

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 56 • SAYI: 4 • EKİM-KASIM-ARALIK 2020

EBÛ HANÎFE SAYISI



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 56 - SAYI: 4 - EKİM-KASIM-ARALIK 2020



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

Doç. Dr. Fatih Kurt

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

Dr. Elif Arslan

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

Ahmet Bulut

SAYI EDİTÖRÜ
Issue Editor

Prof. Dr. Mürteza Bedir

EDİTÖR
Editor

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

YAZI TAKİP
Secretary

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

GRAFİK TASARIM
Technical Production

İleri Basım Mat. Amb. Reklam Tanıtım Yay.
ve Teknik Hiz. Tic. A.Ş.
B. Evler Mah. F. Çakmak 2 Cd. Güzelşehir Sit.
22 Villa No: 1 ANP/22 B. Çekmece/İSTANBUL
Tel: (0212) 454 32 55

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 56,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,
Avustralya Doları; 35, İsveç ve Danimarka
Kronu; 175, İsviçre Fransı; 35

BASIM TARİHİ
Publication Date

20.12.2020

Bu dergi ulusal ULAKSİM, SABİM ve SÖBIAD veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve mabzuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Fatih Kurt
Dr. Elif Arslan
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

**İnceleme Komisyonu /
Review Committee**

Dr. Elif Arslan
Mustafa Çuhadar
Dr. Fatma Bayraktar Karahan
Dr. Lamia Levent Abul
Dr. Mehmet Nur Akdoğan
Salih Şengezer

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğü'nün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. 15 Eylül 2019 itibarıyla dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında dergimize iletilmesi gerekmektedir. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.
12. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/ araştırma / yorum) v.s yer almalıdır.
13. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.

B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayınlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayınlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
6. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, süre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl, 8/2).
10. Dipnotlar ve kaynakça için “İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)” esas alınmalıdır.
 - Kitap

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale

Dipnot Örnek: Mehmet Bulut, “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

Kaynakça Örnek: Bulut, Mehmet. “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildiriileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösterilişi düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

İÇİNDEKİLER

- EDITÖRDEN 1163
- مقالة بحثية / خصومة المحدثين لأبي حنيفة: مسألة الإيمان نموذجاً 1165
HADİSÇİLERİN EBÛ HANİFE'YE ŞİDDETLİ TEPKİLERİ:
İMAN MESELESİ ÖRNEĞİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
THE MUHADDİTHÜN'S FEUD WITH ABU HANİFA: THE QUESTION OF FAITH AS A CASE STUDY / RESEARCH ARTICLE
HAMZEH AL-BAKRİ
- EBÛ HANİFE'NİN İMAN ANLAYIŞI ÜZERİNE BAZI FELSEFİ MÜLAHAZALAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1201
SOME PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ON ABÛ HANİFA'S CONCEPTION OF FAITH / RESEARCH ARTICLE
ENGİN ERDEM
- İLK FİKH-İ EKBER ŞERHİ 9./15. YÜZYILDA MI YAZILDI? / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1221
WAS THE FIRST COMMENTARY ON AL-FİQH AL-AKBAR WRITTEN IN THE 9TH/15TH CENTURY? / RESEARCH ARTICLE
KADİR GÖMBEYAZ
- EBÛ HANİFE'NİN HADİS RİVAYET ANLAYIŞI MUHADDİSLER TARAFINDAN İHMALİNİN SEBEBİ OLARAK GÖSTERİLEBİLİR Mİ? -KİTÂBÜ'L-ÂŞÂR'LAR ÖZELİNDE BİR İNCELEME- / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1249
CAN ABÛ HANİFA'S UNDERSTANDING OF HADITH BE INDICATED AS THE REASON FOR NEGLIGENCE BY HADITH SCHOLARS IN THE LATER PERIODS? -IN THE CONTEXT OF KİTÂB AL-ÂTHÂR- / RESEARCH ARTICLE
NİLÜFER KALKAN YORULMAZ
- İMÂM EBÛ HANİFE'NİN EHL-İ BEYT MENSUPLARIYLA MÜNASEBETLERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1285
THE RELATIONSHIPS OF İMAM ABU HANİFA WITH THE MEMBERS OF THE AHL AL-BAYT / RESEARCH ARTICLE
ZEKERİYA GÜLER
- USÛL-FURÛ': EBÛ HANİFE VE FİKHİN YÖNTEMİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1303
"USÛL-FURÛ': ABÛ HANİFA AND METHOD OF FİQH" / RESEARCH ARTICLE
MÜRTEZA BEDİR
- THE QUESTIONS OF ABÛ HANİFA / RESEARCH ARTICLE 1349
EBÛ HANİFE'NİN SORULARI / ARAŞTIRMA MAKALESİ
SOHAIL HANİF
- ABÛ HANİFA AND THE LEGAL LOGIC OF 2ND/8TH CENTURY IRAQ / RESEARCH ARTICLE 1405
EBÛ HANİFE VE 2./8. YÜZYIL İRAK'INDA HUKUK MANTIĞI / ARAŞTIRMA MAKALESİ
HASSAAN SHAHAWY
- مقالة بحثية / معالم نظرية العقد عند الإمام أبي حنيفة 1425
AKİT TEORİSİNİN İMÂM EBÛ HANİFE NEZDİNDEKİ ÖZELLİKLERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
FEATURES OF CONTRACT THEORY ACCORDING TO İMAM ABU HANİFA / RESEARCH ARTICLE
HEYTEM HAZNE

EDİTÖRDEN / From the Editor

İslâm ilim ve düşünce tarihinde etkili olmuş önemli âlimlerden biri olan Ebû Hanîfe Numan b. Sabit'in ilmî mirası ve yaklaşımları üzerine hem tarihte hem de günümüzde çokça eser kaleme alınmış ve araştırmalar yapılmıştır. Hemen her çağda Ebû Hanîfe'nin İslâm düşüncesi içindeki yerine ilişkin yeniden yorum yapma ihtiyacı hissedilmesinde onun ilmî çok yönlülüğü ve İslâm yorum anlayışına getirdiği yönlemsel bakış açısı vardır. Geleneği bozmadan ve biçimsizleştirmeden onu yeni sorularla, farklı ve çığır açıcı yöntemlerle sorgulaması Ebû Hanîfe'yi İslâm tarihinde istisnai bir konuma yerleştirmiştir. Bu nedenle olsa gerek hem yaşadığı hem de sonraki asırlarda onun görüşlerini savunan ya da onlara şiddetle karşı çıkanlar olmuştur. Kendisine yönelik tavırlarda zaman zaman değişiklikler olmuş olsa da aslında Ebû Hanîfe İslâm düşüncesinin ve ilim geleneğinin herhalde en tartışmalı şahsiyetlerinden biridir. Gerek kendisine has bakış açısı ve bunun doğurduğu nevi şahsına münhasır görüşleri gerekse görüşlerinin ve bu görüşlerde izlediği teorik ve yönlemsel bakış açısının bir mezhebe dönüşmesi sebebiyle her çağda bir şekilde kendisine başvuru Ebû Hanîfe'nin Diyanet İlmî Dergi'nin özel sayısına konu edilmesi önemlidir.

Bin yılı aşan zaman sürecinde ortaya çıkan Ebû Hanîfe literatürüne ve bunlarda mevcut olan tartışmalara nihai bir nokta koymak mümkün değildir. Ancak artık Ebû Hanîfe'nin özgün ve uzun soluklu etkisini anlamlandırma yönünde daha derinlikli analizlere ihtiyaç bulunmaktadır. Diyanet İlmî Dergi'nin bu sayısı söz konusu derinlikli tahlil ihtiyacını giderme yönünde mütevazı bir katkı sunmaktadır. Bilindiği gibi Ebû Hanîfe'nin mirası özellikle fıkıh sahasında yoğundur. Fıkıhın kurucusu kabul edilen Ebû Hanîfe'nin bu alanda nasıl bir tefekkür inşa ettiğinin anlaşılmasına yönelik bu sayıda dört makale yer almaktadır. Sohail Hanif'in "The Questions of Abu Hanifa" adlı çalışması Ebû Hanîfe'nin fıkhi meseleleri nasıl ele aldığı meselesine eğilmekte ve onun belirli yapısal bir karaktere sahip soruları sistematik ortaya koymasıyla fıkıhın ortaya çıkışı arasında ilişki kurmaktadır. "Usul-Furu': Ebû Hanîfe ve Fıkıhın Yöntemi" adlı makalemizde benzer biçimde Ebû Hanîfe'nin fıkıh yönteminin hususiyetlerini herhangi bir fıkıh bölümünün meselelerini inceleyerek ortaya koymak amaçlanmaktadır. Hassaan Shahawy'nin "Abu Hanifa and the Legal Logic of 2nd/8th Century Iraq" adlı çalışması Ebû Hanîfe ile özdeşleşen İstihsan kavramına bir yorum getirmeyi hedeflemektedir. Nihayet fıkıh alanında son bir çalışma da Heytem Hazne "معالم نظرية العقد عند الإمام أبي حنيفة" adını taşıyan makalesidir; Ebû Hanîfe'nin akit teorisine ilişkin geliştirdiği bazı teorileri bugünkü

hukukî teorilerle mukayese eden yazı Ebû Hanîfe'nin dünya hukuk tarihi açısından incelenmesi gereken yönünü ortaya çıkarmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin günümüze gelen eserlerinin tamamının akide-kelâm sahasında olması sebebiyle onun Ehl-i sünnet itikadının geniş-kapsayıcı yorumunun oluşumuna katkılarını incelemek gerekir. Bu doğrultuda Engin Erdem'in "Ebû Hanîfe'nin İman Anlayışı Üzerine Felsefi Bazı Mülahazalar" adlı makalesi Ebû Hanîfe'nin iman anlayışını din felsefesi bağlamında ele almakta ve güncel bazı sorularla ilişkilendirmektedir. Kadir Gömbeyaz ise "İlk Fıkh-ı ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?" adlı çalışmasında Ebû Hanîfe'nin itikadî anlayışını ortaya koyduğu İslâm tarihindeki muhtemelen ilk akide eserinin iki rivayetinden biri üzerine yazılan şerhlerin tarihine dair bir araştırma ile sayımıza katkıda bulunmaktadır. Hamzeh Al-Bakri'nin "الخصومة بين أبي حنيفة والمحدثين: مسألة الإيمان نموذجاً" adlı makalesi Ebû Hanîfe ile Ehl-i hadis arasındaki gerilimin kaynağının onun iman meselesi hakkındaki görüşleri olduğunu iddia etmekte ve bunu tabakat, rical eserleri üzerinde göstermeye çalışmaktadır.

Ebû Hanîfe hadis ilmiyle ve hadisçilerle ilişkisi konusunda hakkında belki de en çok tartışma bulunan biridir. Bu konuda pek çok çalışmaya rağmen Ebû Hanîfe'nin hadisçiliği ve isnad yöntemini kullanışı üzerine hala yeterli araştırmalar yoktur. Nilüfer Kalkan Yorulmaz'ın "Ebû Hanîfe'nin Hadis Rivayet Metodu" adlı çalışması *Kitabü'l-Âsâr* özelinde onun hadisçiliğini ele almaktadır. Tasavvuf çevrelerinin Ebû Hanîfe'yi Ehl-i beyt'le özellikle Cafer es-Sadık'la olan ilişkisi sebebiyle tasavvuf tarihine yerleştirme çabaları göz önünde tutulursa, Zekeriya Güler'in "İmam Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt ile Münasebetleri" adlı çalışması Ebû Hanîfe-Ehl-i beyt ilişkisine ışık tutarak ilgili iddiayı daha geniş bir bağlama taşımaktadır.

Kuşkusuz Ebû Hanîfe'nin gerek bu sayıda ele alınan alanlarda gerekse siyaset ve fıkıh usûlü gibi bu sayıda yer verilmeyen alanlardaki katkılarını tüketmek mümkün değildir. Ancak bu sayının Ebû Hanîfe literatürüne mütevazı bir katkı sunacağını ümit ediyorum. Gayret bizden Tevfik Allah'tandır.

Prof. Dr. Murteza BEDİR

خصوصة المحدثين لأبي حنيفة: مسألة الإيمان نموذجاً

HADİSÇİLERİN EBÛ HANİFE'YE ŞİDDETLİ TEPKİLERİ: İMAN MESELESİ ÖRNEĞİ

THE MUHADDİTHÛN'S FEUD WITH ABU HANĪFA: THE QUESTION OF FAITH AS A CASE STUDY

Geliş Tarihi: 05.10.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ HAMZEH AL-BAKRİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/ 0000-0002-7949-7931

hamzeh.albakri@ihu.edu.tr

ABSTRACT

The relationship between faith and deed can be considered one of the most intensely debated theological questions in early Islamic history. Just as there was disagreement surrounding this question between Sunnis and other non-sunni theological schools, like the Khawārij and the Mu'tazila, there was also internal disagreement among the Sunnis regarding the topic. The ḥadīth scholars and most of the fuqahā' held the opinion that deed was a part of faith, whereas some of the fuqahā' of Kufa, Imam Abu Ḥanīfa being one of them, disagreed. Imam Abu Ḥanīfa's statements concerning this question left many of the other fuqahā' of his era perplexed by his position and led to him and his position being criticized by ḥadīth scholars of that era. This all occurred under the backdrop of an intense disagreement between ḥadīth scholars of that era and the Murjī'a in which they heavily criticized 'irjā'. This can be counted as one of the most important reasons why ḥadīth scholars criticized and impugned Imam Abu Ḥanīfa. This study will focus on comparing the statements of Abu Ḥanīfa and the ḥadīth scholars concerning the question of faith and deed as well as its various related branches. It sheds light on the disagreement in its various forms, whether it is deserving of the level of disagreement it received, and seeks to address whether the disagreement was real and substantive in nature or merely linguistic and terminological. Furthermore, it seeks to uncover where the roots of the disagreement lie as well as its various dimensions.

Keywords: Abu Ḥanīfa, Muḥaddithūn, Khawārij, Faith, 'Irjā'.

مُخَصَّص
تُعَدُّ مسألة الإيمان وعلاقة العمل به من أبرز المسائل التي اشتدَّ فيها النزاع في التاريخ الإسلامي ميكرًا، وكما وقع الخلاف فيها بين أهل السنة وغيرهم من المذاهب الإسلامية كالخوارج والمعتزلة، وقع الخلاف فيها أيضاً بين علماء أهل السنة أنفسهم، فذهب المحدثون وأكثر الفقهاء إلى أن العمل من الإيمان، وخالفهم بعض فقهاء الكوفة، ومنهم الإمام أبو حنيفة، فقالوا: ليس العمل من الإيمان، فسأهم الفريق الأول: مرجئة. وكانت أقوال أبي حنيفة في هذه المسألة مثار تساؤل من بعض فقهاء عصره، ومحل إنكار عليه من كثير من المحدثين الذين اشتدَّت خصوصتهم للمرجئة ونهتهم للإرجاء، فكان ذلك أحد أهم الأسباب في كلام كثير من المحدثين وطعنهم فيه أو مجافاتهم له على أقل تقدير. وتهتم هذه الدراسة بمقارنة أقوال أبي حنيفة والمحدثين في مسألة الإيمان بفروعها، وبيان وجوه الخصوصية المذكورة ومظاهرها، لتتساءل عما إذا كان الاختلاف بين الفريقين لفظياً أم حقيقياً، وعما إذا كان يستدعي هذه الخصوصية أم لا، محاولةً للكشف جذور المسألة وأبعادها عند الفريقين، لتجلية أسباب هذه الخصوصية وملابساتها.

الكلمات المفتاحية: أبو حنيفة، المحدثون، الخوارج، الإيمان، الإرجاء.

ÖZ

İman meselesi ve iman-amel ilişkisi, erken dönem İslâm tarihinde tartışmaların yoğunlaştığı en belirgin konulardan biridir. Bu konuda Ehl-i sünnet ile Hâricîler ve Mu'tezile gibi diğer İslâm mezhepleri arasında tartışmalar vuku bulduğu gibi, Ehl-i sünnet alimlerinin kendi aralarında da tartışmalar olmuştur. Hadisçiler ve fakihlerin ekseriyeti amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü benimserken, İmam Ebû Hanîfê ve bazı Küfe fakihleri onlara muhalefet ederek "Amel imandan değildir." demişlerdir. Bu sebeple ilk gruba ait alimler Ebû Hanîfe'nin de dahil olduğu bu görüşe kâil olan Küfe fakihlerini Mürcie olarak isimlendirmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki ifadeleri kendi döneminin bazı fakihleri tarafından sorgulanmaya tabi tutulurken, Mürcie'ye karşı şiddetli tepkileri ve ırcâ görüşüne eleştirel yaklaşımları sebebiyle hadisçiler tarafından da inkar edilmiştir. Bu durum hadisçilerin Ebû Hanîfe'ye karşı tutum ve eleştirilerinin en önemli sebeplerinden biridir. Bu çalışma, söz konusu tepkilerin çeşitleri ve yansımalarını, iki grup arasındaki ihtilafın lazfi mi yoksa hakiki mi olduğunu ve bu tepkileri gerektirecek seviyede olup olmadığını ortaya koymak maksadıyla, Ebû Hanîfe ile hadisçilerin iman meselesine dair görüşlerini alt başlıklarıyla beraber karşılaştırmalı olarak ele almayı ve bu tepkilerin sebeplerini ve arka planını ortaya koymak üzere, meselenin iki taraftaki kökleri ve boyutlarını incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Hadisçiler, Hâricîler, İman, İrcâ.

THE MUHADDİTHŪN'S FEUD WITH ABU HANĪFA: THE QUESTION OF FAITH AS A CASE STUDY

SUMMARY

The relationship between faith and action is one of the most vociferously debated theological questions in early Islamic history. Just as there was disagreement surrounding this question between Sunnis and other sects, like the Khawārij and the Mu'tazilaa, there was also internal disagreement among Sunnis. Ḥadīth scholars and most jurists held the opinion that faith is assent, affirmation and action, and therefore held that action is a part of faith. Whereas a group of the jurists of Kufa, Imam Abu Ḥanīfa being one of them, held that faith is assent and affirmation, thus action is not a part of faith. The first group named this latter group, "Murji'a." Later, this came to be known as the, "irjā' of the jurists," as a way of distinguishing them from others who held that, "no sin harms those who have faith." Neither Abu Ḥanīfa, nor any of the aforementioned Kūfan jurists held this more extreme position.

Based upon this core foundational question, a series of branch disagreements arose between the two groups. The ḥadīth scholars held that faith increases and decreases. Their position rested on their position that actions are a part of faith, whereas Abu Ḥanīfa held that faith does not increase or decrease. Similarly, the ḥadīth scholars allowed permissibility of including a statement of exception with respect to the utterance of faith. Therefore, someone could say: I am a believer, God willing. They prohibited someone saying: I am a believer, truly! Given that actions being accepted or rejected is a place of uncertainty, then these positions naturally followed. In contrast, Abu Ḥanīfa prohibited including a statement of exception with the utterance of faith. He held that one could state with certainty that they are a believer. The ḥadīth scholars declared this position to be an innovation and the beginning of irjā'.

Ḥadīth scholars held a strong position against irjā', they disparaged it, described it as an innovation and deemed those who held it as people of misguidance. Their opposition to it manifest in various ways including avoiding those who held it, refusing to pray behind them, not praying the funeral prayer over them after they pass, rejecting their witness testimonies. One of the

outcomes of this disagreement was that some ḥadīth scholars wrote stand-alone treatises on the question of faith, and some of them avoided hearing or narrating ḥadīths from them, all in the hopes of dissuading others from following them. This was similar in many ways to the position of ḥadīth scholars concerning narrating from people of innovation more broadly. However, although Imām Aḥmad avoided narrating from the Murji'a of his generation if they called to their innovation, he did not apply this standard to previous generations. He narrated from the earlier generations of the Murji'a in his chains whether they called to their innovation or not. Al-Bukhārī's position was similar.

In this context, Abu Ḥanīfa's statements concerning the question of faith led to him and his position being criticized by ḥadīth scholars of that era. This all happened in light of the intense disagreement between ḥadīth scholars of that era and the Murji'a. This is one of the most important reasons why ḥadīth scholars criticized and impugned Abu Ḥanīfa. Thus we find clear references to irjā in biographies written about him by ḥadīth scholars which was often mentioned to impugn and critique him as found in the books of al-Bukhārī, al-'Uqaylī, Ibn 'Adī and al-Khaṭīb al-Baghdādī.

After a detailed analysis, what becomes apparent is that the disagreement between Abu Ḥanīfa and the majority of ḥadīth scholars concerning this question is terminological in nature. Ḥadīth scholars would not anathematize those who left acting completely, and as such it becomes apparent that action is not a core integral of faith. This is precisely what Abū Ḥanīfa intended when differentiating between faith and action while still holding that action has an important effect on reward and punishment. Despite all of this, both sides insisted on the phrases they used, due to other considerations they had in mind. Abu Ḥanīfa was keeping in mind the dangers of the Khawārij, who held that action was a core integral part of faith and therefore insisted that we differentiate between the two. In contrast the ḥadīth scholars were concerned about people taking actions lightly and they similarly despised any new innovated opinion in the religion and therefore insisted on counting actions as a part of faith..

HADİSÇİLERİN EBÛ HANİFE'YE ŞİDDETLİ TEPKİLERİ: İMAN MESELESİ ÖRNEĞİ

ÖZET

İman ve amel arasındaki ilişki, erken İslâm tarihinin en yoğun tartışılan teolojik sorunlarından biridir. Sünniler ile Hâricîler ve Mu'tezile gibi diğer mezhepler arasında bu soruyu çevreleyen anlaşmazlıklar olduğu gibi, Sünnilerin kendi arasında da iç anlaşmazlıklar vardı. Hadis âlimleri ve fakihlerin çoğu, imanın temelini niyet, inanç ve amel olduğu görüşüne sahiptiler ve bu nedenle amelin inancın bir parçası olduğuna karar verdiler. Kûfeli bir grup fakih ve bunlardan biri olan İmam Ebû Hanîfe, imanın temelini niyet ve inanç olduğunu, dolayısıyla amelin imanın bir parçası olmadığını savunmuştur. Bu sebeple ilk gruba ait âlimler Ebû Hanîfe'nin de dahil olduğu bu görüşe kâil olan Kûfe fakihlerini Mürcie olarak isimlendirmiştir. Daha sonra bu tabir, onları "iman edenlere hiçbir günah zarar vermez" diyen diğerlerinden ayırmanın bir yolu olarak "fakihlerin ircâsı" olarak bilinmeye başlamıştır. Ne Ebû Hanîfe ne de yukarıda sözü edilen Kûfeli fakihlerden herhangi biri bu aşırı görüşlere sahip değildi. Bu temel soruya dayanarak, iki grup arasında bir dizi anlaşmazlık ortaya çıktı. Hadis âlimleri, imanın arttığını ve azaldığını iddia etmişlerdir. Fikirleri, amellerin imanın bir parçası olduğu görüşüne dayanıyordu, oysa Ebû Hanîfe, imanın artmadığını veya azalmadığını savunmuştur. Benzer şekilde hadis âlimleri, iman beyanına ilişkin olarak bir istisna beyanının dahil edilmesine izin vermiştir. Bu nedenle birisi şöyle diyebilirdi: Allah'ın izniyle ben müminim. Bir kimsenin: "Ben gerçekten müminim" demesini yasakladılar. Kabul edilen veya reddedilen amellerin bir belirsizlik olduğu düşünüldüğünde, doğal olarak bu fikirler takip edildi. Aksine, Ebû Hanîfe, iman beyanına bir istisna beyanının dahil edilmesini yasaklamıştır. Kişilerin mümin olduklarını kesin olarak söyleyebileceğini savunmuştur. Hadis âlimleri bu pozisyonun bir bid'at ve ircâ'nın başlangıcı olduğunu ilan etmiştir. Hadis âlimleri ircâ'ya karşı güçlü bir duruş sergileyip, onu küçümsediler, bir bid'at olarak tanımladılar ve bu fikri benimseyenleri yanlış yola sapan insanlar olarak gördüler. Onların tepkisi, bu fikri benimseyenlerden kaçınmak, arkalarında namaz kılmayı reddetmek, vefat ettikten sonra cenaze namazı için dua etmemek, tanık ifadelerini reddetmek gibi çeşitli şekillerde

ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlığın sonuçlarından biri, bazı hadis âlimlerinin iman sorunu üzerine bağımsız incelemeler yazmaları ve bazıların da diğerlerini onları takip etmekten caydırmak umuduyla bunlardan hadisleri duymaktan veya anlatmaktan kaçınması olarak ortaya çıkmıştır. Bu, birçok yönden hadis âlimlerinin mübtedilerden daha geniş bir şekilde anlatım yapma konusundaki tutumuna benziyordu. Ancak, İmam Ahmed, kendi neslinin Mürciesini bid'at'a teşvik etmekten kaçınarak anlatmaktan kaçınsa da bu tutumunu önceki nesillere uygulamadı. Tutsaklık döneminde Mürcie'nin önceki nesillerinden rivayet etmeye devam etti. Buhârî'nin de bu konudaki tutumu da benzerdi.

Bu bağlamda, Ebû Hanîfe'nin iman sorunuyla ilgili açıklamaları, onun ve pozisyonunun o dönemin hadis âlimleri tarafından eleştirilmesine yol açtı. Tüm bunlar, o dönemin hadis âlimleri ile Mürcie arasındaki yoğun anlaşmazlığın ışığında gerçekleşti. Bu, hadis âlimlerinin Ebû Hanîfe'yi eleştirip aleyhinde bulunmalarının en önemli nedenlerinden biridir. Bu nedenle, Buhârî'nin, Ukaylî'nin, İbn Adî'nin ve Hatîb el-Bağdâdî'nin kitaplarında olduğu gibi hadis âlimleri tarafından onun hakkında yazılan biyografilerde, sık sık ona karşı çıkılan ve eleştirilen irca'ya açık referanslar bulunmaktadır. Ayrıntılı bir tahlilden sonra ortaya çıkan şey, Ebû Hanîfe ile hadis âlimlerinin çoğu arasındaki bu konudaki anlaşmazlığın doğası gereği terminolojik olduğudur. Hadis âlimleri, amelden tamamen ayrılanları dinden çıkmış saymazlar ve bu nedenle amelin inancın temel ayrılmaz bir parçası olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu, Ebû Hanîfe'nin, yine de amelin mükâfat ve ceza üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu düşüncesine sahipken, iman ile ameli ayırırken amaçladığı şeydir. Bütün bunlara rağmen, her iki taraf da kafasındaki diğer hususlar nedeniyle kullandıkları ifadelerde ısrar etti. Ebû Hanîfe, bu eylemin inancın temel ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünen ve bu nedenle ikisi arasında ayrım yapmamızda ısrar eden Haricilerin tehlikelerini akılda tutuyordu. Buna karşın hadis âlimleri, insanların ameli hafife alması konusunda endişeliydiler ve benzer bir şekilde dinde ortaya çıkan her türlü bid'atı küçümsediler ve bu nedenle amelleri inancın bir parçası olarak saymakta ısrar ettiler.

مدخل

اتخذ كثير من المحدثين موقفاً مجافياً أو معادياً للإمام أبي حنيفة، فخالفه بعضهم وأنكروا عليه، وذمه آخرون وجرحوه، وأفرط بعضهم في ذلك فأطلقوا ألسنتهم بالقبح في عدالته وديانته. وكانت أقوال أبي حنيفة في مسألة الإيمان التي أطلق عليها اسم "الإرجاء" أحد أمور ثلاثة هي السبب في خصومة المحدثين له، على ما ذكره ابن عبد البر¹.

ولم تكن أقوال أبي حنيفة في هذه المسألة محلّ إشكال عند المحدثين فقط، بل كانت مثار تساؤل أيضاً عند فقهاء عصره أيضاً، فقد كتب إليه عثمان بن مسلم البتّي (ت143) رسالة يسأله عن صحّة ما بلغه عنه فيها، فأجابته أبو حنيفة برسالة يفرّر فيها مذهبه ويبيّن حُججه، وهي ما تداوله الحنفيّة بـ"الرسالة إلى عثمان البتّي". وللمسألة واقع معاصر أيضاً، فقد استقرّ قول أبي حنيفة فيها عند الماتريديّة وكثير من الأشعرية، واستقرّ قول المحدثين عند الحنابلة ومنهم ابن تيمية (ت728) قديماً، وعند السلفيّة المعاصرة حديثاً، وهي ما زالت تُنكر على الأشاعرة عدّة مسائل منها الإرجاء.

وتهتمّ هذه الدراسة بمقارنة أقوال أبي حنيفة والمحدثين في مسألة الإيمان بفروعها، من غير تعرّض لأدلة الفريقين أو الترجيح بينهما، فليس هو من مقاصدها، مبيّنة ما إذا كان الاختلاف بينهما حقيقياً أم لفظياً، لتتساءل بعد ذلك: إذا كان الاختلاف لفظياً فما الداعي لهذه الخصومة الشديدة منهم لأبي حنيفة؟ وإذا كان حقيقياً فهو اختلاف عقديّ، ومن المقررّ عند أكثر المحدثين أنهم لا يسيطون الراوي بالنظر إلى اعتقاده، ولذا رَوَوْا عن كثير من القدرية والجبرية والشيعية وخزجوا لهم في مصنفاتهم، فلمّ هذه الخصومة الشديدة لأبي حنيفة في هذه المسألة؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات كان لا بدّ من البحث عن جذور المسألة وأبعادها عند الفريقين.

ونظراً إلى أنّ وفاة أبي حنيفة كانت سنة 150، فقد عمدتُ إلى مقارنته بالمحدثين ممّن عاصره أو تأخّر عنه قليلاً، فنقلتُ أقوال المحدثين ممن عاش قبل المئتين أصالةً، وأتبعنّها بأقوال من عاش إلى الثلاثمئة؛ نظراً إلى أنّ استقلال مدرسة المحدثين عن الفقهاء إنما كان في القرن الثالث، ولم أتجاوز القرن الثالث إلا حيث مسّت الحاجة إلى ذلك.

ويحسّن التنبيه هنا على أنّ مرادي بالمحدثين: من كان اشتغاله بالحديث ظاهراً ولم يغلّب عليه الاشتغال بغيره، سواء كان محدثاً صريحاً كابن المديني (ت234) وأبي حاتم (ت277) وأبي زرعة (ت264)، أو كان محدثاً ففيها كالثوري (ت161) وأحمد (ت241) وابن راهويه (ت238)، وسواء كان راوياً كحماد بن زيد (ت179) أو مصنفّاً كالبخاري (ت256). وقد يعسر في الجامعين بين الفقه

¹ سيأتي نقلُ كلامه في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

² وفيهم الدعاة إلى مذاهبهم وغيرُ الدعاة.

والحديث عدّهم ممن غلب عليهم الحديث أم الفقه، كمالك (ت179) والأوزاعي (ت157) والشافعي (ت204)، فإذا نقلت عن مثل هؤلاء ضمنت إليهم غيرهم ممن هو محدث صرّف أو غلب عليه الحديث بوضوح، لتبقى نسبة ذلك الكلام إلى المحدثين سالمة من الاعتراض على كلّ حال. وقد اهتمت بتوثيق أقوال الطرفين من أقدم المصادر وألصقتها بهما، فعزوت أقوال أبي حنيفة من الكتب المنسوبة إليه، كـ"الفقه الأكبر" و"الأبسط" و"الوصية"، ونظراً إلى النقاشات المعاصرة في نسبتها إلى أبي حنيفة فقد أيدتها بمصادر أخرى من كتب الحنفية العقدية والفقهية وغيرهم³، وعزوت أقوال المحدثين إلى الكتب الحديثية العقدية، كـ"السنة" لابن أحمد وللخلال و"اعتقاد أئمة الحديث" للإسماعيلي و"أصول اعتقاد أهل السنة" للالكائي، ونظراً إلى أنها تسوق أقوال المحدثين بأسانيدهم فقد عمدت إلى دراسة تلك الأسانيد، واقتصرت على ما هو ثابت منها⁴، فإن اقتضت الحاجة الإشارة إلى قول لم يثبت أو في ثبوته شكّ نبّهت عليه صريحاً. وثمة كثير من الدراسات المعاصرة في مسألة الإيمان أو الإرجاء، إلا أنّ أكثرها يهدف إلى ترجيح أحد القولين والانتصار لأحد الفريقين في المسألة، فلا تندرج ضمن الدراسات الأكاديمية، كما أنها لم تُعنّ بالمقارنة التفصيلية بين أبي حنيفة والمحدثين في هذه المسألة، ولم تتعرّض لجذور المسألة وأبعادها، وبهذه الوجهة الثلاثة تمتاز دراستي عنها.

أما الدراسات الأكاديمية في هذا الموضوع فقليلة، ومن أشهرها وأوسعها كتاب "ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي" للدكتور سفر الحوالي، وقد رتبها صاحبها في خمسة أبواب، ثلاثة منها⁵ في الانتصار لأحد القولين في المسألة والرّد على الآخر، وبهذا كانت شبيهة إلى حدّ كبير بالدراسات غير الأكاديمية، وأما البابان الآخران فأحدهما بعنوان "نشأة الإرجاء"، وكان كلامه فيه عن الإرجاء السياسي، والآخر⁶ بعنوان "الإرجاء الظاهرة"، وقد تعرّض فيه لجذوره وأسباب نشأته سريعاً، لكن من غير تحرير وتدقيق، فقد نقل حدوث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث، وفهم منه أنه ردة فعل نفسية على الهزيمة، من غير بيان لذلك أو استدلال عليه! بخلاف الطريقة التي سلكتها في استنباط جذور المسألة وتحليلها والاستدلال عليها.

1. مسألة الإيمان وفروغها بين أبي حنيفة والمحدثين:

1.1 مفهوم الإيمان وعلاقة العمل به بين أبي حنيفة والمحدثين:

يرى الإمام أبو حنيفة (ت150) في الرواية المشهورة عنه: أنّ حقيقة الإيمان هي التصديق بالقلب والإقرار باللسان⁸، وهو المذكور في "عقيدة الطحاوي"⁹، وعليها الاعتماد عند كثير من الحنفية¹⁰،

³ على أنّ تلك الكتب متلفّة بالقبول عند الحنفية إجمالاً، ولا سيّما "الفقه الأبسط" و"العالم والمتعلم" و"الرسالة إلى البيهقي"، على تفصيل بعد ذلك في عبارات الجفّت بها أو مسائل ضمّت إليها. انظر: البيضاوي، إشارات المرام ص21-23، والزبيدي، إتحاف السادة المتقين 2/ 13-14، والكوثري، مقدمة العالم والمتعلم ص3، وانظر مزيداً من التفصيل في:

Hasan Fidan, Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesi, 48-59, 123-128.

⁴ مع ملاحظة أنه يُنساهل في تطبيق شروط الصحة في الروايات الموقوفة على التابعين ومن بعدهم.

⁵ وهي الأبواب: الأول والرابع والخامس.

⁶ وهو الباب الثالث، ووقع في ص249-351.

⁷ الحوالي، ظاهرة الإرجاء ص256.

⁸ انظر: أبو حنيفة، الفقه الأكبر ص386، والوصية ص58، والفقه الأبسط ص41، والبيضاوي، الأصول المنيفة ص30.

⁹ الطحاوي، العقيدة ص98.

¹⁰ انظر: السالمي، التمهيد ص203، واليزدوي، أصول الدين ص148، وأبو المعين النسفي، بحر الكلام ص149، واللامشي، التمهيد ص127، وأبو حفص النسفي، العقائد ص126. وذكر أبو المعين النسفي ونور الدين الصابوني أنه قول كثير من الحنفية، وقال ابن الهمام: إنه "منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه". انظر: النسفي، تبصرة الأدلة ص1075-1076، والصابوني، الكفاية ص351، وابن الهمام، المسابرة ص644.

وهي المنقولة عنه في كتب المقالات¹¹. وفي رواية أخرى عنه: التصديق بالقلب فقط¹²، ووافقها قول الماتريدي¹³، وعليها الاعتماد عند بعض كبار الحنفية¹⁴. فركن الإيمان على الرواية الثانية: التصديق القلبيّ فقط، والإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، أما على الرواية الأولى فلإيمان ركنان: التصديق والإقرار، إلا أنهم قَبِدُوا ركنية الإقرار باحتمال السقوط في بعض الأحوال كالخرس ونحوه. وعلى الروايَيْن جميعاً، فالعمل ليس من حقيقة الإيمان، وقد صرح به أبو حنيفة في قوله: ”العمل غير الإيمان، والإيمان غير العمل“¹⁵، واستدل عليه بعدة أدلة في ”الوصية“، ”الرسالة إلى عثمان البتي“.

أما المحدثون فيعرفون الإيمان بأنه ”قول وعمل، يزيد وينقص“¹⁶، وربما زادوا النية فقالوا: ”قول وعمل ونية“¹⁷، يريدون بالقول: الإقرار باللسان، وبالنية: التصديق بالقلب. وقد ورد عنهم أحياناً قولهم: إن الإيمان هو ”المعرفة والإقرار والعمل“¹⁸، والظاهر أن مرادهم بالمعرفة: التصديق القلبيّ¹⁹، وقد صرحوا أحياناً بلفظ التصديق فقالوا: ”هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح“²⁰.

وعبارة ”الإيمان قول وعمل“ متداولة بينهم كثيراً، فهي مروية عن ابن جريج (ت150)²¹، وسفيان الثوري (ت161)²²، ومالك بن أنس (ت179)²³، وسفيان بن عيينة (ت197)²⁴، وكيع بن الجراح (ت197)²⁵، ويحيى بن معين (ت233)²⁶، وعلي بن المديني (ت234)²⁷، وإسحاق بن

11 الأشعري، مقالات الإسلاميين ص119.

12 عبارة أبي حنيفة في العالم والمتعلم ص14-13 و22 محتملة له ولما قبله.

13 الماتريدي، التوحيد ص487-491.

14 انظر: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة ص1077، والصابوني، الكفاية ص353، والأسمندي، لباب الكلام ص156، والغزنوي، أصول الدين ص252-250، وأبو البركات النسفي، شرح عمدة العقائد ص370-369.

15 أبو حنيفة، الوصية ص83، وانظر: الرسالة إلى عثمان البتي ص35، والبياضي، الأصول المنيفة ص37.

16 انظر: أبو عبيد، الإيمان ص10، وابن أبي عاصم، السنة 2/ 641، 645، والأشعري، مقالات الإسلاميين ص227.

17 انظر: حرب الكرماني، المسائل 3/ 967، 988، والخلال، السنة 3/ 579، 580، والبربهاري، شرح السنة ص27، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة 1/ 170، 5/ 956.

18 انظر: حرب الكرماني، المسائل 3/ 1007، والخلال، السنة (1006)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1587).

19 يُفرق المتكلمون بين التصديق والمعرفة، ويرون المعرفة سبباً للتصديق، وهذا التفريق وقع في كلامهم مبكراً (انظر: الماتريدي، التوحيد ص494-493)، لكن اقتتران المعرفة بالإقرار يدل على أنها ارتقت إلى مرتبة التصديق.

20 انظر: الإسماعيلي، اعتقاد أئمة الحديث ص63، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (319) و(323) و(1590).

21 حرب الكرماني، المسائل 3/ 989، وعبد الله بن أحمد، السنة (629) و(638) و(702) و(726)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1584) و(1589).

22 حرب الكرماني، المسائل 3/ 991، وعبد الله بن أحمد، السنة (604) و(726)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (314) و(1584) و(1792).

23 حرب الكرماني، المسائل 3/ 988-991، وعبد الله بن أحمد، السنة (213) و(532) و(636) و(638) و(702) و(726)، والخلال، السنة (1014) و(1040) و(1043) و(1082)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1584) و(1587) و(1588).

24 العدني، الإيمان ص94، وحرب الكرماني، المسائل 3/ 993، 994، وعبد الله بن أحمد، السنة (726) و(735) و(738) و(745)، والخلال، السنة (1042) و(1044)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (316) و(1584).

25 العدني، الإيمان ص96، وعبد الله بن أحمد، السنة (606) و(700)، والخلال (1017)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1585) و(1837).

26 ابن معين، التاريخ (2280) و(4937)، والخلال، السنة (1012).

27 حرب الكرماني، المسائل 3/ 987 واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (318).

راهويه (ت238)28، وأحمد (ت241)29، والبخاري (ت256)30، وأبي زرعة (ت264) وأبي حاتم (ت277)31، وغيرهم. ونقلها اللاكثاني عن جماعة من التابعين، ويبيّن أنّ لها أصلاً من كلام جماعة من الصحابة32، ونقلها كذلك عن جماعة من الفقهاء، كالليث والأوزاعي والشافعي وغيرهم33. وعلى كلّ، فالعمل عندهم داخلٌ في مفهوم الإيمان، ولهم اهتمام شديد بالتنبيه على دخوله فيه، واستدلوا عليه بعدة أدلة أيضاً.

1. 2. زيادة الإيمان ونقصانه بين أبي حنيفة والمحدثين:

يرى أبو حنيفة أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وقد صرح بذلك في قوله: "المؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد ويتفاوتون في الأعمال"34، وقال الطحاوي في "عقيدته" التي ألفها على مذهب أبي حنيفة وصاحبيّه: "والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملزمة الأولى"35.

أما المحدثون فيتفقون - أو يكادون - على أنّ الإيمان يزيد وينقص36. وقد ورد ذلك عن كبارهم الذين ذكروا في مطلب السابق، ونقلوا مثله عن جماعة من الصحابة والتابعين37. واجتنب بعض المحدثين لفظ الزيادة والنقصان، واختار التعبير بالتفاضل، كما نقل عن عبد الرحمن بن مهدي أنه سئل عن الإيمان: يزيد وينقص؟ فقال: "يتفاضل، كلمة أحسن من كلمة"38، وروى عن عبد الله بن المبارك نحوه39.

وصرح الرازي بأنّ الاختلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه مبني على الاختلاف في إدخال العمل في مفهوم الإيمان أو إخراج منه40، وهو حاصل كلام إمام الحرمين والغزالي من قبله، والأمدي من بعده41. ونازع في ذلك جماعة42، فضلاً عن بعض المتأخرين الذين سوغوا القول بزيادة التصديق ونقصانه، كالنووي43 من محدثي الأشاعرة، والتفتازاني والسيد الشريف44 من متكلميهم. وأياً ما كان، فإنه يُمكننا الجزم بأنّ الاختلاف في ذلك بين أبي حنيفة والمحدثين تعييناً، وفي تلك الحقبة الزمنية تحديداً، كان اختلافاً مبنياً على ما يراه كلّ واحد منهما من علاقة العمل بالإيمان، على طبق ما ذكره الرازي ومن وافقه، على ما يدل عليه تقرير كل واحد من الفريقين لمذهبه، وبيان ذلك: أن أبا حنيفة لما قرّر مذهبه في هذه المسألة قال: "الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه لا يتصور

28 حرب الكرماني، المسائل 3/ 987، والخلال، السنة (1011) و(1048).

29 حرب الكرماني، المسائل 3/ 987، وعبد الله بن أحمد، السنة (599)، والخلال، السنة 3/ 566، 582، 596، واللاكثاني، اعتقاد أهل السنة 1/ 175، 5/ 963، 1057.

30 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب 1.

31 اللاكثاني، اعتقاد أهل السنة (321).

32 المصدر السابق 4/ 913، 5/ 960، 963.

33 المصدر السابق 4/ 913، 5/ 930، 963.

34 أبو حنيفة، الفقه الأكبر ص389. وانظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ص119.

35 الطحاوي، العقيدة ص99.

36 ابن أبي عاصم، السنة 2/ 641، 645، وحرب الكرماني، المسائل 3/ 967، والبرهاري، شرح السنة ص27، والإسماعيلي، اعتقاد أئمة الحديث ص64-63.

37 اللاكثاني، اعتقاد أهل السنة 4/ 913، 5/ 960، 963.

38 الخلال، السنة (1005)، وانظر: عبد الله بن أحمد، السنة (688).

39 الخلال، السنة (1018)، وانظر: عبد الله بن أحمد، السنة (631).

40 الرازي، المصنّف ص239، وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد 2/ 261-262.

41 إمام الحرمين، الإرشاد ص399، والغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص283-284، والأمدي، غاية المرام ص313، وأبكار الأفكار 5/ 23-24.

42 انظر مثلاً: السمرقندي، الصحائف الإلهية ص455، وابن الهمام، المسامرة ص679.

43 النووي، شرح صحيح مسلم 1/ 148.

44 التفتازاني، شرح المقاصد 2/ 262، والسيد الشريف، شرح المواقف 3/ 544-542.

نقصائه إلا بزيادة الكفر، ولا تُتصوّر زيادته إلا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمناً وكافراً؟!، قوله بأسلوب الحصر: ”لا يُتصوّر نقصانه إلا بزيادة الكفر“ صريح في أنه يبني نفي الزيادة والنقصان على قوله بأنّ العمل ليس من الإيمان، وذلك أنه جعل نقصان الإيمان بزيادة الكفر، أي: نقصان التصديق بزيادة التكذيب، لا نقصان الطاعة بزيادة المعصية.

وكذلك ربط بين مسألة الزيادة والنقصان بمسألة العمل فقال: ”ومما يُعرّف به اختلافهما“ أي: مُغايرة الإيمان للعمل وأنّ العمل خارج عن حقيقة الإيمان ”أنّ الناس لا يختلفون في التصديق ولا يتفاضلون فيه، وقد يتفاضلون في العمل ويختلفون فيه“⁴⁵، فأقرّ صريحاً بالتفاضل في العمل دون التصديق، فيكون نفيه لزيادة الإيمان ونقصانه مبنياً - ولا بدّ - على إخراج العمل من حقيقة الإيمان. ومن جهة أخرى، لما قرّر المحدثون مذهبهم في زيادة الإيمان ونقصانه صرحوا بأنّ مرّده إلى زيادة العمل ونقصانه، كما تدلّ عليه أقوالهم، ومنها قول الثوريّ (ت 161) والشافعيّ (ت 204): ”الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية“⁴⁶، وقول الثوريّ أيضاً: ”يزيد بأداء الفرائض وينقص بترك الفرائض“⁴⁷، وقول البخاريّ: ”باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال“⁴⁸.

وكثرت أقوال الإمام أحمد الدالة على ذلك، كقوله: ”وإنما تنقص الأعمال وتزيد، من أساء نُقص من إيمانه، ومن أحسن زيّد في إيمانه“⁴⁹، وقوله: ”إنما الزيادة والنقصان في العمل“⁵⁰، وكلاهما بصيغة الحصر، وله عبارات أخرى قريبة من ذلك، منها قوله: ”زيادته في العمل، ونقصائه في ترك العمل“⁵¹، وله عبارات أكثر تفصيلاً كقوله: ”إذا عملت الخير زاد، وإذا ضيّعت نُقص“⁵²، وقوله: ”إذا زنى وشرب الخمر نقص إيمانه“⁵³، وقوله: ”المعاصي تنقص الإيمان“⁵⁴.

لكن اختلف قوله في أنّ المعرفة القلبية تزيد وتنقص أم لا، فسئل مرّة ”عن المعرفة والقول، تزيد وتنقص؟“ فقال: لا، قد جننا بالقول والمعرفة، وبقي العمل“⁵⁵، وسئل أخرى ”عن معرفة الله عز وجل في القلب، يتفاضل فيه؟“ قال: نعم. قلت: ويزيد؟ قال: نعم“⁵⁶، وجعلها ابن تيمية أصحّ الروايتين عنه⁵⁷، وتابعه ابن رجب⁵⁸، وفيه نظر، إذ عبارات أحمد السابقة - لا سيما ما ورد منها بصيغة الحصر - مصرّحة بأنّ مناط الزيادة والنقصان هو العمل، فتكون مرجّحة للرواية الأولى التي نفي فيها الزيادة والنقصان في المعرفة، على أن تكون المعرفة فيها بمعنى التصديق، لاقتربانها في الرواية نفسها بالقول والإقرار. وأما الرواية الثانية فإنّ فسّرنا المعرفة فيها بالتصديق، فهي محمولة على الزيادة في الطمأنينة وقوة التصديق، لا على الزيادة في التصديق نفسه⁵⁹، وهو خارج عن محلّ النزاع، وإنّ

45 أبو حنيفة، الرسالة إلى عثمان النبي ص 35.

46 اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (314)، وأبو نعيم، حلية الأولياء 9/ 114. وورد نحوه في كلام كلّ من: ابن حبان، الصحيح 11/ 196 بإثر (4857)، والأجزيّ، الشريعة 2/ 592، والإسماعيلي، اعتقاد أئمة الحديث ص 63-64، وابن بطّة، الإبانة الكبرى 2/ 854، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة 5/ 960.

47 حرب الكرمانيّ، المسائل 3/ 988.

48 البخاريّ، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب 15. وانظر من أقوال المحدثين في هذا الباب قول يعلى بن عبيد (ت 209) وإسحاق بن راهويه (ت 238). انظر: الخلال، السنة (973) و(1039).

49 الخلال، السنة (957).

50 المصدر السابق (1032).

51 المصدر السابق (1008)، وبنحوها في (1030) و(1035).

52 المصدر السابق (1013).

53 عبد الله بن أحمد، السنة (599)، ونحوه في: الخلال، السنة (1035).

54 الخلال، السنة (1020).

55 المصدر السابق (1007).

56 المصدر السابق (1004).

57 انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 18/ 278.

58 انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم 1/ 114.

59 انظر: ابن رجب، فتح الباري 1/ 10.

فسرناها بالمعرفة السابقة على التصديق فليست هي إيماناً، وإنما هي سبب لحصوله⁶⁰.

1. 3. تشبيه إيمان آحاد الناس بإيمان الملائكة والأنبياء:

وذلك كأن يُقال: إيماننا كإيمان الأنبياء أو كإيمان الملائكة أو كإيمان جبريل أو كإيمان أبي بكر وعمر، فمنعها المحدثون كأحمد⁶¹ والبخاري⁶²، وقال أبو عبيد (ت224): "ليس هذا طريق العلماء"⁶³.

وَقِيلَ إنكارُها عن جماعة من السلف، كعطاء بن أبي رباح (ت114) وابن أبي مليكة (ت117) وميمون بن مهران (ت117) ومالك (ت179) ووكيعة (ت197)⁶⁴، وضرب بعضهم مثلاً لإنكارها بذكر إيمان الحجاج في مقابل إيمان أبي بكر وعمر، فقال وكيعة مستنكراً: "تري إيمان الحجاج مثل إيمان أبي بكر وعمر"⁶⁵.

وبالغ بعضهم في إنكارها، فقال سعيد بن عبد العزيز التَّنَوَّحِي (ت167): "هو إلى أن يكون إيماننا كإيمان إبليس أقرب إلى من أن يكون كإيمان جبريل، لأن إبليس أقرُّ بالرُّبُوبِيَّةِ وكفر بالعمل"⁶⁶، ووجه المبالغة أن إبليس (أبي واستكبر وكان من الكافرين) [البقرة: 34]، فكفره كان لاستكباره ورفضه وجوب العمل عليه، وهو أمرٌ قلبي يعود إلى التصديق - أي: الإدعان - بالنقض، بخلاف ترك العمل من غير استحلال أو استخفاف، فإنه لا يَنقُضُ التصديق.

وفي المقابل نُقِلَ عن أبي حنيفة أنه قال: "إيماني مثل إيمان الملائكة"، وبيَّن وجهه بـ"أننا أمنا بكل شيء آمنت به الملائكة"⁶⁷، يعني: "صدَّقنا وحدانيَّته وربوبيَّته وقدرته كما صدَّق الأنبياء والرُّسُلَ عليهم السلام"⁶⁸، فالمثليَّة في المؤمن به، لأنه مُتَّجِد.

وَقِيلَ عنه أنه قال: "إيماني كإيمان الملائكة"⁶⁹، وذلك لأن الحقيقة فيهما واحدة وهي التصديق الجازم، دون "إيماني مثل إيمان جبريل"، وذلك لتغايرهما في الوصف، فإيمان جبريل كائنٌ عن مُشاهدة، فيحصل به زيادة الاطمئنان، بخلاف إيماننا الحاصل عن استدلال⁷⁰.

لكن نلاحظ أنه لم تشتهر أيُّ من هاتين الروايتين عن أبي حنيفة في كتب المذهب، فيمكن أن يكون ذكرهما أو إحداهما في سياق تعليمي خاص، ويؤكِّده أن كتاب "العالم والمتعلم" من هذا الباب. وعليه، فيمكننا أن نُقرِّر بأن أبا حنيفة لم يكن يُعلِّمهما أمام الناس دفعاً للإيهام، ولذا ثبت عن أبي يوسف أنه قال: "من قال: إيماني كإيمان جبريل فهو صاحبٌ بدعة"⁷¹، وجاء عن محدِّد كراهة أن

⁶⁰ ذكر ابن تيمية أن "أحمد رضي الله عنه فرَّق بين المعرفة التي في القلب والتصديق الذي في القلب" (ابن تيمية، الإيمان الكبير ص208، أو مجموع الفتاوى 7/ 395)، فأصل التفريق بينهما موجود في كلامه، فلا يتعد أن تكون لفظة "المعرفة" في إحدى الروايتين المذكورتين محمولة على التصديق، على ما هو شائع بين المحدثين، وتكون في الرواية الأخرى محمولة على المعرفة المغايرة للتصديق، على ما يراه من الفرق بينهما.

⁶¹ الخلال، السنة (1031).

⁶² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب 37.

⁶³ أبو عبيد، الإيمان ص41.

⁶⁴ أبو عبيد، الإيمان ص41-42، وعبد الله بن أحمد، السنة (607) و(687) و(731) و(737) و(803) و(831)، والخلال، السنة (1030) و(1105) و(1607) و(1608)، واللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1732-1734).

⁶⁵ الخلال، السنة (1030).

⁶⁶ الطبري، تهذيب الآثار (1020)، وابن بطّة، الإبانة الكبرى (1259)، بتصرف يسير. وجاء عن الأوزاعي نحوه (انظر: اللالكاني، اعتقاد أهل السنة، رقم 1836)، لكن في ثبوته عنه نظراً، وروى نحوه أيضاً عن مالك والليث (انظر: حرب الكرماني، المسائل 3/ 1004-1005)، لكن لا يثبت هذا عنهما، لأن في إسنادها ذكاًياً.

⁶⁷ أبو حنيفة، العالم والمتعلم ص14.

⁶⁸ النسفي، شرح عمدة العقائد ص381، والبايرتي، شرح الوصية ص75.

⁶⁹ أبو حنيفة، الفقه الأبسط ص46.

⁷⁰ انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 3/ 310، وابن عابدين، رد المحتار 3/ 274.

⁷¹ الذهبي، مناقب أبي حنيفة وصاحبيه ص67، وتذكرة الحفاظ 1/ 214.

يُقال: "إيماني كإيمان جبريل"، فضلاً عن "مثل"⁷².
 أما ما روي عن أبي إسحاق الفزاري (ت185) قال: قال أبو حنيفة: "إيمان آدم - وفي رواية: إيمان أبي بكر - وإيمان إبليس واحد، قال أبو بكر: يا رب، وقال إبليس: يا رب"، وقال أبو إسحاق: "ومن كان من المرجئة ثم لم يقل هذا انكسر عليه قوله"⁷³، فالفازري شديد العداوة لأبي حنيفة، فلا يُقبلُ قوله فيه ولا خبره عنه⁷⁴، والقول بأن إبليس مؤمن ليس موافقاً لقول أبي حنيفة في المسألة أصلاً، فقد رفض إبليس الأمر استكباراً ولم يعتقد وجوبه عليه، فكان آيياً للأمر مستحلاً لتركه، وكلاهما مما ينفقُ التصديق القلبي، فلا يكون مؤمناً عند مرجئة السنة الفاتلين بأن الإيمان تصديق وإقرار، من غير أن ينكسر عليهم قولهم.

1.4. الاستثناء في الإيمان:

والمرادُ به قولُ المكلف: أنا مؤمن إن شاء الله. فذهب أبو حنيفة إلى منع هذا القول، وذهب المحدثون إلى جوازه، و"هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، والشافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين الأشعرية"⁷⁵.
 وللمسألة وجوه عديدة، بعضها خارج عن محلّ النزاع على التحقيق، كأن يكون الاستثناء للشك في التصديق في الحال فالفريقان على منعه⁷⁶، أو أن يكون للتبرُّك بذكر الله فالفريقان على جوازه لكن يمنعه الحنفية دفعاً للإيهام⁷⁷. ويبقى بعد ذلك وجهان هما محلّ النزاع على التحقيق، أحدهما: بناء المسألة على إيمان الموافاة، وهو محلّ النزاع في المسألة بين الحنفية والأشعرية⁷⁸، ولا يُعِيننا تفصيله هنا. وثانيهما: بناء المسألة على إدخال العمل في مفهوم الإيمان أو إخراجها منه، وهو محلّ النزاع بين أبي حنيفة والمحدثين، وهو ما بهمنا تفصيله هنا.
 وحاصله أن العمل مما يُشكُّ في صحته إذ قد يتطرق إليه الفساد من وجه خفي، وفي قوله إذ قد يدخله الرِّياء ونحوه، ولما لم يكن العمل من مفهوم الإيمان عند أبي حنيفة لم يكن الشك فيه موجباً وقوع الشك في الإيمان، ولما كان العمل من مفهوم الإيمان عند المحدثين كان الشك فيه موجباً للشك في الإيمان⁷⁹.

ونتكلّم هنا على الخلاف بين أبي حنيفة والمحدثين خاصةً من هذا الوجه تحديداً، فنقول:
 قال أبو حنيفة: "والمؤمن مؤمن حقاً، والكافر كافر حقاً، وليس في الإيمان شك، كما أنه ليس في الكفر شك"⁸⁰، وهو قول جماعة من فقهاء الكوفة، ومنهم: "إبراهيم التيمي (ت92)، وعون بن

⁷² انظر: الكشميري، فيض الباري 1/ 221، وفيه عزوه لمصدره مع زيادة توضيح وتفصيل.

⁷³ الفسوي، المعرفة والتاريخ 2/ 788-789، وعبد الله بن أحمد، السنة (371)، واللاكاني، اعتقاد أهل السنة (1832)، والخطيب، تاريخ بغداد 15/ 509-510.

⁷⁴ الكوثري، تأنيب الخطيب ص82-83. والمراد أنه لشدة عدوانه لأبي حنيفة قد يبلغه القول عنه فينقله دون تثبُّت من نسبته إليه، أو يكون هذا القول هو تصوّر الفزاري لمذهب أبي حنيفة، بناء على ما فهمه من أقواله الأخرى في المسألة، فعزاه إليه دون بيان وتفصيل.

⁷⁵ ابن أبي شريف، المسامرة ص695 نقلاً عن التقي السبكي.

⁷⁶ الرازي، المحصل ص240، وابن الهمام، المسامرة ص695.

⁷⁷ التفتازاني، شرح العقائد ص131.

⁷⁸ وحاصله: أن الإيمان ثابت في الحال قطعاً من غير شك فيه، لكن الإيمان المنجي هو إيمان الموافاة، أي: الإيمان في آخر الحياة والموت عليه، كما أن الكفر المُهلك هو الكفر في آخر الحياة والموت عليه، وهذا ثابت إجماعاً. فنظر الأشعرية إلى ذلك فأجازوا أن يُقال: أنا مؤمن إن شاء الله، أي: بالنظر إلى الخاتمة، إذ ليس السعيد من هو مؤمن في الحال، بل السعيد من علم الله أنه يموت مؤمناً. أما الحنفية فقالوا: من هو مؤمن في الحال سعيد، وعلم الله أنه يموت كافر لا يقتضي عدم تسميته سعيداً، وإنما يقتضي أنه سيُسمى شقيّاً عندما يتحقّق منه الكفر فعلاً، فالحقائق لا تُجعل معدومة باعتبار العلم بأنها ستُعدّم. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 2/ 264، والنسفي، شرح العمدة ص382-384.

⁷⁹ انظر: النسفي، شرح العمدة ص383، والبايرتي، شرح الوصية ص79.

⁸⁰ أبو حنيفة، الوصية ص77، وانظر: الفقه الأبسط ص46.

عبد الله (ت قبل 120)، وعمر بن ذرّ (ت153)، والصّلّت بن بهرام (ت نحو 145)، ومِسْعَر بن كِدَام (ت155)⁸¹.

وأنكر المحدثون هذا الجزم ومنعوه، ومنهم مالك (ت179)⁸²، وجريير بن عبد الحميد (ت188)⁸³، ويحيى القطان (ت198)⁸⁴، وابن مهديّ (ت198)⁸⁵، وأحمد (ت241)⁸⁶، وحكم المحدثون على هذا الجزم بأنه "أول الإرجاء"⁸⁷، وأنه "جرأه"⁸⁸، وأن قائله "مبتدع"⁸⁹، وبالغ بعضهم في إنكاره، فقد سئل إسحاق بن راهويه عن "الرجل يقول: أنا مؤمن حقاً، قال: هو كافر حقاً"⁹⁰. ويبدو أنّ مثل هذه المبالغة كان لها انتشارٌ إلى حدّ ما، حتى استدعى الأمرُ أن يُنبّه أحمد على نفيها، فقال: "لا يُعجبنا أن نقول: مؤمن حقاً، ولا نكفّر من قائله"⁹¹.

وظاهرُ بعض كلماتهم في هذه المسألة وجوبُ الاستثناء، كقول أحمد: "لا نجدُ بدأً من الاستثناء"⁹²، وهو ما فهمه اللالكائي من كلامهم حيث ترجم الباب بقوله: "سياق ما ذكر... في وجوب الاستثناء في الإيمان"⁹³، وظاهرُ بعضها أرجحيّته، كقول أحمد أيضاً حين قال له الأثرم: "كأنك لا ترى بأساً أن لا يستثنى"، قال: "إذا كان ممّن يقول: الإيمان قولٌ وعملٌ يزيد وينقص، فهو أسهلٌ عندي"، ثم قال: "إنّ قوماً تُضعفُ قلوبهم عن الاستثناء! كالمُتعبّ منهم"⁹⁴، بل ذهب الأوزاعيّ (ت157) وعبد الله بن داود الخريبيّ (ت213) إلى التخيير بين الاستثناء وتركه⁹⁵.

ونقل المحدثون الاستثناء عن بعض الصحابة وجماعة كثيرة من التابعين⁹⁶، ونقلوا عن جماعة من صغار التابعين ومن أتباع التابعين: أنهم كانوا يستثنون في الإيمان ويعيرون على من لا يستثنى⁹⁷.

وصرح بعض المحدثين بتفريع قولهم في الاستثناء في الإيمان على إدخال العمل في مفهوم الإيمان، كما ندلّ عليه أقوال عديدة لأحمد، منها قوله: "الاستثناء على غير معنى شكّ مخافة واحتياطاً للعمل"⁹⁸، وقوله: "إنما الاستثناء بالعمل لا بالقول"⁹⁹، وقوله: "الإيمان قولٌ وعملٌ، فالقول قد أتيتُ به، والعمل فلم تأتوا به، فهذا الاستثناء لهذا العمل"¹⁰⁰، وقوله: "قد جننا بالقول، ونخشى أن نكون قد فرطنا في العمل، فيعجبني أن نستثني في الإيمان، نقول: أنا مؤمن إن شاء

81 أبو عبيد، الإيمان ص40-41.

82 عبد الله بن أحمد، السنة (744).

83 الخلال، السنة (1163)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1747).

84 حرب الكرماني، المسائل 3/ 997، الخلال، السنة (1052) و(1053) (1341).

85 الخلال، السنة (1061).

86 حرب الكرماني، المسائل 3/ 998، وعبد الله بن أحمد، السنة (626)، والخلال، السنة (966) و(1049-1051) (1060-1054) و(1067-1065)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1798).

87 قاله عبد الرحمن بن مهديّ، انظر: الخلال، السنة (1061)، وقال الثوريّ: "من قال: أنا مؤمن، ولم يستثن فهو مرجي". انظر: حرب الكرماني، المسائل 3/ 1000.

88 قاله حماد بن زيد، انظر: عبد الله بن أحمد، السنة (743).

89 قاله أبو حاتم وأبو زرعة، انظر: اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (321).

90 حرب الكرماني، المسائل 3/ 1008، والخلال، السنة (974).

91 الخلال، السنة (975).

92 المصدر السابق (1057).

93 اللالكائي، اعتقاد أهل السنة 5/ 1037.

94 الخلال، السنة (1059).

95 أبو عبيد، الإيمان (16)، وحرب الكرماني، المسائل 3/ 1000، والخلال، السنة (1060).

96 اللالكائي، اعتقاد أهل السنة 5/ 1039-1040.

97 عبد الله بن أحمد، السنة (697)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1785) و(1786).

98 الخلال، السنة (1049).

99 المصدر السابق (1057).

100 المصدر السابق (1054). وانظر قريباً منه في رواية أخرى عنه في (1056).

الله¹⁰¹، وقوله: ”إنه لا يدري كيف أداؤه للأعمال؟ على ما افترض عليه أم لا؟“¹⁰². بل صرح بأنه لو أخرج العمل من مفهوم الإيمان لكان يلزم ترك الاستثناء، فقال: ”لو كان القول كما تقول المرجئة: إن الإيمان قول، ثم استثنى بعد على القول لكان هذا قبيحاً؛ أن تقول: لا إله إلا الله إن شاء الله، ولكن الاستثناء على العمل“¹⁰³. وجاء مثل ذلك عمّن قبله من المحدثين، كسفيان الثوري (ت161)¹⁰⁴ وحماد بن زيد (ت179)¹⁰⁵ وسليمان بن حرب (ت224)¹⁰⁶. ومما يدل على أنّ مناط الاستثناء عندهم هو العمل: أنهم أنكروا على من يقول: أنا مؤمن حقاً، وصوبوا من يقول: أنا مؤمن بالله حقاً، كما قال أبو حاتم وأبو زرعة: ”من قال: إنه مؤمن حقاً فهو مبتدع، ومن قال: هو مؤمن عند الله فهو من الكاذبين، ومن قال: هو مؤمن بالله حقاً فهو مُصيب“¹⁰⁷، لأن العمل داخل عندهم في مفهوم الإيمان مطلقاً، أما الإيمان بالله فهو التصديق والإقرار به، والعمل غير داخل فيه عندهم.

2. موقف المحدثين من لا يقول بأن الإيمان قول وعمل:

1. الإنكار عليهم:

يذمُّ المحدثون من لا يرى أنّ ”الإيمان قول وعمل يزيد وينقص“ بأنه من المرجئة، وربط الإرجاء بهذه المسألة قد وقع في كلام الإمام أحمد في مواضع¹⁰⁸، وفي المقابل يجعل المحدثون القول بزيادة الإيمان ونقصانه علامة على البراءة من الإرجاء¹⁰⁹. والمراد بهذا الإرجاء: ما اصطلاح عليه بعض المتأخرين بإرجاء الفقهاء¹¹⁰ أو إرجاء السنة¹¹¹، تمييزاً له عن إرجاء المبتدعة القائلين: لا يضُرُّ مع الإيمان ذنبٌ، ولكن هذا التفريق مما لم يُبال به المحدثون، فأنكروا أشدَّ النكير على الإرجاء بالمعنى الأول¹¹²، وكان لهم في التفسير عنه مسالك متعدّدة. منها: وصفه بالمحدث والبدعة ووصف صاحبه بالضلال والخُبث، ومن ذلك قول الثوري: ”دينٌ مُحدثٌ دينُ الإرجاء“¹¹³، وقوله أيضاً: ”رأيٌ مُحدثٌ أدركت الناس على غيره“¹¹⁴، وقوله

¹⁰¹ المصدر السابق (1065).

¹⁰² المصدر السابق (1066).

¹⁰³ المصدر السابق (1067).

¹⁰⁴ عبد الله بن أحمد، السنة (712) و(739).

¹⁰⁵ المصدر السابق (743).

¹⁰⁶ الخلال، السنة (1056).

¹⁰⁷ اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (321).

¹⁰⁸ الخلال، السنة (964-959) و(970) و(976-978).

¹⁰⁹ المصدر السابق (1009).

¹¹⁰ وهذه تسمية ابن تيمية والذهبي. انظر: ابن تيمية، الإيمان الكبير ص207، والذهبي، سير أعلام النبلاء 5/ 233.

¹¹¹ وهذه تسمية الكوثري والكوثري. انظر: الكوثري، الرفع والتكميل ص352، والكوثري، تأنيب الخطيب ص89-93.

¹¹² أما ما ذكره الكشميري في فيض الباري 1/ 140 من أنّ السلف أرادوا الردّ على المرجئة القائلين بأنه لا يضُرُّ مع الإيمان معصية، فأدخلوا العمل في الإيمان، وتواتروا على هذا القول حتى صار علماً لأهل السنة عندهم، ومن خالفهم فيه - ولو في التعبير - أدخلوه في زمرة المرجئة وعدّوه معيناً لهم؛ ففيه نظر، إذ الإرجاء السنّي أسبق وجوداً من الإرجاء البدعي، وأكثر كلام المحدثين وخلافهم مع مرجئة السنة، ولا يكادون يتعرّضون للإرجاء البدعي أصلاً.

¹¹³ الخلال، السنة (952).

¹¹⁴ اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1847).

أيضاً: ”الإرجاء بدعة“¹¹⁵، وورد مثل هذا الأخير عن جماعة غيره¹¹⁶. وذكر الإرجاء عند أبي إسحاق السبّيعي (ت128) فقال: ”أنا أكبر منه“¹¹⁷، ونحوه عن ميمون بن مهران (ت117)، وسعيد بن جببر (ت95)، وأيوب السخّتياني (ت131)، والأعمش (ت148)¹¹⁸. وجاء عكرمة بن عمار (ت نحو 160) إلى عبد العزيز بن أبي رواد (ت159)، فدقّ عليه الباب وقال: أين هذا الضال؟ يعني بالإرجاء¹¹⁹، وذكر شريك (ت177) المرجئة فقال: ”هم أختب قوم“¹²⁰. وبالغ بعض المحدثين فلعنّ المرجئة كما فعل إسحاق بن راهويه (ت238)¹²¹، أو كّفّرهم كما فعل الحميدي (ت219)¹²².

ومنها: هَجْرُ المرجئ ومجافأته، ومن ذلك: أنّ ذرّ بن عبد الله المرهبي (توفي قبل 100) ”شكى سعيد بن جببر (ت95) إلى أبي البخترى الطائي (ت83) - من علماء الكوفة وفقهائها - فقال: مررت فسلمت عليه فلم يرّد عليّ. فقال أبو البخترى لسعيد بن جببر في ذلك، فقال سعيد: إنّ هذا يحدث كلّ يوم ديناً، والله لا كلمته أبداً“¹²³، و”كان الأعمش (ت148) يلقي حماد بن أبي سليمان (ت120) حين تكلم في الإرجاء، فلم يكن يُسلم عليه“¹²⁴. وذكر حماد عند أبي إسحاق السبّيعي (ت129) فنعتّه بـ”أخي المرجئة“¹²⁵.

وقيّد أحمد ذلك بما إذا كان داعية¹²⁶، وبلغت هذه المجافاة إلى إفتائه بخلع أزواجه منهم¹²⁷، ولموقف أحمد الشديد في مجافاة المرجئة سأله أبو داود: ”لنا أقارب بخراسان يرون الإرجاء، فنكتب إلى خراسان نقرئهم السلام؟ قال أحمد: سبحان الله! لم لا تقرئهم؟ قلت: فنكلمهم؟ قال: نعم، إلا أن يكون داعياً ويخاصم فيه“¹²⁸.

ومنها: الامتناع عن الصلاة خلف المرجئة أو إعادتها، فقد سُئل سفيان الثوري: ”أصلي خلف من يقول: الإيمان قولٌ بلا عمل؟ قال: لا، ولا كرامة“¹²⁹، وجاء نحوه عن إسحاق بن راهويه¹³⁰، وقال أبو عبيد: ”لا أحبّها ولا أراها“¹³¹، وقال يزيد بن هارون (ت206): ”من كان داعيةً إلى الإرجاء فإن الصلاة خلفه تُعاد“¹³². وسُئل أحمد عن الصلاة خلف المرجئ، فقال: ”إذا كان داعيةً فلا يصلي خلفه“¹³³، وأكثر الروايات عنه مقيّدة بما ”إذا كان داعيةً“، أو ”كان يُخاصم“، وبعضها

¹¹⁵ الخلال، السنة (1228)، وقال سفيان الثوري أيضاً: ”اتفقوا هذه الأهواء، يعني: الإرجاء“، انظر: اللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1834).

¹¹⁶ الخلال، السنة (1359) و(1366)، واللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1784).

¹¹⁷ أبو داود، سؤالات الأخرى لأبي داود (250).

¹¹⁸ انظر: حرب الكرمانى، المسائل 3/ 1022-1021، واللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1840) و(1842) و(1844).

¹¹⁹ المصدر السابق (1819).

¹²⁰ أحمد، العلى ومعرفة الرجال (2472).

¹²¹ انظر: الخلال، السنة (1027)، واللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1594).

¹²² انظر: حرب الكرمانى، المسائل 3/ 1015.

¹²³ عبد الله بن أحمد، السنة (674)، والخلال، السنة 5/ 31-32 (1536). وانظر: حرب الكرمانى، المسائل 3/ 1024. وفي قصة أخرى بينهما قال سعيد بن جببر لذرّ: ”على أيّ دين أنت اليوم؟ إنك لا تزال تلتمس ديناً قد أضللتّه، ألا تستحي من رأي أنت أكبر منه“. انظر: حرب الكرمانى، المسائل 3/ 1022.

¹²⁴ العقبلي، الضعفاء 1/ 306.

¹²⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء 5/ 233. وقارن ب: العقبلي، الضعفاء 1/ 302.

¹²⁶ انظر: الخلال، السنة (1153) و(1154) و(1156).

¹²⁷ انظر: المصدر السابق (1157).

¹²⁸ المصدر السابق (1155).

¹²⁹ اللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1825).

¹³⁰ حرب الكرمانى، المسائل 3/ 1015.

¹³¹ المصدر السابق 3/ 1076.

¹³² اللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1828).

¹³³ حرب الكرمانى، المسائل 3/ 1015، والخلال، السنة (1150-1146).

مُطْلَق¹³⁴، وَرُوي عنه الأَمْران أيضاً في غير الإِرجاء من البدع والأهواء، ولذا قال ابن قدامة: "مَنْ صَلَّى خَلْفَ مُبْتَدِعٍ مُعَلِنٍ بِبِدْعَتِهِ فَعَلِيهِ الإِعادة، وَمَنْ لَمْ يُعَلِّئْهَا فَعَلِيهِ الإِعادة خَلْفَهُ رِوَايَتَانِ"¹³⁵.

ومنها: تركُ الصلوة على جنازتهم، وهو مما وقع من كبار المحدثين، ومن الغريب أنهم سلكوه مع بعض كبار أهل العلم والفضل من المحدثين الفقهاء، كَمِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ (ت155)، وهو إمام تُنْبِتُ حَافِظُ عَابِد¹³⁶، وكان مرجئاً، قال أبو نعيم الفضل بن دُكَيْنٍ بعدما ذكر مسألة زيادة الإيمان ونقصانه: "مات مسعر، وكان من خيارهم، وسفيان وشريك شاهدان، فما حَضَرَ جنازته"¹³⁷، وكذا لم يحضرها الحسن بن صالح¹³⁸، ووكيع - فيما يُقال¹³⁹ - للإِرجاء أيضاً.

وصنع سفيان الثوريُّ مثل ذلك مع جماعة، منهم عمرُ بن ذر المُرْهَبِيُّ (ت153)، وهو إمام زاهد عابد¹⁴⁰، و"كان مرجئاً، فمات فلم يشهده الثوري ولا الحسن بن صالح"¹⁴¹، وعبدُ العزيز بن أبي رُوَادٍ (ت159)، وكان فقيهاً من أعبد الناس¹⁴²، وقد مرَّ الثوريُّ بجنازته "فخرق الصُّفوفَ وجاوز الجنازة، ولم يُصلِّ عليها، لأنه كان يرى الإِرجاء. فقيل له، فقال: والله إني لأرى الصلوة على مَنْ هو دونه عندي، ولكن أردت أن أرى الناس أنه مات على بدعة"¹⁴³.

وكان للإِنكار على المرجئة والتنفير من مذهبهم حضورٌ في القضاء، فكان القاضي شريك لا يُجيزُ شهادة المرجئة¹⁴⁴، ويبدو أن هذا قد تكرر منه، فقد قال أبو نعيم الفضل بن دُكَيْنٍ (ت218): "نظر شريك إلى رجل يُقال له: زكريا بن يحيى، فقال له شريك: ألسنت الذي يقول: الصلاة ليست من الإيمان في شيء؟ أرجع، فلا شهادة لك عندي"¹⁴⁵، والظاهر أن هذا الرجل هو نفسه الذي أبهمه أبو نعيم في قوله: "شهد رجلٌ عند شريك سبع مرات، فردَّ شهادته، فقيل له في ذلك، فقال: أُقْبِلُ شهادة مَنْ يزعم أن الصلاة ليست من الإيمان"¹⁴⁶، وقال يحيى بن آدم (ت203): "ردَّ شريكُ شهادة أبي يوسف، فقيل له: أتردُّ شهادته؟! فقال: ألا أَرُدُّ شهادته وهو يقول: إن الصلاة ليست من الإيمان"¹⁴⁷. وقال عبد الله بن صالح العجلي (ت211): "جاء حماد بن أبي حنيفة إلى شريك ليشهد عنده شهادة، فقال له شريك: الصلاة من الإيمان؟ قال حماد: لم نجئ لهذا! قال له شريك: لكننا نبدأ بهذا، قال: نعم، هي من الإيمان. قال: ثم تشهد الآن. فقال له أصحابه: تركت قولك..."¹⁴⁸، ولعله بسبب إحدى هذه القصص أو غيرها سأله شعبة (ت160): "كيف لا تُجيزُ شهادة المرجئة؟ فقال: كيف أُجيزُ شهادة قوم يزعمون أن الصلاة ليست من الإيمان"¹⁴⁹.

¹³⁴ الخلال، السنة (1148).

¹³⁵ ابن قدامة، المغني 2/ 137.

¹³⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء 7/ 163-166.

¹³⁷ ابن حبان، الثقات 9/ 138، والذهبي، سير أعلام النبلاء 7/ 173. ويبدو أن الثوري كان يسعي في إرجاع مسعر عن الإِرجاء في حياته، فلم يُفلح، فقد قال سفيان بن عيينة: "قال لي الثوري: كلم مسعرا"، قال أحمد بن حنبل: "كان سفيان يريد منه أن يستثنى". انظر: الخلال، السنة (983-985)، وأحمد، العلل ومعرفة الرجال (2457) و(3614).

¹³⁸ ابن سعد، الطبقات الكبرى 6/ 365، والذهبي، سير أعلام النبلاء 7/ 165.

¹³⁹ الذهبي، ميزان الاعتدال 4/ 575.

¹⁴⁰ الذهبي، سير أعلام النبلاء 6/ 385.

¹⁴¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى 6/ 362، والذهبي، سير أعلام النبلاء 6/ 388.

¹⁴² الذهبي، سير أعلام النبلاء 7/ 184.

¹⁴³ العقيلي، الضعفاء الكبير 6/ 3، والذهبي، سير أعلام النبلاء 7/ 186، وانظر: ابن حبان، المجروحين 2/ 136.

¹⁴⁴ وكيع، أخبار القضاة 3/ 162.

¹⁴⁵ المصدر السابق 3/ 162-163.

¹⁴⁶ ابن حبان، الثقات 9/ 138.

¹⁴⁷ وكيع، أخبار القضاة 3/ 261، والخلال، السنة (585/ 1024)، والعقيلي، الضعفاء الكبير 4/ 438، وأما ذكرُ محمد بن الحسن بدلاً من أبي يوسف في رواية ابن عدي في الكامل 6/ 2183 فهي وهمٌ من أحد رواياتها.

¹⁴⁸ العجلي، الثقات 1/ 453-454 (727)، والخطيب، تاريخ بغداد 10/ 393.

¹⁴⁹ عبد الله بن أحمد، السنة (692).

وفي هذا السياق اعتنى المحدثون بالتصنيف في مسألة الإيمان، فمنهم من أفرده، ومنهم من أدرجه ضمن مصنف حديثي أعم منه. فممن أفرده بالتصنيف: أبو عبيد القاسم بن سلام (ت224)، والعدني (ت243)، وابن منده (ت395)، وكتابهما مختصان بالمسألة محل البحث تحديداً، أما كتاب ابن منده فيعمها وغيرها؛ إذ يذكر أبواباً في الإيمان بروية الله والبعث والجنة والنار ونحوها، لكن قسماً جيداً منه فيها. ولأحمد بن حنبل (ت241) كتاب في الإرجاء¹⁵⁰، ولابن خزيمة (ت311) كتاب الإيمان، أحال عليه في مواضع من كتابيه: "الصحيح" و"التوحيد". وأما كتاب "الإيمان" لابن أبي شيبة (ت235) فالصحيح أنه أحد أبواب كتابه "المصنف"¹⁵¹.

وأما من أدرجه ضمن مصنف حديثي أعم منه فكثيرون، منهم البخاري ومسلم في "الصحيحين"، والترمذي في "الجامع"، والنسائي في "السنن الكبرى"، وابن حبان في "الصحيح". وأبواب كتاب الإيمان في "صحيح البخاري" و"جامع الترمذي" تدل على أنهما مختصان بالمسألة محل البحث تحديداً، أما كتاب الإيمان في "صحيح مسلم" و"صحيح ابن حبان" فأعم منها، وإن كانت قد نالت حظاً وافراً منه عندهما، على ما يظهر بوضوح لمن ينظر في تراجم أبوابه عندهم¹⁵².

2.2. موقف المحدثين من الرواية عنهم:

وهو مندرج ضمن موقفهم من الرواية عن عموم أهل البدع في نظرهم، وهو بحث واسع، وفيه دراسات مفردة، ولذا أرى الاختصار على بحث موقفهم الإجمالي من الرواية عن المرجئة، ثم الكلام عن موقف أحمد والبخاري من ذلك، نظراً إلى أنهما من أشد المحدثين إنكاراً للإرجاء.

2.2.1. موقف المحدثين الإجمالي من الرواية عنهم:

يمكننا القول بأن موقف المحدثين الإجمالي من الرواية عن المبتدعة في نظرهم، كالخوارج والشيعة والقدريّة والمرجئة: هو الرواية عنهم إذا كانوا من أهل العدالة والضبط، ويختصر هذا الموقف ما ذكره ابن المديني قال: "قلتُ ليحيى القطان: إن عبد الرحمن - يعني: ابن مهدي - قال: أنا أترك من أهل الحديث كل رأس في بدعة فضحك يحيى، وقال: كيف تصنع بقتادة؟ كيف تصنع بعمر بن ذر؟ كيف تصنع بابن أبي رواد؟" قال: "وعد يحيى قوماً أمسكت عن ذكرهم"¹⁵³. وفتادة قدري، وعمر بن ذر وابن أبي رواد مرجئان. وهذا يدل على أن نظرة المحدثين إلى المرجئة كنظرتهم إلى سائر من يرونهم مبتدعة في هذا الباب.

وذكر البخاري أنّ عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد (ت206) كان يرى الإرجاء، وأن الحميدي كان يتكلم فيه ويروي عنه¹⁵⁴. وقيل لشعبة: "لم تروي عن حماد بن أبي سليمان (ت120) وكان مرجئاً؟ قال: كان صدوق اللسان"¹⁵⁵، ومثل ذلك في كلامهم كثير.

وقد يترك بعض المحدثين السماع من بعض المرجئة أو الرواية عنهم تنفيراً للناس عنهم، لكن لا يُعد ذلك موقفاً عاماً لهم، ومن ذلك ما رواه أبو نعيم الفضل بن دكين عن الثوري قال: "مررتُ بجرجان وبها جواب التيمي، فلم أعرض له"، قال أبو نعيم: "من قبل الإرجاء"¹⁵⁶، لكن جواباً قليلاً

¹⁵⁰ نقل كثير من نصوصه أبو بكر الخلال، وختمها بقوله: "وهذا تمام كتاب الإرجاء لأبي عبيد الله"، وورد ذكره أيضاً في قصة أوردتها الذهبي، وسماه الأجرّي بكتاب الإيمان. انظر: الخلال، السنة 4/ 55، والذهبي، سير أعلام النبلاء 11/ 243، والأجرّي، الشريعة 2/ 615.

¹⁵¹ انظر: محمد عوامة، التعليق على المصنف 15/ 573.

¹⁵² سوى مسلم، فإنه لم يترجم أبواب الكتب في صحيحه، لكن يظهر ما ذكرناه من النظر في أحاديث كتاب الإيمان وترتيبها عنده.

¹⁵³ الذهبي، سير أعلام النبلاء 6/ 387.

¹⁵⁴ البخاري، الضعفاء الصغير ص94، رقم (247). وانظر أيضاً: البخاري، التاريخ الكبير 6/ 112.

¹⁵⁵ ابن عدي، الكامل 2/ 654.

¹⁵⁶ المصدر السابق 2/ 599، وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 2/ 536.

الحديث أصلاً، فكأنه استغنى عن حديثه بغيره وراه مرجئاً فلم يعرض له، على أنه جاء في رواية ابن أبي حاتم لهذه الحكاية قول سفيان: "ثم كتبتُ عن رجل عنه"، فدلَّ على أنه لم يترك الرواية عنه مطلقاً، وقد روى الثوريُّ عن أيوب بن عائذ وحماد بن أبي سليمان وقيس بن مسلم وخصيف بن عبد الرحمن الجزريِّ وسالم الأفتس وعلقمة بن مرثد وعمرو بن مرة، وهؤلاء مرجئة أيضاً¹⁵⁷.

2.2.2. موقف الإمام أحمد من الرواية عنهم¹⁵⁸:

ويُمكنُ تقريرُ موقفه من الرواية عن المرجئة إجمالاً بما ذكره أبو بكر المرؤذي قال: "كان أبو عبد الله يُحدِّثُ عن المرجئِ إذا لم يكن داعيةً أو مخلصاً"¹⁵⁹، بل كان يطلب من أهل الحديث الرواية عنهم فيقول: "احتملوا المرجئة في الحديث"¹⁶⁰. ولا يُشكِّلُ على ذلك قوله في عبد المجيد بن أبي رواد المكي: "كان مرجئاً قد كتبتُ عنه"¹⁶¹، مع أنه "كان فيه علوٌّ في الإرجاء"¹⁶²، فالظاهر أنه مع كتابته عنه لم يرو عنه، فقد اجتنبه في "المسند" و"فضائل الصحابة" و"الأشربة".

ويفسِّرُ هذا موقفه من شبابة بن سوار المدائني (ت نحو 205)، فقد قال فيه أحمد: "كان يدعو إلى الإرجاء، وكتبنا عنه قبل أن نعلم أنه كان يقول هذه المقالة..."¹⁶³، وسئلَ لما قال: "تركتُ شبابة للإرجاء، فقيل له: فأبو معاوية كان مرجئاً! قال: كان شبابة داعية"¹⁶⁴، ومع ذلك فقد روى عنه في مواضع قليلة من "المسند"¹⁶⁵.

والذي يظهر لي أنَّ هذا الموقف خاصٌّ بمُعاصريه، لئلا يكون في روايته عنهم تنبيهاً بذكرهم وترويحاً لقلوبهم، وأما مَنْ فوقهم من الطبقات فيلاحظ أنه لم يجتنب الرواية للمرجئة منهم، ولو كانوا دعاة، كما هو ظاهر من النظر في رجال "مسنده"، وستأتي أمثلة له قريباً، وذلك لأن وقوع أحدهم في طبقة من طبقات الإسناد ليس فيه تنويه به أو ترويح لرأيه.

وكذا جاء عن أحمد تعديلُ أناس¹⁶⁶ من تلك الطبقات مع تنبيهه على إرجائهم، كعلقمة بن مرثد الكوفي (ت120)¹⁶⁷، وعثمان بن غياث البصري (ت نحو 155)¹⁶⁸، وعبد الكريم الجزري (ت127)¹⁶⁹، وتعديلُ آخرين مع تنبيهه على إرجائهم ووصف غيره لهم بالغلوِّ في الإرجاء¹⁷⁰،

¹⁵⁷ سيأتي توثيق إرجاء أيوب بن عائذ وسالم الأفتس وعلقمة بن مرثد قريباً، وسيأتي توثيق إرجاء عمرو بن مرة في المبحث الثالث، وتكرَّر توثيق إرجاء حماد في مواضع سابقة ولاحقة، وأما خصيف بن عبد الرحمن وقيس بن مسلم فارجأهما مذکور في مصادر ترجمتيهما، ومنها: ابن عساکر، تاريخ دمشق 16/ 391، والمزي، تهذيب الكمال 24/ 82.

¹⁵⁸ واخترتُ الإمام أحمد في هذا المطلب والإمام البخاري في المطلب التالي، بعد بحث موقف المحدثين الإجمالي من الرواية عن المرجئة، نظراً لموقفهما الشديد من المرجئة، مع علوِّ مكانتهما بين المحدثين.

¹⁵⁹ أحمد، العلل ومعرفة الرجال برواية المرؤذي (208).

¹⁶⁰ أبو داود، سؤالات أبي داود للإمام أحمد (136).

¹⁶¹ أحمد، العلل برواية المرؤذي (208).

¹⁶² ابن عدي، الكامل 5/ 1982، والذهبي، سير أعلام النبلاء 9/ 434، وقال الذهبي فيه: "تفقه مرجئ داعية". انظر: الذهبي، مَنْ تكلم فيه وهو موثَّق ص124 (220).

¹⁶³ الخلال، السنة (981).

¹⁶⁴ ابن عدي، الكامل 4/ 1365.

¹⁶⁵ أحمد، المسند (13271) و(13962) و(20543) و(25257) و(25258).

¹⁶⁶ والمراد بالتعديل هنا ما يقابل الجرح، فيشمل الثقة والصدوق ومَنْ دونه بقليل.

¹⁶⁷ أحمد، العلل برواية الميموني (29).

¹⁶⁸ أحمد، العلل (1948) و(3281)، وأبو داود، سؤالات أبي داود للإمام أحمد (469).

¹⁶⁹ أحمد، العلل (2036).

¹⁷⁰ فإن ثبت غلوهم كان أوضح في التدليل على ما فهمناه من موقفه، وإن لم يثبت بقي محلُّ الشاهد في إرجائهم المنصوص عليه عند أحمد نفسه.

