

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBÛ HANÎFE ve el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ

Yüksek Lisans Tezi

Hasan FİDAN

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBÛ HANÎFE ve el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ

Yüksek Lisans Tezi

Hasan FİDAN

Danışman: PROF. DR. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi HASAN FİDAN'ın EBÛ HANİFE VE EL-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2018 tarih ve 2018-20/18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 31/07/2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1.	Tez Danışmanı Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
2.	Jüri Üyesi Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
3.	Jüri Üyesi Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyisim:	Hasan Fidan
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Kelâm
Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans - Ağustos 2018
Anahtar Kelimeler:	Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ekber, el-Fıkhü'l-ebzat

ÖZET

EBÛ HANÎFE ve el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ

Bu çalışma, İmâm Ebû Hanîfe Nûman b. Sâbit'e atfedilen *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risâlenin aidiyetine dair tartışmaları ele almaktadır. Hicrî sekizinci yüzyıldan sonraki dönemde İslâm Coğrafyası'nda yaygınlaşan bu eserin müellifine olan nispeti ile muhtevasına yönelik eleştiriler yapılmış, bunun neticesinde bu risâlenin günümüzdeki şekliyle Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağına dair bir kanaat oluşmuştur. Risâlenin içeriğine yöneltilen eleştiriler dikkate alınarak bu eserin Ebû Hanîfe'ye olan nispeti, muhtevasının sonradan değiştirilip değiştirilmediği, risâlede geçen konuların ne ölçüde onun görüşlerini yansıttığı gibi temel konulara değinilmiştir. Bu doğrultuda yazma eserler ve ilk dönem kaynaklar incelenerek eserin müellifine olan aidiyetinin doğru olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmış, diğer yandan *el-Fıkhü'l-ekber*'in muhtevası ile Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerinin karşılaştırılması yapılarak bu risâledeki bilgilerle inanç konularındaki görüşleri arasında var olan benzerlik ve farklılıklar tespit edilmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye *el-Fıkhü'l-ekber* adıyla iki farklı eser nispet edilmektedir. Bu iki ayrı risâle içerisinde hangisinin ona ait olduğunun araştırılması ise çalışmanın ana konularından birisini oluşturmuştur. Böylece erken döneme ait eserlerde *el-Fıkhü'l-ekber* ismi geçtiğinde hangisinin esas alınması gerektiği konusu netleştirilmeye çalışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin diğer akaid risâlelerine yönelik eleştirilere de değinilerek bunlardan hangisinin aidiyetinin daha kuvvetli olduğuna dair oluşan kanaatler zikredilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name ve Surname: Hasan Fidan
Field: Basic İslamic Sciences
Programme: Theology
Supervisor: Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz
Degree Awarded and Date: Master - August 2018
Keywords: Abû Hanîfa, al-Fiqh al-akbar, al-Fiqh al-absat

ABSTRACT

ABU HANĪFAH and HİS RİSALAH NAMED al-FIQH al-AKBAR

This study debates discussions about the *al-Fiqh al-Akbar* attributed to Imam Abu Hanifa Nûman b. Sâbit. In the period after the eighth century of hijri. Criticisims have been made about relation with author and content of this work which has become widespread in Islamic Geography, in consequence of this there is a consensus that this risala can not belong to Abu Hanifa as it is today. Considering criticisims directed to content of risala, it is mentioned basic topics such as relative this work to Abu Hanifa and whether the content is changed or not afterwards and how reflects of his views. In this direction by viewing manuscripts and first period sources it has been tried to reveal whether the belonging of the work to author is correct or not, on the other hand by comparing content of *al-Fiqh al-Akbar* with the views of Abu Hanifa about akaid, it was identified similarities and differences between informations in this risala and views of belief. In addition two different works are referred Abu Hanifa in the name *al-Fiqh al-Akbar*. Investigation which one belongs to him in these risalas has constituted one of the main topics of study. Thus, when *al-Fiqh al-Akbar*'s name mentions in early works, it has been tried to clarify which should be taken as basis. By referring to Abu Hanifa's criticisms to other risalas it has been refered to opinions which one of their belongings are strong.

ÖNSÖZ

Akaide dair yazılan risâleler, İslâm inanç esaslarını anlatan eserler olmaları yanı sıra ibadet, muâmelat, varlığı anlama çabası gibi konuları da içermektedir. Sahabî neslinden hemen sonra kendi dönemlerinde var olan problemleri ele alıp aykırı görüşleri red etmek amacı ile telif edilen bu özlü metinlerin bir kısmı reddiye risâleleri olarak da isimlendirilmiştir.

Muhteva açısından ilk dönemlerde sınırlı konuları içeren risâleler, sonraki dönemlerde tartışılan konuların artması ile hacim olarak genişlemesinin yanı sıra daha girift meseleleri de konu edinmişlerdir. Örneğin Neseffî'nin *Akide* adlı eserinde “âlemin gerçek bir varlığı vardır” şeklinde bir cümle ile başlanması o dönemde insanların varlığın mahiyetini anlama çabası içerisinde olduklarının bir göstergesidir ve bu çaba akaid risâlesinin konusu olmuştur.

Akaid risâlelerinin bu özelliğe sahip olmaları eser kritiği yapan bir araştırmacı için çok önemlidir. Çünkü ilk döneme ait bir eserin müellifine nispeti ve muhtevasının değişip değişmediği araştırılırken içerik ile o dönemin tartışma konuları arasında yapılacak bir mukayese eserin aidiyeti ve içeriğinin özgünlüğü konusunda yapacağı değerlendirmeyi de kolaylaştıracak niteliktedir.

Ebu Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlenin muhteva ve aidiyetine dair tartışmalar vardır. Bu tartışmaların doğru, yanlış veya eksik olduğunun tespit edilmesi, eserin içeriği ile müellifin kaynaklardaki görüşleri ve yaşadığı çağdaki tartışma konularının ne ölçüde birbiri ile uyduğunun ortaya konulmasıyla mümkündür. Bu çalışmada da bu ölçütler dikkate alınarak eser üzerinde yapılan tartışmalara cevaplar aranmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmayı sonuçlandırmamda büyük emeği ve desteği olan tez danışmanı hocam Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ'a teşekkür eder, çalışmanın ilgililere faydalı olmasını dilerim.

İstanbul, 2018

Hasan FİDAN

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	: adı geçen eser
<i>a.g.m.</i>	: adı geçen madde
<i>ayn. mlf.</i>	: aynı müellif
<i>b.</i>	: bin, ibn
<i>bkz.</i>	: bakınız
<i>çev.</i>	: çeviren
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>DİB</i>	: Diyânet İşleri Başkanlığı
<i>GAL</i>	: Geschichte der Arabischen Litteratur
<i>GAS</i>	: Geschichte des Arabischen Schrifttums
<i>haz.</i>	: hazırlayan
<i>Hz.</i>	: Hazreti
<i>Ktp.</i>	: Kütüphanesi
<i>nşr.</i>	: neşr eden
<i>ö.</i>	: ölüm tarihi
<i>s.</i>	: sayfa numarası
<i>sad.</i>	: sadeleştiren
<i>ss.</i>	: sayfa sayısı
<i>sy.</i>	: sayı
<i>thk.</i>	: tahkik eden
<i>tlk.</i>	: tâlik
<i>tsh.</i>	: tashih
<i>ty.</i>	: tarih yok
<i>vd.</i>	: ve diğerleri
<i>vr.</i>	: varak
<i>yy.</i>	: yayınevi yok

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	IV
İÇİNDEKİLER	V
GİRİŞ	1
A. ÇALIŞMANIN AMACI	1
B. KONUNUN ÖNEMİ	1
C. KONUYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR	2
D. ARAŞTIRMA SÜRECİNDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM	3

I. BÖLÜM

EBÛ HANİFE'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ, KELÂM İLMİNDEKİ YERİ ve ESERLERİ

A. HAYATI	5
1. Doğum ve Nesebi	5
2. Tahsili	5
3. Hocaları	10
4. Talebeleri	12
5. Vefatı	14
B. ŞAHSİYETİ	14
C. KELÂM İLMİNDEKİ YERİ	15
D. DÖNEMİNDEKİ SİYASİ OLAYLARA KARŞI TUTUMU	16
E. ESERLERİ	17

II. BÖLÜM

EBÛ HANİFE'YE NİSBET EDİLEN RİSÂLELERİ ve BUNLARIN ONA AİDİYETİNE İLİŞKİN OLARAK YAPILAN TARTIŞMALAR

A. RİSÂLELERİN AİDİYETİNE DAİR TARTIŞMALAR	19
--	----

B. RİSÂLELERİN SENET VE İÇERİĞİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	20
1. <i>el-Âlim ve'l-müteallim</i>	20
2. <i>er-Risâle</i>	25
3. <i>el-Vasıyye</i>	28
4. <i>el-Fıkhü'l-ebzat</i>	31

III. BÖLÜM

el-FIKHU'L-EKBER ADLI RİSÂLENİN EBÛ HANÎFE'YE NİSPETİNE VE MUHTEVASINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

A. NİSPETİ	42
B. el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLELERİ VE İSİM FARKLILIĞI	45
1. <i>el-Fıkhü'l-ekber-el-Fıkhü'l-ebzat</i>	45
2. <i>er-Red ale'l-Kaderiyye</i>	46
3. <i>el-Fıkhü'l-ekber-I – el-Fıkhü'l-ekber-II</i>	47
C. LİTERATÜRDE el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLELERİNİN EBÛ HANÎFE'YE NİSPETİ	48
1. Erken Dönem Kaynaklarında el-Fıkhü'l-ekber'in Müellifine Nispeti	48
a. <i>Ebû Câfer et-Tahâvî</i>	49
b. <i>Ebû Mansûr el-Mâtürîdî</i>	49
c. <i>İbnü'n-Nedîm</i>	50
d. <i>Abdülkâhir el-Bağdâdî</i>	50
e. <i>Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî</i>	50
f. <i>Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî</i>	50
g. <i>Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî</i>	50
h. <i>Ebu'l-Usr el-Pezdevî</i>	51
1. <i>Ebu'l-Muîn en-Neseî</i>	52
i. <i>Ebû İshak es-Saffâr</i>	52
2. Klasik Dönem Kaynaklarında el-Fıkhü'l-ekber'in Nispeti.....	52
a. <i>Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî</i>	53
b. <i>Abdülazîz el-Buhârî</i>	54
c. <i>Takıyyüddin İbn Teymiyye</i>	55
d. <i>Beyâzîzâde Ahmed Efendi</i>	56

e. <i>Ebu'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî</i>	56
f. <i>İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî</i>	56
3. Menâkıb, Tabakat ve Diğer Eserler	57
a. <i>Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî</i>	57
b. <i>Hâfiziüddîn Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî</i>	57
c. <i>Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed ez-Zehebî</i>	57
d. <i>Abdülkâdir el- Kureşî</i>	57
e. <i>Ebü'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa</i>	58
f. <i>Taşköprîzâde Ahmed Efendi</i>	58
g. <i>Kâtib Çelebi</i>	58
h. <i>Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî</i>	59
ı. <i>Bağdatlı İsmâil Paşa</i>	59
D. el-FIKHU'L-EKBER'İN MUHTEVASINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	60
1. el-Fıkhü'l-ekber'in Muhtevasını Eleştirenler ve İleri Sürdükleri Görüşleri	61
2. el-Fıkhü'l-ekber'e Yöneltilen Eleştirilerin Gerekçeleri ve Değerlendirilmesi	68
a. <i>Zât-Sıfat Ayrımı ve Sıfatların Ezelîliği</i>	68
b. <i>Cevher-Araz</i>	75
c. <i>Şey'iyet-Mâiyyet</i>	77
d. <i>Halku'l-Kur'ân Meselesi</i>	78
e. <i>Hilâfet Sıralaması</i>	82
f. <i>Velâyet-Kerâmet Kavramları</i>	84
g. <i>Kulların Fiilleri ve Kesb Teorisi</i>	85
E. el-FIKHU'L-EKBER NÜSHALARI VE ŞERHLERİNDEKİ FARKLILIKLAR	88
1. Nüshalarda Tespit Edilen Değişiklikler	88
a. <i>İhlâs Sûresi'nin İlk Âyeti</i>	88
b. <i>Cevher</i>	88
c. <i>Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Dinî Durumu</i>	88
d. <i>Hz. Peygamber'in Eşleri ve Çocukları</i>	92
2. Şerhlerde Görülen Değişiklikler	93

IV. BÖLÜM

eL-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ İLE DİĞER AKAİD RİSÂLELERİNİN MUKAYESESİ

A. eL-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ İLE EBÛ HANÎFE'YE NİSPET EDİLEN DİĞER AKAİD RİSÂLELERİNİN MUKAYESESİ	94
1. İman Konusu	95
<i>a. Tevhid'in Tanımı</i>	95
<i>b. İlâhî Sıfatlar ve Fiiller</i>	95
2. Halku'l-Kur'ân Meselesi	97
3. Kader ve İnsanın Sorumluluğu	97
<i>a. İlim ve İrade Sıfatları Yönüyle Kader</i>	98
<i>b. İman ve Küfrün İnsanın Tercih Olması</i>	100
4. İman-Amel İlişkisi	101
<i>a. İman'ın Unsurları</i>	101
<i>b. İman'ın Artıp Eksilmesi</i>	103
<i>c. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu</i>	104
5. Peygamberlerin İsmeti	107
6. Sahabîlerin Üstünlüğü	107
7. Mestler Üzerine Mesh Etmek	108
8- Âhiret Halleri	108
<i>b. Kabir Azabı</i>	108
<i>a. Âhiret Hayatı</i>	109
<i>c. Cennet ve Cehennem</i>	109
<i>d. Şefaât</i>	109
<i>e. Rü'yet</i>	109
9. Tevhid İlmi Konusunda Şüpheyeye Düşmek	109
B. EBÛ HANÎFE İLE İMÂM ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN eL-FIKHU'L-EKBER ADLI RİSÂLELERİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	110
1. Şâfiî'nin Akaide Dair Görüşleri ve <i>el-Fıkhü'l-Ekber</i> Risâlesi	110
2. el-Fıkhü'l-ekber Risâlelerinin Mukayesesi	114
(1) Uluhiyyet	114
<i>a. Tevhid</i>	114

<i>b. Sıfatlar Konusu</i>	115
<i>c. Halku'l-Kur'ân</i>	116
(2) İman-Küfür ve Kulların Fiilleri	116
<i>a. İman'ın Tanımı ve Artıp Eksilmesi</i>	116
<i>b. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu</i>	117
<i>c. Kesb</i>	117
(3) Nübüvvet Bölümü	118
<i>a. Mûcize</i>	118
<i>b. Peygamberlerin İsmeti</i>	118
(4) Âhiret Ahvali	119
<i>a. Kabir Suali ve Azabı</i>	119
<i>b. Mîzan-Sirat-Havz- Şefaât-Cennet ve Cehennem</i>	119
<i>c. Âhirette Rü'yet</i>	119
(5) Sahâbîlerin Fazileti	120
(6) Dinî Konularda Şüpheye Düşen Kimsenin Yapması Gereken Şey	120
3. Risâlelerin Ayrıldığı Konular	120
<i>a. Bilgi Bahsi</i>	120
<i>b. İmanda İstisna</i>	120
<i>c. İstitâat</i>	121
<i>d. Aslah</i>	121
<i>e. Ecel Konusu</i>	121
<i>f. Diğer Konular</i>	121
SONUÇ	123
KAYNAKÇA	129
EL-FIKHU'L-EKBER METNİ	136

GİRİŞ

A. ÇALIŞMANIN AMACI

İslâm düşünce tarihinde toplumları etkilemeyi başarmış âlimlerden biri olan İmâm Ebû Hanîfe'ye akaide dair kısa sayılabilecek bazı risâleler nispet edilmektedir. Bunlar içerisinde en fazla yaygın olan ve üzerine şerhler yazılan eser, *el-Fıkhu'l-ekber* olarak adlandırılan risâledir. Bu risâlenin İmâm'a aidiyeti erken dönemlerde tartışma konusu yapılmıştır. Günümüzde de, Ebû Hanîfe'nin hayatı ve eserleri üzerinde araştırmaları olan kişiler tarafından, risâlenin nispetine kuşkuyla bakanlar olduğu gibi esere sonradan eklemelerin olduğunu öne sürenler de vardır. Ancak bu iddiaların yeterli düzeyde ve sistematik olarak ele alınmadığı görülmektedir. Bu da, söylenenlerin doğruluk derecesi konusunda okuyucular veya araştırmacılar üzerinde yeterli kanaatin oluşmasına engel olmaktadır.

Bu çalışmada, *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlenin müellifine olan nispetine yönelik yapılan eleştirilerin doğruluğu ele alınmaktadır. Ayrıca eserin muhtevasına sonradan eklemeler yapıldığına yönelik iddialar da araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Böylece *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti, sonradan ilavelerin yapılıp yapılmadığı, ilaveler varsa bunların neler olabileceği hususlarının tespit edilmesi hedeflenmektedir.

B. KONUNUN ÖNEMİ

Bir müellifin düşünce dünyasını anlamak için en iyi yol, kendi eserleri üzerinden bir okuma yapmaktır. Sonraki nesiller ona ait eserleri okuyarak yazarın görüşleri hakkında bilgi edinebilmekte ve bir bilgi inşa etmesi gerekiyorsa yine ona ait olan eserler üzerinden inşa sürecini tamamlaması mümkün olmaktadır. Şayet müellife ait görülen eserin nispetinde bir hata varsa veya esere sonraki dönemlerde ilaveler yapılmışsa onun görüşleriyle ilgili edinilen bilgilerin yanlış olması ve yapılan yeni bir bilgi inşasının da hatalı sonuç vermesi kaçınılmazdır.

Ebû Hanîfe, fikirleri çokça konuşulup tartışılan bir müellif olup kendisine nispet edilen risâleler de kaynak değeri taşıdığı kabul edilmektedir. Şayet ona ait olduğu kabul edilen bir eserin nispeti hatalı ise veya sonradan eklemeler yapılmış olup bunlar tespit

edilememiş ise, böyle bir durumda bu eser çerçevesinde onun görüşlerini doğru şekilde belirlemek mümkün olmayacağı gibi yapılacak ilmî bir çalışmanın da hatalı sonuç vermesi kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye olan aidiyetinin doğru bir şekilde belirlenmesi bu tür hataların önüne geçilmesine yardımcı olacağı gibi diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin özgün görüşlerini belirlemeye yönelik yapılan çalışmalara da büyük katkı sağlayacaktır.

C. KONUYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

el-Fıkhu'l-ekber'in İmâm Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ile ilgili müstakil çalışmalar bulunmamakla birlikte onun risâleleri üzerinde toplu bir değerlendirme yapan eserlerde bu risâleye dair görüşler belirtilmiştir. Bu çalışmaların başında A. J. Wensinck'in *The Muslim Creed* adlı eseri gelmektedir. Burada *el-Fıkhu'l-ekber-I* olarak isimlendirdiği *el-Fıkhu'l-ebzat* ile *el-Vasiyye*'nin yanı sıra İmâm Şâfî'ye nispet edilen ve *el-Fıkhu'l-ekber-III* olarak adlandırdığı risâleleri konu edinirken *el-Fıkhu'l-ekber*'i de ele almış ve kitabında bu risâlenin Ebû Hanîfe'nin hayatından çok sonraki bir dönemde telif edildiği yönünde kanaatini belirtmiştir. Yine Ebû Zehre tarafından kaleme alınan *Ebû Hanîfe Hayâtühû ve Asruhû-Ârâühû ve Fıkhuh* isimli eserde de bu risâleye değinilmiş ve o da bu eserin İmâm'a ait olamayacağını ifade etmiştir. Benzer şekilde Ali Sâmî en-Neşşâr'da *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini değerlendirirken bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olmayacağını dile getirmiştir.

Yusuf Ziya Yörükân'ın, *İslâm Akait Sisteminde Gelişmeler ve İmâm Ebû Hanîfe* eseri, İnâyetullah İblâğ'ın, *el-İmâmü'l-Âzam Ebû Hanîfe el-Mütekellim*'i, Muhammed b. Abdurrahman Hâmis'in, *Usûlü'd-dîn inde'l-İmâm Ebû Hanîfe* isimli kitabı yanı sıra Sönmez Kutlu'nun *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Arif Aytekin'in *Tahâvî Akîdesi ve Selef Akîdesindeki Yeri* adlı çalışmalarında da Ebû Hanîfe'nin akaid eserleri ele alınırken *el-Fıkhu'l-ekber*'e değinilmekte, onlar da benzer kanaatleri paylaşmaktadır. Yine İlyas Çelebi'nin, *Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risâleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi* adlı makalesinde de *el-Fıkhu'l-ekber*'e dair eleştiriler konu edinmekte, *el-Fıkhu'l-ekber – el-Fıkhu'l-ebzat* ayırımına dikkat çekilmektedir.

el-Fıkhu'l-ekber'in başka bir rivayeti olarak da bilinen ve sonradan *el-Fıkhu'l-ebzat* olarak isimlendirilen risâle üzerinde de Adil Bebek tarafından *İslâm Akaidinde Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-ebzat* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu çalışma eserin tahkikli neşri niteliğindedir.

Yukarıda zikredilen eserlerde *el-Fıkhu'l-ekber*'in nispetine ve muhtevasına dair kısa değerlendirmeler yapılmıştır. Bu araştırmayı yukarıdaki çalışmalardan ayıran temel özellik ise *el-Fıkhu'l-ekber*'in nispeti ve muhtevası ile ilgili iddialara bütüncül bir yaklaşımla yaklaşılarak geniş bir literatür ve yazma eser taramasının yapılmasıdır. Ayrıca iki farklı *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesi arasında hangisinin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kaynaklar doğrultusunda belirlenmiştir.

D. ARAŞTIRMA SÜRECİNDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

el-Fıkhu'l-ekber risâlesinin Ebû Hanîfe'ye nispeti ortaya konulmaya çalışılırken eser nispetinin tespitinde belirleyici bir yöntem olan yazma eserler ve kaynak taraması metodu tercih edilmiştir. Bu amaçla öncelikle eserin yazmaları araştırıldı. Bu çerçevede İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere Türkiye'de yazma eserleri ihtiva eden kütüphanelerde *el-Fıkhu'l-ekber*'e ait nüshalar incelendi. Bunların yanı sıra dünya kütüphanelerinde ulaşılabilen yazmalar da incelenip ayrıca katalogları tarandı. Sayıca çok fazla olan bu yazmaların incelenmesi çalışma sürecinin önemli bir bölümünü kapsamıştır. Yine bu risâleyi Ebû Hanîfe'ye nispet eden âlimlerin varlığı da önemlidir. Bu amaçla Hanefi Tabakat, Menâkıb, Kelâm, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü'ne dair kitapların yanı sıra diğer ekollere mensup âlimlerin eserleri de incelenmiş ve bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye olan aidiyetine dair görüşler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bir eserin müellifine ait olduğunu tespit etmenin bir diğer önemli yönü ise muhtevasının incelenmesidir. Bu amaçla Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer veren eserler incelenerek risâle ile karşılaştırılması yapılmış, örtüşen ve çelişen yönler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca müellife ait görülen diğer eserler ile bu risâlenin mukayesesi yapılarak var olan ortak yönler ve zıtlıklar belirginleştirilmiştir. Şüphesiz ilk dönem âlimlerinden olan Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağda kelâmî meselelerin çok değişken olmadığı bir gerçektir. Dolayısıyla ona nispet edilen eserlerdeki görüşler arasında belirgin farklılıkların olmaması kuvvetli bir ihtimal olarak görülmektedir. Böyle bir durum,

eserleri arasında önemli sayılacak farklılıkların olmamasını gerektirdiğinden, üslup ve muhteva yönünden ortaya çıkacak bir farklılık eserin nispetini belirginleştirmede önemli bir belirleyici etken olacaktır.

Tez yazım aşamasında geniş bir eser taraması yapılmıştır. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akaid risâleleri yanı sıra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* ve *Usûlü'd-dîn*'i, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'ı, Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'nin *el-İ'tikâd*'ı, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin *et-Tebşîr fî'd-dîn*'i, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn*'i, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşîratü'l-edille*'si, Abdülazîz el-Buhârî'nin *Usûlü'l-Pezdevî*'si, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *Mecmu'u Fetâvâ*'sı Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin *el-Usûlü'l-münîfe* ve *İşârâtü'l-merâm*'ı, Abdülkâdir el-Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-hanefiyye*'si, Hâfizüddin Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'si, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'u, Muhammed Ebû Zehre'nin *Ebû Hanîfe Hayâtühû ve Asruhû-Ârâühû ve Fıkhuh* adlı eserler yanı sıra, A. J. Wensinck'in *Müslim Creed*'i ile Ulrich Rudolph'un *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî* eserlerinden ve daha pek çok kaynaktan istifade edilmiştir.

I. BÖLÜM

EBÛ HANİFE'NİN

HAYATI, ŞAHSİYETİ, KELÂM İLMİNDEKİ YERİ ve ESERLERİ

A. HAYATI

1. Doğumu ve Nesebi: Ebû Hanîfe Nûmân b. Sâbit b. Merzûbân b. Zûtâ b. Mâh 80/699 yılında Kûfe'de doğdu.¹ Hayatını konu edinen eserlerin neredeyse tamamı bu tarih üzerinde ittifak etmekle birlikte bu tarihten daha önce doğduğu yönünde görüşler de bulunmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Ebû Hanîfe'nin doğumu ile ilgili kaydettiği rivayetlerden birinde onun hicrî 61 yılında doğduğunu söyler.² Abdülkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373) onun doğum yılı ile ilgili üç tarih ileri sürüldüğünü belirtir. Bunlardan birincisi hicrî 61, ikincisi 73, üçüncüsü 80 olup üzerinde ittifak edilen yılın hicrî seksen olduğunu vurgular.³ Muhammed Zâhid Kevserî de (ö. 1371/1952) Ebû Hanîfe'nin sahâbîlerle görüşmesi, fıkıh ilmine yönelmeden önce cedel ilmi ile meşgul olup yirmi defadan fazla Basra'ya gitmesi gibi gerekçelere dayanarak hicrî 70 senesinin doğru olması gerektiğini ifade eder.⁴

Ebû Hanîfe'nin doğum yılına dair farklı rivayetlerden doğru olanının tespit edilmesi, özellikle onun bazı sahâbîlerle görüşmesi ve kısa süreli de olsa onların ilim meclislerinde bulunup onlardan hadis aldığına yönelik rivayetlerin doğrulanması açısından önemlidir. Çünkü menâkıb kitaplarında İmâm Ebû Hanîfe'nin geç dönemde vefat eden sahâbîlerle görüştüğü nakledilmektedir. Eğer hicrî seksen yılı esas alınırsa kendisinin küçük yaşta olması nedeniyle bu rivayetlerin bir kısmının doğru olmayacağı sonucunu doğuracaktır.

¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty., XIII, 330; Ebû Ömer Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ' fî Fezâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997, s. 188; Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Haydarâbâd: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1976, s. 3; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühû ve Asruhû-Ârâühû ve Fıkhuh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1947, s.14-15; İnâyetullah İblâğ, *Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, (nşr. Muhammed Alî Mahcub), Kahire: Vezîrû'l-Evkaf, 1407/1987, s. 5.

² Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 330.

³ Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993, I, 53-54.

⁴ M. Zâhid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ Sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981, s. 41-44.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin ataları Kâbil, Bâbil, Nesâ, Tirmiz, Enbâr gibi farklı bölgelere nispet edilir.⁵ Ayrıca nesebi konusunda torunlarından da iki farklı görüş nakledilir. Torunu Ömer b. Hammâd'a göre Ebû Hanîfe'nin ataları Kâbillidir ve Araplar bu bölgeyi fethettiklerinde bu aileyi Teymullah b. Sâlebe oğullarına köle olarak vermişlerdir. Daha sonra müslüman olduklarında âzat edilmişlerdir. Diğer torunu İsmâil b. Hammâd'a (ö. 212/827) göre ise ataları hür olup Fârislidir ve neseplerinde kölelik yoktur.⁶ Ebû Hanîfe'nin babasının Fârs, annesinin Hint menşeli olduğu ayrıca aslen Türk olduğu iddiaları da ileri sürülmüştür.⁷ Nesebinin Kâbilli olduğu, ancak atalarının Kûfe'ye yerleştiği ve Sâbit'in müslüman olarak doğduğunu ve küçük yaşlarda babası ile Hz. Ali'yi ziyaret edip kendisi ve nesli için hayır ve bereket duası aldığı belirtilmiştir.⁸ Nesebi hakkındaki görüşler çok farklı olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammâd'ın **Nûmân b. Sâbit b. el-Merzubân hür fâris oğullarındandır** sözü Ebû Hanîfe'nin babasının hür, müslüman bir Fârisli olduğuna dair görüşü teyit etmektedir.⁹

Ebû Hanîfe lakabı ile anılması konusunda ise İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) "Hanîfe"nin Irak'ta "divit" mânasına geldiği ve Ebû Hanîfe'nin sürekli yanında divit taşımamasından dolayı bu lakabı aldığını veya bu kelime müslüman anlamına gelen **hanif**'in müennesi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

2. Tahsili: Ebû Hanîfe'nin doğduğu Kûfe şehri, Hz. Ömer döneminde Sâd b. Ebû Vakkas öncülüğünde 17/638 yılında askeri bir şehir olarak kurulmuş ve Arap kabileleri yerleştirilmiştir. Ancak kısa bir süre sonra ordugâh vasfını yitiren bu şehre Mezopotamya'nın yerlileri olan Hristiyan Ârâmîler, Yahudiler, Farslar, Bizanslılar, Necranlılar başta olmak üzere çok farklı etnik unsurlar yanı sıra Ebû Hanîfe'nin ailesinin de bulunduğu ve çoğu İslâm dinini benimsemiş olan Arap dışı unsurlardan oluşan mevâliler de yerleşmiştir. Kuruluşundan kısa bir süre sonra sivilleşen Kûfe'de şartlar değişmiş olup ticari hayat gelişmiş, ilim ve kültür hayatı canlanmıştır. Arap dili ve

⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 324-326; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe en-Nûmân*, (thk. Halil el-Meys), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 30-31.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 325-326; İbn Hacer el-Heytemî, a.g.e., s. 30; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 15.

⁷ Mustafa Uzunpostalcı "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131.

⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 2.

⁹ Ebû Zehre, a.g.e., s. 16.

¹⁰ İbn Hacer el-Heytemî, a.g.e., s. 32.

edebiyatı, tıp, veterinerlik, felsefe ve din bilimlerinde gelişmeler olmuştur. Mescitlerde ders halkaları kurulmakta ve önemli ilmî şahsiyetler yetişmekteydi.¹¹

Kûfe; kurulduğu dönemden itibaren cami, havra, kilise gibi dini mekânlara sahip olmuş; gerek camilerinde gerek ilim adamlarının ev ve iş yerlerinde dinî ve edebî ilimlerin yanı sıra, felsefe, tıp, veterinerlik gibi fenler okutulmuş, zengin kişiler kendine has sivil kütüphaneler oluşturmuştur. Ebû Hanîfe'nin dükkânının da içinde bulunduğu Kûfe pazarı, başta Arapça, Farsça, Deylemîce, Süryânîce ve İbrânîce olmak üzere her dönemde birden fazla dilin konuşulduğu bir mekân olmuştur. Burada Maniheizt, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların yan yana bulunup alış veriş yaptıkları görülmektedir. Buradaki dil, ırk ve kültür çeşitliliği şehirde bir taraftan ayrılıklar ve çatışmalar getirse de diğer taraftan kültürel bir canlılığı da beslemekteydi.¹² İşte Ebû Hanîfe ilmî zemini ve kültürel hayatı zengin olan böyle bir bölgede yetişmiştir. Yaşadığı dönemde de devam eden bu hareketlilik şüphesiz onun düşünce dünyasını etkilemiş, Kûfe'nin çoklu sosyal yapısı ve ekonomik hareketliliğinin üst seviyede olması onu, fıkıh ilmi yanında kelâm ilmine de yönlendirmiştir.

Ebû Hanîfe küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, sarf, nahiv, şiir ve edebiyat gibi dil bilimlerini tahsil etmiştir. Ardından da akaid, cedel, hadis tefsir ilimlerini öğrenmiştir. Akaid ve kelâm alanında ileri bir seviyeye gelmiş, inkârcı ve bidatçilere karşı münâzara etmek için Basra'ya seyahatlerde bulunmuştur. Bir kadının ona boşanma ile ilgili sorduğu bir soruya cevap verememesi üzerine fıkıh alanında da kendisini geliştirmeye karar vermiş ve Kûfe'nin fıkıh üstâdlarından olan Hammâd b. Süleyman'ın (ö. 120/738) ders halkasına katılıp uzun bir süre devam etmiştir.¹³

Onun hayatını anlatan eserlerde fıkıh dışındaki ilimlerle uğraşmanın onu tatmin etmediğini ve sonunda fikha yönelmeye karar verdiği şeklinde nakledilen rivayetler vardır.¹⁴ Ancak o dönemde dinî ilimlerin ayrı disiplinler halinde ve belli başlıklar altında yeterince teşekkül etmemesinden ve ilimlerin teşekkülünden sonra ilimler arası üstünlük

¹¹ M. Mahfuz Söylemez, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe", Mudanya/Bursa, 16-19 Ekim 2003, Kurav Yayınları, I, 35-37.

¹² M. Mahfuz Söylemez, "Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim, İmâm Âzam Ebû Hanîfe Nûmân b. Sâbit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, (Bahar 2005), s. 35-36.

¹³ Hafîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 331-335; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 37-40; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 23-26; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981, s. 51-57; Şemseddîn Ebû Abdullah b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ'*, (thk. Şuayb el-Arnâvut-Hüseyn el-Esed) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, VI, 395-398.

¹⁴ Mekkî, a.g.e., 51-59; Hafîzüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981, s. 138.

tartışmalarının neticesinde bu iddialarla fıkıh ilmini diğer ilimlere karşı üstün kılmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilmiştir.¹⁵ Ayrıca bu iddialar onun itikadî konulara yaklaşımına da uymamaktadır. O, daha sonra *el-Fıkhu'l-ebsat* diye isim verilen risâlesinde, Allah'ın zât ve sıfatları ile meşgul olup bununla inkârcıların şüphesini defetmeyi gaye edinmeyi "*fikh-ı ekber*" olarak tarif etmekte ve ilimlerin en üstününün bu olduğunu söylemektedir.¹⁶ Yine oğlu Hammâd'a kelâm ilmi ile ilgilenmesini ve bunun "*fikh-ı ekber*" olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Dolayısıyla fıkıh ilmine yoğunlaşsa da kelâm ilmini ihmal etmediği hatta onu üstün tuttuğu ve parmakla işaret edilecek dereceye ulaştığı¹⁸ ifade edilmektedir. Nitekim kırk yaşında hocası Hammâd'ın yerine ders vermeye başlayınca talebelerine akaide dair dersler de vermiş ve bu konudaki görüşleri yine talebeleri tarafından aktarılmıştır.¹⁹ Bununla beraber onun fıkıh ilmi ile daha fazla ilgilendiği söylenebilir.

Ebû Hanîfe dinî ilimleri tahsil etmesine rağmen hocası Hammâd'ın da yönlendirmesi ile özellikle fıkıh ilmine yönelmiştir. Kendi ifadesi ile "*ben ilim ve fıkıh ocağında yetiştim. Onların erbabıyla bir arada bulundum. O fukahanın arasından bir fakihe devam ettim*"²⁰ demiştir. Ebû Hanîfe, hocası Hammâd'ın ders halkasında on sekiz yıl kaldığını belirtmiştir.²¹ O, bu süre zarfında çok defa Hac yapmak için Mekke ve Medine'ye gitmiş ve orda tâbiîn imâmlarından ders almıştır. Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd, İbn Abbas gibi önde gelen sahâbîlerin fikhını onların talebelerinden öğrenmiştir.²²

Ebû Hanîfe'nin ilmî şahsiyetini farklı kılan özelliklerden birisi de Rey Okulu'nu inşa etmesidir. İslâm dünyasında nasların yorumlanması konusunda iki önemli okul oluşmuştur. Daha çok rivayet ağırlıklı bir yol benimseyenlere **Ehl-i Hadîs/Ehl-i Eser** denilmiş ve bu okulun merkezi Hicaz olmuştur. İkincisi ise nasları dirayet yöntemi ile anlayıp yorumlaya çalışan **Ehlü'r-Rey**'dir ki bu ekolün merkezi ise Irak özelde ise Ebû Hanîfe'nin yaşadığı yer olan Kûfe bölgesidir.

¹⁵ İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risâleleri, Bunların Otantik Olup Olmadığı Meseleleri", Mudanya/Bursa, 16-19 Ekim 2003, II, 186; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 132.

¹⁶ *Kütübü'l İmâm Ebî Hanîfe: el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebsat, el-Fıkhu'l-ekber, er- Risâle, el-Vasıyye* (nşr. Zâhid Kevserî) Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1421/2001, s. 41; *Abu'l-Lait as-Samarqandî's Commentary on Abû Hanîfa al-Fikh al-Absat*, (introduction: Hans Daiber), Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995, s. 51.

¹⁷ Mekki, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, s.173.

¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 333; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 37.

¹⁹ İlyas Çelebi, a.g.m., s.186.

²⁰ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 31.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 333.

²² Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 333; Ebû Zehre, a.g.e., s.31.

Rey Okulu'nun oluşmasında rey ve içtihatlarıyla da tanınan Hz. Ömer, Hz. Ali ve özellikle de Hz. Ömer'in sıkı bir takipçisi olan Abdullah b. Mesûd'un payı büyüktür.²³ Hz. Ömer tarafından Abdullah b. Mesûd bu bölgeye kadı ve haznedar olarak gönderildi.²⁴ Daha sonra Hz. Ali bu bölgeyi başkent yapması ile İbn Mesûd'un düşünce tarzına ek olarak Hz. Ali'nin fikirleri de bu bölgede yayıldı. Ünlü Hanefî fakihî Debûsî'nin (ö. 430/1039) "Kûfe halkı ilmi, Hz. Ali ve Abdullah b. Mesûd'dan aldılar"²⁵ sözü bu gerçeğe işaret eder.

Kûfe'ye kadı olarak tayin edilen Abdullah b. Mesûd'un, Kûfe'nin büyük camisinde okuttuğu ders ve çevresinde oluşan ilim halkasının ileride Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin şekillenmesinde büyük bir rolü olacaktır. Her ne kadar Kûfe'ye gelen sahâbîlerin sayısı çok olsa da²⁶ İbn Mesûd Irak bölgesinin tartışmasız ilim otoritesiydi. O, İslâm'a giren altıncı kişi olup aşere-i mübeşşeredendir. Bütün savaflara katılmış, sahâbîler içerisinde Kur'ân bilgisi ile şöhret bulmuştur. İlmî meşrep olarak Hz. Ömer'e çok benzemekteydi. Hz. Ömer, Medine'de iken kendisinden sıklıkla görüşmelerde bulunup fetva istemiştir.²⁷

Hz. Ali'de hilafetin başkentini Kûfe'ye taşımasından sonra düşünceleri ile orada oluşan rey ekolünü etkileyen önemli bir şahsiyet olmuştur. Özellikle kendisi ile savaştan muhalifleri "isyankâr kardeşler" olarak niteleyip büyük günah işleyenleri mümin olarak gören Hz. Ali'nin itikadî görüşleri Ebû Hanîfe tarafından benimsenmiştir.²⁸

Abdullah b. Mesûd'un yetiştirdiği öğrencilerden aslı Yemenli olan Alkame b. Kays en-Nehâî, (ö. 62/682) Yezîd b. Esved en-Nehâî (ö. 96/714) ve Mesrûk b. el-Ecdâ (ö. 63/683) gibi isimler öne çıktı ve İbn Mesûd'dan sonra Kûfe'deki mescitte dersleri devam ettirdi. Alkame'den sonra diğer bir Yemenli İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) onun ardından da Hammâd b. Süleyman kürsüye geçti. Böylece istikrarlı ve derinlikli bir fıkıh okulu özelliği kazanan "Kûfe Okulu", bütün İslâm dünyasında saygın bir şöhrete kavuştu.

²³ Casim Avcı, "Kûfe" *DİA*, XXVI, 342.

²⁴ İbn Sâd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001, VIII, 130.

²⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ*, (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985, s. 367.

²⁶ Kûfe'ye Bedir ehliinden 70, Rıdvan Biatı'na katılanlardan üç yüz sahâbe geldiği söylenmektedir. (İbn Sâd, a.g.e., VIII, 132.)

²⁷ Mehmet Erdoğan, "İbn Mesûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", *Mudanya/Bursa*, 16-19 Ekim 2003, II, 322-324; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesûd", *DİA*, I, 114-117.

²⁸ Yusuf Şevki Yavuz "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 139.

Daha sonra bu mektebin başına Hammâd'ın öğrencisi olan Ebû Hanîfe geçti.²⁹ O kurduğu ilim halkasında onlarca önemli âlim yetiştirmeyi başarmıştır. O'nun bu başarısının altında yatan etkenlerden birisi, ilim meclisine katılanlara söz hakkı tanıyıp kendi görüşlerini dayatmamış olmasıdır. "Bizim kanaatimiz ve ulaşabildiğimiz en güzel görüş budur. Bundan daha iyisini bulan olursa şüphe yok ki doğru olan onun görüşüdür"³⁰ diyerek ilmî tahakkümü reddetmiş ve müsamahalı bir fikri anlayışa sahip olduğunu ortaya koymuştur.³¹

3. Hocaları: Ebû Hanîfe'nin hayatını konu edinen menâkıb eserleri onun bazı sahâbîlerle görüştüğü ve bunlardan yedi tanesinden hadis aldığı kaydedilmektedir. Muvaffak el Mekkî'ye göre hadis aldığı sahâbîlerin isimleri şöyledir: Abdullah b. el-Hâris b. Cuz' ez-Zebidî, Abdullah b. Enes, Vâsile b. Eskâ, Abdullah b. Ebi Evfâ, Mâkıl b. Yesâr el-Müzenî, Aişe bt. Acred, Enes b. Mâlik.³² Ayrıca Sehl b. Sâide, Sâib b. Hallâd b. Sûveyd, Muhammed b. Rebî, Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, Câbir b. Abdullah isimli sahâbîlerle de görüştüğü ifade edilmektedir.³³ Bu bilgilerin yanı sıra onun, bu sahâbîlerden sadece Enes b. Mâlik'i küçük yaşta görmüş olabileceği belirtilmekte, diğer sahâbîlerle - özellikle hicri seksen yılı esas alındığında- gerek doğum tarihi itibarıyla gerekse sahâbîlerin buldukları beldelerin uzak olması açısından görüşmelerinin pek mümkün olamayacağı, söz konusu bu durumların sahâbîleri gördüğüne dair bilgileri zayıflattığı, ayrıca onlardan hadis aldığı görüşleri de gerek rivayet senedinin zayıf olması gerekse talebelerinin bu rivayetleri ondan nakletmemesi bakımından kabul görülmemesi gerektiği belirtilmektedir.³⁴

Ebû Hanîfe'nin ilim aldığı en önemli hocası o dönemde Irak'ın fıkıh üstatlığını yapan Hammâd b. Ebû Süleyman el-Kûfi'dir. Ancak o sadece Hammâd'ın ders halkasında bulunmakla yetinmemiş daha pek çok kişiden de ilim tahsil etmiştir. Bu kişiler sadece Ehl-i Rey'den değil Ehl-i Hadis'ten olanlar da vardı. Özellikle fakih sahâbîlerin

²⁹ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Hukuk Etüdleri*, (çev. Kemal Kuşcu-Bülent Davran-Salih Tuğ), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 182-183; Mehmet Erdoğan, "İbn Mesûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", I, 317-333.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 352.

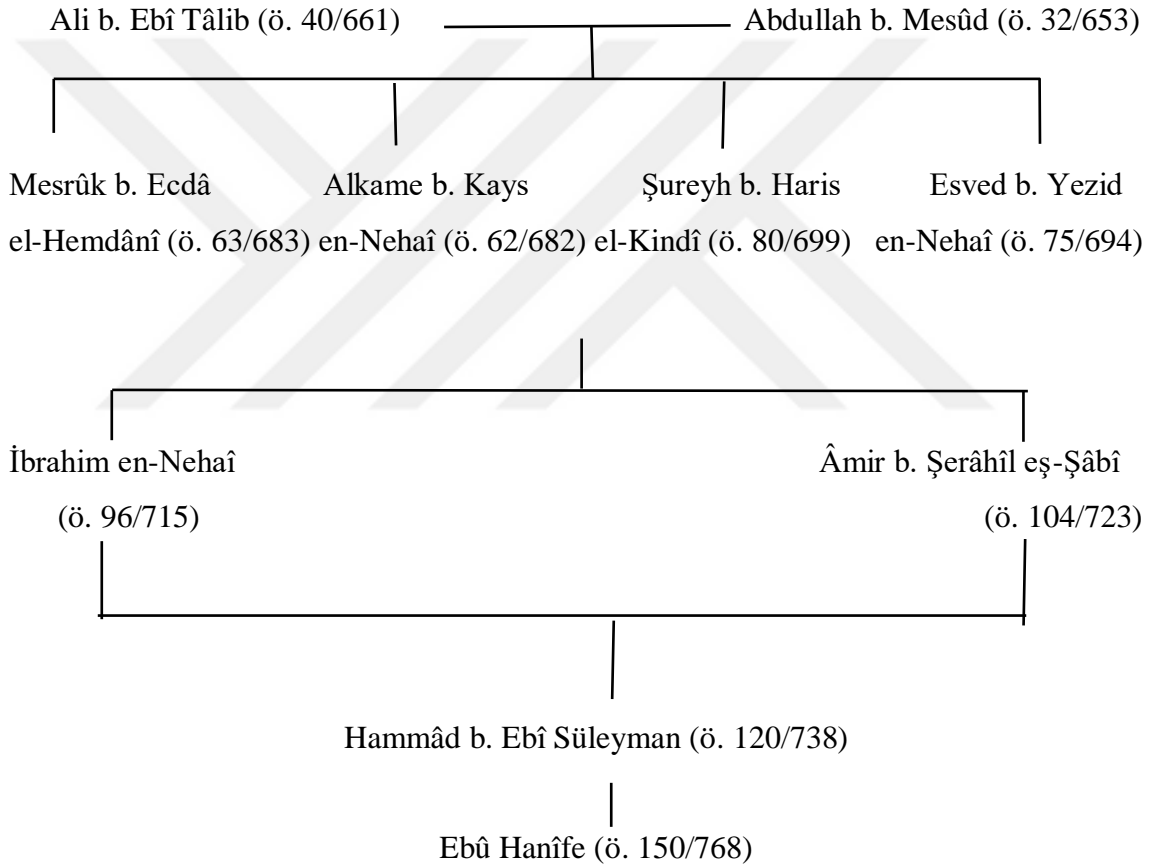
³¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 86-87; Ahmet Özel, *İmâm Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, DİB Yayınları, İstanbul 2014, s. 21-22.

³² Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 35-36.

³³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 32-34; Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tebyüzü's-Sahîfe fî-Menâkıbi Ebî Hanîfe*, (thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassar), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, s. 33.

³⁴ İbn Hacer el-Heytemî, a.g.e., s. 32-35. Süyûtî, a.g.e., s. 34-35; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 85; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *DİA*, X, 132.

ders halkasında bulunan kişilerle görüşmüş ve bu sahâbîlerin ilmini onlar vasıtasıyla almaya özen göstermiştir.³⁵ O; “*Ömer’den ilim alanlar vasıtasıyla Ömer’den, Ali’den ilim alanlar vasıtası ile Ali’den, Abdullah b. Mesûd’dan ilim alanlar vasıtası ile İbn Mesûd’dan ilim aldım. İbn Abbâs zamanında yeryüzünde ondan daha âlimi yoktu*” diyerek sahâbîlerin ilmini onların talebelerinden aldığını ifade etmiştir.³⁶ Ebû Hanîfe’nin en önemli hocası olan Hammâd’ın ders aldığı hocaların silsilesi de Hz. Ali ve Abdullah b. Mesûd’a dayanmaktadır. Ebû Hanîfe’nin en önemli hocalarının silsilesinin şeması şöyledir.³⁷



Ashabın büyüklerinden olan Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Mesûd Kûfe’de bulunmuşlar ve kendi ilimlerini miras bırakmışlardır. Hammâd’da bu iki sahâbînin ilim mirasını Şâbî ve İbrahim en-Nehaî yoluyla almıştır. O, bu iki hocası arasında daha çok İbrahim en-Nehaî’nin fikhını, yani rey yolunu benimsemiştir. Çok az konuda ona

³⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 31.

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 334.

³⁷ Mehmet Erdoğan, “İbn Mesûd’dan Ebû Hanîfe’ye Rey Mektebi”, s. 324-333.

muhalefet etmiştir.³⁸ İbrahim en-Nehaî aslen Yemen’lidir. Hz. Peygamber Muâz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken ona, ne ile hükmedeceksin diye sordu o da Allah’ın kitabı ve Peygamber’in Sünnet’i ile hükmedeceğim cevabını verdi. Hz. Peygamber: “Onlarda bulamadığın meselelerde ne yapacaksın?” diye sorunca “reyim ile içtihat edeceğim” diye cevap verdi ve Hz. Peygamber bu cevaptan çok memnun kaldı.³⁹ Kûfe silsilesindeki fukaha da Muâz’ın bu düşüncesine uygun olarak nas bulunmayan meselelerde rey ve içtihatla hüküm veriyorlardı. Şâbî ise hadis fukahasına daha yakındı.⁴⁰ İşte Ebû Hanîfe on sekiz yıl Hammâd’ın derslerine devam ederek Irak fikhını öğrendi. Bu fıkıh Hz. Ali ve İbn Abbas’ın fikhının hülâsası demektir.⁴¹

Ebû Hanîfe’nin hayatı sadece Kûfe ile sınırlı kalmamış gerek hac farızası vesilesi ile gerekse Emevîler’e muhalif görüşlerinden dolayı bir süre Mekke’de bulunması dolayısıyla Atâ b. Ebî Rebâh’tan (ö. 114/732) ilim öğrenmiştir. Atâ b. Ebî Rebâh, Abdullah b. Abbâs’ın ilmine vâkıftı. Hz. Ömer’in ilmini de görüştüğü tabiîn neslinin imamlarından almıştır. O çeşitli vesileler ile Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Abdullah b. Hasan b. Hasan, Câfer-i Sâdık gibi âlimlerle müzakerelerde bulunmuştur. Hatta yanlış itikadî görüşlere sahip Câbir b. Yezîd el-Cûfi ile görüşerek onun hevâsına uyduğunu söylemekle birlikte kendi düşünce sistemi içerisinde büyük bir bilgin olduğunu söylemiştir.⁴²

4. Talebeleri: Ebû Hanîfe, hocası Hammâd’ın vefatından sonra onun yerine geçmiş ve ders vermeye başlamıştır. O, ders verirken her konuyu talebeleri ile tartışır ve en sonunda kendi görüşünü ifade ederek meseleyi sonuçlandırır. Onun bu yöntemi ders halkasında önemli şahsiyetlerin yetişmesine de vesile olmuştur. Ebû Hanîfe, binlerce talebesi içerisinde oluşturduğu yaklaşık kırk kişilik grubu adeta akademik bir anlayış içerisinde yetiştirdi. Onlarla bir meseleyi bazan bir ay boyunca tartışırdı. Talebeleri, yeri geldiğinde hocalarının görüşlerini tenkit etmekten geri kalmayacak bir özgür ortamda yetişmişlerdi. Neticede öğrencilerini müçtehit düzeyinde eğitilmiş insanlar olarak topluma kazandırdı.⁴³ Ebû Hanîfe’nin ilim halkasında oturan öğrencilerin dört bini aştığı ve

³⁸ Şah Veliyullah Dihlevî, *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990, I, 419.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995, XVI, 164, 182, 197; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (thk. Muhammed Avvame), Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1427/2006, XI, 606.

⁴⁰ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 76.

⁴¹ Ebû Zehre, a.g.e., s. 76.

⁴² Ebû Zehre, a.g.e., s. 77-83.

⁴³ Hamîdullah, *İslâm Hukuk Etüdleri*, s. 188-190.

bunlardan kırk tanesinin müçtehit seviyesine ulaştığı belirtilir.⁴⁴ Onun ders halkasında yetişen öğrencilerinden birçoğu Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd'den (ö. 193/809) itibaren kadılıklara atandı ve Abbasîler'in hâkimiyet kurdukları bölgelerde dinî ve hukukî alanda söz sahibi oldular. Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000) İslâm Coğrafyası'nı anlattığı eserinde kendi döneminde Irak bölgesinde kadıların ve fakîhlerin çoğunluğunu Hanefîler'in oluşturduğunu kaydeder.⁴⁵ Nitekim Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Abbasî devleti döneminde on yedi yıl kadılık görevinde bulunmuş, Bağdat kadılığı ve başkadılık görevlerini yerine getirmiştir.⁴⁶ İmâm Muhammed'de (ö. 189/805) Rakka ve Bağdat'ta,⁴⁷ Ebû Mutî el-Belhî (ö. 199/814) ise on altı yıl Belh şehrinde kadılık yapmıştır.⁴⁸

Hanefî mezhebinin oluşumunda Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin katkısı büyüktür. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra sırasıyla İmâm Züfer (ö. 158/775), Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed ders halkasının başına geçmişler ve mezhebin oluşum ve gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır.⁴⁹ Bunların yetiştirdiği öğrenciler de özellikle Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgelerde Hanefîliğin yayılmasına katkı sağlamışlardır.⁵⁰ Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî (ö. 827/1424) *Menâkıbu Ebî Hanîfe* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin fikhının yayılmasına katkısı bulunan talebelerinin isimleri ve mezhep içindeki yerlerini açıklamıştır.⁵¹

Ebû Hanîfe'nin en meşhur talebeleri şunlardır:

- 1- Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)
- 2- Ebû Yûsuf (ö.182/798)
- 3- Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö.189/805)
- 4-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö.204/819)
- 5-Nûh b. Ebî Meryem (ö.173/789)
- 6-Kâsım b. Ma'n (ö.175/791)
- 7-Yahyâ b. Zekeriyâ (ö.183/799)

⁴⁴ Ahmet Özel, *İmâm Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, s. 39.

⁴⁵ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, (çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 129.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 242-243; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 612.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., II, 172-182; Kureşî, a.g.e., III, 125.

⁴⁸ Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî el-Gazzî et-Temîmî, *Tabakatü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983, III, 178.

⁴⁹ İbn Abdülberr, *el-İntikâ'*, s. 336.

⁵⁰ Ahmet Özel, a.g.e., s. 58.

⁵¹ Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 491-518.

8-Esed b. Amr el-Becelî (ö.190/806)

9-Hafs b. Gıyâs (ö.194/810)

10-Vekî b. el-Cerrâh (v.197/812)

11- Bişr b. Gıyâs el-Merisî (218/833)

12- Ebû Mutî el-Belhî (ö.199/814)⁵²

5. Vefatı: Ebû Hanîfe Abbâsî yönetiminin sürekli denetimi altında olmuş ve Hz. Ali'nin torunlarından olan Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim'in isyanından birkaç yıl sonra Abbâsî halifesi Ebu Cafer el-Mansûr tarafından zindana atılmıştır. Halife Mansûr'un bu kararında, etrafındaki devlet ricâlinin etkisi de olmuştur. Zindanda her gün kırbaç yediği rivayet edilmiştir. Ölümü konusunda ise, zindanda yediği kırbaçların etkisi ile vefat ettiği, Ebu Cafer el-Mansûr tarafından Bağdad'a sürgün edilip orada öldüğü,⁵³ zehirlenerek öldürüldüğü,⁵⁴ şeklinde farklı rivayetler vardır. Vefat tarihi hicrî 150 senesidir.⁵⁵

B. ŞAHSİYETİ

Ebû Hanîfe'nin hayatını konu edinen eserler de maddî zenginliğinin yanında son derece kanaatkâr, emanete riayet eden, cömert, az konuşup çok tefekkür eden, Allah korkusunu derinden yaşayan ve çok ibadet eden, dış görünüşüne dikkat eden bir kişiliğe sahip olduğu belirtilir.⁵⁶

Onun hakkında İmâm Şafî (ö. 204/820) şöyle der: İnsanlar fıkhıta Ebû Hanîfe'nin çocuklarıdır, fıkıh ilminde derinleşmek isteyen Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunmalıdır. İmâm Mâlik (ö. 179/795); “Ebû Hanîfe, şu sütuna altın dese muhakkak o sözü için bir delil getirirdi”; Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), “Ebû Hanîfe'nin benzerini gözlerim görmüş değildir”; Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) de “Ebû Hanîfe insanların en fakihî idi” diyerek onun ilimdeki derinliğini anlatmışlardır. Yine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “Ebû Hanîfe zühd, verâ ve âhiret için cömertlikte öyle bir dereceye ulaşmıştır ki oraya ulaşmak kimseye müyesser olmamıştır. Tehditlere rağmen Halife Mansûr'un

⁵² Ebû Hanîfe'nin talebelerinin biyografî bilgileri için bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, DİB Yay., Ankara 1990, s.19 vd.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 324.

⁵⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 87.

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 452; Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 431; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 92; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 58-60.

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 352; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, (thk. M. Zâhid Kevserî - Ebu'l-Vefâ el-Efgânî) Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty., s. 9; İbn Hacer el-Heytemî, a.g.e., s. 58.

kadılık teklifini kabul etmemiş ve işkenceye razı olmuştur” diyerek doğru bildiği yolda ne ölçüde sebat ettiğini ortaya koymaktadır.⁵⁷

Ticaretle uğraştığı için kazancının helal olmasına dikkat eder ve elde ettiği gelirin önemli bir kısmını ilim ehline harcardı. Onlara, “Bunu ihtiyacınız olan yere sarf edin ve sadece Allah’a hamd edin. Çünkü bu verdiğim mal gerçekte benim değildir; sizin nasibiniz olarak Allah, fazl ve kereminden onu benim elimle size göndermiştir”⁵⁸ derdi.

