



Kurucu Kök Metin Fıkhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I

The Problem of Authenticity of Constitutive Root Text al-Fıqh al-Akbar and the Contribution of Ottoman Intellectuals I

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir/Türkiye
Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir/Türkiye
gocmenbey@gmail.com | orcid.org/id-0000-0001-6879-2620 | ror.org/id-00dbd8b73

Makale Bilgisi Article Information

| | |
|---------------------|-----------------------|
| Makale Türü | Article Type |
| Araştırma Makalesi | Research Article |
| Geliş Tarihi | Date Recieved |
| 16 Şubat 2022 | 16 February 2022 |
| Kabul Tarihi | Date Accepted |
| 30 Mayıs 2022 | 30 May 2022 |
| Yayın Tarihi | Date Published |
| 30 Haziran 2022 | 30 June 2022 |

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Bilal Öztürk).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Bilal Öztürk).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Öztürk, Mustafa Bilal. “Kurucu Kök Metin Fıkhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 281-304. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1074905> ”

Öz

İslâmî ilimlerin neredeyse tamamının temelleri hicrî birinci ve ikinci asırda atılmıştır. Hicrî birinci asırdan itibaren İslam dünyasının genişlemesiyle birlikte sözlü bilgilerin yazıya aktarılmasına yönelik kolektif bir çabanın varlığı dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in s.a.v. insanlığı İslam'a daveti ile beraber yazı yazma kültüründe önceleri benzeri görülmemiş artış gözlenmiştir. İslam dini ile birlikte dünya tarih sahnesi hummalı bir yazı faaliyetine tanık olmuştur. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin hızlandığı özellikle 2./8. yüzyıllarda akâid-kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü, tasavvuf, tefsir, hadîs ile ilgili bu ilimlerin taşıyıcısı olan dil ve din biliminin kurucu metinleri telif edilmiştir. Temel ilkeleri içeren kurucu metinler sayesinde ilimler, derinleşerek gelişme fırsatı yakalamıştır. Bir metnin kurucu ve kök sayılabilmesi için ağacın meyvesi olarak kurduğu bir sistemin olması gerekir. Bu anlamda *el-Fikhü'l-ekber*, itidalli ve savunulabilir bir inanç sistemi kurmuştur. En özlü akâid metinleri ile en hacimli kelâm kitapları arasında organik bir bağ vardır. Yolun sonunda hedeflerin yazılmasından ibaret olan akâid metinleri, iman esaslarının sayılması iken, kelâm metinleri, iman gayesine götüren yolun yürüyüşünü temsil eder. Yürünecek yolları bitirerek yolun sonunu işaret eden *el-Fikhü'l-ekber*, İslam düşüncesinin dönüm noktalarından ilki ve en önemlisidir. Bu çalışmada akâid ilminin kurucu metni *el-Fikhü'l-ekber*'in yazarına aidiyeti bağlamında kelâm ilmine katkısı tartışılacaktır. Bu metin, İslam düşüncesinin ilerleyen safhalarında yazılacak Ehl-i sünnet kelâmına yön vermiştir. Bu çalışmada sözü edilen kurucu metnin iç ve dış bağlarıyla birlikte Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) nispeti dirayet yönü ile teyit edilecektir. Ayrıca Osmanlı döneminde *el-Fikhü'l-ekber* şerhlerindeki artışın nedeni gösterilecektir. Nitekim her bir şerh, telifin müellife aidiyetini güçlendirmektedir. Şerhlerde metnin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığına dair tek bir cümle bulunmamakta, tam tersine aidiyetin sıhhatine vurgu yapılmaktadır. Elbette burada ilgili metnin tüm şerhlerine yer verilmeyecek, çoğunlukla baskıları yapılmış çalışmalara ağırlık verilecektir. *El-Fikhü'l-ekber*'de ilahiyat, nübüvvet ve ahiret konuları yer almaktadır. Burada teolojik tartışmaların ve kelâmî kavramlar tarihine ilişkin sorunların şerhlerde ele alınış biçimi gösterilecektir. Bu makalede örnek olarak ele alınan yöntem çerçevesinde nübüvvet ve ahiret konularını ve kavramlarını yine şerhler bağlamında değerlendirilmesine yönelik ileri çalışmalara bir hazırlık yapılmış olacaktır. Burada önemle belirtilmesi gereken husus, metni şerh eden ulemadan hiçbirinin konu veya kavramın Ebû Hanîfe döneminde ele alınmadığına işaret etmemiş olmasıdır. Kaldı ki erken dönemden 7./13. Yüzyıl gibi geç döneme kadar gerek kelâm, gerekse bibliyografya kitapları *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetinde herhangi bir kuşku duymamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, Aidiyet, Kurucu Metin, Şerh.

Abstract

The foundations of almost all Islamic sciences were laid in the first and second centuries of hijra. With the expansion of the Islamic world since the first century of hijra, the existence of a collective effort to transfer oral information into writing is notable. With the invitation of the prophet Muḥammad to Islam, an unprecedented increase in the culture of writing has been observed. Since the emergence of Islam, the world history scene has witnessed feverish writing activity. Especially in the 2th/8th century, when the transition from oral culture to written culture accelerated, the founding texts of the science of language and religion, which were the carriers of these sciences related to aqâid-kalâm, fiqh and uşûl al-fiqh, tasawwuf, tafsir, and hadith, were compiled. Thanks to the founding texts containing the basic principles, the sciences have had the opportunity to develop by deepening. In this study, the contribution of *Fiqh al-akbar*, the founding text of the science of creed, to the science of kalam, which has made significant progress, will be discussed. In order for a text to be considered a founding and root, there must be a system that it establishes as the fruit of the tree. In this sense, *Fiqh al-akbar* established a moderate and defensible belief system. There is an organic link between the most concise faith texts and the most voluminous kalâm books. While the creed texts, which consist of writing the goals at the end of the road, are the counting of the principles of faith, the texts of the kalâm represent the walking of the road that leads to the goal of faith. *Fiqh al-akbar*, which marks the end of the road by finishing the roads to be walked, is the first and most important of the milestones of Islamic thought. In this study, the contribution of *Fiqh al-akbar*, the founding text of the science of aqâid, to the science of kalâm will be discussed in the context of its belonging to its author. This text gave direction to *Ahl al-Sunna* theology, which would be written in the later stages of Islamic thought. In this study, the internal and external contexts of the founding text mentioned will be confirmed in terms of its relative acumen to Abû Ḥanîfa. In addition, the reason for the increase in the commentaries (*Sharḥ*) of *Fiqh al-akbar* during the Ottoman period will be shown. As a matter of fact, each annotation strengthens that it belongs to the author. In the annotations, there is no sentence

stating that the text does not belong to Abū Ḥanīfa, on the contrary, the authenticity of the belonging is emphasized. Of course, not all the annotations of the relevant text will be included here, but mostly printed works will be emphasized. Theology, prophecy and the hereafter are discussed in *Fiqh al-akbar*. Here, how theological debates and problems related to the history of theological concepts are handled in the commentaries will be shown. In this article, within the framework of the method discussed as an example, a preparation will be made for further studies to evaluate the topics and concepts of prophecy and the hereafter in the context of commentaries. The point that should be emphasized here is that none of the scholars who commented on the text pointed out that the subject or concept was not discussed in the period of Abū Ḥanīfa. Moreover, from the early period until as late as the 7th/13th century, both theology and bibliography books did not have any doubts about the belonging of *Fiqh al-akbar* to Abū Ḥanīfa. Moreover, since the early period, both theological and bibliographical works did not have any doubts about *Fiqh al-akbar*'s belonging to Abū Ḥanīfa.

Keywords: Kalām, Abū Ḥanīfa, *Al-Fiqh al-akbar*, Belonging, Founder Text, Sharḥ.

Giriş*

Kişi ve karakterlerin birbiri ile şöhrat bulduğu gibi kimi zaman kavramlar özdeyiş halinde kişiler ile anılır hale gelirler: *Adalet-i Ömer*, *Cûd-i Hâtim et-Tâî* ve *Fıkh-ı Ebî Hanîfe*¹ bunlardan sadece birkaçıdır. Bir terkinin darb-ı mesele ve deyimle dönüşmesi toplumsal mutabakatın fonksiyonu ile ilgili olduğu kadar nispeti hak eden kişinin özel çabası, gayreti ve yetenekleri ile yakından alakalıdır. Aslında burada özün yani yapısal yeteneklerin yaşamdaki irade ile bir araya gelerek gürlmesi vardır. Buna potansiyelin dışı vurarak aktüelleşmesi veya kişinin kendini keşfi ile inkişaf bulması denebilir. Tarihin kişiye misyon yüklemesi ile kişinin o misyonu yüklenmesi karşılıklı gelişimi ve etkileşimi tetikleyen süreçlerdir. Tarihte bir kişinin herhangi kelime ve kavram ile özdeş haline gelmesi keyfî, tesadüfî veya öylesine olmaz. Sözü edilen nam ile kişinin ün salması, yine sözü edilen kişinin o ünü hak edecek özverili hayat mücadelesine bağlıdır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe (öl. 150/767) bir fıkıh duayeni olarak tarih sahnesinde temerküz etmiştir. O çünkü insanın yaşadığı hayatın her yönü ile ilgilenen fıkıh meselelerini etraflıca öğrenmiş, öğretmiş, düşünmüş ve tartışmıştır. Ebû Hanîfe yaşadığı döneme fikirleri ve yaşam tarzı ile damgasını vurmuş, bıraktığı derin etkilerin semeresini ondan sonra toplumsal ve siyasi alanda etkili olacak talebeler yetiştirerek göstermiştir. O, kendisinin ardında devasa bir düşün ve davranış geleneğinin başlatıcısı konumunda değerlendirilmiştir. Talebeleri onun izlediği yöntemi ileriye taşımışlar; ya ona muvafık ya da muhalif olarak ondan bağımsız düşünmediklerini izhar etmişlerdir.

Ebû Hanîfe, İslam düşüncesinde Hanefî ve Mâtürîdî araştırma geleneğinin oluşumuna etki eden, gelişimine yön veren ve olgunlaşmasına katkı sunan kalıcı izler bırakmış müstesna bir kişidir. Onun fikirleri gerek riyaset, gerek rivayet ve gerekse isnat zincirine sahip yazılı metin olarak

* Bu makale, 22-23 Ekim 2021 tarihinde İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi ve İKSAD'ın düzenlediği "Hicri İkinci Asrın İslami İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulmuş ve tam metin olarak basılmamıştır. Bu makale, ilgili sempozyumun özet kitapçığında yer alan "*Kurucu Kök Metin Fıkhu'l-Ekber'in Otantikliği Sorunu*" adlı bildirinin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

¹ Mu'tezile'den Rüknuddîn el-Melâhimî el-Hârizmî (öl. 536/1141) *Fıkh-ı Ebî Hanîfe* tabirini kullanmıştır. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-faik fi usulî'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 182. Ayrıca Fatih Sultan Mehmet'in Sivaslı Molla Hüsrev'i fıkıh yönünden taltif etmek için Ebû Hanîfe'ye benzetmesi, *Fıkh-ı Ebî Hanîfe* özdeyişinin Osmanlı toplumsal hafızasındaki canlılığına önemli bir işaretidir. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 202.

nesilden nesle aktarılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken üzerine konuşulan metinlerin telif edildikleri ortamın farkında olunmasıdır. Yüzeysel bir genelleme ile İslam düşüncesinin klasik eserlerinin tamamının matbaa öncesi çağda telif edildikleri bilinen bir husustur. Dolayısıyla matbaa öncesi çağda bilgi dolaşımının şartları ve koşullarının göz önüne getirilmesi gerekmektedir. Bir telifin müellifini tespit etmenin tek yolu olmadığı bilinmelidir. Materyal konumunda olan herhangi bir yerde el yazma halinde bulunan eserin sahibini tayin etmek için dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Özellikle telifin, müellife nispet sorunu varsa burada el yazma eserin kendisi yani özel ismi, dibacesi, ferağ kaydı, muhtevası olduğu kadar onun hakkında yazı yazan metin dışı bağlamı gösteren tabakât-terâcim türü biyografi, bibliyografi eserlerinin de önemli bir yeri bulunmaktadır.