كعمر بن ذرّ المرهبيّ الكوفيّ (ت153) 171، وسالم الأفتس الجزريّ (ت132) 172، وحماد بن أبي سليمان الكوفيّ (ت120) 173، وعبد العزيز بن أبي رواد المكيّ (ت159) 174. وقد أخرج لهؤلاء - سوى سالم الأفتس - في "مسنده".

2. 2. 3. موقف الإمام البخاريّ من الرواية عنهم:

قال محمد بن أبي حاتم وراق البخاريّ: "سمعتَه - يعني: البخاريّ - قبل موته بشهر يقول: كتبتُ عن ألف وثمانين رجلاً، ليس فيهم إلا صاحب حديث، كانوا يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص" 175، وهذا يحتمل أن يكون حكايةً منه عما كان عليه شيوخه في هذه المسألة، ويحتمل أن يكون تنبيهاً منه على شرط اشترطه فيهم، فمن لم يتحقق فيه هذا الشرط ترك السماع منه ولم يكتب عنه أصلاً. وهذا الاحتمال الأخير هو الأقرب، فقد جاء من طريق آخر بسند صحيح عن البخاريّ أنه قال: "كتبتُ عن ألف نفر من العلماء وزيادة، ولم أكتب إلا عمّن قال: الإيمان قول وعمل، ولم أكتب عمّن قال: الإيمان قول" 176، فهذه رواية مفسّرة تدلُّ على أنه لقي من يقول: الإيمان قول، فتركه ولم يكتب عنه. ويتنبّع من أنّهم بالإرجاء من رجال البخاريّ في "صحيحه" نجد أنّهم ثلاثة عشر راويّاً 177، منهم ذرّ بن عبد الله المرهبيّ الذي قيل: إنه أول من قال بالإرجاء، وشبابة بن سوار وسالم الأفتس اللذان كانا داعيين إلى الإرجاء، ومنهم من أورد البخاريّ نفسه في كتابه "الضعفاء الصغير" لإرجائه كأبيوب بن عائذ 178، لكن ليس فيهم من شيوخ البخاريّ مباشرةً إلا واحد، وهو يحيى بن صالح الوحاظيّ (ت222) 179، وفي كونه مرجئاً نظر، فقد انفرد بإتهامه بذلك إسحاق بن منصور الكوسج (ت251) فقال: "حدثنا يحيى بن صالح وكان مرجئاً حبيبتاً داعي دعوة ليس بأهل أن يروى عنه" 180، لكن "قال البخاريّ: قال عبد الصمد: سألتُ يحيى بن صالح عن الإيمان، فقال: حدثنا أبو المليح قال: سمعتُ ميمون بن مهران يقول: أنا أقدم من الإرجاء" 181، فروايته هذا الخبر في ذمّ المرجئة تُشعر بأنه لا يقول به. وعليه، فموقف البخاريّ من الرواية عن المرجئة موافق لموقف أحمد من الرواية عنهم.

2. 3. إنكار المحدثين على أبي حنيفة في هذه المسألة:

2. 3. 1. ذمهم أو جرحهم لأبي حنيفة بسبب هذه المسألة:

اختلفت أقوال علماء الجرح والتعديل في الإمام أبي حنيفة، فوثّقه جماعة وجرحه آخرون،

171 أحمد، العلق (884)، ووصفه أحمد بن سعيد الدارميّ بالغلوّ في الإرجاء. انظر: حرب الكرمانى، المسائل 2/ 1248.
172 أحمد، العلق (2036)، وقال الجوزجاني: كان يخاصم في الإرجاء داعية.
173 أحمد العلق برواية الميموني (127)، وأبو داود، سوالات أبي داود للإمام أحمد (338). ووصفه أحمد بن سعيد الدارميّ بالغلوّ في الإرجاء. انظر: حرب الكرمانى، المسائل 2/ 1248.
174 أحمد، العلق (3179)، وقال أحمد بن سعيد الدارميّ: "كان يقول بالإرجاء بمكة ويفرط". انظر: حرب الكرمانى، المسائل 3/ 1248.

175 الذهبي، سير أعلام النبلاء 12/ 395.
176 اللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1597)، وانظر: ابن حجر، هدي الساري ص479، ونقلها الكوثريّ في "تأنيب الخطيب" ص90-91 من حفظه، فأوردّها بلفظ: "لم أخرج في كتابي عمّن لا يرى أنّ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"، فجعلها في رواة "الصحيح" عامّة، والصواب أنها في مشايخ البخاريّ خاصّة.
177 ابن حجر، هدي الساري ص459-460.

178 ذكره البخاريّ في تاريخه فقال: "كان يرى الإرجاء"، وكذا قال في "الضعفاء الصغير" وزاد: "وهو صدوق"، وقال الذهبي: "أورده في الضعفاء لإرجائه، والعجب من البخاريّ يغمّره وقد احتجّ به، لكن له عنده حديث". انظر: البخاري، التاريخ الكبير 1/ 420، والضعفاء الصغير ص27 (25)، والذهبي، ميزان الاعتدال 1/ 289.

179 ابن حجر، هدي الساري ص451، 460.

180 العقيلي، الضعفاء الكبير 4/ 408.

181 المزنيّ، تهذيب الكمال 31/ 380.

واستقرّ الأمرُ عند المتأخرين على توثيقه¹⁸²، وكانت مسألة الإيمان أحد الأسباب التي جعلت كثيراً من أهل الحديث يتكلمون في أبي حنيفة بالذمّ والجرح، كما نبّه عليه ابن عبد البر بقوله: "كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرّدّه كثيراً من أخبار الأحاد العدول...، وكان مع ذلك أيضاً يقول: الطاعات من الصلاة وغيرها لا تسمى إيماناً، وكلّ مَنْ قال من أهل السُنّة: الإيمان قول وعمل، يُنكرون قوله ويؤدّبونه بذلك، وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته"¹⁸³. فذكر سببَيْن علميَيْن، وهما: تركُّه العمل بكثير من أخبار الأحاد، ورأيه في مسألة الإيمان، وثالثاً اجتماعياً، وهو الحسد.

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه الأسباب الثلاثة، فضلاً عن البحث عما إذا كان ثمة أسبابٌ غيرها أم لا، وإنما يهْمُنَا الكشف عن مدى تأثير قول أبي حنيفة في مسألة الإيمان في جرحه عند المحدثين. قال البخاريّ في ترجمة أبي حنيفة من "التاريخ الكبير": "كان مرجئاً، سكتوا عنه وعن رأيه وعن حديثه"¹⁸⁴، يريد بقوله: "سكتوا عنه" أنهم تركوه، فيكون مراده أنهم تركوه وتركوا رأيه وتركوا حديثه، ثم إن قوله: "كان مرجئاً" يحتمل أن يكون سبباً لـ"بيان لسبب إعراض من أعرض عنه"¹⁸⁵، ويحتمل أن يكون غمزاً آخر. وعلى أيّ حال، فقد غمزه بالإرجاء.

وقد ذكره البخاريّ في "الضعفاء الصغير" ولم يصفه بالإرجاء صريحاً، لكن ذكر أقوالاً في ذمّه، وأولها قول سفيان الثوريّ: "استنّيب أبو حنيفة من الكفر مرتين"¹⁸⁶، وقول سفيان هذا - وإن لم يكن لدينا معرفةٌ بملابساته تفصيلاً - يمكننا أن نعرف بأنّ له علاقةً بالإرجاء على الأقلّ، كما يدلّ عليه ما رواه عبد الله بن أحمد عن أبي بكر بن خالد (ت240)، عن يحيى القطان (ت198)، عن سفيان الثوريّ (ت161) قال: "استنّيب أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة مرتين أو ثلاثاً. وكان سفيان شديد القول في الإرجاء والرّدّ عليهم"¹⁸⁷، والظاهر أنّ عبارة "وكان سفيان..." هي من قول يحيى القطان، وهو ثقة حافظ جليل القدر من خواص أصحاب سفيان، وفي إبتاعه مسألة الاستنّيب بذكر شدّة سفيان على المرجئة دلالةٌ على معرفته بأنّ منشأ الاستنّيب المذكورة هو قول أبي حنيفة بالإرجاء¹⁸⁸، كما أنه يتضمّن اعتذاراً خفياً عن عدم قبول قول سفيان المذكور، ويؤيّد أن يحيى القطان كان حسن القول في أبي حنيفة¹⁸⁹.

ونرى ذكراً للإرجاء في سياق الطعن في أبي حنيفة من "الضعفاء" للعقيليّ (ت322)¹⁹⁰، و"الكامل في الضعفاء" لابن عديّ (ت365)، من غير اقتصار عليه، بخلاف ابن أبي حاتم (ت327) والنسائيّ (ت303) وأبي نعيم الأصفهانيّ (ت430)، فقد ذكر الأول أبا حنيفة وجرحه بأمور ليس منها الإرجاء¹⁹¹، وأورد الأخيران أبا حنيفة في كتابيهما في الضعفاء ولم يتعرّضا لمسألة الإرجاء بشيء¹⁹².

وأما الخطيب البغداديّ فقد أطال جداً في ترجمة أبي حنيفة من "تاريخه"¹⁹³، ابتدأها بأقوال مادحيه وما ورد في حقّه من ثناء ومدح وتعديل، وأتبعها بأقوال شانئيه وما ذكر في حقّه من ذمّ وتلّيب وجرح، إشارةً منه إلى اعتماده أقوال جارحيه، فإنّ من منهجه أنه إذا اختلف العلماء في جرح

182 انظر: المرّي، تهذيب الكمال 29/ 417-445، والذهبي، سير أعلام النبلاء 6/ 390-403.

183 ابن عبد البر، الانتقاء ص277. وانظر: جامع بيان العلم 2/ 1080-1081.

184 البخاري، التاريخ الكبير 8/ 81.

185 الكوثري، تأنيب الخطيب ص98.

186 البخاري، الضعفاء الصغير ص132 رقم (388).

187 أحمد، العلل ومعرفة الرجال (5052).

188 وفي السنة لابن أحمد (309) ما يدلّ على صِلَة الإرجاء بالاستنّيب المذكورة أيضاً.

189 انظر بعض أقواله في ذلك في: ابن معين، التاريخ (2530)، وابن أبي العوام، فضائل أبي حنيفة (168)

و(169) و(391-393)، والخطيب، تاريخ بغداد 15/ 473-474.

190 العقيلي، الضعفاء الكبير 4/ 283.

191 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 8/ 449-450.

192 النسائي، الضعفاء ص100 (586)، وأبو نعيم، الضعفاء ص154 (255).

193 الخطيب، تاريخ بغداد 15/ 444-586، فبلغت ترجمته عنده 140 صفحة.

الراوي وتعدليه يؤخر المعتمد عنده منهما¹⁹⁴، ولم يكتفِ بهذه الإشارة، فصّرَحَ بذلك في آخر القسم الأول المشتمل على الأخبار الواردة في مدح أبي حنيفة والثناء عليه بعدم صحتها في نظره، فقال: "قد سُنّا عن أيوب السّختيانيّ (ت131) وسفيان الثوريّ (ت161) وسفيان بن عيينة (ت198) وأبي بكر بن عيّاش (ت194) وغيرهم من الأئمة أخباراً كثيرة تتضمّن تقريظ أبي حنيفة والمدح له والثناء عليه، والمحموظ عند نقله الحديث عن الأئمة المتقدّمين - وهؤلاء المذكورون منهم - في أبي حنيفة خلاف ذلك، وكلامهم فيه كثير، لأمر شنيعة حُفِظت عليه، متعلّق بعضها بأصول الديانات، وبعضها بالفروع، نحن ذاكروها بمشيئة الله، ومُعْتَدِرُونَ إلى مَنْ وَقَفَ عليها وكره سماعها، بأنّ أبا حنيفة عندنا مع جلاله قدره أسوة غيره من العلماء الذين دوّنوا ذِكْرَهُم في هذا الكتاب وأوردنا أخبارهم وحكيها أقوال الناس فيهم على تباينها"¹⁹⁵، ثم شرع في القسم الثاني المشتمل على الأخبار الواردة في ذمّ أبي حنيفة والإنكار عليه، وابتدأها بعنوان "ما حُكِيَ عن أبي حنيفة في الإيمان"¹⁹⁶، وكان هذا الباب أوسع أبواب القسم المذكور عنده سوى ما ورد في ذمّ رأيه والتحذير منه¹⁹⁷، بحسب رأي الخطيب.

وبهذا يتبيّن لنا أنّ قول أبي حنيفة في مسألة الإيمان كان له أثر واضح في ذمّه أو جزّحه عند بعض المحدثين، وإن لم يكن استنادهم عليه وحده.

2.3.2. إعلالهم بعض أحاديث أبي حنيفة بسبب هذه المسألة:

ولم أقف منه إلا على حديث واحد، وهو ما رواه أبو حنيفة، حدثنا علقمة بن مرثد الحضرمي، عن يحيى بن يعمر، عن ابن عمر، فذكر حديث جبريل في الإيمان والإسلام والإحسان، وفيه: "قال: فأخبرني عن شرائع الإسلام، ما هي؟ قال: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم شهر رمضان والاعتساق من الجنابة"¹⁹⁸. وتابع أبا حنيفة في ذكر "شرائع الإسلام" عن علقمة: عبد العزيز بن أبي رواد¹⁹⁹، وأبو سنان سعيد بن سنان²⁰⁰، والجراح بن الضحاك²⁰¹. وخالفهم سفيان الثوري فلم يذكرها، حيث رواه عن علقمة، عن سليمان بن بريدة، عن يحيى بن يعمر، به، بلفظ: "فما الإسلام؟ قال: إقام الصلاة... والاعتساق من الجنابة"²⁰². وحديث جبريل معروف من طرق عن ابن بريدة، ومن طرق عن يحيى بن يعمر، بلفظ: "أخبرني عن الإسلام". وأعلّ مسلمٌ رواية أبي سنان عن علقمة التي فيها: "شرائع الإسلام"، بأنها "زيادة مُختلفة ليست من الحروف بسبيل، وإنما أدخل هذا الحرف في رواية هذا الحديث شيرذمةً زيادةً في الحرف، مثل ضرب الثعمان بن ثابت وسعيد بن سنان ومن يُجاري الإرجاء نحوهما، وإنما أرادوا بذلك تصويباً

¹⁹⁴ روى السّمعانيّ بإسناده إلى الخطيب قال: "كلّما ذكرتُ رجلاً اختلفت فيه أقاويل الناس في الجرح والتعديل فالتعويل على ما أحرثُ وختمتُ به الترجمة". انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 18/ 278.

¹⁹⁵ الخطيب، تاريخ بغداد 15/ 504-505.

¹⁹⁶ المصدر السابق 15/ 506، وانتهى هذا الباب عنده في 15/ 518، فاستغرق 12 صفحة.

¹⁹⁷ رتب الخطيب القسم الثاني من ترجمة أبي حنيفة في عناوين، وهذا ذكراً مع عدد صفحاتها عنده: الإيمان في 12 صفحة، وخلق القرآن في 10 صفحات، والخروج على السلطان في 3 صفحات، ومستنوعات الألفاظ والأفعال في 12 صفحة، والرأي في 43 صفحة.

¹⁹⁸ أخرجه أبو حنيفة في "الفتح الأيسط" ص 41، ومن طريقه رواه محمد بن الحسن في "الأثار" (384)، والحرثي (777) و(1002-1021)، وابن خسرو (696)، وأبو نعيم ص 152، ثلاثتهم في "مسند أبي حنيفة". وانظر: الخوارزمي، جامع المسانيد 1/ 173-174.

¹⁹⁹ انظر: العقيلي، الضعفاء الكبير 3/ 8، وأبو نعيم، حلية الألويا 8/ 202، لكن ابن أبي رواد رواه عن علقمة، عن سليمان بن بريدة، عن يحيى بن يعمر، به. فذكر في إسناده سليمان بن بريدة، وهو الصواب، ورواية أبي حنيفة بإسقاطه محمولة على الإسالة.

²⁰⁰ انظر: مسلم بن الحجاج، التمييز ص 199.

²⁰¹ انظر: العقيلي، الضعفاء الكبير 3/ 8.

²⁰² أخرجه أحمد في "مسنده" (374)، وأبو داود في "سننه" (4697).

في قوله في الإيمان، ثم قال: ”الدليل على ما قلنا من إدخالهم الزيادة في هذا الخبر: أنّ عطاء بن السائب وسفيان روياه عن علقمة فقالا: ”قال: يا رسول الله، ما الإسلام“، وعلى ذلك رواية الناس بعد“، وذكر جماعة ممن يرويه عن ابن بريدة عن يحيى بن يعمر²⁰³. وأعلها أبو زرعة الرازي والعقيلي بمثل ذلك، فقال أبو زرعة: ”جعل أبو حنيفة وأبو سنان ”الإيمان“: شرائع الإيمان“²⁰⁴، وقال العقيلي بعدما ذكر رواية ابن أبي رواد: ”وتابعه على هذه اللفظة أبو حنيفة وجراح بن الضحاك، وهؤلاء مرجئة“²⁰⁵. وكلامهم ظاهر في أنهم يجعلون الزيادة المعلولة من الرواة عن علقمة، لكن قال أبو داود بإثر روايته من طريق سفيان الثوري عن علقمة، بلفظ: ”فما الإسلام؟ قال: إقام الصلاة... والاعتسار من الجنبية“، قال: ”علقمة مرجئ“²⁰⁶، ولعله يعني: أنه أسقط ذكر الشهادتين، ليستقيم أن تكون المذكورات جميعها من الشرائع والأعمال، وأما الغسل من الجنبية فهو مذكور في غير رواية علقمة أيضاً²⁰⁷. قلت: اتفاق هؤلاء الأربعة - أبو حنيفة وابن أبي رواد والجراح وسعيد بن سنان - على رواية هذه اللفظة عن علقمة، ومرتبته كل واحد منهم تتراوح ما بين ثقة وصدوق، يقضي بأن تجعل الزيادة من علقمة نفسه، ورواية سفيان عنه بإسقاطها محمولة على أنه علم وقوع الوهم فيها لعلمة فأسقطها، وسفيان ثقة حافظ مطلع على طرق الحديث المتعددة ورواياته التي ليس فيها هذه اللفظة. ثم إن تسمية هذه الأعمال بـ”شرايع الإسلام“ ثابتة في حديث آخر، وهو حديث الأعرابي الذي جاء يسأل عن الفرائض، قال طلحة بن عبيد الله: ”فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شرائع الإسلام“²⁰⁸، فلا يتعد أن يكون الأمر قد التبس على علقمة، فدخلت عليه هذه اللفظة في هذا الحديث من ذلك.

وأيضاً ما كان، فلم يُتقد من حديث أبي حنيفة سوى هذا الحديث، وفي كون الوهم فيه من أبي حنيفة نظراً، وهذا يدل على أن إرجاء أبي حنيفة لم يكن له أثر في جانب الرواية عنده البتة أو كان أثره نادراً. وعليه، فما ذكر في كتب الرجال عند المحدثين من وصف أبي حنيفة بالإرجاء لا ينبغي أن يتخذ مستنداً لجرحه حديثياً، وإنما كان مظهراً من مظاهر خصومة المحدثين له التي هي محل البحث في هذه الدراسة.

3. حقيقة الاختلاف في المسألة وجذوره وأبعاده بين أبي حنيفة والمحدثين:

3.1. هل الاختلاف في المسألة حقيقي أم لفظي؟

ونكتفي بالكلام عن اختلافهم في مفهوم الإيمان، لأن الاختلاف في سائر المسائل المتعلقة به مبني عليه. والذي يظهر لي أن الاختلاف بين أبي حنيفة وأكثر المحدثين - لا سيما من المعاصرين له - في كون العمل خارجاً عن مفهوم الإيمان أو داخلاً فيه يكاد يكون اختلافاً لفظياً²⁰⁹، وأن

²⁰³ مسلم بن الحجاج، التمييز ص 199-200.

²⁰⁴ أبو زرعة، الضعفاء 2/ 721-722.

²⁰⁵ العقيلي، الضعفاء 3/ 8.

²⁰⁶ أبو داود، السنن، بإثر الحديث (4697).

²⁰⁷ كما في رواية عطاء بن السائب عن محارب بن دثار عن ابن بريدة عن ابن عمر، أخرجه ابن أبي شيبة (14915) و(31068)، وهي بذكر الغسل من الجنبية مع إسقاط ذكر الشهادتين، ورواية معتمر بن سليمان عن أبيه عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر، أخرجه ابن خزيمة (3065) وابن حبان (173) والدارقطني (2708)، ورواية عطاء بن السائب عن ابن بريدة عن ابن عمر، أخرجه النسائي في ”السنن الكبرى“ (5852)، ورواية عوام بن حوشب عن محارب بن دثار عن ابن عمر، أخرجه المروزي في ”تعظيم قدر الصلاة“ (374). وثلاثتها بذكر الغسل من الجنبية من غير إسقاط ذكر الشهادتين.

²⁰⁸ البخاري، الجامع الصحيح (1891) و(6956).

²⁰⁹ صرح الذهبي والأوسمي والكشميري بأن الاختلاف في المسألة لفظي، وهو ما يفهم من كلام جماعة من أهل العلم، كالقاضي عياض والرازي وابن حجر، وصرح ابن تيمية بأن أكثره لفظي وبعضه معنوي. انظر:

الاختلاف بينه وبين بعض المحدثين - ولا سيما من المتأخرين عنه - هو اختلاف حقيقي. فأبو حنيفة - وإن كان يرى أنّ العمل مغاير للإيمان ويصرّح به - يُولي العمل قدراً كبيراً من الأهمية، ويُرتّب عليه الحكم بالعدالة أو الفسق في الدنيا، والثواب أو العقاب في الآخرة. وقد قضى أبو حنيفة عمره مشتغلاً بالفقه الذي هو أحكام عملية، كما كان كثير العبادة والعمل الصالح على ما هو معروف في ترجمته، وكذا كان حال مَنْ رُمي بالإرجاء من علماء الكوفة وغيرهم²¹⁰. ولم يكن أبو حنيفة من مبتدعة المرجئة الذين يقولون: لا يضرّ مع الإيمان ذنبٌ كما لا تنفع مع الكفر طاعة، كما نَبّه عليه الطحاوي في "عقيدته" التي ألفها على مذهب أبي حنيفة وصاحبيّه: "ولا نقول: لا يضرّ مع الإيمان ذنبٌ لمن عمله"²¹¹.

ولم يكن أكثر المحدثين يرون ترك العمل مُخرجاً من الإيمان كما هو مذهب المعتزلة والخوارج، فالبخاري بعدما أورد أبواباً عديدة لإثبات أن العمل من الإيمان، ترجم باباً بقوله: "المعاصي من أمر الجاهلية ولا يُكفر صاحبها بارتكابها إلا الشرك"، وترجم قريباً منه بـ "كفر دون كفر" و"ظلم دون ظلم". وذكر أبو حاتم وأبو زرعة في جملة اعتقادهما: "ولا تُكفر أهل القبلة بذنوبهم"²¹²، وعزاه الأشعري إلى أصحاب الحديث²¹³.

وعقد اللالكائي باباً في أنّ الكبائر "لا تُوجب التكفير وإن ماتوا عن غير توبة، فأمرهم إلى الله عز وجل، إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم"²¹⁴، ونقل فيه هذا المعنى عن بعض الصحابة، كما نقله عن كبار المحدثين الذين نقلنا عنهم سابقاً ذمّ الإرجاء، كالحسن وابن سيرين والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد.

وترجم أبو عبيد في كتابه "الإيمان" باباً بعنوان "الخروج من الإيمان بالمعاصي"، وذكر فيه الأخبار التي ظاهرها التكفير بالذنوب، وذكر أربعة أقوال في تأويلها، ورفضها كلها، ومنها تأويلها بكفر النعمة أو حملها على التغليب والترهيب²¹⁵، ومنها: حملها على كفر الرّدّة، وذكر أنه مذهب الخوارج، وانتهى فيها إلى القول بأنّ "المعاصي والذنوب لا تُزيل إيماناً ولا تُوجبُ كفراً، ولكنها إنما تنفي من الإيمان حقيقته وإخلاصه الذي نعت الله به أهله واشترطه عليهم"²¹⁶، يعني بـ "حقيقته": إتيانه وتجوّده، كما بيّنه في سياق كلامه، لا الحقيقة بمعنى أصل الماهية.

وبناءً على هذه الأقوال، لا يكون العمل عند هؤلاء المحدثين ركناً أصلياً في الإيمان، بحيث يفوت الإيمان بفواته، وهو عن ما أراده أبو حنيفة في مغايرته بين الإيمان والعمل.

ويبدو أنه قامت محاولات مبكرة للتوفيق بين الفريقين باظهار أن الاختلاف بينهما لفظي، ولعلّ أهمّها رسالة عثمان البتيّ إلى أبي حنيفة يسأله عما بلغه عنه في هذه المسألة، ورسالة أبي حنيفة إليه يجيبه عنها ببيان قوله وتوجيهه والاستدلال عليه، على ما أشرنا إليه سابقاً، ويبدو أنها كانت ذات أثر إيجابي، إذ لم أقف على كلام للبتّي في ذمّ الإرجاء.

لكنّ لم تكن جميعُ المحاولات كذلك، فقد روى إسحاق بن محمد قال: "كنتُ عند مالك بن أنس، فسمعتُ حماد بن أبي حنيفة يقول لمالك: يا أبا عبد الله، إنّ لنا رأياً نعرضه عليك، فإن رأيتَه حسناً مضئناً عليه، وإن رأيتَه غير ذلك كَفَفْنَا عنه. قال: وما هو؟ قال: يا أبا عبد الله، لا نُكفر أحداً بذنب، الناس كلُّهم مسلمون عندنا. قال: ما أحسن هذا، ما بهذا بأس. فقام إليه داود بن أبي زنبر وإبراهيم

عياض، إكمال المُعلم 1 / 203، والرازي، المحصّل ص 239، وابن تيمية، الإيمان الكبير ص 155، والإيمان الأوسط ص 54، والذهبي، سير أعلام النبلاء 5 / 233، وابن حجر، فتح الباري 1 / 46، والألوسي، روح المعاني 1 / 117، والكشميري، فيض الباري 1 / 129، 132، 138، 139.

²¹⁰ كثر بن عبد الله المرهبي وابنه عمر وقيس بن مسلم وعمرو بن مرة وحماد بن أبي سليمان وعبد العزيز بن أبي رواد. ²¹¹ الطحاوي، العقيدة ص 96.

²¹² اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (321).

²¹³ الأشعري، مقالات الإسلاميين ص 227.

²¹⁴ اللالكائي، اعتقاد أهل الحديث 6 / 1129.

²¹⁵ وهما من أقوال مرجئة الفقهاء.

²¹⁶ أبو عبيد، الإيمان ص 78.

بن حبيب وأصحاب له، فقاموا إليه، فقالوا: يا أبا عبد الله، إن هذا يقول بالإرجاء، قال: ديني مثل دين الملائكة المقرَّبين، وديني مثل دين جبريل وميكائيل والملائكة المقرَّبين، قال: لا والله، الإيمان يزيد وينقص...²¹⁷، فما تكلم به حماد هو ما يتجلَّى به أن الاختلاف لفظي، وقد وافقه عليه مالك، لكن كان لتشدُّد بعض أصحابه في تهويل الأمر.

وكذلك كان لبعض المرجئة دورٌ في تهويل الأمر أيضاً، حيث كان يُسْمُون مَنْ يستنني في الإيمان بالشُّكَّاء، كما تقدَّم في كلام حماد بن زيد: ”يُسْمُونَا الشُّكَّاء! والله ما شككنا في ديننا قط...“²¹⁸ إلخ.

لكن نلاحظ تطوُّراً في رأي بعض المحدثين في المسألة، حيث بدؤوا يصرِّحون بنفي الإيمان عمَّن ترك العمل دون نفي الإسلام، فيجعلون العمل ركناً أصلياً في الإيمان بحيث يفوت بفواته، لكن لا يجعلونه ركناً أصلياً في الإسلام، فتارك العمل مسلم وليس بمؤمن، كما نراه في قول الإمام أحمد: ”إذا أصاب الرجل ذنباً من زنا أو سرقة فهو ناقص الإيمان، خُلِعَ منه كما يُخْلَع الرجل من قميصه، فإذا تاب وراجع عاد إليه إيمانه“²¹⁹، وفي احتجاجه بما يُروى عن محمَّد الباقر: ”إذا زنى خرَّج من الإيمان إلى الإسلام“²²⁰، وله جذور من كلام بعض التابعين، كعطاء وطاووس والحسن والزهرِّي²²¹ وغيرهم. وليس في هذا كبير إشكال، إذ يبقى تارك العمل عندهم مسلماً، ويكون التفريق بين الإيمان والإسلام على هذا النحو اصطلاحياً.

لكن الإشكال في ترتيب دخول الجنة على الإيمان دون الإسلام، على ما يُشعر به كلام بعض المحدثين بعد ذلك، فقد صرَّح الأجرِّي (ت360) بأنَّ ”مَنْ لم يُصدِّق الإيمان بعمله وبجوارحه، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحجَّ والجهاد، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول، لم يكن مؤمناً، ولم تتفعَّ المعرفة والقول، وكان تركه للعمل تكذيباً منه لإيمانه“²²²، فنفي عن تارك العمل الإيمان دون الإسلام، ولم يقل بكفره، لكنَّه صرَّح بعدها بأنَّ دخول الجنة لا يكون بالتصديق والقول وحدهما²²³. وكذا نرى ابن بطَّة (ت387) يُفرِّد باباً في ”الذنوب التي من ارتكبها فارقه الإيمان، فإن تاب راجعه“²²⁴، ويختتمه بقوله: إنَّ الأخبار ”تدلُّ على نقص الإيمان وعلى خروج المرء منه عند موافقة الذنوب والخطايا التي جاءت بذكرها السنَّة“، ويُتبعُه باباً في ”الذنوب التي تصير بصاحبها إلى كفر غير خارج عن الملة“²²⁵. وتفريقه بين النوعين راجعٌ إلى تصريح الأحاديث في الباب الأول بنفي الإيمان عن مرتكبها، وفي الباب الثاني بكفر فاعلها، وكلاهما يُخرج العبد من الإيمان إلى الإسلام في نظره، كما صرَّح به في قوله في موضع آخر: ”الإيمان يزيد بالطاعات فيحصنه الإيمان، وينقص بالمعاصي فيحرق الإيمان ويكون غير خارج من الإسلام“²²⁶، ولكنَّه في موضع ثالث جعله منافقاً، فقال: ”كلُّ مَنْ ترك شيئاً من الفرائض على سبيل الجحود لها والتكذيب بها فهو كافر بيِّن الكفر، ومَنْ أقرَّ بذلك وقاله بلسانه ثم تركه تهاوناً ومجوناً فهو تارك الإيمان، ليس في قلبه منه قليل ولا كثير، وهو في جملة المنافقين الذين نافقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزل القرآن

²¹⁷ اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1743). وانظر: عياض، ترتيب المدارك 2/ 48.

²¹⁸ عبد الله بن أحمد، السنة (743).

²¹⁹ الخلال، السنة (1080) و(1084).

²²⁰ وقول الباقر رواه عبد الله بن أحمد (725) و(757)، والخلال (1083) و(1280)، والأجرِّي في الشريعة (224) و(225)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (1876) و(1877)، لكنه لا يثبت عنه، ففي إسناده فضيل -

أو فضل - بن يسار، وهو متهم. انظر: ابن حجر، لسان الميزان 6/ 360.

²²¹ انظر: عبد الله بن أحمد، السنة (754) و(756)، والخلال، السنة (1084) و(1085) و(1261) و(1263) و(1268)، وابن بطَّة، الإبانة الكبرى (953) و(956)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1868) و(1874).

²²² الأجرِّي، الشريعة 2/ 614.

²²³ المصدر السابق 2/ 619.

²²⁴ ابن بطَّة، الإبانة الكبرى 2/ 705.

²²⁵ المصدر السابق 2/ 723.

²²⁶ المصدر السابق 2/ 854.

بوصفهم وما أعدَّ لهم وأنهم في الدرك الأسفل من النار²²⁷. وهذا مشكل، فترك العمل إن صحَّت تسميته نفاقاً فهو نفاق عملي، وما ذكره في وصف النفاق إنما يصدق على النفاق الاعتقادي المخرج من الملة، ففي كلامه خلط ظاهر.

ومن هنا، فقد أشار الكوثري إلى أن تشدُّد بعض المحدثين في ذمَّ الإرجاء يدلُّ على أنهم لا يعدُّون العمل من كمال الإيمان فقط، بل يعدُّونه ركناً منه أصلياً، ونتيجة ذلك أنه لا بدَّ من وقوعهم في مذهب الخوارج أو المعتزلة، شاعرين بذلك أم غير شاعرين²²⁸.
وعليه، فالاختلاف بين أبي حنيفة وهذا الصنف من المحدثين اختلاف حقيقي، بخلاف الصنف الأول منهم.

3. 2. جذور المسألة بين أبي حنيفة والمحدثين:

لا يخفى على المتأمل في رجال المرجئة في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني: أنهم في الغالب كوفيون، وأبرزهم: ذر بن عبد الله المرهبي (ت قبل 100)، وعمرو بن مروة (ت118)، وقيس بن مسلم الجذلي (ت120)، وحضاد بن أبي سليمان (ت120)، وعلقمة بن مرثد (ت120)، وجواب بن عبيد الله التيمي (ت نحو 120)، وأيوب بن عائذ (ت نحو 145)، والصلت بن بهرام (ت نحو 145)، وعمر بن ذر (ت153)، ومسعر بن كدام (ت155)، فضلاً عن أبي حنيفة (ت150) وأصحابه. ومن يُنسب إليه الإرجاء من غيرهم - على قلتهم - فتبع لهم²²⁹، كطلق بن حبيب العنزي البصري (ت نحو 100)، وسالم الأفتس الحراني (ت132)²³⁰.

واختلف في أول من قال بالإرجاء، وأقوى ما جاء في ذلك أنه ذر بن عبد الله المرهبي (ت قبل 100)²³¹، ويبدو أن حضاد بن أبي سليمان (ت120) كان معه أو من أوائل من وافقه²³²، وهما كوفيان²³³، وكان بدء القول بالإرجاء بعد وقعة الجماجم سنة 82، وسُميت بذلك لأنها وقعت في دير الجماجم، وهو موضع قرب الكوفة²³⁴، كما صرح به قتادة في قوله: "إنما أحدث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث"²³⁵، ولذا وقع في كلام جماعة من منكري الإرجاء ذمُّه بأنهم أكبر منه، وكلُّهم ممن ولد

²²⁷ المصدر السابق 764 / 2.

²²⁸ الكوثري، تأنيب الخطيب ص89، 90، بتصرف يسير.

²²⁹ والكلام هنا عما قبل سنة 150، وأما بعدها فقد انتشر الإرجاء في بلاد شتى.

²³⁰ ويبدو أن له صلة بالكوفة عموماً، وبأبي حنيفة خصوصاً، فقد ذكر أبو داود أنه كان يصحب أبا حنيفة على الإرجاء، وأنه هو الذي كلم الأمير يوسف بن عمر الثقفي عندما أمر بضرب أبي حنيفة عشرة أسواط كل يوم، فكلمه فيه سالم، فخلَّى عنه. انظر: المرزي، تهذيب الكمال 10 / 166.

²³¹ انظر: حرب الكرمان، المسائل 3 / 1239، وعبد الله بن أحمد، السنة (677)، والخلال، السنة (953) و(1539).
²³² ذكر ابن تيمية أن حماد بن أبي سليمان هو أول من قال بالإرجاء (ابن تيمية، الإيمان الكبير ص155). وروى العجلي عن يونس بن أبي إسحاق السبيعي قال: "قال لي أبي: يا بني، أول من تكلم بالإرجاء بالكوفة: ذر الهمداني وحماد بن أبي سليمان"، ثم قال يونس: "جاء إلى أبي: أبي إسحاق، فسأله، فقال: هذا أمر لا أعرفه ولم أدرك الناس عليه" (العجلي، الضعفاء 1 / 304).

²³³ وأما ما قيل: إنه الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب المدني (ت95) وإن له كتاباً فيه (انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى 5 / 92، 328)، فقد نيّه الذهبي وابن حجر بعد ووقفهما على الكتاب المذكور على أن المراد بالإرجاء المنسوب إليه هو موالاة أبي بكر وعمر ثم عدم القطع على إحدى الطائفتين المُقتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً، وليس هو الإرجاء المتعلق بالإيمان. الذهبي، تاريخ الإسلام 2 / 1082، وابن حجر، تهذيب التهذيب 2 / 321. ووقع في كلام ابن سعد تسمية أصحاب هذا النوع من الإرجاء بـ"المرجئة الأولى". انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى 6 / 307. والمراد بالكتاب: المکتوب الذي يُرسله المرء من بلد إلى بلد، وقد رواه بنصّه العدني في "الإيمان" ص145-149 رقم (80).

²³⁴ انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان 2 / 503.

²³⁵ عبد الله بن أحمد، السنة (644)، والخلال، السنة (1230)، واللالكاني، اعتقاد أهل السنة (1841). وابن الأشعث: هو عبد الرحمن بن محمد، أحد الأمراء القادة، وقد بدأ خلافه مع الحجاج سنة 18، فسار من سجستان إلى العراق، ودخل البصرة، ووافقه جميع من فيها من الفقهاء والقراء والشيوخ والشباب على خلع

قبل سنة 80، كأبي إسحاق السَّبَّيْعِيّ (نحو 32- نحو 128) وميمون بن مهران (117-40) وسعيد بن جبير (95-46) وأيوب السَّخْتَبَانِيّ (131-66) والأعمش (148-61)²³⁶. وكان ذرُّ بن عبد الله المرهبيّ شهد تلك الواقعة مع عبد الرحمن بن الأشعث²³⁷، بل كان قاصّاً بليغاً، فكان يقصُّ وينالُ من الحجاج ويحضُّ الناس على الخروج مع ابن الأشعث²³⁸. وفي تصريح قتادة بابتداء الإرجاء بعد الجماجم، وفي صلة ذرُّ المرهبيّ - وهو أوَّل من قال بالإرجاء - بها، دلالة على أن لتلك الواقعة أثراً في نشأة الإرجاء، وسيأتي بيانه.

وشهد الواقعة المذكورة كثيرٌ من علماء الكوفة، كانوا يُسمَّون بالقرّاء²³⁹، ومنهم: عبد الرحمن بن أبي ليلى وفقد فيها²⁴⁰، وأبو البخترى الطائيّ وقُتل فيها²⁴¹، والشعبيّ، وعطاء بن السائب، وسعيد بن جبير، وأبو إسحاق السَّبَّيْعِيّ، وإبراهيم بن يزيد التيميّ، وعمر بن ذرّ، وجماعة من أهل البصرة كطلق بن حبيب²⁴².

ويُلاحظُ أن هؤلاء قد افترقوا بعدها في موقفهم من الإرجاء، فصار إليه ذرُّ بن عبد الله وابنه عمر وإبراهيم التيميّ وطلق بن حبيب، وأكره سعيد بن جبير وأبو إسحاق السَّبَّيْعِيّ. وكذا هو الحال فيمن لم يحضر تلك الواقعة من أهل الكوفة، كإبراهيم النخعيّ (ت96) وتلامذته، كما سيأتي.

واستمرت وقعة الجماجم نحو مئة يوم، وكان الغلبة في أكثر أيامها لأهل العراق، ثم إن الحجاج حمل حملةً شديدة على كتيبة القرّاء، فقتل منهم خلقاً كثيراً، ثم حمل على جيش ابن الأشعث، فانهزم هو وأصحابه إلى خراسان، وأمن الحجاج من رجع منهم إلى الكوفة أو لحق بالرّيّ، ثم قاتل يزيد بن المهلب عبد الرحمن بن الأشعث وأصحابه في خراسان، فقتل عدداً عظيماً منهم، وأسّر كثيرين وأرسلهم إلى الحجاج، فقتل الحجاج أكثرهم²⁴³، وعفا عن بعضهم. وتتبّع الحجاج كثيراً من الفارّين، فقتل منهم خلقاً كثيراً أيضاً، حتى كان آخر مَنْ قتلته منهم سعيد بن جبير (ت95)، وعفا عن بعضهم، وكان الشعبيّ أحد الذين عفا عنهم²⁴⁴.

ولم يكتفِ الحجاج بذلك، إذ "سار إلى الكوفة فدخلها، فجعل لا يُباع أحداً من أهلها إلا قال: أتشهدُ على نفسك أنك قد كفرت؟ فإذا قال: نعم، بايعه، وإن أبى قتله، فقتل منهم خلقاً كثيراً، ممّن أبى أن يشهدَ على نفسه بالكفر"²⁴⁵.

ويبدو أنه مع بداية الخروج على الحجاج تساءل الناس: هل نخرج عليه مع حكمنا بإيمانه أم بكفره؟ فقام ذرُّ المرهبيّ ومَنْ وافقه من الكوفيّين ببيان أنهم يخرجون عليه مع حكمهم بإيمانه وتسميتهم إياه: مؤمناً جائراً²⁴⁶.

الحجاج وخَلع عبد الملك بن مروان، فقاتله الحجاج، فلقّ بالکوفة، وبايعه أهلها على خلع الحجاج وعبد الملك، واستوثق أمرها له، وانضمَّ إليه مَنْ جاء من أهل البصرة، فحرّك الحجاج جنده إليه، فخرج إليه ابن الأشعث، والتقى الجيشان في دُبر الجماجم قرب الكوفة. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية 21 / 503-113، 613-023. وسيأتي الكلام على وقعة الجماجم وما حدث إثرها.

²³⁶ تقدم نقله عنهم تفصيلاً.

²³⁷ انظر: الطبقات الكبرى 6 / 293.

²³⁸ خليفة بن خياط، التاريخ ص280، وابن سعد، الطبقات الكبرى 6 / 293.

²³⁹ وكانت لهم كتيبة خاصة في جُند عبد الرحمن بن الأشعث، وكانوا يحرضون الناس على القتال، والناس تبتغ لهم ويقعدون بهم. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية 12 / 337. وكان عددهم نحو خمسمئة. انظر: خليفة بن خياط، التاريخ ص287.

²⁴⁰ انظر: خليفة بن خياط، التاريخ ص287، والخطيب، تاريخ بغداد 11 / 458، والذهبي، سير أعلام النبلاء 4 / 267
²⁴¹ انظر: خليفة بن خياط، التاريخ ص287، وابن سعد، الطبقات الكبرى 6 / 292، والخطيب، تاريخ بغداد 11 / 458، والذهبي، سير أعلام النبلاء 4 / 267، 280.

²⁴² انظر فيمن شهد الجماجم مع ابن الأشعث: خليفة بن خياط، التاريخ ص286-287، وابن حجر، تهذيب التهذيب 3 / 218.

²⁴³ قيل: إن الحجاج قتل خمسة آلاف أسير. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية 12 / 343.

²⁴⁴ انظر: ابن كثير، البداية والنهاية 12 / 339-342.

²⁴⁵ المصدر السابق 21 / 343.

²⁴⁶ يدل على ذلك الآيات المنسوبة إلى عون بن عبد الله الهذليّ (ت قبل 120) التي يُعلن فيها رجوعه عن الإرجاء،

ويبدو أنه بعد تلك الجرائم الفظيعة التي ارتكبتها الحجاج، عاد الناس يتساءلون ثانيةً عن إيمانه، لا سيما في الكوفة التي تجرَّع أهلها منه القتل والأسر والأذى، فقد قيل لأبي وائل: «أي شيء تشهد على الحجاج؟ فقال: أتأمرني أن أحكم على الله!»²⁴⁷، ويُفهم منه أن الحكم عليه بأنه في النار كان متداولاً حينذاك. وقال طابوس اليماني (ت106): «عجباً لإخواننا من أهل العراق يُسمون الحجاج مؤمناً»²⁴⁸، يعني بأهل العراق: أكثر علمائهم، ولا أن هذا السؤال كان متداولاً في العراق لما أجابوا عنه. وثمة أقوال أخر ليست صريحة في لفظي الإيمان والكفر، ولكنها تلمح إلى إثارة تلك المسألة في ذلك الوقت، ومنها قول أبي رزين الكوفي (ت85): «إن كان الحجاج على هدى إني إذا لفي ضلال»²⁴⁹، وقول إبراهيم النخعي: «كفى بمن شك في أمر الحجاج لحاه الله»²⁵⁰، وفي رواية: «كفى به عمى الذي يعمى عليه أمر الحجاج»²⁵¹، لكن لا يحتمل هذا على تكفيره، بل على تفسيره وتضليله، فقد ثبت عن إبراهيم أنه «كان إذا ذكر الحجاج قال: (ألا لعنة الله على الظالمين) [هود: 18]»²⁵²، وفي اختياره للفظ الظلم إشارة إلى عدم تكفيره.

وعليه، فالظاهر أن النقاشات حول هذه المسألة كانت سبباً في تقرير بعض علماء الكوفة مفهوم الإيمان وبيان علاقة العمل به، ومن أبرزهم ذرّ المريبي، وحينها افترق علماء الكوفة فريقين في موقفهم من الإرجاء، كما ذكرناه قريباً.

وأخصّ بالبحث هنا إبراهيم النخعي (ت96) وتلامذته: عمرو بن مرة (ت118)، وحماد بن أبي سليمان (ت120) ومنصور بن المعتمر (ت132)، والمغيرة بن مقسم الصبئي (ت136)، فقد نُقلت عن إبراهيم أقوال في ذم الإرجاء، وهو موقف منصور والمغيرة بن مقسم أيضاً، بخلاف عمرو بن مرة وحماد بن أبي سليمان اللذين كانا مرجئين، وقد ذُكر عن عمرو بن مرة أنه قال: «نظرت في هذه الآراء، فلم أرَ قوماً خيراً من المرجئة، وأنا مرجئ، فقال له سليمان الأعمش: لم تسم باسم غير الإسلام؟ قال: أنا كذلك»²⁵³، وكان لقوله بالإرجاء أثرٌ في اتباع الناس له، فقد قال المغيرة: «لم يزل في الناس بقية، حتى دخل عمرو بن مرة في الإرجاء، فتهافتوا فيه»، وكان حماد هو الذي جلس محلّ إبراهيم النخعي بعد وفاته، فكان أصحاب إبراهيم يأخذون عنه، فلما أظهر الإرجاء أنكر كثير منهم عليه، ومنهم المغيرة ومنصور، كما يدلّ عليه قول المغيرة: «لما مات

وهو ممن شهد الجماع سنة 82، وكان مرجئاً، واستمرّ على الإرجاء إلى ما بعد سنة 100، وفيها قوله: «وقالوا: مؤمن من أهل جور»، وقوله: «وقالوا: مؤمن دمه حلال»، وهو يُشعر بما فهمناه من علاقة الإرجاء بالقتال يوم الجماع.

لكن قد يُستشكل هذا بما رواه أبو إسرائيل الملائي، عن الحكم بن عتيبة قال: سمعتُ ذراً في الجماع يقول: هل هي إلا بزْد حديدية بيد كافر مفتون» (ابن سعد، الطبقات الكبرى 6/ 293)، إذ فيه التصريح بتكفير الحجاج من أول مرجئة الكوفة، والجواب: أن في ثبوت هذا الخبر وقفة، ففي إسناده أبو إسرائيل، وهو شيعي سني الحفظ، بل تُسبب إليه الغلو في التشيع، والحجاج - على ظلمه - ناصبي، فلا يُبعد أن يكون قد دخل إليه الوهم في رواية كلمة ذرّ المريبي من جهة سوء حفظه مع سوء رأيه في الحجاج أصلاً لمذهبه.

²⁴⁷ ابن سعد، الطبقات الكبرى 6/ 99. وأبو وائل: هو شقيق بن سلمة الكوفي، توفي بعد الجماع سنة 82 فيما قال خليفة بن خياط في «التاريخ» ص288، أو في خلافة عمر بن عبد العزيز (99-101) فيما قال الواقدي، فإن ثبت القول الأول في وفاته فهذا يدلّ على أن التساؤل عن إيمان الحجاج بدأ مبكراً جداً، ولما نتته وقعة الجماع بعد، وإلا فقد تأخر هذا التساؤل سنوات قليلة.

²⁴⁸ انظر: ابن أبي شيبة، المصنف (30999)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1821)، وابن سعد، الطبقات الكبرى 5/ 540، وفي رواية عنه: «يا أهل العراق أنتم تزعمون أن الحجاج مؤمن». انظر: الخلال، السنة (1165) (1531)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1820).

²⁴⁹ اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1822).

²⁵⁰ ابن أبي شيبة، المصنف (30995) و(31253).

²⁵¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى 6/ 279، والخلال، السنة (1165) و(1531)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1820).

²⁵² ابن أبي شيبة، المصنف (30994)، وعبد الله بن أحمد، السنة (671)، والخلال، السنة (1165)، واللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1820).

²⁵³ العجلي، الثقات 2/ 185 (1408).

إبراهيم جلس الحكم - يعني: ابن عُنَيْبَةَ - وأصحابه إلى حماد، حتى أَحَدَتْ ما أَحَدَتْ²⁵⁴، وكان المغيرة إذا روى عن حماد قال: ”حَدَّثَنِي حمادٌ قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهُ ما أَصَابَهُ“²⁵⁵ أو ”قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مرجئاً“²⁵⁶، وكان منصور إذا روى عنه قال: ”حَدَّثَنَا حمادٌ قَبْلَ أَنْ يُحَدِّثَ ما أَحَدَتْ“²⁵⁷ ويبدو أنه قد تركه كثير من أصحابه لذلك، كما يدلُّ عليه قول معمر: ”قَلْتُ لحماد: كُنْتُ رَأْساً وَكُنْتُ إِمَاماً فِي أَصْحَابِكَ، فَخَلَفْتَهُمْ فَصَرْتُ تَابِعاً، فَقَالَ: إِنِّي أَنْ أَكُونَ تَابِعاً فِي الْحَقِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ أَكُونَ رَأْساً فِي الْبَاطِلِ“²⁵⁸.

ثم إنَّ إرجاء حمادٍ توارثه عنه أبو حنيفة وزاده تحقياً، ثم أصحابه من بعده، وإنَّ إنكار منصور ورفاقه على المرجئة توارثه عنه سفيان الثوري وزاده شدَّة، ثم أصحابه من بعده كابن مهدي، ثم من بعدهم كأحمد بن حنبل.

لكنَّ ما الفرق بين إرجاء أبي حنيفة وقول سفيان الثوري عندما سُئِلَ: أَتَشْهَدُ عَلَى الْحَجَّاجِ وَأَبِي مُسْلِمٍ²⁵⁹ أنهما في النار؟ فقال: ”لا، إذا أَقْرَأَ بالتوحيد“²⁶⁰؟ وما الفرق بينه وبينه قول الإمام أحمد عندما سُئِلَ عن ”الرجل يُذَكِّرُ عنده الْحَجَّاجِ فيقول: كافر“، فقال: ”لا يُعْجِبُنِي“²⁶¹؟ والجواب عنه ما ذكرناه في المطلب السابق وما سنذكره في المطلب الآتي.

3. 3. أبعاد المسألة بين أبي حنيفة والمحدثين:

لا يخفى على المتأمل في تاريخ العراق عموماً، والكوفة خصوصاً، في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني: أنَّ الخوارج كانوا ينشطون في تلك الديار وقتاً بعد آخر، ومن المعلوم أنَّ الخوارج يرون تكفير مرتكب الكبيرة، فكان من نشاطهم سؤال الناس عن هذه المسألة وامتحانهم بها. ومن أهمَّ الأخبار التي تُبَيِّنُ لنا جانباً من هذا النشاط: ما رواه غالب القَطَّان (ت نحو 145) أحد العلماء الثقات، قال: ”لَقِيتُ الأَشْيَاحَ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ، فَقَالُوا لِي: ما شهادتك على مالك بن المنذر²⁶²، وعلى يزيد بن المهلب²⁶³، وعلى الحجَّاج بن يوسف²⁶⁴؛ إن لم تَشْهَدْ عليهم أنهم منافقون بُرَأَ مِنْ الإِيمَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَإِنَّكَ شَكَاكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ...“، وذكر أنه أتى الحسن (ت110) فسأله فقال له الحسن: ”أَنْتَ مِنْ أَهْلِ دِينٍ لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكَ أَنْتَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ“، وأنه أتى محمَّد بن سيرين (ت110) فسأله فنهاه عن الشهادة بذلك، وفيه قول ابن سيرين في الْحَجَّاجِ: ”انْتَهَكَ الْحَرَمَةَ وَرَكِبَ الْمَعْصِيَةَ، فَإِنْ يُعَذِّبُهُ فَبِذَنْبِهِ، وَإِنْ يَغْفِرُ لَهُ فَإِنَّا لَا نَنْفُسُ عَلَيْهِ الْمَغْفِرَةَ“، وأنه أتى بكر بن عبد الله المزني (ت106)، فنهاه عن ذلك وقال له: ”لو قيل لي: اشْهَدْ لِأَفْضَلِ النَّاسِ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ لَمْ أَشْهَدْ، وَلَوْ قِيلَ لِي: اشْهَدْ عَلَى أَشْرَمِهِمْ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَشْهَدْ، فَإِذَا كَانَ رَجَائِي لِشَرِّهِمْ فَكَيْفَ رَجَائِي لِخَيْرِهِمْ؟ وَإِذَا كَانَتْ خَشْيَتِي عَلَى خَيْرِهِمْ فَكَيْفَ خَشْيَتِي عَلَى شَرِّهِمْ؟“²⁶⁵.

²⁵⁴ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 3/ 146.

²⁵⁵ العقيلي، الضعفاء الكبير 1/ 302.

²⁵⁶ اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (1842).

²⁵⁷ ابن معين، التاريخ (2125).

²⁵⁸ ابن الجعد، المسند (357)، والذهبي، سير أعلام النبلاء 5/ 233.

²⁵⁹ وهو الخراساني، عبد لرحمن بن مسلم (ت137)، مؤسس الدولة العباسية.

²⁶⁰ اللالكائي، اعتقاد أهل السنة (2021).

²⁶¹ الخلال، السنة (852).

²⁶² أمير شرطة البصرة، وولاه مصعب بن الزبير على بني عبد القيس سنة 67، قال المبرِّد - وهو خارجي - : وَحَكَّم (أَي قَالَ: لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) مَالِكُ بْنُ الْمُنْذِرِ بْنِ الْجَارُودِ، وَهُوَ بِأَخْرِ رَمَقٍ فِي سِجْنِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَهَشَامٌ تَوَلَّى الْخِلاَفَةَ سَنَةَ 105، فَتَكُونُ وَفَاتُهُ بَعْدَهَا.

²⁶³ أحد الأمراء، ولي العراق وخراسان، ثم عُزِّلَ عنهما وحُيِسَ، ثم أخرجته أصحابه من السِّجْنِ وغلِبَ على البصرة سنة 101، فقاتله أمير العراق مسلمة بن عبد الملك، وقتلته.

²⁶⁴ توفي سنة 95.

²⁶⁵ حرب الكرماني، المسائل 3/ 1075-1074.

وهذه القصّة وقعت في البصرة قبل سنة 101، فقد ورد فيها ما يدلّ على أنها وقعت في حياة يزيد بن المهلب²⁶⁶، وكان مقتله في السنة المذكورة. والأشياخ المذكورون فيها إما من الخوارج أو ممّن تأثر بهم، وعلى الحالين ففيها دلالة على انتشار القول بتكفير الظلمة الفسقة من الأمراء بأعمالهم بين فئات من الناس آنذاك، وإنكار علماء البصرة ذلك عليهم.

وكان في الكوفة وجوداً للخوارج في ذلك الوقت، وكان يقوى تارةً ويضعف أخرى، وقد ذكر أن إبراهيم التيميّ (ت92) بعث إلى الخوارج يدعوهم، فقال له إبراهيم النخعيّ (ت96): "إلى من تدعوهم؟ إلى الحجاج؟"²⁶⁷. وكان تولّي الحجاج إمارة العراق سنة 75 إلى وفاته سنة 95، وإبراهيم التيميّ ممّن وصّف بالإرجاء، فهذا يدلّ على أنّ علماء الكوفة كانوا يحاولون دعوة الخوارج إلى ترك مذهبهم. وذكّر أيضاً أنّ عمر بن عبد العزيز بعث في خلافته (101-99) عون بن عبد الله إلى الخوارج الذين خرجوا عليه... إلى آخر القصّة²⁶⁸، وعون بن عبد الله أحد الدعاة إلى الإرجاء في ذلك الوقت²⁶⁹. ونلاحظ في بعض الأخبار أنّ سؤال الناس عن إيمانهم من قبيل الخوارج كان معهوداً في ذلك الحين، ومن ذلك: أنّ رجلاً من الخوارج تكلم عند عقلمة النخعيّ (ت62 أو 65 أو 72) بكلام كرهه، فقال عقلمة: (والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا) الآية [الأحزاب: 58] فقال له الخارجي: أمنهم أنت؟ قال: أرجو²⁷⁰. وعن إبراهيم النخعيّ (ت96) قال: "إذا قيل لك: أمؤمن أنت؟ فقل: أرجو"²⁷¹. لكن في رواية أخرى عنه قال: "إذا سُئِلت: أمؤمن أنت؟ فقل: أمنا بالله وملانكته ورسله، فإنهم سيّدعونك"²⁷²، وفي رواية ثالثة: "إذا قيل لك: أمؤمن أنت؟ فقل: أمنا بالله وملانكته وكتبه ورسله"²⁷³، ونحوه هذا عن طاووس (ت106)²⁷⁴، ومحمد بن سيرين (ت110)²⁷⁵. وفي قوله: "فإنهم سيّدعونك" دلالة ظاهرة على أنّ هذا السؤال كان مَدْخِلاً للخوارج لتكفير الناس، ولعله كان يتطوّر أحياناً إلى استحلال دمائهم.

وقال محمد بن سيرين: "سؤال الرجل أخاه: أمؤمن أنت؟ محنة بدعة كما يمتحن الخوارج"²⁷⁶، وهذا يدلّ على أنّ امتحان الخوارج للناس بذلك كان مشهوراً عندهم. ومن المعلوم أنّ أبا حنيفة قد قضى 52 عاماً من عمره في الدولة الأمويّة، وكان للخوارج وجود ظاهر، وجرّت بين أبي حنيفة والخوارج أمورٌ تتعلّق بالإيمان، فقد ذكر ابن معين أنّ الخوارج دخلوا مسجد الكوفة، وأبو حنيفة وأصحابه جلوس، فقال أبو حنيفة: لا تبرّحوا، فجاؤوا حتى وقفوا عليهم، فقالوا لهم: ما أنتم؟ فقال أبو حنيفة: نحن مُستَجبرون، فقال أمير الخوارج: دعوهم وأبلغوهم واقروا عليهم القرآن، فقرأوا عليهم وأبلغوهم مأمّتهم"²⁷⁷.

²⁶⁶ وهو قول ابن سيرين: "أما يزيد بن المهلب فتعرف ركب الأزد، فإن شئت فتعرّض له".

²⁶⁷ ابن سعد، الطبقات الكبرى 6/ 279.

²⁶⁸ المصدر السابق 5/ 358.

²⁶⁹ فقد كان أحد الذين رحلوا إلى عمر بن عبد العزيز في خلافته، فكلموه في الإرجاء وناظروه، وزعموا أنه وافقهم ولم يفهم في شيء منه. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى 6/ 313، 339.

²⁷⁰ حرب الكرماني، المسائل 3/ 1001، والخلال، السنة (1346).

²⁷¹ حرب الكرماني، المسائل 3/ 1002، وعبد الله بن أحمد، السنة (652) و(718-720)، والخلال، السنة (1343).

²⁷² حرب الكرماني، المسائل 3/ 1002-1003، وفي المطبوع منه: فضيل بن إبراهيم، وهو تصحيف، والصواب: فضيل عن إبراهيم، وهو فضيل بن عمر الفقيميّ.

²⁷³ عبد الله بن أحمد، السنة (649)، والخلال، السنة (1333)، واللاكنائي، اعتقاد أهل السنة (1787).

²⁷⁴ عبد الله بن أحمد، السنة (650) و(660)، والخلال، السنة (1334) و(1348)، واللاكنائي، اعتقاد أهل السنة (1788).

²⁷⁵ عبد الله بن أحمد، السنة (647) و(648)، والخلال، السنة (1332) و(1335)، واللاكنائي، اعتقاد أهل السنة (1790).

²⁷⁶ اللاكنائي، اعتقاد أهل السنة (1804).

²⁷⁷ ابن معين، التاريخ (1982). ويروي ابن أبي العوام في "فضائل أبي حنيفة" (127) قصة أخرى فيها دخول الخوارج حلقة أبي حنيفة بالسلاح ليقتلوه.

و عليه، فقد كان أبو حنيفة مُصِراً على إخراج العمل من مفهوم الإيمان والقول بعدم زيادته ونقصانه سداً لباب قد يدخل منه مذهب الخوارج إلى العوام، وهو يعلم أنّ الاختلاف بينه وبين كثير من المحدثين والفقهاء في عصره اختلاف لفظي، وأنه لا إشكال - من جهة علمية - في القول بأنّ العمل من الإيمان، على إرادة كمال الإيمان لا أصله، ولا في القول بزيادته ونقصانه كذلك، ولا في الاستثناء فيه على إرادة الجهل بالخاتمة أو نحو ذلك، إلا أنّ في ذلك إشكالاً كبيراً في نظره بحسب الواقع الاجتماعي.

وقد أشار الكشميري إشارةً عابرةً إلى رَبْط قول أبي حنيفة في الإيمان بالرّدّ على الخوارج والمعتزلة²⁷⁸، وربطها بالخوارج ظاهر على ما بيّنته آنفاً، وأما ربطها بالمعتزلة فربما كان له وجهٌ فيما يتعلّق بأبي حنيفة خصوصاً، وأما فيما يتعلّق بالإرجاء السنّيّ عموماً فلا، لأنّ ظهوره كان سابقاً على المعتزلة التي ظهرت على رأس القرن الثاني، أي: بعد الإرجاء السنّيّ بنحو عشرين عاماً، بل قد يُقال: لو تقبّل المحدثون وأكثر الفقهاء في ذلك العصر الإرجاء السنّيّ كما تقبّله بعض فقهاء الكوفة - ومنهم أبو حنيفة - لكان يُمكن أن يكون عاصماً من نشأة مذهب المعتزلة.

وأما المحدثون فينظرون إلى المسألة من بُعْدَيْن آخَرَيْن، وهما: خشيتُهم من تهاون الناس في العمل، على ما أشار إليه الكشميري²⁷⁹، وكرهُهم استحداث رأي جديد في الدين، على ما أفادته بعض كلماتهم التي نقلناها سابقاً.

وقد يُقال: ما كان ينظر منه أبو حنيفة بعدُ متحقّق، وما كان ينظر منه المحدثون بعدُ موهوم، وتقديم المتحقّق على الموهوم مُتعيّن.

خاتمة

1- تابع أبو حنيفة شيخه حماد بن أبي سليمان وجماعةً من فقهاء الكوفة وعلمائها في تأخير العمل عن الإيمان، مع شدّة اهتمامهم بالعمل ومواظبتهم على الطاعات وحرصهم على اجتناب المعاصي، وهو ما أُطلق عليه حينذاك اسمُ "الإرجاء"، واصطُح عليه بعد ذلك بـ"إرجاء الفقهاء" أو "الإرجاء السنّيّ"، تمييزاً له عن إرجاء المبتدعة الذين يُهملون العمل ويقولون: لا يضرّ مع الإيمان ذنب.

2- وكانت نشأة الإرجاء في الكوفة بعد وقعة الجمامج سنة 82، وانقسم علماء الكوفة - بمنّ فيهم تلامذة إبراهيم النخعي - في موقفهم من الإرجاء إلى فريقين، وهو ما توارثه عنهم تلامذتهم من بعدهم، وكان من أبرز المناصرين لهذا الإرجاء أبو حنيفة، ومن أبرز المنكرين له قريئته سفيان الثوري.

3- رأى المحدثون القول بالإرجاء بدعةً مُحدثةً، ورأياً مُختَرَعاً في الدين، وذمّوه كثيراً، وسلكوا في التنفير منه أساليب متعدّدة، واشتدّت خصومتهم للقاتلين به، هَجراً لهم أو ردّاً لشهادتهم أو امتناعاً عن الصلاة خلفهم أو تركاً للصلاة على جنازتهم. وفي هذا السّياق لم يسلم أبو حنيفة من ذمّ كثير من أهل الحديث له وجرحهم إياه، وكانت هذه المسألة حاضرةً بوضوح في كلامهم فيه، إضافةً إلى مسائل آخر كقوله بالرأي وتُرْك العمل ببعض أخبار الأحاد.

4- وعلى الرغم من أنّ الاختلاف بين الفريقين يكاد يكون لفظياً، فقد أصرّ أبو حنيفة على أقواله في مسألة الإيمان، نظراً منه إلى خَطَر مذهب الخوارج الذي كان يَنْسَطُ في الكوفة حيناً بعد آخر في عهده، وأصرّ المحدثون وكثير من الفقهاء على أقوالهم فيها، خشيةً منهم من الاستحداث في الدين، وخوفاً من التهاون في العمل.

5- وعلى الرغم مما جرى من محاولات لتقريب الآراء وإظهار الوفاق، وما أدّت إليه من آثار إيجابية في كثير من الأوساط الفقهيّة والحديثيّة، فقد تطوّر الأمرُ على العكس تماماً عند أفراد من المحدثين بعد القرن الثالث، ليُصبح الاختلاف بينهم وبين أبي حنيفة اختلافاً حقيقياً.

²⁷⁸ الكشميري، فيض الباري 1/ 140.

²⁷⁹ المصدر السابق 1/ 140.

المصادر والمراجع

- ابن أبي العوام، أبو القاسم عبد الله بن محمد السعدي (ت335)، فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه، تحقيق لطيف الرحمن البهرائجي، مكة المكرمة، المكتبة الإمدادية، 2010م.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، (ت327)، الجرح والتعديل، تحقيق المعلمي، الهند، دائرة المعارف العثمانية، 1952م.
- ابن أبي شريف، كمال الدين المقدسي (ت906)، المسامرة في توضيح المسامرة، تحقيق محمد صالح الغرسي، عمان، دار الفتح، 2018م.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي (ت235)، المصنف، تحقيق محمد عوامة، جدة، دار القبلة، 2006م.
- ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الشيباني (ت287)، السنة، تحقيق ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، 1980م.
- ابن الجعد، علي بن الجعد البغدادي (ت230)، المسند، تحقيق عامر أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة نادر، 1990م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد السيواسي (ت861)، المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، تحقيق محمد صالح الغرسي، عمان، دار الفتح، 2018م.
- ابن بطه، عبيد الله بن محمد العكبري (ت387)، الإبانة الكبرى، الرياض، دار الراجعية، 2005-1994م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت728)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن قاسم، السعودية، مجمع الملك فهد، 1995م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، (ت354)، الثقات، الهند، دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حبان، الصحيح، بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م.
- ابن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، 1396هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852)، تهذيب التهذيب، الهند، دائرة المعارف النظامية.
- ابن حجر، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة.
- ابن حجر، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002م.
- ابن حجر، هدى الساري مقدمة فتح الباري، انظر: فتح الباري.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري (ت311)، الصحيح، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي.
- ابن عدي، أبو أحمد ابن عدي الجرجاني (ت365)، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت.
- ابن خسرو، أبو عبد الله الحسين بن محمد البلخي (ت522)، مسند أبي حنيفة، مكة المكرمة، المكتبة الإمدادية، 2010م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت795)، جامع العلوم والحكم، تحقيق إبراهيم باجس وشعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001م.
- ابن رجب، فتح الباري، تحقيق جماعة من الباحثين، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء الأثرية، 1996م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، (ت230)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي (ت1252)، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، 1992م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف الأندلسي (ت463)، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2010م.
- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق الزهيري، السعودية، دار ابن الجوزي، 1994م.

- ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، (ت365)، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت، دار الفكر.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي (ت620)، المغني، مصر، مكتبة القاهرة، 1968م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر دمشقي (ت774)، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة، دار هجر، 1997م.
- ابن معين، يحيى بن معين البغدادي (ت233)، التاريخ، رواية الدوري، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة، 1979م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري (ت970)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، دون تاريخ.
- أبو حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفي (ت150)، الرسالة إلى عثمان البتي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار، 1378هـ.
- أبو حنيفة، العالم والمتعلم، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار، 1378هـ.
- أبو حنيفة، الفقه الأيسر، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار، 1378هـ.
- أبو حنيفة، الفقه الأكبر، بشرح بهاء الدين زاده، تحقيق د. رفيق العجم، بيروت، دار المنتخب العربي، 1998م.
- أبو حنيفة، الوصية، بشرح البابر تي، تحقيق حمزة البكري ومحمد العابدي، عمان، دار الفتح، 2017م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت275)، السنن، تحقيق محمد عوامة، ترقيم محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الريان.
- أبو داود، سؤالات الأجرّي لأبي داود، تحقيق محمد علي العمري، المدينة المنورة، 1983م.
- أبو زرعة الرازي (ت264)، الضعفاء، ضمن كتاب "أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية" لسعدي الهاشمي، المدينة المنورة، 1982م.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام الهروي (ت224)، الإيمان، تحقيق ناصر الدين الألباني، 2000م.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430)، الضعفاء، تحقيق فاروق حمادة، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984م.
- أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، القاهرة، 1974م.
- أبو نعيم، مسند أبي حنيفة، تحقيق نظر الفاريابي، الرياض، مكتبة الكوثر، 1985م.
- الأجرّي، أبو بكر محمد بن الحسين (ت360)، الشريعة، الرياض، دار الوطن، 1999م.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، (ت241)، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله عباس، الرياض، دار الخاني.
- أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، برواية المرؤذي، تحقيق صبحي السامرائي، الرياض، مكتبة المعارف، 1989م.
- أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، برواية الميموني، مطبوع مع رواية المرؤذي.
- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001م.
- الإسماعيلي، أبو بكر أحمد بن إبراهيم الجرجاني (ت371)، اعتقاد أئمة الحديث، الرياض، دار العاصمة، 1992م.
- الأسمندي، علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي (ت552)، لباب الكلام، تحقيق د. محمد سعيد أوزرورالي، إسطنبول، مركز البحوث الإسلامية، 2005م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت324)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق نعيم زرزور، بيروت، المكتبة العصرية، 2005م.
- إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت478)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر، مكتبة الخانجي، 1950م.

- الأمدي، علي بن محمد (ت631)، أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق د. أحمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 2004م.
- الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن الشافعي، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1971م.
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي (ت786)، شرح وصية الإمام أبي حنيفة، تحقيق حمزة البكري ومحمد العايدي، عمان، دار الفتح، 2017م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256)، التاريخ الكبير، تحقيق المعلمي، الهند، دائرة المعارف العثمانية.
- البخاري، الجامع الصحيح، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
- البخاري، الضعفاء الصغير، تحقيق أحمد إبراهيم أبي العينين، مصر، مكتبة ابن عباس، 2005م.
- البريهاري، الحسن بن علي (ت329)، شرح السنة، تحقيق د. محمد سعيد القحطاني، الدمام، دار ابن القيم، 1988م.
- البيزودي، أبو اليسر محمد بن، أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2005م.
- البيضاوي، كمال الدين أحمد بن حسن (ت1098)، الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، دون تاريخ.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت792)، شرح العقائد النسفية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، دون تاريخ.
- التفتازاني، شرح المقاصد، إسطنبول، 1305هـ.
- الحارثي، عبد الله بن محمد البخاري (ت340)، مسند أبي حنيفة، تحقيق لطيف الرحمن البهرنجي، مكة المكرمة، المكتبة الإمدادية، 2010م.
- حرب الكرماني، أبو محمد حرب بن إسماعيل (ت280)، المسائل، تحقيق فايز بن أحمد حابس، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 2002م.
- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، أمستردام، دار الكلمة، 1999م.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، (ت463)، تاريخ بغداد، تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد البغدادي (ت311)، السنة، تحقيق د. عطية الزهراني، الرياض، دار الراجحي، 1989م.
- خليفة بن خياط، أبو عمرو البصري (ت240)، التاريخ، تحقيق د. أكرم العمري، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1977م.
- الخوارزمي، أبو المؤيد محمد بن محمد (ت665)، جامع مسانيد الإمام أبي حنيفة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الدارقطني، علي بن عمر البغدادي (ت385)، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2004م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت748)، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003م.
- الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- الذهبي، مَنْ تَكَلَّمَ فِيهِ وَهُوَ مَوْثِقٌ، تحقيق محمد شكور أمير، مكتبة المنار، الزرقاء، 1986م.
- الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تحقيق محمد زاهد الكوثري وأبو الوفا الأفغاني،

- بيروت، عن طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1988م.
- الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي البجاوي، بيروت، دار المعرفة، 1963م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت606)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت1205)، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 1994م.
- السالمي، أبو شكور (ت بعد 460)، التمهيد في بيان التوحيد، تحقيق د. عمر تركمان، إسطنبول، مركز البحوث الإسلامية، 2017م.
- السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف (ت690)، الصحائف الإلهية، تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف.
- السيد الشريف، علي بن محمد الجرجاني (ت816)، شرح المواقف، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1997م.
- الصابوني، نور الدين أحمد بن محمود (ت580)، الكفاية في الهداية، تحقيق د. محمد أروتشي، إسطنبول، مركز البحوث الإسلامية، 2014م.
- الطحاوي، العقيدة، بيان السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، بشرح عبد الغني الغنيمي الميداني، تحقيق مطيع الحافظ ورياض المالح، دمشق، دار الفكر، 1995.
- عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت290)، السنة، تحقيق د. محمد سعيد القحطاني، الدمام، دار ابن القيم، 1986م.
- العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح الكوفي (ت261)، معرفة الثقات، تحقيق عبد العليم البستوي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، 1985م.
- العديني، محمد بن يحيى بن أبي عمر (ت243)، الإيمان، تحقيق حمد الجابري الحربي، الكويت، دار السلفية، 1987م.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو المكي (ت322)، الضعفاء الكبير، بيروت، دار المكتبة العلمية، 1984م.
- عياض، القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت544)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق د. يحيى إسماعيل، مصر، دار الوفاء، 1998م.
- عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، المغرب، مطبعة فضالة، 1965-1983م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت505)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق أنس الشرفاوي، جدة، دار المنهاج، 2012م.
- الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد (ت593)، أصول الدين، تحقيق د. عمر وفيق الداوق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1998م.
- الفسوي، يعقوب بن سفيان (ت277)، المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982م.
- الكشميري، محمد أنور شاه (ت1353)، فيض الباري على صحيح البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م.
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن (ت1371)، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، بيروت، 1990م.
- اللالكائي، هبة الله بن الحسن الطبري (ت418)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، تحقيق أحمد الغامدي، السعودية، دار طيبة، 2003م.
- اللامشي، محمود بن زيد، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995م.
- اللكنوي، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحلیم (ت1304)، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل،

تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، 1987م.
 الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (ت333)، التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلو ومحمد أروتشي، إسطنبول، مركز البحوث الإسلامية، 2017م.
 محمد بن الحسن الشيباني (ت189)، الآثار، تحقيق خالد العواد، بيروت، دار النوادر، 2008م.
 المروزي، محمد بن نصر، (ت294)، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق د. عبد الرحمن الفريوائي، المدينة المنورة، مكتبة الدار.
 المزي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن الدمشقي، (ت742)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة.
 مسلم بن الحجاج (ت261)، التمييز، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، السعودية، مكتبة الكوثر، 1990م.
 النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، (ت303)، السنن الكبرى، تحقيق حسن شلبي، بيروت، مؤسسة الرسالة.
 النسائي، أحمد بن شعيب (ت303)، الضعفاء والمتروكون، تحقيق محمود إبراهيم زايد، حلب، دار الوعي، 1976م.
 النسفي، أبو البركات، شرح عمدة العقائد أو الاعتماد في الاعتقاد، تحقيق د. عبد الله محمد عبد الله، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2012م.
 النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (ت508)، بحر الكلام، تحقيق محمد السيد البرسيجي، عمان، دار الفتح، 2014م.
 النسفي، أبو المعين، تبصرة الأدلة، تحقيق د. محمد الأنور حامد، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، دون تاريخ.
 النسفي، أبو حفص عمر بن محمد (ت537)، العقائد، بشرح التفتازاني، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، دون تاريخ.
 النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت676)، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1972م.
 وكيع، أبو بكر محمد بن خلف البغدادي (ت306)، أخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1947م.
 ياقوت بن عبد الله الحموي (ت626)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995م.
 Hasan Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2018.

EBÛ HANÎFE'NİN İMAN ANLAYIŞI ÜZERİNE BAZI FELSEFÎ MÛLAHAZALAR

SOME PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ON ABÛ HANÎFA'S CONCEPTION OF FAITH

Geliş Tarihi: 16.09.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ **ENGİN ERDEM**

DOÇ. DR.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-6545-4033

eerdem@ankara.edu.tr

ÖZ

Bu makale Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının bazı veçhelerini felsefî açıdan analiz etmeyi amaçlamaktadır. Makalede ilk olarak Ebû Hanîfe'nin din anlayışı ve delil-iman ilişkisi hakkındaki görüşleri üzerinde durulmaktadır. Daha sonra, sırasıyla, imanın tanımı, iman mahalli ve iman-amel ayırımı hususundaki görüşleri konu edilmektedir. Sonuç kısmında Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının çağdaş din felsefesindeki akıl-iman tartışmaları açısından ifade ettiği öneme işaret edilmektedir. Makalede savunulan temel tezler şunlardır: 1. Ebû Hanîfe'nin din anlayışı delillendirmecidir; ona göre, iman delile dayanmalıdır. 2. İmanı tanımlamak ve iman esaslarını formüle etmek için tasdik teorisini kabul etmek gerekir. 3. İman ile küfür arasında karşıtlık değil, çelişiklik ilişkisi söz konusudur. 4. İman-amel ayırımı meselesi aynı zamanda hukukî ve politik boyutları olan bir tartışmadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, İman, Akıl, Tasdik, Delil, Kalp.

ABSTRACT

This article aims to analyze some aspects of Abû Hanîfa's conception of faith from a philosophical point of view. In the article, firstly, Abû Hanîfa's views on the understanding of religion and the relationship between evidence and faith are discussed.

Then, his views on the definition of faith, the locality of faith and the distinction between faith and deeds are examined, respectively. In the conclusion part, the importance of the understanding of faith by Abû Hanîfa in terms of reason-faith debates in contemporary religious philosophy is pointed out. The main theses defended in the article are as follows: 1. Abû Hanîfa has an evidentialist concept of religion; according to him, faith must be based on evidence 2. To define faith and formulate the principles of faith, it is necessary to accept the theory of assent. 3. In logical terms, faith and blasphemy are contradictory terms, there is no a third option between them. 4. The issue of the distinction between faith and deeds is also a debate with legal and political dimensions.

Keywords: Abû Hanîfa, Faith, Reason, Assent, Evidence, Heart.

SOME PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ON ABŪ HANĪFA'S CONCEPTION OF FAITH

SUMMARY

Abū Ḥanīfa is one of the pioneering Muslim thinkers who put forward a coherent and holistic intellectual perspective on the theoretical and practical aspects of religion with his views in the fields of Islamic theology and legal theory. Rather than being a problem thinker expressing his opinion on certain particular issues, he is a systems thinker who sets the founding principles that will serve as a basis for philosophical-theological thought about the nature and the meaning of religion. This article aims to examine some aspects of Abū Ḥanīfa's conception of faith and to draw attention to the philosophical dimensions of this understanding. At the center of Abū Ḥanīfa's understanding of religion is "evidence". The emphasis of the Holy Qur'an on using reason and critical thinking, and its rational and critical attitude towards the deniers, constitute the pivot of his evidentialist understanding of religion. For him, man's preference for religion and faith is not limited to this world, but will also have consequences forever. Therefore, it is necessary to make the greatest effort in order to make the right choice regarding true faith. According to him, the necessity of faith is rational; the ignorance of anyone who sees the creation of himself and the realm is inexcusable in knowing his creator. Even if the prophet was not sent, it would be necessary to know the existence of God with the reason. The important thing for Abū Ḥanīfa is not that a person believes in any way, but that he believes on the basis of evidence, knowing what and why he believes and what and why he denies.

Abū Ḥanīfa has introduced the understanding of faith, which is called the theory of assent, for the first time. According to him, "Faith is confirmation with tongue and assent with heart." It can be said that Abū Ḥanīfa's theory of assent corresponds to the understanding called "propositional faith" in contemporary philosophy of religion. For him, to have faith is to assent in the heart the veracity of the following proposition and to declare it: "There is no God but Allah, and Muhammad his servant and messenger." To

assent this proposition means to fully affirm what it comprising. Faith is really a special experience that only God can know. In this respect, faith takes place in a special place that only God and not the godly can know: the heart. The realization of faith in the heart indicates that one must believe in a supreme being that knows only what is in the heart. According to Abū Hanīfa, faith cannot be identified with deeds; in other words, faith is not the sum of deeds. The purpose of his saying that faith is separate from deed is not to emphasize that deeds are insignificant, but that deeds can only be accepted by faith in the heart. Therefore, according to Abū Hanīfa, faith is different from deeds, deeds are not included in the definition of faith. The fact that faith and deeds are mentioned together in many verses in the Holy Quran does not mean that faith is the sum of deeds and that the deficiency in the list of deeds causes a deficiency in faith. Faith is valuable in itself in terms of being faith; accordingly, faith comes before deeds and is the cause of deeds to benefit.

The relationship he sees between faith and blasphemy, in logical terms, is not “contrariness”, but “contradiction”. It is impossible for two contradictories to come together at the same time. When we say “Something is either exists or not exist”, it is a self-evident proposition, there are only two options. Just like this, when we say, “A person is either a believer or an unbeliever”, there is no third option between faith and blasphemy. Since faith and blasphemy are in contradiction each other there can be no partnership between the two, and there is no such thing as a decrease or increase in faith. For Abū Hanīfa, certainty and clarity in the definition of faith, the effort to clearly define the boundary between faith and blasphemy are extremely important in terms of legal and political consequences as well as theological. In this respect, it is extremely important to take the declaration of the believer as a basis in terms of securing his legal rights and preventing abuses. For Abū Hanīfa, who rejects hierarchy in faith, the faith of all believing people is equal as is the faith of people and the faith of prophets and angels.

GİRİŞ

Imam-ı Âzam ve Ebû Hanîfe unvanlarıyla anılan Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767), İslâm düşünce tarihinde kelâm ve fıkıh sahasındaki görüşleriyle dinin teorik ve pratik yönüne ilişkin tutarlı ve bütüncül bir entelektüel bakış açısı ortaya koyan öncü/kurucu Müslüman düşünürlerden biridir. Ebû Hanîfe belli tikel meselelerde görüş beyan eden bir problem düşünürü olmaktan ziyade dinin doğası, mahiyeti ve anlamına dair felsefî-teolojik düşünceye kaynaklık teşkil edecek kurucu ilkeleri belirleyen bir sistem düşünürüdür.¹ Ebû Hanîfe’nin ortaya koyduğu bilgiye ve delile dayalı din ve dünya görüşü, İslâm düşüncesinde kelâm ve fıkıh geleneğinin yanı sıra Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Müslüman filozofların mantık ve metafizik sisteminin teşekkülünde, özellikle Fârâbî’nin *din ve mille(t)* teorisini geliştirmesinde önemli rol oynamıştır.² Bu makale Ebû Hanîfe’nin iman tasavvurunun bazı veçhelerini irdelemeyi ve bu anlayışın felsefî boyutlarına dikkati çekmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda ilk olarak Ebû Hanîfe’nin genel din tasavvuruyla iman anlayışı arasındaki ilişki ele alınacak, daha sonra Ebû Hanîfe’nin, imanın tanımı, imanın mahalli, imanın faydası ve iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşleri farklı açılardan analiz edilecektir. Konular ele alınırken esas olarak Ebû Hanîfe’nin kendi

¹ Ebû Hanîfe’nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografî*, (İstanbul: Ay Yayınları, 2018).

² İbn Sînâ’nın otobiyografisinde verdiği bilgiler onun Hanefî mezhebine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Matürîdî ile muasır olan, aynı coğrafyada, inanç ve kültür ikliminde doğup büyüyen, kırklı yaşlarında Bağdat’a gelen Fârâbî’nin hayatının özellikle ilk dönemi hakkında elimizde yeterli bilgi olmadığı için onun mezhebi konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Fârâbî’nin fıkıh ilminin mahiyeti, din, mille(t), şeriat ve sünnet terimleri hakkındaki görüşleri Hanefî bakış açısının derin izlerini yansıtmaktadır. Bu konuda dikkat çekici yorumlar için bk. Yunus Apaydın, “Fıkıh, Hikmet, Medeniyet”, *Düşünen Şehir* 8 (Ocak 2019), 36-39.

eserlerine müracaat edilecek, bunun yanı sıra Mâtürîdî (ö. 333/944), Debûsî (ö. 430/1039), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâeddin es-Semerikandî (ö. 539/1144) ve Bâbertî (ö. 786/1384) gibi Hanefî düşünürlerin yorumlarından da istifade edilecektir.

1. DELİL-İMAN İLİŞKİSİ

Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı onun genel din tasavvurundan bağımsız düşünülemez. Ona göre din olgusunun bizatihi kendisi hakkında teorik bir açıklama sunmak öncelikli olarak gereklidir. Bu açıklamayı, Ebû Hanîfe'nin içinde yaşadığı dönem ve çevrenin koşulları adeta zorunlu kılmaktadır. Farklı din, kültür ve mezheplerin bulunduğu bir sosyal çevrede³ yaşayan Ebû Hanîfe, bir taraftan farklı dinî geleneklerin gerçeklik iddiaları karşısında İslâm'ın hakikat iddiasının temellendirilmesi, öbür taraftan Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasi ve i'tikâdî ihtilafların makul bir çözüme kavuşturulması gibi yeni durum ve ihtiyaçlarla yüzleşme gereği hissetmiştir. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber ve ashâbı zamanında kelâm ve fıkıh gibi bilimlerin olmadığını, bunların bir tür bidat olduğunu savunan anlayışları, Müslümanların karşı karşıya olduğu meydan okumaların mahiyetini anlayamayanların naif tutumları olarak değerlendirir. Zira Hz. Peygamber'in ashâbı karşılaştıkları her sorunu Hz. Peygamber'e sorup çözüme kavuşturma imkânına sahiptiler. Ancak, Yahûdilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik vb. farklı din ve kültürlerin ilzam edici sorularıyla karşı karşıya kalan Müslümanlar artık felsefî ve teolojik bir söylem üretmek zorundadırlar.⁴ Bu entelektüel meydan okumalara *savunmacı* (apologetic), *imancı* (fideist) bir anlayışla dinin içinden cevap vermeye çalışmak baştan yenilgiyi kabul etmek ve psikolojik üstünlüğü kaybetmek anlamına gelecektir. Bu bakımdan yalnızca Müslüman olmuş kimselerin değil, aklını kullanan her insanın mâkûliyetini kabul edeceği evrensel ve tutarlı bir din yorumu geliştirmek, dinin hem teorik hem pratik yönüne ilişkin argümantatif bir yaklaşım sergilemek zorunlu hale gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin, "Dinde fıkıh, ahkâmı fıkıhtan daha üstündür."⁵ sözü bu minvalde söylenmiştir. Nasıl iman olmadan amel dinî açıdan bir değer hükmü taşııyorsa, aynı şekilde tümel bir din doktrini ortaya koymadan tikel dinî meseleleri tartışmak da temelsiz olacaktır.

³ Ebû Hanîfe'nin, doğup büyüdüğü, ilmi ve ticari faaliyetlerini yürüttüğü Kûfe şehrinin sosyo-politik durumu hakkında geniş bilgi için bk. Mahfuz Söylemez, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştigi Şehir: Kûfe", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatipoğlu, (Bursa: KURAV, 2005), 1/39-51.

⁴ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. M. Öz, (İstanbul: İFAV, 2013), 9.

⁵ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebî", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. M. Öz, (İstanbul: İFAV, 2013), 33.

Ebû Hanîfe'nin din anlayışı *hüccet*⁶ odaklıdır. Kur'ân'ın akla ve düşünmeye yaptığı vurgu ve inkârcıların, Allah'a ortak koşanların içine düştüğü çelişkileri aklı/eleştirel yöntemle deşifre eden tutumu, onun hüccete dayalı din anlayışının mihrini oluşturur. İnsanın din ve iman konusundaki tercihi, sadece bu dünya ile sınırlı olmayıp aynı zamanda sonsuza müteallik sonuçlar doğuracaktır. Bu yüzden iman hususunda doğru bir tercihte bulunmak için en büyük gayreti sarf etmek gerekir. Gündelik hayatta her türlü işini ve maslahatını akılla düzenleyen; lehine ve aleyhine olanı seçmede oldukça hassas davranan bir insanın, sonsuz hayatını belirleyecek olan din ve iman tercihinde aklını kullanmaması, lehine ve aleyhine olanı umursamaması abestir. Ebû Hanîfe'nin, lehine ve aleyhine olanı bilmek,⁷ tarzındaki fıkıh tanımı sadece dünya işlerinde değil, asıl olarak nihai mutluluğa veya azaba götürecekt tercihlerde özenli ve seçici olunmasının, dini doğru anlama konusundaki gayretin önemini hatırlatmaya matuftur. Ebû Hanîfe açısından insanların kendi akıbetleriyle ilgili konuda duyarsızlık göstermeleri yazık olacak bir tutumdur.⁸ Akıllı olduğu için ilahî teklife muhatap olan insan, sonlu hayattan istifade edip sonsuz hayatı elde etmek için çalışmalı, hem dine girerken hem dini yaşarken her aşamada aklını kullanmalı, hevâ ve hevesine yenik düşüp kendini helake sürüklememelidir.

Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın akli kullanma çağrısına, hem din ve iman tasavvurunu oluştururken hem de fikhî yöntemini geliştirirken bağlı kalmıştır. O, ilmî tartışmalarda delil ve hüccet getirmeyi tek üstünlük ölçütü saymış, tarihte benzerine çok az rastlanan özgürlükçü, eleştirel bir ilmî anlayışın hayata geçirilmesine öncülük etmiştir. Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki hoca-talebe münasebeti, belli kişilerin tartışmasız otorite sayıldığı, mutlak itaati esas alan tek tipleştirici bir ilişki değil, delili ve burhâm olanın söz sahibi olduğu, kişilerin saygınlıklarının korunduğu ilmî ve ahlâkî bir ilişkidir.⁹ Hanefî ekolün büyük düşünürlerinden hukuk felsefecisi Debûsî'nin şu

⁶ Hüccet, kelime anlamı itibarıyla galip gelmek, baskın çıkmak anlamına gelir. Terim olarak, hevâya galip gelen şey demektir. Kalb, bir yönüyle hevânın, bir yönüyle de aklın gerektirdiği şeylere bakar. Eğer kalpte hüccet galip gelirse, bu aklın hevâya üstün gelmesi sayesinde olur. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü usûli'l-fikh ve tahdîdü edilleti's-şer'*, thk. A. Yakûb, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009), 1/133,146. Hüccet terimi hakkında ayrıca bk. Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Târîfât*, thk. A. Enver Hıdır, (Beirut: Dârü'l-Mârifê, 2007), 79.

⁷ Temel Yeşilyurt, “‘el-Fikhu'l-Ekber’e Metodolojik Bir Bakış”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 178.

⁸ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 10.

⁹ Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi'ye göre, Hanefî fakihlerin kendi aralarındaki ihtilaf, Hanefîlerle diğer mezhepler arasındaki ihtilafın bile daha büyük ve şiddetlidir; Hanefî fikhının kompleks yapısı göz önüne alındığında bir kimsenin kırk yıldan önce bu ilimde fakîh olduğunu söylemesi şaşılacak bir hadisedir. bk. Sabri Cevat Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953), 40.

tespitleri, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hüccet odaklı din anlayışının İslâm düşünce tarihinde durduğu yeri göstermesi bakımından oldukça önemlidir:

“İlk asırda insanlar, yani sahâbe ve tâbiînin tamamını kastediyorum, işlerini hüccet üzerine inşa ediyorlardı. Onlar önce Kitâb’ı sonra Sünnet’i daha sonra Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra gelenlerin sözlerinden doğruluğu hüccetle belirlenen şeyleri esas alıyorlardı. Bir kişi bir meselede Ömer’in sözünü başka bir meselede de onunla ters düşen Ali’nin sözünü esas alıyordu. *Bu, Ebû Hanîfe’nin arkadaşları arasında ortaya çıkan bir uygulamaydı.* Onlar hüccetin ortaya çıkardığı şeye bağlı olarak bazen uzlaşıyorlardı, bazen de farklı görüşleri benimsiyorlardı. Şeriatta tutulan yol Ömercilik ya da Alicilik değildi; aksine Peygamber’e nispet esastı. Bunlar, kendilerini, Peygamber’in hayırla övdüğü bir topluluktu. Onlar âlimlerini veya nefislerini değil, hücceti esas alıyorlardı. Dördüncü asırdan itibaren takva kaybolup hüccet talebi azaldığı için insanlar âlimlerini hüccet kıldılar ve onlara tabi oldular. Bazıları Hanefî, bazıları Mâlikî, bazıları Şâfiî oldular. Onlar hücceti kişilere göre belirliyorlardı ve doğruluğun ölçütünü bir mezhepte doğmuş olmaya göre belirliyorlardı. Onlardan sonra gelen her asırda insanlar, isabet edip etmediğine bakmaksızın, kendi âlimlerine tabi oldular. Öyle ki sünnetler bidatlerle yer değiştirdi, hak ile heva birbirine karıştı. *Sevgiciler* (Hubbiyye) diye bir grup ortaya çıktı ve kendilerini üstün sayarak Allah’ın sevgilileri olduklarını ileri sürdüler. Onlara göre, Allah onların kalplerine tecelli etmiş ve onlara haber vermektedir. Bu sebeple onlar nefislerinin haber verdiğini hüccet saydılar ve hevâlarını ilahlar edindiler. Dolayısıyla onların hüccete giden yolu kapandı. Allah korusun, Allah en iyisini bilendir.”¹⁰

Ebû Hanîfe’nin din alanında hüccete verdiği yer göz önüne alındığında onun benimsediği din anlayışını çağdaş din felsefesindeki *delillendirmeci*¹¹ yaklaşım kapsamında değerlendirmek mümkündür. Onun delillendirmeci din anlayışı, iman tasavvuruna açık biçimde yansımıştır. Ona göre, iman zorunluluğu aklîdir; kendisinin ve âlemin yaratılmışlığını gören hiç kimsenin yaratıcısını tanımadaki cehaleti mazur görülemez. Eğer elçi gönderilmemiş olsaydı bile akıl ile Tanrı’nın varlığını bilmek zorunlu olurdu.¹²

¹⁰ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü usûli’l-fikh ve tahdîdü edilleti’ş-şer’*, thk. A Yakûb, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2009), 3/390-391.

¹¹ Burada “delillendirmeci” din anlayışı ile çağdaş din felsefesinde “evidentialism” olarak adlandırılan felsefî görüşü ve tutumu kastediyorum. Delillendirmecilik, imancılık (fideizm) düşüncesinin karşısında yer alan, iman delile dayanması gerektiğini, yeterli delil olmadan bir şeye inanmanın makul olmadığını savunan, iman temellendirilmesi için yüksek epistemik standartları öngören felsefî görüştür. Bk. Peter Forrest, “The Epistemology of Religion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>>.

¹² Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî el-Hanefî, *Şerhu Vasiyyeti’l-İmâm*

Aşağıda görüleceği üzere, Ebû Hanîfe'nin iman tanımında zikrettiği ve iman ile müteradif olduğunu söylediği terimlerden biri de *yakîn*'dir. Ebû Hanîfe'ye göre yakîn, bir şeyi kesin olarak, şek ve şüphe etmeden bilmektir.¹³ Felsefî bir terim olarak yakîn, bir önermenin doğruluğunu çelişğinin yanlışlığını kanıtlayarak onaylamak anlamında *kesin bilgi* demektir.¹⁴ “Tanrı vardır ve bir'dir” önermesinin doğruluğunu tasdik etmek, bu önermenin çelişğinin yanlışlığı bilindiği zaman *yakîn* ifade eder.¹⁵ Ebû Hanîfe'ye göre, iman ettiği şeyin doğruluğunu, haklılığını bilen, ancak inkâr ettiği şeyin yanlışlığını, zulmünü bilmeyen kişi gerçekte doğrunun da yanlışın da ne olduğunu bilmiyor demektir. Kendisine beyaz bir elbise getirilen ve bu elbisenin beyaz olduğunu söyleyen bir kişi, aynı elbisenin kırmızı, siyah veya yeşil olduğunu söyleyenlerin de doğru söylemiş olduğunu kabul ederse, bu, o kişinin cahil ve ahlaksız olduğunu gösterir.¹⁶ Ebû Hanîfe açısından önemli olan, bir kimsenin herhangi bir şekilde iman etmiş olması değil, neye, niçin iman ettiğini ve neyi, niçin inkâr ettiğini bilerek, delile dayalı olarak iman etmesidir. Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) söylediği gibi iman, iman olması bakımından güzel, küfür de küfür olması bakımından çirkin değildir. Eğer böyle olsaydı tâğûta iman edenin güzel, tevhîdi inkâr edenin çirkin bir iş yaptığını kabul etmek gerekirdi. Tevhîde imanın ve tâğûtu inkârın güzelliği ancak aklın ve hikmetin bunu gerektirmesi sebebiyledir.¹⁷ Daha açık bir anlatımla, Mâtürîdî açısından bir biçimde iman etmiş olmak kendi başına değerli değildir. Önemli olan, neye, niçin iman ettiğini ve neyi, niçin inkâr ettiğini bilerek tercihte bulunmaktır. Tevhîde iman ettiğini söyleyen ancak teslisin yanlışlığını bilmeyen, bir Tanrı'ya inandığını söyleyen ancak Tanrı'nın bir'liğini idrak edemeyen kişinin, neye iman veya neyi inkâr ettiğinden haberi yok demektir. Ebû Hanîfe'nin iman tanımındaki yakîn terimi, böyle bir çelişkiye düşmemek için imanın delile ve kesin bilgiye dayanmasının zorunluluğuna işaret eder.

2 İMANIN MAHİYETİ: İKRÂR VE TASDİK

Felsefî-teolojik düşünceye bakıldığında marifet, güven, bağlanma vb.

Ebû Hanîfe, thk. M. S. El-Âyidî, H. M. Vesim el-Bekrî, (Umman: Dârü'l-Feth), 2017, 64.

¹³ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 14.

¹⁴ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-Tenbihât*, (Kum: Neşrû'l-Belâğa, 1383), 1: 12-13. Kindî “yakîn/kesin bilgi” terimini şöyle tanımlar: “Önermenin ispatlanmasıyla birlikte düşüncenin doyuma ulaşması.” Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, çev. M. Kaya, (İstanbul: İz, 1994), 64.

¹⁵ Tasavvur, tasdik ve yakîn terimleri hakkında geniş bilgi için bk. Engin Erdem, “Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (Eylül 2018), 65-71.

¹⁶ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 9.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kur'an*, ed. B. Topaloğlu, nşr. A. Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mîzân, 2005-2010), 17:364.

tarzda farklı iman anlayışlarının savunulduğu olduğu görülür. “Tasdîk teorisi” olarak adlandırılan iman anlayışını ise ilk defa Ebû Hanîfe ortaya koymuştur.¹⁸ Ona göre, “iman, dil ile ikrâr, kalp ile tasdîktir.”¹⁹ İmanın tanımında geçen ikrâr, imanın yatay boyutuna, tasdîk ise dikey boyutuna işaret eder. İnsanın kalbinde Tanrı'nın varlığını ve O'nun elçisinin verdiği haberlerin doğruluğunu tasdîk ederek kurduğu ilişki sonlu varlığın sonsuz varlığa bağlandığı, i'tikâd ettiği dikey bir ilişkidir. İnsanın kalbinde gerçekleşen tasdîk kendisi açısından apaçık olsa bile o bunu ikrâr etmediği sürece başkalarının bunu bilmesi mümkün olmayacaktır. İmanı dil ile ikrâr etmek, yatay düzlemde, başka insanlarla ilişkisinde onun “mümin” olarak tanımlanmasını ve şer'î hükümlerin onun hakkında icra edilmesini sağlar.²⁰ Ebû Hanîfe'nin tanımında dil ile ikrâr'ın önce zikredilmesi ikrâr'ın biza-tihi tasdîk'ten önce olmasından değil, başka insanların bundan haberdar olmasını sağlaması bakımındandır. Ebû Hanîfe'ye göre münafık, kalbinde tekzip edip diliyle ikrâr eder, ehl-i kitap kalbinde tasdîk edip diliyle tekzip eder. Mümin ise hem kalbiyle tasdîk eder, hem de diliyle ikrâr eder.²¹ İman etmek, sadece Tanrı'nın varlığını, birliğini, Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu bilmek (marifet) değil, aynı zamanda bunun doğruluğunu kalbinde onaylamak, tasdîk etmektir.²²

Ebû Hanîfe'nin tasdîk teorisinin çağdaş din felsefesinde “önermesel iman”²³ (propositional faith) olarak adlandırılan anlayışa tekabül ettiği söylenebilir. Buna göre iman, kelime-i şهادette formüle edildiği haliyle kişinin, “Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed O'nun kulu ve elçisidir.” önermesinin doğruluğunu tasdîk etmesidir. Tasdîk etmek, iman edilecek şeyleri küllî olarak onaylamak demektir. Ebû Hanîfe'ye göre, “şehâdet kelimesini ikrâr etmekten daha faziletli bir şey yoktur.”²⁴ Ebû Hanîfe'nin imanı tasdîk olarak tanımlaması, imana layık olan ve iman edilmesi gereken yegâne varlığın duyu tecrübesine konu olmaması, şehadet âleminde bulunmamasıyla alakalıdır. Tanrı, zaman ve mekândan münezze, madde ve işlenlerinden bağımsız, aşkın bir varlık olduğu için duyu tecrübesiyle idrak edilemez. Tanrı'nın varlığının duyusal tecrübeye konu olmaması O'nun bilinemeyeceğini değil, akılla idrak edilmesi gerektiğini gösterir.

¹⁸ Temel Yeşilyurt, “Ebû Hanîfe'de İmanın Kesinliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 209.

¹⁹ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, 56.

²⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 71.

²¹ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Vasıyyeti”, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. M. Öz, (İstanbul: İFAV, 2013), 65.

²² El-Bâbertî, *Şerh-u Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 70-71.

²³ John, Bishop, “Faith”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>>.

²⁴ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 17.

Ebû Hanîfe, “iman; tasdik, marifet, yakîn, ikrâr ve İslâm’dır”²⁵ derken, bilginin (marifet) imanın gerek şartı olduğuna işaret eder. Sadece bilmek iman etmek için yeterli değildir, ne var ki bilmeden, delile dayanmadan yapılan tasdik de iman değildir.²⁶ Çağdaş din felsefesinde bilgi-iman ilişkisi konusundaki tartışmalarda görüşlerine sıkça atıfta bulunulan Immanuel Kant’a (1724-1804) göre, insanın bilgi sahası olgular dünyasıyla sınırlıdır; Tanrı bu sınırın ötesinde olduğundan imana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek gerekir.²⁷ Ancak Ebû Hanîfe’nin tasdik teorisinde bilgi ile iman arasında Kant’ın iddia ettiği anlamda bir tezat söz konusu değildir. Tanrı’nın duyu tecrübesine konu olmaması O’nun bilinemeyeceğini değil, akıl ve nazar ile idrak edilmesi gerektiğini gösterir. Gözü gördüğü halde gözünü kapatan kişi gözünü kapattığında renkleri göremez, kulağı duyduğu halde kulağını tıkayan kişi sesleri duyamaz; aynı şekilde akli olup onu kullanmayan kişi de Tanrı’nın varlığını idrak edemez. Aklını kullanan, yaratılmışlar hakkında derinlemesine düşünen (nazar) her insan, Hz. İbrahim misalinde olduğu gibi, değişen, yok olup giden şeylerin arkasındaki değişmeyen, mutlak gerçeği idrak edebilir.²⁸ Mâtürîdî’nin söylediği gibi, sadece gayba iman edilir, çünkü iman tasdik’tir. Tasdik ve tezkîp, şahitte, olgular dünyasında bulunan şeyler hakkında değil, sadece gaybî olan hakkında söz konusu olabilir.²⁹ İman, kalbin, aklın ışığı ile gördüğü hakikati tasdik etmesidir.³⁰ Eğer iman etmek insanın bilgi sahasının ötesinde olan bir varlığa inanması anlamına geliyorsa nihai gerçek karşısında herkesin kör olduğunu ve dinsel gerçeklik iddialarının hiçbirinin diğerinden üstün olmadığını kabul etmek gerekecektir. Yukarıda “beyaz elbise” misalinde görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe açısından iman, sadece tasdik etmeyi değil, inkâr edilenin niçin yanlış olduğunu bilmeyi de gerektirir. Eğer imanın esasını oluşturan nihai hakikat akılla bilinebilir olmasaydı, Tanrı’nın varlığını inkâr edenlerin “kâfir”, gerçeğin üstünü örten, olarak nitelenmesi de anlamsız olurdu.

Debûsî’nin hüccetler konusunda yaptığı ayırım Tanrı’nın varlığının bilinmesi hususundaki doğru yöntemin ne olması gerektiğini de büyük ölçüde açıklığa kavuşturmuştur. Debûsî’ye göre, hüccetler ya zâhirdir ya da bâtındır. Zâhir hüccet, aklın doğruluğunu, apaçık bedîhî olarak kavradığı hakikatlerdir. Bâtin hüccet ise ancak derin düşünme ve istidlâl ile bilinen hakikatlerdir. Hz. Musa’nın esasî zâhir bir hüccettir; buna karşılık Hz. Mu-

²⁵ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve’l-müteallim”, 12.

²⁶ Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille fî usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB, 2004), 1: 45.

²⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pulhar (Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996), Bxxx/31.

²⁸ el-En‘âm, 6/76-79.

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur‘ân*, 1: 32.

³⁰ Erdem, “Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman”, 74.

hammed'e verilen Kur'ân bâtın bir hüccettir. Birinciden farklı olarak, ikincinin doğruluğunu idrak etmek için akıl yürütmek ve derinlemesine düşünmek gerekir. Aynı şekilde, dünya zâhir, âhiret bâtın bir hüccettir. Dünyanın varlığını duyularımızla apaçık biçimde idrak ederiz, ancak âhiretin varlığını derinlemesine düşünerek kavrayabiliriz.³¹ Âlem, âlemdeki düzen Tanrı'nın varlığının zâhir hüccetidir; bunun arkasındaki bâtın hücceti ortaya çıkarmak için akli kullanmak gerekir. Tanrı'nın varlığı gaybî olduğu için, O, hissi idrak ile değil, akli idrak ile bilinmelidir. Bilgi olmadan tasdik olmaz, ancak sadece bilmek tasdik etmek için yeterli değildir; tasdik etmek, bilinen şeyin doğruluğunu içtenlikle kabullenmek, ona bağlanmak/i'tikâd ve rıza göstermektir. Bu yönüyle tasdik, imanın sadece epistemolojik değil, aynı zamanda âhlaki yönünde de içine alan özel bir terimdir.

3. İMANIN MAHALLİ: KALP

İnsanın Tanrı'ya karşı sorumlulukları (hukûkullâh) ve insanlara karşı sorumlulukları (hukûku'l-ibâd vardır. İnsanın Tanrı'ya karşı en önemli sorumluluğu iman etmesi, O'nun varlığını, birliğini ve elçisinin haber verdiği hakikatleri *tasdik* etmesidir. “Allah ve Resûlü'nü yalanlayan kimsenin günahı, bütün insanları yalanlamasından dolayı kazanacağı günahdan daha büyüktür.”³² İmanın yegâne objesi, ibadete layık tek varlık, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyin kendisine muhtaç olduğu aşkın ve mükemmel bir varlık olarak Tanrı'dır. İman, kendisinin kulluğunu, Tanrı'nın rabliğini kavrayan insanın Tanrı ile kurduğu en özel bağıdır. Tanrı, gizli-açık her şeyi bilen, âlim-i mutlak bir varlıktır; gözler onu göremez fakat o gözleri görür. İman, gerçekte sadece Tanrı'nın bilebileceği özel bir tecrübedir. Bu bakımdan iman, tanrılık taslayanların değil, sadece Tanrı'nın bilebileceği özel bir yerde gerçekleşir: Kalp.³³ İmanın kalpte gerçekleşmesi, ancak kalpte olanı bilen bir varlığa iman edilmesi gerektiğine işaret eder. İmanın mahallinin kalp olması, bir taraftan insanın Tanrı ile en özel bağına ifade ederken, öbür taraftan insanı diğer insanların itham ve baskılarından kurtaran bir özgürlük alanı açmaktadır. Ebû Hanîfe'nin söylediği gibi, “Allah bizi, kalplerde bulunanı ve gizli niyetleri bilmekle mükellef kılmamıştır.”³⁴ Şu halde kendini mümin olarak tanımlayan kişinin beyanı esastır; sadece Tanrı'nın bilebileceği bir konuda kişinin imanının olmadığını veya zayıf olduğunu iddia etmek tanrılık iddiasında bulunmak anlamına gelir: “Allah insanları, kalplerindeki şeyden dolayı, mü'min ve kâfir diye isimlendirmiştir. Çünkü Allah, kalplerde olanı bilir.

³¹ Debûsî, *Takvîmü usûli'l-fikh ve tahdîdü edilleti's-şer'*, 1: 144-145.

³² Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 26.

³³ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-ebsat”, 51.

³⁴ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 22.

Biz de insanların, lisanlarından sadır olan tasdik, tekzip, kıyafet³⁵ ve ibadetle mü'min veya kâfir diye isimlendiririz.”³⁶

İmanın mahallinin kalp olması, kalpteki tasdikın dışarıdan gelen hiçbir baskı ve zorlamayla değiştirilemeyeceğini, insanın Tanrı'yla kurduğu gönül bağının sarsılmayacağını, kulluk bilincinin sürekliliğini de ifade eder. Dünyevî bir otoriteden korkan kişi, sadece bu otoritenin denetlediği alanlarda ona karşı şeklen saygı gösterir ve başkalarının görmediği yerde ona karşı öfkesini dile getirmekten kaçınmaz. Hâlbuki insan, kalbinde iman ettiği, bütün benliğiyle bağlandığı ve güvendiği yüce varlığa gizli-açık her yerde, sağlık-hastalık, zenginlik-fakirlik her durumda derinden saygı duyar, O'nun hükmüne razı olur ve içinde O'na karşı hiçbir olumsuz duygu beslemez.³⁷ İmanın özünü oluşturan tasdikın kalpte gerçekleşmesi, imanın salt bir önermenin doğruluğunu onaylamaktan ibaret olmadığına işaret eder. İman etmek, aynı zamanda varlığın ve zamanın idrakini kökten değiştiren, hayata metafizik bir anlam katan, sonluysa sonsuza bağlayan yeni bir anlam ve duygu dünyasına gönüllüce girmek demektir. Tanrı'nın varlığını, birliğini, elçisinin verdiği haberlerin hak olduğunu tasdik etmek, nimet vereni tanımak, şükran ve minnettarlık duygusuyla O'na bağlanmak demektir. Ebû Hanîfe'nin küfrün gayr-i ahlakîliği konusundaki vurgusu, onun iman anlayışının güçlü biçimde etik ve varoluşsal bir boyutu içerdiğini göstermektedir. Ona göre, kâfir, dünyadaki nimetleri bilir, bunlardan en iyi şekilde istifade eder, ancak bu nimetlerin gerçek sahibine karşı nankörlük eder. “Yani” diyor Ebû Hanîfe, “kâfirler gecenin gece, gündüzün de gündüz olduğunu bilirler. Sıhhat, zenginlik ve ulaştıkları rahat ve bolluğun nimet olduğunu itiraf ederler. Fakat onlar bunları, asıl lütuf ve ihsan edici olan Allah'a değil, kendilerinin ibâdet ettikleri şeye nispet ederler. Bundan dolayı Allah, onların Allah'ın nimetlerini itiraf edip sonra da onları inkâr ettiklerini ifade eder.”³⁸ Kâfir nimeti bilen, ancak nimetin sahibini inkâr edendir; mümin ise hem nimeti bilen hem de nimet verene şükran duyardır. Nimet verene karşı kalpte hâsıl olan derin minnettarlık ve şükran duygusu imanın ahlakî temelidir. Debûsî'nin söylediği gibi, ubudiyet nefsin, ibadet bedeninin bir sıfatıdır.³⁹ İbadet etmek için önce ibadete layık olan varlığın bilinmesi, O'nun hak olduğunun kalben tasdik edilmesi gerekir. Ebû Hanîfe'nin imanın amelden ayrı olduğunu söylemekteki amacı, amelin önem-

³⁵ Ebû Hanîfe'nin bu ifadesi belli bir kıyafet tarzının İslâmiyet ile özdeşleştirilmesi anlamına gelmez. Burada kastedilen, kılık-kıyafet ve dış görünüşteki çeşitliliğin dinî inanç konusundaki farklılığı da yansıttığı geleneksel toplumdaki pratik duruma ilişkin bir tespittir.

³⁶ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 21.

³⁷ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 28.

³⁸ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 32.

³⁹ El-Kâdî Ebî Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. M. A. Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 68.

siz olduğunu değil, amelin ancak kalpteki imanla makbul hale geleceğini vurgulamaktır; borcu ödemek için ilk önce borçlu olduğunu kabul etmek gerekir. Ona göre, insan namaz kıldığı için mümin değildir, aksine mümin olduğu için namaz kılar.⁴⁰ Ameli ibadete dönüştüren kalpteki niyettir.

4. İMAN VE AMEL

Ebû Hanîfe'nin iman anlayışıyla ilgili önemli tartışmalardan biri de onun, Mu'tezilî, Hâricî ve Şîî düşünürlerden farklı olarak, iman ile amel arasında yaptığı ayırımıdır. Ebû Hanîfe'ye göre, iman başka amel başkadır, ameller imana dâhil değildir.⁴¹ Amel ile iman arasında zorunlu nedensel bağ kuran, ameli imanın bir parçası olarak gören, amel konusundaki eksikliğin imanı da zayıflattığını ileri süren anlayışlar teolojik açıdan tutarsız olduğu gibi hukukî ve sosyolojik bakımdan da mahzurludur. Kur'ân'da pek çok âyette iman ve amelin birlikte zikredilmesi, imanın amellerin toplamından ibaret olduğu ve amel listesindeki eksikliğin imanda da eksikliğe yol açtığı manasına gelmez. İman, iman olması bakımından kendi başına değerlidir; iman, amelden önce gelir ve amelin fayda sağlamasının illetidir. Bir kimsenin dinî açıdan zorunlu olan bir amelle sorumlu tutulabilmesi için ilk önce iman etmesi gerekir. Bazı ibadetlerin kazası olur, ancak imanın kazası olmaz; fakirin zekât vermesi gerekmez ancak bundan, onun iman etmemesi gerekir, sonucu çıkmaz.⁴² Kur'ân'ın inzâl sürecine bakıldığında, insanların ilk önce Allah'a imana çağrıldığı, küfrü bırakıp Allah'a iman eden insanların daha sonra belli amellerle yükümlü kılındığı görülmektedir. Eğer iman ve amel aynı şey olsaydı iman etmiş ancak henüz belli amellerle sorumlu tutulmamış kişilerin "mümin" olarak nitelenmemesi gerekirdi. Hâlbuki "Allah, mü'minlere farz olan şeyleri, onların dini kabul etmelerinden sonra emretmiştir: 'İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılınlar.' (el-İbrâhîm, 14/31). 'Ey iman edenler size kısas farz kılındı.' (el-Bakara, 2/178). 'Ey iman edenler namazı dosdoğru kılın...' (el-Ahzâb 33/41). âyetleri ve benzerleri bu hususu belirtmektedir. Eğer farz kılınan şeyler bizatihi iman olsaydı, Allah o amelleri işleyinceye kadar kullarını mü'min olarak nitelemezdi."⁴³ Ebû Hanîfe açısından amel ile sorumlu tutulmanın şartı iman ise ilk önce 'İman nedir?' sorusuna net bir cevap vermek gerekir. Ancak, imanın amel ile özdeşleştirilmesi halinde imanın efrâdını câmi ağyârını mâni, kesin bir tanımını yapmak ve iman ile küfür arasındaki sınırı tayin etmek de mümkün olmayacaktır. Ebû Hanîfe tasdik teorisi ile bu sorunun üstesinden gelmeyi, bir kişinin *mümin* veya

⁴⁰ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 11-12.

⁴¹ Ebû Hanîfe, "el- Vasiyye", 66.

⁴² Ebû Hanîfe, "el- Vasiyye", 66.

⁴³ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 11.

kâfir olarak nitelenmesini sağlayan asgari koşulun ne olduğunu belirlemeyi amaçlamıştır.⁴⁴

Ebû Hanîfe'nin din ve şeriat arasında yaptığı ayırım da iman-amel ayırımı meselesiyle bağlantılıdır. Din, ilk peygamber Hz. Âdem'den, son peygamber Hz. Muhammed'e kadar, bütün peygamberlerin tebliğ ettiği Tanrı'nın varlığı, birliği, nimet verene şükretmenin zorunluluğu, zulmün çirkinliği gibi aklın doğruluğunu apaçık kavradığı, değişmeyen, neshe konu olmayan, zorunlu, muhkem hakikatlerdir. Şeriat ise zamana göre değişkenlik gösteren, neshe konu olan, aklın mümkün gördüğü değişken uygulamalardır. Nesh, akli hükümlerde değil, ancak şer'î hükümlerde söz konusu olabilir.⁴⁵ Ebû Hanîfe'ye göre, "Allah'ın dini değiştirilemez. Nitekim din; tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatler ise tebdil ve tağyir edilmiştir. Zira bir takım şeyler bazı insanlar için helal iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır."⁴⁶ Önceki ümmetlere farklı şeriatlar gönderilmiş ve farklı ameller farz kılınmıştır; aynı şekilde meleklere de farklı ameller farz kılınmış olabilir. Şayet iman amele bağlı olsaydı, şeriatlardaki değişikliğe bağlı olarak peygamberlerin imanının da farklı olması gerekirdi. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre, meleklerin imanı, önceki ümmetlerin imanı ve Müslümanların imanı aynı imandır: "Sema ehlinin imanı, evvelki ümmetlerin imanı ve bizim imanımız ise birdir. Çünkü hepimiz iman ettik ve yalnızca Allah'a ibadet ettik. Tıpkı bunun gibi, kâfirlerin küfrü ve inkârı bir ve fakat ibadetleri farklıdır."⁴⁷ Amellerdeki farklılık önceki ümmetlerin, hatta meleklerin imanı ile Müslümanların imanı arasındaki ayniyete halel getirmediği gibi, amellerdeki muhtemel eksikliklere bakarak Müslümanların imanlarının eşit olmadığı, bazı Müslümanların imanının daha çok veya az olduğu da söylenemez.⁴⁸ Ebû Hanîfe'nin sisteminde din ile iman, şeriat ile amel arasında simetrik bir ilişki söz konusudur. Şeriatlar değişmesine rağmen din hep aynı kaldığı gibi, amellerdeki değişiklikler de iman ayniyetine halel getirmez. Onun şu ifadeleri bu koşutluğu göstermesi bakımından son derece önemlidir:

Bilmiyor musun ki Allah'ın resûlleri- Allah hepsine salât ve selâm eylesin- değişik dinlere mensup değillerdi. Hiçbiri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan resulün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çünkü

⁴⁴ Ebû Hanîfe'nin tasdik ve imanın kesinliği arasında kurduğu ilişki için bk. Yeşilyurt, "Ebû Hanîfe'de İmanın Kesinliği Meselesi", 208.

⁴⁵ Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. M. Z. Abdi'l-Ber, (Kahire: 1984), 704-711.

⁴⁶ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 11.

⁴⁷ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 30.

⁴⁸ Krş. Veysel Kaya, "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. A. Kartal, H. Özden, (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 187-188.

peygamberlerin dini biridir. Buna mukabil her resul, kendi şeriatına davet etmiş, kendisinden önceki resulün şeriatına uymaktan nehyetmiştir. Zîra resullerin şeriatları çok ve muhtelifdir.⁴⁹

Ebû Hanîfe'nin, iman edenlerin imanın ayniyetini, inkâr eden kâfirlerin küfrünün ayniyetiyle karşılaştırarak anlatması da oldukça önemlidir. Din-şeriat ilişkisinde görüldüğü üzere, müminlerin amelleri farklı olsa bile imanları aynıdır. Aynı şekilde kâfirlerin amelleri farklı olsa bile onların da küfrü aynıdır. Ebû Hanîfe imanı tasdik, küfrü inkâr olarak tanımlamak suretiyle iman ile küfür arasındaki sınırı net biçimde tayin etmektedir. Onun iman ile küfür arasında kurduğu ilişki mantık terimleriyle söylenecek olursa, *karşıtlık* ilişkisi değil, *çelişiklik* ilişkisidir. Karşıtlar arasında bir ortaklık ve derecelik söz konusu olabilir. Mesela, siyah ve beyaz karşıttır; bu ikisi arasında farklı gri tonlar olabilir. Buna mukabil, *çelişiklik* ilişkisinde iki çelişğin aynı anda bir araya gelmesi imkânsızdır.⁵⁰ Bu, metafizikteki varlık ve yokluk mefhumları arasındaki ilişki göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Varlık mefhumu, sübûtî, olumlu bir mefhumdur; onun çelişği olan yokluk ise selbî, olumsuz bir mefhumdur. “Bir şey ya vardır, ya yoktur.” dediğimizde, bu bedihi bir önermedir; iki çelişğin aynı anda bir araya gelmesi imkânsızdır.⁵¹ Tıpkı bunun gibi “Bir kişi ya mümindir ya da kâfirdir”, dediğimizde de iman ile küfür arasında üçüncü bir seçenek imkânsızdır. İman, tasdik değil, amellerin toplamı olarak tasavvur edildiğinde, iman ile küfür arasındaki ayırım noktası (mevrîdu'l-kısmeh) da belirsizleşecektir. Ebû Hanîfe, imanı tasdik olarak tanımlayarak, iman ile küfür arasındaki sınırı net biçimde tayin etmekte, üçüncü seçeneğin imkânsızlığını mutlak surette ortaya koymaktadır.⁵² İman, amellerin toplamı olarak düşünüldüğünde, iman ile küfür arasında *karşıtlık* ilişkisi olduğu kabul edilmiş olur ve iman ile küfür arasındaki sınır muğlak hale gelir. İmanın çelişği küfür olduğuna ve bu ikisi arasında hiçbir ortaklık olama-

⁴⁹ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 10.

⁵⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 91-95.

⁵¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Akâid*, thk. M. H. Z. er-Ridâyi, (Kum: Râyid, 1393), 1/86.

⁵² İmanı amelden ayrı, salt tasdik olarak gören Ebû Hanîfe ile imanı amellerin toplamı olarak gören İmam-ı Şâfiî arasındaki derin görüş ayrılığının mantık ve metafizikteki yansımaları, Hanefî filozof İbn Sînâ ile Şâfiî kelâmcı Fahreddin Râzî'nin “önerme” ve “şartlı önerme” anlayışlarında görmek mümkündür. İbn Sînâ'ya göre önerme/tasdik, salt hükümdür. Buna karşılık F. Râzî'ye göre önerme/tasdik, unsurlarının bir toplamıdır. Yine İbn Sînâ'ya göre, şartlı bir önerme, taraflarından, yani, mukaddem ve tâlisinden biri veya her ikisi birden yanlış olsa bile halen doğru olabilir; şartlı önermenin doğruluğu bileşenlerinin doğruluğundan bağımsızdır. Buna karşılık Gazzâlî ve Râzî açısından şartlı önermelerin doğruluğu bileşenlerine bakılarak değerlendirilmelidir. İman-amel ilişkisi konusundaki ihtilafın mantık ve metafizikteki yansımaları müstakim bir çalışmada ele alacağımız için burada sadece küçük bir atıf yapmakla yetiniyoruz.

yacağına göre, imanın azalması veya çoğalması diye bir şey söz konusu olamaz. İmanın artması küfrün azalmasını, imanın eksilmesi küfrün çoğalmasını gerektirir. Şu durumda, imanın arttığını veya azaldığını söylemek, aynı kişinin değişen oranlarda hem kâfir hem de mümin olması gibi bir çelişkiye sebep olacaktır.⁵³ Temel bir mantık kaidesi olarak iki çelişgin bir araya gelmesi imkânsız olduğundan, Ebû Hanîfe'ye göre, iman ne artar ne de eksilir.⁵⁴

Ebû Hanîfe açısından, “Sen mümin misin?” sorusuna verilmesi gereken cevap, “Evet, kesinlikle müminim” biçiminde olmalıdır; çünkü “imanda şüphe olmaz.”⁵⁵ İmanı, amellerin toplamı olarak gören kişinin bu soruya, “İnşallah müminim” şeklinde cevap vermesi gerekir. İmanda istisna olarak adlandırılan ikinci anlayışta, amellerden herhangi birindeki eksiklik veya şüphe imanı da tartışmalı hale getirmektedir. Ebû Hanîfe açısından iman ve şüphe bir arada olamaz; bir kişi ya mümindir ya da kâfirdir. Ona göre, bir kişi ya mümindir ya kâfirdir, dediğimizde, bu, mümin, kesin olarak mümindir, kâfir, kesin olarak kâfirdir, biçiminde anlaşılmalıdır: “Onlar kesin olarak mümindirler.” (el-Enfâl, 8/74) ve “Onlar kesin olarak kâfirdirler.” (en-Nisâ, 4/151). Ebû Hanîfe'nin imanın kesinliği hakkındaki vurgusu, bizatihi güven ve emân veren bir olguyu güvensizliğin ve belirsizliğin kaynağı olarak gören, insanı bir tür şizofreniye sevk eden anlayışlara karşı verilmiş güçlü bir cevaptır. İman ve küfür bir insanın sonsuz azaba mı uğrayacağını yoksa sonsuz nimete mi kavuşacağını tayin eden temel ölçütür. İman eden, Tanrı'nın varlığını ve birliğini tasdik eden kişi son tahlilde kurtuluşa ermiştir; imanın en büyük faydası insanı sonsuz azaptan kurtarmasıdır. Nasıl küfür insanı helâka sürükleyen en büyük günah ise küfrün çelişgi olan iman da insanı en büyük azaptan kurtaracaktır. “Evet, iman mümine fayda verir, çünkü iman onu en şiddetli azaptan korur. En şiddetli azap ise, kâfirin azabıdır. Zira küfürden daha büyük günah yoktur.”⁵⁶

Ebû Hanîfe açısından imanın tanımındaki kesinlik ve açıklık, iman ile küfür arasındaki sınırı net biçimde belirleme çabası teolojik açıdan olduğu kadar hukuki ve politik sonuçları bakımından da son derece önemlidir. Kişinin kendisini “mümin” olarak tanımlaması ticaretten, evliliğe, vergiden, can ve mal güvenliğine kadar Müslüman toplum içerisinde ayrıcalıklı bir hukukî statü kazanmasını sağlar. İman ile amelin özdeşleştirilmesi, imanın tartışma konusu haline getirilmesi durumunda toplumsal hayatta kaotik bir ortamın ortaya çıkması, istismarların yaşanması kaçınılmaz hale gelecektir. Herhangi bir dinî pratiği yerine getirmeyen veya getirmediği vehmedilen bir kişi hasımlarının ithamları karşısında çaresiz kalacak ve hukuki

⁵³ Ebû Hanîfe, “el- Vasiyye”, 65.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, aynı yer.

⁵⁵ Ebû Hanîfe, aynı yer.

⁵⁶ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 29.

haklarından kolayca mahrum bırakılabilecektir. Bu itibarla, iman eden kişinin beyanının esas olması onun hukukî haklarının güvence altına alınması, suiistimallerin önüne geçilmesi açısından son derece önemlidir. Ebû Hanîfe açısından eğer din, Tanrı'nın bütün emrettiklerini yapmak, nehyettiklerinden kaçınmak olarak anlaşılıyorsa o zaman dinî emirlerden herhangi birini yerine getirmeyen veya yasaklardan birini ihlal eden kişi "kâfir" ilan edilebilirdi. Bu durumda kâfir olan kimse de Müslüman toplumda cari olan nikâhlanma, vergi indirimi, kestiklerinin yenilmesi, cenaze merasimine katılma vb. haklardan da mahrum olurdu. İman, müminler arasında can ve mal güvenliğinin en önemli teminatıdır. Bâbertî'nin söylediği gibi, eğer Ebû Hanîfe iman ile amelî birbirinden ayırmamış olsaydı, namaz, oruç vb. amellerden herhangi birini terk eden kimse kâfir ilan edilir, hukukî haklarını kaybederdi.⁵⁷

İslâm tarihinin belli dönemlerinde kamu otoritesini elinde tutanların yanlış uygulamaları hatırlandığında, iman-amel ilişkisi hakkındaki tartışmaların sadece teorik bir konu olmadığı, sosyal hayatta somut karşılığı olan can yakıcı bir problem olduğu daha iyi anlaşılabilir. Kur'an'ın Arapça inzâl edilmesinden Arap milletinin üstünlüğü sonucuna ulaşan, Arap olmayan Müslümanları (mevâlî) ikinci sınıf vatandaş olarak gören ve onlardan cizye alan çarpık uygulamalar tarihî bir vaki'dir.⁵⁸ Ebû Hanîfe'nin iman tanımını ve iman ile amel arasında yaptığı ayırımı bu haksız uygulamalara karşı da bir meydan okumadır. İmanda hiyerarşiyi reddeden Ebû Hanîfe açısından, iman eden bütün insanların imanı eşit olduğu gibi insanların imanı ile peygamberlerin ve meleklerin imanı da aynı imandır. Arap'ın imanı ile Türk'ün, Fârisî'nin, Kürt'ün, Alman'ın, Fransız'ın vb. imanı arasında iman olması bakımından hiçbir fark yoktur; iman, müminler arasındaki eşitliğin nihai temelidir.⁵⁹ "Mü'minler, iman ve tevhîd konusunda birbirlerine müsavidirler. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdır."⁶⁰ Din, insana önceki sonlu hayatını kullanarak, sonraki sonsuz hayatı elde etmenin yolunu gösteren ilahi hidayet kaynağıdır. Kur'an'da müminlerin diri, münafıkların

⁵⁷ Ekmeleddin el-Bâbertî, "Hanefî Mezhebi'nin Tercihî Hususunda İnce Düşünceler", Ahmet İnanır, "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (Nisan 2013), 88.

⁵⁸ Emevîler döneminde mevâlîye uygulanan vergi politikaları hakkında bkz. Gerlof Van Floten, *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesîh Hareketi Üzerine Araştırmalar*, çev. M. S. Hatipoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 26-37.

⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin iman alayışı ile Müslümanlar arasındaki eşitlik talebi arasındaki ilişki hakkında bk. Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. A. Kartal, (İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 399- 402

⁶⁰ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 56.

hasta, kâfirlerin ise ölü olarak nitelenmesi bununla ilgilidir.⁶¹ İman eden kişi sonsuz hayatı elde etmeyi sağlayacak asgari koşulu yerine getirdiği, nimetin gerçek sahibini tanıdığı ve O'na minnettarlık duyduğu için Tanrı'nın sonsuz nimetinden de nasipdar olacaktır.

SONUÇ

Ebû Hanîfe'nin yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız iman anlayışı, İslâm düşüncesi açısından olduğu kadar çağdaş din felsefesindeki akıl-iman tartışmalarında Müslüman ilahiyatçıların alması gereken doğru pozisyonun ne olduğuna işaret etmesi bakımından da oldukça önemlidir. Çağdaş din felsefesinde aydınlanma döneminin *delillendirmeci din anlayışına* tepki olarak başlıca iki iman anlayışının öne çıktığı gözlemlenmektedir. *Reformcu epistemoloji* olarak adlandırılan, Alvin Plantinga (1932-) ve William Alston (1921-2009) gibi Protestan din felsefecilerinin savunduğu dinî tecrübeyi merkeze alan anlayışa göre, Tanrı inancı temel bir inançtır; iman delile dayanmak zorunda değildir, ancak bu, imanın akıl dışı olduğu anlamına gelmez. İkinci anlayış ise Blaise Pascal (1623-1662), Søren Kierkegaard (1813-1855), William James (1842-1910) gibi filozofların savunduğu *fideizm*'dir. Türkçe'de imancılık olarak ifade edilen bu anlayışın katı versiyonunda, iman ile akıl arasında tam bir karşıtlık söz konusu iken, ılımlı versiyonunda ise iman akli aşan bir erdem olarak görülür.⁶² Hıristiyan teolojisinin derin izlerini taşıyan bu iman tasavvurlarında, aklın yetersizliğine, imanın yüceliğine yapılan vurgular temelde Hıristiyanlığın inanç esaslarındaki çelişkilerin üstünü örtmeye, bunları makul göstermeye dönük felsefî çabalardır. Batı düşüncesinde felsefe teolojinin hizmetkârı olarak görüldüğü için aklın başlıca görevi, Hıristiyan vahyini meşrulaştırmaktan ibarettir. Batı düşüncesindeki imancı anlayışları idealize ederek, aklın yetersizliğini ve güvenilmezliğini savunmak, imanı öznel bir tecrübeye indirgemek, İslâm'ın hakikat iddiasının buharlaştırılması, iman ile küfür arasındaki sınırın muğlaklaştırılması sonucunu doğuracaktır. Ebû Hanîfe her ne kadar muarızları tarafından *cezâ-i sinimmar*'a⁶³ uğratılmış bir düşünür olsa da, onun delile dayalı iman anlayışı, İslâm'ın hakikat iddiasının evrenselliği konusundaki vurgusu dün olduğu gibi bugün de sadece aklını kullananların İslâm'ın izzetine sahip olabileceğini hatırlatmaya devam etmektedir.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 36.

⁶² Michael Peterson v.dğr, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 57-62, 152-161.

⁶³ Bâbertî, "Hanefî Mezhebi'nin Tercihi Hususunda İnce Düşünceler", 92. Sinimmar: Arap edebiyatında/mitolojisinde, sultana eşsiz bir saray inşa eden, ödüllendirilmek yerine daha güzelini başkasına yapmasın diye sultan tarafından öldürülen baş mimar. Bk. Mohammed Hamdouni Alami, *Art and Architecture in the Islamic Tradition: Aesthetics, Politics and Desire in Early Islam*, (London-New York: I.B. Tauris, 2013), 129.

KAYNAKÇA

Alami, Mohammed Hamdouni. *Art and Architecture in the Islamic Tradition: Aesthetics, Politics and Desire in Early Islam*. London-New York: I.B. Tauris, 2013.

Ansay, Sabri Cevat. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953.

Apaydın, Yunus. "Fıkıh, Hikmet, Medeniyet". *Düşünen Şehir*. 8 (Ocak 2019), 36-41.

Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Thk. M. S. El-Âyidî-H. M. Vesim el-Bikrî. Umman: Dârü'l-Feth, 2017.

Bâbertî, Ekmeleddin. "Hanefî Mezhebi'nin Tercihi Hususunda İnce Düşünceler". Ahmet İnanır. "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (Nisan 2013), 71-93.

Bedir, Mürteza. *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi*. İstanbul: Ay Yayınları, 2018.

Bishop, John. "Faith". Erişim 18 Ağustos 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>.

Cürcânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali. *Tâ'rifât*. Thk. A. Enver Hıdır. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 2007.

Debûsî, el-Kâdî Ebî Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsa. *el-Emedü'l-aksâ*. Thk. M. A. Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer el-Hanefî. *Takvîmü usûli'l-fikh ve tahdîdü edilleti's-şer'*. 3 cilt. Thk. Abdürrahîm Yâkub. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. "el-Fıkhu'l-ekber". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. M. Öz. 53-58. İstanbul: İFAV, 2013.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. "el-Âlim ve'l-müteallim". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. M. Öz. 7-32. İstanbul: İFAV, 2013.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. "el-Fıkhu'l-ebzat". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. M. Öz. 33-52. İstanbul: İFAV, 2013.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. "el- Vasıyye". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Trc. M. Öz. 65-69. İstanbul: İFAV, 2013.

Erdem, Engin. "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman". *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (Eylül 2018), 59-78.

Evkuran, Mehmet. "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili". *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Ed. Ahmet Kartal. 395-402. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.

Floten, Gerlof Van. *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesîh Hareketi Üzerine Araştırmalar*. Çev. M. S. Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üni-

versitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Forrest, Peter. "The Epistemology of Religion". Erişim 04 Eylül 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2017 Edition. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. W. S. Pulhar. Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996.

Kaya, Veysel. "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Ed. A. Kartal, H. Özden. 187-191. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015.

Kindî. "Tarifler Üzerine". *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. 57-73. İstanbul: İz, 1994.

Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-akâid. 1 cilt*. Thk. M. H. Z. er-Ridâyî. Kum: Râyid, 1393.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. Thk. Bekir Topaloğlu. Nşr. Ahmed Vanlıoğlu, Ertuğrul Boynukalın, Halil İbrahim Kaçar, Muhammet Masum Vanlıoğlu. İstanbul: Mîzân Yayınları, 2005-2010.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 cilt. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Peterson, Michael. Hasker, William. Reichenbach, Bruce. Basinger, David. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Semerkindî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk. M. Z. Abdi'l-Ber. Kahire: 1984.

Söylemez, Mahfuz. "Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe". (*İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*). Ed. İbrahim Hatipoğlu. 1/39-51. Bursa: KURAV, 2005.

Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve'l-Tenbîhât*. 3cilt. Kum: Neşrû'l-Belâğâ, 1383.

Yeşilyurt, Temel. "Fıkhu'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 175-184.

Yeşilyurt, Temel. "Ebû Hanîfe'de İmanın Kesinliği". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 207-213.

İLK FIKH-İ EKBER ŞERHİ 9./15. YÜZYILDA MI YAZILDI?*

WAS THE FIRST COMMENTARY ON AL-FIQH AL-AKBAR WRITTEN IN THE 9TH/15TH CENTURY?

Geliş Tarihi: 14.11.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ KADİR GÖMBEYAZ

DOÇ. DR.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/ 0000-0002-5204-5564
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

ÖZ

Ebû Hanîfe'ye akaid sahasında öğrencileri kanalıyla rivayet edilen bazı eserler nispet edilmektedir. Bunlar içerisinde en meşhuru şüphesiz *el-Fıkhü 'l-ekber*'dir. Ancak ortada *el-Fıkhü 'l-ekber* adıyla tek bir eser bulunmayıp kaynaklarda aynı isim altında zikredilse de biri öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî, diğeri ise oğlu Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla nakledilen iki farklı metin bulunmaktadır. Bu iki farklı metnin kaynaklarda aynı adla (*el-Fıkhü 'l-ekber*) anılıyor olması esere yapılan göndermelerde hangi metnin kastedildiği problemini doğurmuştur. Mesele bununla da kalmamış; eser üzerine yazılan şerhlerin de hangi metnin şerhi olduklarının karışmasına, hatta zaman zaman yanlış tespitlerin yapılmasına sebebiyet vermiştir. İşte bu çalışma söz konusu problemleri farkında olarak çeşitli kaynaklarda *el-Fıkhü 'l-ekber Şerhi* olarak kaydedilen eserlerin aidiyeti sorgulamasına nispet edilen müellifleri özelinde koyulmuş ve Hammâd rivayetli *el-Fıkhü 'l-ekber* üzerine yazılan ilk şerhi tespit etmeye çalışmıştır. Ulaşılan bulgular neticesinde eser üzerine ilk şerh(ler)in 9./15. Yüzyılda yazıldığı tespit edilmiş, bunun üzerine *el-Fıkhü 'l-ekber*'in niçin yaklaşık yedi asır sonra ilk defa şerh edilmiş olmasının muhtemel sebepleri üzerine durularak birtakım öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü 'l-ekber*, Şerh, Sînobî.

* Bu yazı 13-17 Temmuz 2020 tarihlerinde çevrimiçi olarak düzenlenen *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu*'nda aynı başlık altında tam metni yayımlanmaksızın özet bildirisi olarak sunulmuş, daha sonra genişletilerek ve geliştirilerek makale haline getirilmiştir.

ABSTRACT

Some works narrated by his students on the Islamic creed are attributed to Abû Hanîfa. The most famous of these is *al-Fıqh al-akbar*. However, although there is not a single work under the name of *al-Fıqh al-akbar* even if it is mentioned under the same name in the sources, there are two different texts one of which is narrated by his student Abû Mutî al-Balkhî and the other one is narrated by his son Hammâd. The fact that these two different texts are referred to with the same name has created the problem of which text is meant in the references to the work. Also, the commentaries (*sharḥs*) written on the work caused confusion about which text was commented, and even sometimes wrong evaluations were made. This study, being aware of the problematic situation in question tries to determine the first *sharḥ* written on *al-Fıqh al-akbar* narrated by Hammâd. As a result of the findings obtained, it reaches that the first *sharḥ(s)* on the work were written in the 9th/15th century and then makes some suggestions, focusing on the possible reasons why *al-Fıqh al-akbar* was commented after about seven centuries for the first time.

Key Words: Kalam, Abû Hanîfa, *al-Fıqh al-akbar*, Commentary, al-Sînobî.

WAS THE FIRST COMMENTARY ON *AL-FIQH AL-AKBAR* WRITTEN IN THE 9TH/15TH CENTURY?

SUMMARY

Two different creed texts attributed to Abū Ḥanīfa was mentioned under a single title as “*al-Fiqh al-akbar*” in many classical sources, one of which was narrated by one of his students Abū Muṭī‘ al-Balkhī and the other one by his son Ḥammād. This situation caused confusion and even inaccuracies in both works and the commentaries written on them. Being aware of this situation, Bayāḏīzāda (d. 1098/1687) distinguishes between the text narrated by Abū Muṭī‘ as *al-Fiqh al-abṣat* and the text narrated by Ḥammād as *al-Fiqh al-akbar*. Although there is a dominant opinion that *al-Fiqh al-akbar* belonged to Abū Ḥanīfa in the classical period, this belonging was seen as more suspicious in the modern period. For instance, A. J. Wensinck claimed that both texts did not belong to Abū Ḥanīfa but appeared after him, due to the fact that they include some topics that were not discussed in the period of Abū Ḥanīfa. He names the text of Abū Muṭī‘ *al-Fiqh al-akbar I* because he sees it as belonging to a period closer to Abū Ḥanīfa and the text of Ḥammād as *al-Fiqh al-akbar II*. Although some of the relatively late authors such as Bayāḏīzāda separated the two works by naming them with different names, it is not clear in many sources whether the references to *al-Fiqh al-akbar* are made to which text. This confusion is also present in the texts referred to as “commentary/*sharḥ*” of *al-Fiqh al-akbar*, and it is unclear which text is commented. Aware of this problem, this study tries to determine the first commentary written on *al-Fiqh al-akbar (II)* narrated by Ḥammād. In this context, the texts declared to be *Sharḥ al-Fiqh al-akbar* in the sources are evaluated one by one on the axis of their authors. In this context, the commentaries attributed to different authors such as Imām al-Māturīdī, Abū l-Layth al-Samarqandī, Ibrāhīm b. Ismāīl al-Khaṭīrī, Aṭā b. ‘Alī al-Jūzcānī, Ibn Fūrak, Abū l-‘Usr al-Pazdawī, Abū l-Yusr al-Pazdawī, Akmal al-Dīn al-Bābartī was examined and showed that they are not commentaries of *al-Fiqh al-akbar (II)*.

The commentaries by Gīsūdrāz (d. 825/1422), one of the Sufis of India and by Alā al-Dīn ‘Alī al-Bukhārī whose commentary was dedicated to Uluĝ Bey (d. 853/1449) who was on the throne of the Timurid State between 850-853/1447-1449, whose

records were written off in modern studies but whose copies we could not access, would be the first commentaries, if both can be confirmed to be the commentaries of *al-Fiqh al-akbar (II)*. Another commentary was written in the Ottoman geography in a period close to these authors. This commentary, which we had the opportunity to examine personally, was written by Ilyās b. Ibrāhīm al-Sīnobi in 865/1460 and was dedicated to the Sultan Meḫmed II. All three commentaries, only one of which we have confirmed to be the commentary of *al-Fiqh al-akbar (II)* were written in India, Central Asia and Anatolia, respectively, and we can say that in the light of our findings so far, *al-Fiqh al-akbar (II)* narrated by Ḥammād was commented for the first time on the 9th/15th.

The second part of this study emphasizes the possible reasons why the work was commented at such a late date, and makes some suggestions, especially for the commentary of al-Sīnobi. First of all, it is understood that al-Sīnobi was unaware of the two mentioned commentaries. In fact, al-Sīnobi underlines that no one had attempted to comment on *al-Fiqh al-akbar* before him. So why did al-Sīnobi attempt to comment on a work that he thought nobody had previously commented on? First of all, it is necessary to mention that *kalām*, especially the Ḥanafī-Māturīdī one, was a special area of interest and research in the Bursa Sultaniye (*Green*) Madrasa, where al-Sīnobi was first a student and then passed away while he was a teacher. Accordingly, al-Sīnobi may have wanted to comment on a work of the Imam of the sect in order to clarify the line of Ḥanafī-Māturīdī belief. As a matter of fact, half a century after him, *al-Fiqh al-akbar (II)* will become a popular text that Ottoman scholars are interested in and studied on. In short, *al-Fiqh al-akbar (II)*, narrated through Ḥammād, was preferred by Ḥanafī scholars in different parts of the Islamic world to comment on in especially the 9th/15th, in the light of the findings of the author of the present article so far, and a number of claims are made to be discussed by focusing on the possible reasons for that the *sharḥs* of *al-Fiqh al-akbar (II)* were written in such a late period at least on the basis of the central geography (Mamluk and Ottoman).

GİRİŞ

Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen, biri öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî (ö. 199/814), diğeri de oğlu Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 176/792) kanalıyla nakledilen, konularının bir kısmı benzeşmekle birlikte birbirinden farklı iki akaid metni birçok klasik kaynakta “el-Fıkhu'l-ekber” şeklinde tek bir ad ile zikredilmiş olup bu durum hem bu eserler ve onlar üzerine yazılan şerhlerde hem de onlara dair yapılan çalışmalarda bilgi karışıklıklarına, hatta yanlışlıklarına yol açmıştır. Bu durumun farkında olarak *Ebû Hanîfe*'ye nispet edilen beş akaid metninin muhtevasını konuları bazında sistematik biçimde tertip eden Beyâzîzâde (ö. 1098/1687) Ebû Mutî rivayetiyle naklolan metni *el-Fıkhu'l-eb-sat*; Hammâd rivayetiyle gelen metni ise *el-Fıkhu'l-ekber* şeklinde isimlendirerek birbirinden ayırt etmektedir.¹ Klasik dönemde *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğu yönünde hâkim bir kanaat olsa da modern dönemde bu aidiyet daha şüpheli olarak görülmüştür. Hususen Ebû Hanîfe'nin eserleri üzerine odaklanan çalışması ile tanınan A. J. Wensinck, muhtevalarında Ebû Hanîfe'nin döneminde tartışılmayan bir takım konuların bulunmasına binaen her iki metnin Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp kendisinden sonra ortaya çıktığını ileri sürdükten sonra Ebû Mutî rivayetiyle gelen metni Ebû Hanîfe'ye daha yakın bir döneme ait olarak gördüğü için *el-Fıkhu'l-ekber I*; Hammâd rivayetiyle geleni ise daha geç bir döneme ait olduğu öngörüsüne binaen *el-Fıkhu'l-ekber II* şeklinde isimlendirir.² Ahmed Emîn ve Muhammed Ebû Zehra gibi Müslüman araştırmacılar da eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmakla birlikte daha

¹ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Usûlu'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. B., 2010), 26-27 (Arapça metin).

² A. J. Wensinck, *The Muslim Dogma: Its Genesis and Historical Development* (London: Cambridge University Press, 1932), 123.

sonraki dönemlerde birtakım ilaveler yapılmış olabileceğini ileri sürer.³

Beyâzîzâde gibi nispeten geç dönem müelliflerinin bazıları iki eseri farklı isimlerle adlandırarak ayırmışlarsa da pek çok kaynakta *el-Fıkhü'l-ekber*'e yönelik atıflarda kastedilenin Ebû Mutî kanalıyla gelen mi yoksa Hammâd kanalıyla gelen metin mi olduğu net değildir. Bu durumun en çarpıcı örneklerinden biri Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) fıkıh usûlüne dair meşhur eseri üzerine şerh yazan Abdülazîz Alâeddîn el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) Pezdevî'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'e dair verdiği içerik bilgisi ile kendi elindeki *el-Fıkhü'l-ekber* nüshası arasında farklılıklar olduğu şeklindeki ifadelerinde görülür. Anlaşıldığı kadarıyla Pezdevî, Ebû Mutî rivayetiyle gelen -Beyâzîzâde'nin adlandırmasıyla- *el-Fıkhü'l-ebzat*'tan *el-Fıkhü'l-ekber* adıyla bahsetmekte iken Abdülazîz el-Buhârî ise elindeki Hammâd b. Ebî Hanîfe rivayetiyle gelen *el-Fıkhü'l-ekber*'e bakmaktadır. Ancak muhtemelen *el-Fıkhü'l-ebzat*'ın farkında olmadığı veya elinde bulunmadığı için Pezdevî'nin verdiği malumatın elindeki nüshada bulunmamasına şaşırılmaktadır. Örneğin istitaat ve aslah meselelerinde Pezdevî'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'den naklettiği bilgilerin elindeki nüshada bulunmadığı ancak eserin genelinden böyle bir hükmün çıkabileceği şeklinde bir açıklamaya giderek bu müşkili çözmeye çalışılmaktadır.⁴

Birbirinden farklı iki metnin aynı isimle anılıyor olmasının sonucu olarak bu isimle yapılan atıflarda hangisinin kastedildiği problemi eserin şerhi olarak nitelenen eserler hakkında da dikkatli olmayı gerektirmektedir. Nitekim *el-Fıkhü'l-ebzat* üzerine yazılan şerh bile *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu problemin farkında olarak bu çalışma Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla gelen, özellikle Osmanlı döneminde çok sayıda şerhi ve tercümesi yapılan, ayrıca nazma çevrilen ve Beyâzîzâde'nin

³ Detaylı malumat için bk. Şerafettin Gölcük - Adil Bebek, “el-Fıkhü'l-ekber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/545; Ramazan Altuntaş, “Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhü'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002) [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], 185-205; İlyas Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, [16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa]* ed. İbrahim Hatipoğlu (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 2/189-191. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen risalelerin mana olarak kendisine ait; kaleme alınmaları ve kompoze edilmeleri bakımından farklı zamanlara ve ayrı şahıslara ait olabileceğini dile getirenler de vardır; bk. Arif Aytakin, “Fıkh-ı Ekber Risaleleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 217.

⁴ Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr ve notlandıran: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/18; bu tespit için ayrıca bk. Cağfer Karadaş, “Ekmelüddîn Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'nin “El-Vasıyye ve El-Fıkhü'l-Ekber” Risalelerine Yazdığı Şerhler”, *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010* (Bayburt: BAKÜTAM, 2014), 218.

el-Fıkhü'l-ekber, Wensinck'in de *el-Fıkhü'l-ekber II* şeklinde isimlendirdiği metnin üzerine yazılan ilk şerhi tespit etmeye çalışacaktır. Bu bağlamda kaynaklarda *Fıkh-ı Ekber Şerhi* olduğu bildirilen metinler yazarları ekşeninde tek tek değerlendirilecek ve ilk şerh belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Kaynaklarda Kendisine *Fıkh-ı Ekber Şerhi* Nispet Edilen Müellifler

1.1. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944)

Şerhin yazma nüshalarından birinde eserin İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmesine binaen *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* adıyla ve İmam Mâtürîdî'ye nispetle ilk olarak Haydarabad'da 1321 [1904]'de neşredilen, daha sonra da başka yerlerde müteaddit baskıları yapılan şerh, aslında Ebû Mutî kanalıyla nakledilen *el-Fıkhü'l-ebşat*'ın şerhidir ve Mâtürîdî'ye nispeti yanlıştır.⁵ Öte yandan bu şerh ilerleyen satırlarda işaret edileceği üzere Ebu'l-Leys es-Semerkindî, İsmail el-Hatîrî?, Atâ el-Cûzcânî gibi şahıslara nispet edilen *Fıkh-ı Ekber Şerhi* ile aynıdır.

1.2. Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)

Daha önce Mâtürîdî'ye nispet edilerek yayımlanan ve aslında *el-Fıkhü'l-ebşat*'ın şerhi olan eserin Mâtürîdî'ye nispeti Hans Daiber tarafından da hatalı bulunmuş, birtakım gerekçelerle Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye (ö. 373/983) ait olabileceği öne sürülmüş⁶ ve neşredilmiştir. Ebu'l-Leys'e aidiyetini öngörse de Daiber yine de bu aidiyetin şüphelerden uzak, kesin bir durum olmadığını da belirtir.⁷ Ulrich Rudolph ise metnin içeriğinin Ebu'l-Leys'ten ziyade Pezdevî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî çizgisi ile daha uyumlu olup bu sebeple 5./11. Yüzyılın yarısından sonra oluşturulmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirterek buna dair birtakım gerekçeler sıralar.⁸

Mâtürîdî ve Ebu'l-Leys'e nispet edilen bu şerh başka müelliflere de nispet edilmiştir:

1.3. İbrahim b. İsmail el-Hatîrî (الخطيري)?

Bazı yazma eser kütüphane kataloglarında şerh İbrahim b. İsmail el-

⁵ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları., 2003), 28/149-150; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 16.

⁶ Hans Daiber, *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abû l-Layth al-Samarqandî's Commentary on Abû Hanîfah (died 150/767) al-Fıqh al-absağ* (Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995), 7.

⁷ Daiber, *The Islamic Concept*, 9.

⁸ Ulrich Rudolph, *al-Maturidi and The Development of Sunni Theology in Samarqand*, çev. Rodrigo Adem (Leiden & Boston: Brill, 2015), 326-328.

Hatîrî'ye (bazı kayıtlarda el-Malatî veya el-Haltarî şeklinde) nispet edilmiştir.⁹ Hakkında pek bilginin bulunmadığı bu kişiye nispet edilen nüshalar incelendiğinde İmam Mâtürîdî ve Ebu'l-Leys'e nispet edilen ve bu nispetle de yayımlanan *el-Fıkhü'l-ebsat Şerhi* ile aynı eser olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰

1.4. Atâ b. Ali el-Cûzcânî

Bazı yazma eser kataloglarında *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* adıyla bir şerh Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye nispet edilmektedir.¹¹ Bu nüshalar incelendiğinde İmâm Mâtürîdî'nin yanı sıra Ebu'l-Leys es-Semerkindî ve İbrâhîm b. İsmâîl el-Hatîrî'ye de nispet edilen ve aslında *el-Fıkhü'l-ebsat Şerhi* olan eserle aynı olduğu görülmektedir. Hans Daiber'in eserin Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olabileceği yönündeki tezlerini değerlendirerek birtakım gerekçelerle Semerkandî'ye ait olamayacağını ileri süren¹² Züleyha Birinci, eserin Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami Koleksiyonu 1190 numara yer alan ve temmet kaydında hicri 565 yılında Bağdat'ta yazıldığı ve üç nüsha ile de mukabele edildiği kaydı düşülen¹³ ve baş tarafında Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye nispet ifadesinin bulunduğu nüshasının tespit edilen eski nüsha olmasını esas alarak bu *Fıkh-ı Ebsat Şerhi*'nin müellifinin Atâ b. Ali el-Cûzcânî olmasının daha isabetli olduğunun söylenebileceği kanaatindedir. Yine diğer bazı nüshalardaki notlar ile Beyâzizâde ve Zebîdî gibi âlimlerin ifadelerini de tezini desteklemek üzere kullanmaktadır.¹⁴

⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, M. Arif-M. Molla, 177, vr. 72-89; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2155, vr. 1-13; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 587, vr. 164-168. Bu nüshalarla ilgili olarak bk. Züleyha Birinci, "Ebû Mutî Rivayetli el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 62. Fuat Sezgin, Kureşî'ye referansla bu kişinin muhtemelen h. 5. yüzyılda yaşadığını belirtir; bk. Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2. Bsk., 2015), 471. Ancak görünen o ki, Sezgin, Kureşî'nin bahsettiği Saffâr el-Buhârî olarak bilinen Ebû İshâk İbrahim b. İsmail'i Hatîrî zannetmiştir; krş. Ebû Muhammed Abdulkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1332/1914), 1: 35, 146.

¹⁰ Birinci, "Ebû Mutî Rivayetli el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", 64.

¹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3137, vr. 1b-53a; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3139, vr. 117b-155a; Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 1190, vr. 278-351; Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, İlmu'l-Kelâm, 870. Bu nüsha bilgileri için bk. Birinci, "Ebû Mutî Rivayetli el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", 62, dn. 11.

¹² Birinci, "Ebû Mutî Rivayetli el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", 66-70.

¹³ Bk. Birinci, "Ebû Mutî Rivayetli el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", 63.

¹⁴ Bk. Birinci, "Ebû Mutî Rivayetli el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", 70-71. Birinci, söz konusu şerhi Atâ el-Cûzcânî'ye nispet ederek tahkik edip Türkçe'ye çevirisi ile yayımlamıştır; bk. Atâ b. Ali el-Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi*, inceleme, thk ve trc: Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).

1.5. İbn Fûrek (ö. 406/1015)

İbn Fûrek'in *el-Fıkhü'l-ekber*'e bir şerh yazdığı bilgisi yalnızca İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) cedel ve hılaf ilmine dair yazdığı *el-Kâfiye fi'l-cedel* adlı eserinde geçmektedir.¹⁵ Ancak İbn Fûrek'in *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine bir şerh yazdığı bilgisini doğrulayacak bir kayıt bulunmamaktadır. Öte yandan Fuat Sezgin, Murad Molla Kütüphanesi'nde bulunan bir mecmuada içerisinde yer alan ve metin kısmının hemen başında müellifin ismi bizzat "Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek" olarak belirtildiği, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir başka eser *el-Âlim ve'l-müteallim* üzerine yazılan bir şerhin yer aldığı bilgisini vermektedir.¹⁶ Şayet bu bilgi ve aidiyet doğru ise¹⁷ muhtemelen Cüveynî'nin "*el-Fıkhü'l-ekber Şerhi*" ile İbn Fûrek'in Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir diğer eser olan *el-Âlim ve'l-müteallim* üzerine yazdığı şerhi kastetmiş olabilir.¹⁸

1.6. Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) / Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)

Henry Edward John, Mağnisâvî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'ini yanlış-

¹⁵ "Ebû Hanîfe'nin -Allah ondan razı olsun- usûlü'd-dîne dair el-Fıkhü'l-ekber şeklinde isimlendirdiği bir kitabı vardır. Onda Mu'tezile-Kaderiyye'yi reddetmektedir ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ın yolunu takip etmektedir. Üstad Ebû Bekr İbn Fûrek onu şerh etmiştir, onunla övünmüş ve içerisinde bu kitap sebebiyle onu [Ebû Hanîfe'yi] övmüştür." Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1399/1979), 27 (metin kısmı).

¹⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1827, 159b-225b, ist. trh: 797; Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, 476. Bu şerh Murad Molla Kütüphanesi'ndeki nüshanın yanı sıra Zürih Şarkiyat Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde 8022 numarada yer alan bir başka nüsha esas alınarak tahkik edilmiştir; bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih & Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009).

¹⁷ Şerhin İbn Fûrek'e ait olduğuna dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmadığını belirten Yusuf Şevki Yavuz, Fuat Sezgin'in tespitini şerhin muhtevassından hareketle doğrulamaktadır; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 19/497; a. mlf. *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Kadi Beyzavi* (İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989), 83.

¹⁸ İbn Fûrek'e nispet edilen bu eser, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eseri üzerine yapılmış tek şerhtir. Aslında bir Eş'arî olarak İbn Fûrek'in Ebû Hanîfe'nin bir eserini şerhetmesi garip karşılanabilecek bir durumdur. Ancak Durguti, Hanefî olan Kerrâmîlerle bizzat münazaralarda bulunmuş İbn Fûrek'in "sırf Kerrâmîler'in görüşlerini tenkit etmek, Ebû Hanîfe ile yüzleştirmek, ondan farklı bir itikada sahip olduklarını göstermek ve onların Ebû Hanîfe ve Hanefîlik ile bağımlı koparmak" maksadıyla bu eseri şerh etmeye girişmiş olabileceğini söyler; bk. Abdylkader Durguti, "Eş'arî Geleneğinde Şerh Yazıcılığı: İbn Fûrek'in *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim* Örneği", ed. Mesut Kaya & Sezai Engin, *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 115-147, 123.

lıkla Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî'ye nispet ederek 1272/1862 yılında yayımlamıştır.¹⁹ Onu bu yanlış nispetlendirmeye²⁰ iten husus muhtemelen eserin baş tarafında hamdele-salveleden sonraki birkaç satırın akabinde “eş-Şeyh el-İmam Fahrü'l-İslâm Ali el-Pezdevî *Usûlü'l-fıkh*'da dedi ki....” şeklinde başlayan cümle olmalıdır. Aslında bu cümlelerin hemen evvelinde “Zayıf günahkar kul Ebu'l-Müntehâ ... der ki” cümlesi müellifin Ebu'l-Müntehâ el-Mağnisavî (ö. 1000/1592?) olduğuna işaret etmektedir.

Bazı çağdaş araştırmalarda böyle bir şerh Ebu'l-Usr Ali el-Pezdevî'nin kelamcı kardeşi Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'ye nispet edilmektedir. Ancak bu nispeti doğrulayacak bir bilgi de mevcut değildir.²¹ Buna göre her iki Pezdevî'nin de bir *Fıkh-ı Ekber Şerhi* olmadığı veya en azından buna dair sahih bir bilginin bulunmadığı söylenebilir.

1.7. Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384)

Kâtip Çelebî, bibliyografik eseri *Keşfü'z-zünûn*'da “Ebû Hanîfe'nin Ebû Mutî el-Belhî tarafından nakledilen *el-Fıkhü'l-ekber*'i” hakkında bilgi verirken esasen Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla nakledilen *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine yazılmış bazı şerh ve manzumelerin bilgisini vermektedir.²²

¹⁹ Ali b. Muhammad al-Pazdawi, [*Şarh al-Fıqh al-akbar*, nşr. Henry Edward John Lord Stanley of Alderley (London: y.y., 1279 [1862]). Kitabın pdfsi için bk. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10249268-6> (Erişim 04 Kasım 2020).

²⁰ Hatalı nispet tespitine dair ayrıca bk. Abdullah Demir, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 187, dn. 85.

²¹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde “Pezdevî, Ebü'l-Usr” maddesinde fakîh olan Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin kelâmıcı olan kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile zaman zaman karıştırıldığı, bu nedenle kendisine nispet edilen kelâm eserleri hakkında ihtiyatlı olunması gerektiğine dikkat çekildikten sonra günümüze ulaşan iki kelâm eseri bulunduğunu belirtmekte, bunlardan biri olarak da Manisa İl Halk Kütüphanesi 963 numara da kayıtlı *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* verilmektedir; bk. Ferhat Koca - Mürteza Bedir, “Pezdevî, Ebü'l-Usr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/165. Ancak nüsha incelendiğinde eserin Hakîm İshâk'ın *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'i olduğu anlaşılmaktadır; krş. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 963/1, 1b.

Kelâmıcı olan kardeş Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile alakalı aynı ansiklopedinin ilgili maddesinde merhum Muhammed Aruçi, yine aynı ansiklopedinin “Mâtürîdiyye” maddesine referansta bulunarak (ki bu maddede “*Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*”i yazan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî...” şeklinde bir ifade geçmektedir; bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/166) bazı çağdaş müelliflerin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* adıyla bir eser nispet etmiş olsalar da kaynaklarda bunu doğrulayan bir bilgiye rastlanmadığını belirtmiştir; bk. Muhammed Aruçi, “Pezdevî, Ebü'l-Yüsr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 267.

²² Bunlar Bahaeddinzâde'nin (ö. 956/1549) *el-Kavlu'l-fasl*'ı, İlyâs b. İbrahim es-Sînobî'nin (ö. 891/1486) *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'i, Hakîm İshâk'ın (ö. 950/1543) *Muhtasarü'l-Hikmeti'n-nebeviyye*'si, Ebu'l-Bekâ el-Ahmedî'nin 918 [1512]'de yazdığı

Zikrettiği müelliflerin tümü 9-11/15-17. Yüzyılda yaşamış olup bunun tek istisnası 786/1384’de vefat eden Bâbertî’dir. Kâtib Çelebî onun *Fıkh-ı Ekber*’i şerh ettiğini ve bu şerhini *el-İrşâd* olarak isimlendirdiğini belirtir. Gerçekten de Bâbertî’nin *el-İrşâd* isimli bir kitabı mevcuttur. Ancak eser *Fıkh-ı Ekber* üzerine yazılmış bir şerh değildir. Esasen bir ilmihal kitabıdır. Muhtemelen Bâbertî’nin eserinin hemen başlarında bu eserini Ebû Hanîfe’nin mezhebine göre kaleme aldığını ve *el-İrşâd* şeklinde isimlendirdiğini zikretmesi²³ Kâtib Çelebî’yi bu kanaate yönlendirmiş olmalıdır. Nitekim birçok yazma eser kataloğunda eser *el-İrşâd fi şerhi’l-Fıkhî’l-ekber* adıyla kaydedilmiştir. Bu tür kayıtlar Kâtib Çelebî’nin ifadesinin etkisiyle şekillenmiş olabileceği gibi Bâbertî’nin Kâtib Çelebî’ye ulaşan bir *Fıkh-ı Ekber Şerhi* olduğu şeklinde dolaşımda olan bir kanaatin Kâtib Çelebî’yi etkilediği de söylenebilir.

Kütüphane kayıtlarında ilginç bir detay da aslında Hakîm İshâk’a (ö. 950/1543) ait olan ve ismi bizzat müellif tarafından *Muhtasarı’l-Hikmeti’n-nebeviyye* şeklinde belirlenen bir *Fıkh-ı Ekber Şerhi*’nin Bâbertî’ye nispet edilmesidir.²⁴ Aslında Kâtib Çelebî bu eserden bahsetmekte, bizzat müellifin kendi eserini tasvir ettiği ifadelerini alıntılama ve müellif hattından nakledilen bir nüshanın sonunda Hakîm İshâk’a ait olduğu ibaresini gördüğünü belirtmektedir.²⁵ Belki de eserin *el-İrşâd* değil de *Muhtasarı’l-Hikmeti’n-nebeviyye* şeklinde isimlendirildiği bilgisinin yazar tarafından verildiği kısmın eserin hemen başlarında değil de yaklaşık birkaç varak sonrasında zikredilmesi katalog kayıtlarında eserin Babertî’ye nispet edilen *Fıkh-ı Ekber Şerhi* olduğu zannına sevk etmiş olabilir. Üstelik Bâbertî’nin bu adla bir eseri olduğu bilgisi herhangi bir kaynaktan yer almamaktadır.²⁶ Kendisinden sonra yazılan *Fıkh-ı Ekber* şerhlerinde

Fıkh-ı Ekber Manzûmesi, İbrahim b. Hüsâm el-Germiyânî’nin (ö. 1016/1607) *Manzûmesi*, Ali el-Kârî’nin (1014/1606) *Minehu’-ravdi’l-ezher*’i ve Şeyh Ekmeleddîn’in (ö. 786/1384) *İrşâd*’ıdır; bkz Kâtib Çelebî, *Keşfü’z-zünûn an esâmî’l-kütüb ve’l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 2/1276.

²³ “*Bu el-İmam el-Azam Ebû Hanîfe’nin mezhebine göre bir mukaddime, iki kitap ve bir sonuçtan oluşan ve irşad olmak isteyenlere irşad ve öğrencilere ikna edici olsun diye genişçe topladığım bir muhtasardır. Onu el-İrşâd diye isimlendirdim.*” (vurgular şahsımın); bk. Bâbertî, *el-İrşâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, 185b.

²⁴ Buna örnek olarak şu nüshaları verebiliriz: Süleymaniye, 769; Laleli, 2347; Yusuf Ağa, 185/2; Şehid Ali Paşa 1672/1; Serez 1370, 1375; Kadızade Mehmed Efendi, 314; Fatih 5339/4; Esad Efendi 1049/3; Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Haraççioğlu, 1288/1, 1298.

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2: 1276.

²⁶ *Muhtasarı’l-Hikmeti’n-nebeviyye* isimli *Fıkh-ı Ekber Şerhi*’nin niçin Bâbertî’ye ait olmayacağı ve Hakîm İshâk’a ait olması gerektiği yönündeki tespit ve tezler için bk. Bayezid Nicevic, “Kısmu’d-dirâse/Dirâsetü’l-kitâb”, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber el-müsemma Muhtasarı’l-hikmeti’n-nebeviyye*, thk. Bayezid Nicevic (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmîyy-

kaynak olarak kullanıldığı tespit edilebilen bu şerhin yazarı olan Hakîm İshâk'ın pek tanınmaması eserin meşhur bir kişi olan ve Ebû Hanîfe'nin diğer bir eseri *Vasıyye* üzerine şerh yazan Bâbertî'ye ait olabileceği düşüncesine sevk etmiş olabilir. Karadaş'ın dile getirdiği üzere “muhtemelen Bâbertî'nin *el-İrşâd* kitabının ismi *Muhtasarı'l-Hikmeti'n-nebeviyye* kitabına taşınmış ve öylece anılır olmuştur” ve Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiler ise “aydınlatici olmaktan çok yeni bir karışıklığı doğuracak şekilde”dir.²⁷ Böylece Bâbertî'nin bir *Fıkh-ı Ekber* şerhi olmadığı, *Fıkh-ı Ekber Şerhi* olduğu söylenen *el-İrşâd* adlı eserin ise her ne kadar Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin açıklaması mahiyetinde olduğu müellif tarafından belirtilse de bir *Fıkh-ı Ekber Şerhi* olmayıp ilmihal türü bir eser olduğu²⁸ tespit edilmiş bulunmaktadır.

1.8. Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî ed-Dihlevî (Gîsûdirâz) (ö. 825/1422)

Çiştîyye tarikatı şeyhlerinden “uzun saçlı” anlamına gelen Gîsûdirâz (گیسودراز) lakabı ile tanınan, çok yönlü bir âlim ve velûd bir yazar olan Hindistanlı mutasavvıf Ebu'l-Feth Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî ed-Dihlevî'ye (ö. 825/1422)²⁹ *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* adıyla bir eserin nispet edilerek neşredildiği (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1367) bilgisi bulunmaktadır.³⁰ Hint Müslümanlarının çeşitli ilimlerde kaleme aldığı eserleri kaydeden Abdülhay el-Haseni (ö. 1923) Dihlevî'yi hem *el-Akâidü'n-Nesefiyye*'ye hem de *el-Fıkhü'l-ekber'e* şerh yazanlar arasında zikre-

ye, 2015), 148-150.

²⁷ Karadaş, “Ekmelüddîn Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'nin ‘El-Vasıyye ve El-Fıkhü'l-Ekber’ Risalelerine Yazdığı Şerhler”, 221. Şerhin Bâbertî'ye ait olamayacağı yönünde önemli tespitler yapmasına rağmen Karadaş, yine de “... eserin yazılış biçimi, kaynakları ve muhtevası dikkate alındığında Bâbertî'ye ait olması ihtimalinin bulunduğunu da teslim etmemiz gerekir. Çok eski nüshalarda bizzat müstensihlerin eseri el-Ekmel veya Ekmelüddîn şeklinde Bâbertî'ye nispet etmeleri de bu ihtimali güçlendiren önemli ipuçlarıdır.” demektedir; bk. Karadaş, agm, 224. Ancak örnek olarak verdiği müstensihlerin istinsah kayıtları 1042-1073 tarihleri arasında yer almakta olup (s. 222) bu tarihler, eserin Hakîm İshâk'a ait olduğunu kabul ettiğimizde bile yazılmasından en az bir asır sonrasına tekabül etmektedir. Bu şekilde olmasa bile müstensih kayıtlarının yanıltıcı olabileceği ve yanlış bilgi ve tahminleri yansıtabilecekleri hususu göz ardı edilmemelidir.

²⁸ *el-İrşâd*'ın muhtevası ile alakalı bk. Rıdvan Büyükdeveci, *Ekmeleddin el-Bâbertî'nin İtikadî Görüşleri ve Kitâbü'l-İrşâd Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁹ Hayatı hakkında bk. Khaliq Ahmad Nizami, “Gisû Darâz”, *The Encyclopedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 4. Bsk., 1991), 2: 1115; a. mlf., “Gîsûdirâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 14: 94.

³⁰ Nizami, “Gîsûdirâz”, 1115; “Gîsû Darâz”, 94.

der.³¹ Çeşitli girişimlerde bulunmamıza rağmen baskısına erişemediğimiz bu esere dair Gîsûdirâz'ı konu edinen bazı akademik yayınlarda bir bilgi bulunmadığına da işaret etmek gerekmektedir.³²

Esere erişemediğimiz için hem eserin aidiyeti hem de şerhin *el-Fıkhu'l-ekber* üzerine mi yoksa *el-Fıkhu'l-ebzat* üzerine mi yazıldığı konusunda maalesef bir tespit bulunamamaktayız. Zira daha önce de değinildiği üzere iki eser birbiriyle karıştırılabilmektedir. Öte yandan müellife nispetinin de tahkik edilmesi gereklidir. Şayet söz konusu şerh Hammâd rivayetli *el-Fıkhu'l-ekber*'in bir şerhi ise ve Gîsûdirâz'a ait ise şu ana kadar tespit edebildiğimiz ilk şerh olmuş olacaktır. Ancak buna dair net bir tespit yapma imkanından şimdilik mahrumuz.

1.9. Alâeddîn Ali el-Buhârî (ö. 850/1447'den sonra)

Hindistan'ın Patna şehrinin batı kesimini ifade eden Bankipur'da bulunan ve içerisinde nâdir Arapça, Farsça ve Urduca el yazması eserleri barındıran kütüphanedeki³³ eserlerin sistematik bir dökümünü vermek üzere otuz bir cilt halinde hazırlanan katalogta Kelâm (Theology) bölümü Arapça el yazmaları 486 numarada yer alan ve Alâeddîn Alî el-Buhârî isminde biri tarafından kaleme alındığı ve Uluğ Bey'e (ö. 853/1449) ithaf edildiği belirtilen *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* isimli bir eser kaydedilerek hakkında bilgi verilmiştir.³⁴ Katalogta ayrıca eserin Rampur Kütüphanesi 287 numarada bir başka nüshasının bulunduğu belirtilmektedir. Uluğ Bey'in 850-853/1447-1449 yılları arasında Timurlular Devleti'nin hükümdarı olduğu göz önüne alındığında bu şerh söz konusu tarihler arasında kaleme alınmış olmalıdır. Katalogu hazırlayan Mevlevî Abdülhamid, şerhin yazarı olarak metinde ismi verilen Alâeddîn Ali el-Buhârî hakkında eserini Uluğ Bey'e ithaf etmesinden hareketle 9./15. yüzyıl âlimlerinden biri olduğunun anlaşıldığını ancak vefat tarihi ile alakalı net bir bilgi veremeyeceğini belirtir. Bunun yanı sıra müellifin Uluğ Bey nezdinde gözde bir âlim olan ve başka bir eserini de yine Timur sultanına ithaf etmiş olan Ali Kuşçu (ö. 879/1474)

³¹ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind: el-Ma'ârifü'l-avârif fî en-vâi'l-ulûm ve'l-ma'ârif*, nşr. Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî (Dimaşk: Matbuâtü Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 2. Bs. 1403/1983), 234.

³² Örneğin bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Bs. 2002), 7/154; Richard M. Eaton, "Gisu-Darâz", *Encyclopaedia Iranica*, 11: 1, 1-3, <https://www.iranicaonline.org/articles/gisu-daraz> [Erişim 07 Kasım 2020].

³³ Bankipur, kütüphane ve katalog çalışması hakkında bk. Rıza Kurtuluş, "Bankipur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), 5: 60; Bu katalogtan hareketle Fuat Sezgin de bu şerhi kaydetmiştir; bk. Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, 470.

³⁴ Maulavi Abdul Hamid (haz.), *Catalogue of the Arabic and Persian in the Oriental Public Library at Bankipore, vol. X Theology* (Patna: Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa, 1926), 5.

olabileceğini ancak onun da genellikle Kuşçu şeklinde bilindiğini zikreder.³⁵ Gerçekten de Ali Kuşçu'nun lakabı ve ismi Alâeddîn Ali şeklindedir. Fakat el-Buhârî şeklinde bir nisbeyi almasına sebep olacak Buhara şehri ile bir ilişkisi bilinmemektedir. Semerkand'da doğduğu tahmin edildiğinden kimi kayıtlarda Semerkandî nisbesi ile anılmıştır.³⁶ Üstelik ömrünün son yıllarını Fatih'in daveti ile İstanbul'da geçiren Ali Kuşçu'nun *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd* isimli kelâm eseri başta olmak üzere birçok eseri Osmanlı ulemasınca bilinmektedir. Bu bakımdan şayet Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'i bulunsaydı muhtemelen bilinir, kaynaklarda zikri geçer ve yazma nüshası günümüze ulaşırdı.

Alâeddîn Ali el-Buhârî isimli bu şahsın, *Şerhu'l-Usûli'l-Pezdevî* adlı eserinde Hammâd rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in yarıya yakınına nakleden 730/1330 vefat tarihli meşhur Hanefî âlim Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî olamayacağı âşikârdır. Bunun dışında Tefâtânî'nin (ö. 792/1390) öğrencisi Alâeddîn el-Buhârî (ö. 841/1438) akla gelmektedir. Ancak onun vefat tarihinin Uluğ Bey'in tahta geçişinden öncesine denk gelmesi nedeniyle şerhin yazarı olamayacağı anlaşılmaktadır.³⁷ Buna göre müellif Uluğ Bey'in tahta bulunduğu zamanda en erken 850/1447'de hayatta olan kimliğini tam anlamıyla tespit edemediğimiz Alâeddîn Ali el-Buhârî isimli bir kişidir.

Mevlevî Abdülhamid eserin başlangıç ifadeleri³⁸ ve Uluğ Bey'e ithafın yer aldığı ifadeleri kaydettikten sonra müellifin de isminin geçtiği ifadeleri “Kâle el-müftekir illallah Alâüddîn Alî el-Buhârî aslu't-tevhîd ve mâ yesihhu'l-itikâd aleyhi...” şeklinde nakleder. Bu son kısım Hammâd rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in başlangıç kelimeleridir. Buradan hareketle Mevlevî Abdülhamid'in metinden naklettiği bu ifadelere dayanarak eserin Hammâd rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine yazılmış bir şerh olduğunu söyleyebiliriz. Hakkında tahkikat gerçekleştiremediğimiz Gîsûdirâz'a nispet edilen *Fıkh-ı Ekber* Şerhi kenarda tutulursa Alâeddîn Ali el-Buhârî'nin şerhinin -şayet *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine bir şerh ise ve aidiyeti kesin ise- şu ana kadar tespit edebildiğimiz ilk *Fıkh-ı Ekber* Şerhi olduğunu ifade etmemiz gerekir. Ancak yine de maalesef nüshayı elde edip inceleme imkanını bula-

³⁵ Maulavi Abdul Hamid (haz.), *Catalogue of the Arabic and Persian in the Oriental Public Library at Bankipore, vol. X Theology* (Patna: Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa, 1926), 5.

³⁶ Örneğin Bağdatlı İsmail Paşa aslının Semerkandî olduğunu belirtir; bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, istinsah ve tsh. Kilisli Rifat Bilge & İbnülemin Mahmûd Kemal İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1: 736.

³⁷ Müellif hakkındaki bilgi için bk. Saîd Abdüllatif Fûde, “Tercemetü Alâiddîn el-Buhârî”, Alâeddîn el-Buhârî'nin *Risâle fi'l-itikâd*'ı içinde (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 1433/2012), 15-37. Üstelik muhakkike göre müellifin ismi bazı kaynaklarda Ali şeklinde verilse de bu bir hata olup doğrusu Muhammed'dir; 15.

³⁸ Buna göre risalenin başlangıcı şu şekildedir: الحمد لله الواحد في ذاته الواحد في صفاته

madığımız için bu tespiti kesin bir dille ifade edemiyoruz.

1.10. İlyâs b. İbrâhim es-Sînobî (ö. 891/1486)

Hammâd rivayetli *el-Fıkhu'l-ekber* üzerine bizzat inceleme imkanına kavuşup da kesin kanaat belirtebildiğimiz ilk şerh bir Osmanlı müellifi İlyas b. İbrahim es-Sînobî'nin 865/1460'da³⁹ dönemin Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmed'e ithafen kaleme aldığı şerhtir.

