah Nimetullah el-Gucanî, Dimeşk, Mecmau'l-Lugatül'l-Arabiyye.



- DİNEVERÎ, İbn Kuteybe, (1992), Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (H.276), el-Mearif, I, Thk. Servet Ukkâşe, Kahire, El-Heyetü'l-Mısriyye el-Amme el-Kitab.
- DOĞAN, İsa, (2006), "Ebû Hanîfe'nin Dinî ve Siyâsî Duruşu", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXII, s. 37-47.
- EBU ZEHRÂ, Muhammed, (1948), Ebû Hanîfe Hayâtuhu ve Asruhu ârâuhu'l-Fıkhiyye, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- FESEVÎ, Yakub b. Süfyan, (1981), el-Fesevî (H.277), el-Marife ve't-Tarih, thk. Ekrem Ziya el-Mameri, Beyrut, Müessesetü'r-Risale.
- HÖKELEKLİ, Hayati, (2005), "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişilik Yapısı", İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, 16-19 Ekim 2003, Bursa, Kurav yay., I, s. 103-117.
- İBNU'L-MA'MERÂNÎ, (2001), Muhammed b. Ali b. Muhammed, (H.580), el-İnba fi Târîhu'l-Hulefâ, thk. Kâsım es-Sâmerâî, Kahire, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye.
- İBNÜ'L-ESÎR, el-Cezerî, (1997), Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdü'l-Vâhid eş-Şeybânî, el-Cezerî, (H.630), el-Kâmil fi't-Târîh, V, thk. Ömer Abdü's-Selam et-Tedmirî, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî.
- İSBEHÂNÎ, Ebu'l-Ferec, (1416), Ali b. Hüseyin b. Muhammed b. El-Heysen el-Mervânî el-Emevî el-Kureşî, (H.356), Mekâtilü't-Tâlibiyyîn, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife.
- İŞCAN, Mehmet Zeki, (2004), "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği", Ekev Akademi Dergisi, XX, s. 59-78.
- KARABİBER, Namık Kemal, (2007), Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAZVİNÎ, Abdülkerim, (1987), Muhammed b. Abdülkerim Ebu'l-Kâsım er-Rafî, (H.623), et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn, II, thk. Azîz'u-llah el-Attardî, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- KIREL, Çiğdem, Aysel Kayaoğlu ve Rüçban Gökdağ, (2004), Sosyal Psikoloji, Eskişehir, AÖF yay.
- MERÂKEŞÎ, Abdü'l-Vâhid, (2006), b. Ali et-Temimî el-Merâkeşî, (H.647), el-Mu'ceb fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib min Ledün Fethi'l-Endülüs ilâ Asri'l-Muvahhidîn, I, thk. Salahaddin el-Havârî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye.
- MÜSLİM, (1992), Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, (ö.875), Sahîhu'l-Müslim, (I-III), thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, İstanbul, Çağrı yay.
- ÖZKALP, Enver ve KIREL, Çiğdem, Örgütsel Davranış, (2004), Eskişehir, AÖF yay.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, (2005), "Ebû Hanîfe'nin Yetiştigi Şehir: Kûfe", İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, 16-19 Ekim 2003, Bursa, Kurav yay., I, s. 35-44.
- ŞİBAY, Halim Sâbit, (1997), "Ebû Hanîfe", İ.A, IV, s. 21.
- ŞİMŞEK, Murat, (2012), "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XIX, s. 45-67.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir, (1387), Yezid b. Ebû Ca'fer et-Taberî (H.310), Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk, VII, XI, Beyrut, Dâru't-Turâs.
- TEKCAN, Münevver, (2003), "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kıssası", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XV, s. 121-168.
- TERZİOĞLU, Hülya, (2012), "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezlilik", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XIX, s. 399-415.
- TOPALOĞLU, Bekir, (1988), Kalam İlmi, İstanbul, Damla yay.
- UYANIK, Mevlüt, (2005), "İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasi Duruşu", İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, 16-19 Ekim 2003, Bursa, Kurav yay., I, s. 118-132.
- UYAR, Gülgün, (2004), İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar), İstanbul, Gelenek yay.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, (1994), "Ebû Hanîfe", DİA, X, s. 131-138.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, (2012), "Yaşar Nuri Öztürk'ün Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmamı Azam Ebû Hanîfe, Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder Adlı Eseri Hakkında Bazı Mülâhazalar", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, XIX, s. 475-486.
- YAMAN, Ahmet, (2002), "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi", İslamî Araştırmalar Dergisi, XV/I-II, s. 273-281.
- YAMAN, Ahmet, (2005), "Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset", İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, 16-19 Ekim 2003, Bursa, Kurav Yay., II, s. 31-38.



-
- YAŞAROĞLU, Hasan, (2013), “Zeydiye’nin İmamet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/ III, s. 113-132.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, (1952), “İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam Âzam Ebû Hanîfe”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II-III, s.3-19

X. oturum
B Salonu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Erzurum

İMÂM-I A'ZAM VE HADİS

Prof. Dr. Kadir GÜRLER
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Çorum
BUHÂRÎ'NİN EBÛ HANİFE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİNE BEDRÜDDİN EL-AYNÎ'NİN VERDİĞİ
CEVAPLAR

Prof. Dr. Ali ÇELİK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir
HANEFÎLERDE HADİS YORUMUNDA DİKKATE ALINAN TEMEL PRENSİPLER: AKLA UYGUN-
LUK PRENSİBİ

Prof. Dr. Nuri TUĞLU
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Isparta
HANEFÎ MEZHEBİ HADİS YORUMUNDA İNSAN MERKEZLİ YAKLAŞIM

Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Malatya
İMÂM-I A'ZAM EBÛ HANİFE'DE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE





Prof. Dr. Kadir GÜRLER

1969 yılında Samsun'un Terme ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Samsun'da, orta ve lise öğrenimini Terme'de bitirdi. 1993 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1994 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak girdi. Yüksek lisans öğrenimini Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Anabilim Dalı'nda, Prof. Dr. Sadık CİHAN'ın danışmanlığında "Hadisler Açısından Bid'at" konulu teziyle tamamladı (1996). 1996 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hadis Anabilim Dalı'nda doktora çalışmalarına başladı ve 2002 yılında, Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU'nun danışmanlığında hazırladığı "Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı" konulu teziyle doktor oldu. 17.12.2002 tarihinde Çorum İlahiyat Fakültesi'nin Hadis Anabilim Dalı'na öğretim üyesi (Yrd. Doç. Dr.) olarak atandı ve 20.01.2010'da da Doçent oldu. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Prof. Dr. olarak görevine devam etmekte olan Gürler, evli ve iki çocuk babasıdır.

Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerine Bedrüddîn El-Aynî'nin Verdiği Cevaplar

Giriş

İslâm düşünce geleneğini en kapsamlı bir biçimde ele alacak olursak, iki ana eğilim ya da damarla karşılaşırız. Bunlardan birisi *re'y ekolü*; diğeri de *hadis ekolü*dür. *Re'y ekolü*; ortam ve şartları akli istidlâli öne çıkararak değerlendirip ifade eden; gerek islâmî mirasın anlaşılmasında gerekse yeni gelişmelerin anlamlandırılmasında re'ye dayanan; hakkında nass bulunmayan bir meseleyi, aralarında var olan benzerlikten dolayı başka bir meseleye kıyas yapan; neden ve illete göre hüküm veren; hükümlerin illetlerini araştıran gibi niteliklere sahip bir düşünce sistemi olarak tanımlanabilir. *Hadis ekolü* isimlendirmesi ise; inanca ve hukuka yönelik konuları genelde nakil (nass, âsâr vb.) üzerine bina etmeye çalışan; Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamayı "sünnet", onun dışındakileri de "bid'at" olarak değerlendiren; yöntem olarak da nasçı ve literalist bir tutum izleyen anlayış sahipleri için kullanılmaktadır. Dolayısıyla hem re'y ekolü



ve hem de hadîs ekolü, İslâm düşüncesinin ekolleşme sürecinde ortaya çıkan birer anlama biçimini, daha açık bir ifadeyle, bir zihniyeti ya da dünya görüşünü temsil etmektedir.

Bu iki ekol arasındaki temel ayrım noktalarından birinin, rivayetlerin kabulü ya da reddinin yanısıra, rivayetlerin nasıl anlaşılacağı sorununun da bulunduğunu söylemek mümkündür. Geleneğin iki farklı damarı olan bu ekoller arasında, metodolojik bir takım ayrılıkların ve bu ayrılıklardan kaynaklanan tartışmaların söz konusu olduğu bilinen bir gerçektir. Sorunların çözümünü aklî bir zemine oturtmak için yoğun çaba gösteren re'y ekolü, hadîs ekolünün eleştirilerine sık sık hedef olmuştur. Re'y ekolü ile hadîs ekolü arasında gerginliğe kadar ulaşan bu tartışma ortamında, hadîs ekolünün eleştirilerinin hedefinde, genelde re'y ekolü özelde de Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve arkadaşları olmuştur. Bu eleştiri sahiplerinden birisi de, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'dir (ö. 256/870).

Bu çalışmamızda, sözü edilen metodolojik farklılıkları somutlaştırarak, bunlar hakkında genel olarak bir fikir sahibi olabilmek için, her iki ekol arasında meydana gelen tartışmalardan birini *örnekleme* yoluyla incelemek istedik. Bu örnekleme, Buhârî ile genelde Hanefiler ve özelde de Ebû Hanîfe arasında geçen tartışmalardan; diğer bir ifadeyle, Buhârî'nin "bazı insanlar" diye nitelendirerek itirazlarda bulunduğu ya da çelişkiye düştüklerini varsaydığı Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına yönelttiği eleştirilere Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) tarafından verilen "savunma" amaçlı cevaplardan müteşekkildir.

Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'inde, bazı rivayetlerin peşi sıra kendi görüşünü de belirtmekte ve zaman zaman farklı görüş sahiplerinin açıklamalarına da yer vermektedir; hatta bazen bu durum, sanki karşısında muhalif görüş sahibi biri varmış gibi tartışma boyutuna bile ulaşabilmektedir. Buhârî, farklı görüşleri benimseyen bu düşünce sahiplerinin kimler olduğunu bildirmeksizin, onlardan sadece "ba'du'n-nâs" diye söz etmeyi tercih etmiştir. Bu bağlamda gerçekleşen eleştirilerin pek çoğunun da, Ebû Hanîfe'ye yönelik olmasından dolayı, bazı Hanefiler bu hususta "savunma" amaçlı bir takım çalışmalar yapmışlardır. Örneğin; *Ba'zu'n-nâs fi def'i'l-vesvâs, Keşfu'l-İltibâs ammâ evredehu'l-Buhârî alâ ba'zı'n-nâs* isimli kitaplar bu tür çalışmalardandır. Yine bu bağlamda, Hilmi Merttürkmen tarafından hazırlanmış "*Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*" isimli bir doktora tezini (Erzurum, 1976) ve Prof. Dr. Mehmet Eren tarafından kaleme alınmış "Buhârî'nin *Sahîh*'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler" başlıklı bir makaleyi¹ anabiliriz.

Buhârî'de, *ba'du'n-nâs* diye somut şeklini alan Ebû Hanîfe karşıtlığı, önceki dönemlerdeki manzaranın

bir uzantısı olsa gerektir. Örneğin; rivayet edildiğine göre, Eyyüb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/748) yanında Ebû Hanîfe'nin adı anılınca, "*Allah'ın nurunu ağızlarıyla/laf kalabalığıyla söndürmek istiyorlar. Halbuki, kâfirler hoşlanmasa da Allah mutlaka nurunu tamamlayacaktır.*" (Tevbe, 9/32) âyetini okuduğu;² Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784), "Ebû Hanîfe kendisine ulaşan hadîsleri ve nakilleri (âsâr) re'yi ile reddeden bir kimsedir."³ ve Abdullah b. Mubârek'in (ö. 181/797) de "Ebû Hanîfe, hadîste yetimdir."⁴ dediği rivayet olunmuştur. Yine Buhârî'nin hocalarından olan Abdullah b. Zubeyr el-Humeydî'nin (ö. 219/834), Ebû Hanîfe ve talebelerine yazdığı reddiye kitabını Mescid-i Haram'da okurken, onun adını mescitte anmanın doğru olmayacağı gerekçesiyle, "Ebû Hanîfe" yerine "ba'du'n-nâs" ifadesini kullandığı da nakledilmiştir.⁵ Bu rivayetlerin sahih olup olmadığı her ne kadar tartışılır olsa da, bunlar, tarih ve tabakât türü kitaplara şu ya da bu şekilde girmiş ifadelerdir.

Buhârî özellikle de Hanefî mezhebine mensup muhaliflerine itiraz edip eleştirilerini yöneltirken, "kâle ba'du'n-nâs, hılâfen li ba'di'n-nâs" şeklinde net olmayan nitelendirmeler kullanmış; kitabının hiçbir yerinde "Ebû Hanîfe" ve "Hanefiler" kelimelerine yer vermemiştir. Ancak söz konusu noktalara bakıldığında, bunların Hanefileri ilgilendiren meseleler olduğu anlaşılmaktadır. İtirazlarında, isim vermekten kaçınması ise, Buhârî'nin bu ifadeyle sadece Ebû Hanîfe'yi mi, yoksa farklı görüşe sahip olan başkalarını mı kastettiği tartışmasına yol açmıştır. Fakat, Buhârî'nin Hanefilerle olan ihtilaflarının diğer ekollere göre daha fazla olması, bu ifadelerle Ebû Hanîfe'nin hedef alındığı görüşünün benimsenmesine yol açmıştır.⁶

Buhârî'nin eleştirileri; zekât, hibe, şehâdât, vasâyâ, talâk, eymân, ikrâh, hiyel ve ahkâm bölümlerinde olmak üzere, toplam olarak -25- noktada gerçekleşmiştir. Biz burada; Buhârî'nin "bazı insanlar" nitelemesiyle Ebû Hanîfe'ye yönelttiği itirazlarına, Aynî tarafından *Umdetu'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* özelinde verdiği cevaplardan bir seçki yapacağız.

1. Rikâz ve Maden Arasındaki Kavram/Anlam Kargaşası⁷

İmâm Mâlik ve Şâfiî'ye göre rikâz, Câhiliye dönemine ait hazinelerdir. Bunlardan beşte bir oranında vergi alınır. Madenler ise, rikâz kapsamında olmadığı için, onlardan nisap miktarına ulaştıkları zaman zekât alınır. Buhârî, selefte ait bu ve (Ömer b. Abdilâzîz, Hasan-ı Basrî'den gelen) benzeri görüşleri paylaştıktan sonra, kendisinin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. Buhârî'nin "bazı insanlar" diye nitelendirdiği biri ya da birilerine göre ise, madenler Câhiliye dönemine ait hazineler gibi olup, rikâz



kapsamındadır. Yani, çıkarılan madenlerden dolayı devlete beşte bir oranında vergi ödenir.⁸

İlgili konu çerçevesinde Buhârî'nin, selefın yanı sıra başvurduğu referanslardan biri şu hadîstir: “Hayvanın verdiği zarardan dolayı tazminat ödenmesi gerekmez; kuyudan kaynaklanan zarardan dolayı tazminat ödenmesi gerekmez; madenin yol açtığı zarardan dolayı da tazminat ödenmesi gerekmez. Rikâzda beşte bir oranında vergi ödenmesi gerekir.”⁹

Buhârî, burada bu hadîsin son cümlesini delil göstererek, maden ile rikâz arasındaki farka dikkat çekmiş ve “madenden de beşte bir oranında vergi alınması gerekseydi, böyle bir farka işaret edilmezdi.” demek istemiştir.¹⁰ Dolayısıyla ona göre madenlerden, nisap miktarına ulaştıkları zaman zekât alınır.

Buhârî, rikâz ile madenin arasını ayırırken, Aynî ise rikâzın madenle aynı kategoride değerlendirileceğine ilişkin bir takım rivayetler nakletmektedir.¹¹

الركاز الذهب الذي ينبت بالأرض¹²

في الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت¹³

الركاز الذي ينبت على وجه الأرض¹⁴

أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه جعل المعدن بمنزلة الركاز فيه الخمس¹⁵

Yine Aynî, kendisini destekler mahiyette İbn Battâl'dan da nakiller yapmıştır.¹⁶ İbn Battâl, madenin rikâz kapsamında olduğunu belirtirken Arab'ın kullandığı ركازا إذا أصاب ركازا sözünü delil olarak ileri sürmüştür. Bu ifade ile kastedilen ise, madenden elde edilen altın parçasıdır. İbn Battâl, bunun *Kitâbu'l-Ayn*'da¹⁷ da geçtiğini belirtmiştir.¹⁸ Aynî, kendisini destekler mahiyette olan bu rivayet ve bilgileri verdikten sonra: “Anla artık işte! Nakletmiş olduğumuz bütün bu veriler, en yüksek sesleriyle bağırıyorlar zaten ‘rikâz ile maden aynı’ diye.” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.¹⁹

Bazı İnsanların Kimliği

İbnu't-Tîn (Ebû Muhammed Abdulvâhid İbnu't-Tîn es-Safakî), *ba'du'n-nâs* ifadesiyle kastedilenin Ebû Hanîfe olduğunu söylemiştir. Aynî, İbnu't-Tîn'in bu bilgiyi nereden ve kimden aldığını sorgulamaktadır. Buhârî'nin *ba'du'n-nâstan* kastı, Süfyân-ı Sevri ve Evzâî değil de, niçin Ebû Hanîfe'dir? Halbuki, hem Süfyân hem de Evzâî ilgili meselede Ebû Hanîfe ile aynı görüştedirler. Fakat İbnu't-Tîn, Buhârî'nin, Ebû Hanîfe hakkında yaptığı “mürçedir, re'yi ve hadîsi terk edilmiştir.”²⁰ gibi değerlendirmelere vâkıf olduğu için böyle demiştir. Buhârî, “dinin direği” olarak nitelenen bir imam hakkında söylenmesini bir kenara bırakın, sıradan bir insan için bile söylenmesi uygun

olmayacak bu türden bir takım ifadeler kullanmıştır. Aynî'ye göre, işte İbnu't-Tîn, bu yazılanları okuduğu için, Buhârî'nin *ba'du'n-nâs* ifadesiyle Ebû Hanîfe'yi kastettiği sonucuna varmıştır. Bu da normal karşılanmalıdır. Çünkü, “Meyve veren ağaç taşlanırmış (لا يرمى إلا شجر فيه) (تمر)”. Aynî, bütün bu değerlendirmelerden sonra tekrar başa dönerek; ulaşılan bilgi verilerinin maden ve rikâzın aynı anlama geldiğine işaret ettiklerinden hareketle, Ebû Hanîfe'ye yönelik olarak yapılan eleştiri veya karalamaların geçersiz/hükümsüz olacağını açık bir dille ifade etmiştir.²¹

Bu noktada, Buhârî ile bazı insanlar arasındaki görüş ayrılığının, yorum farklılığından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

2. Hibe ve Ödünç Meselesine İlişkin Tartışmalar²²

Buhârî, “Hz. İbrâhîm'in eşi Sâre ile yolculuğa çıktığı ve bu yolculuk sırasında Hacer'in Sâre'ye hizmetçi olarak verildiği” rivayetini²³ delil olarak ileri sürüp, bunun hibe kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. *Bazı insanlar* ise, bunun ödünç verme olduğunu, ancak “Şu elbiseyi sana giydirdim.” şeklindeki bir ifadenin hibe olacağını söylemişlerdir.²⁴

Buhârî, rivayetteki “Hacer'i Sâre'ye hizmetçi olarak verdi.” sözündeki “ihdâm” ifadesini, “temlik” anlamında anladığı için “hibe” sonucuna varmıştır. Her ne kadar Buhârî, söz konusu hadîsi, Hanefîlerin görüşlerine karşı bir delil olarak kullansa da, Aynî böyle bir istidlâlin doğru olmadığı kanaatindeydi.²⁵ Böyle bir istidlâli doğru bulmayanlardan birisi de, İbn Battâl'dır. Aynî, İbn Battâl'dan yaptığı bir nakille de²⁶, Arap dilinde kullanımı olmadığı gerekçesiyle, “ihdâm=hizmetçi olarak vermek” ifadesinin temlik anlamına gelemeyeceğini belirtmiştir. Diğer bir Buhârî şârihi olan Kirmânî ise, Hanefîlerin böyle bir ifadeyi “ödünç verme” anlamında kullandıkları için, *bazı insanlar* nitelemesinden kastedilenlerin Hanefîler olduğunun nakledildiğini ve Hacer kıssasının da bunun hibe olduğuna delil teşkil ettiğini belirtmiştir.²⁷ Fakat Aynî, “Sâre'ye Hacer'i hizmetçi olarak verdi.” sözünün, böyle bir delâletinin olmadığını söylemiştir.²⁸ Aynî'ye göre, “Şu elbiseyi sana giydirdim.” ifadesinin hibe olduğunun delili ise, bozulan yeminin kefâretinin nasıl olacağını anlatan âyetteki “... bunun kefâreti, ... ya da onları giydirmek ...” (Mâide, 5/89) ifadesidir ve buradaki “kisve” lafzının hibeyi gerektirmesi hususunda ulema arasında herhangi bir ihtilaf da yoktur.²⁹ Yine Aynî bir başka eserinde de, “kesevtüke hâze's-sevbe.” cümlesinin temlik için kullanıldığını kaydetmiş ve ilgili âyetteki kefâretin de, ancak kisvenin temliki ile gerçekleşeceğini belirtmiştir.³⁰

Buhârî, bu bağlamda hibeden dönüşün câiz olup olmayacağı meselesini de ele almıştır. Hibeden



dönmenin, câiz olmayacağı görüşünde olan Buhârî, kendisini destekler mahiyette şu rivayete müracaat etmektedir:³¹ Zeyd b. Eslem, babası Eslem'den şu haberi duyduğunu naklediyor: Ömer (r.a.) şöyle dedi: Ben Allah yolunda kullanması için bir adamı bir ata bindirmiştım. Sonra bu atın satıldığını gördüm. Ben de Rasûlullah'a (bu atı satın almak istediğimi/alıp alamayacağımı) sordum. Rasûlullah da bana: "Bu atı satın alma ve yapmış olduğun sadakandan da vazgeçme." dedi.³²

Aynî'nin yaptığı açıklamaya göre, Buhârî hibe ile sadakanın arasını ayırmamakta; yani hibe ile sadaka arasında herhangi bir fark görmemektedir. Halbuki durum hiç de öyle değildir. Zira bir takım görüş ayrılıkları olsa da, hibeden dönmek câizdir; fakat sadakadan dönmek asla câiz değildir. Hadîste geçen "haml" fiilinden kastedilen, "tasadduk"tur ve hadîs, kişinin sadakasını geri alamayacağına işaret etmektedir.³³ Dolayısıyla Aynî, Rasûlullah'ın, "sadakana dönme!" ifadesini, Buhârî'nin aksine, hibe şeklinde anlamamıştır.

Aynî, bazı insanlardan kastedilenin Ebû Hanîfe olduğunu açıkça dile getirmiş ve Ebû Hanîfe'nin, "Hibe edenin hibeden dönme hakkı vardır." dediğini belirtmiştir. Çünkü "haml" ile "tahbîs" kastedilirse, bu vakf olur ve vakf da Ebû Hanîfe'ye göre bağlayıcı değildir (ğayru lâzım). Buhârî'nin, Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği "hibeden dönmenin câiz olduğu" görüşü, özel bir meseledir. Yani Ebû Hanîfe, hibe ile ilgili her meselede böyle davranmaz. Fıkıh kitaplarında da belirtildiği üzere, bu cevaz meselesi, belirli özel konularla³⁴ ilgilidir.³⁵

"Hibe mi ödünç mü?" ve "hibeden dönüşün caiz olup olmaması" meseleleri, hibenin kendisiyle geçerli olup olmadığı lafızlar ile ilgilidir. Bunlar, örfteki kullanım ve uygulama ile verenin niyetini tayin eden durumlara bağlıdır. Dolayısıyla bir malın hibe mi edildiği yoksa ödünç mü verildiği hususu, buna göre tayin edilmiş olur. Niyeti bilindiğinde ise, zaten bir problem yoktur.³⁶

3. Tevbelerinden Sonra Bazı Günahkârların Şahitliklerinin Kabul Edilip Edilmemesi³⁷

İlgili mesele; zina iftirası yapanın (kâzif), hırsızın ve zina edenin, tövbe etmelerinden sonra, şahitliklerinin kabul edilip edilmeyeceği tartışmasıdır. Meseleyi uzun bir bâb başlığı altında ele alan Buhârî, bir âyet (Nûr, 24/4-5) ve bir takım örneklerle bu tip kimselerin şahitliklerinin, tövbe etmelerinden sonra kabul edileceğini, dolayısıyla kendisinin de bu yönde bir yaklaşım içerisinde olduğunu belirtmiştir.³⁸

Buhârî'nin, görüşünü temellendirirken esas aldığı referanslarından birisi şu âyettir: "*Namuslu kadınları zina ile suçlayıp da sonra (bu suçlamalarını ispat için) dört şahid getirmeyenlere seksen değnek vurun ve artık onların şahidliğini asla kabul etmeyin. Onlar yoldan çıkmış*

kimselerdir. Ancak bundan sonra tevbe edip uslananlar hariç. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir".³⁹

Bu âyetteki istisna, zina iftirasında bulunanların, tövbe ettikleri zaman şahitliklerinin kabul edileceğini ileri süren görüş sahiplerinin dayanağıdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise, şahitliğin reddi, cezanın gerçekleşip gerçekleşmediğine bağlıdır. Eğer ceza uygulanmışsa, tövbe etseler bile, bu suçu işleyenlerin şahitlikleri asla kabul edilmez.⁴⁰

Buhârî'nin, ilgili konuya ilişkin olarak sünnetten getirdiği delil ise şu rivayettir: Bir kadın, Fetih Gazvesi'nde hırsızlık yapmıştı. Sonra bu kadın, Rasûlullah'a getirildi ve O'nun emriyle kadının eli kesildi. Hz. Ayşe bu olay üzerine şu açıklamayı yapmıştır: "Bu kadın güzel (samimi bir şekilde) tövbe etti/tövbesi güzel oldu ve evlendi. Bu kadın ara sıra bir takım ihtiyaçlarından dolayı bana uğradı; ben de onun ihtiyaçlarını Rasûlullah'a bildirirdim".⁴¹

Bu rivayette, hırsız tövbe edip de durumunu düzelttiği zaman, şahitliğinin kabul edileceğine ilişkin bir delâlet vardır. Buhârî de buradan hareketle, aralarında fark olmadığı gerekçesiyle kâzifi "hırsız" kapsamına dâhil ederek, zina iftiracısıyla hırsız arasında bir bağlantı kurmuştur.⁴²

Bu âyet ve hadîsin yanı sıra Buhârî, seleften gelen bir takım nakillerle de meseleyi temellendirmeye çalışmıştır.

Aynî,⁴³ Buhârî'nin bazı insanlar ile Ebû Hanîfe'yi kastettiğini söylemiştir. Halbuki, Ebû Hanîfe, bu görüşü ilk kez ortaya atan değildir. Bu, ondan önce de dile getirilmiştir. Örneğin, İbn Abbâs ve tâbiünden bir grup ulema da, aynı yaklaşımı sergilemiştir. Hanefilerin, kazf suçundan dolayı cezaya çarptırılmış kimselerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceği hususunda bazı hadîsleri delil olarak aldıkları; fakat bu hadîslerin, hadîşçiler tarafından sahih olarak değerlendirilmediği belirtilmiştir. Bunlardan en meşhuru, Amr b. Şuayb'ın, babası ve dedesi aracılığıyla merfû olarak naklettiği; "*Hâin bir kimsenin ve İslam'da cezaya çarptırılmış olanın şahitliği uygun değildir*".⁴⁴ Her ne kadar hadîşçiler, bu rivayeti sahih görmeseler de, Aynî'ye göre, Ebû Dâvûd'un rivayet hakkında herhangi bir şey söylememesi, ilgili hadîsin sıhhatine delil teşkil etmektedir.⁴⁵

Buhârî, bu meselede, bir takım çelişkilerin söz konusu olduğuna da değinmiştir. Örneğin; bazı insanlar, iki şahit olmadan nikâhın sahih olmayacağını, hatta bu şahitlerin ikisi ceza almış kimseler bile olsa, nikâh için herhangi bir mahzurunun bulunmadığını söylemişlerdir. Halbuki Aynî'ye göre, burada herhangi bir çelişki yoktur. Zira tahammül (nikâhın gerçekleşmesi)⁴⁶ anında adalet şartı aranmaz. Nitekim bazı sahâbiler,



Müslüman olmadan önce duydukları hadîsleri, Müslüman olduktan sonra nakletmişlerdir; yani Müslüman olma şartı, hadîs semâ'ında değil, o hadîsi rivayet ederken aranmıştır. Nikâhtaki şahitlik meselesi de böyledir. İki şahit olmaksızın nikâhın câiz olmayacağı nass ile sabittir. Nikâhtaki şahitlikten amaç ise, nikâhın duyurulmasıdır. Dolayısıyla nikâh anında, adil olup olmadığına bakılmaksızın herkesin nikâh şahitliği kabul edilir. Çünkü, artık bu nikâhın şahitleri oradakilerle sınırlı kalmayacak ve çoğu kişi nikâhın gerçekleştiğini duymuş olacaktır. Amaç “nikâhın duyurulması” olunca, bu, cezaya çarptırılmış kimselerle de olsa, duyurulmuş olur. Edâ (mahkeme)⁴⁷ anında ise, ancak adil kişilerin şahitliği kabul edilir. Böylelikle, Ebû Hanîfe'nin ifadelerinde herhangi bir çelişkinin bulunmadığı da görülmüş olur.⁴⁸

Çelişki olduğu söylenen diğer bir mesele de,⁴⁹ bu bazı insanların, cezaya çarptırılmış kimselerin ve erkek ya da bayan olsun bir kölenin şahitliğinin Ramazan hilâlinin görülmesi hususunda kabul edileceğini söylemeleridir. Aynı'ye göre, aslında burada da itiraz edilecek bir nokta yoktur. Zira Ebû Hanîfe'nin, rü'yet-i hilâlde kastettiği “şahitlik”, gerçek anlamda bir şahitlik değil, “haber verme” anlamında kullanılan bir şahitliktir. Eğer gerçek anlamda şahitlik olsaydı, Ramazan hilâlinin görülmesinde, sadece tek bir kişinin şahitliğiyle hüküm verilmesi câiz olmazdı. Gerçek anlamda şahitlik yapılması gereken yerlerde istenen, şahitliğinden razı olunan kimselerin şahitlik yapmasıdır. Rü'yet-i hilâl ise, bu tür meselelerden değildir.⁵⁰

4. Ölüm Döşğinde İkrar Edilen Borcun Dikkate Alınıp Alınmayacağı⁵¹

Buhârî, ilk dönem ulemasından yaptığı bir takım nakillerle, ölüm döşğinde olan bir kimsenin, vârislerine yapacağı borç ikrarını kabul etmiştir. *Bazı insanlar* ise böyle bir ikrarı, diğer vârisler için kötü zanna yol açacağı düşüncesiyle câiz görmemişlerdir. Bu tartışma da, Buhârî ile *bazı insanları* karşı karşıya getiren meselelerden biridir.

Buhârî'nin; “(Bu miras payları) ölenin yapacağı vasiyet(in yerine getirilmesin)den veya borcunun ödenmesinden sonradır.”⁵² âyetini bâb başlığı yapmasının sebebi, kendisine borç ikrarı yapılan kimsenin vâris olup olmamasına bakılmaksızın, hastanın borç ikrarının kesinlikle câiz olduğuna delil getirmek içindir.⁵³

Buhârî, “bazı insanlar” nitelemesiyle kastettiği Hanefîlerin, hasta bir kimsenin vârislerine yapacağı ikrarın câiz olmayacağı yönündeki görüşlerini, “kötü bir zanna yol açacağı düşüncesine” bağlamakta ve bunu da الحديث فإن الظن أكذب الحديث⁵⁴ ilişkilendirmektedir. Aynı'ye göre ise, buradaki asıl gerekçe, Buhârî'nin tespiti gibi olmayıp, aksine وصية لو ارث ولا إقرار له بدين لا rivayetinin⁵⁵ yanı sıra, bir de “diğer vârisleri zarara

uğratmamak” endişesidir. Hanefîlerin asıl gerekçesi, Buhârî'nin ileri sürdüğü hadîsle uyuşmamaktadır. Buhârî, hastanın ikrarının kabul edilmeyeceği yönündeki muhtemel Hanefî gerekçesini, kendisine göre “sû-i zanna yol açabileceği” zannına bağlıyor ve ilgili hadîsi de o yüzden delil olarak kullanıyor. Halbuki Hanefîlerin gerekçesi, az önce de belirtildiği gibi “diğer vârisleri zarara uğratmamak” düşüncesidir.⁵⁶ Aynı'ye göre, Buhârî, ilgili meselede Hanefîler namına bir gerekçelendirme yapıyor ve sözü edilen hadîsi de, bu gerekçeyi çürütmek için kullanıyor.

Diğer taraftan; bu meselede İmâm Mâlik'in de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu, Şâfiîlerden de bu görüşü tercih edenlerin bulunduğunu ve hatta İmâm Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in dahi aynı görüşü benimsemiş olduklarını naklettikten sonra, Aynı şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bütün bunlara rağmen, benimsemiş oldukları görüşte yalnız olmadıkları halde, Buhârî'nin söz konusu karalamayı, özellikle Hanefîler için dillendirmiş olması çok tuhaftır. En doğrusunu Allah bilir ya, Buhârî ile Hanefîler arasındaki tartışmaların gerçek sebebi bu olmasa gerek”.⁵⁷

5. Dilsizin Şahitliği Konusu⁵⁸

Buhârî'ye göre, dilsiz bir kimse yazı veya işaretle hanımına zina suçlamasında bulursa, bu, tıpkı konuşan bir kimsenin suçlaması gibi kabul edilir. Çünkü Hz. Peygamber, farzlarda işareti uygun görmüştür. Fakat *bazı insanlar*, bir taraftan dilsiz kimselerin işaretiyle mülâane yapılamayacağını söylerken; diğer taraftan, boşamanın yazı, işaret veya imâ ile gerçekleşebileceğini câiz görmüşlerdir.

Aynı'nin belirttiğine göre, Buhârî liân meselesinde, dilsiz kimsenin hükmünün kabul edilip edilmeyeceği tartışmasında Hicazlılarla Kûfeliler arasında var olan ihtilafa değinmiş⁵⁹ ve “bazı insanlar” derken de Kûfelileri kastetmiştir. “Kazf ve liân konusunda kendisine itibar edilmediği için dilsiz ceza yoktur.” demelerinden ötürü, kastedilenlerin Hanefîler olduğunu ifade eden diğer Buhârî şârihleri (Kirmânî gibi) de vardır.⁶⁰ Aynı'nin yaptığı açıklamaya göre, dilsizin iftirası, liânı gerektirmez. Çünkü liân, kazf haddinde olduğu gibi sarîh bir şekilde gerçekleşmelidir. İftira açıkça gerçekleşmediği için kazfte işaret delil sayılmaz.⁶¹

“Dilsizin kazfine itibar etmedikleri halde, onun boşamasını kabul ettiler.” şeklindeki itiraza ise, Hanefîler şu cevabı vermişlerdir: Çünkü kazf, ancak zina isnadının açık bir şekilde ifade edilmesi suretiyle gerçekleşir. Bu da dilsizin hal ve hareketinden anlaşılacak bir şey olmadığı için, dilsizin kâzif olması düşünülemez; dolayısıyla burada bir şüphe vardır ki, şüphe de cezaları düşürür. Aynı, kazf ile talak arasında herhangi bir fark bulunmadığı iddialarını da karşılıksız bırakmamıştır. Ona göre, her ikisi arasında hem lafzen hem de mâ'nen fark vardır. Zira, zina isnadı



açıkça dillendirilmediği zaman herhangi bir ceza terettüp etmez.⁶²

6. Tehditkâr Söylemin (İkrâh) Yaptırım Gücü⁶³

Buhârî, birisinin ölüm ya da benzeri bir sebepten dolayı tehdit edilmesi karşısında, akraba olsun ya da olmasın, o kişiyi kurtarmak için istenilen şeyleri yapmasını câiz görmüştür. Çünkü, Hz. Peygamber, “*Müslüman Müslümanın din kardeşidir.*”⁶⁴ buyurmuştur. *Bazı insanlar* ise, böyle bir durumla karşı karşıya kalan kimsenin bunları yapmasının, ancak baba ve oğul gibi yakın akrabalar söz konusu olursa, câiz olacağını söylemişlerdir. Buhârî, *bazı insanların*, kitap ve sünnette delili olmamasına rağmen, akraba ve akraba olmayan arasında böyle bir ayırım yapmalarını da eleştirir.

Aynî, itirazlara şu şekilde cevap vererek sözlerine başlar: “Eğer burada *bazı insanlar* ile kastedilenler, Hanefiler ise, onlar bu görüşte değillerdir. Çünkü Hanefilere göre, bir şahıs malını satmak veya hibe etmek üzere zorlansa, satış, hibe ve ikrar gerçekleşmiş; ikrah da ortadan kalkmış olur. Fakat burada bir muhayyerlik de söz konusudur; yani bu şahıs, daha sonra bundan isterse vazgeçebilir isterse de akdi yürürlüğe sokabilir”⁶⁵.

Bu bağlamda dile getirilen, “birisinin, öldürülmekten ya da benzeri bir sebepten dolayı, arkadaşı için ‘o benim kardeşimdir’ diyerek yemin etmesi” meselesine⁶⁶ gelince:

Aynî’nin naklettiğine göre, Kirmânî⁶⁷ burada *bazı insanlar* ile kastedilenlerin, Hanefiler olduğunu söylemiştir. Çünkü Hanefilere göre, bu türden tehditlerle karşı karşıya kalan bir kimse, muztarr (bunları yapmaktan başka çıkış yolu olmayan kimse) değildir. Hanefiler, ikrâh başkalarına değil de bizzat kişinin kendisine yönelik olursa, tehdit söz konusu olacağını; aksi halde günaha girilmiş olunacağını belirtmişlerdir.⁶⁸

Aynî, Buhârî’nin “*bazı insanlar*, kitap ve sünnette herhangi bir delili olmaksızın akraba ve akraba olmayanlar arasında bir ayırım yapmışlardır.” demesine de cevap vermiştir. Aynî Buhârî’nin, burada kastettiklerinin, Hanefiler olduğunu, çünkü Hanefilerin böyle bir ayırımı istihsân deliliyle yaptıklarını ileri sürmüştür. Bu istihsân da zaten, الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله ماراه المؤمنون حسنا ve âyetinden⁶⁹ اولئك هم أولو الابواب hadîsinden dolayı⁷⁰ kitap ve sünnet dışında bir şey değildir.⁷¹

7. Hiyel Meselesine Yönelik Tartışmalar

Buhârî, “hiyel” kitabına “hileyi terk etmek” bâbıyla başlar ve “*Ameller niyetlere göredir*”⁷² hadîsini kaydederek devam eder. Buhârî, bu hadîsi her ne kadar hilenin câiz olmayacağına ilişkin kullanmış olsa da, Aynî’nin de ifade ettiği gibi, aslında bu hadîs, hileyi câiz görenlerin de istidlâlde

bulunabileceği bir dayanaktır. Çünkü her iki görüşü benimseyenlerin amelleri niyetlerine bağlıdır.⁷³

a. Zekâtta Hileler⁷⁴

Bâb içerisindeki ifadelerden anlaşılacağı üzere, buradaki tartışmalar; mal sahibinin zekat yılı dolmadan bile bile malını yok etmesi, hibe etmesi ya da zekattan kaçırmak amacıyla hile yapması (örneğin satması) durumunda zekat verilip verilmeyeceği çerçevesinde gerçekleşmektedir. Yine, mal sahibinin, malının üzerinden bir sene geçmeden önce zekâtını vermesi hâlinde, bu ödemenin câiz olup olmadığı meselesi de, bu tartışmalar kapsamında ele alınmaktadır.

Aynî, burada “bazı insanlar” diye kastedilenin, Ebû Hanîfe olduğunun söylendiğini, fakat bunun ona yönelik bir karalama olduğunu belirtmiştir. Aynî, bir kişinin malının üzerinden daha henüz bir sene geçmeden o mal üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabileceği hususunda icmânın var olduğunu söylemiştir. Bu meselede, İmâm Şâfiî de aynı görüşü benimsemiştir. “Bu manzara karşısında şimdi kalkıp ta, Buhârî’nin *bazı insanlar* ifadesiyle özellikle de Ebû Hanîfe’yi kastettiğini söylemek, ne derece doğrudur?!”. Aynî, “yıl dolmadan malın zekatının verilip verilmeyeceği” noktasında var olduğu iddia edilen çelişkiye de değinmiştir. Ona göre, Buhârî’nin, Ebû Hanîfe’nin çelişkiye düştüğünü söylemesi doğru değildir; burada bir çelişki yoktur. Çünkü zekâtın farz oluşu, ancak bir senenin tamamlanması ile olur. Eğer bu zekât, sene dolmadan ödenirse, vaktinden önce borcu ödemek gibi olur; yani erken ödenmesinin hiçbir mahzuru yoktur.⁷⁵

Yine Aynî’ye göre, bir sene dolmadan önce kişinin elinden malları bir şekilde çıkıp yok olup gitse, bu kişi ne yapabilir ki (elinden ne gelebilir ki)!? Buhârî’nin iddia ettiği şeyler, bunları ret niteliğinde olamaz. O zaman bu meseleleri devamlı tekrar etmenin ne faydası (anlamı) var! Eğer Kirmânî’nin, “Buhârî bunları, karalamanın dozunu artırmak ve Hanefilerin (Bu bâb başlığı altında kullanılan) hadîslere karşı olan muhalefetini ortaya koymak için tekrar etmiştir.” dediği⁷⁶, cevap olarak ileri sürülürse, ben de şöyle derim diyor: “Büyük müçtehitleri bu şekilde karalamak hiç doğru değildir. Onların benimsediği bu görüşler, “hadîslere aykırı davranmak/muhalefet etmek” şeklinde değerlendirilemez. Görüldüğü üzere bu, bir muhalefet değil, birilerinin ulaştığı sonuçtan farklı bir sonuç ortaya koymaktır (yani bir tür içtihatla bulunmaktır). Bu çeşit ciddi/kritik meselelerde çok titiz davranan kimseler, işte böyle sonuçlara ulaşır ve hakkı bâtıldan doğruyu da hatalı olandan ayırt ederler”⁷⁷.