İslam düşüncesinde muhaddisler, sözün ilk sahibini, kaynağını tespit sadedinde kendine özgü isnat zinciri teorisini ortaya koymuş ve bunun pratiğini uygulamalı olarak göstermiştir. Rivayet ilmi teori ve pratiği ile beraber sözün aktarılma sürecine dikkat edilmiştir. Burada sözün ve metnin içeriğinden ziyade aktaran kişilere odaklanılmış ve kişilerin genel karakter vasıflarından aktarım tarzlarına varan bir dizi çalışma yürütülmüştür. Bir akâid ve kelâm metni için alışıldık olmasa da *el-Fikhü'l-ekber* için benzer bir sürecin işletildiği söylenebilir.

Bilindiği üzere özet akâid metinlerinin, hacimli kelâm kitaplarıyla arasında organik bir bağ mevcuttur. Yolun sonundaki hedeflerin yazılmasından ibaret akâide metinleri iman esaslarının sayılıp dökülmesi iken, kelâm metinleri iman hedefine götüren yolun yürünmesidir. Bu bağlamda yürünecek yolların son merhalesine işaret eden *el-Fikhü'l-ekber* ise İslam düşüncesinin kilometre taşlarından ilki ve en önemlisidir.² Ebû Hanîfe *el-Fikhü'l-ekber*'de yaşadığı dönemin toplumsal, bireysel uzantıları bulunan dini sorunlarına kalıcı, savunulabilir ve sürdürülebilir çözümler sunmuştur.³ Ebû Hanîfe'nin sunduğu çözümlerden hareket edenler, tikel meselelere yönelik hazır bulduğu bu çözümleri gelecek kuşaklara aktarırken verili çözümlerden bir tür çözümleme tekniği geliştirmişlerdir. Böylece tek tek tikel çözümlerden, tümel ilkeler inşasına giden yolda mesafe kat edilmiştir. Aslında bu hamle, yerel olaylarla evrensel amaçların irtibatının tesis edilmesine yardımcı olmuştur. Zira Hanefî düşünce yapısının teşekkülünde izlenen metotlar yakınlık arz etmektedir. Söz gelimi Hanefî fakihler, tek tek olaylara ilişkin verilmiş gerekçeli hükümler olan fûrû-ı fıkıhtan, sistemin omurgasını oluşturan külli kaideleri içeren fıkıh usulünü inşa etmişlerdir. Benzer biçimde Hanefî kelâmcılar akâid metninde gündelik yaşamı yönlendirici problemlere verilmiş yargılardan, genel ilkelere, yöntemlere ulaşarak kelâm ilminin inşa edilmesine zemin hazırlamışlardır.

² Ebû Hanîfe'nin eserleri için "kök metin" tabirini kullanan ve bu makalenin başlığına esin kaynağı olan bir yazı için bk. Mustafa Selim Yılmaz, "Mâverâünnehir İlim Mirasının Kök Metinleri: İmâm-ı Âzam'ın Akâid Risaleleri", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 648. Sözü edilen çalışma aidiyet sorununa temas etmekle birlikte (22. dipnot) bu meseleyi ayrıntıları ile tartışmamaktadır.

³ Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını eleştirenler de olmuştur. Ehl-i hadis, ehl-i rey tartışması bağlamında Muhammed b. İsmail Buhârî (öl. 256/870) bunların başında gelmektedir. İkili arasındaki tartışmaya temas eden bir çalışma için bk. Yusuf Oktan, "İmam Buhârî'nin Yaşadığı Dönem ve Çevre", *İslâm İlim Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri*, ed. Ömer Faruk Akpınar (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 49.

Modern araştırmalar, akîde ile kelâm ilmi arasındaki organik bağı gözden kaçırdığı için *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispetini kuşku hale getirmiştir.⁴ Ancak İslam düşünce tarihinde bu denli öneme sahip *el-Fıkhü'l-ekber*'in otantikliği erken dönemlerden itibaren bir sorun olmamıştır. Nispeti sorunlu hale getirmek modern dönemde araştırmacılar ile başlamıştır. Her şeyden önce bir hayli erken bir dönemde üretilmiş bir metin ile karşı karşıya olduğumuzun farkında olmak gerekmektedir. İslam medeniyetinin ilk devirlerinde inanç dünyasını doğrudan etkileyecek siyasi ve toplumsal olaylar ile karşılaşan Müslümanlar, yaşanan problemlerin üzerine giderek sürdürülebilir çözümleri gerek sözlü, gerekse yazılı teklif ederek ortaya koymuşlardır. Öte yandan kendilerini İslam'a bağlayan siyasi-itikâdî mezheplerin neredeyse tamamı İslam'ın hicri birinci ve ikinci asrını kendilerine temel almışlardır. Neredeyse her mezhebin ilk nüveleri yine bu dönemde atılmıştır. İlk Müslüman kitlenin yaşadığı dönemin, düşünce ve kültür bakımlarından oldukça mümbit bir toprak olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Kısaca özetlenen kozmopolit toplumsal hafıza; Ebû Hanîfe tarafından sözlü veya yazılı olarak imla edilen, kendi dönemine damgasını vuran, gelecek nesilde bir yankı uyandıran *el-Fıkhü'l-ekber*'in kalıcı oluşunu açığa çıkarmaktadır. Kelâm kavrayışına sahip ulema; isnadın yerine metnin manasını öne çıkaracak şekilde Tanrı, tabiat ve insan alanında fikir beyan eden kişilerin sözlerini doğru-yanlış ayırt etmeksizin olduğu gibi derleyerek ileride mezhepler tarihi kitabı olarak anılacak makâlat ve fırak türü kitaplar yazmıştır. Hadîs kitaplarından farklı olarak bu tür, sözün kimin hangi rivayet zinciri ile söylendiğine bakılmaksızın, sözün hangi gerekçe ile söylendiği üzerinde duran bir yazı tarzı olarak devam ettirilmiştir. Bilindiği üzere klasik mezhepler tarihi kitaplarında ne kadar tuhaf ve garip olursa olsun farklı fikirler, ilk olarak onlardan haberdar olmak, ikincisi muhatapların düşüncelerine vakıf olup onları eleştirmek için verilmiştir. Her ne olursa olsun akâid-kelâm kitaplarının isnat ve rivayet zincirini vermek akli ilim geleneğinde olağan dışı bir durumdur. Öyleyse alışıldık durumun dışına çıkılarak bir akâid kitabının rivayet zinciri veriliyorsa bu onun mevsukiyetini güçlü bir şekilde teyit eder. *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *er-Risâle*'nin tek tek isnat zincirini Zâhid el-Kevserî,⁵ *el-Vaşıyye*'nin isnat zincirini ise Hamza el-Bekrî vermiştir.⁶ Bu çalışmada *el-Fıkhü'l-ekber*, daha çok muhteva yönünden incelenecektir.

⁴ Eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin problemli olduğuna değinen ilk araştırma için bk. Arent Jan Wensinck, *İslam Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*, çev. Mustafa İkiyaka (İstanbul: Ulak Yayıncılık, 2020), 264. Bu iddiayı kısmen eleştirseler de takip edenler için bk. William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 208. Ayrıca krş. Louis Gardet, Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 251. Yine bk. Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 280. Ebû Hanîfe'ye atfedilen eserlerin şüpheli olduğu bilgisinin harciâlem olduğunu görmek için bk. Roy Jackson, *İslam'da 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 35. Aidiyetin sorunlu olduğunu belirten ve mesele hakkında geniş bilgi veren çalışma için bk. Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Mâturidî Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 32.

⁵ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368/1949), 4.

⁶ Ekmelüddîn Bâbertî, *Şerhu Vaşıyyeti'l-İmâm Ebi Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî Âyidî - Hamza el-Bekrî (Amman: Dârü'l-Feth, 2009), 28.

1. Araştırma ve Bulgular

Bilimsel tahkikli neşri tamamlanmamış olsa da *el-Fikhü'l-ekber*'in muhtevastındaki ana fikirler gelenek tarafından içselleştirilerek sürdürülmüştür.⁷ Fikirleri ağaca benzetirsek, ağacın beslendiği bir toprak ki bu Ebû Hanîfe için Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye olacaktır. Ağaç görünümündeki fikirlerin bir kökü, gövdesi ve meyveleri vardır. Kök ile meyveleri arasında kurulan organik bağ aslında kurucu kök metin *el-Fikhü'l-ekber* ile gövde ve meyve mesabesindeki *Maârif*, *Makâsîd*, *Mevâkîf* vb. en hacimli klasik kelâm kitapları arasında sistem olarak organik bir bağ mevcuttur. Sözü edilen organik bağ dikkate alındığında kök ile meyvelerdeki DNA'nın benzeşmesi garip ve tuhaf karşılanmayacaktır. Bu bakış açısına sahip, *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini savunan zikre şayan bazı önemli makale çalışması yapıldığı söylenebilir. Bunlardan ilki Ramazan Altıntaş'a ait “*Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve ‘el-Fikhu'l-Ekber’ Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar*” (2002) adlı makalesi,⁸ diğeri İlyas Çelebi'nin “*Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi*” (2005),⁹ bir başkası Rüstem Mehdi'nin “*Dahdü'-Ş-Şübühât: Hammad ve Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli el-Fikhü'l-ekber Hakkındaki Şüpheler*” (2018) çalışmasıdır.¹⁰ Bu çalışmalar söz konusu telifin müellife aidiyeti üzerine getirilen kuşkuları eleştirmiştir. Buradaki araştırmanın sözü edilen çalışmalardan farkı ise *el-Fikhü'l-ekber*'in yaygın şerhleri bağlamında konuya katkı sunmaya çalışmasıdır. Zira her bir şerh, metnin mevsukiyetini ve müellifine aidiyetini teyit eden ayrı bir çaba olarak görülmelidir.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber* adlı bir eserinin olabileceği ama sözü edilen kısa hacimli akâid metninin yazıldığı/imla edildiği tarihte mevcut olmayan birtakım kelâmî konu ve kavramlar gerekçe gösterilerek bu metnin 4./10. yüzyılda yazıldığı ve metne bilahare meçhul başkaları tarafından mezheplerini destekleyici eklemeler yapıldığı ileri sürülmüştür.¹¹ Hemen söylemek gerekirse günümüze ulaşmış şerhlerde veya tabakât kitaplarında ilave yapıldığına dair nüsha farklılıkları istisna tutulursa bir bilgi mevcut değildir. Öyleyse *el-Fikhü'l-ekber*'in daha sonraları Ebû Hanîfe dışında kimliği belirsiz kişiler tarafından üretildiği kuşkusu modern bakış açısının bir ürünüdür. Yoksa klasik kitaplarda böylesi bir sonradan ekleme hikâyesine yer verilmemiştir. *El-Fikhü'l-ekber*'in muhtevastının anlam bakımından vahiy ile uyumluluğunda tereddüdü olmayan

⁷ Zâhid Kevserî (1879-1952) *el-Fikhü'l-ekber*'in tahkikte kullanılması gereken en eski el yazma nüshalarını tanıtmıştır. Medine Kütüphanesi Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi 226'de bulunan nüshanın İbrahim Kûrânî'ye (öl. 1101/1690) kadar ulaşan senet zincirine sahip olduğunu belirtmiştir. O, bu bölümde Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'in kadîm ve sahih iki nüshasının bulunduğunu bildirmiştir. Kevserî bu iki nüshanın Mısır'daki Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye nüshası ile birlikte tahkik edilmesini yaklaşık bir asır önce temenni etmiş ancak bu temenni henüz gerçekleştirilmiş değildir. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 6.