Sînobî/Sînâbî⁴⁰ şeklindeki künyesinden aslen Sinoplu olduğu anlaşılan İlyâs b. İbrâhim'in gerek öğrenciliği gerekse de hocalığı döneminde uzunca bir süre Bursa'da yaşadığı anlaşılmakta olup dönemin en önemli ilim kurumlarından biri olan Bursa Sultaniye Medresesi müderrisi iken vefat ettiği kaydedilmektedir.⁴¹ Sînobî'nin şerhinin Osmanlı Devleti'nin üçüncü şeyhülislamı olarak da kabul edilen ve Fatih döneminin meşhur âlimlerinden Molla Hüsrev (ö. 885/1480) tarafından biri şerhin yazılış tarihinden hemen iki yıl sonra (h. 867)⁴² diğeri de yedi yıl sonra (h. 872)⁴³ istinsah edilmiş iki nüshasının bulunması ve ayrıca pek çok nüshasının da kütüphanelerde yer alması eserin henüz müellifin hayatta olduğu zamanda bile ilim dünyasında hüsni kabul gördüğünü göstermektedir. Nitekim Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Sînobî'nin *el-Fıkhu'l-ekber* üzerine fevkalade bir şerh yazdığını ve kendisinin bizzat onu okuyup istifade ettiğini belirtir.⁴⁴

³⁹ Nuruosmaniye Kütüphanesi 2188'de yer alan nüshasının son sayfasında (24a) sayfanın sol alt kenarına aşağıdan yukarıya doğru "kad ellefe müellifuhu rahimeh fi ta'rihi senete hamsin ve sittine ve semani mie / Müellifi rahmet eyleye 865 senesi tarihinde yazdı" demektedir. Buna göre bu notu müellifin isminden sonra rahmet ifadesi yer aldığı için müellifin vefatından sonra bir başka kişi yazmış olmalıdır.

⁴⁰ Kelime hem Sînobî (السینابی) hem de Sînâbî (السینابی) şeklinde yazılabilmektedir. Nitekim kendisi de eli çabuk, kalemi süratli bir hattat olarak istinsah ettiği bir eserin temmet kaydında ismini es-Sînobî (السینابی) şeklinde yazarken (bk. Sa'deddin Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telviḥ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 633, müst. İlyas b. İbrahim es-Sînobî, 849 [1455], 186b); bir başka istinsah ettiği eserin temmet kaydında da es-Sînâbî (السینابی) olarak yazmaktadır (bk. Halil b. Ali en-Neccârî, *Nefsi'sü'r-riyâz*, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17863, müst.: İlyas b. İbrahim es-Sînâbî, ist. trh. 865 [m. 1460]).

⁴¹ Sînobî'nin hayat hikayesi ve ilmî kişiliğine dair bk. Fethi Kerim Kazanç, *Fıkḥ-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkḥ-ı Ekber Şerhi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 43-59; Kadir Gömbeyaz, "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas B. İbrahim es-Sinobi (ö. 891/1486)", *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, eds. Alpay Tırıl, Evrim Sönmez, Süleyman Özdemir, Hünkar Avni Duyar (Ankara: HTC Matbacılık, 2015), 81-89.

⁴² Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1670, 1b-75a.

⁴³ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2316, 1b-47a.

⁴⁴ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mânîyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmânîyye = Osmanlı Âlimleri (Çeviri – Eleştirmeli Metin)*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 180.

Sînobî'nin *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*'inin orijinal metni dört nüshaya dayanarak Fethi Kerim

Önceki satırlarda çeşitli kaynaklardaki bilgilerden hareketle Hammâd rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in şerhi olabileceğini belirttiğimiz Hindistan coğrafyasından Gîsûdirâz'ın ve Orta Asya coğrafyasından Alâeddîn Ali el-Buhârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'leri -aidiyetleri kesinleştirilebilse bile- bir kenara konulduğunda Mısır, Suriye, Anadolu coğrafyası gibi merkez İslâm coğrafyasında *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine yazılmış ilk şerhin, şu anki tespitlerimiz çerçevesinde, Sînobî'nin şerhi olduğu anlaşılmaktadır. Sînobî'nin yaşadığı dönem (9./15. yy) ile *el-Fıkhü'l-ekber*'in nispet edildiği Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem (2./8. yy) arasında epey bir zaman farkının bulunması, eser üzerine yazılan ilk şerhin bu kadar geç bir tarihte yazılmasını şüpheli hale getirmektedir. Ancak Sînobî'nin bizzat kendisi de daha önce yazılmış bir şerhi bilmemekte ve ilk defa kendisinin bu işe girdiğini belirtmektedir:

Sonra; ağır kelimeleri, veciz ibareleri, engin derinliği, alışılmadık tavrı, geleneğin (*kavm*) eserlerinden istinbat edilememesi, bilakis Arim Seli gibi başa çıkılmasının güçlüğü yüzünden seçkinlerden hiç kimse onu şerh etmeye girişmedi ve herhangi bir âlim onun incelemesi (tahkîk) ile uğraşmadı, halbuki o, inanç esasları konusunda bir temel, faydaları açısından yeterli, lafızları ile bereketlenme hususunda sıkıntıların kendisiyle def olup bulutların yağmur dileyeyeceği bir eserdir. O halde uğraşanlar bunun gibi bir şey için uğraşsınlar ve yarışanlar da bunda yarışsınlar!⁴⁵ (vurgular şahsımın)

Buna göre Sînobî kendisinden önce herhangi bir kimsenin *el-Fıkhü'l-ekber*'i şerh etmeye girişmediğini belirtmekte, bunun sebebi olarak da eserin zorluğu ve derinliğini göstermektedir. Buna göre Sînobî'ye göre *el-Fıkhü'l-ekber*'i şerh eden ilk kişi kendisi olup⁴⁶ Gîsûdirâz'ın ve Alâeddîn Ali el-Buhârî'nin -eğer aidiyetleri sahih ise- şerhlerinden haberdar değildir. Bunda hem dönem olarak onlarla hemen hemen çağdaş olması, hem de mekan bakımından onlardan haberdar olmasının güç olacağı şekilde uzak olması etkilidir.

Bu noktada her devirde müntesibi sayıca en çok olan mezheplerden bi-

Kazanç tarafından yüksek lisans tezinin içerisinde yayımlanmıştır; bk. Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri*. Ayrıca yakın zamanlarda Mısır'da Minyâ Üniversitesi bünyesinde İmrân Nâdî Ali Ebû Hancer tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi içerisinde de neşredilmiştir; bk. http://main.eulc.edu.eg/eulc_v5/Libraries/Thesis/BrowseThesisPages.aspx?fn=ThesisPicBody&BibID=12638503&TotalNoOfRecord=489&PageNo=1&PageDirection=First (Erişim 08 Kasım 2020).

⁴⁵ İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, müst. Molla Hüsrev, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1670, 2a-b.

⁴⁶ Kazanç, Sînobî'nin şerhini "kronolojik olarak beşinci sırada" (Kazanç, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 63) görmektedir. Bu şerhten daha önce yazılan şerhlerin müellifleri olarak sırasıyla İmam Mâtürîdî, Ebu'l-Leys es-Semerkanî, Fahrulislam el-Pezdevî ve Ekmeleddîn el-Bâberfî'yi zikretmektedir. (s. 25-29). Ancak daha önce de ele aldığımız üzere bu isimlerden ilk ikisi *el-Fıkhü'l-ebzat* üzerine yazılan aynı şerhin müellifi olarak gösterilmekte, diğer ikisi de *el-Fıkhü'l-ekber*'e dair bir şerhleri olmadığı halde kendilerine yanlışlıkla nispet edilmektedir.

rinin lideri olan Ebû Hanîfe'ye nispet edilen böylesi bir eserin nasıl oluyor da kendisinden yaklaşık yedi asır sonra 9./15. asırda ilk defa şerh edildiği sorusu cevaplanmayı beklemektedir.

2. Hammâd Rivayetli *el-Fıkhu'l-ekber* Niçin Bu Denli Geç Şerhedildi?

Bir yazın türü olarak şerhler, daha önce kaleme alınmış eserlerin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla kaleme alınan eserlerdir.⁴⁷ İslâm düşüncesinde kurucu metinlerin ve otorite konumundaki âlimlerin çıkması, bilimsel yöntemlerin yerine oturup medrese gibi eğitim kurumlarının teşekkülünü tamamlaması ve düşüncenin de olgunluk çağına ulaşması⁴⁸ artık tekâmüle erişen birikimin derinlemesine analizi suretiyle düşüncenin yatay gelişimi aşamasına geçilmesini doğal olarak gerektirmiştir. Böylece 3./9. Yüzyılın sonlarından itibaren ilk örnekleri çıkmaya başlasa da özellikle 6./12. Yüzyıldan itibaren yoğunlaşan bir şerh ve hâşiye türü⁴⁹ düşünce sahnesinde yerini almıştır. Bu nedenle Hammâd rivayetli *el-Fıkhu'l-ekber*'in ilk altı asırda şerh edilmemiş olması henüz şerh türünün yaygınlaşmaması ile alakalıdır. İmam Mâtürîdî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, İsmail el-Hatîrî, Atâ el-Cûzcânî gibi şahıslara nispet edilen ancak aynı metin olan *el-Fıkhu'l-ebzat* şerhinin de henüz net bir tarihlendirmesinin yapılmadığı, hatta Rudolph'a göre 5./11. Yüzyılın yarısından sonra oluşturulmasının kuvvetle muhtemel oluşu dikkate alınmalıdır. Üstelik şerh ve hâşiye döneminde bile *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın genelde ulemanın, özeldense Hanefî ulemanın şerh etmeye yönelmediği bir metin olduğunu belirtmek gerekir.⁵⁰ Buna göre erken dönemlerde Hammâd rivayetli *el-Fıkhu'l-ekber*'in şerhinin bulunmaması anlaşılabilir bir şeydir. Ancak şerh ve hâşiye türünün yaygınlaştığı 6./12. Yüzyıldan 9./15. asrın ortalarına kadarki süreçte eser üzerine yazılmış herhangi bir şerhe dair sahih bir kaydın bulunmaması niçin bu dönemde Hanefî ulemanın, özellikle de Memlûk/Mısır coğrafyasındaki ulemanın böyle bir faaliyet içerisine girmedeği sorusunu akla getirmektedir. Bu noktada henüz

⁴⁷ Bk. Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 38: 555.

⁴⁸ Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-", *Marife* 15/1 (2015), 11. Bu makalenin özellikle şerh ve hâşiye literatürünü ele alan giriş kısmı (9-15) konuya dair dikkate değer bilgi ve tespitler sunmaktadır.

⁴⁹ Bk. Sadık Yazar, "İslam Düşünce Geleneğinde Metin Üretimleri", *İslâm Düşünce Atlası*, <https://www.islamdusunceatlası.org/bookmaps> (Erişim 11 Kasım 2020.)

⁵⁰ Demir, Osmanlı döneminde *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın müstakil bir şerhinin yapıldığı yönünde herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirtir; Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 198. Bu kitabın değişik kayıtlarda yukarıda isimlerini verdiğimiz dört isme de nispet edilen tek şerhi dışında herhangi bir şerhi bulunmamaktadır. Burada Beyâzîzâde'nin Ebû Hanîfe'nin beş akaid eserini konularına göre incelediği eserini dikkate almıyoruz. Zira bu müstakil bir şerh değildir.

tespit edememiş olma ihtimalimizi her zaman saklı tutmakla birlikte şayet bu dönemde herhangi bir şerh yazılmamış ise buna dair bazı muhtemel sebepler önerebiliriz. Örneğin belki de Hammâd rivayetli *el-Fıkhu 'l-ekber*'in Mısır coğrafyasında bir yaygınlık ve bilinirlik kazanmadığı ihtimali düşünülebilir. Nitekim böyle bir şerhin kendisinden en fazla bekleneceği kişi olan Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Vasıyye* üzerine bir şerhi bulunmakla birlikte *el-Fıkhu 'l-ekber*'e dair bir şerhi bulunmamaktadır. Öte yandan eserin Mısır coğrafyasında bilinse de üzerine şerh yazma konusunda ulemanın yönelim göstermemiş olma ihtimali de düşünülebilir. Nitekim hayatını Dımaşk'ta geçiren ve Tahâvî'nin *Akîde*'si üzerine bir şerh kaleme alan İbn Ebi'l-İzz (ö. 792/1390) Hammâd rivayetli *el-Fıkhu 'l-ekber*'den haberdar olmasına rağmen⁵¹ onun üzerine bir şerh kaleme almamıştır.

Bu noktada biz, Sînobî'nin kendisinden önce hiç kimsenin şerh etmeye girişmediğini belirttiği *el-Fıkhu 'l-ekber*'i niçin şerh etmeye yöneldiği sorusu üzerinde durmak istiyoruz.

Öncelikle Sînobî'nin müderrisi iken vefat ettiği ve muhtemelen de öğrenciliğinde eğitim gördüğü Bursa Sultaniye (Yeşil) Medresesi'nin ilk müderrislerinin Mâtürîdî akaidinin özlü metinlerinden biri kabul edilen *el-Kasidetü 'n-nûniyye*'nin yazarı olan ve Osmanlı dönemi kelimcilerinin önde gelenlerinden Hızır Bey (ö. 863/1459) ile öğrencileri ve asistanları olan Molla Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) ve Hocazâde (ö. 893/1488) olduğu kaydedilmektedir.⁵² Molla Hayâlî otuz üç yıllık kısa ömrüne rağmen hem hocasının *el-Kasidetü 'n-nûniyye*'sine hem de Teftâzânî'nin *Şerhu 'l-Akâid*' ine yazdığı şerhi ile meşhur olmuştur. Bunlar söz konusu medresede kelâmın özellikle ilgi duyulan bir çalışma alanı olduğunu göstermektedir. Üstelik Sînobî'nin Hızır Bey'in öğrencisi olma ihtimali de kelâm ilgisini açıklayan sebeplerden biri olarak düşünülebilir.⁵³ Bu bağlamda Sînobî'nin bir Hanefî olarak *el-Fıkhu 'l-ekber*'e ilgi göstermesi anlaşılabilir bir şeydir.⁵⁴ Zaten şerhte Sînobî'nin

⁵¹ Müellifin Tahâvî Şerhi'nde Hammâd rivayetli *el-Fıkhu 'l-ekber*'den yaptığı alıntılara örnek olarak bk. İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu 'l-Akîdeti 'l-Tahâviyye*, thk. Beşir Muhammed Uyûn (Taif: Mektebetü'l-Müeyyed – Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1408/1998), 66, 146.

⁵² Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 152.

⁵³ “Sînobî'nin *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Makâsîd* adlı eserinin 890 [1485] senesinde –yani Sînobî'nin henüz hayatta olduğu zamanda- istinsah edilmiş bir nüshasının kapak sayfasında (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 829, 1b-102b, müst. Abdüfettah b. Hayreddin, 1a) kimin düştüğü belli olmayan bir notta Sînobî hakkında “Hızır Bey'in öğrencisi” ifadesi kullanılmaktadır”; Gömbeyaz, “Sinoptan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi”, 82.

⁵⁴ Sînobî'nin bu ilgisinin Eş'arî âlim Teftâzânî'nin eserine ilgi gösteren Molla Hayâlî gibi akranlarına yönelik bir tepkisellik taşımadığını düşünüyoruz. Zira bizzat kendisinin Teftâzânî'nin *Şerhu 'l-Makâsîd*'ı üzerine yazdığı bir şerhi (*Hâşiye alâ Şerhi 'l-Makâsîd*) bulunmaktadır (bu eser 1305'de [1887-1888?] Hacı Muharrem Efendi el-Bosnevî Matbaası'nca basılmıştır). Diğerlerini değil de bizzat kendisini *el-Fıkhu 'l-ekber*'e yönelten başka kişisel etkenler rol oynamış olabilir. Bu noktada Mısır

kelâm alanındaki bilgi birikimi ve hakimiyeti ziyadesiyle göze çarpmaktadır. Bu noktada Sînobî şerh etmek üzere hususen bir kelâm eserini seçmeyi istemiş olmalıdır. Bu eserin Hanefî kelâmına ait olması da beklenebilir bir tercih gibi görünmektedir. Nitekim o, şerhinin başlarında kendisinden önce kimsenin bu eseri şerh etmeye girişmediğini söylediği yerde ‘halbuki bu eserin akaid konusunda temel bir direk’ olduğunu belirtir. Bu anlamda *el-Fıkhü'l-ekber*'i Hanefîler için temel bir akaid eseri olması sebebiyle şerh etmek üzere seçtiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin diğer eserlerini değil de hususen *el-Fıkhü'l-ekber*'i seçmesinin gerisinde *el-Fıkhü'l-ebzat* ile *el-Âlim ve'l-müteallim*'in soru-cevap formunda olup şerhe *el-Fıkhü'l-ekber* kadar uygun olmaması rol oynamış olabilir. *El-Vasiyye* ise zaten daha önce kudretli bir isim, Ekmeleddîn el-Bâbertî, tarafından şerh edilmişti. Öte yandan Sînobî'nin eseri tavsif ederken “lafızları ile bereketlenme (*teyemmün*) hususunda sıkıntıların kendisiyle def olup bulutların yağmur dileyeyeceği bir eser” nitelemesindeki teberrük vurgusu da dikkat çekicidir.⁵⁵

Sînobî'nin şerhin hemen başında metni analiz etmeye girişmeden önce *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı, aslında Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî diye birisine ait olduğu, yanlışlıkla Ebû Hanîfe'nin eseri zannedildiği şeklindeki Mu'tezilî iddiayı çürütmeye çalışması

özelinde dile getirdiğimiz belki de *el-Fıkhü'l-ekber*'in bilinirlik kazanmaması ihtimalinin Sînobî'nin çevresinde ve Osmanlı coğrafyasında söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Zira Sînobî, şerhinde bazı yerlerde zikrettiği “bazı nüshalarda ibare şöyle geçmektedir” tarzındaki ifadeler muhatap olduğu birden çok *Fıkh-ı Ekber* nüshasının mevcudiyetini göstermektedir; örnek olarak krş. Sînobî, *Şerhu'l-Fıkh-ı'l-ekber*, 5b, 7a, 25a, 26b. Yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmasına rağmen bu nüshaların çoğunda istinsah tarihlerinin bulunmayışı sebebiyle *el-Fıkhü'l-ekber*'in Anadolu coğrafyasında ne zaman ve ne denli bir yaygınlık kazandığını net olarak tespit etmemiz kolay değildir. Ancak Türkiye kütüphanelerinde *el-Fıkhü'l-ekber*'in istinsah tarihi belli olan tespit edebildiğimiz en erken yazma nüshanın h. 799 [m. 1396] tarihli Malatyalı Şeyh Mezîd b. Bahadır el-Malatî tarafından istinsah edilmiş olması (bk. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 205/2, vr. 162b-164a. Müstensihin tam künyesi bir sonraki risalenin sonundaki temmet kaydı ile elde edilebilmektedir, bk. Vr. 167a) eserin Sînobî öncesinde nüshalarının bulunduğuna işaret etmektedir.

⁵⁵ Adını “Osmanlı'nın aydın tarikatı” diye bilinen Zeyniyye'den alan bir kabristanda medfûn bulunması Sînobî'nin tasavvuf bağlantısı olabileceğini akla getirmektedir. Zeyniyye tarikatının prensip olarak şeriat-tarikat-hakikat birlikteliğini savunması ve Ehl-i sünnet çizgisinden sapılmaması vurgulaması dönemin ilmiye çevrelerinin tarikata çokça rağbet etmesinin de sebebi olmuştur; bk. Reşat Öngören, “Zeyniyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 915. Nitekim Sînobî ile aynı dönemde yaşayan ve ondan önce Bursa Sultaniye Medresesi'nde müderrislik yapan meşhur Osmanlı müellifi Musannifek (ö. 875/1470-71) de Zeyniyye tarikatına intisaplı idi (bk. Öngören, “Zeyniyye”, 866). Buradan hareketle Sînobî'nin de bu tarikata intisaplı olabileceği düşünülebilir. Öte yandan ilim ehlinin de teveccüh gösterdiği bir tarikat olarak Zeyniyye kabristanlığına gömülmüş olması illa da intisaplı olduğu anlamına gelmeyeceği de göz önünde tutulmalıdır.

Sînobî'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i şerh etmek üzere seçmesinin gerisindeki sebeplerden biri olabilir.⁵⁶

Hammâd rivayetli *el-Fıkhü'l-ekber*'in yalnızca Sînobî'nin hususi ilgisi ile sınırlı kalmadığı, sonraki dönemde Osmanlı ilim dünyasında üzerine onlarca şerhinin, Türkçe şerhli tercümelerinin ve manzum formlarının yapıldığı görülmektedir.⁵⁷ Bu noktada Osmanlı ulemasının Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ebzat*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ile *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* adlı eserlerine pek rağbet etmeyip gerek yazma nüshalarının bolluğundan gerekse bu metinler üzerine yapılmış şerh, haşiye, ihtisar, ta'lik, tercüme vs gibi çalışmaların çokluğundan hareketle özellikle *el-Fıkhü'l-ekber* ile *el-Vasıyye*'ye yoğun bir teveccüh gösterdiği görülmektedir.

Sinobî ile başlayan *el-Fıkhü'l-ekber* temelli çalışmalar özellikle Sînobî'den yaklaşık yarım asırlık bir süre sonrasında Bahaeddinzâde'nin (ö. 956/1549) *Fıkh-ı Ekber* şerhleri içerisinde en kapsamlısı olan *el-Kavlü'l-fasl*'⁵⁸ ile Hakîm İshâk'ın *Muhtasarü'l-nikmeti'n-Nebeviyye*'si ile başlayacak, sonraki süreçte Ebü'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-2 [?])⁵⁹ ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi isimlerin aralarında bulunduğu müelliflerce yoğun bir şekilde devam edecektir. Sînobî'den sonraki dönemlerde *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine yapılan çalışmalara yakından bakıldığında⁶⁰ aslında bu

⁵⁶ Bu tespit için bk. Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat, vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/67. Sînobî'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ile alakalı ele aldığı Mu'tezilî iddia, muhtemelen Harizm kökenli olup oradan Anadolu'ya göçen Hanefî ulema ile taşınmıştır; bk. Kalaycı, agm., 67-69. Nitekim Sînobî de bu iddiayı II. Murat döneminde Harizm'den Bursa'ya göç edip bir süre burada yaşayan İbnü'l-Bezzâzî (ö. 827/1424) üzerinden çürütmektedir; bk. Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 2a. Henüz Anadolu'ya gelmeden önce yazdığı *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'si ve II. Murad'ın emriyle Türkçe'ye tercüme edilen *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zâm Ebî Hanîfe*'si Osmanlı ulemasınca iyi bilinen İbnü'l-Bezzâzî (bk. Ahmet Özel, "Bezzâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: TDV Yayınları, 1992], 6: 113-114.) sayesinde Sînobî öncesinde ve döneminde *el-Fıkhü'l-ekber*'e yönelik bir farkındalığın oluştuğu veya kuvvet kazandığı düşünülebilir.

⁵⁷ Bunların bibliyografik kaynaklar ve kütüphane kataloglarından hareketle oluşturulmuş bir dökümü için bk. Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 182-196.

⁵⁸ Eserin Raşid Efendi nüshasının sonunda telif tarihi Rebiülevvel 925 [Mart 1519] olarak verilmektedir; bk. Mehmed [Muhammed?] b. Behâeddin b. Lütfullah, *el-Kavlü'l-fasl fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 523, 218b. Buna göre bu eser, büyük ihtimalle Sînobî'nin şerhinden sonra yazılan ilk şerh olabilir.

⁵⁹ Mağnisâvî'nin şerhi kısa ve ezberlemeye uygun olması sebebiyle Osmanlı coğrafyasında geniş bir yayılım alanı bulmuş, en bilinen şerhlerin başında gelmiştir.

⁶⁰ Sînobî, Bahaeddinzâde, Mağnisâvî ve Ali el-Kârî'nin *Fıkh-ı Ekber Şerhlerini* mukayese eden ve önemli tespitlerde bulunan bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, "el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.

teveccühün gerisinde başka durumların da rol oynadığı tespit edilebilmektedir. Örneğin aslen Hıristiyan bir tabip olup Molla Lütüfî'den felsefe okuyan ve sonradan Müslüman olan⁶¹ ve doğal olarak medrese sistemine hiç dâhil olmayan Hakîm İshâk'ı *el-Fıkhu'l-ekber*'i şerh etmeye iten sebep “insanların kendilerinden inanç esaslarını öğrendiği ve medreselerde okuttuğu kelimeler kitapları ile Ebû Hanîfe'nin yazdığı *el-Fıkhu'l-ekber*'in meselelerinin uyuşmadığını görmesi”dir.⁶² O *el-Fıkhu'l-ekber*'i “akıl ve re'yy ile değil şeriat-ı Mustafaviyye ve sünnet-i Muhammediyye ile açıkladığı” ve *el-Hikmetü'n-nebeviyye* adını verdiği geniş bir eser yazmış, ancak daha sonra bu eserden bugün elimize ulaşan muhtasarını çıkarmıştır.⁶³ Hakîm İshâk'ın bu şerhinde kelâmın karşısına akaidi yerleştirdiği görülmektedir. Benzer bir yaklaşım Ali el-Kârî'nin meşhur *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*'inde de mevcuttur. Böylece felsefî kelâma muhalif olanlar bu muhalefetlerini *el-Fıkhu'l-ekber* üzerine yazdıkları şerhler üzerinden yürütmüşlerdir.⁶⁴

Aslında Osmanlı ilim muhitlerinde Ebû Hanîfe ve *el-Fıkhu'l-ekber*'in Hanefîlik içi ihtilafların ve grup çekişmelerinin yürütüldüğü bir zemin fonksiyonu icra ettiği görülmektedir. 4.-6./11.-13. Yüzyılda Buhara ve Semerkand merkezli fıkıh ve kelâm üzerinden meydana gelen farklı Hanefîlik anlayış⁶⁵ Osmanlı döneminde de varlığını sürdürmüş, zaman zaman belirgin bir şekilde, özellikle 17. Yüzyılın en dikkat çekici dinî hareketliliği olan Kadızadeliiler-Sivâsîler/Halvetîler çekişmesinde kendisini göstermiştir. Bu dönemde Ebû Hanîfe ve *el-Fıkhu'l-ekber* özellikle Birgivî-Kadızadeli çizgisindeki ulemanın tasavvufla ilişkisi diğer Hanefî grupları yanlış yolda olmakla ve Hanefîlikten dolayısıyla da Sünnîlikten ve doğru yoldan ayrılmakla itham etmenin aracı olmuştur. Nitekim

⁶¹ Taşköprülüzâde, *eş-Şaka'iku'n-Nu'mâniyye*, 840-841.

⁶² İshâk el-Hakîm er-Rûmî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber el-müsemmâ Muhtasararu'l-Hikmeti'n-nebeviyye*, 175.

⁶³ Müellifin geniş yazdım dediği *el-Hikmetü'n-nebeviyye*'sinin bugün elimize ulaşmış herhangi bir nüshası bulunmamaktadır.

⁶⁴ Osman Demir, “Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 31.

⁶⁵ Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu”, 54; Hanefîlik-Mâtürîdîlik içerisinde birbirinden farklı hatta zaman zaman çatışan iki farklı anlayış tarzlarını Mehmet Kalaycı, “Hadisçi Hanefîlik/Tahavî Hanefîliği” ve “Mâtürîdî Hanefîliği” (bk. Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefîlik ve Osmanlı'ya İntikali”, *XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildiriler: IV. Cilt III. Kısım: Osmanlı Tarihi, 2018* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 1111-1134; Abdullah Demir ise “Fakîh Hanefîler” ve “Müttekellim Hanefîler” şeklinde isimlendirmektedir (bk. “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakîh ve Müttekellim Hanefîler Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâtürîdîlik- 05-07 Mayıs 2017*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç & Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1: 643-658.

Birgivî-Kadızedeliler çizgisinde yer aldığı anlaşılan⁶⁶ Ebû Ahmedzade künyeli bir müellife ait olduğu anlaşılan *el-Fıkhü'l-ekber*'in Türkçe şerhli tercümesinin girişinde *el-Fıkhü'l-ekber*'i *Tuhfetü'n-Nebî ve Hediyetü'r-Resûli'l-Arabî (Nebî'nin armağanı ve Arap Resûl'ün hediyesi)* ve *Saâdet-i Dünya ve Âhiret (Dünya ve Ahiret Mutluluğu)* olarak adlandırıp⁶⁷ ve ilahi kitaplardan sonra “dünyada bundan daha güzel bilgi, bundan daha üstün ve gerekli kitap yoktur.” diyerek niteleyen müellif, *el-Fıkhü'l-ekber*'i ‘kim ezberler ve gereğini uygularsa onun imanı ashâbın, tabiinin, evliyaullahın, meşayihin, âbidlerin ve mücahidlerin imanı gibi olur. Kim ki bu kitapta yazılana muhalif olursa ehl-i hevanın imanı gibi olur.’ demektedir.⁶⁸ Müellifin buradaki “ehl-i ehvâ” kavramını kasıtlı olarak seçtiği anlaşılmaktadır. Zira meseleyi hemen 73 fırka hadisine bağlayıp *el-Fıkhü'l-ekber*'deki her kaideyi benimsemeyi fırka-i nâciye olmak yani Hz. Peygamber'in ve ashâbının yolu üzere bulunmak ve sonunda cennete girmekle; ondaki herhangi bir kaideden farklı bir görüşü benimsemiş veya inkâr etmeyi de fırak-ı dâlle yani 72 sapkın fırkaya tabi olmak ve sonunda cehenneme gitmekle eş tutmuştur.

İçeriğinde yer alan bazı konular özelinde ulema arasında görüş farklılıklarının bulunması sebebiyle *el-Fıkhü'l-ekber*'in ulemanın birbiriyle çekişmesinde farklı amaçlarla kullanıldığı görülmektedir. Bunun en bariz olduğu mesele “ebeveyn-i Resûl”dür.⁶⁹ *el-Fıkhü'l-ekber*'de geçen “ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü” ifadesi bunun aksi görüşü benimseyen ana

⁶⁶ Müellifin *Fıkhü'l-Keydânî* üzerine yazdığı Türkçe şerhli tercümesinde dönemin Birgivî-Kadızedeliler ile Süfiler arasındaki tartışmaların merkezinde yer alan konulardan biri olan deveran ve raks konusunda bunların haram olduğunu söylemesi müellifin durduğu yeri işaret etmektedir; krş. Ebû Ahmedzâde, *Terceme-i Fıkh-ı Keydânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1045, 172 vr., 18a.

⁶⁷ Müellifin *el-Fıkhü'l-ekber*'e övgü sadedinde ona verdiği isimler daha sonra bazı müellifler ve kütüphane kataloglarını hazırlayanlarca şerhin ismi zannedilmiş ve kütüphane kayıtlarına şerh çoğu kere *Tuhfetü'n-Nebî ve Hediyetü'r-Resûli'l-Arabî* veya *Saâdet-i Din ve Âhire* şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıca Güzelhisarî veya Mustafa b. Mehmed el-Murâdî en-Nakşibendî gibi müelliflere nispet edilmiştir.

⁶⁸ Ebû Ahmedzâde, *Terceme-i Fıkh-ı Ekber*, Nuruosmaniye Kütüphanesi 2189/1, vr. 2a. Bu esere ve onun müellifine dair yeni ve dikkate değer tespitlerimizi bir başka makale kapsamında ele almayı planlıyoruz.

Ebû Ahmedzâde'nin eserindeki benzer bir yaklaşım yine *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine Türkçe şerhli tercüme yazan bir başka isim Ali Halife el-Antalyevî'nin (ö. 1066/1655'den sonra) eserinde zikrettiği “*Malum ola ki şol kimsenin kim itikadı bu kitapta mezkur olanın hilafınca ola, ol itikad bâtıldır.*” ibaresinde görülmektedir; bk. Ali Halife el-Antalyavî, *Şerh-i Fıkh-ı Ekber*, Lala İsmail, 683, 2b. Müellifin uzun yıllar saray görevlisi olduğu ve sarayın da Birgivî-Kadızedeliler çizgisinin söz konusu dönemdeki temsilcisi Vâni Mehmed Efendi gibi zevatı etrafında tuttuğu IV. Mehmed döneminde yaşadığı göz önüne alındığında ifadeleri daha anlamlı olmaktadır.

⁶⁹ Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu”, 70-74; Öztürk, “*el-Fıkhü'l-Ekber* Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz”, 106-111.

akım Osmanlı ulemasınca kendi görüşleri ile *el-Fıkhu'l-ekber*'in ifadesi arasındaki görünürdeki çelişkinin açıklanmasını gerekli kılmıştır. Hatta bu durum *el-Fıkhu'l-ekber* şerhlerinden bağımsız olarak “ebeveyn-i Resûl” risale geleneğinin güçlü bir şekilde oluşmasına sebebiyet vermiştir.⁷⁰ Hatta bu mesele Kâtib Çelebi'nin de dile getirdiği üzere Kadızadeliler-Halvetîler çekişmesinde bir savaş alanı haline gelmiştir. Osmanlı toplumunda ebeveyn-i Resûl ve diğer bazı konularda belirginleşen farklı din veya daha doğrusu Hanefîlik algılarının birbirleriyle mücadelesinde *el-Fıkhu'l-ekber*'in tabiri caizse bir *çekişme* aracı olarak kullanıldığı, özellikle Birgivi-Kadızadeliler çizgisinin karşısındaki grupları *el-Fıkhu'l-ekber* üzerinden ilzam etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu gibi örnekler *el-Fıkhu'l-ekber*'in özellikle 10.-12./16.-18. Yüzyıllarda Osmanlı'da fonksiyonel tarzda kullanıldığını göstermektedir. Kimisi kendi çizgisinin Ebû Hanîfe'ye uygunluğunu bu eser üzerinden göstermeye çalışırken düşünce geleneği açısından farklı kaynaklardan beslenmesi hasebiyle görünüşte *Fıkh-ı Ekber* ile çelişiklik arzeden görüşleri bulunan ulemanın da bu farklılığına dair bir açıklamada bulunma ihtiyacı dolayısıyla esere yöneldiği, şerh ve/veya tercümesine giriştiği görülmektedir.

Her ne kadar sonraki dönemlerde farklı Hanefîlik tasavvurları arasındaki kavganın temel referansı ve zemini olarak kullanılsa da Sînobî'nin böyle bir kavganın aracı olmak üzere eseri şerh etmeye giriştiğini söylemek veya en azından sonraki dönemlerdeki tutumlarla aynı görmek güçtür. Elbette Sînobî'nin *el-Fıkhu'l-ekber* üzerinden Hanefî akaidini tespit veya tahkim etmek amacıyla esere yöneldiği, bu yönelimde kendi özel ilgilerinin de belirleyici olduğu düşünülebilir.

SONUÇ

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla nakledilen *el-Fıkhu'l-ekber* üzerine yazıldığı kaynaklarda belirtilen şerhler üzerinde

⁷⁰ Ebeveyn-i Resûl risalelerinin elimize ulaşan ilk örneği Memlûklü dönemi âlimlerinden Celaleddîn es-Süyûtî tarafından 6 risale şeklinde kaleme alınmıştır. Süyûtî'nin bu risaleleri yazmasının temel sebebi Ehl-i hadis'ten bir kişinin ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğünü ifade etmesi olup Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'indeki ibareyle alakası yoktur. Zaten Süyûtî'nin de *el-Fıkhu'l-ekber*'e muttali olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlı döneminde yaygınlaşan *Ebeveyn-i Resûl* risalelerinin her ne kadar Süyûtî'nin risalelerinden çokça istifade ettikleri bariz ise de esas yazılış gerekçelerinin gerisinde Hanefî-Mâtürîdî kimliğe sahip kişiler olarak *el-Fıkhu'l-ekber*'deki ibarenin nasıl anlaşılması gerektiği kaygısının bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira dönemin ebeveyn-i Resûl risalelerinde belki istisnasız bir şekilde Ebû Hanîfe'ye ve *el-Fıkhu'l-ekber*'e göndermeler yapılarak meselenin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çeşitli açıklama önerileri sunulmaktadır. Bk. Kadir Gömbeyaz, “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi”, *Bilimname* 38/2 (2019): 60-61.

yaptığımız bu aidiyet soruşturması hâlihazırdaki bilgi ve tespitlerimizin ışığında ilk şerh(ler)in 9./15. Yüzyılda yazıldığı tespiti ile noktalanmıştır. Buna göre nüshalarına erişme imkânı bulamadığımız için tahkik edemediğimiz Gîsûdirâz'a nispet edilen şerh ile Alâeddîn Ali el-Buhârî'ye nispet edilen şerh biri Hindistan diğeri de Orta Asya'da kaleme alınmıştır. Bunların dışında tespit edebildiğimiz ilk şerh 865/1460 yılında dönemin Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet'e ithafen, muhtemelen Bursa'da İlyas b. İbrahim es-Sinobî tarafından yazılmıştır. Başlangıcından itibaren kelâmın, hususen Hanefî-Mâtürîdî kelâmının müderrisleri tarafından özel bir ilgi alanı olduğu Bursa Sultaniye (Yeşil) Medresesi'nde muhtemelen öğrenim görmüş ve daha sonra da burada müderrislik makamına erişip bu görevdeyken vefat etmiş olan Sinobî'nin şerh etmek üzere Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'ine yönelmesi şaşırtıcı değildir. *el-Fıkhu'l-ekber*, kendisinden yaklaşık altmış yıl sonra yoğunluğu gittikçe artan bir şekilde ulemanın şerh, tercüme, manzûme kabilinden çalışmaları için hususen seçilen bir kaynak olmaya devam edecektir. İlerleyen süreçte gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse de özellikle Hammâd rivayetli *el-Fıkhu'l-ekber*'inin farklı Hanefilik anlayışına sahip gruplar arasındaki çekişmelerde farklı gayelerle fonksiyonel bir şekilde kullanımı söz konusu olacaktır.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.

Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002) [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], 185-205.

Antalyavî, Ali Halife. *Şerh-i Fıkhu'l-Ekber*. Lala İsmail. 683, 1b-41b.

Aruçi, Muhammed. "Pezdevî, Ebû'l-Yüsr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 266-267. İstanbul: TDV Yay., 2007.

Aytekin, Arif. "Fıkhu'l-Ekber Risaleleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 209-221.

Bâbertî, Ekmeleddîn. *el-İrşâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, 185b-203a.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin*. İstinsah ve tsh. Kilisli Rifat Bilge & İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

Bahaaddînzâde, Mehmed [Muhammed?] b. Behâeddîn b. Lütfullah. *el-Kavlu'l-fasl fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 523, 218 vr., ist. trh. Rebiülevvel 925 [Mart 1519].

Beşâzîzâde Ahmed Efendi. *Usûlu'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Thk. İlyas Çelebi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. B., 2010.

Birinci, Züleyha. "Ebû Mutî' Rivayetli el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi'nin Mü-

ellifi Meselesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 57-72.

Buhârî Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Nşr ve notlandıran: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Büyükdeveci, Rıdvan. *Ekmeleddin el-Bâbertî'nin İtikadî Görüşleri ve Kitâbü'l-İrşâd Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1399/1979.

Çelebi, İlyas. “Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, [16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa]*. Ed. İbrahim Hatipoğlu. 2/185-196. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.

Daiber, Hans. *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abû l-Layth al-Samarqandî's Commentary on Abû Hanîfah (died 150/767) al-Fiqh al-absağ*. Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995.

Demir, Abdullah. “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakelîm Hanefiler Örneği”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017*. Ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç & Yusuf Koçak. I: 643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Demir, Abdullah. “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 169-226.

Demir, Osman. “Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 9-52.

Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Durguti, Abdylkader. “Eş'arî Geleneğinde Şerh Yazıcılığı: İbn Fûrek'in Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim Örneği”. Ed. Mesut Kaya & Sezai Engin. *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Eaton, Richard M. “Gisu-Darâz”. *Encyclopaedia Iranica* 11/1, 1-3, <https://www.iranicaonline.org/articles/gisu-daraz> (Erişim 07 Kasım 2020)

Ebû Ahmedzâde. *Terceme-i Fikh-ı Ekber*. Nuruosmaniye Kütüphanesi 2189/1, vr. 1b-22b.

Ebû Ahmedzâde. *Terceme-i Fıkh-ı Keydânî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1045, 172 vr.

Fûde, Saîd Abdüllatif. “Tercemetü Alâiddîn el-Buhârî”. Alâeddîn el-Buhârî. *Risâle fi'l-itikâd*. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 1433/2012.

Gölcük, Şerafettin – Bebek, Adil. “el-Fıkhü'l-ekber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/544-547. İstanbul: TDV, 1995.

Gömbeyaz, Kadir. “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi”. *Bilimname* 38/2 (2019): 57-81.

Gömbeyaz, Kadir. “Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas B. İbrahim es-Sinobi (ö. 891/1486)”. *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. eds. Alpay Tırıl, Evrim Sönmez, Süleyman Özdemir, Hünkar Avni Duyar. Ankara: HTC Matbacılık, 2015, 81-89.

Hakîm İshâk [Yanlışlıkla Pezdevî]. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber [=Muhtasarı'l-Hikmeti'n-nebeviyye]*. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 963/1.

İbn Ebî'l-İzz. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Thk. Beşir Muhammed Uyûn. Taif: Mektebetü'l-Müeyyed – Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1408/1998.

İbn Fûrek. *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1827, 159b-225b, ist. trh: 797.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih & Tefvîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Kalaycı, Mehmet. “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*. Ed. Ahmet Hamdi Furat, vd., 2/47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Kalaycı, Mehmet. “Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefîlik ve Osmanlı'ya İntikali”. *XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 15-17 Eylül 2014: Kongreye Sunulan Bildiriler: IV. Cilt III. Kısım: Osmanlı Tarihi, 2018*. 1111-1134. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.

Karadağ, Cağfer. “Ekmelüddîn Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'nin “El-Vasıyye ve El-Fıkhü'l-Ekber” Risalelerine Yazdığı Şerhler”. *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010*. Bayburt: BAKÜTAM, 2014, 215-224.

Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tsh. M. Şerafettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.

Kaya, Mesut. “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-”. *Marife* 15/1 (2015), 9-31.

Kazanç, Fethi Kerim. *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Koca, Ferhat – Bedir, Mürteza. “Pezdevî, Ebü'l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 264-266. İstanbul: TDV Yay., 2007.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1332/1914.

Kurtuluş, Rıza. “Bankipur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 60. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Maulavi Abdul Hamid (haz.). *Catalogue of the Arabic and Persian in the Oriental Public Library at Bankipore, vol. X Theology*. Patna: Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa, 1926.

Neccârî, Halil b. Ali. *Nefsü'r-riyâz*. Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17863, müst.: İlyas b. İbrahim es-Sinâbî, ist. trh. 865 [m. 1460].

Nicevic, Bayezid. “Kısmu'd-dirâse/Dirâsetü'l-kitâb”. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber el-müsemmâ Muhtasaru'l-hikmeti'n-nebeviyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Nizami, Khaliq Ahmad. “Gisû Darâz”. *The Encyclopedia of Islam Second Edition*. 2/1114-111. Leiden: Brill, 4. Bsk., 1991.

Nizami, Khaliq Ahmad. “Gisûdirâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/94-95. İstanbul: TDV, 1996.

Öngören, Reşat. “Zeyniyye”. *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. 851-926. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Özel, Ahmet. “Bezzâzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 146-151. Ankara: TDV Yay., 2003.

Öztürk, Yunus. “*el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz*”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.

Pezdevî [al-Pazdawi], Ebu'l-Usr Ali b. Muhammad. [*Şarh al-Fıkh al-akbar*. nşr. Henry Edward John Lord Stanley of Alderley. London: y.y., 1279 (1862) <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10249268-6> (Erişim 04 Kasım 2020).

Rudolph, Ulrich. *al-Maturidi and The Development of Sunni Theology in Samarqand*. WÇev. Rodrigo Adem. Leiden & Boston: Brill, 2015.

Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2. Bsk., 2015.

Sinobî, İlyas b. İbrahim. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 829, 1b-102b, müst. Abdüfettah b. Hayreddin, ist. trh. 890 [1485].

Sînobî, İlyas b. İbrahim. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. Nuruosmaniye Kütüphanesi 2188.

Sînobî, İlyas b. İbrahim. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1670, 1b-75a, müst. Molla Hüsrev.

Sînobî, İlyas b. İbrahim. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2316, 1b-47a, müst. Molla Hüsrev.

Şensoy, Sedat. “Şerh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 555-558. İstanbul: TDV, 2010.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye = Osmanlı Âlimleri (Çeviri – Eleştirmeli Metin)*. Haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer. *et-Telvîh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 633, müst. İlyas b. İbrahim es-Sînobî, 849 [1455], 1b-186b.

Wensinck, A. J.. *The Muslim Dogma: Its Genesis and Historical Development*. London: Cambridge University Press, 1932.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Fûrek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/165-175. Ankara: TDV Yay., 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Kadi Beyzavi*. İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.

Yazar, Sadık. “İslam Düşünce Geleneğinde Metin Üretimleri”. *İslâm Düşünce Atlası*, <https://www.islamdusunceatlası.org/bookmaps> (Erişim 11 Kasım 2020)

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Bs. 2002.

EBÛ HANİFE'NİN HADİS RİVAYET ANLAYIŞI MUHADDİSLER TARAFINDAN İHMALİNİN SEBEBİ OLARAK GÖSTERİLEBİLİR Mİ? -KİTÂBÜ'L-ÂSÂR'LAR ÖZELİNDE BİR İNCELEME- CAN ABÛ HANİFA'S UNDERSTANDING OF HADITH BE INDICATED AS THE REASON FOR NEGLIGENCE BY HADITH SCHOLARS IN THE LATER PERIODS? -IN THE CONTEXT OF KİTÂB AL-ĀTHĀR-

Geliş Tarihi: 01.10.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ **NİLÜFER KALKAN YORULMAZ**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-6191-8072

nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

ÖZ

Hicri ikinci asrın ilk yarısı, hadis rivayet döneminin devam ediyor olması ve daha sonraki dönemlerde mezhep ismi verilecek ekollerin anlayışlarının ilk örneklerinin verilmesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu dönemin en önemli simalarından olan Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hadis rivayet metodunun belirlenmesi, dönemin anlaşılmasına ve farklı yaklaşımlarının orta çıkarılmasına yardımcı olacaktır. Çalışmamızda özellikle hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra telif edilen hadis eserlerinde Ebû Hanîfe'nin rivayetlerine yer verilmemesinin sebepleri öncelikle kendisinin takip ettiği hadis rivayet anlayışı çerçevesinde incelenecektir. Kendisinin hadis rivayet yöntemi belirlenirken ise Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından aktarılan Kitâbü'l-Âsâr isimli eserler incelenecektir. Tespit edilen Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışı dönemin diğer eserleriyle karşılaştırılacak ve kendisinin diğer rivayet metodlarında farklılaşan yönlerinin olup olmadığı sorgulanacaktır. Bu araştırmanın sonunda elde edilen veriler neticesinde ise Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde kullandığı isnadların yapısının sonraki dönemlerde ihmalinin sebebi olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır. Ardından ise sonraki dönem kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin ihmaline temel teşkil eden tarih-terâcim türü eserlerde kendisiyle ilgili yapılan olumsuz eleştirilerin üzerinde özetle durulacak ve iddiaların Ebû Hanîfe'nin sonraki dönem hadis kaynaklarındaki ihmaline sebep teşkil etmesi konusuna yoğunlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Rivayeti, İsnad, Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Âsâr.

ABSTRACT

The first half of the Hijri second century is important in that the period of hadith narration continues and indicating the first examples of sectarian methods that will occur in the following periods. Therefore, it is essential to determine the understanding of Abû Hanîfa's (d. 150/767) - one of the most important scholar of this period- hadith narrative. In this study, the reasons why Abû Hanîfa's narrations are not included in the hadith studies written after the first quarter of the Hijri third century will first be examined by determining his understanding of the hadith narration. The works named *Kitâb al-âthâr* narrated by Abû Yûsuf and Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybânî will be analyzed while determining Abû Hanîfa's method of hadith narrative. Subsequently, Abû Hanîfa's method will be compared with the other written works of the hijri second century and it will be questioned whether there are different aspects of the narrative method in this century. As a result of the data obtained at the end of this research, it will be tried to determine whether the structure of the isnâds used by Abu Hanifa in the hadith narration is the reason for his negligence in the following periods. In addition, al-djarḥ expressions about Abû Hanîfa in the biography books written after the hijri second century will be briefly explained. However, the focus will be on the wheter these claims are a reason for Abû Hanîfa's negligence in the hijri third century hadith sources.

Keywords: Hadith Narration, Isnâd, Abû Hanîfa, Abû Yûsuf Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybânî, Abu Yusuf, Kitâb al-Āthâr.

CAN ABŪ HANĪFA'S UNDERSTANDING OF HADITH BE INDICATED AS THE REASON FOR NEGLIGENCE BY HADITH SCHOLARS IN THE LATER PERIODS? - A RESEARCH IN THE CONTEXT OF KITĀB AL-ĀTHĀR-

SUMMARY

This study which examines Abū Hanīfa's understanding of hadith narration and the reasons why his narratives were not used in the third-century works of the Hijri, firstly based on the *Kitābu al-āthār* which was written in the second hijri century. In the context of the aforementioned works, an analysis of Abū Hanīfa's isnāds was determined. Abū Hanīfa's isnāds used in the works can mention a concentration especially in the order of Hammād-Ibrahim, and it has been also seen that Abū Hanīfa quoted hadiths with different isnāds from his other 121 teachers. As a matter of fact, 602 of the 881 Abū Hanīfa narratives in the work of Imām Muhammad were conveyed by the isnad of Hammād-Ibrahim, while 330 of them were conveyed by other isnāds. When the work of Abū Yūsuf is examined, 627 of the 1017 Abū Hanīfa narratives are mentioned with Hammad-Ibrahim and 276 with other isnāds. It can be said that the isnāds in the works are mainly "mawkūf, maktū' and mursel". In addition, it can be said that the narratives of Abū Hanīfa are commonly narrated by the special narrators, and balagh type of narratives are also used in the works. It is seen that, in his isnāds, Abū Hanīfa focused on the names of Ibn Mas'ūd, Omar, Ibn Abbās, Aishe, Ali as narrators of the Companions. As a matter of fact, 69% of the narrations made by the isnād of Hammad-Ibrahim are based on Ibn Masud and Omar in Imām Muhammad's work. In Abū Yūsuf's work, this rate is 60%. Therefore, it can be said that most of the narratives were narrated by Ibn Umar and Ibn Masud. It is seen that 108 of the narratives included in the Abū Yūsuf's work are merfū', 185 of them are mawkūf, 67 of them are maktū', so it is seen that the majority of Abū Hanīfa's narrations from his other teachers, approximately 51%, consisted of the companion narratives. In the work of Imam Muhammad, it is seen that Abū Hanīfa narrated 89 merfū', 143 mawkūf and 43 maktū' and 52% of Abū Hanīfa's narrations are cited as mawkūf except for the isnad of Hammād-Ibrahim.

In the context of the information obtained above, when the hadith narration method of Abū Hanīfa compared to the other works of the time such as *al-Cāmi* by Ma'mer b. Rāshid and *al-Muwattā* by İmam Mālik, it is seen that narratives of Abū Hanīfa are not different from the narratives of these books. This situation shows that Abū Hanīfa's narration of hadith represents the general conditions of the period. So, the question of 'why narratives of Abū Hanīfa are not included in the later periods of third hijri century while they are included in the works such as *Musannef* by Ibn Abū Sheybe and Abdurrezzāk' is not related to the authenticity of the isnāds that Abū Hanīfa used in his hadith narrations. Therefore, the above-mentioned points are insufficient to explain why Abū Hanīfa was ignored with the golden age of hadith. In the next parts of this article, an essay was tried to be written on the other reasons for his neglect. However, it should not be forgotten that the claims determined here should be researched more deeply. In this sense, there are two main reasons for this inadequacy. First, it is because of the claims about Abū Hanīfa that the sect understanding that emerged in the later periods is transferred as the view of Abū Hanīfa. The second is that some comments and ideas from Abū Hanīfa about the events and discussions that took place in a period when Abū Hanīfa was not alive, was attributed to him. In this case, it brings the existence of another reason to the agenda. This reason can be stated as the difference in style and method, which constitutes the main point of the distinction that Abū Hanīfa followed differently from the hadith scholars of the period. The difference in style and method here is not related to the structure of the evidence used by Abū Hanīfa to reach information. It should be said that the difference in the approach on the subject is that the followed methods in Abū Hanīfa's majlis and the issue-based approach differed from the style and methods of the hadith scholars of the period. However, the determination of these claims is left to the research to be done after this study as a suggestion.

GİRİŞ

Hicrî ikinci asrın ilk yarısı, rivayet döneminin devam ediyor oluşu ve İslâmî bilginin ilk çalışmalarının ortaya konduğu bir dönem olması açısından önem arz etmektedir. Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe (ö. 150/767) de hicrî ikinci asrın ilk yarısında yaşamış, kendi ilim meclislerinde pek çok öğrenci yetiştirmiş ve takip ettiği yol itibarıyla de döneminin mühim kişileri arasında sayılmıştır. Nitekim daha sonraki dönemlerde Hanefîlik olarak isimlendirilecek olan fikhî mezhebin ilk temsilcisi kabul edilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı özellikle hicrî üçüncü asır ve sonrasında eleştiriyeye maruz kalmış ve hadisçiler tarafından ihmal edilmiştir. Özellikle Abdurrezzâk (ö. 211/826/827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef* isimli eserlerinden sonra telif edilen Kütüb-i Sitte kaynaklarında Ebû Hanîfe'den birkaç örnek dışında rivayet aktarılmadığı görülmektedir. Sadece Buhârî'nin (ö. 256/8709 Ebû Hanîfe ismi geçmemekle birlikte "Ba'du'n-Nâs"¹ veya "Ba'du Ehl-i Irak"² ifadelerini kullandığı bab başlıklarında onu kastettiği belirtilmektedir.³ Ayrıca Tirmizî' de (ö. 279/892) ise bir yerde kendisinden nakilde bulunmaktadır.⁴

Yukarıda zikredilen örneklere bazı ufak eklemeler yapmak mümkün olmakla birlikte, Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışının bu duruma sebebiyet verip vermediği sorusunun sorulması gerekmektedir. Her ne kadar Ebû Hanîfe geride bir

¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Dâru Tavki'n-necât, 1422), "Fiten", 40; "Vasiyye", 8; "Talak" 23; "Zekat" 65.

² Buhârî, Nikah, 25; "Ahkam" 21; "Hiyel" 13; "Eymân ve'n-Nuzûr" 20.

³ Buhârî'nin bu ifadelerle kimleri kastettiği yönündeki farklı görüşler için bkz. Hamit Sevgili, Buhârî'nin "Kâle Ba'du'n-Nâs' İfadesi ile İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 31-64.

⁴ Tirmizî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'âtu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Tahâret", 74.

hadis eseri bırakmamış olsa da öğrencileri olan Ebû Yûsuf⁵ (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî⁶ (ö. 189/805) tarafından rivayet edilen ve çalışmamızın temel kaynağı olan *Kitâbü'l-Âsâr* isimli eserler, Ebû Hanîfe'nin hadisteki rivayet anlayışını belirlemede önemli bilgiler sunmaktadır. Bu eserler bağlamında çalışmamızın temel amacı Ebû Hanîfe'nin rivayet anlayışını belirlemek ve daha sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe'nin hadis otoriteleri tarafından eleştirilere maruz kalan yönlerini rivayet tarzı çerçevesinde değerlendirmektir. Amacımızı gerçekleştirmek için ise öncelikle *Kitâbü'l-Âsâr*'larda yer alan Ebû Hanîfe rivayetlerinin temel özellikleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Eserlerdeki Ebû Hanîfe isnadlarının yapısı (belli bir isnada yoğunlaşma, mevkûf ve maktû' rivayetlerdeki yoğunluk, belâğ türü nakiller, mürsel rivayetler vb.) belirlenecek ve tespit edilen sonuçlar aynı dönemde yaşamış Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) tarafından nakledilen eserlerdeki isnadların genel özellikleriyle karşılaştırılacaktır. Daha sonra ise Ebû Hanîfe'nin sonraki dönemlerde hadisçiler tarafından eleştirilere uğraması ve rivayetlerine eserlerinde yer verilmemesinin sebepleri yine belirlenen Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışından hareketle açıklanmaya çalışılacaktır. Öte yandan Ebû Hanîfe ile ilgili ortaya atılan iddialara kısaca değinilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken ise hicri üçüncü asırla birlikte telif edilen tarih-terâcim türü kitaplarda yer alan Ebû Hanîfe ile ilgili cerh ifadeleri üzerinde durulacaktır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı ve halku'l-Kur'ân meselisindeki tutumu ekolün siyaset ilişkileriyle bağlantılı bir şekilde aktarılmaya çalışılacak ve daha sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe'nin hadis eserlerinde ismine rastlanmıyor oluşunun temel sebebi üzerine bir mülâhazada bulunulacaktır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin cerhi ile ilgili yukarıda ele alınacak iddiaların

⁵ Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âsâr*'ı ile ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Arif Ulu, *Ebû Yûsuf ve Kitâbu'l-Âsâr*'ı, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 88-133. Ebû Yûsuf'un hadis rivayet metodu ile ilgili bkz. Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 95-133; Fatih Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 18-162. Bu çalışmada Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Âsâr*'ının Ebû'l-Vefâ el-Afgânî tahkiki esas alınmıştır.

⁶ İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Âsâr*'ının rivayetleri ve Mevlânâ Muhammed Abdurreşid Nu'mânî'nin esere yazdığı Urduca mukaddimeden yapılan çeviri için bkz. Mevlânâ Muhammed Abdurreşid Nu'mânî, "Kitâbu'l-Âsâr Mukaddimesi", çev. Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 233-251. İmâm Muhammed'in hadis anlayışı için bkz. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları/Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV, 2017), 171-227; Ayrıca eserin matbû' nüshaları ve buradaki hadis sayılarındaki farklar için bkz. Nilüfer Kalkan, *İmam Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı ve Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 83-84. Bu çalışmada ise *Kitâbü'l-Âsâr*'ın Hâlid el-Avvâd tahkiki esas alınmıştır.

her birinin ayrı bir makale konusu olduğu unutulmamalıdır. Bu çalışmada temelde hadis anlayışının kendisiyle ilgili iddialara temel teşkil edip etmediği sorgulanacak, diğer iddialara ise özetle değinilerek bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Yapılan değerlendirmelerin ise konuyla ilgili yeni çalışmalara kapı aralaması beklenmektedir.

Çalışmanın temel kaynağı yukarıda da belirtildiği üzere Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından aktarılan *Kitâbü'l-Âsâr* isimli eserlerdir. Bunun yanında Ebû Hanîfe ile ilgili eleştirilerin mahiyetinin belirlenmesi için fıkıh usulü ile tarih-terâcim türü eserlere müracaat edilmiştir. Ayrıca modern dönemde telif edilen Ebû Zehrâ'nın *Ebû Hanîfe*, İsmail Hakkı Ünal'ın *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*⁷, Metin Yiğit'in *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*⁸ ve Mürteza Bedir'in, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi*⁹ isimli eserleri çalışmanın temel kaynakları arasındadır. Bu çalışma ise yukarıda zikredilen eserlerden farklı olarak Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışını *Kitâbü'l-Âsâr'lar* üzerinden ortaya koymaya çalışmakta ve kendisiyle ilgili iddiaları bu anlayış üzerinden değerlendirmektedir.

1. Ebû Hanîfe'nin Hadis Rivayet Anlayışı

Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışı belirlenirken öncelikle kendisinin hadis nakli yaptığı isnadlar iki temel başlıkta ele alınacaktır. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde yaygın olarak kullandığı ve meşhur isnadı ismini verdiğimiz Hammâd-İbrahim tarikidir. Daha sonraki başlıkta tarihin temel yapısı ortaya konmaya çalışılırken devamındaki bölümde Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde bulunduğu diğer isnadların analizi yapılmaya ve Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet tarzı anlaşılmasına gayret edilecektir.

1.1. Ebû Hanîfe'nin Meşhur İsnadı

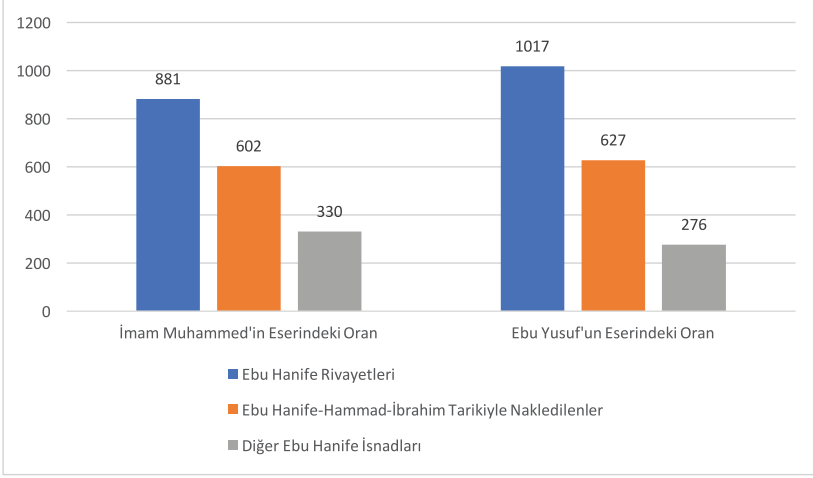
Ebû Hanîfe'nin rivayetlerini naklederken en çok kullandığı ve meşhur isnadı kabul ettiğimiz Ebû Hanîfe-Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738)-İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) isnadı Âsâr literatüründe aktarılan rivayetlerin de önemli bir kısmına tekâbül etmektedir. Nitekim İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Âsâr*'ında Ebû Hanîfe'den yapılan 881 rivayetin 602'si yani yüzde 68'i bu şekilde iken Ebû Yûsuf'un eserinde toplamda yer alan 1017 Ebû Hanîfe rivayetinin 627'si yani yaklaşık yüzde 62'si aynı isnadla nakledilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar Ebû Yûsuf'un eserinin

⁷ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 55-133.

⁸ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 99-244.

⁹ Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 45-59.

de rivayet yoğunluğu bakımından bir azalma görülse de her iki eserde de nakillerin yarısından fazlasının aynı isnadla aktarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla mezkûr isnadın çözümlenmesini yapmak Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışının önemli bir kısmı hakkında bilgi sunacaktır.



Tablo 1: Âsâr'lardaki Ebû Hanîfe Rivayetleri

Bu isnadla yapılan nakillerin sahâbe ravileri incelendiğinde İmam Muhammed'in Âsâr'ında sahâbe ismi verilerek yapılan nakillerin 39'unun İbn Mes'ûd'dan¹⁰ (ö. 32/652-653), 30'unun Hz. Ömer'den¹¹ (ö. 23/644), 12'sinin Hz. Aişe¹² (ö. 58/678) ve 11'inin Hz. Ali'den¹³ (ö. 40/661); geriye kalan 21 naklin ise Huzeyfe b. Yemân¹⁴ (ö. 36/656), Zeyd b. Sâbit¹⁵ (ö. 45/665), Sa'd b. Ebî Vakkâs¹⁶ (ö. 55/675), Adî b. Hâtim¹⁷ (ö. 67/686), İbn Ömer¹⁸ (ö. 73/693), Ebû Sa'îd el-Hudrî¹⁹ (ö. 74/693-94) gibi sahâbeden rivayet edildiği görülmektedir.

Ebû Yûsuf'un Âsâr'ı incelendiğinde de benzer bir durumla karşılaşıl-

¹⁰ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1:152, 199, 211, 212, 304, 315, 316, 317, 387, 404, 416, 422; 2:437, 447, 577, 530, 625, 711 v.dğr.

¹¹ İmam Muhammed *Kitâbü'l-Âsâr*, 1:93, 144, 159, 197, 282, 326, 414; 2:536, 570, 582, 686, 725 v.dğr.

¹² İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 77, 81, 157, 231; 2:472, 615, 650, 687, 744, 764 v.dğr.

¹³ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 60, 219, 390, 403; 2/441, 576, 579 v.dğr.

¹⁴ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 394

¹⁵ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 2: 578.

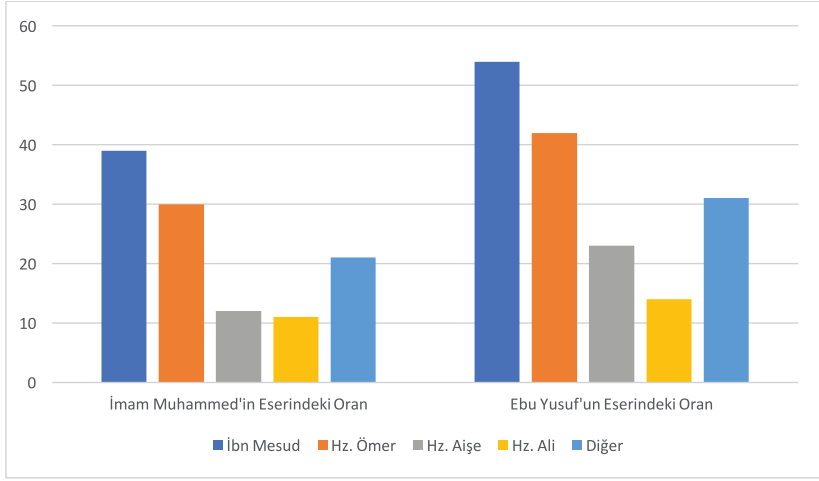
¹⁶ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 61.

¹⁷ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 2: 695.

¹⁸ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 184.

¹⁹ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 2: 633.

makta ve rivayetlerin 54'ünün İbn Mes'ûd,²⁰ 42'sinin Hz. Ömer,²¹ 23'ünün Hz. Aişe²², 14'ünün Hz. Ali²³ tarafından nakledildiği görülmektedir. Geriye kalan 31 rivayet ise Hz. Ebû Bekir²⁴ (ö. 13/634), Huzeyfe b. Yemân,²⁵ Ebû Mûsâ el-Eş'arî²⁶ (ö. 42/662-63), Ebû Hureyre²⁷ (ö. 58/678), Muaviye²⁸ (ö. 60/680) ve İbn Ömer²⁹ gibi isimlerden nakledilmiştir. İbrahim en-Ne-hâî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den yaptığı nakiller ise İmam Muhammed'de yüzde 3 oranındayken Ebû Yûsuf'ta yüzde 4 oranındadır.



Tablo 2: Ebû Hanîfe'nin Hammâd-İbrahim Tarihiyle Sahâbeden Rivayeti

Her iki eserdeki rivayetler değerlendirildiğinde ise Ebû Hanîfe'nin Hammâd-İbrahim isnadıyla yaptığı nakillerde sahâbe ravileri, İmam Muhammed'in eserinde % 69 ve Ebû Yûsuf'un eserinde ise % 60 oranında İbn Mes'ûd ve Hz. Ömer'dir.³⁰ Bunun yanında Aişe ve Hz. Ali'den yapılan nakillerin de eserde bir yoğunluğu olduğu söylenmelidir.

²⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 12,44, 46, 49, 52, 53, 56, 62, 66, 68, 70, 72, 82, 98, 129, 143, 154, 182, 190, 197, 211, 218, 219, 227 v.dğr.

²¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 29, 31, 49, 75,97, 119, 132, 139, 146, 147, 164,192 v.dğr.

²² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 13, 14, 26, 34, 41,47, 78, 97, 103, 111, 112, 141, 196, 210, 236, 238 v.dğr.

²³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 6, 60, 78, 128, 130, 131, 132, 139, 190 v.dğr.

²⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 71.

²⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 33, 66.

²⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 65.

²⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 181.

²⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 59.

²⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 52, 69, 125.

³⁰ Bu oran sahâbi ravisi zikredilen isnadlardan hareketle belirlenmiştir.

Mezkûr isnadla İbn Mes'ûd'dan yapılan nakiller İmam Muhammed'in eserinde % 88 oranında İbrahim- İbn Mes'ûd kanalıyla mevkûf ve mürsel olarak aktarılmaktadır. Diğer isnadlar ise Alkame b. Kays³¹ (ö. 62/682), Mesrûk b. el-Ecdâ³² (ö. 63/683), Esved b. Yezîd³³ (ö. 75/694), Cündeb b. Abdillâh el-Becelî³⁴ (ö. 70/689 dolayları) tarikiyle yine mevkûf bir şekilde nakledilmektedir. Ebû Yûsuf'ta ise rivayetlerin % 78'i doğrudan İbrahim-İbn Mes'ûd tarikiyle nakledilirken rivayetlerin 5 tanesi Hz. Peygamber'den merfû' olarak aktarılmaktadır. Geriye kalan kısım ise Amr b. el-Hâris b. Ebî Dirâr³⁵ (ö. 50/671 dolayları), Alkame b. Kays,³⁶ Mesrûk b. el-Ecdâ',³⁷ Esved b. Yezîd,³⁸ Cündeb b. Abdillâh³⁹ tarikiyle aktarıılırken iki tarikete de mübhem ravi zikredilmiştir.

Hz. Ömer'den yapılan nakiller İmam Muhammed'in eserinde tümüyle mevkûf olarak nakledilmektedir. Rivayetlerin % 88'i ise doğrudan İbrahim-Ömer tarikiyle mürsel olarak nakledilirken geriye kalan diğer rivayetler Esved b. Yezîd,⁴⁰ Hanzala b. Nübâte⁴¹ ve Şurayh⁴² (ö. 80/699) kanalıyla Hz. Ömer'e ulaşmaktadır. Ebû Yûsuf'un eserinde Hz. Ömer nakilleri bir rivayet hariç mevkûf olarak nakledilmektedir. Hz. Ömer tariklerinin % 86'sı ise doğrudan İbrahim en-Nehâî-Ömer tarikiyle mürse olarak, geriye kalan ise Alkame b. Kays,⁴³ Esved b. Yezîd⁴⁴ ve Hanzala b. Nübâte⁴⁵ aracılığıyla Hz. Ömer'den aktarılmaktadır.

³¹ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 119; 2: 703.

³² İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 150.

³³ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 119.

³⁴ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 150. Cündeb b. Abdillâh el-Becelî'nin 70 yılı hududuna kadar yaşadığı belirtilmektedir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty), 3: 175. İbn Hacer de konuyla ilgili isnadda geçen Cündeb'in sahâbi olan Cündeb b. Abdillâh el-Becelî olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, *el-İsâr bi ma'rifeti ruvâti'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1413), 55.

³⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 16. Sahâbîdir.

³⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 39, 170.

³⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 170.

³⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 170.

³⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 51.

⁴⁰ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 43, 229.

⁴¹ Hanzala b. Nübâte el-Cu'fî, Hz. Ömer'den her iki Asâr'da da "el-Meshu ale'l-Huffeyn" ile ilgili rivayeti aktarmaktadır. (İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1:49; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 15.) Ancak rical kitaplarında kendisiyle ilgili bilgiye ulaşılamamakla birlikte Kitâbü'l-Âsâr'lardaki ravileri derleyen eserlerde kendisiyle ilgili "La yu'raf hâluhu" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. (İbn Hacer, *el-İsâr bi ma'rifeti ruvâti'l-Asâr*, 67.)

⁴² İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 2: 448.

⁴³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 39, 93, 123.

⁴⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 3, 71, 93, 123, 165.

⁴⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1, 16.

Hız. Ali rivayetleri ise her iki kaynakta tümüyle İbrahim-Ali tarikiyle mürsel olarak nakledilirken Hız. Aişe rivayetleri İmam Muhammed'in eserinde yer alan 12 rivayetin 7'sinde doğrudan İbrahim-Aişe tarikiyle mevkûf, 5'inde ise İbrahim-Aişe-Resûlullah tarikiyle merfû' olarak aktarılmaktadır. Benzer bir durum Ebû Yûsuf'un eserinde de görülmektedir. Nitekim toplam 23 Hız. Aişe rivayetinin 12'si İbrahim-Aişe-Resûlullah kanalıyla aktarılırken 11'i İbrahim-Aişe tarikiyle nakledilmektedir. Bu durum özellikle Hız. Aişe rivayetlerinde Hız. Peygamber'e isnad edilen hadis sayısının diğer sahâbeye göre daha yoğun olduğunu göstermektedir.

Hammâd-İbrahim tarikiyle yapılan sahâbe nakillerinde önemli tartışmalara konu olan mesele, İbrahim'in arada başka bir tabiiyi atlayarak doğrudan sahâbeden yaptığı nakillerdir. Zira kendisinin sahâbeden ancak tabiînin büyükleri aracılığıyla nakiller yaptığı ve bu sebeple rivayetlerinin mürsel diye nitelendirildiği bilinmektedir. Nitekim İbrahim en-Nehaî ile ilgili yapılan değerlendirmeler onun ashabdan kimseden hadis rivayet etmediği ancak onlardan bir grubu gördüğü yönündedir. Özellikle Aişe, Zeyd b. Erkam, Abdullah b. Ebî Evfa'yı gördüğü ancak onlardan rivayeti olmadığına dair bilgiler ricâl kaynaklarında zikredilmektedir.⁴⁶ Öte yandan Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbâs, Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi isimleri idrak ettiği ancak kendilerinden rivayette bulunmadığı belirtilmektedir.⁴⁷ Ayrıca Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı idrak etmemiş ancak kendilerinden rivayet etmişlerdir.⁴⁸ Dolayısıyla İbrahim en-Nehaî'nin üçüncü asırla birlikte gelişen ve sistemleşen cerh-tadil literatüründeki bilgiler kapsamında yukarıda belirtilen nakillerinde inkita' vardır. Ancak A'meş'in (ö. 148/765) "İbrahim'e İbn Mes'ûd'dan nakillerinin isnadını bana söyle dediğimde İbrahim: 'Şayet size an raculin an İbn Mes'ûd diye naklediyorsam bunlar benim işittiklerimdir. Şayet Kale Abdullah diyorsam onu Abdullah'tan başkasından duymuşumdur.'" ifadesi önem arz etmektedir.⁴⁹ Zikredilen rivayetle birlikte İbrahim en-Nehaî'nin doğrudan ashabdan nakilde bulunduğunu iddia etmediği, mürsel rivayetleri de bir başkasından duyduğunu ifade ettiği görülmektedir. Ayrıca Yahyâ b. Ma'in'in (ö. 233/848) "Benim için İbrahim'in mürselleri Şa'bi'nin mürsellerinden daha iyidir."⁵⁰ sözü İbrahim'in doğrudan

⁴⁶ Buhârî, *Tarihu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifi'l-Osmaniye, ty), 2: 333-334; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifi'l-Osmaniye, 1952), 2/144; İbn Hibbân, *Sikât* (Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifi'l-Osmaniye, 1973), 4: 8; İclî, *Sikât* (by:Dâru'l-Bâz, 1985), 57; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl* (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1980), 2:237; İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996), 1: 176-177; Muhammed Revvâs Kal'aci, *Mevsû'atu Fikhi İbrahim en-Nehaî*, (Medine: 1979), 79.

⁴⁷ Muhammed Revvâs Kal'aci, *Mevsû'atu Fikhi İbrahim en-Nehaî*, (Medine: 1979), 79.

⁴⁸ Muhammed Revvâs Kal'aci, *Mevsû'atu Fikhi İbrahim en-Nehaî*, (Medine: 1979), 79.

⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib*, I: 177.

⁵⁰ Yahyâ b. Ma'in, *Tarih* (Mekke: Merkezi Bahsi'l-İlmi ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmi, 1979), 4: 14; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 2: 238; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut:

sahâbeden yaptığı nakillerin de kabul gördüğünü göstermektedir. Bununla birlikte İbrahim en-Nehaî'nin mürsellerinin sahih olduğunu ve sikadan irsal yaptığı belirtilmekte ve mürsellerinin müsnedinden daha güçlü olduğu yönündeki bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır.⁵¹

Rivayetlerdeki maktû' nakil oranı Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahim tarihiyle yapılan nakiller bağlamında incelendiğinde ise bu isnadların İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Âsâr*'ında % 78'inin Ebû Yûsuf'un eserinde ise % 68'inin maktû' olduğu görülmektedir. Dolayısıyla nakillerin büyük bir çoğunluğunun İbrahim'in sözleri olduğu belirtilmelidir.

1.2. Ebû Hanîfe'nin Diğer İsnadları

Yukarıda zikredilen Hammâd-İbrahim tarihi dışındaki isnadlardan da Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet ettiği görülmektedir. Buna göre Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âsâr*'ında yer alan rivayetlere göre –yukarıda ki şemada görüldüğü üzere- Ebû Hanîfe'nin Hammâd-İbrahim tarihi dışındaki tariklerden nakletmiş olduğu 330 rivayet vardır. Bu rakam eserde Ebû Hanîfe'den yapılan tüm nakillerin % 32'sine denk gelmektedir. Aynı açıdan bakıldığında ise İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Âsâr*'ında 276 rakamıyla karşılaşılmaktadır. Bu ise, eserdeki Ebû Hanîfe nakillerinin % 31'ine tekabül etmektedir. Ebû Yûsuf'un eserinde Ebû Hanîfe 121 farklı hocasından nakilde bulunurken İmam Muhammed'in eserinde bu sayı 117'dir. Ebû Yûsuf'un eserinde Ebû Hanîfe'nin 121 farklı hocasından gelen isnadlar arasında en meşhur olanları ise oranları ile birlikte Ebû Hanîfe-Heyssem b. Ebî Heyssem⁵² (%20), Ebû Hanîfe-Hammâd⁵³ (%14), Ebû Hanîfe-Atâ b. Ebî Rebah (ö. 114/732) (%4), Ebû Hanîfe-Alkame b. Mersed (ö.120/737) (%3), Ebû Hanîfe-Ali b. el-Akmer⁵⁴ (%2,5), Ebû Hanîfe-Abdulkerim b. Ebî Muhârik (ö. 120/737) (%2,5), Ebû Hanîfe-Abulmelik b. Umeyr (ö. 136/753) (%2,5), Ebû Hanîfe-Nâfi' (%2,5), Ebû Hanîfe-Muhammed b. Kays el-Hemdânî⁵⁵ (%2), Ebû Hanîfe-Musâ b. Ebî Kesîr⁵⁶ (%2), Ebû Hanîfe-Avn b. Abdillâh (ö. 112-120/730-727 arası) (%2)'dir.

İmam Muhammed'in eserinde ise aynı durum Ebû Hanîfe-Heyssem (%10), Ebû Hanîfe-Hammâd (%12), Ebû Hanîfe-Muhammed b. Kays (%2), Ebû Hanîfe-Atâ b. Ebî Rebah (%2,5), Ebû Hanîfe-Ebû İshak (ö. 129/746)

Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4:522. İbn Hacer, *Tehzibu'î-Tehzib*, 1: 177.

⁵¹ Muhammed Revvâs Kal'aci, *Mevsû'atu Fıkhî İbrahim en-Nehaî*, 112-114.

⁵² Vefat tarihine ulaşılamamakla birlikte tabîinin küçüklerinden olduğu tespit edilmiştir.

⁵³ Bu isnad Hammâd'dan İbrahim en-Nehaî dışındaki ravilerden yapılan nakilleri ifade etmektedir.

⁵⁴ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinden olduğu belirtilmektedir.

⁵⁵ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinden olduğu belirtilmektedir.

⁵⁶ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinin küçüklerinden olduğu belirtilmektedir.

(%3), Ebû Hanîfe-Alkame b. Mersed (%3), Ebû Hanîfe-Ali el-Akmer (%2), Ebû Hanîfe-Nâfi' (%2), Ebû Hanîfe-Ubeydullah b. Ebî Ziyâd el-Kaddâh (ö. 150/767) (%2), Ebû Hanîfe-Yezîd b. Abdîrrahman (ö. 130/747) (%2), Ebû Hanîfe-Asım b. Ebî Nucûd (ö. 128/745) (%2) oranındadır.

Yukarıda zikredilen isimler dışında her iki eserde de Ebû Hanîfe'nin bir defadan fazla nakilde bulunduğu hocaları ise Atâ b. Yesâr (ö.94/712), Atiyye el-Avfî,(ö. 111/729), Amr b. Mürre (ö. 118/736), Kasım b. Abdîrrahman (ö. 120/757), Kays b. Müslim (ö. 120/737), Seleme b. Kuheyl (ö. 121/738), Amr b. Dînar (ö. 126/744), Sa'îd b. Mesrûk (ö. 126/743), Câmî' b. Şeddâd Ebû Sahra (ö. 127/744), Mansûr b. Zâzân el-Vâsitî (ö. 129/746), Abdulazîz b. Rufay' (ö. 130/747), Muhammed b. Munkedir (ö. 130/747), Sâlim el-Eftas (ö. 132/749), Mansur b. Mutemir (ö. 132/749), Ziyâd b. İlâka (ö. 135/752), Atâ b. es-Sâib (ö. 136/753), Husayn b. Abdîrrahman el-Kûfî (ö. 136/753), Sa'îd b. Merzubân (ö. 140/757), Süleyman eş-Şeybânî (ö. 140/757), Mücâlid b. Sa'îd (ö. 144/761), Hişam b. Urve (ö. 145/762), Leys b. Ebî Süleym (ö. 148/765), Ubeydullah b. Ebî Ziyâd el-Kaddâh (ö. 150/767), Cerrâh b. Minhâl Ebû'l-Atûf (ö. 167/783), İbrahim b. Muhammed b. Münteşir,⁵⁷ Ma'n b. Abdîrrahman,⁵⁸ Velîd b. Serî' el-Kûfî,⁵⁹ Halid b. Alkame,⁶⁰ Eyyûb b. Aiz et-Tâî,⁶¹ Tarîf b. Şihâb Ebû Süfyân,⁶² Ebû Bekr b. Ebî Cehm,⁶³ Bilal b. Mirdâs, Mûsa b. Ebî Aişe'dir.⁶⁴ Diğer kişilerden ise sadece tek bir nakli vardır. Dolayısıyla rivayetlerinin önemli bir çoğunluğunu Hammâd-İbrahim tarikiyle aktaran Ebû Hanîfe, geriye kalan yaklaşık %30'luk oranda oldukça farklı kişilerden nakilde bulunmuştur. Ancak zikrettiğimiz %30'luk dilimin de önemli bir kısmının Heysem b. Ebî Heysem ve yine Hammâd tarikiyle geldiği düşünüldüğünde geriye kalan dilimde oldukça yaygın bir ağdan bahsedilebilir. Bu ağ, Ebû Yûsuf'un eserinde biraz daha darken İmam Muhammed'in eserinde rivayet sayısı daha az olmasına rağmen daha geniştir.

Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin eserde Hammâd-İbrahim tariki dışında

⁵⁷ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinin küçüklerinden olduğu belirtilmektedir.

⁵⁸ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte etbâ-i tabîinden olduğu belirtilmektedir.

⁵⁹ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinden olduğu belirtilmektedir.

⁶⁰ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinin küçüklerinden olduğu belirtilmektedir.

⁶¹ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinin küçüklerinden olduğu belirtilmektedir.

⁶² Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinin küçüklerinden olduğu belirtilmektedir.

⁶³ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinden olduğu belirtilmektedir.

⁶⁴ Vefat tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte tabîinin küçüklerinden olduğu belirtilmektedir.

nakilde bulunduğu rivayetlerin oranı fazla olsa da eserdeki genel orana bakıldığında Ebû Yûsuf'ta Ebû Hanîfe rivayetlerinin %66'sının, İmam Muhammed'de ise %72'sinin Hammâd tarikiyle nakledildiği söylenmelidir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin hocası olan Hammâd, Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinin en önemli tarafını temsil etmektedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin zikredilen isnadı fikhî konularla ilgili meselelerde yoğun olarak kullandığı söylenmelidir. Nitekim eserinde “Bâbu'l-İmân” ve “Bâbu Tasdik bi'l-Kader” diye iki bab başlığı açan İmam Muhammed burada iman-İslâm ayrımına gidilen Cibrîl hadisini ve kelime-i şehadetin cennete girmek için yeterli olacağını belirten rivayetleri de barındıran Ebû Hanîfe'den nakledilen 11 rivayet zikretmekte ancak bunların hiçbirinde Hammâd-İbrahim tarikini kullanmamaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla, Ebû Hanîfe-Hammâd çizgisinin de fikhî konularla ilgili nakillerde temel çizgi olduğunu söylemek gerekmektedir.⁶⁶

1.2.1. Kaynağına Göre İsnadlar

Ebû Hanîfe'nin diğer isnadlarla yaptığı nakillere kaynağı yani merfû', mevkûf ve maktû' olması açısından bakıldığında Ebû Yûsuf'da yer alan Ebû Hanîfe'nin hocalarından ve hocasını mübhem bıraktığı isimlerden yaptığı rivayetlerin 107'si merfû', 185'i mevkûf ve 67'si'nin maktû' olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin diğer hocalarından nakillerinin büyük bir oranının yani yaklaşık % 51'lik bir dilimin sahâbe kavillerinden oluştuğu görülmektedir. İmam Muhammed'in eserinde ise Ebû Hanîfe'nin 89 merfû', 143 mevkûf ve 43 maktû' nakil yaptığı görülmekte ve Ebû Hanîfe'nin Hammâd-İbrahim tariki dışındaki nakillerinin %52'si mevkûf olarak nakledilmektedir.⁶⁷

Maktû' rivayetler ise eserde Mesrûk (ö. 63/683), Şurayh (ö. 80/699), Sa'îd b. Müseyyeb'den (ö. 94/713), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713), Amir b. Şerahbil eş-Şa'bî (ö. 104/722), Mücahid (ö. 103/721), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rebah, İbn Şihâb ez-Zühri'den (ö. 124/742) aktarıldığı görülmektedir. Zikredilen isimler arasında ise özellikle Sa'îd b. Cübeyr ve Şa'bî rivayetleri maktû' nakillerin yaklaşık % 50'sine tekabül etmektedir. İmam Muhammed'in eserinde yer alan maktû'lar ise Mesrûk, Şurayh, Sa'îd b. Cübeyr, İbrahim en-Nehâî, Mücâhid, Şa'bî, Tâvus (ö. 106/725), Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebah, Atâ b. es-Sâib (ö. 136/753) tarikiyle nakledilmektedir. Şurayh, Sa'îd b. Cübeyr ve Şa'bî tarikleri yine maktû' rivayetlerin yarısından fazlasını oluşturmaktadır. Bu orana merfû' rivayetler dahil olduğunda eserde tabiûn tabakasından en fazla Şa'bî'den nakiller yapıldığı ardından ise Sa'îd b. Cübeyr ve Hasan Basrî'nin önemli bir yeri ol-

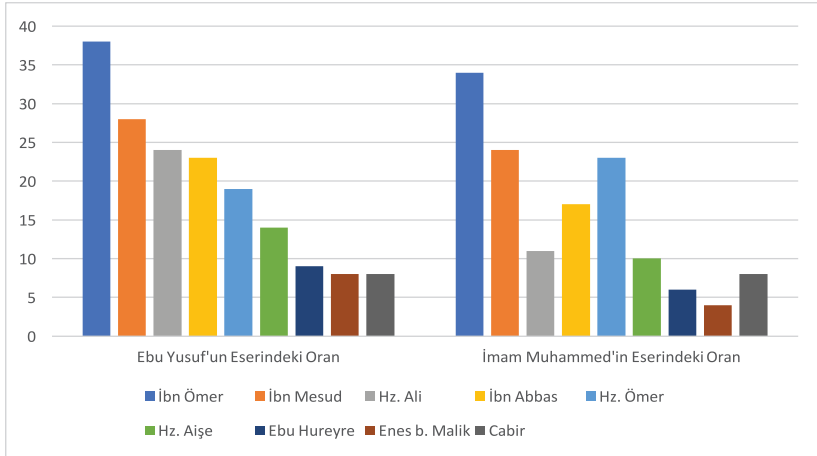
⁶⁵ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 371-376.

⁶⁶ Âsâr'larda yer alan akâid konularının azlığı bu konuda genel bir yargıya varılmasını engellemektedir.

⁶⁷ Burada nakledilen sayılarda mübhem ravili isnadlar sayıya dahil edilmiştir.

duğu görülmektedir. Ayrıca Mesrûk, Şurayh, İbrahim en-Nehâî, Mücâhid, Tâvus, Abdullah b. Büreyde (ö. 115/717), Nâfi' (ö. 117/735) ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi isimlerin de tabiûn tabakasında Ebû Hanîfe rivayetlerinde azımsanmayacak rolleri bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin diğer hocalarından yapmış olduğu nakillerde sahâbe ravisi zikredilenlerin sayısı merfû'larla birlikte 235'dir. Bu 235 rivayetin 38'i İbn Ömer'den 28'i İbn Mes'ûd'dan, 24'ü Hz. Ali'den, 23'ü İbn Abbas'tan, 19'u Hz. Ömer'den, 14'ü Aişe'den, 9'u Ebû Hüreyre'den, 8'i Enes b. Mâlik'ten ve 8'i Câbir'den (ö. 78/697) aktarılmaktadır. Diğer rivayetler ise Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/629), Zeyd b. Hârise (ö. 8/629), Attâb b. Esîd (ö. 13/634), Ebû Bekir (ö. 13/634), Ubey b. Ka'b (ö. 33/654), Hz. Osman (ö. 35/656), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-3), Hafsa (ö. 45/665), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Hasan b. Ali (ö. 49/669), Mugîra b. Şu'be (ö. 50-670), Cerîr (ö. 51/671), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) Abdillâh b. Mugâffel (ö. 59/679), Ümmü Seleme (ö. 62/681), Büreyd (ö. 63/882-3), Abdullâh b. Zübeyr (ö. 73/692), Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-4) gibi isimlerden nakledilmektedir. İmam Muhammed'in eserinde ise sahabe ravisi zikredilenlerin sayısı merfû'larla birlikte 187'dir. Bu rivayetlerin 34'ü İbn Ömer, 24'ü İbn Mesud, 23'ü Hz. Ömer, 17'si İbn Abbâs, 11'i Hz. Ali, 10'u Aişe, 8'i Câbir, 6'sı Ebû Hüreyre ve 4'ü Enes b. Malik'ten nakledilmektedir. Diğer rivayetler ise Cafer b. Ebî Tâlib, Ebû Bekir, Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652), Ebû Zerr (ö. 32/653), Hz. Osman, Huzeyfe, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdurrahman b. Ebzâ (ö. 70/689), Râfi' b. Hadîc (ö. 73/692), Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi isimlerden aktarılmaktadır.⁶⁸



Tablo 3: Ebû Hanîfe'nin Diğer İsnadlarda Sahâbeden Rivayeti

⁶⁸ Her iki eserde de sadece bir rivayeti bulunan sahâbenin ismine yer verilmemiştir.

Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetlerindeki kaynakları arasında İbn Mes'ûd tarikleri yanında İbn Ömer, Hz. Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ali, Aişe gibi isimlerin de ön plana çıktığı ayrıca Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik gibi isimlerden de nakillerde bulunduğu görülmektedir. Öyle ki Hammâd-İbrahim tariki dışındaki nakillerinde en fazla aktarımın yapıldığı isim İbn Ömer olurken, Ebû Hüreyre'den rivayetlerinin olması da dikkat çekmektedir.