Buhârî, yapılan hibeden dönmeyi yasaklayan “*Hibesinden dönen kimse, kusmuğunu yiyen köpek*



gibidir.” anlamındaki hadîslerden⁷⁸ dolayı, zekâtın mal kaçırmak amacıyla yapılan “hibeden dönme” türünden hileleri de câiz görmemiştir. *Bazı insanlar* ise, birisinin bir başkasına yüklü miktarda hibe yapıp, karşılıklı anlaşmak suretiyle yıllar sonra hibeden dönme gibi bir hileye başvurması hâlinde, bunlardan hiçbirisine zekât düşmeyeceği görüşündedir.⁷⁹ Buhârî bu noktada, *bazı insanlara* yönelik bir takım eleştiriler yapmış ve Aynî de bu eleştirileri karşılıksız bırakmamıştır.

Aynî’ye göre, Buhârî’nin burada yaptığı, öncekilerde olduğu gibi yine Ebû Hanîfe’ye yönelik bir karalamadır. Çünkü Ebû Hanîfe, hibede bulunanın, hibeden dönmesi hususunda bazı şartlar ileri sürmüş ve ancak bu şartların gerçekleşmesi hâlinde hibeden dönmenin doğru olacağını belirtmiştir. Bu şartlar; hibe edilenin yabancı biri olması (yani akraba olmaması), malın teslim edilmiş olması ve hibeyi geri almayı engelleyecek hiçbir şeyin bulunmamasıdır.⁸⁰ Ebû Hanîfe, hibeden dönüleceğine ilişkin olarak *من وهب هبة فهو أحق بهبته* “Bağışlayan/hibe eden, bir karşılık olmadığı sürece hibe ettiği malda en çok hak sahibidir.” hadîsini⁸¹ de delil olarak kullanmıştır. Ebû Hanîfe, iki hadîsle de, yani hem bu hadîsle hem de Buhârî’nin kaydettiği *العائد في هبته كالكلب يعود* hadîsiyle amel etmiştir. İlk hadîse göre, hibeden dönmek câiz, ikinci hadîse göre ise mekruhtur; haram değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in, hibeden dönmeyi kusmuşu geri yutmaya benzetmesi, bunun haramlığına değil de, uygun bir davranış olmadığına/kerâhetine delâlet etmektedir.⁸² Sonra da Aynî sözlerini şöyle noktıyor: Şimdi kalkıp ta, ilmi ve zühdü ortada olan bir imam hakkında, “Hz. Peygamber’e muhalefet ediyor.” demek, ne derece uygun/doğru olur?! Dolayısıyla, bu türden hile yollarına başvurarak zekâtın düşürülmesi, ne Ebû Hanîfe’ye göre ne de Hanefîlerden birine göre câizdir. Bu ancak, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına yönelik karalama yapmak için atılmış bir iftiradır.⁸³

b. Nikâhtaki Hileler⁸⁴

Bu bâb, nikâhta hile yollarının terk edilmesi hususunda açılmıştır.⁸⁵ Buhârî, arada mehir olmaksızın bir kişinin kendi kızını ya da kız kardeşini birisiyle evlendirmesi ve kendisi de o evlendirdiği kişinin kızı ya da kız kardeşiyle evlenmesi anlamına gelen “şîgâr” nikâhını yasaklayan hadîsten⁸⁶ dolayı, böyle bir nikâhı câiz görmemiştir. *Bazı insanlar* ise, hile yapılarak şîgâr yoluyla evlendiğinde, bu akdin câiz ve şartın da bâtil olduğunu belirtmiştir. Fakat diğer taraftan, bu *bazı insanlar*, bir çelişkiye düşercesine, mut’ayı câiz görmemişlerdir.

Bazı insanlar diyerek burada kastedilenler, benimsemiş oldukları görüşten dolayı yine Hanefîlerdir. Aynî’ye göre, zaten Buhârî, *bazı insanlar* diye söz ettiği her yerde ya Hanefîleri ya

da sadece Ebû Hanîfe’yi kastedmiştir. Halbuki Hanefîlere göre nikâhın geçerli olması için mihr-i misil gereklidir. Hadîste yasaklanan ise, mehrin verilmemesidir. Bir başka Buhârî şârihi olan İbnü’l-Mulakkîn’e göre⁸⁷ ise, mut’a konusunda *bazı insanlar* diye işaret edilenler Ebû Hanîfe’nin bazı ashâbı olsa da, Aynî’ye göre Hanefîlerden hiç kimse mut’a nikâhını câiz görmemiştir. Aynî, Buhârî’nin *bazı insanlar* diye başlayarak kurduğu cümlelerin, Hanefîlere karşı yapılmış bir karalama politikası olduğunu da sözlerine eklemiştir.⁸⁸

c. Nikâhta Yalancı Şahitlik

Buhârî’ye, “*Bâkire bir kız kendisinden izin alınmadıkça ve dul bir kadın da kendisinin açıkça görüşü alınmadıkça evlendirilemez.*” anlamındaki ilgili hadîslerden⁸⁹ dolayı, gerek bâkire bir kız gerekse dul bir kadının nasıl evlendirileceğine işaret etmiş ve bu noktada başvuru hile yollarının câiz olamayacağına dikkat çekmek istemiştir. Fakat *bazı insanlara* göre, bir erkek hile yapıp, kızın rızasıyla kendisiyle evlendiğine ilişkin iki yalancı şahit ayarlar da, hâkim de bu durumu onaylarsa, bu, sahih bir evlilik olur. Yine bu, *bazı insanlara* göre, dul bir kadınla ve yetim ya da küçük olan bir kızla böyle bir hileye başvurulurken, yalancı şahitler huzurunda yapılan evlilikler de sahihtir.⁹⁰

Diğer yerlerde olduğu gibi burada da, Ebû Hanîfe kastedilmiş ve karalanmak istenmiştir. Aynî’ye göre, bu sözü, burada zikretmenin tutarlı hiçbir tarafı yoktur. Hâkimin bu şekilde hüküm vermesinin sebebi ise, karı-koca arasındaki tartışmaya her açıdan bir son vermektir. Eğer hâkimin yalancı şahitlerin sözlerine dayanarak verdiği hüküm diyâneten/dini açıdan geçerli olmazsa, karı-koca arasındaki tartışmaya ortam hazırlamış olur; deyim yerindeyse, kavgaya çanak tutmuş olur.⁹¹ Hanefîlere göre, bunda herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre, hâkimin hükmü iki yalancı şahitle geçerli olmaktadır. Aynî, Buhârî’nin faydasız yere, yani boşu boşuna aynı eleştiriyi/karalamayı tekrarladığını ileri sürerken, Kirmânî bu tekrarın faydasız olmayıp açıkça karalamayı çoğaltma amacına yönelik olduğunu⁹² belirtmiştir.⁹³

d. Şuf’ada Başvurulan Hile Çeşitleri

Buhârî, Câbir b. Abdullâh’tan naklen, Hz. Peygamber’in, şuf’ayı, “taksimâtı yapılmamış mallarda” gerekli gördüğü, sınırlar belirlenince artık şuf’anın söz konusu olamayacağını belirtir. Sonra da, “Komşu için şuf’a hakkı vardır.” diyen *bazı insanların*, bu söylemleriyle çelişir olan şu görüşlerini aktarır: Bir kimse bir ev alsın, bu evi komşusunun şuf’a yolu ile alacağı endişesine kapılıp ta, öncelikle o evin yüzde bir hissesini ve sonra da geri kalan kısmını alsın, komşu için şuf’a hakkı ikinci hissede değil, sadece alınan birinci hissede olur. Evi satın alıp ta komşusunun evi almasından korkan kimse, böyle bir hile yoluna



müracaat edebilir.⁹⁴

Aynî'ye göre, bu da Ebû Hanîfe'ye yöneltilmiş bir karalama örneğidir ve ancak hiç de öyle söylenildiği gibi değildir. Çünkü bu meselede, Ebû Yûsuf ile İmâm Muhammed arasında görüş ayrılığı vardır. Sözü edilen durum, Ebû Yûsuf'a göre câizken, Muhammed'e göre mekruhtur. Aynî, Buhârî'nin, "Komşu için evin kalanında şuf'a hakkı yoktur." cümlesinden dolayı, *bazı insanların* çelişkiye düştüklerini söylemesine de değinmiş, fakat burada kesinlikle herhangi bir çelişkinin söz konusu olamayacağını savunmuştur. Çünkü evin yüzde birlik hissesini satın alan kimse, evin mâlikine ortak olmuştur ve evin geri kalan kısmını satın almak istediğinde de şuf'a komşusundan daha çok hak sahibi olur. Zira komşu, o ev için ancak ortaktan sonra şuf'a hakkına sahip olabilir.⁹⁵

Buhârî *bazı insanların* şuf'a ile ilgili şu hilelerini de eleştirmiştir:

Şuf'a hakkını satmak isteyen kimse, evin sınırlarını belirleyerek bu evi müşteriye hibe eder. Müşteri de bu hibenin karşılığı olarak satıcıya, örneğin bin dirhem verse, işte o zaman şuf'a hakkı olan kimsenin, artık böyle bir hakkı olmaz.⁹⁶ Aynî, bunu da Hanefilere karşı yapılmış bir karalama politikası olarak nitelendirdikten sonra, *bazı insanların* "şuf'a hakkının düştüğü" yönündeki görüşlerini savunur. Ona göre hibe, mirasa benzediği için tam bir karşılık değildir. Çünkü şuf'a hakkı, ancak satışta geçerli olur.⁹⁷

Bu bağlamda, Buhârî'nin "bazı insanları" eleştirdiği diğer bir hile türü de şudur:

Herhangi bir evden hisse alan kişi, eğer şuf'a hakkını iptal etmek isterse, satın aldığı bu hissesini üzerine yemin düşmeyen küçük oğluna hibe eder. (Böylelikle komşunun şuf'a hakkı düşmüş olur).⁹⁸ Bu noktada Buhârî'nin, *bazı insanların* "bir hisseyi satın alan kimsenin, komşusunun şuf'a hakkını düşürmek amacıyla bu hisseyi, üzerine yemin vacip olmayan küçük oğluna hibe etmesi" şeklindeki hilelerine yaptığı eleştiriye gelince; bu da Hanefilere atılmış kara bir lekedir. Meselenin aslı şudur:

Bir evden hisse satın alan kimse, bu hissesini, hibenin tahakkuku ve şartların cereyanı sırasında herhangi bir problem yaşamamak için, üzerine yemin düşmeyen küçük çocuğuna bağışlar. Hisse bağışlananın, "küçük çocuk" diye kayıtlanmasının sebebi; eğer hibe edilen büyük olsaydı, büyüğe yeminin vacip olacağıdır. Şuf'a durumunu ortadan kaldırmak için, hibe küçük çocuğa yapılmak suretiyle hile gerçekleştirilmiş olur. Eğer bağış, akraba olmayan yabancı birine yapılmış olsaydı, şuf'a hakkı sahibinin "gerçek anlamda bir bağış olduğu ve şartlarına uygun olarak yapıldığı" hususunda yemin ettirme hakkı olurdu. Küçük çocukta ise, böyle bir şey gündeme gelmez.⁹⁹

"Bütün bunların hepsini düşünüp anlamadan onun ve diğerlerinin imamını geride bırakan böyle bir imama iftira atmak ve onu sünneti iptal etmekle suçlamak, doğru mudur şimdi?"¹⁰⁰ diyen Aynî, tıpkı önceki savunmalarında olduğu gibi, yapılan bu eleştirileri çok abartılı bir karalama olarak nitelendirmekte, bu ağır eleştirileri sû-i edep görmekte, Ebû Hanîfe'nin, bu söylenenlerden kesinlikle uzak olduğunu, onun sağlam din anlayışı ve mükemmel takvasının kendisine nispet edilen sözde yorumları dile getirmesine engel teşkil ettiğini ve hiç de uygun olmayan bu türden yakıştırmalara (bir durum veya niteliği bir kimse için düşünmek) karşı onu koruyacağını belirtmektedir.¹⁰¹

Burada, şu noktaya da değinmekte fayda vardır. Hiyel konusu, hadîs kitapları içinde sadece Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde bulunmaktadır ve bu da oldukça ilginçtir. Ne Buhârî'nin yaşamış olduğu dönemde ne de daha sonraki hadîs kitapları içerisinde, bu isim altında açılmış bir bölüm vardır. Buhârî'nin, eserine hiyel bölümünü almasının nedeni ise, re'y ekolüne ve özellikle de Ebû Hanîfe'ye reddiye olması içindir. Ayrıca Buhârî'nin, *Kitâbu'l-Hiyel*'de rivayet etmiş olduğu hadîslerin hepsi de, daha önce uygun bir bölümde zikredilmiş tekrar (mukerrer) hadîslerdir. Dolayısıyla hiçbir hadîs, özel olarak hiyel için vârid olmuş hadîsler değildir.¹⁰² Hiyel konusu üzerine yapılan özel çalışmalarda, Ebû Hanîfe'den hile olarak nakledilenlerin terminolojik anlamda hile değil, hukuka ilişkin birer çözüm oldukları sonucuna ulaşılmış, bunların da ancak kelime anlamı itibarıyla mecazen hile olarak isimlendirilebileceği söylenmiştir.¹⁰³

8. Mühürlenmiş Belgenin Kabul Edilip Edilmeyeceği¹⁰⁴

Buhârî, mühürlenmiş yazılı belgelerin mahkemede kabul edileceği kanaatindedir. *Bazı insanlar* ise, böyle bir yazılı belgeyi hadler dışında kabul etmişler; sadece had konusunda geçerli olmayacağını belirtmişlerdir. Sonra da, bu *bazı insanlar*, eğer katil bile bile değil de hata ile olduysa, yazılı belgenin kabul edilebileceğini söylemişlerdir. Çünkü bu onlara göre mâlî bir konudur. Halbuki bu durum, Buhârî'ye göre, bir çelişkidir. Zira hata ile öldürmek, ancak katil sabit olduktan sonra mâlî bir konuya dönüşür. Yani, Buhârî, bile bile öldürmekle hata ile öldürmek arasında herhangi bir fark görmemiştir; ona göre, ikisi de eşittir. Buhârî burada, kendisini destekleyen bir takım nakiller de kaydederek tartışmayı sonlandırmıştır.

Aynî'ye göre, Buhârî *bazı insanlar* nitelemesiyle, yine Hanefileri kastetmiştir ve aralarında geçen tartışmadan dolayı, onları karalamaktan başka bir amacı da yoktur zaten. Buhârî, diğer meselelerde olduğu gibi burada da Hanefilerin çelişkiye



düşüklerini iddia etmektedir. Buhârî'nin, çelişkiye temel oluşturduğunu varsaydığı "kasıtlı öldürme ile hatalı öldürme arasında herhangi bir fark görmemesi" noktası, Aynî'ye cevap hakkı doğurmuştur. Aynî'ye göre, kasıtlı öldürmek ile hatalı öldürmenin aynı kategoride değerlendirilmesi asla kabul edilemez. "Nasıl aynı olsunlar ki ? Kasten adam öldürmek, kısas gerektirirken, hata ile adam öldürmekte, kısas yoktur, hata ile öldürülenin kanının bedeli olarak tazminat vardır; bu da az bir şey midir yani!?"¹⁰⁵

9. Mahkemede Bulunması Gereken Mütercim Sayısı¹⁰⁶

Buhârî, kendisini destekleyen rivayetlere yer vererek, mahkemede bir mütercimin yeterli olacağı görüşünü benimsemiştir. *Bazı insanlar* ise, hâkimin yanında iki mütercim bulunmasını gerekli görmüşlerdir.

Kirmânî'nin naklettiğine göre,¹⁰⁷ Moğultay el-Mısrî, "Buhârî burada *bazı insanlar* derken Şâfiî'yi kastediyor; bu da, 'Buhârî, *bazı insanlarla* (sürekli) Ebû Hanîfe'yi kastetmiştir." diyenlerin teorilerinin yanlış olduğunun bir kanıtıdır." demiştir. Bu nakline rağmen Kirmânî, "*Bazı insanlar* nitelemesi ile çoğu zaman Ebû Hanîfe karalandığı için, burada da yine bazı Hanefiler hedeftedir." demekten kendini alamamıştır. Örneğin; Muhammed b. Hasan, iki mütercimin gerekli olduğunu söylemiştir. Şâfiîler de aynen bu görüşü benimsemişlerdir. Fakat hedefteki isim(ler) bellidir; Şâfiîler değil, Hanefilerdir. Aynî'ye göre, kimilerinin *bazı insanlardan* maksadın Muhammed b. Hasan olduğunu söylemelerinin sebebi, İmâm Muhammed'in tercüme işini şahitlikle eşdeğer görmesinden ötürü iki mütercimin gerekli olmasını şart koşmasıdır. Bu konuda, İmâm Şâfiî de ona muvafakat etmiştir. İşte Moğoltay da bundan dolayı, "Buhârî, *bazı insanlar* derken sanki Şâfiî'yi kastediyor." yorumunu/değerlendirmesini yapmıştır. "Şimdi, bütün bunlar apaçık ortada dururken, bu manzara karşısında bize düşen, şaşkınlığımızın ifadesi olarak bir 'sühbânallah' çekmektir. Allah aşkına, nedir yahu birilerini sıkıntıya sokan ve hayâ perdesini yırtıp attıran bu saçma/anlamsız taassup!?"¹⁰⁸ diyor, Aynî.

Kirmânî'nin dile getirdiği, "*Bazı insanlar* nitelemesi ile, çoğu zaman Ebû Hanîfe'nin karalandığı ve kötülendiği" iddiasına gelince; Aynî'ye göre böyle bir karalama ve kötüleme ancak, İslam'ı ileri düzeyde anlayan, ilmi çok olan, kuvvetli bir takvaya sahip olan ve Hz. Peygamber'in dönemine yakın bir zamanda yaşayan büyük imamlar hakkında ileri geri konuşan kimselere yönelik olarak yapılır. Bununla beraber, Kirmânî, Buhârî'nin bu meselede Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan'ı kastettiğini kesin bir dille ifade etmemiştir. Fakat tuhaf/ilginç olan şudur ki, Buhârî'nin, kesinlikle Muhammed b. Hasan'ı

kastettiğini söyleyen kimileri, "İki mütercim gereklidir." Noktasında, Muhammed'le aynı görüşte olmasına rağmen, İmâm Şâfiî'yi *bazı insanlar* nitelemesinin kapsama alanına dâhil etmekten kaçınmış olmalarıdır. Acaba niçin? Eğer burada, kastedilen Şâfiî olsaydı, bu, Şâfiî için bir eksiklik sayılmazdı ve onun karizmasına en ufak bir halel bile getirmezdi. Diğer taraftan; Buhârî, Şâfiî'den kesinlikle çekinmiş de olamaz (yani, *bazı insanlar* ile onu kastetmemiş olmasının sebebi, ondan çekinmesi de olamaz). Bunun delili de, Buhârî'nin, *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Şâfiî'den hiç hadîs rivayet etmemesidir. Eğer Buhârî, böyle bir endişe taşımış olsaydı, tıpkı İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'den rivayetlerde bulunduğu gibi Şâfiî'den de mutlaka hadîs rivayet ederdi.¹⁰⁹

Sonuç

Şunu öncelikle belirtmek isterim ki, her ne kadar Ali Bardakoğlu hocamız, *bazı insanlar* nitelemesi hakkında, "Bu ifade tarzı Buhârî'nin, muhatabını küçük görmesi olarak anlaşılmalıdır. Şâfiî'nin de *el-Ümm*'de muhalif görüş sahipleri ve bilhassa Ebû Hanîfe için zaman zaman kullandığı bu ifade tarzı¹¹⁰, o devrin ilmî bir geleneği olarak değerlendirilebilir."¹¹¹ dese de, bizim Antepli Bedrüddîn, bu ilmî geleneğin söylem tarzını pek de içine sindirememişe benziyor.

Buhârî ve *bazı insanlar* diye tanımladığı Hanefiler arasındaki en belirgin görüş ayrılığının, yorum farklılığından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu da bizi, her iki tarafın problemler karşısında kullandıkları söylem ya da yöntem anlayışlarının farklı olduğu noktasına götürecektir. Diğer bir deyişle, Buhârî ile *bazı insanlar* arasındaki tartışma zeminini, onların farklı metodolojik yaklaşımları beslemektedir. O halde; bu iki zihniyeti doğuran faktörün, rivayet metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem farklılığı olduğunun altı çizilmelidir. Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasında da olduğu gibi, genel olarak sorun, *rivayetlerin kabul ya da reddi değil, nasıl anlaşılacağı* sorunudur. Her iki ekol de, hemen hemen aynı materyali kullanmış olmalarına rağmen, bunlardan farklı bir yorum ve açıklamalara ulaşmışlardır.

Buhârî'yi sık sık eleştiren Aynî, onun, Hanefilere yoğun eleştiri yönelttiği noktalarda aşırıya kaçtığını ve hatta bunların eleştiriden daha çok, âdeta bir kötüleme/karalama politikası (تشنيع) boyutuna ulaştığını söyler. Aynî'ye göre, Buhârî'nin bu tavrının en önemli sebebi, Hanefilerin ileri sürdüğü görüşlerindeki bazı ince detaylı noktaları (في دقائق الأثنياء) anlayamaması olmalıdır. Bu anlayamama problemi de, ehl-i hadîsin tipik özelliklerinden olan "literal okuma" yapmasına bağlanabilir. Bu da, yorumu içe dönük olarak algılamak ve yorumda belirleyici unsur lafızcılık/şekilci olarak görmenin sonuçlarındandır. Sabit din düşüncesinde, öznenin metin üzerinde yorumlama imkânı, "literal anlam



ile nesnelleştirilmiş metin” anlayışıyla ortadan kaldırılmıştır. Zira metnin literal anlamından elde edilen bilgi, metnin ne demek istediğini kesin olarak ifade eden bir bilgidir. Ayrıca hadisin, literal okunmasıyla, Hz. Peygamber’in ve selefin uygulamalarının doğru olarak anlaşılacağı kanaati de taşınmış olmalıdır. Nesnel anlamı garanti altına almak adına, rasyonel yöntemin re’y ve kıyas gibi araçlarına da karşı çıkılır böylece.

Aynî’nin değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre, hadîsin fıkhdan çok rivayetiyle ilgilendiği için Buhârî’nin isabetli görüşlerinin yanısıra, isabetli olup olmadığı tartışılabilir bazı görüşlerinin bulunduğunu söylemek de mümkündür. Bu bağlamda, bazı meselelerde, Ebû Hanîfe’nin çelişkiye düştüğünü söylemesi de, fikhî bir bakış açısından daha çok, onun hadisçilik yönünün ağır basmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Hadîs kitapları içerisinde, sadece Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde bulunan hiyel kitabı da bu açıdan önemlidir. Zira hem Ebû Hanîfe’nin çelişkiye düştüğünün ve hem de *bazı insanlar* ifadesinin en çok kullanıldığı bölüm bu kitaptır.

Buhârî ile Ebû Hanîfe ya da Hanefiler arasındaki tartışmalar, genellikle gündelik pratikleri ilgilendiren meselelere aittir. Bu da Buhârî’nin bazı itirazlarının, toplumsal hayattan soyutlanmış bir bakış açısıyla yapılmış olduğu gibi bir görüntü vermektedir. Buhârî, nassın anlam evrenini teorik ve dilsel kurallar ile sınırlandırdığı bir çerçeveye

sıkıştırırken, Hanefiler nassa, öznel arası bir sosyal paslaşma ve paylaşım içinde anlam vermeye çalışmaktadırlar. Bir başka ifadeyle; Ebû Hanîfe’nin hayatın pratik alanlarına yapmış olduğu vurgu, Buhârî’nin teorik ve kuralcı yaklaşımında “itirazlar yumağı ve çelişkiler olduğu” varsayımı oluşturmaktadır. Buhârî, ehl-i hadîs kimliğiyle dikkatini hadîslerin sıhhati yönüne verirken, Ebû Hanîfe de, ehl-i re’y kimliğiyle akılcı düşüncenin yanısıra sosyal hâdise/olgu üzerine de yoğunlaşıyor. Hanefilere göre, bir metnin anlamı, insanın pratik etkinliği ile parçası olduğu nesnel tarih ve sosyal süreçler arasındaki ilişkide aranmalıdır. Anlam, toplumsal ve tarihsel içerikleri dışında, yalnızca dilsel bağlam düzeyinde oluşturulamaz. Burada, Muhammed Enver el-Keşmîrî’nin (ö.1352/1933) şu ifadelerini hatırlatmak isteriz:

Her ne kadar gönlünü isnada kaptırmış olanlara ağır gelse de, bana göre vâkıanın dikkate alınması, kural(lar)a göre davranmaktan daha iyidir. Çünkü kurallar, durumu dışarıdan açıkça belli olmayan şeyleri ayırmak için koyulmuştur. Halbuki vâkıaya uymak daha evlâ ve ona bağlanmak daha uygundur.¹¹²

Biz de bu anlamlı ifadeler üzerine, “Re’y, rivayet metinleri ile içinde bulunulan sosyal yaşantı arasındaki bağlantıyı ya da dengeyi sağlamak için vardır.” diyerek, sözlerimize son veririz.

Dipnotlar

1. Dinî Araştırmalar, Ankara, 2003, cilt: V, sayı: 15, s. 139-164.
2. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdât ev Medînetu’s-Selâm, Beyrut, ty., XIII, 417.
3. Ahmed b. Muhammed Hanbel, Kitâbu’l-İlel ve Ma’feti’r-Ricâl, tahk. Talat Koçyığıt-İsmail Cerrahoğlu, İstanbul, 1987, II, 68, 246.
4. İbn Abdilberr en-Nemerî, el-İntikâ fî Fedâilî’s-Selâseti’l-Eimmeti’l-Fukahâi Mâlik ve’s-Şâfî ve Ebî Hanife, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1997, s. 204; İbn Hibbân el-Bustî, Kitâbu’l-Mecrûhîn mine’l-Muhaddisîn ve’d-Duafâi ve’l-Metrûkîn, tahk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut, 1992, III, 71.
5. İbn Hibbân, el-Mecrûhîn, III, 70.
6. Bk. Ali Bardakoğlu, “Buhârî’nin Hukukçuluğu”, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-, Kayseri, 1987, s. 208; Abdulganî el-Guneymî ed-Dımaşkî, Keşfu’l-İltibâs ammâ Evradehû el-İmam el-Buhârî alâ Ba’dî’n-nâs, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep, 1993, s. 16; Abdulmecid, Mahmûd, el-İtticâhâtü’l-Fıkhîyye inde Ashâbi’l-Hadis fî’l-Karnî’s-Sâlisi’l-Hicrî, Kahire, 1979, s. 577.
7. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiu’s-Sahîh, İstanbul, 1992, 24.Zekât, 66 (II, 137).
8. Buhârî, 24.Zekât, 66 (II, 137).
9. Mâlik b. Enes, el-Muvatta, İstanbul, 1992, 17.Zekat, 9 (I, 249); 43.Ukûl, 12 (II, 868-869); Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San’ânî, el-Musannef, tahk. Habiburrahman el-A’zamî, Beyrut, 1983, IV, 116-117; X, 65-66; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, el-Musannef, haz. Said Lehham, Beyrut, 1989, III, 224-225; IX, 271-272; X, 178; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, el-Musned, İstanbul, 1992, I, 314; II, 186, 203, 207, 228, 239, 254, 274, 285, 319, 382, 386, 406, 411, 415, 456, 467, 475, 482, 493, 495, 499, 501, 507; III, 335, 336, 354; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, es-Sunen, İstanbul, 1992, 3.Zekât, 30 (I, 331); 15.Diyât, 19 (II, 514-515); Buhârî, 24.Zekât, 66 (II, 137); Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu’s-Sahîh, İstanbul,



- 1992, 29.Hudûd, 45-46 (II, 1334-1335); İbn Mâce Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, es-Sunen, İstanbul, 1992, 18.Lukata, 4 (II, 839); Ebû Dâvud es-Sicistânî, es-Sunen, İstanbul, 1992, 38.Diyât, 27 (IV, 715-716); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, es-Sunen, 5.Zekât, 16 (III, 34); 13.Ahkâm, 37 (III, 661); Ahmed b. Şuayb Neseî, es-Sunen, İstanbul, 1992, 23.Zekât, 28 (V, 44-46).
10. Bedrüddin b. Ahmed el-Aynî, Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut, ty., IX, 99.
11. Aynî, Umde, IX, 103.
12. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, es-Sunenu'l-Kubrâ, tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut, 1994, IV, 257.
13. Beyhakî, es-Sunenu'l-Kubrâ, IV, 257.
14. Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî ed-Dârekutnî, el-İlelu'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye, yy., 1985, X, 123.
15. Beyhakî, es-Sunenu'l-Kubrâ, IV, 259.
16. Aynî, Umde, IX, 100.
17. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbu'l-Ayn, tahk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrut, 1988, V, 320-321.
18. İbn Battâl el-Mağribî el-Kurtubî, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, tahk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyâd, ty., III, 555. Ayrıca bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbu'l-Ayn, tahk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrut, 1988 V, 320-321.
19. Aynî, Umde, IX, 103. ”المعدن هو الركاز أن صوته به بأعلى ي نادي هذا“
20. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr, Beyrut, 1991, VIII, 81. Buhârî'nin ”مرجنا كان“ ibaresinde geçen ”سك توا“ ifadesini, ”ركوه“ anlamında kullandığını Zehebî'nin araştırması sonucu öğrenmekteyiz. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, el-Mûkiza fi İlmi Mustalahi'l-Hadis, tahk. Addulfettah Ebû Gudde, Beyrut, 1992, s. 83.
21. Aynî, Umde, IX, 100.
22. el-Buhârî, 51.Hibe, 36, 37 (III, 145-146).
23. Buhârî, 34.Buyû', 100 (III, 38-39); 51.Hibe, 36 (III, 145). Bu rivayetin bir kısmı Kitâbu'l-Hibe'nin ”müşriklerden hediye kabul edilmesi“ bâbında muallak olarak verilmiştir. Bk. Buhârî, 51.Hibe, 28 (III, 141).
24. Buhârî, 51.Hibe, 36 (III, 145).
25. Aynî, Umde, XIII, 189-190.
26. İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VII, 155.
27. Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi'l-Câmiî's-Sahih li'l-Buhârî, Beyrut, 1981, XI, 154.
28. Benzer bir değerlendirme İbn Battâl'da da vardır. Bk. İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VII, 155. İbn Battâl aynı yerde ”Sâre'ye Hacer'i verdiler“ ifadesini, ”tam bir atiyeye“ olarak nitelendirmiştir.
29. Aynî, Umde, XIII, 189.
30. Bedrüddin b. Ahmed el-Aynî, el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye, Beyrut, 1990, IX, 204-205.
31. Buhârî, 51.Hibe, 37 (III, 145-146).
32. Buhârî, 24.Zekât, 59 (II, 134-135); 51.Hibe, 30, 37 (III, 142-143, 145-146); 56.Cihâd, 137 (IV, 18).
33. Bk. Aynî, Umde, XIII, 175-176, 190.
34. Usûlüne uygun biçimde kurulup hâkim kararıyla tescil edilen, vasiyet şeklinde ölüme bağlı bir tasarrufla yapılan, tesis amacına uygun yararlanılmaya başlanan, mesela mescid şeklinde ifrâz edilip içinde namaz kılınan ve mezarlık olarak ayrılıp içinde ölü defnine izin verilen vakıflar, fakihlerin ittifakıyla bağlayıcılık kazanır. Bunun dışındaki vakıflar, Ebû Hanîfe'ye göre bağlayıcı değildir; vakfeden kimse istediği zaman vakıftan rucû edebilir. Bk. Hacı Mehmet Günay, ”Vakıf“ maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, XLII, 477.
35. Aynî, Umde, XIII, 190.
36. Eren, ”Buhârî'nin Sahih'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler“, s. 143.
37. el-Buhârî, 52.Şehâdât, 8 (III, 150).
38. Buhârî, 52.Şehâdât, 8 (III, 150).
39. Nûr, 24/4-5.
40. Aynî, Umde, XIII, 207. Ayrıca bk. Aynî, el-Binâye, VIII, 164-165.
41. Buhârî, 52.Şehâdât, 8 (III, 150); Neseî, 46.Kat'u's-sârik, 6 (VII, 75).
42. Aynî, Umde, XIII, 211.



43. Aynî, Umde, XIII, 210.
44. Ahmed b. Hanbel, el-Musned, II, 208; Ebû Dâvud, 23.Akdiye, 16 (IV, 24-26); İbn Mâce, 13.Ahkâm, 30 (II, 792); Tirmizî, 33.Şehâdât, 2 (IV, 545).
45. Aynî, Ebû Dâvud'un Mekkelilere hitaben yazdığı mektubunda, "hakkında bir şey söylemediğim hadisler, sâlihtir (i'tibâr edilir ve kendileriyle ihticâc olunabilir)" cümlesine göndermede bulunmaktadır. Bk. Ebû Dâvud es-Sicistânî, Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehl-i Mekke fî Vasfî Sünenihî, tahk.: Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut, 1405, s. 28.
46. Tahammül (-i şahâdet): Bir kimsenin kendisinden hakkında şahâdet etmesi istenilecek hususu ihâta etmesi, ona dair edâ-i şahâdetde bulunabilecek bir vukûfâ mâlik bulunmasıdır. Bk. Ömer Nasûhi Bilmen, Hukûk-i İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu, İstanbul, ty., VIII, 119.
47. Edâ (-i şahâdet): Bir kimsenin muttali olduğu şey hakkında mahkemede bilfi'il şahâdetde bulunması demektir. Bilmen, Hukûk-i İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu, VIII, 119.
48. Aynî, Umde, XIII, 210.
49. Aynî, Umde, XIII, 210.
50. Aynî, Umde, XIII, 210-211. Hanefilere göre ramazan hilâlinin sübûtu için tek bir müslümanın haberi yeterlidir. Bunda şahâdet ehliyeti, şahit sayısı ve şehadet sözü aranmaz. Çünkü şahâdetlik, insanların hak ve menfaatlerine ait dava konusu olabilen hususlarla ilgilidir. Hilâlin rü'yetinin bununla doğrudan bir ilgisi yoktur. İrfan Yücel, "Hilâl" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1998, XVIII, 4. Bu konu hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Ali Toksarı, "Rü'yet-i Hilâlin Şahâdetlik Açısından Tahlili", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri, 1988, sayı: 2, s. 309-318.
51. Buhârî, 55.Vasâyâ, 8 (III, 188-189).
52. Nisâ, 4/11.
53. Aynî, Umde, XIV, 39-40.
54. Mâlik b. Enes, el-Muvatta, 47.Husnü'l-Hulk, 15 (II, 907-908); Ahmed b. Hanbel, el-Musned, II, 287, 312; Buhârî, 67.Nikâh, 45 (VI, 136-137); 78.Edeb, 57, 58 (VII, 88, 89), 85.Ferâiz, 2 (VIII, 3); Müslim, 45.Birr, 28 (III, 1985); Ebû Dâvud, 40.Edeb, 48, (V, 217); Tirmizî, 25.Birr, 56 (IV, 356).
55. Dârekutnî, es-Sunen, IV, 152, nr. 12; Beyhakî, es-Sunenu'l-Kubrâ, VI, 141, nr. 11459.
56. el-Aynî, Umde, XIV, 41.
57. el-Aynî, Umde, XIV, 41; el-Aynî, el-Binâye, VIII, 592.
58. Buhârî, 68.Talâk, 25 (VI, 177).
59. Aynî, Umde, XX, 290.
60. Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XIX, 216.
61. Aynî, Umde, XX, 291.
62. Aynî, Umde, XX, 291.
63. el-Buhârî, 89.İkrâh, 7 (VIII, 58-59).
64. Ahmed b. Hanbel, el-Musned, II, 68; III, 491; IV, 66; el-Buhârî, 46.Mezâlim, 3 (III, 98); 89.İkrâh, 7 (VIII, 59); Muslim, 45.Birr, 32, 58 (III, 1986, 1996); Ebû Dâvud, 40.Edeb, 38 (V, 202); et-Tirmizî, 15.Hudûd, 3 (IV, 34).
65. Aynî, Umde, XXIV, 102.
66. Buhârî, 89.İkrâh, 7 (VIII, 58-59).
67. Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XXIV, 70.
68. Aynî, el-Binâye, X, 56-58.
69. Zümer, 39/18: "Onlar ki, sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allah'ın kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir ve onlar sağduyu sahipleridir".
70. Mâlik b. Enes, el-Muvatta, tahk.: Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, ts., s. 91, nr. 241 (Şeybânî rivayeti); Ahmed b. Hanbel, el-Musned, I, 379.
71. Aynî, Umde, XXIV, 106-107.
72. Ahmed b. Hanbel, el-Musned, I, 25, 43; Buhârî, 1.Bed'u'l-Vahy, 1 (I, 2); 2.Îmân, 41 (I, 20); 83.Eymân, 23 (VII, 231); 90.Hiyel, 1 (VIII, 59); Muslim, 33.Îmâre, 155 (II, 1515); İbn Mâce, 37.Zühd, 26 (II, 1413) Ebû Dâvud, 13.Talâk, 11 (II, 651); Tirmizî, 20.Fedâilu'l-Cihâd, 16 (IV, 179-180); Neseî, 1.Tahâre, 60 (I, 58-59).
73. Aynî, Umde, XXIV, 108-109.
74. el-Buhârî, 90.Hiyel, 3 (VIII, 59-61).
75. Aynî, Umde, XXIV, 110-111.



76. Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XXIV, 77.
77. Aynî, Umde, XXIV, 112.
78. Ahmed b. Hanbel, el-Musned, I, 217, 291; II, 208; Buhârî, 90.Hıyel, 14 (VIII, 65); Müslim, 24.Hibât, 5-8 (II, 1240-1241); İbn Mâce, 14.Hibât, 5 (II, 797); Tirmizî, 12.Buyû', 62 (III, 592-593); Neseî, 32.Hibe, 2 (VI, 265).
79. Buhârî, 90.Hıyel, 14 (VIII, 64-65).
80. Bu şartlar için ayrıca bk. Aynî, el-Binâye, XIX, 227.
81. İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, VI, 472, 474; Tirmizî, 12.Buyû', 62 (V, 593); İbn Mâce, 14.Hibât, 6. Her ne kadar bu hadisi Buhârî ve Müslim rivayet etmemiş de olsalar, bu hadis onların rivayet şartlarına uygun olup sahih hadis durumundadır. Bk. Aynî, Umde, XIII, 174; XXIV, 121. Krş. Aynî, el-Binâye, XIX, 229-230.
82. Aynî, Umde, XXIV, 121. Krş. Aynî, Umde, XIII, 174. Bu mesele için ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, "Hibe" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1998, XVII, 425-426.
83. Aynî, Umde, XXIV, 121.
84. Buhârî, 90.Hıyel, 4, 9, 11 (VIII, 61-63).
85. Aynî, Umde, XXIV, 112.
86. Mâlik b. Enes, el-Muvatta', 28.Nikâh, 24 (II, 535); Ahmed b. Hanbel, el-Musned, II, 19, 62, 439; Dârimî, 11.Nikâh, 9 (II, 459); Buhârî, 67.Nikâh, 28 (VI, 128); 90.Hıyel, 4 (VIII, 61); Muslim, 16.Nikâh, 57-62 (II, 1034-1035); İbn Mâce, 9.Nikâh, 16 (I, 606); Ebû Dâvud, 12.Nikâh, 14 (II, 560-561); Tirmizî, 9.Nikâh, 30 (III, 431-432); Neseî, 26.Nikâh, 60-61 (VI, 110-112).
87. İbnu'l-Mulakkın, Ömer b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Endelüsî, et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmiî's-Sahîh li'l-Buhârî, tahk. Dâru'l-Felâh (bi işrâfi Halid er-Rabbât-Cum'a Fethî), Katar, ty., XXXII, 68-69.
88. Aynî, Umde, XXIV, 112-113.
89. Dârimî, 11.Nikâh, 13 (II, 460-461); Buhârî, 90.Hıyel, 11 (VIII, 62); Ebû Dâvud, 12.Nikâh, 23 (II, 573-574); İbn Mâce, 9.Nikâh, 11 (I, 601-602); Tirmizî, 9.Nikâh, 18 (III, 415-416).
90. Buhârî, 90.Hıyel, 11 (VIII, 62-63).
91. Aynî, Umde, XXIV, 116.
92. Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XXIV, 77.
93. Aynî, Umde, XXIV, 118.
94. el-Buhârî, 90.Hıyel, 14 (VIII, 65).
95. Aynî, Umde, XXIV, 122.
96. Buhârî, 90.Hıyel, 14 (VIII, 65).
97. Aynî, Umde, XXIV, 123.
98. Buhârî, 90.Hıyel, 14 (VIII, 65-66).
99. Aynî, Umde, XXIV, 124.
100. Aynî, Umde, XXIV, 123-124.
101. Aynî, Umde, XXIV, 125-126.
102. Abdulmecid, el-İtticâhât, s. 614, 624.
103. Saffet Köse, İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile, İstanbul, 1996, s. 236.
104. Buhârî, 93.Ahkâm, 15 (VIII, 109-110).
105. Aynî, Umde, XXIV, 236.
106. Buhârî, 93.Ahkâm, 40 (VIII, 120).
107. Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XXIV, 234.
108. Aynî, Umde, XXIV, 267.
109. Aynî, Umde, XXIV, 267-268.
110. Bu bağlamda; Şâfiî'nin Iraklılardan "ba'du'n-nâs" diye söz etmesi için bak. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, Menâkibu's-Şâfiî, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1970, II, 14, 18, 316, 533; Muhammed Yusuf Guraya, Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde-, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara, 1999, s. 93.
111. Bk. Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", s. 208. Çağdaş araştırmacılardan da ba'du'n-nâs ifadesiyle kasdedilenin Ebû Hanîfe olduğunu söyleyenler vardır. Örneğin bk. Nürettin İtr, el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmîihî ve beyne's-Sahîhayn, Kahire, 1970, s. 391-392.
112. Bk. Muhammed Enver el-Keşmîrî, Feyzu'l-bârî alâ sahihi'l-Buhârî, Beyrut, 2005, IV, 129-130.