⁸ Ramazan Altıntaş, “Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve ‘el-Fikhu'l-Ekber’ Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 187.

⁹ İlyas Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum)*, ed. İbrahim Hatipoğlu (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005), 2/186.

¹⁰ Rüstem Mehdi, *Dahdü'-Ş-Şübühât: el-Müsâr havle Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Ebî Mutî' el-Belhî* (b.y., 2018), 3.

¹¹ Wensinck, *İslam Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*, 15. Ayrıca bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 8.

klasik ulema, sözü edilen metnin şöhretine kapılarak farklı mezhepler tarafından sahiplenilme yarışına girişildiğini aktarmaktadır.

El-Fıkhü'l-ekber'in Osmanlı uleması tarafından ilk kez şerh edilmesini tetiklediği tahmin edilebilecek Hanefî fakihlerden Hâfızüddîn el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) ifadesi önemlidir:

“Şayet dersin: Ebû Hanîfe'nin telif ettiği bir kitabı yoktur. Derim ki: Bu söz Mu'tezile'nin uydurmasıdır. Onlar, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmi hakkında hiçbir kitabı yoktur, derler. Bu iddia ile onlar *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Âlim ve'l-müte'allim* gibi kitapların aslında Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını, çünkü Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu ifade ederler. Hâlbuki sözü edilen iki kitap Ehl-i sünnet kaidelerinden pek çoğunu tasrih etmiştir. Onlara göre bu kitaplar Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye (?) aittir. Ancak bu iddia, azim bir hatadır. Çünkü ben Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekinî el-Kerderî'nin (öl. 642/1244) hattı ile yazılmış bu iki kitabı gördüm. Orada bunların Ebû Hanîfe'ye ait olduğu yazılıydı. Nitekim meşâyih'in kahir ekseriyeti bu konuda uzlaşmıştır. Peygamberler arasında Hz. İbrahim ne ise ulema arasında Ebû Hanîfe odur. Bilindiği üzere Hz. İbrahim ne yahudi, ne de hıristiyandı, öyle de Ebû Hanîfe ne Mu'tezilî, ne de kaderîdir. O apaçık sünnî-hanefîdir.”¹²

Erken dönemden itibaren kelâm ilminde otorite isimlerin kendisine doğrudan atıf yaptığı *el-Âlim ve'l-müte'allim* ve *el-Fıkhü'l-ekber*'in aidiyeti konusunda isim karışıklığının yaşandığı, yani Ebû Hanîfe'lerin birbirine karıştırıldığı iddiası 7./13. yüzyıl gibi geç tarihte vuku bulmuştur. Bezzâzî'nin aktardığına göre Mu'tezile taraftarları İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi kendilerinden göstermek adına onun akîde ve kelâm konusunda hiçbir kitap telif ve tasnif etmediğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle mütekaddim dönemdeki Ehl-i sünnet ulemanın bilgi ağında dolaşan eserlerin Mu'tezile düşüncesine karşı yazıldığı bilinmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'ye mensup bir âlimin onun inanç sistemine aykırı yazı yazmayacağından mevcut eserlerin müelliflerinin adını değiştirmek yoluna girişilmiştir. Fakat bu karışıklığı dile getiren Mu'tezile'ye mensup bir âlime veya bir yazıya rastlanmaması da bir kenarda tutulmalıdır. Dikkat edilecek olursa akâid alanında böyle bir kitabın mevcut olmadığı, telif edilmediği veya metne sonradan ilaveler yapıldığı iddiası yoktur. İddia edilen yalnızca müelliflerin isim benzerliğinden ötürü birbirine karıştırılmış olduğudur. Buna göre 7./13. yüzyılda yaşayan Hanefî ulemanın elindeki adı geçen akîde-kelâm eserleri, bilinen Ebû Hanîfe'ye değil, ama yine “Ebû Hanîfe” diye şöhret bulmuş Muhammed b. Yusuf el-Buhârî'ye (?) aittir.¹³

¹² Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmîyye, 1321/1903), 1/108. Nispet sorununu ortaya atan Mu'tezilî âlimin kim olduğu henüz bilinmemektedir. Ancak Bezzâzî, “Kelâmcının arkasında namaz kılınmaz”, fetvasının kelâmı yasaklayıcı olmayan yorumunu Mu'tezilî ez-Zâhid el-Havârizmî'nin (öl. 658/1260) *eş-Şafve fî uşûli'l-fıkh* adlı eserden alıntılanmıştır. Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe*, 1/121. Bu da *el-Fıkhü'l-ekber*'in aidiyet kuşkusunu ilk ortaya atanın yine hanefî-mu'tezilî olan ez-Zâhid'in olabileceğini ihtimalini akla getirmektedir. Mesele yine de ileri araştırmalara muhtaçtır.

¹³ Bezzâzî'nin “Ebû Hanîfe el-Buhârî” diyerek verdiği ismin tam adını Beyâzîzâde; Ebû Hanîfe diye tanınan Muhammed b. Yusuf el-Buhârî olarak vermiştir. Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Numân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâriü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 11. Ebû Hanîfe olarak bilinen Muhammed b. Yusuf hakkında pek fazla bilgi yoktur. Onun mucizeler ile karıştığı endişesinden dolayı kerametlere karşı olduğu rivayet edilmektedir. Muhammed b. Yusuf, İbrahim b. Edhem'in (öl. 161/778) aynı anda iki yerde görülmesi olayını kabul edenleri tekfir etmiştir. Hicri 394 yıllarında yaşamış Za'ferânî isimli kişi onun bu olumsuz tavrını aktarmıştır.

Mu'tezile tarafından öne sürülen iddiadan bizi haberdar eden Bezzâzî'nin ifadeleri, başka yazarlar tarafından aynen tekrar edilmiş ve çürütülmüştür. Bu yol ile telifin müellifini muğlaklaştırma çabalarının önüne geçilmek istenmiştir. Söz gelimi İlyâs b. İbrâhim Sinobî (öl. 891/1486) bunların başında gelmektedir.¹⁴ Önemine binaen Sinobî, Bezzâzî'nin ifadesini *el-Fikhü'l-ekber* üzerine yaptığı şerh çalışmasının mukaddimesinde tekrar eder ve bunu şerh çalışmasına teşvik edici bir unsur olarak takdim eder.¹⁵ Denilebilir ki Osmanlı uleması tarafından *el-Fikhü'l-ekber*'e şerh yazma geleneğinin oluşmasında Bezzâzî'nin katkısı görülmelidir.¹⁶

Özellikle Osmanlı ulemasının şerh çalışmaları ile *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tevsik edilmiştir. Her bir şerh ile aslında *el-Fikhü'l-ekber* ile Ebû Hanîfe arasındaki bağı perçinleşmiştir.¹⁷ Tevsikin üzerine gidilmesi gerektiği ve bir ihtiyaç olarak belirlediği için olacak ki; Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'in telif tarihinden oldukça geç sayılan bir dönemde, ilk defa bir Osmanlı âlimi olan es-Sinobî tarafından şerh edilmesi bu resimde anlam kazanmaktadır. Sinobî kendisinden önce bu kitabı kimsenin şerh etmeye girişmediğinin farkında olarak bunu açıkça söylemektedir.¹⁸ Öyleyse Hammad rivayetli *el-Fikhü'l-ekber* bizzat Sinobî'nin tanıklığı ile ondan önce bir şerhe konu olmamıştır.¹⁹ Buradan hareketle metnin üzerine şerh yazımının neden bu kadar geç bir tarihte yapıldığı da açıklık kazanmaktadır. Nispet şüphesi sözü edilen dönemlerde vuku bulduğu için bu şüpheyi izale etmeye yönelik Osmanlı uleması kolları sıvamış gözükmektedir.²⁰ Dağın zirvesinden yuvarlanarak büyüyen kartopu misali ilgili metne şerh faaliyeti giderek artmış Osmanlı

Buradan hareketle Muhammed b. Yusuf'un yaklaşık olarak hicri 200 civarında yaşamış biri olduğu muhtemeldir. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Ĥanefiyye* (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978), 3/412. Bezzâzî rivayetinin *el-Fikhü'l-ekber* şerh yazımına teşvik etmesinin bir başka örneği Hanefî hukukçularının ilk biyografi yazarı olarak tanınan Abdülkâdir el-Kureşî'nin (öl. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-muğiyye* zeylinde görülebilir. Zeyl yazarı el-Kureşî değildir. Bezzâzî'den haberdar olacak tarih kadar geç yaşamış meçhul biridir. Zeyl sahibi ilk önce Bezzâzî'nin *el-Fikhü'l-ekber* hakkında Mu'tezile'nin iddialarını verir. Ardından Ebû Hanîfe'nin telifleri arasında Vasîyye'nin de bulunduğunu, kendisinin *el-Fikhü'l-ekber*'i şerh edip bu Ebû Hanîfe'nin vasiyeti şerh arkasına eklediği söylemiştir. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Ĥanefiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifin-Nizâmîyye, 1332/1914), 2/461.

¹⁴ Kadir Gömbeyaz, "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sinobi (öl. 891/1486)", *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Alpay Tırıl vd. (Ankara: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2015), 81.

¹⁵ Fethi Kerim Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1991), 9.

¹⁶ Özen, nispet problemini ilk dile getirenin Bezzâzî oluşunu yanlış yorumlamıştır. Zira o, Bezzâzî'nin ilgili aktarımını referans göstererek akâid risalelerinin İmâm-ı Âzam'a nispetlerinin sıhhatinin eskiden beri tartışılmalı olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin akâid risâlesi telif edip etmediğine yönelik sorun yerel bir coğrafyada belirmiş ve Bezzâzî de bu sorunu bertaraf etmek isteyen ve problemin üzerine gidilmesini salık veren ilk kişidir. Dolayısıyla öteden beri aidiyet tartışması yoktur. Şükrü Özen, "Metin Tenkidi' Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi II*, 2009, 463.

¹⁷ Şârihlerin ilk hedefinin *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini belgelemek olduğunu tespit eden bir çalışma için bk. al-As'ad Najjâr, *Uşûl al-dîn min khilâla majmû'at shurûh 'al-Fiqh al-akbar* (Beyrut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabi: Mu'assasat Mu'minün bilâ Ĥudûd, 2015), 223.

¹⁸ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 9.

¹⁹ Kadir Gömbeyaz, "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmî Dergi* LV1/4 (2020), 1243.