1.2.2. Ebû Hanîfe'nin Ebû Hureyre'den Rivâyeti

Kitâbü'l-Âsâr literatürü üzerine yapılan incelemeler neticesinde Ebû Hanîfe'nin sadece İbn Mes'ûd değil, Hz. Ömer, İbn Ömer, İbn Abbâs, Hz. Ali, Aişe gibi pek çok ismin yanında Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik gibi isimlerden nakiller yaptığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'den Heysem-Şa'bî tarikiyle nakledilen “Hz. Muhammed'in ashabından altısı fikhî müzakere ediyorlardı. Bunlar Ali b. Ebî Tâlib, Ubey b. Ka'b, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ömer, Zeyd ve İbn Mes'ûd'dur.”⁶⁹ rivayeti ile yine Ebû Hanîfe'den An men Haddesehu-Amir tarikiyle nakledilen “Resûlullah'ın ashabından bir grup tefakkuh etmiştir. Onlardan üçü birbiriyle görüşmüş, diğer üçü de birbirine mülâkî olmuştur. İbn Mes'ûd, Hz. Ömer b. el-Hattâb ve Zeyd b. Sâbit birbiriyle görüşmüştür. Alî b. Ebî Tâlib, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Ubey b. Ka'b'da birbirine mülâkî olmuştur.”⁷⁰ nakilleri Ebû Hanîfe'nin de tefekkuh eden sahâbi ayırımına gittiğini göstermektedir. Ancak zikrettiğimiz iki rivayete bakıldığında fikhîyle ma'rûf olan sahâbeden özellikle Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'ten Ebû Hanîfe'nin rivayetlerinin neredeyse yok denecek kadar az olduğu görülür. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin Hammâd-İbrahim tariki dışında kullandığı tariklerde İbn Ömer'in isminin ön plana çıkması ve Ebû Hüreyre veya Enes b. Mâlik'in rivayetlerine eserde yer veriliyor olması bir diğer dikkat çeken husustur. Nitekim yukarıda da görüldüğü üzere diğer hocalarından yaptığı rivayetlerde İbn Ömer nakilleri İbn Mes'ûd tariklerini geçmiş durumdadır. Bu durum Ebû Hanîfe isnadlarının genelinin İbn Ömer, İbn Mes'ûd ve Hz. Ömer nakillerine dayandığını göstermektedir.⁷¹

⁶⁹ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 2: 734. Rivayetin orijinali için bkz. “محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم عن الشعبي قال: كان ستة من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يتذاكرون الفقه منهم علي بن أبي طالب، وأبي، وأبو موسى على حدة، وعمر، وزيد، وابن مسعود رضي الله عنهم.”

⁷⁰ “قال: حدثنا يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة، عن حذنه، عن عامر، أنه قال: ”تفقه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ستة رهط: ثلاثة منهم يلقي بعضهم على بعض، وثلاثة يلقي بعضهم على بعض، فكان ابن مسعود وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت يلقي بعضهم على بعض، وكان علي بن أبي طالب وأبو موسى الأشعري وأبي بن كعب يلقي بعضهم على بعض”

⁷¹ İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Âsâr* isimli eserine Muhammed Boynukalın tarafından bir fihrist hazırlanmıştır. Fihristteki sahâbenin nakilde bulunduğu yerler sayıldığında ise 227 nakille Hz. Ömer'in en fazla eserde ismi geçen kişi olduğu görülmüştür. Bunun dışında Âsâr'daki yapıya da benzer bir şekilde en çok eserde ismi geçen kişiler arasında yüksekten başlayarak Hz. Ali (220), İbn Abbas (120), İbn Mesud (105), İbn

Ebû Hüreyre rivayetleri değerlendirildiğinde ise bir rivayet dışındaki tüm nakillerin Hammâd-İbrahim'den farklı isnadlarla nakledildiği söylenmelidir. Ancak Ebû Hanîfe'nin rivayetlerinin geneline bakıldığında Ebû Hüreyre'den yapılan nakillerin cüz'i bir orana tekabül ettiği görülmektedir.⁷² Benzer şekilde Enes b. Mâlik ve Câbir b. Abdillâh'dan nakledilen bilgiler de Ebû Hüreyre nakilleri düzeyindedir. Nitekim Ebû Hüreyre gibi muksirûndan sayılan Enes b. Mâlik rivayetlerinin eserde az bir yekûna tekabül etmesi, dönemin diğer eserlerinde de görülen bilgi kaynaklarının belli sahâbe üzerinde yoğunlaşmasıyla açıklanabilir.

Ancak bunun da ötesinde özellikle fıkıh usulü literatürünün oluşmasıyla birlikte Ebû Hüreyre rivayetleriyle ilgili Ebû Hanîfe'de rastlanmayan özel bir durum oluşmaya başlamıştır. İsa b. Ebân'dan (ö. 221/836) nakledilen kıyasa ve ma'ruf sünnete muhalif olmayan ya da sahâbe ve tabiûnun kabul ettiği/reddetmediği Ebû Hüreyre nakillerinin kabul edileceği kuralları Ebû Hüreyre'nin Hanefî mezhebindeki konumunu belirlemektedir.⁷³ Debûsî'nin (ö. 439/1039) kıyasa aykırı Ebû Hüreyre rivayetlerinin reddedileceği ifadesiyle⁷⁴, İbrahim en-Nehaî'nin "Ebû Hüreyre'nin hadislerini alır veya bırakırdık."⁷⁵ sözü Ebû Hüreyre rivayetlerinin mutlak olarak reddedilmediği sonucuna götürebilir. Ancak eserlerde zikredilen tek ismin Ebû Hüreyre olması, benzer kuralların neden Enes b. Mâlik ile ilgili olarak ileri sürülmediği sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu durumun açıklaması da fıkıh usulü literatürünün kendi içerisindeki gelişim süreci ile cevaplanabilir. Cessâs'ın (ö. 370/981) eserinde özellikle öne çıkarılan ve sert eleştirilere maruz kalan Ebû Hüreyre⁷⁶ ile ilgili yaklaşımın daha sonraki dönemlerde özellikle ehl-i hadis ve ehl-i rey yaklaşımlarının yumuşamaya başladığı ve iki ekolün uzlaşması olarak değerlendirilen Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) eserlerinde⁷⁷ değişmeye başladığı söylenebilir. Nitekim eserlerde fakih olmayan sahâbenin isimlerinin yanı-

Ömer (66) gibi isimler yer almaktadır. Sonraki nesillerde ise özellikle İbrahim b. Nehaî 271 nakille başrolü oynamaktadır. Onun dışında Şa'bî (144), Hammâd b. Ebî Süleyman (128), Şurayh (108), Hakem b. Uteybe (64), Hasan b. Umare (61), Hasan el-Basrî (59), Haccâc b. Ertah (50), Eş'as b. Sevvâr (39), Atâ b. Ebî Rebah (32), Muhammed b. Sirîn (29), Zühri (25), Said b. el-Müseyyeb (25), İbn Ebî Leyla (25), A'meş (22), Nâfi' (21) ve diğer nesillerden aktarımda bulunmaktadır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 12 (Fihrist):222-246.

⁷² Mehmet Boynukalın'ın fihristine göre bu eserdeki Ebû Hüreyre 11 iken Enes b. Malik nakilleri de 9'dur. (Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 12(Fihrist):222-246.

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vuzâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, 1994), 3:127.

⁷⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2001), 180.

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3:127.

⁷⁶ Mürteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 102-103.

⁷⁷ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 171-172.

na Ebû Hüreyre ile birlikte Enes b. Mâlik de eklenmiş ve konu biraz daha mutedil bir çizgiye çekilmiştir. Öyle ki Serahsî, Ebû Hüreyre'nin Enes b. Mâlik'ten üstün olduğunu belirten ifadelerle de eserinde yer vermiştir.⁷⁸ Ayrıca Pezdevî ve Serahsî fıkhiyla ma'rûf isimleri sayarken yine Ebû Hanîfe isnadlarında Ebû Hüreyre rivayetlerinden daha az rivayetin nakledildiği Zeyd b. Sâbit,⁷⁹ Muaz b. Cebel,⁸⁰ Ebû Mûsa el-Eş'arî⁸¹ gibi isimleri zikretmektedir.⁸² Dolayısıyla fıkhiyla ma'rûf olarak nitelenen kişilerden daha az aktarım yapan Ebû Hanîfe'nin Ebû Hüreyre'den yapmış olduğu nakilleri dikkat çekmektedir. Bu durum da Ebû Hanîfe'nin bir meseleyle ilgili bir delile ulaştıysa onu aktarmaktan sahâbenin kimliğine bakmaksızın geri durmadığını göstermektedir. O halde, Ebû Hanîfe'nin daha sonraki dönem eserlerinde yer aldığı gibi Ebû Hüreyre ile ilgili katı bir tutum içerisinde olmadığı ve sonraki dönem fıkıh usûlü eserlerinde yer alan söylemlerin de Ebû Hanîfe ile bağdaştırılmayacağı söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Ömer nakillerini eserlerinde ağırlıklı olarak aktarması, yukarıda ifade edildiği gibi dönemin diğer isnadlarında da görülen bir özellik olarak değerlendirilmelidir.⁸³

⁷⁸ Serahsî, *Usul* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 1: 339.

⁷⁹ Asl'a hazırlanan fihriste göre Zeyd b. Sabit rivayetleri 46'dır. Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 12(Fihrist):231.

⁸⁰ Asl'a hazırlanan fihriste göre Muaz b. Cebel rivayetleri 12'dir. (Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 12(Fihrist): 243. 2

⁸¹ Asl'a hazırlanan fihriste göre Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivayetleri 5'dir. (Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 12(Fihrist):225.

⁸² Abdulazîz el-Buhari, *Keşfu'l-esrâr* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiye, 1997), 2: 378; Serahsî, *Usul*, 1: 338.

⁸³ Öte yandan özellikle Ebû Hanîfe'nin hadisleri ihmal ettiği yönündeki eleştirilerin kaynağı Cessâs'ın İsâ b. Ebân'dan (ö. 221/835) yapmış olduğu nakillerdir. Nitekim buna göre haber-i vâhidin Kur'an'a ve sabit sünnete muaraza içermemesi, umûm-i belvâdan olması ve insanların hilafına amel ettikleri şaz bir haber olmaması gibi toplu kurallar Ebû Hanîfe'den sonra hicrî üçüncü asrın başlarında ortaya konulmuştur. Bunun yanında mürsel hadisin müsneden daha evlâ olduğunu belirten ve yine İsâ b. Ebân'dan nakledilen bir görüş de Ebû Hanîfe'den itibaren kabul edilen bir anlayış olarak telakki edilmektedir. (Cessâs, *Fusûl*, 3:146.) İmâm Şâfi' ise *er-Risâle*'sinde haber-i hasa yani vâhidin kabulü için ravinin dinî açıdan sika olması, hadiste sıdkıyla bilinmesi, rivayet ettiği şeyi anlaması, lafzî açıdan hadisin manasını bozacak şeyleri bilmesi, işittiği gibi nakletmesi, hıfzından rivayet ediyorsa hafız olması, yazılı bir kaynaktan naklediyorsa o yazılı kaynağı hıfzetmesi, müdellislerden olmaması gibi şartlar ortaya koymaktadır. (Şâfi', *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940), 369.) Dolayısıyla İsâ b. Ebân'dan yapılan nakillerin Şâfi'nin koymuş olduğu kurallarla karşılıklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin dâhil olduğu bir mesele olmayıp daha sonraki dönemlerde geliştirilen metotların sistematik hale dönüşmesi bağlamında okunması gerekmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe döneminde henüz rivayet dönemi devam etmekte, yazılı kaynaklar yeni yazılmaya başlamakta ve ilim meclislerinde Ebû Hanîfe'nin takip ettiği metot itibarıyla konuşulan meselelerin delilleri değerlendirilmekte ve nakledilmektedir. Elde yazılı bir malzemenin olmadığı durumda ise bir sistemleşmeden bahsedilmesi çok mümkün görünmemektedir.

1.3. Mübhem Râvili İsnadlar

Ebû Yûsuf'un eserinde Ebû Hanîfe'nin aktardığı kişiyi mübhem bırakarak naklettiği rivayetlerin sayısı 29 olup eserdeki toplam Ebû Hanîfe rivayetlerinin % 3'üne tekabül etmektedir. Bu türdeki rivayetleri "An Men Haddesehu", "Raculun",⁸⁴ "Raculun min Ehl-i Kûfe", "Raculun min Sakîf",⁸⁵ "Raculun min Ehl-i Mekke",⁸⁶ "Şeyhun",⁸⁷ Şeyhun min Ehl-i Basra",⁸⁸ Şeyhun min Benî Rabî'a"⁸⁹ diye nakletmektedir.

"An men Haddesehu" ifadesini kullandığını 20 rivayetin 5'ini Hasan Basrî'den,⁹⁰ 3'ünü Amir b. Şerahbil'den,⁹¹ 2'sini Atâ b. Ebî Rebah'tan,⁹² 2'sini Zühri'den⁹³ aktarmaktadır. Geriye kalan rivayetleri ise tabî'inden Şurayh,⁹⁴ İbrahim,⁹⁵ Ebû'z-Zubeyr'den,⁹⁶ sahâbeden ise Enes b. Mâlik⁹⁷, İbn Ömer,⁹⁸ İbn Mes'ûd⁹⁹ ve İbn Zübeyr'den¹⁰⁰ nakledeken bir diğer rivayeti ise doğrudan Hz. Peygamber'den¹⁰¹ aktarmaktadır.

İmam Muhammed'in eserinde ise Ebû Hanîfe'nin mübhem bırakarak aktardığı 11 rivayet tespit edilebilmiştir. Ebû Hanîfe'nin Hammâd-İbrahim dışındaki tariklerden aktardığı nakillerin % 4'üne eserin genelindeki Ebû Hanîfe nakillerinin ise % 1,2'sine tekabül etmektedir. Bunu yaparken "Racul min Ehl-i Basra",¹⁰² "Racul",¹⁰³ "Şeyhun min Benî Rabî'a",¹⁰⁴ "Şeyhun"¹⁰⁵ gibi ifadeler kullanmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe isnadlarında mübhem ravilerin olduğu isnadlara çok yoğun olmasa da yer verdiği görülmektedir.

Ancak bunun ilk adımlarının atıldığı söylenebilir.

⁸⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 238.

⁸⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 6.

⁸⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 186.

⁸⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 42.

⁸⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 46, 82.

⁸⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 110.

⁹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 5, 7, 80, 117, 128.

⁹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 187, 212, 212.

⁹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 124, 191.

⁹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 153, 186.

⁹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 61.

⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 68.

⁹⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 148.

⁹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 206.

⁹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 94.

⁹⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 140.

¹⁰⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 170.

¹⁰¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 120.

¹⁰² İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 67.

¹⁰³ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 269, 293, 330, 412; 2: 549, 555, 683.

¹⁰⁴ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 328.

¹⁰⁵ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 267; 2:782.

1.4. Belâğ Türü İsnadlar

Dönemin bir özelliği olan belâğ türü rivayetler de Ebû Hanîfe isnadlarında çok fazla olmasa da bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin münferit bir şekilde "beleganî" sigasıyla yaptığı nakiller Ebû Yûsuf'un eserinde 28 tane olup eserin tüm Ebû Hanîfe rivayetlerinin yaklaşık % 2,7 oranındadır. Ebû Hanîfe'nin belâğ sigasıyla yaptığı nakillerin 8 tanesi doğrudan Resûlullah'tan yapılmaktadır.¹⁰⁶ Geriye kalanların 4'ü İbn Mes'ûd'dan¹⁰⁷ 3'ü Hz. Ömer'den,¹⁰⁸ nakledilirken diğerleri Mesrûk,¹⁰⁹ Hasan,¹¹⁰ Ebu Meysera, Hz. Osman,¹¹¹ İmran b. Husayn,¹¹² İbn Zübeyr,¹¹³ Husayn b. Ali,¹¹⁴ Ebû Zübeyr,¹¹⁵ Enes b. Malik,¹¹⁶ Ebû Hüreyre,¹¹⁷ Abdurrahman b. Avf,¹¹⁸ Şurayh¹¹⁹ gibi isimlerden aktarılmaktadır. Buna karşılık İmam Muhammed'in eserinde sadece bir tane Resûlullah'tan yapılan belâğ türü rivayete rastlanmaktadır.¹²⁰

Yukarıda tespit edilen özellikler çerçevesinde Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde kullandığı isnadların analizi yapıldığında genel hatlarıyla Ebû Hanîfe'nin rivayetlerin çoğunu Hammâd-İbrahim tarikiyle aktardığı yani bir isnad üzerine yoğunlaştığı, isnadların mürsel, mevkûf ve maktû' nakil özelliklerini taşıdığı, belâğ türü rivayetlere ve mübhem ravili isnadlara az da olsa yer verildiği söylenebilir. Zikredilen özellikler Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışını özetler niteliktedir. Çalışmanın bundan sonraki safhasında Ebû Hanîfe'nin rivayet anlayışı olarak tespit edilen hususlar dönemin özellikleri çerçevesinde incelenmeye çalışılacak ve onun hadis rivayeti konusundaki durumu belirlenmeye gayret edilecektir.

2. Dönemin Diğer İsnadları ile Mukayese

Hicrî ikinci asırda telif edilen eserlerdeki isnadların genel yapısı ile Ebû Hanîfe'nin hadis isnadların karşılaştırılacağı bu bölümde Ma'mer b.

¹⁰⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 42, 49, 84, 198, 201, 203, 208, 214.

¹⁰⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 22, 50, 165, 211.

¹⁰⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 208, 213, 217.

¹⁰⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 80.

¹¹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 92.

¹¹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹¹⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, 231.

¹²⁰ İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 45.

Râşid'in *el-Câmi*¹²¹ ve İmâm Mâlik'in *Muvattâ*¹²² isimli eserlerinin özelliklerini inceleyen çalışmaların ortaya koyduğu tespitlerden/neticelerden hareket edilecek ve Ebû Hanîfe rivayetlerinin bu kaynaklardaki isnad özellikleriyle benzeşen ve ayrışan yönleri tespit edilmeye gayret edilecektir.

Muvattâ'da yer alan rivayetler incelendiğinde nakillerin özellikle Hz. Ömer ve Abdullah b. Ömer'den nakledildiği görülecektir. Nitekim eserdeki mevkûflarla ilgili bir istatistik ortaya koyan Sabri Çap, *Muvattâ*'da yer alan 599 mevkûf rivayetin 539'unun 10 sahâbe tarafından nakledildiğini belirtir.¹²³ Hz. Ömer'in 155, Hz. Aişe'nin 42, Ebû Hüreyre'nin 31, Hz. Osman'ın 28, Zeyd b. Sâbit'in 17 rivayeti varken Abdullah ismine sahip Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr'ın 264 rivayetinin olduğu söylemiştir.¹²⁴ Ancak özellikle Abdullah b. Ömer üzerinde durulması gerekmektedir. *Muvattâ*'daki rivayetlerde en fazla nakil yapılan iki önemli sahâbeden biri Hz. Ömer diğeri ise oğlu Abdullah b. Ömer'dir. A'zamî rivayetini esas alarak yaptığımız sayıma göre eserde mevkûf olarak zikredilen Abdullah b. Ömer rivayetlerinin sayısı yaklaşık olarak 238 iken kendisinden 69 adet merfû' nakil yapıldığı söylenebilir. Bu durum eserin sahâbe tabakasında özellikle Hz. Ömer ve İbn Ömer'e dayandığını göstermektedir. Eserin genelinde Mâlik-Nâfi ve Mâlik-İbn Şihâb isnadları ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) Ebû Bekir el-Ebherî'den (ö. 375/986) naklettiğine göre 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613'ü mevkûf ve 285'i maktû' rivayetlerden oluşan 1720 nakil bulunmaktadır.¹²⁵ Dolayısıyla eserin yarısından fazlasının sahâbe ve tabi'ün görüşlerinden oluştuğu görülmektedir. Öte yandan eserde

¹²¹ Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*' isimli eseri ile ilgili çalışmalar için bkz. Fuat Sezgin, *Hadis Musannefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'*, *Türkiyât Mecmuası* 7 (1955), 115-134; Bünyamin Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 27-61; Bünyamin Erul, *Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (II): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i*", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 57-90.

¹²² Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 165-189; Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvattâ'daki Mürsel Rivâyeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 182-192.

¹²³ Sabri Çap, *Hadis İlmünde Merfû'-Mevkûf İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 69.

¹²⁴ Sabri Çap, *Hadis İlmünde Merfû'-Mevkûf İlişkisi*, 69. Ayrıca bkz. Rıfat Oral, *İlk Dönem Hadis ve Sünnet Anlayışını Yansıtan İki Eser: el-Âsâr ve el-Muvattâ*, *İhtisas: İlmî ve Neşir Dergisi* 1 (2020), 107-136.

¹²⁵ Zürkânî, *Şerhu'l-Muvattâ* (Kahire: Mektebetu's-Sakafe, 2003), II:61; Ayrıca bkz. Süyûtî, *Tenvîru'l-havâlik* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1969), 1:9; Sabri Çap, *Hadis İlmünde Merfû'-Mevkûf İlişkisi*, 69.

61 adet belâğ türünde rivayetin olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. Daha sonraki dönemlerde Mâlik'in eserinde yaygın bir şekilde yer alan senedinde inkitâf bulunan rivayetlerin muttasıllarının tespiti yönünde çalışmalar gerçekleştirilecek,¹²⁶ eseri Kütüb-i Sitte arasında sayanlar olacak,¹²⁷ eser kütüb-i tis'a'ya dahil edilecek ve eserin en yaygın isnadı Mâlik-Nâfi-İbn Ömer tarihi silsiletü'z-zehab olarak isimlendirilecektir.¹²⁸ Ancak Âsâr'larda görülen bazı sahâbenin nakillerine ve bazı isnatlara yoğunlaşma, munkatîf rivayetleri sıkça kullanma gibi özelliklerin benzerleri *Muvattâ'da* da yer almaktadır. Fakat daha sonraki dönemlerde *Muvattâ*'ın hadis literatüründe görmüş olduğu râğbeti Âsâr eserleri görememiştir. Nitekim ikinci asırda mürsel, munkatîf ve belâğ türü rivayetleri dışarıda bırakmak dönemin genel literatürünü de reddetmek anlamını taşımaktadır.

Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'* isimli eseri incelendiğinde de benzer sonuçlara ulaşmak mümkündür. Konuyla ilgili tespitler yapan Bünyamin Erul, eserin 1614 rivayetten müteşekkil olduğunu ve bunların% 50'sinin Zührî, Katâde, Eyyüb ve İbn Tâvûs'a dayandığını belirtmektedir.¹²⁹ Öyle ki Ma'mer b. Râşid'in eserinin oluşumunda en önemli rolü oynayan, zikredilen dört ismin 800 rivayette adının geçtiği ve bu rivayetlerin % 31'inin merfû', %30'unun mevkûf ve % 10'unun maktûf olarak değerlendirilebileceği ifade edilmektedir.¹³⁰ Eserdeki mürsel hadis oranı %24 iken¹³¹ belâğ türü rivayetlere de yer verildiği belirtilmektedir.¹³² Ayrıca eserde yer alan mevkûf rivayetlerin yarısından fazlası Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve İbn Ömer'e dayanmaktadır.¹³³ Dolayısıyla Ma'mer b. Râşid'in eserinde belli kişilerde yoğunlaşan isnadlar ile karşılaşmaktadır. Öte yandan mevkûf, maktûf ve mürsel rivayetlerin yoğunluğu bakımından Âsâr literatüründeki

¹²⁶ Bu çalışmalar için bkz. İbn Abdilberr, *Temhîd* (Magrib: Vuzerâtü Umumi'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiye, 1347); İbn Salah, *Risâle fi vaşli'l-belâğâti'l-erba'a fi'l-Muvattâ* (Halep: Matbûâtü'l-İslâmiye, 1995).

¹²⁷ *Muvattâ*'yı Kütüb-i Sitte içinde sayan eserler Rezîn b. Muaviye es-Sergistî'nin Tecrîdu's-Sihâhî's-Sitte ve İbnü'l-Esir'in *Câmiu'l-usûl min ehâdisi'r-Resûl* olarak kabul edilmektedir. (Kettânî, *Risâletü'l-Mustatrefe* (by: Dâru Beşâiri'l-İslâmiye, 2000), 1:13.

¹²⁸ İbn Salah, *Mukaddime* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/16.

¹²⁹ Bünyamin Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 36.

¹³⁰ Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", 36.

¹³¹ Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", 36.

¹³² Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", 43-44.

¹³³ Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "The Comparison of the Mauquf Narratives Conveyed via Ibn Mas'ûd in al-Jâmi of Ma'mer b. al-Râshed with Kutub Al-Sitta", *Yakındoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2017), 140.

Ebû Hanîfe isnadlarından farklı bir özellik taşımadığı görülmektedir.

Yukarıda Âsâr'lar dışında incelenen iki eserde görülen hicrî II. asır hadis rivayet anlayışını gösteren özellikler hicrî III. asrın ilk çeyreğinde de devam etmiştir. Nitekim bu dönemde telif edilen Abdurrezâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* isimli eserleri benzer özellikler sergilemektedir. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i incelendiğinde merfû'-muttasıl hadis sayısı 6916, merfû'-mürsel 681, mevkûf 11245, maktû' 15998 olarak tespit edilmiştir.¹³⁴ Görüldüğü üzere eserde yine maktû' ve mevkûf rivayet yoğunluğu bulunmakla birlikte mürsel hadis nakli de devam etmektedir. Ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde tespit edilen en önemli hususlardan biri de üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonraki kaynaklarda yer verilmeyen Ebû Hanîfe isnadlarına yaklaşık 44 yerde yer verilmesidir.¹³⁵ 322 yerde Ebû Hanîfe'nin nakillerinde kullanmış olduğu Hammâd-İbrahim isnadıyla rivayetlerin aktarılması da dikkat çekmektedir.¹³⁶ Öyle ki zikrettiğimiz sayılara İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye yaptığı eleştirilere ait olan özel bölüm dâhil edilmemiştir.

Abdurrezâk'ın *Musannef*'inde rivayetlerin %32'si Ma'mer'den, %29'u İbn Cüreyc'den ve %22'si Süfyân es-Sevrî'den nakledilmektedir.¹³⁷ Dolayısıyla eserin önemli bir bölümü diğer eserlerde olduğu gibi bu üç isim etrafında şekillenmektedir. Ayrıca eserde yer alan 18000 rivayetin dört bin kadarının merfû' olduğu ifade edilmiş ve geri kalanın mevkûf, maktû', müsned, mürsel ve munkatı rivayetlerden müteşekkil olduğu belirtilmiştir.¹³⁸ Öte yandan *Musannef*'in "Kitâbü't-Talâk" isimli bölümünün incelemesini yapan Nevzat Tartı, bu bölümde yer alan 1034 rivayetin 50'sinin merfû' olduğunu söylemektedir.¹³⁹ Ebû Hanîfe'den ise yaklaşık 80 rivayet nakleden Abdurrezâk,¹⁴⁰ Hammâd-İbrahim tarikini yaklaşık 200 nakilde kullanmaktadır.¹⁴¹ Dolayısıyla Kütüb-i Sitte öncesinde telif edilen eserlerde

¹³⁴ Konuyla ilgili çalışma yapan Nihat Yatkın sayılarda bazı hatalar bulunabileceğini ifade etmektedir. Ancak eserle ilgili genel resmi gösterdiğini düşündüğümüzden sayıları burada zikretmeyi uygun gördük. (Nihat Yatkın, *Ebu Bekir İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannef'i* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 183.

¹³⁵ Örnekler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 1: 148-463; 2: 6-36-310-322-371-453-456-459; 3: 77-90-99-132-149-356 vd. Burada yaklaşık kelimesinin kullanılması gözden kaçabilecek rivayetler sebebiyledir.

¹³⁶ Örnekler için bkz. İbn Ebî Şeybe *Musannef*, 1: 26-31-35-47-50-55-72-77-83-90-91-96-97-99-108-117-136-146-148-162 vd.

¹³⁷ Motzki, Harald, "Hicri I. Asırda Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdurrezâk es-San'ânî'nin Musannef'i", çev. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 119.

¹³⁸ Mirza Tokpınar, "el-Musannef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/236-237.

¹³⁹ Nevzat Tartı, "Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu", *İslamiyat* 6/2 (2003), 149.

¹⁴⁰ Örnekler için bkz. Abdurrezâk, *Musannef*, (Beyrut, Mektebetu'l-İslâmi, 1403), 7:205-419; 8: 381-383 vd.

¹⁴¹ Örnekler için bkz. Abdurrezâk, *Musannef*, 1: 43-64-124-126-141-166-168-203-205 vd.

Ebû Hanîfe isnadlarının yer alması dikkat çeken bir husustur. İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'yi eleştiren bir bölüm yazmış olması ve aynı zamanda rivayetlerinde yer veriyor olması önemlidir.

Yukarıda zikredilenler dışında özellikle Ma'mer b. Râşid, Ebû Hanîfe ve Mâlik isnadlarında dikkat çeken bir diğer özellik isnadların sahâbe tabakasında keşiştiği yönündedir. Ancak tabiîn döneminde özellikle tabiînün küçükleri tabakasında isimler farklılık göstermeye başlamış ve mezkûr isimlerin hocaları kısmı isnadların farklılaştığı en temel nokta olarak karşımıza çıkmıştır. Ancak bu üç isim özellikle kendi dönemlerinde henüz literatürün oluşmaya başlamadığı bir zamanda isnadların yapısı bakımından (mevkûf, maktû', mürsel vb.) benzer özellikler taşıyan nakiller aktarmışlar ve kendilerinden sonraki eserlere özellikle hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar kaynaklık etmişlerdir. Ancak daha sonraki dönemlerde nispeten Mâlik ve Ma'mer isnadları devam ederken Ebû Hanîfe isnadları literatürde kendine yer bulamamıştır.

Dolayısıyla yukarıda tespit edilen hususlar Ebû Hanîfe rivayetlerine sonraki kaynaklarda yer verilmemesinin veya *Kitâbu'l-Âsâr*'ların hadis literatürü arasında sayılmamasının sebebini açıklamamaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin hadis rivayeti hususunda mütesâhil davranmadığı, hadisleri ihmâl etmediği bilâkis kendisinin hadis rivayetinde kullandığı isnadların yapısının dönemin tüm özelliklerini taşıdığı ve kendisinin bu bağlamda bir hadisçiden farklı bir yaklaşım sergilemediği görülmektedir.

Ancak yukarıda tespit edildiği üzere hicrî ikinci asırda telif edilmiş olan İmâm Mâlik'in *el-Muvattâ* isimli eseri ve Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'*indeki rivayet anlayışı ile aynı özellikler taşıyan Ebû Hanîfe isnadlarının zikredilen eserlerde yer almamasının sebepleri sorgulanmalıdır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin de kaynağı olan pek çok hocasının rivayetlerine kaynaklarda rastlanıyor olması da meselenin bilginin kaynağı ile ilgili olmadığını göstermektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin hocaları ve rivayette bulunduğu isimlerin büyük bir çoğunluğu ehl-i hadis tarafından da nakil aktarılan isimlerden oluşmaktadır. Örneğin Amir b. Şerahbil eş-Şa'bî, Ebû Hanîfe'nin en fazla rivayet aktardığı isimlerdendir. Buna karşın Şa'bî hadis kaynaklarının da önemli bir simasıdır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin nakiller yaptığı ve hocası olan Atâ b. Ebî Rebah, Nâfi' Sa'îd b. Cübeyr, Amr b. Dînar gibi isimler Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinin önemli bir kısmını oluşturmakta ve hicrî üçüncü asır hadis külliyyatının önemli ravileri arasında yer almaktadır.

3. Ebû Hanîfe'nin Muhaddisler Tarafından İhmalinin Diğer Sebepleri Üzerine Bir Deneme

Yukarıda zikredilen bilgiler çerçevesinde ikinci asrın ilk yarısında yaşamış olan Ebû Hanîfe'nin kendisinden sonraki dönemlerde muhaddisler tarafından ihmalinin temel sebebinin hadis rivayetinde takip ettiği usul ol-

duğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında ise konuyla ilgili muhtemel sebepler hususunda bir deneme yazılmaya çalışılacaktır. Ancak bu kısımdan sonra ele alınan her meselenin ayrı bir makale konusu olduğu ve ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiği hususu unutulmamalıdır. Çalışmamızın temel amacı Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışının hadisçiler tarafından ihmal edilmesinin temel sebebi olup olmadığını belirlemektir. Bundan sonraki kısımda ise diğer muhtemel sebeplere ve bazı değerlendirmelere daha sonra yapılacak olan çalışmalara zemin hazırlaması düşüncesiyle değinilmeye çalışılacaktır.

Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki durumunu belirlemek ve daha sonraki dönem kaynaklarında yer almayışının temel sebebinin tespit etmek için ise tarih-terâcim türü kaynaklarda kendisi ile ilgili yer alan bilgiler önem taşımaktadır. Nitekim bu çalışmalardan özellikle altıncı asra kadar telif edilmiş olanlarında Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışının yanında özellikle İslâm dinine verdiği zararın vurgulandığı görülür. Ancak daha sonraki dönemde İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) eserlerinde ise daha ziyade hadis rivayetindeki yetkinliğine/yetersizliğine vurgu yapıldığı söylenebilir.¹⁴² “Nu'man'ın reyi tüm beldelere girdi ancak Medine'ye girmedi.” cümlesine cevap olarak Muhammed b. Mesleme'nin Hz. Peygamber'in “Tâun ve deccal oraya girmez.” sözünü dile getirmesi Ebû Hanîfe'nin konumunu belirlemesi açısından önemlidir. Muhammed b. Mesleme bu sözle Ebû Hanîfe'nin de bir deccâl olduğunu belirtmektedir.¹⁴³ Yine Mâlik b. Enes'in “ircâ ve sünnetlerin nakzı konusunda Ebû Hanîfe'nin ortaya attıklarının oluşturduğu fitnenin iblisin fitnesinden daha zararlı olduğu”,¹⁴⁴ Süfyân es-Sevrî'ye ithaf edilen “Ehl-i İslâm'da doğumu Ebû Hanîfe'den daha zararlı biri yoktur.”¹⁴⁵ ifadesi veya iki defa küfre düştüğü yönündeki bilgiler¹⁴⁶ onun dine zarar veren bir kişi olduğunu anlatmaktadır. Zikredilenlerin yanında hadiste ve fıkıhta saduk,¹⁴⁷ sikatu'l-hadis,¹⁴⁸ hıfzetmediğinden tahdîs etmezdi,¹⁴⁹ la be'se

¹⁴² Konuyla ilgili olarak İsmail Hakkı Ünal da Ebû Hanîfe'den övgüyle söz edenlerin Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî, Süyûtî diye listelemektedir. (İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, 309.

¹⁴³ Buhârî, ed-*Duefâu's-sagîr* (by: Mektebetu İbn Abbâs, 2005), 1: 132; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî. 2002), 15: 544.

¹⁴⁴ Buhârî, ed-*Duefâu's-sagîr*, 1:132; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 548,552.

¹⁴⁵ Ukaylî, ed-*Duefâu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1982), 4:280-282; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 549.

¹⁴⁶ Buhârî, ed-*Duefâu's-sagîr*; 1:132; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, (Halep: Dâru'l-va'yi, 1396), 3: 64.

¹⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 581.

¹⁴⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6:390-403; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 10: 450.

¹⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 10: 450.

bihi¹⁵⁰ gibi olumlu ifadelerin yanında hadiste yetimdi¹⁵¹, sâhibu'l-hadis değildi,¹⁵² Ebû Hanîfe'den nakledilen hadislerin yarısında hata vardır,¹⁵³ hadiste zayıf,¹⁵⁴ hadisi yazılmaz,¹⁵⁵ leyse kaviyyin fi'l-hadis,¹⁵⁶ leyse bi sikatin,¹⁵⁷ yekzibu¹⁵⁸ hadisi ve reyyle ikna olunmaz,¹⁵⁹ çok hata yapardı,¹⁶⁰ hadisleri kalb ederdi¹⁶¹ değerlendirmelerinin kendisiyle ilgili kullanıldığı da görülmektedir.¹⁶² Özellikle daha erken dönemlerde Ebû Hanîfe'nin adaletine dair yapılan olumsuz yorumlar 7. ve 8. asırlarda yumuşamaya ve zabtına yöneltilmeye başlanmıştır. Özellikle cerh-tadil ilminin önemli simalarından olan Yahyâ b. Ma'in ve İbn Mübârek gibi isimlerin Ebû Hanîfe ile ilgili tadil ifadeleri yanında¹⁶³ yukarıda olumsuz görüşleri aktarılan bazı isimlerin Ebû Hanîfe'yi tadil eder nitelikte ifadelerine de kaynaklarda yer verilmiştir.¹⁶⁴ Özellikle Ebû Hanîfe'nin muasırı olan Mâlik ve Süfyân es-Sevrî gibi isimlerin konuyla ilgili olarak birbirine muhalif rivayetlerinin aktarılması da cerh-tadil ilmi çerçevesinde Ebû Hanîfe'nin konumunu belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'yi cerh ettiği belirtilen isimlerin bir kısmının Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olması, meclisinde yer alması ve birbirlerinden rivayetler aktarmaları da cerh ifadelerinin sebeplerini sorgulamayı gerektirmektedir. Nitekim Süfyân b. Uyeyne kendisiyle ilgili "Kûfe'de Ebû Hanîfe zamanında ondan daha faziletli, fakih ve vera sahibi kimse yoktu."¹⁶⁵ demektedir. Ayrıca, İbn Cüreyc ile ilgili "Said b. Salih el-Kaddâh dedi ki: Biz Ebû Hanîfe ile İbn Cüreyc'in yanındaydık,

¹⁵⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6:390-403.

¹⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 574.

¹⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 575.

¹⁵³ *Hatîb el-Bağdâdî, Tarih*, 15: 576.

¹⁵⁴ Ebû Zur'a, *Duaî*, (Medine: İmâretü'l-bahsi'l-ilmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiye, 1982), 2/664; Bağdâdî, *Tarih*, 15: 581; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1963), 4:265.

¹⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 581.

¹⁵⁶ Nesâî, *ed-Duefâ ve'l-metrûkîn*, (Halep: Dâru'l-va'yi, 1396), 1: 100; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 582; İbn Cevzî, *Kitâbu'd-Duaî ve'l-metrûkîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1406), 3: 163.

¹⁵⁷ Ukaylî, *ed-Duefâu'l-kebîr*, 4: 280-282.

¹⁵⁸ Ukaylî, *ed-Duefwâ*, 4: 280-282.

¹⁵⁹ Cüzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl* (Pakistan: Hadisu Akademi, ty), 1: 117.

¹⁶⁰ İbn Hibbân, *Mecruhîn*, 3: 63.

¹⁶¹ İbn Adî, *el-Kâmil fi duaî'i'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1997), 7: 2479.

¹⁶² Ebû Hanîfe'yi cerh edenler için ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 270-309.

¹⁶³ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 29: 424-428.

¹⁶⁴ Ebû Hanîfe'yi tadil edenlerin ayrıntılı bilgisi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 26-270.

¹⁶⁵ Sübezmunî, *Keşfu'l-âsâr fi Menâkıbı Ebî Hanîfe*, (Taşkent: Bîrûnî Doğu Araştırmaları Kütüphanesi, nr. 3105), 6.

onu hoş görürdü ve Ebû Hanîfe'ye karşı sevgisi vardı."¹⁶⁶ gibi nakiller de öğrencilerinin Ebû Hanîfe hakkında olumsuz fikirlerinin bulunmadığını göstermektedir. Özellikle hicrî 7. asırdan sonra özellikle Ebû Hanîfe'nin adaleti ile ilgili yapılan eleştirilerin dillendirilmediğinin görülmesi, konuyla ilgili mutedil çizginin ne olduğu sorusunu beraberinde getirmektedir.

Ebû Hanîfe'ye yöneltilen cerhlerin sebepleri incelendiğinde ise konuyla alakalı ön plana çıkan hususlardan birinin mürcie mezhebine mensup olması gösterilmektedir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin iman konusundaki yaklaşımının yukarıda ismi geçen öğrencilerinden farklılığı bu konuda önemli bir etken olmuştur. Özellikle amele iman tanımında yer vermemesi¹⁶⁷ ve imanın artıp eksilmeyeceğini belirtmesi¹⁶⁸ onu ehl-i hadis düşüncesinden genel itibariyle ayırmaktadır. Nitekim *Kitâbü'l-Âsâr*'da konuyla ilgili görüşleri destekleyen Ebû Hanîfe'den rivayetler aktarılmaktadır.¹⁶⁹ Dolayısıyla Ebû Hanîfe, ameli imandan bir cüz sayan ve artması ile eksilmesinin mümkün olduğunu belirten İmam Mâlik'in¹⁷⁰ görüşünden ayrılmakla birlikte kendisinden sonra gelen ve fıkıh ilminin en önemli isimlerinden olan İmam Şâfi'nin¹⁷¹ ve mezhebinin¹⁷² görüşünden de ayrılmaktadır. Ma'mer b. Râşid'in de eserinde, konuyla ilgili yaklaşımını belirgin bir şekilde söylenmemesine rağmen eserine seçtiği hadisler bağlamında amelin imandan bir cüz olduğu hususunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷³ Ayrıca Ebû Hanîfe döneminde yaşayan ve Abdurrezzâk'tan aktarılan bir bilgiye göre Süfyan, Ma'mer b. Râşid ve İbn Cüreyc gibi isimlerin de iman tanımına ameli

¹⁶⁶ Sübezmunî, *Keşfu'l-âsâr*, 4.

¹⁶⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebser*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde (İstanbul: 1981) 47. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe* (by: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1947) 189-192.

¹⁶⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 74. İmanın artıp eksilmeyeceği yönündeki görüşleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, 192-195. Ayrıca Ebû Hanîfe ile ilgili mürcie kullanımının değerlendirmesi için bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, 196-197.

¹⁶⁹ Konuyla ilgili rivayetin tam metni için bkz. “(362 : 1) الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني: محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا عبد الله بن أبي حنيفة قال: سمعت أبا الدرداء رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: بينا أنا رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يا أبا الدرداء من شهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وجبت له الجنة قال: قلت له: وإن زنى وإن سرق؟ فسكت عني. ثم سار ساعة ثم قال: من شهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وجبت له الجنة قال: قلت له: وإن سرق؟ قلت: وإن زنى وإن سرق قال: وإن زنى وإن سرق. قال: وإن زنى وإن سرق وإن زنى وإن سرق. قال: فكنني أنظر إلى أصبع أبي الدرداء المسبابة يومئذ بها إلى أرنبته.” İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 370. Bununla birlikte iman ve İslâm kavramlarını ayrı bir şekilde ele alan Cibril hadisine de aynı eserde yer verilmektedir. (bkz. İmam Muhammed, *Kitâbü'l-Âsâr*, 1: 373.)

¹⁷⁰ İbn Abdilber, *el-İntikâ' fi fedâilî's-selâseti eimmeti'l-fukaha* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiye, ty), 33.

¹⁷¹ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân* (by: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1: 161.

¹⁷² Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, ty.), 117.

¹⁷³ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi* (Beyrut: Tevzî'u'l-mektebi'l-İslami, 1403), 11: 127/200/201 vd.

dâhil ettiğini ve artıp eksildiğini kabul ettikleri görülmektedir.¹⁷⁴ İmam Şâfiî ve sonrasındaki dönemde Buhârî'nin de benzer bir yaklaşımı benimsemesi¹⁷⁵, Müslim'in imanı amelden sayan rivayetlere eserinde yer vermesi ehl-i hadisin konuyla ilgili yaklaşımını sabitleştirmektedir.¹⁷⁶ Bu durum da amelin tanımı hususunda ehl-i hadis gibi düşünmeyen kimselerin cerh edildiği ve sonraki dönemlerde ihmal edildiği sonucunu akla getirmektedir. Ancak Ebû Hanîfe ile aynı dönemde yaşamış Mis'ar b. Kidâm'ın (ö. 153-155/770-771) cenaze namazı Süfyân es-Sevrî tarafından kılınmamıştır.¹⁷⁷ Sebep olarak ise Süfyân'dan aktarılan 'ibadetler imandan değildir diyenlerin sözü kabul edilmez' ifadesi gösterilmektedir.¹⁷⁸ Öte yandan Mis'ar, ircâ ile nitelendirilmesine¹⁷⁹ rağmen alimlerin çoğu tarafından sika kabul edilmiştir.¹⁸⁰ Ayrıca rivayetlerine daha sonraki dönem hadis eserlerinde de yer verilmiştir.¹⁸¹ Nitekim hadis sisteminde bir kimsenin bir mezhebe mensup olması tek başına cerh edilmesi için sadece bir sebep değildir. İlaveten, Kütüb-i Sitte kaynaklarında dahi ircâ ile itham edilen pek çok ravi tespit etmek mümkündür.¹⁸² Yine ilerleyen zamanlarda Eş'arî ve Mâtürîdî geleneği tarafından da belirlenen iman anlayışları imanın tasdik olduğunu söylemekte ve ameli iman tanımına dâhil etmemekte ancak herhangi bir ihmale maruz kalmamaktadırlar.¹⁸³ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin daha sonraki dönem eserlerinde ihmal edilmesinin temel sebebi olarak kendisiyle ilgili yapılan mürcie iddiasını göstermek çok mümkün görünmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin cerhi ile ilgili ortaya atılabilecek bir diğer iddia ise halku'l-Kur'ân meselesindeki duruşu ve kendisinden sonraki öğrencilerin si-

¹⁷⁴ İbn Ca'd, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü Nadir, 1990), 1/279.

¹⁷⁵ Buhârî, *Kitâbü'l-İmân*, 1.

¹⁷⁶ Müslim, *Câmi's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ty), *Kitâbü'l-İmân*, 1. Mürteza Bedir konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu tartışan biri olarak betimlendiğini ve bu sebeple de mutezili olmakla itham edilerek cerh edilmesinin murad edildiğini ifade eder. (Bedir, *Ebû Hanîfe*, 62-63)

¹⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, 7: 165.

¹⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, 7: 252.

¹⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, 7: 165.

¹⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, 7: 163-276.

¹⁸¹ Özellikle konuyla ilgili sert tutumu ile bilinen Ahmed b. Hanbel'in eserinde Mis'ar rivayetlerine çokça yer vermesi önem arz etmektedir. (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1:179; 2:143, 283, 324, 328, 393, 411, 412, 459; 3:78, 98, 113, 186, 273, 284, 504 vd.) Eserde Mis'ar b. Kidâm'dan yapılan yaklaşık 250 rivayet tespit edilmektedir.

¹⁸² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bidat Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007), 52-86.

¹⁸³ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'fi'r-reddi ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, (Beyrut: yy, 2000), 78; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 495

yasetle ilişkisidir.¹⁸⁴ Nitekim halku'l-Kur'ân meselesinde Ebû Hanîfe'nin tutumunun ne olduğu hususunda tartışmalar olmakla birlikte ondan sonraki dönemde de ehl-i reyin konuyla ilgili yaklaşımında birlik sağlandığı söylenemez. Ancak Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Fıkhu'l-ekber* isimli akâid risalesinde kendisinin Kur'ân'ın Allah kelâmı olup ezeli ve ebedi olduğunu ancak bizim onu okumamızın, yazmamızın mahlûk olduğunu ifade eden görüşü aktarılmaktadır.¹⁸⁵ Bunun yanında onun Allah dışındaki her şeyin yaratılmış olduğuna dair farklı görüşlerine de kaynaklarda yer verilmektedir.¹⁸⁶ Ancak Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Fıkhu'l-ekber*'in döneminde tartışılmayan konuları ve kavramları barındırması sebebiyle kendisine aidiyetinin mümkün olmadığı ya da esere bir takım eklemeler yapıldığı iddiaları da dile getirilmektedir.¹⁸⁷ Dolayısıyla Ebû Hanîfe döneminde halku'l-Kur'ân meselesinin henüz tartışma konusu olmadığı göz önüne alındığında kendisinin bu konudaki fikir beyan etmesinin nedenleri hususunda bir takım şüpheler doğmaktadır. Ebû Hanîfe'nin zikredilen görüşleri sebebiyle sonraki dönemlerde ihmal edildiği iddiası yine benzer şekilde sağlam bir zemine dayanmayacaktır. Ebû Hanîfe'nin bu görüşleri dile getirdiği kabul edilse dahi daha sonraki dönemde Buhârî'nin konuyla ilgili yaklaşımıyla örtüştüğü noktaların olduğu görülecektir. Zira Buhârî'de konuyla ilgili olarak Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığını,¹⁸⁸ insanların fiillerinin mahlûk olduğunu ancak kalplerde olan, yazılan ve okunan Kur'ân'ın lafızlarının mahlûk olmadığını ifade etmektedir.¹⁸⁹ Dolayısıyla Buhârî'nin üçüncü asrın en önemli siması olmasının yanında Ebû Hanîfe'nin ihmal edilmesinin sebebi olarak halku'l-Kur'ân konusundaki fikirleri olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Öte yandan özellikle Ebû Hanîfe sonrası onun öğrencisi olan Ebû Yûsuf'un baş kadılık görevine getirilmesi ve daha sonraki ekol mensuplarının devletin önemli kademelerinde görevler alması ve mihnenin yürütücüsü pozisyonunda olmaları mihne sürecinin en önemli sorumlularından birinin

¹⁸⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, 201-203.

¹⁸⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde (İstanbul: 1981), 55-63. Özellikle Ebû Hanîfe'nin oğlu tarafından nakledilen bu eserde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşler diğer kaynaklardaki Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili tutumu değerlendirildiğinde ihtiyatlı karşılanmalıdır.

¹⁸⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010) 2010/1, 101-130.

¹⁸⁷ Şerafettin Gölcük, Adil Bebek, "Fıkhu'l-Ekber" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12: 544-547. Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 21-34.

¹⁸⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd* (Riyad: Dâru'l-Me'arif, ty), 29.

¹⁸⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 47.

ekol mensupları olduğu düşüncesini geliştirmiştir.¹⁹⁰ Ancak Ebû Yûsuf'un mihne sürecinde baş kadı olmadığını ve konuyla ilgili bir genellemeye gidildiğini de unutmamak gerekmektedir. Dolayısıyla Ebû Yûsuf'un devlet kademesindeki görevini mihne ile ilişkilendirmek isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.¹⁹¹ Ancak Bağdat ve Irak bölgelerinde kadılık yapan ve Ebû Yûsuf'un öğrencisi olan Bişr b. Velîd el-Hanefî (ö. 238/852) halku'l-Kur'ân meselesinde vakfетmenin gerekliliğini söylemektedir.¹⁹² Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin torunu olan İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin (ö. 212/827) kadı olması ve Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü savunması,¹⁹³ İsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) yine kadılık görevinde olması da ekol mensuplarının Ebû Hanîfe'den itibaren aynı görüşleri savunduğu izlenimini doğurmaktadır. Benzer örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, her ne kadar ravilerin mihne olayları sürecindeki duruşları kendilerinden rivayet alınıp alınmamasını etkilemiş olsa da Ebû Hanîfe dönemi olayları arasında yer almayan mihnenin de onun ihmalinin sebebi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.¹⁹⁴

Bunun yanında sadece mihne sürecinde Mutezilî düşünceden yana tavır almayan Hanefî bir ravinin de yine hicrî üçüncü asır hadis eserlerinde ihmal edildiği görülmektedir. Nitekim Hanefî bir kadı olan Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü savunmamış ve ehl-i hadis tarafından bidatten uzak ve ehl-i sünnete mensup bir ravi olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁵ Kendisinden Tirmizî¹⁹⁶ dışında herhangi bir nakil aktaran Kütüb-i Sitte müellifinin olmayışı da meselenin halku'l-Kur'ân ile ilgili olmadığını göstermektedir. Burada unutulmaması gereken husus, -Yahya b. Eksem örneğinde olduğu gibi- Ebû Hanîfe halku'l-Kur'ân meselesinde ehl-i hadisin fikrini benimsese dahi kendisi daha sonraki dönemlerde ihmal edildiği düşüncesidir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Ebû Yûsuf'u sadûk olarak nitelemesinin ardından "Ebû Hanîfe ashâbından bir şey rivayet etmenin gerekli olmadığı" hükmünü vermesi,¹⁹⁷ ondan nakilde bulunulmayışının cerhi ile ilgili bir durum olmadığını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla her ne kadar Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili tutumunun belirlenmesi yapılacak

¹⁹⁰ Bedir, *Ebû Hanîfe*, 54.

¹⁹¹ Nitekim Mihne'nin yürütücüsü olarak kabul edilen Ahmed b. Ebî Duâd, mu'tezilî bir âlim olmakla birlikte itikadî değil fikhî meselelerde Ebû Hanîfe'nin yolunu takip etmiştir.

¹⁹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1417), 7: 83.

¹⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, 7: 245.

¹⁹⁴ Bunun yanında Buhârî halku'l-Kur'ân konusundaki görüşünden dolayı ehl-i hadisin bir kısmı tarafından bazı baskılara maruz kalmış olsa da Ebû Hanîfe'nin uğramış olduğu cerh ifadelerine de uğramamıştır.

¹⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih* 14: 195.

¹⁹⁶ Tirmizî kendisinden dört yerde nakilde bulunur. Zikrettiğimiz nakiller için bkz. Tirmizî, "Zekat", 11; "Hudûd" 10; "Siyer" 26; "Bir", 34; 85.

¹⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-İllevle ve ma'rifetü'r-ricâl* (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 3: 300.

yorumların ötesine gidemese de onunla ilgili cerh ifadelerinin varsayılan Kur'ân mahlûktur görüşüne dayandığını söylemek de mümkün değildir. Ancak bu durum yukarıda da belirtildiği üzere daha sonraki dönemde Bîşr b. Velîd gibi bazı ekol mensuplarının siyasi duruşlarının Ebû Hanîfe'ye kadar genelleme yapılması ile açıklanabilmektedir.¹⁹⁸

Konuyla başka bir açıdan bakıldığında Ebû Hanîfe'nin ihmal edilmesinin en temel sebebi kendisinin takip ettiği üslûb, yöntem ve meslek olduğu ifade edilebilir.¹⁹⁹ Ancak özellikle hicrî üçüncü asırda iki muhalif taraf olarak gösterilen ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrımı²⁰⁰ yukarıda zikredilen sebepleri de barındıran metodik bir ayrımı ifade etmektedir. Bu metodik ayrım ise temelde fıkıh yapmada takip edilen farklı usullere dayanmaktadır. Nitekim ehl-i hadis tarafından ahkâm konuları, fıkıh yapıldığında dahi rivayetler nazarında ele alınmıştır. Konuyla ilgili varılan hüküm kimi zaman yapılan hadis seçimlerinde kimi zaman bab başlığında yine rivayet eksenli bir şekilde kendini göstermiştir. Ehl-i rey nazarında ise fikhî meseleler konu bağlamında ele alınmış ve konuların fikrî bağlamında rivayetler delil olarak zikredilmiştir.²⁰¹ Benzer şekilde dönemin iki önemli kaynağı olan İmam Mâlik'in *el-Muvattâ* isimli eseri ile Ebû Hanîfe'nin meclisinde yapmış olduğu müzakerelerden müteşekkil olan *el-Asl* isimli eserlerinde takip ettikleri yöntem iki ekolün yöntem, üslûb ve mesleğini ortaya koyması açısından önemlidir.²⁰² Ebû Hanîfe'den bize ulaşan herhan-

¹⁹⁸ Nitekim Ebû Hanîfe'nin kendi döneminde özellikle siyasi otorite ile bazı problemler yaşadığı ve muhalif tavrı ve bazı görevleri kabul etmemesi sebebiyle sıkıntılara maruz kaldığı da bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdi, *Tarih*, 15: 448-449. Konuyla ilgili okumalar için bkz. Uyanık M, "İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasi Duruşu", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa: Kuran Araştırmaları Vakfı, 2005) 1: 119-141.)

¹⁹⁹ Yahya b. Eksem'in rivayetlerinin ihmali ve Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hanîfe ve ashâbı ile ilgili yukarıda aktardığımız söz de ihmalin temel sebebinin ehl-i rey ile ilgili olduğunu göstermektedir.

²⁰⁰ Mansur Koçinkağ doktora çalışmasında konuyla ilgili önemli tespitleri vardır. Buna göre müellif, Ehl-i hadis ve ehl-i rey kavramları ikinci asır eserlerinde kullanılmazken bunu ilk kullanan Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam olduğunu belirtmektedir. Ancak onun zikredilen kavramları bir terim olarak kullandığını ve muhalif iki grubu kastemediğini belirtir. İbn Sa'd'ın eserinde ise yine ehl-i rey kavramının olumlu bir ifadeyle kullanıldığını belirtirken ilk olarak Ahmed b. Hanbel'in eserinde bu terimin kullanılmasıyla olumsuz bir yaklaşımın başladığını ifade etmektedir. (Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 73-76.) Nitekim Mehmet Özşenel'de eserinde "Fikri bir farklılığa işaret eden ehl-i hadis ve ehl-i rey ayrımı Şâfi'î'den sonra ortaya çıkmıştır." görüşünü aktarmaktadır. (Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları/Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 130.)

²⁰¹ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları/Şeybânî Örneği*, 164-165; Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis*, 98.

²⁰² Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis*, 104.

gi bir hadis eseri olmaması ve daha sonra öğrencilerinin onun meclislerde kullandığı hadisleri naklettikleri *Âsâr*'ları oluşturmaları da bu durumu da desteklemektedir. Ancak İmam Mâlik'in elimize ulaşan fıkıh görüşlerinin alınabileceği tek kitabı *Muvatta'dır*. Zira *Muvattâ*'da öncelikle konuyla ilgili rivayetlerin verildiği, *el-Asl*'da ise meselelerin konular bağlamında ele alındığı ve rivayetlerin isnadlı bir şekilde aktarımından daha çok içeriğine yer verilmesi meseleyi ortaya koyan en bariz örneklerdendir.²⁰³ İki eser arasındaki yukarıda zikredilen farklar ise daha sonraki dönemlerde İmam Mâlik'in ihmal edilmemesinin temel sebebi olarak gösterilebilir. Ancak konuyla ilgili meselenin tefakkuh ayırımına dayandığını söylemek doğru değildir. Nitekim Mâlik gibi Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Süfyân b. Uyeyne gibi isimler de tefakkuh hususunda ön plana çıkmış ancak ehl-i hadis fukahası olarak nitelenmişlerdir.²⁰⁴ Bu ayırımın temelinde ise yukarıda da belirtildiği gibi takip edilen üslûb, yöntem ve meslek farkı yatmaktadır. Zira Süfyân b. Uyeyne'den nakledilen "Ey ashâbu'l-hadis! Fıkhü'l-hadisi öğrenin ki ehl-i rey size galip gelsin. Ebû Hanîfe'nin söylediği her şeyde biz bir veya iki hadis naklederiz."²⁰⁵ sözü de aslında Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin delillerinin hadislere dayandığını işaret etmesinin yanında Ebû Hanîfe'nin görüşlerini rivayet eksenli aktarmadığını da göstermektedir.²⁰⁶ Ayrıca İmam Şâfiî'nin yukarıda zikredilen iki eserden sonra aktarılan *Kitâbü'l-Ümm*'ünde de üslûp ve metot bakımından *el-Asl ile* benzer özelliklerin yer aldığı söylenmelidir. Nitekim eserde delil olarak kullanılan hadislerin isnadlarına zaman zaman yer verilse de rivayet merkezli bir aktarımdan ziyade konu bazlı bir işleyişin olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu durum da hadis kaynaklarında İmam Şâfiî nakillerinin de yer almaması sonucunu beraberinde getirmiştir. O halde, dönemin hem metot hem üslûb hem de meslek açısından farklılaşan anlayışlarının hicrî üçüncü asır hadis eserlerinde de ihmal edilmelerinin temel sebebi olabileceğini düşünmekteyiz.

SONUÇ

Kitâbu'l-Âsâr türündeki eserler merkeze alınarak Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet anlayışının incelendiği bu çalışmada, hicrî ikinci asır hadis rivayet tarzının temel özellikleri olan mürsel, munkatı', mevkûf, maktû' tariklerle, belli isnadlarla yoğun olarak aktarım yapma gibi özelliklerin Ebû Hanîfe isnadlarında da bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin dönemin diğer önemli simaları olan Mâlik ve Ma'mer b. Râşid'in takip ettiği rivayet üslûbunun dışına çıkmadığı söylenebilir. Ancak daha sonraki

²⁰³ Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis*, 104-106.

²⁰⁴ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları/Şeybânî Örneği*, 131.

²⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve mütefekkih* (Suud: Daru İbn Cevzi, 1421), 1: 549

²⁰⁶ Mürteza Bedir konuyla ilgili olarak hadis ve fûru-ı fıkıh eserlerini iki farklı rivayet kanalı ve edebi tür olarak nitelemektedir. (Bedir, *Ebû Hanîfe*, 58.)

dönemlerde nispeten Mâlik ve Ma'mer isnadları devam ederken Ebû Hanîfe isnadları literatürde kendine yer edinememiştir. Bu durumun sebebi ise Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi veya onları aktarımında kullandığı isnadların güvenilirliği ile ilgili görünmemektedir.

Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, ricâl eserlerinde cerh sebepleri olarak sayılabilecek ircâ görüşünü benimsemesi ve halku'l-Kur'ân konusundaki fikirleri de Ebû Hanîfe'nin hadis ilminin altın çağı ile birlikte neden yok sayıldığı'nın sebebini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizliğin ise iki temel sebebi olduğu söylenebilir. Birincisi, Ebû Hanîfe'den sonra onun yolunu takip edenlerin görüşlerinin Ebû Hanîfe dönemine kadar teşmilidir. İkincisi ise Ebû Hanîfe'nin yaşamadığı dönemde cereyan eden olay ve tartışmalar konusunda bazı görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesidir. Başka bir açıdan bakıldığında ise bu makale, yukarıda zikredilen iddiaların derinlemesine araştırılmasını; konunun temel sebeplerinin açıklanması için müelliflerin veya ravilerin üslûb, yöntem ve meslek farklarının esas alınmasını önermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 1997.
- Abdurrezzâk es-San'anî. *Musannef*. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmi, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Bayram, Fatih. *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Bedir, Mürteza. *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Bedir, Mürteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Beyhakî. *Şuabü'l-îmân*. by: Mektebetu'-Rüşd, 2003.
- Buhârî. ed-*Duefâu's-sagîr*. by: Mektebetu'İbn Abbâs, 2005.
- Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Dâru Tavki'n-necât, 1422.
- Buhârî. *Halku ef'âli'l-ibâd*. Riyad: Dâru'l-Me'arif, ty.
- Buhârî. *Tarihu'l-kebir*. Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifi'l-Osmaniye, ty.
- Cessâs. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vuzâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, 1994.
- Çap, Sabri. *Hadis İlminde Merfû'-Mevkûf İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Debûsî. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2001.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkühü'l-ebzat*. Nşr. M. Zahid Kevserî, Trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde. İstanbul: 1981.
- Ebû Mansur el-Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.

Ebû Yusuf. *er-Red ilâ Siyeri'l-Evza'î*. Haydarabad, Lecnetu İh-yâi'l-Me'ârif, ty.

Ebû Yûsuf. *Kitâbü'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiye, ty.

Ebû Zehra. *Ebû Hanîfe*. by: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1947.

Ebû Zur'a. *Duaîfâ*. Medine: İmâretu'l-bahsi'l-ilmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiye, 1982.

Erul, Bünyamin. "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 27-61.

Erul, Bünyamin. Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (II): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 57-90.

Eş'arî. *Kitâbu'l-Lüma fi'r-reddi ala ehli'z-zeyği ve'l-bida*. Beyrut: yy, 2000.

Gölcük, Şerafettin-Bebek, Adil. "Fıkhü'l-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/544-547. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Harald, Motzki. "Hicri I. Asırda Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i". Çev. Bekir Kuzudişli. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 117-141.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1417.

Hatîb el-Bağdadi. *el-Fakih ve mütefekkih*. Suud: Daru İbn Cevzi, 1421.

Hatîb el-Bağdâdî. *Tarih*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî. 2002.

İbn Abdilber. *el-İntikâ' fî fedâili's-selâseti eimmeti'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiye, ty.

İbn Abdilber. *Temhîd*. Magrib: Vuzaretu Umumi'l-Evkaf ve Şuûni'l-İslamiye, 1347.

İbn Adî. *el-Kâmil fî duaîi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 1997.

İbn Ca'd. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü Nadir, 1990.

İbn Cevzî. *Kitâbü'd-Duaîfâ ve'l-metrûkîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 1406.

İbn Ebî Hatim. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifi'l-Osmaniye, 1952.

İbn Ebî Şeybe. *Musannef*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer. *el-İsâr bi ma'rifeti ruvâti'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1413.

İbn Hacer. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996.

İbn Hibbân. *el-Mecrûhîn*. Halep: Dâru'l-va'yi, 1396.

İbn Hibbân. *Sikât*. Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifi'l-Osmaniye, 1973.

İbn Salah. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbn Salah. *Risâle fî vaşli'l-belâgâti'l-erba'a fi'l-Muvaţta*. Halep: Matbûatu'l-İslamiye, 1995.

İclî. *Sikât*. by: Dâru'l-Bâz, 1985.

İmam Muhamed. *Kitâbü'l-Âsâr*. Dâru'n-Nevâdir, 2008.

Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "The Comparison of the Mauquf Narratives Conveyed via Ibn Mas'ûd in al-Jâmi of Ma'mer b. al-Râshed with Kutub al-Sitta". *Yakındoğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2017), 135-155.

Kalkan, Nilüfer. *İmam Muhammed'in Kitâbü'l-âsâr'ı ve Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kettânî. *Risâletü'l-müstatrefe*. by: Dâru Beşâiri'l-İslâmiye, 2000.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Kocinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi*. Beyrut: Tevzî'u'l-mektebi'l-İslami, 1403.

Metin Yiğit. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.

Mevlânâ Muhammed Abdurreşîd Nu'mânî. "Kitâbü'l-âsâr Mukaddimesi". Çev. Mehmet Özşenel. *Sakarya Üniversitesi Dergisi* 1 (1996), 233-251.

Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1980.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Muhammed Revvâs Kal'acî. *Mevsû'atu Fikhi İbrahim en-Nehaî*. Medine: 1979.

Müslim. *Câmi's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ty.

Nesâî. *ed-Duefâ ve'l-metrûkîn*. Halep: Dâru'l-va'yi, 1396.

Oral, Rıfat. *İlk Dönem Hadis ve Sünnet Anlayışını Yansıtan İki Eser: el-Âsâr ve el-Muvattâ'*. *İhtisas: İlmî ve Neşir Dergisi* 1 (2020), 107-136.

Özdemir, Zehra. *Hadis Usulünde Ehl-i Bidat Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Özkan, Halit. *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları/Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2017.

Serahsi. *Usul*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.

Sevgili, Hamit. “Buhârî'nin “Kâle Ba'du'n-Nâs' İfadesi ile İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 31-64.

Sezgin, Fuat. Hadis Musannefâtının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'. *Türkiyât Mecmuası* 7 (1955), 115-134.

Sübezmunî. *Keşfu'l-âsâr fî Menâkıbı Ebî Hanîfe*. Taşkent: Bîrûnî Doğu Araştırmaları Kütüphanesi, nr: 3105.

Süyûtî. *Tenvîru'l-hâvâlik*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1969.

Şâfi'. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940.

Taftazânî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, ty.

Tartı, Nevzat. “Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu”. *İslamiyat* 6/2 (2003), 149.

Tirmizî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'âtu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Tokpınar, Mirza. “el-Musannef”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/237-237. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ukaylî. *ed-Duefâu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1982.

Ulu, Arif. *Ebû Yûsuf ve Kitâbu'l-âsâr'ı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Uyanık M. “İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasi Duruşu”, *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. Bursa: Kuran Araştırmaları Vakfı, 2005

Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010) 2010/1, 101-130.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Yahyâ b. Ma'în. *Tarih*. Mekke: Merkezi Bahsi'l-İlmi ve İhyâu't-Turâsi'l-İslami, 1979.

Yatkın, Nihat. *Ebu Bekir İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannef'i*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Zehebî. *Mizânu'l-i'tidâl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1963.

Zehebî. *Siyeru'l-âmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.

Zürkânî. *Şerhu'l-Muvattâ*. Kahire: Mektebetü's-Sakafe, 2003.

İMÂM EBÛ HANÎFE'NİN EHL-İ BEYT MENSUPLARIYLA MÜNASEBETLERİ THE RELATIONSHIPS OF IMAM ABU HANIFA WITH THE MEMBERS OF THE AHL AL-BAYT

Geliş Tarihi: 16.10.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

ZEKERİYA GÜLER

PROF. DR.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8759-6817

zguler59@hotmail.com

ÖZ

"İmâm Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt Mensuplarıyla Münasebetleri" konulu bu makalede, "Hz. Peygamber'in ailesi, yakın akrabası ve soyu" anlamında Ehl-i beyt'in fazileti, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyt mensuplarına karşı tutum ve davranışı ele alınmış; maruz kaldıkları maddî-manevî sıkıntılar karşısında hep onların yanında yer aldığı, kalbî yakınlık duyduğu, yönetimlerin siyasi baskıları karşısında onların muhalif duruş ve hareketlerini haklı gördüğü tespit edilmiştir.

Ebû Hanîfe, Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn'in muhalif siyasi hareketine maddî ve manevî destek vermiş, onun kardeşi Muhammed el-Bâkır'ın ilim meclisinde bulunmuş ve onun oğlu Ca'fer es-Sâdık ile akran bir âlim olarak dostane ilişki kurup ilmi müzakerelerde bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin ilmi tecrübe ve fıkıh müktesabatının temelinde bulunan sahâbî kaynaklardan birinin Hz. Ali olması, babası ve dedesi vasıtasıyla onun hayır duasını alması, Ehl-i beyt mensuplarına karşı tutum ve davranışını etkilemiş olmalıdır.

Ca'fer es-Sâdık ile beraberliği kastedilerek "İki yıl olmasaydı, Nu'mân helâk olurdu." diye Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen sözün mesnetsiz olup bazı Şifler tarafından istismar edildiği tespit edilmiştir.

Nahtar kelimeler: Ehl-i beyt, Ehl-i beyt mensupları, Ebû Hanîfe, Ca'fer es-Sâdık.

ABSTRACT

In this article on "The Relationships of Imam Abu Hanifa with Ahl al-Bayt Members", the virtue of Ahl al-Bayt in the sense of the "Prophet's family, close relative and lineage" and Abu Hanifa's attitude and behavior towards the members of Ahl al-Bayt are discussed. It was determined that he always stood by them in the face of material and moral difficulties they were subjected to, felt a heartfelt closeness, and saw their opposition and actions justified in the face of political pressures of the administrations.

Abu Hanifa supported Zayd b. Ali Zaynalabidin for his opposition political movement both materially and morally and became a student of his brother Muhammed al-Bâqir and had friendly relations and scientific negotiations with his son Ja'far al-Sâdîq as a peer scholar. Being one of the *sahaba/ashab* sources that are at the basis of Abu Hanifa's scientific experience and fiqh accumulation is Ali b. Abu Tâlib and receiving his blessings through his father and grandfather must have affected his attitude and behavior towards the members of Ahl al-Bayt. And also it has been determined that the statement attributed to Abu Hanifa as "if it were not for two years, Nu'man would have been perished/exhausted" by referring to the association with Ja'far as-Sâdîq was unfounded and exploited by some Shiites.

Key words: Ahl al-Bayt, The members of Ahl al-Bayt, Abu Hanifa, Ja'far as-Sâdîq.

THE RELATIONSHIPS OF IMAM ABU HANİFA WITH THE MEMBERS OF THE AHL AL-BAYT

SUMMARY

The following conclusions have been drawn in this article titled “The relationships of Imam Abu Hanifa with the Members of the Ahl al-Bayt”: Among the terms used to express the family of the Prophet such as *Ahl al-bayt*, *Âl al-bayt*, *Itrat an-Nabi*, *Âl-i Rasûl*, *Âl-i Muhammad*, the term of *Ahl al-bayt* stands out. In addition to the Prophet’s wives, his groom Ali, his daughter Fatima and their children Hasan and Hussain are counted in *Ahl al-Bayt*. Moreover it is also stated that *Âl-i Muhammad* is “high level righteous scholars who have prudence and the competence of *ijtihad*”, and the sentence “Allahumma salli ala Muhammad” signifies “Vouchsafe, O Allah, righteous scholars who are at the top of knowledge in your sight from the ummah of Muhammad”.

Essentially, the virtue of the *Ahl al-Bayt* in the sense of *the family, close relative and lineage of the Prophet* is an undisputed issue. Loving *Ahl al-Bayt* and protect their rights is a necessity of respect for the Prophet. Because there are three things that the Prophet valued and wanted his ummah to be attached to, each of them reminding the other. The first of them is the Qur’an: “I have left such a thing to you that if you show devotion to it, you will never go astray after that: The Book of God”. The second is the Qur’an and Sunnah: “I have left two things for you, you will not go astray as long as you hold on to them tightly: the Book of Allah and the Sunnah of His Prophet”. The third is the Qur’an and *Ahl al-Bayt*: “And I am leaving you two invaluable things / valuable assets (*thaqalayn*). The first is the Book of God, in which there is guidance and light. Take the Book of God and hold fast to it and my *Ahl al-Bayt*. I remind you in the name of Allah, about my *Ahl al-Bayt*, I remind you in the name of Allah, about my *Ahl al-Bayt*, I remind you in the name of Allah, about my *Ahl al-Bayt*”. However, the following hadith, which centers the criteria of *muttaqi* and *taqwa*, is seen as a warning for those who do not fulfill the responsibility of this despite claiming that he is a member of the *Ahl al-Bayt*: “My *Ahl al-Bayt* is the closest people to me among people, they think they are. However, it is not so. My friends are those who fear Allah and have a sense of duty and responsibility, no matter who or where they are.”

As far as we can see, Abu Hanifa, who spent fifty-two years of his life in the rule of the Umayyads and eighteen years of the Abbasids, always had good relations with the members of the *Ahl al-Bayt* and Ali’s children, and supported them with both morally and materially. Scientific tradition and historical experience centered on rightness, fairness and moderation that

was inherited by Abu Hanifa, as well as the facts he witnessed and lived himself, must have had an impact on his attitude and behavior. First of all, it is known that through his father Thabit and grandfather Zûâtâ, Abu Hanifa, also his family and generation are shareholders in Ali's erstwhile blessings. In addition to one of the sources come from *sahâbah/ashâb* that at the basis of Abu Hanifa's scientific experience and fiqh accumulation is Ali b. Abu Talib. As indicated before, Ali's blessings that came through his father and grandfather must have affected Abu Hanife's attitude and behavior towards the members of the *Ahl al-Bayt*.

Abu Hanifa's support to Zayd b. Ali Zaynalabidin for his opposition political movement and being a student of Abu Ja'far Muhammad el-Bâqir, brother of Zayd b. Ali, and accompanying with his son Ja'far as-Sâdiq as a peer scholar and making scientific negotiations and appreciating each other and his meeting with members of the *Ahl al-Bayt* such as Abu Muhammad Abdullah b. Hasan b. Hasan and his son Muhammad an-Nafs az-Zakiyya sets an example in this regard.

Referring to the period of time Abu Hanifa spent with Ja'far as-Sâdiq, who came into the world in the same year with him (80 hijri) and died two years before him (148 hijri), he said, "If it were not for two years, Nu'man would have been perished (Law-la as-sanataan la-halaka an-Nu'man)" consists of a mere claim. With this unfounded word attributed to Abu Hanifa by some Shiites in recent times, it is claimed that he did not leave Ja'far al-Sâdiq for two years and received knowledge from him, especially learned the fiqh of Shi'ah, fulfilled his will and advice and saved him from being perished. As a matter of fact, this claim means that the love-respect-centered relationship between two peer scholars is diverted from its main course. Moreover, it is inconceivable that Abu Hanifa, who had a superior moral-spiritual identity and personality in addition to a full *fatwa* and *ijtihad* capacity in his life before the aforementioned two years, was introduced as "the scholar who is the best aware of trust, loyalty and responsibility" to be presented as such in above-cited. Moreover, academic studies have been able to determine that Abu Hanifa's hadiths narrated from Ja'far as-Sâdiq aren't more than three. It is also a fact that this mythical word, which has no scientific value, was exploited especially by Imamiyya Shia and some Sufis. Likewise Ja'far as-Sâdiq is the mujtahid imam of Ja'fari fiqh and an important figure in the history of Sufism is also mentioned among *sâdât* (*great masters*) such as Naqshbandiyyah and Baktashiyyah.

GİRİŞ

Hz. Peygamber’den sonra insanların en faziletlisi olarak Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali’nin hilâfetini meşru gören, “sahâbeye sövmemeyi, kadere imanı ve günahı sebebiyle kimseyi tekfir etmemeyi” *Ehl-i sünnet* olmanın gereği sayan İmam Ebû Hanîfe’nin Ehl-i beyt mensuplarıyla münasebetleri, temel vasfı “ümme-i vasat” olan müslümanların bireysel ve toplumsal hayatlarına itidal, birlik ve dirlik kazandırması bakımından önem taşır. Zira Ehl-i beyt, bütün İslâm dünyasının ve toplum kesimlerinin ortak değeridir.

Ömrünün elli iki yılını Emevîler, on sekiz yılını Abbâsîler döneminde geçirerek yaşadığı asırda Emevî devletinin yıkılışına Abbasî devletinin ise kuruluşuna şahit olan Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) siyasi duruşu, bu devletlerin halife ve valileri tarafından dikkatle takip ediliyordu. Onun toplum üzerindeki nüfuzundan faydalanmak isteyen Emevîler’in son Irak valisi İbn Hubeyre (ö. 133/750), kendisine Kûfe kadılığı veya beytülmâl eminliği teklif etmesine rağmen ikna edip kabul ettirememişti. Ayrıca Ebû Hanîfe, İbn Hubeyre tarafından yirmi kamçı cezasına çarptırılması üzerine dünyadaki bu işkenceyi Allah’ın âhiretteki azabına tercih ettiğini açıklamıştı. Annesine çok düşkün olan Ebû Hanîfe’nin hapisten çıktığında da “Annemin bana duyduğu hüznün ve keder, benim için darptan daha zor oldu”¹ demişti. Daha sonra Ebû Hanîfe, Abbâsî halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr (754-775) tarafından teklif edilen kadılık görevini kabul etmediğinden hapse atılıp ezaya maruz kalmıştı.² Zira böyle bir görevi kabul etmek, onu, ilmî-ahlâkî şahsiyetinin ve itibarının istismar edilerek mevcut yönetime destek vereceği izlenimine, haksız ve keyfi uygulamalara alet edileceği endişesine sevk ediyordu. Bilâhare darp

¹ Bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 15: 449; İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, 138; Zehebî, *Menâkıbü’l-İmâm Ebî Hanîfe*, 15-17; Sâlihî, *Ukûdü’l-cümân*, 313.

² Bkz. Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 15: 450-452.

ve mihneye maruz kalan Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855), Ebû Hanîfe'nin yaşadığı sıkıntıyı düşünüp onun için rahmet niyazında bulunması,³ onun bu endişesinin yerinde olduğunu göstermişti.

“Güven, sadâkat ve sorumluluğun çok iyi farkında olan âlim” diye tanıtılan Ebû Hanîfe'nin, bazı kaynaklarda hapisanede şehit edildiğine dair bilgi olmakla birlikte onun, hapisten çıktıktan sonra mecburi ikamete tabi tutulduğu evinde vefat ettiği de belirtilmektedir.⁴

İşte bu yazıda, kendisine “İmâm-ı Âzam” payesi verilen Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in ailesi, yakın akrabası ve soyu anlamındaki Ehl-i beyt sevgisi ve saygısı, Ali evladı ve Ehl-i beyt mensuplarıyla münasebetleri tesbite çalışılarak “Geçmiş, bugüne suyun suya benzediğinden daha fazla benzer.” sözü gereği günümüz meselelerine ışık tutması hedeflenmektedir. Nitekim bizzat Ebû Hanîfe, şu tavsiyede bulunmuştur: “Âlimlerin hayat hikâyelerini öğrenmek ve ders halkalarında bulunup onlarla hemhâl olmak, bana pek çok fıkıh meselesinden daha öncelikli geliyor. Zira bunlar, ulema topluluğunun âdâp ve ahlâkı demektir.”⁵

Ehl-i Beyt

Hz. Peygamber'in aile efradını (ev halkını) ifade etmek üzere *Ehl-i beyt*, *Âl-i beyt*, *İtretü'n-Nebî*, *Âl-ı Rasûl*, *Âl-i Muhammed* gibi terkipler kullanılır. Bunlar arasında en yaygın olanı *Ehl-i beyt*'tir. *Ehl* kelimesinin müradifi olan *Âl* kelimesi, Hz. Peygamber'in ailesi; hanımları, çocukları ve yakın akrabası anlamına geldiği gibi, hak veya batılın önderlerine tabi olup inanç ve eylem birliği içinde olanlar anlamında da kullanılır. *İtret* kelimesinin de Ehl-i beyt'in müradifi olarak kullanıldığı görülür. Bu bilgilere yer veren Arap dilcisi, tefsir ve hadis âlimi Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *Âl-i Muhammed*'in “basi-ret sahibi ve ictihad ehliyetini haiz olan yüksek seviyedeki sâlih âlimler” olduğunu vurgular. Ona göre namazında “Allâhumme salli alâ Muhammedin” diye dua eden kimse, “Allahım, Muhammed'in ümmetinden senin katında ilimde zirve olan sâlih âlimler lütfet” anlamında niyazda bulunmuş olur.⁶

Hadislerde, Hz. Peygamber'in miras olarak bırakıp ümmetinin bağlanmasını istediği üç değerli şey zikredilir: Kur'ân⁷, Kur'ân ve Sünnet⁸, Kur'ân ve Ehl-i beyt. Bu değerli emanetlerden *Kur'ân ve Ehl-i beyt* için

³ Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 15: 449; Sâlihî, *Ukûdü'l-cümân*, 314.

⁴ Ebû Hanîfe'nin nesebi ve vefatına dair görüşler için bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 394-395, 401-403; Mustafâ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 131, 133; Mürteza Bedir, *Ebu Hanîfe*, 15-18.

⁵ İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadlih*, 1: 127.

⁶ Fîrûzâbâdî, *es-Silâtü ve'l-büşer fi's-salâti alâ hayri'l-beşer*, 105-109; Sehâvî, *el-Kavlü'l-bedî*, 87.

⁷ Müslim, “Hac”, 147; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57.

⁸ Muvattâ, “Kader”, 3.

delil teşkil eden bir hadisin, makale konusunu doğrudan ilgilendirdiğinden burada zikredilmesi uygun olacaktır: “(...) Ve ben size paha biçilmez iki şey/değerli varlık (sekaleyn) bırakıyorum. Onlardan ilki Allah’ın kitabıdır ki, onda hidayet ve nur vardır. Allah’ın kitabını alın ve ona sımsıkı sarılın. Bir de Ehl-i beytim. Ehl-i beytim hakkında Allah’tan korkun, Ehl-i beytim hakkında Allah’tan korkun, Ehl-i beytim hakkında Allah’tan korkun!”⁹

Bu hadislerde “Kitâbullah” vurgusunun Vedâ haccında, sekaleyn hadisi veya Ehl-i beyt vurgusunun ise oradan dönerken Gadir-i Hum’da özellikle Hz. Ali aleyhindeki söylenti ve fitne ihtimali üzerine daha çok Medinelilerin bulunduğu bir topluluğa yönelik yapıldığı bilinmektedir. “Ehl-i beyt hakkında Allah’tan korkmak”, sonuç itibarıyla onları sevip saymayı, onların vakar ve hukukunu korumayı, onları tanıyıp ilim ve tecrübelerinden faydalanmayı beraberinde getirir. Ne var ki, “Ehl-i beyt’in, Şia’nın iddia ettiği gibi, Kur’ân seviyesinde veya onun ardından bir hidayet kaynağı olarak görülmesi mümkün değildir. Kıyamete kadar kalıcı rehberliğin kaynağı, Allah’ın kitabı olan Kur’ân-ı Kerîm ve bu kitapta güzel bir örnek olarak gösterilen Peygamber’in (s.a.s.) sünnet ve sîreti olacaktır”.¹⁰ Zira Ehl-i beyt’in varlık sebebi ve değeri, dinin iki kaynağı olan Kur’ân ve Sünnet ile kaimdir.

Ehl-i beyt’in kimlerden oluştuğu suâlne cevap verebilmek için “tathîr âyeti” ile “kisâ hadisi”nin öncelikle göz önünde bulundurulmalıdır. *Tathîr âyeti* diye bilinen âyet-i kerimeye¹¹ göre Hz. Peygamber’in eşleri Ehl-i beyt’tir. Bu âyetin tefsirine dair “Kisâ (âl-i abâ, ehl-i abâ) hadisi” diye bilinen hadis ise şudur: (Müminlerin annesi) Ümmü Seleme’nin evinde “Ey Ehl-i beyt! Allah kusur ve günahlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister.” (Ahzâb sûresi, 33/33) âyeti nazil olunca, Peygamber (s.a.s.) Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i çağırarak onların üzerine bir örtü örttü. Ali de arkasında idi. Onun üzerini de örttü (abasının altına aldı). Sonra şöyle dua etti: “Allahım, bunlar benim Ehl-i beytim ve yakınlarım. Onlardan günahları gider ve onları tertemiz kıl”. Bunun üzerine Ümmü Seleme, “Ben de onlarla beraber miyim ey Allah’ın Elçisi?” diye sordu. Peygamber (s.a.s.), “Sen yerinde dur, sen zaten hayır üzerindesin” diye cevap verdi.¹²

⁹ Müslim, “*Fezâilü’s-sahâbe*”, 36; Dârimî, “*Fezâilü’l-Kur’ân*”, 1.

¹⁰ Adil Yavuz, “Ehl-i Sünnet’e Göre Ehl-i Beyt’in Konumu -Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Marife*, y. 5/3 (Kış 2005), 360.

¹¹ *Tathîr âyeti* diye bilinen âyet-i kerime şudur: “Evlerinizde vakarınızla oturun, câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılarak çıkmayın, namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a ve Elçisine itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah’ın istediği, sizden her türlü kirliliği/kötülüğü gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir. Evlerinizde Allah’ın âyetlerinin okunduğunu ve hikmetin söylendiğini unutmayın. Allah içinizden geçenleri en ince ayrıntılarına kadar bilir ve her şeyden haberdârdır” (el-Ahzâb sûresi, 33/33-34).

¹² Tirmizî, “Tefsir”, 33, “Menâkıb”, 31, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/ 292, 298, 304. “Hz. Peygamber’i ve yakın akrabasından belli kişileri ifade eden, daha çok Fars ve Türk edebiyatında kullanılan bir tabir” olarak *Âl-i abâ*, Şîî telakkiye göre Ehl-i

Bu hadise göre, Hz. Peygamber'in eşlerine ilaveten Ali, Fâtıma ve evlatları Hasan ile Hüseyin Ehl-i beyt içindedir. "Sekaleyn hadîsi"nin Zeyd b. Erkam tarikinin sonunda, Hz. Peygamber'in esas Ehl-i beytinin, Âl-i Ali, Âl-i Akil, Âl-i Ca'fer ve Âl-i Abbâs olduğunu belirten haber ise *mevkuf* olup Zeyd b. Erkam'ın kavli olduğu neticesine ulaşılmış ve onların Ehl-i beyt listesine dâhil edilmesi hüsn-i kabul görmemiştir. Ayrıca Vâsile b. Eska' ile Selmân el-Fârisî'nin Ehl-i beyt'ten olduğunu belirten rivayetlerin, onların Ehl-i beyt'e dâhil olduklarını göstermediği, senedi *zayıf* olan bu haberlerin hakikat değil mecaza hamledilerek birer taltif payesi ve fazilet beyanı şeklinde anlaşılması gerektiği tespit edilmiştir.¹³

Nitekim "Ehl-i beyt" konulu şu hadis, bir taraftan pak ve temiz (tayyib ve tahir) olmadığı halde kendisini "Âl-i Muhammed"e mensup görenek bunu istismar eden kimseleri uyarırken, diğer taraftan Allah'ın azabından ve gazabından sakınıp görev ve sorumluluk bilincine sahip olan müttaki müminleri taltif edip müjdeler: "Benim şu Ehl-i beytim, kendilerinin insanlar arasında bana en yakın kimseler olduklarını düşünüyorlar. Halbuki öyle değil. Benim dostlarım, müttaki kimselerdir, kimler ve nerede olursa olsunlar fark etmez."¹⁴ İsnadı *sahih* olan bu hadis, Resûl-i Ekrem'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken tavsiyede bulunmak üzere onunla beraber çıkıp bir ara yüzünü Medine'ye çevirdiği sırada vârid olmuştur.

Yeri gelmişken şu tesbit ve değerlendirmeye işaret etmekte fayda vardır: "Ali-Fâtıma soyundan gelen imamlar zinciri veya onları takip eden sey-

Beyt, beş kişilik Âl-i abâ'dan ibarettir. Zira Hz. Peygamber ile birlikte abâya bürünenlerin sayısı beştir. Bunlar *hamse-i Âl-i abâ* veya *pençe-i Âl-i abâ* diye anılır. Şîa'ya göre *Âl-i abâ*, Hz. Peygamber'in bu duası sayesinde günahattan korunmuştur. Ehl-i sünnet'e göre ise peygamberlerden başka hiç kimse masum değildir (bkz. Süleyman Uludağ, "Âl-i abâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 306-307).

¹³ Bkz. Adil Yavuz, "Kisâ Hadisi Rivayetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19, Bahar 2005, 172, 176. Ebubekir Sifil, "Ehl-i Sünnet'in Ehl-i Beyt'e Bakışı", *Rihle*, yıl 5/17, Ocak-Mart 2014, 7-8. Ehl-i Beyt hakkında geniş bilgi için bkz. M. Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, İstanbul: ts.; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul 2018.