Kaynakça

- Abdulmecid, Mahmûd, el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî, Kahire, 1979.
- Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, el-Musanef, tahk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut, 1983.
- Ahmed b. Muhammed Hanbel, Kitâbu'l-İlel ve Ma'feti'r-Ricâl, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, İstanbul, 1987.
-, el-Musned, İstanbul, 1992.
- el-Aynî, Bedrüddin b. Ahmed, Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut, ty.
-, el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye, Beyrut, 1990.
- Bardakoğlu, Ali, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-, Kayseri, 1987, s. 205-210.
-, "Hibe" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1998.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, Menâkibu's-Şâfiî, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1970.
-, es-Sunenu'l-Kubrâ, tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, Hukûk-i İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu, İstanbul, ty.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul, 1992.
-, Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr, Beyrut, 1991.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi, el-İlelu'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye, yy., 1985.
-, Sunenu'd-Dârekutnî, Beyrut, 1993.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, es-Sunen, İstanbul, 1992.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, es-Sunen, İstanbul, 1992.
-, Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehl-i Mekke fî Vasfî Sünenihî, tahk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut, 1405.
- Eren, Mehmet, "Buhârî'nin Sahîh'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler" Dinî Araştırmalar, Ankara, 2003, cilt: V, sayı: 15, s. 139-164.
- el-Guneymî, Abdülganî ed-Dimaşkî, Keşfu'l-İltibâs ammâ Evradehû el-İmam el-Buhârî alâ Ba'di'n-nâs, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep, 1993.
- Guraya, Muhammed Yusuf, Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde-, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara, 1999.
- Günay, Hacı Mehmet, "Vakıf" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2012.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbu'l-Ayn, tahk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrut, 1988.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Târîhu Bağdât ev Medînetu's-Selâm, Beyrut, ty.
- İtr, Nürettin, el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmihî ve beyne's-Sahîhayn, Kahire, 1970.
- İbn Abdilberr en-Nemerî, el-İntikâ fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâi Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hanife, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1997.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Mağribî el-Kurtubî, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, tahk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyâd, ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, el-Musanef, haz. Said Lehham, Beyrut, 1989.
- İbn Hibbân el-Bustî, Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn, tahk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut, 1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, es-Sunen, İstanbul, 1992.
- İbnu'l-Mulakkîn, Ömer b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Endelüsî, et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmiî's-Sahîh li'l-Buhârî, tahk. Dâru'l-Felâh (bi işrâfi Halid er-Rabbât-Cum'a Fethî), Katar, ty.
- el-Keşmîrî, Muhammed Enver, Feyzu'l-bârî alâ sahîhi'l-Buhârî, Beyrut, 2005.
- el-Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali, el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi'l-Câmiî's-Sahîh li'l-Buhârî, Beyrut, 1981.
- Köse, Saffet, İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile, İstanbul, 1996.
- Mâlik b. Enes, el-Muvatta, İstanbul, 1992.
- Mâlik b. Enes, el-Muvatta, tahk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, ts. (Şeybânî rivayeti).
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul, 1992.
- en-Neseî, Ahmed b. Şuayb, es-Sunen, İstanbul, 1992.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, es-Sunen, İstanbul, 1992.
- Toksarı, Ali, "Rü'yet-i Hilâlin Şâhitlik Açısından Tahlili", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri, 1988, sayı: 2, s. 309-318.
- Yücel, İrfan, "Hilâl" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1998.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, el-Mûkiza fî İlmi Mustalahi'l-Hadis, tahk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut, 1992.



Prof. Dr. Ali ÇELİK

1957 yılında Kütahya Merkez Ahiler köyünde doğdu. İlkokulu köyünde bitirdi. İmam Hatip Okulunu ve Lise Fark derslerini vererek Liseyi Kütahya'da 1975'te bitirdi. İzmir Yüksek İslam Enstitüsünden 1979 yılında mezun oldu. 03.08.1983/20.01.1986 tarihleri arasında katıldığı İstanbul Haseki IV. dönem ihtisas Kursu Arapça bölümünü bitirdi.1987 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansını; 21.01.1994'de Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde de doktorasını tamamladı. 3 Ekim 1994 yılında ise Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalında Yard. Doc. Dr. kadrosuna atandı. Süleyman Demirel Üniversitesinde yaklaşık beş yıl görev yaptı. 26 Mart 1999 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde aynı Anabilim Dalında Yard. Doç. Dr. olarak göreve başladı. 11 Kasım 2000'de Doçent oldu. 20 Eylül 2006'da Profesör oldu. 2006-2012 yılları arasında aynı fakültede dekan olarak görev yaptı. Halen aynı fakültede öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Hanefîlerde Hadîs Yorumunda Dikkate Alınan Temel Prensipler: Akla Uygunluk Prensibi

Muhterem hâzırûn, hepinizi saygıyla selamlıyorum. Sizlere arz edeceğimin tebliğimin konusu “*Hanefîlerde Hadis Yorumunda Dikkate Alınan Temel Prensipler: Akla Uygunluk Prensibi*”. Konu başlığından anlaşılacağı üzere tebliğ iki ana başlıktan oluşmakta.

Birincisi, “*Hanefîlerde Hadis Yorumunda Dikkate Alınan Temel Prensipler*”

İkincisi ise, bu temel prensiplerden biri olan “*Akla Uygunluk Prensibi*”

“Hanefîlik” Kavramı ve Hanefîlikte Hadislerin Değerlendirilmesinde Temel Prensipler:

“Hanefîlik” kavramı

“Hanefîlik” kavramının ne anlam ifade ettiği konusunda XIII. yüzyılın Hanefî âlimlerinden **Leknevî** şu tespitte bulunur:



“Hanefilik, fer’î meselelerde **İmâm Ebû Hanîfe**’yi taklit edip, şer’î amellerde onun yolunu izleyenlerden oluşan bir fırkadır. Akâid esaslarında ona uyup uymadıklarına bakılmaz. Şayet akâid alanında da **Ebû Hanîfe**’ye tabi olmuşlarsa, bunlara “*Kâmil Hanefiler*” denir. Tabi olmadıkları takdirde, kelâmî eğilimlerini belirten kayıt ilâve edilerek sadece “**Hanefî**” unvanıyla anılırlar.”¹

Hadislerin Değerlendirilmesinde Temel Prensipler:

“Ağırlıklı görüşe göre, **Ebû Hanîfe** ve birinci dereceden öğrencileri, **Usûl**’e dâir müstakil bir eser vermemişlerdir. **İmâm Ebû Hanîfe**’nin usûlü, kendisinden aktarılan bazı muhtasar ifadeler hariç, genelde kapalı kalmıştır.”² Onun Usûlüne dair bir takım bilgiler, daha sonra gerek **Ebû Yûsuf** (ö. 182/789), **Şeybânî** (ö.189/805) gibi öğrencileri gerekse, mezhebin metodolojisinin belirlenmesinde etkin olan **İsâ bin Ebân** (ö. 221/836), **Cessâs** (ö. 370/981), **Debûsî** (ö. 430/1038), **Serahsî** (ö. 483/), **Pezdevî** (ö. 482/) müctehid imamların, onun vermiş olduğu fetvalardan **tahriç** yoluyla çıkardıkları esaslardır.

Ebû Hanîfe’den nakledilen rivayetlerde onun icthadlarında şöyle bir **deliller hiyerarşisi** olduğu görülür:

Kitap→ **Sünnet**→ **İhtilafsız sahâbe telakkisi**³/**İcma**→ **Sahâbe kavli**→ **Kıyas**⁴→ **İstihsan**→**Örf**.

Bu hiyerarşi içinde “Sünnet” konusunu inceleyecek olursak:

Ebû Hanîfe’nin Sünnet Anlayışı:

Genel anlamda Usûl âlimleri **Sünnet**’i: “*Peygamber (s.a.v)’den sâdır olan söz, fiil ve takrirlerdir.*” şeklinde tarif etmişlerdir.⁵ Ancak Hanefî Usûlcüler ise, **Sahâbe tatbikatını** da Sünnet kapsamında gördükleri için usûlî anlamda Sünnet’i şöyle tanımlamışlardır: “*Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v)’in söz, fiil ve takirleri ve sahabe’nin izlediği yoldur.*”⁶

İlk dönem Hanefî kaynakları, Ebû Hanîfe’nin **tâbiûndan gelen** uygulamalar için de Sünnet ifadesini kullandığını göstermektedir.⁷

“**Ebû Hanîfe** Sünnet’i iki açıdan inceler:

1. Rivayet açısından
2. Muhtevâ (Kapsam açısından).

Rivayet açısından :

Hadisler, rivayet açısından a. **Mütevâtir**, b. **Meşhûr** ve c. **Âhad** şeklinde kısımlara ayrılır:

a.Mütevâtir hadis; lafzen mütevâtir ve manen mütevâtir diye kısımlara ayrılır. Lafzen mütevâtir olan hadislerin sayısı çok azdır. Manen mütevâtir olan hadisler daha çoktur.

Mütevâtir hadisler ekser âlimlere göre **ilm-i yakîn** ifade eder. Bazı âlimlere göre ise, **ilm-i tuma’nîne**⁸ ifade eder.

Ebû Hanîfe’ye göre mütevâtir haber hüccettir.

b.Meşhûr: Birinci ve ikinci tabakada bir râvî tarafından rivayet edilmiş olup da daha sonra yalan üzere ittifak etmelerine ihtimal verilmeyen bir topluluğun rivayet ettikleri hadistir.

İtibar ‘ikinci ve üçüncü hicret asırlarınadır. Üçüncü asırdan sonra meşhur olmağa itbar edilmemiştir.

Meşhûr hadise “Müstefiz” de denir.

Meşhûr hadisin hükmünde ihtilaf edilmiştir.

Tuma’nîne’nin manası şudur: Tevâtür, bir takım haber-i vâhidlerin bir araya gelmesi ile meydana gelmektedir. Haber-i vâhidlerin her birinin teker teker yalan olma ihtimali vardır. Bu muhtemellerin bir araya gelmesiyle ihtimal kalkmış olmaz. **Tuma’nîne** şüphe ve vehim âriz olma ihtimâli taşır.

Bazıları: Meşhûr hadis, Haber-i vâhid gibi zan ifade eder demişler ve amelde delil almamışlardır.

Hanefilerden bazı tahriç sahiplerine göre, Meşhûr hadis, Mütevâtir gibidir, yakîn ifade eder. Yalnız müşâhede yoluyla değil, istidlâl yoluyla ifade eder.

Bazılarına göre ise, Yakîn değil, tuma’nîne ifade edere. Mütevâtirin altında, Haber-i vâhidin üstündedir. Onun’la Kitap’a ziyade caizdir.

Hanefî âlimlerinden Tahriç uleması, Meşhûr hadisle Kitap’a ziyade yapılmasında müttefiktirler.

Erken dönem Hanefî eserlerinde **mütevâtir-meşhûr** hadisler, **ma’rûf sünnet**, **meşhûr sünnet** ve **ihtilâfsız sünnet** kelimeleriyle ifade edilmektedir.”⁹

c.Âhad:

Ebû Hanîfe ve talebelerinin haber-i vâhid’den anladıkları, terimin sözlük anlamına uygun olarak, tek kişinin rivayet ettiği haberdur. Haber-i vâhid, Hanefilere göre amelî gerektirir, fakat ilm-i yakîn ifade etmez.¹⁰ Bazıları, ilm-i yakîn gerektirmeyen şeyle amel edilmez, amel ancak ilimle olur, Cenâb-ı Hak, “Bilmediğin şeyin ardına düşme.”¹¹ buyurmuştur derler.¹²

Haber-i vâhid’i inkar eden kâfir olmaz. Ancak onunla amel gerekli olduğu için reddeden sapıklığa düşer. Eğer Haber-i vâhid’le amelin vücûbunu kabul ediyor, fakat te’vîl ediyorsa bu takdirde



sapıklığa düşmüş olmaz. Onunla amel eden itaatkâr, te'vîl etmeden terk ederse, âsî olur.¹³

Muhteva açısından :

1. “Adem-i Şüzûz”

“Adem-i Şüzûz” (=şazz olmama): Yani haber-i vâhid'in *Kur'an'ın mânâ ve delâletine* ve hakkında *ittifak edilen Sünnet'e* yahut *meşhûr* ve *ma'rûf sünnete* aykırı olmaması gerekir.¹⁴

“Adem-i şüzûz”la kastedilen anlam bazen “arz” kelimesiyle de ifade edilir. Ebû Hanîfe'nin arz yöntemi yaygın anlayışın aksine sadece *Kur'an'ın zâhirine* dayanmaz. Ebû Hanîfe'deki arz yöntemi hem *Kitab* hem de *Ma'rûf Sünnet'e* dayanmaktadır.

“*Kur'an'a* muhalif olan haber-i vâhidler *mânevî inkıta* sebebiyle reddedilmiştir.”¹⁵

2. İnsan'a ve İnsanî Haklara Öncelik Verilmesi:

Ebû Hanîfe, hadisleri muhteva açısından değerlendirirken insan unsurunu dikkate alır ve icihadlarında insanî değerleri korumaya çalışır. Diğer mezhepler arasında insan unsuruna en çok önem veren ve insanî değerleri mümkün olduğu kadar fazla korumaya gayret eden mezhep de **Hanefilik** olmuştur.

Meselâ:

Fakihler, savaştan elde edilen ganimetin taksiminde ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki:

Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadislerde onun, süvari için bir, atı için iki hisse ayırdığı zikredilmektedir.¹⁶

Bu rivayeti nakleden **Evzâî**, “*Müslümanlar bu güne kadar ihtilaf etmeden bunu kabul etmişlerdir.*” demektedir.¹⁷

Ebû Yûsuf ise, “Peygamber (s.a.v) süvariye üç (biri kendine, ikisi ata olmak üzere) yayaya da bir hisse ayırmıştır.”¹⁸ demekte ve bu görüşü benimsediğini belirtmektedir.

İmâm Muhammed de aynı görüştedir.¹⁹

Ebû Hanîfe, her iki görüşü de kabul etmeyerek, süvariye biri atı, diğeri de kendisi için olmak üzere iki, yayaya da bir hisse ayrılır görüşündedir.²⁰

Çünkü **Ebû Hanîfe** hayvana iki hisse verilerek onun müslüman bir insana üstün tutulmasını hoş görmemektedir.²¹

3. Maslahata Uygun Olanın Tercih Edilmesi:

İnsanlar için kolay ve maslahatlarına uygun olanı tercih ederek o yolda hüküm vermek, mezhebin belli başlı prensiplerindedir. Bu prensip “**istihsan**”

ismi altında teşrî kaynaklarından biri kabul edilmiştir.

Meselâ:

İftar'ın namazdan önce veya namazdan sonra yapılması gerektiği şeklinde gelen iki hadis hakkında İmâm Muhammed genişlik prensibinden hareketle şöyle diyor: Bunların hepsi olur. İsteyen namazdan önce, isteyen namazdan sonra iftar eder, hiç birinde beis yoktur.”²²

4. Maksada Uygun Olanın Tercih Edilmesi:

Rivayetler arasında maksada uygun olanı tercih etmek veya hadisi bu açıdan yorumlamak.

Meselâ:

Ebû Said el-Hudrî'nin rivayet ettiği hadiste, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“**Sizden biriniz namaz kıldığı zaman, önünden kimsenin geçmesine izin vermesin. Şayet kabul etmezse, onu öldürsün, çünkü o ancak şeytandır.**”²³

Hadisin diğer rivayetlerinde de (**وَلْيَذْرَأَهُ مَا اسْتَطَاعَ**) **“önce gücü yettiğince ona mani olsun.”**²⁴ ve (**فَارَادَ أَخَذَ أَنْ يَجْتَازَ بَيْنَ يَدَيْهِ**) : **(فَلْيَنْفَعْ فِي نَحْرِهِ فَإِنَّ أَبِي فَلْيَقَاتِلْهُ، فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ «** : **“iteklesin.”**²⁵ denilmiştir.

İmâm Muhammed, hadisi naklettikten sonra, diğer rivayetlerdeki yumuşak ifadeleri tercih etmiş, öldürme emrini ihtiva eden rivayeti kabul etmemiştir. Bu hususta demiştir ki :

قَالَ مُحَمَّدٌ: بَعْرُهُ أَنْ يَمُرَّ الرَّجُلُ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي، فَإِنْ أَرَادَ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَذْرَأْ مَا اسْتَطَاعَ وَلَا يَقَاتِلْهُ، فَإِنْ قَاتَلَهُ كَانَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ فِي صَلَاتِهِ مِنْ قِتَالِهِ إِيَّاهُ أَشَدَّ عَلَيْهِ مِنْ مَمَرٍ هَذَا بَيْنَ يَدَيْهِ، وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا رَوَى قِتَالَهُ، إِلَّا مَا رَوَى عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَلَيْسَتْ الْعَامَّةُ عَلَيْهَا، وَلَكِنَّهَا عَلَى مَا وَصَفْتُ لَكَ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، رَحِمَهُ اللَّهُ

“Kişinin namaz kılanın önünden geçmesi mekruhtur. Eğer geçmek isterse, namaz kılan, gücü yettiği kadarıyla ona mani olur, fakat onu öldürmez. Eğer onu öldürmeye kalkışırsa, onun buna karşı yapacağı mukabele, önünden geçmesinden daha şiddetli olur. Namaz kılanın önünden geçen kimsenin öldürülmesi görüşünde olan kimse bilmiyoruz. Sadece **Ebû Said el-Hudrî**'nin rivayet ettiği hadis vardır. Çoğunluk bunu kabul etmemiştir. **Ebû Hanîfe**'nin görüşü de budur.”²⁶

5. Örf'e Uygun Olanın Tercih Edilmesi:

(**التَّائِبُ بِالْعَرْفِ كالتَّائِبِ بِالْإِصْنِ**) : **“Örf ile sabit olanın, nass ile sabit olmuş gibi kabul edileceği”** prensibi, **İmâm Muhammed** tarafından nakledilmiştir.²⁷ Tabii ki burada örf, **gayr-i meşrû** olmayan âdet ve gelenek manasına kullanılmıştır. **“Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir; müslümanların çirkin gördüğü şey, Allah katında**



«*ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسنٌ*», (= «*da çirkindir.*» (وَمَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ)) hadisi, bu konuda Hanefilerin delilidir. İmâm Muhammed bu rivayeti, terâvih namazının 20 rekat olarak ve cemaatle kılınması hususundaki haberleri naklettikten sonra zikretmiş ve şöyle demiştir:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَيَهَذَا كُلُّهُ نَأْخُذُ، لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، أَنْ يُصَلِّيَ النَّاسُ تَطَوُّعًا بِإِمَامٍ، لِأَنَّ الْمُسْلِمِينَ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى ذَلِكَ وَرَأَوْهُ حَسَنًا. وَقَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «*ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسنٌ*»، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيحٌ»

“Biz bunların hepsini benimseriz. Ramazan ayında insanların cemaatle nafile namaz kılmalarında bir beis yoktur. Çünkü Müslümanlar bu konuda icma etmişler ve bunu güzel görmüşlerdir.”²⁸

6. Zamanla Ortaya Çıkan Gelişmelerin Dikkate Alınması:

“Zamanın değişmesiyle beraber hükümlerin de değişeceği”²⁹ prensibi, İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren uygulama alanı bulmuş bir prensiptir.

7. Akla Uygunluk Prensibi:

Hadis rivayetlerinin değerlendirilmesinde akla uygun mânâlar içermesine önem verilmesidir.

Bundan maksat, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından anlaşılan ve sahabe tarafından uygulanıp devam ettirilen bir “**anlam**”ın bulunduğu, o anlamın tespit edilip korunmasına özel bir önem verilmesi gerektiği düşüncesinin bir yansıması olarak rivayetlerin değerlendirilmesinde, ulaşılan mananın “**akla uygun**” olmasına dikkat edilmesi şeklinde ifade edilebilir.³⁰ Çünkü **akla aykırılık**, bir **vaz’ alameti** olarak tespit edilmiştir.³¹

Aslında bu prensip, **İbn Mes’ûd**, **İbrâhîm en-Nehâî**, **Hammâd bi-Süleymân** ve **Ebû Hanîfe** ekseninde oluşan **Hanefî Fıkıh ekolünün merkezini** oluşturmaktadır. Tüm ictehad sistemi bu ana ilke etrafında teessüs etmiştir. Akla Uygunluk prensibinin dışındaki diğer prensipler de doğrudan veya dolaylı olarak bu prensibe bağlıdır. Meselâ, kıyas, meselâ Ravinin fakîh olması vb.

İnsanı diğer canlılardan ayıran fark hiç şüphesiz ki akıldır. Yüce Allah insana, “**akıl**” nimetini bahşetmek suretiyle onu diğer varlık âlemi içinde üstün kılmış ve kendisine muhatap seçmiştir. İnsan böyle bir melekeye sahip olması nedeniyle Allah’ın emir ve yasakları karşısında sorumludur; o yok ise, sorumluluk da yoktur. İnsanın dünya ve âhîret hayatını mutlu kılmada etkin ve belirleyici bir yere sahip olan akıl ve aklın kullanılması, *Kur’ân* ve Sünnet’in üzerinde önemle durduğu bir husustur. İnsan için bu kadar önemli olan akıl nedir, hadisleri

anlayıp yorumlamada durumu nedir? Konuya kısa bir etimolojik açıklama yaparak girmek istiyorum.

Akil nedir?

Akil kelimesi lügatte, birbirlerinden oldukça farklı anlamlarda kullanılmıştır.³² **Şemseddîn Sâmî**, günlük hayattaki kullanımlarını da dikkate alarak aklın ne olduğunu şu şekilde bir tasnife tabi tutarak açıklamaktadır:

Akil;

a. Düşünme ve anlama hassasıdır: Bu kişiden kişiye değişkenlik gösterir. ‘*Bu çocuk çok akıllıdır.*’ örneğinde kastedilen bu anlamdır.

b. Anlama, idrak ve zeka: ‘*Onun böyle şeylere akli ermez.*’ örneğinde kastedilen de anlama ve akli idrak manasıdır.

c. Mülâhaza ve fikir: ‘*Bunu akledemedim.*’ örneğinde aklın düşünme faaliyeti ifade edilmiştir.

d. Hâfıza, anlamındadır. ‘*O olay hala aklımdadır.*’ örneğinde olduğu gibi.

e. Rey ve tedbir, demektir ki bu manasıyla, “**fikir ve düşünce**” anlamı kastedilmiştir. ‘*Bana akıl ver.*’, ‘*Bu akli sana kim verdi?*’ örneğinde anlatılan bu anlamdır.³³

Akil kelimesinin, **ıstılâhî** mânasını, **Râğub el-İsfehânî**: “**Sahibini uygun olmayan davranışlardan alıkoyan ilim.**”³⁴ şeklinde tarif ederken, gerek **Fîruzâbâdî** gerekse **el-Cürçânî**: “**Güzellik, çirkinlik, kemâl-noksan veya iki şeyin hayırlısını ya da şerlisini bilme veya güzelle çirkin arasında kendisiyle ayırım yapılan kuvvet; nazarî veya zarûrî ilimleri idrâk eden nur.**”³⁵ olarak tarif etmektedirler.

Kur’ân ve hadislerde “akıl”ın tanımlanmasından değil, kullanılıp kullanılmamasına göre doğurduğu sonuçlardan³⁶ söz edilmektedir.

İslâm bilginleri akli genel olarak **garazî akıl** ve **mükteseb akıl** diye ikiye ayırmışlardır.

1. Garazî akıl: Her insanda doğuştan var olup, insanın diğer varlıklardan ayrılmasını sağlayan akıldır.

2. Mükteseb akıl: “Garazî aklın kullanılmasıyla elde edilen akıldır / ilimdir. Kullanıldığında artar, ihmal edildiğinde eksilir.”³⁷ Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla **mesmû**, **müstefâd** ve **tecrübî akıl** adı da verilir.³⁸ Işık olmadığında gözün görmemesi gibi, **müstefâd**



olmadığında da akıl işlemez.³⁹ İnsanlar arasındaki farklılıklar, çoğunlukla bu noktadadır.⁴⁰

İşte bu müstefâd olma niteliği, kişinin düşünce dünyasını ve hayatını şekillendirecektir. Garazî akıl nasıl ve ne tür bilgilerle beslenmişse, o bilgiler ışığında oluşturacağı öncüllerle/mukaddimelerle faaliyette bulunacak ve sonuçlar elde edecektir.

Akıl, hadîsler arasındaki **tenâkuzu** gidermede ve onların tarihi gerçekliğini yani Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını araştırmada göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir vasıttır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, burada kullanılan **akla uygunluk** veya **aykırılık**, gerçekte temyiz âletine ya da doğuştan gelen bir yetiye aykırılık değildir. Zira bu yeti, ancak bir takım ilkelerden hareketle sonuca gidebilmektedir. İşte öncül/mukaddime olarak kullanılan bu ilkelerin doğruluk ve güvenilirliği, beraberinde sonuca güveni getirecektir.⁴¹ Burada söz edilen ve hadislerin değerlendirilmesinde belirleyici bir rol oynayan akıl, **sırf rasyonel akıl** değil, **M. Arkon**'un da ifade ettiği gibi “**İslâmî akıl**”⁴²dır. Yani İslâm kültürü içinde kazanılmış **müstefâd akıldır**. Hanefiler, nasların izin verdiği ölçüde akli muhakemeye önem vermekteydiler. Yani “akla önem vermek” demek, akli mutlak hakikati bilir ya da mutlak hakikat ancak akılla bilinir şeklinde katı bir rasyonellik demek değildir. Çünkü akıl muhakemesini ele aldığı öncüllere göre sonuçlandıracaktır.

Sadece **Hanefiler** değil bütün İslâm fırkaları, *Kur'an* ve sünnet'i anlamada akli ve aklın prensiplerini kullanmışlardır. Zaten bu ilâhî emirler karşısında muhatap olmanın bir gereğidir. Ancak Hanefilerin hadîs rivayetlerinin kabulünde temel ilkelerden biri olarak benimsedikleri **akla uygun olması** prensibi, diğer mezhep ya da düşünce ekollerine göre biraz daha fazla önem arz etmektedir.

“Ebû Hanîfe'nin sisteminde deliller hiyerarşisinin, genel olarak “kitap”, “sünnet”, “sahabe icma” ve “sahabe ihtilafları” olarak sıralandığını ve Ebû Hanîfe'nin en genel anlamıyla Sünnet'e olan vurgusunu açıkça göstermektedir. Ebû Hanîfe'ye göre başvurulması, riayet edilmesi ve dışına çıkılmaması gereken kaynaklar, “kitap”, “sünnet”, “sahabe ittifakı (icma)”, sahabe ihtilafları”dır. Bunların dışında kalan tâbiîn sözlerini Ebû Hanîfe, birer icthad olarak değerlendirmekte, kendisini tâbiîn sözleriyle bağlı saymamakta ve onlar gibi kendisinin de icthad edebileceğini açıkça belirtmektedir.⁴³

Y. Apaydın bu konuda şu tespitte bulunur:

“Ebû Hanîfe katında “hadîsin sahih olmasından daha önemli veya öncelikli olan bir husus, o hadîsin “**kıyâsu's-ş-şer**” (genel ilkeler) uyarınca nasıl bir anlam elbisesi giyeceğidir. Bu açıdan “**Hadîs sahihse benim mezhebim odur**” şeklinde Şâfiî'ye nispet edilen bu söylem, Hanefiler arasında revaç bulmamış, bunun yerine büyük Hanefî fakih Kerhî'nin ifade ettiği üzere, “**İmamlarımızın kavline aykırı olan her âyet ya neshe ya tercihe hamledilir. En uygunu te'vîl'e hamledilmesidir.**” gibi daha gerçekçi ve daha gelenekçi bir söylem oluşmuştur.”⁴⁴

Hüküm istinbatında akli muhakemede hükme götüren illet ve maksat ana eksenini teşkil etmektedir. Şer'î hükümlerin hikmetleri üzerine değil de illetleri üzerine binâ edilmesinin anlamı budur.

Konuyla İlgili Bazı Örnekler:

1. Zina Edenin ve Hırsızlık Yapanın O Sırada İmanı Hk.

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteallim* adlı risalesinde, “لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن” “**Zina edenin imandan çıktığını**” anlatan hadîsin⁴⁵ *Kur'an*'a *arz*'dan dolayı kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁴⁶ Metin şöyledir:

قال العلم رحمه الله : أكذب هؤلاء ولا يكون تكذبي لهؤلاء و ردي عليهم تكذبا للنبي صلى الله عليه وسلم، إنما يكون لقول التكذيب النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول الرجل أنا مكذب لقول نبي الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا قال الرجل : أنا مؤمن بكل شئ تكلم به النبي عليه الصلاة والسلام غير أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يتكلم بالجور و لم يخالف القرآن، فإن هذا القول منه هو التصديق بالنبي و با لقرآن و تنزيه له من الخلف علي القرآن،.....

(Bu hadîsi nakledenleri yalanlıyorum. Ancak onları yalanlayıp reddetmem, Nebî'yi yalanlamak manasına gelmez. Bir kişinin Hz. Peygamber'in sözünü yalanlaması, ancak “Ben Hz. Peygamber'in sözlerini yalanlıyorum.” demesi ile gerçekleşir. Ancak bu kişi, “Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye inanıyorum, ancak o haksızlığa sebep olacak bir şey söylemez ve *Kur'an*'a muhalefet etmez.” Derse, bu sözü Hz. Peygamber'i ve *Kur'an*'ı tasdik manasına gelir ve onu *Kur'an*'a muhalefet etmekten tenzih etmiş olur. Eğer Hz. Peygamber, *Kur'an*'a muhalefet ve Allah'a doğru olmayan bir şey izafe etmiş olsaydı, Allah onu bu hâliyle bırakmaz hemen yakalayıverirdi... Allah'ın nebîsi Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden de nebî olamaz. Rivayet ettikleri bu hadîse gelince, *Kur'an*'a muhaliftir.



Zira Allah cc. *Kur'an*'da: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي) “Zina yapan kadın ve erkek...”⁴⁷ diyor, yani “iman” ismini bunlardan kaldırmıyor. Yine اللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا “içinizden kötülük yapan (zina yapan) iki kişiye eziyet edin (cezalandırın).”⁴⁸ diyor. Buradaki (مِنْكُمْ) “sizden” kavli ile Yahudileri ve Hıristiyanları değil, Müslümanları kastetmiştir.”

İmâm Ebû Yûsuf tarafından rivayet edilen *el-Asar* adlı kitapta, bu konuda Ebû Hanîfe'nin kendi senediyle aktardığı hadîs şöyledir:

عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَبِيبَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: كُنْتُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «يَا أَبَا الدَّرْدَاءِ، مَنْ شَهِدَ إِلَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّى رَسُولَ اللَّهِ مُخْلِصًا وَجَبَّتْ لَهُ الْجَنَّةُ»، قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ فَسَأَرَ سَاعَةً ثُمَّ عَادَ لِكَلَامِهِ، قَالَ: فَقُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ فَسَأَرَ سَاعَةً ثُمَّ عَادَ لِكَلَامِهِ، فَقُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ فَقَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي الدَّرْدَاءِ»...

“Abdullâh b. Ebî Habîbe der ki: Allah Rasûlü'nün sahâbisi Ebu'd-Derdâ'nın şöyle dediğini duydum:

Terkisinde olduğum bir sırada Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

‘Ey Ebu'd-Derdâ! Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şahadet ederse, cennet kendisine vacip olur’.

Ben:

‘Zina edip hırsızlık yapsa da mı?!’ diye sordum.

Allah Rasûlü sükut etti. Bir süre yürüdükten sonra tekrar:

‘Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şahadet ederse, cennet kendisine vacip olur’ buyurdu. Ben:

‘Zina edip hırsızlık yapsa da mı?!’ diye sordum.

Bunun üzerine Allah Rasûlü şöyle cevap verdi:

‘Ebu'd-Derdâ istemese de evet! Zina edip hırsızlık yapsa da...’⁴⁹

el-Âlim ve'l-Muteallim'de *Kur'an*'a arzdan dolayı reddedilen rivayette ‘zina ile iman gittiği’ anlatılırken, bu hadîste şahadet getiren kimsenin, zinaya rağmen mü'min kaldığı ve (netice itibarıyla) cennete gireceği belirtilmektedir.

M. Yiğit'in bu konudaki tespiti şöyledir : “Ebû Hanîfe'nin söz konusu “zina rivayetini” reddederken bu hadîslerde anlatılan içeriği hesaba katmadan, sadece *Kur'an*'ın zahîrî delaletinden hareketle konuştuğunu söylemek doğru olmasa gerektir. Kanaatimizce o, mezkûr hadîsi reddederken, *Kur'ânî* delaletin yanı sıra bu hadîslerdeki sarîh muhtevayı da göz önünde bulundurarak icthadda bulunmuştur. Başka bir ifadeyle *el-Asar*'daki ifadeler, Ebû Hanîfe'nin zina rivayeti konusundaki malumatının, âyetlerin zahîrî delaletiyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili ifadelerin toplamından, Ebû

Hanîfe'nin mezkûr rivayeti *hem Kitab'a hem de Sünnet'e arz ettiği* anlaşılmaktadır.”⁵⁰ Arz da, sonunda rivayetin ilgili diğer rivayet ve âyetle birlikte daha açık ve doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayan bir çeşit **akla uygunluk** ameliyesidir.

2. Ölü Araziyi İhyâ

Ölü arazinin ihya edilmesi/atıl vaziyette durmaktan çıkarıp faydalanılır hâle getirilmesi konusunda Hz. Peygamber (s.a.v)'den şöyle bir hadîs nakledilmiştir:

“Kim ölü bir araziyi ihya ederse, o arazi onunundur.”⁵¹

İhya işleminin en başta gelen hukukî sonucu, bu arazinin mülkiyetinin veya intifâ hakkının kazanılmasıdır. Hadîs, bütün hukuk ekollerince delil olarak alınıp ihyanın mevât arazinin mülkiyetini kazandırıcı bir işlem olduğu ortaklaşa ifade edilmekle birlikte, ihya işleminin mahiyetine ve şekil şartlarına ilişkin hukukî tartışmalara ilâve olarak Resûl-i Ekrem'in hangi sıfatla böyle bir açıklama yaptığı ve bununla neyi kastettiği konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁵²

Ebû Hanîfe, “boş bir araziyi ihya ve imar eden kimse, ancak sultanın izniyle o mülke sahip olur” görüşündedir.⁵³

Ebû Yûsuf'a, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki delili nedir diye sorulunca o şöyle demiştir:

“Bu hususta delil olarak şöyle der: İhya ancak sultanın izniyle olur. Başka türlü tartışmaya sebep olur. Nasıl ki iki adamdan her biri aynı yeri seçseler ve her biri diğerine mani olsa, hangisi daha haklı sayılır? Bir kimse diğerinin evi etrafındaki boş bir araziye imar etmek istese, arazi sahibi de, “onu ihya etme, çünkü o benim arazimdir, senin yaptığın iş, bana zarar verir.” dese bu durum ne olacak?

Ebû Hanîfe, burada sultanın iznini, insanlar arasında çıkabilecek çekişmeyi önlemek için şart koşmuştur. Boş araziye ihya için sultan kime izin verirse o ihya eder. Bu izin caiz ve doğrudur. Sultan bir kimseyi ihyadan men ederse bu da muteberdir. Sultanın izni veya men'i, insanların bir arazi üzerinde çekişmelerini ve zarara uğramalarını önler. Ebû Hanîfe böyle demiş olmakla hadîsi reddetmiş olmaz....

Ben (Ebû Yusuf) ise, şuna kaniim ki, bir kimseye zarar vermiyorsa, husumet de yoksa Rasulullah'ın izni kıyamete kadar geçerlidir. Zarar varsa, o da “başkasının arazisini haksız ekip dikenin o toprakta hakkı yoktur.” hadîsi ile men olunur.”⁵⁴



Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere, Ebû Hanîfe'ye, göre ihya için kural olarak **sultanın izni** gerekir. Çünkü Resûl-i Ekrem'in bu açıklaması devlet başkanı sıfatıyla yaptığı bir açıklamadır.⁵⁵

Ebû Yûsuf, hocasından farklı bir görüşe sahip olmasına rağmen, onun hadîse getirdiği akılcı ve maslahata uygun bir yorumu makul bulmakta ve bunda hadîse aykırı bir husus olmadığını belirtmektedir.⁵⁶

3. Ganimetlerin Taksimi

Yukarıda insana verdiği değerle ilgili konuda verdiğimiz örneği burada da zikretmek uygun olacaktır. Fakihler, savaştan elde edilen ganimetin taksiminde ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki: Hz.Peygamber'den rivayet edilen bazı hadîslerde onun, süvari için bir, atı için iki hisse ayırdığı zikredilmektedir.⁵⁷

Bu rivayeti nakleden **Evzâî**, "*Müslümanlar bu güne kadar ihtilaf etmeden bunu kabul etmişlerdir.*" demektedir.⁵⁸

Ebû Yûsuf ise, "Peygamber (s.a.v) süvariye üç (biri kendine, ikisi ata olmak üzere) yayaya da bir hisse ayırmıştır." demektedir⁵⁹ ve bu görüşü benimsediğini belirtmektedir. **İmâm Muhammed** de aynı görüştedir.⁶⁰

Ebû Hanîfe, her iki görüşü de kabul etmeyerek, süvariye biri atı, diğeri de kendisi için olmak üzere iki, yayaya da bir hisse ayrılır görüşündedir.⁶¹

Çünkü **Ebû Hanîfe** hayvana iki hisse verilerek onun Müslüman bir insana üstün tutulmasını hoş görmemektedir.⁶²

Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe'nin bu fetvasında bir taraftan **akla uygunluk** diğer taraftan da **insanî değerleri dikkate alma** prensibini uyguladığı anlaşılmaktadır.

4. Gayr-i Müslim Memleketine Kur'an Götürmemek

İbn Ömer (r.a)'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v)'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَنَّكَ إِذَا سَافَرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ»

"**Nebî (s.a.v.) düşman eline geçebilir endişesiyle Kur'an'la düşman ülkesine yolculuk etmeyi/girmeyi yasakladı.**"⁶³

Hadîs, diğer kütüb-i sitte müelliflerince de nakledilmiştir:

Müslim'in rivayeti şöyledir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «أَنَّكَ إِذَا سَافَرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ، مَخَافَةَ أَنْ يَتَّالَهُ الْعَدُوُّ»

Abdullah b. Ömer'den, o da Resûlullah (s.a.v)'den naklen haber verdi ki: "**Düşmanın eline geçer endişesi ile düşman toprağına Kur'an-ı Kerim'le gidilmesini yasak ederdi.**"⁶⁴

Ebû Dâvûd'un rivayeti de şöyledir:

عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ: «تَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُسَافَرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ» قَالَ مَالِكٌ: «أَرَاهُ مَخَافَةَ أَنْ يَتَّالَهُ الْعَدُوُّ»

...Abdullâh b. Ömer (r.a.)'den; demiştir ki:

"**Resûlullah (s.a.v.) Kur'an'la birlikte düşman ülkesine yolculuk yapmayı yasakladı.**"⁶⁵ (Bu hadîsin râvîlerinden) Mâlik dedi ki, "**Öyle zannediyorum ki (yasaklama) düşmanın Kur'an'ı ele geçirmesi korkusundandır.**"⁶⁶

Bu hadîs hakkında şu şekilde değerlendirilmedi bulunulmuştur:

Hadîsin metnindeki "(Bu hadîsin râvîlerinden) Mâlik dedi ki, öyle zannediyorum ki (yasaklama) düşmanın Kur'an'ı ele geçirmesi korkusundandır."

Ziyade hakkında hadîsi değerlendiren Hâfız İbn Hacer'in açıklamasına göre, hadîsin sonunda bulunan "bu (yasaklama), düşmanın Kur'an'ı ele geçirmesi korkusundandır." cümlesinin Hz. Peygamber'e mi yoksa râvîlerden birine mi ait olduğu meselesi, hadîs uleması arasında ihtilafıdır. Bu sebeple bazıları, bu sözü Hz. Peygamber'e ait bir sözmüş gibi rivayet ederken bazıları da İmâm Mâlik'e ait bir sözmüş gibi rivayet etmişlerdir. Aslında bu söz İmâm Mâlik'in bu hadîsle ilgili bir açıklamasından ibarettir. İbn Abdilberr'in açıklamasına göre yanında "Mushaf" bulunan bir kimsenin, düşmana yenilmesinden korkulan küçük bir cemaat içerisinde düşman ülkesine seyahat etmesinin caiz olmadığına tüm fıkıh uleması ittifak etmişlerdir. Ancak düşmana galip geleceğinden emin olunan bir askeri birlik içerisinde bulunan bir kimsenin yanındaki "Mushaf"la düşman ülkesine girip girmemesi meselesi ulema arasında ihtilafıdır. İmâm Mâlik bunu da caiz görmemiştir. **İmâm Ebû Hanîfe**'ye göre, düşmana galip geleceğinden emin olunan bir askeri birlik içerisinde bulunan bir kimsenin, yanındaki mushafı düşman ülkesine girmesinde bir sakınca yoksa da, düşmana yenileceğinden korkulan küçük askeri birlikler içerisinde bulunan bir kimsenin, mushafı düşman ülkesine girmesi caiz değildir.⁶⁷

Serahsî, **Şerhu's-Siyer-i'l-Kebîr**'de bu konuda Tahâvî'den şöyle bir yorum naklettiğini, Kevserî, (Nüket, 21)'de şöyle nakleder:



“O zaman (Hz. Peygamber zamanında) Müslümanların elinde *Kur’ân* çoğaltılmamıştı. Düşmanın eline geçtiği takdirde bir kısmı kaybolabilir veya değiştirilebilirdi. Ama şimdi (Ebû Hanîfe veya Tahâvî zamanında) mushafların ve *Kur’ân*’ın çokluğundan dolayı korkulacak bir durum söz konusu değildir. Ayrıca *Kur’ân*, düşmanın eline geçse bile onunla alay edemezler. Çünkü o en muciz ve fasih bir kelimedir.”⁶⁸

Bu yorum makuldür ve muhtemelen **Ebû Hanîfe** de mushafların ve *Kur’ân*’ın çoğalıp her tarafa yayıldığı kendi döneminde hadîste zikredilen endişenin ortadan kalktığı düşüncesiyle *Kur’ân*’la düşman arazisine girmekte bir sakınca görmemiştir. Girmeye cevaz vermiştir.⁶⁹

Bu konuda Tahâvî *Şerhu “Müşkili’l-Âsâr”*’da şöyle der:

“Ehl-i ilim, düşman ülkesine *Kur’ân*’la birlikte yolculuk etme konusunda ihtilaf ettiler. Bazıları bunun mubahlığına hükmettiler: Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed bin Hase bunlardandır.

Bazıları bunun kerahetine hükmetti. Bu görüş, Mâlik bin Enes’ten nakledilmiştir.