²⁰ Osmanlı ulemasının köşe taşlarından Taşköprizâde (öl. 968/1561) ve Beyâzizâde (öl. 1098/1687) Bezzâzî'nin *el-Fikhü'l-ekber* hakkında Mu'tezilî iddiayı birebir tekrar etmeleri, bu iddiayı çürütmek için atılmış bir adım olarak anlamlı hale gelmektedir. Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'ade ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'ati'l-ulûm*, thk. Muhammed Ali Beyzân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1985), 2/141. Ayrıca bk. Beyâzizâde, *İşârâtü'l-merâm*, 11.

ulemasının eliyle henüz dökümü bile tam olarak ortaya konmamış bir birikim oluşmuştur.²¹ Bunun ardından *el-Fıkhü'l-ekber* metninde tarihsel açıdan yer almaması gerektiği ileri sürülen sorumlu kelime, kavram, tasnif, kelâmî problem gibi meseleler makalenin hacmi dikkate alınarak Tanrı tasavvuru ve teolojik yönü açısından cevher-araz kavramları olacaktır. Bunun dışında kalan ilahiyat, nübüvvet ve ahiretle ilgili bahisler başka bir makaleye havale edilecek boyutta geniştir.

1.1. Tanrı Tasavvurundaki Süreklilik: Zâtî ve Fiilî Sıfat Taksimi

İnsanın bilgi kaynaklarını akıl, nakil ve duyu verileri olmak üzere üç ile sınırlayan İslam uleması Tanrı, tabiat ve hayatla ilgili tüm sorularını bu çerçevede yürütmüştür. Bu bağlamda duyu verilerine konu olmayan Tanrı tasavvurunu belirleyici iki önemli kaynak olarak akıl ve nakil geriye kalmıştır. Tarih olarak 2./8. yüzyıl gibi İslam dinin başlangıcına yakın bir zamanda yaşayan Ebû Hanîfe'den de akıl ve nakil merkezli bir Allah tasavvuruna sahip olması beklemek tuhaf bir durum değildir. Allah'ı diğer insanlara anlatırken inancın dile dökülmesi ve bilgi zeminine getirilmesi gerekmektedir.

el-Fıkhü'l-ekber'in içinde oldukça açık bir şekilde yer alan ve Tanrı tasavvurunu belirleyen iki önemli ibare yer almaktadır. Bunlardan biri zât-sıfat ayrımı ve bununla bağlantılı olarak Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu,²² diğeri ise Allah'ın evreni yoktan (*lâ min şey*) yarattığını ifade eden ibarelerdir.²³ Bu ibarelerin Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem için erken olduğu ve bu nedenle metnin 4./10. yüzyıl gibi geç bir dönemde kimliği meçhul yine bir Hanefî müellif tarafından kaleme alındığı iddia edilmiştir.²⁴ Aidiyete gölge düşürdüğü iddia edilen “ilimle âlim, kudretle kâdir” ifadesi geç dönem kelâmında “ilâhî sıfatlar zâta zaittir” prensibi ile açıklanmaktadır. Konuyla ilgili aklî delilleri bir kenara bırakarak nakilden üretilen delillere bakılırsa, aslında Ebû Hanîfe'nin “ilimle âlim” ifadesini kullanmasında bir gariplik olmadığı görülür. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de ilim için “Onu ilimle indirdi”²⁵, yine “Bilin ki o, Allah'ın ilmiyle indirilmiştir”²⁶, kudret için de “Tüm

²¹ Osmanlı ulemasının yazdığı *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerini kronolojik sırayla derli toplu takip etmek için bk. Abdullah Demir, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi XIV/28 (2016), 186. Ayrıca Hasan Kâfi Akhisârî (öl. 1024/1615) tevhit ilmi üzerine telif edilmiş muhtasar eser aradığında karşısında ilk çıkanın sırasıyla İmâm-ı Âzam'a ait *el-Fıkhü'l-ekber* sonra *el-Akidetü't-Tahâviyye*, *Akâidü Ömer en-Neseî*, *Akâidü's-Senûsî*, *Akâidü nikâyetü's-Suyûtî* olduğunu söylemiştir. Bu nokta metinlerin yaygınlık kazanmasını gösterdiği gibi onlarla yetinenlere yönelik eleştiriler bile getirilmiştir. Mesela Akhisârî'ye göre bu anılan metinler tanzim, terkip, tertip, tenkîh, tehzîb bakımından oldukça kullanışlı olmasına rağmen kişiyi taklitten kurtarmak için yeterli gelmez. Çünkü içinde meselelerin ayrıntılı delilleri yer almamaktadır. İnanc esaslarını elde etmek isteyen kişi kendisini sözü edilen metinlerle sınırlı tutarsa taassubu artar. Öyleyse at gözlüğünden kurtulmanın yolu akideyi delilleriyle öğrenmekten geçer. Bu eksikliğe işaretle dönemi açısından yeni bir metin telif eden Akhisârî'nin çalışması için bk. Hasan Kâfi Akhisârî, *Ravzâtü'l-cennât fi uşûli'l-ir'îtikâdât* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Fatih), 2b.

²² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 185.

²³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 281.

²⁴ Kutlu'nun ifadesine göre Wensinck; “kesb ve âlimun bi-ilmihî” ibaresini gerekçe göstererek bu kavramların Eş'arî döneminde kullanıldığını, bu nedenle metnin 4./10. yüzyılda yazıldığını iddia etmiştir. Kutlu ise bu kavramın Eş'arî'den önce Dırâr b. Amr (öl. 200/815 [?]) ve Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) tarafından kullanıldığını vurgulayarak Wensinck'in ilgili iddiasını yanlış bulmaktadır. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 15. Fakat Kutlu cevher-araz, keramet, mucize, istidraç gibi meselelerin sonradan ilave edildiği iddiasına yönelik olumlu-olumsuz bir yorum yapmamıştır. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 14.

²⁵ en-Nisâ 4/166.

²⁶ Hûd 11/14.

kuvvet Allah'ındır"²⁷ ve "Allah rızık verendir, metin kuvvet sahibidir"²⁸ şeklinde açık ayetler vardır.²⁹ Öyleyse aynı kaynaktan esinlenen Ebû Hanîfe'nin "Allah ilimle âlimdir" ifadesi abes karşılanmamalıdır. Ayrıca Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını bilen, din gelmese dahi insanın evrene bakarak Allah'ı tanınması gerektiğini düşünen Ebû Hanîfe'nin evreni de Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadan yaratacağını ifade etmek için (*lâ min şey*) ibaresini kullanması uzak görülmemelidir. Nitekim "hiçbir şeyden" ifadesi, ilerleyen dönemlerde kelamcılar tarafından özne olarak seçen, *fâil-i muhtar* Allah anlayışının temelini yerleştirilen sonlu evren fikrini tetiklemiştir.

Her şeyden önce Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber*'indeki temel iddiasının farkında olmak gerekmektedir. Ona göre sahih inanca sahip her insan, Allah'ı hakkıyla bilmektedir, fakat insan Allah'a hakkıyla ibadet etmiş değildir. Allah kendini ne ile tavsif etti ise bundan nakil yoluyla haberdar olan her insan Allah'ı hakkıyla bilmektedir. Hakkı ile bilmek, cümlesinin iddialı olduğu izahtan varestedir.³⁰ Ancak cümle, Manisalı Ebü'l-Müntehâ (öl. 1000/1592?) ve Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *el-Fikhü'l-ekber* şerhlerinde işaret ettiği üzere Allah'ın zâtına/künhüne vakıf olmak anlamında değildir.³¹ İnsanın mükellef olduğu kadarı ile Allah'ı hakkı ile bilmesi ve tanınması anlamındadır.³² Öyle ki insan bulunduğu ve bulunacağı her hal ve şart altında tâkâtının yettiğince Allah'ı hakkıyla bilmektedir. Benzer bir yorumu Sînobî daha öncesinden *el-Fikhü'l-ekber* şerhinde yapmıştır. Ona göre insan, Allah'ın zâtının hakikati ve künhü bilinmez.³³ Ama metinde Ebû Hanîfe'nin dikkat çektiği gibi Allah kendi kitabında kendini tanıttığı sıfatları sayesinde insan tarafından hakkı ile tanınmaktadır.

²⁷ el-Bakara 2/165.

²⁸ ez-Zâriyât 51/58.

²⁹ Tefâtâzânî bu ayetlerin sıfatların zâta ilave olduğunu tevîl götürmeyecek kesinlikte kanıtladığını belirtir. Sa'düddîn Tefâtâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/57. İlgili ayetlerin karşıt Mu'tezilî yorumları için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-faik fi usuli'd-din*, 72. Ancak bilindiği üzere sıfatların zâta ilave edilmesi veya edilmemesi tekfir sebebi görülmemiştir. Celâleddîn Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* (Kahire: Mektebetü şuruki'd-devliyye, 2002), 72.

³⁰ İlgili iddianın Osmanlı düşüncesindeki sert yankısı anlamak için üzerine telif edilen müstakil risâlelere bakılmalıdır. Örnek olarak bk. Kutbüddinzâde İznîkî, *Şerhu 'Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka ma'rifetike'* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Râgıb Paşa, 692), 235a.

³¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber li-Ebî Hanîfet'i-Numân*, thk. Mervân Muhammed es-Şaâr (Dımaşk: Dârü'n-Nefâis, 2009), 189.

³² Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed Hanefî Mağnisâvî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber* (Kazan: Matbaat-ı Kerîmiyye, 1914), 33. Şerhin bilgi dolaşımında bulunmayan tahkikli neşri için bk. Abdurrahman Asaroğlu, *Manisalı Ebul-Münteha ve Fikhü'l-Ekber Şerhi (Tahkik, tahlil, tercüme)* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996), 1. Ebü'l-Münteha şerhine haşiye yazan Kursâvî (?) Ebû Hanîfe'nin kitaplarında; vüçûb, imkân, imtina vb. felsefî kavramların bulunmadığını belirtir. Kursâvî'nin anlatımına göre Ebû Hanîfe, Allah'ı imkândan tenzih etmek için anılan kavramların yerine "vehimler ona ulaşamaz, akıl onu idrak etmez" gibi betimlemeler kullanmıştır. Mu'înü'd-dîn Ebü'l-Hasan Atâullah b. Muhammed Kursâvî, *Kitâbu Muhtasari'l-makâl 'alâ şerhi'l-fikhi'l-ekber* (Rusya: Matbaa el-Viçislâvî, 1307/1889), 144. Ebü'l-Münteha ile Kursâvî hakkında bilgi için bk. Yunus Öztürk, "al-Fikhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz", *Trabzon İlahiyat Dergisi / Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 97.

³³ Kazanç, *Fikh-ı Ekber Şerhi*, 113.