¹⁴ İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 1: 93. Nitekim Yaşar Özdemir tarafından hazırlanan *Ehl-i Beyt Kavramının Teolojik Analizi* başlıklı yüksek lisans tezinin (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2014) ulaştığı sonuç (s. 82) şöyledir: "Öyleyse asıl ihtiyaç duyulan, Ehl-i Beyt'in kim olduğunun dar anlamda tanımlanmasından ziyade Ehl-i Beyt'e mensup olmayı siyasi ve dini bir ayrıcalık olmaktan çıkarmaktır. Ancak burada bizim niyetimiz Hz. Peygamber ve ona kan bağıyla bağlı olanları sevmekten insanları vazgeçirmeye çalışmak değildir. Zaten bu mümkün de değildir. Sevilmeye en layık olan Hz. Peygamber'dir. Elbetteki ona yakın olanlar da sevillecektir. İfade etmeye çalıştığımız şey, üstünlük algısının İslam akidesinde soy ile değil takva ile olduğudur. Mensup olunan bu soy Hz. Peygamber soyu dahi olsa bu durum değişmemelidir. Bizim benimsediğimiz, "Ehl-i Beyt, Kâbe Ehl-i'dir" görüşü tüm inançlılara, Kur'an ve Sünnet'in de öğretisiyle örtüşür mahiyette, aynı gözle bakma sonucunu doğuracağından en isabetli görüşün bu olduğu kanaatindeyiz".

yid ve şerifler Ehl-i beyt'in nesli olur ama Ehl-i beyt'in kendisi olamaz. Zira Ehl-i beyt, Hz. Peygamber'in hayatında ev halkını oluşturan şahıslarla sınırlı olup onların ölmesi ile de sona ermiştir."¹⁵ "Ehl-i Beyt tabirine kavram olarak farklı anlamlar yüklenmesinin ve siyasi amaçlar için kullanılmasının başlangıcı Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonradır. Kavramın anlam ve fonksiyon açısından değişiminin belki tek sebebi değil ama en önemli sebebi Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi olmuştur."¹⁶

1. Ebû Hanîfe ve Ehl-i Beyt Mensupları

Hicrî 80 yılında Kûfe'de dünyaya gelen Ebû Hanîfe'nin tam adı, Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh et-Teymî el-Kûfî'dir. Fars asıllı olduğu görüşü ağır basan Ebû Hanîfe'nin ve neslinin, babası Sâbit ve dedesi Zûtâ vasıtasıyla Hz. Ali'nin hayır ve bereket duasını aldığı bilinir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd'ın, "Biz, Ali'nin bu duasını Allah'ın kabul buyurmuş olmasını umuyoruz."¹⁷ dediği nakledilir.

Ebû Hanîfe'nin ilmî tecrübe ve fıkıh müktesabatının sahâbî kaynakları arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs bulunmaktadır.¹⁸ Ebû Hanîfe, kendisiyle savaşan muhalifleri "mümin" olarak isimlendirip itidal vurgusu yapan Hz. Ali'yi¹⁹ akâid, fetva ve kaza meselelerinde örnek âlim görüp onun yöntemini esas almıştır. Ebû Hanîfe, kırâat ilmini de Kûfeli tâbiîn ve kırâat-i seb'a imamlarından biri olan Âsım b. Bedel'den (ö. 127/745) almıştır. İmam Âsım ise Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 72/691) vasıtasıyla Ali b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) kırâatini almıştır. Bu silsileye göre Ebû Hanîfe'nin kırâati, bir *fem-i muhsin* olarak Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali'ye dayanan fıkıh ve kırâat ilmi yanında, ondan aldığı hayır ve bereket duasıyla yükselen duygu yüklü ilişki, onun Ehl-i beyt mensuplarına karşı tutum ve davranışını etkilemiş olmalıdır. Ona göre Hz. Ali, Ebû Bekir ve Ömer'den sonra en faziletli sahâbîdir. Onun Hz. Osman'a olan sevgisi de müsellemdir.

Ehl-i beyt mensuplarından Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ile Zeyd b.

¹⁵ Yusuf Açıkel, *Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, 351, 367.

¹⁶ Varol, M. Bahaüddin, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, 288.

¹⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 15: 448; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 6: 395.

¹⁸ Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 15: 458.

¹⁹ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî*, 69 (tercüme: 81). Bu meselenin ardından Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye şu tavsiyesi anlamlıdır: "Bil ki, öğrendiğiniz/bildiğiniz ve insanlara öğrettiklerinizin en üstünü sünnettir. Sana yaraşan, kendilerinden sünneti öğrenmeleri gereken ehil kimseleri tanımandır". Burada *sünnet*, "İlk dönemde sahâbe arasında oluşan ve Resûl-i Ekrem'e kadar uzanan uygulama (sünnet-i mâziye)" mânasında kullanılmış olmalıdır. Onun talebesi Ebû Yûsuf'un şu sözü de burada kaydedilmelidir: "Ben hadisin tefsirini Ebû Hanîfe'den daha iyi bilen birini görmedim;" İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, 139; Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 15: 466.

Ali Zeynelâbidîn'in (ö. 122/740) ilim ve tecrübelerinden faydalanan Ebû Hanîfe, on sekiz yıl gibi uzun süre hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (ö. 120/738) ders halkasına devam etmiş ve ona vekâleten ders vermiştir. Aslen İsfahanlı olan Hammâd, döneminin Kûfe fakihidir. Hammâd'ın hocası İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714), zalim lakabıyla meşhur Emevî valisi Haccâc'ın (ö. 95/714)²⁰ ölümü üzerine şükür secdesine kapanıp sevinç gözyaşları dökmesi, onun, yönetime karşı olan rahatsızlığının bir işareti sayılmalıdır. İbrahim en-Nehaî'nin Hz. Ali'yi, Ebû Bekir ve Ömer'den üstün saymamakla birlikte onu Hz. Osman'dan daha çok sevdiği, fakat Hz. Osman aleyhine konuşulmasına rıza göstermediği bilinmektedir.

“Ben Ali ile Osman'ı her ikisini de seven ama ikisi için de af ve mağfaret niyaz edenlerdenim.” diyen Kûfeli tâbîî hadis âlimi eş-Şa'bi²¹ veya “Ali ile Osman'ın sevgisi ancak büyük insanların (nübelâ) gönüllerinde birleşir.”²² diyen Kûfeli zâhid âlim Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) ilham kaynaklarından biri, Hammâd vasıtasıyla İbrahim en-Nehaî olmalıdır. Kaldı ki Ebû Hanîfe'nin önde gelen Kûfeli talebesi Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798), “Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe'ye benden daha çok tâbidir.”²³ dediği nakledilir. Şüphesiz Ebû Hanîfe'nin, bizzat gördüğü ve yaşadığı gerçekler yanında tevarüs ettiği ilmî gelenekten izler taşıması ve hoca-talebe ilişkisinden etkilenmemesi mümkün değildir.

Nitekim Halife Ömer b. Abdülazîz gibi istisnalar bir tarafa²⁴ Emevî-

²⁰ Zehebî'nin, “Allah, Haccâc'ı 95 senesinde Ramazan ayında helâk etti. Biz ona şetmederiz, onu sevmeyiz, aksine Allah için ona buğzederiz.” dediği ve Haccâc'ın “Ehl-i beyt'in amansız düşmanı olan Emevîler'e daima sadık kaldığı, Hz. Ali soyundan olan hanımını Abdülmelik b. Mervân'ın emriyle boşadığı için kendisine “nâsibi” (Ehl-i beyt'e muhalif) denildiği, Emevîler'in muhaliflerine karşı çok sert ve acımasız davrandığı, aralarında Enes b. Mâlik'in de bulunduğu pek çok kişiye zulmettiği, meşhur muhaddis ve müfessir Saîd b. Cübeyr dâhil binlerce kişiyi öldürttüğü” (bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5: 199; İrfan Aycan, “Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 428) bilinir.

²¹ İbn Asâkir, *Târihu medînet-i Dimaşk*, 25: 371. eş-Şa'bi'den şu söz de nakledilir: “Ebû Bekir ile Ömer'i sevmek ve onların faziletlerini tanımak sünnettendir” (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 310.). Ondak nakledilen diğer bir söz de şudur: “Ümmet dört grup oldu: Ali'yi sevip Osman'a buğzeden, Osman'ı sevip Aliye buğz eden, her ikisini seven, her ikisine buğzeden”. O, “sen hangisindensin?” suâline de “her ikisine buğzeden!” diye cevap verdi (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 308). eş-Şa'bi ile Ebû Hanîfe arasındaki ilmî münasebet için bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 66, 68; Ali Pekcan, “İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19, 2012, 12-13.

²² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 273.

²³ İbn Abdilberr, *el-Intikâ*, 128.

²⁴ Muhammed el-Bâkir'ın şu sözü, Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt nesline yönelik icraatlarının arkaplanına işaret eder: “Her kavmin bir necibi vardır. Ümeyye Oğulları'nın necibi de Ömer b. Abdülazîz'dir. O, kıyamet günü tek başına bir ümmet olarak haşr olunacaktır”. Bkz. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 5: 120.

ler'in, Resûl-i Ekrem'in "kardeşlerim (ihvân)"²⁵ diye nitelediği ümmet bilincine sahip çıkmayıp Arap asabiyetini gösteren tutum ve davranışları, gayr-i âdil yönetim tarzları, Ehl-i beyt'e yönelik zulüm, baskı ve sert politikaları,²⁶ Ebû Hanîfe'nin doğrudan veya dolaylı olarak eleştirilerine ve muhalif kalmasına yol açmıştı. Emevîler ve Abbâsîler döneminde Ehl-i beyt'e mensup imamların maruz kaldıkları sıkıntılar²⁷ karşısında Ebû Hanîfe onların yanında yer aldı hatta muhalif duruş ve hareketlerini haklı gördü. Bu sebeple Ebû Hanîfe, hocaları arasında sayılan²⁸ ve Hz. Hüseyin'in torunu olan Zeyd b. Alî Zeynelâbidîn'in döneminin Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e karşı başlattığı başkaldırıya "Onun bu hareketi Peygamber'in (s.a.s.) Bedir harbine çıkışına benzer."²⁹ diyerek destek verdi. Onun bu hareketine fiilen katılmayıp maddî-manevî destek vermekle yetinen Ebû Hanîfe, Hz. Hüseyin'i yalnız bırakan Kûfe halkının, muhtemelen onun torunu Zeyd'i de yalnız bırakacağıının farkındadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin,

²⁵ "Kardeşlerimizi (ihvân) görmeyi arzu ederdim. 'Ey Allah'ın Elçisi, biz senin kardeşlerin değil miyiz?' diye sorulan suâle Resûlullah (s.a.s.) şöyle cevap verdi: "Siz benim ashâbımsınız. Kardeşlerimiz ise henüz gelmediler." (Müslim, "Tahâret", 39; Muvatta', "Tahâret", 28).

²⁶ Yusuf Açık, *Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, s. 323; M. Bahaüddin Varol, "İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", *Marîfe Dergisi*, 3/3 (Kış 2004), 72-82; Zekerîya Doğrusözlü, "Ehl-i Beyt Mensuplarının Dönemin İktidarları ile Olan İlişkileri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, (Güz 2016) 140-141.

²⁷ Burada şu tesbit ve değerlendirmeye yer vermekte fayda var: "Halife Mansûr (ö. 158/175), (...) her zaman Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi ileri gelen şahsiyetleri iyi örnekler olarak göstermiştir. Ne var ki Sâdık'ın barışçı mizacı, Abbasilerin gözünde onu potansiyel bir tehdit olmaktan çıkarılamamıştır. Çünkü o, Abbasilerin tabii muhalifleri olan Ali Oğulları'nın önemli bir temsilcisiydi" (Cemil Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîi Tehdidi", *AÜSBED*, 2007, 9/1, 330-332). "Bununla birlikte imamların nisbeten rahat oldukları hatta bizzat halifeler tarafından saraylarda ağırlandıkları zamanlar da olmuştur. Dolayısı ile iddia edildiği gibi Ehl-i Beyt sürekli baskıya maruz bırakılmamış, dönemin konjonktürüne göre imamların iktidarlarla olan ilişkileri kimi zaman gergin olmuş kimi zaman da dostane olmuştur" (Zekerîya Doğrusözlü, "Ehl-i Beyt Mensuplarının Dönemin İktidarları ile Olan İlişkileri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, (Güz 2016), 141. "Burada dikkat çekilebilecek asıl husus, Ehl-i Beyt davası ile öne çıkıp hak iddia edebilecek olan Ehl-i Beyt zürriyetinden Ali b. Hüseyin ile oğulları Muhammed el-Bâkır ve Câfer-i Sâdık'ın siyasetle ilgilenmedikleri ve Ümeyye oğulları ile iyi ilişki içerisinde bulunmalarıdır" (Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, 291-292.)

²⁸ Ebû Hanîfe'nin iki yıl Zeyd b. Ali'nin yanından ayrılmayıp ona talebelik yaptığına dair bilgi, Ebû Zehra (bkz. *Ebû Hanîfe*, 70) tarafından şöyle tenkid edilir: "Bizim onun Zeyd ile karşılaştığında şüphemiz yok. Lakin onun yanından ayrılmayıp ona talebelik yaptığını kabul etmiyoruz. Belki böyle bir mülazemet olmaksızın karşılaşmalarda onun ilim ve tecrübesinden faydalanmıştır".

²⁹ Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*, 239; Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, 155.

Zeyd b. Ali'ye hasta olduğu ya da insanların kendisine bıraktıkları emanetlerin akıbetinden endişe ettiğiinden bu harekete fiilen iştirak edemeyeceğini özür dileyerek bildirdiği de ifade edilir.³⁰

Öte yandan baba tarafından Hz. Hüseyin'in, anne tarafından Hz. Hasan'ın torunu olan Muhammed el-Bâkır'ın Medine'de ilim ve tedris faaliyetleri yanında Emevîler'e karşı babası Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/712)³¹ gibi sükûnet (kuûd) siyaseti izlediği, yani yönetimle doğrudan mücadele etmediği, hatta kardeşi Zeyd b. Ali'nin düşünce ve hareketini benimsemeyip onu uyardığı da ifade edilir. Kezâ, Ca'fer es-Sâdık'ın da babası Muhammed el-Bâkır gibi siyaset uzak durup ilim ve tedris faaliyetleriyle meşgul olduğu, Muhammed en-Nefsüzzekiyye'yi (ö. 145/762) Abbâsîler'e karşı "hurûc"dan vazgeçirip onu itaate teşvik ettiği görülür.³²

Muhammed el-Bâkır'ın, ilk üç halifenin aleyhinde konuşmaması, huzurunda onları zemmeden bazı Iraklılara öğüt vermesi, hatta "Sizler 'Rabbimiz, bizi ve bizden önce iman etmiş (gelip geçmiş) olan kardeşlerimizi bağışla ve iman edenlere karşı kalplerimizde hiçbir kin ve düşmanlık bırakma!'"³³ diyenlerden değilsiniz" diyerek huzurundan kovması,³⁴ altı çizilmesi gereken bir husustur. Burada güzel bir tevafuk olarak belirtilmelidir ki, Muhammed el-Bâkır'ın oğlu Ca'fer es-Sâdık da kendisine Cemel, Sıffîn ve Kerbelâ vak'alarına adı karışanların durumu sorulduğunda şu âyeti okuyarak cevap vermişti: "Onlar hakkındaki bilgi yalnızca Rabbimin katında bir kitapta (toplumları bağlı kıldığı yasalar örgüsünde yazılı) bulunur. Benim Rabbim asla yanılmaz ve asla unutmaz." (Tâhâ sûresi. 20/52).³⁵

Şu tesbit ve değerlendirme, Abbâsîler devrinde Ehl-i beyt torunlarının

³⁰ Bkz. Bezzâzî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, 267; Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, 239. Korkmaz-Yılmaz, "Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Araındaki Hoca-Talebe İlişkisi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5/2 (Aralık 2019), 1161. Ebû Hanîfe'nin siyasi duruşunda pasif ve aktif muhalefetin yeri hakkında bkz. Mevlüt Uyanık, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasi Duruşu -Sivil İtaatsizlik Kavramı Bağlamında Bir Okuma-", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), 1: 119-133. Ayrıca siyasi arkaplan: Emevîler ve Irak isyanlarına dair bkz. Mürteza Bedir, *Ebu Hanîfe*, 18-22.

³¹ Hz. Hüseyin'in oğlu olan Alî Zeynelâbidîn, Rasûl-i Ekrem'in ve Hz. Hüseyin'in neslini devam ettirdiği için "Âdem-i âl-i abâ" ve "Ebu'l-eimme" diye anılır. Onun "Ey Iraklılar! Bizi İslâm kardeşliği sevgisiyle seviniz, sakın putlara tapar gibi sevmeyiniz. Zira bu şekildeki sevginiz bizim için sadece bir ar ve utanç vesilesidir" sözü câlib-i dikkattir. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 398; Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 365.

³² Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3: 833.

³³ el-Haşr, 59/10.

³⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 70. Ondan önce aynı suâle muhatap olan Abdullah b. Abbâs'ın da bu âyeti okuyarak cevap verdiği görülür.

³⁵ İbn Abbâs ve Ca'fer es-Sâdık'ın cevapları için bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i tikâduh*, 60.

maruz kaldıkları durum karşısında Ebû Hanîfe'nin takip ettiği siyaseti özetlemesi bakımından kayda değer görülmelidir:

“Ebû Hanîfe'nin Abbâsîler'e karşı nisbeten mutedil tutumu, Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın iki oğlundan Muhammed en-Nefsüzzekîyye'nin 145'te Medine'de, İbrâhim'in de Irak'ta Abbâsî hilâfetine karşı ayaklanmaları üzerine öldürülerek isyanların bastırılması ve 140 (758) yılından beri hapiste olan babaları Abdullah'ın da aynı yıl hapiste ölmesine kadar sürmüş, fakat bu olaylardan sonra Abbâsî hilâfetine karşı açıkça tavır almaya başlamıştır.”³⁶

Aynı şekilde “Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in, hilâfeti Abbâsîler'den önce -özellikle Ebû Ca'fer ve kardeşlerinin biatlarıyla- gerçekleştiği için Muhammed b. Abdullah'ı destekledikleri, hatta İmam Mâlik'in Mansûr'un hal'ine fetva vererek Muhammed'e (en-Nefsüzzekîyye) biatı teşvik ettiği kaydedilir”.³⁷

Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali, onun kardeşi Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), onun oğlu Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Medine'de Ali evladının reisi olan Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan b. Hasan (ö. 145/762), onun oğlu Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekîyye gibi Ehl-i beyt'e mensup âlimlerle görüşüp akâid ve fıkıh konularında müzakerelerde bulunarak onlardan faydalanmış, ictimâî-siyasî konularda maddî-manevî varlığıyla onlara destek olmuştur. Burada onlardan Ca'fer es-Sâdık'ın, Ebû Hanîfe ile münasebetine özellikle işaret etmekte fayda vardır.

Bilindiği üzere, İsnâaşeriyye'nin altıncı imamı olan Ca'fer es-Sâdık, beşinci imam Muhammed el-Bâkır'ın oğludur. Tam adı, Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî el-Medenî'dir. Ca'fer es-Sâdık'ın nesebi baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekir'e ulaşır.

Ca'fer es-Sâdık, amcası Zeyd b. Ali'nin şehadetinden sonra siyasetten uzaklaşıp kendisini tamamen ilme vakfetmiş, ahlaki-manevi bir şahsiyet olarak birleştirici tutum ve davranışlarıyla toplum üzerinde tesir icra etmiştir. Her kesimden hürmet ve itibar görmekte birlikte o, ehl-i dalâlet görülen fırkalarla mücadele etmekten de geri durmamıştır. Ca'ferî fıkının imamı ve tasavvuf tarihinin önemli bir siması olarak Ca'fer es-Sâdık, Nakşibendiyye ve Bektâşîyye gibi tarikatların silsilelerinde yer almıştır.

2. Ebû Hanîfe ve Ca'fer es-Sâdık

Ca'fer es-Sâdık ile Ebû Hanîfe arasında Medine ve Irak'ta ilmî müza-

³⁶ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 133.

³⁷ Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdullah el-Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30: 490.

kere, müşavere ve münakaşaların cereyan ettiği, bir ilim meclisinde bazı müşkil meselelere cevap veren Ca'fer es-Sâdık hakkında Ebû Hanîfe'nin, "Ben ondan daha fakih birisini görmedim."³⁸ dediği bilinir. Akran bir âlim olarak Ca'fer es-Sâdık'ın da Ebû Hanîfe hakkında benzer bir takdir cümlesi sarf etmesi gayet tabiidir.

Muhammed Ebû Zehra diyor ki: "İmam Ebû Hanîfe, İmam Ca'fer'den birçok rivâyette bulunmuştur. İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed'in *el-Âsâr* isimli eserlerini okuduğumuz zaman Ebû Hanîfe'nin Ca'fer Sâdık'tan hiç de az olmayan birçok yerde rivayetlerde bulunduğunu görürüz.³⁹ Oysaki akademik araştırmalar, Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den gelen rivayetlerinin sayısının nihayet üçe çıkabildiğini⁴⁰ tesbit etmiştir. Kezâ Muhammed Ebû Zehra diyor ki: "İmâmiyye mezhebinin kitaplarına göre Ebû Hanîfe ondan tam iki yıl hiç ayrılmamıştır. Ebû Hanîfe'nin bu iki yılı işaret ederek 'Şayet o iki yıl olmasaydı, Nu'man helâk olurdu' dediğini rivâyet ederler. Herhalde bu iki yıl, Ebû Hanîfe'nin dini uğruna hicret etmek ve İbn Hubeyre'nin kendisine işkence yapmasından kaçmak için Irak'tan çıktığı yıllardır. Çünkü o Irak'tan çıkınca Hicaz diyarına gelmiş orda kalmıştı. Belki de bu süre içinde İmam Ca'fer'den ayrılmamıştı."⁴¹ Görüldüğü gibi Ebû Zehra'nın yorum ve değerlendirmesi, "İmâmiyye mezhebinin kitaplarına göre" diye ifade edip başka bir kaynak vermeksizin yaptığı nakil üzerine gerçekleşmektedir.

Görünen odur ki, Ebû Hanîfe ile Ca'fer es-Sâdık arasındaki sevgi-saygı merkezli bu münasebet, Ca'fer es-Sâdık lehine abartılarak Ebû Hanîfe'nin hocası diye tanıtılmış,⁴² hatta bazı tali kitaplarda sağlam bir mesnedi olmasına rağmen Ebû Hanîfe'nin annesinin Ca'fer es-Sâdık ile evlendiği⁴³

³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 25.dv 7

³⁹ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer Sâdık* (çev. İbrahim Tüfekçi), 41.

⁴⁰ Bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 19 dn.; Korkmaz-Yılmaz, "Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5/2 (Aralık 2019), 1168-1169.

⁴¹ Ebû Zehra, *İmam Ca'fer Sâdık*, 41.

⁴² Muhammed Ebû Zehra (bkz. *Ebû Hanîfe*, 72), aralarında geçen sorulu-cevaplı müzakereden sonra Ebû Hanîfe'nin Ca'fer-i Sâdık'ı kastederek söylediği "İnsanların en âlimi, onların ihtilaflarını en iyi bilenidir." sözünü nakleder ve "Ulemâ, akrabaları da olsa Ca'fer'i Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında saydı." der. Ne var ki İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, ikisi arasında hocalık-talebelik ilişkisinin yaşanmadığı ve Ca'fer Sâdık'ın babası Muhammed el-Bâkır (Ebû Ca'fer) hayatta iken Ebû Hanîfe'nin fetva verdiği bilinir. İbn Teymiyye şunu da ekler: "Ebû Hanîfe'nin ne Ca'fer es-Sâdık'tan ne de babasından tek bir mesele aldığı bilinmemektedir." Bahis konusu bilgi ve müzakere için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 4: 143; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 260. Zehebî (bkz. *A.g.e.*, 6: 256) Ca'fer es-Sâdık'tan hadis rivayet edenler arasında Ebû Hanîfe'yi sayar.

⁴³ Ebû Hanîfe'nin annesinin kocası Sâbit'in vefatından sonra Ca'fer es-Sâdık ile evlendiği bilgisinin temel kaynaklarda yer almayıp iki adet tali eser (İbn Şehrâsûb, *Menâkib*, 4: 269; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 594.) dışında hiçbir yerde rastlanmadı-

iddia edilerek adeta algı, olgunun önüne geçirilmiştir.

Ayrıca Ebû Hanîfe'ye atfedilen “İki yıl olmasaydı Nu'mân helâk olurdu (Levle's-senetân leheleke'n-Nu'mân)” sözünün, özellikle İmâmiyye Şîası ve bazı tasavvuf erbâbı⁴⁴ tarafından adeta bir istismar malzemesi olarak tedavülde tutulduğu ve yaygın biçimde dile getirildiği görülür. Oysaki her şeyden önce bu sözün Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesi doğru değildir. İlk dönem Ehl-i sünnet ve İmâmiyye Şîası'nın temel kaynaklarında yer almayan bu söz, muahhar dönemin bazı tali kitaplarında⁴⁵ yer almaktadır.

Hâlbuki son devir Osmanlı hadis ulemâsından Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952), “İki yıl olmasaydı Nu'mân helâk olurdu” diye nakledilen sözün güvenilir hiçbir âlimin kelâmı, görüş ve tespitleri arasında yer aldığına muttali olmadım⁴⁶ diyerek bu meseleyi vuzuha kavuşturmuştur.

Rivayet tekniği bakımından ilmî bir değeri olmayan bu menkibevî sözün, muâsır Şîî yazar Muhammed Rızâ el-Hakîmî tarafından *Levle's-Senetân Leheleke'n-Nu'mân* adıyla 424 sayfalık bir kitap çalışması yapıldığı görülür. Bu kitabında el-Hakîmî diyor ki: “Ebû Hanîfe ‘İki yıl olmasaydı, Nu'mân helâk olurdu’ sözüyle iki yıl yanından ayrılmadığı İmam Sâdık'tan ilim almayı kasteder. (...) Medîne'de iki yıllık zaman zarfında Ebû Hanîfe, İmam Sâdık'ın (a.s.) emrini tuttu, onun vasiyet ve tavsiyesinden faydalandı. Bundan dolayı ‘İki yıl olmasaydı Nu'mân helâk olurdu’ sözüyle de bunu ilan etti.”⁴⁷

ğına dair bkz. Korkmaz-Yılmaz, *Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi*, 1164.

⁴⁴ Nitekim konu hakkında şu değerlendirme yapılır: “Onun zühd ve takvâ sahibi olması ve tarikat silsilelerinde önemli bir yeri olan Ca'fer es-Sâdık'la ilmî görüşmelerde bulunması, Ebû Hanîfe'nin hayatının son iki yılında tasavvufa yöneldiği ve bu dönemi kastederek, “İki yıl olmasaydı Nu'mân helâk olmuştu” dediği şeklinde bazı iddiaların ileri sürülmesinin zemin hazırlamıştır. Ancak yaşadığı yılların zühd ve takvâ dönemi olduğu ve tasavvufun ayrı bir disiplin halinde henüz ortaya çıkmadığı düşünülmünce bu iddianın doğruluğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir” (Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 133). Benzer bir yorum için bkz. Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe*, 191-193.

⁴⁵ Mesela onlardan birisi: el-Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemalüddîn Mahmûd Şükrî, *Muhtasar-ru'l-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*, 8. Bazı akademik çalışmalarda ise söz konusu esere atıfla yetinilir: “Abbâsîler döneminde yaşayan, fıkihtaki dört mezhep imamı da Hz. Peygamber nesli ile ilgili hususlarda sürekli hassas davranmışlar, onlara yakınlık ve seve gilerini beyân etmekten imtina etmedikleri gibi, seyid ve şeriflere saygı ve ihtiram mın, Resûlullah'a (s.a.s.) saygı ve ihtiram manasına geldiğini vurgulamışlardır. Bune lardan meselâ İmam Ebû Hanîfe (r.a.) Hz. Peygamber torunu İmam Ca'fer es-Sâdık'la birlikte olduğu iki yılı kastederek “O iki yıl olmasaydı, Nu'man helâk olurdu” ifadesini kullanmış(tır).” Bkz. Yusuf Açık, *Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, 335.

⁴⁶ Kevserî, *İrgâmu'l-merîd*, 41.

⁴⁷ Hakîmî, *Levle's-Senetân Leheleke'n-Nu'mân*, 88, 152. Bu kitapta Hakîmî, Kur'an âyetinin (el-A'râf sûresi, 7/12, 16-17) tefsirinden yola çıkıp “sapturma (iğvâ)” ile Eş'arîle-

Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin, Medine'de geçirdiği iki yıl boyunca Ca'fer Sâdık'ın ilim meclislerine devam ettiğini ve onun "İki yıl olmasaydı Nu'mân helâk olurdu" dediğini ifade eden Abdülhalîm el-Cündî ise "Ebû Hanîfe'nin diri kalıp helâk olmaktan kurtulduğu iki yılın, Şîa fıkhnı tahsil ettiği, geçmiş yılların ikmal ve telafi niteliğini taşıdığı"⁴⁸ şeklinde yorumlar doğrusu bu yorumun, Ebû Hanîfe'nin hayatıyla bağdaşması mümkün değildir. Zira söz konusu iki yıldan önceki hayatında Ebû Hanîfe'nin fetva ve ictihad ehliyetinin müsellemler, ilmî ve ahlâkî şahsiyetinin mükemmel, zühd, vera' ve takvâ temelli hayat tarzının maruf olduğunu söylemek, izahtan varesten bir durumdur.

Ali b. Ebî Tâlib'in arkasında namaz kılan ve onun öğrencileri arasında bulunan Kûfeli hadis âlimi Ebû Amr eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722)⁴⁹ şu tavsiyesi, "fazilet" demek olan "orta yolu" vurgulaması açısından önem arz etmelidir:

"Peygamberinin Ehl-i beyt'ini sev, fakat râfîzî olma; Kur'ân ile amel et fakat harûrî (hâricî) olma; sana gelen iyiliği Allah'tan, kötülüğü ise kendinden bil, fakat kaderî olma ve Habeşli bir köle olsa dahi devlet başkanına itaat et."⁵⁰

Ca'fer es-Sâdık'ın da şöyle dediği nakledilmektedir: "Ebû Bekir ile Ömer'den teberri edenlerden Allah beri olsun!" Bu sözün ondan tevatür yoluyla geldiğini belirten Zehebî (ö. 748/1348), yaptığı şu değerlendirme ile Ebû Amr eş-Şa'bî'nin vurguladığı "orta yol" çizgisini teyit etmektedir:

"Allah şahîd, bu sözünde Ca'fer es-Sâdık, sadıktır. Onun hiçbir kimseye müdarası yoktur. Allah râfîzîlerin müstehakkını versin!"⁵¹

SONUÇ

Ehl-i beyt'i sevmek, haksızlığa maruz kalan Ali evladına ilgi göstermek ve onların hukukunu korumak, Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygının bir parçası ve bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

Esasen hürriyet, adalet, merhamet, takva, istişare, azim ve kararlılık, kadirşinaslık, kanaat, kerem, izzet, vakar, vefa ve tevazu, Ebû Hanîfe'nin kimlik ve

ri, "Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın." sözündeki kıyasla da Hanefîleri kastederek "Şüphesiz şeytan usûlde Eş'arî, furûda Hanefî'dir." diye bir cümleye yer verir. Bu dışlayıcı ve kıskırtıcı cümle, bir yerde onun dar ufkunun ve "öfkeli" ruh dünyasının dışı vurumu demektir. Bilgi için bkz. Zekeriya Güler, *Hadis Tetkikleri*, 204-209.

⁴⁸ Cündî, *el-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, 145-146. Burada kaydedilmelidir ki, 12 Aralık 2011'de İstanbul'da "İki yıl olmasaydı, Nu'mân helâk olurdu" sözünün mahiyeti üzerine tarafımızdan kendisine yöneltilen suâle, yadırgayıcı bir üslupla "Daha çok avâm-ı nâsın konuşup kabul ettiği menâkıp kabilinden bir bilgi" diye cevap veren Dr. Haydar Hubbullah gibi mutedil Şîî âlimler de vardır.

⁴⁹ Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 296.

⁵⁰ İbn Maîn, *Târîh*, 3: 248; İbn Asâkir, *Târîhu medînet-i Dimaşk*, 25: 372.

⁵¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6: 260.

kişiliğini oluşturan mümeyyiz vasıfları arasındadır. Onun bu vasıfları, Ehl-i beyt mensuplarına yönelik baskı ve sıkıntılar karşısında, kendisinin halife ve valileri tarafından dikkatle takip edilmesine rağmen onlara duyduğu kalbî yakınlık ve bağlılık gereği onu maddi-manevi destek vermeye sevk etmiştir.

Ömrünün elli iki yılını Emevîler, on sekiz yılını Abbâsîler döneminde geçirerek yaşadığı asırda Emevî devletinin yıkılışına Abbâsî devletinin ise kuruluşuna şahit olan Ebû Hanîfe, Ali Oğulları'ndan Zeyd b. Ali, onun kardeşi Muhammed el-Bâkır, onun oğlu Ca'fer es-Sâdık, Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan b. Hasan, onun oğlu Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye gibi Ehl-i beyt'e mensup âlimlerle görüşüp ilim meclislerinde müzakerelerde bulunarak onlarla hemhâl olmuştur.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde Ebû Hanîfe ile Ca'fer es-Sâdık arasında oluşan sevgi-saygı merkezli akran âlim münasebeti, zamanla Ca'fer es-Sâdık lehine abartılarak Ebû Hanîfe'nin hocası diye tanıtılmış ve onunla geçirdiği iki yılın sonundaki "sülûk" tecrübesi ima edilerek "İki yıl olmasaydı Nu'mân helâk olurdu (Levle's-senetân leheleke'n-Nu'mân)" sözü, özellikle İmâmiyye Şîası ve bazı tasavvuf erbâbi tarafından dile getirilmiştir. Oysaki bu sözün Ebu Hanîfe'ye nispet edilmesi doğru değildir. Nitekim Muhammed Zâhid el-Kevserî gibi sufi tecrübeye sahip bir Osmanlı âlimi, bu sözün güvenilir hiçbir âlimin görüş ve tespitleri arasında yer almadığını belirtmiştir.

Doğrusu, haksızlığa maruz kalan kesimler karşısında İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu ahlâk ve hukuk eksenli mücadele anlayışı, kendisini takip edenler üzerinde etkili olmuş, "ta'mîr-i bilâd ve terfih-i ibâd" hedefini gerçekleştirecek İslâm ilim ve irfan medeniyetinin gelişim sürecinde rol oynamıştır. Nitekim Kûfeli zâhid Abdullah el-Huraybî (ö. 213/828), "Ehl-i İslâm'ın, Ebû Hanîfe için namazlarının ardından Allah'a dua etmeleri vaciptir" (Hatîb Bağdâdî, *Târîh*, 15: 472) derken, galiba ümmetin ona olan vefa borcunu hatırlatmak istemiştir.

KAYNAK

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Kahire 1313.

Açikel, Yusuf. *Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*. Ankara: 2009.

el-Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemalüddîn Mahmûd Şükrî. *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâşeriyye*. (Nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb), İstanbul: 1976.

Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 428.

el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecüzü el-cehlu bih*. (Takdim: Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: 1950.

Bedir, Mürteza. *Ebû Hanîfe: Entelektüel Biyografi*. Ankara: 2019.

el-Bezzâzî (İbnü'l-Bezzâzî), Hâfızuddîn Muhammed el-Kerderî el-Hâ-

- rizmî. *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Beyrut: 1981.
- el-Cündî, Abdülhalîm. *el-İmâm Ca'fer es-Sâdik*. Kahire: 1986.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünen*. Kahire: 1987.
- Doğrusözlü, Zekeriya, "Ehl-i Beyt Mensuplarının Dönemin İktidarları ile Olan İlişkileri". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Güz 2016/7(2).
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî* (Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. (Çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul: 1981.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe Hayâtuhû ve asruhû ârâuhû ve fik-huh*. Dâru'l-fikr el-Arabî, ts.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed. *es-Silâtü ve'l-büşer fi's-salâti alâ hayri'l-beşer*. Thk. Muhammed Nureddin el-Cezâirî – Abdülkâdir el-Hiyârî – Muhammed Mutî' el-Hâfız, Matbaatü Dâri'l-Kur'ân, 1980.
- Güler, Zekeriya. *Hadis Tetkikleri*. İstanbul: 2015.
- el-Hakîmî, Muhammed Rızâ, *Levle's-Senetân Leheleke'n-Nu'mân*. bas-kı y.y., 1985.
- Hakyemez, Cemil, Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîi Tehdidî". *AÛSBED*. 9/1 (2007).
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu medîneti's-selâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Tunus: 2015.
- Öz, Mustafa, "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 498-501.
- Öz, Mustafa. "Cafer es-Sâdik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 1-3.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30: 490.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmiu beyânî'l-ilmî ve fadlih ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve hamlih*, Kahire: 1402.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İntikâ fi fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*. Beyrut: ts.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medînet-i Dımaşk*. Beyrut: 1995-1998.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir Amr eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. Nşr. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, Beyrut: 1405/1985.
- İbn Maîn, Yahya. *Târîh*, Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: 1399/1979.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Minhâcü's-sünne en-nebeviyye fi nakzı kelâmi's-şîa ve'l-kaderiyye*. Bulak, Mısır: 1322.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *İrgâmu'l-merîd fi şerhi'n-Nazmi'l-atîd li tevessülü'l-mürîd bi ricâli't-tarîkati'n-nakşebendiyye el-hâlidîyye ez-zıyâiyye*. İstanbul: 1328.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynelâbidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 365.

Korkmaz, Zehra – Yılmaz, Hayati. “Ca‘fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019).

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta’*. Mısır: 1370.

el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Beyrut: 1981.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *es-Sahîh*, Kahire: 1955.

Özdemir, Yaşar. *Ehl-i Beyt Kavramının Teolojik Analizi* (Basılmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Çorum: 2014.

Pekcan, Ali. “İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sayı: 19, 2012.

es-Sâlihî, Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Ukûdü'l-cümân fi menâkıbü'l-İmâm el-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Medine: ts.

es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed. *el-Kavlü'l-bedî' fi's-salâti ale'l-habîbi's-şefî'*. Beyrut: 1407/1987.

Sifil, Ebubekir. “Ehl-i Sünnet'in Ehl-i Beyt'e Bakışı”. *Rihle*. 5/17 Ocak-Mart 2014.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen*. İstanbul: 1992.

Uludağ, Süleyman. “Âl-i abâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 306-307.

Uyanık, Mevlüt. “İslâm Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanîfe'nin Siyasi Duruşu”. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya), Bursa 2005.

Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*. İstanbul: 2018.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 131-138.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: 1994.

Varol, M. Bahaüddin, *Ehl-i Beyt Gerçeği*. İstanbul: ts.

Varol, M. Bahaüddin. “İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar”, *Marife Dergisi* 3/3 (Kış 2004).

Yavuz, Adil. “Kisâ Hadisi Rivayetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, (2005).

Yavuz, Adil. “Ehl-i Sünnet'e Göre Ehl-i Beyt'in Konumu -Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Marife*. 5/3, (Kış 2005), 333-360.

ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: 1985.

ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: 2003.

ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasen*. Kahire: ts.

USÛL-FÜRÛ': EBÛ HANÎFE VE FIKHIN YÖNTEMİ

"USÛL-FURÛ": ABÛ HANİFA AND METHOD OF FİQH"

Geliş Tarihi: 16.11.2020 Kabul Tarihi: 10.12.2020

✉ MÜRTEZA BEDİR

PROF. DR.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4692-5781

mbedir@istanbul.edu.tr

ÖZ

Fıkıhın hem konusunun hem de meselelerinin olgunlaştığı erken tarihine dair yeterli araştırmalar yapılamamıştır. Fıkıh ilminin ortaya çıkışında ve yönteminin geliştirilmesinde Ebû Hanîfe'nin rolü taraftarı ve rakipleri tarafından teslim edilmiş bir olgudur. Ebû Hanîfe'nin Irak'ın Kûfe şehrinde liderlik ettiği ilim halkasında ilk kez detaylandırılan fıkıh meseleleri bu nedenle fıkıhın erken tarihine ışık tutacak çok değerli veriler sunmaktadır. Bu halkanın kayıtları diyebileceğimiz çok değerli bir eser bugün elimizdedir: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kaleme aldığı *Kitâbü'l-Asl*. Bu eserin Oruç Bölümü üzerine bir inceleme yapmayı amaçlayan bu çalışmada önce Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu bu entelektüel mirasa yönelik eleştiriler üzerinde durulmuştur. Ardından Oruç Bölümü'ndeki 219 meselenin ayrıntılandırılması (tefrî') usûlü fıkıhın yöntemine dair bir analiz olarak ele alınmıştır. Yapılan çalışma neticesinde Ebû Hanîfe'nin fıkıh yönteminde iki kavram çiftinin çok kritik rol oynadığı sonucuna varılmıştır: Usûl-furû' ve kıyas-istihsan. Buna ilave olarak fıkıh sorularının arkasında yer alan mantığı kavramak için sanal sorular üretmek şeklindeki farazî/takdiri fıkıh yönteminin de fıkıhın temel bir yöntemi olduğu sonucuna varılmıştır. Sonuçta Ebû Hanîfe'nin tüm bu süreçlerde öncü bir rol oynadığı ve Şafî'nin dediği gibi fıkıh ilminin kurucu babasının Ebû Hanîfe olduğu iddiası bu çalışma tarafından da teyit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıhın bölümleri, Fıkıhın meseleleri, Usûl-furû', Kıyas-istihsan, Farazî sorular.

ABSTRACT

Fiqh emerged as a separate and independent discipline at the end of the 1st century of Islam and continued and matured through the 2nd/8th and 3rd/9th centuries. There is still little research on the early history of the formation of Islamic disciplines in general and law in particular, especially the formation of the chapters and their contents. Abu Hanifa's Kufan Academy of fiqh, as coined by late MuHammâd Hamidullah, is believed to have played a major role in the formation of the discipline of fiqh, a fact that was unanimously agreed by both his allies and rivals. The records of the debates and discussions of this Academy was preserved thanks to the efforts of MuHammâd b. Hasan al-Shaybani who recorded the legacies of Abu Hanifa and Abu Yusuf. This paper gives a brief account of the fierce criticism directed towards Abu Hanifa. Although many attempted to explain the reasons behind this often unfounded opposition to Abu Hanifa none of the explanations seem to be satisfying. Thus this paper argues that the real source of the opposition against him was his unprecedented methodology. His achievement in this regard was so appealing that the traditional circles were in trouble in developing a response against it. The paper therefore aims to put forward in the second part the main features of his method of theorizing the living tradition of Islam. In order to show in a case study the paper tries to make an analysis of the Chapter of Fasting from Kitâb al-Asl of al-Shaybani.

Keywords: The chapters of fiqh, The questions of fiqh, Usûl-furu', Qiyas-istihsan, Suppositional question.

“USŪL-FURŪ’; ABŪ HANĪFA AND METHOD OF FĪQH”

SUMMARY

Fiqh emerged as a separate and independent discipline from other revelational disciplines in Islam in the Age of Tadwin that starts at the end of the 1st century of Islam and continued and matured through the 2nd/8th and 3rd/9th centuries. There is still little research on the early history of the formation of Islamic disciplines in general and law in particular, especially the formation of the chapters and their contents, i.e. the questions and problems the discipline of fiqh exclusively deal with. To understand and grasp the methodology of Islamic law that shaped the disciplinization of fiqh as a separate study shall help us to appreciate the logic of fiqhi thinking. Abu Hanifa’s Kufan Academy of Fiqh, as coined by late MuHammād Hamidullah, is believed to have played a major role in the formation of the discipline of fiqh and its methodology, a fact that was unanimously agreed by both his allies and rivals. The records of the debates and discussions of this Academy was preserved thanks to the efforts of MuHammād b. Hasan al-Shaybani who not only recorded the legacies of his first master Abu Hanifa but also those of his second master Abu Yusuf and himself. This paper gives a brief account of the fierce criticism directed towards Abu Hanifa, his associates and his legacy. Although many attempted to explain the reasons behind this often unfounded exaggerated opposition to Abu Hanifa none of the explanations seem to be satisfying. Thus this paper argues that the real source of the opposition against him was his unprecedented methodology. His achievement in this regard was so appealing that the traditional circles were in trouble in developing a response against it. The paper therefore aims to put forward in the second part the main features of his method of theorizing the living tradition of Islam. In order to show in a case study the paper tries to make an analysis of the Chapter of Fasting from Kitab al-Asl of al-Shaybani. The analysis focuses on the analysis of 219 questions of the Chapter in order to detect the logic behind them. The analysis concludes that the methodology of Abu Hanifa takes for granted the precepts of Qur’an and Sunna though 219 questions did not include them expressly; they were just taken for granted. The questions of the Book of Fasting are

two types; firstly, they consist of the traditions related from the prophet, the companions and successors. Secondly the questions that were not tacked in the traditional due to the fact that they arose subsequently. These are the questions that were largely answered based on personal opinions and inquiring (*ijtihad*). The most fundamental tool innovated by Abu Hanifa in rendering the law as a scholarly activity is his making a difference between principal and derivative rules (*usûl* and *furû'*). Related to this pair of concepts is another one called *qiyas-istihsan*. *Qiyas* is the standard rule while *istihsan* is deviation from the standard rule due to a reasonable ground. Abu Hanifa used these two pairs of concepts in order to make sense of the living traditions of Islamic practice. He thought that some of the rules of Islamic practice are fundamental while some others are supplemental; he reached this difference by surveying the known rules in the tradition and trying to detect similar and different elements in them. By identifying the rationale behind the similar rules he reached the principles on the basis of which he managed to differentiate fundamental ones from the supplemental ones. At the same time he used these principles to solve the new cases and questions. *Qiyas-istihsan* pair was a natural outcome of the *usûl-furû'* differentiation. Through *qiyas*, Abu Hanifa deduced principles inherent in the particular rulings of the tradition. He brought together otherwise distinct particulars he thought similar. Once these universal standard principles are reached the job of the jurists is to apply these principles to the new cases. However the standardization does not always produce fair results as human conditions may require deviation from a standard path in order to fulfill a humane need and interest. That is why equitable rules should be sought for the sake of satisfying the needs of justice and fairness. Another important methodological device Abu Hanifa frequently used in his analysis is his idea of suppositional questions. The latter aimed to test the theories and hypotheses he proposed in finding out the logic behind the transmitted law from the early Muslim generations. To conclude, this study confirms the observation made by Shafi'î and others that Islamic legal thinking largely owes its existence to the endeavors of Abu Hanifa and his associates.

GİRİŞ

“İnsanlar (Müslümanlar) fıkhıta Ebû Hanîfe’nin ailesidir (الناس عيال على أبي حنيفة)” İmam Şafî (r.a.)¹

Meşhur Hanefî fakihî Şemsü’l-eimme es-Serahsî’nin (ö. 483/1090) anlattığı bir menkıbe vardır. Adamın biri Ebû Hanîfe hakkında çok ağır konuşmakta ve hakaretler etmekteydi. Şafî mezhebinin ikinci kurucusu kabul edilen İbn Süreyc (ö. 306/918) söylenenleri işitince adamı yanına çağırıp ona şöyle dedi:

- “Sen ümmetin, ilmin dörtte-üçünü kendisine borçlu olduğu kişi hakkında nasıl böyle kötü konuşursun!” .

- Adam “Bu nasıl olur?” diyerek şaşkınlığını ifade edince İbn Süreyc şu tarihî cevabı verir:

- “Fıkıh meseleler (*mesail*) ve cevaplardan (*ecvibe*) oluşur; meseleleri, o (Ebû Hanîfe) kendi başına ortaya koymuştur. İlmin yarısı böylece onun eseri olur. Ardından o bu meselelerin tümüne cevap vermiştir; muhalifleri onun cevaplarında bütünüyle hatalı olduğunu söylemezler. Onların kendisine karşı çıktıkları ile aynı fikirde oldukları karşılaştırılırsa ilmin dörtte-üçünün ona ait olduğu kabul edilmiş olur. Kalan dörtte-biri ise o ve diğerleri arasında müşterektir.” Serahsî’nin naklettiğine göre, bunun üzerine adam söylediği sözlerden tövbe etmiştir.²

Serahsî, ileri sürdüğü bir iddiayı en büyük rakipleri olan Şafî Mezhebi’nin önemli bir ismine teyit ettirmek için bu anektodu aktarmaktadır. Bu iddia şudur: Fıkıh sahasında meseleleri ayrıntılı bir biçimde yazan (*ferra’a*), telif ve tasnif yapan ilk kişi Ebû Hanîfe’dir. Ona göre Ebû Hanîfe, bunu Allah’ın vergisi bir kabiliyet ve çok değerli bir ekibe sahip olduğu için başarabildi. Mesela Ebû Yûsuf haberler (rivâyetler) alanında, Hasan

¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Medînetü’s-selâm (Târîhu Bağdâd)*, 17 cilt, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmi), 2001/1422, 14: 474.

² Serahsî, Ebû Bekr b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, t.y.), I: 3.

b. Ziyad soru ve soruları ayrıntılı bir biçimde ortaya koyma hususunda, Züfer b. Hüzeyl kıyas alanında, Muhammed b. Hasan zekâda, Arap dilinde ve matematik sahasında temayüz eden kişilerdi.³

Serahsî'nin polemik olarak yorumlanacak bir bağlamda aktardığı yukarıdaki anekdot gerçek olsun olmasın Ebû Hanîfe'nin fikhin ilk vazediliş sürecinde öncü bir rol oynadığı konusunda şüphe yoktur. Bu böyle olmakla birlikte gerek fikhin bölümlerinin (kitapların) gerekse bu bölümler içindeki alt-başlıkların ve meselelerin nasıl ortaya çıktığı ve teşekkül ettiği sorusu yeterince incelenmiş değildir. Fikhin bağlantılı olduğu hadis ve tefsir ilimlerinin ilk 150 yıllık tarihine ilişkin yazılı kaynakların nadir oluşu bu konuyu çalışmanın önündeki temel zorluklardan biridir. Ancak elimizdeki dört tür kaynaktan hareketle fikhin bölümlerinin nasıl ortaya çıktığına dair bir fikir edinmek ya da en azından bazı gözlemlerde bulunmak mümkündür. Hemen hepsi 2./8. yüzyıla ait olan salt fikhin sahasından *Kitâbü'l-Asl*, *el-Müdevvene* ve *el-Ümm* gibi eserler, rivâyet odaklı fikhin eseri niteliğindeki *el-Muvatta* (Şeybânî rivâyeti de dâhil), Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *el-Âsâr* adını taşıyan eserleri (bunlara fikhin-hadis eserleri diyeceğim) ve tasniflerini fikhin konularını da içerecek şekilde tasarlasalar da hadis ve rivâyet odaklı eserler olan Abdürrezzak ve İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannef*leri gibi çalışmalar (bunlara da hadis-fikhin eserleri denecektir) bu konuda başvurulacak en erken literatürdür. Tabii ki Kur'ân-ı Kerim'in içeriği de fikhin konularına ilham veren ana kaynak olması bakımından ele alınması gereken önemli bir kaynaktır. Kur'ân'ın ahkâm âyetlerini fikhin konularına göre tasnif eden yine 2./8. yüzyıla ait bir metin bu konuda bize ışık tutacak niteliktedir. Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *Tefsîrü Hamsi Mie Âye* adlı çalışması hem 2. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmış olması hem de Kur'ân odaklı bir çalışma olması sebebiyle fikhin konularının oluşumu hakkında fikir vermektedir (buna tefsir-fikhin eseri denecektir). Diğer bir önemli kaynak ise aidiyeti konusunda güçlü bazı kuşkular bulunan *el-Mecmû 'fi'l-fikh adlı Zeydiyye*'nin kurucusu kabul edilen İmam Zeyd b. 'Ali'ye (ö. 122/740) veya onun bir öğrencisine nispet edilen eserdir. Bu eserin öğrencilerinden/ravilerinden birinin tasarruflarıyla oluşmuş bir metin olması daha muhtemel olsa da onu da erken fikhin eserlerinden kabul edebiliriz.

Bu eserlerin bölüm başlıklarına dair hızlı bir inceleme ve karşılaştırma aşağı yukarı ortalama 50-70 civarında fikhin bölüm başlığının 2./8. yüzyılın ortalarında bilindiğini gösteriyor (bkz. EK 1, 2). Bunlar genellikle temizlik ve ibadetler konusuyla başlamakta; bu kısımda namaz, oruç, zekât hac yanında kurban, sadaka (vakıf), yemin, adak ve kefâret gibi konular da yer almaktadır. Ardından bazılarında evlilik-boşanma ile ilgili başlıklar, bazılarında ise alım-satım ve ilgili mali konu başlıkları sıralanmaktadır. Bunların dışında ukûbât, yargılama, savaş-barış ve âdâb/kerâhiye (giyim,

³ Serahsî, *el-Mebsût*, I: 3.

yeme, içme ve diğer davranış) kuralları da dağınık bir biçimde yerlerini almaktadır. Bunlar dışında bazı başlıklar kitabın sırf fıkıh, fıkıh-hadis ya da hadis-fıkıh veya tefsir-fıkıh olmasına bağlı olarak bazı kitaplarda yer alıp diğerlerinde yer almamaktadır. Mesela kader, fiten gibi başlıklar hadis-fıkıh eserlerinde yer alırken, salt fıkıh eserlerinde genellikle yer almıyor. Hadis-fıkıh eserlerinde ise vedfa, ariyet, vekâlet, kefalet gibi temel hukukî konular çoğunlukla yer almayabilmektedir. En dikkat çeken konulardan biri tefsir-fıkıh, fıkıh-hadis ve hadis-fıkıh eserlerinin çoğunda vakıf (habs) başlığının yer almamasıdır. Sadece listedeki kronolojik olarak en son sırada yer alan İbn Ebî Şeybe'nin eserinde Alış-verişler ve Yargımlar (*Kitâbü'l-Büyû' ve'l-akdiye*) bölümünün içinde borç sebebiyle hapis konusuna eklenen iki alt başlıkta bu konuya yer verilmiştir. Ama fıkıh eserlerinin tamamında bu konu bölüm olarak mevcuttur. Bu durum o bölümün erken dönem İslâm tarihinde yeterince işlenen bir konu olmadığı için rivâyet yönünün eksik olduğunu ama hukukî pratikte vakfin oldukça bilinen bir müessese olduğunu gösteriyor.

Bölüm başlıklarının nasıl oluştuğuna dair elimizdeki en temel kaynak kuşkusuz Kur'ân'ın kendisidir. Mukâtil'in Kur'ân ahkâmını içeren yaklaşık 500 âyeti konu başlıklarına göre sıralaması bu konu başlıklarının yaşadığı 2./8. yüzyılın ilk yarısında mevcut olduğunu göstermekle beraber aynı zamanda fıkıh konu başlıklarıyla Kur'ân'ın muhtevası arasındaki sıkı irtibata dikkat çekmektedir. Mukatıl'in konu başlıkları Kur'ân'ın nüzul sırası ya da Mushaf tertibine göre belirlenmemiştir; aksine iman-ibâdât-muâmelât temel bölümleri altında –kısa bir iman bahsi dışında- fıkıhın konu sırasını izlemektedir. Yaklaşık 160 başlık altında işlenen Kur'ân konuları önce taharet, namaz, zekât, oruç, hac, yemin, kefâret gibi başlıklar altında verilirken, ardından mezalim (haksızlıklar) başlığı altında Kur'ân'daki mala ve cana karşı işlenen suçların yasaklanması/cezalandırılması, riba ve haksız kazanç yasakları, içki ve diğer yeme-içme yasakları ele alınmaktadır. Ardından miras ve vasiyet konularına yer verilmekte, sonrasında evlilik ve ilgili konular, boşanma ve ilgili başlıklar gelmektedir. Sonrasında hadler ve cihad konularına yer verilmiştir. Dolayısıyla her ne kadar Mukâtil fıkıh ilminin tertibini düşünerek bunları sıralamış olsa da aslında Kur'ân'ın konularının fıkıh ilminin en azından konu başlıklarına ilham verdiğinde bir kuşku yoktur.

Fıkıh bölümlenmesinde başlıkların önce ibâdât ve sonra muâmelât şeklinde sıralanması ise ibadetin şer'î hükümlerin ana amacı olmasından kaynaklıdır. En önemlinin öne alınması anlamında bir bilinç ibadetlerin kendi içinde de vardır. Nitekim namaz ibadeti diğerlerinden daha mühim görüldüğü için öne alınmıştır. Nikâh-talâk konularının ise muamelatta en geniş yeri tuttuğu görülüyor; bu da yine Kur'ân'ın içeriğiyle uyumludur. Zira bu konuda Kur'ân'da 70'in üzerinde ahkâm âyeti mevcuttur. Konu başlıklarının öğretisel bir disipline dönüşmesi herhalde insanların Hz. Peygamber'den

öğrendikleri uygulamalar (sünnet) üzerine tefekkür ederek onu tanımlamaya giriştiklerinde olmuş olmalıdır. Ancak bu sürece tanıklık edecek çağdaş tanıklıklar bulamadığımız için söylenecekler spekülasyonun ötesine geçemez. Yani mesela Kur'ân'da nikâh-talâk konuları kadar yer tutmayan ama fıkıh eserlerinin yaklaşık ¼'ünü teşkil eden mali muamelelerin (eşya, borçlar, vs.) ne zaman büyû', selem, icare, rehin, vekâlet, kefalet ve benzeri başlıklar şeklinde gruplandırıldığını ise bilmiyoruz. Ancak bu başlıklar listemizdeki en eski eserlerden itibaren oldukça gelişmiş bir biçimde yer almaktadır. Mesela İmam Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'* adlı çalışmasının günümüze ulaşan mevcut nüshasında yer alan 40 civarındaki başlık fıkıh bölümlerinin ana başlıklarının çoğunu içermektedir (bkz. EK 1).

Şeybânî'nin *el-Asl* adlı çalışmasıyla diğer eserleri ise yaklaşık 60-70 ana başlık içermektedir ki bu hemen hemen sonraki fıkıh konu başlıklarının tamamı demektir. Aynı durum *el-Müdevvene* ve *el-Ümm* için de geçerlidir. Gerçi bu iki eserde *el-Asl*'dan daha fazla bölüm başlığı olsa da aslında bu, *el-Asl*'in alt başlıklarında yer alan ve fakat bu iki eser tarafından bölüm başlığına yükseltelen bazı konulardan dolayı böyledir. Aynı şekilde Malik'in *el-Muvatta*, Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr* ve Şeybânî'nin *el-Âsâr* adlı rivâyet eserleri de fıkıh konu başlıklarını olgun şekliyle büyük ölçüde yansıtmaktadır. Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'i ile İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannef*'i ise hadis-rivâyet eserleri olmalarına rağmen konularını büyük ölçüde fıkıh başlık ve sıralamasına göre tertip etmekte, buna ilave olarak hadis-rivâyet eserlerinde olan bazı başka başlıkları da ilave etmektedirler. Çoğu 2./8. Yüzyılın ilk veya ikinci yarısına, bir kısmı da 3./9. Yüzyılın başına ait olan bu eserlerin konu başlıklarında görülen standartlaşma olgusu söz konusu başlıkların hadis ve re'y ekolleşmesinden önce oluştuğunu göstermektedir. O halde fıkıh konu başlıklarının en azından tedvin çağının hemen başlarında ortaya çıktığını/var olduğunu söylemek mümkündür. Fıkıh konu başlıklarının tüm bu dört edebiyatta belirgin bir biçimde içerilmesi fıkıh edebiyatının tedvini açısından bir kronolojik önceliğe de işaret ettiği gözlemi sanırım yanlış olmaz.

Bu böyle olmakla beraber her bir başlığın iç örgüsünün nasıl oluştuğu sorusu çok daha karmaşıktır ve yukarıdaki standartlaşmanın aksine bu konuda fıkıh, tefsir-fıkıh, fıkıh-hadis ve hadis-fıkıh eserlerinde bir tutarlılık ya da standartlaşma mevcut değildir. Hatta bunun olması da zaten beklenemez; zira rivâyet odaklı eserlerin ana ilgisi 2./8. Yüzyıl boyunca Hz. Peygamber, Sahâbe ve kısmen Tabiîn'den gelen rivâyetleri toplamak olduğu için bu bilgilerin herhangi bir fıkıh bölüm başlığı altında yer alan tüm sorulara cevap vermeye yetecek nitelikte olması zaten beklenemez. Fıkıh bölüm ve alt-bölüm içerikleri çok daha yoğun bir biçimde mutlak müçtehit olarak kabul edilen ve hemen hepsi 2./8. yüzyılda aktif olan mezhep sahibi fakihlerin eseridir. 2./8. asrın başlarında yaşayan Ebû Hanîfe'nin tam da

bu konuda öncü rol oynadığı söylenebilir. Yukarıdaki salt fıkıh eserlerinden büyük ölçüde eksiksiz şekilde günümüze ulaşan üç eserden kronolojik olarak en eskisi olan *el-Asl* üzerine bir inceleme aşağıda ayrıntılı olarak yapılacaktır.

1. Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Yöntemi ve Tepkiler

Fıkıhın bir disiplin olarak ortaya çıkmasıyla birlikte bazı kavramlar bu ilimle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri re'y kavramıdır. Re'y kelime manası itibariyle görüş manasına gelip bir kimsenin şer'î hüküm alanında kanaati/görüşü olarak kabaca ifade edilebilir. Kişi derken tabii ki artık bir ilmi disiplin alanında uzman bir kişiden bahsediyoruz. Re'y kavramı bir başka kavramla beraber ya da onunla eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır: İctihât. İctihât da bir kimsenin şer'î hükmü bulmak için tüm gayretini ortaya koyarak bir kanaat oluşturması manasına gelmektedir. Bu iki kavramda ortak olan nokta, görüldüğü gibi, bir uzman kişinin -ki ona fakih/müçtehit adı verilmektedir- şer'î bir hükmün tespitinde görüş beyanı olmalarıdır. Re'y ifadesi ilgili fikir oluşturmanın kişisel yorum ve kanaat olduğuna vurgu yaparken, içtihat kavramı ise bu fikir yürütmenin müçtehidin/fakihin çabalamasıyla ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Yine bu iki kelimeyle birlikte kullanılan başka kavram ise kıyastır. Kıyas da bir fikrî ve ilmî çabanın sonucunda ortaya çıkan görüşün yöntemine dikkat çekmektedir. Bu kelime gurubu yani re'y, içtihat ve kıyas ilk ortaya çıktıkları andan itibaren fıkıh ilminin en temel kavramları haline gelmişlerdir. Aşağıda bu üç kavramın bir fikhî konuda nasıl bir analitik imkân sunduğuna değineceğiz. Burada bu üç kavramla fıkıh ilminin ilişkisine dikkat çekmekteki amacımız ise bu kavramların hemen hepsinin ilk ortaya çıktıkları andan itibaren Ebû Hanîfe'nin adıyla ilişkili olmalarıdır. Özellikle bunların içinde re'y ve kıyas kavramlarının fıkıh ilminin bir disiplin olarak ortaya çıktığı 2./8. Yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe'nin adıyla neredeyse özdeşleşmişlerdir. Re'y kavramının fıkıh soru-cevap formüllerinin ileri düzeyde tartışıldığı genellikle "eraeyte", yani "ne dersin" şeklinde bir yeni soru formüle etme cümlesinden türetildiğini biliyoruz. Bu manada söz konusu soru-cevap formülasyonu fıkıh meselelerini tartışan Ebû Hanîfe ve ashabına Eraeytiyyun yani Eraeyteciler dendiğini biliyoruz. Irak ilim çevresinde 2./8. yüzyılın başında ilk kez görünen bu tür soru-cevap formüllerinin amacı herhangi bir şer'î konuda Hz. Peygamber'den beri bilinen hükümleri kapsayıcı bir biçimde derleyip bunlar arasındaki ilişkileri tespit etmek ve ardından bu tespitlerden hareketle bilinmeyen sorulara tutarlı cevaplar üretmekti. "Ne dersin" şeklinde başlayan soru cümlesi verilerin birbirleriyle ayrışan ve benzeşen yönlerini tespit etmek ve aralarında bir mantıksal uyum olanları bir araya getirerek belirli kaide ve kurallara ulaşmaktı. Kuralların birbirleriyle mantıksal tutarlılık içerdiği varsayımına dayanan bu yaklaşım, şer'î

hükümlerin arka planındaki tutarlılığı sağlayan ilkeleri tespit ettikten sonra yeni hükümleri bunlardan çıkarmaya yöneliyorlardı. Bu yöntem ilk ortaya çıktığında ilmi faaliyetlerini ağırlıklı Sünnet, Sahâbe ve Tabiün âsârını aktarma şeklinde sürdüren geleneksel/muhafazakâr çevrelerde önceleri büyük bir tepkiye neden oldu. Zira Eraeyteciler sorularını geçmişte kim ne demişti sorusunun ötesine taşıyıp bu bilgilerin tahlilini yapmaya ve bu verileri daha önce sorulmayan sorularla analiz etmeye eğiliyorlardı. Kısaca alışılmadık sorularla verilerin tutarlılığını test etmekteydiler ki bu ilk önceleri haddi aşan bir cüret olarak algılandı. Bu nedenle tedvin çağının başından itibaren iki farklı yaklaşım etrafında âlimler kümeleşmeye başladılar. Geleneksel yöntemi benimseyenlere rivâyet derleyicileri anlamında Ashâbü'l-hadîs ya da Ehlü'l-hadîs dendi. Bunlar ilmî faaliyeti genellikle geçmişten aktarılan bilgilerin doğru ve eksiksiz bir biçimde derlenmesi olarak görmekte ve mümkün olduğu kadar bu sürece re'y katmamaya çalışmaktaydılar. Aktarım yoluyla derlenen verileri kıyas, fıkıh ve içtihat kavramlarını kullanarak analiz etmeye eğilen Eraeytecilerin yaptığı bunlara göre asla kabul edilemez bir yaklaşımdı. Her geleneksel yaklaşımda olduğu gibi yeni ve alışılmadık yöntemlere muhafazakâr bir tepki koyma olgusunu burada da görmekteyiz. Diğer yandan rivâyetle gelen verilerin aklî yöntemlerle analizine yönelen yaklaşım etrafında kümelenen guruplara da kişisel görüş sahipleri manasına Ashâbü'r-Re'y veya Ehlü'r-Re'y dendi. Bu ayrışma olgusu aslında İslâm tarihinde şer'î ilimlerin birer disiplin olarak ortaya çıktığı 2./8. Yüzyılda görülen ilk ilmi yöntem ayrışmasıdır ve öyle anlaşılıyor ki kıyamete kadar da nasları yorumlamanın iki yöntemi olarak bir şekilde Müslümanlar arasında hep var olacaktır.

Bu yöntemsel farklılaşmanın doğurduğu gerilimi tarihsel verilerle izlemek mümkündür. Re'y taraftarlarının öncüsü olan Ebû Hanîfe'nin geleneksel çevrelerden en şiddetli tepkiyi alan kişi olduğu anlaşılıyor. Bu tepkilerde ölçünün çoğu kez kaçtığı, Ebû Hanîfe'nin ve ashabının (öğrencisi ve izinden gidenlerin, bir şekilde ismi Ebû Hanîfe çevresiyle ilintili olanların) güvenilir rivâyet silsilelerini teşkil eden raviler kümesinden dışlanmasına kadar vardığı bilinmektedir. Tarih, tabakat, menâkıb kitaplarında bu gerilimin izlerini sürebilmek için en erken kaynaklarda Ebû Hanîfe algısına ve bu algıda Re'y ve Kıyas kavramlarının yer alış biçimine kısaca bakmak faydalı olabilir.⁴

İbn Sa'd (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ'* da adlı biyografi eserinde Ebû Hanîfe'yi Re'y sahibi (Re'yci) olarak tanımladıktan sonra hadiste za-

⁴ Bu konuda çok zengin bir edebiyat mevcuttur. Bkz. İsmail H. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994); Muhammed Abdurreşid Nu'mani, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004); Murteza Bedir, *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*, Ankara: Anadolu Yayınları, 2017), özellikle 2. Bölüm.

yıf olduğunu kaydeder.⁵ Ebû Hanîfe'nin büyük öğrencilerinden Züfer b. Hüzeyl için kullandığı ifade İbn Sa'd zamanında *nazar fi'r-re'y* ifadesinin bir ilmî yaklaşım biçimi, naslara yönelik bir yöntem anlamına geldiğini göstermektedir:

“Züfer b. El-Hüzeyl...hadis dinlemişti, sonra re'yi inceledi ve re'ya ona baskın oldu ve ona nispet edildi... Züfer'in hadiste herhangi bir yeri yoktur.”⁶

İbn Sa'd bu tür değerlendirmeleri Ebû Hanîfe ashabından Ebû Yûsuf,⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî⁸ için de ifade eder. Hatta Ebû Yûsuf için “Önceleri çokça hadisle meşgul idi, ezberinden hadis imla ederdi ama Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yapmaya başlayınca re'ya ona galip geldi, hadisi terk etti.”⁹ demiştir. Burada hadisi terk etti ifadesi Ebû Yûsuf'un hadisleri terk etmesi manasına değildir; çünkü Ebû Yûsuf'un hadisleri çok iyi kullandığını biliyoruz; hadisten maksat anlaşıldığı kadarıyla re'ya yöntemine meyletti hadis yöntemini terk etti manasındadır. Hadis yöntemi şer'î hükümleri belirlemede rivâyet aktarım yöntemini benimsemek manasına gelmektedir. Buna karşılık re'ya yöntemi müçtehidin konuyu Hz. Peygamber ve seleften nakledilen rivâyetleri çeşitli varsayımlarla ve kuramsal yaklaşımlarla tahlil ederek kişisel görüşe dönüştürüp kendi kanaati olarak sunması manasına gelmektedir. Hadis yaklaşımının terkedilmesi ve re'ya yönteminin benimsenmesi herhalde iki rakip kamp arasındaki rekabette taraf değiştirmek anlamına geldiği için de özellikle hadis ehli tarafından genellikle kınanacak bir özellik (cerh) olarak rical edebiyatında kaydedilmektedir. Ancak re'ya her zaman İbn Sa'd'da olumsuz bağlamlarda geçmez; mesela yine “re'ya ve fıkıh sahibi idi” diye tanıttığı müçtehitlerden Ebû Hanîfe'nin çağdaşı ve dostu meşhur Basralı Osman el-Bettî (ö. 143/760) için olumlu konuşur: “Sika ve hadisle çokça meşgul olan biriydi”.¹⁰ Birinci Halife Hz. Ebû Bekr'in düzenli olarak istişare ettiği Muhacirler ve Ensar'dan bazı isimleri “re'ya ve fıkıh sahibi kişiler” olarak niteler.¹¹ Bu kullanımlar İbn Sa'd için re'ya ve fıkıhın eş anlamlı olduğunu ve haddizatında bu ikisinin muteber bir faaliyet ve övülen bir meziyet olarak görüldüğünü gösteriyor. Ancak konu Ebû Hanîfe ile ilişkilendirildiğinde bu olumlu tavrın birden değiştiğini görüyoruz. Zira Ebû Hanîfe ashabından olup da İbn Sa'd'dan artı-olumlu değerlendirme (ta'dil) alan hemen hemen yok gibidir.

⁵ İbn Sa'd, Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9 cilt (Beyrut: Darü Sadir, 1388/1968), 6: 368-369.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 387-388.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 033-133.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 336-337.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 330.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 257.

¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 350.

Meşhur Buhârî (ö. 256/870) Ebû Hanîfe ile ilgili asılsız rivâyetler üzerinden kendi fikrini söylemeyi tercih etmiştir. Ebû Hanîfe için “Mürchie’den idi, hadisçiler o, re’yi ve hadisi hakkında konuşmayı bıraktılar” demiştir.¹² Bir başka yerde, Ebû Yûsuf’u değerlendirirken hadisçilerin terk ettiği Ebû Hanîfe’nin ashabından olduğuna dikkat çekmiştir.¹³ Hatta daha ileri gidecek hocası Hammâd’ın Ebû Hanîfe için güya haşa! “müşrik” dediğine dair bir rivâyeti nakleder.¹⁴ Bir başka kitabında Buhârî, Ebû Hanîfe ile ilgili ölçüyü kaçırmış görünüyor: “Ebû Hanîfe’nin iki kez dinden çıktığı için tevbe etmesi istenmiştir”¹⁵

Meşhur muhaddis Müslim’in (ö. 261/875) kanaati de farklı değildir: “Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit, re’y taraftarı, hadisi muzdariptir; çok fazla sahih hadisi yoktur.”¹⁶ Nesâî de Ebû Hanîfe’nin hadiste güçlü olmadığını söyler; bir başka ismin daha hadiste güçlü olmadığını söylerken de “Ebû Hanîfe’nin öğrencisiydi.” eklemesinde bulunur.¹⁷ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de Ebû Hanîfe hakkında genelde olumsuz alıntılar derleyen cerhta ‘dil otoritelerindedir. Bir rivâyette Ahmed b. Hanbel’in Ebû Hanîfe için “Re’yi yerilmiştir, bedeni hatırlanmamalıdır.” dediğini nakleder. Ebû Hanîfe’nin öğrencisi olduğu bilinen ünlü hadis otoritesi Abdullah İbnü’l-Mübârek’in Ebû Hanîfe’den aldığı ilmi, hayatının sonlarında terk ettiği naklini de yine İbn Ebî Hâtim’de görüyoruz. Daha ilginç İbn Ebî Hâtim’in, Muhammed b. Cabir el-Yemamî’nin Ebû Hanîfe’nin hocası Hammâd’dan yaptığı rivâyetleri aslında kendisinden çaldığı kitaplardan aldığını söylemesini nakletmesidir.¹⁸ Hâlbuki Ebû Hanîfe’nin hocası Hammâd’ın yanında 18 yıl kaldığı bilgisi çok iyi bilinmektedir; ama söz konusu Ebû Hanîfe olunca bu tür rivâyetleri ünlü hadis otoriteleri rahatlıkla kitaplarına dercetmekten çekinmemektedirler! Bu isimlerden biri de İbn Hibbân’dır (ö. 354/965); Ebû Hanîfe’ye karşı en acımasız eleştirileri ve uydurma rivâyetleri derlemiştir.¹⁹ O Hâtîb’e sanki yolu hazırlamıştır. Nihâyet Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eserindeki ilgili maddesinde Ebû Hanîfe’ye

¹² Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-kebir*, 9 cilt (Haydarabat: Dairetü'l-ma‘arifi'l-Osmaniyye, t.y.), 8: 81.

¹³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8: 397.

¹⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4: 127.

¹⁵ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *ed-Du‘afâü’s-sağîr*, Ebû Abdullah b. Ebi’l-‘Ayneyn (Kahire: Mektebetü İbn Abbas, 1426/2005), 132.

¹⁶ İmam Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve’l-esmâ*, ‘Abdürrahim M. A. el-Kaşgari, Medine: el-Cami‘atü’l-İslamiyye, 1404/1984), 1: 276.

¹⁷ en-Nesâî, İmam Ahmed b. Ali, *Kitâbü’l-Du‘afâ’ ve’l-metrükîn*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1406/1986), 042.

¹⁸ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman, *el-Cerhu ve’t-ta‘dil*, 9 cilt (Haydarabat: Dairetü’l-ma‘arifi’l-Osmaniyye, 1371/1952), 8: 449-450.

¹⁹ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecruhîn mine’l-muhaddisîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, 2 cilt, Darü’s-Sumey‘i, 2: 405-413.

hemen hiçbir isme ayırmadığı kadar yer ayırmış ama bu bölümü Ebû Hanîfe hakkında yerici söz ve değerlendirmelerin ağırlıkta olduğu bir sürü yalan, yanlış, yanlı uydurma rivâyetlerle doldurmuştur.²⁰

Cerh-ta‘dil otoritelerinden (“*Emîrû ‘l-mü‘minîn fi ‘l-hadîs, imâmü ‘l-cerh ve ‘t-ta‘dil*”) Yahya b. Ma‘în (ö. 233/848) hadis ehli arasında Ebû Hanîfe’ye olumlu bakan istisna isimlerden biridir.²¹ Şu rivâyeti aktarır:

Adamın biri Süfyân’a geldi ve “Ebû Hanîfe’yi neden ayıplıyorsun?” dedi; Süfyân “Onun nesi var ki?” diye sordu; adam “Onun şöyle dediğini bizzat işittim: Ben Allah’ın Kitabı’nı esas alırım; bulamazsam Allah’ın Elçisi’nin (s.a.s.) Sünnetini esas alırım. Allah’ın Kitabı’nda ya da Sünnet bulamazsam sahâbilerinin kavlini alırım; onlardan dilediğimi tercih eder dilediğimi de bırakırım, ama onların kavlini bırakıp başkasına gitmem. İŞ İbrahim, Şa‘bî, İbn Sîrîn, Hasan, Sa‘îd İbnü’l-Müseyyeb’e ve benzeri [Tabîîn büyüklerine] gelince onlar içtihat ettikleri gibi ben de içtihat ederim.” Bunun üzerine Süfyân uzun bir süre sustu ve sonra şöyle dedi: “O re’yi ile çok söz söyledi ve meclisinde olan hiç kimse de bunları yazmaktan geri durmadı. Hadislerde şiddetli uyarılar duyup korkuyoruz; hoşgörülü ifadeler duyup ümide kapılıyoruz. Dirileri hesaba çekmeyiz; ölüler hakkında yargıda da bulunmayız. İşittiklerimizi kabul eder bilmediklerimizi bilenlere havale ederiz. Re’yimizin başkalarının re’yi ile tenkit ederiz.”²²

Süfyân sanki bu sözüyle günah çıkarmaktadır; çünkü yine güvenilir kaynakların aktardığına göre o Ebû Hanîfe ve diğer bazı re’y ehli fakihler hakkında çok ağır konuşmaktaydı:

“Süfyân b. Uyeyne, Hişam b. Urve’den o da babasından naklettiğine göre o şöyle demiştir: ‘İsrailoğulları’nın işi dengeli bir biçimde giderken başka milletlerin esir çocukları (müvelledun) çıkıp re’y ile konuşmaya başladılar, kendileri sapıttılar, başkalarını da saptırdılar.’ Süfyân bu sözü aktardıktan sonra şunları ekler: (Bizim ümmette de) İnsanların işleri düzgün gidiyordu, ta ki Ebû Hanîfe Kûfe’de, el-Betti Basra’da, Rabia Medine’de işi değiştirene kadar. Baktık ve gördük ki bunlar da başka milletlerden esir çocuklarıdır.”²³

Üç ismin re’y ehli olması söz konusu olumsuz tavrın bu özelliklerine yani re’y ve içtihatla kendi görüşlerini açıklamalarına yönelik olduğu anlaşılıyor.

²⁰ Bu bölüm Zâhid el-Kevserî’nin Te’nibü Hatib adlı çalışmasından sonra bir reddiyeler edebiyatının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te’nibü ‘l-Hatib alâ mâ sâkahû fi Ebî Hanîfe mine ‘l-ekâzib*, (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabi, 1981); Abdurrahman b. Yahya b. Ali Muallimi Yemanî *et-Tenkil bimâ fi te’nîbi ‘l-Kevserî mine ‘l-ebatîl*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (t.y., y.y. 1966/1386).

²¹ Yahyâ b. Ma‘în b. Avn el-Bağdâdî, *Târîhu İbn Ma‘în*, thk. Ahmed Muhammed Nourseyf, 4 cilt (Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmi ve İhyai’t-Türasi’l-İslami, 1979/1399), 2: 607-608.

²² Yahyâ b. Ma‘în, *Târîhu İbn Ma‘în*, 4: 608.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 543.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zamanda ve sonrasındaki birkaç yüzyılda süregelen bu şiddetli saldırı furyasının daha sonraki çağlarda ve bugün anlaşılması gerçekten güçtür. Zaten bu sebeple olsa gerek zaman içinde bu tavır yumuşamaya ve ardından neredeyse bütünüyle unutulmaya yüz tutmuştur. Muhaddislerin belirli bir zamandan sonra Ebû Hanîfe ile ilgili biyografiler yazmaya başladıklarını ve bu eserlerde önceki zamanlarda yapılan eleştirileri görmezden geldiklerini onun yerine Ebû Hanîfe hakkında övücü cümleleri ve rivâyetleri derlediklerini görüyoruz.²⁴

Netice olarak 3.-5./9.-11. Yüzyıllar arasında yazan hadis rical yazarlarının neredeyse Ebû Hanîfe konusunda ağız birliği yapmışçasına çok şiddetli bir eleştirel söylemi yerleştirdikleri anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bu tavra rağmen Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin ve yaklaşımlarının İslâm dünyasında makes bulması, gerek halk, gerek elitler ve gerekse devlet ricali arasında fikirlerinin yol gösterici ve ilham verici olduğu fikri Ebû Hanîfe'nin adının ve mirasının yaşamasına imkân vermiştir. Eleştirilerin odağında onun hadis yöntemi karşısında re'y yolunu/yöntemini benimsemesinin yattığı aşikârdır. Bu yöntemin tam olarak ne olduğu, yöntemi diğer yöntem veya yöntemlerden ayıran ana unsurların neler olduğu sorusu cevaplanmayı beklemektedir. Çalışmanın geri kalan kısmında Ebû Hanîfe'nin re'y yönteminin bazı temel hususiyetlerini bir konu çerçevesinde göstermeye eğileceğiz. Bu, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin fikhın babası ya da kurucusu olmasının ne anlama geldiğini de gösterecektir.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin temel kaynağı, onun kurduğu fıkıh akademisinin genç müdâvimlerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin hocasının ölümünden sonra bu akademinin ilmi mirasını kayda geçirerek telif ettiği *Kitâbü'l-Asl*'ıdır. Bu eserin Ebû Hanîfe'nin ilmi mirasının en az iki elde işlenmiş halini yansıttığı doğru olsa da bu eser Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu yöntemi ve ilmi mirasının orijinal biçimine en yakın versiyonunu görebileceğimiz eldeki en eski kaynaktır. Zira Ebû Hanîfe'nin 150/767 yılında vefatından sonra ilim halkasının başına önce İmam Züfer ve daha sonra Ebû Yûsuf geçmiştir. Ebû Yûsuf'un kadılık görevi için ayrılmasından sonra ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî meclisin baş hocası olmuştur. Elimizdeki *Kitâbü'l-Asl* hem fıkıh tarihinin eldeki en eski metnidir hem

²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zâhid el-Keveserî, Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, [t.y.]); el-İmam Celaleddin b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *Tebyîdü's-sâhife fî menâkibi Ebî Hanîfe*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassar, (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1990/1410); Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihi eş-Şami, *Ukûdü'l-cümân fî menâkibi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Ebû'l-Vefâ Mahmud Şah el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2018); Ebû'l-Abbâs Şihâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Kahire: Darü'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübra, 1326).

de Şeybânî'nin özel çabasıyla Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerinin kaydedildiği 2./8. Yüzyılın ikinci yarısına tanıklık eden bir eserdir. Bu eserin içeriğine dair hızlı bir gözlem, eserin birçok kez revizyondan geçtiğini göstermektedir; esere ilişkin daha ileri düzeyde yapılacak metin analizi çalışmaları belki de Ebû Hanîfe'ye ait olan ilk versiyonu inşa edebilir ve sonraki eklemeleri ve işlenmiş materyali ayıklayabilir. Ancak bu çalışma söz konusu metin tahlilini bir tarafa bırakarak eldeki *Kitâbü'l-Asl* metninin Ebû Hanîfe'nin başlattığı ve sonrasında Ebû Hanîfe ashabı tarafından devam ettirilen ve nihâyet Şeybânî tarafından son şekli verilen bir yöntemi ve onların ürünlerini yansıttığı bir metin olarak varsayacaktır. Gerçi eldeki metin aynı zamanda Şeybânî'nin öğrencileri tarafından da bazı revizyonları içermektedir; ancak bunlar kolay bir biçimde tespit ve ayırt edilebilecek mahiyette olduğu için çok büyük bir sorun teşkil etmemektedir.

Kitâbü'l-Asl'in EK 1'de görüldüğü gibi yaklaşık 60 bölüm başlığı (*kitab*, çoğ. *kütüb*) yer almaktadır. Bu bölümler daha sonraki fıkıh eserlerinde gördüğümüz temel fûrû-i fıkıh bölüm başlıklarını büyük ölçüde içermektedir. *Kitâbü'l-Asl*'de yer alan bu bölüm başlıklarının “*kitab*” olarak adlandırılması bu bölümlerin önce ayrı kitaplar/monografiler olarak yazılmasından kalma bir adlandırma olabilir. Çünkü Şeybânî'nin eserlerinin kaydını tutan erken dönem kaynakları onun *el-Asl* adıyla bir kitap yazdığından söz etmezler; bunun yerine onlar *el-Usûl* veya *el-Kütübü'l-mesbûta* adlı çoğul ifadelerle bugün elimizdeki *el-Mesbûta* veya *el-Asl* diye bilinen esere göndermede bulunurlar. Mesela erken dönem Müslüman müellifler ve eserlerinin kaydını tutan İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'ine baktığımızda Şeybânî'nin *el-Asl* kapsamında yer alan bölüm başlıklarının çoğu onun ayrı ayrı telif eserleri olarak sunulmakta ve onlara *el-Usûl* (Asıllar) adı verilmektedir. Hâkimü's-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Muhtasar el-Kâfi* adlı çalışması bilindiği gibi başta *el-Asl* olmak üzere Şeybânî'nin ‘zahirü'r-rivaye’ eserlerinin özetidir; Hâkimü's-Şehîd çalışmasının girişinde *el-Asl* adlı çalışmayı “*el-kütübü'l-mesbûta* (geniş kitaplar)” olarak adlandırır. Bu erken dönem ifadelerinden *el-Asl*'in bölümlerinin önce ayrı ayrı telif edildiği ve sonradan bir araya getirildiğini anlıyoruz. *El-Asl*'in bölümlerinin fıkıh ilminin ortaya çıkışını çalışmak isteyenler için çok önemli açılımlar yapabilecek değerli malzemeler içermektedir; her bir bölümün ve alt başlıklarının tek tek analizi yoluyla fıkıh ilminin ortaya çıkışı ve yönteminin şekillenmesi hakkında gerçekten çok değerli sonuçlara ulaşılabilir. Bu makale çerçevesinde ben sadece kısa bir bölüm üzerinden bir deneme yapacağım ve bu bölümün sınırları çerçevesinde Ebû Hanîfe'nin yöntemine ilişkin bazı ön gözlemlerde bulunacağım. Tabii ki daha genel bir değerlendirme için daha çok bölümün incelenmesi ve bunlar arasında içerik ve yöntem açısından farklar olup olmadığına dair karşılaştırmaların yapılması

gerekir. Benim bu çalışma için üzerinde duracağım konu Oruç Bölümü (*Kitâbü's-Savm*) olacaktır.

1.1. Oruç Bölümü (*Kitâbü's-Savm*)

Oruç Bölümünde toplam 219 fikhî mesele mevcuttur. Bu 219 mesele oruçla ilgili şer'î hükümlerin ana konularına büyük ölçüde değinmektedir. Ancak bizim daha sonra ortaya çıkan daha olgunlaşmış temel öğreti kitaplarında gördüğümüz şekilde kapsamlı bir oruç öğretisi anlatımı bu eserde mevcut değildir. Bu 219 mesele kendi içinde bir takım alt başlıklara ayrıştırılarak işlenebilir olsa da aslında tüm oruç fikhini kuşatmamaktadır. 219 mesele içinde bazı az da olsa tekrarlar olduğu gibi bazı meseleler farklı bölümlerde ele alınmasına rağmen aslında aynı konuya ilişkin ve bağlantılı meseleler olabilmektedir. Dolayısıyla gerek kapsam bakımından gerekse de oruç bölümünün genel sistematik düzeni bakımından henüz tam bir içerik düzeninin oturmadığı görülmektedir. Bunun bir sebebi soruların bu kapsamda düzenlenmesi fikrinin ilk defa Ebû Hanîfe'nin Kûfe Fıkıh Akademisi'nde denenmiş olmasıdır. Bu ilk deneme olduğu için gerek içerik gerekse düzenleme açısından henüz olgunlaşmamış olması doğaldır.

Diğer yandan oruç fikhına dair bu ilk sistematik analiz çalışmasının daha çok içtihadî meselelere odaklandığını, yani içtihatla yeni karar verilmesi gereken ya da ihtilafı olduğu için tercih manasında bir içtihat ameliyesine ihtiyaç duyan meselelere odaklanıldığı anlaşılıyor. Bu, gerek yeni çıkarımlar ve yorumlar geliştirme manasındaki içtihat ameliyesinin gerekse tercih içtihadı ameliyesinin bir takım ön-kabulleri varsaydığını görüyoruz. Bunlar genellikle önceki nesillerin oruçla ilgili ortak kabulleri şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunların gerek tatad edilmesi gerekse temellendirilmesi yönünde bir çabanın bu bölüm kapsamında hiç üzerinde durulmaması dikkat çekmektedir. Mesela orucun fecirle başlayacağı ve güneşin batışıyla biteceği, orucun yeme, içme ve cinsel ilişkiyle bozulacağı, Ramazan ayında orucun farz olduğu, bir sonraki ayın hilalinin görülmesiyle orucun başlayacağı veya biteceği şeklinde yerleşik olan hükümler burada fıkıh sorusu olarak formüle edilip ayrı bir mesele olarak ele alınmamıştır. Fıkıhın esas olarak bir içtihat ve ihtilaf ilmi olarak başladığı şeklinde bir gözlem bu nedenle doğrudur. Fıkıhın temel özelliklerinden birinin ihtilaf ilmi olması olduğunu söyleyen İbn Haldûn'un gözlemi,²⁵ ya da fıkıh ilmini "İçtihat yoluyla ulaşılan ahkâm-ı şer'iyeyi" bilmektir şeklinde tanımlayan Cüveynî'nin tanımı²⁶ ya da fıkıhı "inceleme ve akıl yürütmeye (*nazar ve istidlal*) gerek duyan bir hükmün ilintili olduğu gizli

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah. M. Derviş, (Dimeşk: Darü'l-Belhi, 2004), 2 cilt, 2: 185.