Ebû Hanîfe hak uğrunda mücadele eden, doğru bildiğini söylemekten ve onun için mücadele etmekten çekinmeyen bir kişilik sahibiydi. O, Emevî iktidarının son dönemlerinde ve Abbâsî hilafetinin ilk zamanlarında yaşamış, Emevîlere karşı Abbâsîleri, onlara karşı da Hz. Ali evladını cesaret ve kararlılıkla savunmuş ve yöneticilerin yanlışlarını eleştirmekten hiçbir zaman geri durmamış ve bu uğurda pek çok sıkıntılar çekmiştir.⁵⁹

C. KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

İmâm Ebû Hanîfe Kûfe’de değer verilen bir âlim olarak tesirli olmuş, ünü İslâm coğrafyasının uzak bölgelerine kadar yayılmıştır. Özellikle bu şöhreti fıkıh alanındaki katkılarından almıştır. O, Kûfi fıkıh ekolünün parlak bir temsilcisi sayılmıştır. Bunun yanı sıra kelâmî meselelere dair düşünceleri fıkıh alanındaki kadar etki bırakmadığı iddia edilmiş, bunun aksi de imkân dâhilinde olmadığı belirtilmiştir. Bu görüşü savunan Van Ess, Joseph Schacht, William Montgomery Watt, Rudolph gibi batılı araştırmacılar onun Mürcie ekolünün görüşlerine sempati duyması sebebiyle kendisine eleştirilerin yöneltildiğini ve bu görüşlerinden dolayı Irak bölgesinde saygınlığını yitirmesine neden olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca söz konusu alandaki görüşleri fıkıhta olduğu gibi yön belirleyici olmayıp daha ziyade kendisinden çok önceleri ortaya çıkan yeni meseleler hakkında çözümler üretmeye çalışanların düşüncelerini yorumlamaktan ibaret olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁰ Bununla beraber hayatından söz eden menâkıb kitapları, onun kelâm ilmi ile ilgilendiğini ve hatta parmak ile gösterilecek dereceye ulaştığını ifade etmektedir.⁶¹

⁵⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 44-52.

⁵⁸ İbn Hacer el-Heytemî, a.g.e., s. 56; Hatib el-Bağdadi, a.g.e., XIII, 360.

⁵⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 36-55; Mevlüt Uyanık, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dini Değerler*, Elis Yayınları, İstanbul 2010, s. 133-139; Ahmet Yaman, “Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Mudanya/Bursa: 16-19 Ekim 2003, II, 31-38.

⁶⁰ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, (çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 45-46.

⁶¹ Bezzâzî, *Menâkıbu Ebi Hanîfe*, s. 135.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde talebesinin kendisine yönelttiği sorulardan birisinde kelâmî meselelere girilmemesi gerektiğini, çünkü Hz. Peygamber ve ashabının bu konulara girmediğini ve onlar için yeterli olan şeylerin bizler için de yeterli olması gerektiği iddialarının ortaya atıldığını sorması üzerine buna karşılık Ebû Hanîfe'nin, biz de onların durumunda olsaydık onlar için yeterli olan şeyin bizim için de yeterli olacağını ancak şartların değiştiğini, karşımızda kanımızı helal sayan insanların olduğunu, dolayısıyla kimin isabetli olup olmadığını belirlemenin gerekli olduğunu vurgulayarak kelâm ilmi ile ilgilenmenin zorunluluğuna hükmetmiştir.⁶²

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) Ebû Hanîfe'nin Mûtezile ve diğer bidat ehli ile mücadele etmek için kelâm ilmi ile ilgilendiğini, öğrencilerine ilim hayatının başlangıcında bu ilmi öğrettiğini ve bu konuda bazı eserler telif ettiğini kaydettikten sonra ömrünün son dönemlerinde kelâm ilmindeki tartışmalardan sakındığı gibi talebelerini de bundan sakındırdığını kaydeder.⁶³

Ebû Hanîfe'ye nispeti kuvvetli görülen *er-Risâle* adlı eserinde, kendisinin Mürcie'ye mensup olduğuna dair ortaya atılan iddiaları reddetmiş ve haksız olarak kendisinin bu guruba dâhil edildiğini belirterek, bu ithamın sadece kinci hasımlar tarafından kullanılan bir hakaret sözcüğü olduğunu, bunun yerine kendisi ve onun gibi düşünenlerin başka bir isimlendirmeyi hak ettiğini, dolayısıyla kendileri için “*ehlü'l-âdl ve's-sünne*” isminin kullanılması gerektiğini söylemiştir.⁶⁴ Ancak bu çabası muhalif grubun ithamlarına ve öğretisi ile ilgili olumsuz kanaatlerin kökleşmesine engel olamamış ve hakkındaki olumsuz kanaatlerin yayılmasını önleyememiştir. Bunun yanı sıra onun kelâmî görüşleri planlı olmasa da koşullar gereği Mâverâünnehir bölgesinde sıkı bir şekilde takip edilip yayıldığı ve sonraki dönemlerde geniş İslâm coğrafyasında görüşlerinin karşılık bulduğu görülmektedir.⁶⁵

D. DÖNEMİNDEKİ SİYASİ OLAYLARA KARŞI TUTUMU

Ebû Hanîfe yetmiş yıllık ömrünün elli iki yılını Emevîler döneminde ve geri kalan on sekiz yılını ise Abbâsî devletinin hüküm sürdüğü dönemde yaşamış ve o

⁶² *el-Âlim ve'l-müteallim*, (nşr. Zâhid Kevserî) s. 11-12.

⁶³ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, (thk. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963, s. 4.

⁶⁴ *er-Risâle*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 69-73; Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 46, 62.

⁶⁵ Rudolph, a.g.e., s. 47; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 122-128.

dönemin siyasi olaylarında hakkı üstün tutmaktan bir an geri durmamış ve yöneticilerin hatalarını açık bir dille eleştirmiştir. Emevîlerin son dönemlerinde onun Hz. Ali'nin evladına olan taraftarlığı bilindiğinden Kûfe valisi Yezîd b. Ömer b. Hubeyre (ö. 133/750), Ebû Hanîfe'yi kendilerine bağlamak için beytülmalin mührünü onun eline vermek istese de bunu reddetmiş ve hapsedilip işkenceye tabi tutulmuştur. Daha sonra sağlık nedenlerinden dolayı serbest kalınca Mekke'ye gitmiş ve Abbâsî devletinin kuruluşunda Kûfe'ye geri dönmüştür.⁶⁶

Abbâsîlerin yönetimi ele almasından sonra Ebû Hanîfe onlara biat etmiş ve çevresindeki ilim ehli ve halkı da onlara biat etmeye teşvik etmiştir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in evladına muhabbeti çok fazla idi ve yönetimin, bazı zalim yöneticilerin elinden kurtulup Ehl-i Beyt'in eline geçmesi onu fazlasıyla memnun etmişti. Abbâsî yönetimi de Hz. Ali evladına iyi muamelede bulunacaklarını söylüyordu. Bu da Ebû Hanîfe'nin onları desteklemesini sağlamıştı. Bu durum Hz. Ali'nin torunları olan Muhammed Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in Abbasî halifesi Mansûr'a isyanına kadar devam etmişti. Bu iki kardeşin babaları olan Abdullah b. Hasan, Halife Mansûr'dan eziyet görmüş ve sonunda şehit edilmişti.⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin de Abdullah b. Hasan ile ilmî münasebeti vardı. Diğer yandan Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn, Cafer-i Sâdik, Muhammed Bakır gibi diğer Ehl-i Beyt imâmları ile ilmî münasebetten ve onlara olan muhabbetten dolayı temasları vardı.⁶⁸ O'nun Âli Beyt'e olan sevgisinin ve yönetime onların geçmesini istemesinin nedeni hem onların ilim meclisinde bulunması, hem de Irak fikhinin temelini oluşturan en önemli sahâbîlerden birisinin Hz. Ali olmasıdır. Diğer bir nedeni de halka karşı adaletli davranacaklarını düşünmesidir.

E. ESERLERİ

Ebû Hanîfe'nin herhangi bir eser telif edip etmediğine dair tartışmalar olmakla birlikte kendisine akaid, fıkıh, hadis konularını ihtiva eden eserler ve öğrencilerine nasihatleri içeren risâleler nispet edilmektedir.⁶⁹

⁶⁶ Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 326-329; Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, I, 427-428; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-Hisân*, s. 87-89; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*; s. 38-40, 55-56.

⁶⁷ Ebû Zehre, a.g.e., s. 44-47.

⁶⁸ Ebû Zehre, a.g.e., s. 46.

⁶⁹ Ebû Hanîfe'nin eserleri için bkz. Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (GAL)*, (çev. Seyyid Yakûb Bekir-Muhammed Fehmî Hicâzî) Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993, II, 254-265; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî (GAS)*, (çev. Muhammed Fehmî Hicâzî), Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983, I/III, 37-49; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-Târîhi't-Turâsi'l-İslâm fi Mektebâti'l-Âlem: el-Mahtûtât ve'l-Matbuat/Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Mektebe Yayınları, Kayseri, ty., V, 3839-3844.

1. İtikadî Eserleri: Ebû Hanîfe'ye akaide dair nispet edilen eserler beş tane olup bunlar *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Fıkhü'l-ebsat*, *el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-Vasiyye* ve *er-Risâle*'dir.

2. Diğer Eserleri: Ebû Hanîfe'ye akaide dair risâleleri dışında bazı eserler nispet edilmektedir.

a) el-Müsned: Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında delil olarak kullandığı hadisleri ihtiva eden ve talebeleri tarafından derlenerek kendisine nispet edilen bir eserdir.⁷⁰

b) Diğer bir eseri de *Kasidetü'l-Kâfiyye (en-Nu'mâniyye)*'dir.⁷¹

c) Bağdâdî, Ebû Hanîfe'nin eserlerinin bulunduğu belirtmekle birlikte herhangi bir isim vermemekte sadece *Rehn* ismiyle bir kitap nispet etmektedir.⁷²

⁷⁰ Ahmet Özel, *İmâm Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, s. 27.

⁷¹ Ahmet Özel, a.g.e., s. 30; Sezgin, a.g.e., I/III, 49.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 338, 342.

II. BÖLÜM

EBÛ HANİFE'YE NİSPET EDİLEN RİSÂLELERİ ve BUNLARIN ONA AİDİYETİNE İLİŞKİN OLARAK YAPILAN TARTIŞMALAR

A. RİSÂLELERİN AİDİYETİNE DAİR TARTIŞMALAR

İslâm düşünce tarihinde akaid risâlelerinin ilk örneklerinden kabul edilen *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Fıkhu'l-ebzat*, *el-Âlim ve'l-müteallim*, *er-Risâle* ve *el-Vasıyye* adlı risâleler, gerek müellifine nispeti yönünden gerekse içeriklerine sonradan eklemeler ve değişiklikler yapılmış olabileceğine dair iddia ve tartışmalar bulunmaktadır. Özellikle *el-Fıkhu'l-ekber* adı verilen iki ayrı nüshasının varlığı ve bu nüshaların tarihi süreç içerisinde isim değişikliklerinin yanı sıra kaynaklarda bu risâlelerin müellifine nispetine dair farklı görüşlerin öne sürülmesi bu iki eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ile ilgili ciddi eleştirilerin yapılmasına neden olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin *er-Risâle*'si dışındaki eserlerinin kendi kaleminden çıkmadığı üzerinde ittifak edilmektedir. Dolayısıyla tartışmaların temel noktası bu risâleleri aktaranların onun görüşlerini ne ölçüde doğru yansıttığı yönündedir.

Ebû Hanîfe'nin akaide dair eserlerinin ona nispetine ilişkin olarak yapılan tartışmalar üç madde halinde özetlenebilir.

a. Ebû Hanîfe'ye atfedilen eserlerin hiçbiri ona ait değildir. Bezzâzî, bu tartışmaları ilk başlatanların Mûtezilîler olduğunu belirtmiştir. Ona göre bazı Mûtezilî âlimler Ebû Hanîfe'ye ait bir eserin olmadığını ve ona nispet edilen eserlerin Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye ait olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷³ Şiblî-i Nûmânî de Ebû Hanîfe'nin günümüze ulaşan bir eserinin olmadığı kanaatine ulaştığını belirtmektedir.⁷⁴

b. *er-Risâle* adlı eserin ona nispeti ihtimal dahilinde olmakla birlikte diğer eserleri onun talebeleri tarafından kaleme alınmıştır. Wensinck, *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasıyye* risâlelerinin Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin kabul edilmemesi gerektiği görüşünü savunmaktadır.⁷⁵ Joseph Schacht ve Ulrich Rudolph gibi batılı araştırmacılar da *er-Risâle* adlı eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul etmekle birlikte Wensinck'in görüşlerinden esinlenerek diğer eserlerin Ebû Hanîfe'nin kaleminden çıkmadığını ve bütünüyle onun

⁷³ Bezzâzî, *Menâkıbu Ebi Hanîfe*, s.122; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâti'l-Ulûm*, (thk. Kâmil Bekrî-Abdülvâhid Ebû'n-Nûr), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968, II, 159.

⁷⁴ Şiblî-i Nûmânî, *İmâm Abû Hanâfah Life and Work*, India 1988, s. 94-95.

⁷⁵ A. J. Wensinck, *Muslim Creed*, London 1932, s.185-187; 245-247.

görüşlerini yansıtmadığını belirtirler.⁷⁶ William Montgomery Watt ise Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâlelerin onun yaşadığı dönemden sonraki tartışmaları ihtiva ettiğini kaydeder.⁷⁷ Sıkı bir Hanefî mezhebi mensubu olan Zâhid Kevserî de bu risâlelerin Ebû Hanîfe'nin kendi kaleminden çıkmayıp talebeleri tarafından yazıldığını belirtir.⁷⁸ Fakat o bu eserlerdeki görüşlerin ona ait olduğunu kabul etmektedir.

c. Akaid alanındaki eserlerin Ebû Hanîfe'ye nispeti kabul edilmekle birlikte bu eserlerin içeriğine sonradan eklemelerin veya değişiklilerin olduğu yönündedir. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmi ile ilgili eserler telif ettiğini ve bu eserlerden bazıları bize ulaşmakla birlikte çoğunluğunun yok olduğunu, dolayısıyla bize ulaşan eserlerinin *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* olduğunu belirtir.⁷⁹ Ebû Zehre de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin varlığını kabul etmekle birlikte muhtevasına sonradan eklemelerin olduğu kanaatindedir.⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz da, bu eserlerin muhtevalarının büyük bir kısmının Ebû Hanîfe'ye aidiyeti kabul edilse bile sonradan telif edilen bu risâlelere ilâveler yapıldığı görüşündedir.⁸¹

B. RISÂLELERİN SENET VE İÇERİĞİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Ebû Hanîfe'nin akaide dair risâleleri üzerinde yapılan tartışmalar senet ve içerik yönünden şöyle değerlendirilmektedir.

1. el-Âlim ve'l-müteallim: Öğrencisi Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî veya bazı yazmalarda geçtiği üzere Ebû Mutî el-Belhî'nin Ebû Hanîfe'ye akaide dair sorduğu soru ve aldığı cevaplardan oluşan bir risâledir.⁸²

Bu risâle gerek ilk dönem Hanefî kaynaklarında gerekse sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe'ye ait olduğu belirtilmiştir. İmâm Mâtürîdî, İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Alâaddîn Abdülazîz el-Buhârî, Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Kâtib Çelebi, Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebu'l-Feyz ez-Zebîdî, Bağdatlı İsmâil Paşa gibi âlimler bu eseri Ebû

⁷⁶ J. Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden 1960, I, 123-124; Rudolph, Mâtürîdî, s. 54-55.

⁷⁷ William M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 165-166.

⁷⁸ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min İbârâtü'l-İmâm*, (thk. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949, s. 8.

⁷⁹ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 4.

⁸⁰ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 186-188.

⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" X, 140.

⁸² Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 412/2, vr. 62a; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-müteallim", *DİA*, II, 462.

Hanîfe'ye nispet ederler.⁸³ Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin *el-Âlim ve'l-müteallim*'i Ebû Hanîfe'nin eserleri arasında saymaktadır.⁸⁴ Taşköprizâde de eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu konusunda âlimlerin görüş birliği içinde olduğunu söyler.⁸⁵

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* eserinde açıkça bu eseri Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği gibi gerek *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da gerekse *Kitâbu't-Tevhid*'de Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşler *el-Âlim ve'l-müteallim* eserindeki ifadelerle örtüşmektedir.⁸⁶ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî bu eserin ismini belirterek ondan nakiller yapmaktadır.⁸⁷ Benzer şekilde Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı nakiller de bu eserle örtüşmektedir.⁸⁸

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, bu eserde geçen pek çok meselenin Necmeddin Ömer en-Nesefî ile Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî'nin Ebû Hanîfe hakkında yazdıkları menâkıb kitaplarında, Ebû Muhammed el-Hârisî es-Sebezmûnî'nin *el-Keşf* ve Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Buhârî el-Mergînânî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nûmânî* adlı eserlerinde geçtiğini belirtir.⁸⁹

Hanefî âlimlerinden Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî, (ö. 748/1348) *el-Âlim ve'l-müteallim*'in sahibini Ebû Mukâtil Hafis b. Selm es-Semerkindî olarak kaydeder.⁹⁰ İbn Hacer el-Askalânî'de aynı görüşü paylaşmaktadır.⁹¹ Bu âlimlerin eseri, Ebû Hanîfe yerine Ebû Mukâtil'e nispet etmeleri eserin sahibinin gerçekte Ebû Mukâtil olduğu yönünde kanaat belirtenler için önemli bir gerekçe olarak kabul edildiği görülmektedir.⁹²

⁸³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, XVI, 205; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd) Tahran 1971, s. 252; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn*, (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983 s. 184; Ebu'l-Usr el-Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-Esrâr içinde)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1230, vr. 1a; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 4, 233; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, (thk. Muhammed Enver Hamîd İsâ), Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 2011, s. 154; Alâeddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1230, vr. 1a-1b; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 159, 203; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (tsh. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), Maârif Vekâleti, Ankara 1941, II, 1437; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 22 vd.; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttaqîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr, ty, II, 13; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, (tsh. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1951 II, 495.

⁸⁴ Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II/261; Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, VIII, 49.

⁸⁵ Taşköprizâde, a.g.e., II, 159.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 105; XVI, 181, 205; ayn mlf, *Kitâbu't-Tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Mektebetü'l-İrşad, İstanbul 2007, s. 467, 480.

⁸⁷ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 4.

⁸⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, s. 1037.

⁸⁹ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 22.

⁹⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali Muhammed Bicavi), Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1382/1963, I, 58.

⁹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1416/1995, II, 599.

⁹² Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 76-77.

Joseph Schacht, Zehebî'nin risâleyi Ebû Mukâtil'e nispet ettiğine dair görüşünü naklettikten sonra *el-Âlim ve'l-müteallim*'i gerek senedinin kopukluğu, gerekse üslûp ve muhteva yönünden eleştirerek Ebû Hanîfe'ye ait olmayacağını ileri sürmektedir. O, eserin rivayet silsilesinde özellikle Mâtürîdî'den sonraki isimler arasında zaman aralığının çok uzun olduğunu, dolayısıyla senedinde bir kopukluk bulunduğunu belirtir.⁹³ Bir diğer müsteşrik Ulrich Rudolph da geleneğin bu eseri Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesini eleştirerek eserin Ebû Mukâtil es-Semerkindî'ye ait olduğunu söyler.⁹⁴ Rudolph eleştirilerini yaparken Schacht'ın aksine temkinli davranır. O, Ebû Mukâtil'in Ebû Hanîfe ile görüşüğünü ihtimal dâhilinde görmekte, ayrıca isnatlardaki fark büyük olsa da imkânsız olmadığını ifade etmektedir.⁹⁵ Ona göre, Schacht'ın problem olarak gördüğü şey, takriben üç yüz yirmi yıllık bir zaman aralığında sadece beş râviyle isnadın kurulmasıdır. Oysa bu eleştirinin ileriki yüzyıllar için geçerli olabileceği, İmâm Mâtürîdî'ye kadar olan kısımda ise kronolojik mesafesinin makul derecede kısa olduğunu belirtir.⁹⁶

Yusuf Şevki Yavuz, Schacht'ın *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risâlenin senedinde kopukluk olduğuna dair görüşüne şu eleştirileri yöneltmektedir. Ona göre râvi silsilesindeki uzaklık eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmasını imkânsız kılmaz. Çünkü beş nesil râvinin 318 yılı kapsaması mümkündür. Örneğin 911/1505'de vefat eden Süyûtî'nin âli isnadları on bir râvili olup her bir râvi nesli ortalama seksen iki yılı kapatırken yukarıda söz konusu edilen isnad zincirinde bu rakam altmış üç yıla düşmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'ye ait olduğu şüphe götürmeyen *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da bizzat Mâtürîdî'nin kendisi *el-Âlim ve'l-müteallim*'i Ebû Hanîfe'ye nispet etmekte ve sık sık ismini zikretmeden risâleden pasajlar aktarmaktadır.⁹⁷ Kaldığı Mâtürîdî'ye kadar olan râvi silsilesinde bir problem görülmemektedir.⁹⁸ Pezdevî de *Usûlü'd-dîn* adlı eserinin başında risâlenin ismini anmakta ve onun kendilerine ulaştığını kaydetmektedir⁹⁹ ki Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin büyük dedesi olan Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî (390/999)

⁹³ J. Schacht, "An Early Murdji'ite Treatise: The Kitâb al-'Alim wal-Muta'allim", *Oriens*, Leiden 1964, XVII, 100-102, 116.; ayn mlf. "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, I, 124; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-müteallim", II, 461.

⁹⁴ Rudolph, a.g.e., s. 76.

⁹⁵ Rudolph, a.g.e., s. 82.

⁹⁶ Rudolph, a.g.e., s. 80-81.

⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "a.g.m.", II, 461.

⁹⁸ Rudolph, a.g.e., 82.

⁹⁹ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15.

Mâtürîdî'den ders almıştır.¹⁰⁰ Vefatı hicrî dört yüz altı yılı olan İbn Fûrek tarafından risâlenin İmâm'a nispet edilerek şerh yazılması da Ebû Hanîfe'ye aidiyyetini kuvvetlendirmektedir.

Rudolph, *el-Âlim ve'l-müteallim* eserinin senesinde bir problem görmemekle birlikte Ebû Hanîfe'nin eliyle yazılmadığı, diyalog şeklinde bir anlatım ile öğrencisi tarafından kaleme alındığı, dolayısıyla bu eserlerdeki öğretilerin hepsinin Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağı ve eserin asıl müellifinin, râvisi olarak kabul edilen Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî olduğu görüşündedir.¹⁰¹ Ona göre Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe ile ilgili rivayetleri etkili bir anlatım kazandırmak adına farazî diyalog şeklindeki bir anlatım yolu ile sunmayı benimsemiştir.¹⁰² O, Ebû Mukâtil'i, hocasına hizmet etmek amacıyla sesini ödünç veren bir râvi konumunda kabul etmiştir.¹⁰³ Her ne kadar gelenekte, eserin ona ait olduğu kabul edilmeyip Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiş olsa da eserin diyalog şeklinde olması, yani Semerkandî'nin hocasına soru sorup aldığı cevapları nakletmesi eserin müellifinin kendisi olduğunu göstermesi açısından yeterli bir neden olarak kabul etmektedir.¹⁰⁴ Zehebî'nin, *el-Âlim ve'l-müteallim*'in müellifi olarak Ebû Mukâtil es-Semerkandî'yi göstermesini de kendi görüşünü destekleyen bir delil olarak nakletmektedir.¹⁰⁵

Joseph Schacht, *el-Âlim ve'l-müteallim*'in Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin yanlış olduğunu ileri sürerken öne sürdüğü görüşlerden birisi de ona izâfe edilen *el-Fıkhu'l-ebzat* ile *er-Risâle*'nin üslûplarının bu risâleden farklı oluşudur.¹⁰⁶ Ona göre *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risâle Mürchie'nin tarihi bir değerlendirmesi olup ikinci yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Iraklı bir âlim olan Ebû Mukâtil tarafından yazılmıştır. Ayrıca bu tarihten sonraki dönemde yazılmış bir eser görünümünde de olmadığını belirtir.¹⁰⁷

Schacht'ın bu iddiasının aksine *el-Âlim ve'l-müteallim* ile *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın konularının birbirlerine olan benzerliğinden dolayı bu risâlenin *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın bir devamı olduğu da belirtilmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Rudolph, a.g.e., s. 82.

¹⁰¹ Rudolph, a.g.e., s. 54.

¹⁰² Rudolph, a.g.e., s. 54, 78.

¹⁰³ Rudolph, a.g.e., s. 77.

¹⁰⁴ Rudolph, a.g.e., s. 76.

¹⁰⁵ Rudolph, a.g.e., s. 77.

¹⁰⁶ J. Schacht, "An Early Murdji'ite Treatise: The Kitâb al-Âlim wal-Muta'allim", XVII, 100.

¹⁰⁷ J. Schacht, a.g.e., XVII, 116.

¹⁰⁸ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 193.

Günümüz Selefi görüşe mensup bazı araştırmacılar da eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmayacağını iddia etmektedirler. Çünkü bu eserde kelâm ilmi yüceltilip onu bilmenin gerekliliği hakkında açıklamalar bulunmakta, akidevî konularda kıyasa başvurulmakta, Mürcie'nin görüşlerine uygun olarak imanın tanımı yapıp ircâ konusu ise meleklerle dayandırılmaktadır. Bu görüşlerin İmâm'a nispet edilmesi ise caiz değildir. Onlara göre bütün bunlar göstermektedir ki bu eser, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıtan bir risâle değildir. Onun öğrencisi Ebû Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkindî'ye aittir.¹⁰⁹ Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve bazı müelliflerin bu eseri Semerkandî'ye nispet etmelerini de kendi görüşlerinin doğruluğuna dair bir delil olarak gösterilmektedir.¹¹⁰ Ebû Mukâtil es-Semerkindî ise muhaddisler tarafından çok uyduran ve yalancı bir kişi olarak bilindiği belirtilerek Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği bu görüşlere itibar edilemeyeceği iddia edilmektedir.¹¹¹

el-Âlim ve'l müteallim risâlesi her ne kadar Ebû Hanîfe'nin telif etmesi ile oluşan bir eser olmasa da oradaki görüşler erken dönem kaynaklarından itibaren İmâm Âzam'a nispet edilmekte ve bu eserdeki görüşler ile kaynaklarda ona atf edilen itikadî görüşler arasında bir paralellik gözlenmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere Mâtürîdî'nin bu eseri açıkça Ebû Hanîfe'ye nispet etmesinin yanı sıra erken dönem müelliflerinden olan Sâid b. Muhammed Üstüvâî'nin (ö. 432/1041) Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini aktardığı *el-İ'tikâd* eserindeki nakillerin bu risâle ile benzerlik göstermesi¹¹², Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebu'l-Usr el-Pezdevî gibi Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde ondan nakiller yapılması¹¹³ eserin muhtevasının İmâm'ın görüşlerinin aktarımı olduğunu göstermektedir. Yine Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* ve *Usûlü'd-dîn*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserlerinde¹¹⁴ İmâm'a nispet edilen görüşlerin *el-Âlim ve'l-müteallim* ile

¹⁰⁹ Muhammed b. Abdurrahman Hâmis, *Usûlü'd-Dîn inde'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1416/ 1996, s. 124.

¹¹⁰ Hâmis, a.g.e., s.124.

¹¹¹ Hâmis, a.g.e., s.124.

¹¹² Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî en-Nisâbü'rî, *el-İ'tikâd*, (thk. ve dirase: Seyyid Bağçevan) Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005, s. 100, 101, 102 vd.

¹¹³ İsferâyînî, *et-Tebzir fi'd-dîn*, s. 98; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15, 16, 120, 180; Ebu'l-Usr el-Pezdevî, *Usûl*, vr. 1a-1b.

¹¹⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1969 I, 219-221; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamâd), Kahire: Dâru't-Tûras, ty., s. 12, 203; ayn mlf, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401/1981, s. 312; Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Abdülazîz Muhammed Vekil), Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968, I, 141.

paralellik arz etmesi bu eserin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini içerdiği yönündeki iddiaları güçlendirmektedir.

Zâhid Kevserî neşrettiği bu eserin senedini şöyle vermektedir: Ebu'l-Hasan Ali b. Halil ed-Dîmeşkî (İbn Kadî el-Asker), Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. el-Belhî'den; o, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Mekhul en-Nesefî'den; o, babasından; o, Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî'den; o, Ebu'l-Mansûr el-Mâtürîdî'den; o, Ebû Bekr Ahmed el-Cûzcanî'den; o, Muhammed b. Mukatil er-Rafîzî'den; son ikisi Ebû Mutî el-Hakem b. Abdullah el-Belhî ve İsam b. Yusuf el-Belhî'den; bu ikisi Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî'den; o ise Ebû Hanîfe'ye sorduğu suallerin cevaplarını nakletmiştir.¹¹⁵

Eserin yazma nüshalarının bazıları şunlardır: Fatih, 5392/1; Esad Efendi, 3522/2; Damad İbrahim 297/41; Raşid Efendi, 1016/1; Aşir Efendi, 412/2; Yeni Cami, 1190/8; Selim Ağa, 587/13.¹¹⁶ Eser Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek tarafından serh edilmiştir.¹¹⁷

2. er-Risâle: Ebû Hanîfe'nin Basralı bir âlim olan Osman el-Bettî'ye gönderdiği bu risâle İbnü'n-Nedîm tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir.¹¹⁸ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî bu eseri *el-Vasıyye ila Ebî Amr Osman el-Bettî* diye isimlendirmekte,¹¹⁹ Abdülkâdir el-Kureşî'de İsmail b. Hammâd'a nispet etmektedir.¹²⁰ Kaynaklarda *er-Risâle* yerine “*el-Vasıyye ilâ Osman el-Bettî*” şeklinde bir isimlendirme de kullanılmaktadır.¹²¹ Ayrıca bazı yazma nüshalarda da *el-Vasıyye* olarak isimlendirilmektedir.¹²²

Bağdatlı İsmâil Paşa, Kâtip Çelebi, Brockelmann, Fuat Sezgin gibi müellefler de bu eseri Ebû Hanîfe'ye nispet eder.¹²³ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, risâlenin tamamına Yûsuf b. Ali el-Cürçânî'nin *Hizânetü'l-ekmel*'inin sonlarında ve Nâtîfî'nin *el-Ecnâs*'ında Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek yer verildiğini nakleder.¹²⁴ Üstüvâî de *el-İ'tikâd* eserinde

¹¹⁵ *el-Âlim ve'l-müteallim*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 10; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 7.

¹¹⁶ Brokelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II, 261; Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, VIII, 49.

¹¹⁷ Sezgin, a.g.e., VIII, 49.

¹¹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.252.

¹¹⁹ İsferâyînî, a.g.e., s. 183.

¹²⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 401.

¹²¹ el-İsferâyînî, a.g.e., s.184.

¹²² Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3139-6; Fatih 5392/6.

¹²³ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifîn* II, 495; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 842; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II, 262; Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, VIII, 49.

¹²⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 22.

Ebû Hanîfe'nin diğeri risâlelerini ismen zikretmemekle birlikte defaatle *er-Risâle*'yi ona nispet ederek anmakta ve ordaki görüşleri nakletmektedir.¹²⁵ Ebû Hanîfe üzerinde çalışmaları olan Muhammed Eyyûb Ali de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler içerisinde *er-Risâle*'nin Ebû Hanîfe'nin kendisi tarafından telif edilen tek kitabı olduğu görüşünü savunur.¹²⁶

Diğeri risâlelerinin doğrudan Ebû Hanîfe'ye nispetini reddeden Schacht, *er-Risâle*'nin İmâm'a aidiyetini kabul ederek eserin sahih olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. Van Ess'de *er-Risâle* eserinin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul etmektedir.¹²⁷

Ulrich Rudolph, Schacht'ın bu tespitinin birçok kez doğrulandığını söyler. Buna delil olarak da kendisinden sonraki müslümanların Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye risâle yazdığından haberdar olmalarını belirtir.¹²⁸ Ona göre daha önemlisi ise risâlenin metninde içerik olarak bizim onun doğruluğundan şüphe etmemizi gerektirecek bir unsurun olmadığıdır. Eserin içeriği Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile ilgili bilgilerimizle uyuşmakta ve İmâm'ın yaşadığı dönemin dil ve düşünce dünyasına tamamen uyduğunu belirtmektedir.¹²⁹ Ayrıca *er-Risâle*'nin edebî tarzdan bağımsız olması yanı sıra eserin giriş ve sonuç kısmının günümüze kadar ulaşması, yani eserin içeriğinde bir eksiklik olmaması da dikkat çekici bir durum olduğunu belirtir.¹³⁰ Ebû Hanîfe'nin diğeri eserleri sonradan kaleme alındığını ifade ederken *er-Risâle*'nin İmâm'a nispeti konusunda bir endişeye gerek olmadığını, dolayısıyla bu risâlenin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıttığı, onun düşünce ve sisteminin hangi üslup ve temaya sahip olduğu konusunda ipuçları verdiği ve Hanefî kelâmının temelini oluşturduğunu belirtmiştir. Bu eserin müteahhir dönemine kadar ulemâ çevrelerince okunmasını da bunun bir göstergesi olarak görmektedir. Ona göre bu risâlede ele alınan problemler sistematik olarak ele alınmamasından dolayı bir kelâm risâlesi olarak tanımlanamayacağı, fakat içeriğinin

¹²⁵ Üstüvaî, a.g.e., s. 162 vd.

¹²⁶ Ebu'l-Hayr Muhammed Eyyûb Ali, *Akdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*, Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1403/1983, s. 105, 129.

¹²⁷ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte Des Religiösen Denkens im frühen Islâm*, Berlin: Walter De Gruyter, 1992, I, 192-204.

¹²⁸ Rudolph bu eserin İmâm'a ait olduğunu kabul ederken, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist* eseri başta olmak üzere diğeri biyografi türü eserlerin *er-Risâle*'yi Ebû Hanîfe'ye nispet etmelerini delil olarak kabul etmektedir. (bkz. Rudolph, a.g.e., s. 55.)

¹²⁹ Rudolph, a.g.e., s. 55-56.

¹³⁰ Rudolph, a.g.e., s. 56.

kelâmî meselelerle ilgili olup önemini yitirmeyen sorunlara değindiği, dolayısıyla Hanefî kelâmının çekirdeğini oluşturduğunu belirtir.¹³¹

Rudolph, Ebû Hânîfe tarafından Osman el-Bettî'ye gönderilen ikinci bir risâlenin olduğuna da işaret eder.¹³² O, bu iki risâlenin birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Çünkü bu risâleler birbirinden bağımsız olup içeriklerinin birbirini ne tamamladığı ne de birbiri ile kesiştiğini, aksine her ikisi de konu olarak farklı meseleleri ele aldığını ifade eder.¹³³

Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye gönderdiği ikinci risâle ilk olarak Van Ess tarafından analiz edilmiştir.¹³⁴ Ancak o, ikinci risâlenin birincisi kadar güvenilirlik derecesine ulaşmadığını ve İmâm'a nispeti hususunda da ilkinde göre oldukça düşük seviyede olduğuna işaret etmiştir. Çünkü metnin bilinen tek nüshasının olması, bu nüshanın eksik olarak elimizde bulunması, açılış ve kapanış formlarının eksik olması, İslâm geleneğinin Osman el-Bettî'ye gönderilen tek risâleden haberdar olması ve hiçbir müellifin bu risâleyi Ebû Hanîfe'ye nispet etmemesi, eserin ona aidiyeti ile ilgili şüpheleri güçlendirmekte, dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye nispeti bir kesinliğe ulaşılammaktadır.¹³⁵ Risâlenin otantikliği konusunda şekilsel sunumdan ziyade içeriğine yönelmek eserin Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda bir yargıya varmayı sağlayacağı düşünülse de bu yönden bir kaniya varmanın bu risâle için mümkün olmadığını da ifade eder. Bunun nedeni olarak da bu ikinci risâlenin tematik yönden birincisinden tamamen ayrı olmasıdır. Birinci risâlede imanın değerlendirilmesi ve bir günahkârın hangi kategoride kabul edilmesi gerektiği mevzu bahis iken ikincisinde sadece insanın fiillerindeki özgürlüğü ve sorumluluğu tartışılmakta, cebr ve tevfid arasında bir uzlaşma yolu takip edilmektedir.¹³⁶

Van Ess, Ebû Hanîfe tarafından Osman el-Bettî'ye gönderildiği varsayılan bu ikinci risâlenin muhtevasının 2/8. yüzyılın tipik tartışma konularını içerdiği, Şîa'nın bu fikirlere benzer konularla meşgul olduğu, ayrıca bu fırkanın Kûfe'de bulunduğu, dolayısıyla risâlenin muhtevasının o dönemle uyduğuna söyler. Daha sonraki dönemlerde ise özellikle Mâverâünnehir bölgesi Hanefîleri'nin bu meselelerle ilgilendiklerini ve Mâtürîdî'nin bu ilkeleri savunduğunu belirtir. Ess, bu tür öncüllerden

¹³¹ Rudolph, a.g.e., s. 54-59.

¹³² Risâlenin yazması Süleymaniye Kütüphanesi, Selim Ağa 587/11 numarada 174a-176a varaklarında bulunmaktadır.

¹³³ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 55.

¹³⁴ Van Ess, *Theologie*, I, 204-207.

¹³⁵ Rudolph, a.g.e., s. 68.

¹³⁶ Rudolph, a.g.e., s. 69.

hareketle bu risâlenin bizi Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yaklaştırdığını düşünür.¹³⁷ Ona göre bütün bu öncüller tek başına Ebû Hanîfe'nin, bu ikinci risâlenin gerçek yazarının olduğunu ispat etmeye yetmeyeceğini, Risâle'nin muhtevasının bizi Ebû Hanîfe'ye yaklaştırsa da onun ekolünün içinden çıkmış olma ihtimalinin bulunduğunu da belirtir. Dolayısıyla bu risâlenin, Ebû Hanîfe veya onun ilk öğrencileri arasında ortaya çıkan ilk dönem Hanefî Teolojisi'ne ait bir eser olabileceğini ihtimal dâhilinde görür ve bunun göz ardı edilmemesi gerektiğini söyler.¹³⁸ Risâlenin muhteviyatının o günün tartışmalarını yansıtan yönlerinin olduğunu da belirtirerek içeriğinin incelenmesine ihtiyaç olduğunu ifade eder.¹³⁹

er-Risâle'nin yazma nüshaları başta Süleymaniye Kütüphanesi (Fatih nr. 5392/6 ve Selim Ağa nr. 587/10) olmak üzere yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde çok sayıda nüshası mevcuttur.

3. *el-Vasıyye*: Diğer risâlelerde olduğu gibi *el-Vasıyye*'nin Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda da tartışmalar vardır. Taşköprüzâde, Kâtip Çelebi, Beyâzîzâde gibi âlimler bu eseri Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedirler.¹⁴⁰

A. J. Wensinck, *el-Vasıyye*'nin Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceğini ve bu risâlenin ondan bize ulaştığına dair bilinen bir kaynağın bulunmadığını belirtir. Ona göre bu eser, Ebû Hanîfe'den sonra kaleme alınmış olup *el-Fıkhu'l-ekber -I* şeklinde isimlendirdiği *el-Fıkhu'l-ebser*'tan daha sonraki döneme aittir. Bu risâlenin Hanbelî teolojisinin izlerini taşıdığı yönündeki kanaatinden dolayı da Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel dönemleri arasında yazılmış olabileceğini kabul eder.¹⁴¹

Wensinck'e göre *el-Vasıyye*'nin içeriği incelendiğinde *el-Fıkhu'l-ekber*'den daha önceki bir tarihi vermektedir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağdan sonraki dönemlerde önemli tartışma konularından biri olan ve *el-Fıkhu'l-ekber*'de yer alan Allah'ın birliği ve sıfatları üzerine yapılan tartışmaların hiçbir izi henüz bu risâlede görülmemektedir. Bununla birlikte, *el-Fıkhu'l-ekber*'in yazıldığı dönemde yapılan tartışmaların ön hazırlıklarının izlerine *el-Vasıyye*'de rastlamak mümkündür. Örneğin *halku'l-Kur'ân* ile ilgili olarak *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen ifadeler *el-Vasıyye*'nin ilgili

¹³⁷ Rudolph, a.g.e., s. 71-72.

¹³⁸ Van Ess, a.g.e., I, 206; Rudolph, a.g.e., s. 72-73.

¹³⁹ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 67-69.

¹⁴⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 63; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2015; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 22.

¹⁴¹ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 185-187, 246.

bölümüne de yansımıştır. Benzer şekilde, Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olarak keyfiyet, teşbih ve cihet terimlerinin kullanılması da toplumun hala insanbiçimci ifadelerle uyduğu halde bu kavramları artık gerçek anlamda kullanmadığı bir zaman dilimi olan Ehl-i Hadis'in ortaya çıktığı döneme işaret ettiğini belirtmektedir. Yani haberî sıfatların artık keyfiyeti bilinmeyen sıfatlar olarak benimsenme düşüncesi *el-Vasıyye* adlı risaleye de yansımıştır. Bu dönemin en önemli temsilcisi ise Ahmad b. Hanbel olarak bilindiğini kaydeder. Bu nedenle *el-Vasıyye*'nin, Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel arasındaki bir döneme ait olduğu ve muhtemelen o dönemin ikinci kısmına, yani hicrî ikiyüzlü yılların başına ait olabileceğini belirtir.¹⁴²

el-Vasıyye, İslâm inancının başlıca unsurlarını formüle etmek için telif edilen bir akide metni değil, aksine sapkın inanış veya mezhepsel sapmalara karşı bir protesto niteliği taşımaktadır. Bunun göstergesi olarak da bir akaid metninde yer alması gereken Allah ve Hz. Muhammed ile ilgili bölümlerin eksik bırakılmış olmasıdır. Dolayısıyla bu eser, bir akaid metni veya onun bir uzantısı anlamına gelmez.¹⁴³ *el-Vasıyye*'de ortaya atılan meselelerin ayrıntıları ise bu risâleden sonra telif edildiği düşünülen *el-Fıkhu'l-ekber*'de açıklanmış olduğu belirtilmektedir.¹⁴⁴

Joseph Schacht ta *Vasıyyetu'l-İmâm Ebî Hanîfe* başlıklarını taşıyan çalışmaların ve Ebû Hanîfe'ye atfedilen diğer birçok eserin ona ait olmadığını söylemektedir.¹⁴⁵

William Montgomery Watt'a göre de *el-Vasıyye* adıyla bilinen risâle açık bir şekilde İmâm'ın eseri değildir. Müellifi meçhul olup sonraki dönem Hanefi anlayışını yansıtan bir vesikadır ve bu risâle, birçok noktalarda onun görüşlerine yakın olsa da bu eserin mevcut nüshası, büyük Mûtezilîler tarafından başlatılan, insanların fiillerinin tahlili ve Kur'ân'ın yaratılmış olması gibi meselelerdeki tartışmalardan ziyade sonraki dönemlere ait cümlecikler ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu risâle sonraki dönemlere aittir.¹⁴⁶

Watt, Hz. Muhammed'in şefaatten söz eden birçok hadis mevcut olup bunun imanın bir rüknü olduğu kabul edilmekle birlikte akaid metni olarak ilk geçtiği yer belki de *el-Vasıyye*'dir diyerek onun *el-Fıkhu'l-ekber*'den önce yazılmış olduğunu kabul

¹⁴² Wensinck, a.g.e., s. 187.

¹⁴³ Wensinck, a.g.e., s. 185.

¹⁴⁴ Louis Gardet - Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, (çev. Ahmet Arslan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015 s. 251.

¹⁴⁵ Schacht, "Abû Hanîfa", I, 124.

¹⁴⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 165, 357.

eder.¹⁴⁷ Tarih olarak da Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönem olan 235/850'li yılları vermektedir.¹⁴⁸ Böylece onun da bu risâlenin yazılış dönemi konusunda Wensinck'le aynı fikirde olduğu görülmektedir. Ehl-i Hadîs'in imâmet sıralamasının fazilet sıralaması olduğu görüşünün, erken dönemde yazıldığı kabul edilen *el-Fıkhu'l-ebzat* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* gibi diğer risâlelerde geçmemekle birlikte bu risâlede geçmesi de Watt'ın bu tarihi vermesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁹

Rudolph ta bu eserin Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşlerinin kaynağı olarak kabul edilmemesi gerektiğini belirtir.¹⁵⁰

el-Vasıyye'nin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmemesi gerektiğine dair bir takım başka gerekçeler de öne sürülmektedir. Örneğin onun, muahhar bir metin olduğu kabul edilen *el-Fıkhu'l-ekber* ile muhteva ve üslûp bakımından büyük benzerlik arz etmesidir.¹⁵¹ Ayrıca bu risâlede “*Kur'ân Allah'ın ne ayındır ne gayrıdır*” şeklinde bir ifade kullanılması da o dönem için yadırganacak bir durum olarak görülmüştür. Çünkü Kur'ân için selef âlimleri tarafından böyle bir tanım kullanılmamıştır. Yine *el-Vasıyye*'de halku'l-Kur'ân meselesi fikri bir dağınıklığa sebep olabilecek ve münakaşaya götürecektarzda açıklamalarla izah edilmeye çalışılmıştır. Çünkü mürekkep, yazı, kâğıt gibi şeylerin mahlûk olduğunu söylemek esasında sıfâtullah konusu içinde yer alan kelâmullah meselesini çözümlenmiş olması beklenemez. Hatta Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında münakaşaya götürecekt bir yön vermiş olur. Mesela Ekmeleddîn el-Bâbertî, *el-Vasıyye*'deki halku'l-Kur'ân ile ilgili bölümde kâğıt, mürekkep gibi şeylerin mahlûk olduğu bildirilen ibarelerinin şerhinde, Ebû Hanîfe'nin bu ifadelerle Hanbelî mezhebini reddetmiş olduğunu söyleyerek Hanbelîliğin Ebû Hanîfe'den en az yüz yıl sonra ortaya çıktığını gözden uzak tutmuş ve meseleyi başka bir boyuta taşımıştır.¹⁵²

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen birden fazla *el-Vasıyye* adlı eseri bulunmaktadır. Brockelmann,¹⁵³ Ebû Hanîfe'nin beş tane Vasıyye adlı eserinden bahsederken, Fuat Sezgin,¹⁵⁴ dört tane vasıyyesinden söz etmektedir.

¹⁴⁷ Watt, a.g.e., s. 172.

¹⁴⁸ Watt, a.g.e., s. 165, 357.

¹⁴⁹ Watt, a.g.e., s. 166.

¹⁵⁰ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 53.

¹⁵¹ Arif Aytakin, *Tahâvî Akîdesi ve Selef Akîdesindeki Yeri*, Bereket Yayınları, İstanbul 2011, s. 8.

¹⁵² Arif Aytakin, a.g.e., s. 76-77.

¹⁵³ Brockelmann, a.g.e., II, 260-261.

¹⁵⁴ Sezgin, a.g.e., I/III, 47-49.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazmaları bulunan bu akaid risâlesinin yanı sıra İmâm-ı Âzam'a nispet edilen ve muhtevasında nasihat, âdâb-ı muâşeret ve ameli ibadetlerle ilgili tavsiyelerin geçtiği *el-Vasıyye* isimli nüshalar da bulunmaktadır. Bunlar *el-Vasıyye ilâ ibnihi Hammâd* (Aşir Efendi 2833/3; Fatih 5339/12; Fatih 5341/5; Fatih 5415/6), *el-Vasıyye ilâ Ebî Yûsuf* (Fatih 1470/4; 5392/7), *el-Vasıyye ilâ Yûsuf b. Hâlid es-Semtî* (Aşir Efendi 2833/2) olarak isimlendirilmiştir. Yine *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* (Fatih 3139-6; Fatih 5392/6) eseri bazı yazmalarda *el-Vasıyye* olarak da isimlendirildiği görülmektedir. Ayrıca *el-Vasıyye ilâ ashâbihi alâ itikadi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* olarak isimlendirilen risâlesi de akaide dair olan risâle ile aynıdır. (Fatih 3165/1; Fatih 2892; Fatih 5392/5; Fatih 5394/9; Fatih 5436/1; Fatih 5339/5.)

Yusuf Ziya Yörükan bunlar içerisinde meşhur olan beş tanesini şöyle isimlendirmektedir: *On İki Haslet veya İkrar Ederiz Risâlesi*, *Osman el-Bettî'ye Mektubu*, *Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'ye Mektub'u*, *İmam Ebu Yûsuf'a Vasıyeti* ve *İmâm'ın oğlu Hammâd'a Öğütleri*.¹⁵⁵ Ayrıca kütüphanelerde birkaç mektup ve vasıyeti olduğunu da kaydeder.¹⁵⁶

Risâlelerin pek çok yazma nüshaları olup bazıları şöyledir: Esad Efendi 437/3 - 283/2 - 437/4, İstanbul Üniversitesi kütüphanesi 5808/1 - 1553/1 - 5392/4, Fatih 5392/7, Bayezid 3080/4.

el-Vasıyye risâlesi üzerinde de şerhler yazılmıştır. Bunlar: Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nûmân* adlı şerhi, Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî'nin *el-Cevheretü'l-münîfe fî şerhi Vasıyyeti Ebî Hanîfe* adlı eseridir. Ayrıca Ali el-Kârî tarafından da bir şerhin kaleme alındığını Kâtib Çelebi kaydetmektedir.¹⁵⁷

4. el-Fıkhu'l-ebzat: İlk dönem kaynaklarında *el-Fıkhu'l-ekber* olarak geçen ve Ebû Mutî el-Belhî rivayeti ile gelen bu risâle pek çok kaynakta Ebû Hanîfe'ye nispet edilmekte ve ondan alıntılar yapılmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 193.

¹⁵⁶ Yörükan, a.g.e., s.193.

¹⁵⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (tsh. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), Maârif Vekâleti, Ankara 1941, II, 2015; Diğer yazma nüshalar ve şerhler için bkz. Brockelmann *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II, 260-261; Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, VIII, 47-49.

¹⁵⁸ İsferyânî, *et-Tebârî fî'd-dîn*, s. 184; Zehebî, *el-Müştebeh fî'r-Ricâl: Esmâihim ve Ensâbihim*, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962, I, 137; Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asîmî en-Necdî), Suudi Arabistan: Mecmû'u Melik Fahd, 1416/1995, V/46, 47, 140 vd.; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, IV, 87; İbn Kutluboga, *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad: Matbaatü'l-Müsennâ, 1962, s. 87 vd.

A. J. Wensinck tarafından *el-Fıkhu'l-ekber - I* olarak isimlendirilen *el-Fıkhu'l-ebzat* her ne kadar Ebû Hanîfe tarafından kaleme alınmamış olsa da onun özgün akidesini yansıtan bir eser olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda bu risâle temelde ilk İslâm akidesi olup daha sonra ortaya çıkan akaid kitaplarına da örnek teşkil etmiştir.¹⁵⁹ Ona göre *el-Fıkhu'l-ebzat* orta yolcu bakış açısını ifade eden on iman esasını içerir. Ayrıca bu eserde daha ziyade Hâricîler, Kaderîler, Şîîler ve Cehmîler'e karşı argümanlar bulunurken Mürcie ve Mûtezile'ye karşı itirazlar eksiktir. Bu da bu risâlenin Mûtezile'nin ortaya çıkışından önce yaşayan bir mürciî tarafından kaleme alındığını gösterir.¹⁶⁰

William M. Watt'a göre de *el-Fıkhu'l-ebzat*, Ebû Hanîfe'nin kaleminden çıkan bir eser olmamakla birlikte Hanefî ekolünün en eski eserlerinden biridir. Buna gerekçe olarak ta Eş'arî'nin, Ebû Hanîfe hakkında imanın tarifi ve artıp eksilmeyeceği konusunda verdiği bilgilerle *el-Fıkhu'l-ebzat*'taki ifadelerin örtüşmesini göstermektedir.¹⁶¹ Ona göre *el-Fıkhu'l-ebzat*, Ebû Hanîfe ve talebelerine ait temel inançların bütünü olarak rahatlıkla kabul edilebileceğini ve kendi vefatından çok sonra kaleme alınmış olamayacağını söyleyerek tarih olarak da bu eserin hicri yüz ellili yıllarda yazılmış olabileceğini belirtir.¹⁶²

Joseph Schacht, *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerini yansıttığını söyleyen Wensinck'in görüşlerinin kabul edilebilir olacağını benimsemekte, bu risâlede Ehl-i Sünnet'in Hâricî, Kaderî, Şîî ve Cehmî görüşlere karşı duruşunun savunulduğunu ifade etmektedir. Bundan hareketle Schacht, her ne kadar Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ebzat*'ı telif ettiğine dair bir delil bulunmasa da bu risâlede savunulan görüşlerin Ebû Hanîfe'nin orijinal görüşleri olduğunun söylenebileceğini belirtmektedir.¹⁶³

Van Ess ise *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta sonraki dönemlerde bazı değişiklikleri yapıldığını ve yapılan değişikliklerin önemli bir boyutta olup, dolayısıyla eserin son üçte birlik kısmının şüpheli olduğunu belirtmiştir. Zira sonraki bölümlerde konu sıkça değişmekte ve *el-Fıkhu'l-ebzat*'a düzenli olarak atıfta bulunan *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*'de

¹⁵⁹ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 103, 122, 123.

¹⁶⁰ Wensinck, a.g.e., s. 121-122.

¹⁶¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 163-165.

¹⁶² Watt, a.g.e., s.163-164; ayn mlf., *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, (çev. Arif AYTEKİN), İstanbul Ebû Bekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı Kitabevi, İstanbul, ty., s. 14.

¹⁶³ Schacht, "Abû Hanîfa", I, 124.

son bölümün dikkate alınmadığı tespit edilmektedir.¹⁶⁴ Ancak Van Ess'in bu tespitinin yeniden incelenmeye tabi tutulması gerektiği söylenmiş, ayrıca bu risâlenin Mâtürîdî'ye nispet edilen şerh ile yapılacak bir mukayesenin bizleri risâlenin metni hakkında kesin bir yargıya ulaştıramayacağı gerekçesi ile Rudolph tarafından eleştirilmiştir.¹⁶⁵

Ulrich Rudolph'ta diğer müsteşrikler gibi *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın müellifinin Ebû Mutî el-Belhî olduğunu ve onun Ebû Hanîfe'ye sorduğu sorulara aldığı cevapların daha sonradan yorumlanarak oluştuğunu, muhtevasının tamamının Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağını, ancak İmâm'ın özgün akidesinin yansımaları bu eserde bulabileceğimizi ve akaid kitaplarına örnek teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁶⁶ Ona göre gelenek, Ebû Hanîfe'yi müellif Ebû Mutî el-Belhî'yi de bir râvi olarak gösterse de eserin asıl müellifinin Ebû Mutî el-Belhî olduğu ve Zehebî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir.¹⁶⁷ Ayrıca gerek anlatım şekli gerekse konuların gelişimi Ebû Hanîfe'den ziyade onun öğrencisinin eseriyle karşı karşıya olduğumuzu gösterdiğini ifade eder.¹⁶⁸ Bunun yanı sıra *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın orjinelliğini koruyamadığını da iddia eder. Rudolph, bu risâlenin sonraki dönemlerde çokça okunup şerh edilen bir metin olması nedeniyle değişen kelâmî meselelerle uyumlu hale getirilmeye çalışıldığı tehlikesinin olduğunu söyler. Buna delil olarak da eserin isminin *el-Fıkhu'l-ebzat* olarak değiştirilmesinin yanı sıra eserin bir bütünlük arz etmemesidir. Ayrıca metinde birçok tekrarın olması, konudan konuya ani geçişler, yapısındaki insicamsızlık gibi gerekçelerle elimizde bulunan metnin asıl metinden farklı olabileceğine dair tahminlere zemin hazırladığını belirtir.¹⁶⁹ Ayrıca *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın isnadının eksik olduğunu da kabul etmektedir. Zira râvilerden Ebû Mutî el-Belhî (ö.199/814) ile Nusayr b Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881) arasındaki mesafe çok açıktır.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Rudolph, a.g.e., s. 104.

¹⁶⁵ Rudolph, a.g.e., s. 105.

¹⁶⁶ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 54-55, 98-101.

¹⁶⁷ Rudolph, a.g.e., s. 98. {Literatür geleneği *el-Fıkhu'l-ekber*'in (yani *el-Fıkhu'l-Ebzat*) müellifi konusunda kararlı bir görüş sergilememekte, bazen Ebû Hanîfe'ye bazen de Ebû Mutî el-Belhî'ye nispet etmektedir. Zehebî, *el-İber* adlı eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'i Ebû Mutî el-Belhî'ye nispet etmekle birlikte *el-Müştebeh* eserinde Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî, Ebû Hanîfe'nin "*el-Fıkhu'l-ekber*" kitabını Alî b. Hasan el-Gazzal'dan rivayet ettiğini kaydeder. Leknevî de Ebû Mutî el-Belhî'yi hem *el-Fıkhu'l-ekber*'in râvisi hem de müellifi olarak kaydeder. [bkz. Zehebî, *el-İber fî Haberi men Gaber*, (thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, I, 258; ayn mlf., *el-Müştebeh*, I, 137; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (tas. ve tâlik. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Nâsânî), Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324, s. 68.] Dolayısıyla aynı müellif eseri hem Ebû Hanîfe'ye hem de Belhî'ye nisbet ettiği görülmektedir. Rudolph'un bu tespiti eksik bir araştırma sonucu yapılan bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶⁸ Rudolph, a.g.e., s. 99.

¹⁶⁹ Rudolph, a.g.e., s. 103-104.

¹⁷⁰ Rudolph, a.g.e., s. 99.