İshâk el-Hakîm Rûmî (öl. 950/1543); “Allah’ı hakkı ile bilmekteyiz. Allah’ı, kendini kitabında tavsif ettiği tüm sıfatları ile hakkı bilmekteyiz.” ifadesinin bir uyarı taşıdığını söylemiştir.³⁴ Buna göre Ebû Hanîfe, kitap ve peygamber dilinde anlatıldığı üzere Allah’ı tanımıyorum, diyenlere “Allah’ı hakkı ile biliyoruz” diyerek karşı çıkmaktadır. Burada tevazu ve inkisar hissine kapılmak dışında “Allah’ı hakkı ile bilmiyorum”, demenin yanlışlığı öne çıkarılmıştır.³⁵

Osmanlı ilim-kültür çevresinde meşhur Bahâeddin’e (öl. 956/1549) ait *el-Fıkhü’l-ekber şerhi Kavlü’l-fasl’* da “Allah’ı hakkıyla bilmek” ifadesinin yanlış anlamlara çekildiği söylenmiştir. Hâlbuki ifade Allah’ın künhüne vakıf olmak beşer takatinin üstünde olduğuna ters değildir. Burada iman tahakkuk edeceği minimum çizgi vurgulanmaktadır. Bilgi bakımından bu çizginin altına düşenlerde iman yoktur. Ona göre ifade açıktır: Allah tarafından sorumlu tutulduğu kadarı ile insan, Allah’ı hakkıyla bilmektedir. Allah hakkında tafsili bilgi ile karşılaşmamış bir kimsenin icmâlî bilgisi de hakkı ile bilmek kapsamındadır. İmana dair tafsil kişiye ulaştıkça bilginin de tafsili olması gerekmektedir. Yoksa burada Allah’ın zâtını, hakikatini, mahiyetini, künhünü bilmek iddiası söz konusu değildir.³⁶

El-Fıkhü’l-ekber metninin ortalarındaki; Allah’ı hakkıyla bilmek sözü ile metnin ilk başında sıfatların ikiye ayrılmasının sıkı ilişkisini kaçırınlar, Ebû Hanîfe gibi İslam’ın erken döneminin toplumsal şartları altında yaşayan birinin, ilâhî sıfatların zâtî ve fiilî olarak taksimini yapamayacağını düşünmüştür. İlâhî sıfatların zâtî ve fiilî olarak ayrılmasını 2./8. yüzyıl için erken sayanlar, bu sınıflandırmanın metne sonradan ilave edildiğini düşünmüştür.³⁷ Zira bu taksim sonraki Ehl-i sünnet kelâmcılarının tamamında görüldüğü için, en yoğun hicri üçüncü asırdaki kelâm kitaplarında yaygınca kullanılmaya başlandığı tahmin edilmiştir. Söz gelimi Ebü’l-Hasen el-Eş’arî (öl. 324/935) bunların başında gelmektedir. Eş’arî’nin kitaplarında sıfatları zâtî ve fiilî olarak ayırmasa da zâtî sıfatların sayısı Ebû Hanîfe’ninki ile birebir örtüşmektedir.³⁸ Kelâmî konu başlıklarını icmâlara ayırarak yazan Eş’arî; *Risâle ilâ ehli’s-Şeğr’* de Allah’ın ezeli olarak hayat, ilim, kudret, mütekelim, irade, semî, basîr olduğu üzerine icmâ edildiğini aktarmaktadır.³⁹

Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin dört büyük fıkıh mezhep imamından farklı olarak beşinci yeni bir akîde tesis etmediği yazılı olarak Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176) *Tebynü kezibi’l-müfterî fimâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* adlı kitabında tasrih etmiştir.⁴⁰ İbn Asâkir’e göre Ebû Hanîfe başta olmak üzere dört imam; Allah’ın tevhidî ve tenzihî gibi dinin asıllarında ortaktır.⁴¹ Bu aktarım

³⁴ İshâk el-Hakîm Rûmî, *Şerhü’l-fikhi’l-ekber: Muhtasarü’l-hikmeti’n-nebevîyye*, thk. Bajazid Nicevic (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015), 318.

³⁵ Rûmî, *Muhtasarü’l-hikmeti’n-nebevîyye*, 319.

³⁶ Muhyiddin Muhammed Bahâeddin, *el-Kavlü’l-fasl: Şerhü’l-fikhi’l-ekber* (İstanbul: İhlas Vakfı, 1988), 366.

³⁷ Abdülaziz b. Ahmed b. Muhsin Hamîdî, *Berâtü’l-Eimmeti’l-Erbaa min mesâili’l-mütekelimîn el-mübtedî’a* (Kahire: Dârü İbn Affân, 1999), 52.

³⁸ Ebü’l-Hasan Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, thk. Hamûde Garâbe (Kahire: Matbaatu Mısır, 1955), 31.

³⁹ Ebü’l-Hasan Eş’arî, *Risâle ilâ ehli’s-Şeğr’*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medine - Beirut: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hükm - Müessesetu Ulûmi’l-Kur’ân, 1988), 214.

⁴⁰ Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Tebynü kezibi’l-müfterî fimâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1984), 360.

⁴¹ İbn Asâkir, *Tebynü kezibi’l-müfterî*, 362. İbn Asâkir, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) olarak tanınan Mâtürîdî kelâmcının Eş’arî hakkındaki kanaatini alarak iki mezhep arasında karşılıklı tekfirin asla söz konusu olmadığını,

dikkate alınarak İslam düşünce tarihine bakılacak olursa *el-Fıkhü'l-ekber*'deki ilâhî sıfatların sınıflandırılmasını Eş'arî'de veya bir başka akâid-keîâm kitabında görmek şaşırtıcı olmaktan çıkacaktır. Tanrı tasavvurunun omurgasını teşkil eden tasnifin ilk keîâm kitabı ile son keîâm kitabı arasında üst başlıklardaki ve genel ilkelerdeki benzerlikten hatta birebir örtüşmekten daha olağan bir husus yoktur. Çünkü Ehl-i sünnet sınırlarına riayet eden İslam ulemasının neredeyse tamamına yakını üst ve çerçeve ilkeler bağlamında ortak Allah inancına sahiptir. Bunlardan biri teccim ve teşbihten uzaklaştırılmış mutlak tenzih, diğeri sonsuz Allah, sonlu evren anlayışı bağlamında yaratan-yaratılan farkın gözetilmesidir.

Beyâzîzâde (öl. 1098/1687) Hanefî-Mâtürîdî ekolün cumhuruna göre insanın aklı ile bulmak, bilmek zorunda olduğu “meşhur yedi mesele” zikretmektedir. Belirli tecrübe süresini tamamlayan her insan, kendi aklı ile Allah'ın zâtî yedi sıfatını bulmak ve bilmek ile mükelleftir.⁴² Marifetullah konusunda icmâlî delil veya bilgi insanın taklit ve ebedi azaptan kurtulması için yerine getirmesi gerekenlerin başında gelmektedir.⁴³ İşte Allah'ı hakkı ile bilmek cümlesi Allah'ın zâtî; hayat, ilim, kudret, irade, keîâm, sem' ve basar sıfatını, ayrıca yaratma, rızık verme gibi fiilî sıfatını bilmeye bağlıdır. Ebû Hanîfe, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfat ayrımını yaparak aslında Tanrı tasavvurunun asgari geçerlilik şartlarını tespit etmiş ve bu tespiti dayanarak Allah'ın hakkı ile bilindiği veya bilinmesi gerektiğini iddia etmiştir. İlk bakışta; biz Allah'ı hakkı ile biliyoruz, ibaresi Allah'ın hakikatine ulaştık gibi yanlış bir anlamı çağrıştırıyor gibi gözükse de zâtî-fiilî sıfat taksimi ile beraber düşünülüğünde yerli yerine oturmaktadır. Ebû Hanîfe Tanrı tasavvurunun minimum geçerlilik şartı olan sıfat sınıflandırmasını yapmamış olsa idi, biz Allah'ı hakkı ile biliyoruz, cümlesini kuramayacak veya kurmasının pek anlamı olmayacaktı. Her iki cümleden biri metinde yer almamış olsa idi, metne sonradan ilaveden bahsedilebilirdi.

Ebû Hanîfe'nin Tanrı tasavvuru ile yakından ilgisi bulunan keîâmî açıdan sorunlu bir rivayet vardır. Bu rivayete göre; Allah'ın kendisinden başka kimsenin bilmediği bir mahiyeti vardır. Ebû'l-Feth eş-Şehristânî (öl. 548/1153) Tanrı'da mahiyet fikrinin temsilcisi olarak Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Hafs el-Ferdî (öl. 204/820) gösterir. O ikisinin rivayetine göre Tanrı'dan başka kimsenin bilmediği mahiyeti Tanrı'ya atfetmek Ebû Hanîfe ve onun ashabından da aktarılmıştır.⁴⁴ Mu'tezilî İbn Ebû'l-Hadîd (öl. 656/1258) aynı sözün referans kaynağı olarak Dırâr b. Amr, Ebû Hanîfe, filozoflar ve Hz. Ali'yi (öl. 40/661) alır. Zira İbn Ebû'l-Hadîd'e göre keîâmcıların kahir ekseriyeti bu sözün karşısına “biz Allah'ın zâtını hakkı ile biliyoruz” ifadesini getirmişlerdir. Kimileri haddini aşarak Tanrı kendi zâtı hakkında bizim onu bildiğimizden başka bir şey bilmez, demişlerdir.⁴⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) ise sözü edilen rivayeti özel bir başlık altında incelemiştir. Ona göre böyle bir rivayet doğru değildir, çünkü Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den böyle bir rivayet aktarmamıştır. Nesefî'ye göre Ebû Hanîfe'den aktarılan bilginin doğrulaması ve sağlaması için en yetkili kişi herkesten önce Mâtürîdî'dir, nitekim o, onun

bilakis örtüşme ve uyumun olduğunu belirtmiştir. Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 14. Ayrıca krş. İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 140.

⁴² Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

⁴³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

⁴⁴ Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983), 1/89.

⁴⁵ İbn Ebû'l-Hadîd İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/851.

düşüncesini en iyi tanıyandır. Kendisinden başka kimsenin bilmediği Allah'ın mahiyeti vardır, rivayeti doğru kabul edilse bile bunun anlamı yaratan ile yaratılan arasında cins ve misil birliği sağlamak değildir.⁴⁶

Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) Tanrı'da kimsenin bilmediği bir mahiyet fikrinin Ebû Hanîfe'ye nispet edilişi hakkında şu çarpıcı yorumları yapar:

“Allah'ın bir mahiyeti vardır, bu mahiyeti Allah'tan başka kimse bilmez.’ Sözü Ebû Hanîfe'den rivayet edilmiştir. Ama bu nispet yanlıştır. Çünkü onun [Ebû Hanîfe'nin] kitaplarında bu söz yoktur. Söz, onun mezhebini bilen ashabı tarafından da aktarılmamıştır. Şayet bu rivayet doğru olsa bile iki ihtimal söz konusudur; ya Allah kendini delil ve haber ile değil, müşahede ile bilir, demektir. Ya da Allah'ın kimsenin bilmediği bir ismi vardır, demektir. Nitekim “ma” lafzı kimi zaman ismin nedir, anlamında kullanılır. Şeyh Ebû Mansûr (öl. 333/944) şöyle dedi: Olur da biri Allah (*mâ hüve*) nedir, diye sorarsa deriz ki: İsmi nedir diye soruyorsan, Allah rahman ve rahimdir. Sıfatı nedir diye soruyorsan, Allah işiten ve görendir. Fiili nedir diye soruyorsan, O mahlûkatı yaratmış ve her şeyi yerli yerine koymuştur. Eğer sen O'nun mahiyeti nedir diye soruyorsan, Allah cins ve misle aşkındır.”⁴⁷

Teftâzânî burada herhangi otorite bir isme bir görüş nispet etmenin iki yolunu bize öğretmektedir. İlk yol, Ebû Hanîfe'nin kendi kitaplarına müracaat edilmelidir.⁴⁸ Öyleyse 8./14. yüzyıl ulemasının bilgi ağında Ebû Hanîfe'nin akâid-kelâm telif kitabı olmadığına dair bir kuşku yoktur. İkinci yol ise mezhep mensuplarının aktarımlarıdır. Çünkü Teftâzânî'nin, Ebû Hanîfe'ye izafe edilen mahiyet görüşünün yorumu için İmâm Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'ini seçmesi tesadüf değildir.⁴⁹ Ebû Hanîfe'nin Tanrı tasavvuru hakkında fikir beyan etmek ilk önce kendisinin hakkıdır. Bu olmaz ise diğeri, onun güçlü temsilcilerindedir. İki yol denenebilir, sonuç çıkmaz ise nispet, Teftâzânî'nin tavrından çıkarılacağı üzere havada asılı bırakılmalı veya yorumlanmalıdır. Benzer biçimde Beyâzîzâde haklı bularak Teftâzânî'nin tutumunu aktarmış ardından Ebû Hanîfe'nin aksini bildiren *el-Fıkhü'l-ekber* metnine dikkati çekmiştir.⁵⁰ Bilindiği üzere orada Ebû Hanîfe Allah'ın hakkı ile bilineceğini açıkça tasrih etmiştir.