²⁶ El-Cüveynî, Abdümelik b. Abdullah, *Metnü'l-Varakât* (Riyad: Radü's-Sumey'î li'n-neşri ve't-tevzi', 1416/1996), 7.

manayı kavramaktır” şeklinde tanımlayan Alâeddin es-Semerkindî²⁷ ve Necmeddin Ömer Neseî’²⁸ tanımları tüm bu gözlemler fiqhın ilk denemesi olan *Kitâbü’l-Asl*’ın Oruç bölümünde izlenen yöntemle genellikle uyuşmaktadır. Ebû Hanîfe’nin Kûfe Fıkıh Akademisi muhtemelen kendisinden önce ilim meclisinin başı olan hocası Hammâd ve ondan önce meclisin muhtemelen ilk gerçek manada kurucusu olan İbrahim en-Nehaî’nin birikimlerini bir araya getirmiş ve böylece bu sorular ve cevapları ortaya çıkmıştır. Bizim elimizdeki oruç kitabına ilişkin 200 civarındaki soru ve cevabın ne kadarının Nehaî’ye ve ne kadarının Hammâd’a ve ne kadarının Ebû Hanîfe’ye ait olduğunu bilmiyoruz. Ancak Kûfe Fıkıh Akademisi ve burada ortaya çıkan ilmi birikimi Şeybânî, hocaları Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a nispet ettiğine göre en azından soruların elimizdeki şekliyle ilk formüle edenin Ebû Hanîfe ve öğrencileri olduğunu varsayıyoruz. *Kitâbü’l-Asl*’ın ilk versiyonunun Ebû Hanîfe çağına ait, ikinci versiyonun Ebû Yûsuf’un meclis başkanı olduğu döneme ait ve nihâyet sona yakın şeklinin ise Şeybânî’nin halka reisliği dönemine ait olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zaten rivâyetlere bakarsak toplamda 30 kûsur rivâyetin yarısında Ebû Hanîfe’nin olduğunu biliyoruz. Meseleleri çoğaltıp, sonra onları birbirleriyle ilişkilendirip ardından bu ilişkinin gerekçelerini ve bağlantı noktalarını ve açılarını tespit etmek bir düşünce olarak bir kez başladıktan sonra bunun sürekli geliştirildiğini tahmin edebiliriz.

Öyle anlaşılıyor ki bu 200 civarındaki soru belirli başlıklar altında tartışıldı ve sonra bu başlıklar bir araya getirildi. Bu başlıklar sonraki standart oruç bölümlerinin içinde yer alan başlıkların tamamını içermemekte ama büyük ölçüde o içerikle uyuşmaktadır. Hatta Hanefî geleneğinde özellikle mebsût şerhçiliği²⁹ olarak gelişen edebiyatta Şeybânî’nin oruç bölümünün büyük ölçüde aynı sıra ve içerikle işlenmeye devam ettiği görülmektedir.³⁰ *Kitâbü’l-Asl*’ın Oruç Bölümü’nde Şeybânî’nin çok sonlara doğru daha belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle yöntemin geliştirilmesinde ilişkilendirmenin gerekçelerini sürekli yenilemek ve geliştirmek gerektiği düşünülürse Şeybânî’nin bu üçlü otorite ismin kronolojik olarak son aş-

²⁷ es-Semerkindî, Alaeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, thk. M. Zeki Abdilber (Doha: Matabi’ ad-Doha, 1404/1984), 10.

²⁸ en-Neseî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tahsilü usûli’l-fikh*, içinde: a.y., *Matlâ’u’n-nüccüm ve mecmâ’u’l-’ulûm*, tıpkıbasım, nşr. S. Muhammedaminov (Taşkent: Dâru Câmiati Taşkent al-İslâmiyye, 2015), vr. 36a.

²⁹ Bunun için bkz. M. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: 10.-13. Yüzyıllar Orta Asya Vakıf Hukuku Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 93-94.

³⁰ Bkz. Hâkimü’ş-Şehîd el-Mervezî, *el-Muhtasaru’l-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bim., no: 1362, vr. 22b-24a; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *el-Esrâr fi’l-furû’*, thk. Salim Özer, s. 207-243; Halvânî, Abdülaziz b. Ahmed, *el-Mebsût*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Böl., no: 1381, vr. 72a-80a; Serahsî, Ebû Bekr b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, 3: 54-101.

masında yer almaktan kaynaklı bir avantajı olması tabiidir. Gerçi aralarda da Şeybânî'nin eklemelerinin olmadığından emin olamayız. Mesela nakillerde Ebû Hanîfe dışından gelen isnadlar muhtemelen Şeybânî'nin başka yollarla aldığı ve eklediği rivâyetleridir; bir kısmı Ebû Yûsuf'tan diğer bir kısmı ise bu iki ismin de yer almadığı isnadlarla rivâyet edilmektedir. Ama son kısımda aklî delillendirme yani meselelerin ayrışan ve benzeşen yönlerinin tespiti ve buradan elde edilen ilkelerin yeni meselelerde gerekçe olarak kullanılması konusunda Şeybânî'nin daha çok rol sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Zaten tekrarlar da bunu göstermektedir. Başlarda konuşulan bazı meseleler, Şeybânî'nin eklediğini ya da büyük ölçüde tamamladığını düşündüğüm son bölümde tekrar etmektedir.

Bu bölümde söylenenler dışında söylenmeyenler de bize fikhin erken dönem disiplinleşme süreci hakkında ışık tutacak imalar içeriyor. Ebû Hanîfe'nin daha önce nakledilen “Ben Allah'ın Kitabını esas alırım; bulamazsam Allah'ın Elçisi'nin (s.a.s.) Sünnetini esas alırım. Allah'ın Kitabında ya da Sünnette bulamazsam sahâbilerinin kavlini alırım; onlardan dilediğimi tercih eder dilediğimi de bırakırım, ama onların kavlini bırakıp başkasına gitmem. İş, İbrahim, Şa'bî, İbn Sîrîn, Hasan, Sa'îd İbnü'l-Müseyyeb'e ve benzerlerine [Tabî'n büyüklerine] gelince onlar içtihat ettikleri gibi ben de içtihat ederim.” sözünü hatırlarsak yönteminin esasını Kitab ve Sünnet ahkâmı ile sahâbenin bu iki kaynaktan anladığını esas almaktadır. Sahâbe ihtilaf ettiğinde ise sahâbe görüşlerinden birini tercih ediyordu. Kibâr-ı Tabî'n den isimlere gelince bunların içtihatlarıyla bağlı olmadığını söylese de aslında özellikle İbrahim en-Nehaî'nin içtihatlarına özel bir ihtiram gösterdiği ve genellikle onları kabul ettiği aşağıda görülecektir.

1.1.1. Kur'ân-Sünnet ve Oruç Hükümleri

*El-Asl'*ın Oruç Bölümü'nde sadece bir yerde bir Kur'ân âyetine atıfta bulunulmuştur; bu da oruçla doğrudan ilgili olmayıp oruç şıkkı da olan zihâr kefâretinin ödenmesinden önce erkeğin karısına yaklaşmasını yasaklayan âyettir.³¹ Hâlbuki Kur'ân'da oruçla ilgili birçok âyet mevcut olup şu hükümler doğrudan âyetlerle sabittir:

- (i) Orucun farziyeti (el- Bakara, 2/183.),
- (ii) Oruç ibadetinin önemi ve büyük mükâfatı hak etmesi (el- Ahzâb, 33/35.),
- (iii) Oruç gününün fecirle güneş batımı arasında olması (el- Bakara, 2/183.),
- (iv) Oruç günlerinin gecesinde yeme/içme ve cinsel ilişkinin serbest olması (el- Bakara, 2/183.),
- (v) Hacda kurban kesme imkânı bulamayanların oruç tutma yükümlü-

³¹ Mücâdele sûresi, 58/4.

lûğü (el-Bakara, 2/196, el-Maide, 5/95.),

(vi) Hata sonucu adam öldürmenin kefâreti olarak iki ay oruç tutma hükmü (en-Nisâ, 2/183.),

(vii) Yemin kefâretinde üç gün oruç mükellefiyeti (el- Mâide, 5/89.),

(viii) Adak oruç (Meryem, 19/26.),

(ix) Zihâr kefâreti orucu (iki ay peş peşe), (el- Mücâdele, 58/4.),

Benzer şekilde Sünnet'te de oruçla ilgili yaygın olarak bilinen pek çok hüküm mevcuttur. Bunların bir kısmı aşağıda rivâyetle desteklenen kısımda yer alırken bir kısmı ise tıpkı Kur'ânî hükümler gibi sayılmadan varsayılmıştır. Bunlardan biri Ramazan orucunun başlangıç ve bitiminin Hilal'in görülmesiyle belirlenmesini, havanın kapalı olduğu durumda bir önceki ayın başlangıcından itibaren 30 günün esas alınması emreden nebevî emirdir. Bunlar bölümün 200 küsur meselesinin pek çoğunda varsayılmıştır. Yine sahur yapmanın sünnet olduğu hükmü birden çok mesele için ön kabul olarak yer almaktadır. Bu meselelerin arka planında varsayılan bir diğer sünnet hükmü de Ramazan, Kurban ve teşrik günlerinde oruç tutmanın yasaklanmış olmasıdır. Şeybânî devraldığı gelenekte yerleşik kurallar olduğu için Kur'ân-Sünnet'in bilinen ve Sahâbe kabulleriyle teyit edilmiş bu temel hükümleri genellikle herhangi bir şekilde delillendirmez. Mesela orucun fecirden gün batımına kadar olması ya da yeme, içme ve cinsel ilişkinin orucu bozması herhangi bir şekilde âyetle veya sünnetle temellendirilmemiştir.

Bazı durumlarda ise ya bir hadis yahut sahâbe veya tabiin kavliyle hükümleri delillendirdiğini görüyoruz. Mesela cünüp olarak oruca başlamanın orucu bozmayacağı kuralını Hz. Peygamber'in şu hadisiyle delillendirmiştir: "Hz. Peygamber'den bize ulaşan bilgiye göre, Ramazan ayında kendileri -uyurken meydana gelen bir boşalma (orgazm) kaynaklı olmayan- cünüplük halinde güne başlamış ve sonra o gün oruç tutmuştur." Aynı şekilde hacamat yaptırmanın orucu bozmayacağını hadislerle ve sahâbe kavli ile temellendirmiştir. Öpme ve dokunmanın orucu bozmayacağını da yine Efendimizin eşlerinden Hz. Aişe'den gelen bir hadisle yine delillendirmiştir. Kadının da erkek gibi ihtilam yaşadığında orucunun bozulmayacağını da benzer şekilde iki hadisle temellendirilmiştir. Bir başka delil zikrettiği konu ise cinsel ilişkiye girerek orucunu bile isteye ihlal eden kimsenin kaza ve kefâret cezası alması meselesidir; burada bir hadis zikretmiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmının Ebû Hanîfe'nin meclisinde dile getirilmiş olması muhtemeldir. Çünkü bunlar genellikle yaygın olarak bilinen türden hükümler olup onlarla ilgili rivâyetle çok daha erken dolaşımda olmalıdır. Ancak bireysel olarak Şeybânî'nin veya diğer hocası Ebû Yûsuf'un bazı yeni rivâyetlerle konuyu güçlendirmek istemiş olması da mümkündür. Ebû Yûsuf'un ve Şeybânî'nin Ehl-i hadîs birikimine ulaşmak için daha fazla çaba içinde oldukları ve farklı bölgelerdeki rivâyetlerin dolaşımının

gittikçe daha hızlandığı bir çağda yaşamalarından dolayı yeni rivâyetlere ulaşmaları daha olasıydı. Ancak yeni rivâyetlere ulaşmak daha çok temellendirme ameliyesinin zenginleşmesine yaramış görünüyor; yoksa yeni rivâyetlerle Kûfe Ebû Hanîfe Fıkıh Meclisi'ndeki hükümler büyük ölçüde korunmaktadır. Hatta bu ihtilaflı meselelerde bile böyledir.

2. Fıkıhın Yöntemine Doğru

Rivâyet/gelenek bilgilerinin daha sonra bilinen fıkıh disiplinine evrilmesi kuşkusuz fıkıh yöntemi diyebileceğimiz bir bakış ve yaklaşımı gerektiriyordu. Fıkıhın bölüm başlıklarının ve bölüm içinde yer alan bilgilerinin belirli bir örüntü içerecek şekilde düzenlenmesi bu yöntemin bir neticesidir. Bu doğrultuda bazı kavramların geliştirildiğini görüyoruz. Herhalde en önemlilerinden biri *usûl-furû* kavramlaştırması ise, diğer de onunla bağlantılı kıyas-istihsan kavramlaştırmasıdır. Her iki yöntem de normatif bilgi alanını düzenlemede evrensel/aklî araçlar olarak görülmelidir; başka bir ifadeyle bunlar hemen hemen tüm hukuk-kural düzenleyici sistemlerde görülen yöntemlerdir. *Usûl-furû* kavram çiftinde *usûl* iki manaya gelmektedir; birincisi Kur'ân-Sünnet-Sahâbe (hatta bazen Tabiîn) kavli vasıtasıyla bilinen hükümler olup bunlar daha sonra içtihatla cevapları bulunan *furû* hükümlerin temelini oluşturdukları için onlara 'ilkeler' anlamında *usûl* denmiştir. Bu kavramlaştırma kıyas nazariyesindeki manasıyla asıl ve fer' kavramlaştırmasının temelini teşkil etmektedir.

Usûl-furû kavramlaştırmasının bu manası bölüm içeriklerini düzenlemede önemli olsa da bu kavram çifti ondan daha önemli bir başka manaya daha sahiptir. Her bir bölümün kapsama alanına girdiği düşünülen ve önceden bilinen hükümlerin analiz edilerek aralarında ortak noktaların tespiti yoluyla tikel hükümlerin kendilerinden doğduğu düşünülen bir genel ilkeye (*usûl*) irca edilmesi şeklinde bir arayış aslında fıkıh pratiğinin bir nazarî ilme dönüşmesindeki kırılma noktasıdır. Tikel hükümlere *furû* ve onların irca edileceği genel ilkeye de *usûl* adı verilmiş ve böylece fıkıh bir ilmî disiplin haline gelmiştir. Bu manada *furû* ister nakille bilinen hükümler olsun isterse de içtihatla ulaşılan yeni hükümler olsun tüm tikel örneklerin adı, *usûl* ise bunların dayandığı ana prensiplere ve ortak payda teşkil eden ilkelere verilen addır. İbn Ebi'l-Avam'ın *Fedâilü Ebî Hanîfe* adlı eserinde *usûl* ve *furû* kavramlarıyla Ebû Hanîfe'nin ilişkisini gösteren ilginç bir anekdot anlatılır:

“Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Hanîfe'nin yanında Basra'ya gelince, Basra'nın fakihî ve reisi Osman el-Bettî'nin meclisine geldi ve onun ashabıyla meseleleri tartışırken Ebû Hanîfe'nin görüşlerini onlara anlatmaya başladı. Onlar kendisini bunun üzerine kötü sözlerle taciz ettiler, dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye de kötü ifadeler kullandılar. Bu durum Züfer b. Hüzeyl Basra'ya gelinceye kadar sürdü. Züfer ondan daha iyi siyaset biliyordu.

Osman el-Bettî'nin meclisine gelip onların tartıştıkları meseleleri dinlemeye başladı. Meseleleri üzerine bina ettikleri aslı tespit edince bu asla dayanarak dallandırdıkları yeni meseleleri (furû') araştırdı. Bu araştırma sonunda onların kendi belirledikleri asıldan ayrıldıklarını örnekleri fark edince Osman el-Bettî'ye soru sorarak onu kendi sözüyle ilzam etti, kendi aslından nasıl ayrıldığını gösterdi. Onun öğrencilerini de (ashab) buna tanık tuttu. Osman el-Bettî'nin ashâbı bu durumu anladıklarında onun (Züfer'in) yaptıkları hoşlarına gitti. Bunun üzerine Züfer onlara "Bu konuda sizin takip ettiğiniz asıldan daha güzel bir asıl var." deyip kendi önerdiği aslı ortaya koydu. Ardından onların konularını çürütecek bu asıldaki delili anlattı. Böylece deliller getirip Osman el-Bettî'yi sorgulayarak kendi söylediğine dönmesini sağlamaya çalışırken ashâbı da bu tartışmalara şahit oldu. Bütün bunlardan sonra "Bu söylediklerim Ebû Hanîfe'nin kavlidir." şeklinde açıklama yaptı. Çok zaman geçmeden Osman el-Bettî'nin halkasında yer alanlar Züfer'e yöneldiler ve el-Bettî yalnız kaldı."³²

Bilinen meselelerden usûle ulaşmak ve daha sonra bu usûlden furû' tespiti yapmak herhalde o çağdaki temel fıkıh faaliyetini anlatmaktadır. Bu işlem aslında diğer kavram çiftinin doğuşunu da hazırlamıştır: Kıyas-istihsan. Kıyas tikel hükümlerin benzer olanlarının birleştirilerek bir asla irca edilmesi işlemi iken istihsan ise bir ilkenin altına girdiği düşünülen bir tikelin bir başka mülâhaza ile o ilkenin (asıl, kıyas) içinden çıkarılarak başka bir hükme tabi kılınması işlemidir. Bu iki kavram çiftinin ilk ve en etkin uygulayıcısının İmam-ı Azam Ebû Hanîfe olduğunu gösteren hem tarihsel bilgi ve bulgulara hem de onun bu doğrultudaki yaptığı etkinlikleri izlememizi sağlayacak bulgulara sahibiz.

Oruç bölümünde daha çok ihtilafli meselelerin ve içtihat ürünü çıkarımların yer aldığını söylemiştik. Burada meseleler bilinen meselelerden analogi (benzetme) yoluyla yeni sorular ve meselelere dair çıkarımlar şeklinde bir yöntemle konuşulmaktadır. Oruç Bölümü'ndeki 200 civarındaki meselenin ilk kısımlarında vuku bulmuş, daha bilinen ve gelenekte bir şekilde ihtilafli da olsa cevaplanmış meseleler yer alırken sonraki kısımlara daha az bilinen ya da belki de hiç vuku bulmamış ama meselenin muhtemel uzanımları olduğu için sorulmuş sorular olabilmektedir. Farazî fıkıh olarak adlandırılan bu türden -vuku bulmamış olsalar bile- olaylar, fakihin meseleyi çeşitli boyutlarıyla tartışmak ve kıyasının tutarlılığını test etmek için gündeme getirdiği meselelerdir. Bu yöntem özellikle gelenekçi çevrelerde çok eleştiri alacaktır. Aslında daha sonra fıkıh ilminin temel bir yöntemi haline gelecek olan bu farazî sorular üretme yöntemi başlangıçta kıyas için vazgeçilmezliği anlaşılmadığı için büyük bir muhalefetle karşılanmıştı.

³² İbn Ebi'l-Avam, *Fedâilü Ebi Hanîfe ve ahbârihi ve menâkibihi*, thk. Latifür-Rahman el-Behraicî el-Kasimî (Mekke: Mektebetü'l-İmdadiyye, 1430), 297; M. Zâhid el-Kevserî, *Lemehâtü'n-nazar fî sîreti'l-İmâm Züfer* (Kahire, 1368/1948), 18.

Ebû Hanîfe'nin kıyasını eleştirenlerin en başta ileri sürdükleri husus “era-eyte-ne dersin?” diyerek vuku bulmamış hatta vuku bulması da çok olası olmayan bir sürü soruyu peş peşe sıralayarak konuyu tartışmasıdır. Bunun ilk başta sanki sonu gelmez bir sürü sorularla konunun gereksiz bir takım demagojilere boğulması olarak anlayan gelenekçi çevreler Ebû Hanîfe'nin bu yöntemine şiddetle karşı çıktılar. Ancak Ebû Hanîfe aşağıda da göreceğimiz gibi bu yöntemle herhangi bir konu başlığının gelenekte kabul edilmiş hükümlerinden hareketle geçerlilik (sıhhat) ölçülerini bulmaya çalışmakta ve çıkan bu genel-geçer ölçüyü daha sonraki içtihatlarına dayanak yapmaya çalışmaktaydı. Aslında sonraki usûlcülerin ve fakihlerin ta‘lîl olarak adlandırdıkları ya da tikel hükümlerin (furu‘) kendisine bağlandığı ilkeleri (usûl) tespit işlemi olarak gördükleri bu yöntemin nasıl çalıştığını *Kitâbü'l-Asl*'dan izlemek mümkündür. Aşağıda bazı örneklerini göstereceğim. Bu yöntem aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin kıyas olarak adlandırdığı kavramla da ilişkilidir. Benzer ve aynı manaya sahip bilinen meseleler bir araya getirilerek bir asla bağlandığında bu asıl, küme halinde meseleleri bir başlık altında toplamaktadır. Bu kümeye daha sonra mantıktaki cins adı verilecek ve kıyas yöntemi böylece küllî bir tümel elde etme ve bu elde edilen tümelin de yeni tikellere uygulanması işleminin adı olacaktır. Bu formel mantıktaki kıyasın tam olarak aynıdır. Fakihlerin sadece bu cins-kümedeki tümel önermenin (illet) tikel olaylara tümdengelim yöntemiyle uygulanmasına değil aynı zamanda tümel önerme çıkarma sürecine (ta‘lîl) de kıyas dedikleri için sanki formel mantıktaki kıyasla şer‘î kıyasın ayrı şeyler olduğu zannedilmiştir. Ancak doğrusu ta‘lîl, kıyas işleminin ilk sürecini yani illeti (büyük önermeyi) bulma işidir; sürecin ana amacı bu tümel önermenin yeni olaylara (furû‘) uygulanması olduğu için de kıyas kavramı kullanılmıştır.

Şeybânî zaman zaman kıyasın bırakıldığı ve istihsan (bir şeyi güzel/iyi görme) yapıldığı örneklere yer verir. Oldukça yaygın olan bu örneklerde bir cins altına girmesi beklenen bir tikel olayın bir şekilde o kategorideki olaylarla aynı hükme tabi olmadığı söylemektedir. Burada kıyasın terkedilmesi ve istihsan adı verilen bir usûlün benimsenmesi söz konusudur. İstihsan örneklerini inceleyen gerek sonraki mebsût şarihleri gerekse çağdaş araştırmacılar istihsanın ne olduğu ile ilgili birçok açıklama getirmişlerdir. Bu açıklamalar ile bir taraftan naslara dayalı bilinen hükümlerin kıyasının yine tikel bir nas tarafından bozulması durumunu tespit etmişlerdir. Diğer bir durum da cinse ait hükmün icma, zaruret ya da bir başka cinsin hükmüyle çatışmadan dolayı terkedilmesiyle oluşmaktadır. İstihsan vecihlerinin daha ayrıntılı incelemesini yapan Serahsî ise kıyasın örf, kolaylaştırma ilkesi, ihtiyaçların dikkate alınması, zararlı sonucun yahut sıkıntının ortadan kaldırılması ve benzeri mülâhazalarla terkedilmesi durumlarını tespit etmiştir. Çağdaş araştırmalarda da benzer sonuçlara varıldığı görülmek-

tedir.³³ Kıyasın teorii ve tümel önermeyi ifade ettiğini ve istihsanın ise teorinin ve tmelliğin adalet ve hakkaniyet ilkesini tahakkuk ettirmek için sınırlandığı durumlara işaret ettiğini kabul edersek, Eb Hanife'nin hukuk mantığının evrensel dilini yakaladığını ve fıkha uyguladığını söyleyebiliriz. Daha sonra maslahat, maksıd, örf, kll kaide ve benzeri fikh söylemde sık sık karşımıza çıkan kavramların Eb Hanife'nin gösterdiği yönde geliştirildiğini göreceğiz.

2.1. Fur' Meseleler

şimdi bu n değerlendirmeleri aşağıdaki meseleler üzerinden ayrıntılı bir biçimde inceleyebiliriz. şeybn'nin Oruç Bölümü'nde yer alan 200 civarındaki meselenin şu ana başlıklar altında sıraladığını ve her bir mesele- nin mantıksal olarak bağlantılı olduğu başka meseleleri bir araya getirmek suretiyle şu 50 konu başlığını varsayıdığını söyleyebiliriz (Bu konu başlıkları 219 meselenin tüketicisi bir taramasını içermemektedir; daha genel/soyut başlıklar oluşturmak mümkündür):

1. Oruç vaktinin başlangıç ve bitiminde tereddüt (5 mesele),
2. Cünüp olarak güne başlama, rüyada boşalma ve kadına bakarak boşalma (4 mesele),
3. Kusmak (3 mesele)
4. Hacamat (4 mesele)
5. Bir şekilde orucu bozulan kişinin geriye kalan vakitte oruçlu gibi davranması (4 mesele),
6. Oruçlunun karışını cinsel ilişki dışında öpmesi, dokunması, yanaşması neticesinde boşalma yaşanması/yaşanmaması (6 mesele),
7. Ayları karıştırma durumu (9 mesele; 15-23 arası),
8. Yolculukta olan biri oruç niyeti olmaksızın oruca başlayıp zevalden sonra mukim olsa ve hiçbir şey yiyip içmemiş olsa bu oruç olur mu? (2 mesele) (yerse ne olur?),
9. Ramazan orucuna halktan ayrı başlamak (5 mesele, 26-30 arası),
10. Unutarak orucu ihlal (2 mesele), yanlışlıkla ihlal,
11. Oruçlunun burnuna ilaç akıtması, gözüne sirme çekmesi ve bunu boğazında hissetmesi, lavman yaptırması (3 mesele, 36-38 arası),
12. Oruçlunun bayılması ve uzun süre baygın kalması (3 mesele),
13. Bir kimsenin karışıyla oruçlu olduğunu bilerek cinsel ilişkiye girmesi (ya da yemesi) ve kefare (9 mesele, 45-53),
14. Orucunu bile-isteye bozduktan sonra orucunu bozmasına imkn

³³ İstihsan ile ilgili bkz., Chafık Chehata, "tudes de philosophie muşlmane du droit. II. L'"quit" en tant que source du droit *Hanafile*", *Studia Islamica*, No. 25 (1966), 123-138; John Makdisi, "Legal Logic and Equity in Islamic Law", 33 (1985), *American Journal of Comparative Law*, 63-92; Murteza Bedir, "The Power of Interpretation: Is Istihsan Qiyas?", *Islamic Studies* 42:1 (2003), 7-20.

veren/zorunlu kılan bir mazeretin oluşması (adet, hastalık, yolculuk) (7 mesele) (nafile oruçlar da dâhil),

15. Kaza orucunu veya yolcu oruçluyken orucunu bozsa (2 mesele),

16. Ramazan ayında önceki Ramazan'ı kaza etmeye niyetlenmek (1 mesele),

17. Halktan ayrı oruç tutan kimse (1 mesele),

18. Orucu bozulmadığı halde orucu bozuldu zannederek yemek içmek: kaza mı kefâret mi? (1 mesele),

19. Baskı altında cinsel ilişkiye giren kadının orucu ihlali: kaza mı kefâret mi? (4 mesele 66-69 arası),

20. Buruna ilaç, lavman, kulağa damla, karın baştaki yaraya sızan bir ilaç tedavisi, üreme organının deliğine ilaç damlatma (kaza mı kefâret mi?) (2 mesele),

21. Ramazan esnasında müslüman olan kimse (1 mesele),

22. Adetli (ve lohusa) kadının günleri ve özürülük halleri (18 mesele),

23. Peş peşe tutulması gereken kefâret orucu meseleleri (32 mesele),

24. Sahurda fecrin doğduğundan şüphelenen kişi (2 mesele),

25. Ramazanı kaza için tutulan orucu bozma (2 mesele),

26. Kefâret orucu tutarken imkân durumunun değişmesi (hac, yemin ve zihar/hataen öldürme durumları) (5 mesele),

27. Kadın nafile oruca başlıyor, bilerek bozuyor ve sonra adet oluyor (2 mesele),

28. Gün-ortasından (zeval) önce/sonra oruca niyet (3 mesele),

29. Ramazanda oruç tutmama niyetiyle güne başlayan kimse; niyet değiştirip oruç tutarsa (3 mesele),

30. Gayrimüslim bir çevrede Ramazan ayı orucunu bilmeksizin gün boyu oruç ihlal eden bir şey yapmayan kimse oruçlu sayılır mı? (1 mesele),

31. Oruç niyeti olmaksızın güne başlayan ve niyetinin orucunu ifsat ettiğini düşünerek iftara devam eden ve bu yönde bir fetva da alan kimse (2 mesele),

32. Ramazanda uzun süre aklını yitirme veya bayılma durumu (7 mesele),

33. Hasta/yolcu kazası ve ölüm (3 mesele, sonra başka konu ve tekrar bu konu: 4 mesele, 153-156 arası),

34. Kaza borcuyla ölen kişinin borcunu ifa şekli (4 mesele, 149-152 arası),

35. Ramazan ayında Müslüman olan kimse (4 mesele, 161-164),

36. Oruç tutma/tutmama niyetiyle yolculuğa çıkan kimse (3 mesele),

37. Yolcunun oruç tutması (1 mesele),

38. Unutarak Ramazan orucunu yiyen ve sonra bozulduğunu sanarak yemeye devam eden kimse (1 mesele)

39. Zilhiccenin ilk on gününde Ramazan kaza orucu mekruh mu? (1 mesele),

40. Ramazan ortasında ergen olan erkek ve kız çocuk (2 mesele),
41. Oruçlu gargara yaparken boğazına orucu unuttuğu/farkında olduğu bir anda su kaçırır (3 mesele),
42. Oruçlunun diliyle bir şey tatması (2 mesele),
43. Oruçlunun boğazına sinek veya ağzında kalan yemek kırıntısı oruçlu olduğunun farkındayken kaçsa (1 mesele),
44. Adak oruç ve art arda tutma ve art arda tutmayı bozan adet ve bayram günleri durumu (18 mesele, 190-207 arası),
45. Göze çekilen sürmenin tadını boğazda hissetme (2 mesele),
46. Sorusuz 4 mesele (kadın da erkek gibidir vurgusu),
 - a. Oruçlunun karnına mızrak saplanması,
 - b. Oruçlunun ağzına zorla su akıtılması,
 - c. Karındaki yaranın sıvı/katı bir şeyle tedavisi,
 - d. Oruçlunun karnına su dökülmesi,
47. Yutmadan ağza bir şey almak (misvak, bebeğe yemek, sakız çiğneme vs) (3 mesele, 214, 218, 219),
48. Hamile veya emziren kadına oruç (1 mesele),
49. Pir-i faninin orucu (1 mesele),
50. Oruçlunun kil veya çamur yemesi, çakıl taşının karnına girmesi (1 mesele).

a. Rivâyetlerle Teyitli Furû‘ Meseleler

Kitâbü'l-Asl' in Oruç Bölümü'nde dikkat çeken hususlardan birisi bu bölümde 9 mesele 14 hadisle (3 tane tekrar eden hadis çıkarıldıktan sonra), 7 mesele 8 sahâbe kavli ile ve 6 mesele de 10 tabiîn kavli ile temellendirilmektedir. Hadisler biri hariç sahâbenin önde gelen ve fıkıh alanında bilinen isimleridir: Hz. Ömer, Hz. Ali, Sa'd b. Mâlik (Ebî Vakkâs), Zeyd b. Sâbit, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd. Tabiînden ise İbrahim en-Nehâf açık ara birinci sıradadır; 10 tabiîn kavlinden 7'si İbrahim'e, 2'si Hasan-ı Basrî'ye ve biri Şa'bî'ye aittir. Şeybânî bu üç tür rivâyet bilgisini genellikle isnadlı vermektedir, Oruç Bölümü'nde 20 isnatlı rivâyet vardır. Bazı durumlarda ise irsal yapmaktadır, yani doğrudan Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden veya tabiînden birinden isnadsız olarak aktarmaktadır; bunların sayısı da 12'dir. İsnatlarda da irsallerde de Ebû Hanîfe genellikle yer almaktadır. Hadislerin 8'i, sahâbe kavillerinin 3'ü, Tabiîn kavillerinin ise 4'ü Ebû Hanîfe yoluyla isnadlı rivâyet edilmiştir. Bu, Şeybânî'nin oruç mesailini işlediği bölümün inşasında Ebû Hanîfe'nin rolünü göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin de geleneğe bağlanma tarihinin Hammâd ve İbrahim olduğunu da yine bu isnad ve irsaller teyit etmektedir.

Hadis, Sahâbe ve Tabiîn Kavillerine dayalı meseleler şunlardır:

aa. Hadislerle teyit edilmiş meselelere dair hükümler:

1. Oruçluyken cünüp olarak güne başlamanın caiz oluşu;
2. Hacamat yaptırmanın orucu bozmaması (iki hadis);
3. Oruçlunun karısını öpmesinin (boşalma olmazsa) orucunu bozmayacağı ama ötesine geçmekten kendisini alıkoyamayacağından endişe ederse bunu yapmaması (iki hadis);
4. İhtilam (rüyada boşalma) bakımından kadının erkekle aynı hükme tabi olması, yani gusül yapması gerekliliği ama orucunun tamam olduğu (iki hadis)
5. Unutarak yeme/içmenin orucu bozması;
6. Ramazan ayı orucunu tutarken bir kimsenin bile isteye karısıyla cinsel ilişkiye girmesinin kefâret gerektirdiği;
7. Yolcunun orucu bozmasının sadece kaza gerektirdiği; oruç tutmasının da tutmamasının da caiz oluşu (iki hadis);
8. Lohusalık süresinin kırk gün olması.
9. Oruçluyken misvak kullanmanın (diş temizliği yapmanın) orucu bozmayacağı.

ab. Sahâbe kavline dayalı meseleler:

1. Hz. Ömer: Fecrin doğduğunu ya da güneşin batmadığını bilmeden orucunu yiyen kişiye kaza gerekip kefâret gerekmeyeceği;
2. Hz. Ali: Kendi isteğiyle kusan kişinin orucunun bozulacağı ama kefâret gerekmeyeceği; kefâretin ancak yeme/içme eyleminde söz konusu olacağı;
3. Sa'd b. Mâlik (Ebî Vakkâs) ve Zeyd b. Sâbit: Hacamat yaptırmanın orucu bozmayacağı (Hadisi teyit);
4. Osman b. Ebi'l-Âs es-Sekafî: Lohusalık süresinin kırk gün olduğu;
5. Enes b. Mâlik: Adet günlerinin 3-10 gün arası olduğu;
6. İbn Mes'ûd: İbn Mes'ûd kiraatine bağlı olarak temin kefâret orucunun üç gün peş peşe olması;
7. İbn Ömer: Kimsenin kimse adına namaz kılamayacağı; oruç tutamayacağı.

ac. Tabiin Kavline dayalı meseleler:

1. İbrahim en-Nehaî: Oruçlunun gargara yaparken oruçlu olduğunu bile bile ağzına su kaçırırsa orucunun bozulacağı ve bu gün yerine sadece kaza gerektiği. Unutarak olursa orucun bozulmayacağı;
2. Hasan-ı Basrî ve İbrahim: Ramazan ayı içinde Müslüman olan kimsenin o günden sonraki günleri oruç tutması gerektiği, önceki günleri kaza etmesi gerekmediği (bu mesele sonda tekrar edecek ve rivâyetler de tekrar);
3. Şa'bî: Peş peşe oruç tutma borcunu ifa ederken adet gören kadın

orucuna yeniden başlaması gerekmeyeceği; tutamadığı günleri iki ayın peşine ara vermeden eklemesi gerekliliği;

4. İbrahim: Önceki olayda kadının yeniden başlaması gerektiği [Dikkat: Bu fetva garip; doğruysa adet gördüğü yıllar boyunca oruç tutması gerektiği söylenmiş olur ki, İbrahim’in böyle bir görüşü söylemesi pek makul görünmüyor!] Ebû Hanîfe’nin bu bölümde İbrahim’den ayrıldığı tek yer bu meseledir;

5. İbrahim: Temettu‘ haccında kurban bulamadığı için kefâret orucu tutarken kurban imkânı bulan kişinin orucunun bozulacağı (iki yolla rivâyet);

8. İbrahim: Kimsenin kimse adına namaz kılamayacağı; oruç tutamayacağı (sahâbe kavlini teyit);

Kitâbü'l-Asl’da Oruç Bölümü’nün, Kur’ân, mütevâtir ve meşhur sünnet ve icma ile bilinen ana meseleleri ön-kabuller olarak varsaydığını, bunları müstakil meselelere dâhil etmediğini söylemiştik. Bölümün meseleleri içindeki rivâyetlerle destekli meseleler ise bu üç tür rivâyetten oluşmaktadır. Toplamda bu türden 35 rivâyet delili oruç bölümünde yer alıyor. Bunlara daha sonra delil adı verilecektir. Buna ilave olarak re’y (kıyas ve benzeri) delillerine de oldukça yer verilmiştir. Bunların sayısı 15’tir. Bunun dışında “çünkü” ifadesiyle başlayan ve cevabın hemen arkasına getirilen delil açıklamaları da bolca vardır.

Hâsılı, *el-Asl*’ın Oruç Bölümü’ndeki 219 meselenin içeriğine topluca bakarsak bunlar, Kur’ân ve Sünnet, sahâbe icmalarının yaygın bilindiği için meseleler içine alınmayan hükümlerini öncelikle varsaymaktadır. Ardından isnadlı yahut isnadsız hadisler, sahâbe ve tabiîn kavilleriyle tespit edilmiş hükümleri meseleler içine almakta ve bunları da öncekiler gibi ön-kabuller yaparak geriye ileriye bırakmaktadır. Mesela iki ay peş peşe oruç hükmüne ait 10’dan fazla furu’ (bilinen asıllardan sonradan türetilmiş muhtemel durumlar) sorusu sormakta ve cevaplamaktadır. Hasta ve yolculukla ilgili furû‘ soruları da benzer şekilde çoktur. Adak oruçlarına ilişkin soru gurubu da 219 soru içinde önemli bir yer tutmaktadır. Hac kurbanı bulamamaktan kaynaklı oruca ilişkin furû‘ sorulara da yine yer verilmiştir. O halde Oruç bölümünde verilen 200 küsur meselenin aslında Kur’ân ve Sünnet’in oruca ilişkin asıl hükümlerinin üzerine düşünme ve sorular üretme faaliyetinin neticesinde çıkarıldığını ve bu soru üretme faaliyetinin sahâbe ve tabiîn dönemlerinde üretilen soruları da içine alacak şekilde genişlediğini söyleyebiliriz. Bölümdeki 219 meselenin rivâyetlerle teyit edilen kısmı, doğrudan Kur’ân ve mütevâtir/meşhur sünnetten bilinenleri hariç, sahâbe döneminden itibaren yapılan oruç mesailine ilişkin tefekkür ve nazarın yol verdiği meseleler olmalıdır. Buna Hz. Peygamber’e nispet edilen rivâyetler de dâhildir; zira sahâbe toplumu arasında yaygın bilgi haline gelmemiş, ahad yolla rivâyet edilen hadislerin de sahâbe dönemindeki furû‘ mesele-

lere cevap bağlamında bireysel girişimlerle tartışmaya dâhil edilmiş olduğunu tahmin edebiliriz. Bunun en güzel göstergesi *Kitâbü'l-Asl*'de hadisle teyit edildiği söylenen meselelerin bir kısmının sahâbe arasında ihtilaf konusu olmayı sürdürdüğü gerçeğidir. Unutarak yemek/içmek/cinsel ilişkiye girmenin orucu bozmayacağına dair hadise rağmen ihtilafın devam ettiğini görüyoruz. Benzer şekilde hadiste Ramazan'da bilerek cinsel ilişkiye girmenin kefâret gerektireceği hükmü sahâbe arasında kapsam bakımından ihtilafa konu olmuştur; bazıları bunun sadece cinsel ilişki için olduğunu söylerken diğerleri yeme/içmeyi de kapsadığını kabul etmektedir. Ama hadisle sabit olan hükümlerin çoğu aynı zamanda sahâbe icması ile de teyit edilmiş durumdadır. Diğer yandan oruç mesailinde rivâyet olarak yer alan sahâbe ve tabiin kavillerinin fikhin en azından Irak fikhinin temelini teşkil eden bazı kabulleri şekillendirmiş görünüyor. Sahâbe kavillerinin de Iraklı isnatlarla aktarıldığı görülüyor. Tabiîn kavillerine gelince oruç bölümünde yer alan kavillerin tamamı Iraklı isimlere aittir: İbrahim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî ve Şa'bî. Tüm bu veriler, Ebû Hanîfe'nin fıkıh mirasının Irak coğrafyasıyla ve özellikle Kûfe şehriyle çok sıkı irtibatını gözler önüne sermektedir. Şimdi bu rivâyetlere ve ardından oruç bölümüm meselelerinin içinde yer alan mantığa bakabiliriz.

b. Oruçta Kıyas ve Benzeri Akıl Yürütme Yöntemleri: Oruç Meselelerinin Dallanıp Budaklanması (*Tefrî', Furû'*)

Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki başlıklar/konular altında işlediği 219 soruyu nasıl oluşturduğunu soruları yakından incelediğimizde anlayabiliyoruz. Birincisi o, yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur'ân ve Sünnet'te açıkça beyan edilmiş, sınırları çizilmiş kurallara bu bölümde bağımsız soru olarak genellikle yer vermemektedir. Ama satır arası göndermelerinden bunların neler olduğunu çıkarabiliriz. Ancak bu varsayılan bilgilerin orucun temel kabulleri olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar orucun Ramazan ayında farz olması, hilalinin görülmesiyle Ramazan ayının oruç mükellefiyetinin başlayacağı, orucun yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmakla gerçekleşeceği ve vaktinin fecirden gün batımına kadar olduğu ve benzeri kabullerdir. Bu kabuller daha sonra fukaha tarafından yeni çıkan meselelerin çözümünde kıyas kapsamında kullanılacaktır. Kıyasın iki öncülünden biri olan ve kıyası yapmayı esasen haklı kılan tümel önerme yani mukaddime-i kübrâ (büyük önerme) genellikle bu kabullerden elde edilmiştir. O sebeple bu kabullerin kullanıldığı yöntemlere kıyas adı verilmiştir.

Orucu bozan şeylerin kıyası: Buna göre orucun kıyası yemek, içmek ve cinsel ilişkiden uzak durmak ise “her yeme oruç bozar”, “her içme orucu bozar”, “her cinsel ilişki orucu bozar” şeklinde tümel önermeler kurabiliriz. Bu doğrultuda birinci tümelin gereği olarak yeme/içme fiilinin kapsamına ne girerse o orucu bozacaktır. Üstelik yeme/içme kapsamına giren

şey illa ağızdan alınmak zorunda da değildir. Eğer bir kimse ağız dışında bir yolla beslenirse bu da orucu bozar. Bu ikinci kural birinci kuralın bir uzantısı olduğu için onun kıyası kabul edilmektedir. Yani yeme manasına gelen şey de yeme kapsamına girer. Bir başka kıyas da ağızdan veya başka bir yolla mideye/karna yemek dışında bir şeyin girmesidir; bu da orucu bozmaktadır. Ancak yemek orucu bozmakla kalmayıp aynı zamanda bile isteye ve mazeretsiz yapılmışsa kefarete gerektirirken normalde yemek olmayan bir şeyi mesela kireç, çakıl taşı ya da çamur yemek orucu bozsa da kefarete değil kaza gerektirmektedir. Çünkü kefareti gerektiren yeme yollu ihlalde esas olan kişinin bir şeyi yediğini söyleyebilmemizdir, bu da arzulayarak bir şeyi yemek demektir.

Oruç kefaretinin kıyası: Orucun tam manasıyla ihlali halinde kefarete gerektiğini biliyoruz. Buna göre bütün fukahanın ortak kabulü mazeretsiz cinsel ilişkiye girmenin kefareti gerektireceği yönündedir. Orucun kıyası ve bu kıyasın ihlali oruç bölümünde en çok üzerinde durulan mesele gurbunu teşkil ediyor. Buna göre en ağır ihlalden başlarsak, oruca niyet eden ve güne bu şekilde başlayan biri oruçlu olduğunu bilerek cinsel ilişkiye girerse orucu bozulmakla kalmaz, kaza yanında ağır bir ceza daha öder: kefarete olarak köle azat etme, bulamaz veya imkânı olamazsa, iki ay peş peşe oruç tutma, bunu da yapamazsa oruç gün sayısınca (60) fakiri doyurma. Burada bir fer'î soru şudur: Acaba kefarete 'cinsel ilişki ile oruç ihlalinin' bir cezası mıdır? Yoksa 'oruç ihlalinin' bir cezası mıdır? Ebû Hanîfe ikincisinin doğru olduğunu zira cinsel ilişki yoluyla oruç ihlalinin yeme/içme ile ihlalle her yönden bir olduğunu söylemiştir (bkz. Mesele 54). Şafîiler ise kefarete cezasının sadece cinsel ilişki için geldiğini, bir tümel önermenin örneği olmadığını belirtmişler ve kıyasa gitmemişlerdir.

Kefarete orucunda peş peşelik şartı: Kefaretle arasında iki ay peş peşe oruç tutma yaygın bir kefarete uygulaması olmalı ki genellikle sorular da bu çerçevede gelmektedir. Buna göre bir soru şudur: Peş peşe oruçta kıyas peş peşelik olduğuna göre kefarete ifa eden kişi peş peşe oruç tutarken bir gün tutmasa -isterse 59. günde olsun- oruca yeniden başlamak durumundadır. Peş peşelik kıyası kapsamına mesela Ramazan ve Kurban bayram günü ve teşrik günleri gibi oruç tutmanın yasak olduğu günler iki aya denk gelirse bu kişi de yeniden başlamak durumunda mıdır? Ebû Hanîfe burada mazeretli ihlal ile mazeretsiz ihlal ayrımı yapmış ve mazeretsiz ihlalde yeniden başlama gerekliliği olduğunu diğesinde ise mazeret günlerinde tutulamayan oruçların sonuna ara vermeksizin eklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bayram ve teşrik günlerine geleceğini bilerek oruca başlamayı ise mazeretsiz ihlal kapsamında değerlendirmiştir. Buna karşılık adetli kadının oruç tutmamasını ise mazeretli ihlal olarak görmüş ve kefarete orucuna yeniden başlamasına gerek olmadığını sadece tutamadığı günleri hemen peşine eklemesi gerektiğini belirtmiştir. Hatta peş peşe oruç Ramazan ayına denk

gelse ve oruçlu Ramazan ayı orucu yerine kefâret orucuna niyet etse bu kefârete sayılmaz, yeniden başlaması gerekir. İki ay ardışık kefâret orucu zihar ve hatalı öldürmelerde de gerektiğinden bunlarla ilgili meseleler de bu vesileyle ele alınmıştır. Burada özellikle zihar kefâreti orucu ile ilgili daha çok soru geldiği anlaşılıyor. Çünkü zihârda erkeğin karısına yaklaşmama yeminini bozmasının cezası olarak kefâret yükümlülüğü doğmakta ve âyet-i kerimede kefâretin yaklaşma öncesinde ifa edilmesi emredilmektedir (Mücadele sûresi, 58/4, bölümde Kur'ân'a atıf yapılan tek yer burasıdır). Dolayısıyla iki ay orucun peş peşe yapılması emrinin ifasında karısına yaklaşma yasağından kaynaklı zorluklar pek çok meseleye yol vermiştir. Bu meselelerin içinde aynı zamanda hatalı öldürme ya da yemin kefâret orucuna dair olanlar da mevcuttur. Buna göre oruçlunun gece hanımıyla cinsel ilişkiye girmesi helal olduğu halde zihâr kefâreti orucu tutarken bunu yaparsa iki ay peş peşe orucuna yeniden başlaması gerekiyor; çünkü kefâret tamamlanmadan ilişkiye girmesi yasaktır. Benzer şekilde unutarak ilişkiye girenin orucu bozulmadığı halde bu zihâr kefâreti sırasında olursa iki aya yeniden başlaması gerekmektedir. Nitekim cinsel ilişki yerine unutarak yese/içse bu orucunu bozmadığı için yeniden kefârete başlamak gerekmemektedir. Yine yukarıdaki iki durum hatalı öldürme ya da yemin kefâretinde olsaydı yeniden başlaması gerekmecekti. İlgili bir mesele de şudur: Bir kadın borcu olan kefâret orucunu tutarken adet gördüğünde bu sırada tutamadığı oruçları aşağıda göreceğimiz üzere iki ayın bitiminde hemen peşine eklemek zorundadır. Eğer sona eklemeyi bir gün bile ihmal ederse tüm iki aya yeniden başlaması gerekir. Bu ve benzeri örneklerle iki ay peş peşe zorunluluğunu ihlal durumları masaya yatırılmış ve yeniden başlamanın hangi kıyasa dayandığı çıkarılmaya çalışılmıştır.

Oruç bozan eylemler: Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin meseleleri dalandırırken (tefrî') kıyas olarak tanımladığı bir kuralın merkezinde yer aldığı birçok muhtemel durumları göz önüne alarak sorular formüle etmektedir. Bunun daha açık örneğini oruç bozan durum ve eylemleri ele aldığı meselelerde görüyoruz. Orucu bozan kıyasın bir sonucu olarak yeme/içme yoluyla ihlalin kıyası kuralını çıkarmıştır. Buna göre yemek/içmek normal olarak kişinin kendi eylemi olarak meydana gelen yemek/içmek olarak kabul edilen şeyler yanında şunları da kapsar: Unutarak yemek/içmek, uyku da boğazına bir şey akıtılması, uyanırken zorla bir şey akıtılması/yedirilmesi. Kıyas kuralı böyle olmakla beraber bir rivâyet sebebiyle Ebû Hanîfe unutarak yeme/içmenin orucu bozmadığını söyleyerek kıyası terk etmiştir. Bunlara ilaveten ona göre normal olarak yemek sayılmayan şeylerin yenmesi de orucu bozar; çamur ya da kireç yemek veya çakıl taşı yutmak gibi. Aynı şekilde buruna veya kulağa ilaç akıtmak, ilaçlı lavman yapmak da orucu bozar. Buna karşılık göze çeşitli yöntemlerle sürme çekmek –tadını boğazında hissetse bile- orucu bozmaz. Bunun gerekçesi şöyle açıklan-

maktadır: Sürme gözden başın içine girmez ama diğerleri bedenden içeri girmektedir. Akışkan maddelerin tedavi amacıyla baş ve beden yaralarının üzerine sürülüp bunların iç organlara sızması da Ebû Hanîfe’ye göre orucu bozar; ama iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre yara üzerine yapılan tedavi orucu bozmaz. Öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanîfe yemek kavramını bilinen en geniş anlamıyla anlamaktadır. Dolayısıyla ağızdan mideye giren her şeyi yemek kapsamında görüyor ve burada isteğiyle yemekle istemeden yemek arasında bir ayırım yapmıyor. Buna karşılık bedene ağız dışından giren/sızan şeyleri ise yemek/içmek kapsamında görmekte ve bunların istemli olmasını önemsemektedir. Nitekim ağza istemeden kaçan sinek veya ağzında kalan yemek kırıntısının istemeden boğazına kaçması sorusuna verdiği “orucu bozmaz” cevabını Şeybânî şu şekilde temellendirmektedir: “Çünkü bu bir yeme işi değildir, üstelik istemeden olmuştur.” Bu kadar geniş bir yemek tanımı şu uçuk sorunun da sorulmasını gerekli kılmış görünüyor: Karna kesici bir şeyle vurup mideye bunun ucunun ulaşması durumunda oruç bozulur mu? Ebû Hanîfe bu ve bundan önceki soruya olumsuz yanıt verse de bu sorunun sorulması onun orucu bozan şeylerle ilgili kıyasını tanımlamamıza imkân vermektedir. Ağızdan giren şeyler yiyecek/içecek niteliği taşırsa istemli/istemli orucu bozmaktadır. Ağızdan giren şeyler bu özelliklere sahip olmayıp istemli alınırsa orucu bozar. Yemek/içmek özelliğine sahip olan maddeler ağız dışında alındığında da orucu bozmaktadır; nitekim lavman, yağla yara tedavisi, ağız, burun ve kulaktan ilaç alınması yemek/içmek kapsamında görüldüğü için orucu bozmakta,³⁴ ama mideye ağız dışından giren yemek/içecek dışındaki maddeler orucu bozmamaktadır.

Orucu bozan şeylerin ön-eylemleri: Böylece orucu bozanların kıyası bu şekilde tümelleştirildikten sonra orucu bozmayan bazı durumları Şeybânî taramaya başlar. Mesela ağza bir şey alınıp yutulmadığı sürece bu orucu bozmaz; ağza su alınıp mazmaza/gargara yapıldığında ya da misvakla ağız temizlendiğinde oruç bozulmamaktadır. Kadının çocuğu için –başka bir yöntem bulamadı ise- yemeği ağzında çiğnemesi de orucu bozmamaktadır. Tabii ki bu durumlarda boğazına bir şey kaçırmıyorsa. Sakız çiğnemek–mekruh olsa da- orucu bozmaz.³⁵ Benzer bir durum cinsel ilişki kıyasında da söz konusudur. Orucu bozan cinsel ilişki net bir biçimde tanımlanmıştır: Erkek ve kadının sünnet yerlerinin buluşması. Bu durumda boşalma olmasa bile oruç bozulur; bunu kişi bile isteye yaparsa aynı

³⁴ Bugün Din İşleri Yüksek Kurulu fetvada Ebû Hanîfe’nin görüşünü esas almamaktadır; bedene giren şeyin besleme özelliği olması ölçü alınmaktadır. Buna göre besleyici özelliği olmayan iğnenin orucu bozmadığı fetvası verilmektedir.

³⁵ Muhtemelen bu hüküm tatsız ve katkısız sakızlar için söylenmiştir. Bugünkü sakızların çoğu ağza alındığında içerdiği katkı maddeleri sebebiyle eriyip mideye karışabilmektedir. Dolayısıyla bugünkü sakızların burada kastedilmediğini söyleyebiliriz.

zamanda kefâret de gerekeceğini söylemiştik. Bunun dışındaki dokunma, öpüşme, sevişme ve benzeri eylemler boşalma yaşanmadıkça orucu bozmamaktadır. Ancak kişi kendisine sahip olamayacağı endişesi taşıyorsa bunları yapması hoş karşılanmamaktadır. Dokunma olmaksızın sadece bakarak boşalma durumu ise orucu bozmamaktadır. Bu diğer bir kıyas kuralının tümeline dâhil edilmektedir; bilindiği gibi oruçlu kişinin cünüp olarak oruca başlaması hadis rivâyetine dayanılarak caiz görülmektedir. Bizzat Peygamber'in böyle yaptığına dair rivâyet vardır. Uyurken boşalma yaşamak da tıpkı güne cünüp başlamak gibidir; kişi kendi istemli eyleminin bir neticesi olarak uyku azması yaşamadığına göre bu tıpkı cünüp olarak güne başlamak gibidir. Bakarak boşalmanın da uykudaki boşalma gibi kişinin kendi eylemi olmaksızın oluşan bir durum ya da düşünce ile yaşanan bir boşalma gibi değerlendirildiği anlaşılıyor.³⁶

Oruçta niyet: Bir diğer önemli mesele oruca niyet etme gerekliliği ve niyetin zamanı ile ilgili tartışmalardır. Bu kapsamda dağınık bir biçimde birçok meseleye rastlıyoruz. Kur'an ve Sünnet'te temel bir hüküm şudur: İbadeti normal günlük bir işten (adetten) ayıran şey niyet. Bu hem Kur'an âyetleriyle hem de "Ameller ancak niyetlerle mana kazanır." mealindeki hadislerle sabittir. Bu tüm ibadetler için söz konusu olduğu gibi oruç için de vazgeçilmez bir gerekliliktir. Ancak oruca niyetin ne zaman yapılacağı ve şekli birçok soru üretmiş görünmektedir. Ramazan ayında sağlıklı ve mukim olan birinin başka bir oruç tutamayacağı ön-kabuldür. Kişi Ramazan ayında önceki Ramazan'ın kazasına ya da kefâret veya nafile oruca niyet etse bile bu oruç, içinde olunan Ramazan ayına ait sayılır, buna niyet etmemiş olsa bile. Ebû Hanîfe'ye göre bu kişinin oruç niyeti esas alınır, hangi oruca niyet ettiğine bakılmaz. Diğer bir konu oruca ne zaman niyet edileceğiyle ilgili soru gurubunda yer alır. Normal olarak oruç niyeti sahura kalkmak ve fecirden önce oruç tutmaya niyet etmekle olur; sahura kalkmayan da akşamdan ertesi günü oruçla geçirmeye niyet etmişse bu da olur. Ancak Ebû Hanîfe'nin ön-kabullerinden biri şudur: Kişi Ramazan ayı orucu ile nafile oruca bu şekilde niyet edebileceği gibi o gün yeme/içme/cinsel ilişki yaşanmamışsa gün ortasına kadar da niyet edebilir. *Kitâbü'l-Asl'* da bunlara da gerekçe sunulmadığı için bu ön-kabulleri (yani) gelenekten gelen bir kabul olarak değerlendiriyorum. Bunlar daha sonra şarihler tarafından delillendirilecektir. Mesela, nafile oruca sonradan niyet edileceğine dair hadis/fıkıh kitaplarında bir hadis zikredilmektedir. Gün-ortası sınırı için bir rivâyet zikredilmemesi bu konunun içtihadî bir konu olduğunu gösteriyor; nitekim Şafîiler nafile oruç için gün ortası sınırını kabul etmiyorlar. Onlara göre, günü aç geçiren kişi iftardan önceki bir anda niyet ederse nafile oruç olur. Ebû Hanîfe'nin görüşü ise sonradan şu şekilde açıklanmıştır:

³⁶ Ancak bugün görsel medya araçlarına bakarak oluşan boşalma halini kişinin eylemsel katılımı bir iş gibi düşünmek gerekir.

Oruç niyeti salt bir zihinsel eylem olmayıp bilinçli bir biçimde herhangi bir oruç ihlaline kalkışmamakla tahakkuk eder; dolayısıyla kişi gün ortasına kadar yemek yemese bu sıradan bir gün eylemidir; ama gün ortasından sonra yememesi ise sıradan bir durum değildir. O nedenle bu sıradanlığın bozulduğu an olarak gün ortası sınır kabul edilmiş ve oruç niyetinin en azından bu anda başlaması gerektiği görüşü benimsenmiştir. 143. Maddede bununla ilgili bir mesele vardır: Oruç niyeti olmaksızın güne başlayan kişi, salt niyetin orucunu bozduğuna dair bir fetvaya dayanarak orucunun bozulduğunu düşünüp gün ortasından önce oruç ihlali sayılan bir eylemde bulursa, bu durumda kefaret şüphesi gerektirecek bir durum oluşur. Ancak Ebû Hanîfe'nin genel ilkesi gereği kuşkuyla kefaret olmayacağı için sadece kaza etmesi gerekir. Serahsî'nin bilgisine göre, Ebû Yûsuf ve Şeybânî fetva almadan bunu gün ortasından önce yapana kaza ve kefaret gerekeceğini söylemektedirler; gün ortasından sonra ise bir şey gerekmemektedir.³⁷ Benzeri bir mesele şudur: Şaban ayında olduğunu zannederek oruç niyeti olmaksızın güne başlayan kimse eğer gün ortasına kadar herhangi bir oruç ihlali sayılacak eylemde bulunmayıp Ramazan ayında olduğunu öğrense ve oruca niyet etse bu Ramazan orucu yerine geçer; o günü kaza etmesi gerekmez. Gün ortasının ölçü alınmasının diğer bir gerekçesi de günün çoğunluğunu bilinçli bir oruç eyleminde geçirmeden orucun ibadet manasının gerçekleşemeyeceği düşüncesidir.³⁸

Diğer yandan Ramazan ayı gibi günü tayin edilmemiş ama yükümlülük (vecibe) olan kaza, kefaret ve gün tayin etmeksizin yapılan adak oruçlarda niyetin mutlaka fecirden önce olması ve güne oruçla başlanması şarttır. Çünkü bu oruçlar senenin herhangi bir gününde yapılabilmektedir; o sebeple geceden ertesi günün ilgili oruca ait kılındığına niyet edilmesi gereklidir. Aksi halde o oruç geçerli olmaz. Ama adak orucunda gün belirlenmişse gün ortasından önce niyet geçerli olmaktadır.

Kefâretsiz kaza gerektiren durumlar. Oruç Bölümü'nün üzerine eğildiği bir diğer husus da kaza gerektirip kefaret gerektirmeyen durumları tespit konusudur; bu doğrultuda oldukça fazla mesele serdedilmiştir. Bir meselede, örneğin, sahurda fecrin doğduğunu fark etmeden ya da günün sonunda güneşin battığını zannederek yeme/içme/cinsel ilişkide bulunan kişiye sadece kaza gerekeceği görüşü Hz. Ömer'den nakille an-

³⁷ Serahsî, *el-Mebûsât*, thk. Heyet (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.), 3: 87.

³⁸ Gerçi Hanefî mezhebinde sahih olan görüş gün fecirden başladığı için gün-ortası zeval vakti olmayıp fecirden güneşim batışına kadar olan vaktin ortasıdır ki bu zeval vaktinden daha önceki bir vakte denk gelmektedir. Günün çoğunluğu fikri bu görüşe dayanmaktadır. Ancak Şeybânî burada zeval vakti ifadesini kullanırken, *el-Câmi'u's-sağîr* adlı kitabında gün ortası ifadesini kullanmış ve bu da fecirden itibaren oruçlu geçirilmesi gereken vaktin ortası olarak anlaşılmıştır. Bu tartışma için bkz. Serahsî, *el-Mebûsât*, 3: 62; el-Mergînânî, *el-Hidâye*, Leknevî şerhiyle birlikte, thk. Nuaym Eşref N. Ahmed, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ülûmî'l-İslâmiyye, 1417), 2: 241-242.

latılmıştır. Yine bile isteye kusmanın orucu bozmasına rağmen kefâret gerektirmediği, kefâretin ancak yeme eyleminde olacağı hükmü Hz. Ali'den nakledilmiştir (bkz. Mesele 8). Kaza gerektirip kefâret gerektirmeyen durumların genellikle unutma, hata, bilmeme ve kuşku durumları içerdiği ya da yeme/içme/cinsel ilişki kapsamına girmeyen özellikler taşıdığı görülmektedir. Örneğin, oruçlu olduğunun farkında olmasına rağmen yanlışlıkla boğazına bir şey kaçırın, uykuda ağzına bir şey akıtılan, yemek yemeye/içmeye veya cinsel ilişkiye zorlanan, vaktin girdiğini ya da çıktığını bilmeden yemeye-içmeye-ilişkiye devam eden, günün Ramazan ayına ait olduğunu bilmeden yiyen/içen/ilişkiye giren ve gün içerisinde Ramazan ayında olduğunu fark eden kişilerin bu orucu kaza etmeleri gerekir. Ancak bu kıyas kuralından bir istisna yapılmıştır; unutarak yemek içmek bir hadise dayalı olarak orucu bozmamaktadır. İlginç bir biçimde Şeybânî burada istihсандan söz etmemektedir; ama gelenekte “eserle istihsan”a genellikle bu örnek verilir. Diğer eylemlerde de istek dışında orucun üç sınırı çiğnenmekte ama orada oruç bozulmuş kabul edilmektedir; çünkü zaten oruç bu üç sınıra riâyet olarak tanımlanmakta dolayısıyla üç sınırdan birinin ihlali orucu ifsat etmektedir. Unutarak da olsa bu sınır ihlal edildiği için kıyas gereği orucun bozulması gerekirken hadis bunu istisna etmiştir. Yemek/içmek/ilişkiye girmek kapsamına tam olarak girmeyen şeyler orucu bozsa da kefâret derecesinde bir bozma sayılmamaktadır; çünkü kefâret oruç sınırlarının tam manasıyla ihlali halinde gereken bir cezadır. Bu doğrultuda cinsel ilişki dışında yaşanan ön-sevişme eylemleri (öpme, dokunma vs.) boşalma (orgazm) ile neticelenirse bu tam manasıyla bir cinsel ilişki sayılmadığı için orucu bozsa da kefâret gerektirmez. Benzer şekilde yemek boğazına kaçtığında bu yemek özelliği taşısa da kişi bunu yemek yemek maksadıyla yapmadığı için tam manasıyla yemek sayılmamaktadır. Görünüşte cinsel ilişki olsa da zorla ilişkiye zorlanan kadının eylemi de tam olarak bir ihlal sayılmamakta ve bu nedenle sadece kaza gerektiren bir ihlal sayılmaktadır. Yemek olmayan şeylerin ağız yoluyla yenmesi ya da tedavi amaçlı beden dışına sürülen ve bedenin içine sızan şeyler de orucu bozsa da tam manasıyla yemek/içmek kapsamında bir eylem olmadığı için kefâret gerektirmemektedir. Oruçlu iken bilerek orucunu ihlal eden kişinin daha sonra gün içinde oruç tutmamasına izin veren bir mazeret sahibi olması halinde kefâret genellikle düşmektedir. Çünkü bu kişinin orucunu bozmasa da bu duruma maruz kalacağı ve o günün orucunu bozma hakkına/yükümlülüğüne sahip olacağı muhakkaktır. Bu doğrultuda bile- isteye ilişkiye girerek orucunu bozan bir kadın daha sonra gün içinde adet gördüğünde kefâret yükümlülüğü üzerinden kalkmaktadır. Ama bu ilişkinin diğer tarafı olan erkekte bu yükümlülük kalkmamaktadır. Bir kimse orucunu bile-isteye bozduktan sonra o gün içinde oruç tutmasını engelleyecek derecede bir hastalığa maruz kaldı-

ğında kefâret üzerinden düşmektedir. Ancak yolculuk bu kıyastan istisna edilmiştir; kişi bile-isteye orucunu bozduktan sonra yolculuğa çıktığında kefâret üzerinde düşmez, çünkü yolculuk -insan iradesi dışında ortaya çıkan önceki iki sebepten farklı olarak- insanın kendi iradesiyle yaptığı bir şeydir. İnsanın kendi eylemi kefâret borcunu iptal edemez. Ramazan'da hilali görüp devlet başkanına bunu bildirmesine rağmen sözü kabul edilmeyen kimsenin Ramazan orucunu tutması gerekmesine rağmen tutmazsa sadece kaza etmesi gerekmektedir. Burada gerekçe kuşku olarak sunulmuştur; herhalde yöre halkı oruç tutmazken kişinin oruç tutmasının psikolojik bir kuşku durumu oluşturması ihtimalinden söz ediliyor. Oruç Bölümü'nün 219 meselesi arasına serpiştirilen tüm bu meselelerde görüldüğü gibi kefâret için gerekli olan şartlar tahakkuk etmemektedir. Ebû Hanîfe'nin bu meseleleri ilişkilendirme biçimi de bu örneklerde belirgindir; benzer meselelere benzer hükümlerin verilmesi için mümkün olduğu kadar ilişkili olaylar bir araya getirilmektedir. Bazen benzer nitelikteki meseleler farklı yerlere serpiştirilmesine rağmen benzerlik mantığının bunlarda da tutturulması yönünde bir çabanın varlığını görüyoruz. Benzerlik ilişkisinin oluşturulması yani meselelerin kıyas kuralının (ki buna ilke, asıl da diyebiliriz) tespiti çabası çok belirgindir. Oruç Bölümü, ibadetler sahasına ait olduğu için bu konuda istihsandan çok kıyasın öne çıktığını ama nadir de olsa istihsana da başvurulduğunu görüyoruz.

SONUÇ

Yukarıdaki misalleri çoğaltmak mümkündür; ancak bu çalışmanın göstermeye çalıştığı şey açısından yukarıdaki örneklerin yeterli olduğunu düşünüyorum. Bu çalışma Ebû Hanîfe'nin fıkıhın kurucusu/babası olmasının ne anlama geldiğini tartışmaktadır. Bu soru hem fıkıh düşüncesinin nasıl başladığını anlamak için önem arz etmekte hem de Ebû Hanîfe'nin fıkıhın ilk adımlarını, ilk sistematik fıkıh mantığını nasıl uyguladığını göstermek için gereklidir. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'ye karşı oluşan büyük ölçüde Ehl-i hadîs cephesinden gelen yoğun eleştiri ve saldırıların da nedenlerini anlamamıza yardım edebilir. Yukarıdaki değerlendirmelerin de gösterdiği gibi Ebû Hanîfe'nin ve daha sonra hemen hemen tüm fıkıh uzmanlarının genel olarak kabul ettikleri yöntem şu şekilde ortaya çıkmıştır:

1. Fıkıh bölüm başlıkları 2. yüzyılın ilk yarısında büyük ölçüde bilinmektedir; bu elimizdeki hem fıkıh, hem hadis ve hem de ahkâm âyetlerinin konulu tasnif eden çalışmalar incelendiğinde görülmektedir. Bölüm başlıklarının en azından tedvin çağının başında bilindiği gerçeği söz konusu başlıkların Tabiin döneminde büyük oranda şekillendiğini söylememizi haklı kılmaktadır. Bölüm başlıklarının sırasının da büyük ölçüde şekillendiğini söyleyebiliriz; zira incelediğimiz 2. yüzyılın ilk yarısı ve ortalarına ait literatür bunu yansıtıyor. Başlıkların, fıkıh ve ahkâm sıralamasına göre

yapılması hem başlıkların tanımlanmasında hem de sıralamanın oluşturulmasında fakihlerin öncü olduğunu göstermektedir. Ancak kesin olarak bu sürecin izini sürmemize imkân veren yeterli veri bulunmamaktadır. Eğer 1. yüzyılın sonu ve 2. yüzyılın başına ait yazılar elimizde olsaydı bu konuda çok daha iyi bir resim ortaya koyabilirdik. Ancak Irak ilim çevresinin burada öncülük yaptığını ve İbrahim en-Nehaî ile öğrencisi Hammâd'ın ve nihâyet onların ilim halkasını devam ettiren Ebû Hanîfe'nin özellikle rolü önemli görünmektedir.

2. Bölüm için meselelerin çıkarılmasında ise artık bir sonraki gelişme aşamasına geçmiş oluyoruz. Oruç bölümünün sınırları içinde Ebû Hanîfe'nin Kûfe Fıkıh Akademisi'nin artık ilk ve en etkili rolü oynadığını söyleyebiliyoruz. Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanını diğer alanlardan ayırıştırarak bir müstakil yöntemle geliştirdiği zaten biyografik çalışmalarda çokça dile getirilen bir şeydir. Bunu nasıl başardığını ise bu çalışmada incelediğimiz *Kitâbü'l-Asl* üzerinden izlemek mümkündür. Oruç Bölümü sınırları içinde yaptığımız bu çalışma her ne kadar kitabın bütününe dair genelleme yapmamıza imkân vermese de bir fikir verecek düzeydedir.

3. Ebû Hanîfe'nin fıkıh yönteminde ilk adımı geleneğin kabulleri teşkil etmektedir. Bu kabuller daha sonraki incelemelerde Kur'ân ve Sünnet'in, sahâbenin bunlara dair temel kabullerinden oluştuğu anlaşılmıştır. Oruca dair ana hükümleri teşkil eden bu kabuller *Kitâbü'l-Asl*'de ayrı meseleler/başlıklar olarak ele alınma ihtiyacı hissedilmemiş görülmüyor. Bu aynı zamanda fıkıhın yeni meseleleri bunlardan hareketle çıkarsama etkinliği olduğunu bize göstermektedir. Bu çıkarsama (istinbat/istidlal) işi sahâbe ve tabiîn döneminde başlamış olsa da ilk disiplinli ve sistematik niteliğini Tedvin Çağında kazanmıştır. Ebû Hanîfe'nin usûlünde temel kabuller yanında sahih hadislerle sabit hükümler ve fıkıh ve fetvası ile bilinen sahâbilerin kavilleri de ön-kabuller içinde yer almaktadır. Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin Irak fıkıh çevresinin bazı önemli isimlerinin kavillerini de ön-kabuller arasında değerlendirdiği Oruç Bölümüne dair bu çalışmada dikkat çekmektedir. Hasan-ı Basrî, Şa'bî yanında özellikle İbrahim en-Nehaî'nin kavilleri bu bölümde esas alınmıştır. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî daha önce bu durumu tespit etmişti; ona göre Ebû Hanîfe, İbrahim en-Nehaî'nin görüşlerini çoğunlukla izlemektedir.³⁹

4. Bu dört gurup bilgi, yani Kitap ve Sünnet'in oruç ibadetinin temel yapısını vaz eden ve sahâbe arasında maruf olan hükümler, haber-i vahid şeklinde gelen sahih hadisler, sahâbe kavilleri ve Iraklı bazı tabiîn fakihlerin kavillerinin oluşturduğu oruca dair hükümler bu bölümde yer alan 219 meselenin hem temelini teşkil etmekte hem de belirli bir kısmını oluşturmaktadır. Bazı konu başlıklarının da bu gurup meselelerin birikmeye

³⁹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmi'l-fikhiyye*, thk. Abdüfettah Ebu Gudde, Darü'n-nefâis, Beyrut, 1986, 36.

başlamasıyla belirgin hale geldiğini düşünebiliriz. Ancak bunların belirli kıyaslar etrafında toparlanması ve sonra bu kıyasların muhtemel durumlara ilişkin sorularla sorgulanması ve meseleler arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması yönünde bir akıl yürütme yönteminin geliştirilmesi Ebû Hanîfe'nin kurduğu bu Akademi'nin çabalarıyla gerçekleşmiş görünmektedir.

5. Yukarıdaki farklı nitelikteki rivâyetlere dayalı meseleler, bu 219 meselenin 32'sini teşkil etmektedir. 219'un tamamı aslında mesele değildir. Bunların 16 tanesi delil sorusudur; 4 tanesi de soru olmaksızın sadece hüküm cümlesidir. Ayrıca meseleler arasında tekrarlar da olduğunu düşündüğümüzde meselelerin toplamı daha da azalmaktadır. Toplamda 200 civarında meselenin olduğunu kabul edersek rivâyetlere dayalı ön-kabul hükümler yaklaşık meselelerin %16'sını oluşturmaktadır. Geriye kalan 168 mesele (%84) ise üç otorite ismin halka reisliği yaptığı yıllarda Ebû Hanîfe'nin Akademisinin faaliyetlerinin ürettiği sorular ve cevaplardan oluşmaktadır.

6. Meselelerin nasıl tefrî' edildiği (dallandırıldığı) sorusuna gelince burada ön-kabullerden hareketle muhtemel yeni durumlar (furû') düşünme, keşfetme ve bunların benzerlikleri/farklılıklarını sorgulama şeklinde bir yöntemin geliştirildiğini görüyoruz. Yöntemin içeriğini, ön-kabul meselelerin dayandığı ilkelerin tespiti, bu ilkelerin yeni muhtemel olaylarla sorgulanarak tutarlılık testinden geçirilmesi, meselelerin kıyas oluşturan kümelerinin bir araya getirilmesi ve kıyastan sapma gerektiren durumların tespiti şeklinde işlemlerin teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Kıyas-istihsan ve usûl-furû' kavram çiftleriyle farazî fıkıh yöntemi bu dallandırma işleminin en çok başvurduğu kavram ve yöntemler olmuştur.

7. Sonuç olarak *Kitâbü'l-Asl*'in Oruç Bölümü sınırlılığı içinde yaptığımız bu çalışma Ebû Hanîfe'nin fikhın meselelerini ortaya koyma yöntemi diyebileceğimiz bir yöntemin mucidi olduğu iddiasını teyit etmektedir. Ancak bu çalışmanın gerek bir bölümle sınırlı olması, gerekse çağdaş veya yakın ama rakip ekollere ait malzeme ile diyakronik okuma yapılmamış olması bu iddianın genel geçer bir kabul olarak ileri sürülmesine henüz imkân vermemektedir. Üstelik fıkıh yönteminin senkronik okumayla Ebû Hanîfe'nin icat ettiği yöntemi izleyip izlemediği de ayrıca sorgulanması gereken bir başka husustur. Bundan sonraki çalışmaların bir taraftan *Kitâbü'l-Asl*'in muhtelif bölümlerini çalışırken diğer yandan da sözünü ettiğim artzamanlı ve eşzamanlı okumalara ağırlık vererek bu iddianın ne kadar doğru olduğu hususuna ve varsa yöntemin başkaca unsurlarını tespit etmeye eğilmesi faydalı olacaktır.

EK 1: Fıkıh Eserlerinde Bölümler

	Bölüm (Kitab)	<i>El-Mecmû‘ fi’l-fikh</i>	<i>El-Asl</i>	<i>El-Müdevvene</i>	<i>El-Ümm</i>
1.	Taharet	*	*	*	*
2.	Adet		*		*
3.	Namaz	*	*	*	*
4.	Taharri		*		
5.	Zekât	*	*	*	*
6.	Oruç	*	*	*	*
7.	İtikâf		*	*	*
8.	Hac	*	*	*	*
9.	Kurban	*	*	*	*
10.	Akika			*	*
11.	Yeminler		*	*	*
12.	Adak			*	*
13.	Kefâret		*	*	*
14.	Alım-satımlar	*	*	*	*
15.	Selem/Selef	*	*	*	*
16.	Sarf/Riba	*	*	*	*
17.	İkale	*			
18.	İcare	*	*	*	*
19.	Rehin	*	*	*	*
20.	Mal taksimi		*	*	*
21.	Hibe	*	*	*	*
22.	Vedia		*	*	*
23.	Ariyet	*	*	*	*
24.	Hacr		*		*
25.	Şüf’a	*	*	*	*
26.	Havale	*	*	*	*
27.	Kefalet		*	*	*
28.	Sulh		*	*	*
29.	Vekâlet	*	*	*	*
30.	Hünsa	*	*	*	
31.	Sadaka	*	*	*	*
32.	Ortaklık	*	*	*	*

33.	Mudarebe	*	*	*	*
34.	Nikâh	*	*	*	*
35.	Emzirme	*	*	*	*
36.	Talâk	*	*	*	*
37.	İla	*	*	*	*
38.	Zihar	*	*	*	*
39.	Lian	*	*	*	*
40.	Köle azadı	*	*	*	*
41.	Müdebber		*	*	*
42.	Mükateb		*	*	*
43.	Lakit		*		*
44.	Av		*	*	*
45.	Kesilenler		*	*	*
46.	Vasiyet	*	*	*	*
47.	Miras	*	*	*	*
48.	Vela		*	*	*
49.	Cinâyet ve kısas		*	*	*
50.	Diyetler	*	*	*	*
51.	Hadler	*	*	*	*
52.	İkrah		*		
53.	Siyer/Cihad	*	*	*	*
54.	Bağy	*	*		*
55.	Dava		*	*	*
56.	Kadıhk	*		*	*
57.	Şahitlik	*	*	*	*
58.	İkrar		*	*	
59.	Mefkud		*	*	*
60.	Kaçan köle ödülü	*	*	*	
61.	Kayıp mal (lukata)	*	*	*	*
62.	Müzaraa (Yarıcılık)	*	*		
63.	Müsakat			*	*
64.	Vakıf& Mevkuf Sadaka	*	*	*	*
65.	Gasp	*	*	*	*
66.	Tazmin	*		*	*

67.	İstihsan/Kerahiye/ Edeb/Ahlak	*	*		
68.	İçecekler		*	*	*
69.	Yiyecekler				*
70.	Giyecek				
71.	Boğulanlar ve Yananlar	*			

Ek 2: Fıkıh-Tefsir, Fıkıh-Hadis ve Hadis-Fıkıh Türü Eserlerde Bölümler

	Bölüm (Kitab)	<i>Tefsîrû Hams Mie Âye-Mukatil</i>	<i>Âsâr- Ebû Yûsuf</i>	<i>Âsâr- Şeybânî</i>	<i>Mâlik- Muvatta</i>	<i>Abdürrezzâk- Musannef</i>	<i>İbn Ebî Şeybe- Musannef</i>
1.	Taharet	*	*	*	*	*	*
2.	Namaz	*	*	*	*	*	*
3.	Zekât	*	*	*	*	*	*
4.	Oruç	*	*	*	*	*	*
5.	İtikâf				*	*	
6.	Hac	*	*	*	*	*	*
7.	Kurban			*	*		
8.	Akika				*	*	*
9.	Yeminler	*	*	*	*	*	*
10.	Adak			*	*	*	*
11.	Kefâret						*
12.	Alm- satımlar-	*	*	*	*	*	*
13.	Selem/Selef						
14.	Sarf/Riba	*	*				
15.	İcare				*		
16.	Rehin		*				
17.	Hibe		*			*	
18.	Vedia						
19.	Ariyet						
20.	Hacr						
21.	Şüf'a		*		*		
22.	Havale						
23.	Kefalet						
24.	Sulh						
25.	Vekâlet						

26.	Hünsa						
27.	Sadaka				*	*	
28.	Ortaklık						
29.	Mudarebe		*	*	*		
30.	Nikâh	*	*	*	*	*	*
31.	Emzirme	*	*		*		
32.	Talâk	*	*	*	*	*	*
33.	Köle azadı		*	*	*		
34.	Müdebber				*	*	
35.	Mükateb	*			*	*	
36.	Lakit						
37.	Av	*	*	*			*
38.	Kesilenler	*	*	*	*		
39.	Vasiyetler	*		*	*	*	*
40.	Miras	*	*	*	*	*	*
41.	Vela				*	*	
42.	Diyetler	*	*	*	*	*	*
43.	Hadler	*	*	*	*	*	*
44.	İkrah						
45.	Siyer/ Cihad	*	*	*	*	*	*
46.	Dava		*				
47.	Bağy	*					
48.	Kadıhık		*		*		
49.	Şahitlik		*	*		*	
50.	İkrar						
51.	Mefkud						
52.	Kaçan köle ödülü						
53.	Kayıp mal (lukata)	*	*			*	
54.	Müzaraa (Yarıcılık)		*				
55.	Müsakat				*		
56.	Vakıf & Mevkuf sadaka						
57.	Gasp ve tazmin						

58.	İstihsan/ Kerahiye/ Edeb/ahlak	*	*	*	*		*
59.	İçecekler		*		*	*	*
60.	Yiyecekler						*
61.	Giyecek			*	*		*

EK3: GENİŞ ORUÇ KİTABI'NDAN ÖRNEK MESELELER

Oruç Bölümü (*Kitâbü's-Savm*) Şeybânî'nin muhtemelen öğrencilerinin düzenlemesiyle dört ana başlık içerir: Birincisi Geniş Oruç Kitabı'nın meseleleridir. İkincisi aynı kitabın itikâfla ilgili meseleleridir. Üçüncüsü oruçla ilgili Geniş Oruç Kitabı dışından aktarılan nevâdir meseleleridir. Dördüncüsü de Şeybânî'nin *el-Câmiü'l-kebîr* adlı çalışmasındaki oruçla ilgili meselelerdir. Biz bu çalışmada sadece birinci kısmı yani *el-Asl* adlı çalışmanın ana kısmını teşkil eden Geniş Oruç Kitabındaki meseleleri ele aldık. Bu kısımda 219 mesele yer almaktadır; yer sınırlılığından aşağıda bu meselelerin 3 konu ile ilgili olanları örnek olarak verilmiştir.

Bilmeme durumları ve oruç

1. Mesele: Ben Sordum: Ramazan ayında adamın biri fecr doğduğu halde bilmeden sahur yapıyor; sonra fecr doğduktan sonra yiyip içtiğini anlıyor; bu konuda ne görüştesin/ne dersin (*eraeyte*)?

Cevap verdi: O günün orucunu tamamla; onu kaza etmesi gerekir, kefâret borcu yoktur.

2. Mesele: Ben dedim: Neden kefâret yoktur?

Dedi: Çünkü o fecrin doğduğunu bilmeden yiyip içmiştir.

3. Mesele:” Ben sordum: Güneşin battığını zannederek orucunu açar, sonra güneşin henüz batmamış olduğunu fark ederse?

Cevap verdi: Güneş batıncaya kadar beklemesi ve sonra iftar etmesi gerekir; o günü kaza etmesi borcudur. Üzerine ayrıca kefâret gerekmez; çünkü o güneşin battığını sanıyordu.

[Sahâbe kavli ile bilmeden yeme içmenin kaza gerektirip kefâret gerektirmediğini tespit ediyor] Muhammed bize Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahim yoluyla Ömer b. el-Hattâb'ın buna benzer bir ifadesini haber verdi.

...

65. Mesele: Dedim: Fecir doğduktan sonra fecrin doğduğunu bilmeden sahura kalkar (yer içerse) veya güneş batmadan önce güneş battı kanaatine vararak iftar yaparsa, bunun için de bundan sonra bile bile yer ve içerse yine böyle midir?

Dedi: Evet, kefârete gerek yoktur. Zira orucu zaten bozulmuştu. Ayrıca güneş batmadan önce [battığını bilmeden] yediğinde ya da fecrin doğdu-

ğunu bilmeden sahur ettiğinde ona bu günün kazası zaten gerekli olmuştu.

...

16. Mesele: Sordum: Bu kişi bilmeden Ramazan ayı geçmiş ve oruç tutmamış olsa ve sonra Ramazan ayından sonraki herhangi bir ayda Ramazan ayına niyet ederek oruç tutsa, ardından Ramazan ayının geçmiş olduğunu öğrense, ne dersin?

Cevap verdi: Bu kişinin orucu Ramazan ayı orucu olarak geçerlidir.

17. Mesele: Dedim: Ay araştırması yaptıktan sonra Ramazan ayı gelmeden, girmeden, oruç kendisine vacip olmadan bir ay oruç tutsa?

Dedi: Bu geçerli değildir.

18. Mesele: Dedim: Ramazan ayı geçmiş olsa, bundan sonraki herhangi bir ayda Ramazan ayı orucuna niyet ederek oruç tutarsa bu onun yerine geçerli mi olur?

Dedi: Evet.

19. Mesele: Dedim: Ramazan ayında ama Ramazan ayında olduğunu bilmeden, nafile oruca niyet ederek oruç tutsa bu Ramazan ayı orucu olarak geçerli olur mu?

Dedi: Evet, çünkü o Ramazan ayında oruç tutmuştur; Ramazan ayında nafile oruç olmaz.

20. Mesele: Dedim: Bir kişi Ramazan ayında gündüzün ilk vakitlerine kadar oruçlu olarak sabahlasa ama Ramazan ayı orucuna niyet etmemiş ve o günün Ramazan ayından bir gün olduğunu da bilmiyor olsa ve de oruca nafile olarak niyetlense; ardından bu günün Ramazan günü olduğunu öğrense bu Ramazan orucu olarak geçerli midir, ne dersin?

Dedi: Evet, o günü kaza etmesi gerekmez.

21. Mesele: Dedim: Ramazan ayından bir gündüzün ilk vakitlerine dek sabahlasa, Ramazan ayında olduğunu bilmeksizin Şaban ayında zannederek oruç tutmamaya karar vermiş olsa ve günün ortasına gelmeden Ramazan ayında olduğunu anlasa ve oruç tutsa, bu Ramazan ayı orucu yerine geçer mi?

Dedi: Eğer anlamadan önce yememiş veya içmemişse evet geçerlidir. Eğer daha önce yemiş, içmişse o günü kaza etmesi gerekir ama kefaret gerekmez. Kefâretin düşme sebebi Ramazan ayında oruçsuz olmaya niyet etmemiş olmasıdır; o kişi Şaban ayında oruçsuz olmaya niyetlidir.

22. Mesele: Dedim: Günün yarısından sonra o günün Ramazan ayında olduğunu fark ederse?

Dedi: O günün kalan kısmını oruçla geçirsin; o günü kaza etmesi gerekecek.

23. Mesele: Dedim: Oruçsuz olarak Şaban ayı zannederek Ramazan ayından bir günde sabahlayıp yiyip içse sonra o günün Ramazan ayında olduğunu anlasa günün geri kalan kısmında yemeyi bırakacak mı?

Dedi: Evet, ama o günün orucunu kaza etmesi gerekir.

Cinsel ilişki dışındaki eylemler

4. Mesele: Sordum: Adam Ramazan ayında bir gece cünüp oldu, fecr doğuncaya kadar gusül yapmadı, ne dersin?

Cevap verdi: O orucu tamdır, ona bir şey gerekmez.

[Hadis] Hz. Peygamber'den bize ulaşan bilgiye göre, Ramazan ayında o -uyurken boşalma yoluyla olmaksızın- cünüp olarak sabahlamış ve sonra o gün oruç tutmuştur.

5. Mesele: Dedim: Eğer bir kişi Ramazan ayında gündüz uykuda boşalma yaşarsa [ne olur]?

Dedi: O da ayındır.

...

31. Mesele: Sordum: Bir adam oruçlu iken karısını öpse ve boşalma yaşasa, ne dersin?

Cevap verdi: O günün orucunu tamamlaması gereklidir, o günü kaza etmesi de gerekir. Kadına ise, kocasına olanın benzerini yaşamadıkça, kaza veya kefâret gerekmez.

32. Mesele: Dedim: Aynı şekilde kadın rüyasında erkeğin gördüğü düşü görüp [boşalsa] erkeğe gerektiği gibi ona da gusül mü gerekir?

Dedi: Evet.

[Hadis] Muhammed, Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahîm yoluyla bize nakletti ki Ümmü Süleym Peygamberimize bunu sordu ve o da gusletmesini emretti.

[Hadis] Muhammed-Ebû Hanîfe-Sa'îd b. Merzûbân yoluyla Enes b. Mâlik dedi: Ümmü Süleym Allah Resûlü'ne bir kadının erkeğin rüyasında gördüğünü görmesini sordu. Peygamberimiz ona şöyle buyurdu: "Eğer ona (erkeğe) olan şeyin benzeri buna (kadına) olmuşsa gusül yapın."

...

44. Mesele: Sordum: Adam Ramazan ayında bir kadına baktı ve boşalma oldu, ne dersin?

Cevap verdi: Orucu tam ve geçerlidir, kaza etmesi gerekmez. Ancak kadına eliyle dokunmuş ve boşalma meydana gelmiş ise (kaza gerekir).

...

63. Mesele: Sordum: Gündüz hanımına cinsel ilişki olmaksızın yaklaşan adam boşalma yaşarsa, ne dersin?

Cevap verdi: O günü kaza etmesi gerekir, cinsel ilişkiye girmediği için kefâret gerekmez. Zira kefâret cinsel ilişkiden dolayı olur, suyun gelmesinden değil. Nitekim karısıyla ilişkiye girse ama boşalma yaşamasa, hem kaza ve hem de kefâret gerekir. Karısına ise, ilişkiye girmedikçe ne kaza, ne kefâret ne de gusül gerekir; ilişkiye girerse ona da kefâret gerekir. Erkek ve kadının sünnet yerleri buluştuğunda ve sünnet edilen uç kısım kadının organında kaybolduğunda, boşalma olsun olmasın, her ikisine de gusül, kaza ve kefâret gerekir.

[Hadis] Muhammed, Ebû Hanîfe'nin doğrudan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet ettiği bir hadise göre, kadının erkeğin düşünde gördüğü (ve boşaldığı) hali yaşaması halinde aynı kurala tabi olacağını nakletmiştir.

...

184. Mesele: Dedim: Oruçlu bir adam bir kadına bakar ve boşalma yaşarsa, bu kişiye kazayı gerekli görür müsün, ne dersin?

Dedi: Hayır, çünkü hiçbir şey yapmamıştır.

185. Mesele: Dedim: Dokunduğunda veya öptüğünde boşalma gelse?

Dedi: Bu kişi o günkü orucunu tamamlar ve kaza eder, kefaret gerekmez. Adamdan gelen boşalma kadından da gelmediği müddetçe kadına kaza gerekmez.

184. Mesele: Dedim: Adam dokunurken mezi (erillik ve bevl dışında gelen sıvı) gelse?

Dedi: Kaza da kefaret de gerekmez, çünkü mezi [gusül gerektirecek nitelikte] bir şey değildir.