Rudolph, *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın sonradan istinsah edilmesi esnasında bazı ilavelerin olabileceğini ve bunların neler olabileceğinin tespiti konusunda âzami ihtiyat gösterilmesi gerektiği yönünde hassasiyetini de dillendirmektedir. Örneğin ilâhî irade ile ilgili peş peşe bölümlerin olması bir ilave izlenimi verse de Mâtürîdî'ye nispet edilen şerhte bu bölümlerden alıntı yapılması göstermektedir ki her iki bölüm de asıl metinde bulunmaktadır. Bununla beraber o, risâlenin sonlarında Allah hakkında yapılan nitelenin ve sıfat teorisinin risâlenin müellifine ait olmadığı ve esere sonradan ilâve edildiğini büyük bir ihtimal olarak görmektedir. Ona göre, ilgili bölümde Allah hakkındaki nitelme ve ilâhî sıfatlardan bahsedilirken sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve özellikle Ebu'l-Leys es-Semerkandî tarafından kullanılan Ehl-i Sünne ve'l-cemâa tabirinin bulunması, eserde Allah'ın herhangi bir mekânının olmadığı ile ilgili zıt ifadelerin kullanılması, ilâhî sıfatlarla ilgili teoride Allah'ın iradesi ile mi yoksa bilgisiyle mi kudret sahibi olduğu görüşünün Ebû Mutî el-Belhî'den sonra yaşamış Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğretisi ile paralel şekilde olumlu yanıtlanması gibi nedenleri göstererek eserin içeriğine sonradan ilâveler yapıldığı yönünde görüş belirtmektedir.¹⁷¹

Ebû Hanîfe, *er-Risâle* adlı eserinde kendisini “Ehl-i Adl” olarak isimlendirdiği gibi¹⁷² Hakîm es-Semerkandî de kendi fırkasını bu isimle adlandırmaktadır.¹⁷³ Ehl-i Sünne ve'l-cemâa kavramı Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Şekûr es-Sâlimî gibi âlimler tarafından kullanılmış ve yaygınlaşmıştır. Gerçi Ehl-i Sünnet kavramının kullanımı bu âlimlerin kullanımından daha erken dönemlere götürülmesi mümkün olmakla birlikte¹⁷⁴ Hanefîler tarafından kendi ekolleri için kullanımı erken dönemde görülmemektedir.¹⁷⁵

Rudolph'un bir diğer eleştirisi de risâlede Allah'a mekân isnat edilme ile ilgili zıt ifadelerin kullanılmasıdır. Ona göre risâlede geçen “Allah'ın mekândan münezzehtir olduğu” ifadesi Mâtürîdîler'in 4/10. yüzyıldan itibaren temsil ettiği anlayışı açıklamaktadır. Oysa Ebû Mutî'in aynı risâlenin daha önceki bölümlerinde buna aykırı bir görüş naklettiğini söyler.¹⁷⁶

¹⁷¹ Rudolph, a.g.e., s. 109-110.

¹⁷² *er-Risâle*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 73.

¹⁷³ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-Âzam*, İbrâhim Efendi Matbaası, İstanbul 1308, s. 25.

¹⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525-526; Semerkandî, a.g.e., s. 2; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 335.

¹⁷⁵ Rudolph, a.g.e., s. 109.

¹⁷⁶ Rudolph, a.g.e., s. 109.

Kanaatimizce bu değerlendirme yerinde değildir. Çünkü risâlede Allah'ın mekândan münezzehtir olduğu şöyle ifade edilmektedir. “Bilmiyorum Rabbim semada mı yoksa arzda mıdır? diyen kimse kâfir olur.” Keza “Allah arş üzerindedir diyen kimsenin bilmiyorum arş semada mıdır arz da mıdır” diye söylemesi de onu kâfir eder. Bu ifadelerden sonra Hz. Peygamber'in câriyeye, “Allah nerededir?” diye soru sorduğu ve sorusuna karşılık onun semaya işaret etmesi neticesinde onu mümin olarak nitelmesine dair hadisi nakledilir.¹⁷⁷ Görüldüğü gibi bunlar aslında Allah'ın mekândan münezzehtir olduğuna işaret eden ifadelerdir. *el-Fıkhu'l-ebsat*'ın bu bölümünde sorun olarak nitelendirilen husus, câriyenin yukarıyı işaret etmesi ve Allah'ın arşa istivâsının kabul edilmesidir. Dolayısıyla bu ifadenin mekândan münezzehtir olduğu düşüncesi ile bir çelişki arz ettiği Rudolph tarafından belirtilmektedir. Esasında Ebû Hanîfe dönemindeki tartışmalara bakıldığında Allah'ın mekândan münezzehtir olduğu fikri var olmakla birlikte haberî sıfatlarla ilgili tartışmalara pek girilmediği gözlemlenmektedir. Ebû Hanîfe'den nakledilen bazı rivayetlerde de bu durum anlaşılmaktadır. Onun “Allah'ın zâtı hakkında konuşmamak gerekir. Fakat onun kendisini vasf ettiği gibi vasıflandırırız. Bu konuda hiç kimse kendi re'yi ile söz söyleyemez” dediği nakledilir.¹⁷⁸ Zehebî'de *Kitâbu'l-Arş* adlı eserinde İmâm'ın haberî sıfatlarla ilgili âyetleri yorumlamadığı ve bunları aynı şekilde kabul ettiğini nakletmektedir.¹⁷⁹ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin istivâ konusuna yorum getirmemesi haberî sıfat niteliğinden dolayıdır. Yoksa bunları, Allah'ın mekân edinmesi anlamında kabul etmiş olduğu ve mekândan münezzehtir bulunduğu görüşüyle çeliştiği şeklinde düşünülmemelidir. Câriye'nin yukarıyı işaret etmesine gelince, bu işaretin yüceliği temsil ettiği şeklinde anlaşılması gerektiği de bizzat risâledeki ifadelerden anlaşılmaktadır. Dua ederken de ellerin yukarıya doğru yöneltilmesi mecaz olup aşağı konumun rubûbiyet ve ulûhiyyet ile ilgisi olmaması ile açıklanır.

Rudolph, son olarak ilâhî sıfatlar konusuyla ilgili bölümün nasıl değiştirildiğini şöyle açıklar: Bu bölümde Allah'ın iradesiyle mi yoksa bilgisi ile mi kudret sahibi olduğu sorulmaktadır. Metinde, konu şöyle geçmektedir: “Allah meşietle mi diledi yoksa meşietle güç yetirip ilimle mi diledi diye sorulursa evet diye cevap ver.” Ona göre bu

¹⁷⁷ *el-Fıkhu'l-ebsat*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 57.

¹⁷⁸ Ebû Mutî Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî, *er-Red alâ Ehli'l-Bida' ve'l-ehvâ*, (thk. ve dirase: Seyyid Bağçevan). Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 254; Üstüvaî, *el-İ'tikâd*, s. 89.

¹⁷⁹ Zehebî, *Kitâbu'l-Arş*, (thk ve dirase: Muhammed b. Halîfe et-Temîmî), Medine: el-Câmiâtü'l-İslâmiyye, 1999 II, 187-189.

konudaki tartışma etraflıca açıklanmamış olup basit bir “evet” cevabı ile geçirilmiştir. O, bu cevabın ilk dönem Hanefî düşüncesine benzer türden bir cevap olmayıp sonraki dönemin hedef kitlesine yönelik olduğunu söyler. Metnin bu bölümünü tam anlamıyla bir Mûtezilî olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğretisinin bir yansıması olarak görmektedir. Oysa Ebu'l-Hüzeyl, Ebû Hanîfe'den yaklaşık yüz yıl sonra yaşamıştır. Dolayısıyla bu kısmın metne sonradan ilave edildiğinin açık bir şekilde anlaşıldığını ifade eder.¹⁸⁰

Rudolph'un sonradan eklemeye yapıldığını düşündüğü bu ifade, ilgili bölümün bütünü ile ilişki kurulduğunda şöyle bir anlamın çıkarılması mümkündür. Metinde Allah'ın zât ve sıfatlarının kullara benzemediği vurgusu yapıldıktan sonra O'nun meşietinin hangi sıfatla meydana geldiği açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre Allah dilediği şeyi neyle dilemiştir diye sorulduğunda soruya “sıfat ile” cevabı verilmektedir. Ardından Allah, meşiet sıfatıyla mı dilemiştir diye sorulursa buna evet cevabını ver dediği ve yine meşietle güç yetirmiştir diye sorulursa bu soruya da cevap olarak evet denilmesini, ardından ilimle mi diledi diye sorulursa buna da evet cevabının verilmesi gerektiği açıklanmıştır.

Esasında Allah ilim sıfatı ile bilir, irade sıfatı ile diler. Yani ilim sıfatı ile âlim, irade sıfatı ile mürîddir. Ancak bütün bu sıfatlar zâta râcidir. Dolayısıyla Allah'ın meşietle takdir edip ilimle dilediğine dair sorulara evet cevabının verilmesi bütün sıfatların zâta irca edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa sıfatların zâttan ayrı bir mahiyetinin olmadığı düşüncesinin kabul edildiği anlamı çıkarılmamalıdır.

Rudolph, sıfatlar teorisinin sonradan metne eklenmiş olduğu kanaatinde olsa da bu kısmın metinden çıkarılması konusunda ihtiyatlı davranır. Zira bu bölümdeki bazı cümleciklerin orijinal olduğu ve fakat daha sonra bu risâleyi kim elden geçirmiş ise metni bazı cümlelerle doldurmak istediği ve bir yorumcu gibi eserin bazı cümlelerine müdahale edip, onları ayırdığı ve kendi açıklamalarına göre yeniden şekillendirmiş olduğunu belirtir.¹⁸¹

Rudolph, eserin ilk formunu ortaya koymak için el yazmalarına ve değerlendirmeye alınmayan şerhlerine ihtiyaç olduğunu söylemekle birlikte yine de bu konuda belli bir hükmün verilmesinin zorluğunu kabul etmektedir. Bütün bunlara rağmen

¹⁸⁰ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 109-110.

¹⁸¹ Rudolph, a.g.e., s. 110-111.

eseri, ilk dönem Hanefî kelâmına ilişkin önemli kanıtlar sunması açısından çok değerli görmektedir.¹⁸²

Michael Cook'a göre de *el-Fıkhu'l-ebzat*'taki değerlendirmelerde hadislerin oldukça fazla kullanılması metnin *el-Âlim ve'l-müteallim*'den daha geç bir dönemde oluştuğunun tahmin edilmesine yol açtığına işaret etmektedir.¹⁸³ Bununla beraber her iki risâlenin yazarının vefat tarihlerinin birbirine çok uzak olmaması gerekir. Çünkü her iki risâlenin yazılma koşulları birbirinden farklı olup *el-Âlim ve'l-müteallim* Irak bölgesinde *el-Fıkhu'l-ebzat* ise Belh'te yazılmıştır.¹⁸⁴

Bir kısım araştırmacılar da şerhteki ifadeler ile metni karşılaştırarak risâlenin bize kadar müstakil metin halinde gelmiş olmayacağını iddia etmişlerdir. Çünkü bu risâlede Ebû Hanîfe'ye isnat edilebilecek ifadeler, rivayetlerden ve şerhlerden seçilip çıkartıldığında ancak yarım sayfa kadar bir metin elde edilmiş olur. Örneğin Hans Daiber'in Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olduğunu düşündüğü *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*'in tahkikli neşrinde, şerhe konu olan ve Ebû Hanîfe'ye isnat edilebilecek ifadeler ve tarifler, bold harflerle belirlenmiş olup on sekiz cümlelik bir metinden ibaret olması metne sonradan eklemeler olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁸⁵

Bütün bu eleştirilere rağmen eserin orijinalliyini koruyamadığını öne sürenler bile bu risâlenin Ebû Hanîfe'nin özgün akidesini bizlere yansıttığını kabul etmektedirler. Nitekim risâlenin içeriği ile Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerini aktaran eserlerdeki ifadelerin örtüşmesi de bu metnin muhtevasının İmâm Âzam'ın görüşlerini aktaran bir eser olduğunu göstermektedir.

Rudolph, *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın Ebû Hanîfe'den sonraki dönemlerde yaygın bir şekilde okunan bir eser olduğunu söyler. Bu risâlenin sadece Mâtürîdîler tarafından değil doğu Eş'arîleri tarafından da okunmuş olup örneğin bir Mâtürîdî olan Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî eserinde bu risâleden bahsettiği gibi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) gibi Eş'arî âlimler tarafından da zikredildiğini belirtir.¹⁸⁶

el-Fıkhu'l-Ebzat, Muhammed Zâhid Kevserî tarafından neşredilmiştir. Rivayet silsilesini ise şöyle nakletmektedir: Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed el-Kâsânî, Ebû

¹⁸² Rudolph, a.g.e., s. 111.

¹⁸³ Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A source critical study*, Cambridge University, Cambridge 1981, s. 30

¹⁸⁴ Rudolph, a.g.e., s. 114

¹⁸⁵ Arif Aytakin, "Fıkıh-ı Ekber Risâleleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. XIV/1, (Sivas 2010), s. 213.

¹⁸⁶ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 99-100; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd) Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979, s. 27.

Bekir Alâaddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî, Ali b. Hasan b. Muhammed el-Gazzâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ el-Fakîh, Ebû Mutî Hakem b. Abdullah el-Belhî.¹⁸⁷ Bu senet dışında kaynaklarda ve yazma nüshalarda farklı senetler de nakledilmektedir.¹⁸⁸

el-Fıkhu'l-ebzat'ın dünyanın pek çok kütüphanelerinde yazma nüsha ve şerhleri bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 5392/2, İbrâhim Efendi, nr. 372, Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 357/2; Celâl Ökten, nr. 71/4; Selim Ağa Ktp., nr. 587/3'te nüshaları bulunmaktadır.¹⁸⁹

Bu risâle Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) veya Atâ b. Ali el-Cûzcanî (ö. 687/1288) tarafından şerh edildiği öne sürülmektedir. Ayrıca bazı yazmalarda bu şerh, İmâm Mâtürîdî veya İbrahim b. İsmail el-Malatî'ye nispet edilse de aslında Cûzcanî veya Semerkindî'ye nispet edilen şerh ile aynı olduğu kabul edilmektedir.¹⁹⁰ Ayrıca bu şerhin yukarıdaki âlimlerin dışında Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'ye ait olabileceği de öne sürülmektedir.¹⁹¹ Dolayısıyla bu şerhin İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) de dâhil pek çok âlime nispet edildiği görülmektedir.

Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber olarak bilinen ve içerik olarak *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın şerhi olan bu metin hakkında da önemli tartışmalar vardır. Her ne kadar bazı kaynaklarda Mâtürîdî'nin eserleri arasında zikredilmekteyse de¹⁹² bu şerhin Mâtürîdî'ye ait olmadığı son zamanlarda yapılan araştırmalar ortaya koymuştur. Öncelikle bu şerh isim olarak *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* olarak isimlendirilmiş olsa da aslında *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın şerhi olduğu tespit edilerek bu risâlenin şerhleri içerisinde sayılmaktadır.¹⁹³

Muhammed Ebû Zehre, *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın şerhinin İmâm Mâtürîdî'ye ait olmadığına değinir.¹⁹⁴ A. J. Wensinck de şerhin Haydarâbâd baskısında Mâtürîdî'ye

¹⁸⁷ *el-Fıkhu'l-ebzat*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 40; Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb*, s. 146. (Bazı kaynaklarda rivayet silsilesi verilirken Ebû Abdullâh el-Hüseyn el-Kâşgari'nin Nasrân b. Nasr el-Huttelî'den rivayet ettiği kaydedilir. bkz. Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 137; İblâğ, *Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, s. 108.

¹⁸⁸ İblâğ, a.g.e., s. 109.

¹⁸⁹ Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II, 254; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, VIII, 41.

¹⁹⁰ Sezgin, a.g.e., VIII, 41-42; *el-Âlim ve'l-müteallim*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 4.

¹⁹¹ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 564-565.

¹⁹² Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II, 25. Fuat Sezgin, *el-Fıkhu'l-ekber*'i tanıtırken bu şerhi Brockelmann'ı kaynak göstererek Mâtürîdî'ye nispet etmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin eserlerini zikrederken onun eserleri içerisinde bu eseri saymamaktadır. O da bu risâlenin Mâtürîdî'ye ait olmadığı kanaatinde olmalıdır. (bkz. Sezgin, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, IV, 40-42).

¹⁹³ Yusuf Ziya Yörükkan, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe", *AÜİF Dergisi*, c. 1, sy. IV, (Ankara 1952), s. 79.

¹⁹⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 187.

nispet edildiğini diğer baskılarda ise farklı otoritelere atfedildiğini belirttikten sonra onun, bu eserin yazarı olamayacağını ancak Mâtürîdî ekolünün mahsulü olan bir eser olduğunu kabul eder.¹⁹⁵ Wilferd Madelung da şerhin Mâtürîdî'ye ait olmadığını söyler. Ona göre bu şerh Mâtürîdî'nin görüşleri örnek alınarak daha sonraki dönemlerde telif edilmiştir. Üstelik *Tabsıratü'l-Edille*'nin sahibi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin bu şerhi Mâtürîdî'nin eserleri arasında zikretmemesini de yeterli bir sebep olarak görmektedir.¹⁹⁶

Ulrich Rudolph, Hans Daiber'in şerhle ilgili yaptığı geniş araştırmasına atfen şerhin Mâtürîdî'ye ait olmadığına dair ciddi kanıtların olduğunu ifade eder. Daiber'e göre şerhin içerisinde Mâtürîdî'nin doktrinine aykırı görüşler bulunmaktadır. Bu nedenle o, eserin sahibi olarak Ebu'l-Leys es-Semerkindî'yi görür. Bu iddiasını da temellendirmek için de üç kanıt öne sürer. Buna göre bazı el yazmalarında Ebu'l-Leys, eserin sahibi olarak gösterilmekte, şerhin bazı yerlerinde otorite olarak zikredilip ayrıca onun Kur'ân tefsirindeki görüşleri ile bu şerhteki görüşler benzerlik göstermektedir.¹⁹⁷

Rudolph, Daiber'in bu şerhin Mâtürîdî'ye ait olmadığını görüşünü benimsemekle birlikte Semerkandî'ye nispet etmesine itiraz eder. Her ne kadar Daiber bu iddiaları ileri sürse de aslında o da bu kanıtların yeterli olmadığını itiraf ettiğini belirtir.¹⁹⁸ Rudolph, şerhin Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olamayacağını ifade ettikten sonra bu şerhin müellifinin tespiti konusunda bazı deliller ileri sürmektedir. Ona göre şerh 5/11. yüzyılın ortalarında yazılmış olmalıdır. Bununla ilgili argümanları şöyledir. Bazı el yazmalarında Semerkandî'ye nispet edilse de bu yazmaların az sayıda olması ve erken döneme ait olmaması bu risâlenin ona nispetini zayıflatmaktadır. Semerkandî'nin öğretisi ile paralel olan kısımlar muhteva olarak kısa ve sayıca azdır. Oysa onun görüşlerine aykırı olan hususlar bu eserde bulunmaktadır. Örneğin şerhte peygamberlerin küçük günahlar işleyebileceği zikredilirken Semerkandî peygamberleri günahsız görmektedir. Eserin anlatımında Semerkant dışındaki birinin üslûbu hâkimdir ki bu da şerhin müellifinin Semerkant dışında bir bölgede yaşadığını göstermektedir. Yine şerhin metninde Eş'arî kelâmcıları ile tartışma görülmektedir. Bu da eserin 4/10. yüzyılda yazılmasını imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla bütün bunlar eserin Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olmayacağını gösterir. Şerh Mâtürîdî'den sonraki bir dönemde yani Mâtürîdî ekolünün

¹⁹⁵ Wensinck, a.g.e., s.122.

¹⁹⁶ Wilferd Madelung, "al-Mâtürîdî", *The Encyclopedia of Islam*, sy. VI, (Leiden 1991), s. 846-847.

¹⁹⁷ Rudolph, Mâtürîdî, s. 562.

¹⁹⁸ Rudolph, a.g.e., s. 562.

oluştugu bir dönemde yazılmıştır. Zira şerhte Ebu'l-Muîn en-Neseîî ve Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin görüşlerine uygun olan yorumlarda bulunulmaktadır. Eserdeki görüşler Pezdevî'ye daha yakın durmaktadır.¹⁹⁹

Rodolph, şerhin Ebu'l-Leys es-Semerkindî yerine Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'ye ait olduğuna dair görüşünü desteklemek için öne sürdüğü argümanlar da önemlidir. Eserin Pezdevî'ye ait olduğu yönündeki çerçeveyi şu delillerle şekillendirmektedir. Şerhte yer alan peygamberlerin küçük günahlardan masum olmadıklarına dair görüş Semerkandî'nin görüşüyle çelişirken Pezdevî'de bu görüşün aynısı yer almaktadır. Yine Allah'ın ilmi konusunda Mâtürîdîler içerisinde vuku bulan tartışmada, Allah'ın bilgisine dair olarak şerhte geçen ifade ile Pezdevî'nin bu konudaki görüşü örtüşmektedir. Keza şerhte Kur'ân'ın yaratılmışlığını anlatım tarzı ile Pezdevî'nin bu konudaki görüşleri de benzetmektedir. Hz. Muhammed'in Hz. Âdem'den üstün oluşu tartışmasına ilişkin görüşleri de birbirinin benzeridir. En ilginç olanı ise insan fiilleri ile alakalı olamdır. Şerhte, insan fiilleri mecazî değil hakiki anlamda işlenmektedir ve kişinin sadece tek fiili işleme gücüne (istitâat) sahip olduğu açıklanmaktadır. Bu güç ise fiili işleme anında insana verilmektedir. Pezdevî de bu konuda aynı düşüncüyü savunmaktadır. Oysa o, bu düşüncesi ile müteahhir Mâverâünnehir Hanefîleri arasında nispeten oldukça yalnız kalmıştır. Ebu'l-Leys ise insan fiilleri hakkında hiç konuşmamıştır. Buna karşın Mâtürîdî, Ebû Seleme es-Semerkindî ve Ebu'l-Muîn en-Neseîî iki fiil gücünden bahsetmektedirler. Ebû Şekûr es-Sâlimî ise fiil gücünü üçe çıkarmaktadır. Yine Pezdevî'nin iman tanımı ile şerhteki görüşler de paraleldir. Buna göre bütün bunlar işaret etmektedir ki şerh muhtemelen beşinci yüz yılda yazılmış olup Pezdevî'nin görüşleri ile paralellik göstermektedir.²⁰⁰

Rudolph, eserin Mâtürîdî'ye ait olmayacağına dair şöyle bir gerekçe daha ileri sürer. Öncelikle şerh 5/11. yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkmıştır. Mâtürîdî'ye nispet edilmesinin sebebi ise Mâtürîdî'nin Eş'arîlere karşı bir otorite olarak ortaya konulmak istenmesi ve eser onun dili ile anlatılmış gibi gösterilmesi amaçlanmaktadır. Ama kesin olan bir şey vardır ki şerh Mâtürîdî'ye ait değildir. Böylelikle Rudolph, eserin Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'ye ait olacağını öne sürer.²⁰¹

¹⁹⁹ Rudolph, a.g.e., s. 563-564.

²⁰⁰ Rudolph, a.g.e., s. 565-566.

²⁰¹ Rudolph, a.g.e., s. 564-565.

Bütün bu açıklamalardan şu anlaşılmaktadır ki Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâleler içerisinde *er-Risâle* adlı akaid eserinin, İmâm'ın özgün görüşlerini içerdiği konusunda fikir birliği vardır. *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Fıkhü'l-ebsat* risâleleri Ebû Hanîfe'den sonra kaleme alınmış olmakla birlikte yazılış tarihi onun hayatından çok sonraki bir zamanda olmadığı düşünülmekte ve büyük oranda onun görüşlerini ihtiva ettiği kabul edilmektedir. *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vasıyye* risâleleri ise İmâm'dan çok sonra telif edildiği iddia edilip onun özgün akîdevî görüşlerini yansıtan risâleler olamayacağı düşünülmektedir. Bununla beraber sonradan telif edilmiş olsa da bu risâlelerdeki görüşlerin hepsinin İmâm'a nispet edilebileceği görüşünü benimseyenler de vardır. Ancak şu kesin olarak söylenebilir ki bu risâlelerin özgün hali günümüze ulaşmayıp bazı eklemeler veya çıkarmalar olmuştur. Bu husus risâlelerin muhtevâsından anlaşılmaktadır.

III. BÖLÜM

el-FIKHU'L-EKBER ADLI RİSÂLENİN EBÛ HANİFE'YE NİSPETİNE VE MUHTEVASINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen diğer akaid eserleri üzerinde yapılan tartışma ve eleştiriler *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risale için de yapılmıştır. Bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söyleyenler olduğu gibi gerek senet gerekse muhteva yönüyle onun İmâm'a nispet edilemeyeceğini kabul edenler de vardır. Diğer yandan Ebû Hanîfe'ye nispetini kabul etmekle birlikte esere sonradan ilavelerin olduğuna yönelik iddialar da bulunmaktadır. Şüphesiz akaid alanında önemli görülen bir eser hakkında bu iddiaların tespit edilmesi önemlidir.

A. NİSPETİ: İslâm akaidinin temel esaslarını özet bir şekilde anlatan ve Hammâd b. Ebû Hanîfe tarafından İmâm Âzam Ebû Hanîfe'den rivayet edildiği iddia edilen²⁰² bu risâlenin râviler silsilesinin dayandırıldığı nüsha günümüzde Medine'de bulunan Melik Abdülazîz Kütüphanesi içerisinde yer alan Arif Hikmet Kütüphanesi'nin 226 nolu bölümünde yer aldığı Zahid Kevserî tarafından nakledilmektedir. Yapılan araştırmada bu nüshaya rastlanamamakla birlikte Kevserî'nin naklettiği üzere bu nüshada belirtilen râvilerin isimleri şöyledir: İbrâhim el-Gûrânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, İsâm b. Yûsuf, Hammâd b. Ebû Hanîfe.²⁰³ Kaynaklar incelendiğinde ne Hammâd ne de diğer râviler tarafından böyle bir eserin rivayet edildiği bilgisi yer almamaktadır.

Bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu ifade eden eserlerin yazılış tarihlerine bakıldığı zaman hicrî VII. yüzyıldan sonraki âlimlerin eserlerinde açık bir şekilde zikredildiği görülmektedir. Örneğin Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî'nin şarihlerinden olan Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Ekmeleddîn Muhammed b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384), Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Ebu'l-Feyz Muhammed ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi âlimler eserlerinde *el-Fıkhü'l-ekber*'i Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedirler.²⁰⁴ Bu isimler dışında bu risâledeki bazı meselelerin Hüsâmeddîn Hüseyin

²⁰² Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb*, s. 147.

²⁰³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 6.

²⁰⁴ Alâeddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, (tlk. ve thk. Muhammed el-Mütasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1417/1997, I, 35-36; Ekmeleddîn el-Bâbertî, *Takrîr alâ Usûli'l-Pezdevî*, (thk. Abdüsselâm Subhî Hâmid), Kuveyt: İzâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1426/2005, I, 97-98; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (thk. İlyas Çelebi), MÜİF Yayınları,

b. Alî es-Siğnakî'nin (711/1311) *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, Kıvâmuddîn Emîr Kâtib Gâzî el-Fârâbî el-İtkânî'nin (758/1357) *eş-Şâmil*, Kıvâmuddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâkî'nin (ö. 749/1348) *Beyânu'l-Usûl*, adlı eserlerinde nakledildiğini Beyâzîzâde ifade etse²⁰⁵ *el-Fıkhü'l-ekber*'in metnine dair detaylı bir bilgi olmayıp eserin ismini ve Pezdevî'nin ifadelerini nakletmekle sınırlıdır.

Eser üzerinde yazılan şerhlerin de geç dönem müellifler tarafından kaleme alınmış olması dikkat çekicidir. Bu şerhler sırasıyla şöyledir: Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-İrşâd fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*'i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1384/7; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1324/1), İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî'nin (ö. 891/1486) *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2316); Hakîm İshak er-Rûmî'nin (ö. 950/1543) *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-nebeviyye*'si (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 1191/1; Hacı Ahmed Paşa, nr. 155/2; Râşid Efendi, nr. 518/1; Köprülü, nr. 155/2), Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin el-Bayrâmî'nin (ö. 956/1549) *el-Kavlu'l-fasl ale'l-Fıkhî'l-ekber*'i (Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 523, -müellif hattı-; Ragıp Paşa, nr. 789; Âtîf Efendi, nr. 1313/1; Yazma Bağışlar, 937; İÜ Ktp., AY, nr. 2399); Ebu'l-Müntehâ el-Manîsevî'nin (ö. 1000/1592) *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1388/2, 1878/1; Fatih, nr. 5307/3; Reîsülküttâb, nr. 1198/1); Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1606) *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*'i, (Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 909/2; Carullah, nr. 1228/1); Ahmed Keşfî Efendi'nin (ö. 1160/1747) *Nûru'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*'i (İÜ Ktp., TY, nr. 5904); Koçhisârîzâde Süleyman Tâlib'in (ö.1206/1792) *İqdü'l-cevher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*'idir. (Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 524, -müellif hattı-). Ayrıca Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde yer alan (nr. 963/1) ve Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'ye nisbet edilen şerh ona ait olmayıp Hakîm İshak er-Rûmî'nin *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-nebeviyye*'si ile aynı eser olduğu tespit edilmiştir.

el-Fıkhü'l-ekber adlı risâlenin ilk dönem kaynaklarında açıkça zikredilmemesi ve Ebû Hanîfe'ye nispetine dair kesin bir bilgi olmaması gibi nedenleri dikkate alan Muhammed Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin hayatına dair telif ettiği eserinde İmâm'ın eserlerine de değinmekte ve *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin ona ait olduğu yönündeki bilgilere şüphe ile yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu eser öteden beri

İstanbul 1996, s. 27; ayn mlf., *İşârâtü'l-Merâm*, s. 22. Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn*, II, 14; Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb*, s. 147.

²⁰⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 22.

muteber olarak görülen bir risâle olmasına rağmen Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda âlimlerin ittifak etmediklerini ifade eder. Hatta İmâm'ın sıkı takipçileri olup onun eserinin sayısını arttırmak isteyenler bile bu konuda görüş birliği içinde olmamışlardır. O, Kerderî'nin; “*Ulemanın çoğu el-Fıkhu'l-ekber risâlesinin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söylemiştir*” sözünü naklederek Kerderî'nin de *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda âlimlerin ittifak etmediğini söyleyip kitabın İmâm'a nispetinin şüpheli olduğunu, hatta bazı âlimlerin de bu eseri İmâm'a nispetini kabul etmediklerini ifade eder.²⁰⁶ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, gerek akaid alanında gerek fıkıh konusunda kendi eli ile yazdığı herhangi bir eserinin olmadığını belirttikten sonra fıkıh meselelerinde talebeleri Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in Ebû Hanîfe'den rivayet ettikleri görüşleri bize ulaşırsa da akaid ve imâmet konusundaki görüşleri bu talebelerinin eserlerinde de bulunmadığını kaydeder.²⁰⁷

Ebû Hanîfe ve eserleri üzerinde araştırma yapan müsteşriklerden A. J. Wensinck başta olmak üzere onun görüşlerinden nakillerde bulunan William M. Watt, Louis Gardet, Ulrich Rudolph gibi Batılı araştırmacılar da Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayetiyle geldiği iddia edilen *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlenin ona nispetini kabul etmemektedirler.²⁰⁸

Wensinck, *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlenin yazılış tarihinin en erken Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) yaşadığı dönem olan hicrî dördüncü yüzyıl olabileceğini söyler. Nedeni de eserin yazılış tarihini İmâm Eş'arî'nin yaşamış olduğu tarihe denk getirip böylece Eş'arî'nin görüşlerinin de yer aldığı bir risâle olduğunu ortaya koymaktır. Çünkü Eş'arîler bu dönemde Mûtezilîler'e karşı açık bir tutum içerisine girmişlerdir ki bu risâlede de Mûtezile geleneğine karşı görüşler içermektedir. Diğer yandan ona göre bu risâle 4/10. yüzyıldan sonraki bir tarihe de ait olamaz. Gerekçesi ise risâlede milâdî bin yılından sonra ortaya çıktığını gösteren sistemli bir yapının bulunmamasıdır.²⁰⁹

Wensinck, risâledeki zâtî-fiilî sıfât ayırımı, halku'l-Kur'ân meselesi, hilâfet sıralaması, kesb kavramı gibi meselelerden dolayı bu görüşü benimsemiş olmalıdır. Bununla beraber risâleyi Eş'arî geleneğinden gelen birisine nispet edecek yeterli bir kanıtın olmadığını da itiraf eder.²¹⁰ Ayrıca William M. Watt, risâlenin Eş'arî'nin görüşleri

²⁰⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 187-188

²⁰⁷ Ebû Zehre, a.g.e., s. 13-14

²⁰⁸ Wensinck, *Müslim Creed*, s. 185-187, 245-247; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 166, 175; Gardet-Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, s. 199-200; Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 53-54.

²⁰⁹ Wensinck, *Müslim Creed*, s. 246-247.

²¹⁰ Wensinck, a.g.e., s. 246.

ile zıtlık arzeden unsurlar barındırdığını söyler ve risâlenin Eş‘arî mensuplarına ait olabileceği ihtimalini dillendiren Wensinck’e bu konuda itiraz eder.²¹¹

Şiblî-i Nûmânî, (ö. 1332/1914) *el-Fıkhu’l-ekber*’in erken dönem üslûbunu taşımadığı ve o dönemde talebeleri tarafından referans gösterilmediğini ileri sürerek bu eserin muhtemelen daha sonraki bir döneme ait olduğunu kanaatine vardığını söyler.²¹²

B. el-FIKHU’L-EKBER RİSÂLELERİ VE İSİM FARKLILIĞI

Akaide dair üç ayrı *el-Fıkhu’l-ekber* nüshası günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bu nüshalardan ikisi Ebû Hanîfe’ye diğeri de İmâm Şâfî’ye nispet edilmektedir. Ebû Hanîfe’ye nispet edilen iki ayrı nüshanın varlığı, bunlardan hangisinin Ebû Hanîfe’ye nispetinin daha kuvvetli olduğu sorununu beraberinde getirmesi yanı sıra tarihi süreçte farklı isimlendirmelerin yapılmış olması da nüshalar arasında belirsizliği arttırıp zihnî karışıklığa ve tartışmalara neden olmuştur. Bu isimlendirmeler şöyledir.

1. *el-Fıkhu’l-ekber* – *el-Fıkhu’l-ebzat*: *el-Fıkhu’l-ekber* ismi ile adlandırılan risâlelerin yazma nüshalarına bakıldığında gerek Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayeti ile geldiği iddia edilen gerekse Ebû Mutî Hakem b. Abdullah el-Belhî rivayeti ile gelen nüshalar ve şerhler *el-Fıkhu’l-ekber* ismi ile adlandırıldığı görülmektedir.²¹³

Teşpit edildiği kadarıyla Ebû Mutî el-Belhî rivayeti ile gelen nüsha ilk olarak Beyâzîzâde Ahmed Efendi tarafından *el-Fıkhu’l-ekberu’l-ebzat* veya *sadece el-Fıkhu’l-ebzat* şeklinde bir isimlendirme yapılmıştır.²¹⁴ Hammâd ve Belhî rivayetleri arasında ayırım yapmak için Beyâzîzâde tarafından yapılan bu ayırım daha sonraki dönemlerde bu isimlendirme ile meşhur olmuştur.²¹⁵ Bundan önce kaynaklarda böyle bir isimlendirme görülmemektedir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin eserlerini zikreden ilk kaynaklardan biri olan İbnü’n-Nedîm’in *el-Fihrist* adlı eserinde *el-Fıkhu’l-ebzat* ismine yer verilmediği gibi hem erken dönem Hanefî kaynaklarında hem de Taşköprizâde Ahmed Efendi, (ö.969/1561) Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) gibi müteahhir dönem tabakat eserlerinin müellifleri tarafından Ebû Hanîfe’ye *el-Fıkhu’l-ebzat* ismi ile bir eser nispet edilmemektedir.²¹⁶

el-Fıkhu’l-ekber’den bahseden kaynaklar, bu risâlenin râvisini genel olarak Ebû Mutî el-Belhî olarak kaydetmeleri sonradan *el-Fıkhu’l-Ebzat* olarak isimlendirilen

²¹¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 166.

²¹² Şiblî-î Nûmânî, *İmâm Abû Hanâfah Life and Work*, s. 95-96.

²¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5392/1; Karaçelebizade, 357/02; Murad Molla, 1394/4 vd.

²¹⁴ Beyâzîzâde, *el-Usûlü’l-Münîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2264/7 vr. 1a.

²¹⁵ İlyas Çelebi, *İmâm Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri (el-Usûlü’l-Münîfe)*, s. 41.

²¹⁶ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, II, 159; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1287.

nüşhanın ilk dönemlerde *el-Fıkhu'l-ekber* olarak bilindiğini göstermektedir. Nitekim Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni²¹⁷ Taşköprizâde²¹⁸ ve Kâtib Çelebi²¹⁹ ve daha pek çok âlim *el-Fıkhu'l-ekber*'den bahsederken bu risâleyi Ebû Mutî el-Belhî'ye nispet etmektedir.

Belhî kanalı ile gelen bu risâlenin erken dönemden itibaren bilinen bir risâle olduğu anlaşılmaktadır. Oysa aynı durum Hammâd b. Ebû Hanîfe kanalı ile geldiği iddia edilen *el-Fıkhu'l-ekber* için söylemek kaynaklar açısından mümkün görünmemektedir. Son dönem Hanefî âlimlerinden olan Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Zebîdî (ö. 1205/1791) ve Zâhid Kevserî (1879-1952) gibi âlimlerin eserleri dışında Hammâd'ın böyle bir risâleyi babasından naklettiğine dair bir bilgi de mevcut değildir.²²⁰ Bu âlimlerden önce İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) Hammâd b. Ebû Hanîfe nüshası diye bir eserden bahsetmekte ve *el-Fıkhu'l-ekber*'in bilinen senedinden farklı bir senetle nakletmektedir. Ancak bu nüshadan bahsederken açıkça *el-Fıkhu'l-ekber* ismini zikretmemektedir.²²¹

2. er-Red ale'l-Kaderiyye: İbnü'n-Nedîm, Ebû Hanîfe'nin eserlerini sayarken *er-Red ale'l-Kaderiyye* ismiyle bir eserin olduğunu söz etmektedir.²²² Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) de Ebû Hanîfe'yi fukahanın ilk mütekellimlerinden biri olduğunu belirttiikten sonra onun *er-Red ale'l-Kaderiyye* adlı eseri olduğunu ve bunun *el-Fıkhu'l-ekber* olarak isimlendirildiğini belirtir.²²³

O dönemde Ebû Hanîfe'nin istifade ettiği âlimler tarafından Kaderiyye'ye reddiyeler yazıldığı bilinmektedir. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-dîn* ve *el-Fark beyne'l-fırak* eserlerinde özetle şunları söylemektedir: Hz. Ali Hâricîler ile vâd ve vaîd, kazâ ve kader, meşiet ve istitâat konularını tartışmış ve bu gelenek Abdullah b. Ömer'in Kaderiyye'den uzak durulması gerektiği yönündeki görüşleri ile devam ettirilmiş, Ömer b. Abdülazîz *er-Red ale'l-Kaderiyye* adında bir risâle telif etmiş, ardından Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ebî Tâlib *er-Red ale'l Kaderiyye mine'l-Kur'ân* isimli bir eser kaleme almış, Hasan-ı Basrî de Ömer b. Abdülazîz'e gönderdiği

²¹⁷ İsferâyîni, *et-Tebzir fi'd-Din*, s. 184.

²¹⁸ Taşköprizâde, a.g.e., II, 262

²¹⁹ Kâtib Çelebi, a.g.e., II, 1287.

²²⁰ Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 27; ayn mlf., *İşârâtü'l-Merâm*, 22; Zebîdî, *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttaqîn*, II, 14; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, s. 147.

²²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, (thk. Muhammed Şekûr Meyâdinî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998, s. 269.

²²² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252.

²²³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 308, 312; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 5.

risâlesinde Kaderiyye'yi zemmetmiş ve meclisinde bulunan Vâsıl b. Atâ'nın bu konudaki görüşlerini açığa çıkarmasından sonra onu ders halkasından kovmuş, Ebû Amr eş-Şâbî (ö. 104/722) Kaderiyye görüşüne mensup olanların insanların en şerlileri olduğunu beyan etmiş, İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Kaderiyyecilerin katline fetva vermiş, Zeynelâbidîn Câfer es-Sadık (ö. 148/765) Kaderiyye, Havâric ve Râfızilere reddiyeler yazmıştır.²²⁴ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin üstatlarının Kaderiyyecileri eleştirme geleneğini kendisinin de devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *er-Red ale'l-Kaderiyye* adlı risâlesinin *el-Fıkhü'l-ekber* olduğuna ilişkin tespiti doğru ise bu risâlenin Ebû Mutî el-Belhî rivayeti olan *el-Fıkhü'l-ekber* (sonraki adlandırma ile *el-Fıkhü'l-ebser*) olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü Belhî rivayeti ile gelen *el-Fıkhü'l-ekber* de Kaderiyye'ye yönelik tenkitler yapılmakta ve bu konudaki eleştirilerinin daha belirgin olduğu nüshadan anlaşılmakta olup bu nüsha da Kaderiyye'yi eleştiren özel başlık ve bölümler de bulunmaktadır.²²⁵ Ayrıca Bağdâdî'nin işaret ettiği üzere Ebû Hanîfe'nin bir eserinde Kaderiyye'ye eleştiriler yönelttiği ve orada istitâat konusunun işlendiğini ifade etmektedir.²²⁶ Dolayısıyla Bağdâdî'nin bu değerlendirmesi Ebû Mutî el-Belhî rivayeti olan *el-Fıkhü'l-ekber* için söylendiği anlaşılmaktadır.

3. *el-Fıkhü'l-ekber-I – el-Fıkhü'l-ekber-II*: A. J. Wensinck, *el-Fıkhü'l-ekber*'in iki farklı nüshasının bulunduğunu göz önüne alarak, Ebû Mutî el-Belhî'ye ait olanını *el-Fıkhü'l-ekber-I*, Hammâd b. Ebû Hanîfe'ye ait olanını ise *el-Fıkhü'l-ekber-II* şeklinde isimlendirmektedir.²²⁷ Ayrıca İmâm Şâfî'ye nispet edilen risâleyi de *el-Fıkhü'l-ekber-III* şeklinde isimlendirmiştir.²²⁸ Wensinck'in yaptığı bu tasnif Louis Gardet, William M. Watt, Ulrich Rudolph gibi Batılı araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir.²²⁹

²²⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, a.g.e., s. 307.

²²⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5392/2, 60-88; Hacı Selim Ağa, 00587/8, 154-160; İbrahim Efendi, 00372/11, 101-111.

²²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 308; aynı mlf., *el-Fark Beyne'l-Fırah*, s. 363.

²²⁷ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 102, 189, 265.

²²⁸ Wensinck, a.g.e., s. 265.

²²⁹ Gardet - Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, s. 195-196; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 164-166, 175, 354, 392-393; Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 53, 100.

Wensinck, Belhî'ye ait olduğunu düşündüğü *el-Fıkhu'l-ekber-I*'in Ebû Hanîfe'nin görüşlerini daha fazla yansıttığını *el-Fıkhu'l-ekber-II*'nin ise sonraki dönem Hanefî ekolüne ait bir eser olduğunu belirtir.²³⁰

Wensinck tarafından *el-Fıkhu'l-ekber-III* olarak isimlendirilip Şâfiî'ye nispet edilen risâlenin ise ona ait olmadığı kabul edilmektedir. Çünkü müelliften sonraki döneme ait bilgileri ihtiva eden bu eserin müellife nispet edilmesi yanlıştır.²³¹

Bu üç eserin müelliflere nispeti konusunda *el-Fıkhu'l-ekber-I* risâlesinin Ebû Hanîfe'ye nispeti veya onun özgün görüşlerini ihtiva ettiği kuvvetli bir ihtimal olarak görülmekle birlikte *el-Fıkhu'l-ekber-II* zayıf bir ihtimal olarak görülmektedir. Ebû Hanîfe, gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde ilim dünyasını etkileyen güçlü bir şahsiyet olmasının yanı sıra talebelerinin de kendisinden sonra geniş bir coğrafyada onun görüşlerini yaymış olmasına rağmen *el-Fıkhu'l-ekber-II* gibi önemli bir eserin erken dönem kaynaklarında açık bir şekilde söz edilmemesi elbette bu risâlenin ona nispetini şüpheli hale getirmesine dair önemli bir neden olarak görülebilir. Bu durum şu ihtimali de doğurmaktadır. *el-Fıkhu'l-ekber-III* risâlesi sonradan yazılıp İmâm Şâfiî'ye nispet edildiği gibi *el-Fıkhu'l-ekber-II*'nin de Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi mezhep taassubu ve kendi mezhebinin imâmını üstün kılma çabasının bir neticesi olarak görülmesi mümkündür. Ayrıca Hanefîlerin, görüşlerini bizzat Ebû Hanîfe'ye nispet ederek isimlerini saklamaları da onların bir özelliği kabul edilmektedir.

C. LİTERATÜRDE el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLELERİNİN EBÛ HANÎFE'YE NİSPETİ

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* ile ilgili iki farklı nüshanın varlığı yukarıda açıklandı. Ancak bu durum, kaynaklarda *el-Fıkhu'l-ekber* zikredildiğinde hangisinin öne çıkarılması gerektiği veya iki nüshadan hangisinin kastedildiği problemini de beraberinde taşımaktadır. Bunun çözümü konusunda eserlerde *el-Fıkhu'l-ekber* risâlelerinin nispeti ve muhtevası ile ilgili verilen bilgiler konuyla ilgili soru işaretlerini çözecek niteliktedir.

1. Erken Dönem Kaynaklarında el-Fıkhu'l-ekber'in Müellifine Nispeti: Ebû Mansur el-Mâtürîdî, İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî başta olmak üzere birçok

²³⁰ Wensinck, a.g.e., s.106.

²³¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1287; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, II, 321; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Fıkhu'l-ekber fî İlmi Usûlü'd-dîn*, (Mukaddime), (thk. Abdû Ahmed Yâsîn), yy., t.y., s. 10

müellifin eserlerinde *el-Fıkhu'l-ekber* risâleleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı ismen zikretmemekle birlikte Ebû Hanîfe'den yaptığı nakillerle bu risâlelerin içeriği birbiriyle uyumaktadır.

a. Ebû Câfer et-Tahâvî (ö. 321/933): Ebû Hanîfe ve talebelerinin akaide dair görüşlerini naklettiği *el-Akîdetü't-Tahâviyye* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin herhangi bir eserinden bahsetmemiştir. Bu ümmetin meşhur fakihleri olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşlerine göre Ehl-i Sünnet akidesinin açıklamasını yapacağım²³² diyerek *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin muhtevasına yakın bir akaid eseri yazdığı görülmektedir. Muhteva bakımından *el-Fıkhu'l-ekber* ile benzerlik gösterse de *el-Fıkhu'l-ekber*'de reddiyyeci bir üslup takip edilirken Tahâvî'nin akaid risâlesinde açıklayıcı bir dil kullanılmıştır. Ayrıca konuları izah ederken naslarda ifade edilen üsluba bağlılık bu risâlede belirgin bir şekilde hissedilirken aynı yöntem *el-Fıkhu'l-ekber*'de görülmemektedir.²³³ Üslup olarak reddiyyeci bir dilin kullanılması, onun sonraki dönemlerde yazıldığını iddia eden A. J. Wensinck ve W. Montgomery Watt başta olmak üzere bu düşüncede olanların görüşlerini desteklemektedir.

b. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944): *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde *el-Fıkhu'l-ekber*'in ismi geçmemekle birlikte Ebû Hanîfe'den istitâat ile ilgili nakiller yapılmıştır ki bu konu *el-Fıkhu'l-ebser*'ta geçmektedir. Şöyleki; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*'de İmâm'dan yaptığı nakille Allah'ın kişiye verdiği kudret ile hem taati hem mâsiyeti yapabildiğini ifade etmektedir. Bu ifadenin mâna olarak aynısı Ebû Mutî el-Belhî'nin rivayeti olan *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçmektedir.²³⁴

Mâtürîdî'nin eserleri tetkik edildiğinde dikkat çeken hususlardan birisi şudur ki; İmâm, Ebû Hanîfe'nin sıkı bir takipçisi kabul edilmesine rağmen eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'den söz etmemektedir. *Kitâbu't-Tevhîd*'de *el-Fıkhu'l-ekber*'de tartışılan konuların çoğu ayrıntılı şekilde açıklandığı halde herhangi bir atıfta bulunulmaması bu risâlenin o dönemden sonra yazıldığı iddialarını destekler niteliktedir. Oysa İmâm, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde *el-Âlim vel-müteallim*'in adından açıkça bahsedip onu Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedir.²³⁵

²³² Ebû Câfer et- Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, (thk. Ömer Abdullah Kamil), Beyrut 2003, s. 9.

²³³ Arif Aytakin, *Tahâvî Akîdesi ve Selef Akîdesindeki Yeri*, s. 275.

²³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 363.

²³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 363.

c. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995): *el-Fihrist* adlı meşhur eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'i Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedir.²³⁶ İlk dönem kaynaklarında *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Fıkhu'l-ebzat* ayrımı olmadığı için burda Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayetini mi yoksa Ebû Mutî el-Belhî rivayetini mi kastettiği açık değildir.

d. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037): Ebû Hanîfe'nin *er-Red ale'l-Kaderiyye* adlı eseri olduğunu ve bunun *el-Fıkhu'l-ekber* olarak isimlendirildiğini belirtir.²³⁷ Ancak yukarıda da izah edildiği üzere Bağdâdî'nin kastettiği bu eserin muhtevası gereği Ebû Mutî el-Belhî'nin rivayeti olan *el-Fıkhu'l-ekber* olması daha kuvvetlidir. Çünkü Bağdâdî'nin işaret ettiği üzere Ebû Hanîfe'nin eserinde Kaderiyecilere eleştiri yönelttiği ve istitâat konusunu işlediğini ifade etmektedir.²³⁸ Bu hususlar Belhî'nin rivayeti olan *el-Fıkhu'l-ekber*'de işlenmiştir.

e. Sâid b. Muhammed el-Üstivâî (ö. 432/1041): Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini bir araya getirmek için yazdığı *el-İ'tikâd* adlı eserinde *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinden açıkça söz etmemektedir. Bu eserdeki bazı görüşler *el-Fıkhu'l-ekber* ile benzerlik göstermekle birlikte daha çok *el-Fıkhu'l-ebzat*'taki ifadelerin bu eserde yer aldığı görülmektedir.²³⁹ Ayrıca Belhî'den rivayet edildiğini ifade ettiği kabir azabını inkâr edenin, helâke uğrayan Cehmiyye'den olduğu görüşü ile ilgili ifadeler ve âyetler *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta geçmektedir.²⁴⁰

f. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078): Ebû Mutî el-Belhî yolu ile gelen *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesini Ebû Hanîfe'ye nispet edip onun sahîh bir senet ve güvenilir bir yolla Nusayr b. Yahyâ ve Ebû Mutî el-Belhî kanalıyla geldiğini belirtir.²⁴¹ Onun bu ifadesinden sonradan *el-Fıkhu'l-ebzat* olarak adlandırılan risâlenin *el-Fıkhu'l-ekber* olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

g. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099): Pezdevî, *el-Fıkhu'l-ekber*'i Ebû Hanîfe'ye nispet ederek başta Mûtezile olmak üzere bidat ehliyle münâzara etmek için bu eserin kaleme alındığını söyler.²⁴² Ayrıca eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'i zikrederek ondan nakiller yapar. Buna göre, “*kudret/istitâat fiilden önce olmayıp fille birlikte dir. Taat*

²³⁶ İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252

²³⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 308; *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 363.

²³⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 308; *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 363.

²³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 181.

²⁴⁰ Üstivâî, a.g.e., s. 146; *el-Fıkhu'l-ebzat*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 52.

²⁴¹ İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, s. 184.

²⁴² Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 4

kuvveti mâsiyet için, mâsiyet kudreti de taat için geçerlidir” ifadesi mana olarak Ebû Mutî el-Belhî rivayetinde geçmektedir.²⁴³ Ayrıca Ebû Hanîfe’den meşîet, irade ve rıza konusunda rivayetler nakletmektedir ki bu konular Belhî rivayeti olan *el-Fıkhü’l-ekber*’de geniş bir şekilde açıklanmaktadır.²⁴⁴ Yine Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhü’l-ekber*’inde, insanları cennetlik olarak nitelemenin nehyedildiği belirtilmektedir ki bu konuya Belhî’nin rivayetinde değinilmektedir.²⁴⁵

h. Ebu’l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089): *el-Usûl* veya *Usûlü’l-Pezdevî* ismi ile bilinen eserinde ilmin iki tür olduğunu birincisi tevhid ve sıfat, ikincisi ise şeriat ve ahkâm ilimleri olduğunu belirtip Ebû Hanîfe’nin tevhid ve sıfat ilmi konusunda *el-Fıkhü’l-ekber* risâlesini telif ettiğini kaydeder.²⁴⁶ O’nun, bu risâlesinde sıfatların ispatı, hayır ve şerrin Allah tarafından takdir edildiği ve onun dilemesi ile meydana geldiği, istitâatın fiille birlikte olduğu, kulların fiillerinin yaratıldığı, aslah konusunun reddedilişi gibi meseleleri anlatmak için *el-Fıkhü’l-ekber* isimli eseri telif ettiğini kaydeder.²⁴⁷

Ebu’l-Usr el-Pezdevî’nin bu görüşleri *el-Fıkhü’l-ekber* için düşünülse de *el-Fıkhü’l-ebzat* risâlesini kastettiği de söylenebilir. Nitekim yukarıda sayılan konuların yanı sıra istitâat meselesi *el-Fıkhü’l-ebzat*’ta geçmektedir. Oysa ne istitâat ne de aslah konuları *el-Fıkhü’l-ekber* risâlesinde değinilmemektedir. Kaldıkı *Usûlü’l-Pezdevî*’nin şârihi Abdülazîz el-Buhârî’i bu bölümle ilgili açıklamalarında *el-Fıkhü’l-ekber*’in muhtevası ile ilgili bilgiler aktarmakta, ancak elindeki nüshada istitâat ve aslah meselesinin geçmediğini de kaydetmektedir.²⁴⁸ Benzer ifadeleri Ekmeleddîn el-Bâbertî de

²⁴³ Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 115.

²⁴⁴ Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 42.

²⁴⁵ Krş. Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 175-176; *el-Fıkhü’l-ebzat*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 52; *el-Âlim ve’l-müteallim*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 28.

²⁴⁶ Ebu’l-Usr el-Pezdevî, *el-Usûl*, vr. 1a-1b.

²⁴⁷ Ebu’l-Usr el-Pezdevî, a.g.e., vr. 1a-1b.

²⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, s. 35.

zikretmektedir.²⁴⁹ Abdülahad Nûrî, bu açıklamalara dayanarak Pezdevî'nin bu risâleyi Ebû Hanîfe'ye nispetini reddettiğini dahi söylemiştir.²⁵⁰

Bu durum göstermektedir ki Pezdevî tarafından *el-Fıkhü'l-ebzat* risâlesinin kastedilmiş olma ihtimali daha güçlü olmakla birlikte yedinci yüzyılda Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayeti ile geldiği iddia edilen *el-Fıkhü'l-ekber*'in daha çok yaygınlaşması ve bu nüshanın kendi ellerinde mevcut olması nedeniyle Pezdevî'nin bu risâleyi kast ettiğini varsaymışlardır. Oysa *el-Fıkhü'l-ebzat* risâlesi olma ihtimali daha güçlüdür.

1. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115): *Tebziratü'l-Edille* eserinde *el-Fıkhü'l-ekber* eserini zikrederek Ebû Hanîfe'den yaptığı alıntıda “*cehenneme girenlerin hepsinin mümin olacağını, bütün kâfirlerin âhiret günü kesin olarak Allah'a iman edeceğini, çünkü imanın rüknü olan tasdik gerçeği gerçekleşmiş olacağı*” ifadesini nakleder. Muhakkik'in de ilgili bölümün dipnotunda kaydettiği üzere bu ifadeler *el-Fıkhü'l-ebzat*'ta geçmektedir.²⁵¹ Yine bu eserde geçen ve Ebû Hanîfe'den nakledilen istitâatin fiille beraber var edildiğine dair görüşler *el-Fıkhü'l-Ebzat*'ta geçmektedir.²⁵²

i. Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139): Ebû Mutî el-Belhî'nin Ebû Hanîfe'den *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eseri naklettiğini belirterek bu risâleden nakillerde bulunur.²⁵³ Nakledilen bilgiler ile *el-Fıkhü'l-ebzat*'taki bilgiler örtüşmektedir.

2. Klasik Dönem Kaynaklarında el-Fıkhü'l-ekber'in Nispeti: Hanefî usûl kitaplarının en önemlilerinden biri kabul edilen ve üzerine pek çok şerh yazılan Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin *el-Usûl* adlı eserine yapılan şerhler başta olmak üzere bazı tabakat ve teracim kitaplarında Belhî rivayeti ile gelen *el-Fıkhü'l-ekber*'den bahsedilmesi yanısıra

²⁴⁹ Bâbertî, *et-Tâkrîr*, s. 97-98. Bâbertî, -aşağıda alıntı yapılan metinden anlaşılacağı üzere- köşeli parantez içine alınan “vav” harfinin atfı vav'ı değil “vav-ı ibtidâiyye” olduğunu söyler. (*في ذلك كتاب الفقه الأكبر - رضي الله عنه - وإن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى وذكر فيه إثبات الصفات وإثبات تقدير الخير والشر من الله وأن ذلك كله بمشيئته* [وَأثبت الاستطاعة مع الفعل، وإن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى (إياها كلها ورد القول بالأصلح) Ona göre sıfatlar ile hayır ve şerrin Allah'tan geldiği konuları *el-Fıkhü'l-ekber*'de değinilmekle birlikte istitâat ve aslah meseleleri geçmemektedir. Çünkü vav-ı ibtidai ile Pezdevî yeni bir cümleye başlamıştır. Ona göre cümlede lafzî bir karmaşanın olduğu dolayısıyla istitâat ve aslah ile ilgili ifadelerin kendisinden önceki ibareye atfedilmemesi gerektiğini söyleyerek her iki konunun *el-Fıkhü'l-ekber*'de geçmeme gerekçesini bu şekilde bir yorum getirerek açıklamaktadır. (Bâbertî, *et-Tâkrîr*, s. 97-98.) Bâbertî'nin görüşüne benzer ifadeler Abdülaziz el-Buhârî tarafında da ifade edilmektedir. (Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, s. 36) Öyle anlaşılıyor ki o dönemde Hammâd rivayeti olan *el-Fıkhü'l-ekber*'in yaygınlığı ve şârihlerin ellerinde bu nüshanın var olması neticesinde her iki şârih te Pezdevî'nin *el-Fıkhü'l-ebzat* ile ilgili ifadesini *el-Fıkhü'l-ekber*'le ilişkilendirmek suretiyle böyle bir yorum yapmışlardır. Şayet Bâbertî ve Buhârî'nin yorumları doğru ise o zaman şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır ki Pezdevî'nin yanında *el-Fıkhü'l-ekber*'in her iki nüshası da bulunmaktaydı ve her ikisinde işaret etmiştir.