Tanrı-insan ilişkisinde kilit öneme sahip benzer bir ilke Ebû Hanîfe'ye iki farklı cümle ile izafe edilmektedir. Birincisi “afak ve enfüsü, ayrıca kendi varlığının yaratılmasını müşahede eden kimse bunların yaratanını bilmemek konusunda mazur görülemez”, ikincisi ise “Allah peygamber göndermemiş olsa yine insanlar akılları ile Allah'ı bilmek ile mükellef olurlardı”⁵¹ cümleleridir.

⁴⁶ Ebû'l-Muîn Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/210.

⁴⁷ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3/38. (Teftâzânî, 2011, s. 38) Ebû Hanîfe hakkında yapılan Teftâzânî'nin bu açıklamasını Sinobî de özetle vermiştir. Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 52.

⁴⁸ Erken dönem menâkıb yazarı el-Hârisî (öl. 340/952) Ebû Hanîfe'ye ait kitapların olduğunu ve bunların tedavülde olduğunu, bir yerden başka yerlere taşındığını bildirmektedir. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî el-Buhârî el-Hârisî, *Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fi Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Latîfürrahmân el-Kâsımî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 1/89.

⁴⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1438/2017), 189. Mâtürîdî; Tanrı için, O nedir? Sorusunun O'nun ismi nedir? diye anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209.

⁵⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 93.

⁵¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 217. Ayrıca bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

Ebû Hanîfe'nin günümüze ulaşan kitaplarında bu cümleler birebir bulunmamaktadır, ancak hem *el-Âlim ve'l-müte'allim* eserinde bunu çağrıştıracak bir fikir savunulur,⁵² hem de Hanefî mezhebine mensup otorite isimlerce ilke Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmektedir.⁵³ İlkenin maşerî vicdana yerleştiğini gösteren belgelerden bir diğeri ise akâid kasideleridir.⁵⁴ Burada ilke özellikle Ebû Hanîfe ismine atıfla zikredilmektedir.⁵⁵

1.2. Kavramların Tarihi Sorunu: Cevher-Araz ve Cisim

Tarihi bir olayın, olgunun, kavram ve yaklaşımın ortaya çıktığı dönemi hakkında yanlış, çağları birbirine karıştırma anlamına gelen anakronizm sorunu, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'deki kavramlar için de öne sürülmüştür.⁵⁶ Buna göre cevher-araz veya cisim gibi kelimeler İslam düşüncesine ancak felsefî tercümelere sonra girmiştir, bu nedenle Ebû Hanîfe'nin bunların Allah'tan tenzih etmek pahasına dahi olsa kullanma ihtimali yoktur ve yaşadığı çağ açısından bu bir tarih yanılığdır.⁵⁷

Tek kelimededen yola çıkarak bu kelimelerin kullanım yaygınlığını tespit edecek elde açık belge bulmak neredeyse imkânsızdır. Tek bir kelimeyi ve kelimeleri dayanak yaparak tâbîinden sayılan Ebû Hanîfe'nin dilinden bunların dökülmesini uzak görmek yanlıştır. Yanlış veya ihtimalli bir öngörüye kapılarak *el-Fıkhü'l-ekber* metninin yazıldığı 2./8. yüzyılın aşına olup olmadığı kelime haritasını ve hazinesi çıkarmak olası gözükmemektedir. Hangi kelime ve kavram olursa olsun bunların ortaya çıkışı ve kullanışı için açık bir tarih vermek hayli zordur. Kelimelerin Ebû Hanîfe ile çağdaş yaşamış müelliflerin kitaplarında görünmeyişi ise bir tahminden öteye gitmez. Kaldı ki Ebû Hanîfe'yle çok yakın tarihlerde yaşayan Hişâm b. Hakem'in cisim⁵⁸ ve Dırâr b. Amr'ın cevher⁵⁹ ve araz⁶⁰ kelimelerini kullandığı bilinmektedir. Üstelik İslam düşüncesinin erken döneminde telif edildiği halde günümüze ulaşmayan pek çok yazılı metnin olduğu da bilinmektedir. Öyleyse herhangi bir kelimenin sadece Ebû Hanîfe'de bulunduğu söylemek için elde yeterli belge yoktur. Öte yandan bir rivayete göre insanların cisim ve araz hakkında kelimeler ettikleri ve Ebû Hanîfe'nin

⁵² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 31.

⁵³ Hanefî-Mâtürîdî çizginin Buhara ekolü Ebû Hanîfe'den rivayet edilen ilk sözü peygamber davetinden sonraya kaydırarak, ikinci sözdeki mükellefiyetin "olsa daha iyi olur" mertebesine çekerek yorumlamıştır. Bu yorum sayesinde peygamber gelmeden iman vacip, küfür haram yoktur, diyerek Ebû Hanîfe ile Eş'arî aynı mezhepte buluşturulmuştur. Özellikle üçüncü dipnota bk. Bâbertî, *Şerhu Vaşıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 65.

⁵⁴ Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîd el-Fergânî el-Ûşî (öl. 575/1179) - Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (öl. 666/1268), *Şerhu Bed'ü'l-Emâlî: el-Hidâye mine'l-İtikâd*, thk. Ömer b. Abdurrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 17.

⁵⁵ Hızır Bey, *el-Şaşıdetü'n-nûniyye* (İstanbul: Matbaa Şirket-i Sahâfiyye, 1318/1900), 7.

⁵⁶ Şibli Nu'mani, *Imam Abu Hanifah Life and Work* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1988), 94.

⁵⁷ Alman kökenli ünlü kelim tarihçisi Ess, hicri 70 gibi erken bir tarihte diyalektik yöneme bağlı kelimelerin başladığını düşünmektedir. Josef van Ess, "İslâm Kelamı'nın Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 415. Öyleyse Ebû Hanîfe'nin böylesi diyaloglara katılması ve bunların ürünlerini imla ettirmesini uzak görmek yanlıştır. Kaldı ki Amr b. Ubeyd ile Ebû Hanîfe'nin tartıştığını gösteren aksi rivayetler vardır. Ebû İsmâil el-Herevî, *Zemmü'l-kelem ve ehlih*, thk. Ebû Câbir el-Ensârî (Mektebetü'l-Gurâbâ el-Eserîyye, 1998), 4/387.

⁵⁸ Ebû'l-Hasan Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 61.

⁵⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 260.

⁶⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 230.

konuyla ilgili ne düşündüğü kendisine sorulmuştur. Ebû Hanîfe de bunların filozoflara özgü bir terminoloji olduğunu söylemiştir.⁶¹ Öyleyse Ebû Hanîfe'nin cevher, araz ve cisim hakkında konuşmasını uzak görmek sadece Müslümanların birikimine vakıf olmamak ile açıklanabilir.

El-Fıkhü'l-ekber'de yer alması sorunlu görülen kelimelerin başında cevher-araz ikilisi gelmektedir.⁶² Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-ekber*'de Tanrı'nın ne olduğunu bildiren olumlu zâtî ve fiilî sıfatları sıraladıktan sonra Tanrı'nın ne olmadığını anlatmaya geçmiştir. Buna göre Tanrı bir var olan anlamında şeydir, ama cisim, cevher, araz değildir. Ayrıca Allah'ın bir haddi, zıddı, benzeri ve misli yoktur.⁶³ Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ı anlatırken kimi zaman genellemeci, kimi zaman ise özelleştirici bir dille bu tarzı sık kullanmaktadır. Söz gelimi genellemeye örnek; "O'nun misli bir şeyi yoktur"⁶⁴, özelleştirmeye bir örnek ise "Allah'ı uyku ve yorgunluk tutmaz"⁶⁵ veya "O besleyendir, beslenmez"⁶⁶ ayetleridir.

Cevher-araz ikilisi bağlamında *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerine bakıldığında manzara farklı yorumlara kapı aralamaktadır. İlk şârihlerden Sinobî'nin elinde *el-Fıkhü'l-ekber*'e ait pek çok nüsha bulunduğu çıkarılabilir. Zira o, kimi yerde nüshaların çoğunda şöyle bir ibare yer almaktadır, demekte ve ardından kendi yorumlarına geçmektedir. Sinobî'nin elindeki *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında cisim ve araz kelimesi vardır, ancak cevher kelimesi yoktur. Ona göre "cisim" kelimesinin metinde yer alması Tanrı'nın antropomorfik algısına/mücessimeye muhalefet içindir. Tanrı'nın cisim olmadığı açıktır, çünkü cisim bileşik ve yer kaplayan bir varlıktır ve her bileşik varlığı birleştiren biri olmalıdır. Tüm bunlar değişimi ifade ettiği için her türlü değişimden münezze Allah'ın cisim olmadığı ve olmayacağı açık hale gelmektedir. Cisim kelimesini mevcut veya kendi ile kaim olarak anlayanları Sinobî, dinde böyle bir kelimenin Tanrı için kullanılmadığını gerekçe göstererek eleştirilebileceğini söylemiştir. Zaten arazın anlamı başkasına muhtaç olan demek olduğu için Allah'ın araz olması, bir şeyin kendisi ile çelişmesini gerektirecektir.⁶⁷

Sinobî'nin *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında cevher kelimesi olmadığı için o, bunun Ebû Hanîfe tarafından bilinçli bir tercih olduğunu söylemiştir. Çünkü Tanrı'nın cisim olmaması ile cevher olmaması bir değildir. Cisim kelimesine mevcut ve kendi ile kaim anlamlarını vermek örf ve dil açısından mümkün değildir. Ancak cevher kelimesi özellikle hükema/filozofların ıstılahında kendi ile kaim mevcut zât ve hakikat gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İşte bu nedenle filozoflardan bazıları zorunlu varlık olan *Vâcibü'l-vücûd*'u, 2./8. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/869) da Allah'ı cevher olarak isimlendirmiştir.⁶⁸ Sinobî, Hıristiyanların tek cevher üç ayrı kişi (*ekânîm-i selâse*) türünden teolojik hezeyanlarına düşmek

⁶¹ el-Herevî, *Zemmü'l-keâm*, 4/213.

⁶² Gölcük - Bebek, "el-Fıkhü'l-ekber", 12/544.

⁶³ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-ekber*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 71.

⁶⁴ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁵ el-Bakara 2/255.

⁶⁶ el-En'âm 6/14.

⁶⁷ Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 50.