Düşmandan emin ise, düşman beldesine *Kur’ân*’la birlikte yolculuk etmekte beis yoktur. Eğer korkudan emin değilse, düşman topraklarına *Kur’ân*’la birlikte yolculuk etmemesi gerekir. Bu konuda kendisiyle ashâbı arasında başka hiç bir ihtilaf nakletmemiştir.

Birinci görüş olarak naklettiğimiz “düşman ülkesine *Kur’ân*’la birlikte yolculuk etmesinin mubahlığı” konusu, muhtemelen düşmandan emin olduğu durumdadır. Bu konuda en güzel cevap da bu olmalıdır...”⁷⁰

Sonuç

Görüldüğü gibi, Hanefiler, gerek hadîs yorumunda esas aldıkları prensipler açısından gerekse icihadlarında akli kullanmışlar ve akla büyük yer vermişlerdir. Ancak bu özellik, salt aklilik olarak değil, deliller hiyerarşisi içindeki yerini muhafaza etmek şartıyla en makul olanı belirleme noktasında olmuştur. Bu inceliğin gözden kaçırılmaması gerekir. Yani Hanefilerde akla önem verme konusu, İslâm kültürü içinde kazanılmış **müstefâd akıldır**. Hanefiler, nasların izin verdiği ölçüde akli muhakemeye önem vermekteydiler. Yani “akla önem vermek” demek, akli mutlak hakikati bilir ya da mutlak hakikat ancak akılla bilinir şeklinde katı bir rasyonellik demek değildir. Çünkü akıl muhakemesini ele aldığı öncüllere göre sonuçlandırır. Hadîslerin yorumlanması açısından bakıldığında aklın fonksiyonu, hadîsler arasındaki **tenâkuzu** gidermede ve onların tarihi gerçekliğini yani Hz. Peygamber’e ait olup olmadığını araştırıp hükme varmada, yani nasların doğru anlaşılmasında bir vasıta ama önemli bir vasıttır.

Dipnotlar

1. Leknevî, er-Raf’u ve’t-Tekmil Fi’l-Cerhi ve’t-Ta’dîl, (thk. Ebu Gudde, Halep, 1407, Üçüncü baskı, s. 385-86.
فته افقته في اصول العقائد ام خالان الحنفية عبارة عن فرقة تقلد الامام ابا حنيفة في المسائل الفرعية وتتسلك مسلكه في الاعمال الشرعية سواء و
لكلامية فكم من حنفي حنفي في الفروع فان وافقته يقال له الحنفية الكاملة وان لو توافقه يقال لها الحنفية مع قيد يوضح مسلكه في العقائد
معتزلي عقيدة كالمخشري جار الله مؤلف الكشاف وغيره
2. Yiğit, Metin., “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usul Anlayışında Sünnet”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı, sy. 75, s. 71.
3. Onun Osmân el-Bettî’ye gönderdiği risâlede şunlar kayıtlıdır:“...İnsanların uydurup icad ettikleri şeylerde kendisiyle hidâyet bulunacak bir husus yoktur. Hidâyet, Kur’an’ın getirdiği, Peygamber (s.a.v)’in çağıracağı ve sahâbenin insanlar tefrikaya düşmeden üzerinde bulunduğu yoldur. Bunun dışındakiler ise, uydurmadır.”(Ebu Hanîfe, Risâle ilâ Osmân el-Bettî, s. 35.):
ول عمري ما في شديي باعد عن الله تعالى عذر لأهله، ولا فيما أحدث الناس وأب تدعوا أمر به تدي به، ولا الأمر إلا ما
جاء به القرآن ودعا إليه محمد صلي الله عليه وسلم وكان على أصحابه حتى تفرق الناس
4. Ebû Hanîfe sık sık başvurduğu kıyas hakkında şöyle der: “Kıyas, hakkı bulmak isteyenin aradığı hakkı ortaya koyar. Kıyas, hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşması hususunda âdil şahid konumundadır.” (Ebû Hanîfe, el-Âlim ve’l-Muteallim, (thk. M. Z. el-Kevserî, 1368, Kahire 1368/1948, s. 15) :
الصواب يدقق ل كلاب الحق دقه، ومثل القياس مثل الشهود لصاحب الحق علي ما يدعي من الحق أن القياس
5. Mahalli, Celâluddîn (ö. 864/1459). el-Bedru’t-Tâli’ fi Halli Cem’i’l-Cevâmî, (thk. Ebu’l-Fidâ ed-Dağüstânî), Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 2005/1426, II/7:
أقوال محمد صلي الله عليه وسلم وأفعاله (ومنها تقريره لأنه كفت عن الإنكار السنة هي
6. İbn Melek, Mevlâ Abdüllatîf (v. 801/1398), Şerhu’l-Menâr fi’l-Usûl, Salah bilici Kitabevi, İst., 1965, s. 205.



7. Şeybânî, Muhammed bin Hasen (ö.189/804), Kitâbu'l-Asl, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1410/1990, I, 294.
8. Tuma'nîne'nin manası şudur: Tevâtür, bir takım haber-i vâhidlerin bir araya gelmesi ile meydana gelmektedir. Haber-i vâhidlerin her birinin teker teker yalan olma ihtimali vardır. Bu muhtemellerin bir araya gelmesiyle ihtimal kalkmış olmaz. Tuma'nîne şüphe ve vehim ârız olma ihtimâli taşır.
9. Ebu Yûsuf, er-Redd, s. 67; Şeybânî, el-Huce, II/236, 671-672:
الله عليه وسلم، وعده به أمور المسلم بن قال محمد بن الحسن: الحديث المعروف الذي لا شك فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومهم
10. Serahsî, Usûlü's-Serahsî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I, 321.
يُنْقَلُ فَقَهَاءُ الْأَمْصَارِ رَجَمَهُمُ اللَّهُ خَيْرَ الْوَأَجِدُ الْعُدْلَ حِجَّةً لِلْعَمَلِ بِهِ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَلَا يَثْبُتُ بِهِ عِلْمُ الْيَقِينِ
11. İsrâ, 36.
12. Serahsî, Usûl, I, 321.
لم يجز اتِّباعه وَالْعَمَلُ بِهِ فَأَمَّا الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ اسْتَدَلُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} وَإِذَا كَانَ خَيْرَ الْوَأَجِدُ لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ بِهَذَا الظَّاهِرِ
13. Serahsî, Usûl, I, 112 (bkz. Ünal, İ., a.g.e.h. s. 134-35).
14. Bkz. Ebu Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, el-Âlim ve'l-Muteallim, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1368/1948, s. 24-25; Ebû Hanîfe, Risâle ilâ Osmân el-Bettî, s. 35; Krş. İbn Abdilberr, el-İntika, s. 276-77):
في ذلك إلي عرضها علي ما لاجتمع عليه من الأحاديث و معاني القرآن ، فما شدَّ عن ذلك رده و سماه شاذاً لأنه كان يذهب
15. Serahsî, Usûl, I, 364
إذا كان الحديث مخافاً لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولاً ولا حجة للعمل به عاماً كانت الآية أو خاصاً أو ظاهراً عندنا
16. Ebû Yûsuf, er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzaî, (tash. ve ta'lîk: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, s. 17 (bkz.:
(مذهب لجالل برضي و ، مسرفل مرس و مل مرس : نيم مرسب سرفلل برضي ، من ع للا يضر تفينح وبأ لاق)
17. Ebû Yûsuf, er-Red, s. 17 (bkz.:
لله وسلم لا لفرس ب سهم ين ع للا يلص للا لوسر مرسأ : يعزوالا لاقو (bkz.:
ولا صا به ب سهم ،
و أخذ المسلمون ب عده إلي ال يوم لا يخذل فون في (يه)
نم هريغ نع و ملسو هيلع للا يلص للا لوسر نع ان غلب فس يب وبأ لاقو (bkz.:
أصحابه :
أخذ) أنه أسهم ل لفرس ب ثلاثة أسهم، ول لراجل ب سهم وب هذان
19. Eş-Şeybânî, Şerhu Siyeri'l-Kebîr, eş-Şirketü's-Şarkıyye li'l-I'lânât, 1971, III, 885-886, bkz.:
(الْحِجَابُ وَأَهْلُ الشَّامِ وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِوَعَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رَجَمَهُمَا اللَّهُ لِلْفَارِسِ ثَلَاثَةَ أَسْهُمٍ: سَهْمٌ لَهُ وَسَهْمَانٌ لِفَرَسِهِ).
20. Ebû Yûsuf, er-Red, s. 21: (bkz.:
قال أبو وحدي فة رضي الله عنه: ، ي ضرب ل لفرس ب سهم ين : سهم له و سهم ل فرسه ، و ي ضرب ل لراجل ب سهم
21. Ebû Yûsuf, er-Red, s. 21 (bkz.:
علي رجل مسلم و يجعل سهمها في القسم قال أبو و ب يسف: كان أبو وحدي فة رضي الله عنه يكره أن تفضل به يمة
(أكثر من سهمه)
22. Muvattau Mâlik bi-Rivâyeti Muhammed bin el-Hasen eş-Şeybanî, (thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf), Mektebetü'l-İlmiyye, 128, ha. 365, (bkz.:
يُصَلِّيَانِ الْمَغْرِبَ «عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، وَعُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ كَانَا أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ
«جِبِينَ يُنْظِرَانِ اللَّيْلَ الْأَسْوَدَ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرُوا، ثُمَّ يُفْطِرَانِ بَعْدَ الصَّلَاةِ فِي رَمَضَانَ
(لك لا بأس بمقال محمد: وهذا كله واسع، فمن شاء أفطر قبل الصلاة، ومن شاء أفطر بعدها، وكل ذلك
23. Muvattau Mâlik bi-Rivâyeti Muhammed bin el-Hasen eş-Şeybanî, s. 98, ha. 273 (bkz.:
إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ
(بِئْسَ فَلْيُقَاتِلْهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ يُصَلِّي، فَلَا يَدْعُ أَحَدًا يُمِرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَإِنَّمَا
24. Müslim, Salat, 258 ha. 505
25. Müslim, Salat, 259
26. Şeybânî, Muvatta, 98, ha. 273.
27. Eş-Şeybânî, Şerhu Siyeri'l-Kebîr, I, 169.
28. Şeybânî, Muvatta, (thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf, Dâru'l-Kalem, Beyrut, Lübnan, Bab, 71, ha. 240, s. 91.
29. Ali Haydar Efendi, Dürerü'l-Hukkâm Şerh Mecelleti'l-Ahkâm, III, 173'den naklen Ünal, İ. Hakki., İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ank. 1994, s. 117.
30. Bkz. Apaydın, Yunus, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni Ebû Hanîfe", İslamî Araştırmalar Dergisi, XV, 1-2, s. 145.



31. İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menâru'l-Münîf, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), ikinci baskı, 1403/1983, Halep.
32. Hüseyin Kazım Kadri, şu şekilde özetlemektedir: “Hayvanın ayağına vurulan bağ, köstek; maddeden mücerret cevher; anlama ve bilme melekesi, zeka, an, us, hûş; nefis-i nâtka, ruh, kuvve-i müdrîke; rey, fikir; fikirden fikre intikal suretiyle olan tarz-ı istidlâl; tasavvurât ve kazayât-ı tertîb; mebâdî ve tasavvurât vâsıtasıyla mâlûmâtı tanzim eden meleke.” (Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lügatı (Türk Dillerinin İştikâkı ve Edebî Lügatları), “akıl” mad., Maarif Matbaası, İst., 1943, c.3, s.524.
33. Şemseddîn Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, Dersâdet, İst., 1317, s. 943.
34. Râğîb el-İsfehânî, ez-Zerîa ilâ-Mekârimi'ş-Şerîa, Kâhire, 1973, s. 82'den naklen, Ünal, Yavuz., Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu, Etüd yay, s. 33.
35. Fîruzâbâdî, el-Kâmûs el-Muhît, Beyrut, 1987, “akl” mad., s. 1336; el-Cürcânî, Kitâbu't Ta'rîfât, Beyrut, 1990, s. 157'den naklen, Ünal, Yavuz, göst. yer.
36. Bakara, 171; Yûnus, 42; Enfâl, 22; Furkân, 44; Rûm, 52.
37. Mâverdî, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn, İst, 1985, Temel Neşriyat, s. 20-21.
38. Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İst., 1979, c. I, s. 567.
39. Râğîb el-İsfehânî, ez-Zerîa, s.75'den naklen Ünal, Yavuz, a.g.e, s. 59.
40. Yavuz, Şevki, DİA, I/243-244, “Akıl” mad.'den naklen Ünal, Yavuz, a.g.e, s. 59.
41. Ünal, Yavuz, a.g.e., s. 173.
42. Bkz. Muhammed Arkon, Kur'an Okumaları, trc. Ahmet Zeki Ünal, İnsan yay., 1995, s. 352'den naklen, Ünal, Yavuz, a.g.e, s. 67.
43. Apaydın, a.g.m., s. 145.
44. Apaydın, a.g.m., s. 147.
45. Buhârî, ha. 2475.
46. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Muteallim, s. 24-25:
- قَوِيلٌ لِأَخِيذَا مِنْهُ بِالِإِيمَانِ ثُمَّ لَمْ يَطْعَمْنَا مِنْهُ الْوَتَّيْنِ فَمَا مَنَعَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ (وَلَوْ تَقُولُ عَلَيْنَا بِعَضِّ الْأَمْرِ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ) وَذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَا يَخَالَفُكَ تَابَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَخَالَفُكَ تَابَ اللَّهُ لَا يَكُونُ ذِي اللَّهِ
47. Nûr, 2.
48. Nisâ, 16.
49. Ebû Yûsuf, el-Asar, (thk. Ebu'l-Vefâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, I, 197, ha. 891; (Yiğit, Metin, a.g.m., s.80).
50. Bu hususlardan ayrı olarak konuyla ilgili başka bir ihtimale daha değinmek istiyoruz. Ebû Hanîfe'nin reddettiği hadîste zânînin imandan çıkacağı çok sarîh bir şekilde ifade edilmiştir. Hadîsteki ifade şöyledir: “Mü'min kişi zina edince iman, tıpkı bir gömleğin çıkarılması gibi onun başından çıkarılır. Sonra tevbe edince iman ona iade edilir.” Görüldüğü gibi bu varyanttaki lafızlar çok açıktır. Buna mukabil cumhurun tevil ederek kabul ettiği Ebû Hüreyre rivayeti daha esnek ve mecaza müsait bir görünüm arz eder: “Zina eden kişi mümin olarak zina etmez.” Ebû Hanîfe'nin itirazının özellikle birinci varyanta ve bu varyantta yer alan kesin ifadelerle karşı olmuş olması muhtemeldir. Nitekim muhaddislerden de bazı kimseler ilk hadîsi senet açısından tenkit etmişlerdir. (Bkz. Kevserî, el-Âlim ve'l-Muteallim, Tahkik-24.) Binaenaleyh, Ebû Hanîfe'nin yaptığı değerlendirmenin konuyla ilgili bütün hadîsler için değil de sadece mezkûr varyanta yönelik olduğunu söylemek daha doğru olur.)'den naklen Yiğit, Metin, a.g.m., s. 81.
51. Muvatta, Akdiye, 26 (hadîs farklı lafızlarla ifade edilmişti. Bkz.: Ebû Dâvûd, “Harâc”, 37; Tirmizî, “Ahkâm”, 38; Buhârî, “Hars ve'l-müzâra'a”, 15.
52. Aktan, Hamza, DİA, XXII, 9, “ihyâ” mad.
53. Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc, (thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, s. 76.
54. Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 76-77.
- جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ أَحْيَا قَبِيلَ أَبِي يُوسُفَ: مَا يَنْبَغِي لِأَبِي حَنِيفَةَ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَالَ هَذَا إِلَّا مِنْ شَيْءٍ لَأَنَّ الْحَدِيثَ قَدْ نَأَى بِحُجَّتِهِ بِأَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ"; فَبَيَّنَّا لَنَا ذَلِكَ الشَّيْءَ فَأَبَانَا نَرْجُو أَنْ تَكُونَ قَدْ سَمِعْتَ مِنْهُ فِي هَذَا شَيْءٍ أَلَّا أَنْ يَخْتَارَ مَوْضِعًا وَاحِدًا وَكُلُّ وَاحِدٍ فِي ذَلِكَ أَنْ يَقُولَ: الْإِحْيَاءُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْإِمَامِ. أَرَأَيْتَ رَجُلَيْنِ أَرَادَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنْ يَكُونَ نَائِيًا؛ جَلَّ أَنْ يُحْيِيَ أَرْضًا مَيِّتَةً بِفَنَاءِ رَجُلٍ وَهُوَ مَعْرَ أَنْ لَا حَقَّ لَهُ فِيهَا فَقَالَ: لَا تُحْيِيهَا فَإِنَّهَا بِفَنَائِهِمَا مَنَعَتْ صَاحِبَهُ، أَيْهُمَا أَحَقُّ بِهِ؟ أَرَأَيْتَ إِنْ أَرَادَ رَجُلَانِ الْإِمَامُ فِي ذَلِكَ لِإِنْسَانٍ كَانَ لَهُ أَنْ يُحْيِيهَا، وَكَانَ ذَلِكَ الْإِدْنُ وَذَلِكَ يَضُرُّنِي. فَإِنَّمَا جَعَلَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذْنُ الْإِمَامِ فِي ذَلِكَ هَهُنَا فَصَلَا بَيْنَ النَّاسِ؛ فَإِذَا جَازُوا مُسْتَقِيمًا
- لِضَّرَارٍ فِيهِ مَعَ إِذْنِ الْإِمَامِ وَمَنْعِهِ لِوَاحِدٍ وَلَا أَوْ إِذَا مَنَعَ الْإِمَامُ أَحَدًا كَانَ ذَلِكَ الْمَنْعُ جَائِزًا، وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّاسِ الشُّشَاخُ فِي الْمَوْضِعِ



رُ عَلَى أَحَدٍ وَلَا لِأَحَدٍ فِيهِ خُصُومَةٌ أَنْ إِذْنُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَائِزٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَإِذَا جَاءَ الضَّرُّ؛ فَهُوَ عَلَى الْحَدِيثِ "وَلَيْسَ لِعِرْ" (قِي ظَالِمٍ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَائِزٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بَرْدُ الْأَثَرِ ... قَالَ أَبُو يُوسُفَ: أَمَا أَنَا فَأَرَى إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ ضَرٌّ

55. Karâfî, el-İhkâm Fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâmi ve Tasarrufâti'l-Kâdi e'l-İmâm, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut, 1416/1995, ikinci baskı, s. 110.

قال أبو وحديفة: هذا منه (ص) تصرف الإمامة، فلا يجوز لأحد أن يدي أرى رضا إلا ب إذن الإمام....

Geniş bilgi için bkz. Aktan, Hamza, DİA, XXII, 9, "İhyâ" mad.

56. Ünal, İ. Hakkı, a.g.e., s. 89.

57. Ebû Yûsuf, er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi, (tash. ve ta'lik: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, s. 17.

58. Ebû Yûsuf, er-Red, s. 17.

59. Ebû Yûsuf, er-Red, s. 21.

60. Eş-Şeybânî, Şerhu Siyeri'l-Kebîr, eş-Şirketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971, III, 885-886.

(جَارِ وَأَهْلِ الشَّامِ وَمُحَمَّدٍ رَجْمَهُمَا اللَّهُ لِلْفَارِسِ ثَلَاثَةَ أَسْهُمٍ: سَهْمٌ لَهُ وَسَهْمَانِ لِفَرَسِيهِ وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ الْجَدِ وَعَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ)

61. Ebû Yûsuf, er-Red, s. 21.

62. Ebû Yûsuf, er-Red, s. 21.

63. Buhârî, Cihad, 129, ha. 2290.

64. Müslim, İmare, bab, 24, ha. 93, hadîs genel no: 1869.

65. Ebû Dâvûd, cihâd, 81, ha. 2610.

66. Ebû Dâvûd, cihâd, 81, ha. 2610.

67. Sünen-i Ebû Dâvûd Şerhi ve Tercümesi, Ebû Dâvûd, Cihâd, 81, ha. 2610'nolu hadîsin açıklaması.

68. Kevserî, en-Nüketü't-Tarîfe, 1415/1995, Pakistan, s. 21.

النكحون يملس مل يدي يف رشكت مل فحاصل مل نأل تقوومل لذلذ يف نالك يهنل اذه نأ يواحظل ن ع يسخرسل يورو لا يومن إذا وقعت المصاحف في أي دي العدو، أن ي فوت شئ من القرآن من أي دي المسلم من أو بغير ب بعض ما في المسلمين، ويومن مثله في زماننا (زمن الطحاوي) لكثرة المصاحف والمصاحف مما يعلمون أنه لم يبق بأي دي كثرة القراءة، ولو وقع مصحف في أي ديهم لم يستخفوا به لأنهم، وإن كانوا لا يقرن ب أنه كلام تعالي، فهم يقرن ب أنه أفصح الكلام بأوجز العبارات وأبلغ المعاني، فلا يستخفون به كما لا يستخفون ب سائر (الكتب)

69. Ünal, İ. Hakkı, a.g.e., s. 119-120.

70. Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsâr (thk. Şuayb Arnaud), 1415/1994, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, V, 166-167.

Kaynakça

ALİ HAYDAR EFENDİ, Dürerü'l-Hukkâm Şerh-, İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu I Mecelleti'l-Ahkâm.

APAYDIN, Yunus, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni Ebû Hanîfe", İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV, 1-2.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, -el-Câmiu's-Sahîh (I-VIII) Çağrı Yay., İstanbul 1982.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b.Eş'as es-Sicistânî -Sünen, (I-V) Çağrı yay., İstanbul, 1982.

EBÛ YÛSUF, er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi, tash. ve ta'lik: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî.

EŞ-ŞEYBÂNÎ, Şerhu Siyeri'l-Kebîr, eş-Şirketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971.

EBÛ HANÎFE, el-Âlim ve'l-Muteallim, thk. M. Z. el-Kevserî, 1368, Kahire, 1368/1948.

HÛSEYİN KÂZİM Kadri, Türk Lügati (Türk Dillerinin İştikâkı ve Edebî Lügatları), "kıl" mad., Maarif Matbaası, İst., 1943.

İBN KAYYİM el-Cevziyye, el-Menâru'l-Münîf, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), ikinci baskı, 1403/1983, Halep.

İBN MELEK, Mevlâ Abdüllatîf, Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl, Salahbilici Kitabevi, İst., 1965.

ŞEYBÂNÎ, Muhammed bin Hasen, Kitâbu'l-Asl (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1410/1990.

FÎRUZÂBÂDÎ, el-Kâmûs el-Muhît, Beyrut, 1987, "akl" mad.

KEVSERÎ, en-Nüketü't-Tarîfe, 1415/1995, Pakistan.

LEKNEVÎ, er-Raf'u ve't-Tekmil Fi'l-Cerhi ve't-Ta'dil, thk. Ebu Gudde, Halep, 1407, üçüncü baskı.

MAHALLÎ, Celâluddîn, el-Bedru't-Tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmî, (thk. Ebu'l-Fidâ ed-Dağîstânî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2005/1426.

MÂVERDÎ, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn, İst., 1985, Temel Neşriyat.



- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim bin Haccâc el-Kuşeyrî,-el-Câmiu's-Sahîh, tahk.: M. F. Abdülbâkî, (I-V), Mısır, 1955.
- MUHAMMED ARKON, Kur'an Okumaları, trc. Ahmet Zeki Ünal, İnsan yay., 1995.
- MUVATTAU MÂLİK bi Rivâyeti Muhammed bin el-Hasen eş- Şeybânî, (thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf), Mektebetü'l-İlmiyye.
- RÂĞİB EL-İSFEHÂNÎ, ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa, Kâhire, 1973.
- SERAHSÎ, Usûlü's-Serahsî, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut.
- İBN ABDİLBERR, el-İntikâ fî Fezâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ, (Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), 1417/1997, Beyrut-Lübnan.
- SÜNEN-İ EBÛ DÂVÛD TERCEME VE ŞERHİ, Şamil Yayınevi, İstanbul.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ, Kâmûs-ı Türkî, Dersaâdet, İst., 1317.
- TAHÂVÎ, Şerhu Müşkili'l-Âsâr, (thk. Şuayb Arnaud), 1415/1994, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- ÜNAL, Yavuz, Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu, Etüd yayınları.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu, Ank., 1994.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İst., 1979.



Prof. Dr. Nuri TUĞLU

Nuri Tuğlu, 1968 yılında Durağan'da doğdu. 1989 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisansını Selçuk Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü'nde 1996'da, doktorasını "Maturidi Kelam Ekolu Çerçevesinde Kelami Hadislerin Değerlendirilmesi" isimli teziyle 2003 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsünde tamamladı. 2008 yılında Doçent, 2014 yılında profesörlük unvanını aldı. Halen Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat fakültesinde Hadis anabilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Bilimsel makalelerinden bazıları şunlardır: 1-İmam Maturidi'nin Te'vilatu'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri, 2-Teşbih İfade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Maturidi'nin Yaklaşımı, 3-Hadis İlminde Kitap Esaslı Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mulahazalar, 4-Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (II-III. Yüzyıl), 5- Niyet Amel İlişkisi Bağlamında "Ameller Niyetlere Göredir" Hadisi Üzerine Bir Yorum Denemesi, 6- Sovyet Dönemi Kırgız Toplumunun Dini Kültürünü Besleyen Kaynaklar ve Hadis/Sünnet Muhtevaları Üzerine Bir Değerlendirme, 7-Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Yaptığı Sosyal Değişim. Kitapları: 1-Aile İçi ve Bireysel İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşılığı, 2-Türk Kültüründe Hadis.

Hanefî Mezhebi Hadîs Yorumunda İnsan Merkezli Yaklaşım

Kur'an, eşref-i mahlûkât olarak ifade ettiği insan ile Allah ilişkisini vurgulayan, belirleyen âyetlerle doludur. Kur'an ayetlerinin ilgi merkezinin teosentrik olduğu söylene de, aksine insan olduğu da açıkça görülebilir. Kur'an, öncelikle insanı, yaratılışı, gayesi ve mahiyeti hakkında bilgiler vererek ele almaktadır. İnsanın toprak ve çamurdan yaratılışına, ayrıntılara girmeksizin işaret eden Kur'an¹, daha çok onun davranış ve tutum özelliklerine vurgu yaparak, insan olarak değerini ve değer kaybedişini dikkatlere sunar. Bu bağlamda Kur'an, Allah'ın onu iki eliyle yarattığını,² Allah'ın bizatihi kendi ruhundan ona üflediğini,³ diğer mahlûklar içindeki üstünlüğüne işaret etmek üzere, meleklerle insana secde etmelerini emrettiğini⁴ ve yeryüzünde kendisinin halife kılındığını⁵ bildirmektedir. İnsanın yaratılış gayesi ile ilgili âyetlerde, Allah'ın insanı topraktan yarattığı ve ona ruhundan üflediği bilgisinin yanında ve meleklerin insanoğluna secdesine dair verilen bilgiler⁶, insanın şerefini ortaya koyduğu gibi, apaçık şekilde de belirtilmiştir.⁷



İslâm'ın insan öğretisinde, ta yaratılıştan itibaren ilahî planda insanlığı takdir edilmiş ve bu bağlamda özel yaratılmış bir varlıktır. İslâm'da insan, Hıristiyanlıktaki gibi aslı günah öğretilmesine mahkûm edilmemiş bir varlık olarak ifade edilmiştir. *Kur'ân*, insanların asl itibarıyla eşitliğini dile getirmiştir, farklılaşmaları ise arızîdir.⁸

Kur'ân'da, İnsan akıl, irade ve ahlakına dair âyetler ile onun üstün kabiliyetlerine işaret edilmiştir. Özellikle insan aklı, aklın fonksiyonları ile alakalı, teakkul, tedebbür, tezekkür, nazar, tefekkür, idrak etme, ibret alma vb. insanla ilişkili vurguladığı insana ait kavramlar olarak *Kur'ân*'da ifadesini bulmuştur.⁹

Kur'ân-ı Kerîm, insanı diğer varlıklardan ayıran yaratılış, bilgi ile donatılması, irade sahibi olması, kâinatın insanın emrine verilmesi, halife tayin edilmesi ve dağ ve taşların kabul etmediği emaneti yüklenmesi vb. özellikler zikrederek de, insanın değerini ortaya koyan özlü bilgileri insanlığa sunmuştur.¹⁰

Kur'ân'daki konumuna işaret etmeye çalıştığımız insan ve insanlardan oluşan toplum, ilk dönemlerden itibaren yeryüzünde hep belirleyici bir konuma sahip olmanın yanında, belirleyici kıstas da olmuştur. Dinî ve dünyevî meseleler, insan merkeze alınarak vahyin ışığında değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber de, hayatı boyunca yaşanan hâdiselerde, insanların problemlerini ele alırken çözüm üreten, aydınlatmaya çalışan bir görevi de ifa etmiştir. Aynı zamanda inen vahiy de, hem çözümcü hem de aydınlatıcı bir mahiyete sahiptir. Bütünüyle kuralcı ve şekilci olmayan bir yaklaşımın varlığını, *Kur'ân* âyetlerinden ve sabit ve menkul sünnette bulmak mümkündür.

Tarih boyunca olduğu gibi, günümüz ve gelecekte de, en önemli problem, insandır. İnsan kimdir? Nedir? Sorusuna verilebilecek cevabı bulmak da, o kadar zordur. İnsan probleminin çözümü demek, diğer problemlerin de büyük oranda çözümü demektir. İnsan ve onun ilişkiler yumağını çözmek gerçekten zordur. Bunun için yeterli bir usûl ve yöntem de, hâlâ geliştirilebilmiş değildir. İnsanı ve insanoğlunu anlamaya çalışan pek çok ilim adamı gelip geçti. Doğudan ve batıdan sayısız ilim adamı, insanı çözmek için yoğun mesailer harcadı.¹¹ Bu çalışmalar, muhtelif adlar altında ilim dallarınca devam ettirilmiştir.

İnsanı yoktan var eden Allah, problemlerini çözmeye yol bulması için düsturlar yumağını özel olarak seçtiği peygamberleri vasıtasıyla insanlara bildirmiştir. Diğer yandan, insana, aklını ve duyularını kullanarak problemlerinin üstesinden gelme yeteneğini bahsetmiş ve yapıp ettiklerinden de sorumlu tutmuştur. Allah, yeryüzünde eşref-i mahlûkât olarak yarattığı insana ait vasıfların bir kısmını da, özellikle onun lâzım-ı gayr-i müfâriki olan davranış ve duygularına dair tasvirler

sunmuştur. Nitekim Allah, insanın yaratılış özellikleri ile ilgili bazı hususlara dikkat çekerken, diğer yandan meleklerle; “yeryüzünde bir halife yaratacağını” bildirdiğinde onlar; “Yeryüzünde fesat çıkaracak, kan dökecek birini (insanı) halife mi kılıyorsun?” diye, karşılık verdiklerini¹² de bildirmektedir.

Kur'ân'da da dile getirildiği gibi, insan dışarıdan gelen tesirlere açıktır. *Kur'ân*, insanın bir nesne olmadığına, onun sürekli değişebilen, değişken yapısına ve olaylar karşısında farklı tutumlar sergileyebilen, duygulu ve vicdan sahibi bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, “İnsan, hayra dua eder gibi, (kızgınlığında) fenalığa şerre de dua eder (zararına beddua eder). İnsan (sonunu düşünmediğinden) pek acelecidir.”¹³ âyetinde, insanın kızgınlığına, acelecilik ve tez canlılığına işaret edilmektedir. Ayrıca, “İnsan her ne zaman Rabbi onu (zenginlik ve fakirlikle) imtihan edip, ikram ederek nimetler verirse o zaman ‘Rabbim bana ikram etti’ der. Amma her ne zaman, onu imtihan edip de rızkını kendisine daraltırsa; o zaman da ‘Rabbim bana ihanet etti’ der.”¹⁴ âyeti, insanın duruma göre tavır sergileyen, menfaatine düşkün, çıkarımı dikkate alan yapısına işaret ederken, “Doğrusu insan çok nankördür.”¹⁵ âyetiyle de, onun, zaman zaman nimete karşı nankörlük ettiğini, minnet duygusunu bir tarafa bıraktığını ifade etmektedir. İnsanın *Kur'ânî* özellikleri ve Hz. Peygamber'in fitrî yeteneklerin geliştirilmesinde sosyo-kültürel çevrenin etkisine vurgusu, insan fitratı ile şiddet ilişkisini ortaya koymaktadır. “Acelecilik”, “nankörlük”, “mala aşırı düşkünlük” şiddeti tetikleyen ruhsal güçler arasında sayılabilir. Buna karşın insanın, akıllı ve inanan bir varlık olması ve onun eğitilebilirliği de onun ayırıcı bir özelliği olarak tespit edilmelidir.¹⁶

Bir varlık olarak insanların, belli hak ve özgürlükleri vardır. Bu bağlamda, insanın onuru da, öne çıkmaktadır. İnsan onuru ve temel haklar dikkate alındığında, şöyle bir soru sorulabilir: “İnsan, onurundan dolayı mı bu haklara sahiptir, yoksa bu haklara sahip olduğundan mı onurludur? İmâm-ı A'zam'ın perspektifinde, bu sorunun cevabı, “insan, yaratılıştan onurludur ve bu haklara onuru sebebiyle sahip olmuştur.” şeklindedir.

İnsan için ezeli bir mücadele vardır ve bu, daha çok ahlakî bir mücadeledir. Şeytanın, her yönden tuzağa düşürmeye çalıştığı bir yerde, fazilet sahiplerine karşı bütün tuzakları boşa çıkarmak için, Allah, insanla beraberdir. İnsan, bir eğlence için yaratılmadığının¹⁷ şuurunda olduğu gibi, başardığı ve başaramadığı her şeyden sorumlu oluşunun da farkındadır.¹⁸ *Kur'ân*, sadece içinde buldukları saati düşünenleri, “hayvandan daha aşağı ve kötü” duygusuz ve kayıtsız¹⁹ olarak nitelemektedir. Aslında bu, insana ait olumsuz bir tutumu ifade etmektedir. İnsan, duyarlı olmalı, hisleriyle çevresinde olup bitenlere bir bakmalı,



problemlerine çözüm üretmeli ve bunun yollarını aramalıdır.

İnsan Allah tarafından başıboş bırakılmadığı²⁰ gibi, devamlı iyiliğe teşvik edilmiş, kendi kişisel arzuları ile baş başa bırakılmamıştır. Eğer başıboş bırakılırsa yanlış eğilimlere meyleder. Nitekim: *“(Ey Muhammed!) De ki: “Size amelleri en çok hüsrana gidenleri haber vereyim mi? Kendilerinin gerçekten güzel sanat yaptıklarını sandıkları halde dünya hayatında çabaları boşa gitmiş olanları. Bunlar, işte o kimselerdir ki, Rablerinin ayetlerini ve O’na kavuşmayı inkar etmişlerdir de hayır adına yaptıkları bütün işleri boşa gitmiştir. Artık kıyamet günü Biz onlara hiçbir tartı tutturmayız”*²¹ Her ne kadar âyetin muhatabı ölümü ve ahireti inkâr edenler olsa da, kendini aldatma hastalığının kurbanları en fazla, kurumlar, cemiyetler ve özellikle fanatik dini cemaatlerdir. Bu konuda, Müslümanlara hitaben *Kur’ân* der ki: *“O, sizin kuruntularınızla da değil, ehli kitabın kuruntularıyla da değil, kim bir kötülük yaparsa onunla cezalanır ve Allah’tan beride ne bir veliy bulabilir ne de bir yardımcı.”*²² İnsanın kendini aldatması, böyle derinlemesine incelenince, kendi gerçek mahiyetine dönmesi, Allah’a karşı sorumluluk duyması ve iyi şeyler düşünüp iyi sonuçlar doğuran davranışlar yapması için, “uyarılmasının” ne kadar önemli olduğu anlaşılır.²³

Hiç şüphesiz *Kur’ân*, adil ve ahlakî temellere dayanan, yaşanabilir, huzurlu bir toplumsal düzen kurmayı hedefler. Bu, İslâm’ın temel hedeflerinden biridir ve her nerede birden fazla insan varsa, Allah, onların arasındaki ilişkiye doğrudan müdahale eder ve her nerede iki insan varsa, üçüncüsü Allah’tır.²⁴ Allah, yerde ve gökte olan zerreye dahi hakîmdir ve onu gözetlemektedir.²⁵ Bütün varlığa hakîm olan Allah’ın, toplumsal ilişkilerde koyduğu kuralları vardır. Bunun yanında, bazı kuralları da, insanlara bırakmıştır. Bu bağlamda insan ilişkilerini düzenleyen bir hukuk nizamına da, ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla, “Naslar ile insan maslahatları arasında bir uyumun olduğu görülmektedir. Bu manada insanın varlığı ve yaratılışına dair maksatların korunması önemlidir.”²⁶

İslâm, Allah ile insan arasındaki ilişkiler bakımından ibadetleri düzenlediği gibi, İnsanların İslâm toplumu içinde birbirleriyle olan münasebetlerini de tanzim eder.²⁷ Bu da, temel hak ve hürriyetlerle ilgili alana aittir. İslâm hukukunda temel hak ve hürriyetler;

1-Şahsî hürriyetler: Seyahat, kişi güvenliği, mesken dokunulmazlığı, haberleşme güvenliği.

2-Fikrî hürriyetler: İnanç hürriyeti, düşünce ve fikri ifade hürriyeti.

3-İktisadî hürriyetler: Çalışma ve kazanma, mülk edinme hürriyeti.

şeklinde özetlenebilir.²⁸

İlahî vahiylerde de gözetilmiş olan bu beş maslahat, önemli olup şunlardır: 1) Nefsin Korunması, 2) Dinin Korunması, 3) Neslin Korunması, 4) Malın Korunması ve 5) Aklın Korunması.²⁹

Bu hususlara riayet etmek, insan onuruna saygı duymanın gereğidir. Aynı zamanda, ötekine saygının da, olmazsa olmazıdır. İmâm-ı A’zam’ın perspektifinde, ötekine saygı, öz-saygıdan kaynaklanmaktadır. Kişinin, kendini başkalarından üst bir mertebede görmesi, onur değil ahlakî bir zafiyettir ve bu bütünüyle kibirdir. Kişinin, öz saygıya sahip olması, tevazusunun göstergesidir. Ayrıca İmâm-ı A’zam, kişinin kendine olan öz saygısının, diğer insanlara karşı takınılması gereken tavrın ve hukukun bakış açısının ne olması gerektiği yönünde de izler taşımaktadır. Bu bağlamda o, insanın bir beşer ve can sahibi varlık olması hasebiyle, bazı hadis rivayetlerini insana özsaygı çerçevesinde ele alarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan, insanlar arasında ayrımcılık ve üstünlük iddiasının bir yanılısamadan ibaret olduğu da unutulmamalıdır.

Yüce Allah tarafından, mahlûkatın en şerefli ve irade sahibi olarak yaratılışından dolayı, insanın sahip olduğu haklar vardır ve diğer insanlara karşı mecbur olduğu ictimâî vazifelerine riayet, olmazsa olmazlardandır. Bu vazifeler de başlıca iki ana tasnifle ele alınabilir. Bunlardan biri, başkalarının haklarını tanımak ve hiç kimseye zarar vermemek; diğeri ise, başkalarına iyilik yapmak, yani ihşanda bulunmaktır.³⁰ *“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor”*³¹ ve *“Müminler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah’tan korkun ki esirgenesiniz.”*³² Bu anlayış çerçevesinde, Müslümanlara, hatta bütün beşeriyete karşı kardeş muamelesi yapmak, başkalarının; canını, malını, ırz ve namusunu, şeref ve haysiyetini.. vb. bütün haklarını, kendisinininki gibi muhterem ve mukaddes tanıma görevi olduğu gibi, hiçbir kimseyi eliyle, diliyle incitmek; herkese elinden geldiği kadar yardımda bulunmak, mümin kardeşlerinde; ahlâkî ve ictimâî anlamda gördüğü eksikliği, onun gönlünü kırmadan hatırlamak ve uyarmak da Müslümanın görevlerindendir.³³

Daha çok şehrî bir karaktere sahip olduğu müşahede edilen Hanefî mezhebinin, bu hususlara hem riayet hem de evrensel ilkeler koyma itibarıyla, diğer mezheplere ve âlimlere göre daha ileri düzeyde olduğu görülmektedir. Bunda, Hanefî mezhebinin, köklü medeniyetlere sahip bir coğrafya ve kültür muhitinde teşekkül etmesinin de etkisi vardır. Şâfiî mezhebi ise, daha çok kırsal bir karakter taşımaktaydı. Mâlikîlik ise, bedevî hayata daha yakın bir coğrafyada inkişaf etmiştir.³⁴



İmâm-ı A'zam'ın, şehir ve medeniyet kültürünü almış ve bunu özümsemiş olması, onun *Kur'an* nasslarına ve hadislere yaklaşımını etkilemiştir. O, dinlerin gözetme konusunda esas aldığı maslahat ve mekâsıda, yani din, nefis, mal, ırz ve aklın korunmasına riayet etmeyi prensip olarak benimsemiş ve bazı önemli meselelerde, bu prensibe sıkı sıkıya bağlı kalmaya gayret etmiştir. Bu bağlamda İmâm-ı A'zam, özellikle insan onurunu korumak adına, hem kendisine hem de insana yakışır olana uyma konusunda titizlik göstermiştir. Onun, insanı merkeze alarak ele aldığı bazı meseleler vardır ki, kendisini diğer âlimlere göre öne çıkarmakta ve ayrıcalıklı bir konuma yükseltmektedir. Bunlardan biri, sefihe hacir meselesidir.

1-Hacir (Sefehin Engellenmesi)

İktisadî hak ve hürriyetleri korumak, İslâm'ın mekâsıdır. İnsanın kendi varlığı üzerindeki hakkının bir uzantısı konumundaki iktisadî hürriyet, kişinin emeğine yabancılaşmasının önüne geçer. İslâm, özel mülkiyete, mülkiyet hakkının korunmasına ayrı bir önem vermiştir. Nitekim “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.*”³⁵ “*Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını bile günaha girerek yemek için onları hâkimlere (rüşvet olarak) vermeyin.*”³⁶ âyetleriyle, mülkün korunmasını ve güvence altına alınmasını istemiştir.