²⁵⁰ Abdülahad Nûrî b. Mustafa es-Sivasî el-Halvetî, *Te'dibü'l-mütemerridîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih, 5293, vr. 302a-b

²⁵¹ Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, s. 155, 785.

²⁵² Nesefî, a.g.e., s. 419.

²⁵³ Ebû İshâk Rüküddîn İbrâhîm b. İsmâîl ez-Zâhid es-Saffâr el-Buhârî, *Telhisu'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, (thk. Angelika Brodersen), Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almanî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye [Orient-Institut Beirut], 1432/2011, I, 56, 65.

Hammâd b. Ebû Hanîfe nispeti ile gelen *el-Fıkhu'l-ekber*'den de açıkça bahsedilmekte ve alıntılar yapılmaktadır.

a. Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî (ö. 666/1268'dan sonra):²⁵⁴ Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) Mâtürîdiyye akaidine dair manzum bir risâle olan *el-Emâlî* adlı esere yazdığı *el-Hidâye mine'l-İ'tikâd* (*Şerhu Bed'i'l-Emâlî* olarak ta bilinmektedir) adlı şerhin girişinde şârih eserini *es-Sevâdü'l-A'zam*, *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, *Vasıyyetü'n-Nu'mân* başta olmak üzere ilk döneme ait sekiz kaynaktan faydalanarak yazdığını ve bu eseri okuyan bir kişi kendisini bu eserlerin hepsini okumuş gibi kabul edebileceğini belirtmektedir.²⁵⁵

Eserin muhtevasında *el-Fıkhu'l-ekber*'le paralel olan ifadelerin bulunduğu görülmektedir. Ancak özellikle Ebû Hanîfe'nin ismini anarak ondan naklettiği görüşlerin Ebû Mutî el-Belhî rivayeti olan *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçmesi dikkat çekicidir. Örneğin, Ebû Hanîfe'ye dinde fikhin mı yoksa ilimde fikhin mı üstün olduğu sorulduğu ve Ebû Hanîfe'nin dinde fikhin üstün olduğunu, çünkü dinde fikhin asıl, ilimdeki fikhin ise furû olduğu şeklinde cevap verdiği belirtilir ki bu ifadelerin benzeri *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta geçmektedir.²⁵⁶ Yine *el-Fıkhu'l-ebzat* ile paralel olarak kişinin “ben inşallah müminim” demesinin câiz olmayıp, “ben hakkıyla müminim” demesi gerektiği ifade edilmekte, ayrıca imanda istisnanın câiz olmadığı ve bu konuda yapılan istisnanın şüphe barındırması sebebiyle küfür olacağı ifade edilmektedir.²⁵⁷ Keza istitâatin fiille birlikte olduğu,²⁵⁸ Rahmân arşa istivâ etti âyetini okuyup sonra bilmiyorum, arş yerde midir gökte midir ve yine bilmiyorum, Allah semada mıdır arzda mıdır diyen kişinin kâfir olduğu, bilmiyorum Mûsâ ve İsâ peygamber midir değil midir diyen kimse de nassı inkâr ettiği için küfre düştüğü,²⁵⁹ Osman ve Ali'nin durumlarının Allah'a havale edilmesi gerektiği²⁶⁰ gibi konular da *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta geçmektedir.

Bu açıklamalar neticesinde eserin başında şârihin istifade ettiğim dediği *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin Ebû Mutî el-Belhî rivayeti olması kuvvetle muhtemeldir.

²⁵⁴ Tahkik edilen eserde müellifin vefat tarihi 370 yılı yazılarak hata yapılmıştır. Doğru olan tarih yukarıda yazılan şekildedir. Aksi halde şârih Ûşî'den iki yüzyıl önce yaşamış gibi bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

²⁵⁵ Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir Râzî (666/11268'den sonra), *Şerhu Bed'i'l-Emâlî/el-Hidâye mine'l-İ'tikâd*, (thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001. s. 22.

²⁵⁶ Râzî, a.g.e., s. 22-23.

²⁵⁷ Râzî, a.g.e., s. 51.

²⁵⁸ Râzî, a.g.e., s. 67.

²⁵⁹ Râzî, a.g.e., s. 209.

²⁶⁰ Râzî, a.g.e., s. 298.

Şerhteki ifadelerin Hammâd rivayeti olan *el-Fıkhu'l-ekber* ile de benzerliklerinin olması *el-Akidetü't-Tahâviyye*, *el-Vasıyye* ve diğer eserlerden istifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Tahâvî'nin risâlesinde geçen meselelerin pek çoğu *el-Fıkhu'l-ekber*'de de geçtiği düşünüldüğünde şerhteki ifadelerle *el-Fıkhu'l-ekber*'deki ibarelerin benzer olması normaldir. Sonuç olarak bu eserde istifade ettiğini belirttiği *el-Fıkhu'l-ekber*'in Belhî rivayeti olan nüsha olması daha kuvvetlidir.

b. Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330): *Usûlü'l-Pezdevî*'yi şerhettiği *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserinde Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayeti ile geldiği söylenen *el-Fıkhu'l-ekber*'den alıntılar yapmıştır. Buna göre Ebû Hanîfe'nin, başta Mûtezile olmak üzere Ehl-i Bidat'ın iddialarını çürütmek için *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesini telif ettiğini ve bu eserde Allah'ın isim ve sıfatlarının hâdis değil ezeli olduklarının ispat edildiği açıklanmaktadır. Sıfatlar konusunda ise risâlede, sıfatların ezeliği ispat edilmiş olduğunu aktarır. Bu hususta Allah'ın ilim sıfatı ile âlim olup O'nun bu sıfatının ezeli olduğu, kudretle kadir olup kudret sıfatının ezeli olduğu, yaratması ile hâlık olduğu ve yaratmanın O'nun ezeli sıfatı olduğu, fiilleri ile daima fâil olduğu ve fiilleri yaratmanın O'nun ezeli sıfatı olduğu, yapılan şeyin ise mahlûk olduğu, Allah'ın fiilinin ise mahlûk olmadığı, Allah'ın sıfatlarının mahlûk ve hâdis olmadığı, bu sıfatların mahlûk veya hâdis olduğunu söyleyen veya bu konuda duraklayıp şüphe eden kişinin kâfir olacağı şeklindeki ifadeler nakledilmektedir. Yine *el-Fıkhu'l-ekber*'de hayır ve şerrin Allah'ın takdiri ile olduğunun ispat edildiğini söyler. Bütün bu ibarelerin aynısı *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinde geçmektedir. Ayrıca risâlenin başında geçen ve âmentü olarak ifade ettiğimiz iman esaslarının sayıldığı ibareyi ve daha başka ifadeleri nakletmiştir. Keza *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen; taatların hepsi, Allah'ın emri, muhabbeti, rızası, ilmi, dilemesi ile vâcip kılınmıştır; mâsiyetler ise Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve dilemesi ile olmakla beraber rızası ve emri değildir ibaresini zikretmektedir.²⁶¹

Buhârî, bir müslüman, helal saymaması şartıyla, büyük günahlardan birini işlemesinden ötürü kâfir olmaz, bu durumda o kimseden iman ismini kaldıramayız, ona gerçek anlamda mümin deriz şeklindeki ifadeleri *el-Fıkhu'l-ekber*'den naklettiği gibi cennet ve cehennem şu an yaratılmış olup ebediyyen fâni olmayacağına, hûrilerin ebediyyen ölmeyeceğine, Allah Teâlâ'nın cezası da sevabı da ebedî olacağına, kabirde

²⁶¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 36.

ruhun cesede iade edilip kâfirler ve günahkâr müminlerin kabir azabını tadacağına, müminlerin cennette aralarında bir mesafe olmaksızın Allah'ı göreceğine dair görüşleri de aktarmaktadır.²⁶²

Yukarıda da izah edildiği üzere Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'de istitâat ve aslah konularını açıkladığına dair Pezdevî'nin görüşlerine de değinen Abdülazîz el-Buhârî, yanında bulunan *el-Fıkhu'l-ekber* nüshasında bu konuların açıklanmadığını da kaydeder.²⁶³ Şârihin elindeki nüshada olmadığı gibi günümüze ulaşan *el-Fıkhu'l-ekber* nüshalarında da bu konuların olmadığı görülmektedir. İstitâat ve aslahın reddi konuları *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta geçmektedir. Abdülazîz el-Buhârî'nin ele aldığı nakiller ise Hammâd'dan gelen rivayetlerle örtüşmektedir. Ebu'l-Usr el-Pezdevî, *el-Fıkhu'l-ekber*'den bahsederken *el-Fıkhu'l-ebzat* nüshasındaki ifadelerden de alıntılar yaptığı dikkate alındığında şu ihtimalin de göz önünde bulundurulması gerekir. Pezdevî'nin kastettiği risâle *el-Fıkhu'l-ebzat* olma ihtimali de vardır. Ancak şârih, elinde bulunan *el-Fıkhu'l-ekber* nüshasını esas alarak Pezdevî'nin kastının bu nüsha olduğunu varsaymış ve doğrudan o nüshayı esas almıştır.

Abdülazîz el-Buhârî'nin, *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserinden naklettiğimiz bu bilgiler göstermektedir ki günümüzdeki nüshalarla paralellik gösteren *el-Fıkhu'l-ekber* hicrî sekiz yüzlü yıllarda mevcut bulunmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî'den önce yaşayan ve Pezdevî'nin şârihlerinden olan Ali b. Muhammed er-Râmuşî (ö. 667/1268) ve Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî'nin (ö.711/1311) eserlerinde ise *el-Fıkhu'l-ekber* zikredilmekle birlikte Pezdevî'nin yaptığı açıklamanın ötesinde bir ilave görülmemektedir.²⁶⁴

c. Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328): *Mecmu'u Fetâvâ* adlı eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'i Ebû Mutî el-Belhî'ye nispet edip bu eserin Hanefiler arasında meşhur olduğunu belirttikten sonra *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın başında geçen fikh-ı ekber'in ne olduğu ile ilgili kısmı nakletmektedir.²⁶⁵ Ayrıca bu eserin başka yerlerinde ve diğer eserlerinde yer yer *el-Fıkhu'l-ekber*'i Belhî'ye nispet ederek ondan nakillerde bulunmaktadır.²⁶⁶

²⁶² Abdülazîz el-Buhârî, a.g.e., I, 36.

²⁶³ Abdülazîz el-Buhârî, a.g.e., I, 36.

²⁶⁴ Ali b. Muhammed b. Ali er-Râmuşî, *Fevâidü'l-Pezdevî li'r-Râmuşî*, (thk. Âmir Ahmed en-Nidavî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017, I/126; Hüsameddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, (thk. ve dirase. Fahreddîn Seyyid Muhammed Kanet) Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001, I/157.

²⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, V, 46.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, a.g.e., V, 47, 140, 183; ayn mlf. *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-nakl*, (thk. Muhammed Reşad Salim), Suudi Arabistan: Cami'etu'l İmâm Muhammed, 1411/1991, VI, 263, VII, 44.

Naklettiği ifadeler ile *el-Fıkhu'l-ebzat*'taki ifadeler tamamen örtüşmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye'de (ö.751/1350) benzer nakillerde bulunmuştur.²⁶⁷

d. Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687): *el-Usûlü'l-Münîfe* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini, ona nispet edilen akaide dair beş risâleyi esas alarak konu sıralamasını göre nakleder. Ayrıca imâmdan rivayet edilen ancak bu risâlelerde geçmeyen bazı itikadî görüşleri de eserine ilave eder.

Bu eserin en önemli özelliği Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerini toplu bir şekilde nakledilmesinin yanı sıra *el-Fıkhu'l-ekber*'in nüshaları arasında, günümüzde de yaygın bir şekilde kullanılan farklı bir isimlendirmeyi ihtiva etmesidir. Beyâzîzâde'nin yaptığı bu ayırım ilk bakışta nüsha farklılıklarını ayırmak için bir çözüm olarak görülse de yukarıda ayrıntılı şekilde anlatıldığı üzere erken dönem kaynaklarda *el-Fıkhu'l-ekber* ismi geçtiğinde yaygın olan kullanımın Ebû Mutî el-Belhî rivayetinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Oysa müellif kaynaklardaki yaygın kullanımın aksine bu eseri *el-Fıkhu'l-ebzat* şeklinde isimlendirerek özellikle ilk dönemlerdeki kaynakların bu risâle hakkındaki kullanımını dikkate almamıştır. Dolayısıyla kaynakları okuyan bir kişi *el-Fıkhu'l-ekber* ismini gördüğünde bunu öncelikle Hammâd b. Ebû Hanîfe nüshası olarak anlamasına ve zihinlerde bir karışıklığın oluşmasına neden olacaktır.

e. Ebu'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî (ö.1205/1790): *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttaqîn* adlı eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğu açıklanırken²⁶⁸ *el-İntisâr li-Vâlideyi'n-Nebiyi'l-Muhtâr*'da ise bu eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin kesin olmadığı belirtilmiştir. Zirâ kitabın tasnifi Ebû Hanîfe'nin çağını yansıtmayacak şekilde olmadığı kanaatindedir. Ayrıca bu eserde sadece en önemli itikadî meselelerden bahsedildiğini ve Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldüğü gibi meselelerin bulunmadığını da nakletmiştir.²⁶⁹

f. İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî (ö. 1277/1860): Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayeti olan *el-Fıkhu'l-ekber*'i zikrederek ondan nakilde bulunmuştur.²⁷⁰

²⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, (thk. İvad Abdullah el-Mûtek), Riyad 1408/1988, II, 138-139.

²⁶⁸ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttaqîn*, II, 14.

²⁶⁹ Zebîdî, *el-İntisâr fî Vâlideyi'l-Muhtâr (İkdu'l-Cevheri's-Semîn içinde)*, İSAM Kütüphanesi Demirbaş no: 12064, ty. s. 159.

²⁷⁰ İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd*, (thk. Ali Cum 'a Muhammed), Kahire: Dâru's-Selâm, 1422/2002, s. 69.

3. Menâkıb, Tabakat ve Diğer Eserler: Yıkarıda bahsedilen âlimlerin eserlerinin yanısıra menâkıb ve tabakat kitaplarında da *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin nispeti konusunda bilgiler bulunmaktadır.

a. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (ö. 568/1172): *Menâkıbu Ebî Hanîfe* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'ı bir dönem kelâm ilmine yönlendirdiği ve bu ilmin fikh-1 ekber olduğunu belirtmektedir.²⁷¹

Mekkî eserinde Ebû Hanîfe'ye herhangi bir eser nispet etmemekle birlikte kelâm ilminin fikh-1 ekber olduğunu ve bunun öğrenilmesinin önemini açıklaması dikkatleri *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesine yöneltmektedir. Çünkü bu risâlede dinde fikhin ahkâmındaki fıkhıtan üstün olduğu ve bunu fikh-1 ekber olarak isimlendirdiği bilinmektedir. Yine *el-Âlim ve'l-müteallim* risâlesinde bu ilmin öğrenilmesinin önemi anlatılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin eserlerini nakleden ve *el-Fıkhü'l-ekber*'in İmâm'a nispetini diğer eserlere göre güçlü gören görüşler dikkate alındığında ilk dönemde *el-Fıkhü'l-ekber* ile kastedilen risâlenin Ebû Mutî el-Belhî rivayeti olan ve daha sonra *el-Fıkhü'l-ekber* olarak isimlendirilen risâle olduğu anlaşılmaktadır.

b. Hâfizüddîn Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (ö. 827/1424): *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesini İmâm Ebû Hanîfe'ye nispet etmekle birlikte râvisi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.²⁷²

c. Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348): “*el-Müştebeh fî Esmâi'r-Ricâl*” kitabında, *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söyledikten sonra Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî, Alî b. Hasan el-Gazzâl, Ebû Abdullah Hüseyin el-Kâşgarî gibi râvilerin isimlerini de zikreder.²⁷³ Nasrân b. Nasr el-Huttelî ve diğer isimler ise *el-Fıkhü'l-ekber*'in râvisi olarak gösterilmektedir.²⁷⁴ Keza Zehebî, *Kitâbü'l-Arş* eserinde de *el-Fıkhü'l-ekber*'i Ebû Mutî el-Belhî'nin rivayet ettiğini belirterek ondan alıntılar yapmıştır.²⁷⁵

d. Abdülkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373): *el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* eserinin bazı bölümlerinde *el-Fıkhü'l-ekber*'i Ebû Hanîfe'ye nispet ederek söz

²⁷¹ Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 183.

²⁷² Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 122.

²⁷³ Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 137.

²⁷⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 41; İmâyetullah İblâğ, *Ebû Hanîfe*, s. 108

²⁷⁵ Zehebî, *Kitâbü'l-Arş*, II, 188.

etmekte,²⁷⁶ râvisini ise Ebû Mutî el-Belhî olarak zikretmektedir.²⁷⁷ Ayrıca Hanefî fakihlerinden Ebu'l-Fazl Abdülmuin b. Muhammed b. Ahmed b. Îsâ el-Âsımî'den söz ederken Ebû Mutî el-Belhî'den de bahseder ve Ebû Hanîfe'den rivayet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'in râvisi olarak tanıtır.²⁷⁸ Yine Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî'nin de *el-Fıkhu'l-ekber*'in râvisi olduğu açıklanır.²⁷⁹ Bu isimler de *el-Fıkhu'l-ebser*'in râvisileridir.

e. Ebû'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474): *el-Fıkhu'l-ekber*'i Ebû Hanîfe'ye nispet ederek bu eseri Ebû Mutî el-Belhî'nin rivayet ettiğini kaydeder.²⁸⁰

f. Taşkoprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561): Ebû Hanîfe'ye *el-Fıkhu'l-ekber*'i nispet etmekte ve râvisinin de Ebû Mutî el-Belhî olduğunu belirtmektedir²⁸¹

g. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657): *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'i Ebû Mutî el-Belhî'ye nispet etmektedir.²⁸² Ayrıca *Mizânü'l-Hak* eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'in sahibi olarak Ebû Mutî el-Belhî olarak yazdığını ancak bir vaizin kendisini uyararak *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyyetini inkâr etmek isteyenlerin bunu delil olarak kullanabileceğini söyleyerek kendisinden bu bilgiyi düzeltmesini istediğini söyler ve bunun üzerine *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de geçtiği üzere bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu yazarak düzelttiğini belirtir.²⁸³

Keşfü'z-zunûn'da dikkat çeken husus şudur ki, Kâtib Çelebi *el-Fıkhu'l-ekber*'in râvisi olarak Ebû Mutî el-Belhî'yi göstermekle birlikte²⁸⁴ eserin şerhlerini açıklarken Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayeti esas alınarak yapılan şerhlerin isimlerini zikretmektedir.²⁸⁵ Öyle anlaşılıyor ki müellif, nüsha farklılıklarını dikkate almadan eserinde *el-Fıkhu'l-ekber* ile ilgili nakiller yapmaktadır. Belhî nüshası üzerine yazılan şerhlerden ise söz etmemektedir. Diğer bir hususta bu durum, aslında öteden beri âlimler arasında bilinen asıl nüshanın Ebû Mutî el-Belhî rivayeti olduğunu göstermektedir. Çünkü kaynaklar tarandığında bu risâle ilk dönem kaynaklarından itibaren Belhî'ye nispet edilmekle birlikte Hammâd b. Ebû Hanîfe'den bu isimle bir eserin nakledildiği

²⁷⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 477, IV, 87.

²⁷⁷ Kureşî, a.g.e., IV, 87.

²⁷⁸ Kureşî, a.g.e., II, 477.

²⁷⁹ Kureşî, a.g.e., IV, 189.

²⁸⁰ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim* s. 87.

²⁸¹ Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 141, 236.

²⁸² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1287.

²⁸³ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*, (thk. Abdürrezzak Berekât), Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1430/2009, s. 64-65.

²⁸⁴ Kâtib Çelebi, a.g.e., II, 1287; ayn mlf., *Mizânü'l-Hak*, s. 64.

²⁸⁵ Kâtib Çelebi, a.g.e., II, 1287.

sadece son dönem bazı Osmanlı Hanefî âlimleri tarafından kitaplarında değindikleri görülmektedir. Şüphesiz kaynaklarda bu iki nüshadan bahsedilmiş olsaydı Kâtip Çelebi, risâlenin râvisini el-Belhî olarak zikredip şerhlerini de Hammâd rivayeti ile geldiği iddia edilen nüshanın şerhlerini verme hatası içerisine düşmemiş olurdu.

h. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886): Ebû Mutî el Belhî'yi hem *el-Fıkhu'l-ekber*'in râvisi hem de müellifi olarak kaydeder.²⁸⁶

ı. Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1338/1920): *Hediyyetü'l-Ârifîn* eserinde Ebû Hanîfe'nin eserlerini sayarken *el-Fıkhu'l-ekber* eserinden bahseder, ancak hangi rivayet olduğunu açıklamaz.²⁸⁷

el-Fıkhu'l-ekber risâlesine dair bilgileri ihtiva eden kaynakların bizi götürdüğü sonuç şu ki, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemden hicrî yedinci yüzyıla kadar geçen dönem arasında, Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayeti ile geldiği iddia edilen *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesine dair müellifler tarafından nakledilen bir bilgiye kesin bir şekilde rastlanılmamaktadır. Aksine araştırma sonucunda bu eserlerde *el-Fıkhu'l-ekber* olarak anılan eserin Ebû Mutî el-Belhî rivayeti ile gelen nüsha olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hicrî yedinci yüzyıldan sonraki dönemlerde Hammâd rivayeti ile gelen nüsha ortaya çıkmakta ve özellikle Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşmaktadır. Kaynaklar bizi daha önceki bir tarihe götürmemektedir. Her ne kadar ilk olarak Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin bu risâleden bahsetmiş olma ihtimali olsa da bu onun ifadelerinden kesin olarak varılacak bir sonuç değildir. Yukarıda açıklandığı üzere Belhî rivayeti olma ihtimali daha güçlüdür. Ayrıca incelenen yüzlerce *el-Fıkhu'l-ekber* yazmalarında da istinsah tarihi yönüyle sekizinci yüzyılın öncesine ait bir nüsha tespit edilememiştir. Fakat Ebû Mutî el-Belhî rivayetine dair eski nüshalar az da olsa bulunmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe gibi kendisinden sonraki ilim dünyasını etkilemiş bir müellefin bu eserinin yüzyıllarca ilim çevrelerinden gizli kalmış olması gerçekçi görünmemektedir. Bu durumda ikinci seçenek olan, bu eserin çok sonraki dönemlerde telif edilip İmâm'a nispet edildiği gerçeği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

²⁸⁶ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 68

²⁸⁷ İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, 495.

D. el-FIKHU'L-EKBER'İN MUHTEVASINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

el-Fıkhü'l-ekber risâlesinin müellifine nispetini kabul etmeyenler veya ona sonradan eklemeler yapıldığını iddia edenler, özellikle eserde zikredilen bazı konuların Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemdeki terminolojiyi yansıtmadığını belirtmektedirler. Bu da eserin müellifine nispetini şüpheli kılacak önemli bir kanıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bir eserin müellifine nispetinin tespitinde üslûp ve muhteva önemli bir delil olarak görülmektedir. Dolayısıyla *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin üslûp ve muhteva yönünden incelenmesi eserin Ebû Hanîfe'ye nispetini tespit etme konusunda kesin bir yargıya varılmasına katkı sağlayacaktır.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâlelerin muhtevasının değişikliğe uğraması konusundaki tartışmalar çok eski bir döneme dayandığı görülmektedir. Ebu'l-Yüsr el Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin akaide dair yazdığı eserlerin içeriğinin değişikliğe uğradığını belirtmesi yanı sıra²⁸⁸ Ahmed Emîn (1886-1954), Ali Sâmi en-Neşşâr (1917-1980), Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî (1903-1979) ve bir yönüyle Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) gibi çağdaş yazarlar, *el-Fıkhü'l-ekber*'in içeriğine sonradan eklemelerin olduğu görüşündedirler.²⁸⁹ Yine Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâlelerin sonraki dönemlerde yazılmasından dolayı bazı eklemelerin olduğu,²⁹⁰ bu metinlerin korunmasında bir takım problemler görüldüğü²⁹¹ gibi gerekçeler ile *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin bütünüyle Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin kabul edilmemesi gerektiği eserleri üzerinde araştırma yapanlarca savunulmuştur.

Muhammed Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin hayatı ve görüşlerini ele aldığı eserinde *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin İmâm'a aidiyeti ile ilgili şüphelerini dile getirir. Ancak bu eseri ona nispet eden âlimlerin düşüncelerini de dikkate almış olmalı ki risâlede geçen bazı görüşlerin ona ait olduğunu dile getirmesine rağmen esere sonradan eklemelerin yapıldığını da belirtmektedir.²⁹² *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin akaide dair olmayıp altmış bin veya daha fazla meseleyi ihtiva eden bir fıkıh kitabı olduğu iddiasına da değinen Ebû Zehre, böyle bir eserin var olmaması nedeni ile göz önünde olmayan bir eser hakkında

²⁸⁸ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15.

²⁸⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ty. II, 197-198; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Dâru'l Me'ârif, 1977, I, 233-243. ; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 13-14, 187-188.

²⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" *DİA*, X, 139.

²⁹¹ Arif AYTEKİN, "Fıkıh-ı Ekber Risâleleri", s. 209.

²⁹² Ebû Zehre, a.g.e., s. 162, 188.

tartışmanın doğru olmayacağını, her ne kadar risâlenin Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda şüpheler olsa da asl olan elde akaide dair bir risâlesinin mevcut olmasıdır, demektir.²⁹³

Mısırlı Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* adlı eserinde *el-Fıkhu'l-ekber*'e değinmekte ve bu eser hakkında bazı tartışmaların olduğunu ifade etmektedir. Bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye nispetini kabul etmekle birlikte ona ilavelerin olduğu düşüncesindedir. Ona göre birkaç sahife olarak elimize ulaşan *el-Fıkhu'l-ekber*'in farklı rivayetleri vardır. Bu rivayetlerin bazıları sahih değildir. Çünkü eserde, İmâm Eş'arî'ye yönelik itirazlar bulunmaktadır. Oysa Eş'arî kendisinden iki asır sonra yaşamıştır.²⁹⁴

Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî de *el-Fıkhu'l-ekber*'in bazı bölümlerinin sıhhati konusunda tereddütler bulunduğunu, bununla beraber risâlede geçen dört halifenin durumu, imanın tanımı, ashâbın dindeki konumuna dair bölümlerin doğruluğu konusunda ise tereddüte yer olmadığını, çünkü bu bilgilerin *el-Vasıyye*, *el-Fıkhu'l-ebvat* ve diğer eserlerinde de geçtiğini ayrıca Tahâvî'nin akidesinde de bu konuların yer aldığını belirtir.²⁹⁵

1. el-Fıkhu'l-ekber'in Muhtevasını Eleştirenler ve İleri Sürdükleri Görüşleri: Eserin muhtevasına yöneltilen eleştiriler genel olarak zâtî-fiilî sıfat ayrımı, fiilî sıfatların ezeliği, halku'l Kur'ân meselesi, cevher, araz, şey'iyet mâhiyyet gibi kavramlar, kulların fiilleri ve kesb kavramı, velîlerin kerâmeti, hilâfet sıralamasının fazilet sıralaması oluşu, Hz. Peygamber'in anne babasının iman durumu, Hz. Peygamber'in hanımları ve çocuklarının isimlerinin beyan edilmesi, kıyamet âlâmetleri gibi konularda yoğunlaşmaktadır.

el-Fıkhu'l-ekber'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetine kuşkuyla yaklaştığını belirten Ebû Zehre, içeriğine yönelik bazı eleştiriler zikreder. Ona göre eserin muhtevasının incelenip bu risâlede geçen görüşlerin tamamının Ebû Hanîfe'ye nispeti doğru mu yoksa bazıları onun zamanında ele alınmayan konular mı olduğunun hususunun tetkik edilmesi gerektiğini söyler. Bunun için de bu eserdeki görüşler ile tarihi kitaplardaki bilgilerin mukayese edilip örtüşen yönlerinin esas alınması gerektiğini belirtir.²⁹⁶

²⁹³ Ebû Zehre, a.g.e., s. 210. (Bazı kaynaklarda Ebû Mutî el-Belhî'nin dört bin fikhî meseleyi ihtiva eden hacimli bir fıkıh eserinin olduğu kaydedilmektedir. [bkz. Muhammed Mahrûs Abdüllatîf el-Müderriş, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*, Bağdad: Dâru'l-Arab, 1978, I, 84.] Dolayısıyla *el-Fıkhu'l-ekber*'in fıkıh kitabı olduğuna işaret edenler akaide dair risâle yerine bu eseri kastetmeleri ihtimal dâhilinde olabilir.)

²⁹⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 197-198.

²⁹⁵ Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî, *Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf*, (çev. Yusuf Ziya Cömert), İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990, II, 305.

²⁹⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 188-189.

Ebû Zehre, bu konudaki şüphelerini şu gerekçelerle dile getirir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen küçük hacimli *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *er-Risâle* adlı eserlerde akaide dair bazı görüşleri nakledilse de özellikle hilâfet konusundaki görüşlerini kendisine nispet edilen bu risâlelerde bulamamaktayız. Oysa hayatı bize göstermektedir ki onun siyasî bir görüşü vardır ve bu konuda Ehl-i Beyt tarafını tuttuğu da bilinmektedir.²⁹⁷ Bu konudaki görüşlerini şöyle detaylandırarak nakleder: “Biz Hint'te tab olunan *el-Fıkhu'l-ekber* kitabına müracaat ettik. Peygamberlerden sonra insanların en üstünü ile ilgili bilgiler gördük. Peygamberlerden sonra en faziletli olanları şu sırayla tertip ediliyor: ***Peygamberlerden sonra insanların en efdali Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir.*** Hâlbuki bütün menâkıb kitaplarında nakledilen rivayetler, onun Hz. Osman'ı, Hz. Ali'nin önüne geçirmediği hususunda ittifak ederler. Dolayısıyla söz konusu risâledeki hilâfet tertibine dair görüşüyle, menâkıb kitaplarında nakledilen görüşlerin birbiri ile çeliştiği görülmektedir.²⁹⁸

Ebû Zehre, sonraki dönemlerde ortaya çıkmış bir takım görüş ve kavramların *el-Fıkhu'l-ekber*'de kullanılmış olduğu kanaatini de taşımaktadır. Ona göre bu risâlede öyle bazı meseleler nakledilmektedir ki bunlar ne onun asrında ne de ondan önceki dönemlerde mevzu bahis edilmiştir. Elimizde bulunan kaynaklardan hiç birinde onun çağdaşlarından veya ondan öncekilerden birinin mücize, kerâmet ve istidrâc arasındaki farkı anlatmağa teşebbüs ettiğini göremiyoruz. Hâlbuki *el-Fıkhu'l-ekber*'de şöyle deniliyor: **“Peygamberlerin mücizeleri, evliyanın kerâmeti haktır. Fakat haberlerde geldiği üzere İblîs, Firavun, Deccâl gibi Allah düşmanlarına ait olup da onların şimdiye kadar vukua gelmiş ve gelecek hallerine ne mücize ne de kerâmet deriz, bunlar istidrâctır. Buna hacetlerini yerine getirmek deriz. Zira Allah, düşmanların hacetini onları derece derece cezaya çarpmak için yerine getirir. Onlar da buna aldanıp küfür ve azgınlıklarını daha arttırlar. Bütün bu açıklananlar dinen ve aklen mümkündür.”**²⁹⁹ O dönemde tartışılan konular içerisinde, evliyanın kerâmeti ile kâfirlerden sâdır olan hârikulâde şeyler (istidrâc) arasındaki farkı açıklamaya yönelik bir münakaşa veya açıklama kaynaklarda görülmemektedir. Bu tartışmalar tasavvuf ilmi ortaya çıktıktan sonra kelâm ulemâsı arasında bahis konusu edilmeye başlanmıştır.

²⁹⁷ Ebû Zehre, a.g.e., s. 13-14; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 234.

²⁹⁸ Ebû Zehre, a.g.e., s. 188.

²⁹⁹ Ebû Zehre, a.g.e., s. 188.

Âlimler, ermiş evliyaya Allah'ın neler bahsettiğinden söz açtılar, erenlerin olağanüstü hallerinden bahsettiler. Bu cihet bizi, meselenin esere sonradan ilâve olduğu zannına götürmektedir veyahut eser Mâtürîdî ve Eş'arî görüşlerine göre o sırada yeniden yazılmıştır."³⁰⁰

Bütün bunlar neticesinde Ebû Zehre bu risâlenin günümüze ulaşan haliyle Ebû Hanîfe'ye ait görülmesini doğru görmez. *el-Fıkhu'l-ekber* ile Ebû Hanîfe'den nakledilen bilgiler arasında bir tercih yapılması gerekiyor ise bir senede dayanan bu rivayetlerin, senedi olmayan bir metinden daha kuvvetli olduğu kanaatindedir."³⁰¹

Ebû Zehre gibi Ali Sâmi en-Neşşâr'da *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda şüphelerin olduğunu çünkü onun döneminde tartışma konusu olmayan bazı meselelerin bu küçük risâlede bulunduğunu belirtip bu ilavelerin neler olabileceği konusunda geniş sayılabilecek detayları da açıklar.

Neşşâr'a göre, Ebû Hanîfe döneminde tartışılan kelâmi meselelerden biri **Zât ve Sıfat** meselesi olup bu konuda Ehl-i Sünnet akîdesini ilk şekliyle oluşturan kişinin de İmâm'ın kendisi olduğunu belirterek onun bu konudaki görüşlerinin şöyle olduğunu aktarır. "*Allah birdir. Bu birlik sayı yönünden değil, şeriki olmaması yönüyle bir birliktir. Allah birdir, O sameddir, Doğmamış ve doğurmamıştır. Onun bir benzeri de yoktur.*" Ona göre İhlâs Sûresi'nde geçen ve zât ve sıfat birliğini ifade eden Ebû Hanîfe'nin bu temel görüşüne daha sonradan eklemeler yapılarak Allah'ın cisim olmadığını, arazın mahalli olan cevher veya cevherin taşıdığı araz da olmadığı ilâvelerinde bulunmuşlardır ki bu ıstılahlar Ebû Hanîfe zamanında bilinmeyip sonraki dönemlerde kullanılan kavramlar olduğunu ve bunların metinde sık sık tekrar edildiğini belirtir.³⁰²

Ebû Hanîfe'nin Allah için "şey" tabirini kullanan ilk kişilerden biri olduğunu kabul eden Neşşâr'a göre bu ifadelerden sonra gelen; "**şey**"in manası, varlığı cisimsiz, cevhersiz ve arazsızdır; onun haddi, zıddı, dengi ve misli yoktur"³⁰³ şeklindeki ifadeler muhtemelen kitabın metnine sonradan eklenmiştir. Çünkü cevher, araz, had gibi ifadeler henüz o dönemde ortaya çıkmış kavramlar değildi.³⁰⁴

³⁰⁰ Ebû Zehre, a.g.e., s. 188-189.

³⁰¹ Ebû Zehre, a.g.e., s. 188.

³⁰² Neşşâr, a.g.e., I, 235.

³⁰³ *el-Fıkhu'l-ekber*, Beyazıt Kütüphanesi, Merzifonlu, 18870/2, vr. 1a.

³⁰⁴ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 235-236.

el-Fıkhu'l-ekber'de sıfatların zâtî ve fiilî olarak ayrıldığı ve bunların ezeli olduğu görüşünü irdeleyen Neşşâr, bu ayrımın problemlili olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre bu risâledeki fiilî sıfatların ezeli olduğu görüşü ile Ebû Hanîfe'nin fıkıh sistemindeki düşünceleri uyuşmamaktadır. Irak Hanefileri'nin, Allah'ın zâtından ayrı olduğu gerekçesi ile fiilî sıfatlarla yemin edilemeyeceği görüşünden hareketle Ebû Hanîfe'nin de bu sıfatların ezeli olmadığını kabul etmiş olması gerektiği kanaatini taşımaktadır.³⁰⁵

Neşşâr, *el-Fıkhu'l-ekber*'deki "**Allah Teâlâ'nın eşyayı yoktan var ettiği**"³⁰⁶ ifadesi üzerinde de durur. Ona göre âlemin kıdemi fikrine karşı müslümanlar büyük mücadele göstermişlerdir. Bu konuda tartışmalar meydana gelmiştir. Ancak bütün bunlar Ebû Hanîfe döneminden sonra yapılan kelamî tartışmalar olup o dönemde bu yönde bir münakaşa müslümanlar arasında var olmadığından Ebû Hanîfe'nin de bu konuya değinmek istemediğini dolayısıyla risâlede yaratılış konusu fazla detaylandırılmadan hemen ilim bahsine geçildiğini belirtmektedir.³⁰⁷ Ona göre yaratılışla ilgili bu ifadeler âlemin kıdemi tartışması bağlamından ziyade ilim sıfatı cihetinden ele alınmış olabileceğini, yani Allah âlemi ezeli ilmi ile bildiği ve sonradan yarattığını belirtmekle vurgu ilim sıfatına yapılmış olduğunu ifade etmektedir. Fakat o, bu bölümün sonlarındaki ifadeleri sorunlu görmekte ve yorumcuların eklemelerde bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen "**Dünya ve âhirette olan her şey O'nun meşîeti, ilmi, kazası ve kaderiyle olup bunları levh-i mahfûz'da yazmıştır**"³⁰⁸ ifadeleri de Neşşâr'a göre sonradan eklenmiş bir yorumdur.³⁰⁹

A. J. Wensinck, zatî sıfatlarla fiilî sıfatlar arasındaki ayrımın risâlede çok yer kaplaması nedeniyle bu eserin dördüncü yüzyılın sonlarındaki bir tarihi gösterdiği gerekçesi ile bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye ait olmayacağını söyler. Ayrıca Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün olduğuna dair ifadeleri de sonraki Hanefî anlayışının bir ürünü olduğunu söyler. Ona göre *el-Fıkhu'l-ekber*'in başlangıcında bir akaid metninde olması gerektiği gibi inanç esasları açıklanırken risâlenin devamında ise yazıldığı dönemin mezhebî tartışmalarına değinilmektedir.³¹⁰

³⁰⁵ Neşşâr, a.g.e., I, 236.

³⁰⁶ *el-Fıkhu'l-ekber*, vr. 1b.

³⁰⁷ Neşşâr, a.g.e., I, 239.

³⁰⁸ *el-Fıkhu'l-ekber*, vr. 1b.

³⁰⁹ Neşşâr, a.g.e., I, 239.

³¹⁰ Wensinck, *Müslim Creed*, s. 103, 186, 246-247.

Nitekim erken dönemde yazıldığını düşündüğü *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta kesb inancı görülmezken *el-Fıkhu'l-ekber*'de olması, yine halku'l-Kur'ân ve kelâm sıfatına yönelik bir tartışmanın izlerinin *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta yokken bu risâlede genişçe yer alması, Ahmed b. Hanbel dönemini yansıtan keyfiyet, teşbih, cihet kavramlarının bu risâlede kullanılması, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili tartışmanın çok yer tutması gibi gerekçelerle bu risâlenin sonradan yazıldığını ifade eder.³¹¹

İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist* eserinde *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin Ebû Hanîfe'nin eserleri arasında sayıldığını belirten Wensinck, bununla *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin kastedilip edilmediğinin ise bilinmediğini söyler. Ona göre İbnü'n-Nedîm'in, Ebû Hanîfe'nin bu adla bir eserin olduğunu söylemesi, bu risâleyi Ebû Hanîfe'ye nispet etmek için yeterli bir kanıt değildir.³¹²

Yukarıda da belirtildiği üzere *el-Fıkhu'l-ekber* ismi ile iki ayrı nüsha bulunmaktadır. Wensinck, bunlardan Ebû Mutî el-Belhî rivayetinin erken dönemde yazıldığı görüşündedir. Dolayısıyla İbnü'n-Nedîm'in kastettiği *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin bu eser olduğu söylenebilir.

William M. Watt ise *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen zât-sıfat ayrımı, hilafet sıralaması gibi konularda Wensinck'in görüşünü benimsemektedir. Watt, zât ve sıfat ayrımının Ebû Hanîfe'den sonraki dönemin tartışma konularından olduğunu kabul etmesinin yanısıra Ebû Hanîfe döneminde imanın tarifi ve büyük günah işleyeninin iman durumu önemli bir tartışma konusuyken *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinde bu konu canlılığını yitirecek şekilde kısa ifadelerle geçiştirilmiş olduğunu, dolayısıyla risâlenin sonraki dönemlerde yazıldığını gösteren bir kanıt teşkil ettiğini ifade eder.³¹³ Watt'ın bu tespiti doğrudur. Çünkü İmâm Âzam döneminde büyük günah işleyen kişinin imân durumu en önemli tartışma konularının başında gelmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve *el-Fıkhu'l-ekber*'e göre daha erken bir dönemde yazıldığı bazı araştırmacılarca kabul edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* ile *el-Fıkhu'l-ebzat* ve *er-Risâle* eserlerinde iman-amel ilişkisi ve büyük günahları işleyenlerin durumu ile ilgili konular daha yoğun şekilde işlendiği görülmektedir.

³¹¹ Wensinck, a.g.e., s. 102-103, 186-187.

³¹² Wensinck, a.g.e., s. 122.

³¹³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 165, 175.

Watt; *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin Tahâvî'nin akidesinden sonraki bir dönemde yazılmış olabileceğini belirtilir. Çünkü o, Allah'ın fiilî sıfatlarının anlatımında teknik terimleri asla kullanmamış, Kur'ân'ı telaffuz etmek ve yazmak hakkında muhafazakâr bir üslûp ile meseleyi açıklamıştır.³¹⁴ O'nun *el-Fıkhu'l-ekber*'e yönelttiği bir diğer eleştiri de risâle de geçen şu sözlerle ilgilidir: “İman ve küfür insanın fiilidir ve Allah, ona iman için yardım edebilir veya küfürden uzaklaştırabilirse de, onu ne imana ne de küfre zorlar. Allah vuku bulacak her şeyi yazmıştır. Ancak bu yazma işi tahdid ve tayin şeklinde değil, vasıflandırma (bi'l vasf) şeklindedir. Kulların bütün fiilleri kendi kesbleridir. Allah ise bu fiilerin yaratıcısıdır.” Bu görüş Eş'arî tarafından kabul edilmiştir ve *el-Fıkhu'l-ekber*'de yer edinmiştir. Oysa Mâtürîdî kesb kavramını bir Mûtezile akaidi olarak görür ve bunu eleştirir.³¹⁵

Watt'ın İmâm Mâtürîdî'ye dair getirdiği bu yorum ise doğru değildir. Mâtürîdî'ye göre her fiil Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte kullar, işledikleri fiillerinde hür, fail, kâsib olup hakiki olarak onlara fiil nispet edilebilir. Onun kesb ile ilgili Mûtezile'ye getirdiği eleştiri, ihtiyarî fiillerin kul tarafından meydana getirilmesidir. Mûtezile, insanların işlediği bir takım fiillerin çirkin ve gayr-i meşru olması gerekçesi ile o fiillerin yaratılışını Allah'a nispet etmeyip kulun kudretine ait görmelerini eleştirerek insanlar tarafından çirkin olarak görülen şeylerin yaratıcısının da Allah olduğunu ifade eder. Yoksa insanların kendi fiillerini kesbetme görüşünü reddettiği onun bu konudaki ifadelerinden çıkan bir sonuç değildir. Aksine Mâtürîdî *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçtiği üzere kullara fiillerin nispet edileceğini kabul edip bütün bu fiilleri yaratanın Allah olduğunu ifade eder.³¹⁶

Yûsuf Şevki Yavuz'a göre de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'in muhtevasının bir kısmı sonradan ilâve edilmiştir. Buna gerekçe olarak; akaid risâlelerinin kendisi tarafından kaleme alınmayıp talebelerince yazılması, *el-Fıkhu'l-ekber*'in yazma nüshalarının oldukça geç bir döneme ait olması, risâlede ele alınan bazı konularda kendisine farklı görüşlerin nispet edilmesi, eserlerinde cevher, araz, zât, sıfat, mûcize, kerâmet gibi daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı kabul edilen terimlerin yer alması, risâlelerin yazma nüshalarında farklılıkların olması eserlerine sonradan ilâvelerin

³¹⁴ Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 17.

³¹⁵ Watt, a.g.e., s. 388-389.

³¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 305-318.

yapıldığı iddialarını güçlendirdiğini belirtir. Yine, kıyamet alâmetlerinden kabul edilen Deccâl'in çıkışı ile Hz. İsa'nın nüzülü ile ilgili bilgilerin *el-Fıkhu'l-ekber*'e ait yazma nüshaların bir kısmında yer almaması³¹⁷, onun döneminde velâyet ve kerâmet kavramlarının müslümanların tartıştığı akaid konularının arasında bulunmaması ve Ebû Hanîfe hakkında araştırma yapan âlimler ve araştırmacılar arasında bu eserin sonradan yazıldığı kanaatinin mevcut olması gibi nedenlerden dolayı risâleye sonradan eklemelerin yapıldığını belirtmektedir.³¹⁸

el-Fıkhu'l-ekber'e yöneltilen diğer bazı tenkitler de şöyledir. İslâm'ın inanç esaslarını ilk defa ilmî bir disiplin ölçüsünde bakan Ebû Hanîfe olmuştur. İmâm, bu disiplinin adını da "*fikh-ı ekber*" koymuştur. Ancak bu konuda ona atfen yazılan metinlerin korunmasında bir takım problemler görülmüştür. Mürcie, Ebû Hanîfe'den sonra kelâmî bir ekol haline gelmiştir. "**Mürcie'nin dediği gibi iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz affedilmiştir demeyiz**"³¹⁹ sözü, Ebû Hanîfe'den sonra kelâmî bir ekol haline gelmiş olan Mürcie'ye karşı reddiye olarak söylenmiştir. Ebû Hanîfe ve onun görüşünü kabul edenler, özellikle imanın tarifi ve nitelikleri hakkındaki görüşlerinden dolayı hicrî dördüncü asırdaki bazı müelliflerce Mürciî olarak tanıtılırken hicrî ikinci asrın ortalarında Mürcie'ye reddiyede bulunması oldukça müşkül görülmektedir. Çünkü hicrî ikinci asırda Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye red yazmasının mümkün olmadığı açıktır. Fakat *el-Fıkhu'l-ekber*'in hicrî dördüncü asrın ortalarında yazıldığını iddia eden görüşü doğru kabul edecek olursak³²⁰ söz konusu müşkilin bir anlamda çözülebileceği söylenebilir.³²¹ Böyle bir eleştiri getirilmiş olsa da Mürcie'nin doğuşu ve yaygınlaşmasının izlerini Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağda görmek mümkündür. Nitekim *er-Risâle*'de kendisinin mürciî olarak nitelenmesi ve eleştirilmesi üzerine bu eseri kaleme aldığı açıklanmaktadır.

Bu görüşlerin yanı sıra Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin aktarıldığı eserler incelendiğinde doğrudan Ebû Hanîfe'nin ismi zikredilerek aktarılan bilgiler *el-Fıkhu'l-ebzat* ile örtüşürken özellikle *el-Fıkhu'l-ekber*'e sonradan eklendiği düşünülen görüşlerin

³¹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3693/1, vr.10a.

³¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Hanife" *DİA*, X, 139; ayn mlf., *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 117; a.g.m., *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 181-182.

³¹⁹ *el-Fıkhu'l-ekber*, vr. 2a.

³²⁰ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 246-247.

³²¹ Arif Aytekin, "*Fıkhu'l-ekber Risâleleri*", s. 218-219.

Ebû Hanîfe'nin ashabına nispet edilmesi bu eserin sonradan Hanefî anlayışa uygun olarak şekillendiği görüşünü destekler niteliktedir.³²²

2. el-Fıkhu'l-ekber'e Yöneltilen Eleştirilerin Gerekçeleri ve Değerlendirilmesi: Yukarıda da ifade edildiği üzere *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserin muhtevasına araştırmacılar tarafından bazı eleştiriler yöneltilmekte ve bu gerekçelerle risâlenin içeriğinin sonradan oluşturulduğu veya dışarıdan müdahaleler sonucu yeni yorumların eklendiği iddiaları öne çıkmaktadır. Ebû Zehre'nin de dediği üzere tarihî bilgilerle yapılacak bir mukayese risâledeki özgün görüşlerin İmâm'a nispetini güçlü kılacağı gibi sonradan yapılan eklemeler varsa bunların da tespit edilmesini kolaylaştıracaktır. Risâleye yöneltilen eleştiriler şu temel başlıklar altında incelenebilir.

a. Zât-Sıfat Ayrımı ve Sıfatların Ezelîliği: *el-Fıkhu'l-ekber* rislesinde imanın tanımı yapılırken iman esasları âmentü şeklinde açıklanıp Allah'ın birliği İhlâs Sûresi'ndeki âyetlerle izah edildikten sonra sıfatlar konusuna geçilmekte ve ilâhî sıfatlar zâtî ve fiilî şeklinde bir ayrım tabi tutulup bunların ezelî olduğu belirtilmektedir. Risâlede yapılan bu ayrım Ebû Hanîfe'den sonraki dönemin kelâmî tartışmalarından olduğu gerekçesi ile bu bölümün ya sonradan eklenmiş olabileceği veya risâlenin sonraki dönemlerde yazıldığını gösteren bir emare olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilmektedir.

Ali Sâmi en-Neşşâr, zât-sıfat ayrımını ilk olarak Ebû Hanîfe'nin yaptığını ve Mâtürîdî'nin de Ebû Hanîfe'nin yaptığı bu ayrımı aynen kabul ettiğini söyler.³²³ Ancak Ebû Hanîfe'nin ibadetler konusundaki görüşleri incelendiğinde yemin konusunda ilâhî sıfatların hangileri üzerinde yemin edilip edilmeyeceği konusunun irdelendiği ve zâtî sıfatlar gibi fiilî sıfatlar üzerinde de yemin edilip edilemeyeceği tartışıldığı görülmektedir. Buna göre Irak Hanefileri, kudret, azamet, izzet ve celâl gibi zâtî sıfatlar üzerine yemin edileceğini ancak yemin edilen şey rahmet, saht, gadab gibi fiilî sıfatlar ise bunun üzerine yemin edilemeyeceğini söylemişlerdir. Zâtî sıfat ile yemin edilip fiilî sıfat üzerine yemin edilemeyeceği ayrımını ilk yapan Hanefilerdir. Onlara göre fiilî sıfatlar Allah'ın gayrıdır ve onunla yapılan yemin geçerli olmaz. Zeydiyye mezhebi de bu görüştedir ve akaid ve

³²² Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâbî, *Makâlât*, (thk. Hüseyin Hansu vd.) Kuramer Yayınları, İstanbul: 1439/2018, s. 369; Nüreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, s. 33, 63, 70; Akidetü eshabi'l-İmâm Âzam Ebû Hanife, Kılıç Ali Paşa, nr. 697/2 vr. 26a-29b.

³²³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 236.

amelî konularında Hanefilerle Zeydîlerin yakınlığı bilinmektedir.³²⁴ Ancak görünen şu ki Hanefilerin bu görüşü ile *el-Fıkhu'l-ekber*'deki sıfatlar ayrımı uyuşmamaktadır. Bu durum bizi, risâledeki çoğu bölümlerin sonradan Mâtürîdîliğin etkisi ile ilâve edildiği zannına götürmektedir. Çünkü bu tür çelişkiler ister istemez bizi bu konuda kuşkuya düşürmektedir.³²⁵

Neşşâr'a göre Ebû Hanîfe'nin müteşâbih âyetlerle ilgili görüşlerinde de bu yönden bir sorun görünmektedir. İddia ettiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre vehullah, hakkullah gibi sıfatlar bir cihetten Allah'ın zâtını ifade ettiğini, diğer taraftan vehullah ile Allah'ın sevabı, hakkullah ile de Allah'a taatin kastedilmiş olabileceğini söyler. Sevap ve taat ise Allah'tan gayrı olan şeylerdir. Bu görüşe göre bu ifadelerle yemin etmek câiz değildir.³²⁶ Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye bu görüşler nispet edilirken *el-Fıkhu'l-ekber*'de tam aksi yönüyle bu konuda şöyle denilmektedir: “*Kur'ân'da zikredildiği şekliyle Allah'ın eli, yüzü ve nefsi vardır. Bunlar Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen sıfatlarındandır. Burada “el”den kastedilen kudreti veya nimetidir denilmemelidir. Böyle denilmesi durumunda Kaderiyye ve Mûtezile'nin dediği şekliyle Allah'ın sıfatlarından birini iptal etme durumuna düşülmüş olunur. O halde Allah'ın eli onun keyfiyeti bilinmeyen sıfatıdır, gazabı onun keyfiyeti bilinmeyen sıfatıdır, rızası onun keyfiyeti bilinmeyen sıfatıdır.*” Ebû Hanîfe'nin müteşâbih âyetler konusunda yaptığı ilk yorum (yani vehullah, hakkullah gibi sıfatların Allah'ın zâtını ifade etmesi) akli yorum tarzıdır ve bu yorumu ile İmâm, Mûtezile'nin görüşüne yaklaşmış olur. İkinci yorum ise (keyfiyeti bilinmeyen sıfatlar oluşu) selefi yorumdur. Bu durumda iki yorumdan hangisi ona aittir?³²⁷

Ali Sâmi en-Neşşâr bu soruyu sorarken eğer birinci yorum kabul edilirse, Ebû Hanîfe Mûtezile'nin düşüncesini kabul etmiş olur ki bu durumda ilâhî sıfatları kabul ettiği gerçeği ile aykırı bir görüşe düşmüş olur. Selefi yorumun kabul edilmesi halinde ise bu yoruma göre Kur'ân mahlûk değildir. Oysa yukarıda izah ettiği üzere Ebû Hanîfe'nin

³²⁴ Neşşâr, a.g.e., I, 236; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 162.

³²⁵ Neşşâr, a.g.e., I, 236.

³²⁶ Ali Sami en-Neşşâr Ebu Hanife'ye böyle bir görüş atfetmesine rağmen ona nispet edilen eserlerde böyle bir bilgiye ulaşamamıştır. Ancak *el-Fıkhu'l-ekber*'de onun bu görüşünü destekleyecek şu ibare geçmektedir. “Allah'a yakınlık ve uzaklık mesafenin uzunluk ve kısalığı ile ilgili değil kerâmet ve zillet manasındadır.(bkz. *el-Fıkhu'l-ekber*, vr. 2b) Neşşâr'ın İmâm'a bu görüşü nispet etmesi Irak Hanefileri'nin yemin konusunda bu yönde bir görüşlerinin olmasına dayanmaktadır. (Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsut*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983, VIII, 132-133.)

³²⁷ Neşşâr, a.g.e., I, 238-239.

fikhî yorumuna göre fiilî sıfatların mahlûk olması gerekir. Bu durumda her iki görüş Ebû Hanîfe'ye ait olmamalıdır. Son seçenek olarak müteşâbih âyetlerle ilgili bu ifadelerin sonradan *el-Fıkhu'l-ekber*'e eklenmiş olabileceği şüphesi ortaya çıkmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde zât ve sıfat üzerine yapılan tartışmalar ile *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen zâtî, fiilî ve haberî sıfatların ayrımı arasında bir paralellik olup olmadığına yönelik ilk dönem kaynakları ve makâlât türü eserler incelendiğinde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Zât- sıfat tartışması ilk olarak hicrî birinci yüzyılın sonları veya ikinci yüzyılın ilk başlarında ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Bu tartışmayı ilk başlatan kişinin Câd b. Dirhem olduğu kabul edilmektedir. Onun bu görüşleri Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ tarafından benimsenip devam ettirilmiştir.³²⁸ Şehristânî'nin verdiği bilgilere göre Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve onun görüşünü benimseyenler birden fazla ilâh görüşünü doğurmaya yol açacağından dolayı Allah'ın hayat, ilim, kudret ve irade gibi kadîm sıfatlarının varlığını inkâr etmişlerdir.³²⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Cehm b. Safvân'ın Allah'ın ilminin mahlûk olduğunu söylediğini nakleder.³³⁰ Râfizîler'den Şeytânüttâk'ın³³¹ da (ö. 160/777) Allah'ın ezelde âlim olduğunu söylemekle birlikte Allah'ın ezelde varlıkları bilemediğini çünkü olmayan şeyin bilinemeyeceğini iddia ederek ilim sıfatının ezeli olduğunu inkâr ettiği belirtilmektedir.³³²

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde Cehm b. Safvân'ın Allah'ı, hay, alîm, mürîd sıfatları ile vasıflandırmaktan kaçındığını ve “Allah'ı, şey, mevcûd, hay, alîm, mürîd gibi O'ndan başkasına da verilebilecek vasıflarla sıfatlandırmam” dediğini nakletmektedir. Bununla birlikte o, Allah'ı kâdir, mücîd, fâil, hâlık, muhyî, mümît olarak vasıflandırmıştır. Çünkü bu vasıflar sadece ona mahsustur.³³³

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde Vâsıl b. Atâ'nın ezeli sıfatları reddettiğini, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da onun bu görüşlerini aldığını söyler. Ayrıca

³²⁸ Muhammed Aruçi, “Vâsıl b. Atâ”, *DİA*, XLII, 54.