⁶⁸ Kerrâm'ın *Azâbü'l-Kabr* adlı eserinden iktibasla bunu aktaran bir kaynak için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/107.

tehlikesini göz önüne getirerek her ne olursa olsun cevher kelimesinin Tanrı için kullanılmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁹

İshâk el-Hakîm Rûmî'ye göre Allah cisim ve cevher-araz değildir, diyen Ebû Hanîfe filozofların ıstılahlarını kullanmıştır.⁷⁰ Rûmî bu başlık altında filozofların zorunlu Tanrı, kadîm ve sonsuz kozmos anlayışını ayrıntılı tartışmış kelâmcıların *fâil-i muhtar* Tanrı, hâdis ve sonlu evren görüşünü destekleyici uzun uzadıya yorumlar yapmıştır. Ona göre Allah; ruhânî olsun, cismânî olsun, cevher olsun, araz olsun mümkün varlığa varlık verendir. Filozofların Tanrı ve evren anlayışının yanlışlığını göstermek, hâricî varlığın özü gereği sonsuza elverişli olmadığını temellendirmeye bağlıdır.⁷¹ Zira süreç içerisinde girmiş hâricî varlığa bakıldığında fazlaşma ve eksilmeye maruz kalmakta olduğu görülmektedir. Dahası sürece giren bir şeyi sonsuz varlık saymak ise akla ziyandır.⁷²

Bahâeddin'in *el-Fikhü'l-ekber* metninde cevher kelimesi yer almasına rağmen şerhinde, bu kelimedenden ziyade Allah'ın cisim ve araz olmayacağına yönelik argümanlar sıralanmıştır. O, karşıt görüşlerin delillerini çürüterek Allah'ın cisim ve araz olmadığını temellendirme yoluna gitmiştir. Cismin sonlu varlık oluşuna, arazın başkasına muhtaç varlık oluşuna binaen Allah'ın bunlardan tenzih edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.⁷³ Ebû Hanîfe'nin Tanrı'yı cevher kelimesinden özellikle tenzih etmesi Hıristiyan geleneğinden etkiler taşıyan, ileri bir tarihte Kerrâmîye olarak anılacak insanbiçimci anlayışın eleştirisi olarak da okunmaya müsaittir.⁷⁴ Zira o iki din ve mezhep geleneği içerisinde Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesi yaygındır. Muhammed b. Kerrâm ile Ebû Hanîfe'nin vefat tarihleri arasında yaklaşık yüzyıllık bir fark olduğunu gerekçe göstererek, bunun gelecekte kehanet gibi gösterilmesi yanlıştır. Çünkü bu, insanbiçimci anlayışın kökenlerini göz ardı etmektir. Kerrâm'ın antropomorfist tanrı anlayışının ilk temsilcilerinden kabul edilmesi,⁷⁵ onun bu fikri benimseyerek popüler hale getirmesinden ötürüdür, yoksa onun ilk temsilci olması sözü edilen fikirlerin kurucusu ve sıfırdan inşa edicisi olduğunu göstermez.⁷⁶ Nitekim düşünce tarihinde ilkleri tespit etmek oldukça güçtür. Çünkü bazı fikirlerin ilk nüveleri, onları benimseyerek kuramlaştıranlardan daha önce ortaya atılmış olması akla ve tarihe uzak değildir.

Ali el-Kârî *el-Fikhü'l-ekber* şerhinde cisim ve araz kavramını Ebû Hanîfe'nin kullanmasını gerektirecek hususu izah edecek nitelikte bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe'ye cisim-araz hakkında konuşmanın hükmü sorulmuş o da isim vererek Amr b. Ubeyd'in (öl. 144/761) bu kavramları ilk kez dillendirdiğini ve insanların bu konuda konuşmak zorunda kaldıklarını söylemiştir.⁷⁷ Dahası cevher veya cisim kelimesi terim anlamında olmasa bile Ebû Hanîfe'nin

⁶⁹ Kazanç, *Fikh-ı Ekber Şerhi*, 51.

⁷⁰ Rûmî, *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*, 225.

⁷¹ Rûmî, *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*, 237.

⁷² Rûmî, *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*, 226.

⁷³ Bahâeddin, *Kavlü'l-fasl*, 209.

⁷⁴ Nidâl Elâ Reşşî, *el-Bedrü'l-Envâr: Şerhü'l-Fikhi'l-Ekber* (Amman: Dâru'n-Nûr, 2017), 184.

⁷⁵ Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020), 30/547.

⁷⁶ Kerrâm'daki tecsim fikrinin farklı dinî ve felsefî kökenlerine temas eden bir araştırma için bk. Süheyr Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn: Mezhebü'l-Kerrâmîyye* (Kahire: Şeriketi'l-İskenderîyye, 1971), 107.

⁷⁷ Ali el-Kârî, *Şerhü'l-fikhi'l-ekber*, 90.

çağdaşlarından Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) tefsirinde geçmektedir. Mesela hacim olarak büyüklük anlamında cisim⁷⁸ ve gümüş gibi değerli maden anlamında cevher⁷⁹ kelimeleri kullanılmıştır. Öyleyse 2./8. yüzyıllarda sözü edilen kelimelerin günlük dilde tedavülde olmadığını söylemek yanlıştır.

2. İslam Düşünce Tarihinde *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilişi

İslam düşüncesi ve davranış tarihine damgasını vurmuş otorite bir ismin teliflerini yokken var gibi göstermek veyahut tahrife uğradığını söylemek için elde somut verilerin olması gerekmektedir. İster muhalif, ister muvafık tabakât, biyografi ve bibliyografi kitaplarında Ebû Hanîfe'nin akâid alanında yazısı olmadığı ileri sürülmemiştir. 14. Yüzyılda Bezzâzî'nin böylesi bir iddianın kimliği belirsiz Mu'tezile mezhebine mensuplarca ileri sürüldüğünü aktarması ile beraber özellikle Osmanlı uleması tarafından Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber* şerh yazımına yönelik olağanüstü gayret sarf edilmiştir. İlgili şerhin yazılmasının muhtemel tarihi, toplumsal başka sebepleri olsa bile şerh yazımının başlaması ile birlikte Ebû Hanîfe'nin başka telifâtına yönelik de yoğun bir rağbet oluşturulmuştur. Sinobî'ten başlayarak genişleyen *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine şerh yazmak asırlarca devam ettirilen bir gelenek haline getirilmiştir. Tüm bu şerhler aslında kitabın materyal bakımından Ebû Hanîfe'ye nispetini güçlendirmiştir. Elbette materyal bakımından nispetin güçlendirilmesi önemlidir, ancak yeterli değildir. 2./8. yüzyılda kitabın muhtevasına karşı Harîcî mezhebine mensup kimselerce birtakım eleştiriler yazılmış olsa bile,⁸⁰ bilhassa Hanefîler nezdinde Ebû Hanîfe'den rivayet edilen eserler oldukça büyük bir kabule mazhar olmuştur.⁸¹ Şerhlerde içerik eleştirisinin sifra yakın olması, ayrıca erken dönemden itibaren ekol ve disiplin farkı gözetmeksizin farklı isimleri etkilemesi *el-Fıkhü'l-ekber*'in toplumsal hafızada mâkes bulduğunun bir göstergesidir.⁸²

Mâtürîdî kelâmcı-usulcü Ebü'l-Usr Pezdevî (öl. 482/1089) ve Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* adlı çalışmasında Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber* metnini

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr: Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 4/257.

⁷⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/188.

⁸⁰ Yemân b. Rabâb hâricî bir kelâmcıdır. Onun, *Kitâbü'r-Reddî alâ Hammâd b. Ebî Hanîfe* adlı eserine bakarak Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in erken dönemden itibaren bilgi ağında mütedavil olduğu söylenebilir. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 618.

⁸¹ İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Ebû Mutî' el-Belhî (öl. 199/814) rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in hanefî ulema katında muteber olduğu öne çıkarmıştır. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 6/263. Ayrıca Ebü'l-Mu'în Nesefî sözü edilen eserin ismini zikrederek, ondan birebir alıntıda bulunmuştur. Ebü'l-Mu'în Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/209.

⁸² İlk sufi yazarlardan el-Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) telif ettiği *Ta'arruf* adlı kitabındaki akâid ile ilgili bölüm *el-Fıkhü'l-ekber*'den birebir alıntılar taşımaktadır. Bunu kısaca belirten bir yazı için bk. Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Kelâbâzî Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 34. Ayrıca Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) tarafından telif edilen *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ile *el-Fıkhü'l-ekber* arasındaki etkileşime dikkat çeken bir araştırma için bk. Ziya Erđinç, "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhü'l-Ekber İle el-Akîdetü't-Tahaviyye Örneği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 309.

neredeysse birebir aktarmıştır.⁸³ Bu aktarım sayesinde *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispeti kamusal ortak bir zemine kavuşmuştur. *El-Fıkhü'l-ekber* şarihleri tarafından Pezdevî ve Abdülazîz el-Buhârî'nin sözü edilen aktarımı aidiyet sorununa karşı somut bir delil olarak kullanılmıştır.⁸⁴ Pezdevî *el-Fıkhü'l-ekber*'de Ebû Hanîfe'nin ilâhî sıfatları ispat ettiğini, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini, her şeyin ilâhî iradeye bağlı olduğunu, istitâatin fiil ile beraber olduğunu ve Tanrı'nın insan için en iyiyi yapması gerektiğine dair (*aslah*) ilkesini reddettiğini söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin eserlerinde doğrudan “aslah” ilkesinin eleştirisi yer almaz. Ancak metinde hayır ve şerrin Allah'tan geldiğinin söylenmesi,⁸⁵ pekâlâ Pezdevî tarafından bir aslah eleştirisi olarak okunmuş olabilir.

Abdülazîz el-Buhârî, kendi elinde bulunan *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'ye izafet ederek söylediği “istitâat fiil ile beraberdir” ilkesinin ve “aslah” prensibinin bulunmadığını kaydeder. Ona göre Pezdevî'nin bu ilkeleri Ebû Hanîfe'nin hangi kitabına referansla aktardığı açık değildir. O, *el-Fıkhü'l-ekber*'in başka bir nüshasında bunların bulunabileceği ihtimalini mahfuz tutmuş ve bunların Ebû Hanîfe'nin başka bir kitabında da olabileceğini ifade etmiştir. Böylece o, Pezdevî'yi önden yargılama yoluna gitmemiştir.⁸⁶ Bilindiği üzere Ebû Hanîfe, “istitâat fiil ile beraberdir” ilkesini *el-Vaşıyye*'de işlemiştir.⁸⁷

Yine Eş'arî kelâmcıları Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1079) tarafından Ebû Hanîfe'nin ilk kelâmcı olarak sunulması ve onun yazdığı eserlerin öne çıkarılması telif-müellif aidiyeti açısından önemlidir.⁸⁸ Zaten İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist* adlı bibliyografyasında *el-Fıkhü'l-ekber* (muhtemelen Hammad rivayetli) ile *Kitâbü'r-red ale'l-Kaderîyye*'yi (muhtemelen Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli) ayrı ayrı Ebû Hanîfe'ye nispet etmiş olması klasik dönemde herhangi bir aidiyet sorunu olmadığını açıkça göstermektedir.⁸⁹ Nitekim *el-Fıkhü'l-ekber* eserinin adından anlaşılacağı üzere büyük fıkıh adlandırması çağını aşmış bir fıkıh otoritesi olarak Ebû Hanîfe'den beklenecek isabetli bir isimlendirme olmuştur. Bir akîde eserine veya akâid ilmine ondan başkasının bu ismi veremeyeceğine kelâm-fıkıh tarihi şahittir.

⁸³ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrülislâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/7.

⁸⁴ Ebü'l-Münteha Mağnisâvî, *Şerhü'l-Fıkhî'l-ekber*, 12.

⁸⁵ Allah dilediğini hidayete erdirir, dilediğini delâlette bırakır, cümlesini *aslah* ilkesinin eleştirisi olarak yorumlayan Beyâzîzâde'nin ifadeleri için bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 191.

⁸⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/17.

⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu Vaşıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 54.