Bireyin, iktisadî hayattaki ve hukukî işlemlerle ilgili bazı tasarruflarının engellenmesi anlamına gelen hacir, hukuk terimi olarak, “kişiyi sözlü tasarruftan menetme” şeklinde tarif edilir. Hanefî fakihler ise, “Kişiyi sözlü tasarruftan menetme” veya “sözlü tasarrufun hukukî geçerliliğinin engellenmesi” olarak tanımlamaktadırlar.³⁷

Toplumsal gereklilikler nedeniyle, bireyin bazı tasarruf hakları sınırlanabilir, ancak mülkiyet hakkı bütünüyle yok edilemez, engellenemez. Mülkiyetin, bir özgürlük hakkı olmasından çok, sosyal işlevi üzerinde duran bu anlayışa göre, İslâm'da mülkiyet hakkı, toplumun maslahatına aykırı veya ötekilerin zararına olmamak koşuluyla, bireyin kendi yararına uygun kullanılmalıdır.³⁸

Asr-ı saâdette, şöhret sahibi bir kişinin işlediği hırsızlık suçunun cezasının affı için, Üsâme b. Zeyd'in ricasına karşı Hz. Peygamber'in: “*Geçmiş milletler yalnız küçükleri cezaya çarptırlar, büyükleri cezadan affederlerdi. Bu hal helâklerine sebep oldu. Allah'a yemin ederim ki, kızım Fâtıma hırsızlık etse, onun da elini keserim.*”³⁹ sözünü, hukuk karşısında, herkesin eşit olduğu yönünde açık bir delil olduğunu dile getirmektedir.

Gerek maddî gerekse toplumsal menfaat, bazen de ferdin haklarının korunmasına yönelik olarak kısmen de olsa, “*Kur'an*'da ferdi hak ve hürriyetler, kişinin yaptığından mesul olması ilkesine ağırlık verilmesinin yanında, sefihlere mal teslim edilmemesini, evlilik çağına gelinceye kadar yetim çocukların gözetilmesi, borçlunun, sefih, akli zayıf veya cahil olması durumunda, velisinin onun hukukunu muhafaza etmesi istenmiştir.”⁴⁰ İslâm'ın genel nazariyesi, aklî ve bedenî gelişimi ne durumda olursa olsun, din, dil, renk, cins ve ırk ayrımı gözetilmeksizin her insanın, insan olma vasfı itibarıyla şâriin ve hukuk düzeninin tanıdığı haklardan faydalanma ehliyetine sahiptir. Aynı zamanda bu hakları kullanma yetkisine de sahiptir.⁴¹

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (ra), diğer mezhep imamlarından farklı olarak, bazı meselelerde insanı merkeze alıp farklı yaklaşım ve hükümler ortaya koymaktadır. Bunlar arasında, insan hürriyeti ile ilgili olan hacir-sefehlin tasarrufları ile ilgili mesele başta gelenlerdendir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (ra)'ye göre hacrin üç sebebi vardır. Bunlar, delilik, çocukluk ve köleliktir. Bunların dışında, istisnâ bazı durumlarda da hacrin olabileceği dile getirilir. Meselâ, ona göre, bilgisiz müftünün fetva vermesine ve sermayesi olmayan nakliyecilere de hacir uygulanır. Ebû Hanîfe, burada, kişilerin fiilerine engel olunmasını, meslekten men olarak kabul eder ve bunu, emr-i bilma'rûf kabilinden bir görev olarak ifade eder.⁴²

Hanefîler, hacri üç şekilde tasnif ederler: **1-** Tasarrufun aslının engellenmesi (kavî hacir), kavi hacir sahibinin tasarrufu batıldır. Gayr-i mümeyyiz çocuğun tasarrufu böyledir. **2-** Tasarrufun lüzum ve nefazının engellenmesi (orta hacir), tasarruf, hukukî varlık kazanır, fakat geçerli olabilmesi için ek işleme ihtiyaç vardır (İzin veya icazete ihtiyaç vardır.). **3-** Zayıf hacir olup, tasarrufun vasfının vafına, yani nefazın derhal gerçekleşmesine engel olmaktır.⁴³

İnsan, akıllı olarak buluşa erince, ehliyeti tamam olur ve şahsiyeti tamamdır. Böyle birini hacir altına almak, onun insanlığının çiğnenmesi ve saygınlığının heder edilmesi anlamına gelir. Kişinin, insanlığının heder edilmesi ve onun, hayvanların ve delilerin derekesine düşürülmesi, malının zarara uğramasından daha kötüdür.⁴⁴ Oysa insan, mahlûkatın en şerefliisidir.

İmâm-ı A'zam (r.a.), insan unsuruna çok önem veren, insanî değerleri her zaman dikkate alıp korumaya çalışan az sayıdaki âlimler arasında, diğer imamlardan ayrılan bir konuma sahiptir. Bu konuda diğer imamlar, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) 'ye yetişememişlerdir.⁴⁵ İmâm-ı A'zam, kendi hürriyetini koruduğu gibi, başkalarının hürriyetlerinin korunmasına da ehemmiyet



vermiştir. Başkalarının hak ve iradesine saygı gösterdiği gibi, aklı yerinde olan birinin tasarrufuna, kimsenin karışmasına müsaade etmemiştir. İmâm-ı A'zam, cemiyetçilik ve fertçiliğe karşın, ferdiyetçiliği tercih etmiştir. Ferdiyetçilikte, ferdin iradesi terbiye edilmek suretiyle kuvvetlendirilir, hayra yönlendirilir. Böylece fertte oluşan hayır aşkı, güçlendirilmiş olur ve böyle bir fert serbest bırakıldığında, kendini bağladığı değerler onun kötülük yapmasını engeller.⁴⁶

Dört imam içinden sadece İmâm-ı A'zam, sefih, dalgın, bunak ve borçlunun tasarruflarını geçerli sayarak, bunlara hacr uygulanmasını caiz görmemiştir.⁴⁷ Asıl kaide, akıl sahibi, reşit ve baliğ olanın, malından yapacağı hiçbir tasarrufuna mani olunamaz. Tasarrufunda müsrif, müfsit herhangi bir fayda sağlamasa bile, tasarrufu caizdir. İmâm Şâfiî, Ebû Yûsuf ve Ebû Muhammed'e göre ise, hacredilir.⁴⁸ Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir. İmâm-ı A'zam'ın bazı görüş ve fetvaları, talebeleri veya sonraki dönem Hanefî fakihler tarafından değiştirilmiştir. Oysa İmâm-ı A'zam'ın sefihin hacri ile ilgili görüşü, daha evrenseldir.

Ebû Hanîfe (ra), bu meselede öncelikle *Kur'ân*'a bakar ve; “*Ey iman edenler, akidleri yerine getirin.*”⁴⁹ “*Ey iman edenler, ahdi yerine getirin, zira ahidden mesulsünüz.*” ve “*Ey iman edenler, mallarınızı aranızda bâtil yollarla yemeyin. Ticaret yoluyla olması müstesna...*”⁵⁰ âyetlerini, kendisine delil olarak alır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (ra) 'ye göre, sefih hali, teklife mani değildir. Dinî hükümlerle mükelleftir. Sefihlik, akıl ve temyizde noksanlık meydana getirmediği için, dinî mükellefiyet üzerinden kalkmaz. Müsrifliği, onun umum mükellefler arasına girmesine mani değildir. Böyle olunca, israf eden sefihden, umumî teklifler sakıt olmaz. Dolayısıyla, Sefihin harcama yetkisinin kısıtlanması veya tamamen elinden alınması, *Kur'ân*'ın umumuna aykırıdır. *Kur'ân* nassı bir delil yok ise tahsis edilemez. Ayrıca bu konuda, meşhur bir sünnet de bilinmemektedir.

Enes b. Mâlik'ten (r.a) rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a) zamanında bir adam, aklında noksanlık olduğu halde alışveriş yapardı. Ailesi, Resûlullah'a (s.a) gelip: Ey Allah'ın nebisi! Falana hacr koy, çünkü o, aklında noksanlık olduğu halde alışveriş yapıyor, dediler. Efendimiz, adamı çağırıp alışveriş yapmasını yasakladı. Adam: Yâ Resûlallah, alışverişe dayanmam (alışveriş yapmadan durmam), dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a): “*Eğer alışverişini terk edemiyorsan; (alışveriş yaparken) al, 'ama aldatma yok ha' de.*” buyurdu.⁵¹ Dolayısıyla, belli bir yaştan sonra, kişinin tasarruf hakkının (mesela 25 yaşından sonra) ömür boyu engellenemeyeceği ile ilgili Resûlullah'ın (s.a.v.) uygulamaları da vardır.

Hanefî fakihlerden Serahsî, Habbâb b. Munkız isimli sahabenin durumunu; şayet burada hacir söz konusu olsaydı, Hz. Peygamber onu bu sahabeyle uygulardı.” şeklinde ele alır.⁵²

İmâm-ı A'zam'a göre, sefihin tasarrufunun engellenmesi, onun adamlık vasfının heder edilmesi ve hayvanlara ilhakı, onun israfçılığında daha ağırdır. Üstün olanın, aşağı bir mevkiye konması muhtemel değildir.⁵³ İmâm-ı A'zam'a göre, rüştüne ermese bile, 25 yaşına gelen kişinin malı kendisine verilir. İmâmeyn ise, 25 yaşına gelse bile, malı kendisine teslim edilmez görüşünü savunmuşlardır.⁵⁴ Adam reşit olsa, sonra sefih olsa, ondan, malı hakkındaki tasarruflarına mani olunamaz.⁵⁵ Dolayısıyla, sefihin, belli bir yaştan sonra hacredilmesi, insan hürriyet ve onuruna aykırı bir hüküm olur.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (ra)'ye göre sefih, mehr-i misliyle evlendirilir. Boşanma ve azad etme haklarına da sahiptir. Evlilik, mühim bir meseledir. Eğer evlilik yapabiliyorsa, o zaman mâlî haklara da sahiptir. Evlenmeye salahiyeti olanın, dükkânını kiraya vermesi, evleviyetle lazımdır.⁵⁶ Yani malını tasarruf hakkı, evleviyetle vardır.

Ebû Hanîfe, sefihin hacredilmemesi gerektiği konusunda naklî delil olarak, “*Ve yetimleri nikâh çağına ermelerine kadar gözetip deneyin, o vakit kendilerinden bir rüşd hissettiniz mi hemen mallarını kendilerine teslim edin, büyüyecekler de ellerine alacaklar diye o malları israfla yemeğe kalkmayın...*”⁵⁷ Bu âyete göre, yetimin hacri, büyüdüktan sonra sona erer. Bu âyet, aynı zamanda büyüme ile hacrin ortadan kalkacağına delildir.⁵⁸ Sefihin hacrinin kamu yararını da kabul etmeyen Ebû Hanîfe, onun kendi öz malından harcadığını ve onun malından tasarruftan alıkoyacak bir gücün de olmadığını savunur.⁵⁹

Ebû Hanîfe (r.a), ferdin ıslahının, bazı hürriyetlerinin kısıtlanması yoluyla değil, serbest bırakılarak mümkün olacağını kabul eder. Sağlıklı bir şahsiyetin, yasaklarla değil, hürriyetlerle oluşturulabileceği kanaatindedir.⁶⁰ Sefihin hacredilmesine de, bu çerçeveden bakmaktadır.

Ebû Hanîfe (r.a.), diğer müçtehitler arasında, bu vb. görüşleriyle insan unsuruna en çok önem veren ve insanî değerleri korumaya çalışan bir İslâm hukukçusudur.⁶¹ Ebû Hanîfe'yi, asıl ayrıcalıklı kılan, onun sınırlı naslarla, sınırsız olayları ve problemleri çözmek için kullanmış olduğu akıl temeline dayanan istihsân metodunu göz ardı etmemek gerekir.

2-Nikâhta kadının hak sahibi olması

İslâm dini, erkeğe vermiş olduğu hakları, kadına da vermiş ve tekliflerde kadın ve erkeği müsavi tutmuştur. Hak ve sorumluluk bakımından, kadın ve erkek eşittir. Dolayısıyla her türlü iltizam ve taahhüt altına girebildiği gibi, hukukî akitler de



yapabilir. Âkil, mümeyyiz ve reşit olduğu sürece, bunları yapmaya hakkı vardır.

Nikâhta, kadının izninin şart olup olmadığı, ulema arasında tartışmalıdır. Bu konuda cumhur;

“Velinin izni olmadan kadının nikâhı caiz olmaz.”⁶², “Velinin izni olmadan nikâh olmaz, (Âişe (ra) hadîsinde şu ilave vardır), Sultan, velisi olmayanın velisidir.”⁶³ vb. hadîsleri delil getirerek, nikâhta velinin iznini şart koşmuşlardır.

Fukahânın cumhuruna göre, erkek-kız fark etmeksizin velileri tarafından evlendirilebilirler. İbn Şübrüme, Osmân el-Bettî ve Ebû Bekir el-Asamm gibi şaz sayılan görüş sahipleri, buna karşı çıkar ve böyle bir nikâhın geçerli olamayacağını savunurlar.⁶⁴

Babanın evlendirdiği kız, istemez ve evliliği reddederse, Hanefilere göre bu evlilik, caiz değildir. İbn Ebî Leylâ ve İmâm Şâfiî'ye göre ise, caiz ve geçerlidir.⁶⁵ Şâfiîlerden Beyhakî de, babaların kızlarını evlenmeye icbar edebileceği görüşünü savunur.⁶⁶

Cumhûr-ı ulemâya göre, kadın, evlilikte mutlak hürriyet sahibi değildir. Kadının sözüyle, nikâh akdi tamamlanmış olmaz. Kadının, eşini seçme hakkı elinden alınmaz, ama bu işi tek başına yapamaz. Velisiyle birlikte yapma zorunluluğu vardır. Kadının seçtiği eş, münasibi ve dengi ise, velileri onunla evlenmesine mani olamazlar. Olurlarsa, kadı, nikâh akdinin gerçekleşmesine hükmeder. Ashında, cumhurun bu görüşünde, bir çelişki de söz konusudur. Zira kız, dengi ile evlenmiş ise, kadı, nikâh akdini gerçekleştiriyor ve velinin iznine bakmıyor. Bu durumda, izinsiz yapılmış bir nikâh, onaylanmış olmaz mı?

Yukarıda, velini iznini gerekli kılan rivayetler yanında, gerekli görmeyeceğine delil olan rivayetler de bulunmaktadır.

“Dul kadın (nikahta) velisinden daha hak sahibidir. Bekar ise kendisi hakkında izin istenir. Onun izni susmasıdır.”⁶⁷

Osmanlı aile hukukunda da durum bu görüş çerçevesinde düzenlenmiştir.⁶⁸ “Eğer Kur’ân’da, “evli olmayan kadınların evlendirilmesi”ni emreden âyetler⁶⁹ varsa, Resulullah’tan (sav), “velisiz kıyılan bir nikâhın batıl olduğuna” dair⁷⁰ beyanlar gelmiş ise, böyle bir sosyal telakki doğrultusunda gelmiştir. Yoksa genel geçer bir teşri hüküm koymak için değildir. Ne var ki, kendisinin “Arabî” olduğunu söyleyen Kur’ân’ın evrenselliğinin bu gerçeklik üzerinden dönüştürülmesi, düşünülmesi gereğinden habersiz ve Kur’ân ayetlerini sloganvari okumaktan pek hoşnut olan kimseler, ümmî ümmetle ilgili fiilî durumları olduğu gibi evrensel hukuk düzlemine taşıma çabası içerisinde, bu konuya da benzer şekilde eğilmişler ve kadının hiçbir şekilde nikâh akdinde taraf olamayacağı

sonucuna varmışlardır. Hem de kimler? İslâm dünyasının müçtehitlerinin büyük bir kısmı.”⁷¹

Ebû Hanîfe (r.a.), velisinin izni olmadan kadının nikâhlanamayacağı şeklindeki hadîsle, ravisi olan Hz. Âişe, kendi rivayeti ile amel etmemiştir gerekçesiyle, bu hadîsi amel etmeye elverişli bulmamıştır. Buna karşın, hadîsin Ebû Mûsâ⁷² ve Ebû Hureyre⁷³ rivayetleri de vardır. Tehânevî, bir ravinin rivayet ettiği bir hadîsle amel etmemesini, aykırı davranmasını, hadîsin sıhhatine zarar veren bir kadh olarak kabul ederek⁷⁴, İmâm-ı A’zam’ın bu konuda isabetli bir tutum sergilediğini vurgulamaktadır. Ebû Mûsâ ve Ebû Hureyre (r.a.) hadîslerinin zayıf olduğunu ifade eder.

Bu konuda, Hanefilerin delillerinden biri, “Dul kadına velinin yetkisi yoktur.”⁷⁵ hadîsidir. Diğeri ise, “Hz. Peygamber, kızı istemediği halde babasının evlendirdiği bir nikâhı geçersiz saymıştır.” hadîsidir.⁷⁶ Nitekim bir kadın Resûlullah’a gelerek, babam, beni hoşlanmadığım biriyle nikâhladı... deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.), “Senin nikâhın olmaz (geçerli değildir), git dilediğin kişi ile evlen.” buyurdu.⁷⁷ Kişi, velisi bulunduğu kadını, istemediği biriyle evlendiremez.⁷⁸ İbn Abbâs (r.a.) bu hadîsten yola çıkarak, zorla evlendirilen kızların nikâhını reddetmiştir. İmâm-ı A’zam da, Sünneti ve hukuku tespitite, sahabenin sonraki dönemlerde yaptıkları farklı uygulamaları dikkate almaya gayret etmiş ve bu sebeple de diğer mezhep imamlarına göre daha evrensel ilkeler üzerine konuşmuştur.

İbn Abbas’ın, “Dul kendi nefisine velisinden daha yetkilidir. Bakirenin görüşüne başvurulur, onun izni sukutudur.”⁷⁹ hadîsinde geçen, **eym** kelimesi dul manasına hamledildiğinde, dulların görüşlerinin alınacağına işaret eder. Dul kadın, kendi izni olmadan evlendirilemez. Oysa İmâm Şâfiî, bu görüşü kabul etmez. Bakirelerin izni istenir, denmesi, onların görüşünün de önemine vurgudur. Onların görüşlerinin önemi yoktur, manasına gelmez.⁸⁰

Bazı âlimler, velinin izni şartının, küçük kız ve cariyeler hakkında olduğunu söylemişlerdir.⁸¹ Velinin, bakireyi evlenmeye zorlayamayacağı kanaatini taşıyan âlimler, hadîsin mefhum-ı muhâlifinden (sözde ifade edilenin aksinden anlaşılardan şeyden) bu sonucu çıkarırlar. Mefhum-ı muhâliften genel hüküm çıkarılamayacağı ifade edilse de, durumu böyle anlayanlar doğru söylemişlerdir. Dula, evlilik teklifinin doğrudan yapılacağı, bakirenin velisinden izin istenmesi ile ilgili bir hadîsle, haklı olarak, “Bakire kızın velisi onu evlenmeye icbar eder/etmez tartışmasına nasıl geldikleri sorusunu akla getirir.”⁸²

Serahsî’ye göre, bakire özgürdür ve yükümlülükleri vardır. Öyleyse dul gibi, onu da rızası olmadan evlendirmek caiz olmaz. Özgürlük ve yükümlülük, mal ve köle hakkındaki tasarruflarda olduğu gibi



velinin velayetinin kalkmasına ve tek başına tasarruf yetkisine sahip olmaya etki eden iki niteliktir. Mal konusundaki tasarruf hakkında olduğu gibi, velinin, kızına danışmadan onun hakkında tasarruf yetkisi sabit olmaz.⁸³ Bakire olmayan kız da, babası olan gibi evlilik hususunda isabetli davranır, denilemez. Böyle olmasına rağmen, evlilik konusunda, onun rızasına itibar edileceğinde görüş birliği bulunmaktadır. Bakirelik devamı küçüklük niteliğinin devamı gibi değildir. Eğer öyle olsaydı, nikâh ikrarı da caiz olmazdı.⁸⁴ Serahsî'ye göre, kızın, kıyılmış bir nikâhı duyduğunda, susması ikrar anlamına gelmez. Nikâh haberi ulaştığında takındığı tavır önemlidir. İzin isteme anındaki susması, ikrar anlamına gelirse de, nikâh haberi geldiğinde, susması ikrar anlamına gelmez.⁸⁵ İbn Abdilberr, Zührî'nin izinsiz evliliği caiz gördüğünü nakleder. Bu konuda Şabî ve İmâm Züfer de, Ebû Hanîfe ile aynı kanaattedir.

Bedreddîn el-Aynî, bu konuda nakledilen rivayetleri ele alarak, sahih olan bir hadîs ile zayıf olan bir hadîs nasıl aynı seviyede tutulur? Sorusunu sormaktadır.⁸⁶

Aynî'ye göre, nikâhta velinin iznini şart koşan rivayetler, hadîs nakil ehline göre sabit değildir.⁸⁷ Aynî, rivayetin sahih kabul edilen tariklerinin de, ravilerinin mecruh ve rivayetlerin illetli olduğunu, dolayısıyla sahih zannedilen rivayetlerin de, zayıf olduğunu ifade ederek⁸⁸, Hanefilerin görüşünü ve delillerini isabetli bulur.

Velinin iznini şart koşan rivayetlerden hiç birinin sahih olmadığını, Buhârî ve İbn Maîn'in, "Bu konuda sahih bir rivayet yoktur." sözlerinden yola çıkarak ifade etmektedir. İbn Cüreyc'den nakledildiğine göre, bu haberi nakleden Zührî'nin, böyle bir hadîs rivayet ettiğini hatırlamadığını, onu reddettiğini söyler. Aynî, hadîse hasen diyen Tirmizî'ye de, şu soruyu sorar: "Zührî'nin (hadîsi nakleden ravi) inkâr ettiği bir hadîs, nereden hasen olurmuş?" sorusunu da sormayı ihmal etmez. Velinin izni olmaksızın nikâhın olabileceği görüşünü savunan Aynî, burada, Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih edip savunmuştur.

Ebû Hanîfe'nin, bu rivayeti tercih etmesinde başka sebeplerin bulunması muhtemeldir. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe, kadın ve erkeğin insan olmaları hasebiyle, aralarında bir fark bulunmadığı ve ayırım yapılamayacağı düşüncesinden hareket etmiştir. **Evlenecek kadın, akıl ve baliğ olduğuna göre, kendi maslahatını başkalarından daha fazla düşünmek zorunda ve tercihinden de kendisi sorumlu olmaktadır.**⁸⁹ Ebû Hanîfe'nin, velinin iznini gerekli gören rivayetlerle amel etmemesinin sebebi, Hz. Âişe Rivayeti merkezinde düşünüldüğünde, bu izin şartının neshedilmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak, onun yaklaşımından anlaşılan, kadının birey ve fert olarak erkekten farkının bulunmamasıdır.

Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü, bidat olarak görenler olabilir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre, *Kur'an*, nikâhı kadına izafe etmektedir. Akdın ona izafesi de, kadının nikâhını kendisinin yapabileceğini göstermektedir. Ona göre, Bakara, 230. âyet buna delildir.⁹⁰

Ebû Hanîfe'ye göre kadın, küçük değilse, kendi özü ve evlilik hayatı üzerinde söz sahibi olabilmelidir. Böyle bir kadın, malı üzerinde tasarruf sahibi olurken, kendi özü hakkında karar verememesi, makul görülemez bir durumdur. O, kadının da müstakil bir şahsiyetinin olması gerektiğini düşünmüş ve kadını kendi evliliği hususunda söz sahibi kılmıştır. O, bu görüşü benimserken, döneminde aşırılık sayılacak bir duruma düşmekten de sakınmıştır. Ailesi ile bağına reddetmeksizin kadının kendisini evlendirmesini tecviz ederken, ailesinin de rızasını ve onların da gözettiği, mesela denklik gibi hususlara riayet etmesi gerektiğini dile getirmiştir.⁹¹

İmâm-ı A'zam, kadını kendi varlığı ile kaim, ayrı bir kişi kabul etmiş, bunun sonucu olarak da, kendi eşini seçme ve bizzat kendi nikâhını kıyma gibi konularda, onu ehliyet sahibi görmüştür.⁹²

3-Mümine karşılık kâfirin öldürülmesi, mürtedin öldürülmesi

Dinin maslahatlarından biri de, nefsin korunmasıdır. Dinin, insanın beden bütünlüğüne yönelik saldırılara karşı koyduğu cezalar, sadece adalet ilkesiyle ilgilidir ki, saldırıya uğrayana, nefsi müdâfaa hakkı verilmiştir.⁹³

Bütün dinlerin ortak hedefi arasında yer alan hayat hakkı⁹⁴, diğer bütün temel hakların vazgeçilmez ve hayatın devam ve bekası ile ilgili olan güvenlik hakkını da, buna dâhil etmektedir.⁹⁵ Hayat sahibinin ilk fiili, mevcudiyetini devam ettirme, hayatı ihtiyaçlarını temin eden bir takım mesai ve şartlardan ibarettir. Hayat hakkı, her fert için tabii hakların ilki olması münasebetiyle, içtimai vazifelerin ilkinin de, insan hayatına saygı göstermek olması gerekir. O halde, öncelikle, "*İnsanların hayatı, taaruz ve tecavülden masundur.*" esası, bütün ahlâk bilginlerince en tabii bir kaide olarak kabul edilmiştir. Yaşama hakkına tecavüzün, ahlâkî boyutu da vardır. Sebep ve faktörleri ne olursa olsun, ahlâk kanunlarına göre, en korkunç bir cinayettir. Doğru ve tabii olan her kanun ve din nazarında da, bunun böyle olması gerekir.⁹⁶

Nefs emniyeti, günümüzde 'hayat hakkı' ve 'kişi dokunulmazlığı' şeklinde açıklanmaktadır. Bu da, bireyin varlığının devamının sağlanması demektir. Hayat hakkı, hayatın devamı, varlık bütünlüğü içinde selameti, muhafazası ile ilgili tüm durumları kapsar.⁹⁷

Kur'an açısından, yaşama hakkı, ilahî iradenin insanı yaratırken ve kâinattaki her şeyi onun



hizmetine musahhar kılarken belirlemiş olduğu ve verdiği bir haktır. Bu hak bir başkası tarafından kısıtlanamaz. Üstelik *Kur'an* bu konuda, “*Kim bir cana kıymamış veya yeryüzünde fesat çıkarmamış birisini öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir.*”⁹⁸ âyetiyle, bir insanın hakkının, bütün halk için iptal edilemeyeceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Ancak bir insan, bütün halkı ifsat edecek ise, bir takım haklardan mahrum bırakılması mümkün olabilir. Ancak onun, nefis emniyeti ve hayat hakkı elinden alınmaz.

Bir Müslüman, zimmîyi öldürse, Şâfilere göre kısas gerekmez. Buna karşın, Hanefiler, kısası gerekli görürler. İmâm Şâfî, “*Mümin olan yoldan çıkmış kimse gibi midir? Bunlar elbette bir olamazlar.*”⁹⁹ âyetini, delil getirir. Şâfî'nin mantıkî gerekçesi şu olabilir. Öldürülen, küfür eksikliği ile eksiktir. Zimmîyi öldürdüğünde, Müslümana kısas uygulanmaz.¹⁰⁰ Çünkü eksik birini öldürmüştür.

Hanefiler, zimmîye karşılık Müslümanın öldürülmesini, kısas uygulanmasını savunurlar. Bu konuda da şu rivayeti delil getirirler: Peygamber (sav), bir zimmîye karşılık, Müslümana kısas uygulamış ve “*Zimmetini ödeyenin en çok koruyanı benim.*” buyurmuştur.¹⁰¹ Hadîs-i şerîfteki gerekçe, zimmîye karşılık, Müslümana kısasın gerekliliğine açık bir delildir. Aynı şekilde, Hz. Ömer de, zimmîye karşılık, Müslüman birine kısas uygulamak istemiş, ailesi diyete razı edilerek kısas uygulamayı düşürmüştür.¹⁰² Hz. Ali de, zimmîyi öldürene kısası emretmiştir. Serahsî'ye göre, Hanefilerin görüşünün mantıkî gerekçesi şudur: “*Zimmînin kanı, kısasla ödenir. Nitekim bir zimmî, bir başka zimmîyi öldürse, kendisine kısas uygulanacağı konusunda icmâ vardır. Bu, onun kanının mubah olduğu şüphesini yok eder. Bu şüphe ortadan kalktıktan sonra, öldürenin Müslüman olması ile zimmî olması arasında fark yoktur.*”¹⁰³

“*Kâfire karşılık, Müslüman öldürülmez.*”¹⁰⁴ hadîsine gelince; bu bütün âlimlerin ittifakıyla, zâhirî anlamıyla anlaşılmalıdır. Öldüren Müslüman olursa, kısas yoluyla öldürülür. Bu, bir Müslümanın kâfire karşılık kısasen öldürülmesidir. Diğer taraftan hadîsteki kâfirden maksat, harbidir. Çünkü onlar nedeniyle müminler öldürülmezler. Peygamber efendimizin (s.a.v.), “*Ahit sahibi de, kâfir nedeniyle öldürülmez.*” sözü buna delildir. Bir grup Müslüman, bir zimmîyi öldürse, hepsi kısas yoluyla öldürülürler. Çünkü zimmîler kısas konusunda, Müslümanlar gibidir. Canın değeri bakımından da zimmî ile Müslüman eşittirler. Hanefilerin maksadı zimmîlerle Müslümanlar arasındaki eşitliktir.¹⁰⁵

Hanefilere göre köleyi öldüren hür kimseye de kıyas gerekli görülürken, Şâfilere göre köleyi öldüren hür için kısas yoktur. Bu konuda Serahsî, “*Kasten öldürülen kişinin kanı, kısasla ödenir.*

Öldürenin hür veya köle olması arasında fark yoktur. Bir köle bir başka köleyi öldürse, kısas olarak o da öldürülür. Kısas şüphe ile düşen bir cezadır. Kısasın gerekliliği, kanı mübah kılan şüphenin bulunmamasını gerektirir. Şüphe olmayınca, özgür ile köle eşit olurlar.¹⁰⁶

Bir erkeğin, kadını öldürmesinde yarım diyet, gereklidir, şeklindeki Hz. Ali'ye atfedilen görüşü reddeden Serahsî, onun, kadının ölümü için yakınlarına yarım diyet verilirse, kısas olabilir şeklinde bir görüşü ifade etmeyecek kadar fakih olmasını gerekçe gösterir. Hanefilere göre kadın ve çocuğu öldürene de maktullerin birer can olması hasebiyle katile kısas uygulanır.¹⁰⁷

4-Gayr-i Müslim cenazesine katılma

Ebû Hanîfe'nin (Hammâd'dan onun da) İbrâhîm en-Nehaî'den naklettiğine göre, Hâris b. Ebî Rebîa'nın Hıristiyan olan annesi vefat etmişti. Hâris, Hz. Peygamber'in ashabından bir grup kimse ile birlikte onun cenazesine katıldı.¹⁰⁸ İmâm Muhammed, bu rivayeti naklettikten sonra, “*Hristiyanın cenazesine katılmakta bir beis görmüyoruz. Ancak cenazeden uzak durmak gerekir. Ebû Hanîfe'nin görüşü de böyledir.*” der.¹⁰⁹ Ebû Hanîfe burada, ölünün dinini dikkate almaksızın, insanın cenazesine katılmaktan bahsetmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün bir başka delili de şudur; Hz. Peygamber'e önlerenden geçen bir cenaze için ayağa kalkmasının sebebi sorulunca “*o da bir can değil mi?*” diye cevap vermiştir.¹¹⁰ Burada orada saygı duyulan, ölünün dini değil bilakis, onun insan olmasıdır.

5-Atlara verilen pay

Savaşa süvari olarak katılan mücahidin, ganimetten alacağı hissenin miktarının ne olacağı da, fukahâ ve mezhepler arasında farklı hükümlerle belirlenmiştir. Fakihlerin çoğunluğu, ganimet paylaşılırken bir hisse kendisine, iki hisse de atına olmak üzere süvariye üç hisse verileceği görüşünü benimsemiştir. Başta Ömer b. Abdülazîz, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd ve İbn Sîrîn olmak üzere birçok fakih, bu görüşleri için Hz. Peygamber'in Hayber'deki uygulaması ile ilgili Abdullâh b. Ömer'in (r.a.) rivayet ettiği, “*Resûlullah ganimet taksiminde at için iki pay, sahibi için bir pay ayırdı.*”¹¹¹ hadîsini esas almışlardır. Ebû Hanîfe ise, Hz. Peygamber'in Hayber'de, Hudeybiyeli süvarilere iki hisse, piyadelere bir hisse verdiğini bildiren rivayeti esas alarak¹¹², atın payının bir hisse olacağını ileri sürmüştür. Öte yandan Ebû Yûsuf'un dışındaki Hanefiler, Mâlikîler ve Şâfilere süvarinin ancak bir atına pay ayrılacağını söylerken, Ebû Yûsuf ile Hanbelî âlimler, gazinin iki atı varsa, her ikisi için de ayrı ayrı pay verileceğini savunmuşlardır. Bir askerin en çok iki at kullanabileceği kabul edildiğinden, ikiden fazla olan atları için pay ödenmez.



Evzâî'nin rivayetine göre, Hz. Peygamber, çok atı olanların yalnız iki atı için pay vermekteydi.¹¹³ Ebû Hanîfe, ganimetten iki hisse verileceğini ifade eden rivayetlerin kesin olmadığı görüşündedir. Buradan yola çıkarak, İbn Abbâs (r.a.) hadîsini tercih eder ve kesin olan, bir pay ata bir pay da süvarisine verileceği hükmünü vermiştir.¹¹⁴ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe burada, hayvanın insandan daha değerli görülmesi söz konusu olduğu için, ata insanın payından daha fazla verilmesini doğru bulmamış ve ata insanın iki katı pay verilemez hükmünü vermiştir.

Sonuç

Ebû Hanîfe'nin, insan hayatında ona kolay olabilecek fetvaları tercih etmesi de, onun insan merkezli bir yorum ve din anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim o, istihaze kanı gören kadının, her namaz için gusletmesi gerektiğini söyleyen İbn Abbâs rivayetini dikkate almaz ve "Ben her namaz için abdest alması gerektiği düşüncesindeyim." şeklinde bir görüş bildirmiştir.¹¹⁵ Sabah namazının vakti hususunda da, uyuyan ve uyanık olanların cemaate katılabilmesi için, daha geç vakitte kılınabileceğini ifade eden rivayeti tercih etmiştir.¹¹⁶ Ramazan ayında, kasten orucu bozan bir kadının, iftardan önce âdet görmesi durumunda, kefarete değil kaza gerektiği yönündeki fetvası,¹¹⁷ bu kabilden yaklaşımlarının diğer örnekleridir.

İmâm-ı A'zam'ın fıkhıta takip ettiği bu usul, onun istihsân yöntemiyle ilgilidir. Ve o, istihsân yöntemiyle rasyonel bir açılım gerçekleştirmiş, insanın içinde bulunduğu yaşam şartları ve gelişen ihtiyaçları, bizzat gerekçe kabul edilmiştir. Bu yöntem sayesinde, ahkâmın anlaşılması noktasında, erken dönemde amaç-araç ayırımına dikkat çekildiği söylenebilir.¹¹⁸

İnsan merkezli anlayışların, bilimden felsefeye, sanattan siyasete kadar bütün disiplinlerin altın çağını yaşadığı günümüzde, Ebû Hanîfe'nin, yaratıcı karşısında insanı konumlandırma biçimi, İslâm entelektüelleri açısından hala aktüel değerini korumaktadır.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığına göre, insan olma itibarıyla Müslim, gayr-i Müslim arasında bir ayırım yapılmaz. Hanefî fıkhında insanlar, insan olmaları hasebiyle eşittirler. Birey olarak yaşama hakkı bakımından değerlendirildiğinde, aynı derece değere sahiptirler ve bu hakları ile ilgili mağduriyet söz konusu olduğunda, haklarında verilecek hüküm açısından eşitlikleri göz ardı edilemez. Ebû Hanîfe'nin, hadîsleri anlama ve yorumlama da ortaya koyduğu bu tavır, evrensel ilkeler bağlamında önemli bir prensip olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkbâl'in dediği gibi, "Ebû Hanîfe'nin yöntemi, belli bir topluluğu eğitmeye ve evrensel şeriatı kurmak

için, o topluluğu çekirdek olarak kullanmaya dayanır. Bu şekilde, bütün insanlığın toplumsal hayatının temelini teşkil eden ilkelerini belirtmiş olur; haşır neşir olduğu toplumun belirli örf ve adetlerinin ışığında, bunları özel durumlara uygular. Bu uygulamalardan ortaya çıkan şeriat hükümleri, bir anlamda o topluma mahsustur. Mademki, bu hükümlerin tatbiki, kendi başına bir gaye değildir, bunlar gelecek nesillere zorla kabul ettirilemez."

İslâm dünyası ve bilim adamlarının dünyaya haykırmabilecekleri evrensel değer adına neleri vardır. İslâm dünyasının, insanlığa sunduğu tek bir şey var günümüzde. Hz. Peygamber'in, benden sonra birbirlerinizin boyunlarını vuran topluluklar olarak cahiliye adetlerine geri dönmeyin." uyarısına kulaklarını tıkamış, birbirlerinin boyunlarını vurmak için bahaneler üreten bir toplum yapısı. Hz. Peygamber'in, peygamberlik misyonunu anlamak ve anlamlandırmaktan aciz, onun tebliğ ettiği dini insanlığın hizmetine sunamayan, o dinden evrensel değerler üretilip dünyaya haykıramayan bir topluluk.

Problem, Hz. Muhammed'in getirdiği vahyi anlama kabiliyetini yitirmiş, usulünü geliştirememiş, insan faktörüne ve sosyal gelişmelere gözünü kapamış, sadece okuma yazma bilen bir sürü ile bilgi üretmeyi bırakın bilgiye düşman bir toplumsal yapının varlığıdır.

Öncelikle, yitirdiği vahyi anlama kabiliyetini kazanmak ve usulünü oluşturmakla işe başlamak gerekir. Bu konuda, çok fazla mesai harcamaya da gerek yok. Tarihi mirasımızı baştan sona didik didik edercesine yeniden okumak, bunun için yeterlidir. İslâm dünyasını, içinde bulunduğu bu durumdan kurtarmak için, nasları lafızcı ve şekilci bir anlama baskısından kurtarılması gerekmektedir. Tarihte geleneğimizi oluşturan büyük simaların, çok önemli meselelerde naslara nasıl yaklaştıklarını iyi tahlil edip yirmi birinci asra hitap eden bir din anlayışını inşa etmenin yollarını aramak, bu ümmetin âlimlerine vaciptir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, bu konuda bizlere örnek teşkil eden âlimlerden biridir. Ehl-i hadîs ve Şâfiî geleneğinin gölgesinde ve tesiriyle ikinci plana itilmiş olan usulü, özellikle de insan merkezli yaklaşımları dikkate alarak, naslardan evrensel değerlere giden bir kanal, bir yol açılabilir. Evrensel değer üretmeyen İslâm'ın ve Müslümanlığın yeryüzünde talibi yoktur, hatta olmayacaktır. İnsanlığa, İslâm'ın vaat ettiği huzuru, adaleti ve insan onurunu sunabilmenin yolu, üreteceğimiz evrensel değerlerin çokluğuna bağlıdır. Müslümanlar, ya bunu yapacak ya da içine kapanmış, birbiriyle uğraşmaktan insanlığa hizmet sunma kabiliyetlerini yitirmiş bir topluluk olarak varlığını devam ettirecektir.



Dipnotlar

1. 22/Hac, 5; 30/Rûm, 20; 35/Fâtır, 11; 15/Hicr, 26-28; 23/Mü'minûn, 12; 32/Secde, 7; 55/Rahmân, 14.
2. 38/Sâd, 75.
3. 15/Hicr, 20; 38/Sâd, 72.
4. 2/Bakara, 34; 7/A'râf, 11; 15/Hicr, 29; 38/Sâd, 72.
5. 2/Bakara, 30.
6. 2/Bakara, 30-34
7. 95/Tin, 1-5,
8. bkz. 49/Hucurât, 13; 7/Araf, 189
9. 2/Bakara 44, 3/Al-i İmrân, 90,169, Terzioğlu, H, (2012), "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 19, Konya, s. 400.
10. bkz. Seyyid, H. N, (1996), İslam İdealler ve Gerçekler, (trc. Ahmet Özel), İz yay., İstanbul, , s. 24 vd.
11. Arvasi, S. A, (1988), İnsan ve insan ötesi. İstanbul, Burak yayınevi, İstanbul, s.65; Carrel, A., (1983), İnsan Denen Mechul. (R. Özdek, Çev.) İstanbul, Yağmur Yayınları, s. 22.
12. 2/Bakara, 30.
13. 17/İsrâ, 11.
14. 89/Fecr, 15-16.
15. 22/Hac, 66.
16. Kur'an'da İnsan ve Allah ilişkisi bağlamında bkz. İzutsu, T., (1975), Kur'an'da Allah ve İnsan, (trc. Süleyman Ateş), AÜİF yay., Ankara, s. 71 vd.
17. 23/Müminûn, 115.
18. Fazlu'r-Rahmân (2005), Ana Konularıyla Kur'an, (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 49-52.
19. 7/A'râf, 179.
20. 75/Kiyame, 36.
21. 18/Kehf, 103-105.
22. 4/Nisâ, 123.
23. Fazlu'r-Rahmân, a.g.e., s. 72.
24. 38/Mücâdele, 7.
25. 89/Fecr, 14, 10/Yûnus, 61.
26. bkz. Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed (1993), el-Muvafakât, İslami İlimler Metodolojisi, (trc. Mehmet Erdoğan), İz yayıncılık, İstanbul, II, 3-7.
27. İzutsu, a.g.e., s.75.
28. bkz. Armağan, S., (2001), İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, DİB yay., Ankara, s. 70 vd.
29. Şâtîbî, a.g.e., II, 9.
30. bkz. Akseki, A.H., İslâm Dini, Gaye matbaası, Ankara, trs., s. 278.
31. 16/Nahl, 90.
32. 49/Hucurât, 10.
33. Akseki, İslâm Dini, s. 268.
34. bkz. Erdoğan, M., (2002), "İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması", İslami Araştırmalar Dergisi, C. 15 Sayı: 1-2, Ankara, s. 255.
35. 4/Nisâ, 29.
36. 2/Bakara, 188.
37. Haskefi, Alaüddin, ed-Dürri'l-Muhtâr (İbn Âbidîn, Reddül-Muhtâr içinde), Kahire, trs., IV, 143.
38. Ardoğan, R., (2007), "İslamda İnsan Haklarının Teolojik Değeri", İnsan Hakları Araştırmalar 4 (7. İnsan Haklarında Yeni Arayışlar Sempozyumu Özel Sayısı), s.288-289.
39. Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (1992), el-Camiu's-Sahîh, Çağrı yay., İstanbul, Hudud, s.12; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim İbnu'l-Haccac (1992), Sahihu Müslim, Çağrı yay, İstanbul, Hudud, 11; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (1992), Sünenu't-Tirmizî, Çağrı yay., İstanbul, Hudud, 6.
40. Apaydın, Y., "Hacir", Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı yay, Ankara 1996, XIV, 513.
41. Apaydın, "Hacir", XIV, 513.
42. Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesud (1986), Bedâiu's-Sanâi', Duru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, VII, 169; Kâdîhân, Fahreddin Hasan b. Mansur el-Özcendî (1310), el-Fetâvâ'l-Haniyye, (Fetâvâyı Hindiyye içinde), I-III, Bulak, III, 633-634.
43. İbn Abidin, Muhammed Emin (1386-1389), Reddül-Muhtâr Ale'r-Reddi'l-Muhtâr, Kahire, VI, 143.
44. Merginânî, İmâm Burhânüddîn Ebul-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Ferganî, el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedî, Eda Neşriyat, İstanbul trs, III, 281.