³²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. I, 46.

³³⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* II, 184

³³¹ Asıl Adı Ebû Câ'fer Muhammed b. Alî b. Nu'mân el-Kûfî el-Ahvel'dir. Şîa onun için “Müminüttâk” derken muhalifleri “Şeytânüttâk” der. Ebû Hanîfe ile bazı konularda tartıştıklarını İbnü'n-Nedîm nakletmektedir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 224)

³³² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, II, 184

³³³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 211-212.

Ebu'l-Hüzeyl'e göre Allah ilimle alîmdir ve ilim onun zâtıdır, hayatla diridir ve hayat onun zâtıdır dediği ve onun bu görüşü felsefecilerden aldığını nakleder.³³⁴

İbn Teymiyye ise sıfatlar konusundaki tartışmaların ilk defa Câd b. Dirhem tarafından başlatıldığını, bu zatın bazı aklî istidlâllere dayanarak gerçek anlamıyla Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini, Cehm b. Safvân'ın da ona tâbi olduğunu söylemiştir.³³⁵ Bağdâdî ise sıfatların varlığını kabul eden kelâmcıların çoğu Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) nispet edildiğini belirtir.³³⁶

İlk dönemdeki bazı kaynaklara bakıldığında sıfatlar konusuna değinilmekle birlikte zâtî ve fiilî sıfat ayrımının yapılmadığı görülmektedir. Bazı örnekleri şöyledir:

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde Allah'ın ilim, irade, görme, işitme ve uluv gibi sıfatlarının hadis olmadığını ispat etmeye çalışmış ayrıca Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşlerini reddetmekle birlikte zâtî ve fiilî sıfat ayrımına gidilmemiştir.³³⁷

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini ihtiva eden *el-Akîde, Kitâbü's-Sünne, er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye, Usûlü's-Sünne* gibi eserlerinde zâtî ve fiilî sıfatlar arasında bir ayrım yapmadığı gibi eleştirdiği muhaliflerden de böyle bir bilgi naklettiği görülmemektedir. Ona nispet edilen bu eserlerde ilâhî sıfatların hâdis olduğu reddedilip Allah'ın isimleriyle sıfatlarının kadîm ve tevfikî olduğu belirtilmektedir.³³⁸

Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), *en-Nakz ale'l-Merîsî*³³⁹ adlı eserinde ilâhî isimlerin mahlûk olduğunu iddia eden ve Cehm b. Safvân'ın sıfatlar konusundaki görüşlerini benimseyen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye (ö. 218/833) bu düşüncesinden dolayı eleştirilerde bulunarak haberî sıfatlara ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığı konusuna eserini

³³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 51-52.

³³⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim). Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986, V, 392.

³³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (thk. Halîl Me'mûn Şihâ, Ömer es-Sellâmî-Ali b. Mes'ûd), Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1417/1996, I, 464.

³³⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ev Fehmu'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), İrbid: Dâru'l-Kindî, 1402/1982, s. 332-370.

³³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, (thk. Abdülaziz Sirvan) Dımaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1988, s. 41; [ayrıca bkz. ayn mlf., *Kitâbü's-Sünne* (thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî), Demmâm: Ramâdî li'n-Neşr, 1414/1994; ayn mlf., *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kuveyt: Gıras li'n-Neşr, 1426/2005; ayn mlf., *Usûlü's-Sünne*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezidî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.]

³³⁹ Eserin tam adı *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd Osmân b. Sa'îd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'Anîd fime'fterâ alellahi mine't-Tevhîd*'dir.

tahsis etmektedir. Ancak bu kitabında isim-sıfat ayırımına rastlanılmamaktadır.³⁴⁰ Aynı şekilde *er-Red ale'l Cehmiyye* isimli eserinde de böyle bir ayırım görülmemektedir.³⁴¹

Ebu'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, (ö. 300/913) Mûtezile'nin görüşlerini savunmak üzere kaleme aldığı *el-İntisâr* adlı eserinde zâtî ve fiilî sıfat ayırımını gösterecek bir görüş nakletmemektedir.³⁴²

Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerini nakleden Ebu'l-Alâ Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî de (ö. 432/1041) *el-İ'tikâd* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den şu rivayeti nakleder. Allah'ın zâtı hakkında hiçbir şey söylenmemelidir. O, kendisini nasıl vasfediyorsa o şekilde bilmek gerekir.³⁴³ Ebû Hanîfe'nin talebesi ve *el-Fıkhu'l-ebvat*'ın da râvisi olan Ebû Mutî el-Belhî'den de şu rivayeti nakleder. Allah mahlûkatın nitelendiği sıfatla asla nitelenemez. O kendisini nasıl vasfediyorsa o şekilde vasfedilmelidir. O, birdir, sameddir, doğmamış, doğrulmamıştır, O'nun hiçbir benzeri yoktur, hay, kâdir, semî', alîm, basîr'dir. Allah'ın eli onların eli üzeredir, O'nun eli mahlûkatın eli gibi değildir. O elleri yaratandır. O'nun yüzü kulların yüzü gibi değildir, O yüzleri yaratandır, Onun nefsi mahlûkatın nefsi gibi değildir, O nefisleri yaratandır. O'nun hiçbir benzeri yoktur, O işiten ve görendir.³⁴⁴ Yine Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: Cehm Allah'ın "şey" olmadığını söyleyecek kadar sıfatları nefyetti. Öyleki tenzil (olan Kur'ân)'a kızdı. Bunun üzerine Cârûd³⁴⁵ ona; "Allah sana merhamet etsin, ne diyorsun! deyince, "ben Allah Teâlâ'nın tenziline buyurduğu şeyi söylüyorum" demiştir.³⁴⁶

Yukarıdaki kaynaklardan yapılan nakiller göstermektedir ki ilâhî sıfatların ezeli olup olmadığı tartışmaları Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde bulunmakla birlikte *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçtiği gibi sistematik olarak zâtî, fiilî ve haberî sıfat ayırımının açık bir şekilde yapıldığına dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Genellikle Allah'ın hayat, kudret, ilim sıfatları üzerinden ilâhî sıfatlar konusu tartışılıp bu sıfatların ezeli olup olmadığı hususunda görüş belirtilmiştir. Ayrıca ona nispet edilen diğer eserlerde de sistematik bir

³⁴⁰ Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, *en-Nakz ale'l-Merîsî*, (thk. Mensur b. Abdülazîz es-Simârî) Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 1999, s. 11 vd.

³⁴¹ Osman ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, (thk. Bedr b. Abdullah Bedr) Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995.

³⁴² Ebu'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red ale ibni'r-Râvendî el-Mülhid*, Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye, 1957, s. 8 vd.

³⁴³ Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 89.

³⁴⁴ Üstüvâî, a.g.e., s. 90.

³⁴⁵ Ebû Dehhâk Cârûd b. Yezîd, Ebû Hanife'den rivayetlerde bulunmuş olup Nisâburludur. Hicrî 206 yılında vefat etmiştir. (Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-nübelâ'*, IX, 424.)

³⁴⁶ Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 92.

şekilde zâtî-fiilî sıfat ayrımı görülmemektedir. Şehristânî'nin bu konudaki görüşleri de bu sonucu destekler niteliktedir. O şöyle der: “Selef âlimlerinin çoğunluğu Allah Teâlâ hakkında ilim, kudret, hayat, irade, sem‘, basar, kelâm, celâl, cûd, ikrâm, in‘âm, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatları ispat etmişler zâtî ve fiilî sıfatlar arasında bir ayrım yapmayarak bu sıfatlardan bahsederken hepsini aynı şekilde sıfat olarak düşünüp kabul etmişlerdir. Bunun yanında yedeyn (iki el), vecih (yüz) gibi sıfatları da kabul ederek bunları tevil etmeyip dinde vârid olduklarını bundan dolayı haberî sıfatlar olarak isimlendirildiklerini söylüyorlardı.³⁴⁷ İlâhî sıfatların zât üzerine kaim ve kadîm olduğunu ilk savunan kişiler Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Abdullah b. Küllâb, Hâris b. Esed el-Muhâsibî olup bunlar seleften olmalarına rağmen selef akaidini kelâm ilminin delilleri ile desteklemeye çalışmışlardır. Çünkü selef daha çok Kur‘ân’ın kadîm olduğu hususunda ısrar ediyor ve onun mahlûk olmadığını söylemekle yetiniyordu.³⁴⁸

Irak Hanefileri, kudret, azamet, izzet ve celâl gibi zâtî sıfatlar üzerine yemin edileceğini, ancak yemin edilen şey rahmet, saht/öfke, gadab gibi fiilî sıfatlar ise bunun üzerine yemin edilmeyeceğine dair fikhî görüşlerinden hareketle Ebû Hanîfe'nin, fiilî sıfatların mahlûk olduğunu kabul ettiği iddiasına gelince yukarıdaki nakillerden de anlaşılacağı üzere onun döneminde böyle bir ayrımın görülmediği açıktır. Ayrıca Hanefilik, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde itikadda ve fıkhıta Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen ve onun ashabı olarak nitelenen kimseler tarafından temsil edilirken Bağdat gibi merkezi şehirlerde genellikle Mûtezilî kesimlerce amelî görüşleri, Mısır'da ise Ebû Câfer et-Tahâvî tarafından itikadî yönden temsil edilmekteydi. İran ve Irak'taki Hanefilik ise kendi kelâmî öğretisi konusunda bir birlikten yoksundu. Gelenekçiliğe meyyal olanlarla kelâma eğilimli olanlar arasında görüş ayrılıkları vardı. Dahası bütün Hanefiler, Ebû Hanîfe'ye atfedilen kelâmî öğretiyi takip etme çabası içerisinde olmadılar.³⁴⁹

Hanefilik, Doğu İran ve Mâverâünnehir bölgesinde güçlü bir şekilde temsil ediliyordu. Bu durum Hanefî fikhının gelişimini de doğrudan etkilemiştir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin arkadaşı ve öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî fıkhı ile ilgili dört bin civarındaki meseleyi ve yorumları bir eserde bir araya getirmiştir. Dolayısıyla Hanefiliğin diğer

³⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 92-93.

³⁴⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 250-251; II, 257; Şehristânî, a.g.e., I, 93.

³⁴⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâtürîdilik İlişkisi*, s. 122-123.

bölgelerdeki temsilinin aksine Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefiler arasında Hanefî olmak hem usûl de hem de furû da Ebû Hanîfe'nin mezhebine mensup olma anlamına gelmekteydi. Bu ilişki nedeniyle çoğu kez fıkıh ilmi kelâm ilminin bir alt şubesi olarak görüldü. Ebû Bekr Alâaddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö.539/1144) iki ilim dalındaki bu ilişkiden hareketle fıkıh alanında yazılan bir eserin, müellifinin itikadıyla paralel olması gerektiğinin kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yüzden diğer bölgelerdeki öğrencilerinin ve temsilcilerinin aksine Mâverâünnehirdekiler Ebû Hanîfe'nin hem itikadî hem de fikhî görüşlerine ilgi gösterirler. Ebû Mukâtil es-Semerkindî tarafından nakledilen *Kitabu'l-Âlim ve'l-müteallim*, Ebû Mutî el-Belhî tarafından rivayet edilen *el-Fıkhu'l-ebzat* ve Nusayr b Yahyâ el-Belhî tarafından bölgeye taşınan *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* gibi eserler Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini içermekteydi ve bölgede büyük ölçüde kabul görmüştür. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Horasan ve Maveraünnehirde Ebû Hanîfe'nin tüm arkadaşlarının itizale bulaşmadan hem fıkıhta hem de kelâmda onun yolunu tuttuklarını kaydeder. Nesefî'ye göre özellikle Semerkant ulemâsı usûl ve furû ilimlerini birleştiren ve bu uğurda mücadele veren kimselerdir. Mâtürîdî hem itikadda hem de fıkıhta Ebû Hanîfe'yi temsil etmekteydi ve onun fikhına özgün katkılarda bulunmuştur. Ebu'l-Usr el-Pezdevî de *el-Usûl* isimli eserinin başında ilmin tevhid ve usûl ilmi olarak ikiye ayrıldığını ve Ebû Hanîfe'nin her ikisinin de imâmı olduğunu kaydeder.³⁵⁰

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşlerini birlikte düşünen âlimler Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi âlimleridir. Irak bölgesindeki fakihlerin bu konuda birleştirici bir görev üstlenmedikleri görülmektedir. Dolayısıyla Şemsü'l-eimme es-Serahsî³⁵¹ gibi Irak Hanefileri'nin yemin konusunda fiilî sıfatlar üzerine yemin edilemeyeceğine dair görüşleri Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü yansıtmayacağı açıktır. Kaldiki haneffî fıkıh kitaplarında bu konuda farklı görüşlerin nakledilmesi de bu görüşü desteklemektedir. Her ne kadar onun görüşlerini aktaran kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin fiilî sıfatları ezeli kabul edip etmediği yönünde açık bir bilgi olmamakla birlikte O, Cehm b. Safvân ve Şeytânüttâk ile görüşmesi ve onlarla fikrî ayrılık içerisinde olması yönüyle onların bu konudaki görüşlerini benimsemeyeceği

³⁵⁰ Kalaycı, a.g.e., s. 124-127.

³⁵¹ Serahsî, *el-Mebzut*, VIII, 132-133; İbn Hacer el-Askalânî de *Fethu'l-Barî* eserinde Ebû Hanîfe'nin "ilmullah ve "hakkullah" ile yemin edilmeyeceğini nakleder. (İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Barî*, Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1379, XI, 535.)

açıktır. Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin fiilî sıfatları mahlûk kabul ettiği söylenemez. Kaldığı o dönemde böyle bir ayrımın olmadığı da yukarıda açıklanmıştır. Ebû Hanîfe'nin, istivâ, vech, yed gibi haberî sıfatları selef görüşü çerçevesinde ezeli olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Esasında başta *el-Fıkhu'l-ekber* olmak üzere diğer risâlelerinde sıfatlar konusundaki ibareler bir arada düşünüldüğünde sıfatların ezeliğini kabul ettiği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Haberî sıfatları yorumlamaktan uzak durup bunları naslarda geçtiği şekliyle kabul ettiği ondan nakledilen rivayetler çerçevesinde anlamak ta mümkündür.

b. Cevher–Araz: *el-Fıkhu'l-ekber*'in muhtevasına yöneltelen eleştirilerden birisi de cevher ve araz gibi sonraki dönemlerde kullanılmaya başlanan kavramların bu risâlede geçmesidir.

Cevher ve araz kavramlarının *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesine sonradan eklendiği kanaatini taşıyan Ali Sâmi en-Neşşâr, bu ıstılahlar Ebû Hanîfe zamanında bilinmeyip sonraki dönemlerde kullanılan kavramlar olduğunu ve bunların metinde sık sık tekrar edildiğini belirtir.³⁵²

Cevher ve araz gibi felsefî ve kelâmî terimlerin ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda farklı görüşler öne sürülmektedir. Bu iddialardan bazıları şöyledir. Cevher-araz tartışması Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Ebû Yûsuf'un çağdaşı olan Dırâr b. Amr döneminde başlamıştır.³⁵³ Bu kavramların daha önce kullanıldığı ve bunu ilk defa ortaya koyanların Câd b. Dirhem (ö. 124/742) ile Cehm b. Safvân olduğu, daha sonraları Mûtezile'nin en önemli temsilcilerinden biri olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından bu nazariyenin geliştirildiği belirtilmiştir.³⁵⁴ Bir diğer görüş ise bu ıstılahlar Şâfiî sonrası döneme ait olup cisim, cevher, araz gibi kelâmî terimler ağırlıklı olarak Halife Me'mûn (ö. 218/833) döneminde başlayan felsefî çevirilerle Arapça'ya giren ıstılahlardır. Bu dönemden sonra bu kavramlar Sünnî kelâm mezhepleri tarafından kullanılmıştır.³⁵⁵

Bu görüşlerin yanı sıra Ebû Hanîfe'ye kelâm ilmindeki araz ve cisim kavramları hakkında sorulduğu ve bu sorular üzerine bu kavramların felsefecilere ait olduğunu, bize

³⁵² Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 235.

³⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 339; Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", *DİA*, IX, 274.

³⁵⁴ M. Şemsettin Günaltay, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (sad. İrfan Bayındır), Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 24, 47 vd.

³⁵⁵ Ahmet Yâsîn, *el-Fıkhu'l-ekber li's-Şafîi*, (Mukaddime Bölümü), yy., ty., s. 10

gereken ise selef yoluna uymak olup ihdas edilen bu kavramların bidat olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylediği nakledilir.³⁵⁶ Yine İmâm-ı Âzam'a nispet edilen "Allah Amr b. Bâb'a lanet etsin. İnsanlara kelâmın yolunu o açtı" ifadesi ile kelâm ilmini zemmettiği aktarılsa da bu ifadenin Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) ait olduğu kaydedilir.³⁵⁷

Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) Allah'ın hiçbir varlığa benzemeyen bir cisim olduğunu söylediğine dair bilgiler nakledilir.³⁵⁸ Cehm b. Safvân'ın da Kûfe'ye geldiği ve orada görüşlerini yaymaya çalıştığı, Ebû Hanîfe ile görüşüp münakaşa ettiği ve bu münakaşa neticesinde Ebû Hanîfe'nin onu huzurundan kovduğu da nakledilmektedir.³⁵⁹

Bu görüşler neticesinde cevher kavramının ilk olarak Câd b. Dirhem ve onun görüşlerini nakleden Cehm b. Safvân tarafından kullanıldığı ve Cehm b. Safvân ile Ebû Hanîfe'nin görüştüğü rivayetleri dikkate alındığında Ebû Hanîfe döneminde bu kavramların bilindiği ihtimal dâhilinde görülmektedir. Ancak *el-Fıkhu'l-ekber'e* bakıldığında bu felsefi kavramların yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Oysa o dönemde bu kavramlar bilinmiş olsa bile bir akaid metni içerisinde bu kadar yoğun olarak kullanılma ihtimali görülmemektedir. Kaldığı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Allah'ın cevher ve araz olmadığını Mütezilîlerin tevhid konusundaki görüşleri içerisinde nakleder.³⁶⁰ Cisim, cevher ve araz kavramları Dırâr b. Amr, Ebu'l-Hüzeyl b. Allâf ve Nazzâm tarafından kelâm sistematiği içerisinde kullanılmış olup bu kavramların terimleşme dönemi Ebû Hanîfe döneminden sonra olduğu açıktır. Daha sonra Sünnî kelâmcılar tarafından da eserlerinde kullanılmıştır. Tespit edilen eski yazma nüshalar da cevher kelimesinin geçmediği de görülmektedir. Ayrıca ona nispet edilen diğer risâlelerde de Allah'ın birliği ve sıfatlar konusuna değinilirken bu gibi terimler kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bu açıklamalar, söz konusu kavramların *el-Fıkhu'l-ekber'e* sonradan eklendiği veya bu eserin sonraki bir dönemde yazıldığı yönündeki görüşleri desteklemektedir.

³⁵⁶ Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî Herevî, *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihi*, (thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî), Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1419/1998, IV, 213-214; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (thk. Ali Sâmi en-Neşâr), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970, s. 32.

³⁵⁷ Bekir Karlığa, *İbn Rüşd'de Felsefe Din İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 24.

³⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 233.

³⁵⁹ Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 145-147; Ebu'l-Usr el-Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-Esrâr içinde)*, s. 11; Hâlid Alî, *Cehm b. Safvân ve Mekânetuhu fi'l-fikri'l-İslâm*, Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1965, s. 63.

³⁶⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 234.

c. **Şey’iyyet-Mâiyyet:** Allah hakkında tecsim ve teşbih fikirleri Mukâtil b. Sülayman tarafından Horasan bölgesinde yaygınlaştığını duyan Ebû Hanîfe, **yaratılmış eşyadan hiçbir şey ona benzemez, o yaratılmış hiçbir şeye benzemez**³⁶¹ görüşünü beyan etmiştir. O halde Ebû Hanîfe Allah hakkında “**şey’iyyet**” tabirini kullanan ilk kişidir. Bu görüşünü de şu âyete dayandırmaktadır. “**Deki şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? Deki Allah**”.³⁶² Ebû Hanîfe, “**o şeydir**” dedikten hemen sonra Allah’ı tenzih edip onun bir benzerinin olmadığını ifade etmek için “**...O’nun benzeri hiçbir şey yoktur**”³⁶³ âyetini nakleder. Ebû Hanîfe’nin “**şey**” olarak kastettiği zât ve sıfatları ile var olan şeydir. Ancak zât ve sıfatları bakımından, mevcut olan var edilmiş eşyâ gibi değildir. Başka bir ifade ile O, akılların ve fehimlerin idrak edeceği bir şey değildir. Neşşâr’a göre bu ifadelerden sonra gelen “**şey’in mânası varlığı cisimsiz, cevhersiz, arazsızdır, onun haddi, zıddı, niddi ve misli yoktur**”³⁶⁴ şeklindeki ifade muhtemelen kitabın metnine sonradan eklenmiştir. Çünkü cevher, araz, had gibi ifadeler henüz o dönemde ortaya çıkmış kavramlar değildi.³⁶⁵

Ali Sâmî en-Neşşâr, Ebû Hanîfe döneminde “**mâhiyyet**” teriminin kullanılıp kullanılmadığını da sorgular. Bundan sonra Ebû Hanîfe’nin “şey’iyye” tâbirini kullandığını açıklayarak “mâhiyyet” tabirini de kullanmış olabileceği kanaatini de taşır.³⁶⁶

Ebû Hanîfe’nin “**Allah mâiyyeti vardır, yani mâhiyyeti mevcuttur**” dediği nakledilir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe’nin kelâmdaki usulü iki mesele dışında Ehl-i Hadis’in usulü gibidir, der.³⁶⁷ Birincisi, onun, “iman, ikrar ve mârifettir” demesi ikincisi ise, Dırâr’ın dediği gibi, “Allah’ın ancak kendisinin bildiği bir mâhiyyetinin olduğu” görüşüdür. Şehristânî; “Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd’in: Allah ancak kendisinin bilebileceği mâhiyyeti vardır” dediklerini ve bu sözü Ebû Hanîfe ve ashabından naklederek söylediklerini belirtir.³⁶⁸

Neşşâr ve diğerlerinin bu konudaki açıklamalarından anlaşılmaktadır ki Ebû Hanîfe ve ashabı Allah hakkında “şey” ve “mâhiyyet” terimlerini kullanmış olmakla

³⁶¹ *el-Fıkhü'l-ekber*, vr. 1b.

³⁶² el-En’am, 6/19.

³⁶³ eş-Şûrâ, 42/11.

³⁶⁴ *el-Fıkhü'l-ekber*, vr. 1b.

³⁶⁵ Neşşâr, *Neş’etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 235-236.

³⁶⁶ Neşşâr, a.g.e., s. 235.

³⁶⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, s. 312.

³⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90-91.

birlikte *el-Fıkhu'l-ekber*'deki bu ibarelerin geçtiği yerlerde kullanılan cisim, cevher, araz, had gibi ifadeler metne sonradan eklenmiştir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* eserinde Allah'ın şey olduğunu, ancak eşya gibi olmadığını ve eşyaya benzemediğini Zeydiyye Fırkası'nın çoğunluğunun kabul ettiği bir görüş olarak nakleder.³⁶⁹ Aynı eserde Cehm b. Safvân'ın Allah için “şey” denilemeyeceği ifadesini de aktarır.³⁷⁰ Teftâzânî ise Ebû Hanîfe'den, Allah ancak kendisinin bildiği bir mâhiyettir dediğinin rivayet edildiğini, ancak bunun sahih olmadığını, çünkü böyle bir bilginin ne kitaplarında ne de onun talebelerinden nakledildiğini söyler.³⁷¹ Ali Sâmî en-Neşşâr, Ebû Hanîfe'nin Cehm b. Safvân hakkında teşbihi nefyetmede aşırıya gittiğini, hatta Allah'ın şey olmadığını söylediğini belirtir.³⁷² Neşşâr'ın naklettiği bu ifade başta Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerini aktaran ve erken dönem kaynaklarından olan Üstüvâî'nin *el-İ'tikâd* adlı eserinde³⁷³ ve daha pek çok kaynakta Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak nakledilmektedir.³⁷⁴ Dolayısıyla bu nakiller Ebû Hanîfe döneminde Allah'ın “şey” olup olmadığı tartışmalarının bulunduğu göstermektedir. Bu da Ebû Hanîfe'nin bu kavramı kullanmış olabileceği görüşünü kuvvetlendirmektedir.

d. Halku'l-Kur'ân Meselesi: *el-Fıkhu'l-ekber*'de halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili şu ifadeler geçmektedir: “**Kur'ân-ı Kerîm, Allah kelâmı olup mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'ân-ı Kerîm'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur'ân mahlûk değildir. Kur'ân'da hikâye yoluyla Mûsâ ve diğer peygamberlerden, Firavun ve İblîs'ten naklen verdiği haberlerin hepsi ihbâr nevindedir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir fakat Mûsâ'nın ve diğer yaratılmışların sözleri ise mahlûktur. Kur'ân ise Allah Teâlâ'nın kelâmıdır.**”³⁷⁵

el-Fıkhu'l-ekber'de geçen bu ifadelerin Ebû Hanîfe tarafından kullanılıp kullanılmadığı tartışma konusudur. Halku'l-Kur'ân konusunun ilk defa kim tarafından ve hangi gerekçe ile ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte bu meselesinin Ebû

³⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 149.

³⁷⁰ Eş'arî, a.g.e., I, 338.

³⁷¹ Sâdüddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Pakistan 1401/1981, II, 68.

³⁷² *Akâidü's-Selef*, (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî), İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1971, s. 20.

³⁷³ Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 92.

³⁷⁴ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 173; Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddîn Kâsımî, *Târihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, s. 11.

³⁷⁵ *el-Fıkhu'l-ekber*, vr. 1a-b

Hanîfe dönemindeki tartışma konularından birisi olduğu erken dönem kaynaklarının verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Kelâmî bir tartışma olarak Kur'ân'ın yaratıldığı fikri ilk olarak hristiyan düşüncesine bir tepki olarak Câd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından ortaya atıldığı düşünülmektedir. Çünkü Kur'ân'da Hz. Îsâ'ya "kelimetullah" denildiği gerekçesi ile Allah'ın kelâmı olan Kur'ân nasilki müslümanlar arasında mahlûk olmadığı düşünülüyorsa Hz. Îsâ'nın da mahlûk olmaması gerektiği iddiaları hristiyanlarca öne sürülüyordu. Dolayısıyla onlar bu konudaki iddialarını müslümanların düşünceleri ile temellendirmek istemişlerdir. Buna tepki olarak ta Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikri ortaya atılmıştır.³⁷⁶ Daha sonra Mûtezililer tarafından da bu görüş benimsenip bazı Abbâsî halifelerinin de desteği ile yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

Halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkışı ve tartışılması ile ilgili kaynaklarda şu görüşler nakledilmektedir. İbn Kuteybe ed-Dîneverî'ye göre bu mesele ilk defa Cehm b. Safvân ile Ebû Hanîfe arasında tartışılmış olup onlardan önce bu mesele insanlar arasında münakaşa edilmemiştir.³⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî de, bu meselenin ilk defa Beyân b. Sem'ân er-Râfîzî tarafından Kûfe'de, "Kur'ân mahlûk mudur değil midir?" sorusunu sorarak tartışmaya açtığını söyler. Bu soruyu öncelikle Hammâd b. Ebû Hanîfe'ye yönelttiğini ancak onun bu soruya Kur'ân Allah'ın kelâmıdır şeklinde cevap verip ardından insanlar arasında daha önce böyle bir tartışmanın olmadığını söylediğini belirtir. Daha sonra mescitte bu meselenin konuşulması üzerine Ebû Hanîfe'nin de bu konuda ilk defa, "Kur'ân mahlûktur" dediğini, ancak insanlar tarafından küfürle itham edilince tövbe edip bu görüşünden döndüğüne dair bir rivayet nakleder.³⁷⁸ Bir diğer görüşe göre Emevîlerin son dönemlerinde Câd b. Dirhem ondan sonra da Cehm b. Safvân tarafından halku'l-Kur'ân iddiasının ortaya atıldığı belirtilmiştir.³⁷⁹ Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğu yönünde itham edilmiştir.³⁸⁰

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu belirten rivayetleri zikretmesinin yanında tam aksi görüşleri de eserinde belirtir. Buna göre; "Ebû

³⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l Kur'ân", *DİA*, XV, 371.

³⁷⁷ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, (tsh. Muhammed Zâhid Kevserî), Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1349, s. 56-57.

³⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, (thk. Şemrân el-İclî) Beyrut: Müessesetu Dâru'l-Eşref li't-Ticare, 1988, s. 170-172.

³⁷⁹ Hâlid Alî, *Cehm b. Safvân ve Mekânetuhu fi'l-fikri'l-İslâm*, s. 72.

³⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 183-185; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 385-386; Ebû Nuaym İsfahânî, *Kitâbü'd-Duafâ* (thk. Fârûk Hamâde) Dâru'l-Beyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1984, s. 154; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 237.

*Hanîfe Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünde olduğu söylenir*³⁸¹ der. Başka bir yerde de “*halku'l-Kur'ân meselesinde ne Ebû Hanîfe, ne Ebû Yûsuf, ne Züfer, ne Muhammed nede onun ashabından hiçbiri bu konuda bir söz söylememiştir.*”³⁸² Ebû Yûsuf'un bir rivayetinde de Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda konuşulmamasını ve soru sorulmamasını vasiyet ettiğini kaydeder.³⁸³ Yine Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Züfer'in Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu söyleyip daha fazla söz söylemenin doğru olmadığını belirttikleri kaydedilmektedir.³⁸⁴ Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, onun vahyi ve tenzilidir. Ebû Hanîfe ve ashabını bu görüş üzere buldum. Onlar yanında mahlûk veya mahlûk değil tartışması yoktu.³⁸⁵ Bir diğer görüşe göre halku'l-Kur'ân meselesinde konuşanlar Bişr el-Merîsî ve İbn Ebû Duâd'dır. Bunlar Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarıdır.³⁸⁶ Bağdâdî, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân mahlûktur dediğine yönelik olarak ona yapılan töhmeti desteklemek için şu nakilde bulunmuştur: “İsmâil b. Hammâd, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığını söylemekte ve şöyle demekteydi: Kur'ân mahlûktur. Bu benim ve atalarımın görüşüdür. Bişr b. Velîd ise ona şöyle cevap vermiştir: “Senin görüşüne evet ama atalarının görüşüne hayır.”³⁸⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil* adlı eserinde şöyle der: Halku'l-Kur'ân meselesinde insanlar ilk defa Ebû Hanîfe döneminde ihtilafa düştüler. Bu konu Ebû Yûsuf'a soruldu. O mahlûk olduğunu reddetti. Ardından Ebû Hanîfe'ye bu mesele soruldu o da mahlûk dedi. Çünkü kim, Kur'ân'a yemin olsun ki şu işi yapmayacağım diye yemin ederse Allah dışında bir şeyle yemin etmiş olur. Allah dışındaki herşey mahlûktur.³⁸⁸ Ebû Hilâl el-Askerî de fikhî bir konu olan yemin meselesinden hareketle Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre Allah dışındaki bir şeyle yemin yapılırsa, o yemin değildir. Kur'ân Allah'ın isimlerinden biri olmadığı için onunla yapılan yemin sayılmaz. Çünkü Allah dışındaki her şey mahlûktur. Kur'ân Allah'ın gayrı olduğuna göre o da mahlûktur.³⁸⁹ Ebû Mukâtil b. Hafs b. Selem'de Kur'ân'ın mahlûk olmadığını, bundan başka bir görüşte olan kişinin kâfir olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü

³⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 383-384.

³⁸² Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XIII, 384; Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 135.

³⁸³ Üstüvâî, a.g.e., s. 139-140.

³⁸⁴ Üstüvâî, a.g.e., s. 137.

³⁸⁵ Üstüvâî, a.g.e., s. 135.

³⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 384.

³⁸⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 181.

³⁸⁸ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Evail*, Tanta/Mısır, 1408/1988, s. 369.

³⁸⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 237-238.

benimsediğini haber vermektedir.³⁹⁰ Ebû Yûsuf'tan da bu yönde nakiller vardır. Ebû Yûsuf, kim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylesse o dalâlettedir ve bidatçidir. Ebû Hanîfe ile bir ay münazara ettik ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşüne vardık.³⁹¹ Yine bu konuda Ebû Yûsufa sorulduğu ve Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünde olduğu kaydedilir.³⁹²

Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân meselesindeki görüşünün ne olabileceği konusunda yukarıdaki rivayetlerden de anlaşılacağı üzere birbirine zıt bilgiler nakledilmektedir. O'nun halku'l-Kur'ân konusunda konuşmadığı veya onun mahlûk olduğu şeklindeki rivayetlerin bazılarını nakleden Neşşâr'a göre bu rivayetlerle halku'l-Kur'ân meselesine dair *el-Fıkhu'l-ekber*'deki ifadeler arasında bir çelişki bulunmaktadır. Bu çelişkinin çözülmesi için üç yol vardır: Birincisi; *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfeye aidiyeti reddedilmelidir. Bu görüşler sonradan ona nispet edilmiştir. İkincisi; Ebû Hanîfe'nin görüşünde değişme ve gelişme olduğunu söyleyebiliriz. Önce Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmış daha sonra talebelerinin etkisinde kalarak onun kadîm olduğu görüşünü kabul etmiştir. Üçüncüsü; Ebû Hanîfe iki kelâm arasını ayırmıştır. Buna göre kelâm-ı nefsi kadîm olup Allah'ın ezeli ve kadîm bir sıfatıdır. Kelâm-ı lafzî ise sûre ve âyetlerde yazılı olup hâdis olandır. Yani harfler ve nakışlar vasıtası ile elimizle yazdığımız, kalbimizde sakladığımız ve istediğimiz zaman hayalimizden çıkarıp okuduğumuz Kur'ân mahlûktur.³⁹³

Kur'ân'ın mahlûk olduğuna yönelik olarak Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rivayetlerin çoğunluğuna bakıldığında ve Ebû Yûsuf ile bu konuda tartışmaları da dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin bir dönem Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edip daha sonra bu görüşünden döndüğü yönündeki bilgilerin daha kuvvetli olduğu düşünülebilir. Ayrıca onun bu konuda tartışmayı menetmesi de halk arasında bu gibi meselelerin irdelenmemesine yönelik öğütler olmalıdır. O dönemin tartışma konularından biri olan bu meselede Ebû Hanîfe'nin hiçbir görüş belirtmediğini söylemek mümkün görünmemektedir.

el-Fıkhu'l-ekber'deki ifadelere gelince, bunlar kelimesi kelimesine Ebû Hanîfe'nin söylediği şeyler olmadığı belirtilmektedir. Çünkü bu argümanlar onun zamanı

³⁹⁰ İbn Abdülberr, *el-İntikâ'*, s. 319.

³⁹¹ Üstüvâî, a.g.e., s. 141-142.

³⁹² Üstüvâî, a.g.e., s. 136.

³⁹³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 238-239.

için biraz erken bir dönem olup, Kurân'ın yaratılmışlığı meselesi onun zamanında ortaya çıkmış olmakla birlikte henüz bu boyutlarda tartışılan bir mesele olarak görülmemektedir. Bu durum ise onun *el-Fıkhu'l-ekber*'deki Kur'ân adına söyledikleri şeylerin ona aidiyetini şüpheye düşürmektedir. Bu şüpheyi anlamlı kılan hususlardan biri de, *el-Fıkhu'l-ekber*'in ilk şarihlerinden olma ihtimali olan Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin bu konudaki görüşlerini Ebû Hanîfe'ye herhangi bir nispette bulunmadan Eş'arîlerin görüşlerini cevaplama sadedinde söylemesidir. Kısaca onun şerhinde Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda Ebû Hanîfe'ye ait bir görüş zikredilmez.³⁹⁴ Bu durum bize, bu tartışmaların sonradan risâleye eklendiği intibamı vermektedir.³⁹⁵ *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen bu ifadeler Nüreddin Sâbûnî tarafından Ebû Hanîfe'nin ashabının bir görüşü olarak nakledilmesi de bu görüşü desteklemektedir.³⁹⁶ Kaldığı erken dönemde yazıldığı kabul edilen ve kendisine nispet edilen *er-Risâle*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Fıkhu'l-Ebsat* risâlelerinde bu tartışmaların izinin görülmemesi de bu görüşlerin sonradan eklendiği iddialarını güçlendirmektedir. Ya da bu eser sonradan telif edilip İmâm'a nispet edilmiştir.

e. Hilâfet Sıralaması: *el-Fıkhu'l-ekber*'de halifelerin fazileti açıklanırken Peygamberlerden sonra en faziletli olanlar şu sırayla tertib edilmektedir: **“Peygamberlerden sonra insanların en efdali Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir.”** Ebû Zehre, Wensinck ve Watt, *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olmayacağını ifade ederken Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün oluşu ifadelerinin sonraki Hanefî anlayışının bir ürünü olduğunu bu nedenle bu risâlenin sonraki bir dönemde telif edildiğini belirtmektedirler.³⁹⁷

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini nakleden eserlerde hilâfet sıralaması ile ilgili farklı rivayetlerin nakledildiği görülmektedir. O genel olarak Ebû Bekir ve Ömer'i sahabînin en faziletlisi olarak görmekle birlikte³⁹⁸ Osman ve Ali hakkındaki görüşüne dair farklı rivayetler vardır. Örneğin; Abdülkâdir el-Kureşî *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî Tabağâtî'l-Hanefîyye* eserinde Kûfelilerin Ali'yi Osman'dan önde tuttuğunu nakleder.³⁹⁹ Hammâd

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, (çev. Adnan Bülent Baloğlu- Murat Memiş) Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013, s. 35.

³⁹⁵ Faruk Beşer, “Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı”, Mudanya/Bursa: Kurav Yayınları, 16-19 Ekim 2003, I, 243.

³⁹⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 33; Akîdetü Eshabi'l-İmâm Âzam Ebû Hanîfe, Kılıç Ali Paşa, nr. 697/2 vr. 26b.

³⁹⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 188; Wensinck, *Müslim Creed*, s. 246-247; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 175.

³⁹⁸ Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 154

³⁹⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, IV, 529.

b. Ebû Hanîfe'nin de babasından halifelerin fazilet sıralaması görüşünü naklederken Ebû Bekir, Ömer, Ali, Osman şeklinde aktardığı belirtilmektedir.⁴⁰⁰ Keza Ebû Hanîfe'nin Ebû Bekir ve Ömer'i üstün tuttuğu ve Ali ve Osman'ı sevdiği nakledilir.⁴⁰¹ Ebû Hanîfe, Ebû Bekir'i sahabîlerin en faziletlisi kabul ederdi. Hz. Ali ile onunla savaşanlar arasındaki tercihinde Hz. Ali'yi haklı görmekte ve hilâfetinin hak olduğunu bildirmekteydi. Ayrıca hocası Hammâd'dan naklen Hz. Ali'nin Osman'dan daha sevimli olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁰² Üstüvâî'de Ebû Hanîfe'ye "*Ehl-i kible ve'l-cemaat*"ın kimler olduğu sorulduğu buna karşılık Ebû Bekir ve Ömer'i üstün tutup Osman ve Ali'yi seven kimseler olduğu cevabını verdiği belirtilir.⁴⁰³ Mâtürîdî'ye nispet edilen şerhte de nebî ve resullerden sonra Ebû Bekir ve Ömer'in geldiği, Osman ve Ali hakkında ise ihtilaf olduğu, bazıları Osman'ı Ali'den bazıları da Ali'yi Osman'dan üstün tuttukları ifade edilmiştir.⁴⁰⁴ Taşköprüzâde de Ebû Hanîfe'nin sahabîleri tafdîl etme konusundaki görüşünün önce Ebû Bekir, sonra Ömer sonra Ali sonra Osman olduğunu belirtir.⁴⁰⁵ Tahâvî'nin şârihi İbn Ebu'l-İzz ise Ebû Hanîfe'nin Ali'yi Osman'dan öncelendiğine dair rivayetlerin olduğunu, ancak onun mezhebindekilerinin görüşünün ise hilâfet sıralaması üzere olduğunu aktarır.⁴⁰⁶ Ali el-Kârî de benzer bir görüşü nakletmekle birlikte burdaki sıralamanın üstünlük için olmadığını belirtir. O, Tahâvî'nin akidesi ve *el-Fıkhu'l-ekber*'deki sıralamayı dikkate alarak Ali'nin Osman'dan öncelendiğine dair rivayetlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü yansıtmayacağını düşünmektedir.⁴⁰⁷ Ali el-Kârî'nin bu düşüncede olması onun *el-Fıkhu'l-ekber*'in İmâm'a nispeti konusunda herhangi bir tereddüt içerisinde olmaması ve bu eserin İmâm'ın özgün görüşlerini aktettiğini düşünmesinden kaylanmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin hilâfet sıralamasının aynı zamanda fazilet sıralaması olduğunu nakleden görüşler bulunmakla birlikte⁴⁰⁸ onun Hz. Ali evladına olan muhabbeti, Zeyd'in ayaklanmasına maddî destekte bulunması, imkânı olsaydı fiili olarak bu direniş

⁴⁰⁰ İbn Abdülberr, *el-İntikâ'*, s. 315.

⁴⁰¹ Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, s. 76; İbn Abdülberr, a.g.e., s. 314.

⁴⁰² Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 159; Mekkî, a.g.e., s. 343-344.

⁴⁰³ Üstüvâî, a.g.e., s. 97; ayrıca bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 83; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 383.

⁴⁰⁴ Mâtürîdî, *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 42.

⁴⁰⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 220.

⁴⁰⁶ Ebu'l-Hasan Sadreddîn Alî b. Muhammed Hanefî Dimaşkî İbn Ebu'l-İzz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâvîyye*, (thk. Şuayb el-Arnâvut) Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1401/1981, s. 485.

⁴⁰⁷ Ebu'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Minehu'r-Ravzi'l-Ezzher fi Şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, (neş. Süleyman Vehbî Gâvecî), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1997, s. 187.

⁴⁰⁸ Üstüvâî, a.g.e., s. 153.

kendisinin de katılma arzusunda olduğunu belirtmesi, hocası Hammâd'ın yıllarca ilim meclisinde kalarak ondan etkilenmesi ve Hz. Ali'nin silsilesinden gelen hocaların görüşlerinin İmâm üzerinde etkili olduğu gerçekleri göz önüne alındığında onun Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün tuttuğu görüşü kuvvet kazanmaktadır. Kaldığı *el-Âlim ve'l-müteallim*, *er-Risâle* ve *el-Fıkhu'l-ebvat* gibi kendisine nispet olunan ve erken dönemlerde yazıldığı konusunda ittifak edilen bu eserlerde halifelerin fazilet sıralamasının açıklanmaması, erken dönemlerde hakkında yazılan menâkıb kitaplarında Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün tutan görüşlerin nakledilmesi bu iddiayı kuvvetli kılan diğer bir etkidir. *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen bu görüş her ne kadar *el-Vasıyye* eserinde nakledilse de Wensinck ve ondan sonraki araştırmacılar bu risâlenin muahhar bir eser olduğu görüşündedirler. *el-Fıkhu'l-ekber*'deki bu görüş İmâm'dan sonraki Hanefîlerin görüşü olup risâleye de bu şekilde eklendiği anlaşılmaktadır.

f. Velâyet-Kerâmet Kavramları: Velâyet, kerâmet gibi kavramlar Ebû Hanîfe döneminde zikredilen meseleler arasında olmadığı gerekçesi ile başta Ebû Zehre olmak üzere araştırmacılar tarafından sorunlu görülmektedir.

Günümüzde yapılan araştırmalar da Ebû Zehre'nin bu görüşünü destekler niteliktedir. Buna göre; evliyanın kerâmetler gösterdiğini kabul edip bir inanç konusu yapan İbrâhim b. Edhem (ö.165/782) Fudayl b. İyâz (ö. 187/203) gibi Sünnî Sûfiler olduğu belirtilmektedir. Erken döneme ait Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Akîde* eserinde de velîlerin kerâmetlerinin mümkün olduğu görüşü belirtilmiştir.⁴⁰⁹ Benzer bir ifade de Ebû Câfer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akîde* eserinde geçmektedir. Ahmed b. Hanbel'den sonra bu görüşe yer veren erken dönem kaynaklarından biri de Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. (ö. 283/896) O, insanların en üstünü Ehl-i Sünnet'e mensup olanlar içerisinde kerâmeti kabul edenler olduğunu belirtmektedir. Tüsterî'nin bu ifadeleri Ehl-i Sünnet'e mensup olanlar içerisinde velîlerin kerâmetini kabul etmeyenlerin var olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet'e mensup olan İbn Ebû Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996) Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İbn Hazm ez-Zahirî (ö. 456/1064) gibi âlimlerin kerâmeti kabul etmemeleri bunu teyit etmektedir.⁴¹⁰

Bu nakiller bize velâyet-kerâmet tartışmalarının hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda başladığını ve bu dönemde velîlerin kerâmetlerinin tartışıldığını göstermektedir.

⁴⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, s. 125.

⁴¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, s. 118-119.

“Velîlerin kerâmeti haktır” sözü bu tartışmalar neticesinde akaid metinlerine girdiğini teyit etmektedir. Velâyet ve kerâmet konusunda eser yazan Hâkim et-Tirmizî'nin nübüvvete ilişkin görüşlerinden dolayı sürgün cezasına çarptırılması bu tespiti teyit eden açık bir kanıt olarak önümüzdedir. Sûfiyye mensupları ile Ahmed b. Hanbel tarafından kabul edilen velîlerin kerâmeti haktır görüşü Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'arîyye ekollerine mensup âlimlerce benimsenip eserlerinde dile getirilmiş ve itikadi bir esas haline getirilmiştir.⁴¹¹

Kerâmetin varlığını kabul edenler Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Meryem ile Hz. Süleyman'ın kıssaları ile hadislerde nakledilen olayların yanı sıra Hz. Ömer'in Medine'de olmasına rağmen kendisinden binlerce kilometre ötedeki Sâriye ve ordusuna dağa çekilmesi yönünde emir vermesi, Hâlid b. Velîd'in zehirli kadehi içmesine rağmen etkilenmemesi gibi rivayetleri öne sürmektedirler. Burada amaç kerâmetin olup olmadığını tartışmak değildir. Amaç, *el-Fıkhu'l-ekber*'de velîlerin kerâmeti olduğuna dair nakledilen ifade doğrultusunda o dönemde böyle bir tartışmanın varlığının tespit edilmesidir. Şüphesiz Ebû Hanîfe döneminde böyle bir tartışmanın var olduğuna dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Yukarıda aktarılan görüşler, bu konudaki tartışmaların erken hicri üçüncü yüzyılda olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar Ebû Zehre'nin, “velîlerin kerâmeti haktır” ibaresinin risâleye sonradan eklenmiş olduğuna dair görüşünü destekler niteliktedir. Kaldığı diğer risâlelerinde bu konuda bir bilginin bulunmaması da o dönemde böyle bir tartışmanın olmadığını desteklemektedir. Ebû Zehre'de böyle bir tartışmanın o dönemde vuku bulmadığını söylemesi kerâmeti reddetmeye yönelik bir tartışmadan öte İmâm'ın döneminde bu tartışmanın henüz vuku bulmadığını ifade etmeye yöneliktir.

g. Kulların Fiilleri ve Kesb Teorisi: A. J. Wensinck ve bu konuda onunla aynı görüşte olan Watt'a göre *el-Fıkhu'l-ekber*'in muahhar bir metin olduğunu gösteren emarelerden birisi de eserde kesb görüşünün açıklanmasıdır.⁴¹²

Kesb teorisinin ilk defa ne zaman ortaya atıldığı tartışma konusudur. Wensinck bu görüşü Eş'arî'ye ait görmekte ve bunu risâlenin sonraki dönemlerde yazıldığına bir delil olarak kabul etmektedir. *el-Fıkhu'l-ekber*'deki kesb anlayışı ile Eş'arî'nin bu konudaki ifadeleri arasında bir paralellik olması Wensinck'in böyle bir görüş öne

⁴¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 119.

⁴¹² Wensinck, *Muslim Creed*, s. 102-103, 186-187.

sürmesinde etkili olsa da Eş'arî dönemi öncesinde de kesb kavramının kullanıldığı ve bu konuda farklı görüşlerin ortaya konulduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu terim Eş'arîlerce tam olarak ele alınmadan önce de İslâm düşüncesinde önemli bir kavram olarak tartışılmış ve kelâm ekolleri kendi anlayışları çerçevesinde yorumlar getirmişlerdir.⁴¹³

Kesb kavramı, Dırâr b. Amr, Hişâm b. Hakem ve Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) gibi kelâmcıların yanı sıra Ehl-i Sünnet kelimasının öncülerinden kabul edilen İbn Küllâb tarafından da kullanıldığı belirtilir.⁴¹⁴ Eş'arî'ye göre Dırâr b. Amr'ın Mûtezile'den ayrılışının sebebi onun, "insanın fiilleri yaratılmıştır ve bir fiil, iki fâilden doğar; bunlardan biri Allah olup fiili yaratandır, diğeri de insandır ve o da o fiili iktisâb edendir" şeklindeki görüşüdür.⁴¹⁵ Watt ta bu görüşü ilk ortaya atan kişinin Dırâr b. Amr olduğunu ve Eş'arîler'in de bu görüşü ondan aldığını kabul eder.⁴¹⁶ Watt, bu konudaki görüşünü şöyle açıklar; Dırâr, muahhar Mûtezile ile el-menzile beyne'l-menzileteyn konusunda uyuşmakla beraber, insanın fiilleri de dâhil her şeyin Allah tarafından takdir edildiğine inanma hususunda Mûtezile'den ayrılmıştır. O bunu, kesb veya iktisâb kavramı vasıtasıyla açıklamıştır ki muhtemelen bu kavramları bu tarzda kullanan ilk isimdir.⁴¹⁷

Şehristânî ise kesb kavramının Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) tarafından kullanıldığını ve Eş'arî ile bu konuda aynı görüşte olduklarını belirtir. Allah, hayır ve şer bütün fiillerin hâlıkıdır, kul ise bu fiilleri iktisâb eder. Kula ait olan hâdis kudretin de bir etkisinin olduğunu ifade ederek bunun daha sonra Eş'arî'nin ortaya koyacağı kesb teorisi olduğunu söyler. Keza Neccâr'ın istitâat fiille birlikte olduğu yönündeki görüşleri de Eş'arî'nin görüşü ile aynı olduğunu belirtir.⁴¹⁸

Watt, her ne kadar *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen kesb kavramının Ebû Hanîfe'den sonra terimleşmiş olduğu görüşünü ifade etmiş olsa da bu kavramın ilk olarak Dırâr b. Amr tarafından kullanılmış olduğundan hareketle Ebu Hanîfe ile de ilişkilendirilebileceğini söyler. Nasılki Dırâr'ın, Allah'ın mâhiyeti hakkındaki görüşünü Ebû Hanîfe'den aldığı söyleniyorsa aynı şekilde kesb kavramını da İmâm'dan veya ondan hemen sonraki Hanefîlerden alma ihtimalinin olabileceğini söyler. Ona göre Mûtezile'nin

⁴¹³ Watt, a.g.e., s. 244.

⁴¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 339, II, 91; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 242-244.

⁴¹⁵ Eş'arî, a.g.e., I, 339.

⁴¹⁶ Watt, a.g.e., s. 218.

⁴¹⁷ Watt, a.g.e., s. 218.

⁴¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89.

reddettiği kelâmcıların pek çoğu, bir dereceye kadar Ebû Hanîfe ile irtibalıdır. Dırâr'ın da bazı konularda Mûtezile ile ayrılığa düştüğü bilinmektedir. Dolayısıyla Dırâr'ın kesb kavramını kullanmış olmasının Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilebileceğini ihtimal dâhilindedir.⁴¹⁹ Yine de bunun Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığı kesin olarak söylenemez. Çünkü kaynaklarda bu kavramı Ebû Hanîfe'nin kullanıldığını gösterecek açık bir bilgi bilinmemektedir. Kesb kavramını terimsel anlamıyla Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye nispet etmediği gibi diğer kaynaklarda da net bir bilgi bulunmamaktadır.

Bu görüşlere karşın ihtiyarî fiillerin meydana gelişi (kesb) konusunun *el-Fıkhu'l-ekber*'de değinilmesi gerekçesi ile bunu ilk ortaya koyan kişinin İmâm'ın kendisi olduğu ve bunu aykırı görüşlerin doğru olmayacağı da ifade edilmektedir.⁴²⁰

Ali Samî en-Neşâr'a göre *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen ve kesb teorisi olarak isimlendirilen **“Allah kulların fiillerini hükmü ile değil ama vasfı ile yazmıştır”**⁴²¹ ilkesini ilk koyan kişinin Ebû Hanîfe olduğunu belirterek bu risâlede geçen ifadelerin Ebû Hanîfe'ye ait olacağını kabul etmektedir. Ona göre cebr ve ihtiyar konuları onun yaşadığı dönemde insanların zihinlerini meşgul eden bir konu olup Ebû Hanîfe'ye bu mesele ile ilgili sorular sorulmuş ve o da detaylandırmadan cevap vermiştir. Kesb teorisine göre Allah her şeyi vasıfları ile birlikte, yani güzelliği ve çirkinliğiyle, uzunluğu ve genişliğiyle, küçüklüğü ve büyüklüğüyle yazmıştır. Bütün bunları eşyanın vasıfları ile yani şöyle şöyle olacaktır diye kaydetmiştir. Yoksa şöyle olsun, böyle olsun şeklinde değildir. Allah insanları küfür ve imandan hâli olarak yaratmış, daha sonra emir ve yasaklarını iletmiştir. İsteyen iman etmiş, isteyen etmemiştir. İman eden kendi ikrarı ve tasdiki ile iman etmiştir. İman ve küfür iki sıfat olup bunlar bu dünyada kazanılan niteliklerdir. Allah'ın yarattıklarının hiçbirisi iman ve küfür konusunda cebr altında değildir. Kulların sükûn ve hareketten ibaret tüm fiilleri gerçekten kendi kesbleridir.⁴²²

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâleler incelendiğinde insanın özgür iradesine vurgu yapılarak işlediği fiillerinden sorumlu olduğu açıklanmaktadır. Özellikle *el-Fıkhu'l-ebsat* adı verilen risâlesinde insana verilen istitâat ile kişinin hem iyiliği hem de kötülüğü işleyebileceği vurgulanmış ve kula verilen bu istitâatin günaha kullanması

⁴¹⁹ Watt, a.g.e., s. 253-254.

⁴²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, XXV, 304; Mustafa Öz, “Dırâr b. Amr”, IX, 274.

⁴²¹ *el-Fıkhu'l-ekber*, vr. 1b.

⁴²² Neşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 239-240.

durumunda ceza göreceği açıklanmıştır. Ayrıca risâlelerde insanın günah işlemesi Allah'ın izni ve iradesi ile olmakla birlikte onun mâsiyete rızası ve emri olmadığı da ifade edilmiştir. Dolayısıyla kesb teorisinin ana ilkeleri olan “Allah'ın hayır olsun şer olsun kulların fiillerini yarattığı ve ihtiyarî fiillerde kulun da etkisinin olduğu”na dair hususlar diğer risâlelerde işlenmekle birlikte *el-Fıkhu'l-ekber*'de görüldüğü üzere kesb kavramı ile ifade edilmiş şekli görülmemektedir. Bütün bunların yanısıra *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen ifade terim olarak değil de bir şeyi iktisab etmek adına kullanılmış bir kelime olarak düşünülebilir. Bu kelimenin daha sonraki dönemlerde terimleşmiş olduğunu varsaymak da mümkündür. Dolayısıyla Ebû Hanîfe döneminde kesb teorisi kavramsallaşmamış olsa da o dönemde insan fiillerinin iradî olup olmadığı tartışmalarının varlığı bu ifadelerin Ebû Hanîfe'ye ait olabileceğini de mümkün kılmaktadır.

E. el-FIKHU'L-EKBER NÜSHALARI VE ŞERHLERİNDEKİ FARKLILIKLAR

1. Nüshalarda Tespit Edilen Değişiklikler: *el-Fıkhu'l-ekber* risâlelerinin nüshaları incelendiğinde bunların bazılarında kimi ibarelerin eksik olduğu veya eklendiği ya da değiştirildiği görülmektedir. Bu konudaki bazı örnekler şöyledir:

a. İhlâs Sûresi'nin İlk Âyeti: *el-Fıkhu'l-ekber*'in eski tarihli nüshaları incelendiğinde “Allah Teâlâ birdir, bu birlik sayı yönünden değil şeriki olmaması yönüyle birdir” ifadesi geçtikten sonra İhlâs sûresindeki âyetler zikredilir. İlk âyet olan “De ki! Allah birdir” ifadesi tekrar edilmez.⁴²³ Ancak neşredilen nüshaya ilk âyetin de eklendiği görülmektedir.⁴²⁴ Ayrıca bu Ali el-Kârî'nin şerhinde de vardır.⁴²⁵

b. Cevher: *el-Fıkhu'l-ekber*'in bazı nüshalarında zikredilmeyen ibarelerden birisi de cevher kelimesidir. Her ne kadar istinsah esnasında müstensihinin hatası olma ihtimali bulunsa da özellikle eski nüshalarda bu kelimenin bulunmaması dikkat çekici olup kelimenin sonradan eklenmiş olma ihtimalini de beraberinde getirmektedir.⁴²⁶ Oysa bütün nüshalarda araz kelimesi eksiksiz olarak geçtiği görülmektedir.

c. Hz. Peygamber'in Ebeveyninin Dinî Durumu: İlk döneme ait bir akaid risâlesinde Hz. Peygamber'in anne babasının küfür üzere öldüğü şeklinde kaydedilmesi

⁴²³ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3138, vr. 6a; Laleli, 2410/1, vr. 1a vd.

⁴²⁴ *el-Fıkhu'l-ekber*, (neş. Zahid Kevserî), s. 62.