⁸⁸ Belirtmek gerekir ki Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettikleri *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserin Hammad rivayetli olmadığı anlaşılmaktadır. İsferâyînî'de bu açıktır, çünkü o eserin Ebû Mutî' el-Belhî'den rivayet edildiğini zikretmiştir. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, thk. Zâhid Kevserî - Mahmûd el-Hadîrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 157. el-Bağdâdî ise *el-Fıkhü'l-ekber*'in Kaderîyye'ye reddiye olarak kaleme alındığını söylemesinden onun Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'den söz ettiği çıkarılabilir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 334. Bilindiği üzere Hammad rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'e kıyasla Ebû Mutî' el-Belhî rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'de Kaderîyye reddiyesi daha baskındır.

⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 676.

Sonuç

Bu yazıda Ebû Hanîfe'nin herhangi bir kelimelik eseri yazmadığına dair iddianın 7./13. yüzyıl gibi oldukça geç bir tarihte ve sınırlı bir bölgede Bezzâzî tarafından dile getirildiği gösterilmiştir. Ayrıca Bezzâzî'den önce başka bir kişi tarafından aidiyet sorununa temas eden bir kaynak tespit edilmemiştir. Ebû Hanîfe'nin telif ettiği *el-Fıkhü'l-ekber*'in aidiyetine gölge düşmemesi için Bezzâzî'nin işaret ettiği otantiklik problemini bertaraf etmek isteyen Osmanlı uleması *el-Fıkhü'l-ekber*'e şerh yazma geleneğinin fitilini ateşlemiş gözükmektedir. Dolayısıyla bu çalışmayla, *el-Fıkhü'l-ekber*'e neden 9./15. yüzyıl gibi geç bir dönemde şerh yazılmaya başlandı, sorusuna da makul bir yanıt bulunmuştur.

Ehl-i sünnet kelâm sisteminin temel bileşenlerinin *el-Fıkhü'l-ekber*'le atıldığı da makalede gösterilen diğer bir husustur. Ebû Hanîfe'nin kendi çağında henüz tartışılmadığı iddia edilen kelime, kavram ve problemlerin nasıl onun metninde yer aldığına dair de kısa izahlar yapılmıştır. Bunlar başında onun, ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî olarak ayırması gelmektedir. Burada Ehl-i sünnet kelâmının Tanrı tasavvurundaki süreklilik göz önüne alındığında Ebû Hanîfe'nin zât-sıfat ayırımı hangi gerekçelerle yapmış olduğu üzerinde durulmuştur. Nitekim zât-sıfat ikilisi Allah'ı hakkı ile tanımanın asgari standardını oluşturduğu için Ebû Hanîfe'de "Allah'ı hakkı ile tanıyoruz" gibi iddialı cümlelerin zât-sıfatla irtibatı bu makalede gösterilmeye çalışılmıştır.

Makalenin diğer bir başlığında cisim, cevher ve araz gibi kelime ve kavramların 2./8. yüzyılda henüz kullanımının yaygın olmadığı gerekçe gösterilerek metnin, o günkü bilgi dolaşımında olmayan kelimeleri kullanmasından, ilâhî sıfatları tasnif etmesinden yola çıkarak aidiyetinin sorunlu olduğu iddiasının geçersizliği gösterilmiştir. Söz gelimi Ebû Hanîfe'nin çağdaşı yazarların eserlerinde aynı kelimelerin farklı anlamlarda bile olsa kullanıldığı tespit edilenler arasındadır. Makalenin hacmi dikkate alındığında "madum, kesb" gibi kelâmî terimlerin nasıl kullanıldığı başka araştırmaya bırakılmıştır. İkinci makalede halk-ı Kur'ân, mucize, keramet, istidraç gibi ağırlıklı olarak nübüvve ile ilişkin kelime ve problemlerin Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağda ortaya çıkmadığı için metne sonradan eklendiği iddiaları üzerinde durulabilir. Üstelik sonsuz Tanrı, sonlu evren anlayışı ile tamamen uyumlu yaratılış yorumunun metinde yer almasının tuhaf karşılanmaması gerektiği izah edilebilir. Ebû Hanîfe'den çağlar sonra yaşamış Ehl-i sünnet kelâmcılarında görülen "yoktan/la min şey" ifadesinin *el-Fıkhü'l-ekber* gibi henüz kelâm ilminin teşekkül evresinde yazılmış bir metinde nasıl yer alabildiği konusu açıklığa kavuşturulabilir.

Ebû Hanîfe ve *el-Fıkhü'l-ekber* arasını açmak yukarıda belirtilenler ile sınırlı tutulmamıştır. Klasik bibliyografya ve tabakât türü kitaplarda anlatılan Ebû Hanîfe ile yazdığı iddia edilen metinler arası uyumsuzluktan da bahsedilmiştir. Buna göre Ebû Hanîfe yaşarken Hz. Ali ve ailesini açıkça destekler iken *el-Fıkhü'l-ekber*'de Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan sonraya bırakması bir tutarsızlık olarak görülmüştür. Sözü edilen statü (*efdaliyet*) sorunundan bahsedilmesi metnin otantikliğine gölge düşürdüğü iddia edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) validelerinin küfür üzere öldüklerini yazması ise gerçekten gelenek içerisinde müstakil risale yazım edebiyatının fitilini ateşlemiş gözükmektedir. Şu kadar var ki *el-Fıkhü'l-ekber*'i şerh edenlerden hiçbiri kelime, kavram veya kelâmî sorunun Ebû Hanîfe döneminde gerçekleşmediği için metninde yer almaması gerektiğini izhar edecek bir cümle kurmamıştır. Sonuç itibarı ile tamamlanmamış bu çalışmayı aynı başlıkla ikinci bir araştırma yazısı ile devam ettirmek zarureti ortaya çıkmıştır. Söz konusu edilen

meselelerin içerik, şerh ve yan bilgi kaynakları ile karşılıklı analiz edilerek yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrüliislâm el-Pezdevî: Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Akhisârî, Hasan Kâfî. *Ravzâtü'l-cennât fi usûli'l-itiikâdât*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Fatih, 2a-75a.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhü'l-fikhi'l-ekber li-Ebî Hanîfet'i-Numân*. thk. Mervân Muhammed es-Şaâr. Dımaşk: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 2009.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 185-205.
- Asaroğlu, Abdurrahman. *Manisalı Ebul-Münteha ve Fikhü'l-Ekber Şerhi (Tahkik, tahlil, tercüme)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1996.
- Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhu Vaşıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed Subhî Âyidî - Hamza el-Bekrî. Amman: Dârü'l-Feth, 2009.
- Bahâeddin, Muhyiddin Muhammed. *el-Kavlü'l-fasl: Şerhü'l-fikhi'l-ekber*. İstanbul: İhlas Vakfı, 1988.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Numân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Azam Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1321.
- Çelebi, İlyas. "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum)*. ed. İbrahim Hatipoğlu. 2/185-196. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005, 2005.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*. Kahire: Mektebetü şuruki'd-devliyye, 2002.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. çev. Mustafa Öz. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Fikhü'l-ekber*. çev. Mustafa Öz. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Erdinç, Ziya. "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhu'l-Ekber ile el-Akîdetü't-Tahaviyye Örneği". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 295-310.
- Ess, Josef van. "'İslâm Kelamı'nın Başlangıcı". çev. Şaban Ali Düzgün. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 399-423.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garâbe. Kahire: Matbaatu Mısır, 1955.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Gölcük, Şerafettin - Bebek, Adil. "el-Fikhü'l-ekber". 12/544-547. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Gömbeyaz, Kadir. "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sinobi (öl. 891/1486)". *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Alpay Tırıl. 81-89. Ankara: Sinop Üniversitesi, 2015.
- Hamîdî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhsin. *Berâtü'l-Eimmeti'l-Erbaa min mesâili'l-mütekellimîn el-mübtedi'a*. Kahire: Dârü İbn Affân, 1999.
- Hârisî, Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî el-Buhârî el-. *Keşfü'l-Âsâri's-Şerife fi Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Latîfürrahmân el-Kâsımî. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.
- Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Mâturîdî Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Herevî, Ebü İsmâîl el-. *Zemmü'l-keâm ve ehlih*. thk. Ebü Câbir el-Ensârî. 5 Cilt. Mektebetü'l-Gurâbâ el-Eserîyye, 1998.
- Hızır Bey. *el-Şaşıdetü'n-nûniyye*. İstanbul: Matbaa Şirket-i Sahâfiyye, 1318.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fîmâ nûsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1984.
- İbn Ebü'l-Hadîd, İbn Ebü'l-Hadîd. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. 20 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. 10 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitabü'l-faik fi usulî'd-din*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 135.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebisîr fi'd-dîn*. thk. Zâhid Kevserî - Mahmûd el-Hadîrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İznicî, Kutbüddinzâde. *Şerhu 'Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka ma'rifetike'*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi: Râgıb Paşa, 692, 235a-247b.
- Jackson, Roy. *İslam'da 50 Önemli İsim*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobi'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1991.

- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Kelâbâzî Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muđiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. 2 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1332.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. 5 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1398.
- Kursâvî, Mu'înü'd-dîn Ebü'l-Hasan Atâullah b. Muhammed. *Kitâbu Muhtasari'l-makâl 'alâ şerhi'l-fikhi'l-ekber*. Rusya: Matbaa el-Viçislâvî, 1307.
- Kutlu, Sönmez. "Muhammed b. Kerrâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/546-547. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Louis Gardet, Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Mağnisâvî, Ebü'l-Münteha Ahmed b. Muhammed Hanefî. *Şerhü'l-Fikhi'l-ekber*. Kazan: Matbaat-ı Kerîmiyye, 1914.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mehdi, Rüstem. *Dahdü's-Şübühât: el-Müsâr havle Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Fikhü'l-ekber bi-rivâyeti Ebî Mutî' el-Belhî*. y.y.: y.y., 2018.
- Muhtâr, Süheyr. *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn: Mezhebü'l-Kerrâmiyye*. Kahire: Şeriketi'l-İskenderîyye, 1971.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr: Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- Najjâr, al-As'ad. *Uşûl al-dîn min khilâla majmû'at shurûh "al-Fiqh al-akbar"*. Beyrut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî: Mu'assasat Mu'minûn bilâ Ĥudûd, 2015.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Nu'mani, Şibli. *Imam Abu Hanifah Life and Work*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1988.
- Oktan, Yusuf. "İmam Buhârî'nin Yaşadığı Dönem ve Çevre". *İslâm İlim Geleneğinde İmam Buhârî Hayatı ve Eserleri*. ed. Ömer Faruk Akpınar. 39-68. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Özen, Şükrü. "Metin Tenkidi Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi II*. 446-470, 2009.
- Öztürk, Yunus. "al-Fikhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz". *Trabzon İlahiyat Dergisi / Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.

- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Reşşî, Nidâl Elâ. *el-Bedrü'l-Envâr: Şerhü'l-Fikhi'l-Ekber*. Amman: Dâru'n-Nûr, 2017.
- Rûmî, İshâk el-Hakîm. *Şerhü'l-fikhi'l-ekber: Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebevîyye*. thk. Bajazid Nicevic. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*. thk. Muhammed Ali Beyzûn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Wensinck, Arent Jan. *İslam Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi*. çev. Mustafa İkiyaka. İstanbul: Ulak Yayıncılık, 2020.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "Mâverâünnehir İlim Mirasının Kök Metinleri: İmâm-ı Âzam'ın Akâid Risaleleri". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. ed. Murat Şimşek vd. 644-658. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.