45. Ünal, İ. H., (1994), İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, DİB yay, Ankara, s. 95.
46. Ebû Zehrâ (1997), Ebû Hanîfe, (trc. Osman Keskioglu), DİB yay., Ankara, s. 409.
47. Kâsânî, Bedaiu's-Sanâî', VII, 169.
48. Merginânî, a.g.e, III, 281.
49. 5/Mâide, 1.
50. 4/Nisâ, 29.
51. Ebû Dâvûd, (1992), Sünenu Ebi Davud, Çağrı yay., İstanbul, Buyu, 65.
52. Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed (1409), el-Mebsût, Dâru'l-Marife, Beyrut, XXIV, 161-162.
53. Merginânî, a.g.e., III, 281.
54. Merginânî, a.g.e., III, 282.
55. Merginânî, a.g.e, III, 282.
56. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, s. 420.
57. 4/Nisâ, 6.
58. Serahsî, el-Mebsût, XXIV, 159, ez-Zeyla'î, Cemalüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye, by., trs., (I-IV), V, 193.
59. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, 409, Ebû Hanîfe'nin sefihin hacri konusundaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kahraman, A., (2002), "Ebû Hanîfe'nin ictihatlarında insan hürriyetine ve onuruna verdiği önem". İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, C. 15, Sayı:1-2, s. 247-252.
60. Kahraman, , a.g.m., s. 252.
61. Ünal, , a.g.e, s. 95 vd.
62. Tirmizî, Nikâh, 15, İbn Mâce (1992), Sünenu İbn Mâce, Çağrı yay., İstanbul 1992, Nikah, 15, Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (1403), el-Musannef, (thk. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut, II. Baskı, (I-XI), VI, 195.
63. İbn Mâce, Nikâh, 15.
64. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed (1347), el-Muhallâ, Mısır, IX, 459, Ayrıca bkz. Erdoğan, Mehmet, a.g.m., s. 256
65. Serahsî, a.g.e., V, 2.
66. Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmanî (2009), Hadislerle Hanefî Fıkhı, (trc. Heyet), Misvak neşriyat, İstanbul, VII, 418.
67. Mâlik b. Enes (1992), el-Muvatta, Çağrı yay., İstanbul, Nikâh, 3.
68. bkz. Aydın, M. Akif, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, MÜ. İlahiyat fakültesi yay., İstanbul 1985, s. 245; Ebû Zehrâ (1957), Ahvâlu'ş-Şahsiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Mısır, s. 124 vd.
69. 24/Nûr, 32.
70. Buhârî, Nikâh, 36, İbn Hazm, Muhallâ, IX, 457.
71. Erdoğan, a.g.m., s. 257.
72. Ebû Dâvûd, Nikâh, 20, Tirmizî, Nikâh, 14, İbn Mâce, Nikâh, 15.
73. İbn Mâce, Nikâh, 15.
74. Tehânevî, a.g.e., VIII, 421.
75. Ahmed b. Hanbel (1992), el-Müsned, Çağrı yay., İstanbul, I, 133; Ebû Dâvûd, Nikâh 24; Neseî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (1992), Çağrı yay., İstanbul, Nikâh 31.
76. Şeybânî, Muhammed b. Hasan (1983), Kitabu'l-Hucce, (thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani), Alemu'l-Kutub, Beyrut, III, 132.
77. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye, (thk. Es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî), Beyrut, trs., (I-II), 319-320.
78. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 373; Tehânevî, a.g.e., VIII, 412.
79. Müslim, Nikâh, 67.
80. Tehânevî, a.g.e., VIII, 413-414.
81. Tehânevî, a.g.e., VIII, 419.
82. Tehânevî, a.g.e., VIII, 414.
83. Serahsî, a.g.e, V, 3.
84. Serahsî, a.g.e., V, 3.
85. Serahsî, a.g.e., V, 3-4.
86. Tehânevî, a.g.e., VIII, 73.
87. Tehânevî, a.g.e., VIII, 80.
88. Tehânevî, a.g.e., VIII, 80.
89. Ünal, a.g.e., s. 101.
90. Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe, s. 411-413.
91. Merginânî, a.g.e., I, 196 vd., Ebû Zehrâ, Ahvâlu'ş-Şahsiyye, s. 130-131; Erdoğan, a.g.m., s. 257.



92. Erdoğan, a.g.m., s. 257.
93. Tirmizî, Diyat, 22, Ebû Dâvûd, Sünne, 2, İbn Mâce, Hudud, 21.
94. Köse, Saffet (2012), İslâm Hukukuna Giriş, Hikmetevi Yay., İstanbul, s.112.
95. Akseki, Ahlâk İlmi ve Ahlâk Dersleri, s. 306. Ayrıca bakınız, Kaboğlu, İ. Ö., (199), Özgürlükler Hukuku, İstanbul, s. 175.
96. Akseki, A. H., (1967), İslâm Dinî- itikat-ibadet ve ahlâk-, Ankara, s. 269; Akseki, A. H., (2006), Ahlâk İlmi ve Ahlâk Dersleri, İstanbul, s. 306, Ayrıca bkz. Topçuoğlu, A. A., (2014), “Ahmet Hamdi Akseki'nin (1887-1951) Temel Haklarla İlgili Hukukî Görüşleri”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Konya, Sayı: 36, s. 305.
97. İzmirli, İ. H., (1995) Anglikan Kilisesine Cevap, (haz. F. Unan), Ankara, TDV yayınları, s.104.
98. 5/Mâide, 32.
99. 32/Secde, 18.
100. Serahsî, a.g.e., XXIV, 132.
101. el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (1414/1994), es-Sünenü'l-kübrâ, (thk. Abdükadir Atâ), el-Mekketü'l-Mükerreme, VII, 31.
102. Serahsî, a.g.e., XXVI, 133.
103. Serahsî, XXVI, 133-134.
104. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 192; İbn Mâce, Diyat, 31.
105. Serahsî, a.g.e., XXVI, 135,
106. Serahsî, a.g.e., XXVI, 129.
107. Serahsî, a.g.e., XXVI, 131
108. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (1355), Kitâbü'l-Âsâr, (thk. Ebu'l-Vefâ), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 81; Ünal, a.g.e., s. 102.
109. Ünal, a.g.e., s. 102.
110. Buhârî, Cenaiz, 58.
111. Buhârî, Cihâd, 51; Müslim, Cihâd, 57, İbn Ebi Şeybe, el-Musannef, XII, 398 (hn. 33846-33173).
112. Ebû Dâvûd, Cihâd, 155.
113. İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, el-Muğnî, Kahire, trs., VIII, 407, 408.
114. Serahsî, a.g.e., X, 36, 37.
115. Ebû Yûsuf, el-Âsâr, s. 35.
116. Şeybanî, Kitabu'l-Hucce, I, 1.
117. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (1357), İhtilafu Ebî Hanife ve İbn Ebi Leyla, (thk. Ebu'l-Vefa Efganî, Matbaa-i vefa, Mısır, s. 133.
118. Terzioğlu, a.g.e., s. 415.

Kaynaklar

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (1403), el-Musannef, (thk. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut, II. Baskı, (I-XI), VI. 195.
- Ahmed b. Hanbel (1992), el-Müsned, Çağrı yay., İstanbul.
- Akseki, Ahmed Hamdi (2006), Ahlâk İlmi ve Ahlâk Dersleri, İstanbul.
- Akseki, Ahmed Hamdi, İslâm Dini, Gaye matbaası, Ankara.
- Akseki, Ahmet Hamdi (1967), İslâm Dinî- itikat-ibadet ve ahlâk-, Ankara.
- Apaydın, H. Yunus (1996), “Hacir”, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı yay, Ankara, XIV, 513.
- Ardoğan, Recep (2007), “İslamda İnsan Haklarının Teolojik Değeri”, İnsan Hakları Araştırmalar 4 (7. İnsan Haklarında Yeni Arayışlar Sempozyumu Özel Sayısı).
- Armağan, Servet (2001), İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara.
- Arvasi, Seyyid Ahmed, (1988). İnsan ve insan ötesi. İstanbul: Burak yayınevi, İstanbul.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (1414/1994), es-Sünenü'l-kübrâ, (thk. Abdükadir Atâ), el-Mekketü'l-Mükerreme.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (1992), el-Camiu's-Sahîh, Çağrı yay., İstanbul.
- Carrel, A., (1983). İnsan Denen Mechul. (R. Özdek, Çev.) Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Ebu Davud, (1992), Sünenu Ebi Davud, Çağrı yay., İstanbul, Buyu, 65.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (1355), Kitâbü'l-Âsâr, (thk. Ebu'l-Vefâ), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (1357), İhtilafu Ebî Hanife ve İbn Ebi Leyla, (thk. Ebu'l-Vefa Efganî, Matbaa-i vefa, Mısır.
- Ebû Zehra (1957), Ahvâlu'ş-Şahsiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Mısır.
- Ebû Zehra (1997), Ebû Hanife, (trc. Osman Kesiođlu), DİB yay., Ankara,



- Erdoğan, Mehmet (2002), “İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması”, İslami Araştırmalar Dergisi, C. 15 Sayı: 1-2, Ankara.
- Fazlur Rahman (2005), Ana Konularıyla Kur’ân, (trc. Alparslan Açıkgenç) Ankara okulu yayınları, Ankara.
- Haskefi, Alaüddin, ed-Dürrü’l-Muhtâr (İbn Âbidîn, Reddû’l-Muhtâr içinde), trs., Kahire.
- İbn Abidin, Muhammed Emin (1386-1389), Reddül-Muhtâr Ale’r-Reddi’l-Muhtâr, Kahire.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi’l-Hidâye, (thk. Es-Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî), trs., Beyrut.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (1347), el-Muhallâ, Mısır.
- İbn İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (1409), Kitâbu’l-Musannef, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, el-Muğnî, Kahire, trs.
- İbn Mâce (1992), Sünenu İbn Mâce, Çağrı yay., İstanbul.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1995), Anglikan Kilisesine Cevap, (haz. F. Unan), TDV yayınları, Ankara.
- İzutsu, Toshihiko (1975), Kur’ân’da Allah ve İnsan, (trc. Süleyman Ateş), AÜİF yay., Ankara.
- Kaboğlu, İbrahim Özden (199), Özgürlükler Hukuku, İstanbul
- Kâdîhân, Fahreddin Hasan b. Mansur el-Özcendî (1310), el-Fetâvâ’l-Haniyye, (Fetâvâyı Hindiyye içinde), I-III, Bulak.
- Kahraman, Abdullah (2002), “Ebû Hanîfenin icthatlarında insan hürriyetine ve onuruna verdiği önem”. İslami Araştırmalar Dergisi, C. 15, Sayı:1-2, Ankara.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesud (1986), Bedâiu’s-Sanâî’, Duru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, VII, 169
- Köse, Saffet (2012), İslâm Hukukuna Giriş, Hikmetevi Yay., İstanbul.
- Malik b. Enes (1992), el-Muvatta, Çağrı yay., İstanbul.
- Merginânî, İmâm Burhânüddîn Ebül-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî, el-Hidâye Şerhu Bidayeti’l-Mübtedî, Eda Neşriyat, trs., İstanbul.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim İbnu’l-Haccac (1992), Sahihu Müslim, Çağrı yay, İstanbul.
- Neseî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (1992), Çağrı yay., İstanbul.
- Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed (1409), el-Mebsût, Dâru’l-Marife, Beyrut.
- Seyyid Hüseyin Nasır (1996), İslam İdealler ve Gerçekler, (trc. Ahmet Özel), İz yay., İstanbul.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (1993), el-Muvafakât, İslami İlimler Metodolojisi, (trc. Mehmet Erdoğan), İz yayıncılık, İstanbul.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (1983), Kitabu’l-Hucce, (thk. Ebu’l-Vefa el-Efgani), Alemu’l-Kutub, Beyrut.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmanî (2009), Hadislerle Hanefî Fıkhı, (trc. Heyet), Misvak neşriyat, İstanbul.
- Terzioğlu, Hülya (2012), “Ebû Hanîfe’nin Din Anlayışında İnsan Merkezilik”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 19, Konya.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (1992), Sünenu’t-Tirmizî, Çağrı yay., İstanbul.
- Topçuoğlu, Ali Aslan (2014), “Ahmet Hamdi Akseki’nin (1887-1951) Temel Haklarla İlgili Hukukî Görüşleri”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 36, Konya.
- Ünal, İsmail Hakkı (1994), İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, DİB yay, Ankara.
- Zeyla’î, Cemalüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu’r-Râye li Ehâdisi’l-Hidâye*, by., trs.



Yrd.Doç.Dr. İbrahim KAPLAN

1972 yılında Kütahya'da dünyaya geldi. İlk, orta ve lise eğitimini Kütahya'da tamamladı. 1995 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi oldu. 1999 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisansını tamamladı. 2000-2006 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2006 yılında "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri" adlı tezi ile doktorasını tamamladı. 2010 yılında İnönü Üniversitesi'ne Yrd. Doç. Dr. unvanıyla öğretim üyesi olarak atandı. Halen İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışmalarına devam etmektedir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'de Eleştirel Düşünce

Giriş

"İyiye kötüden ayırmak, bir şey ya da durum hakkında fikir yürütmek, onun iyi ve kötü taraflarını ortaya koymak" anlamındaki *eleştiri* kelimesi; "bir bir, tek tek elden geçirmek, seçmek" anlamındaki *elemek* kelimesinden türetilmiştir¹. Nasıl ki eleme işinin gerçekleşebilmesi için bir elek gerekli ise, eleştiri için de bir ölçü ya da ölçüt gerekli olmaktadır. Bu anlamda eleştirel düşünme, bize ulaşan bilgileri âdeta bir elekten geçirerek hakikate ulaşma çabasıdır, diyebiliriz. Başka bir ifadeyle, eleştirel düşünme, doğru ile yanlış, hak ile batılı birbirinden ayırma; bir bakıma bilgiyi kalitesine göre sınıflandırma işidir².

Eleştirel düşünmenin yabancı literatürdeki ifadesi olan "critical thinking" kavramının, "ölçüt" anlamındaki "criteria" ile ilişkili olduğunu görüyoruz. Tıpkı *elek* ile *eleştiri* kelimelerinde olduğu gibi, *critic* ile *criteria* kelimelerinin kökleri de aynıdır. Bu anlamda karar verme, yargıda bulunma ile ölçüt arasında önemli ve anlamlı bir ilişki söz konusu olmaktadır.³ "Ölçüt ile ilgili iki temel durum bulunmaktadır; ölçüt oluşturmak ve ölçüt kullanmak. Ölçüt oluşturmak ve kullanmak; savunabilirliği, temellendirmeyi ve inandırıcılığı artırır. Ölçütlerin diğer işlevleri de karşılaştırmalara, sınıflamalara, benzerlik ve



farklılıkların tespit edilmesine, önem ve öncelik sırasının belirlenmesine temel oluşturmasıdır. Bu çerçevede, “elemek” kelimesinin anlamı ile “criteria” kelimesi birlikte düşünüldüğünde, bir anlamsal çerçeve oluşmakta, eleştirel düşünmede kullanılan kriterler/ölçütler, bir bakıma “elek” görevi üstlenmektedir.⁴ Dolayısıyla eleştirel düşüncede ölçüt oluşturma ve elde edilen bilgileri âdeta bir elekten geçirir gibi titiz bir şekilde değerlendirme oldukça önemlidir. Hatta denilebilir ki, eleştirel düşünce süreci ölçüt oluşturma ile başlar.

Son yıllarda özellikle Batıda üzerinde hassasiyetle durulan eleştirel düşüncenin, pek çok tanımı yapılmıştır. Batıda yapılan eleştirel düşünce tanımlarının en meşhurlarından biri, Robert Ennis’e aittir. Ona göre eleştirel düşünme; “*Neye inanacağımıza veya ne yapacağımıza karar vermeye odaklanmış derin, mantıklı ve yansıtıcı bir düşünmedir.*”⁵ Ülkemizde de son zamanlarda, az da olsa, eleştirel düşünme öğretimi üzerine yapılan çalışmalara rastlamaktayız. Bu çalışmalarda yapılan eleştirel düşünce tanımlarından bazıları şu şekildedir:

Cüceloğlu eleştirel düşünceyi; “*Kendi düşünce süreçlerimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünce süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize zihinsel süreç.*”⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

Kazancı’ya göre eleştirel düşünme, “*Bir problem durumunu bilimsel, kültürel ve sosyal standart ve ölçütlere göre, tutarlılık ve geçerlilik bakımlarından yargılama ve değerlendirmede işe koşulan tavır, bilgi ve beceri süreçlerinin bütünüdür.*”⁷

Şahinel’in tanımına göre eleştirel düşünme, “*Düşünmenizi daha iyi, daha açık, daha doğru ve daha tarafsız bir hale getirmek için düşünüürken, düşünmeniz hakkında düşünme sanatıdır.*”⁸

Eleştiri sözcüğünün etimolojisi ile ilgili olarak yukarıda verilen kısa bilgiler ve eleştirel düşünce üzerine yapılan tanımlar, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımını anımsatmaktadır. Bilindiği gibi, İmâm-ı A’zam fıkıh’ı; “*Kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmek.*” şeklinde tanımlamaktadır. Fıkıh’ın böylesi tanımı inanç, ibadet ve muamelata ilişkin konularda hüküm koymada İmâm-ı A’zam’ın eleştirel düşünce süreçlerini takip etmesinin bir sonucudur, diyebiliriz. Bu bakımdan fıkıh, kişinin lehinde ve aleyhinde olanları bilmek için derin ve mantıklı düşünme süreçlerini aşması yani eleştirel bir bakış açısına sahip olması anlamına gelmektedir⁹. Esasında Ebû Hanîfe’ye “İmâm-ı A’zam” unvanını kazandıran özelliği de, eleştirel düşünceye verdiği önemdir.

Tebliğimizde, İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin düşünme süreçlerinde eleştirel düşünceye gösterdiği ehemmiyeti örnekleriyle ortaya koymaya çalışacağız. İmâm-ı A’zam’ın özellikle “iman-imanla bağlantılı konular” ve “din-şeriat ayrımı” gibi konularda eleştirel düşünce süreçlerini takip ederek getirdiği çözüm önerileri, İslâm düşünce tarihinde farklı bir açılım sağlamıştır. Denilmektedir ki, “Dünya tarihinde, dinde aklı en çok kullanan kişinin Ebû Hanîfe olduğunu söylemek, sadece onun hakkını teslim etmek olur.”¹⁰ Neşşâr’a göre ise, İmâm-ı A’zam, İslâm ruhandan ve onun hakikatinden ilham alarak yetişen ilk İslâm feylosofudur.¹¹ Öyleyse, öncelikli olarak onun akılcı yönteminin ve eleştirel düşüncesinin temellerini tespit etmemiz yerinde olacaktır.

1. İmâm-ı A’zam’da Eleştirel Düşüncenin Temelleri

Kanaatimizce, ona eleştirel düşünce yeteneği kazandıran en temel kaynak *Kur’ân-ı Kerim*’dir. Zira *Kur’ân*, aklın önündeki engelleri kaldırmış¹², bilgiyi bir değer olarak kabul etmiş, böylece eleştirel düşüncenin temel ilkelerini ortaya koymuştur. *Kur’ân*, “*Onlar her sözü iştirler, en güzeline uyarlar.*”¹³ mealindeki bilgiye açık olmayı emreden âyetiyle, eleştirel düşünceye kapı aralamış, zanla hareket etmeyi kınamış, bilmediği şeyi bilenlere sormayı öğütlemiş, ama bununla da yetinmeyip her bilenin üstünde bir bilen olduğunu hatırlatarak hakikatin peşinde koşmayı öğütlemiştir. “*Bil ki Allah birdir.*” âyetiyle bilgi temelli bir imanı öngören *Kur’ân*, bilmediği şeyin peşinde koşmayı kusurlu bir hareket olarak görmüştür. Çünkü bilgi temelli olmayan iman, insanı felakete sürükleyebilir¹⁴.

Doğru bilginin önemi üzerinde ısrarla duran *Kur’ân*, doğru bilgiye ulaşmada aklın işlevsel kullanımına *tefekküür, tedebbür, teakkul, tezekkür* gibi kelimelerle vurgu yapmakta, aklını kullanmayanların pislik içerisinde kalacağı, üzerlerine pislik yağacağı¹⁵ uyarısında bulunmakta, hakikate gözlerini ve kulaklarını tıkayıp akl-ı selîm ile düşünmeyenleri, Allah katında canlıların en kötüsü/hayırsızı olarak nitelendirmektedir¹⁶.

Yine, dinin tebliğcisi ve açıklayıcısı Hz. Peygamber’e istişare emredilerek, eleştirel düşüncenin nasıl uygulanacağı konusunda Müslümanlara örnek olması emredilmektedir. Ayrıca *Kur’ân*’da, ataların körü körüne taklit edilmesi kınanarak, aklın işlevsel olarak kullanılması ve eleştirel bakış açısının geliştirilmesi istenmektedir¹⁷. Zira din, körü körüne bağlanılan bir şey değildir. Nitekim ashap, Peygamber Efendimiz bir şey buyurduğunda, bunun vahiy mi yoksa peygamberin kendi görüşü mü olduğunu sormuşlar, eğer Peygamber’in görüşü ise meseleyi



tartışmaya açıp zaman zaman itiraz etmişler, kendi fikirlerini söylemişler, farklı öneriler sunmuşlardır. Peygamber de ashabin önerilerine kulak tıkamamış, onların makul görüşlerine uymuştur. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in eleştirel düşünceye verdiği önemi ve eleştirel düşünceyi teşvik ettiğini göstermektedir. Yine meşhur Muâz b. Cebel olayında Peygamber'in aklî çaba sonucunda ulaşılacak hükme olumlu yaklaşması, eleştirel düşünceye verdiği önemi göstermektedir.

İmâm-ı A'zam da, hiçbir zaman benim söylediğim dindir dememiş, aksine kim daha iyisini getirirse ona uyacağını belirtmiştir. Olgudan hareket eden aklî düşüncenin bir gereği olarak, bir görüşün mutlak doğru ile özdeşleştirilmesinin sakıncalarını bildiği için ileri sürdüğü görüşlerin kayıtsız şartsız doğru olduğunu iddia etmemiştir¹⁸. O bu konuda şöyle der: "Bizim görüşümüz ve ulaşabildiğimiz en doğru görüş budur. Daha doğrusunu kim söylerse ona uyulması gerekir." Nitekim iki meşhur öğrencisi pek çok konuda ona muhalefet etmiş¹⁹, bu durumda İmâm-ı A'zam "deliliniz nedir?" diyerek onların delillerini tetkik etmiş, onların makul görüşlerine uymuştur. Bu şekilde İmâm-ı A'zam, eleştirel düşünce geleneğinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu hem *Kur'an*'ın delilsiz konuşmanın uyarısına uymak, hem de peygamberin örnekliğini takip etmek demektir²⁰.

Dolayısıyla, İmâm-ı A'zam'ın, dinî-toplumsal sorunlara çözüm ararken benimsediği akılcı yöntemin gerisinde, Hz. Muhammed'in uygulamalarındaki örnekliği de etkili olmuştur. Yine, İmâm-ı A'zam'da, akılcı-hadarî yaklaşımın, dolayısıyla eleştirel düşüncenin oluşmasında, Hz. Ömer'in uygulamalarındaki örnekliğin etkisi de hissedilmektedir. Meselâ, Evzâî, ganimet payı olarak atlı bir kişiye bir pay, atına ise iki pay verilmesini Peygamber'in sünneti olarak öngörürken, İmâm-ı A'zam, "Kişiye nasıl bir pay verilirse, ata da bir pay verilir." görüşünü savunmuştur. Ebû Hanîfe, bu sünnetin Hz. Peygamber'e ait olduğunu kabul etse bile, geçici bir uygulama olarak görmüştür. Ona göre, o gün atlara duyulan ihtiyaç sebebiyle Hz. Peygamber öyle hükmetmiştir. Bugün ise, şartlar değişmiştir²¹. Ebû Hanîfe'den verdiğimiz bu örnek, Hz. Ömer'in fethedilen Irak topraklarının hukukî konumunu belirlemek için verdiği hükmü hatırlatmaktadır²².

Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe de tıpkı Hz. Ömer gibi, nasların öngördüğü hükümleri, kaynağının kutsallığından dolayı sabit, kesin, değişmez, tartışmasız kabul etmemiş; hükümlerin arkasındaki ilkeleri dikkate alarak açık olarak okumuştur. Bu durum da, onların *Kur'an*'ın oluşumunu (sebeb-i nüzûlü) ve Hz. Muhammed'in düşünce yapısını ve icraatını dikkate aldıklarını göstermektedir, denebilir²³. Zira İmâm-ı A'zam şunun farkındadır: "Kutsallaştırılan her bilgi, insanın anlama menziline dışına çıkmaktadır."

Şüphesiz bir düşünce adamının fikirlerinin şekillenmesinde sosyal çevrenin, kültürel ortamın, döneminde gerçekleştirilen tartışmaların önemli bir tesiri vardır. İmâm-ı A'zam da, çeşitli fırka ve felsefi görüşlerin çatıştığı, İslâm akaidinin tehlikelerle karşı karşıya kaldığı, akıl ve kalplerin şüphelere maruz kaldığı bir devirde yaşamıştır²⁴. Bu durum da onun eleştirel düşünce yeteneğini kazanmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Yine ders aldığı hocalarının çeşitli fırka ve mezheplere bağlı olması, geniş ve farklı bir bakış açısına sahip olmasına sebep olmuştur.

2. Ebû Hanîfe'de Eleştirel Düşüncenin Temel Nitelikleri

Şehristânî, müctehit âlimleri genel olarak, *ehl-i hadîs* ve *ehl-i re'y* olmak üzere iki kısma ayırır. Bu sınıflandırmada, ilk sırada yer alan ehl-i hadîs, hadîsleri tahsil etme, haberleri nakletme, bir haber veya eser buldukları zaman hafî ve celî kıyasa başvurmaksızın hükümleri doğrudan naslar üzerine bina etmede gösterdikleri titizlik dolayısıyla bu isimle anılmıştır. İkinci gruba ehl-i re'y denilmesinin sebebi ise, kıyas yöntemiyle hükümlerden istinbat edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine bina etme konusunda gösterdikleri titizlik dolayısıyladır. Bu sınıflandırmada Ebû Hanîfe ve onun yolundan gidenler ehl-i re'y kategorisinde yer almaktadır²⁵. Dinin usûl ve furûuna ilişkin yorumlarında, kıyas ve aklı etkin bir şekilde kullanan re'y ekolü, sahâbeden Hz. Alî ve İbn Mes'ûd'a dayanmaktadır. Ebû Hanîfe, Alkame (ö. 62/681), Mesrûk (ö. 63/682), Kadi Şurayh (ö. 78/697), İbrâhîm en-Nehâî (ö. 95/714) ve hocası Hammâd (ö. 120/714) yoluyla bu ekolün kültürüne ulaşmış ve o kültürü geliştirmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe, yaptığı seyahatler neticesinde tâbiûndan birçok ilim adamı ile görüşmüş ve onlardan hadîs dinlemiştir²⁶.

Şehristânî'nin yukarıdaki sınıflandırmasından başka, son zamanlarda İslâm düşüncesinde ortaya çıkan ve etkili olan zihniyetlerin yapısal ve epistemolojik olarak analize tabi tutulduğuna şahit olmaktadır. Esasında bu tür analizler yapılırken, farklı din söylemlerinin eleştirel düşünceye verdikleri önem belirleyici olmaktadır. Bu tür tipoloji analizlerinden en çok bilineni, Câbirî'nin yaptığı sınıflandırmadır. Câbirî, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan zihniyetleri ya da düşünme biçimlerini; *Bevânî akıl*, *irfânî akıl* ve *burhânî akıl* şeklinde sınıflandırmaktadır²⁷. Daha açıklayıcı bir mahiyet arz eden²⁸ Sönmez Kutlu'nun tasnifinde ise, beş farklı zihniyeten bahsedilmektedir. Bunlar, *tepkisel-kabilevî zihniyet*, *geleneği-muhafazakar din söylemi*, *akılcı-hadarî din anlayışı* ve *politik-karizmatik liderci din anlayışı* ve *keşifçi-inzivacı zihniyet* şeklinde sınıflandırılmaktadır²⁹. Çalışmamıza konu olan Ebû Hanîfe, bu sınıflandırmada *akılcı-hadarî din söyleminin* temsilcisidir. Ebû Hanîfe'yi, akılcı-hadarî din



anlayışının temsilcisi yapan en önemli özelliği, eleştirel düşünceye verdiği önemdir diyebiliriz. Ebû Hanîfe'de eleştirel düşüncenin temel niteliklerini şu şekilde izah edebiliriz.

A) Kur'an Dışında Hiçbir Bilgiye Vahiy Muamelesi Yapılamaz

Her şeyden önce Ebû Hanîfe, düşüncesinin merkezine *Kur'an*'ı yerleştirmiştir. Onun anlama usulünde *Kur'an*'ın birincil bir yere sahip olduğu herkesin malumudur. Onun sünnet anlayışında da, *Kur'an* merkezli düşünme hâkimdir. Yani o, sünneti *Kur'an*'a göre değerlendirir³⁰. Ona göre, özellikle inanç alanında mutlak otorite *Kur'an*'dır. Bu, aynı zamanda, dinî bağlamda inancın unsurlarını belirlemede tek yetkinin *Kur'an*'a ait olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu, hiçbir beşerî oluşumun ya da yorumun dogmatikleştirilemeyeceği anlamına gelir. Aynı zamanda bu, yorumun inanca dönüştürülemeyeceğini ifade ettiği gibi hiçbir teolojik yorumun ve bakış açısının “mutlaklık” ya da “nihailik” hakkına sahip olamayacağını ima eder³¹. Kısacası ona göre, iman esaslarını belirleme yetkisi, sadece *Kur'an*'a aittir. “*Kur'an* dışında hiçbir bilgiye vahiy muamelesi yapılamaz.”³² prensibi, ilahiyat alanında eleştirel düşüncenin en köklü unsurudur. Bu anlamda, denilebilir ki, Ebû Hanîfe daha işin başında tartışmasız ve net bir ölçüt oluşturarak işe başlamaktadır. Onun nazarında *Kur'an*, ölçülerden bir ölçü değil, tek ölçüdür. Zira o, birden fazla ölçü kullanıldığında hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını farkındadır.

B) Bir Söz Kur'an'a Aykırı ise, O Peygamberin Sözü Değildir

Ebû Hanîfe'nin düşüncesinde, hadîs rivayetlerine karşı takındığı tavır, oldukça önemli bir yere sahiptir. Ebû Hanîfe'nin, Peygamber'e isnat edilen rivayetleri kabulü için öne sürdüğü ilk ve en önemli şart, *Kur'an*'a yani temel ölçüte uygunluktur. İkinci şart ise, akla, bilime ve tarihsel gerçekliğe uygunluktur. Kısacası o, *Kur'an*'ın onay vermediği hadîs rivayetlerini peygamber sözü olarak kabul etmemekte, Peygamber'in söylemesini aklen mümkün görmediği, tarihsel gerçekliğe aykırı olan sözlere, rivayetçisi kim olursa olsun ‘temkinle’ yaklaşmaktadır. Kısacası, onun nazarında bir rivayetin, rivayetçisinden daha çok o rivayetin Hz. Muhammed'e aidiyeti önemlidir.

Ebû Hanîfe'ye göre, Hz. Peygamber'in ağızından *Kur'an*'a aykırı söz çıkmaz. Bir söz *Kur'an*'a aykırı ise, o Peygamber'in sözü değildir. *Kur'an*'ın, Resule itaat emrini yanlış algılayanların mantığını, “Resul'e itaat, ona isnat edilmiş yalanlara itaat değildir.” diyerek eleştiren İmâm-ı A'zam, hadîs rivayetlerinin peygambere aidiyeti konusunda, aşırı bir hassasiyet göstermektedir. Ancak onun bu hassasiyeti farklı algılanmış, bu yüzden hadîsi ve peygamberi reddetmekle itham edilmiştir. Bugün

bu hassasiyeti gösterenler de, maalesef aynı ithamlarla karşı karşıya kalmaktadır.

İmâm-ı A'zam, *el-Âlim ve'l-müteaâlim*'de, ısrarla râvîlerin sözünü tekzip etmekle peygamberin sözünü tekzip etmek arasındaki farka dikkat çekmektedir. Eğer siz, râvîlerin sözünü tekzip edecek olursanız, onlar da sizi Hz. Peygamber'in sözünü yalanlamış olmakla suçlarlar. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e ulaşmaya kadar, bu hadîsi muteber kişilerden nakletmişlerdir.” Uyarısına, İmâm-ı A'zam ince bir eleştiri ile karşılık veriyor. Diyor ki, “Tekzip, ‘ben Hz. Peygamber'in sözünü yalanlıyorum.’ diyen kimsenin yalanlamasıdır. Lakin bir kimse, ‘Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye iman ederim, fakat o kötülük yapılmasını söylemedi, *Kur'an*'a da muhalefet etmedi.’ derse; bu söz o kimsenin Hz. Peygamber'i ve *Kur'an*'ı tasdik etmesi; Allah'ın resulünü, *Kur'an*'a muhalefetten tenzih etmesidir. Eğer Hz. Peygamber, *Kur'an*'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi, Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu husus, *Kur'an*'da şu şekilde belirtilir: “Eğer peygamber söylediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsa idi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparverirdik. Hiçbiriniz de buna mani olamazdınız.”³³ Herhangi bir rivayet, gerçekten Hz. Peygamber'e ait ise, onun *Kur'an*'la çelişmesi düşünülemez. Çünkü Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse, zaten Allah'ın peygamberi olamaz³⁴. Ancak, anlaşılan o ki, İmâm-ı A'zam'a göre, bir rivayetin peygambere aidiyetinin yegâne kanıtı, senet zincirinin sağlam olması değildir. Onun, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Kur'an*'a, akla, tarihsel ve bilimsel gerçekliğe uygunluğu gibi şartlar da aranır.

İmâm-ı A'zam, yukarıda sözü edilen görüşlerine örneklerle açıklık getirmektedir. *el-Âlim ve'l-müteaâlim*'de; “*Mümin zina edince, başından gömleğin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, çünkü tövbe edince iman kendisine iade edilir.*” hadîsini rivayet eden kimseler için ne dersiniz? sorusunu cevaplandırırken yukarıdaki açıklamalarını şöyle temellendiriyor:

“Nisa Suresi 2. âyette, zânî ve zâniyeden iman vasfı nefyedilmemiştir. Aynı şekilde, “Sizden fuhşu irtikab edenlerin her ikisi de...” âyetinde, Allah “sizden” kaydı ile Yahudî ve Hristiyanları değil, Müslümanları kastetmektedir. O halde, *Kur'an*'ın hilafına, Hz. Peygamber'den hadîs nakleden herhangi birini reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtılı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham, Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye râcîdir.”³⁵ Kısacası, Resul'e itaat etmek, Resul'e isnat edilmiş yalanlara itaat değildir³⁶.



Ebû Hanîfe, açık bir şekilde sünnet konusundaki tavrını ortaya koyduğu halde, daha sağlığında sünnete muhalefetle itham olunmuştur. Ölümünden sonra da, onun değerini düşürmek isteyenler, aynı ithamları sürdürmüştür. Ancak, Ebû Hanîfe, bu ithamlara itiraz etmektedir. Onun şöyle dediği rivayet edilir: “Anamın babamın başı üstüne yemin olsun ki, Tanrı elçisinden gelen, başımın gözümün üstündedir. Bizim ona asla muhalefetimiz olmaz. Sahabeden gelenleri ise tercihe tabi tutarız. Onların dışındakilerin dediğine gelince, onlar adamsa biz de adamız; kendi içtihadımızı kendimiz yaparız.”³⁷ Bu ifadeleriyle, seleve uyma konusunda seçici ve titiz bir davranış sergileyen Ebû Hanîfe, böylece eleştirel bakış açısının öncülüğünü yapmıştır³⁸. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, eleştirel düşünce süreçlerinde, bilgiyi kalitesine göre sınıflandırma önemli bir yere sahiptir.

Ebû Hanîfe'nin, “Peygamber Allah'ın kitabına muhalefet etmez” mantığı ile reddettiği rivayetlerden biri de; “Allah, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece kıldığı namazı kabul etmez.”³⁹ şeklindeki rivayettir. Bu rivayet, *Kur'ân*'ın; “Kazandığı iyilik kendi lehine, yaptığı kötülük de kendi aleyhinedir”; “Bir iş yapanın amelini ben, elbette boşa çıkarmam.”; “Yalnız işlediklerinizin karşılığı ile cezalandırılacaksınız.”; “Ancak işlediklerinizin cezasını göreceksiniz”; “Kim zerre miktarı iyilik yapmışsa, karşılığını görür, kim de zerre miktarı kötülük işlemişse karşılığını görür.”; “Biz kıyamet günü adalet terazilerini koyacağız. Hiçbir kimse hiçbir şeyle haksızlığa uğratılmayacaktır. Hardal tanesi ağırlığınca olsa da biz onu hesaba katacağız.”; “Hiçbir kimse hiçbir şeyle haksızlığa uğratılmaz.”⁴⁰ mealindeki âyetlerine muhaliftir.

Yukarıdaki örnekler, İbn Haldun'un “o rivayeti çok az alan biridir” sözünü haklı çıkarmaktadır. Çünkü o, rivayet şartlarını oldukça sıkı tutmuştur. Sağlam olduklarında şüphe olmayan hadisleri bile, dinde sabit olan genel ilke ve kurallara, *Kur'ân* naslarına ve aklî delillere aykırı olduğu takdirde kabul etmemiştir⁴¹.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, eleştirel düşüncenin en önemli boyutlarından biri olan tutarlılık⁴² prensibine uyma konusunda oldukça hassas davranmaktadır. *Kur'ân-ı Kerîm* ayetleri ile Hz. Muhammed'in sözlerinin birbirine aykırı olamayacağı, Ebû Hanîfe'nin ısrarla vurguladığı bir konudur. Esasında, Ebû Hanîfe'nin, rivayetlere karşı takındığı bu tavırla amacının, sadece bazı rivayetlerin *Kur'ân*'a ters düştüğünü örneklerle ortaya koymak olmadığı açıktır. O aynı zamanda, İşcan'ın ifadesiyle, “Güçlü bir geleneksellikte birlikte bir hayat tarzını ifade eden sünnetin, dinin genel ilkeleri ve tecrübe ile bilinebilecek, akılla ölçülebilecek konular karşısında, eleştirel bir bakış açısıyla ele alınması taraftarıdır. Hadîs ehlinin eserlerinden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe, öteden

beri süregelen bazı anlayış ve alışkanlıkların her şeyi ifade etmediğini, bu yüzden örf ve âdetlerin, aklîlik ve insanîlik kıstaslarından geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.”⁴³

C) Din ile Ulemanın Dinden Anladıkları Aynı Şey Değildir

Ebû Hanîfe'de eleştirel düşüncenin temel niteliklerinden biri de, bilginin sadece geçmişten elde edilemeyeceği şeklinde belirlediği ilkedir. O, bu tutumundan dolayı, sahabenin tutumunu terk etmekle suçlanıp sahabenin tutumunu benimsemeye davet edilmiştir. Onun döneminde, kelamı yani, dinin itikadî boyutunun aklî yorumlara konu yapılmasını reddeden görüş, önemli ölçüde canlılığını korumaktadır. Buna karşın Ebû Hanîfe, olgusal gerçeklikler ve kelam arasında ilişki kurarak, kelama karşı çıkmamanın anlamsızlığına işaret etmektedir⁴⁴. Nitekim Ebû Hanîfe, kelamla ilgilendiği için sahabenin tutumunu terk etmekle itham edilip sahabenin tutumunu benimsemeye davet edildiğinde, insanları sahabenin tutumunu benimsemeye davet eden yaklaşımı, bir temsille eleştirmektedir: Kelamın terk edilmesi gerektiğini ileri sürenler, büyük bir nehre düşmüş, boğulmak üzere olan ve kurtulma çaresini bilmeyen bir kimseye, ‘yerinde kal, kurtuluş çaresi arama!’ demektedirler. Öyleyse Ebû Hanîfe'ye göre, kelamın hayatî bir fonksiyonu vardır. Söz konusu fonksiyon, ancak kelâmî nitelikteki tavırların ortaya çıkmasına neden olan hadiselerin değerlendirilmesiyle anlaşılabilir. Sözü edilen hadiseler, Müslüman toplumun daha önce karşılaştığı türden hadiseler değildir. Hatta sahabenin dogmatik yapı karşısındaki tutumunu da, bu yeni hadiseler açısından tekrarlamak mümkün değildir⁴⁵. Çünkü sahabe, tabiri caizse, ‘herhangi bir tehdidin bulunmadığı bir ortamda silah taşımayan insanlar’ gibiydi. Onların konumunda olsaydık, biz de onlar gibi davranabilirdik. Halbuki biz, diyor Ebû Hanîfe, ‘bizi itikadî tercihlerimiz nedeniyle yalanlayan ve yine bu yüzden kanımızı helal sayan, yani canımıza kasteden kimselerin tehdidi altında’ bulunmaktayız⁴⁶.