⁴²⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, A. Tekelioğlu, 909, vr. 28a.

⁴²⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3165/2 vr. 2a; Fatih, 5358/4, vr. 1b; H. Hüsnü Paşa, 1160/11, vr. 1b İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî, *Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, Ayasofya 2316 vr.16b, Turhan V. Sultan 197, vr. 20b vd.

pek çok âlim tarafından tartışılmış, bu ifadenin risâlede yer edinmesinden dolayı *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığı tartışılmış ve Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanına dair müstakil eserler telif edilmiştir.⁴²⁷

Ali el-Kârî, risâlenin yazma nüshalarının çoğunda bulunan “ve vâlidâ resûlillahi mâta ale'l-küfri” ibaresine dayanarak bu görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu konusunda ısrarcı bir tutum sergilerken⁴²⁸ Hz. Peygamber'in anne-babasının ehl-i necât olduğunu savunanlar bu ibarenin Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağı düşüncesi ile *el-Fıkhu'l-ekber*'in İmâm'a âidiyetini kabul etmemişlerdir. Diğer bazı âlimler ise bu sözün sonradan eklenmiş olabileceğini veya böyle bir ibare varsa da bunun yorumlanması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu görüşlerin dışında ibarenin tahrife uğradığı yönünde bir kanaatte bulunmaktadır.

Abdülâhad Nûrî (ö. 1061/1651), *Te'dibü'l-Mütemerridîn* isimli eserinde Fahru'l-İslâm el-Pezdevî ve İbnü'l-Hatîb'e atıfta bulunarak *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olamayacağını bu risâlenin ya Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî ya da Ebû Hanîfe Nûmân b. Muhammed el-Mısrî'ye ait olduğunu söyler.⁴²⁹ Ona göre Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*⁴³⁰, isbât-ı sıfât, isbât-ı istitâat ma'al fi'l, ef'âlü'l-'ibâd ve reddü'l-kavl bi'l-aslah konularını ihtiva edip bu risâlede ebeveyn-i resûl'ün küfür üzere öldüğüne dair bir ibare bulunmamaktadır. Ayrıca *el-Fıkhu'l-ekber*'in eski bir nüshasını gördüğünü ve orada böyle çirkin bir ifadenin yazılı olmadığını kaydetmektedir. Böyle bir görüş varsa da bunun anlamı küfür zamanında, yani Câhiliye döneminde ölmüşlerdir, yoksa bundan “küfr-i hakiki”nin kastedilmeyeceğini belirtir. Nitekim müfessirlerin de Hz. Peygamber'in ebeveyninin fetret ehli olduğunu kabul ettiklerini nakleder.⁴³¹

Hatibzâde Muhyiddîn el-Amâsî, konuyla ilgili yazdığı eserde eski tarihe ait bir *el-Fıkhu'l-ekber* nüshasında Hz. Peygamber'in anne babasının iman durumu ile ilgili herhangi bir ibarenin olmadığını kaydeder.⁴³² Zebîdî de (ö.1205/1790) Ebû Hanîfe tarafından böyle bir sözün söylenmediğini belirttiikten sonra bunun metne sonradan kasten

⁴²⁷ Bu konuda telif edilen eserler hakkında bkz. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dini Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risâleleri*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2005.

⁴²⁸ Ali el-Kârî, *Edilletü'l-Mu'tekad-i Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp. Yahya Tevfik, 444/2. vr.13a-13b.

⁴²⁹ Abdülâhad Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerridîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih, 5293, vr. 302a-b

⁴³⁰ Müellif Ebû Mutî el-Belhî rivayeti olan *el-Fıkhu'l-ekber*'i kast etmektedir.

⁴³¹ Abdülâhad Nûrî, a.g.e., vr. 302a-b.

⁴³² Hatibzâde Muhyiddîn el-Amâsî, *İnbâu'l-İstifâ' fi Haqqi Ebeveyni'l-Muştafâ*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, 405, 103b-104a.

eklenmiş olduğunu söyler. Bunun da muhtemelen Mûtezile veya mülhidler tarafından yapıldığını; zirâ bunların Ehl-i Sünnet imâmıların eserlerine birçok vesvese ve çirkin görüşleri sokuşturduklarını ileri sürmüştür.⁴³³ Nitekim bir kısım yazmalarda “ve vâlidâ Resûlillahi mâta ale’l-küfri” ibaresinin olmadığı tespit edilmiştir.⁴³⁴ Bu da söz konusu ibarenin sonradan eklendiği yönündeki iddiaları güçlendirmektedir.

Bu ibare *el-Fıkhu’l-ekber*’in asıl muhtevasında var olsa bile bunun yorumlanması gerektiği kanaatini taşıyanlara göre risâlede söz konusu edilen küfür, “küfr-i hükmî”dir.⁴³⁵ Kâtib Çelebi, *Mizânü’l-Hak* eserinde “el-Fıkhu’l-ekber Ebû Hanîfe’nin mi?” başlığı altındaki bölümde bu konuya yer vermekte ve risâlede Hz. Peygamber’in anne babasının iman durumunun zikredilme sebebini Muhammed b. Bahâüddîn el-Bayrâmî’nin *el-Fıkhu’l-ekber* üzerine yazdığı şerhten alıntı yaparak şöyle izah etmektedir. Bu mesele dinin inanç esasları arasında sokulacak bir mesele değildir. Bazı kimseler “küfr-i hükmî”yi Hz. Peygamber’in anne ve babası hakkında kabul etmeyerek ifrata girmişlerdir. Aşırıya giden bu kimseleri reddetmek için de Ebû Hanîfe, bu meseleyi dinin esaslarından sayıp *el-Fıkhu’l-ekber* risâlesine eklemiştir. Geçmişte Râfizîler, Hz. Peygamber’in soyundan her türlü lekeyi kaldırmak için bu konuda ifrata düşmüşlerdir. Daha sonra Ehl-i Sünnet’ten pek çoğu onlara uymuştur.⁴³⁶ Bayrâmî ve bu konuda onun görüşünü benimseyen Kâtib Çelebi, Hz. Peygamber’in anne babasının imanı konusunda onların İslâm’dan önce vefat etmelerini de dikkate alarak “ve vâlidâ Resûlillahi mâta ale’l-küfri” ibaresini küfr-i hükmî olarak değerlendirmiş ve Şiâ’nın aşırı guruplarının bu konudaki aşırı görüşlerine bir tepki olarak bu meseleyi risâleye almış olabileceğini ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber’in anne babası küfür üzere öldü ifadesi dünyevî ahkâm yönüyledir, yoksa Allah katında kâfir olduğu sonucunun çıkarılmaması

⁴³³ Zebîdî, *el-İntisâr*, s.159.

⁴³⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1058/16. Vr.95a; Halet Efendi, 817/8. vr. 5a

⁴³⁵ Kâtib Çelebi “küfr-i hükmî”yi şöyle açıklar: İman ve küfür Allah Teâlâ’dan başkasının hakikatini bilemeyeceği derûnî bir haldir. Ancak bunların belirtileri kişinin dış görünüşüyle bilinebilir. Belirtiler ise bazen hakikat olan şeyden farklı olabilir. Örneğin münafık dış görünüşü yönünden mümin olarak hükmedilir. Bir kişinin ölmesi ile onun imanı ve küfrü hakkında kesin hüküm vermek mümkün değildir. Ancak hakkında nas varsa ancak onun iman durumu bilinebilir. Kimi mümine ölüm anında kötü bir son mübtelâ olur ve kâfir olarak ölür, kimi kâfire de son anında güzel bir son nasip olur ve mümin olarak ölür. Gerçek küfür ve iman kişinin kalbinde gizlidir. Fakat şeriat hükümleri zâhirî duruma bakar. Bir kişi ölüm anında dış görünüşü mümin ise imanlı olduğuna hükmedilir. Buna “hükmî mümin” denilir. Dış görünüşü onun kâfir olduğunu gösteriyorsa bu durumda küfrüne hükmedilir ve buna hükmî kâfir denilir. Küfürle iman gerçek ve hükmî olup birbirlerine bağlı değildir. (Kâtib Çelebi, *Mizânü’l-Hak*, s. 66.)

⁴³⁶ Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin el-Bayrâmî, *el-Kavlü’l-Fasl ale’l-Fıkhî’l-ekber*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıppaşa 789, vr. 188a-189a; Katip Çelebi, *Mizanü’l-Hak*, s. 47-49; Evhadüddin Abdülhad Nuri b. Mustafa es-Sivasi, *Te’dibu’l-mütemerredin*, Süleymaniye Ktp., Fatih, 5293, vr. 302b.

gerektiği belirtilmiştir.⁴³⁷ Beyâzîzâde de Hz. Peygamber'in anne babası küfür üzere ölmüştür ifadesini Hz. Peygamber zamanında ölmüşler ve kendisi onların halini bilmemiştir şeklinde izah etmiştir.⁴³⁸

Ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü ibaresinin yazım hatası olduğu veya tahrif edildiği görüşünde olanlar da vardır. Nitekim bazı yazma nüshalarda bu ibarenin üstünün karalandığı⁴³⁹ bazılarında ise fitrat üzere öldüğü kaydedilir.⁴⁴⁰ Ayrıca iman üzere öldüğü,⁴⁴¹ müşrik olarak öldükleri gibi birbirinden farklı ve zıt olan ibarelerin bulunduğu da görülmektedir. Mâtürîdî ise *Te'vilâtü'l-Kur'ân* eserinde Hz. Peygamber'in anne babasının dalâlet üzere öldüğünü söyler. Ebu'l-Müntehâ Manisevî ise küfür üzerine öldüğünü naklettikten sonra bunun Rafızileri reddetmek için olduğunu kaydeder. Ancak Hz. Peygamber'in Allah'a dua ettiği ve bunun üzerine Allah onları diriltip iman ettiklerini nakleder.⁴⁴²

Cemîl b. Muhammed Halîm el-Hâşimî'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i şerhettiği *en-Necmü'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhü'l-ekber* isimli eserinde, Medine'de bulunan bir nüshada "mâtâ ale'l-fitratî" şeklinde yazıldığını ifade eder. Bu nüshanın da Melik Abdülazîz Kütüphanesi'nin 234/80 nolu bölümünde geçtiğini belirtir ve ilgili sayfanın görüntüsünü yayınlar.⁴⁴³ Muhammed Zâhid Kevserî de Medine Şeyhülislâm Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunan *el-Fıkhü'l-ekber*'in iki yazma nüshasında "ve ebeve'n-Nebiyi mâtâ ale'l-fitratî/Resûlullah'ın anne-babası fitrat üzere ölmüştür." şeklinde yazıldığını bildirmiştir. Ayrıca Kûfî yazısında "el-fitrat" kelimesinin kolaylıkla "el-küfr" şeklinde tahrif edilebileceğine dikkat çekerek bu ibarenin sonradan tahrife uğradığı yönünde kanaatini belirtmiştir.⁴⁴⁴

Zebîdî, bu ibarenin tahrife uğramış olduğunu şöyle nakletmektedir. Şeyhimiz Muhammed b. Hasan ed-Dımeşkî'nin Bağdat'ta gördüğü eski bir *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında "ve vâlidâ Resûllahi **ma** mâtâ ale'l-küfri/ve Resûllah'ın ebeveyni küfür üzere ölmemiştir" şeklinde kayıtlı olduğunu nakleder.⁴⁴⁵ Zebîdî, naklettiği görüşü şöyle

⁴³⁷ Bayramî, a.g.e., vr. 188a-189a.

⁴³⁸ Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, s. 143.

⁴³⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3764/5 vr. 49b.

⁴⁴⁰ Cemîl b. Muhammed Halîm el-Hâşimî, *en-Necmü'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhü'l-ekber*, Lübnan: Dâru'l-Meşari', 1436/2015, s. 829.

⁴⁴¹ Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İsmail Hakkı, 3700/2 vr. 8.

⁴⁴² Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4947/2, vr. 20b.

⁴⁴³ Haşimî, a.g.e., s. 829

⁴⁴⁴ *Kütübü Ebî Hanîfe*, (nşr. Zâhid Kevserî) "Mukaddime" s. 9-10.

⁴⁴⁵ Zebîdî, *el-İntisâr*, s. 159-160.

değerlendirir: “Müstensih ‘mâ mâtâ’ cümlesindeki **mâ**’nın tekrarlandığını görünce birinin fazla olduğu düşüncesi ile kaldırmış ve neticede bu yanlış nüsha yayılmıştır. Ona göre bu durumda herhangi bir problem kalmamakta, tam aksine Ebû Hanîfe bu sözü, Hz. Peygamber’e tazîm için zikretmiş olmaktadır.”⁴⁴⁶ Zâhid Kevserî de birçok *el-Fıkhu’l-ekber* nüshasında aynı ifadenin “mâ mâtâ ale’l-küfri” şeklinde kayıtlı olduğunu vurgulamış⁴⁴⁷ ve Zebîdî’nin bu açıklamalarını desteklemiştir. Kevserî bu konuda şöyle bir yorum daha getirmiştir. “Şayet Ebû Tâlib ve ebeveyn-i Resûl hepsi aynı konumda olsalardı, bu durumda aralarında herhangi bir fark olmadığı için üçünü de tek bir cümleyle aynı hüküm altında toplardı. Yani “matû alel küfri” şeklinde ifade ederdi.⁴⁴⁸

Bu meselenin *el-Fıkhu’l-ekber*’de zikredilmesine neden olarak görülen Şîâ’nın başta Hz. Peygamber’in ebeveyni olmak üzere atalarının müslüman olduğuna dair görüşlerini yaymaları ve bunu itikadî bir mesele olarak görmelerine bir tepki olduğu görüşü esas alındığında Ebû Hanîfe döneminde böyle bir tartışmanın var olup olmadığı da risâlenin Ebu Hanîfe’ye nispetinin tespit edilmesine yardımcı olacaktır.

Hiz. Peygamber’in hadislerinde ebeveynlerinin cehennemlik olduğuna dair rivayetler olsa da bunun itikadî bir probleme dönüşmesi ve firkalar arasında tartışma konusu olması Ebû Hanîfe’nin çağından sonra olmalıdır. Çünkü İmâm’ın döneminde böyle bir tartışmanın varlığı görülmemektedir. Tartışmanın çıkışı hicri dördüncü asra denk gelmektedir. Dolayısıyla bu ibarenin metnin aslına sonradan eklendiği veya Wensinck’in görüşüne göre bu risâlenin en erken hicrî dördüncü asırda yazıldığı fikrini destekler niteliktedir. Konunun bir akâid sorunu olarak gündeme gelmesi Şîâ içerisinde aşırı guruplar tarafından tartışılmasına karşın bu söz bir reddiye olarak söylenmiştir.⁴⁴⁹

d. Hz. Peygamber’in Eşleri ve Çocukları: *el-Fıkhu’l-ekber* risâlelerinde tespit edilen diğer bir husus ta Hiz. Peygamber’in eşleri ve çocuklarının isimlerinin zikredilmesidir. Bir akaid metninde hiçbir açıklama yapılmadan ve bir bağlantısı olmadan isimlerin zikredilmesi dikkat çekicidir. Kaldığı bazı yazma nüshalarda sadece kız çocuklarının isimleri⁴⁵⁰ zikredilmekte bazılarında ise hiç zikredilmemektedir.

⁴⁴⁶ Zebîdî, a.g.e., s. 160.

⁴⁴⁷ *Kütübü İmâm Ebî Hanîfe*, (nşr. Zâhid Kevserî) “*Mukaddime*” s. 7-8.

⁴⁴⁸ a.g.e., s. 8.

⁴⁴⁹ Mustafa Akçay, *Hiz. Peygamber’in Anne-Babasının Dini Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risâleleri*, s. 21-22, 27-28.

⁴⁵⁰ Yazma nüshaların çoğunda erkek çocukların isimlerinin geçmediği görülmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3165/2; 5391/1 vr. 5a; Hacı Mahmud Efendi, 1353, vr. 3a; Harput, 296/3 vr.7a; Murad Molla, 1812/6 vr. 3b; Harput, 296/3; Beyazıt Kütüphanesi, 3163/3 vd.

Bunların yanı sıra bazı kelimelerin çeşitli nüshalarda olmadığı görülmektedir. Örneğin Beyâzîzâde zâtî sıfatlar zikredilirken sem‘ sıfatının bazı nüshalarda geçmediğini kaydeder.⁴⁵¹ Yine fiilî sıfatlar zikredilirken eklemeler görülmektedir.

2. Şerhlerde Görülen Değişiklikler: *el-Fıkhü'l-ekber*'in metninde farklılıklar olduğu gibi şerhlerde de esas alınan metinde de farklılıklar görülmektedir. Örneğin *el-Fıkhü'l-ekber*'de **“Gök ve yer ehlinin imanı artmaz eksilmez”** ifadesi Ali el-Kârî ve İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî'nin şerhlerinde bu şekilde belirtilerek imanın artıp eksilmeyeceği tarzında şerhedilmiştir.⁴⁵² Ebu'l-Müntehâ şerhinin bazı nüshalarında ise **“gök ve yer ehlinin imanı, -iman edilen şeyler yönünden- artmaz ve eksilmez”** denildikten sonra, **“fakat yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir”** şeklinde açıklanır.⁴⁵³ Ebu'l-Müntehâ'nın **“imanın yakın ve tasdik yönünden artıp eksileceği ifadesi”** daha sonra neşredilen şerhlerde ana metne eklendiği görülmektedir.⁴⁵⁴ *el-Fıkhü'l-ekber*'in neşrinde de Ebu'l-Müntehâ'nın metninde yer aldığı şekliyle geçmektedir.⁴⁵⁵ İmanın yakın ve tasdik yönünden artıp eksilmesi Ebû Hanîfe'nin imanı tasdik olarak yaptığı tanıma aykırı düşmektedir. Yine Ebu'l-Müntehâ'nın neşredilmiş şerhlerinde Hz. Peygamber'in anne babasının ve Ebû Tâlib'in iman durumu kısmı atlanmıştır.⁴⁵⁶ *el-Fıkhü'l-ekber*'in neşredilen metinde de bu bölüm yer almamaktadır.⁴⁵⁷ Ali el-Kârî'nin şerhinde ise Hz. Peygamber'in anne babasının iman durumu yer almazken, **“Hz. Pegamber iman üzere ölmüştür ve Ebû Tâlib küfür üzere ölmüştür”** şeklinde yazılarak⁴⁵⁸ *el-Fıkhül-ekber*'in metninde olmayan bir ibare eklenmiştir.

el-Fıkhü'l-ekber risâlesi hacmi az olmakla birlikte önemli görülecek bazı eksiklikler veya fazlalıkların olması sonraki dönemlerde metne müdahalelerin yapıldığını göstermektedir. Bu da eserin özgün olmasını şüpheli kılan etkenler arasında kabul edilmektedir.

⁴⁵¹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 133.

⁴⁵² Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravdi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, s. 255; ayn mlf., *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, Delhi: Matbaa-i Müctebai, 1307,(İsam Kütüphanesi, Demirbaş No: 152717), s. 105.; Sinobî, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2316, vr. 24a.

⁴⁵³ Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed Manisevî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 5307/3, vr.145b; Arif Hikmet Kütüphanesi, 214/68, vr. 20a.

⁴⁵⁴ Manisavî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, Haydarabad 1321, (İsam Kütüphanesi, Demirbaş No: 152125), s. 34.

⁴⁵⁵ *el-Fıkhü'l-ekber*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 65.

⁴⁵⁶ krş. Fatih 5307/3, vr.145b; Manisavî, a.g.e., Haydarabad 1321, s. 47.

⁴⁵⁷ *el-Fıkhü'l-ekber*, (nşr. Zâhid Kevserî), s. 67.

⁴⁵⁸ Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravdi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, s. 311; ayn mlf., *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, Delhi 1307, s. 113.

IV. BÖLÜM

el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ İLE DİĞER AKAİD RİSÂLELERİNİN MUKAYESESİ

Bu bölümde *el-Fıkhü'l-ekber*'de geçen konular ile Ebû Hanîfe'ye nispet edilen diğer akaid risâlelerinin mukayesesi yapılacaktır. Böylece benzer ve ayrılan görüşler tespit edilerek o dönemdeki inanç konularına dair sıklıkla yapılan tartışmaların bir görünümünü tespit etmek mümkün olacağı gibi bu risâledeki hangi görüşlerin ona ait olup olmadığı hususu daha da netlik kazanacaktır. Bunun yanı sıra İmâm Şâfi'ye'de nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* adlı bir risâle de bulunmaktadır. Araştırmacılar tarafından bu risâlenin Şâfi'ye nispet edilemeyeceği kesinlik kazanmıştır. Bu risâlenin *el-Fıkhü'l-ekber* ile yapılacak mukayesesi de Ebû Hanîfe'ye bu risâlenin sonradan nispet edilip edilmediğinin ortaya konulmasına yardımcı olacaktır.

A. el-FIKHU'L-EKBER RİSÂLESİ İLE EBÛ HANÎFE'YE NİSPET EDİLEN DİĞER AKAİD RİSÂLELERİNİN MUKAYESESİ

el-Fıkhü'l-ekber risâlesinin muhtevası şu konulardan oluşmaktadır. Tevhid'in tanımı (iman esasları), Allah'ın birliği, zâtî, fiilî ve haberî sıfatlar, halku'l-Kur'ân meselesi, kazâ ve kader'in mahiyeti, fitrat konusu, halk ve kesb kavramları, peygamberlerin ısmeti ve Hz. Muhammed, ashabın fazilet sıralaması, mürtekib-i kebîre ve Mürcie'ye reddiye, tekfir bahsi, mestler üzerine meshetme, terâvih namazı, itaatkâr veya günahkâr müminin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağı, mûcize, kerâmet, istidrâc, rüyetullah meselesi, imanın mahiyeti ve artıp eksilmeyeceği, Allah'ın zâtının hakikatinin bilinip bilinemeyeceği, şefaât, mîzan, havz konuları, kıyamet gününde hasımlar arasında kısas, cennet ve cehennem yaratılmışlığı, münker ve nekirin sorgulaması, kabirde ruhun cesede iadesi ve kabir azabı, Allah'ın isim ve sıfatlarının Farsça (Arapça'dan başka bir dille) söylenip söylenemeyeceği, Allah'a nispet edilen kurb ve bu'dun anlamları, Kur'ân âyetleri arasında fazilet farkı, esmâ-i hüsnâ, Hz. Peygamber'in ebeveyni'nin imanı, Resûl-i Ekrem'in çocukları, itikadî bir mesele ile karşılaşan bir kimsenin yapması gerekli olanlar, mîrac ve kıyamet alâmetleri gibi itikadî meseleler.

el-Fıkhü'l-ekber ile Ebû Hanîfe'ye nispet edilen diğer akaid risâlelerinde işlenen ortak konular şöyledir.

1. İman Konusu:

a. Tevhid'in Tanımı: Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesi tevhidin tanımı ile başlamakta ve bunun âmentü olarak bilinen imanın altı şartına inanmak olduğu zikredilerek her müslümanın bu inanç esaslarına inanması gerektiği kaydedilmektedir. *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta da imanın tanımı yapılmakla birlikte *el-Fıkhu'l-ekber*'deki izah tarzının aksine bu risâlede imanın esasları Cibrîl hadisi ile nakledilir. Oysa *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinde âmentü olarak isimlendirilen tanımla Tevhid'in ne olduğu anlatılmakta ve ilgili hadise hiç değinilmemektedir.

el-Fıkhu'l-ekber'de tevhidin tanımı yapıldıktan sonra Allah'ın birliği açıklanmakta ve bu birlik sayı yönü ile değil, ortağı olmama ve yaratılan hiçbir varlığa benzememe şeklindeki bir birlik olduğu ifade edilmektedir. Benzer bir anlatım *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta da görülmektedir. Bu risâlede Allah'ın birliği ifade edildikten sonra Allah'ın zâtı ve sıfatlarının benzersiz olduğu ve hiçbir şeyin O'na benzemeyeceği ifade edilmektedir.

b. İlâhî Sıfatlar ve Fiiller: Sıfatlar konusu *el-Fıkhu'l-ekber*'de şöyle açıklanır. Allah Teâlâ; isimleri, zâtî ve fiilî sıfatları ile daima var olmuş ve var olacaktır denildikten sonra zâtî ve fiilî sıfatların ayrımı yapılarak bunların hangi sıfatlar olduğu açıklanmakta, hem zâtî hem de fiilî sıfatların ezeli olduğu belirtilmektedir. Zâtî sıfatlar; hayat, kudret, ilim, semî', basar ve irade olarak, fiilî sıfatları ise; tahlîk (yaratma), terzîk (rızkı verme), inşâ (yapma), ibda' (örneksiz yaratma), sun' (sanatlı yaratma) vb. şeklinde açıklanmaktadır.

el-Fıkhu'l-ebzat risâlesinde de ilâhî sıfatlar "o kudretle kâdir, ilimle alîm, mülk ile mâliktir" şeklinde kısa bir cümle ile anlatılıp zâtî ve fiilî sıfat ayrımı işlenmemektedir. *el-Vasıyye*'de ise bu konu "Kur'ân Allah Teâlâ'nın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzîli, ilâhî zâtının aynı olmayan, zâtından da ayrı düşünülmeleyen kelâm sıfatıdır" şeklinde açıklanarak sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olması yönünden diğer risâlelerinde olmayan farklı bir ifade kullanılmaktadır.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâlelerde haberî sıfatlar konusu da geniş bir yer edinmektedir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağda haberî sıfatları anlama çabası çerçevesinde değişik yorumlar görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki genel tutumu haberî sıfatların mahiyetinin bilinemeyeceği yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Ona nispet edilen risâlelere de bu düşüncesi yansıtılmıştır.

Haberî sıfatlar konusu **el-Fıkhü'l-ekber**'de şöyle işlenmektedir. “Kur’ân’da zikredildiği gibi O’nun eli, yüzü ve nefsi vardır. Bunlar keyfiyetsiz sıfatlar olup eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zirâ bu durumda sıfatlar iptal edilmiş olur. Bu Kaderiyye ve Mûtezile’nin görüşüdür. O’nun eli keyfiyetsiz sıfat olması gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlardandır.” **el-Fıkhü'l-ebzat**'ta ise bu konu şöyle anlatılmaktadır: “Allah mahlûkatın sıfatları ile tavsif edilmez. O’nun rızası ve gazabı keyfiyetsiz sıfatlardır. Allah gazab eder ve razı olur. Onun gazabı cezalandırması, rızası da sevabıdır, denemez. Biz onu kendisini tavsif ettiği gibi tavsif ederiz. Allah birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir. O’nun eli kullarının eli üzerindedir, fakat kullarının eli gibi uzuv değildir. O ellerin yaratıcısıdır. Onun yüzü yaratıkların yüzü gibi değildir. O bütün yüzlerin yaratıcısıdır. Onun nefsi bütün yaratıkların nefsi gibi değildir. Bütün nefislerin yaratıcısı O’dur. O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. Duyan ve gören O’dur.” Yine benzer şekilde **el-Fıkhü'l-ekber** risâlesinde de “O’nun sıfatlarının hepsi yaratıkların sıfatlarından başkadır. O, bilir ancak bizim bildiğimiz gibi değil, O görür ancak bizim gördüğümüz gibi değil, O işitir ancak bizim işittiğimiz gibi değil, O konuşur ancak bizim konuştuğumuz gibi değil, Allah yaratmadan evvel hâlık, rızıklandırmadan önce rızık veren idi” ifadeleri ile Allah’ın sıfatlarının kadîm olduğu kabul edilerek bunların mahlûkatın sıfatları ile benzerliğinin olmayacağı belirtilmektedir.

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Ebû Hanîfe, Allah’ın zâtının birliğini ve sıfatlarının ezeli olduğunu kabul etmekte ve haberî sıfatların hakikatinin kabul edilmesi gerektiği yanısıra bunların keyfiyetinin bilinemeyeceği anlayışını da ortaya koymaktadır. Bununla beraber **el-Fıkhü'l-ekber** risâlesindeki zâtî ve fiilî sıfat ayrımı diğer akaid metinlerinde görülmediği gibi **el-Vasıyye** risâlesinde yer alan Kur’ân’ın (kelâm sıfatının) zâtının aynı olmayan ve zâtından da ayrı düşünülmemen bir sıfat olarak tanımlanması da görülmemektedir. Daha önce de izah edildiği gibi Ebû Hanîfe, sıfatlarla ilgili bir tasnifte bulunmadan bütün ilâhî sıfatların kadîm olduğu fikrini benimsediği yine onun görüşlerini aktaran kaynaklardan anlaşılmaktadır. Özellikle **el-Fıkhü'l-ekber** ve **el-Fıkhü'l-ebzat**'ta geçen ve sıfatların bir bütün olarak kadîm olduğunu ifade eden görüşlerin Ebû Hanîfe’nin bu konudaki düşüncesini yansıttığı açıktır. Ancak bazı araştırmacıların da dile getirdiği gibi sıfatların zâtî ve fiilî olarak ayrılması ve sıfatların zâtının aynı olmayıp zâtından ayrı da düşünülmemesi gerektiği ile ilgili ifadeler onun bu konudaki görüşlerinin bir yansıması olduğu kesin olarak söylenemez. Özellikle **el-Vasıyye** risâlesinde Kur’ân için

“Allah’ın zâtının aynı olmayan, zâtından da ayrı düşünülmeyen bir sıfat” şeklinde bir ifadenin geçmesi yadırganacak bir durumdur. Çünkü Kur’ân için böyle bir tanımın kullanmasını o dönemde görmek mümkün olmadığı gibi⁴⁵⁹ Ebû Hanîfe’nin bu konudaki görüşlerini nakleden eserlerde de böyle bir tanıma rastlamak mümkün değildir.

2. Halku’l-Kur’ân Meselesi: Bu konu *el-Fıkhü’l-ekber* risâlesinde şöyle geçer: “Kur’ân Allah’ın kelâmı olup kadîm ve ezelîdir, mahlûk değildir. Kur’ân’ı telaffuzumuz, yazmamız, okumamız ise mahlûktur. Kur’ân’da Mûsâ (a.s.) ve Firavun gibi yaratılmışların sözleri naklen verilen haberler olup bunların hepsi Allah’ın kelâmıdır.” *el-Vasıyye*’de ise bu meseleye dair şu bilgiler yer alır: “Kur’ân Allah Teâlâ’nın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzîli, ilâhî zâtının aynı olmayan, zâtından da ayrı düşünülmeyen kelâm sıfatıdır. O, mushaflarda yazılı, dille okunur, kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilir. Mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zira bunlar kulların fiillerinin sonucudur. Fakat Allah’ın kelâmı mahlûk değildir. Yazılar, harfler, kelimeler kulların anlaması için mânaya delâlet eden şeylerdir. Allah’ın kelâmı zâtıyla kaim olup mânası bu delâlet edici şeylerle anlaşılır.”

Halku’l-Kur’ân meselesi ile ilgili kaynaklarda Ebû Hanîfe’ye farklı görüşler atfedilmesine rağmen onun bu konudaki nihaî görüşünün Kur’ân’ın mahlûk olmadığı şeklinde olduğu daha önce izah edilmişti. Halku’l-Kur’ân meselesi ne Ebû Hanîfe tarafından yazıldığı düşünülen *er-Risâle*’de ne de erken dönemde yazıldığı hususunda ittifak edilen *el-Fıkhü’l-ebvat* ve *el-Âlim ve’l-müteallim* risâlelerinde bulunmaktadır.

Bazı araştırmacılar tarafından muahhar metinler olarak kabul edilen *el-Fıkhü’l-ekber* ve *el-Vasıyye*’de halku’l-Kur’ân meselesinin ele alınması -her ne kadar Kur’ân’ın mahlûk olmadığına ifade edilmesi yönüyle İmâm’ın görüşlerini yansıtmış olsa da- konunun açıklanması sadedinde yazı, mürekkep, lafzî mânalar gibi kavramların kullanılması, bu konuda Ebû Hanîfe’ye nispet edilen rivayetlerdeki anlatım tarzıyla uyuşmayıp ondan sonraki bir dönemi yansıtan ifadelerdir.

3. Kader ve İnsanın Sorumluluğu: Ebû Hanîfe’ye nispet edilen akaid risâlelerinde kader konusu, çağın önemli tartışma konularından olması nedeni ile geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Konu ele alınırken Allah’ın ezelî ilmi ile insanların fiillerini bildiği, onların bu fiillerinde hür olduğu, kaderin yazıldığı, hayır ve şerrin yaratıldığı,

⁴⁵⁹ Arif Aytekin, *Tahâvî Akîdesi ve Selef Akîdesindeki Yeri*, s. 76-77.

Allah'ın taati emredip rıza gösterdiği, mâsiyetin işlenmesini dilediği ancak bundan razı olmadığı şeklinde ele alınmaktadır.

a. İlim ve İrade Sıfatları Yönüyle Kader: Allah'ın ezeli ilmi ile eşyayı yaratmadan önce bilmesi ve bunu yazması konusu özellikle *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinde örneklerle açıklanmakta, bunun neticesinde ilim sıfatının değişmeyeceği izah edilmektedir. Bu konuda yapılan açıklamalar şöyledir: “Dünya ve âhirette her şey Allah'ın dilemesi, ilmi, kaderi ve kazası ile meydana gelir ve levh-i mahfûzda yazılıdır. Orda hüküm olarak değil vasıf ile yazılıdır. Allah yok olanı yokluğu halinde bilir, onu yarattığında nasıl olacağını bilir. Var olanı da mevcut halde var olarak bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını bilir. Ayakta duranı ayakta olarak, oturduğu zaman da oturmuş halini bilir. Küfre sapanı küfür esnasında kâfir olarak bilir, daha sonra iman ederse imanı halinde mümin olarak bilir. İlim sıfatında ise bir değişme olmaz.” Ayrıca bu risâlede ilim sıfatı açıklanırken özellikle insan fiillerinin Allah tarafından ezeli olarak bilinmesinin insan üzerinde bir zorlama olmadığı yönüne de vurgu yapılmakta ve insanların kendi tercihlerinde hür olduğu açıklanmaktadır.

el-Fıkhü'l-ebser'ta ise bu konudaki ifadeler şöyledir: “Senin için takdir edilen şey mutlaka başına gelir, senin için takdir edilmeyen şey ise sana isabet etmez. Hayır ve şerrin yaratıcısı Allah'tır. Fiillerin hepsi: tatlısı, acısı; zararlısı, faydalısı hepsi Allah'ın takdiri iledir. İman-küfür, emir ve yasaklar Allah'ın dilemesi iledir. Allah küfür ve yasakları diler ama razı olmaz. Kulun günah işlemesini diler ama razı olmaz. Allah iman ve itaati de küfür ve mâsiyeti de diler ve dilediği için yaratır. Allah'ın küfrü yaratmaya rızası vardır ancak bizâtihi küfre rızası yoktur. Allah dilediğini yaratır.” Buna göre Allah'ın hayır ve şerri yaratmayı dilediği, ancak emretmediği vurgulanmaktadır. Yine bu risâle'de Allah'ın şer ve küfrü yaratmayı dilemesi açıklanırken insanın fiillerinde hür olduğuna da değinilmektedir.

el-Vasıyye'de de ameller farz, fazilet ve mâsiyet olarak üçe ayrıldığı belirtildikten sonra, farzlar, Allah'ın emri, dilemesi, muhabbeti, rızası, kazası, kudreti, ilmi, muvaffak kılması, yaratması ve levh-i mahfûzda yazması iledir, denilmektedir. Fazilet olan ameller ise Allah'ın dilemesi, muhabbeti, rızası, kaderi, kazası, hükmü, ilmi, muvaffak kılması, yaratması ve levh-i mahfûzda yazması neticesindedir. Oysa mâsiyetler Allah'ın emri değildir. Allah'ın muhabbeti, rızası ve muvaffak kılması olmaksızın, dilemesi, kazası, takdiri, hızlânı ve levh-i mahfûzda yazması iledir, denilmektedir.

Her üç risâlede de insan fiillerinde hür olduğu ifade edilmekle birlikte bu konu, *el-Fıkhu'l-ekber*'de daha çok Allah'ın ezeli ilmi ile kulların fiillerini bilmesinin onlar üzerinde bir etki yapmaması yönünden tartışılırken *el-Fıkhu'l-ebzat* ve *el-Vasıyye*'de ise daha çok Allah'ın şerri ve küfrü yaratmayı dileyip dilemediği şeklinde açıklanmaktadır.

Kaderin yazılması meselesi de risâlelerin ortak konularından birisidir. *el-Fıkhu'l-ekber*'de dünya ve âhirette her şey levh-i mahfûzda yazıldığı açıklanırken *el-Vasıyye*'de ise farz, fazilet ve mâsiyetlerin yazılmasının yanı sıra “Allah kaleme yazmayı emretmiş ve o ne yazayım demiş ona kıyamete kadar olacakları yaz” diye emredildiği belirtilmektedir. Yine *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta kişinin anne karnındaki yaratılışı esnasında bir melek gönderilerek onun rızık, eceli, saîd veya şakî olacağı yazıldığı ile ilgili hadis nakledilmektedir.

Risâlelerde kulların fiilleri ilâhî emir, rıza ve meşiet yönlerinden de değerlendirilmektedir. Bu bağlamda kulların özgür iradesi ile işlediği taat ve mâsiyetler ile ilâhî rıza ve meşietin bu fiillere yaklaşımı arasında nasıl bir ilişki olduğuna sıklıkla değinilmektedir. Bu bağlamda *el-Fıkhu'l-ekber*'de taatler Allah'ın emri, muhabbeti, rızası, ilmi, meşietini, kaza ve kaderi ile vacip olmuş; mâsiyetler ise Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve meşietini ile olmakla birlikte muhabbeti, rızası ve emri olmadığı, belirtilmiştir. *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta ise şu açıklamalar yer alır. Allah yaratmayı dilemediği bir şeyi emretmiş (kâfire müslüman olmayı emretmiş ama yaratmamıştır), emretmediği şeyi de yaratmıştır (kâfirin küfrünü dilemiş/yaratmış ama emretmemiştir). Allah emretmediği bir şeyden razı olabilir, nafileler gibi... Emrettiği bir şeyden razı olmaması diye bir şey ise olamaz. Allah kullarından razı olmadığı şeyler için azap eder. Allah'ın iradesi emrini geçmiştir, İslâm'ı emretmiş küfrü dilemiştir. Allah diler ama razı olmaz. Kulun günah işlemesini diler ama razı olmaz. Allah iman ve itaati de küfür ve mâsiyeti de diler ve dilediği için yaratır. Allahın küfrü yaratmaya rızası vardır ancak bizâtîhi küfre rızası yoktur. Allah dilediğini yaratır.

Her iki risâlede de kulların fiillerinin yaratıldığı ve bu fiillerin onların kendi tercihleri ile olduğu ifade edilmekle birlikte *el-Fıkhu'l-ekber*'de kulun fiillerinin özgür irade ile olan ilişkisi ağırlık kazanırken *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta ilâhî meşiet yönüyle ele alınmaktadır. Yani Allah'ın küfrü ve günahı dileyip dilemediği ve rıza gösterip göstermediği ile ilgili eleştirel sorulara cevaplar verilmekte ve Allah'ın taati dileyip, rıza gösterdiği ve onu emrettiği, mâsiyeti ise dilemesine rağmen emir ve rıza göstermediği

vurgulanmaktadır. *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde de *velâyet; iyi amelden dolayı hoşnutluk, berâet; ise kötü amelden dolayı hoşnutsuzluk demektir* şeklinde bir açıklama yaparak Allah'ın razı olmadığı fiilleri de yaratmış olduğuna işaret edilmektedir.

b. İman ve Küfrün İnsanın Tercih Olması: Akaid risâlelerinde insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı vurgulanırken insanın hür iradesi ile bunu tercih ettiği, dolayısıyla iman ve küfrü tercihinden sorumlu olduğu belirtilmektedir. Bu konuyla ilgili *el-Fıkhu'l-ekber*'de şöyle denilmektedir: “Allah insanları iman ve küfürden hali olarak yaratmıştır. Sonra onlara hitap ederek bazı hususları emredip bazılarını nehyetmiştir. Kâfir olan kendi fiili, hakkı inkâr ve reddetmesi, Allah'ın yardımını kesmesi ile kâfir olmuştur. İman eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın yardımı ile iman etmiştir.” *el-Fıkhu'l-ebsat* risâlesinde ise Allah kullarını günah işlemeye mecbur edip daha sonra onları cezalandırmayacağı belirtilmektedir. Ebû Hanîfe bu meseleyi âyetlerle delillendirerek anlatır. *el-Fıkhu'l-ekber*'de ise bu konu kesb kavramı ile anlatılmaktadır.

el-Fıkhu'l-ebsat'ta kulun, fiili işlemek için verilen gücün (istitâat) hem hayır hem de şerri işlemede kullanabileceği belirtilmektedir. Kulun, sayesinde kötülüğü işlediği güç (istitâat) bizâtîhi iyiliği işlemek için de geçerlidir. Kul, Allah'ın iyilikte kullanılmasını emrettiği istitâatı, kötülükte kullanmasından dolayı ceza görür. *el-Vasıyye*'de de kulların fiillerinin mahlûk olduğu belirtilmektedir. İnsan mahlûk olunca fiillerin de öncelikli olarak mahlûk olması gerektiği ifade edilir. Bu risâlede de istitâat konusuna değinilerek şöyle açıklanmaktadır. İstitâat ne fiilden önce ne de fiilden sonra değil ancak fiille vardır. Fiilden önce olsaydı kul ihtiyacı olduğunda Allah'tan müstağni olurdu, sonra olsaydı fiil istitâatsız meydana geleceğinden muhal olurdu.

İman ve küfrün kişinin kendi tercihi olduğu ve ona verilen kuvvet/istitâatle hem taati hem mâsiyeti işleyeceği görüşü *el-Fıkhu'l-ebsat* ve *el-Vasıyye* risâlelerinde geçmesinin yanı sıra pek çok kaynakta da bu görüş doğrudan Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Dolayısıyla bu görüşün ona ait olduğu hususunda bir şüphe görülmemektedir. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî de bu görüşü Ebû Hanîfe'ye nispet etmektedir.⁴⁶⁰

el-Fıkhu'l-ekber risâlesinde kulun yaratılırken iman ve küfürden hali olarak yaratılışı ile ilgili ifadelerde bir tezat vardır. Bu konuda art arda üç cümle geçmektedir.

⁴⁶⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, s. 785.

İlk cümle şöyledir: “*İnsanlar iman ve küfürden hali olarak yaratıldılar ve kâfir ve mümin kendi fiilleri ile kâfir ve mümin oldular.* İkinci cümlede ise şöyle denilmektedir: “*Allah Âdem’in zürriyyetini onun sülbünden meydana getirdi ve onları akıl sahibi kıldı. Sonra hepsine hitapla imanı emredip küfrü nehyetti. Onlar Allah’ın rab olduğunu ikrar ettiler. Bu ikrar onların imanıdır. Hepsi bu fitrat üzere doğarlar. Bundan sonra kâfir olanlar fitratını tebdil ve tağyir etmişken, iman edip tasdik eden de ikrar ve fitratı üzerine sebat etmiş ve devam etmiş olur.*” Üçüncü cümlede ise; “*kullarının hiç birini iman veya küfre zorlamamıştır. Onları mümin ve kâfir olarak yaratmamıştır. İman ve küfür kulların kendi fiilidir*” denilmektedir. Bununla kulların iman ve küfür karşısındaki ilk konumunun eşit olduğu açıklanmaktadır. Dolayısıyla insanın fitrat üzere doğduğu şeklindeki ikinci cümlenin öncesi ve sonrasında insanın nötr halde olup iman ve küfrü tercih ettiği anlamı varken ikincisinde ise insanın inanan bir varlık olarak yaratıldığı ve sonradan inkâr edenlerin fitratlarını bozduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla ikinci cümledeki açıklamaların metne sonradan ilave edildiği ihtimali ortaya çıkmaktadır.⁴⁶¹

4. İman-Amel İlişkisi: Ebû Hanîfe’ye nispet edilen akaid risâlelerinde imanın unsurları, imanda artma ve eksilmenin olamayacağı, amelin imandan bir rukûn olmadığı konusu detaylı olarak ele alınmakta ayrıca büyük günah işleyenlerin iman dışına çıkmayacağı görüşü savunulmaktadır.

a. İman’ın Unsurları: Akaid risâlelerinde imanın unsurları konusunda farklı ifadeler görülmektedir. *el-Fıkhu’l-ekber*’de imanın tanımı yapılırken “*iman, ikrar ve tasdiktir*” denilmektedir. *el-Fıkhu’l-ebzat*’ta da İslâm’ı ve imanı tasdik edip ikrar etmeyen bir kişi mümin olarak nitelenmektedir. *er-Risâle*’de ise iman’ın tasdik olduğu belirtilmektedir. *el-Alim ve’l-müteallim* risâlesinde bu konunun daha geniş bir şekilde işlendiği görülmektedir. Şöyleki: *İman; tasdik, mârifet, yakîn, ikrar ve islâm’dır. Bütün bunlar muhtelif sözler olmakla birlikte mana bakımından aynı şeyi ifade ederler. Aynı risâlenin başka bir yerinde de “İnsanlar tasdik konusunda üç durumda bulunurlar: Kalp ile tasdik dil ile ikrar eden Allah katında da insanlar yanında da mümindir. Lisanı ile tasdik edip kalbi ile tekzip eden Allah katında kâfir insanlar yanında mümin olur. İmanını gizlemek durumunda kalıp dili ile inkâr eden ve kalbi ile tasdik eden kimse insanlar*

⁴⁶¹ Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 230.

yanında kâfir ancak Allah katında mümin sayılır.” *el-Vasiyye*’de de, “iman, lisan ile ikrar kalb ile tasdiktir. Sadece ikrar iman olmaz. Böyle olsaydı bütün münafıkların mümin olmaları gerekirdi.”

Bu beş risâledeki tanımlardan hareketle imanın unsurları bir arada değerlendirildiğinde bütün risâlelerde imanın tasdik olma yönü esas alındığı ve merkeze konulduğu görülmektedir. İkrar ise *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vasiyye*’de iman’ın bir rüknü olarak gösterilse de *el-Fıkhü'l-ebsat*, *er-Risâle* ve *el-Âlim ve'l-müteallim*’de imanın bir rüknü olarak görülmemektedir. İkrar’ı imanın rüknü olarak tanımlayan risâleler muahhar olarak görülen metinler olması dikkat çekicidir.

Mâtürîdî mezhebi âlimlerinin görüşleri incelendiğinde imanın sadece “tasdik” oluşu veya “ikrar ve tasdik” şeklinde ikili bir tanımlama konusunda onların da tasdik eylemini merkeze aldıkları görülmektedir. İmâm Mâtürîdî, imanı kalbin tasdiki olarak tanımlamaktadır. Çünkü dil ile ikrar kalbin tasdik ettiği şeyi haber vermektan başka bir anlam taşımaz.⁴⁶² Nûreddin Sâbûnî’de bu konuda Mâtürîdî’ye uyar. Ona göre dil ile ikrar etmek kalpteki tasdiki haber vermek anlamına gelmektedir. İkrar sadece dünyada ahkâmın yürütülebilmesi için gerekli olan bir rükündür.⁴⁶³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, imanın tanımına dair tartışmaları geniş bir şekilde ele alarak imanın tasdik olduğuna yönelik delilleri de sıralar ve Ebû Hanîfe’nin bu görüşte olduğunu belirtir. Buna göre başta âyet ve hadisler olmak üzere dilcilerin “tasdik”e yükledikleri anlamı da dayanak kabul ederek imanın tasdik olduğuna dair açıklamalarda bulunur.⁴⁶⁴ Bununla beraber bazı Hanefiler’in imanı tasdik ve ikrar olarak kabul ettiğini de söyler.⁴⁶⁵ Ali el-Kâri, *Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*’nin ikrarı da imanın bir rüknü olarak kabul ettiğini belirtir.⁴⁶⁶ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî de imanın tasdik oluşu konusunda şunları söyler. Ehl-i Sünnet, imanın tasdik oluşunu kesin olarak kabul etmişlerdir. İman lügatte tasdik olunca şeriatte de tasdik olması gerekir. Bunun yanı sıra dil ile ikrar etmeyi de tasdik eyleminin bir cüzü kabul ederek imanı dil ile ikrar, kalp ile itikad ve hepsini birden tasdik olarak kabul edilebileceğini belirtir.⁴⁶⁷

⁴⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III,312; VI, 23, 248; VII, 97); ayn mlf. *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 475.)

⁴⁶³ Sâbûnî, *el-Bidâye* s. 88; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, s. 1077.

⁴⁶⁴ Nesefî, *a.g.e.*, s. 184-193.

⁴⁶⁵ Nesefî, *a.g.e.*, s. 185.

⁴⁶⁶ Ali el-Kâri, *Minehu'r-ravdi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fıkhü'l-ekber*, s. 252.

⁴⁶⁷ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 145-146.

Bu açıklamaların neticesinde *el-Fıkhu'l-ekber*'deki "iman; ikrar ve tasdiktir" ifadesini iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Ya bu ifade Ebû Hanîfe'nin bu konudaki düşüncesini yansıtmamaktadır. Daha sonraki bazı Hanefî âlimlerinin görüşlerinin bir yansıması olarak risâleye eklenmiştir ya da ikrar kısmını tasdik eyleminin tezahürü açısından bir gereklilik olarak görüldüğü şeklinde yorumlanmalıdır. Yoksa iman, ikrar ve tasdiktir ifadesinden ikrar edilmeyen bir imanın geçerli olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim *el-Âlim ve'l-müteallim*'de ikrar ve tasdik'in aynı olduğu belirtilmektedir. Bu şekilde anlaşılması halinde ikrar tasdik eyleminin bir ifadesi kabul edilerek bu çelişkinin ortadan kaldırılması sağlanmış olur. Ayrıca gerek **el-Âlim ve'l-müteallim** gerekse *el-Fıkhu'l-ekber*'de Allah'a inanma konusunda mârifet, yakîn, İslâm, ikram, muhabbet, rıza, korku, ümit gibi imanın tezahürü olan şeylerde de müminlerin eşit olduğu belirtilmektedir.

el-Fıkhu'l-ekber risâlesinde İslâm'ın iman ile ilişkisi ise şöyle açıklanmaktadır. İslâm, Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmektir. Lügat yönünden iman ve İslâm arasında fark olduğu ifade edildikten sonra İslâm olmadan iman olmaz, iman olmaksızın İslâm olmaz. Bu ikisi bir şeyin içi ve dışı gibidir. *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde ise "iman; tasdik, mârifet, yakîn, ikrar ve islâm'dır. Bütün bunlar muhtelif sözler olmakla birlikte mana bakımından aynı şeyi ifade ederler" diye tanımlanarak İslâm ile iman arasında ortak bir bağ olduğu vurgulanır.

b. İman'ın Artıp Eksilmesi: Ebû Hanîfe imanın tanımını yaparken tasdiki merkeze aldığı halde Ehl-i Hadis olarak nitelenen alimlerin kabul ettiği üzere ameli imanın bir rüknü olarak görmemektedir. Buna bağlı olarak imanda bir artma ve eksilmenin de olmayacağını ifade etmektedir. *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinde bu konu şöyle ifade edilmektedir: "Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez. Müminler iman ve tevhid hususunda birbirlerine eşittirler. Amel yönüyle birbirlerine üstün olurlar."

el-Vasıyye'de ise, imanın artması küfrün azalması, eksilmesi de küfrün artması anlamına gelmeyeceği söylenir. Böyle düşünülmesi halinde bir kişinin aynı anda hem mümin hem kâfir olması sonucu çıkar ki böyle bir şey asla düşünülemez. Dolayısıyla imanın artıp eksilmeyeceği kabul edilmektedir. *el-Âlim ve'l-müteallim*'de ise herhangi bir müslümanın imanı peygamberler ve meleklerin imanı ile eşit görülür. Çünkü her müslüman, Allah'ın birliğini ve Rab olduğunu meleklerin ikrarı, peygamberlerin tasdiki

gibi kabul eder. Bundan dolayı da müminin imanı meleklerin imanı gibi görülür. **er-Risâle**'de ise amel işlemeyen kimse tasdiki reddedip dinden çıkmayacağı belirtilir. İnsanlar tasdik konusunda eşittir, fakat amel konusunda farklıdır. Bundan dolayı da tasdik ve amel farklıdır.

Akaid risâlelerinde ortak vurgu imanın amelden ayrı olduğu kabul edilerek imanda artma ve eksilme olmayacağı ifade edilmektedir. Ancak Manisavî'nin şerhi ile *el-Fıkhu'l-ekber*'in neşrinde geçtiği şekliyle “gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakîn ve tasdik yönünden artar eksilir” denilmesi ise yukarıdaki açıklamalarla çelişmektedir. Risâlelerde defaatle imanın tasdik olup tasdik fiilinin amelden farklı olduğu, meleklerin imanı ile bizim imanımızın tasdik yönünden aynı olduğu gibi ifadelere yer verilirken neşredilen *el-Fıkhu'l-ekber*'deki bu ibare gerek aynı metindeki diğer ifade ile gerekse diğer risâlelerdeki ifadelerle açık bir tezat içermektedir. Dolayısıyla bu ifade Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü yansıtmayacağı açıktır. Bu da bu ibarenin şerhlerden alıntı yapılarak risâleye sonradan eklendiği gösmektedir. Nitekim Ebu'l-Müntehâ el-Manisevî ve İshak Hakîm er-Rûmî imanın hem yakîn hem de tasdik yönünden artabileceğini söylemektedirler.⁴⁶⁸ Yukarıda da ifade edildiği “yakîn ve tasdik yönünden artar eksilir” ifadesi sorunlu görünmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre iman hiçbir şekilde artıp eksilmemektedir. Kaldığı *el-Fıkhu'l-ekber*'in pek çok yazma nüshasında da imanda artma ve eksilme olmadığı belirtildikten sonra yakîn ve tasdik yönünden artacağı kısmı geçmemektedir.⁴⁶⁹

c. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu: Bu konu *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinde, bir müslümanın günahı helal saymaması şartıyla büyük günah işlemesi ile kâfir sayılamayacağı, ancak onun günahkâr olarak isimlendirilebileceği şeklinde kaydedilir. Keza günahların mümine zarar verebileceği ve Allah affetmezse bundan dolayı cehenneme girebileceği ve fakat mümin olarak ölen kişinin günahlarından dolayı cehenneme girse de orada ebedi kalmayacağı ifade edilmektedir. Allah kullarına lütüfkârdır, adildir. Kulun hakettiği sevabı lütfuyla kat kat verir. Kulunu, adaletinin gereği olarak cezalandırır. Aynı şekilde bağışlaması da mümkündür.

⁴⁶⁸ Manisevî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, Haydarabad 1321, s. 34; İshak Hakîm er-Rûmî, *Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, (thk. Bajazid Nicevic), Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1436/2015, s. 307.

⁴⁶⁹ Beyazıt Kütüphanesi, Merzifonlu, 18870/2; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3138/1 vd.

Benzer görüşler *el-Fıkhü'l-ebşat*'ta “Ehl-i Kible'den olan hiç kimseyi bir günahtan dolayı tekfir etmemek ve kimseyi imandan uzaklaştırmamak gerekir” şeklinde geçmektedir. Ayrıca Muhakkime-i Ulâ'nın Hâricîler'in en şerlileri olduğu belirtilmekle birlikte onların tekfir edilmeyeceği, Hz. Ali ve Ömer b. Abdülazîz'in yaptığı gibi onlarla mücadele edilmesi gerektiği ve bunlarla savaşılsa bile kısas ve had uygulanmayacağı belirtilir. Bunun delili ise Hz. Osman konusunda anlaşmazlığa düşüp harp edenlere had ve kısas uygulanmamasıdır. Devlet başkanına itaat etmeyip ümmet içerisinde kan dökülmeye sebep olan Hâricîler'in dahi tekfir edilemeyeceğini söylemektedir. İman edip amel işlemeyen kişinin cehennem azabından kurtululması konusunda ise böyle bir kişinin durumu Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu söyler. Dilerse rahmet eder, dilerse azab eder.

Bu konunun *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde geniş bir şekilde örneklerle açıklandığı görülmektedir. Bu risâlede mümin günah işlese de Allah, ilâhî kitaplar ve resûller hakkında şüpheye düşmeyeceği ve Allah'a düşman olmayacağı ifade edilmektedir. Farzları işlemek imanın bir rüknü olsaydı, onu terkedenler, Kur'ân'da mümin olarak nitelenmezdi. Oysa Kur'ân'da bunlar mümin olarak vasıflandırılmıştır. Müminin günah işlemesinin sebebi Allah'ı sevmemesi veya ondan korkmaması değil tövbe edeceği düşüncesi, affedileceği ümidi ve beklentisinden dolayıdır.

Zina fiili işleyen kimseden elbisenin çıkması gibi imanın çıktığı rivayeti sorulduğunda bunun Kur'ân'a muhalif olduğu gerekçesi ile reddetmektedir. O, Hz. Peygamber'den geldiği kesin olmayan bir rivayeti reddetmenin Hz. Peygamber'i reddetmek anlamına gelmeyeceğini söyler. Bir rivayetin kabul edilmesi için bazı kıstaslar öne sürer. Buna göre rivayetin sıhhati değerlendirilirken Kur'ân'a aykırı olmamasına, nesh edilip edilmediğine dikkat edilmeden hüküm verilmemesini ve haber-i vâhid olan bir rivayet esas alınarak insanları günahtan dolayı tekfir edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca bu rivayeti esas alan kişilerin hac yapmaya gücü yettiği halde bu vazifesini ifa etmeyenleri tekfir etmediklerini belirterek bu ikili tutumun ümmet içerisinde tefrikaya yol açacağı uyarısında bulunmaktadır. Yine bu risâle de büyük günah işleyenlerin âhiretteki durumu hakkında da bilgiler verilmektedir. Ehl-i Kible'den birisinin şirk dışında işlediği bir günahtan dolayı Allah mutlaka onu cezalandıracaktır diyemem. Bir kısım günahlar affedilir, ancak hangisidir bilemem. Şirkten başka bütün günahların affedilmesi mümkündür. Allah, kimi affetmek ister kimi istemez, bilemem.