Gerçekten de, şimdinin inanç sorunlarını tahlil ederken, şimdiki en büyük bilinmez, geçmişi ise tek başına iyi bilinen olarak merkeze taşımak, hâl-i hazırın geçmişe uyarlanmasından başka hiçbir anlam taşımayabilir⁴⁷. Belki de Müslüman dünyanın açmazlarının en önemli sebeplerinden biri, bugünün sorunlarının çözümünü geçmişte aramaktır. Halbuki şartlar ve algılamalar tamamen değişmiştir. Öyleyse, bugünün Müslümanına düşen, karşılaştığı sorunların çözümünü geçmişte aramak değil, *Kur'ân*'ın temel ilkelerini merkeze alarak, geçmişteki tecrübelerden de yararlanarak çözüm üretmeye çalışmak olmalıdır. Tam da bu noktada, sanırım İmâm-ı A'zam özelinde şu değerlendirmeler anlamlı olacaktır. “Ebû



Hanîfe'nin teolojik inşaları önemli olmalıydılar, ancak yeninin bilinmesini geçmişin bilinmesine bağımlı kılacak tarzda tek mikyas olmamalıydılar. Bu, geçmişin teolojik inşalarının yeniye mağlup etmek için onunla rekabet eden değil, aksine yeniye zenginleştirmeye ve geliştirmeye katkı sağlayacak tarzda ele alınması anlamına gelecektir. Bunu gerçekleştirmek, din ile ulemanın dinden anladıkları arasındaki temel ayrımın önemli olduğunu vurgulayarak, ulemaya ait teolojik inşaların hiçbir zaman mutlaklaştırılmayacağını, belki bu nedenle de, İslâm'da 'din ve inanç konularında yetkinliği ve nihâî otoriteyi temsil eden bir din adamları sınıfı' oluşturmanın mümkün olmaması nedeniyle anlamı nesnel koşullarda oluşturmanın yolunu açmaya katkı sağlamak anlamına gelecektir.⁴⁸ Bu anlamda denilebilir ki, İslâm'ı diğer dinlerden ayıran en önemli özelliği, bir din adamı sınıfına karşı çıkmasıdır. Ancak hal böyleyken, İslâm dünyasında her dönemde görüşleri sorgulanamayan, özel niteliklere sahip, hatta yanılmazlık zırhına büründürülen din adamı sınıfı oluşturma çabaları görülmüştür.

D) Akıl ve Vahiy Birbirinin Rakibi Değildir

Ebû Hanîfe'yi, asıl ayrıcalıklı ve üstün kılan, onun sınırlı naslarla sınırsız olayları ve problemleri çözmek için kullanmış olduğu akıl temelinde dayanan istihân metodudur.⁴⁹ Karşılaştığı problemleri çözerken, önce Allah'ın kitabına müracaat eder, onda bulamazsa Hz. Peygamber'in sünnetine başvurur, onda da bulamazsa sahabenin söz ve uygulamalarına bakıp birinin görüşünü tercih eder, bunların hiçbirinde bulamazsa, bu defa içtihad ederdi. Onun istidlâl yöntemi, bu şekilde idi. Tâbiîn'in görüşlerine uyma konusunda ise, bir zorunluluk görmez ve kendinin serbest olduğunu düşünürdü. "Onlar adamsa biz de adamız." Sözünü, bu bağlamda söylemiştir. Bunun dışındaki kaynaktan birine dayanmayan görüşleri, içinde bulunduğu devrin şartlarını ve insanların ihtiyaçlarını dikkate alarak, dinin genel ilke ve amaçları açısından yeniden değerlendirmeye ve sınırlı naslarla sınırsız olaylar, naklin hükmü ile aklın yorumu arasında makul bir denge kurmaya çalışırdı. O, tartışmalarında nasları kabul edenleri, naklî delillerle ilzam ederken, onları delil saymayanlara karşı ise akli deliller kullanırdı.⁵⁰

Böylece, İmâm-ı A'zam, akıl-vahiy ilişkisi konusundaki tavırlarıyla da, düşünce tarihimize önemli katkılar sunmuştur. Onun eserlerinden ve onun hakkında yazılanlardan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Onun nazarında akıl ve vahiy, birbirinin rakibi değil, tam tersine birbirinin destekleyicisidir. Kaldı ki *Kur'ân*, insanın inanma aktını gerçekleştirmesinde aklını kullanması gerektiğini vurgulamakla dogmatizmi dışlamış; aklını gereği gibi kullanmayan kimseleri kınamak suretiyle de inanmayı, rasyonel temeller üzerine oturtmuştur⁵¹. Öyleyse akıl ve vahiy arasında bir

karşıtlığa *Kur'ân* müsaade etmemektedir. Allah Teâlâ, akla öylesine bir nitelik yüklemiştir ki, insan bu sayede peygamber gönderilmemiş dahi olsa, Allah'ın varlığı ve birliğini kavrayabilir. İşte tam da bu noktada, İmâm-ı A'zam'ın Ebû Yusuf ve Muhammed'den aktarılan şu ifadeleri oldukça önemlidir: "Eğer Allah, insanlara peygamber göndermeseydi, insanların onu akıllarıyla bilmeleri vacip olur, peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekte mazur değildir. Çünkü herkes gökleri ve yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını sezmektedir."⁵² Onun, Allah'ı bilmenin imkânı konusundaki yukarıdaki görüşlerinden, akli, duyu-ötesi varlık alanının bilgisini kazanmada bir meleke şeklinde tanımlamak istediği sonucuna ulaşmak mümkündür.⁵³

Elbette, Altıntaş'ın da dediği gibi, inancın tamamını rasyonel açıdan temellendirmek gibi bir girişimin fevkalâde aşırı bir entelektüalist açıklama olacağını da zihinden çıkarmamak gerekir. "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. 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. 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 akli, dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meseleleri anlamasına ve gerçeği bilmesine vesile olan bir yardımcı kılavuza ihtiyaç vardır ki, bu da ona göre, peygamberlere indirilen "vahiy"dir. Dinde, tafsîl, peygambere aittir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahî hidayet gerekliliğini inkâr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabileceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur."⁵⁴ Kısacası İmâm-ı A'zam, aklın gücünün de sınırlarının da farkındadır. Aklın doğru



sonuçlara ulaşması ancak vahyin rehberliği ile mümkündür.

E) Tartışmanın Amacı Hakikate Ulaşmak Olmalıdır

Ebû Hanîfe'ye göre tartışma, gerçeği aramak için yapılıdır. Galip gelmek için tartışmak caiz değildir. İster galip gelsin ister mağlup olsun bir tartışmada kişi, gerçeği araştırdığı sürece galiptir. Ona göre, insana gerçeği hasmı da öğretmiş olsa, yine de o galiptir⁵⁵. Eleştirel düşünce açısından bu hususlar da oldukça önemlidir. Hakikat arayışında son derece samimi olan Ebû Hanîfe, başkalarının görüşlerine karşı hoşgörülü, ilim meclislerinde herkese söz hakkı tanıyan, karşıt görüşleri dinleyen biriydi. Öğrencilerini kendi görüşlerini kabule zorlamazdı. Kendi ulaştığı sonuçlar için, *"Bizim kanaatimiz ve ulaşabildiğimiz en güzel görüş budur. Bundan daha iyisini bulan olursa, şüphe yok ki doğru olan onun görüşüdür."* derdi. Eleştirel düşünce açısından oldukça önemli olan bu hususlar, İmâm-ı A'zam tarafından titizlikle uygulanmıştır.

F) Doğru Amel, Sağlam Bilgi Üzerine Kurulur

Ona göre doğru amel, ancak sağlam bilgi üzerine kurulur. İyi insan, sadece hayır işleyen değildir. Hayırlı insan olabilmek için hayrı ve şerri bilmelidir. O şöyle der: "Bilmiş ol ki amel, ilme uyar. Nasıl ki aza, gözün görmesi sayesinde hareket eder. Az dahi olsa, ilim ile amel, çok amel ile olan cehaletten daha faydalıdır. Bunun gibi hayat için zaruri olan azık ile hidayet, cehaletle beraber olan çok azıktan daha faydalıdır. Bundan dolayıdır ki Allah: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"⁵⁶ buyurmaktadır⁵⁷. Yine insan, ancak bildiği konuda konuşmalı, bilmediği konuda hüküm vermemelidir. Bunun için Ebû Hanîfe, bilmediği konuları Allah'a havale etmektedir. Büyük günah işleyeninin durumu gibi⁵⁸.

Hakkı tavsif edip muhalifinin zulüm ve haklılığını bilmeyen kimse için ne dersiniz? Bu, o kimse için caiz olur mu? O kimsenin hakkı bildiği yahut hak ehli olduğu söylenebilir mi? sorusuna şöyle cevap veriyor İmâm-ı A'zam: "O kimse hakkı tavsif edip muhalifinin haksızlığını bilmediği zaman, adli de zulmü de bilmiyor demektir. Ey kardeşim, bil ki, bana göre bütün zümrelerin en cahili ve en kötüsü, şüphesiz bu kimselerdir. Onların durumu, kendilerine beyaz bir elbise getiren ve rengi sorulan dört kişinin durumuna benzer: Bu dört kişiden birisi, 'Bu bir kırmızı elbisedir.' der. Diğeri, 'Bu bir sarı elbisedir.' der. Üçüncüsü, 'Bu bir siyah elbisedir.' der. Dördüncüsü de, 'Bu elbise beyazdır.' diye cevap verir. Bu sonuncuya, önceki üç kişinin, hatalı mı yahut isabetli mi olduğu sorulduğunda, 'Şüphesiz ki ben elbisenin beyaz olduğunu biliyorum. Fakat onların da doğru söylemiş olmaları mümkündür.' der."

Böylece, bu sınıfa giren insanlar; "Biz biliyoruz ki, zina eden kimse kâfir değildir. Fakat zina edenin zina fiili, kendisinden elbisenin çıkarılması gibi iman özelliğini de giderir, görüşündeki kimselerin kanaatlerinin de doğru olması mümkündür, biz onları yalanlamayız." derler. Keza; "Haccetmeye gücü yettiği halde hacca gitmeyen kimseyi mümin olarak isimlendirir ve cenaze namazını kılarız, onun için Allah'tan af dileriz, haccımı kaza ederiz. Fakat o kimsenin, Yahudî yahut Hıristiyan olarak öldüğünü ileri sürmeleri de yalanlamayız." derler. Bunlar, Şîa'nın görüşünü, hem reddederler hem de benimserler. Havâric'in sözünü, hem kabul ederler hem de kabul ederler. Mürcie'nin düşüncesini, hem reddederler hem de benimserler. Bu halleriyle de, kendi düşüncelerinin doğrulanmasını, bu üç zümrenin de görüşlerinin tezyif edilmesinin gerektiğini ileri sürerler. Ayrıca bu konuda, bir takım rivayetler de naklederek Hz. Peygamber'in böyle söylediğini nakleder.⁵⁹

Ebû Zehrâ, Ebû Hanîfe'nin bu açıklamalarından iki sonuç çıkarıyor: Birincisi, doğru amel, doğru düşünce üzerine kurulur, dürüst iş, kararlı ve sabit amele dayanır. İkincisi, ilim kat'î olmalıdır. İtikadî meselelerde tereddüt olmaz. Yakinan iman, ispat ve nefi ile perçinleşir. İnanılacak şeyi ispat eder, başkasını nefi eder. İtikadı, hükümlerle tasdik eder, aksini bozar, akaide dair doğru olanı bulur. Deliller kat'î olmalıdır⁶⁰.

Sonuç

Bugün çağdaş dünyada hemen hemen her alanda yaşanan hızlı değişim ve gelişim, daha nitelikli, daha yaratıcı ve daha üretken bireyleri ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenle hem eğitim kurumlarında, hem de günlük yaşamda eleştirel ve doğru düşünme becerilerinin geliştirilmesi, zorunlu hale gelmektedir. Dinî-toplumsal problemlerin çözümünde ise, eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilmesi daha da hayati bir öneme sahiptir. Bugün, özellikle Müslüman dünyada yaşanan mezhep kavgalarının, terörün, az gelişmişliğin, bilim ve teknoloji üretmemenin gerisinde, eleştirel düşünceden yoksunluk önemli bir yere sahip görünmektedir. Bugünün sorunlarının çözümünü, dünde arayan, kendisine ulaşan bilgilerin kaynağını sorgulamadan kabul eden, bilgiyi kalitesine göre sınıflandıramayan bir zihniyetin, insanlığı refah ve huzura kavuşturacak bir insanın ahlaklı kalarak yaşam kalitesini yükseltecek bir medeniyet üretmesini bekleyemeyiz. Halbuki, Ortaçağda İslâm dünyasında bir medeniyet üreten şey, akıl ile vahiy arasındaki dengeyi görerek vahye de akla da hak ettiği değeri veren zihin, düşünce hürriyeti, eleştirel düşünce, dolayısıyla bilimsel temellendirmenin hâkim olmasıdır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin, karşılaştığı dinî-toplumsal sorunlara çözüm üretirken takip ettiği yöntem, bizler için önemli örneklik



oluşturmaktadır. Bu çalışma ile gördük ki, İmâm-ı A'zam'a sonuna kadar hak ettiği bu unvanı kazandıran şey, hakikate ulaşma konusundaki arzusu ve bu arzusuna ulaşmada ona önemli katkılar sunan eleştirel düşünme yeteneğidir. Bugün, özellikle dini düşünce alanında yaşadığımız sorunların çözümündeki başarımız, eleştirel

düşünceye vereceğimiz önemle doğrudan ilintilidir. Onun için, din eğitimi veren kurumlarda, özellikle de ilahiyat fakültelerinde, "Eleştirel Düşünce" adıyla zorunlu olarak okutulacak bir ders ihdas edilmelidir.

Dipnotlar

1. Zeyla'î, Cemalüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye, by., trs.
2. Eyuboğlu, İ. Z., (1998), Türk Dili'nin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal Yay., Ankara, s. 228; Türkçedeki "eleştiri" ve "eleştir-mek" sözcükleri, halk arasında genellikle bir kişiye yöneltilen olumsuz değerlendirmeler olarak algılanmakta, "eleştirel düşünme" kavramı da bu olumsuz algıdan nasibini almaktadır. (Çetin, M., (2013), "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 (2013), s. 142.) "Fakat "eleştirel düşünme" kavramı bu tanımlardan çok farklı bir anlam içermektedir. Eleştirel Düşünme, özel bir düşünce alanına ya da biçimine ilişkin kusursuz düşünceyi ortaya çıkaran, disiplinli ve öz denetimli düşünme biçimidir." Erdoğan, İ., (2012), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, s. 13.
3. Erdoğan, (2012), s. 53; Eleştiri kelimesinin Yunanca karşılığı, "yargılama", "hüküm verme" anlamlarına gelen "critic" ya da "kritike" kelimeleridir. Kelime, Latinceye "criticus" olarak aktarıldıktan sonra, giderek farklı dillerde "yargılama sanatı" anlamında kullanılmaya başlanan bir kavram halini almıştır.
4. Erdoğan, (2012), s. 53.
5. Erdoğan, (2012), s. 53.
6. Nosich, G. M., (2012), Eleştirel Düşünme ve Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi, Anı Yay., Ankara, s. 1; Ev, H. Â., "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme", Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 7/32, s. 427.
7. Cüceloğlu, D., (1994), İyi Düşün Doğru Karar Ver, Sistem Yay., İstanbul, s. 216.
8. Erdoğan, (2012), s. 14.
9. Şahinel, S., (2002), Eleştirel Düşünme, PegemA Yay., Ankara, s. 18; Diğer eleştirel düşünme tanımları için bkz., Erdoğan, (2012), s. 53.
10. Bkz., Görgün T., (2005), "Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı" İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, Kurav Yay., Bursa, s. 145-150.
11. Yavuz, Y.V., (2002), "Ebu Hanîfe'yi Tanımak", İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, s. 10.
12. Neşşâr, A.S., (1999), İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, çev, Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, I/329.
13. "Çağdaş kültürün ve Batı uygarlığının düşünce sisteminde, fikir düzeyinde temelini oluşturan "aydınlanma"nın getirdiği ilkeler arasında yer alan "akıl"ın değeri yaklaşık bin yıl önce Kur'ân-ı Kerim'de belirtilmiştir." (Köknal, Ö., (2003), Akıl İle Düşünce Gücü, Altın Kitaplar Yay., s. 30)
14. 39. Zümer/18.
15. "İmanınız size ne kötü şeyi emrediyor" (2. Bakara/93.)
16. 10. Yûnus/100.
17. 8. Enfâl/22.
18. "Zira onlara, 'Allah'ın indirdiğine ve Elçisine gelin!' denildiğinde, 'Atalarımızdan gördüğümüz inançlar ve fiiller bizim için kafidir' diye cevap verirler. Ya ataları hiçbir şey bilmeyen ve doğru yoldan uzak kimseler idiyse de mi?" (5. Mâide, 104); "Ama onlara, 'Allah'ın indirdiğine uyun!' denildiğinde bazıları: 'Hayır, biz (yalnız) atalarımızdan gördüğümüz (inanç ve eylemler)le uyarız!' diye cevap verirler. Ya ataları akıllarını hiç kullanmamış ve hidayetten nasip almamış iseler? Böylece, hakikati inkara şartlanmış olanların durumu, çobanın haykırışını işiten ama onu yalnız bir ses ve çağrı şeklinde algılayan sürünün durumuna benzer. Onlar sağdırlar, dilsizdirler, kördürler; zira akıllarını kullanmazlar." (2. Bakara, 170)
19. İşcan, M. Z., (2004), "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanîfe Örneği", Ekev Akademi Dergisi, 8/20, (Yaz 2004), s. 68.
20. İmâm-ı A'zam ile öğrencileri arasındaki görüş farklılıkları hakkında bir değerlendirme için bkz., Koca, F., (2004), "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe İle Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları, Ekev Akademi Dergisi, 8/18 (Kış 2004), s. 143-160.
21. İmâm-ı A'zam'ın düşünce dünyasını geliştiren âyetler için bkz., Ünver, M., (2002), "Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, s. 54-55.
22. İşcan, (2004), s. 66.
23. İslam orduları tarafından fethedilen Irak topraklarının hukuki konumunu belirlemek için topladığı kurulda muhafazakâr sahabiler Enfâl suresinin 41. âyetini delil getirerek bu toprakların savaşa katılanlara



- dağıtılmasını istediler. Halbuki bu âyetin indiği durum ile yeni durumu karşılaştıran Hz. Ömer, olayın değiştiğini ileri sürerek Haşr suresinin 7. âyetine göre toprakları dağıtmıştır.
24. Erdoğan, İ., (2012), s. 51.
 25. Altıntaş, R., (2002), “Ebu Hanîfe’nin Kelam Metodu ve “el-Fıkhu’l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, s. 186.
 26. Şehristânî, A., (1992), el-Milel ve’n-Nihal, Beyrut, s. 217-220; Altıntaş, R., (2004), “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2:1 (2004), s. 14.
 27. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Erdoğan, M., (2005), “İbn Mes’ud’dan Ebû Hanîfe’ye Rey Mektebi”, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, Kurav Yay., Bursa, s. 313-338.
 28. Cabiri, M. A., (2000), Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, çev., B. Köroğlu ve arkadaşları, Kitabevi, İstanbul.
 29. İşcan, (2004), s. 61.
 30. Kutlu, S., (2012), Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri, Otto Yay., Ankara.
 31. Beşer, F., (2004), “Ebû Hanîfe’nin Kur’ân Anlayışı”, Usûl, I/1, (2004), s. 9.
 32. Yeşilyurt, T., (2004), “Ebû Hanîfe’nin İtikadi Düşünce Sisteminde Yorumun Evrenselliği/ Kapsamlılığı Sorunu”, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2/1, s. 49.
 33. Onat, H., (2002), “Hz. Muhammed’i Anlamada Yöntem”, SDÜ İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, (19-20 Nisan 2001), Isparta, s. 52.
 34. 69. Hakka/45-47.
 35. Ebû Hanîfe, N. S., (1992), el-Âlim ve’l-Müteallim, çev., Mustafa Öz, (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri İçinde), MÜİFV Yay., İstanbul, s. 24.
 36. Ebû Hanîfe, (1992), s. 25.
 37. İmâm-ı A’zam’ın Hadis ve Sünneti delil alma konusundaki yaklaşımı ve Hadis tercihinde dikkate aldığı hususlar hakkında geniş bilgi için bkz., Ünal, İ. H., (2002), “Ebû Hanîfe ve Hadis”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, s. 76-80.
 38. Ebû Zehrâ, M., (1984), Ebû Hanîfe, çev., Osman Keskiöğlü, Can Kitabevi, İstanbul, s. 236-237.
 39. İşcan, (2004), s. 62.
 40. Tirmizi, el-Eşribe, 1; İbn Hanbel, II/176, V/171.
 41. 2. Bakara/285; 3. Âl-i İmrân/195; 36. Yâsîn/54; 66. Tahrîm/7; 99. Zilzâl/8; 21. Enbiyâ/47; 37. Saffât/39.
 42. İbn Haldun, (1986), Mukaddime, çev., Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul, II, s. 481-482; İşcan, (2004), s. 62.
 43. Demirel’e göre eleştirel düşünmenin beş temel boyutu bulunmaktadır: (1) Tutarlılık: Eleştirel düşünen birey, düşüncedeki çelişkileri fark etmeli, bunları ortadan kaldıracıdır. (2) Birleştirme: Eleştirel düşünen birey, düşüncenin, bütün boyutları arasındaki ilişkiyi kurabilmelidir. (3) Uygulanabilirlik: Eleştirel düşünen birey, düşüncelerini, bir model üzerinde uygulayabilmelidir. (4) Yeterlilik: Eleştirel düşünen birey, deneyimlerini ve ulaştığı sonuçları gerçekçi bir temele dayandırabilmelidir. (5) İletişim Kurabilme: Eleştirel düşünen birey, düşünceleri arasındaki ilişkiyi, etkili bir iletişimle, anlaşılır bir biçimde paylaşabilmelidir. Çekin, A., (2013), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Becerilerinin Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 1, s. 28.
 44. İşcan, (2004), s. 63.
 45. Türcan, G., (2007), “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı”, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet’e Katkısı Sempozyumu, Isparta, s. 493.
 46. Türcan, (2007), s. 493; Ebû Hanîfe, (1992), s. 10.
 47. Ebû Hanîfe, (1992), s. 10.
 48. Yeşilyurt, (2004), s. 48; Cabiri, M. A., (1997), Felsefi Mirasımız ve Biz, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 22.
 49. Yeşilyurt, (2004), s. 48.
 50. Aydın, İ. H., (2002), “İstihsan Temelinde Akıl ve Ebu Hanîfe”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, s. 167.
 51. Çelebi, İ., (2000), “Beyazîzâde ve el-Usûl’l-Münîfe İsimli Eseri”, (Beyazîzâde Ahmed Efendi, İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri, Araştırma ve Notlar ilavesiyle çev., İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul, s. 25.)
 52. Altıntaş, (2004), s. 10.
 53. Beyazîzâde Ahmed Efendi, (2000), İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe’nin İtikadi Görüşleri, Araştırma ve Notlar ilavesiyle çev., İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul, s. 89-90.
 54. Altıntaş, (2004), s. 10.
 55. Altıntaş, (2004), s. 10-11.
 56. Yavuz, (2002), s. 17.
 57. Zümer/9.
 58. Ebû Hanîfe, (1992), s. 9-10.



59. Ebû Hanîfe, N.S., (1992), el-Fıkhu'l-Ekber, çev., Mustafa Öz, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde), MÜİFV Yay., İstanbul, s. 57-58.
60. Ebû Hanîfe, (1992), s. 10-11.
61. Ebû Zehra, (1984), s. 216.

Kaynakça

- ALTINTAŞ, Ramazan, (2002), "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve "el-Fıkhu'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, ss. 185-205.
ALTINTAŞ, Ramazan, (2004), "Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı", Kelam Araştırmaları Dergisi, 2:1 (2004), ss. 3-22.
AYDIN, İbrahim Hakkı, (2002), "İstihsan Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe", İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, s. 165-174.
BEŞER, Faruk, (2004), "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı", Usûl, I/1, (2004).
BEYAZÎZÂDE, Ahmed Efendi, (2000), İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri, Araştırma ve Notlar ilavesiyle çev., İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul, ss. 89-90.
CABİRİ, Muhammed Abid, (1997), Felsefi Mirasımız ve Biz, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul.
CABİRİ, Muhammed Abid, (2000), Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, çev., B. Köroğlu ve arkadaşları, Kitabevi, İstanbul.
CÜCELOĞLU, Doğan, (1994), İyi Düşün Doğru Karar Ver, Sistem Yay., İstanbul.
ÇEKİN, Abdülkadir, (2013), "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Becerilerinin Bazı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 1, s. 25-46.
ÇELEBİ, İlyas, (2000), "Beyazîzade ve el-Usûl'l-Münife İsimli Eseri", (Beyazîzade Ahmed Efendi, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri, Araştırma ve Notlar ilavesiyle çev., İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul, s. 25.)
ÇETİN, Mustafa, (2013), "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 (2013), s. 137-168.
EBÛ HANÎFE, Numan b. Sabit, (1992), el-Âlim ve'l-Müteallim, çev., Mustafa Öz, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde), MÜİFV Yay., İstanbul.
EBÛ HANÎFE, Numan b. Sabit, (1992), el-Fıkhu'Ekber, çev., Mustafa Öz, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde), MÜİFV Yay., İstanbul.
EBÛ ZEHRA, Muhammed, (1984), Ebû Hanîfe, çev., Osman Keskiöğlü, Can Kitabevi, İstanbul.
ERDOĞAN, Mehmet, (2005), "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, Kurav Yay., Bursa, s. 313-338.
ERDOĞAN, İrfan, (2012), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
EV, Hacer Âşık, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme", Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 7/32, ss. 425-456.
EYUBOĞLU, İsmet Zeki, (1998), Türk Dili'nin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal Yay., Ankara.
GÖRGÜN, Tahsin, (2005), "Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı" İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, Kurav Yay., Bursa, s. 145-150.
İBN HALDUN, (1986), Mukaddime, çev., Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay.,
İBN HANBEL, Ahmed, (1313), Müsned, Mısır.
İŞCAN, Mehmet Zeki, (2004), "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanîfe Örneği", Ekev Akademi Dergisi, 8/20, (Yaz 2004), ss. 59-78.
KOCA, Ferhat, (2004), "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe İle Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları, Ekev Akademi Dergisi, 8/18 (Kış 2004), s. 143-160.
KÖKNEL, Özcan, (2003), Akıl İle Düşünce Gücü, Altın Kitaplar Yay., İstanbul.
KUTLU, Sönmez, (2012), Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri, Otto Yay., Ankara.
NEŞŞAR, Ali Sami, (1999), İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, Çev, Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul.



- NOSICH, Gearld M., (2012), Eleştirel Düşünme ve Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi, Anı Yay., Ankara.
- ONAT, Hasan, (2002), “Hz. Muhammed’i Anlamada Yöntem”, SDÜ İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, (19-20 Nisan 2001), Isparta, s. 47-56.
- ŞAHİNEL, Semih, (2002), Eleştirel Düşünme, PegemA Yay., Ankara.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerim, (1992), el-Milel ve’n-Nihal, thk., Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut.
- TİRMİZİ, Muhammed b. İsa, (1962), Sünen, Kahire.
- TÜRÇAN, Galip, (2007), “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı”, Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkısı Sempozyumu, Isparta, s. 491-501.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, (2002), “Ebû Hanîfe ve Hadis”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, s. 75-81.
- ÜNVER, Mustafa, (2002), “Ebû Hanîfe Düşüncesinin Arkaplanını Besleyen Ayetler, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, ss. 51-62.
- YAVUZ, Yunus Vehbi, (2002), “Ebû Hanîfe’yi Tanımak”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 15/1-2, ss. 1-18.
- YEŞİLYURT, Temel, (2004), “Ebû Hanîfe’nin İtikadi Düşünce Sisteminde Yorumun Evrenselliği/ Kapsamlılığı Sorunu”, Kalam Araştırmaları Dergisi, 2/1, s. 47-56.

Kapanış Oturumu

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

Prof. Dr. Yunus APAYDIN

Prof. Dr. Hilmi DEMİR

Prof. Dr. Nuri TUĞLU

Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER

Yrd. Doç. Dr. Sadık ARMUTLU





Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Değerlendirme Konuşması

Sayın başkanlık divanı, muhterem konuklar ve aziz katılımcılar, sözlerime başlarken hepinizi en derin saygılarımla selamlıyorum. Bu seçkin ve birçok yönüyle de yenileyici ve düşünmeye sevk edici sempozyumun, son derece başarılı geçtiği ve amaçlarına ulaştığı kanaatindeyim. Yenileyici derken, sadece bilgi ve yöntem düzeyindeki yeniliklere işaret etmiyorum. Kastım, özellikle sempozyumun bizatihi kendisini düzenleyen kurum ve onun kurumsal kültüründeki yenileyici adım ve uygulamalarıdır. Ülkemizde, “Türk Filolojisi”ni yani “Türk Dili ve Edebiyatı”yla uğraşmayı, “Türkoloji” diye adlandırma gittikçe genişleyen ve yaygınlaşan bir yanıdır. Türklük Bilimi olarak da adlandırılan Türkoloji, sadece dil ve edebiyat çalışmalarından ve bunlara vasıta olan yazılı kaynaklardan ibaret değildir. Türklerin, var oluş ve var edişleriyle alakalı her türlü yazılı, sözlü ve maddî kültürel materyalin malzemesini oluşturduğu, son derece geniş bir araştırmalar alanını ifade eden bir şemsiye terimdir Türkoloji. Türklükle ilgili dil, edebiyat, halkbilimi ve tarihin yanında, felsefesi, sosyolojisi, psikolojisi, sanat tarihi, arkeolojisi, antropolojisi kadar İlahiyatı da, Türkoloji veya Türklük bilimi içinde yer alır. Çok uzun süredir unutulmuş bu gerçeği bize hatırlatmaya başlayan Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı Prof. Dr. Ahmet Kartal’a, sözlerimin başında, öncelikle Türkoloji alanındaki bu yanışı düzeltmeye yönelik olarak yaptığı sempozyumlar veya hizmetlerinden dolayı teşekkür ediyorum.

İnsanlık tarihinde hiçbir kurum, din olgusu kadar etkili ve yaygın olmamıştır. Dinlerin esasını oluşturan temel kabullerin yayılıp yaygınlaşmasında söz konusu temel kabulleri gündelik hayat ve insanın doğasından kopmadan hayata bağlayarak oluşturulan gelenek çevresi içinde gelenekselleşen ve gittikçe özümşenerek icra edildiği sosyo-kültürel çevre içinde derinleşen ve hayat tarzına dönüşen uygulama çizgileri anlamında “mezhep”ler, bu bağlamda olmazsa

olmaz var olgulardır. Nassların, hayata bağlanması veya gündelik hayata yön vermesinde bu kadar önemli olan mezheplerin, kurulup şekillenmesi süreci, her şeyden önce felsefi veya düşünsel bir süreçtir. Nassların, kendi mantığı içinde tutarlı ve birbiriyle çelişmeyen yöntem bilgilerini sistematize

ederek ortaya çıkan mezheplerin, “aynı”lıkları kadar, hatta daha fazla, farklılıkları daha önemlidir. Bu bağlamda, İslâm âlemindeki en yaygın mezheplerden birisi ve özellikle de Türk dünyası kültür ekolojisi içinde birincisi olan Hanefilik ve onun kurucusu olan İmâm-ı A’zam Ebû Hanefî adına disiplinler arası bir anlayışla yapılan bu sempozyum, bir çok bakımdan Thomas Kuhn’un ifadesiyle “paradigmatik bir kopuşu” gerçekleştirmektedir.

Yapısı ve doğası gereği disiplinler arası bir oluşum olan İlahiyat Fakülteleri’nin, burada açıklanması uzun sürecek olması nedeniyle, ele almaktan sarfi nazar ettiğimiz nedenlerin bir sonucu olarak, bütüncül ve tek bir “ilâhiyat/ilâhiyatçı bakış açısı”na dönüşmüştür. Aynı kabulleri tekrar ede ede gittikçe değişime ve hayatın gerektirdiği içsel dönüşüme kapanan ve bir noktadan sonra tartışılmaksızın “kesin” ve “mutlak doğru”ya yani beşerî bir meydana getirisi “dogma”ya döndürüşe yönelen tekil bakış açıları, bir bakıma; “Ümmetimin ihtilafı rahmettedir.” hikmetindeki dikkat çekişle çelişmektedir. Ülkemiz İlahiyat Fakültelerinin program ve zihniyet bakımlarından yenilenişi, hiç şüphesiz konumuz değildir ve bu konuşmadan muradımız da bu değildir. Ancak bu sempozyumun daha önceki “İmâm Mâtürîdî Sempozyumu” gibi ortaya koyduğu gerçek, bu konuların sadece ve sadece İlahiyatçılara ait olmadığı gibi, farklı disiplinlerden farklı yaklaşımlarla ele alınmasının toplumsal ve bilimsel idrakimizi ne kadar zenginleştirdiğidir. Her iki sempozyuma da katılan, bildiri sunan ve katılımcıların birçoğuyla tanışıp tartışmalara katılan bir arkadaşımız olarak, özellikle bu yeni veya yenilenen çok disiplinli yapılanışın, İlahiyatçı arkadaşlarımızı memnun ve mutlu ettiğini görmek, yukarıda işaret ettiğimiz program ve zihniyet yenileşmelerini de mündemictir. Bu duygu ve düşüncelerle, Sempozyumu tasarlayıp hazırlayan, başta Prof. Dr. Ahmet Kartal hoca olmak üzere katılımcısından dinleyicisine, emeği geçen herkese teşekkür ediyor; en kalbî selamlarımı ve saygılarımla sunuyorum.



Prof. Dr. Yunus APAYDIN

Değerlendirme Konuşması

Teşekkür ediyorum sayın başkan. Kıymetli hâzırını saygıyla, sevgiyle selamlıyorum. Ben kapanış konuşması için özel bir metin hazırlamadım, M. Zeki İşcan hocamız hazırlamış sağ olsun, ağzına sağlık. İkinci bir husus Rize'ye gideceğim ben buradan ve tek bir araba var. Ona yetişmek için biraz da erken gitmemiz lazım. Bunu niye söylüyorum, M. Zeki Bey'in söylediklerinin, yaptığı tespitlerin birçoğu, birçok açıdan, tabii bence, tartışmaya açıktır. Aslında zevkle konuşulacak tartışılacak konulara parmak bastı. Ama benim hepsi üzerinde durma imkânım maalesef yok. İnşallah başka zamanlarda, başka zeminlerde, ayrıntılı olarak ben kendi adıma tartışırım. Zaten benden sonra dört konuşmacı daha var. Onlar muhtemelen bazı şeyleri tartışabilirler. Üçüncüsü, M. Zeki Bey bir atıf yaptı bana ve tam olarak öyle söylememiş olmam lazım. Yok aslında birbirimizden farkımız, ama biz Hanefiyiz. Elhamdülillah, elhamdülillah Hanefiyiz. Orada ısrarcıyım, bunu onurlu bir etiket olarak taşıyorum ve tavsiye ediyorum. (seyirci: hatta son Hanefî dediniz hocam) Hatta bazı konularda, denildiği gibi 'son Hanefî' olabilirim. Oradaki mesele şu değerli dostlar, bu ümmet ve millet kavramı üzerinde Fatih hocam da durdu, daha doğrusu millet kavramı üzerinde durdu. Benim nâcizâne bu *ümmet* ve *millet* terimleriyle ilgili az değişik bir kanaatim var. Ümmet denildiği vakit daha çok ana ilkelerde, dinin temel yöntemlerinde anlaşılan grup kastedilir. Millet denildiğinde ise kendini 'bir şekilde', -bir şekilde diyorum, çünkü bu bir şekilde meşrû olmayan yolları da içermektedir.- kendisini *Kur'an*'la, Sünnetle bağlantılandıran kimseler kastedilir. Dolayısıyla millet tarihi dediğimiz vakit, bir şekilde kendini bu naslarla, metinlerle irtibatlandıran kimseler akla gelir. Ama onların illa da meşrû olması ve ümmet kapsamında yer alması gerekmez. Bütün mezhepler, dinin temel amacının insanın maslahatı/yararı olduğu noktasında veya daha genel söylersek dinin iki cihan saadetini temin edecek, sağlayacak hükümler içerdiği noktasında Sünnî, Şîî, Mu'tezilî, Hâricî ayrımı olmaksızın müttefiklerdir. Ama bu, onların hepsinin her konuda aynı olmasını gerektirmez. Yahut da her biri, efendim Kitab'ın, Sünnet'in icma'ın hüccet olduğunu, başvurulması gereken bir delil olduğunu kabul ederler. Ama yine bu kabul onların her noktada aynı olmasını gerektirmez. Yani büyük zeminde, büyük resimde

beraber olup ama aralarında bazı ayrıntılarda bazı bakışlarda farklılıklar olabilir. Dolayısıyla ben hiçbir şekilde Hanefîliği, reyciliğin temsilcisi olan ve bana göre gerçekten *İslam'ın rasyonel yüzünü* daha net bir şekilde gösteren bir ekol olması itibarıyla, diğer mezheplerle bir tutmam bu anlamda mümkün değil. Tabii bu farklılık, yani tahkir içeren farklı bir değerlendirme değil bir yaklaşım farkı. Ve zaten tarihsel tecrübemiz bize yanlışımlı varsa arkadaşlar düzeltsinler, tarihteki İslam devletlerinin büyük çoğunluğunda Hanefî mezhebinin uygulanması da bunu gösteriyor. Hanefî mezhebi, rasyoneldir, sosyal-siyasal realiteyi dikkate alır. Rasyoneldir; mana ve amaç birlikteliğini hedefler. Makasid-ı Şârii (Yani Allah'ın maksatlarını) en pratik, en kolay, en sahih bir şekilde nasıl gerçekleştireceğinin yollarını arar. Bu anlamda Hanefîlik biriciktir. Yani vurgulayarak ta bunu söyleyebilirim. Ama bu diğer mezhepler açısından pejoratif bir anlam ima etmez, onu belirtmiş olayım.

Burada şu noktaya da bir değinmem lazım. M. Zeki Bey, din ile yorumu birbirinden ayırmamız lazım diyor, çok sıkıntılı bir şey bu. Yani din ile yorumu kim, neye göre ayıracak, Din olanın ne olduğunu siz ne ile biliyorsunuz? Kitap ile diyeceksiniz. Kitabın, kitaba dair senin oluşturduğun anlamın, hakikaten o metnin içerdiği anlam olduğunun garantisini ne? Dolayısıyla sadece bu meseleyi tartışsak bile, çok büyük yararlar olur diye düşünüyorum. Bu biraz sıkıntılı bir cümle, bizi rahatlatan bir şey. Yani din orada duruyor, bizim dışımızda bir şey. Bizim anlamamızın dışında bir şey, orada duruyor ve biz yani böyle farklılıklar olabilir, kötü yapabiliriz, yanlış yapabiliriz ama din.. Bu son yüzyılın, bizim zihnimize empoze ettiği, modern dönemin empoze ettiği bir şey, bir aklanma, hesabını veremediğimiz söylem ve eylemlerden kaçış yolu olduğunu düşünüyorum.

Yine, konudan uzaklaşmayayım, dinin kuşatıcılığı meselesine de bir atıf yapmak istiyorum. Değerli dostlar, Müslüman açısından bakıldığı vakit, bölünmüş bir hayattan söz etmemiz mümkün değil. Dinin dışında bir şey yok. Müslüman açısından, olamaz. Bakın hocam, bu sadece reycilik ile alakalı bir şey değil. İbn Hazm reyî, kıyası, akıl yürütme yöntemlerinin hiçbirisini fıkhîta, şeriatta kullanmaz. Ama der ki o da, "Naslar her şeyi kuşatmıştır ve her şeyin hükmü nasların içinde vardır." Yahu üstad nasıl olacak? Kaç tane elimizde nas var? Yani *Kur'an*'ın tüm âyetlerini saysan, altı bin küsur, ahkâm âyetlerini saysan beş yüz tane. Hayat



olayları dediğin şey, bu beş yüz ile sınırlanacak bir şey mi? Adam diyor ki, ben onu demiyorum. Benim dediğim şu: “Allah’ın emrettikleri bellidir, farz dersin. Yasakladıkları bellidir, haram dersin. Geriye ne kaldı? Koskocaman bir dünya kaldı, ona da mübah dersin”. Şimdi burada ne aklın iptali var ne insanlığın iptali var. Tam tersine, ben bu zâhirlikten seküler bir yapının bile çıkarılabileceğini söyleyebilirim. Çünkü akla, bu mübah alanı akla bırakmak suretiyle, koskocaman bir dünya. Varsa bir aklın, inşa edeceğin bir şey varsa o mübah alanda, Allah’ın kırmızı çizgi çekmediği alanda aklını kullanır, hiçbir mani yok. Din kuşatıcıdır dediğimizde bunun her şeye bir kutsallık atfı olmadığını da bu arada belirtmiş olayım. Mübah dediğimiz zaman, orada atfettiğimiz bir kutsallık yoktur. Ben, bu kısa konuşmayla, M. Zeki Bey’in iddialarının hepsine cevap vermiş olmuyorum, zaten kapanış konuşmasının amacı o değil. O yeni iddialar ortaya atınca hiç değilse bir kısmına dokunmak ihtiyacı hissettim. Ama hakikaten müzakere etmek, tartışmak, konuşmak lazım. Ben bu tür tartışmalardan çok faydalı neticeler çıkacağını ümit ederim, beklerim.

Bir kimlik arayışı konusunda, Müslüman kimliğiyle, demokratik laik kimliğini rakipler gibi koymayı ben asla tercih etmiyorum. Bir sistem içerisinde büyük daireyi ne ile çizdiğimizize bakıyorum. Eğer büyük daireyi dinin temel buyrukları doğrultusunda çizebiliyorsak ve onun içerisinde sözü edilen meselelere biz zemin bulabiliyorsak hiçbir sorun yok. Karşıtlık değil belki, bir iç içelik ilişkisi olabilir. Bunun örneği de, Osmanlı’da en son örneğini gördüğümüz örfi hukuk meselesidir. Tamamen sosyal-siyasal gerçeklikler dikkate alınarak yapılan uygulamalar vardır. Ama bir şekilde bunlar dinin temel prensiplerinin denetimine tabi tutulmuştur. Dolayısıyla en dış daireyi ben, bir Müslüman olarak, din dairesi olarak tayin etmek durumundayım. Neyse uzatmayayım, Ebû Hanîfe ile ilgili de birkaç cümle söyleyeyim.