Büyük günah işleyene nazaran küçük günah işleyenin affedileceğini daha çok ümit ederim denilmektedir.

el-Âlim ve'l-müteallim'de Günah işleyenleri tekfir etmeyip onların âhiretteki durumunu Allah'a havale etme fikrinin meleklerin tutumu olduğu nakledilir. Benzer şekilde *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinde de şöyle denilir: “*Mürctie'nin dediği gibi iyiliklerimiz makbül, günahlarımız affedilmiş diyemeyiz. Fakat kim bütün şartlarına uygun, müfsit olan ayıplardan uzak amel işler ve onu küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmayıp dünyadan mümin olarak ayrılırsa Allah onun amelini zayi etmez, aksine kabul edip sevap verir. Şirk ve küfür dışında kişi günah işler ve tövbe etmeden ölürse Allah dilerse affeder ve asla azaba uğratmaz.*” Böylece kişinin amelinin kesin kabul olduğu iddiasında bulunulmaması gerektiği öğütlenmektedir.

el-Fıkhü'l-ekber'de günah işleyen bir müminin arkasında namaz kılınabileceği ifade edilerek Ehl-i Salât olan kimselerin günahkâr olsa da din dışında kalmayacağı açıklanır. *el-Fıkhü'l-ebzat* risâlesinde de “katilin arkasında namaz kılınır. Onun günahı kendisine aittir, senin ecrin sana aittir” denilerek büyük günah işleyenlerin İslâm'dan çıkmayacağı ifade edilmektedir.

er-Risâle adlı eserinde bu konu benzer şekilde açıklanmaktadır. Amel işlemeyen kimse tasdiki reddedip dinden çıkmış olmaz. İnsanlar tasdik konusunda eşittir ama amel konusunda farklıdır. Tasdik ve amel birbirinde farklı şeylerdir. Hz. Ali kendisi ile savaştan Şam ehlini mümin olarak vâsfetmiştir. Kible ehli mümindir. Farzları terketmelerinden dolayı imandan çıkmış sayılmaz. İmanı ve ameli terkeden kimse ise cehennemlidir. İmanı bulunduğu halde farîzaların bir kısmını terkeden mümindir. Onun azap görmesi veya affedilmesi Allah'ın dilemesine bağlıdır.

İman'ı amelden ayrı tutan Ebû Hanîfe'ye göre ibadet ve amel-i sâlih kişinin imanında bir artmaya neden olmayacağı gibi günahlardan dolayı da bir azalma olmaz ve kişi günah işlemekle iman dışına çıkarılmaz. O gerçek bir müslüman olarak nitelenir. Allah dilerse affeder dilerse cezalandırır.

Risâlelerde günah işleyen müslümanın tekfir edilmeyeceği konusunda görüş birliği vardır. Özellikle Ebû Hanîfe dönemindeki önemli tartışma konularından biri olan büyük günah işleyenlerin durumu konusunda Ebû Hanîfenin tavrı müslümanların tekfir edilmemesi yönündedir. O, tekfir mekanizmasının işletilmesini müslümanlar arasında tefrikaya yol açacağı görüşündedir. Dolayısıyla bununla mücadele etmek için tavrını net

bir şekilde ortaya koymuştur. Günah işleyenlerin küfürle nitelenemeyeceği, dolayısıyla imandan çıkarılıp Ehl-i Kible denilen müslüman cemaatin dışında tutulamayacağı görüşü ona nispet edilen risâlelere yansımıştır.

5. Peygamberlerin İsmeti: Peygamberlerin günah işlemesi konusuna risâlelerde fazla değinilmemekle birlikte *el-Fıkhu'l-ekber*'de “*Peygamberler büyük ve küçük her türlü küfür ve günahtan korunmuştur. Fakat zelle (sürçme) ve hataları olmuştur. Hz. Muhammed asla putlara tapmamıştır. Göz açıp kapayacak kadar bir an bile Allah'a şirk koşmamış, büyük küçük günah işlememiştir*” denilirken *el-Fıkhu'l-ebgat*'ta “*Hiz. Mûsâ kıptiyi öldürmekle günah işlemiştir ancak kâfir olmamıştır*” şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla her iki risâlede ismetü'l-enbiyâ konusunda çelişkili olan iki ayrı ifade bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe, bir müslüman günah işlemekle küfre girmeyeceği görüşündedir. *el-Fıkhu'l-ebgat* risâlesinde yer alan günah işleyenin kâfir olmayacağı ile ilgili bölümde Kur'ân âyetlerini örnek göstererek Kur'ân'da müminlere hatta peygamberlere dahi günah addedilen fiillerin nisbet edildiği ancak onların küfür ile nitelenmediği konusu çerçevesinde Hz. Musa ile ilgili bu görüşü nakletmektedir.

6. Sahabîlerin Üstünlüğü: *er-Risâle*'de “*Sahabî arasında geçen ihtilaflar konusunda Allah en iyisini bilir diyorum*” denilirken *el-Fıkhu'l-ebgat*'ta ise “*Hiz. Osman ile Hiz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmek, Hiz. Peygamber'in ashabından hiçbiri ile alakayı kesmemek*” şeklinde ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve İmâm'ın özgün görüşlerini yansıttığı konusunda ittifak edilen *er-Risâle* ile *el-Fıkhu'l-ebgat*'ta bu konuda benzer ifadeler geçmekte ve müslümanların bu konuda tartışma ve ihtilafa düşecek görüşlerden uzak durması gerektiği vurgulanmaktadır. *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasiyye* risâlelerinde ise Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Ebû Bekir sonra Ömer, sonra Osman sonra Ali'dir denilerek doğrudan ilk dört halifenin fazilet sıralamasına yer verilmektedir. *el-Fıkhu'l-ekber*'de sahabîlerin fazilet sırası açıklandıktan sonra Hz. Peygamber'in sahabîlerinin hepsini hayırla anarız denilerek ilk iki risâledeki görüşe paralel bir ifade kullanılmaktadır.

Daha önce izah edildiği üzere, bu iki risâlede geçen hilafet sıralamasının fazilet sıralaması olduğu görüşünün Ebû Hanîfe'ye aidiyeti şüphelidir. Dolayısıyla *er-Risâle* ve *el-Fıkhu'l-ebgat*'ta geçen sahabîler arasındaki ihtilaflar konusunda konuşmamak

gerektiği görüşü İmâm'ın görüşlerini yansıttığı gibi kaynaklardaki bilgiler de bu görüşü destekler niteliktedir.⁴⁷⁰

7. Mestler Üzerine Mesh Etmek: Mesh konusu *el-Fıkhu'l-ekber*'de bir cümle ile “*mestler üzerine mesh etmek sünnettir*” şeklinde ifade edilirken *el-Vasıyye*'de ise “*mestler üzerine meshetmek rivayet olunan hadise göre câiz olup mukim için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gecedir. Hadis mütevâtire yakın olduğu için inkâr edenin küfründen korkulur*” şeklinde detaylandırılarak anlatıldığı görülmektedir. Ancak bir hadisi inkâr edenin tekfir edilmesi onun tekfire dair müsamaha ve mücadelesiyle örtüşmemektedir. Nitekim bu konuda diğer risâlelerde bir bilgi aktarılmamaktadır.

8- Âhîret Halleri: Akaid risâlelerinin bazılarında kabir hayatı, mîzan, sırat, cennet ve cehennem ebediliği ve rü'yet konularından bahsedilmektedir.

a. Kabir Azabı: Kabir azabının varlığı konusunun zikredildiği risâlelerde ortak görüş kabir azabının varlığının kabul edilmesidir. *el-Fıkhu'l-ekber*'de ruhun cesede iade edilip münker ve nekir tarafından sorulan soruların hak olduğu belirtilmekte kâfirler ve âsi müminler için kabir azabının kesin bir şekilde olacağı belirtilmektedir.

el-Vasıyye'de ise “*kabir azabı vardır ve münker ve nekir suali haktır*” şeklinde bir ifade geçerken *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta kabir azabını bilmiyorum diyen kimselerin helâk olan Cehmiyye ile aynı görüşü paylaşmış olacağı ifade edilmektedir. Gerekçe olarak ta kabir azabı ile ilgili âyeti inkâr etmiş olacağı gösterilmektedir. İlgili âyetin tenziline inanıyorum ama tevil ediyorum diyen kimse de kâfir olur. Çünkü tevil edilecek âyet kapsamına girmediği ifade edilir.

Ebû Hanîfe'nin kabir azabını inkâr eden kimsenin helâke uğrayacağına dair bu ifadesini Üstüvâî'de Ebu Mutî el-Belhî'den nakletmektedir.⁴⁷¹ Ancak orada âyetin tevilini inkâr edenin kâfir olacağına dair bölüm geçmemektedir. Esasen bir âyetin tevil edilmesinden dolayı tevil eden kişinin tekfir edilmesi de Ebû Hanîfe'nin bu konudaki müsamahalı düşünce yapısı ile uyuşmamaktadır. Nitekim *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın başka bir yerinde “*dileyen iman etsin dileyen etmesin*” âyeti gereği dilersem iman ederim dilerim etmem diyen âyeti inkâr etmeyip tevilinde hataya düştüğü için kâfir olmayacağı ifade edilir.

⁴⁷⁰ Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 97.

⁴⁷¹ Üstüvâî, *el-İ'tikâd*, s. 147.

b. Âhiret Hayatı: Bu konu ile ilgili olarak “âhiret gününde mîzan, havz, hasımlar arasında iyiliklerinin alınarak kısas yapılması, iyiliklerin bulunmadığı zaman kötülüklerin atılması haktır” ifadeleri *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçmektedir. *el-Vasıyye*'de ise “Allah bu nefisleri ölümden sonra elli bin sene miktarınca tutan günde ceza, sevap ve hakların iadesi için yaratacaktır” şeklinde açıklanmaktadır.

c. Cennet ve Cehennem: Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâlelerde cennet ve cehennemin ve buralarda verilecek ceza ve mükâfatın ebedi olacağı kaydedilmektedir. *el-Fıkhu'l-ekber*'de Cennet ve Cehennem şu an yaratılmıştır ve ebediyen fani olmayacaktır. Hûriler ebediyen var olacaktır. Allah'ın cezası da sevabı da ebedidir denilmektedir.

el-Fıkhu'l-ebzat'ta da cennet ve cehennemin şu an yaratıldığı söylenir. “Cennet nimetleri kesilip tükenmeyen, yasak ta edilmeyen”⁴⁷² şeklinde vafedildiği için bunların fâni olacağını söyleyen kişiler bu âyete aykırı davrandığından dolayı kâfir olur. *el-Vasıyye*'de ise “cennet ve cehennem vardır ve ehli için yaratılmıştır. Cennet ehli cennette cehennem ehli cehennem de ebedî kalacaklardır” denilmektedir.

d. Şefaati: “Peygamberlerin şefaati haktır. Peygamberimizin şefaati günahkâr müminlere ve onlardan büyük günah işleyerek cezayı hak edenlere haktır ve sabittir” şeklinde *el-Fıkhu'l-ekber*'de ifade edilirken *el-Vasıyye*'de ise “Hz. Peygamber'in şefaati büyük günah işlemiş olsa da cennet ehli olan her mümin için haktır” buyurulmaktadır.

e. Rû'yet: Müminler Allah'ı cennette aralarında bir mesafe olmaksızın teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözüyle görecekleri şeklinde *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçerken *el-Vasıyye*'de de benzer ifadeler ile konu açıklanmaktadır.

9. Tevhid İlmi Konusunda Şüpheye Düşmek: *el-Fıkhu'l-ekber*'de tevhid ilminin inceliklerinden herhangi birinde güçlükle karşılaşan kimse sorup öğreneceği bir âlim buluncaya kadar, Allah katında doğru olana inanması gerekir. Böyle bir kimseyi arayıp bulmakta gecikmesi câiz değildir. Bu konuda tereddüt edilerek beklemek maruz görülmez. Tereddüt ederek beklemesi durumunda kâfir olur denilirken *el-Âlim ve'l-müteallim* de ise cevabı bulanamayan konuda hakkı terketmemek ve cevap verecek birisinin var olduğuna inanmak gerekir. Zira bâtil hakkın yerini alamaz. Dinin aslını bilmek gerekir. Tâki kişi inancını bilmemenin zavallılığı içerisinde olmasın ve inancından dolayı ona muhalefet edip saptırmaya çalışanlara karşı koysun, denilir.

⁴⁷² Vâkıa, 56/32.

Akaide dair bir meselede şüpheye düşülmesi durumunda kişinin o meseleyi araştırması gerektiği açıklanırken *el-Âlim ve'l-müteallim*'deki ifade şekli Ebû Hanîfe'ye daha yakın durmaktadır. Çünkü o tekfirden kaçınmaya yönelik bir tavır içerisindedir. Oysa *el-Fıkhü'l-ekber*'deki anlatımda tekfirci bir yaklaşım vardır.

Değerlendirme: Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâlelerde imanın unsurları, insan fiilleri, kaza ve kaderin mahiyeti, imanın artıp eksilmesi ve büyük günah işleyenlerin durumu konuları ortak olarak işlendiği görülmektedir. Halku'l Kur'ân, rü'yetullah, şefaât konuları ise sadece muahhar metinler olarak kabul edilen *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vasıyye* risâlelerinde geçmektedir.

Terâvih namazı, mûcize, kerâmet, istidrâc, Allah'ın isim ve sıfatlarının Farsça (Arapça'dan başka bir dille) söylenip söylenemeyeceği, Kur'ân âyetleri arasında fazilet farkı, Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanı, Resûl-i Ekrem'in çocukları, kıyamet alâmetleri gibi temel konulara *el-Fıkhü'l-ekber*'de değinildiği halde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen diğer akaid risâlelerinde değinilmemiştir. Ebû Hanîfe döneminin önemli tartışma konuları içerisinde yer alan ve kaynaklarda da ona nispet edildiği görülen imanda istisnaya yer verilmemesi, kişinin kendisini cennetlik olarak vasıflamaması gerektiği, insanları cennetlik veya cehennemlik olarak nitelemenin nehyedilmesi, arş üzerine istivâ ve ititâat gibi konular ise *el-Fıkhü'l-ekber*'de hiç değinilmemektedir. Dolayısıyla *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin muhtevası Ebû Hanîfe'nin dönemini yansıtmaktan uzaktır.

B. EBÛ HANÎFE İLE İMÂM ŞÂFÎ'YE NİSPET EDİLEN eL-FIKHU'L-EKBER ADLI RİSÂLELERİN KARŞILAŞTIRILMASI

Ebû Hanîfe gibi İmâm Şâfi'ye'de *el-Fıkhü'l-ekber* ismiyle bir risâle nispet edilmektedir. Risâlenin muhtevasının incelenmesinin yanı sıra müellifine olan nispeti ve kaynaklarda Şâfi'nin kelâm ilmi ile ilgili görüşlerinin risâle ile karşılaştırılması eserin ona aidiyeti konusunda fikir verecektir.

1. Şâfi'nin Akaide Dair Görüşleri ve *el-Fıkhü'l Ekber* Risâlesi: İmâm Şâfi Ebû Hanîfe'nin vefatından hemen sonraki dönemde yaşamış ve kendisinden sonraki âlimleri özellikle fıkıh alanında etkilemiş bir şahsiyettir. Fikrî bakımdan Ehl-i Hadis'e yakın bir duruş sergilediği *er-Risâle* adlı eserinden anlaşıldığı gibi Sünnî ve Şiî fırak eserleri onu bu gruba dâhil etmektedir.⁴⁷³

⁴⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 11; Ebû Halef Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Mağâlât ve'l-Fırağ*, (çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 64.

Yaşadığı dönem bakımında Dırâr b. Amr, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm gibi önde gelen Mûtezilî kelâmcılarla çağdaş olan Şâfiî'nin kelâm ilmi ile ilişkisi incelendiğinde kaynaklar onun bu ilme ve yöntemine muhalif olduğuna dair bilgiler vermektedir. Kelâmcıları Ehl-i Hevâ olarak isimlendirmiştir. Bu nedenle bu ilimle uğraşıp onlarla anılmak istemediğini belirtmektedir.⁴⁷⁴ Ebû Zehre'nin naklettiğine göre Abbâsîler döneminde gayri müslim unsurların müslümanlar arasında görüşlerini yaymak istemelerine karşın Abbâsî halifeleri, Mûtezilî âlimleri öne sürüp devletin imkânlarını onların hizmetine sunmuştur. Onlar da Zenâdika ile mücadele etmek için ashab ve tâbiîn döneminde var olmayan ve Selef-i sâlihîn'in alışık olmadığı yeni bir yöntemle, yani kelâm metodu ile mücadele ettiler. Kendi metodlarını kuvvetlendirmek için felsefenin delillerini de kullandılar. Ancak tuttıkları bu yeni yol özellikle fukaha ve muhaddisler tarafından hoş karşılanmadı. Selef-i sâlihîn'in yoluna aykırı bulundu. Ayrıca Abbâsî halifelerinin Mûtezile'ye ait görüşü zorla dayatması da ulemâ arasında memnuniyetsizliğe yol açmış ve onların metoduna karşı hasım olmuşlardır.⁴⁷⁵

Kelâm ilmine muhalif görüşlerinin nakledilmesinin yanı sıra itikadî meselelerle ilgili görüşlerinin varlığı da bilinmektedir. Onun bu konudaki görüşleri Muhammed b. Abdürresûl b. Abdüsseyyid el-Hasenî el-Berzencî tarafından *Akîdetü'ş-Şâfiî* isimli eserde derlenmiştir.⁴⁷⁶ Bu eserde selef inancını yansıtan bir akîde hâkimken yine onun kelâmı zemmettiğine dair görüşler de aktarılmaktadır.⁴⁷⁷ Kendisine atfedilen halku'l-Kur'ân meselesine dair rivayetler⁴⁷⁸ esas alınarak bu konuda tartışmalara girdiği ve bunun da kelâmî konularla ilgilendiğinin bir göstergesi olarak kabul edildiğine yönelik iddialar onun bu ilimle meşgul olduğunu göstermez. Çünkü o gün için çok yoğun tartışılan bir konu olan halku'l-Kur'ân meselesi ile ilişkisi, buna yönelik kendisine sorulan sorulara selef anlayışını yansıtan bir tutumla verdiği cevaptan ibaret olup kelâm alanında muhtasar bir eser telif edecek kadar detaylı şekilde kelâm ilmi ile ilgilendiğini gösteren bir durum olarak görülmemelidir. Nitekim kendisine nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* risâlesinin muhteviyatına bakıldığı zaman bir akaid risâlesinden öte muhtasar bir kelâm kitabı

⁴⁷⁴ Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ'*, X, 16-19; İbn Abdalberr, *el-İntikâ'*, s. 131-134.

⁴⁷⁵ Ebû Zehre, *eş-Şâfiî Hayâtühü ve Asruhü-Ârâühü ve Fıkhuh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1367/ 1948, s. 53-54, 136-137.

⁴⁷⁶ bkz. Muhammed b. Abdürresûl b. Abdüsseyyid el-Hasenî el-Berzencî, *Akîdetü'l-İmâm Nâsır el-Hadîs Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, (thk. Muhammed b. Abdürrahman el-Humeys), Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1426/2005.

⁴⁷⁷ Berzencî, a.g.e., s. 86-88, 92; ayrıca bkz. Ebû Zehre, a.g.e., s. 137.

⁴⁷⁸ Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ'*, X, 18; İbn Abdalberr, *el-İntikâ'*, s. 136.

niteliğinde olduğu görülmektedir. Ayrıca nâşirin de eserin mukaddimesinde belirttiği üzere bu risâle her ne kadar İmâm Şâfiî'ye nispet edilmekteyse de klasik döneme ait kelâm terminolojisinin kullanılması ve en az yüz yıl sonra Mûtezile, Kerrâmiyye, Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye arasında tartışmaya açılan meseleleri içermesi, Şâfiî'den sonra ortaya çıkan Kerramiyye mezhebinin adının açık şekilde geçmesi sebebiyle ona yapılan bu nispetin doğru olmadığı ortadadır.⁴⁷⁹ Ayrıca eser, yoğun felsefi terimler içerdiğinden okuyucuya metnin sonraki döneme ait bir eser olduğu intibamı da uyandırmaktadır. Her ne kadar bazı kaynaklarda İmâm Şâfiî'nin Yunanca öğrenip Yunan bilginlerinin eserlerini okuduğuna dair rivayetler aktarılarak felsefi terimolojiyi kullanmasına dair bir gerekçe olarak açıklansa da Ebû Zehre bu rivayetlerin doğruluğunu kesin bir şekilde reddetmektedir.⁴⁸⁰ Risâlede konu ile ilgili ilk cümle veya cümleler aktarıldıktan sonra devamında bunun anlamı şudur, bunun delili şöyledir, ashabımızdan bazıları bu konuda şöyle düşünmektedir ifadeleri ile ibâre açıklanmaya çalışılmakta ve adeta özlü bir eser üzerine yapılan bir şerh görünümü de vermektedir. Yine risâlede geçen her konunun ardından o konu ile ilgili eleştirilere de cevaplar verildiği görülmektedir. Bu da selef döneminde yazılabilecek bir akaid metninin ötesinde bir kelâm metnini anımsatmaktadır. Bütün bunlar bu eserin muahhar bir dönemde kaleme alındığını göstermektedir.

İmâm Şâfiîye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* hakkında Kâtib Çelebi onuncu asırda Halep'te okutulan güzel bir eser olduğu bilgisini vermekle birlikte İmâm'a nispetinin şüpheli olduğunu da kaydeder. Ona göre bu eser sonraki dönemlerde yaşayan büyük bir âlimin eseri olmalıdır.⁴⁸¹

İbn Hacer el-Askalânî de *Menâkıbu İmâm Şâfiî* isimli eserinde ona ait eserleri sayarken *el-Fıkhu'l-ekber* isimli bir eseri nispet etmemektedir.⁴⁸² A. J. Wensinck de *el-Fıkhu'l-ekber-III* olarak isimlendirdiği bu eserin on birinci asra ait olduğunu, gerçekte İmâm Şâfiî ile ilgisinin bulunmadığını söylemek ister ve bu küçük eserin akaid risâlesinden daha çok bir kelâm çalışması olabileceğine işaret eder.⁴⁸³

Neşşâr; Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesine dair endişelerini İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen eserler için de dile getirmektedir. Ona

⁴⁷⁹ *el-Fıkhu'l-ekber fi İlmi Usûlü'd-Dîn*, (Mukaddime), (nşr. Abdu Ahmed Yasin), yy., ty., s. 9-10.

⁴⁸⁰ Ebû Zehre *eş-Şâfiî*, s. 49-50.

⁴⁸¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1287.

⁴⁸² İbn Hacer el-Askalânî, *Menâkıbu 'ş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1406/1986, s. 154.

⁴⁸³ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 264-265.

göre Şâfiî'ye de *el-Fıkhu'l-ekber* adında bir risâle nispet edilmektedir. Fakat bu eser ona ait olamaz. Çünkü kitabın üslûbu Fahreddin er-Râzî'nin çağının üslûbudur. Ebû Hanîfe'ye atfedilen kitap gibi bu kitabın da tahkike muhtaç olduğunu söyler.⁴⁸⁴ Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'e de nispet edilen *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı risâlenin bütünüyle İmâm'a ait olmayacağını delilleri ile savunduktan sonra Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* risâleleri ne kadar Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin görüşlerini yansıtıyorsa bu kitabın da İbn Hanbel'in görüşlerini o ölçüde yansıttığını zannediyorum, der.⁴⁸⁵

Kaynaklarda Şâfiî'nin akaide dair görüşleri özetle şöyle nakledilmektedir: Allah'tan başka ilâh yoktur, Muhammed onun kulu ve resûlüdür, Allah'a, meleklerine kitaplarına iman edip peygamberler arasında hiçbir ayırım yapılamaz. Allah'ın Kur'ân ve hadislerde vârid olduğu üzere isim ve sıfatları vardır ve bunların hepsine iman etmek gerekir. Âyette nakledildiği üzere Allah'ın yüzü (vech) vardır. Allah'ı, Kur'ân'da ve hadislerde vasıflandığı şekliyle bilmek ve tanımak gerekir. Haberî sıfatlar tevile başvurmadan ve keyfiyetsiz bir manada kabul edilmelidir. Buna delil olarak ta "O'nun hiçbir benzeri yoktur" âyetini getirir. Kur'ân, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmıdır. Bunun aksini iddia etmek küfürdür. Hayır ve şer Allah'tandır. Kabir, cennet, cehennem, mîzan, sırat ve peygamberin şefaati haktır. İman; ikrar, kalple tasdik ve ameldir, taatle artar ve mâsiyetle azalır. Bu ümmetin en hayırlıları hilâfet tertibinde olduğu üzere Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Hilâfet Kureyş'tendir. Namaz kıldığı müddetçe devlet başkanına itaat edilir. Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan tüm sahabîler için bağışlanma dilerim. Mut'a nikâhı haramdır. Allah Teâlâ âhirette görülecektir. Mukim ve seferi olan mestler üzerine mesheder.⁴⁸⁶

Şâfiî'nin akaide dair bu görüşleri ile ona nispet edilen eser mukayese edildiğinde *el-Fıkhu'l-ekber*'in ona nispet edilmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü İmâm'a atfedilen görüşler tamamen selef akîdesini yansıtırcen risâle bir kelâm eseri niteliğindedir. Bu durum göstermektedir ki, muahhar dönemdeki Şâfiîlerin görüşlerini kendi görüşlerini mensub olduğu mezhebin imâmına söyletme gibi bir düşüncüyü

⁴⁸⁴ Ali Sâmî en-Neşşâr, a.g.e., I, 246.

⁴⁸⁵ Ali Sâmî en-Neşşâr, a.g.e., I, 247-249.

⁴⁸⁶ Berzencî, *el-Akîde*, s. 88-93; Ebû Zehre, *eş-Şâfiî*, s. 136-141; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve Menâkıbüh*, (thk. Abdülganî Abdülhâlik), Haleb: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, ty., s. 189-195; İbn Abdulberr, *el-İntikâ'*, s. 135-136; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, (thk. Halîl İbrâhim Molla Hâtır), Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1412/1992, s. 185-200.

benimseyen biri tarafından böyle bir eser telif edilerek İmâm Şâfiî'ye nispet edilmiştir. Böyle bir durum Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* için de söz konusudur. Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'in muhtevası ile kaynaklarda ona atfedilen görüşler ve yaşadığı dönem mukayese edildiğinde bu eserin ona nispet edilmesi nasıl mümkün olmuyorsa aynı şekilde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* ile onun görüşlerinin nakleden kaynaklardaki bilgiler ve yaşadığı dönem de bu eserin ona nispetini zorlaştırmaktadır. Çünkü her iki imâmın akaide dair görüşleri kelâm ilminin henüz teessüs etmediği bir döneme aittir. Oysa risâlelerin muhtevası kelâmî içeriğe sahiptir. Her ne kadar *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesindeki bazı görüşler Ebû Hanîfe'nin temel görüşlerini yansıtmış olsa da üslup ve muhteva yönünden diğer risâlelerinden ayrılması Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinden etkilenen bir müellif tarafından yazıldığı veya sonradan kelâmî meselelere göre şekillendirildiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

2. el-Fıkhu'l-ekber Risâlelerinin Mukayesesi: Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* risâlelerinin sonraki dönemin terminolojisi ile yazılıp aynı zamanda o dönemin tartışmalarını ihtiva etmesi bu eserlerin sonradan yazılıp imâmlara nispet edildiğini göstermesi adına önemlidir. Bu hususu belirgin kılmak için de her iki risâlenin mukayesesinin yapılması gerekir. Bu amaçla yapılan aşağıdaki karşılaştırmada da görüleceği üzere her iki eserde konuların benzer olması dikkat çekmektedir. Aynı zamanda kullanılan terimlerin de benzerliği bu risâlelerin bir akaid metninden öte yoğun kelâmî kavramların kullanıldığı metinler olarak önümüzde durmaktadır. Bu da her iki risâlenin muahhar olduğu tezini desteklemektedir.

Risâlelerin mukayesesi yapılırken Wensinck'in tasnif ettiği üzere Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâle *el-Fıkhu'l-ekber-II*, Şâfiî'ye nispet edilen risâle ise *el-Fıkhu'l-ekber-III* şeklinde isimlendirilecektir. Böylece aynı ismi taşıyan bu eserlerden bahsedildiğinde zihinlerde bir karışıklık oluşmayacaktır.

Her iki risâlede geçen ortak konular şöyledir.

(1) Uluhiyyet:

a. Tevhid: *el-Fıkhu'l-ekber-II*, amentü olarak isimlendirilen imanın esasları sıralanarak bunun Tevhid'in aslı olduğu ifade edilir. Allah'ın varlığı açıklanırken şöyle denir: O'nun varlığı; cisim, cevher, araz, had, zıd, eş ve ortaktan uzaktır.

el-Fıkhu'l-ekber-III'te ise özetle şöyle denilmektedir. Âlemin yaratıcısı olan Allah birdir ve ortağı yoktur. Gerek zâtı gerek sıfatları yönünden onun benzeri yoktur. O

kadîm ve ezeldîdir. Allah'a bir sınır ve sonluluk atfedilmesi câiz değildir. Varlığının evveli ve sonu yoktur. Başlangıç ve son, artma ve eksilmeyi çağrıştırır. Bu özellikler ise hâdis varlıkların özelliğidir. Allah ise bunlardan yücedir. Allah yaratılmış varlıklardan hiçbirine benzemez. O, cisim, cevher, araz değildir. Suret, terkib, cihet, tat renk, koku gibi şeylerle nitelenemez.

Her iki risâlede de tevhid konusu benzer kavramlarla açıklanmıştır.

b. Sıfatlar: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de sıfatlar zâtî, fiilî ve haberî olarak tasnif edilip hepsinin ezeli olduğu belirtilmiştir. Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsi azamet ve fazilette eşit olup aralarında fark yoktur. Allah'ın ezeldeki sıfatları hâdis ve sonradan olma değildir. Haberî sıfatlar konusunda ise Selef inancını yansıtan bir tutumla bunların hakikati kabul edilip tevil edilemeyeceği vurgulanır.

el-Fıkhu'l-ekber-III'te ise; Allah Teâlâ; Hay, Alîm, Kâdir, Mürîd, Semî', Basîr, Mütেকellim, Bâkî'dir denilir ve bunları aklî delillerle temellendirmeye çalışır. Örneğin fiillerindeki kusursuzluk, doğruluk, amaca uygunluk gibi hususlar O'nun Hay, Alîm, Kâdir olduğunu gösterir. Daha sonra sıfatlar şu şekilde açıklanır. Allah Teâlâ hayat sıfatı ile Hay'dır, ilim sıfatı ile Alîm'dir, kudret sıfatı ile Kâdir'dir, sem' sıfatı ile Semî'dir, basar sıfatı ile Basîr'dir, kelâm sıfatı ile Mütেকellim'dir, bekâ ile Bâkî'dir. Bunlar zâtî ile kâim olan ezeli sıfatlardır. Bu sıfatları araz veya hadis değildir. Allah bu sıfatlarla ezeldir. Zâtî ile mahlûkata benzemediği gibi bu sıfatları ile de mahlûkata benzemez. Alîm ve Kâdir olmayan bir zâtta ilim ve kudret olması muhaldir. Hayat, ilim, irade, kudret sem' basar, kelâm, bekâ sıfatları kadîm sıfatlardır. Allah'ın sıfatlarını kadîm kabul etmek Allah'ın zâtî ile birlikte kadîm varlıkları kabul etmek anlamına gelmez. Sıfatlar Allah'ın zâtî ile vardır.

Haberî sıfatlar ise Allah'ın yön ile nitelenemeyeceği konusu altında işlenmekte ve istivâ âyetinin müteşabih olduğu ifade edilmektedir.

Her iki risâlede de ilâhî sıfatların ezeli olup hâdis olmadıkları açıklanmaktadır. Ancak Şâfiî'ye nispet edilen risâlede sıfatları kabul etmenin "teaddüdü'l-kudemâ"ya götüreceği dolayısıyla sıfatların arazlar gibi düşünülmesi gerektiği şeklinde yapılan eleştiriye de cevap verilerek sıfatların Allah'ın zâtıyla var olduğunu ve O'nun zâtî gibi sıfatlarının da ezeli olduğu açıklanmakta, böylece teaddüdü'l-kudemâ fikri reddedilmektedir.

el-Fıkhu'l-ekber-III risâlesinde müstakil bir başlık altında Allah'ın cevher, cisim ve araz olmadığı belirtilerek şu açıklamalar yapılır: Allah'ın zâtından bir şeyin başka bir şeyle birleşmesi imkânsız olduğu için o, cevher olmaz, çünkü cevherler değişim, hareket, durgunluk, renk, tat, koku gibi arazlardan ayrı olamaz. Ezelî olan Allah için değişim imkânsızdır, çünkü o cevher değildir. Aynı şekilde Allah'ın cisim olması da imkânsızdır. Çünkü cisim birleşiktir. Allah birleşik olmadığı gibi araz da değildir. Cisim gibi arazın da daima kendi başına var olması imkânsızdır.

Her iki risâlede de Allah'ın yaratılmış varlıklara benzemediği konusu anlatılırken cevher, cisim ve araz kavramları kullanılmıştır.

c. Halku'l-Kur'ân: *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te Allah'ın kelâmının kadîm ve ezeli olup zâtı ile var olduğu açıklanır. Kur'ân mahlûk ve hâdis değildir. Mahlûk olduğunu söyleyen kesin olarak kâfir olur. Kur'ân; mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz, dillerde okunmaktadır. Mihraplarda tilâvet olunup, işitme duyusu ile işitilir. Yazılması, ezberlenmesi, okunması, tilâveti, işitilmesi, bütün bunlar yoktan var edilmiştir/hâdistir. Allah'ın kelâmı ise kadîmdir. Allah Teâlâ'nın ismi kitaplarda yazılan, kalplerde bilinen, dillerde anılan olmasına rağmen zâtı söz ve yazı değildir, kadîmdir.

Bu konuda benzer ifadeler *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de de görülmektedir. Dolayısıyla her iki risâlede de Mûtezile'nin halku'l-Kur'ân görüşünün aksine Kur'ân'ın mahlûk olmadığı benzer savunulmuş ve uzun açıklamalarda bulunulmuştur.

2. İman-Küfür ve Kulların Fiilleri:

a. İman'ın Tanımı ve Artıp Eksilmesi: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'ye göre iman dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. İman da artma ve eksilme olmaz. Müminler iman ve tevhidde birbirine eşittirler. Fakat amel itibariyle birbirinden farklıdırlar. Müminler, -imanın tezahürleri olan- mârifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, korku ve ümit, rıza ve iman konusunda birbirlerine müsavidirler. İmanın dışındaki davranışlarda ise birbirlerinden farklıdırlar.

el-Fıkhu'l-ekber-III'te ise iman kaple bilmek (ma'rifetü'l-kalb), dille ikrar etmek ve dinin rükünleriyle amel etmektir. İman asıl, mükelleflerle ilgili hükümler ise ona bağlı olan tâli unsurlardır. Mârifet, tasdik ve itikad gibi konularda imanı terkeden kişi kâfir olur. Furûu terkeden ise kâfir olmaz fakat günahkâr olur. İmanın aslında noksanlık küfürdür. Onda artma ve eksilme olmaz. Müslüman olan kişi bunların bütününe inanması

gerekir. Tâki müslüman olarak isimlendirilsin. İman bu açıklanan şeylerin bütünü kapsar.

el-Fıkhu'l-ekber-II'de imanın tanımı yapılırken ikrar ve tasdik olarak açıklanırken *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te amel de tanımın içine girmektedir. Tanımda farklılık görülmekle birlikte her iki risâlede de imanın aslı olan itikadî meselelerde artma ve eksilmenin olmayacağı, aksine ziyade ve noksanlığın amelle ilişkili olduğu belirtilmektedir. Nitekim *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te iman artar ve eksili ifadesi amelle ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar tanımda farklılık olsa da pratikte her iki risâlede de ameldeki eksikliğin kişiyi iman dışına itmeyeceği vurgulanır.

b. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de, bir müslümanın günahı inkâr etmemek şartıyla büyük günah işlemesi ile kâfir olmayacağı dolayısıyla gerçek anlamda bir mümin olarak kabul edileceği söylenir. Bununla beraber günahların mümin olana zarar vermeyeceğinin de söylenemeyeceği ifade edilir. Aynı şekilde günah işleyen bir müminin cehenneme girmeyeceğini de söylenemez. Allah'a ortak koşma ve küfür dışındaki büyük küçük günahlar işleyen bir müminin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse cehennemde cezalandırır dilerse affeder ve hiç azaba uğratmaz. Günahlarından dolayı cezalandırması adaletinin gereğidir.

el-Fıkhu'l-ekber-III'te ise tövbe etmeden ölen bir müminin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse cezalandırır, dilerse affeder. Cehennemde azabı ebedî değildir. Günahları işlemekten dolayı imandan çıkmaz. Müminin işlediği günahlar imanın zıddı değildir. Eğer günah imanı kaldırsaydı o kişi tevbeye değil iman etmeye davet edilmesi gerekirdi. Selef âlimleri günahkârın imandan ayrılacağını söylememişlerdir. Bu konuda icmâ vardır. Allah, katili, zâniyi, hırsızı mümin olarak isimlendirmiştir.

c. Kesb: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de kesb konusuna kısaca değinilir ve şöyle açıklanır: “İnsanların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri gerçek anlamda kendi kesbleridir. Onların yaratıcısı ise Allah'tır.”

el-Fıkhu'l-ekber-III'te ise; Allah'ın kullarının kesbettikleri fiillerinin yaratıcı olduğu açıklanır. Buna göre bir fiili, kesbeden kişinin kesbi ile birlikte Allah onu yaratır. Kul ise yaratmadan onu kesbeder. Allah kesbetmeksizin yaratandır. Yaratmanın anlamı yoktan var etmektir. Kesbin anlamı ise hâdis olan kudretin taalluk ettiği şeydir. Kul kesbetmek için muhtardır, mecbur değildir. Bu açıklamalardan sonra Mûtezile'nin iddiası olan kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşüne eleştiriler yöneltilmekte ve insanın

bilgisinin sınırlı olduğuna vurgu yapılarak insanın kendi fiillerinin hâlıkı olmasının imkânsızlığı kanıtlanmaktadır.

Her iki risâlede de kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu vurgulandıktan sonra kulun yaratmaksızın fiili kesb ettiği belirtilmektedir. Dolayısıyla her iki eserde de kulların fiilleri konusunda temelde aynı görüşte birleştiği görülmektedir. Bununla beraber *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te kesb konusu daha net bir şekilde ve sonraki dönemde görülen uzun açıklamalarla izah edildiği görülmektedir.

(3) Nübüvvet Bölümü:

a. Mûcize: *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te peygamberlere mucizelerin verilmesinin gerekliliği şu şekilde açıklanır. Allah Teâlâ kullarını yaratmış, onları sorumlu tutmuş ve onlara emir ve yasaklar koymuştur. Sonra peygamberlerin lisani ile onlara bu emir ve yasakları öğretmiştir. Allah bir elçi gönderdiği zaman onun peygamberlik iddiasının doğruluğunu desteklemek için elçisini apaçık mûcizelerle ve parlak alametlerle desteklemesi gerekir. Çünkü gönderilen elçiyi diğer insanlardan ayıran şey mûcizedir. Güneşin doğup batması gibi alışlagelen bir şey mutad kabul edilir ve mutad olan şey de mûcize olamaz. Mûcizeler hârikulâde olup insanlara gönderilen peygamberin davasında muvaffak olması ve onlara meydan okuması için peygamberlerin elinden çıkar. Mûcizenin yalancı ve facir bir kimsenin elinden çıkması ise muhaldir. Mûcize, peygamberin doğruluğuna delildir ve bir tek mûcize bile onun peygamberliğine delil olması için yeterlidir. Bütün peygamberlere inanmak her mümin için gereklidir. Mûcize konusu bu ifadelerle ispat edilmeye çalışıldıktan sonra Hz. Peygamber'in mûcizelerinden de özetle bahsedilir.

el-Fıkhu'l-ekber-II'de ise mûcizenin tanımı ve hikmeti anlatılmadan Peygamberlerin mûcizeleri ve velîlerin Kerâmetleri haktır şeklinde ifade edilmektedir. Bunların yanı sıra İblîs, Firavun ve Deccâl gibi Allah düşmanlarından zuhur eden hârikulâdeliklerin mucize olarak nitelenemeyeceği, onların hacetlerini yerine getirmek için verildiği açıklanmaktadır. Bu imkânın verilmesinin hikmeti ise onların azaplarını arttırmak içindir. Onlarda buna aldanarak küfür ve haddlerini aşarlar. *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te kerâmet ve istidrâc konuları ile ilgili bir açıklama görülmemektedir.

b. Peygamberlerin İsmeti: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de peygamberlerin büyük ve küçük her türlü günahattan korundukları, bununla beraber onların da sürçme ve hataları olabileceği kısaca ifade edilmektedir.

el-Fıkhu'l-Ekber-III'te ise peygamberler, peygamber olduktan sonra günahlardan korunduğu açıklanır. Çünkü onların beyanlarına uymak dini bir zorunluluk olduğundan şayet onlardan günah meydana gelmiş olursa bu durum onlara uymaya engel teşkil edecektir. Kaldığı mücizenin bir yalancının elinde ortaya çıkması da muhaldir. Mücize o kişinin yalandan korunduğunu gösterir. Peygamberlerin yanılması ve unutulması da câiz olmaz. Hem dinî konularda hem de dünyevî konularda böyledir. Çünkü her yönü ile onlara ittiba etmek gerektiğinden, hata onlar için câiz olmaz. Hz. Peygamber'in namaz içinde yanılması gerçek bir yanılma değil, ümmeti hata ettiklerinde doğru şekilde nasıl davranmaları gerektiğini göstermek adına hata yapanın yaptığı şekilde hatalı davranmasıdır.

Her iki risâlede de peygamberlerin günah işlemediğine dikkat çekilirken *el-Fıkhu'l-Ekber-II*'de peygamberlerin zellesine yer verilirken diğer risâlede peygamberlerin günahattan korunmasının zorunluluğu açıklanmıştır. Peygamberler dinde kendilerine uyulan kimseler olduğu için onlara uymayı engelleyen her türlü hatadan korunmasının zorunluluğuna işaret edilmiştir. Ayrıca peygamberler arasında üstünlük olabileceği ve en üstün peygamber'in Hz. Muhammed olduğu açıklanır.

(4) Âhiret Ahvali:

a. Kabir Suali ve Azabı: *Fıkhu'l-ekber-II*'de, kabirde ruhun cesede iade edilip münker ve nekîr tarafından suallerin sorulacağı ve bütün kâfirler ve âsi müminler için kabir azabı ve sıkıntısının olacağı ifade edilir. Konu benzer ifadelerle *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te şöyle açıklanmaktadır: Azap ehli için kabir azabı haktır. Münker ve Nekir'in sualleri haktır. Ölü kabirde dirilecektir ve Rabbi, dini ve peygamberi hakkında sorulacaktır. Mü'min bu soruların doğruluğuna icabet edecek kâfir ise tereddüt içinde kalacaktır.

b. Mîzan-Sırat-Havz- Şefa'at-Cennet ve Cehennem: Her iki risâlede de mîzan, sırat ve havzın hak olduğu cennet ve cehennemin yaratılmış olup ebedî olarak devam edeceği ifade edilir. Ayrıca her iki risâlede büyük günah işleyen müminleri de kapsayacak şekilde şefaatin gerçekleşeceği kaydedilmektedir. *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te şefa'at konusu âyet ve hadislerle de desteklenmektedir.

c. Âhirette Rü'yet: *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te âhirette rü'yetin gerçekleşeceği belirtildikten sonra bazı deliller de zikredilir. Şöyleki: Risâlede Allah'ın görülmesi var olduğuna bağlanarak nasilki var olan her şeyin görülmesi mümkün ise aynı şekilde

Allah'ın görülmesini de aklen mümkündür ve naslarla da bu konu desteklemektedir. Bu görüşün ilk defa Eş'arîler tarafından geliştirildiği bilinmektedir.

el-Fıkhu'l-ekber-II'de ise, müminler Allah'ı cennette aralarında bir mesafe olmaksızın teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözüyle görecektir denilmektedir. Her iki risâlede de Allah'ın görüleceği konusunda ittifak edilmiştir.

(5) Sahâbîlerin Fazileti: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de Peygamberlerden sonra insanların en faziletli olarak önce Ebû Bekir sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali kabul edilmektedir. Diğer risâlede de bu bilgiler verildikten sonra halifelerin hilafetinin hak olduğu da vurgulanmakta ve sahabîlerin hepsinin adil olduğu ve onların kötülenemeyeceği ifade edilmektedir ki bu Şîa'nın ortaya çıkmasından sonra ileri sürülen bir görüştür. *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de de sahabîlerin hepsinin hayırla anılması gerektiği vurgulanır.

(6) Dinî Konularda Şüpheye Düşen Kimsenin Yapması Gereken Şey: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de tevhid ilminde güçlükle karşılaşan kimse o meseleyi bir âlime sorması gerektiği belirtilir. Bunu geciktirmenin câiz olmayacağı gibi tereddüt edilerek beklemek de mazur görülmez. Soracak âlimi buluncaya kadar Allah katında doğru olana inandığı bilincinde olması gerekir. *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te ise dinin emirleri ile ilgili bir meselede şüpheye düşen kimse kendisinden daha bilgin birisine sorması ve aldığı fetvaya göre amel etmesi gerektiği açıklanır.

3. Risâlelerin Ayrıldığı Konular: *el-Fıkhu'l-ekber* risâleleri arasındaki farklılıklar ise genel olarak şöyledir.

a. Bilgi Bahsi: *el-Fıkhu'l-ekber-III* bilgi bahsi ile başlamakta, ilmin tanımı yapılarak kısımları anlatılmakta ve nazar ve istidlâli bilginin değerine atıfta bulunulduktan sonra âlemin hâdis olduğu açıklanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserde ise doğrudan ulûhiyyet konuları ile başlanarak bilgi bahsine hiç girilmemektedir. Muahhar kelâm eserlerinin bir özelliği olan bilgi bahsi ile başlanması İmâm Şâfiî'ye nispet edilen eserde olması bu eserin sonradan yazıldığını göstermektedir. *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de ise doğrudan ulûhiyyet konuları ile başlar. Dolayısıyla her iki eserin kendilerine nispet edilen müelliflerinden sonra yazıldığı dikkate alındığında *el-Fıkhu'l-ekber-III*'ün daha geç dönemlerde yazıldığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

b. İmanda İstisna: *el-Fıkhu'l-ekber-III*'e göre kişinin ben inşallah müminim demesi onun imanında bir şüphe oluşturmayacağı ifade edilerek câiz görülmektedir. Bu

konu *el-Fıkhu'l-ekber II*'de geçmemekle birlikte *el-Fıkhu'l-ebzat* adlı risalede kişinin inşallah ben müminim demesinin doğu olmayacağı açıklanmaktadır.

c. İstîtâat: *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de istîtâat konusuna değinilmemekle birlikte *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te bu konu işlenmektedir. Kulun kudreti istîtâat olarak isimlendirildiği belirtilmekte ve bunun fiille birlikte olup onun öncesinde veya sonrasında olmadığı açıklanmaktadır. İstîtâatın fiilden önce ve sonra meydana gelmesine dair görüşleri eleştirildikten sonra, kula verilen istîtâatin bir fiil için olduğunu, fiilin zıddı için uygun olmadığı belirtilir. Ona göre iman için olan güç yetirme, küfür için uygun olmaz, küfür için olan güç yetirme de iman için uygun olmaz.

d. Aslah: *Fıkhu'l-ekber-III*'te aslah görüşüne temas edilmektedir. Buna göre Allah Teâlâ aslah olanı yaratmaya kadir olmakla birlikte böyle bir zorunluluğu yoktur. Aynı şekilde Allah bir şeyi belli bir hikmet veya amaç için yaratmak zorunda da değildir. Bu ifadeler Mûtezile'nin Allah kulları için en iyi olanı yaratır görüşüne reddiye niteliğindedir.

e. Ecel Konusu: Hayvan ve insanların ecelleri birdir. Bunun anlamı ise şöyle açıklanır. Kişinin ne zaman öleceği veya öldürüleceği Allah'ın ilminde vardır ve bunun değişmesi ilmin değişmesi anlamına geleceğinden ölüm vaktinin değişmesi de muhaldir. *el-Fıkhu'l-ekber-II*'de de ecel konusuna girilmeden ilâhî ilmin değişmeyeceği açıklanır.

f. Diğer Konular: Sadece *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te bulunan belli başlı konuları şöyle özetlemek mümkündür.

İlâhî kudret bağlamında Allah dilerse varlıkları tek tek yok edebileceği gibi bütünüyle de yok edebilir. Böylece Mûtezile'nin, Allah tek bir şahsı değil ancak bütün âlemi bir defada yok edebilir görüşünün çelişkili olduğu ortaya konularak reddedilmektedir. Yine kulların yok olmalarından sonra yeniden yaratmaya Allah'ın güç yetirebileceği ifade edilerek Kerramiyye'nin Allah misliyle iade edebileceği ancak aynı ile iade edemeyeceği görüşü reddedilmektedir.

Allah'ın asla zulüm ve haksızlıkta bulunmayacağı, fiillerinde âdil olduğu açıklandıktan sonra O'nun mülkün mâliki olması ve mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilmesi gereği bazı kullarına hastalık verebileceği, hayvanları insanların emrine verebileceği ve bunun da adaletsizlik olmayacağı ifade edilmektedir.

Kişinin gıdalandığı, hayatını devam ettirdiği ve faydalandığı şeyler rızık olarak tanımlanmakta dolayısıyla kişinin fayda temin ettiği her şey -haram olsa bile- bunun rızık

olarak adlandırılacağı açıklanmaktadır. Mu'tezilenin rızık, helal olan şeylerdir, haramlar rızık olamaz görüşü reddedilmektedir.

Büyük ve küçük günahlar arasında ayırım yapılması, bazı günahların diğerlerinden büyük veya küçük görülmesi doğru görülmemektedir. Çünkü işlenen her günah Allah'ın emrini aykırı hareket etmektir. Bu da büyük bir günahdır.

Mümin olarak ölen ve hiçbir günah işlemeyen bir kişinin kesin olarak cennete gireceği aynı şekilde mümin olup günah işleyen ancak günahlarından tövbe eden kişi de cennetlik olacağı belirtilir.

Bir vakitte birden fazla imâmın olmayacağı ve imâm olan kişide olması gereken şartlar izah edildikten sonra ümmetin bir meselede icmâ edebileceği ve buna muhalefet edilmesinin câiz olmayacağı ifade edilir.

el-Fıkhu'l-ekber-II'de yer alan mîrac mucizesi, kıyamet alâmetlerinden olan Deccâl, Yecûc ve Mecûc'un ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, Hz. Îsâ'nın gökten inmesi ve sahih haberlerle bildirilen kıyamet hallerinin hepsinin doğru olduğunun kabul edilmesi, mestler üzerine meshetmenin sünnet oluşu, Hz. Peygamber'in anne, baba ve amcasının iman durumu konuları *el-Fıkhu'l-ekber-III*'te geçmemektedir.

Her iki risâlenin muhtevasında görüldüğü üzere her iki eserde de temel kelâmî konular işlenmiş ve selef döneminde kullanılmayan bir terminoloji kullanılmıştır. Yine her iki metinde de İmâmlar'ın döneminde tartışılmayan konular işlenmiştir. *el-Fıkhu'l-ekber-II* genel olarak Mâtürîdîlik çizgisinde *el-Fıkhu'l-ekber-III* ise Eş'arilik metodu ile yazılan eserlerdir. Yukarıda geniş şekilde açıklandığı üzere bütün bunlar her iki eserin de sonradan yazılıp mezhep imâmlarına nispet edildiğinin birer göstergesidir. Ancak *el-Fıkhu'l-ekber-III* diğer risâleye göre daha muahhar bir döneme ait olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Ebû Hanîfe çok farklı etnik unsurların bir arada olduğu, ilim, kültür ve ticari hayatın canlı olduğu Kûfe şehrinde yetişmiş ve kendisinden sonra ilim dünyasını görüşleri ile etkilemiş bir âlimdir. O, hocası Hammâd b. Süleyman'ın yönlendirmesi ile fıkıh ilmine yönelmiş ve rey okulunun önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Hayatını konu edinen eserler, onun akaide dair meselelerle de ilgilendiğini ve parmakla işaret edilecek konuma yükseldiğini ifade eder. Özellikle Basra şehri gibi inanç alanında farklı görüşlere sahip kişilerin olduğu ve birbirine zıt fikirlerin yayılma imkânı bulduğu bir bölgeye sıklıkla gittiği, hatta o bölgenin âlimlerinde olan Osman el-Bettî'ye akaide dair risâleler gönderdiği bilinmektedir.

İslâm coğrafyasında siyasî çatışmaların da etkisi ile farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Emevî idarecileri tarafından kendi siyasî otoritelerini hâkim kılmak ve halk tarafından tepki çeken yanlış uygulamalarını haklı göstermek adına yaptıkları icraatları kadere yükleyip kendilerini aklamak üzere her olayın Allah'ın takdiri ile meydana geldiğini öne sürmeleri sonucu insanların iradesi yok sayılmaya çalışılmış, böylece otoriteleri karşısında mutlak bir teslimiyetçi ortam oluşturulmak istenmiş ve cebrî bir anlayış toplumda inşa edilmiştir. Diğer yandan Emevî iktidarına tepki gösteren ve idarecilerin zulüm niteliği taşıyan davranışlarını kaderle değil o kişi ile ilişkilendirmeye çalışan ve ilâhî kaderi inkâr edip insan iradesini öne çıkaran bir anlayış belirlemiştir. Öte taraftan Hz. Ali'ye karşı isyan eden Hâricîler'in öncülük ettiği günah işleyenleri tekfir eden bir anlayış gelişmiştir.

Toplumunu bölen, kendi düşüncesinde olmayanları tekfir etmeye meyilli olan bu anlayışlara karşı Ebû Hanîfe toplumu bir arada tutmaya çalışan bir anlayışı benimsemiştir. O, ilâhî kaderin yanında kulun iradesini kabul etmiş, Ehl-i Kible'nin tekfir edilmeyeceğini savunmuş, böylece farklı düşüncelere sahip kişileri de İslâm içerisinde tutarak müslüman toplumun bir arada olması için çaba göstermiştir. O, bu konuda Hz. Ali gibi davranmayı tercih etmiştir. Nitekim Hz. Ali kendisini tekfir eden ve yönetimine savaş açan anlayışa karşı tekfirci bir yaklaşımda bulunmamış, onları sadece devlete başkaldıran kardeşleri olarak görmüştür. Bu nedenle onlara "isyankâr kardeşler" ismini vererek ümmet içerisinde ihtilafı tetikleyecek anlayışlara set çekmiştir. Ebû Hanîfe'nin de Hz. Ali'nin bu görüşünü benimsediği görülmektedir.

Ebû Hanîfe, kendi döneminde akaide dair tartışmalarla ilgilenmiş ve bunu bir görev addetmiştir. O, toplumu bir arada tutmak gibi bir sorumluluğu omuzlarında hissederek bütünleştirici bir bakış açısı ile o günkü akaide dair olan tartışmalarda düşüncelerini belirtmiştir. Bu konuda kendisini eleştirenlere de şu cevabı vermiştir. Her ne kadar Hz. Peygamber ve ashabı bu tartışmaların içerisine girmemiş olsa da karşı tarafta müslümanların kanını helal sayan gruplar vardır. Dolayısıyla kimin isabetli olup olmadığı bilmesi gerekir. Bu gerekçelerle kelâmî tartışmalarda hak bildiği görüşünü belirtmeyi topluma karşı bir görev olarak telakki etmektedir. Ebû Hanîfe'nin, Ehl-i Kible'den olan bir kimseyi herhangi bir günahtan dolayı tekfir etmemeyi "el-Fıkhu'l-ekber" olarak tanımlaması da bu anlayışa sahip olmasının da bir sonucudur.

İmâm Âzam Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşleri gerek talebeleri gerekse onun yöntemini benimseyen âlimler tarafından aktarılmıştır. Onun görüşlerini içerdiği düşünülen ve öğrencileri tarafından aktararak günümüze ulaştığı kabul edilen beş ayrı akaid risâlesi önemli görülmektedir. Ona nispet edilen risâleler gerçekten İmâm'ın görüşlerinin doğru şekilde aktarımı mıdır, yoksa talebeleri tarafından Ebû Hanîfe'nin de görüşlerinden etkilenecek kaleme alınan ve etkili olması adına İmâm'a nispet edilen eserler mi olduğu hususu tartışmalıdır. Diğer taraftan bu eserlerin günümüze kadar asli muhtevası muhafaza edilmiş midir, yoksa sonraki dönemin tartışmalı konularının etkisi ile müdahaleler ve eklemeler yapılmış mıdır?

Bu tartışmaların sonucuna bakıldığı zaman bu beş risâle içerisinde Osman el-Bettî'ye gönderilen *er-Risâle* adlı eserin gerek senet gerekse muhteva yönünden Ebû Hanîfe'ye nispetinde şüphe etmeyi gerektirecek bir durumun olmadığına dair görüş birliği vardır. Yine *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eser de İmâm'ın görüşlerinin bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar İmâm'dan sonraki bir dönemde kaleme alınmış olduğuna dair iddialar bulunsada gerek erken dönem kaynaklarında gerek İmâm Mâtürîdî tarafından bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi bu yöndeki şüpheleri gidermektedir. Eserin içeriğinin İmâm'ın çağındaki tartışmaları ihtiva edip ona atfedilen görüşlerle paralel olması da bu risâlenin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bir yansıması olduğunu göstermektedir. Bazı araştırmacılarca râvi silsilesindeki isimlerin vefat tarihleri arasındaki farkın normalden daha uzun olması nedeniyle eserin İmâm'a nispetinin kabul edilmemesi gerektiği öne sürülse de bu görüş reddedilmiştir. Çünkü eser bizzat Mâtürîdî ve onun hocaları tarafından nakledilmiştir ve yine eser Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Şur'ân*

adlı eserinde doğrudan Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. İmâm Mâtürîdî'ye kadar olan râvilerin vefat tarihleri arasındaki mesafe de normal görülmektedir.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir diğer akaid risâlesi *el-Vasıyye*'dir. Wensinck ve Watt gibi batılı araştırmacılar eserin muhtevasına dikkat çekerek bu eserdeki konuların Ebû Hanîfe'nin çağından sonraki tartışmalı konuları ihtiva ettiğini öne sürmektedirler. Özellikle halku'l-Kur'ân tartışmasıyla bağlantılı olarak "*Kur'ân Allah'ın ne ayıdır ne gayrıdır*" şeklindeki ifade ile yine ilgili bölümde yer alan kâğıt, mürekkep gibi şeylerin mahlûk olduğunu bildirilen ifadeler Ebû Hanîfe'den sonraki dönemi işaret ettiği kabul edilir. Çünkü selef âlimleri tarafından böyle bir tanımlama görülmemiştir. Diğer bir husus ise sıfatlar konusudur. Bu konuyla ilgili olarak kullanılan keyfiyet, teşbih, cihet gibi kavramlar Ahmed b. Hanbel dönemini yansıtmaktadır. Bu gerekçelere dayanılarak *el-Vasıyye*'nin bu haliyle Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceği iddia edilmekte ve yazıldığı tarihin, Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı hicrî ikiyüzlü yıllar olduğu söylenmektedir.

Akaid risâleleri içerisinde *el-Fıkhu'l-ekber* adlı iki ayrı eser bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd tarafından rivayet edildiği iddia edilirken diğeri ise talebesi Ebû Mutî el-Belhî tarafından rivayet edilmiştir. Bu iki metnin isim benzerliğinden dolayı Beyâzîzâde Ahmed Efendi tarafından Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayetiyle geldiği iddia edilen nüsha *el-Fıkhu'l-ekber* ismi ile anılmaya devam ettirilirken diğerrinin ismi *el-Fıkhu'l-ebzat* olarak değiştirildiği görülmektedir. Benzer isimle anılan bu iki risâlenin karıştırılmaması için sonradan böyle bir isim değişikliğinin yapılması ilk bakışta bir çözüm olarak görülse de özellikle ilk dönem kaynaklarında *el-Fıkhu'l-ekber* ismi Belhî rivayetiyle gelen eser için kullanılması zihinlerde karışıklığa neden olmaktadır. Çünkü ilk dönem eserlerinde okuyucunun *el-Fıkhu'l-ekber* ismini gördüğünde bunu, doğrudan Hammâd rivayeti olarak algılaması kaçınılmazdır. Bu nedenle daha sonra bu risâleler *el-Fıkhu'l-ekber-I* ve *el-Fıkhu'l-ekber-II* şeklinde yeniden isimlendirilme ihtiyacı duyulmuştur.

İki risâle arasında Ebû Mutî el-Belhî rivayeti ile gelen ve daha sonra *el-Fıkhu'l-ebzat* olarak isimlendirilen bu eserin Ebû Hanîfe'ye nispeti diğerrine göre daha kuvvetli olduğu, araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Bu risâle her ne kadar Ebû Hanîfe tarafından kaleme alınmamış olsa da onun akaide dair görüşlerini yansıtan bir eser olduğu kabul edilmiştir. Geleneğin zaman zaman bu risâleyi Ebû Hanîfe yerine Ebû Mutî el-Belhî'ye nispet etmesi dikkate alınarak eserin Belhî'nin görüşlerini yansıttığı iddia

edilmekle birlikte genel görüş, Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerinin bir yansıması olduğu şeklindedir. Risâlenin muhtevasına dair bazı eleştiriler de getirilmiştir. Van Ess'e göre sonraki dönemlerin kelâmî problemlerine bağlı olarak risâlenin metnine müdahaleler yapıldığı belirtilmişse de bu eklemelerin neler olabileceği konusunda kesin bir görüş ortaya konulamamıştır. Dolayısıyla bu risâlenin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini özü itibariyle yansıttığı konusunda bir anlayış oluşmuştur.

Hammâd b. Ebû Hanîfe tarafından rivayet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* nüshası hakkında ise pek çok görüş öne sürülmektedir. Öncelikle eserin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi için sahih bir senedinin bulunmadığına dair bir görüş Muhammed Ebû Zehre tarafından ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemden hicrî yedinci yüzyıla kadar geçen dönem arasında, Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayeti ile geldiği iddia edilen *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesine dair müellifler tarafından nakledilen kesin bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Örneğin erken dönem Mâtürîdîyye kaynaklarında bu risâle hakkında bir bilgi verilmediği gibi Alî b. Muhammed es-Saymerî, Muvaffak el-Mekkî gibi âlimlerce Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında yazılan menâkıb türü eserlerde de herhangi bir nakilde bulunulmamıştır. Aksine kaynaklarda *el-Fıkhu'l-ekber* olarak anılan eserin Ebû Mutî el-Belhî rivayeti ile gelen nüsha olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hicrî yedinci yüzyıldan sonraki dönemlerde Hammâd rivayeti ile gelen nüshanın ortaya çıktığı ve özellikle Osmanlı coğrafyasında yaygınlaştığı görülmektedir.

Eserin üslûbu Ebû Hanîfe'den çok sonraki bir dönemi çağrıştırdığı gibi muhtevası yönünden de Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem ile karşılaştırıldığında büyük farklılıklar görülmektedir. Bu temel farklılıklar şöyledir: *el-Fıkhu'l-ekber*'de sıfatlar zâtî-fiiîl ve haberî olarak gruplandırılmaktadır ki bu tür bir ayırım Ebû Hanîfe'nin çağında görülmemektedir. Allah'ın zâtı gibi sıfatlarını da ezeli kabul ettiği, görüşlerini nakleden eserlerden anlaşılırken sıfatlar arasında bir ayırım yapıldığına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Aksine Ebû Hanîfe herhangi bir ayırma gitmeden sıfatların bir bütün olarak ezeli olduğunu kabul etmektedir. Oysa *el-Fıkhu'l-ekber*'de sıfatlar sınıflandırılmak sureti ile kaynaklardaki bilgilerin aksi bir anlatımla sunulmaktadır.

Risâledeki halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili ifadelerle Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşleri arasında mana bakımından olmasa da üslûp yönünden farklılıklar görülmektedir. Ebû Hanîfe'den Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair farklı rivayetler nakledilse de onun nihai görüşünün Kur'ân'ın mahlûk olmadığı yönündedir. Ancak

muahhar bir metin olarak görülen *el-Vasıyye*'de olduğu gibi *el-Fıkhu'l-ekber*'de de yazma, okuma gibi şeylerin mahlûk olduğu şeklindeki ifadelerin geçmesi bu risâlenin sonraki dönemlerde yazılıp İmâm'a nispet edildiğini gösteren açık bir delil kabul edilmelidir.

el-Fıkhu'l-ekber adlı risâlede Allah'ın kadim olduğu ve hiçbir şeye benzemediği ifade edilirken cisim, cevher, araz olmadığı gibi kavramların kullanılması ve bunların sıklıkla tekrar edilmesi de yine bu eserin sonraki dönemlerde yazıldığının bir kanıtı olarak görülmektedir.

Bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye nispetinde görülen sorunlardan bir diğeri de hilafet sıralamasıdır. Özellikle Ehl-i Hadis tarafından hilafet sıralamasının fazilet sıralaması olarak kabul edilmesinin yanı sıra, erken dönemden itibaren Hanefilerce de bu görüş benimsenmiş ve Hanefi literatürüne yansımıştır. Ancak İmâm'ın bu konudaki görüşlerini aktaran kaynaklarda onun Ali'yi Osman'a öncelediği nakledilir. Yine hicrî üçüncü asırdan sonra tartışma konusu edilen velâyet ve kerâmet konularının bu risâlede geçmiş olması, kulların özgür iradesi anlatılırken kesb kavramının kullanılması eserin muahhar bir metin olduğunu gösteren deliller arasında yer alır.

el-Fıkhu'l-ekber ile Ebû Hanîfe'ye nispet edilen diğer akaid risâleleri karşılaştırıldığında özellikle *el-Âlim ve'l-mütealim* ve *el-Fıkhu'l-ebzat* gibi erken dönemde yazıldığı konusunda şüphe olmayan risâlelerle arasında gerek üslûp gerekse muhteva farklılıklarının olması da bu risâlenin Ebû Hanîfe'ye nispetini zorlaştırmaktadır. *el-Fıkhu'l-ekber* risâlesinin yazma nüshaları incelendiğinde istinsah tarihlerinin geç döneme ait olması, yazmalardaki farklılıklar ve eserin muhtevasına müdahalelerin yapılması bu eserin asli şeklinin günümüze ulaşmadığını göstermektedir.

Şâfiî'ye nispet edilen, ancak ona ait olmadığı konusunda görüş birliği olan *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlenin üslûp ve muhtevası ile Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'in üslûp ve muhtevasının benzerliği de her iki risâlenin sonraki dönemlerde yazılıp bu imâmlara nispet edildiğine işaret etmektedir.

Bütün bu açıklamalar göstermektedir ki Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risâlelerin ona aidiyeti konusunda bir sıralama yapılırsa *er-Risâle* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserlerin gerek senet gerek muhteva olarak bunların en sahihleri olduğu anlaşılmaktadır. *el-Fıkhu'l-ebzat* olarak bilinen risâle ise büyük oranda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıttığı kabul edilir. *el-Vasıyye* ve *el-Fıkhu'l-ekber* ise her ne kadar Ebû Hanîfe'nin

bazı görüşlerini yansıtan risâleler olarak kabul edilmekle birlikte daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış olmaları muhtemeldir.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* risâleleri içerisinde *el-Fıkhu'l-ekber* olarak isimlendirilen ve bu isimle bilinmesi gereken asıl risâle sonraki dönemlerde *el-Fıkhu'l-ebsat* olarak adlandırılan ve Ebû Mutî el-Belhî rivayeti ile gelen nüsha olmalıdır. Günümüzde yaygın olan ve Hammâd b. Ebû Hanîfe tarafından rivayet edildiği iddia edilen nüsha ise yukarıda belirtilen kanıtları dikkate almak suretiyle sonraki bir dönemde yazılıp Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini söylemek gerekir.

Bu araştırma, Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerinin yeniden araştırılıp özgün şekliyle ortaya konulması gerektiğini göstermektedir. Bunun için öncelikle ona nispet edilen akaid risâlelerinin tahkikli neşrinin yapılmasına gereklidir. Diğer taraftan bu eserler ile kaynaklarda ona nispet edilen görüşlerin mukayesesinin yapıldığı çalışmalara da ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Akçay**, Mustafa, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dini Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risâleleri*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2005.
- Alî**, Hâlid, *Cehm b. Safvân ve Mekânnetuhu fi'l-fikri'l-İslâm*, Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1965.
- Aruçi**, Muhammed, "Vâsıl b. Atâ", *DİA*, XLII, İstanbul 2012.
- Askerî**, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Evail*, Tanta/Mısır, 1408/1988.
- Avcı**, Casim "Kûfe" *DİA*, XXVI, İstanbul 2002.
- Aytekın**, Arif, "Fıkh-ı Ekber Risâleleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c. 14, sy. 1, (Sivas 2010), ss. 209-221.
- Aytekın**, Arif, *Tahâvî Akîdesi ve Selef Akîdesindeki Yeri*, Bereket Yayınları, İstanbul 2011.
- Bâbertî**, Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *et-Taqrîr alâ Usûli'l-Pezdevî*, (thk. Abdüsselâm Subhî Hâmid), Kuveyt: İzâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Bâcûrî**, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd*, (thk. Ali Cumâ Muhammed), Kahire: Dâru's-Selâm, 1422/2002.
- Bağdâdî**, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamâd), Kahire: Dâru't-Tûras, ty.
Usûlü'd-dîn, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401/1981.
- Bağdath**, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, (tsh. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1951.
- Bayrâmî**, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü'l-Fasl ale'l-Fıkhî'l-ekber*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıppaşa, 789.
- Berzencî**, Muhammed b. Abdurresûl b. Abdusseyyid el-Hasenî, *Akîdetü'l-İmâm Nâsır el-Hadîs Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, (thk. Muhammed b. Abdürrahman el-Humeys), Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1426/2005.
- Beşer**, Faruk, "Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, c. 2, sy. 1, (Mudanya/Bursa, 16-19 Ekim 2003), Kurav Yayınları 2005, ss. I, 227-259.
- Beyâzîzâde**, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (thk. İlyas Çelebi), MÜİF Yayınları, İstanbul 1996.
İşârâtü'l-merâm min İbârâti'l-İmâm, (thk. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949.
- Bezzâzî**, Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Brockelman**, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (GAL)*, (çev. Seyyid Yakûb Bekir-Muhammed Fehmî Hicâzî) Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Buhârî**, Alâeddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, (tlk. ve thk. Muhammed el-Mûtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1417/1997.
Keşfu'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1230.
- Cerrahoğlu**, İsmail "Abdullah b. Mesûd", *DİA*, I, Ankara 1998.
- Cevziyye**, İbn Kayyim, *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, (thk. İvad Abdullah el-Mûtek), Riyad 1408/1988.
- Cook**, Michael, *Early Muslim Dogma: A source critical study*, Cambridge University, Cambridge 1981.

- Cüveynî**, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Kâfiye fî'l-Cedel*, (thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd) Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.
- Çelebi**, İlyas, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risâleleri, Bunların Otantik Olup Olmadığı Meseleleri", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, c. 2, sy. 1, (Mudanya/Bursa, 16-19 Ekim 2003), Kurav Yayınları 2005, ss. 185-200.
- Daiber**, Hans (İnt.), *Abu'l-Lait as-Samarqandi's Commentary on Abû Hanîfa al-Fıkh al-Absat*, Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995.
- Dârimî**, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid, *en-Nakz ale'l-Merîsî*, (thk. Mensur b. Abdülazîz es-Simârî) Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 1999.
er-Red ale'l-Cehmiyye, (thk. Bedr b. Abdullah Bedr) Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *el-Emedü'l-Aksâ*, (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Dihlevî**, Şah Veliyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990.
- Ebû Hanîfe**, Numân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber*, Beyazıt Kütüphanesi, Merzifonlu, 18870/2.
- Ebû Zehre**, *Ebû Hanîfe Hayâtühû ve Asruhû-Ârâühû ve Fıkhuh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1947.
eş-Şâfiî Hayâtühû ve Asruhû-Ârâühû ve Fıkhuh, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1948.
- Emîn**, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ty.
- Erdoğan**, Mehmet, "İbn Mesûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, c. 2, sy. 1, (Mudanya/Bursa, 16-19 Ekim 2003), Kurav Yayınları 2005, ss. 322-334;
- Ess**, Josef Van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte Des Religiösen Denkens im frühen Islâm*, Berlin: Walter De Gruyter, 1992.
- Eş'arî**, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve 'htilâfu'l-Musallîn*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1969.
- Eyyüb Ali**, Ebu'l-Hayr Muhammed, *Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî*, Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1403/1983.
- Gardet**, Louis - Anawati, Georges, *İslâm Teolojisine Giriş*, (çev. Ahmet Arslan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Günaltay**, M. Şemsettin, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (sad. İrfan Bayındır), Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Halvetî**, Abdülahad Nûrî b. Mustafa es-Sivasî, *Te'dîbü'l-mütemerridîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih, 5293.
- Hamîdullah**, Muhammed, *İslâm Hukuk Etüdlere*, (çev. Kemal Kuşcu-Bülent Davran-Salih Tuğ), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Hâmis**, Muhammed b. Abdurrahman, *Usûlü'd-dîn inde'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1416/ 1996.
- Hâşimî**, Cemîl b. Muhammed Halîm, *en-Necmü'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, Lübnan: Dâru'l-Meşari', 1436/2015.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Hatibzâde** Muhyiddîn el-Amâsî, *İnbâu'l-İstifâ' fî Hakki Ebeveyi'l-Muştafâ*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, 405.
- Hayyât**, Ebu'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red ale ibni'r-Râvendî el-Mülhid*, Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye, 1957.

- Herevî**, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihi*, (thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî), Medine: Mektebetü'l-Gurabâ'i'l-Eseriyye, 1419/1998.
- Heytemî**, İbn Hacer, *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe en-Nûmân*, (thk. Halil el-Meys), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İblâğ**, İnâyetullah, *Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, (nşr. Muhammed Alî Mahcub), Kahire: Vezîrü'l-Evkaf, 1407/1987.
- İbn Abdalberr**, Ebû Ömer Muhammed en-Nemerî, *el-İntikâ' fî Fezâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve 'ş-Şâfiî*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- İbn Ebî Şeybe**, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. el-Kûfî, *Musannef*, (thk. Muhammed Avvame), Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- İbn Ebu'l-İzz**, Ebu'l-Hasan Sadreddîn Alî b. Muhammed Hanefî Dîmaşkî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâvîyye*, (thk. Şuayb el-Arnâvut) Dîmaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1401/1981.
- İbn Hacer el-Askalânî**, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, (thk. Muhammed Şekûr Meyâdinî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998. *Fethu'l-Barî*, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1379. *Lisânü'l-Mîzân*, (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî, 1416/1995. *Menâkıbu 'ş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986. *Tehzîbü't-Tehzîb*, (thk. Halîl Me'mûn Şihâ, Ömer es-Sellâmî-Ali b. Mes'ûd), Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1417/1996.
- İbn Hanbel**, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî *Müsned*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995. *el-Akîde*, (thk. Abdülazîz Sirvan) Dîmaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1988. *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kuveyt: Giras li'n-Neşr, 1426/2005. *Kitâbü's-Sünne* (thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî), Demmâm: Ramâdî li'n-Neşr, 1414/1994. *Usûlü's-Sünne*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, (thk. Halîl İbrâhim Molla Hâtır), Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1412/1992.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî, *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, (tsh. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1349.
- İbn Kutluboğa**, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kasım, *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad: Matbaatü'l-Müsennâ, 1962
- İbn Sâd**, Muhammed b. Sâd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001.
- İbn Teymiyye**, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn, Mecnû'u Fetâvâ, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî), Suudi Arabistan: Mecnû'u Melik Fahd, 1416/1995. *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-nakl*, (thk. Muhammed Reşad Salim), Suudi Arabistan: Cami'etu'l-İmâm Muhammed, 1411/1991. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (thk. Muhammed Reşad Sâlim). Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'n-Nedîm**, *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd) Tahran 1971.
- İsfahânî**, Ebû Nuaym, *Kitâbü'd-Duafâ* (thk. Fârûk Hamâde) Dâru'l-Beyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1984.

- İsfehânî**, Râgıb, *el-İ'tikâdât*, (thk. Şemrân el-İclî) Beyrut: Müessesetu Dâru'l-Eşref li't-Ticare, 1988.
- İsferâyînî**, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebşîr fî'd-dîn*, (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983.
- Kâbî**, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Makâlât*, (thk. Hüseyin Hansu vd.) Kuramer Yayınları, İstanbul: 1439/2018.
- Kalaycı**, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Karabulut**, Ali Rıza – Karabulut, Ahmet Turan, *Mu'cemü't-Târihi't-Türâsi'l-İslâm fî Mektebâti'l-Âlem: el-Mahtûtât ve'l-Matbuat/Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Mektebe Yayınları, Kayseri, ty.
- Kârî**, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Minehu'r-Ravzi'l-Ezzher fî Şerhi'l-Fikhi'l-ekber*, (neş. Süleyman Vehbî Gâvecî), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1997.
Edilletü'l-Mu'tekad-i Ebî Hanîfe, Süleymaniye Ktp. Yahya Tevfik, 444/2.
Minehu'r-Ravzi'l-Ezzher fî Şerhi'l-Fikhi'l-ekber, Delhi 1307.
- Karlığa**, Bekir, *İbn Rüşd'de Felsefe Din İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- Kâsımî**, Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddin, *Târîhü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Kâtib Çelebi**, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*, (thk. Abdürrezzak Berekât), Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1430/2009.
Keşfü'z-zunûn, (haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941.
- Kevserî**, M. Zâhid *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ Sâkahû fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Kevserî**, M. Zâhid (neş.), *Kütübü'l-İmâm Ebî Hanîfe: el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fikhü'l-ebsat, el-Fikhü'l-ekber, er-Risâle, el-Vasıyye* Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1421/2001.
- Kummî**, Ebû Halef Sa'd b. Abdullah, *el-Makâlât ve'l-Fırağ*, (çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Kureşî**, Abdülkâdir, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Leknevî**, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (tsh. ve tlk. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Nâsânî), Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Madelung**, Wilferd “al-Mâtürîdî”, *The Encyclopedia of Islam*, sy. VI, Leiden 1991.
- Makdisî** Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, (çev. Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2015.
- Manisevî**, Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 5307/3.
Şerhu'l-Fikhi'l-ekber, Haydarabad 1321
Şerhu'l-Fikhi'l-ekber, Arif Hikmet Kütüphanesi, 214/68.
- Matürîdi**, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Mektebetü'l-İrşad, İstanbul 2007.
Te'vîlâtü'l-Kur'ân, (thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul 2010.

Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber, (çev. Adnan Bülent Baloğlu- Murat Memiş) Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013.

- Mekkî**, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Mevdûdî**, Ebu'l-Âlâ, *Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf*, (çev. Yusuf Ziya Cömert), İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990.
- Muhâsibî**, Hâris b. Esed, *el-Akl ev Fehmu'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), İrbid: Dâru'l-Kindî, 1402/1982.
- Müderriis**, Muhammed Mahrûs Abdüllatîf, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye*, Bağdad: Dâru'l-Arab, 1978.
- Nesefî**, Ebû Mutî Mekhûl b. el-Fazl, *er-Red alâ Ehli'l-Bida' ve'l-ehvâ*, (thk. ve dirase. Seyyid Bağçevan). Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013.
- Nesefî**, Ebu'l-Muîn, *Tebviratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, (thk. Muhammed Enver Hamîd İsâ), Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 2011.
- Neşşâr**, Ali Sâmi *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, Kahire: Dâru'l Me'ârif, 1977.
- Neşşâr**, Ali Sâmi- Tâlibî, Ammâr, (neş.), *Akâidü's-Selef*, İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1971.
- Nûmânî**, Şiblî-i, *İmâm Abû Hanâfah Life and Work*, India 1988.
- Öz**, Mustafa "Dırar b. Amr", *DİA*, IX, İstanbul 1994.
- Özel**, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, DİB Yay., Ankara 1990.
İmâm Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi, DİB Yayınları, İstanbul 2014.
- Pezdevî**, Ebu'l-Usr, *Usûl (Keşfu'l-Esrâr içinde)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1230.
- Pezdevî**, Ebu'l-Yüsr, *Usûlü'd-dîn*, (thk. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râmuşî**, Ali b. Muhammed b. Ali, *Fevâidü'l-Pezdevî li'r-Râmuşî*, (thk. Âmir Ahmed en-Nidavî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017.
- Râzî**, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, *Şerhu Bed'i'l-Emâlî/el-Hidâye mine'l-İ'tikad*, (thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Râzî**, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs, *Âdâbü's-Şâfiî ve Menâkıbüh*, (thk. Abdülganî Abdülhâlik), Haleb: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, ty.
- Rudolph**, Ulrich, *Semer Kant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, (çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Rûmî**, İshak Hakîm, *Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, (thk. Bajazid Nicevic), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/ 2015.
- Sâbûnî**, Nüreddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, (Neşr.: Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Saffâr**, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. İsmâîl ez-Zâhid es- el-Buhârî, *Telhîsu'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, (thk. Angelika Brodersen), Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almanî li'l-Ebhasi's-Şarkiyye [Orient-Institut Beirut], 1432/2011.
- Saymerî**, Alî b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Haydarâbâd: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1976.
- Schacht**, J. "Abû Hanîfa", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden 1960.
"An Early Murdji'ite Treatise: The Kitâb al-'Alim wal-Muta'allim", *Oriens*, 1964.
- Semer kandî**, Hakîm, *es-Sevâdü'l-Âzam*, İbrâhîm Efendi Matbaası, İstanbul 1308.
- Serahsî**, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebcut*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983.

- Sezgin**, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî (GAS)*, (çev. Muhammed Fehmî Hicâzî), Riyad: Câmiatü'l-Îmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983.
- Siğnâkî**, Hüsameddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, (thk. ve dirase. Fahreddîn Seyyid Muhammed Kanet) Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- Sinobî**, İlyâs b. İbrâhim, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2316.
- Söylemez**, “Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim, İmâm Âzam Ebû Hanîfe Nûmân b. Sâbit”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.1, sy. 1, (Bahar 2015), ss. 33-47.
 “Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, c. 1, sy. 1, (Mudanya/Bursa, 16-19 Ekim 2003), Kurav Yayınları 2005, ss. 35-46
- Süyûtî**, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tebyüzü's-Sahîfe fî-Menâkibi Ebî Hanîfe*, (thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassar), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm, (thk. Ali Sâmi en-Neşşâr), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdrîs, *el-Fıkhu'l-ekber fî İlmi Usûlü'd-dîn*, (Mukaddime), (thk. Abdû Ahmed Yâsîn), yy., t.y.
- Şehristânî**, Ebu'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Abdülazîz Muhammed Vekil), Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Tahâvî**, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, (thk. Ömer Abdullah Kamil), Beyrut 2003.
- Taşköprizâde**, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâtü'l-Ulûm*, (thk. Kâmil Bekrî-Abdülvâhid Ebû'n-Nûr), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968, II, 159.
- Teftâzânî**, Sâdüddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullâh, *Şerhu'l-Makâsid*, Pakistan 1401/1981.
- Temîmî**, Takıyyüddin b. Abdülkâdir el-Gazzî, *Tabakatü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Uyanık**, Mevlüt, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dini Değerler*, Elis Yayınları, İstanbul 2010.
- Uzunpostalcı**, Mustafa “Ebu Hanife” *DİA*, X, İstanbul 1994.
- Üstüvaî**, Sâid b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-İ'tikâd*, (thk. ve dirase: Seyyid Bağçevan) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Watt**, William M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fıglalı), Umran Yayınları, Ankara 1981.
İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader, (çev. Arif Aytekin), İstanbul Ebû Bekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı Kitabevi, İstanbul, ty.
- Wensinck**, A.J., *The Muslim Creed*, London 1932.
- Yaman, Ahmet**, “Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, c. 2, sy. 1, (Mudanya/Bursa, 16-19 Ekim 2003), Kurav Yayınları, 2005, ss. 31-38.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.
İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.
 “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, İstanbul 1994.
 “el-Âlim ve'l-müteallim” *DİA*, II, Ankara 1989.
 “Halku'l Kur'ân”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.

Ehl-i Sünnet, *DİA*, X, İstanbul 1994.

- Yörükan**, Yusuf Ziya, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe”, *AÜİF Dergisi*, sy. IV, (Ankara 1952), ss. 71-87.
İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler, (haz. Turhan Yörükan) Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.
- Zebîdî**, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *İthâfü's-Sâdeti'l-Müttağîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr, ty.
el-İntisâr fî Vâlideyi'l-Muhtâr (Ikdu'l-Cevheri's-Semîn içinde), İSAM Kütüphanesi Demirbaş no: 12064, ty.
- Zehebî**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-İtidâl fî Nağdi'r-Ricâl*, (thk. Ali Muhammed Bicavi), Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1382/1963.
el-'İber fî Haberi men Gaber, (thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
el-Müştebeh fî'r-Ricâl: Esmâ'ihim ve Ensâbihim, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.
Kitâbü'l-Arş, (thk ve dirase. Muhammed b. Halîfe et-Temîmî), Medine: el-Câmiâtü'l-İslâmiyye, 1999.
Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan, (thk. M. Zâhid el-Kevserî - Ebu'l-Vefâ el-Efgânî) Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.
Siyeru Alâmi'n-Nübelâ', (thk. Şuayb el-Arnâvut-Hüseyn el-Esed) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

كتاب الفقه الاكبر

قال ابو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي: سألت ابا حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه عن الفقه الاكبر، فقال ابو حنيفة رحمه الله: لا تكفر احدا بذنب، ولا تنفي احدا من الايمان من اهل القبلة، وأن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتعلم إن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وإن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولا تتبرأ من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا توالي أحدا دون احد، وان ترد امر عثمان وعلي رضي الله عنهما و عائشة رضي الله عنها الى عالم الخفيات. والفقه في الدين افضل من الفقه في الاحكام، ولأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من ان يجمع العلم الكثير.

قال ابو مطيع: قلت فأخبرني عن افضل الفقه؟ قال: ان يتعلم الرجل الايمان والشرائع والسنن والحدود واختلاف الامة. قلت: فأخبرني عن الإيما ن؟ فقال: حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر قال: قلت لابن عمر رضي الله عنهما، أخبرني عن الدين ما هو؟ قال: عليك بالإيمان تعلمه، قلت: فأخبرني عن الإيما ن ما هو؟ قال: فأخذ بيدي فانطلق بي الى شيخ فأقعطني الى جنبه، و قال له: إن هذه سألني عن الإيما ن كيف هو؟ والشيخ كان ممن شهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال ابن عمر: {كنت الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الشيخ معي، إذ دخل علينا رجل حسن اللمة، متعمما نحسبه من رجال البادية، فتخطى رقاب الناس حتى وقف بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله ما الإيما ن؟ قال: شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وتؤمن بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى، فقال: صدقت، فتعجبنا من تصديقه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع جهل اهل البادية، فقال: يا رسول الله ما شرائع الإسلام؟ فقال: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا، والاعتسال من الجنابة، فقال: صدقت، فتعجبنا لقوله بتصديقه، كأنه يعلمه، فقال: يا رسول الله، وما الإحسان؟ قال: ان تعمل لله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، فقال: صدقت، فقال: يا رسول الله متى الساعة؟ فقال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، ثم قفا فلما توسط الناس، لم نره، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن هذا جبريل أتاكم ليعلمكم معالم دينكم.}

قال أبو مطيع: قلت لأبي حنيفة رحمه الله، فإذا استيقن بهذا و اقر به فهو مؤمن؟ قال: نعم، إذا اقر بهذا، فقد اقر بجملة الاسلام، وهو مؤمن، فقلت له: إذا انكر بشيء من خلقه، فقال: لا ادري من خالق هذا، قال: فإنه قد كفر، لقوله تعالى {خالق كل شيء}، فكأنه قال: له خالق غير الله، وكذلك لو قال: لا اعلم ان الله فرض علي الصلاة والصيام والزكاة، فإنه قد كفر، لقوله تعالى {اقموا الصلاة واتوا الزكاة}، ولقوله تعالى {كتب عليكم الصيام}، ولقوله تعالى {فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون}، فإن قال: أو من بهذه الآية ولا اعلم تأويلها ولا تفسيرها، فإنه لا يكفر، لأنه مؤمن بالتنزيل، ومخطئ في التفسير.

قلت له: لو اقر بجملة الاسلام في ارض الترك، ولا يعلم شيئا من الفرائض و الشرائع، ولا يقر بالكتاب ولا بشيء من شرائع الاسلام إلا انه مقر بالله تعالى، وبالايمان، ولا يقر بشيء من شرائع الايمان، فمات، أ هو مؤمن؟ قال: نعم، قلت له: ولو لم يعلم شيئا، ولم يعمل به إلا انه مقر بالايمان، فمات، قال: هو مؤمن .

قلت لابي حنيفة: اخبرني عن الايمان، قال: أن تشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له، وتشهد بملانكته وكتبه ورسله وجنته وناره وقيامته وخيره وشره، وتشهد انه لم يفوض الأعمال الى احد، والناس صانرون الى ما خلقوا له، والى ما جرت به المقادير، فقلت له: رأيت إن أقر بهذا كله، لكنه قال المشينة إليّ، إن شئت آمنت، وإن شئت لم أؤمن، لقوله تعالى: {فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}، فقال: كذب في زعمه، ألا ترى الى قوله تعالى {كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره، وما يذكرون إلا أن يشاء الله}، وقال الله تعالى: {وما تشاؤون إلا أن يشاء الله}، وقوله تعالى {فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}، هذا وعيد، وبهذا لم يكفر، لأنه لم يرد الآية، وإنما اخطأ في تأويلها، ولم يرد تنزيلها، قلت له: إن قال: إن اصابني مصيبت، أهي مما ابتلاني الله بها؟ او هي مما اكتسبت و ليست هي مما ابتلاني الله بها، أيكفر؟ قال: لا، قلت: ولم؟ قال: لأن الله تعالى قال: {وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم أي بذنوبكم}، وقال: {ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك}، أي بذنوبك، وأنا قدرته عليك، وقال: {يضل من يشاء ويهدي من يشاء}، قال: إلا انه اخطأ في التأويل.

قال: ان الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية، هي بعينها تصلح بأن يعمل بها الطاعة، وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي احدثها الله تعالى فيه، وأمر بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية، ومعنى قوله: (يحول بين المرء وقلبه)، أي بين المؤمن والكفر، وبين الكافر والإيمان، قلت: فإن قال إن الله تعالى لم يجبر عباده على ذنب، ثم يعذبهم عليه، فما تقول له؟ قال: قل له، هل يطيق العبد لنفسه ضرا او نفعا؟ فإن قال: لا، لأنهم مجبورون في الضر والنفع ما خلا الطاعة والمعصية، فقل له، هل خلق الله الشر؟ فإن قال: نعم، خرج من قوله، وإن قال: لا، كفر، لقوله تعالى: {قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق}، أخبر ان الله تعالى خالق الشر، قلت: فإن قال: أستم تقولون إن الله تعالى شاء الكفر، وشاء الإيمان؟ فإن قلنا: نعم، يقول: أليس الله تعالى يقول {هو أهل التقوى وأهل المغفرة}؟ فتقول: نعم، فيقول: أهو أهل الكفر فما تقول له؟ قال: نقول هو أهل لما يشاء من الطاعة، وليس هو بأهل لما يشاء من المعصية.

فإن قال: إن الله تعالى لم يشاء أن يقال عليه الكذب، و يروى ان يفتري، فقل له: الفرية على الله من الكلام والمنطق ام لا؟ فإن قال: نعم، فقل: من علم آدم الأسماء كلها؟ فإن قال: الله، خصموا انفسهم، لأن الشرك من المنطق، ولو لم يشاء الله لما انطقهم به. قلت له: فإن قال، إن الرجل إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وإن شاء أكل، وإن شاء لم يأكل، وإن شاء شرب، وإن شاء لم يشرب. قال: فقل له، هل حكم الله على بني إسرائيل ان يعبروا البحر، وقدر على فرعون الغرق؟ فإن قال: نعم، قل، فهل يقع من فرعون ان لا يسير في طلب موسى، وان لا يغرق هو وأصحابه؟ فإن قال: نعم، فقد كفر، وإن قال: لا، نقض قوله السابق.

باب في القدر

قال أبو مطيع: قال ابو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن خلق احدكم يجمع في بطن امه نطفة أربعين يوما ثم علقه مثل ذلك ثم مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله اليه ملكا يكتب عليه رزقه واجله وشقيا ام سعيدا، والذي لا إله غيره، إن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل من اعمال أهل الجنة فيموت فيدخلها، وإن الرجل ليعمل

بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل من اعمال اهل النار فيموت فيدخلها).

قلت له: فما تقول فيمن يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، فيتبعه على ذلك اناس، فيخرج على الجماعة، هل ترى ذلك؟ قال: لا، قلت: ولم؟ وقد امر الله تعالى ورسوله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي فريضة واجبة، فقال: هو كذلك، لكن ما يفسدون من ذلك يكون أكثر مما يصلحون من سفك الدماء، واستحلال المحارم، وانتهاج الأموال، وقد قال الله تعالى: {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلتا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله}، قلت: فنقاتل الفئة الباغية بالسيف؟ قال: نعم، تأمر وتنهى، فإن قبل والا قاتلته، فتكون مع الفئة العادلة وإن كان الإمام جانرا، لقول النبي عليه الصلاة والسلام: (لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل لكم أجرهم وعليه وزره).

قلت له: ما تقول في الخوارج المحكمة؟ قال: هم أخبث الخوارج، قلت له: أنكرهم؟ قال: لا، ولكن نقاتلهم على ما قاتلهم الأنمة من اهل الخير، علي وعمر بن عبد العزيز، قلت: فإن الخوارج يزكون ويصلون ويتلون القرآن، قال: أما تذكر حديث أبي امامة رضي الله عنه؟ حين دخل مسجد دمشق، فإذا فيه رؤوس ناس من الخوارج، فقال لأبي غالب الحمصي: يا أبا غالب، هؤلاء ناس من اهل أرضك، فأحببت أن أعرفك من هؤلاء، فقال ابو غالب: يا كلاب اهل النار، يا كلاب اهل النار، يا شر قتلى تحت أديم السماء، وأبو امامة في ذلك يبكي، قال: يا أبا امامة ما يبكيك، قال: إنهم كانوا مسلمين، وانت تقول لهم ما أسمع، قال: اولا يقول الله تعالى {يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ، وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون} فقال: انت سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: سبحان الله، مرة او مرتين حتى قال سبع مرات، فكفر الخوارج كفر النعم، كفر بما أنعم الله عليهم، قلت: الخوارج إذا خرجوا وحاربوا وأغاروا ثم صالحوا، هل يتبعون بما فعلوا؟ قال: لا غرامة عليهم بعد سكون الحرب، ولا حد عليهم، والدم كذلك لا قصاص منه.

قلت: ولم ذلك؟ قال: للحديث الذي جاء، انه لما وقعت الفتنة بين الناس في قتل عثمان رضي الله عنه، فاجتمعت الصحابة على ان من أصاب دما بتأويل فلا قود عليه، ومن أصاب فرجا حرا ما بتأويل فلا حد عليه، ومن أصاب مالا بتأويل فلا تبعة عليه، الا ان يوجد المال بعينه فيرد على صاحبه بهذا.

قلت: فإن قال قائل: لا اعرف الكافر كافرا، قال: هو مثله، قلت: فإن قال: لا أدري اين مصير الكافر، قال: هو جاحد لكتاب الله تعالى، وهو كافر، قلت له: فما تقول لو ان رجلا قيل له: مؤمن انت؟ قال: الله أعلم، قال: هو شك في إيمانه، قلت: فهل بين الكفر والإيمان منزلة الا النفاق، وهو احد الثلاثة إما مؤمن أو كافر أو منافق، قال: لا، ليس بمنافق من يشك في إيمانه، قلت: لم؟ قال: لحديث صاحب معاذ ابن جبل وابن مسعود رضي الله عنهما، حدثني حماد ان حارث بن مالك كان مع معاذ بن جبل الأنصاري، فلما حضره الموت بكى، قال معاذ: ما يبكيك يا حارث؟ قال: ما يبكيني موتك، قد علمت ان الآخرة خير لك من الأولى، لكن من المعلم بعدك، قال: مهلا يا حارث، وعليك بعبد الله بن مسعود، فقال له: أوصني، فأوصى ما شاء الله، ثم قال: احذر زلة العالم، قال: فمات معاذ، وقدم الحارث الكوفة إلى أصحاب عبد الله بن مسعود، فنودي بالصلاة، فقال الحارث: قوموا الى هذه الدعوة حقا لكل مؤمن سمعه ان يجيبه، فنظروا اليه، وقالوا له: إنك لمؤمن؟ قال: نعم، إني مؤمن، فتغامزوا به، فلما خرج عبد الله،

قيل له ذلك، فقال للحارث مثل قولهم، فنكس الحارث رأسه وبكى، وقال: رحم الله معاذًا، فأخبر به ابن مسعود، فقال له: إنك لمؤمن؟ قال: نعم، اني لمؤمن، قال: فتقول إنك من اهل الجنة؟ قال: رحم الله معاذًا، فإنه اوصاني ان احذر زلة العالم، و لا آخذ بحكم المنافق، قال: فهل من زلة رأيت؟ قال: نشدتك بالله، أليس النبي صلى الله عليه وسلم كان، والناس يومئذ على ثلاث فرق؛ مؤمن في السر والعلانية، وكافر في السر والعلانية، ومنافق في السر، فمن أي الثلاث انت؟ قال: اما انا فإذا ناشدتنى بالله، فإني مؤمن في السر والعلانية، قال: فلم، لمتني حيث قلت: إنني لمؤمن، قال: اجل هذه زلتني، فادفنها علي فرحم الله معاذًا.

قلت لأبي حنيفة: فمن قال إنني من اهل الجنة؟ قال: كذب، لا علم له به، قال: والمؤمن من يدخل الجنة بالإيمان، فيعذب في النار بالأحداث، قلت: فإن قال إنه من اهل النار، قال: كذب، لا علم له به، قد أيس من رحمه الله تعالى، قال أبو حنيفة رحمه الله: ينبغي ان يقول أنا مؤمن حقا، وأنه لا يشك في إيمانه، فيكون إيمانه كإيمان الملائكة، قلت: أيكون إيمانه كإيمان الملائكة؟ قال: نعم، قلت: وإن قصر عمله، فإنه مؤمن حقا؟ فحدثني حديث حارثة: ان النبي صلى الله عليه وسلم، قال له: كيف أصبحت؟ قال: أصبحت مؤمنا حقا، قال: انظر ماذا تقول، فإن لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك، فقال: يا رسول الله، عزفت نفسي عن الدنيا، حتى اظمأت نهاري، وأسهرت ليلي، فكأنني أنظر الى عرش ربي بارزا، وكأني أنظر الى اهل الجنة يتزاوون فيها، وكأني أنظر الى اهل النار حين يتعاودن فيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أصبت فالزم، أصبت فالزم، ثم قال: من سره ان ينظر إلى رجل نور الله قلبه، فلينظر إلى حارثة، ثم قال: يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة، فدعا له بها، فاستشهد، قلت: فما بال أقوام يقولون: لا يدخل المؤمن النار، قال: لا يدخل النار الا كل مؤمن، قلت: والكافر، قال: هم يؤمنون يومئذ، قلت: وكيف ذلك، قال: لقوله تعالى: {فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا} الآية،

قال أبو حنيفة: من قتل نفسا بغير حق أو سرق أو قطع الطريق أو فجر أو فسق أو زنى أو شرب الخمر أو سكر، فهو مؤمن فاسق، وليس بكافر، وإنما يعذبهم بالأحداث في النار، ويخرجهم منها بالإيمان، قال ابو حنيفة: من آمن بجميع ما يؤمن به، إلا انه قال: لا اعرف موسى وعيسى أمرسلين هما، ام غير مرسلين، فهو كافر، ومن قال: لا أدري الكافر في الجنة او في النار، فهو كافر، لقوله تعالى: {والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا}، وقال: {ولهم عذاب الحريق}، وقال الله تعالى: {ولهم عذاب شديد}

وقال أبو حنيفة: بلغني عن سعيد بن المسيب، أنه قال: من لم ينزل الكفار منزلتهم من النار، فهو مثلهم، قلت: فأخبرني عن يؤمن ولا يصلي ولا يصوم، ولا يعمل شيئا من هذه الأعمال، هل يعني إيمانه شيئا، قال: هو في مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبه، وإن شاء رحمه، وقال: من لم يجحد شيئا من كتابه، فهو مؤمن؟ قال أبو حنيفة: حدثني بعض اهل العلم، أن معاذ بن جبل رضي الله عنه، لما قدم مدينة حمص، اجتمعوا اليه وسأله شاب فقال: ما تقول فيمن يصلي، ويصوم ويحج البيت، ويجاهد في سبيل الله، ويعتق ويؤدي زكاته، غير انه يشك في الله ورسوله؟ قال: هذا له النار، قال: فما تقول فيمن لا يصلي، ولا يصوم ولا يحج البيت ولا يؤدي زكاته، غير انه مؤمن بالله ورسوله؟ قال: أرجو له، واخاف عليه، فقال الفتى: يا ابا عبد الرحمن، كما انه لا ينفع مع الشرك عمل، فكذلك لا يضر مع الإيمان شيء، ثم مضى الفتى، فقال معاذ: ليس في هذا الوادي احد افقه من هذا الفتى، قال أبو حنيفة: فقاتل اهل البغي بالبغي لا بالكفر، وتكن مع الفئنة العادلة والسلطان الجائر، ولا تكن مع اهل البغي وإن كان في اهل

الجماعة فاسدون ظالمون، فإن فيهم أيضا صالحين يعينونك عليهم، فإن كانت الجماعة باغية، فاعتزلهم واخرج الى غيرهم، قال تعالى: {ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها}، وقال أيضا: {إن أرضي واسعة فأياي فاعبدون}، قال ابو حنيفة: حدثنا حماد عن ابراهيم، عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا ظهرت المعاصي في أرض ولم تطق أن تغيرها فتحول عنها الى غيرها فاعبد بها ربك)، قال: حدثني بعض اهل العلم، عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله: (من تحول من أرض الى أرض، يخاف الفتنة فيها، كتب الله له اجر سبعين صديقا).

قال ابو حنيفة: من قال لا اعرف ربي في السماء او في الأرض فقد كفر، لأن الله تعالى قال: {الرحمن على العرش استوى} و عرشه فوق سبع سموات، فإن قال: انه على العرش استوى، ولكنه يقول لا ادري العرش في السماء او في الأرض، قال: هو كافر، لأنه انكر انه في السماء، لأن العرش في اعلى عليين، وانه يدعى من اعلى لا من أسفل، لأن الاسفل ليس من الربوبية والألوهية في شيء، وروى في الحديث: ان رجلا اتى الى النبي صلى الله عليه وسلم بأمة سوداء فقال: وجب علي عتق رقبة مؤمنة أفتجزىء هذه، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم، أمؤمنة أنت؟ فقالت: نعم، فقال: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقال: اعتقها فإنها مؤمنة.

قال ابو حنيفة: من قال: لا اعرف عذاب القبر، فهو من الطبقة الخبيثة الجهمية الهالكة، لأنه انكر قوله تعالى: {سنعذبهم مرتين}، يعني عذاب القبر، وقوله تعالى: {وإن للذين ظلموا عذابا دون ذلك}، يعني في القبر، فإن قال: أو من بالآية ولا أو من بتأويلها وتفسيرها، قال: هو كافر، لأنه من القرآن ما تنزيهه وتأويله فإن جحد بها، فقد كفر، قال ابو حنيفة رحمه الله: حدثني رجل عن المنهال بن عمرو، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (شرار أمتي الذين يقولون أنا في الجنة دون النار)، وحدثت عن أبي ضبيان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ويل للمتألمين من أمتي، قيل يا رسول الله وما المتألمون؟ قال: الذين يقولون: فلان في الجنة، وفلان في النار)، قال: وحدثت عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تقولوا أمتي في الجنة ولا في النار، دعوهم حتى يكون الله تعالى يحكم بينهم يوم القيامة)، قال: وحدثني أبان عن الحسن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يقول الله تعالى: لا تنزلوا عبادي جنة ولا نارا، حتى اكون انا الذي احكم فيهم يوم القيامة، وانزلهم منازلهم).

قلت: فأخبرني عن القاتل، والصلاة خلفه، فقال: الصلاة خلف كل إمام بر وفاجر جائزة، فلك أجرك، وعليه وزره، قلت: أخبرني عن هؤلاء الطبقة، الذين يخرجون على الناس بسيوفهم، فيقاتلون وينالون منهم، قال: هم أصناف شتى، وكلهم في النار، روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (افتترقت بنو إسرائيل اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، كلهم في النار، إلا السواد الأعظم)، وحدثني حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من أحدث حدثا في الإسلام فقد هلك، ومن ابتدع بدعة فقد ضل، ومن ضل ففي النار)، حدثنا ميمون عن ابن عباس: ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله علمني، قال: (فأذهب فتعلم القرآن ثلاثا، ثم قال له في الرابعة: اقبل الحق ممن جاءك به، حبيبا كان او بغیضا، وتعلم القرآن، ومل معه حيث مال)، قال: وحدثنا حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود، انه كان يقول، إن شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، وقال الله تعالى: {فألهمها فجورها وتقواها}، وقال الله تعالى لموسى عليه السلام: {إنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري}.

باب المشيئة:

قلت: هل أمر الله تعالى بشيء، ولم يشأ خلقه، وشاء شيئا ولم يأمر به خلقه؟ قال: نعم، قلت: فما ذلك؟ قال: أمر الكافر بالإسلام، ولم يشأ، وشاء الكفر للكافر، ولم يأمر به، قال: قلت هل رضي الله شيئا، ولم يأمر به؟ قال: نعم كالعبادات النافلة، قلت: هل أمر الله بشيء ولم يرض به؟ قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأن كل شيء أمر به فقد رضي به، قلت: يعذب الله العباد على ما يرضى، أو على ما لا يرضى؟ قال: يعذبهم الله على ما لا يرضى، لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي، ولا يرضى به، قلت: فيعذبهم على ما يشاء، أو على ما لا يشاء؟ قال: بل يعذبهم على ما يشاء لهم، لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي، وشاء للكافر الكفر، وللعاصي المعصية، قلت: هل أمر الكافرين بالإسلام ثم شاء لهم الكفر؟ قال: نعم، قلت: سبقت مشيئته أمره أو سبق أمره مشيئته؟ قال: بل سبقت مشيئته أمره، قلت: فمشيئة الله الرضى أم لا؟ قال: هو الله رضى ممن عمل بمشيئته وبرضاه، ومن عمل بمشيئة الله وطاعته، وبما أمر به، فقد عمل برضاه وعدله، ومن عمل بمشيئة الله، وبغير ما أمر به، فلم يعمل برضاه، لكن عمل بمعصيته، ومعصيته غير رضاه، قلت: يعذب الله العباد على ما يرضى أو على ما لا يرضى؟ قال: يعذبهم على ما لا يرضى من الكفر، ولكن يرضى أن يعذبهم وينتقم منهم، بتركهم الطاعة، واخذهم بالمعصية، قلت: شاء الله للمؤمنين الكفر؟ قال: لا، ولكن شاء للمؤمنين الإيمان، كما شاء للكافرين الكفر، وكما شاء لأصحاب الزنى الزنى، وكما شاء لأصحاب السرقة السرقة، كما شاء لأصحاب العلم العلم، وكما شاء لأصحاب الخير الخير، لأن الله تعالى شاء للكفار قبل أن يخلقهم، أن يكونوا كفارا ضلالا، قلت: يعذب الله الكفار على ما يرضى أن يخلق أم على ما لا يرضى أن يخلق؟ قال: بل يعذبهم على ما يرضى أن يخلق، قلت: لم؟ قال: لأنه يعذبهم على الكفر، ورضي أن يخلق الكفر، ولم يرض الكفر بعينه، قلت: قال تعالى: {ولا يرضى لعباده الكفر} قال: يشاء لهم ولا يرضى به، قلت: لما؟ قال: لأنه خلق إبليس، فرضي أن يخلق إبليس، ولم يرض نفس إبليس، وكذلك الخمر والخنزير، فرضي أن يخلقهن، ولم يرضى أنفسهن، قلت: لم؟ قال: لأنه لو رضي الخمر بعينها، لكان من شربها، فقد شرب ما رضي الله، ولكنه لا يرضى الخمر، ولا الكفر ولا إبليس ولا أفعاله، ولكنه رضي محمدا صلى الله عليه وسلم.

قلت: رأيت اليهود حيث قالت: يد الله مغلولة، غلت أيديهم، ارضى الله لهم أن يقولوا ذلك؟ قال: لا، قال: لو قيل للقدري، رأيت لو شاء الله، أن يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة، هل كان قادرا؟ فإن قال: لا، فقد وصف الله بغير ما وصف به نفسه، لقوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده}، وقوله تعالى: {قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم}، فإن قال: هو قادر، فقل: رأيت لو شاء الله، أن يكون إبليس مثل جبريل في الطاعة، أما كان قادرا، فإن قال: لا، فقد ترك قوله، ووصف الله تعالى بغير صفته، فإن قال: لو أنه زنى أو شرب أو قذف، أليس هو بمشيئة الله؟ قيل: نعم، فإن قال: فلم تجري عليه الحدود؟ فقل: الحدود تجري بما أمر الله تعالى، لأنه أمر بحدود، فلا يترك ما أمر الله به، ولأنه لو قطع يد غلامه كان بمشيئة الله، وذمة الناس، ولو اعتقه حمدوه عليه، وكلاهما وجدا بمشيئة الله، وقد عمل بمشيئة الله، لكن من عمل بمشيئة المعصية، فإنه ليس بهما رضا، ولا عدل في فعله، وقوله: فلم تجري عليه الحدود؟ سؤال فاسد على أصلهم، لأنهم لا يثبتون مشيئة الله تعالى في كثير من المعاصي، فلا تلتزمه الحدود، مثل شرب الخمر وغيره على فعله وقد فعلها جميعا بمشيئة الله تعالى.

باب الرد على من يكفر بالذنب

قلت: رأيت لو ان رجلا، يقول: من أذنب ذنباً فهو كافر، ما النقض عليه؟ قال: يقال له: قال الله تعالى: {وإذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين}، فهو ظالم مؤمن، وليس بكافر، ولا بمنافق، وإخوة يوسف قالوا: {يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين}، وكانوا مذنبين لا كافرين، وقال الله تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام: {ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر}، وموسى عليه السلام حين قتل الرجل، كان في قتله مذنباً لا كافراً، قال: وإذا قال: انا مؤمن إن شاء الله، يقال له: قال الله تعالى: {إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً}، فإن كنت مؤمناً، فصل عليه، وإن كنت غير مؤمن، فلا تصل عليه، وقال الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله} قال معاذ رضي الله عنه: من شك في الله، فإن ذلك يبطل جميع حسناته، ومن آمن وتعاطى، يرجى له المغفرة، ويخاف عليه العقوبة، قال السائل لمعاذ: إذا كان الشك يهدم الحسنات، فإن الإيمان أهدم وأهدم للسينات، قال معاذ رضي الله عنه: والله ما رأيت رجلاً أعلم من هذا الرجل، قال: و يسأل امسلم انت؟ فيقول: لا أدري، فيقال له: قولك لا ادري، أعدل ام جور؟ فإن قال: عدل، فقال: رأيت ما كان في الدنيا عدلاً، أليس في الآخرة عدلاً؟ فإن قال: نعم، فقل: اتؤمن بعذاب القبر، ومنكر ونكير، وبالقدر خيره وشره من الله تعالى، فإن قال: نعم، فقل له: أؤمن أنت؟ فإن قال: لا أدري، فقل له: لا دريت ولا فهمت ولا أفلحت.

قلت: من قال: إن الجنة والنار ليستا بمخلوقتين، قال: قل له: هما شيء، او ليستا بشيء، وقد قال الله تعالى: {الله خالق كل شيء}، وقال الله تعالى: {إنا كل شيء خلقناه بقدر}، و قال: {النار يعرضون عليها غدوا وعشيا}، فإن قال: إنهما تفتيان، فقل له: وصف الله نعيمهما بقوله: {لا مقطوعة ولا ممنوعة}، فمن قال: هما تفتيان بعد دخول اهلها فيهما، كفر بالله، لأنه انكر الخلود فيهما.

قال ابو حنيفة: لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول اهل السنة والجماعة، وهو يعضب ويرضى، ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، نصفه كما وصف نفسه، أحد، صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، حي قادر سميع بصير عالم، يد الله فوق أيديهم، ليست كأيدي خلقه، وليست بجارحة، وهو خالق الأيدي، ووجهه ليس كوجوه خلقه، وهو خالق كل الوجوه، ونفسه ليست كنفس خلقه، وهو خالق النفوس، {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}، قلت: رأيت لو قيل: أين الله تعالى، فقال: يقال له: كان الله تعالى ولا مكان، كان الله تعالى قبل ان يخلق الخلق، كان ولم يكن أين، ولا خلق ولا شيء، وهو خالق كل شيء، فإن قيل: الشائي شاء بالمشيئة؟ فقل: بالصفة، وهو قادر يقدر بالقدرة، وعالم يعلم بالعلم، ومالك يملك بالملك، فإن قيل: شاء بالمشيئة، وقدر بالمشيئة، وشاء بالعلم؟ فقل: نعم.

باب في الإيمان

فإن قيل: أين مستقر الإيمان؟ فقال: معدنه ومستقره القلب، وفرعه في الجسد، فإن قيل: هو في أصبعك؟ فقل: نعم، فإن قيل: فإن قطعت أين يذهب الإيمان منها؟ فقل: إلى القلب، فإن قال: هل يطلب الله من العباد شيئاً؟ فقل: لا، إنما هم يطلبون منه، فإن قال: ما حق الله عليهم، فقل: ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، فإذا فعلوا ذلك، فحقهم عليه ان يغفر لهم، ويشيهم عليه، فإن الله تعالى يرضى عن المؤمنين، لقوله تعالى: {لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة}، ويسخط على ابليس، ومعنى قوله تعالى: {اعملوا ما شئتم}، فهو وعيد منه،

وقوله تعالى: { و قضي ربك ان لا تعبدوا الا اياه } اي امر ربك، وقوله تعالى: {وأما ثمود فهديناهم}، أي ابصرناهم وبيننا لهم، وقوله تعالى: {فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}، فهو وعيد، وقوله تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} أي ليوحدوني، ولكن كل الامور بتقدير الله تعالى، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وضرها ونفعها، قال الله تعالى: {ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله}، وقال تعالى: {ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين}، وقال الله تعالى: {وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله}، وقال: {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك}، أي بمشيئته، ولذلك خلقهم، وقال تعالى: {إن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة}، وقال تعالى: {وما تشاؤون إلا أن يشاء الله}، أي يقدر الله، وقال شعيب على نبينا وعليه السلام: وما يكون لنا ان نعود فيها، إلا ان يشاء الله ربنا، وقال نوح عليه السلام: {ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون}، قال تعالى: {ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين}، وقال تعالى: {ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب}.