Ebû Hanîfe, gerçekten önemli bir kişi. Biz Ebû Hanîfe’yi ve Hanefilik’i unuttuk diye düşünüyorum. Her bir mezhebin ayrı ayrı önemi var. Ayrı ayrı icrâ ettiği fonksiyonlar var. Yeniden, düşüncenin mezhep merkezli olarak üretilmesi gerekiyor. Mezhep denildiği vakit, insanlar başka şeyler düşünüyorlar, esasında mezhebi, bir felsefi okul gibi düşünebilirsiniz. Belli kuralları, hedefleri, yöntemleri olan bir okul. Geçen gün de söylemiştim, “Bütün felsefe tarihi Eflatun’a düşülen bir dipnottan ibarettir.” demiş Whitehead.

Muazzam bir söz. Biz bunu İmâm-ı A’zâm hakkında söylersek, insanlığa söyleyecek sözümüz olur. Fıkıh tarihi, tüm fıkıh düşüncesi, Ebû Hanîfe’ye düşülmüş bir dipnottan ibarettir. Bu bir düşünce geleneğinin içinde olmamızın, bence gerekliliğini ortaya koyan bir değerlendirme. Ve benim iddiam, Müslümanlar hem kendilerine hem dünyaya kalıcı, etkili, faydalı bir nefes üfleyeceklerse, bir söz söyleyeceklerse, bu düşünce ekollerinin imbiğinden geçmiş, oradan üretilmiş şeyler söylemek suretiyle ancak bunu yapabilirler. Yoksa doğrudan *Kur’ân*’dan bir âyeti, sünnetten bir hadîse giderek bunu yapmak mümkün değil. Ama düşünce geleneği dediğimiz şey, sizin sahih anlamdan, sahih gelenekten, sahih istikametten ayrılmamanızı da sağlayan bir şeydir aslında. Dolayısıyla ben bazen biraz abartarak söylüyorum; mezhebi olmayanın dini olmaz. Tabii açmam lazım ne demek istediğimi. Ama buna vakit yok, sadece, “Senin dindarlığının kalitesini, seçimlerinin kalitesi belirler.” diyerek sözlerimi tamamlamak istiyorum. Başkana sabrından dolayı teşekkür ediyorum. Teşekkür ediyor, hepinize saygılar sunuyorum.



Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

Değerlendirme Konuşması

Hegel Hukuk Felsefesi'nin girişinde; "Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçar" demektedir. Minerva'nın baykuşu felsefedir. Hegel'in kastı şudur: Söylenilecek her şey söylendikten sonra, tam karanlık basarken, en son felsefe devreye girer ve zaten olmuş, bitmiş olanı yorumlar.

Mezhep, dînî grup, tarikat, dînî cemaat vb. değerlendirmelerinde İslam'ın rolü fonksiyonellik açısından Hegel'in felsefeye biçtiği rol gibidir. Din en son devreye girmekte ve var olanı, o ana kadar olmuş olanı meşrulaştırmaktadır. Belki şöyle söylemek bile mümkün; dini yönelişleri anlamada din güvenilir bir indeks değildir.

Biz nedendir bilinmez, hayatı din üzerinden okumaya devam etmekteyiz. Bu sempozyumda çok beğendiğim tebliğinde Sayın Erol Cihangir, artık kutsal çerçeveden çıkılması ve hayatı, doğal seyrinde izlememiz gerektiğini hatırlatmıştır.

İmâm-ı A'zam; "Bütün Müslümanlar eşittir"; "Benim imanım Ebû Bekir'in imanı gibidir", "iman bakımından yani din bakımından hiç kimse diğerine üstün tutulamaz" demektedir. Ebû Hanîfe bunları derken dînî bir doktrin vaz etmekten ziyade sosyal bir problemi çözüme kavuşturmak istemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu problem, Arap Müslümanlarla yeni Müslüman olmuş gayriarap unsurlar arasında mevcut olan eşitsizliktir. Haddizatında Mürchie, biz biliyoruz ki, Arap olmayan Müslümanların Arap Müslümanlar katında eşitlik talebinin dinsel ifadesi gibidir.

Bugün Ebû Hanîfe ve Hanefiliğe nasıl yaklaşmalıyız? Bu dînî yöneliş nasıl incelenmeli ve nasıl ele alınmalıdır? Hanefî-Mâturîdî anlayışı esas alarak bir varoluş biçimi inşa edilebilir mi?

Hanefilik, Fatih Şeker Bey'in ifade ettiği gibi millî bir kader midir biz Türkler için? Yunus Apaydın Hoca'nın değindiği gibi, aslında diğer Sünnî mezheplerden pek farklı olmayan, adeta; "yok aslında birbirimizden farkımız Ama biz saf Hanefiyiz" diyebileceğimiz bir durum mudur? Çad Büyükelçimiz Ahmet Kavas Bey'in işaretiyle Ortadoğu'da, Afrika'da Türkiye Cumhuriyeti'nin operasyonel dinsel bir stratejisi mahiyetinde midir? Ya da olmalı mıdır?

Elbette bu görüşlerin isabet yönü bulunmaktadır. Ama dinsel görüşler her zaman her yerde aynı sonucu vermezler. Elbette zamanımızda din değil

dini yorumunun önemi keşfedilmiştir. Ama bir dînî yorumun fonksiyonelliği, çevre, kültür, coğrafya gibi seküler unsurlarla birlikte değerlendirilir. Weber bizi çok etkiledi. Yanlış anladık onu ve Marx'ın karşısında ona dayanarak sosyal durumlarda dinin değiştirici gücünü vurguladık durduk. Ama Weber, dînî zihniyetle değişme arasındaki ilişkinin determinist bir şekilde gerçekleşmediğini, bir takım sosyal durumlarda dînî zihniyetlerin tesadüfen bir araya gelebileceğini söylemiştir, seçici uyumundur bunun adı. Seçici uyum, toplumsal fenomenlerin birbirlerini belirlemesi ile değil, birbirlerini bulması ile birbirlerine uymasındır. Örneğin ekonomik süreçler, insanların zihinlerindeki süreçlere, yani fikirlere, fikirlerden de en önemlisi olan değerlere, inançlara bağlı olabilir.

Bu, sosyal süreçlerde dinin rolünün abartılmaması gerektiği ile ilgili bir uyarı kabilindedir. Bir şeyin önemini abartmak o şeyi bozmakla aynı anlama gelebilir.

Ebû Hanîfe ve Hanefilik değerlendirmelerinde dikkate alınması gereken hususlardan biri de bugün "Mezhep" in İslam ülkelerinin özellikle Ortadoğu siyasetinin tartışılmaz parametrelerinden biri olması ve uzun süre de öyle kalacak olmasıdır. İslam dünyasının birçok yerinde mezhebin temel ayırıştırma ve fay hattı haline gelmesi şaşırtıcı değildir. Mezhep, siyaset ve iktidar mücadelesinin temel şekillendiricisi olmaktadır.

Tarihi süreç göz önüne alındığında mezheplere doğal yaşama alanı tanımama ya da onları "doğru olmayan inançlarını düzeltme" baskısı altında tutmanın çatışmayı tetiklediğini söylemek mümkündür. Üstelik bunun, mezhebi diğer tüm kimliklerin önüne geçiren "aşırı" yaklaşımları da güçlendirdiği görülmektedir.

Türkiye bu gerçeklik karşısında nerededir? Türkiye Ortadoğu'yu kasıp kavuran Şîî- Sünnî (aslında selefi) ayrışmasında konum almalı mıdır almamalı mıdır?

Türkiye din ya da mezhep kökenli olmayan seküler vatandaşlık temelli "siyasal toplum" yaratma konusunda ciddi mesafeler kat etmiştir. Kimlik, din ve köken kaynaşmasını aşarak siyasî ahlak ve yurttaşlık sürecini şu veya bu şekilde başarmıştır. Elbette eksiklikler söz konusudur. Ama bir tür cumhuriyetçi soluk alanına sahip olduğumuz yadsınamaz. Alınmış olan yol nedeniyle Türkiye zaten Ortadoğunun bir parçası olarak görülemez.



Son gelişmeler göstermiştir ki, Türkiye'nin Ortadoğu başta olmak üzere İslam dünyasındaki gücü, Sünniliğinden ya da dininden kaynaklanmamaktadır. Türkiye'nin gücü, Müslüman olmakla birlikte özgür bir ülke, güçlü ekonomiye sahip demokratik bir ülke olmasından kaynaklanmaktadır.

Laik ve demokratik bir ülke olmak ile Hanefilik-Mâtürîdilik arasında bir ilişki kurulabilir. Weber'in ifadesiyle bunu "seçici uyuşum" olarak nitelemek mümkündür. Bu tespiti yapanlar da olmuştur. Osmanlı Tanzimat hareketinde, Osmanlıların anayasal bir sisteme geçebilmiş olmalarında, Mecelle ya da hukuk-i aile kararlarının çıkarılabilmesinde, Cumhuriyetin kuruluşunda, T.B.M.M'nin yeni devletin ihtiyaçlarına göre kanunlar çıkararak yeni bir hukuk düzeninin oluşturulmasında, Türk toplumunun hukuk devletine kavuşmasında Ebû Hanîfe fıkhnın büyük etkisi bulunmaktadır, denilmiştir. Ama artık başa dönmeye gerek yoktur. Demokrasi ve laiklik Hanefiliğin bu dönemde tabii bir sonucu ise ve Türkiye İslam dünyasında Hanefiliği ile etkili olmak istiyorsa, laikliğini ve demokrasisini geliştirmek durumundadır.

Ebû Hanîfe'nin zamanımız için de önemli olan birkaç görüşü vardır ve bunlardan yola çıkarak yeni bir anlayış elde etmemiz mümkündür.

Bunlardan biri, onun Arapçayı Kur'ân'ın aslı unsuru olarak görmemesidir. Biz bunu sadece Farsça ibadete cevaz olarak yorumlarsak indirgemeci bir bakış açısıyla hareket etmiş oluruz. Bütün diller beşerî ise Ebû Hanîfe'nin dediği gibi, Kur'ân da en azından dil ve dilin temsil ettiği kültür yönünden beşerîdir. Kur'ân'ın bir beşerîliği varsa dokunulmaz değildir ve başka beşerîliklerle onu, en azından lafzını aşmak mümkündür. Beşerîlik, Kur'ân'ın ezeli değil tarihsel olduğunu da temellendirebilecektir. Tarihsel kelam, en fazla, Allah tarafından "yaratılmış" kelamdır. Ve her yaratılmış varlık gibi mutlak mükemmellikten uzaktır.

Sempozyumda bir arkadaşımız, Sanırım Fatih Birgül değinmişti: "İnsanî olanla ilahî olanın karışması..." "Ahmed b. Hanbel bunu önlemek isteyen âlimdi" demişti. Öyle şey olur mu? İnsanî süreçlerle vahyî süreci birbirinden ayıramazsınız. Bu vahyin başlangıcından beri böyledir, insanî olanla ilahî olan iç içedir. İnsan vahiy sürecinin hep içinde olmuştur. Bugün temel problem budur:

İnsanı yeniden vahyî sürecin bir parçası haline getirmek.

Kur'ân'ı "sünnete" göre anlamayı ya da "Kur'ân sünnete başvurmadan anlaşılır" söylemini bu açıdan ele almak mümkündür. Kur'ân sünnete göre yani her devrin ruhuna göre insanî oluşa göre anlaşılmalıdır. Eğer sünnet, sadece sahabe dönemi din anlayışına indirgenirse bu takdirde Kur'ân'ın anlamı belli bir dönemin din anlayışı ile sınırlandırılmış olacaktır.

Metnin otoritesine din gibi bağlanmak, geçmişin mitik tasviri ile bugünün gerçekliğini birbirine karıştırır, hatta özdeşleştirir, böylece asırlar önce bambaşka siyasî ve sosyal ortamlarda insanların tamamen farklı zihniyetlerle davranmasına yol açan olayları aynı tek anlamlı zaman çizgisinde algılar.

Hilmi Özden Hoca sempozyum açılış konuşmasına "Ol deyince olduran yüce Rabbin adıyla" diye başladı. Kün fe ye kun. "Ol" emri varlık öncesi ise, İncil'de ifade edildiği gibi; "Önce söz vardı" demektir. Ahmet b. Hanbel; "söz" yaratılan değil yaratandır demektir. Söz değişen değil değiştirirse, Hans Kellner haklıdır: 'eğer dil öncesiz bir kutsal başlangıçsa, insanlar özgür değildir'.

Kur'ân'ın ölü bir metin olarak referans alanı haline getirilmesi, soyut bir kutsal aşkınlık olarak görülmesi, onu fetişleştirir. Bu durumda, vazedilen eylemin paradigmatik bir anlam alanı içerisindeki ifadesinin maksadı buharlaşır, geriye katı bir tortu olarak buyruklar dünyası kalır. Ortada sadece yasalar vardır ve böylece din, şeriata indirgenmiş olur.

İkincisi iman amel ayrımıdır. İman amel birlikteliği, insana egemen olmanın bir yoludur. Bu yolla belli bir 'kültürel öz', insan üzerinde 'ete kemiğe bürünecek'tir. İman amel birlikteliği sayesinde insanların 'bedenleri' kontrol altına alınacak, hizaya sokulacak, disipline edilecektir. Tekil davranış kalıpları üretilecektir. Böylece 'bedenlerin çoğalması' önlenmiş olacaktır.

Ebû Hanîfe anlayışının ortaya koyduğu iman amel ayrımının, insanın, kültür özcülüğünden, iktidar yapılanmalarından korunması olarak okunması mümkündür. İnsan böylece dinden meşruiyetini alan her türlü iktidar istencine karşı korunaklı hale getirilmektedir. Başka bir ifade ile amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmemesiyle dini inanç ve kanaat, başkalarının müdahale ve kontrolünden muaf tutulmuş olmaktadır.



“İman dille ikrar, kalple tasdik ve erkânıyla amel” fikri Müslümanları ötekileştirmeye hazır bir alan açmaktadır. Sakal bırakmamak bile iman meselesi olarak görülebilir. Bu, fanatizmi, dışlamacı dili ve nefret ve şiddet söylemini beraberinde getirecektir.

Üçüncüsü, Ebû Hanîfe hakikat ve hakikat hakkındaki kanaati birbirinden ayırmaktadır. Ebû Hanîfe’ye göre inzal edilen nassın tevil ve tefsirinde farklı düşünmek mümkündür. Bizim tefsirimizi kabul etmeyen, en fazla “tefsirde hata eden” mümin kardeşimizdir. Bu yüzden Ebû Hanîfe; “senin dininle ve Allah’ınla ilgim bulunmamaktadır” diyen biri hakkında hüküm vermede acele etmem; çünkü onun gayesi, Allah’ı inkar değil benim din anlayışımı inkar olabilir” demektedir. Yine o, “bana kafir diyen biri için ben yalnızca “yalancı” diyebilirim. Onun benim hakkımda yalan söylemesi benim de onun hakkında yalan söylememi helal kılmaz kaydını düşmektedir. Ebû Hanîfe’nin bu düsturu; Mürcie tarafından “tevil varsa tekfir yoktur” şeklinde formüle edilmiştir.

Buradan hareketle hak ve hakikate dair çok fazla nesnel olmayan bir düşünceye geliştirebiliriz. Haddizatında din, mutlak hakikat kavramından daha fazla iyilik, ahlakilik, vicdanilik, diğerkâmlık gibi kalbî fiillere dayanmalıdır.

Bir doğruyu, kendi doğrusunu elinde bulunduran kişinin yanında şeytan bile epey soluk alır. Hakîkî fanatikler, dinî veya siyasî düzeyde bir ortodoksluk kuranlardır; mümin ile mezhep sapkını arasında ayırım yapanlardır.

Sonuç olarak şunu söyleyebilirim: Ebû Hanîfe’den öğrendiğimiz metotla bugün “İslam her şeyi kapsamaktadır” görüşünü artık sorgulayabilmeliyiz. “İslam her şeye cevap verir” görüşü, seküler aklın kibri karşısında dinsel aklın kibrini ifade eden modern bir soyutlamadır. İslam bütün beşerî ihtiyaçlarımıza cevap veriyorsa insan, insanlık vasfını muhafaza edemeyecektir. İslam şâmil bir din değil kâmil bir dindir.



Prof. Dr. Hilmi DEMİR

Değerlendirme Konuşması

Sayın Başkan, çok kıymetli hâzirûn,

Hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Üzerimde bir borç var öncelikle ondan kurtulayım. Efendim Prof. Dr. Ahmet Kartal hocamızın hepinize çok çok selamı var. Özellikle katılımcı arkadaşlarımıza. Kendisi ve ekibi sağ olsun bu sene de bizi burada ağırladılar. Fen-Edebiyat Fakültesi'nin çok değerli talebeleri, asistanları!

Geçen sene Mâtürîdîlik Sempozyumu yapmıştık burada, hatırlayacaklardır. Bu sene de Ebû Hanîfe ile ilgili güzel bir sempozyum düzenlediler. İki yıldır bize katlanıyorlar. Dolayısıyla ben tüm arkadaşlarım adına onlara teşekkürlerimi arz etmek istiyorum. Sağ olsunlar! Ahmet Kartal Hocamız tüm katılımcılara selamlarını arz etti. Böylece o borçtan da kurtulmuş oldum. Bilmiyorum, önümüzdeki sene Yesevîlik yapılacak mı? Ahmet Kartal Hocamız kararlı gibi. Sağ olsun! Fen-Edebiyat Fakültesi'ndeki arkadaşlar belki bunu bugün fark etmiyor olabilirler, ama şöyle bir şey söyleyeyim, inanın abartmıyorum. Türkiye'nin tarihinde bir devrim yazıyorsunuz. Aslında bunu bugün anlamayacaksınız belki, ama bir gelecek elli yıl, yüz yıl sonra, Türkiye'de anlaşılacaktır. Neden böyle diyorum! Şundan dolayı: Yağ çekmek için söylemiyorum. İnanıldığı için söylüyorum. Gerçekten inandığım için söylüyorum. Ünlü tarihçi Fernand Braudel'in çok güzel bir lafı vardır: İslam Medeniyeti ile ilgili der ki: Siyaseten devletlerin yıkılışı elli yıl, on yıl, otuz yıl olabilir. Ama der: bir medeniyetin çöküşü, bin yıl alır. Çünkü Medeniyetler bin yılda inşa edilir. Dolayısıyla İslam Medeniyeti'nin siyasî hâkimiyeti sona ermiş olabilir; ama henüz o medeniyet tamamen çökmemiştir. İşte siz aslında o medeniyetin kendi küllerinden yeniden doğacağı, yeni bir gelecek hazırlıyorsunuz. 19. yy'da İslam Dünyasında İslam Medeniyetinin ölümünü ilan eden iki ekol çıktı. Bunlardan bir tanesi, Batıcı-Pozitivist ekoldü. Çünkü onlara göre din ve gelenek terk edilmesi gereken, aşılması gereken ve üzerine basıp geçilmesi gereken bir unsur olarak kabul edilmişti. Dolayısıyla şöyle düşünüyorlardı: Biz bu geleneğin yükünü sırtımızdan atarsak, Modern Türkiye Batı ile çok daha iyi entegre olabilir. Bir de bizim İslamcı-Pozitivistlerimiz var. Onlar da şöyle düşündüler: Dedikler ki: Bu mezhep ve mezhep sistematığı, elimizi kolumuzu bağlıyor. Ne yapalım

peki? Doğrudan *Kur'an'a* ve *Sünnet'e* dönersek, İslam Dünyası'nda yeni bir hamle yapabiliriz. Biz bunu "ıslah, tecdîd, İslam Modernizmi, İslâmî Hareketler" diye isimlendiriyoruz. '*Kur'an* Müslümanlığı veya *Sünnet Müslümanlığı* şeklinde de modern isimlendirmeler mümkündür. Ben bunların hepsini aynı çuvalın içine koyuyorum. Bunlar İslamcı Pozitivizmdir. Dolayısıyla bu iki gelenek, bu İslam Medeniyetinin Braudel'in öldürmediği İslam Medeniyetinin ölümünü ilan ettiler. Oysa arkadaşlar Batı medeniyeti ve Batı kültürü asla ne böyle bir Laiklik ve Sekülerizm ne de böyle bir Pozitivizm yaşadı. Batı Dünyasını tanırırsanız, bakın, dikkat edin, burada konuşmacılar bile bazen konuşmalarına başlarken, benim gibi hep Batı'ya referans ile konuşmalarına başlıyorlar. Bu ne demek? Bu şu demek: Hepimiz aslında düşüncesine bir dayanak arıyoruz. Çünkü boşlukta düşünce üretilmiyor. Bir çocuğun annesinin, babasının, geçmişinin olması gibi bir şeydir bu. Türedi bir nesil olamayacağı için türedi fikirler de olamaz. Gelenek dediğiniz şey, ayağımı üzerine bastığımız bir zemindir. Bu zemin olmazsa adımınızı bir adım ileriye atamazsınız. Boşlukta yürüyemezsiniz çünkü. Oysa biz İslam Dünyası, 19. yy'da İslam Medeniyetinin ve geleneğinin özellikle de mezheplerin ölümünü ilan ederek türedi, boşlukta, aslında ne olduğu belirsiz, karmakarışık yeni bir çağdaş İslam düşüncesi inşa ettik. Bu yüzden İslam düşünürleri bazen Nietzsche'ye atıf yapıyor, bazen ateizm ile yatıyor bazen sekülerizmle kalkıyor, bazen gelenekle kol kola giriyor. Oysa gelenek yaşamış olsa idi ve o geleneğin içinden konuşabilseydik, inanın, bugün çok daha sağlıklı bir sekülerizm inşa edebilirdik. Hatta Modernizm inşa edebilirdik. Ama bu imkânımız maalesef kalmadı. Nasıl kalmadı? Mesela Ortadoğu üzerine konuşuyoruz. Mezheplerin savaşından bahsediyoruz. Ben sormak istiyorum: 'Ortadoğu'da hangi mezhepler savaşıyor? Bana isimlerini sayabilir misiniz bu mezheplerin? Hangi mezhep savaşıyor?

Arkadaşlar Ortadoğu'da bir mezhepler savaşı yok. Yalandır bu. Ne var peki? Ortadoğu'da bir İran-Şii Jeopolitiği var. Bir de Vahhabî-Selefi Jeopolitiği var. Bunlar mezhep değildir doğrudan. Çünkü İran Şiiliği bir siyasettir, bir ideolojidir. Selefi-Vahhabîlik de bir siyaset ve ideolojidir. Dolayısıyla bu iki jeopolitiğin kavgası var. Siz burada taraf tutuyorsunuz. Aslında Türkiye uzun yıllar 19. yy'daki bu mezhepsizlik anlayışlarına direndi. Ne zamana kadar? Benim kanaatim, acizâne, 80



darbesine kadar. 80 darbesiyle hesaplaşan Türkiye, maalesef İslam düşüncesinde 80 darbesiyle hesaplaşmadı. 80 darbesiyle birlikte Türkiye'deki Çağdaş İslam düşüncesi, mezhepler üstü eğitim diye bir eğitim icat etti. Ne idüğü belirsiz bir eğitim, geleneksiz bir eğitim, kimliksiz bir eğitim. İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet de dâhil olmak üzere bu eğitime teslim oldular. Bir örnek vereyim. Meselâ bir kitapçık var. Türkçeye çevirtmişler. Bazı camilerde tespit ettim. Bir tanesinden de örnek olarak aldım. Camilere koymuşlar, diyorlar ki: *Kur'ân*'ın son üç cüzünün tefsiri. İçini açılıyorsunuz. *Kur'ân* tefsiri, dinî bilgiler var. Ama metinlere dikkatlice baktığınız da baştan sona Vahhâbîlik-Selefilik anlatıyor bize. Düşünebiliyor musunuz? Camiler inşa ediyoruz. Dünya kadar para veriyoruz. İçine imam yetiştiriyoruz. Ama o imam, Selefi-Vahhabî ideolojinin kitaplarını camimize koyuyor. Bugün Diyanet, Mehmet Fatih Şeker arkadaşım birinci oturumda ifade etmişti ve İlahiyat Fakülteleri, aslında bu Selefi-Vehhâbî ideolojinin çağdaş sürümleriyle doludur. Çünkü bizi gelenekten koparan her anlayış, Selefi anlayıştır. Bakın gelenek şu demektir: Gelenek, durağan, durmuş, bitmiş bir yapı değildir; gelenek, sizin metinle sürekli kuracağımız dinamik bir ilişkidir. Bir örnek vereyim size, iki tür gelenek vardır: Geleneği bir duvar olarak kabul edenler. Duvarın öbür tarafına geçebilir misiniz, geçersiniz, nasıl, yıkarak ya da atlayarak. Dolayısıyla burada gelenek bir duvar oluşturur. Bir de gelenek vardır, kapı gibidir. Bir kapı açarsınız, bir başka kapı açılır, bir kapı açarsınız size bir başka kapı açar, bir kapı açarsınız size bir başka kapı açar. Ve her kapı yeni bir koridora yeni bir geleceğe uzanır. İşte bizim İslam geleneğimiz, uzun süre, bize sürekli koridorlar ve kapılar açtı. Ama 19. yüzyıldaki çağdaş akımlar, bu kapıları öyle bir kapattılar ki bize, ya yıkıp geçeceksiniz diyorlar şimdi başka türlü olmaz, bundan kurtulamazsınız, ya da üstünden sıçrayarak ve atlayarak geçeceksiniz. Ben bu iki anlayışın da çok doğru ve sağlıklı olmadığına inanıyorum. İşte gerek Mâtürîdî Sempozyumu gerek ise İmâm-ı A'zam Sempozyumu bize geleceğe ilişkin yeni kapılar ve yeni umutlar açıyor. Bu yüzden, bu yapılan sempozyumların sadece Anadolu'da değil, Ortadoğu coğrafyasında da, İslam coğrafyasında da çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü Hanefilik ya da bir önceki sempozyumda Mâtürîdîlik, inanın bizim o gelenekle yeniden buluşmamızı ve o geleneği yeniden inşa etmemizi sağlayacaktır. Bunları birbirinden koparmadan anlayabilirsek, bunları yeniden okuyabilirsek biz de

kendi Reformumuzu, kendi Rönesans'ımızı gerçekleştirebiliriz. Unutmayın Batı dünyası Reform ve Rönesans hareketlerini, klasik metinlerini yeniden keşfederek yaptı. Batının Reform ve Rönesans hareketleri klasik metinlerin terk edilmesiyle, bunların aşağılanmasıyla, bunların ötekileştirilmesiyle yapılmadı. O yüzden, bizim o geleneği yeniden keşfetmemiz lazım. Ama bu keşif, bu kadim keşif, hiçbir zaman geleneğin tekrarı olarak da algılanmamalıdır. Ben, mesela mezhepleri savunan bir insan olarak şunu söylüyorum; ben Türkiye'nin mezhep tercihi yapması gerektiğine inanıyorum. Bu mezhebin de Hanefilik ve Mâtürîdîlik olması gerektiğine inanıyorum. Ama ben öbür mezhepleri ötekileştirmek amacıyla değilim. Diyorum ki, öbür mezhepler de var olsun. Bakın Batı'da sekülerleşme tartışmaları yapıyoruz ya inanın, birazcık okuyun, Batı düşüncesini okuyun, Batı'da mezhep tercihi yapan birçok rahip ve seküler devlet vardır. Resmî mezhepleri vardır bu devletlerin. Anayasada yazılmış mezhepleri vardır, ama laik ve seküler devletlerdir bunlar. Batı'da oluyor da niye Ortadoğu'da, niye bizde olmuyor? Ve üstelik sizin mezhebimiz diğer mezhepleri ötekileştirici mezhep değil. Din anlayışlarında olduğu gibi mezheplerde de iki tür mezhep vardır, daha doğrusu ben öyle yorumluyorum. Bunlardan bir tanesi dışlayıcı mezheptir. Meselâ, Hanbelilik dışlayıcı bir mezheptir. Bir de kuşatıcı mezhepler vardır. Hanefilik ve Mâtürîdîlik gibi. Niye? Biz Ehl-i Kible'yi tekfir etmeyiz arkadaşlar. Dolayısıyla biz kimseye kâfir demeyiz. Ebû Hanîfe'nin çok güzel bir sözü var; tenzîli inkâr olmadıkça, te'vîlin inkârı kişiyi dinden çıkarmaz, kardeşim. Benim biraz önceki konuşmalara birçok itirazım var. Fakat sadece itirazım var. Ne kadar güzel bir şey. Ama onların bana ilişkin ithamları var. Bakın, onlar beni itham diyor. Ne diyor: Keskin zekâlıdır. Aslında keskin zekâ ithamının kendisi de bir keskin zekâdır. Oysa ben onlara itiraz ediyorum. Dolayısıyla bir mezhep sistematığı içinde düşünmek, hiçbir zaman ne savaşa neden olur, ne de önünüzü tıkayan engeller yaratır. Mezhep neyi sağlar, Yunus Apaydın Hocam ifade etti, mezhepler sistemli ve sistematik bilgi üretim merkezleridir. Mezhepler olmazsa sistemli düşünce olmaz, sistematik düşünce olmaz. Bugünkü çağdaş bilgi sosyolojisinin kavramlarıyla kullanırsak, mezhepler epistemik cemaatlerdir. Mezhep imamları da epistemik monopoldür. Ve Batı dünyası medeniyeti epistemik monopoller tarafından inşa edilir ve yönetilir. Bizim ise bugün İslam dünyasında



epistemik monopollerimiz ve epistemik cemaatlerimiz yoktur. Siyasal cemaatlerimiz dolu, Allah'a şükür (!) Yani piyasada birçok cemaat var. Ama bu cemaatlerin hiçbirisi epistemik cemaat değil. Niye değil? Çünkü bunlar ne ile uğraşıyorlar; siyasetle uğraşıyorlar. Biz ilimle uğraşmak peşindeyiz. Bizim davamız ilim davasıdır. Bizim davamız insan yetiştirme davasıdır. Âlim yetiştirme davasıdır. Bizim davamız nassı anlama davasıdır. Onu yorumlama davasıdır. Dolayısıyla epistemik cemaatler henüz daha İslam dünyasında ortaya çıkmadı. İşte o epistemik cemaatler ortaya çıkarsa inşallah bir gün, inanın geleceği çok daha rahat inşa edeceğiz. Sabrınızı çok fazla zorlamayım. Bu nedenle yapılan iş, bugün burada yaptığınız iş çok önemli bir iş. Ve Türkiye'de benim bildiğim, İmâm-ı A'zam ile ilgili ikinci sempozyumu düzenlediniz. Keşke İmâm-ı A'zam ile ilgili onlarca, yüzlerce sempozyum düzenlense. Keşke bizim Hanefî klasik metinlerimiz bugüne ulaştırılabilse, tercüme edilse, bunlarla ilgili Selefi-Vehhâbî ideolojinin taşıyıcısı olan kurumlarımız biraz da bunlarla ilgilenebilseler, değil mi? Meselâ, Diyanet, keşke Hanefî-Mâtürîdî kültürün temel klasik metinlerini bugün çağdaş Müslümanlarla buluşturabilse. İlahiyat Fakülteleri keşke bunu yapsalar. Meselâ İlahiyat Fakülteleri niçin belli bir mezhep sistematiklerine göre eğitim yapmazlar, bunu anlayabilmiş değilim. Efendim bu bizi çatışmaya götürür. Arkadaşlar, biraz önce söyledim, epistemik olan çatışmaz, siyasal olan çatışır. Çatışma, yine ben de biraz Batı'ya referans yapayım, Foucault'un deyimiyile iktidarın işidir. Eğer iktidarı ele geçirmek peşindeyseniz, elbette ki çatışırsınız. Fakat dünyayı anlamak, imar etmek, inşa etmek peşindeyseniz çatışmazsınız. Ne yaparsınız; rekabet edersiniz. Rakip ekoller olur, birbirinin rakibidir bu ekoller. Ama 'müsâdeme-i efkârdan bârika-i hakikat doğar.' Dolayısıyla fikirlerin rekabetinden yeni fikirler doğar. Bugün İslam dünyasının geri kalmasının sebebi, geleneğin ağırlığı değildir. Bugün İslam dünyasının geri kalmasının sebebi mezhepler değildir. Bugün İslam dünyasında Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın, Mevlânâ'nın, Ebû Hanîfe'nin, efendim İbn Kemâllerin, Fenârîlerin yetişmemesinin sebebi mezhepsizliktir. Mezhep geleneğinden uzaklaşmaktır. Çünkü o insanlar, bir gelenek içinde doğmuş ve yetişmiştir. Şimdi size şunu söylüyorum: Geleneği atın, bize Fârâbî, İbn Sînâ yetiştirin. Nerede yetişecek, çölde mi yetişecek bu adam?! Önce bunların yetiştiği o iklim dünyasını, o medeniyet tasavvurunu, o medeniyetin kalıcı kültür unsurlarını gün yüzüne

çıkartmalıyız ki onun içinden bu dediğimiz şahsiyetler, yenileri doğabilsin. Bu nedenle sözü fazla uzatmayayım, en azından bu yapılan sempozyumun ne işe yaradığı ve ne işe yarayacağını sanırım âcizane ifade edebilmişimdir. Yeniden çok çok teşekkür ediyorum. Emekleriniz inşallah zayi olmaz. Ben de Yunus hoca gibi düşünüyorum, emeklerinizin karşılığını bu dünyada görmesiniz de ahirette mutlaka göreceksiniz. Hepinize saygı ve sevgilerimi arz ediyorum.



Prof. Dr. Nuri TUĞLU

Değerlendirme Konuşması

Muhterem hâzırânı ve değerli katılımcıları saygıyla selamlıyorum. Öncelikle başta Ahmet Kartal beyefendi olmak üzere bu sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçenlere ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Sempozyum boyunca muhterem katılımcıların emek mahsulü değerli tebliğlerini dinledik ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe hazretleri değişik yönleriyle ele alındı. İmâm-ı A'zam hazretleri İslâm medeniyet tarihinin en önemli simalarından biridir. Belki de A'zam imam (en büyük imam) olması hasebiyle tek'tir de. O İslâm medeniyetinin hukuk, tefekkür, zühd, marifet vb. pek çok alanında usulü ve sistemiyle örnek alınması gereken şahsiyetlerdendir. Hz. Peygamber'in insanlara tebliğ ettiği İslâmiyetin evrensel bir din olarak insanlık âlemine sunulmasında en büyük paya sahiptir.

İmâm-ı A'zam ve İmâm Mâtürîdî gibi âlimler bütün yönleriyle anlaşılma yerine popüler olan tasavvufla ilişkilendirme çabalarına şahit olmaktayız. Her iki büyük imamın (r. aleyhima) tasavvufla ilişkisi bu gün şahit olduğumuz ve dini hayatın içinde büyük yer tutan organize dindarlık, toplumsal dindarlık olarak da isimlendirebileceğimiz tarikat şeklinde kurumsallaşmış tarikatlar şeklinde olmamıştır. Özellikle İmâm-ı A'zam Zühd döneminde yaşamış ve tasavvufu bireysel anlamda yaşayan bir âlimdir.

İmâm Mâtürîdî'ye gelince, vaktiyle doktora tezi çalışmaları yaptığım sıralarda onun tasavvufla olan ilişkisini ifade etmek üzere bir başlık açmıştım. Onun tasavvufta kullanılan bazı terimlere getirdiği açıklamalar tasavvufla ilişkisini gösteriyor olsa da, tıpkı İmâm-ı A'zam gibi ferdi bir tasavvufî hayat yaşamıştır. Diğer bir ifadeyle zâhidâne bir hayat tarzını benimsediği anlaşılmaktadır. Bu günün tasavvufî çevrelerinde özellikle de tarikat çevrelerinde önemle üzerinde durulan ilham ve sezgiye dayalı bilgiyi doğru bilgi olarak görmediği gibi, "nûr-i muhammedî"yi de reddetmektedir. Sözün özü her iki imamın da bu günkü manada bir tasavvuf anlayışıyla ilgilerinin kurulması kolay olmayacaktır. Ancak onlar tasavvuf dönemi öncesi bireysel tasavvufî hayat olarak isimlendirdiğimiz zühd hayatını tercih etmişler ve öyle yaşamışlardır.

Dini hayat aynı zamandan bir kültürdür. İnancın güçlü olduğu dönemlerde din kültür oluşturur, kültürü yeniden şekillendirir. İnanç zayıfladıkça

dinin yerini kültür alır ve dinin esaslarından uzaklaşılır. Kültür din halini alabilir. Bu ise toplumu yanlışların peşine sürükler. Dinin yerini hurafeler alır, hurafeler ise toplumu dinden uzaklaştıran temel etkenlerden biridir. Dinin hurafelerden arındırılması için inancın güçlü hale getirilmesi, bu yolla yeni bir kültür ve medeniyetin oluşmasına çalışılması bütün Müslümanların vazifesidir.

Günümüz İslam toplumlarına ve dünya ahiret telakkilerine baktığımızda dengeden uzaklaşıldığı daha çok vecde, duygulara dayandırılmış, özellikle kıyamet ve sonrası ile ilgili konulara yoğunlaşmış dini bilgilendirmenin önemsendiğini görmekteyiz. Buradan çıkış yolu kanaatimce, inançta mâturîdîlik, amelde Hanefîlik ve gönül dünyamızda ise Yesevî geleneğine dayalı bir din ve dünya dengesi kurmaktan geçmektedir. Mâtürîdîlik zihniyetimizin zindeleşmesine, inancımızın güç kazanmasına, Hanefîlik evrensel boyutta bir yaşam tarzı ve hukuki zemin oluşturmamıza, Yesevîlik ise gönül dünyamıza ışık tutarak insanî bir toplumsal ilişkiler yumağını oluşturmaya yardımcı olacaktır.

Paramparça olmuş, uç fikir akımlarıyla çevrilmiş, fesada uğratılmış, İslam ve Müslüman imajına zarar veren oluşumların önüne geçmek için bu üç geleneğin izini sürmek ve onların usulünü esas alan bir anlayışla beslenen bir din-dünya dengesi ile yolumuza devam etme zorunluluğumuz kaçınılmazdır. İslam dünyasının yeniden uyanışının hareket noktasının da bu olması gerektiği kanaatiyle ümmetin kuracağı yeni medeniyet yolunun açılması yüce Allaktan niyaz ederim.

Burada bulunanlara ve bütün katılımcılara ayrı ayrı teşekkür eder hepimizi saygıyla selamlarım.



Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER Değerlendirme Konuşması

Büyük kalabalıklar, dini bir otoritenin refakatinde benimser. İnsanlar mezhepler etrafında toplanarak bir standardın adamı hâline gelirler. Her nesil hâkimiyetine tabi olduğu hükümdarın dini üzeredir. Bey'in benimsediği dini, boy da benimser. İmâm Mâtürîdî'den başlayıp Kemâl Paşa-zâde ve Cevdet Paşa'ya uzanan çizgide görüleceği üzere zihniyet dünyamız ve sosyal hayatımız İmâm-ı A'zam'a düşülmüş dipnotlardan oluşur. Türk-İslâm anlayışının cümle kapısı odur. Her şey aynı mekanizmanın bir çarkıdır.

Son sözü baştan söyleyelim: Türk tarih tecrübesinde şeriat, din, millet ve mezhep arasında mâhiyet farkı olmadığına göre Türk tarih geleneği mezhepsizliği adeta dinsizlik olarak görür. Mesela Sultan Fatih, Yavuz Sultan Selîm Hân ve Kânûnî Sultan Süleymân'ın bir âlimi değerlendirirken ki mukayese standardı İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'dir. Selçuklular ve Osmanlılar Hanefîliği Türklerin millî kaderi olarak görür. Vaziyet Bektâşîler için de öyledir: Her muharrem ayında *Hadikatüs-Süedâ*'yı okuyan Kethüdâ-zâde'ye *Acem mezhebi geniştir, diyolarlar, öyle midir?* diye sorduklarında, hoca şöyle der: *Bu mezhep geniş değil, bilakis dardır. Uygulanması zor olan içtihatlarla yüklüdür. Onlarda câiz olmayan ne kadar şeyler var ise bizim Hanefî mezhebinde caizdir. Dolayısıyla bu manada en geniş mezhep de Hanefîliktir.* Milletimizin inandığı her şeye inanan Evliyâ Çelebi de Hanefîlik sayesinde mümkün olan bir Osmanlı geleneğinden bahsederken şöyle der: *Radıyallahu anh mezheb-i İmâm-ı hümmâm-ı A'zam'da câizdir, rahmetullâhi aleyh. Hakkâ ki latîf mezhebimiz vardır.*

Klasik dönemin manzarası budur. Bugün ise pek çok alanda mezhepsizliği din edinen modernist-

selefi eğilimin mevcudiyetini ve hükmünü yürütmeye çalıştığını biliyoruz. Mezhebî referansı ciddiye ve dikkate almayanlar tarihî tecrübenin üzerine kurulduğu zemin ve çerçeveyi inkâr etmekte dolayısıyla da Selçuklu ve Osmanlı'nın cenaze namazını kılmakta, güfte ile bestenin birbirine uymadığını göstermekte, hâliyle İmâm-ı A'zam, Mâtürîdî, İbn Sînâ, Yûsuf Has Hâcib, Gazzâlî, Kemâl Paşa-zâde, Bursevî, Birgivî, Cevdet Paşa, İbnülemin Mahmûd Kemâl, Elmalılı Hamdî Efendi ve Yahya Kemal başta olmak üzere bütün bir Türk tarihinin köküne kibrit suyu dökmektedirler. Hanefî-Mâtürîdî geleneikle problemlili olan insanların Selçuklu ve Osmanlı rüyasından bahsetme hakları yoktur. Burada Erol Güngör haklıdır: Eski hayatımız din üzerine kurulu olduğu için geleneğe karşı çıkış aslında dine karşı çıkmıştır. Kestirme ve samimi bir hükümlerle denilebilir ki, kültür gibi mezhep de dinin ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Tarih bir milletin hafızasıdır. O hâlde tarihî tecrübeğe karşı sergilenen bu tavır; gizli atelik olarak nitelendirilebilecek, cepte ayrı bir vatan haritası taşımakla eşdeğer olarak görülebilecek bir karakteristiğe sahiptir. Bir başka ifadeyle bizim Müslümanlığımız irticâli doğmuş bir hâdisedir. Milletimiz hayat tarzı hâline getirdiği Müslümanlığı İslâm'ın ta kendisi olarak görür. Hayatın imbiğinden süzdüğü ve kendini bulduğu hemen her şeyi İslâm'ın tabii bir unsuru hâline getirmekten çekinmez. İslâm'da düşünce ile tatbikat, fikir ile hayat bir bütündür. Müslümanlık hem mesaj hem tarih, hem ideal hem de gerçektir. Bu bakımdan İslâm'ı yalnızca kelâmî veya felsefî seviyede anlamaya çalışmakla yetinmek başlı başına bir problemdir. İnsan düşündükleri kadar yaptıklarıdır.