Orucu bozulanın oruçlu gibi davranmaya devam etmesi

11. Mesele: Sordum: Kadın günün bir kısmında adetten temizlenirse ne dersin?

Cevap verdi: Günün geri kalan kısmında yemeyi ve içmeyi bıraksın. O günün ve adetli günlerin orucunu kaza etmesi gerekir. Zira insanlar oruçluken ve kendisi temizlenmişken yemesi ve içmesi hoş olmaz.

12. Mesele: Dedim: Peki yerse?

Dedi: Bundan dolayı bir şey gerekmez.

13. Mesele: Dedim: O günün kazası üzerine gerekmiyor ve kefaret de lazım olmuyor [neden]?

Dedi: Çünkü kadın günün ilk vakitlerinde oruçlu değildi, yani yemesi içmesi helaldi.

...

23. Mesele: Dedim: Oruçsuz olarak Şaban ayı zannederek Ramazan ayından bir günde sabahlayıp yiyip içse sonra o günün Ramazan ayında olduğunu anlasa günün geri kalan kısmında yemeyi bırakacak mı?

Dedi: Evet, ama o günün orucunu kaza etmesi gerekir.

...

163. Mesele: Dedim: Gündüzün bir kısmında Müslüman olmuş bir kimse için günün geri kalan kısmında yer ve içer diyebilir misin?

Dedi: Hayır.

164. Mesele: Dedim: Peki yer ve içerse o günü kaza etmesi gerekir mi?

Dedi: Hayır.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Yahya b. Ma'în b. Avn. *Târîhu İbn Ma'în*. Thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, 4 cilt, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979/1399.

Bedir, Murteza. "The Power of Interpretation: Is Istihsan Qiyas?". *Islamic Studies* 42:1 (2003).

Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: 10.-13. Yüzyıllar Orta Asya Vakıf Hukuku Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Bedir, Murteza. *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*. Ankara: Anadolu Yayınları, 2017.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *ed-Du'afâü's-sağîr*. Ebu Abdullah b. Ebi'l-'Ayneyn Kahire: Mektebetü İbn Abbas, 1426/2005.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebir*. 9 cilt, Haydarabat: Dairetü'l-ma'arifi'l-Osmaniyye, t.y.

Chafik, Chehata. "Études de philosophie musulmane du droit. II. L'Équité" en tant que source du droit Hanafite". *Studia Islamica*, No. 25, 1966.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullâh. *Metnü'l-el-Varakât*. Riyad: Radü's-Sumey'i li'n-neşri ve't-tevzi', 1416/1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer. *el-Esrâr fi'l-furû'*. Thk. Salim Özer, "Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-İnsâf fi beyâni sebeb'l-ihtilâf fi'l-ahkâmi'l-fikhiyye*. Thk. Abdüfettah Ebu Gudde, Beyrut: Dârü'n-nefais 1986.

Halvânî, Abdülaziz b. Ahmed, *el-Mebsût*. Süleymaniye Ktp. Ayasofya Böl., no: 1381.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Medînetü's-selâm (Târîhu Bağdâd)*. 17 cilt, Thk. Beşşar Avvad Maruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422.

Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer. *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Kahire: Darü'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübra, 1326.

İbn Ebi'l-Avam, *Fedâ'ilü Ebî Hanîfe ve ahbârihi ve menâkıbihi*. Thk. Latifür-Rahman el-Behraici el-Kasimî, Mekke: Mektebetü'l-imdadiyye, 1430.

İbn Haldûn, *Mukaddime*. Thk. Abdullah. M. Derviş, 2 cilt, 2: 185, Dimeşk: Darü'l-Belhi, 2004.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, 2 cilt, Riyad: Dârü's-Sumey'i, 1420/2000.

İbn Sa'd, Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Ta-bakâtü'l-kübrâ*. 9 cilt, Beyrut: Darü Sadir, 1388/1968.

İmam Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-esmâ*. Nşr. 'Abdürrahim M. A. el-Kaşgarî, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

Kevseri, M. Zahid. *Lemehâtü'n-nazar fî sîreti'l-İmâm Züfer*. Kahire, 1368/1948.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1981.

Makdisî, John. "Legal Logic and Equity in Islamic Law". 33 (1985), American Journal of Comparative Law, 63-92.

Mergînânî, *el-Hidâye, Leknevî şerhiyle birlikte*. Thk. Nuaym Eşref N. Ahmed, Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.

Mervezî, Hâkimü's-Şehîd. *el-Muhtasâru'l-Kâfi*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya Blm., no: 1362.

Nesâî, İmam Ahmed b. Ali. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrahim Zayed Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1406/1986.

Nesefî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tahsilü usûli'l-fıkh, içinde: a.y., Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-'ulûm*. Tıpkıbasım. Nşr. S. Muhammâdaminov, Taşkent: Dâru Câmiati Taşkent al-İslâmiyye, 2015.

Nu'mani, Muhammed Abdurreşid. *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Hadis İmindeki Yeri*. Çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Râzî, İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerhu ve't-ta'dîl*. 9 cilt (Haydarabat: Darietü'l-ma'arifi'l-Osmaniyye, 1371/1952).

Semerkindî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk. M. Zeki Abdilber, Doha: Matabi' ad-Doha, 1404/1984.

Serahsî, Ebî Bekr b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.

Süyûtî, İmam Celâleddin b. Ebî Bekr. *Tebyîdü's-sâhife fî menakibi Ebî Hanîfe*. Thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassar, Beyrut: Dâ-rü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1990/1410.

Şâmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Ukudü'l-cuman fî menakibi'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanîfe en-Nu'man*. Thk. Ebü'l-Vefa Mahmud Şah el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2018.

Ünal, İsmail H. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994.

Yemânî, Abdurrahman b. Yahya b. Ali Muallimi. *et-Tenkîl bimâ fî te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebatil*. Thk. Muhammed Nasîrüddin el-Elbani, y.y. 1966/1386.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Menâ-kübü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Ha-sen*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

THE QUESTIONS OF ABŪ HANĪFA EBŪ HANĪFE'NİN SORULARI

Geliş Tarihi: 16.09.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ SOHAIL HANIF

DR.

CAMBRIDGE MUSLIM COLLEGE

sh@cambridgemuslimcollege.ac.uk

ÖZ

Bu makale, Ebū Hanīfe'nin (ö. 150/767) İslām hukukunun gelişimine katkısını 'hukukî soru' veya 'mesele' çalışmasıyla değerlendirmektedir. İlk bölüm, Ebū Hanīfe'nin sorularının doğasını ve kabulünü göstermek için anekdot niteliğinde açıklamalar sunmaktadır. Ayrıca, Ebū Hanīfe'nin sorularının öğrencilerinin, özellikle Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) yazıları aracılığıyla yayılmasını da incelemektedir. İkinci bölüm, abdest alırken mestlerin (deri çorapların) mesh edilmesi konusunu ele alan hukukî soruların gelişimine yönelik araştırmaları (1) İslām'ın ilk iki buçuk yüzyılındaki hukukî soruların gelişimini, (2) hukuk okullarının en önemli ikinci ve üçüncü yüzyıl metinlerinde ele aldığı soruların niteliğini ve (3) hukuk okullarının klasik dönem hukuk derlemelerinde temel okul doktrinini oluşturan soruları değerlendirerek sunmaktadır. Makale, Ebū Hanīfe'nin sorularının, hukukun çeşitli konularını ele alan yapılandırılmış hukukî soruların geliştirilmesinde en açık nedensel etkiye sahip olduğu sonucuna varırken, rakip hukuk çevrelerinin sadece Ebū Hanīfe'nin sorularını taklit etmekte kalmayıp, daha ziyade kendi yasal proje anlayışlarını yansıtan sorular geliştirdiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebū Hanīfe, eş-Şeybânî, Mesele, el-Asl, el-Ümm.

ABSTRACT

This article assesses the contribution of Abū Hanīfa (d. 150/767) to the development of Islamic law through a study of the 'legal question', or *mas'ala*. The first section presents anecdotal accounts to illustrate the nature and reception of Abū Hanīfa's questions. It also studies the spread of Abū Hanīfa's questions through the writings of his students, particularly Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (d. 189/805). The second section presents investigations into the development of legal questions addressing the topic of wiping over *khuff's* (leather socks) in ritual ablutions, assessing (1) the development of legal questions in the first two-and-a-half centuries of Islam, (2) the nature of questions addressed by key second- and third-century texts of the legal schools, and (3) the questions that constituted core school doctrine in classical-era *mukhtaşars* (legal digests) of the schools of law. The article concludes that Abū Hanīfa's questions had the clearest causative effect on the development of structured legal questions addressing the various topics of law, while highlighting that competing juristic circles did not merely mimic Abū Hanīfa's questions, but, rather, developed questions that reflected their own conceptions of the legal project.

Keywords: Abū Hanīfa, al-Shaybānī, *Mas'ala*, al-Asl, al-Umm.

THE QUESTIONS OF ABŪ HANĪFA

SUMMARY

This article assesses the contribution of Abū Ḥanīfa (d. 150/767) to the development of Islamic law through a study of the ‘legal question’, or *mas’ala*. The premise of the study is that the distinguishing feature of classical Islamic law is the exploration of topics of law through a series of questions that give a structural understanding of legal topics, covering necessary practical details and relevant connections with related topics. If a particular circle of jurists played the greatest role in the development of such structured legal questions, then that circle can be considered the founders of Islamic law; the current study assesses if these descriptions can be applied to the circle of Abū Ḥanīfa. The article contains two sections. The first section presents anecdotal information from biographical works to illustrate the nature and reception of Abū Ḥanīfa’s questions. It also studies the spread of Abū Ḥanīfa’s questions across the Muslim world through the writings of his students, particularly Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (d. 189/805), arguing that the authoring of legal works that present topics through structured legal questions was a literary development spurred on by al-Shaybānī’s writings, and that this development encouraged the formation of Personal Schools of law. The second section presents three investigations into the development of legal questions addressing the topic of wiping over *khuff̄s* (leather socks) in ritual ablutions. The first investigation presents the development of questions in the first two-and-a-half centuries of Islam, showing that most questions were developed by ‘Third Level’ jurists – those who flourished between 120AH and 240AH, with Abū Ḥanīfa typically being the earliest known contributor to Third Level questions. The second investigation compares

legal questions in key second- and third-century texts of the legal schools, showing that these texts each developed their own questions in a way that reflected the interests of each school, with particular reflections on the difference in focus between al-Shāfiʿī's *Umm* and al-Shaybānī's *Aṣl*. The third investigation offers a brief comparison between questions in classical-era *mukhtaṣars* (legal digests) of the schools of law, showing that the main 'core' questions of these digests were developed by Third Level jurists, emphasising the foundational contributions of second- and third-century figures. The article concludes that Abū Ḥanīfa's questions had the greatest causative effect on the development of structured legal questions in juristic circles across the Muslim world and on the rise of Personal Schools of law, whereby juristic affiliation was to the teachings of leading Third Level jurists, and thus he can be considered the founder of Islamic law from this point of view. However, the article also shows that other juristic circles did not merely mimic Abū Ḥanīfa's questions, but, rather, they developed their own questions that conveyed their own interests and conceptions of the legal project. In this regard, the *Umm* of al-Shāfiʿī is highlighted as a particularly formidable and clear-minded response to the questions of Abū Ḥanīfa. The main contribution of this article is showing how the study of legal questions can give valuable insights into the rise of Islamic law, the contributions of formative-period and classical jurists and the dating of early legal works.

Acknowledgements:

I would like to thank Christopher Melchert and two anonymous reviewers for their very helpful comments on early versions of this essay.

EBÛ HANİFE'NİN SORULARI

ÖZET

Bu makale Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) İslâm hukukunun gelişimine katkısını 'hukukî soru' veya 'mesele' çalışmasıyla değerlendirmektedir. Çalışmanın öncülü, klasik İslâm hukukunun ayırt edici özelliğinin, gerekli pratik detayları ve ilgili konularla ilgili bağlantıları kapsayan, yasal konulara yapısal anlayış sağlayan bir dizi soru aracılığıyla hukuk konularının araştırılmasıdır. Bu tür yapılandırılmış hukukî soruların geliştirilmesinde en büyük rolü belirli bir hukukçu camiası oynadıysa, o zaman bu camia İslâm hukukunun kurucuları olarak kabul edilebilir. Mevcut çalışma bu tanımların Ebû Hanîfe'nin camiasına uygulanıp uygulanamayacağını değerlendirmektedir. Makale iki bölüm içermektedir. İlk bölüm, Ebû Hanîfe'nin sorularının doğasını ve algılanmasını göstermek için biyografik çalışmalardan anekdot niteliğinde bilgiler sunmaktadır. Ayrıca, özellikle Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) olmak üzere öğrencilerinin kitapları aracılığıyla Ebû Hanîfe'nin sorularının Müslüman dünyasına yayılmasını, konuları yapılandırılmış hukukî sorular aracılığıyla sunan hukukî eserlerin yazılmasının, Şeybânî'nin kitaplarının teşvik ettiği edebi bir gelişme olduğunu ve bu gelişmenin Kişisel Hukuk Okullarının oluşumunu teşvik ettiğini savunarak incelemektedir. İkinci bölüm, abdest alınırken mestlerin (deri çorap) mesh edilmesi konusunu ele alan hukukî soruların gelişimine dair üç araştırma sunmaktadır. İlk araştırma, İslâm'ın ilk iki buçuk yüzyıldaki soruların gelişimini sunmakta ve çoğu sorunun "Üçüncü Seviye" hukukçular tarafından geliştirildiğini göstermektedir. Bu hukukçular Hicri 120 ve 240 yılları arasında yetişen ve Ebû Hanîfe'nin *üçüncü seviye* sorulara bilinen en eski katkıda bulunanlardan olduğu hukukçular grubudur. İkinci araştırma, hukuk okullarının önemli ikinci ve üçüncü yüzyıl metinlerindeki

hukukî soruları karşılaştırır ve bu metinlerin her birinin, her okulun çıkarlarını yansıtacak şekilde kendi sorularını geliştirdiğini Şafî'nin el-Ümm ile Şeybânî'nin el-Asl adlı eserleri arasındaki odak farklılığı üzerine düşünceler sunarak incelemektedir. Üçüncü araştırma, hukuk okullarının klasik dönem hukuk derlemelerindeki sorular arasında kısa bir karşılaştırma sunmakta ve bu derlemelerin ana 'temel' sorularının Üçüncü Seviye hukukçular tarafından geliştirildiğini göstermekte ve ikinci ve üçüncü yüzyıldaki şahsiyetlerin temel katkılarını vurgulamaktadır. Makale, Ebû Hanîfe'nin sorularının, Müslüman dünyadaki hukuk çevrelerinde yapılandırılmış hukukî soruların gelişmesinde ve hukukî bağlantının önde gelen Üçüncü Seviye hukukçuların öğretilerine olduğu gibi Kişisel Hukuk Okullarının yükselişinde en büyük nedensel etkiye sahip olduğu sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla bu açıdan Ebû Hanîfe'nin İslâm hukukunun kurucusu olarak kabul edilebileceğini savunmaktadır. Bununla birlikte, makale aynı zamanda diğer hukuk çevrelerinin sadece Ebû Hanîfe'nin sorularını taklit etmekle kalmayıp, hukuk projesine ilişkin kendi çıkarlarını ve fikirlerini aktaran sorularını geliştirdiklerini de göstermektedir. Bu bağlamda, Şafî'nin el-Ümm adlı eseri, Ebû Hanîfe'nin sorularına özellikle çetin ve açık fikirli bir cevap olarak vurgulanmaktadır. Bu makalenin ana amacı, hukukî soruların incelenmesinin İslâm hukukunun yükselişi, biçimlendirici dönem ve klasik hukukçuların katkıları ve erken dönem hukuk eserlerinin tarihlenmesi hakkında nasıl değerli bilgiler verebileceğini göstermektir.

Teşekkür:

Christopher Melchert ve iki anonim hakeme, bu makalenin ilk sürümleri hakkındaki çok yararlı yorumları için teşekkür etmek istiyorum.

INTRODUCTION

“**I**n *fiqh*, people are the dependents of Abū Ḥanīfa (d. 150/767).”¹ These words, attributed to al-Shāfi‘ī (d. 204/820), reflect an understanding amongst Abū Ḥanīfa’s followers, namely, that Abū Ḥanīfa and his circle of students can be considered the founders of *fiqh*, the discipline of Islamic law.² The current paper assesses the plausibility of such a claim. Of course, sophisticated disciplines such as Islamic law develop organically, with each generation building upon the work of the former, making it subjective to identify particular individuals as their founders. Different founders may be proposed depending on what is considered the most definitive feature of a discipline. The current essay considers the most definitive feature of Islamic law to be the legal question, or *mas’ala*. It is through assessing Abū Ḥanīfa’s contributions to the development of *mas’alas* that the centrality of his role in the development of Islamic law will be considered.

The word *mas’ala* is a form of verbal noun (*maṣdar mīmī*) that translates literally as ‘questioning’. Before considering the role of the *mas’ala* in Islamic law, we can note that the term was widely applied across Islamic disciplines. The paired units of ‘question’ and ‘answer’ – *mas’ala* and *jawāb* – provided the framework of presentation for disciplines ranging from philology

¹ Al-Dhahabī, *Siyar a’lām al-nubalā’*, ed. Shu‘ayb al-Arnāūt, 25 vols. (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1985), 6:403.

² See, for example, Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-muḥtār ‘alā al-Durr al-mukhtār*, 6 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 1:50, which contains the oft-quoted metaphor: Abū Ḥanīfa pounded the seed of *fiqh* to fine flour, Abū Yūsuf (d. 182/798) kneaded it, and Muḥammad al-Shaybānī (d. 189/805) baked it into bread; and all people are eating from this bread. Ibn ‘Ābidīn also quotes Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 974/1567) in stating that Abū Ḥanīfa was “the first to record *fiqh* and organise it into chapters and books as it is divided today.”

and theology to medicine.³ This form of presentation reflected the dialectical foundations of these disciplines, and continued into the classical period as the hallmark of the scholastic method.⁴ In such contexts, the *mas'ala* was often a 'problem' that required a carefully considered response.⁵ The current essay does not seek to explore the role of the *mas'ala* within a dialectical or scholastic framework, and does not address the specifically dialectical legal literature of *'ilm al-khilāf*, or legal disputation.⁶ Rather, it will refer to the most common usage of the term *mas'ala* in legal texts authored to convey the law.

The most common usage of the term *mas'ala* within Islamic legal works is for the identification of a legal case or issue. It is the label given to each unit of legal information. A chapter of *sunna* (highly recommended) acts in ritual ablutions, for example, can be said to contain eight *mas'alas*, if it lists eight different acts that are highly recommended to perform. Such a use of the term *mas'ala* in works of Islamic law is ubiquitous. In such texts, the *mas'ala* is not typically couched in a dialectical framework: the reader does not sense a question-answer exchange. Rather, the use of the label *mas'ala* in such a context implies only that each unit of legal information is providing the answer to an implied question. For example, when a legal text tells us, "It is highly recommended to wash hands up to the wrists at the start of ritual ablutions," this can be seen as the answer to the implied question "Is it highly recommended to wash hands up to the wrists at the start of ritual ablutions?" The term *mas'ala* highlights that *fiqh* works provide answers to implied questions. It is these implied questions that are the interest of the current investigation.

Classical works of *fiqh* provide legal information that answers structured questions about the topics that make up Islamic law. By structured, I mean that these legal questions are sufficiently sophisticated to address a range of necessary practical and theoretical considerations about legal topics and how they connect to related topics. For each of the

³ *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, s.v. "Masā'il Wa-Adjwiba", by Hans Daiber.

⁴ On the scholastic method in classical Islam, see George Makdisi, *The Rise of Colleges*, 105-40; idem, "Baghdad, Bologna, and Scholasticism," in *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. Jan Willem Drijvers and Alasdair MacDonald (Leiden: Brill, 1995), 141-57; idem, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

⁵ 'Problem' is Shihadeh's translation of *mas'ala* in Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt* (Leiden: Brill, 2016), 52, 53.

⁶ On dialectic in legal disputation and its role in the development of legal theory, see Walter Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation the Evolution of Islamic Law* (Cham: Springer, 2017).

topics of ritual purity, for example, the details provided for each topic will address what one needs to perform a particular ritual, when one needs to do so, why one needs to do so, and related details that would give important practical guidelines for the implementation of each topic and to understand how it relates to other topics. This feature of addressing structured questions is the most observable feature of classical Islamic legal texts that separates them from the contributions of formative-period jurists, whose recorded doctrine only offers scattered answers to basic questions about topics.

We are therefore able to suggest that the rise of the discipline of Islamic law is tied to the provision of legal information that answers such structured legal questions. This understanding of the rise of the discipline leads to the following proposition: if a person or circle can be identified as commencing the movement to developing questions that provide a structural understanding of legal topics – the range of questions that were answered variably in classical works across the schools of law – then that person or circle can be seen as the founder/s of Islamic law.

The term *mas'ala* will henceforth be translated as ‘legal question’ or simply ‘question’, to remind us that units of legal information present queries on the part of the juristic community. The focus of this essay, and its main contribution to the field of Islamic legal studies, is studying the development of Islamic law through the lens of the legal question. In so doing, it will offer frameworks for investigation that can be further developed and applied to study the rise of Islamic law. And it is through the lens of such an investigation that we will consider the centrality of the contributions of Abū Ḥanīfa and his circle of students.

This essay is divided into two sections. The first section presents anecdotal information from biographical sources to reveal what they show of the nature of Abū Ḥanīfa’s legal questions and their reception by contemporaries. The purpose of this section is to highlight how biographical works present the relationship between Abū Ḥanīfa and the ‘art’ of asking legal questions. The second section presents a case study from a single topic – the topic of wiping over leather socks (*khuffs*) in ritual ablutions. The case study first tracks the rise of questions pertaining to the topic in the first two-and-a-half centuries of Islam; it then compares the presentation of legal questions pertaining to the topic in key second- and third-century works; finally it compares the relevant legal questions presented in key digests (*mukhtaşars*) of the classical legal schools. This is followed by a conclusion that ties together the main findings of this *mas'ala*-based exploration of early Islamic law and proposes whether, in the light of both the case-study and biographical material presented in the paper, Abū Ḥanīfa could be considered the founder of Islamic law.

Section One: Anecdotal Evidence For The Impact Of Abū Ḥanīfa's Questions

It is undeniable that Iraq, and particularly the garrison town of Kufa, played a leading role in the development of Islamic legal thought.⁷ It is also undeniable that some Iraqi jurists stood out for their approach to legal questions, and were thus subject to criticism from jurists elsewhere for the frequency and nature of legal questions they addressed.⁸ Amongst Iraqi scholars, perhaps no scholar was more criticised for addressing such questions than Abū Ḥanīfa. It is important to note that such criticism addresses two intertwined matters. The first is criticism for entertaining too many questions. The second is criticism for showing an interest in hypothetical questions that served no practical purpose.⁹ We can see how the two are interconnected. Entertaining too many questions will entail considering the hypothetical, as a jurist answering lots of questions will need a strong theoretical grasp of the law. This theoretical grasp was developed primarily through the medium of hypothetical questions. Abū Ḥanīfa is presented in the sources as emblematic of this 'liberal' approach to questioning.

The current section reveals what we can learn from biographical sources on the development of legal questions from the angle of Abū Ḥanīfa's contributions and the responses of his contemporaries. The anecdotes presented are representative of the relevant information provided in biographical sources. While it is hard to verify the details of individual biographical reports, what concerns us here are the general themes that are repeated throughout Abū Ḥanīfa's biography, themes that show how Abū Ḥanīfa was remembered in the generations after he passed.

⁷ Iraq was where Islamic law first developed according to Schacht and Brunschvig: See Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 28-9; idem, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: At the Clarendon Press, 1950), 185-8, 220-2; Robert Brunschvig, "Polémiques médiévales autour du rite de Mālik," *al-Andalus*, 15 (1950): 377-45, at 378. More recent studies have highlighted the early contributions to the discipline in the Hejaz: see, for example, Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, translated by Marion Katz (Leiden: Brill, 2002); Umar Abd-Allah Wymann-Landgraf, *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period* (Leiden: Brill, 2013); Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭā' and Medinan 'Amal* (Curzon Press, 1999).

⁸ See, for example, the critiques of Iraqi rationalism in Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 22-32.

⁹ For warnings against answering too many questions, particularly the hypothetical, from prominent Companions and Followers, see al-Dārimī, *Musnad al-Dārimī al-ma'rūf bi-Sunan al-Dārimī*, ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī, 4 vols. (Riyadh: Dār al-Mughnī, 2000), 1:232-78.

Abū Ḥanīfa's Questions

Al-Şaymarī (d. 436/1045) quotes Ḥammād ibn Salama (d. 167/784) describing Abū Ḥanīfa's rise to prominence as follows:

After Ibrāhīm al-Nakha'ī (d. 96/714), the *mufī* of Kufa and the one looked up to in matters of *fiqh* was Ḥammād ibn Abī Sulaymān (d. 120/737-8), and people found in him what they needed. When he died, they needed someone who would sit to [teach] them; his companions feared that his mention would die and knowledge would end... So they asked Abū Ḥanīfa...; he sat to [teach] them and they attended [his circle]. After them, the likes of Abū Yūsuf (d. 182/798), Asad ibn 'Amr (d. 188/803-4 or 190/805-6), al-Qāsim ibn Ma'n (d. 175/791-2), Zufar ibn al-Hudhayl (d. 158/775), al-Walīd (d. ?) and other men from Kufa attended [his circle]. Abū Ḥanīfa would impart deep understanding of religion (*yufaqqihuhum fī al-dīn*). He was exceedingly kind to them and keenly looked after them. Ibn Abī Laylā (d. 148/765), Ibn Shubruma (d. 144/761-2), Sharīk [ibn 'Abd Allāh] (d. 177/783-4?), and Sufyān [al-Thawrī] (d. 161/777-8?) opposed him, and sought to besmirch him (*yaṭlubūna shaynahu*). Thus the matter remained until his status became firm, and rulers needed him and caliphs mentioned him.¹⁰

This quotation summarises recurring themes presented by Abū Ḥanīfa's biographers. His pedigree is highlighted by his occupying the teaching circle of his mentor, Ḥammād ibn Abī Sulaymān, presented here as the undisputed jurist of Kufa. The pedigree of Abū Ḥanīfa's students is similarly highlighted, by naming important attendees who would be considered the crème of Kufa in their generation. Finally, a common theme of jealousy arises in the second last sentence: the leading scholars of his own generation sought to oppose and besmirch him.

The circle's standing out for the breadth of legal questions it engaged is implied in a report attributed to Abū Ḥanīfa's student Dawūd al-Ṭā'ī (d. 165/781), who says, after mentioning the opposition of Abū Ḥanīfa's aforementioned contemporaries, that "[Abū Ḥanīfa's] circle was the greatest circle in the mosque and the most expansive in providing answers (*awsa 'uhum fī al-jawāb*)."¹¹ These answers were to questions: Abū Ḥanīfa's circle was the most expansive in exploring questions of the law.

A quotation from Shu'ba [ibn al-Ḥajjāj] (d. 160/776-7) shows that precise questioning was Abū Ḥanīfa's distinguishing mark while still a student under Ḥammād ibn Abī Sulaymān: "I heard Ḥammād ibn Abī Sulaymān say, 'Abū Ḥanīfa would sit with us with dignity, poise and scruples; then he took to detailed questioning (*hattā daqqāqa al-su'āl*), and

¹⁰ Al-Şaymarī, *Akhbār Abī Ḥanīfa wa-aṣḥābihi*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985), 21.

¹¹ Al-Şaymarī, *Akhbār*, 22.

I feared for him from that.”¹² This fear, ascribed to Abū Ḥanīfa’s teacher, was of how people would respond to Abū Ḥanīfa’s opening previously unopened vistas in legal questions.

A recurring biographical theme is his employment of questions as the basis of his teaching pedagogy. According to a narration, Abū Yūsuf once pulled out of Abū Ḥanīfa’s classes to start teaching in his own circle. Abū Ḥanīfa sent him a man to ask him a question:

[The man asked] “What do you say about a person who gave a garment to a bleacher to bleach it for a dirham; then a few days later he goes to him to retrieve the garment, but the bleacher denies it and says, ‘You don’t have anything with me’; then later, the owner of the garment returns to him, and he hands over the garment bleached; does he deserve a wage for that? Abū Yūsuf answered, “He deserves a wage.” The man answered, “You erred.” He considered for a moment, then answered, “He does not deserve a wage.” The man answered, ‘You erred.’ Abū Yūsuf immediately stood and went to Abū Ḥanīfa. Abū Ḥanīfa remarked, “Nothing has brought you save the question of the bleacher.” “Indeed,” he answered. [Abū Ḥanīfa] said, “God be glorified! Who sits to give *fatwās* to people and starts a circle to speak of God’s religion, and this is his level; he cannot answer a question of hire contracts?!” “Oh Abū Ḥanīfa, teach me!” he said. [Abū Ḥanīfa] replied, “If he bleached it after usurping it, then he deserves no wage, because he only bleached it for himself; but if he bleached it before usurping it, then he deserves a wage, because he bleached it for its owner.” He then said, “He should cry over himself who thinks that he no longer needs to learn.”¹³

Zufar ibn al-Hudhayl, one of Abū Ḥanīfa’s most outstanding students, relates that he only joined Abū Ḥanīfa’s circle because of the latter’s questions. He was from a traditionalist circle whose members became stymied upon receiving a question (*mas’ala*) that they could not answer. He went to Abū Ḥanīfa, who provided an answer, along with scriptural and rational evidence to support it. Abū Ḥanīfa then asked Zufar two further questions, each a permutation of the original question, asking Zufar to answer them. When Zufar felt at a loss to reply, Abū Ḥanīfa answered them, providing the rationale for his answers. Zufar then returned to his original circle with the three questions: the original question, and Abū Ḥanīfa’s two questions. He remarked, “I became the head of the circle with [just] three questions!”¹⁴ He subsequently joined Abū Ḥanīfa’s circle, and became one of the ten senior students who would record Abū Ḥanīfa’s legal doctrine.¹⁵

Seniority in Abū Ḥanīfa’s circle was settled through displaying prowess

¹² Ibid., 23.

¹³ Ibid., 29.

¹⁴ Ibid., 112-3.

¹⁵ Ibid.

in reasoning through questions. Abū Ḥanīfa was once seen sitting in between Abū Yūsuf and Zufar, who were both debating a question (*mas'ala*):

Abū Yūsuf would not offer an opinion, except that Zufar would dismantle it; and Zufar would not offer an opinion except that Abū Yūsuf would dismantle it. [This continued] until the time of noon prayer. When the muezzin gave the call to prayer, Abū Ḥanīfa judged in the favour of Abū Yūsuf; he raised his hand and struck the thigh of Zufar and said, “Don’t aspire to leadership of a town in which Abū Yūsuf is found.”¹⁶

A further biographical theme is how he instructed his circle to demonstrate their learning to others through the medium of questions. Yūsuf ibn Khālid al-Samtī (d. 189/805) narrates that when the Medinan Rabī‘a ibn ‘Abd al-Raḥmān (d. 136/753-4) came to Iraq, he met with the judge Yaḥyā ibn Sa‘īd (d. 143/760-1), who expressed surprise at the number of people following Abū Ḥanīfa. Upon hearing this, Abū Ḥanīfa sent a group of students to him, including Abū Yūsuf and Zufar, with the instructions, “Measure him out (*qāyisūhu*) and debate him (*nāzirūhu*).” Abū Yūsuf ‘measured him out’ with questions:

[Abū Yūsuf] said to him, “What do you say about a slave owned by two people, one of whom manumits him?” He replied, “This manumission is not valid.” “Why?” [Abū Yūsuf] asked. He replied, “Because this is harm (*ḍarar*) [to the other owner who has not manumitted the slave], and [the report] has come from the Prophet – God bless him and give him peace – ‘[There should be] no harm, nor reciprocating harm.’” [Abū Yūsuf] then asked, “What if the other [owner then] manumits him?” He replied, “The manumission is valid.” [Abū Yūsuf] declared, “You have left your [first] position. If the first word [of manumission] did not have any effect, and no manumission occurred thereby, then the second [uttered the word of] manumission while he is still a slave.” [Yaḥyā ibn Sa‘īd] became silent.¹⁷

In a similar account, we are informed that the school of Abū Ḥanīfa spread in Basra because Zufar’s questions revealed inconsistencies in the reasoning of ‘Uthmān al-Battī (d. c. 140/757-8), the leading Basran jurist, leading to the members of al-Battī’s circle abandoning him for Zufar.¹⁸

Abū Ḥanīfa is presented as a polarising figure, during his life and after his death. He reportedly told his student Yūsuf ibn Khālid al-Samtī, when the latter decided to move back to his hometown of Basra,

“You are going to a people who have not given the attention to *fiqh* that you have. If you mention me, they will insult me. Rather mention to them my opinions. When you mention them, and they show approval, you may

¹⁶ Ibid., 102.

¹⁷ Ibid., 40-1.

¹⁸ Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Lamaḥāt al-naẓar fī sīrat al-imām Zufar* (Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 1368/1949), 18.

then mention me.”¹⁹

In an incident narrated by ‘Uthmān ibn Sa‘d al-Baṣrī (d. 160/776-7), a group of students were gathered outside the door of the Basran traditionist Abū ‘Āṣim al-Nabīl (d. 212/828) when Abū Ḥanīfa’s name came up. Voices became raised, some loving him excessively, others hating him excessively. Abū ‘Āṣim enquired what the clamour was about. When he was informed, he remarked, “He is, by God, as said [in the poem of] ‘Abd Allāh ibn Qays al-Ruqayyāt (d. c. 85/704): ‘Envious, that they saw you granted by God that which the noble are granted.’”²⁰

Another theme was that his detractors eventually benefitted from his teachings. The Kufan traditionist and student of Abū Ḥanīfa ‘Abd al-Ḥamīd al-Ḥimmānī (d. 202/817-8) said, when his son asked him why people were so critical of Abū Ḥanīfa,

“There was no one in Kufa except that he had a tribe (‘*ashīra*) to protect him, [but] he was a man from the clients (*mawālī*). However, after that – by God – none of them remained except that they came to him to draw from his learning, except Sharīk ibn ‘Abd Allāh, and deficiency was plain in him until he returned to God.”²¹

The most named Kufan detractor of Abū Ḥanīfa in biographical accounts is the traditionist Sufyān al-Thawrī. As al-Thawrī will feature in the following case study, we will look briefly into possible links between al-Thawrī and Abū Ḥanīfa’s questions. To be clear, there are reports of both praise and blame of Abū Ḥanīfa attributed to al-Thawrī. If both sets of reports are taken to represent actual statements from al-Thawrī, then it would appear that he was originally of a good opinion of Abū Ḥanīfa before settling into a negative view.

There are several reports suggesting al-Thawrī’s interest in Abū Ḥanīfa’s questions. ‘Abd al-Ḥamīd al-Ḥimmānī narrates that al-Thawrī would wrap up in a blanket as if sleeping in the mosque to listen carefully to Abū Ḥanīfa’s questions (*yatasamma ‘masā’ilahu*). When he was discovered, he left and did not return.²² Zā’ida ibn Qudāma (d. 161/777) narrates that he saw a book under al-Thawrī’s head in which he had been looking. When he requested to see the book, he saw that it was Abū Ḥanīfa’s *Kitāb al-Rahn* (‘Book of Collaterals’).²³ This is corroborated by a report from the traditionist Yazīd ibn Hārūn (d. 206/821), who was asked what he thought about looking at the books of Abū Ḥanīfa: he encouraged his listeners to do so, noting that

¹⁹ Ibn Abī al-‘Awwām, *Faḍā’il Abī Ḥanīfa wa-akhbāruhu wa-manāqibuhu*, ed. Laṭīf al-Raḥmān al-Bahrā’ijī al-Qāsimī (Makkah: al-Maktaba al-Imdādiyya, 2010), 79.

²⁰ Ibn Abī al-‘Awwām, *Faḍā’il*, 78.

²¹ *Ibid.*, 79.

²² Al-Ṣaymarī, *Akhbār*, 73.

²³ *Ibid.*, 74.

al-Thawrī deftly managed to make a copy of the Book of Collaterals for himself (*iḥtāla al-Thawrī fī Kitāb al-Rahn ḥattā nasakhahu*).²⁴

‘Alī ibn Mus-hir (d. 189/804-5), one of Abū Ḥanīfa’s closest students and also a respected traditionist, maintained a close relationship with al-Thawrī, and several reports make him a source for al-Thawrī’s acquisition of Abū Ḥanīfa’s questions. ‘Alī ibn Mus-hir was one of four main memorisers of *fiqh* from Abū Ḥanīfa’s circle,²⁵ who would then share his knowledge with al-Thawrī. A narration makes his discussions with al-Thawrī an important source for the latter’s book *al-Jāmi’*.²⁶ In another report, Abū Ḥanīfa reportedly rebukes him for teaching al-Thawrī with the words, “What is wrong with you (*wayḥaka*)? Why do you carry your knowledge to a man who will not acknowledge you for it (*lima taḥmil ‘ilmaka ilā man lā yaḥmaduka ‘alayh*)?”²⁷

The leading Syrian jurist ‘Abd al-Raḥmān al-Awzā’ī (d. 157/773) is also recorded as gaining a written record of Abū Ḥanīfa’s questions. In a report attributed to the traditionist and student of Abū Ḥanīfa ‘Abd Allāh ibn al-Mubārak (d. 181/797 or 182/798), al-Awzā’ī said to him, “[There is] a man in Kufa, astray and leading others astray, who invites to his innovation.” Ibn al-Mubārak left him for three days in which time he wrote a selection of Abū Ḥanīfa’s questions (*akhraju min masā’il Abī Ḥanīfa masā’il*) along with their supporting arguments, writing at the start of every question, “Al-Nu‘mān said”. When al-Awzā’ī read it, he asked, “Who is this al-Nu‘mān whose beautiful answers these are?” Ibn al-Mubārak replied, “This is Abū Ḥanīfa, whom you forbade [students to learn from].”²⁸

Biographical information of an early and polarising figure such as Abū Ḥanīfa will be expected to contain inaccuracies, exaggerations and fabrications. Reports that contradict the aforementioned in some details may also be found. However, the recurring themes – such as the innovative nature of his questions, his manner of instruction and the mixed response generated by his teachings – reflect the general reception of his legacy. As for the indebtedness of his contemporaries, such as al-Thawrī, to his questions, while these individual reports cannot be easily verified, they can still help explain some of the features that will be shown in the following case study, namely, the universal addressing of new questions by jurists contemporary to and after Abū Ḥanīfa.

²⁴ Ibid. Yūsuf ibn Khālīd al-Samtī would accuse al-Thawrī of falsely claiming that the questions in Abū Ḥanīfa’s *Kitāb al-Rahn* were his own, adding that al-Thawrī would be unable to explain the subtlety of the questions: Ibn Abī al-‘Awwām, *Faḍā’il*, 148.

²⁵ Al-Ṣaymarī, *Akḥbār*, 74.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibn ‘Asākir, *Tārīkh Dimashq*, ed. ‘Amr ibn Gharāma, 80 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 32:399.

Abū Ḥanīfa's Books and Their Role in Spreading His Questions

Abū Ḥanīfa's biographers mention that care was taken to record the deliberations of Abū Ḥanīfa's teaching circle. Asad ibn al-Furāt (d. 213/828) – on whom more below – placed the number of scribes in Abū Ḥanīfa's circle at 40²⁹; others mentioned 10 who “wrote the books with Abū Ḥanīfa”.³⁰ Those named include Abū Yūsuf, Zufar, Dāwūd al-Ṭā'ī, Asad ibn 'Amr, Yūsuf ibn Khālid al-Samī, and Yaḥyā ibn Zakariyyā ibn Abī Zā'ida (d. 183/799 or 184/800), the latter identified as the main scribe who wrote for the circle over the course of 30 years.³¹ Abū Ḥanīfa reportedly instructed the scribes to not record the conclusions of the circle until his student 'Āfiya ibn Yazīd al-Awdī (d. c. 160/777), a judge, was present and contributed.³² The circle would reportedly debate questions for three days before inscribing them in the written record (*dīwān*).³³ We have also seen the aforementioned reports of al-Thawrī having a copy of Abū Ḥanīfa's *Kitab al-Rahn* (Book on Collaterals) and of 'Abd Allāh ibn al-Mubārak having a copy of Abū Ḥanīfa's questions (*masā'il*) from which he selected a sample to share with al-Awzā'ī. Abū Ḥanīfa's student al-Qāsim ibn Ma'n is known to have made reference to a book of Abū Ḥanīfa's on the *mukātab* (slave earning to purchase his freedom).³⁴ Furthermore, many sources make mention of “Abū Ḥanīfa's books” (*Kutub Abī Ḥanīfa*) being accessed across a wide geography from the second Islamic century down to the fifth century.³⁵ The question that arises is what was the nature of these

²⁹ Ibn Abī al-'Awwām, *Faḍā'il*, 342.

³⁰ Al-Ṣaymarī, *Akhbār*, 113.

³¹ Ibn Abī al-'Awwām, *Faḍā'il*, 342.

³² Al-Ṣaymarī, *Akhbār*, 156.

³³ Ibn Abī al-'Awwām, *Faḍā'il*, 341.

³⁴ Ibn Abī al-Wafā', *al-Jawāhir al-muḍiyya*, 2 vols. (Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, n.d.), 1:412.

³⁵ The following are some references to *Kutub Abī Ḥanīfa*, presented in chronological order.

- Al-Darāwardī (d. 186/802) states that Mālik ibn Anas would look in *Kutub Abī Ḥanīfa*: Ibn Abī al-'Awwām, *Faḍā'il*, 235.
- 'Abd Allāh ibn Ghānim (d. 190/806 or 196/812), a *qādī* from Ifrīqiyya, would teach *Kutub Abī Ḥanīfa* on Fridays: 'Iyād al-Yaḥsubī, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*, ed. 'Abd al-Qādir al-Ṣahrāwī *et al.*, 8 vols. (Moḥammedia, Morocco: Maṭba'at Faḍāla, 1981), 3:67.
- The leading traditionist Yaḥyā ibn Ma'n accused Sulaymān ibn 'Amr al-Nakha'ī (d. 190/805-6) of forging hadiths to support the legal cases in *Kutub Abī Ḥanīfa*: al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 16 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002), 01:20.
- Al-Wāqidī (d. 702/823) inscribed *Kutub Abī Ḥanīfa* from Ḥātim ibn Ismā'īl (d. 187/803): Ibn Abī al-'Awwām, *Faḍā'il*, 189.
- Asad ibn al-Furāt of Ifrīqiyya focused in his latter days on teaching *Kutub Abī Ḥanīfa*, with most Kufans of the time hearing them from him: 'Iyād al-Yaḥsubī, *Tartīb*, 3:300.

books and are they accessible?

The bibliographic record does not present any information on books of legal doctrine attributed to Abū Ḥanīfa. The earliest sources of his legal doctrine recorded in bibliographic works are the books of his students. The aforementioned records produced in Abū Ḥanīfa's circle must have functioned as notebooks that would have been circled amongst members of the circle.³⁶ The *Kutub Abī Ḥanīfa* that are mentioned in biographical sources must be assumed to be the books authored by his students that contained his doctrine, books that must have drawn on the writings he supervised in his teaching circle.

Of the aforementioned members of Abū Ḥanīfa's circle, Abū Yūsuf appears to have devoted the most attention to authoring written works, although the various titles attributed to him might be sections of his voluminous set of dictations (*İmlā'/Amālī*).³⁷ Of the other main circle members, we know of the following legal works: Zufar ibn al-Hudhayl, *al-*

-
- 'Anbasa ibn Khārija (d. 210/825), a saintly jurist, one of whose miracles was the prediction that *Kutub Abī Ḥanīfa* would be effaced from Ifrīqiyya: *ibid.*, 3:320.
 - Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn al-Muthannā ibn 'Abd Allāh ibn Anas ibn Mālik al-Anṣārī (d. 512/830), the *qāḍī* of Basra and then of Baghdad in the era of Hārūn al-Rashīd, said, "I used to look in *Kutub Abī Ḥanīfa*": al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Bashshār 'Awwād, 35 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1980), 25:548, fn.4.
 - The leading traditionist Abū Zur'a al-Rāzī memorised *Kutub Abī Ḥanīfa* in 40 days, and would recite from them effortlessly (*kāna yusriduhā mithl al-mā'*): al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, 19:98.
 - Aḥmad ibn Ḥanbal (d. 241/855) was asked if he preferred the books of Mālik and al-Shāfi'ī or the *Kutub Abī Ḥanīfa wa-Abī Yūsuf*, to which he replied by preferring the former: *Mawsū'at aqwāl al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal fī rijāl al-ḥadīth wa-ūlālihi*, ed. Al-Sayyid Abū al-Mu'āṭī al-Nūri, Aḥmad 'Abd al-Razzāq 'Īd, and Maḥmūd Muḥammad Khalīl, 4 vols. (Cairo: 'Ālam al-Kutub, 1997), 1:9.
 - The leading traditionist Aḥmad ibn Šāliḥ (d. 248/862-3) reportedly said, "Whoever is compelled to give a legal consideration (*man ubtuliya bi-al-rāy*), then let him consult *Kutub Abī Ḥanīfa*": al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, 24:380, fn.1.
 - Aḥmad ibn Ismā'īl ibn Jibrīl (d. 333/944-5) – a Qur'an reciter from Nishapur, heard the *Kutub Abī Ḥanīfa wa-Abī Yūsuf* from Aḥmad ibn Naṣr (d. ?), a student of Abū Sulaymān al-Jūzjānī (d. 200/815-6): Ibn Mākūlā, *al-Ikmāl fī raf' al-irtiyāb 'an al-mu'talif wa-al-mukhtalif fī al-asmā' wa-al-kunā wa-al-ansāb*, 7 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1990), 7:61.
 - Muḥammad ibn Aḥmad al-Āmirī (d. 415/1024-5), *qāḍī* of Merv, claimed he could dictate *Kutub Abī Ḥanīfa* by heart: al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Mu'allimī, 13 vols. (Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1962), 9:159-60.

³⁶ On the circulation of early notebooks, see Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 161-97.

³⁷ For a list of attributed titles, see al-Baghdādī, *Hadiyyat al-'ārifīn*, 2 vols. (Istanbul: Wakālat al-Ma'ārif al-Jalīla, 1951), 2:536.

Mujarrad;³⁸ Asad ibn ‘Amr, *al-Masā’il*,³⁹ al-Ḥasan ibn Ziyad, *al-Ma’khūdh bihi*,⁴⁰ *al-Mujarrad*;⁴¹ Yaḥyā ibn Zakariyyā ibn Zā’ida, *al-Shurūṭ wa-al-sijillāt*.⁴² However, the author who compiled most of the works described as *Kutub Abī Ḥanīfa* was none of these leading members of Abū Ḥanīfa’s circle. In fact, he spent only a few years in this circle as a teenager, after which he completed his training under Abū Yūsuf. This man was not only the leading author of Abū Ḥanīfa’s doctrine, but arguably the founder of the genre of Islamic legal writing. This man was Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī.⁴³

It is through the books of al-Shaybānī that we can begin to track the spread of Abū Ḥanīfa’s questions across the Muslim world, and, indeed, into the founding written works of the major schools of Islamic law. Al-Shāfi‘ī, for example, only wrote extended works in Islamic law after spending two years in the tutelage of al-Shaybānī, after which he left with a camel’s load of books from al-Shaybānī.⁴⁴ The school of Mālik ibn Anas (d. 179/795) also owes a great debt to the writings of al-Shaybānī. The detailed doctrine of Mālik was only committed to a structured legal work when Asad ibn al-Furāt, a student of al-Shaybānī from Ifrīqiyya, presented al-Shaybānī’s books to Mālik’s student ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Qāsim (d. 191/806), asking him to respond to the questions in the books – which he referred to as *Kutub Abī Ḥanīfa* – with the doctrine of Mālik.⁴⁵ This text became the original *Mudawwana*, which went through a further editorial process when Saḥnūn ibn Sa‘īd (d. 240/854) reviewed the work with Ibn al-Qāsim.⁴⁶ This primary reference of Mālikī *fiqh* is thus a direct engagement with Abū Ḥanīfa’s questions.

The books of al-Shaybānī, perhaps surprisingly, generated great interest amongst traditionist circles as well. Of particular interest in these circles was his short work *al-Jāmi‘ al-ṣaghīr*, which was arguably the first *mukhtaṣar*

³⁸ Kātib Çelebī, *Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, ed. Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge, 2 vols. (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.; repr. Istanbul, 1941-1943), 2:1593.

³⁹ Ibid., 2:1667.

⁴⁰ Ibid., 2:1574.

⁴¹ Referenced in Ḥanafī legal works. Some cases from the *Mujarrad* were added to al-Shaybānī’s *al-Aṣl*: al-Shaybānī, *al-Aṣl*, ed. Mehmet Boyunkalın, 21 vols. (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012), 2:202-3.

⁴² Al-Baghdādī, *Hadīyyat al-‘arīfīn*, 2:513.

⁴³ For a detailed biography and argument for his central role in the development of Islamic law, see Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Bulūgh al-amānī fī sirat al-Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī* (Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 1998).

⁴⁴ Al-Dhahabī, *Siyar*, 9:135.

⁴⁵ ‘Iyād al-Yaḥṣubī, *Tartīb*, 3:296.

⁴⁶ Ibid., 2:298-9.

– concise digest of legal rules authored for instruction and commentary – in the history of Islamic law. *Al-Jāmi‘ al-ṣaghīr* was studied by a number of leading traditionists. Yaḥyā ibn Sa‘īd al-Qaṭṭān (d. 198/813) and Yaḥyā ibn Ma‘īn (d. 233/848) studied the text, the former with Abū Yūsuf,⁴⁷ the latter with al-Shaybānī.⁴⁸ The historian al-Wāqidī studied *al-Jāmi‘ al-ṣaghīr* with al-Shaybānī, and in return taught al-Shaybānī his *Kitāb al-maghāzī*.⁴⁹ Al-Shāfi‘ī’s (d. 204/820) student al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Za‘farānī (d. 260/874) notes,

We would attend the gathering of Bishr al-Marīsī (d. 219/834-5 or 228/842-3) [Abū Yūsuf’s student], but we were unable to debate with him. So we walked to Aḥmad ibn Ḥanbal and said to him, “Permit us to memorise Abū Ḥanīfa’s *al-Jāmi‘ al-ṣaghīr* so we can delve with them when they delve.” “Be patient,” he replied.⁵⁰

Though such reports present Aḥmad ibn Ḥanbal’s suspicion of Abū Ḥanīfa’s project, his early training took place under Abū Yūsuf in Baghdad;⁵¹ and, once, when asked from whence he found such fine legal questions (*min ayna laka hādhihi al-masā’il al-diqāq?*), he replied, “From the books of Muḥammad ibn al-Ḥasan [al-Shaybānī].”⁵² Al-Ṭabarī (d. 310/923), the founder of his own legal school, studied under al-Shaybānī’s student Muḥammad ibn Muqātil al-Rāzī (d. 246/860-1), and would certainly have been familiar with his writings.⁵³ The leading traditionist Abū Zur‘a al-Rāzī (d. 264/878) committed to memory *Kutub Abī Ḥanīfa* – almost certainly meaning al-Shaybānī’s writings.⁵⁴

We can see, then, the direct impact of al-Shaybānī’s writings on the foundational legal works of the well-known schools of law. While the doctrine contained in those works would reflect the doctrines of the various authors, the aforementioned reports suggest a general interest in addressing the questions raised in al-Shaybānī’s books. We can note then that the genre of legal writing – a genre whose essential features are the organisation of

⁴⁷ Ibn ‘Abd al-Barr, *Jāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlihi*, ed. Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī, 2 vols. (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1994), 2:1082. After it was authored, Abū Yūsuf reportedly approved greatly of the work and kept it with him even when travelling: al-Laknawī, *al-Jāmi‘ al-ṣaghīr ma’a sharḥihi al-Nāfi‘ al-kabīr* (Karachi: Idārat al-Qur’ān, 1990), 32. This report of Yaḥyā al-Qaṭṭān shows he also taught it.

⁴⁸ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh*, 2:561.

⁴⁹ Al-Kawtharī, *Bulūgh al-amānī*, 61.

⁵⁰ Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-udabā’*: *irshād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, 7 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 6:2405.

⁵¹ Al-Dhahabī, *Sīyar*, 8:536.

⁵² Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmūrī, 52 vols. (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993), 12:360.

⁵³ Al-Kawtharī, *Bulūgh al-amānī*, 9.

⁵⁴ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, 19:98.

legal doctrine under demarcated chapters, each containing legal cases that answer structured questions that pertain to each topic – appears to have only arisen out of the engagement of Muslim jurists with the writings of al-Shaybānī. No such works prior to al-Shaybānī can be identified, with the exception of structured legal chapters attributed to Abū Yūsuf. Abū Yūsuf's written works might have preceded al-Shaybānī's, but enjoyed none of his success. Before al-Shaybānī, Mālik's *Muwatta'* was a text that divided the topics of the law into chapters, but not one that presented the structured legal questions of al-Shaybānī's books.

Finally, we may note that al-Shaybānī is not remembered as a passive receptor of Abū Ḥanīfa's teachings. The 'art of the question' that Abū Ḥanīfa trained his students in was an art in which they competed after him, with al-Shaybānī remembered as perhaps the most outstanding in this art. For example, al-Ḥasan ibn Abī Mālik (d. 204/819-20), who would teach al-Shaybānī's books, remarked, "Abū Yūsuf would never analyse to such a fine degree (*lam yakun Abū Yūsuf yudaqqiq hādha al-tadqīq al-shadīd*)."⁵⁵ The father of al-Ḥasan ibn Abī Mālik rebuked Bishr ibn al-Walīd (d. 238/852), a leading transmitter of Abū Yūsuf's books who harboured enmity towards al-Shaybānī, with the following words:

"This is Muḥammad. His are these books that are in the hands of people in which are found his questions (*masā'iluhu*) that he has originated and applied (*walladahā wa-'amilahā*). We would be satisfied with you if you could just pose for us the question of a single *mas'ala*, God having excused you from having to answer it (*naḥnu narqā minka an tatawallā lanā waq' su'āl mas'ala wāḥida wa-qad a'fāka Allāh 'azza wa-jalla min jawābihā*)!"⁵⁶

This most extreme rebuke implied that this leading transmitter of Abū Yūsuf's doctrine was unable to match al-Shaybānī's skill in constructing legal questions. And to emphasise that the focus of the rebuke was simply on the skill of asking questions and not of answering them, he separated the 'question' (*su'āl*) of the *mas'ala* from its 'reply' (*jawāb*).

Al-Shaybānī is also recorded as constructing his own questions and then presenting them to Abū Ḥanīfa's senior students for their consideration. He would reportedly visit the home of Abū Ḥanīfa's student Dāwūd al-Ṭā'ī to ask questions, by which time Dāwūd had abandoned legal circles for a life of devotion to worship. Al-Shaybānī records:

I would visit Dāwūd al-Ṭā'ī in his home and ask him a question. If it entered his heart that it was from among [the questions] I needed for the sake of my religious practice, he would answer me. And if it entered his heart that it was from among *these questions of ours* (*in waqa'a fī qalbihi*

⁵⁵ Ibn Abī al-'Awwām, *Faḍā'il*, 358.

⁵⁶ *Ibid.*, 357.

annahā min masā'ilinā hādhihi), he would smile in my face and say, “We have matters that occupy us. We have matters that occupy us.”⁵⁷

Al-Shaybānī's books are thus repositories of Abū Ḥanīfa's teachings developed through the deliberations and further reflections of his students.

A final angle from which to appreciate the effect of Abū Ḥanīfa's questions is that the spread of his doctrine across the Muslim world coincided with a new development in legal affiliation. Schacht points out that before the rise of the schools of law (*madhhabs*), there was the rise of the Personal School, whereby communities of jurists affiliated themselves with the teachings of a prominent master-jurist, prior to which jurists only had vague regional affiliations. Schacht attributes this development primarily to al-Shāfi'ī's challenge to the regional traditions that preceded him.⁵⁸ It can be argued from the preceding presentation that the shift to Personal Schools started before al-Shāfi'ī. The circle of Abū Ḥanīfa offers the first instance of a group of jurists writing and teaching the doctrine of a master-jurist, identifying themselves as students of Abū Ḥanīfa. The rise of Personal Schools can be seen as a direct response to the writings of al-Shaybānī, whereby juristic communities were compelled to produce similarly structured legal works serving the doctrine of a master-jurist. We will return to reflect on the rise of Personal Schools after the case study below.

Concluding Remarks

The anecdotal reports presented above are representative of the themes in Abū Ḥanīfa's biography, particularly as they pertain to his questions and the response of contemporaries, although it is admittedly hard to confirm the accuracy of individual reports. Our records of the spread of al-Shaybānī's books across the ranks of Muslim scholars and schools are easier to verify. However, by stepping back and viewing the overlapping themes in this large body of material, a clear picture does emerge. The key features of this picture are as follows.

First, Abū Ḥanīfa gave great importance to the ‘art of the question’. It formed the basis of his teaching his students and of how the circle presented and defended its doctrine in debates with contemporaries. We can assume that legal questions played an important pedagogical role prior to Abū Ḥanīfa. But no figure before him is so associated with as exacting and detailed an approach to questioning as he is. Second, contemporaries were polarised by the approach taken by this circle to legal questions. Some respected the development and viewed the circle as producing important contributions to Islamic learning. Others viewed this development with

⁵⁷ Ibn Abī al-Wafā', *al-Jawāhir*, 1:240.

⁵⁸ Schacht, *Introduction*, 57-68.

great suspicion. Those who had direct access to the production of this circle, meaning primarily the scholars of Kufa, accessed the legal doctrine of this circle, whether or not they approved of the circle's activities. Third, the authored books of Abū Ḥanīfa's doctrine, specifically those authored by al-Shaybānī, were the medium for spreading Abū Ḥanīfa's questions across the Muslim world. In response to the structured legal discussions of these books, competing schools authored works that presented similarly structured discussions based on their respective doctrines. It is the appearance of this new genre of writing: structured legal works that address structured questions of each chapter of the law, that heralds the rise of a new discipline of Islamic law. The man who inaugurated this literary development is al-Shaybānī. This literary development was only made possible by a prior development: the production of detailed legal questions to ensure thorough and consistent theorisation of the various topics of the law. The man who most developed these questions in his circle was Abū Ḥanīfa. If we propose that this structured approach to Islamic law was the mark of its inception, then the record of biographical and bibliographical sources points to the foundational role of Abū Ḥanīfa and his students in its development.

Section Two: Case Study – Wiping over *Khuffs* in Early Islamic Law

In this section, we will assess the generation of questions pertaining to the topic of wiping over *khuffs* – a leather foot covering – in lieu of washing feet in ritual ablutions. A small case study of this nature is not sufficient to prove or disprove whether Abū Ḥanīfa's circle founded a new discipline, and is best seen as an exploratory step into this area. However, it shows the utility of studying the development of Islamic law through the generation of legal questions and offers meaningful results. I will categorise below the development of questions on the topic of *khuff*-wiping and assess how these findings can help us understand the preceding discussion from biographical sources, and how the preceding discussion can help in assessing these findings. The topic of *khuff*-wiping was chosen for its representing an isolated topic of little influence on other chapters of the law, facilitating an encompassing view of the development of legal questions. Furthermore, it is a topic with few instructions from the Prophet, thus the legal community needed to develop a number of questions pertaining to the practical application of the topic, which in turn required a level of theorisation of a topic that is presented as non-rational in its essence. All of this makes for an helpful case-study in the context of the current essay.

This case study consists of three investigations. The first investigation assesses the development of questions in the first two centuries and a half, relying on reported positions of leading jurists in works of early juristic

disagreement. The second investigation compares the primary written works of each school from the second and third Islamic centuries to compare the presentation of legal questions in these texts. The third investigation studies central legal digests (*mukhtaşars*) of the classical schools, authored in the seventh and eighth Islamic centuries to give an idea of how early questions were developed in the classical schools.

First Investigation: The Development of Questions in the First Two Centuries

In this investigation, we study the doctrine attributed to legal authorities from the Companions down to the middle of the third Islamic century. The sources for this investigation are the *Muşannafs* of ‘Abd al-Razzāq (d. 211/827) and Ibn Abī Shayba (d. 235/845), and works dedicated to scholarly disagreement, particularly *al-Awsaṭ fī al-sunan wa-al-ijmā’ wa-al-ikhtilāf* of Ibn al-Mundhir (d. 318/930-1), *Ikhtilāf al-‘ulamā’* of al-Ṭahāwī (d. 321/933) and *Ikhtilāf al-fuqahā’* of al-Marwazī (d. 279/892-3). The main reference cited is *al-Awsaṭ*, other texts are typically only cited where they add to or modify the presentation of Ibn al-Mundhir.

I will break down the questions and the jurists who produced these questions into three categories: First Level, Second Level and Third Level. First Level questions are those whose main cited authorities are Companions. These questions are either answered directly by Companions – whether by their citing Prophetic practice or offering their own opinions – or answered in reports from the following generation (the Followers) conveying Companion practice. Second Level questions are those whose main cited authorities are Followers, those who flourished in the second half of the first Islamic century or the first decades of the second century. Third Level questions are those whose main quoted authorities are jurists who flourished between 120AH and 240AH – 120AH marking the death of Abū Ḥanīfa’s mentor Hammād, and 241AH marking the death of Aḥmad ibn Ḥanbal. Positions of jurists from lower levels might be stated for questions raised at a higher level; this is typically to show which earlier authorities they chose to follow in a higher-level debate. We will see a steep rise in questions as we enter the Third Level. Where a list of jurists is provided below, names are arranged in chronological order of death, starting with the earliest.

We can note that there are grey areas where these three levels meet. Some questions below are categorised as Second Level although there are Companions cited. These have been categorised as such because such questions are only addressed by a few Companions in the face of a large number of Followers, making it appear primarily a question that was developed among the Followers. The conclusions drawn from the analysis

will not differ greatly if these grey area cases are categorised differently. Further work in this area might benefit from introducing further levels for more precise categorisation. Similarly, all Companions were treated as First Level for the purpose of this initial categorisation, although a future categorisation with more levels would benefit from treating younger Companions as belonging to the generation of early Followers, not early Companions.

First Level Questions

There are three First Level questions that address the topic of *khuff*-wiping: (1) is it permissible; (2) how long may one continue wiping before having to wash the feet; (3) may one wipe over socks (*jawrabayn*)?

1. Is it permissible to wipe over *khuffs*?⁵⁹

The permissibility of wiping over *khuffs* in lieu of washing feet was not accepted by everyone after the death of the Prophet. The most quoted objection to the practice is attributed to the Prophet's wife 'Ā'isha (d. 58/678), who reportedly said, "I would rather cut my feet than wipe on *khuffs*!"⁶⁰ Another widely transmitted incident conveys a disagreement between Sa'd ibn Abī Waqqāṣ (d. 55/ 674-5?), who held the permissibility of wiping over *khuffs* in ritual ablutions, and 'Abd Allāh ibn 'Umar (d. 73/692-3), who did not. They raised the issue to 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (d. 23/644), who confirmed the permissibility of the practice.⁶¹

It is in opposing this earlier suspicion that many Companions are presented as practising it (marked below as 'practice') or narrating this practice from the Prophet (marked below as 'hadith') or explicitly stating its permissibility. Those quoted include 'Umar ibn al-Khaṭṭāb,⁶² Bilāl ibn Rabāḥ (d. 18/639?) (hadith),⁶³ Ḥudhayfa ibn al-Yamān (d. 36/656) (hadith),⁶⁴ Salmān al-Fārisī (d. 36/656-7),⁶⁵ 'Ammār ibn Yāsir (d. 37/657) (practice),⁶⁶ 'Alī ibn Abī Tālib (d. 40/661),⁶⁷ Abū Mūsā al-Ash'arī (d.

⁵⁹ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ fī al-sunan wa-al-ijmā' wa-al-ikhtilāf*, ed. Ṣaḡhīr ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ḥanīf, 6 vols. (Riyadh: Dār Tayba, 1985), 1:425-33.

⁶⁰ 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, 11 vols. (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1982), 1:221; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, ed. Muḥammad 'Awwāma, 26 vols. (Beirut: Dār Qurṭuba, 2006), 2:268.

⁶¹ 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, 1:195-8, Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, 2:254, 259, 265,

⁶² *Ibid.*, 2:239.

⁶³ *Ibid.*, 2:238.

⁶⁴ 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, 1:193; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, 2:236.

⁶⁵ *Ibid.*, 2:246.

⁶⁶ 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, 1:197.

⁶⁷ *Ibid.*, 1:194; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, 2:256.

44/664-5),⁶⁸ al-Mughīra ibn Shu‘ba (d. 50/670) (hadith),⁶⁹ Abū Ayyūb al-Anṣārī (d. 50/670-1 or 51/671-2),⁷⁰ ‘Amr ibn Umayya (hadith) (d. c. 50/670),⁷¹ Jarīr [ibn ‘Abd Allāh al-Bajalī] (d. 51/671-2 or 54/673-4) (practice and hadith),⁷² ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (d. 68/687-8),⁷³ Jābir ibn Samura (d. 76/695-6)⁷⁴ and Anas ibn Mālik (d. 93/711-2).⁷⁵ Second Level jurists are quoted occasionally in confirming the practice, typically by quoting the approval of Companions. Level Three jurists are not quoted as engaging this question.

2. What is the period for which one may continue wiping before having to remove *khuffs* and wash the feet?⁷⁶

There are two main positions on this question, one fixes a time limit while the other does not. This question, like the previous, is answered both through narrating Prophetic reports and through the articulation of Companions, though the proportion of Companion statements is greater. Perhaps this difference – this question not being seen as widely grounded in Prophetic teachings as the previous question – explains why the topic remained one of disagreement across generations. Level Three jurists are quoted as taking one of the two sides on this debate.

The first position, that the time is limited to a day and night (24 hours) for residents and three days and nights (72 hours) for travellers is attributed to ‘Umar, ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (d. 32/652-3), Ḥudhayfa ibn al-Yamān,⁷⁷ ‘Alī, Ibn ‘Abbās, Ibn ‘Umar,⁷⁸ Abū Zayd al-Anṣārī (d. c. 80/700), Shurayḥ ibn al-Ḥārith al-Kindī (d. 87/705-6?), Sa‘īd ibn al-Musayyab (d. 93/712?),⁷⁹ ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (d. 101/720),⁸⁰ ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ (d. 114/732 or 115/733), Abū Ḥanīfa, al-Thawrī, al-Shāfi‘ī (his final position), Ishāq ibn Rāhawayh (d. 238/853), Aḥmad ibn Ḥanbal.

The position that there is no time limit is attributed to ‘Umar,⁸¹

⁶⁸ Ibid., 2:256.

⁶⁹ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:191; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:237, 238.

⁷⁰ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:198, Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:236.

⁷¹ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:191.

⁷² Ibid., 1:194-5; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:237, 832, with Ibrāhīm al-Nakha‘ī pointing out that the companions of ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd valued Jarīr’s report as he became Muslim after the revelation of *Sūrat al-Mā‘ida*, in which the instruction to wash the feet was revealed.

⁷³ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:198; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:256.

⁷⁴ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:198.

⁷⁵ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:260.

⁷⁶ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:424-8.

⁷⁷ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:207.

⁷⁸ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:255.

⁷⁹ Ibid., 2:260.

⁸⁰ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:206.

⁸¹ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:267.

Sa‘d ibn Abī Waqqās,⁸² Ibn ‘Umar,⁸³ ‘Urwa ibn al-Zubayr (d. 93/711-2 or 94/712-3),⁸⁴ al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728),⁸⁵ Mālik ibn Anas, al-Layth ibn Sa‘d (d. 175/791),⁸⁶ al-Shāfi‘ī (earlier position).

3. May socks (*jawrabayn*) be wiped over in place of *khuffs*?⁸⁷

Of the three First Level questions, this one has the least hadith evidence. Only one Companion, al-Mughīra ibn Shu‘ba, quotes Prophetic practice. The rest of the reports quote Companion practice, while some present Companion’s articulating their position. This remained a topic of disagreement, with Second and Third Level jurists quoted for taking one of the following positions:

- Yes, one may wipe over socks: Bilāl ibn Rabāḥ (d. 18/639?) (practice), ‘Ammār ibn Yāsir (practice), ‘Alī (practice), Abū Mas‘ūd (d. 42/662-3?) (practice), Sa‘d ibn Abī Waqqās,⁸⁸ Ibn ‘Umar, Anas ibn Mālik (practice), al-Barrā’ ibn ‘Āzib (d. 71/690-1 or 72/691-2) (practice, socks with sandals), Sahl ibn Sa‘d (d. 88/706-7 or 91/709-10)(practice), Abū Umāma (d. 100/718-9) (practice), Anas ibn Mālik,⁸⁹ Sa‘īd ibn al-Musayyab, Sa‘īd ibn Jubayr (d. 94/713 or 95/714), Ibrāhīm al-Nakha‘ī (d. 96/714), al-Ḍaḥḥāk (d. 105/723-4),⁹⁰ al-Ḥasan, ‘Atā’, Nāfi‘ (d. 117/735-6),⁹¹ al-A‘mash (d. 158/775), Zufar, al-Thawrī, al-Ḥasan ibn Ṣāliḥ (d. 169/785-6), Ibn al-Mubārak, Abū Yūsuf & al-Shaybānī (“If they are thick and do not reveal [the skin] [*lā yashiffān*]”), Ishāq, Aḥmad, Abū Thawr (d. 246/860) (“If he habitually walks in them”).

- No, one may not wipe over socks: Mujāhid (d. c. 104/722-3), ‘Atā’, Abū Ḥanīfa, al-Awzā‘ī, Mālik, al-Shāfi‘ī.

- Yes, one may wipe socks when wearing sandals: ‘Umar (practice),⁹² ‘Alī (practice),⁹³ Abū Mas‘ūd al-Anṣārī (practice),⁹⁴ Ibn ‘Umar (practice),⁹⁵

⁸² Ibid., 2:266.

⁸³ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:208.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:208; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:266.

⁸⁶ Al-Jaṣṣāṣ, *Mukhtaṣar Ikhtilāf al-‘ulamā’*, ed. ‘Abd Allāh Nadhīr Aḥmad, 5 vols. (Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmiyya, 2007), 1:137.

⁸⁷ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 4:462-5.

⁸⁸ Ibid., 2:277.

⁸⁹ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:200.

⁹⁰ Ibid., 2:276.

⁹¹ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:278.

⁹² Ibid., 2:275.

⁹³ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:199; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:276.

⁹⁴ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:199-200.

⁹⁵ Ibid., 1:199.

al-Barrā' ibn 'Āzib (practice),⁹⁶ Sa'īd ibn Jubayr,⁹⁷ al-Nakha'ī (practice),⁹⁸ al-Ḥasan ("al-Ḥasan did not approve of wiping on either of the two without the other").⁹⁹

This third position appears a Level Two position, as no Level One authorities clearly articulate support of it; the practice of Level One jurists that is mentioned might not reflect their stipulating the presence of sandals for wiping over socks. This leads to a rare, related question of whether one may wipe on sandals without socks, a practice some observed of 'Alī and Abū Aws (d. ?).¹⁰⁰

Second Level Questions

There are five Second Level questions in the consulted sources.

1. Is it better to wash feet or wipe *khuffs*?¹⁰¹

- Wash: 'Umar, Abū Ayyūb al-Anṣārī,¹⁰² Ibn 'Umar (each expressing personal preference, not a legal superiority).

- Wipe: al-Nakha'ī,¹⁰³ al-Sha'bī (d. 104/722-3?), al-Ḥakam ibn 'Utayba (d. 115/733-4), Ibn Abī Laylā, Abū Ḥanīfa, Ishāq, Aḥmad.

- A person is free to choose: Ibn al-Mundhir presents this position but cites no names.

This is not a First Level question. The Companions quoted express a personal preference for washing, and are explicit that they are not offering a legal preference. This is predominantly a Second Level question, attributed to three Second Level jurists in the consulted sources, all from Kufa, with Third Level jurists quoted as supporting one of these positions.

2. Does one wipe the bottom of the *khuff* as well as the top?¹⁰⁴

- Yes: Sa'd ibn Abī Waqqāṣ (practice), Ibn 'Umar, 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, Makḥūl (d. 112/730-1), al-Zuhrī (d. 124/742), Mālik, Ibn al-Mubārak, Ishāq.

- No: 'Alī,¹⁰⁵ Qays ibn Sa'd (d. c. 60/680), Anas ibn Mālik, 'Urwa ibn al-Zubayr, al-Nakha'ī, al-Ḥasan, al-Sha'bī, 'Aṭā', Abū Ḥanīfa, al-Awzā'ī, al-Thawrī, Aḥmad.

⁹⁶ Ibid., 1:200.

⁹⁷ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:278.

⁹⁸ 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:199; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:275.

⁹⁹ Ibid., 2:278.

¹⁰⁰ A statement in 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:194, and a description of practice in 'Abd al-Razzāq, 201-2, and Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:278. Ma'mar suggests that 'Alī's practice coincides with Prophetic practice: 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1:201.

¹⁰¹ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:439-40.

¹⁰² Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:235.

¹⁰³ 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, 1: 218; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:262.

¹⁰⁴ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:451-4.

¹⁰⁵ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, 2:256

Although the texts mention four Companions as holding these positions, only two offer a clear statement of a position on this question: ‘Alī’s stating that the *sunna* is to wipe the top, contrary to what the mind would assume from the bottom having greater need to be cleaned, and Ibn ‘Umar’s stated preference of wiping both sides. The practice of not wiping the bottom transmitted from Anas and Qays ibn Sa‘d does not clarify whether this was a question that they had considered. Thus, it seems best characterised as a Second Level question, where a good number of Second Level jurists expressed their positions, and then Third Level jurists chose one of the two sides on the debate.

3. How does the wiping occur?¹⁰⁶

- Drawing lines with the fingers: ‘Umar (practice), Qays ibn Sa‘d (practice), al-Ḥasan, al-Thawrī (practice).

- From the top of the foot down to the toes: al-Sha‘bī,¹⁰⁷ al-Nakha‘ī (practice).¹⁰⁸

- From the toes to the top of the feet: al-Zuhrī.¹⁰⁹

- In either direction: al-Sha‘bī.¹¹⁰

Only Second Level jurists offered explicit answers to this question. Interestingly, no Third Level jurists are quoted as supporting any of these positions, showing this not to have been a central question to those documenting the positions of Third Level jurists.

4. How many times does one wipe?¹¹¹

- Once: Ibn ‘Abbās, Ibn ‘Umar (practice), al-Nakha‘ī, al-Sha‘bī, al-Ḥasan, (practice).¹¹²

- Thrice: ‘Aṭā’ (“three times is more beloved to me”).¹¹³

This question is Second Level, as the discussion of ‘number’ as a separate question from simply the act of wiping appears to first arise among Second Level jurists. ‘Aṭā’’s preference for three wipes appears a result of systematic reasoning, by bringing wiping into harmony with washing limbs, which occurs three times in ritual ablutions. This attempt at systematic reasoning did not generate support in subsequent generations.

5. What if a person removes the *khuff* after wiping on it?¹¹⁴

- He repeats ablutions: al-Nakha‘ī, al-Sha‘bī, Ibn Sīrīn (d. 110/729),

¹⁰⁶ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:455.

¹⁰⁷ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, 2:267.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., 2:268.

¹¹⁰ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, 1:219.

¹¹¹ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:455.

¹¹² Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, 2:271.

¹¹³ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, 1:220.

¹¹⁴ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:457-60.

Makḥūl, al-Ḥakam ibn ‘Utayba,¹¹⁵ Ḥammād ibn Abī Sulaymān,¹¹⁶ al-Zuhrī, Ibn Abī Laylā, al-Awzā‘ī, al-Ḥasan ibn Şālih, al-Shāfi‘ī, Ishāq, Aḥmad.¹¹⁷

- He only needs to wash his feet: al-Nakha‘ī, al-Sha‘bī,¹¹⁸ ‘Aṭā’, Abū Ḥanīfa, al-Thawrī, al-Shāfi‘ī (as recorded in the *Mukhtaşars* of al-Muzanī and al-Buwayṭī), Abū Thawr, al-Muzanī (d. 264/878).

- He may pray without needing to perform ablutions or wash feet: Abū al-‘Āliya (d. 90/709 or 93/711-2), al-Nakha‘ī, Ṭāwūs (d. 105/724 or 106/725),¹¹⁹ al-Ḥasan, ‘Aṭā’, Qatāda (d. 117/735-6), Ibn Abī Laylā,¹²⁰ Sulaymān ibn Ḥarb (d. 224/839).

- He must wash his feet immediately, else repeat ablutions: al-Layth ibn Sa‘d, Mālik.

This is the only Second Level question where no Companion precedent has been quoted to support a position. This perhaps explains the spread of the debate on this question. A good number of Second Level jurists are named as supporting one of the four positions, as well as a good number of Third Level jurists. The best illustration of lack of precedent for this question is al-Nakha‘ī’s three positions on this question, which are preserved as three contradictory positions of al-Nakha‘ī in each of the consulted sources.

Third Level

There are a total of 14 Third Level questions in the consulted sources. This generation of jurists produced the greatest number of questions on the topic. Abū Ḥanīfa is typically the earliest known jurist addressing these questions.

1. [For those scholars who restrict the wiping to a time limit,] does the time start from when one enters a state of ritual impurity (*ḥadath*), or from when one first wipes over *khuffs* after ritual impurity?¹²¹

- From the state of ritual impurity: Abū Ḥanīfa, al-Thawrī, al-Shāfi‘ī.

- From the first wiping on the *khuffs*: Aḥmad.

- One only regards whether one has prayed five prayers while wiping on the *khuffs*; after the fifth prayer one may no longer wipe: al-Sha‘bī, Ishāq, Sulaymān ibn Dāwūd [al-Hāshimī] (d. 219/834-5).

Al-Sha‘bī is the only Second Level jurist quoted for addressing this question.

¹¹⁵ Ibn Abī Shayba, 2:273.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Al-Marwazī, *Ikhtilāf al-fuqahā’*, ed. Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm (Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf, 2000), 152-3.

¹¹⁸ Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, 2:272.

¹¹⁹ Ibid., 2:274.

¹²⁰ Al-Marwazī, *Ikhtilāf*, 153.

¹²¹ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:442-4.

2. Someone wipes while resident and then travels, or vice versa, does the time limit change to correspond to his newest state?¹²²

- Yes, the resident who travels has his wiping time extended from 24h to 72h and vice versa: Abū Ḥanīfa, al-Thawrī.

- The time changes for the traveller who becomes resident, but not for the resident who becomes a traveller: al-Shāfi‘ī, Ishāq, Aḥmad.

Abū Ḥanīfa is the earliest quoted authority addressing this question.

3. [For those who stipulate a time limit for wiping,] what must a person do when the time limit expires?¹²³

- Remove *khuffs* and wash only the feet: al-Thawrī, Abū Ḥanīfa.

- Remove *khuffs* and perform complete ritual ablutions: those who say removing *khuff* requires full ritual ablutions.

- Remove *Khuffs* and pray: those who say that removing the *khuff* does not require ablutions or washing of feet.

This question is seen as an offshoot of the question of what one should do if one removes the *khuff* after wiping on it. Only Abū Ḥanīfa and al-Thawrī are quoted as having directly addressed this question.

4. If *khuffs* barely cover the ankles, may they be wiped over?¹²⁴

- One may wipe as long as ankles are completely covered: al-Awzā‘ī, Mālik [with some disagreement over his doctrine], Abū Yūsuf, al-Shāfi‘ī, Aḥmad, Abū Thawr.

- The *khuff* must rise above the ankle by three fingers: A narration of Abū Thawr from al-Kūfī, meaning Abū Ḥanīfa, whose attribution to Abū Ḥanīfa is rejected by Ibn al-Mundhir by noting that Abū Yūsuf’s position is like al-Shāfi‘ī’s.

This particular question appears one that was raised after Abū Ḥanīfa.

5. What if *khuffs* have holes in them?¹²⁵

- One may not wipe if three toes are visible: Abū Ḥanīfa.

- One may not wipe if any part of the foot shows: Ma‘mar ibn Rāshid (d. 153/770?), al-Shāfi‘ī, Aḥmad.

- One may wipe if the hole is ‘small’, not if ‘large’: Mālik.

- *Khuffs* may be wiped over as long as one may walk in them: al-Thawrī,¹²⁶ Ibn al-Mubārak, Sufyān ibn ‘Uyayna (d. 198/814), Ishāq, Yazīd ibn Hārūn, Abū Thawr.

- One must wipe over the *khuff* and wash the visible part of the foot: al-Awzā‘ī.

¹²² Ibid., 1:445-6.

¹²³ Ibid., 1:447.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., 1:448-50.

¹²⁶ In ‘Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, 1:194, he says, “as long as they stick to the foot.”

Abū Ḥanīfa and Ma‘mar are the earliest authorities addressing this question.

6. Must ablutions be complete before entering both feet into the *khuff*? The scenario presented to explain this question is of a person performing ablutions who enters his right foot into the *khuff* after washing the right foot, and then washes the left foot and enters it into the *khuff*. In this case the right foot entered the *khuff* before ritual ablutions were complete; may he wipe in such a case?¹²⁷

- Yes, he may wipe; it is sufficient that the feet are washed before they enter the *khuff*, regardless of whether ritual ablutions are completed or not: Abū Ḥanīfa, Yaḥyā ibn Ādam (d. 203/818-9), al-Muzanī, Abū al-Thawr.

- No, he may not wipe: Mālik, al-Shāfi‘ī, Ishāq, Aḥmad.

Abū Ḥanīfa is the earliest recorded authority addressing this question.

7. May one wipe over something worn over the *khuff*?¹²⁸ (This might be another *khuff* or a protective covering worn over the *khuff*, known as a *jurmūq*.)

- Yes: al-Nakha‘ī (practice),¹²⁹ Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Awzā‘ī, al-Thawrī, al-Ḥasan ibn Šāliḥ, Aḥmad.

- No: al-Shāfi‘ī.

Apart from a reported observation of al-Nakha‘ī’s practice, Abū Ḥanīfa is the earliest authority addressing this topic as a legal question.

8. What is the minimum amount of the *khuff* that should be wiped?¹³⁰

- The amount of three fingers: Abū Ḥanīfa (“according to the book of Ibn al-Ḥasan [al-Shaybānī]”), al-Awzā‘ī.

- Most of the foot: Abū Ḥanīfa (“Ibn al-Muqātil from al-Ḥasan ibn Ziyād from [each of] Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf and Zufar”).

- Any amount of the top of the *khuff* with any amount of the hand: al-Thawrī, al-Shāfi‘ī, Abū Thawr.

- The placement of the entire hand: Ishāq.

Abū Ḥanīfa is the earliest recorded authority addressing this question.

9. May one wipe with only one or two fingers?¹³¹

Yes: al-Shāfi‘ī, al-Thawrī, Zufar.

No: Abū Ḥanīfa.

Abū Ḥanīfa’s rejection of wiping with less than three fingers appears the cause for others considering the question and approving the practice.

¹²⁷ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:441.

¹²⁸ Ibid., 1:450-1.

¹²⁹ ‘Abd al-Razzāq, *Muṣannaf*, 1:200, 210; Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, 2:281 (only report in Ibn Abī Shayba on the topic).

¹³⁰ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:456-7.

¹³¹ Al-Jaṣṣāṣ, *Mukhtaṣar*, 1:143.

10. Does rainwater or splashed water constitute wiping?¹³²

- Yes: Abū Ḥanīfa, al-Thawrī, al-Ḥasan ibn Šālih.
- No: Mālik, al-Shāfi‘ī, Ishāq, Aḥmad.

Abū Ḥanīfa is the earliest recorded authority addressing the question.

11. What if a person removes one *khuff* from his foot?¹³³

- He must remove the other *khuff* and wash both feet: Abū Ḥanīfa, al-Awzā‘ī, al-Thawrī (as transmitted by [‘Ubayd Allāh] al-Ashja‘ī [d. 182/798-9] and Abū Nu‘aym [al-Faḍl ibn Dukayn] [d. 218/833-4 or 219/834-5]),¹³⁴ Mālik, Ibn al-Mubārak, al-Shāfi‘ī.

- He washes the exposed foot and wipes the covered foot: al-Zuhrī, al-Thawrī (as transmitted by [Muḥammad ibn Yūsuf] al-Firyābī [d. 212/827-8] and al-Mu‘āfā [ibn ‘Imrān] [d. 184/800?]),¹³⁵ Aḥmad,¹³⁶ Abū Thawr.

Al-Zuhrī is the only Second Level jurist quoted as addressing this question.

12. What if the foot moves up in the *khuff*, such that the foot, or part of it, moves out from the foot area of the *khuff* and rises to the shin of the *khuff*?¹³⁷

- He must remove both *khuffs* and wash both feet: Abū Ḥanīfa, al-Thawrī.

- If there is a large amount that moves out of the foot area of the *khuff*, he must wash both feet: Mālik.

- He must repeat ablutions: Ishāq, Aḥmad.

- His wiping remains valid as long as he does not lift the foot out of the shin area: al-Awzā‘ī.

- It is better to repeat ablutions: al-Shāfi‘ī.

Abū Ḥanīfa is the earliest recorded authority addressing this question.

13. What if one is wearing a *khuff*-covering (*jurmūq*) over the *khuffs* and then removes one of the *jurmūqs*?¹³⁸

- He wipes over one *khuff* and one *jurmūq*: Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf, al-Shaybānī.

- Wipe over the *khuff* not the *jurmūq*: Zufar.

Al-Ṭaḥāwī presents this only as an internal Ḥanafī debate.

14. What is the distance that makes one a traveller with regard to the topic of wiping?¹³⁹

¹³² Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:457.

¹³³ *Ibid.*, 1:461-2.

¹³⁴ Al-Jaṣṣāṣ, *Mukhtaṣar*, 1:140.

¹³⁵ *Ibid.*, 1:141.

¹³⁶ Al-Marwazī, *Ikhtilāf*, 154 records an argument that implies his support for this position.

¹³⁷ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:460-1.

¹³⁸ Al-Jaṣṣāṣ, *Mukhtaṣar*, 1:142.

¹³⁹ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:447.

- Normal travel distance: Abū Ḥanīfa
- Any travel distance: No names.

Ibn al-Mundhir presents arguments for considering any form of travel to cause the longer time period in *khuff*-wiping, but offers no names addressing this question other than Abū Ḥanīfa.

This first investigation shows two clear patterns of interest. The first is that there is a steep rise in the number of questions among Third Level jurists. The second is that Abū Ḥanīfa is typically the earliest known contributor to Third Level questions. There is only one instance (question 4), in the sources consulted, of a Third Level question to which Abū Ḥanīfa did not contribute. In most cases, his contribution is the earliest known contribution to that question, which would suggest that he is the originator of that question. Occasionally, there is a Second Level precedent cited to support a Third Level question. In these cases, that Second Level authority might be considered the source of the question. Alternatively, that statement of practice of the Second Level authority is only interpreted as relevant through the lens of a Third Level question, so the Second Level authority might have been oblivious to the legal question which his practice or statements are upheld to support. It is also possible that these are instances of back projection by some Third Level jurists to support their views. However, back projection does not seem a widespread practice with Third Level questions, as contributors were aware that there was no precedent for these new questions, hence, the lack of earlier authorities cited as upholding most Third Level questions.

Interpreting these results through the biographical information in Section One, above, we may suggest that Abū Ḥanīfa's questions do indeed appear to be initiating a new level of questions to which legal authorities must respond. The broad period of contributors to the same questions is noteworthy. This Third Level of questions, whose earliest contributor is typically Abū Ḥanīfa, is addressed by authorities spanning 120 years. One would have thought, if the development of questions continued in a simple linear fashion, that there would be a significant number of new questions developed in the latter half of this 120-year period, but that is not the case. Third Level questions typically arose abruptly towards the beginning of this long period. This accords well with the contributions of Abū Ḥanīfa's circle highlighted in the first part of this study.

Of course, we must note that this study of questions is through the lens of third- and fourth-century works authored to document juristic disagreement. These texts do not provide every question asked or every contributor to these questions. But they do offer a sense of the most important questions at the dawn of Islamic law and the most important contributors. Despite the

necessary incompleteness of the data, the consulted sources are reliable in pointing out key developments in legal questions.

A final question is how representative this case-study is, considering that wiping on *khuffs* is a small topic of ritual purity. Of course, a wider net would need to be cast to assess the validity of the conclusions drawn from this first investigation. But we can comment that the new questions of Third Level jurists pertaining to the topic of *khuff*-wiping do not reflect changes in economic, social or political arrangements. Many addressed issues that First and Second Level jurists would have encountered – such as what to do when the time for wiping runs out – but are not recorded as addressing directly. Thus the results of the current investigation provide a meaningful insight into the development of legal questions.

Second Investigation: Comparing the Earliest Written Texts of the Legal Schools

This investigation compares the sections on *khuff*-wiping in key early texts of the four schools of law: al-Shaybānī's *al-Aṣl*,¹⁴⁰ al-Shāfi'ī's *al-Umm*,¹⁴¹ Saḥnūn's *al-Mudawwana*,¹⁴² and the narrations of the *Masā'il* of Aḥmad ibn Ḥanbal.¹⁴³ We will note patterns in questions across the texts.

In comparing these texts, we can note that there appears no obvious master text that the others are imitating. There is overlap in questions, namely, the questions that preceded in the first investigation, above. But beyond this overlap, there are further questions that are not shared amongst these texts. We will attempt here to analyse this further layer of questions. In terms of total number of questions, the *Aṣl* of al-Shaybānī is the largest of these works, addressing 50 questions, compared with the *Umm*'s 34, the *Mudawwana*'s 16 and 19 unique questions between the four collections of the *Masā'il al-Imām Aḥmad*.

The texts with the greatest similarity are the *Aṣl* and the *Mudawwana*,

¹⁴⁰ Al-Shaybānī, *al-Aṣl*, 1:70-84.

¹⁴¹ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, ed. Rif'at Fawzī 'Abd al-Muṭṭalib, 11 vols. (Mansoura: Dār al-Wafā', 2001), 2:69-78.

¹⁴² Mālik b. Anas, *al-Mudawwana al-kubrā*, 4 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994), 1:142-5.

¹⁴³ Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Masā'il al-Imām Aḥmad riwāyat Abī Dāwūd al-Sijistānī*, ed. Abū Mu'ādh āl-Triq ibn 'Awḍ Allāh ibn Muḥammad (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1999); Ṣāliḥ ibn Aḥmad ibn Ḥanbal, *Masā'il al-Imām Aḥmad riwāyat ibnihi Abī al-Faḍl Ṣāliḥ*, ed. Faḍl al-Raḥmān Dīn Muḥammad, 2 vols. (Delhi: al-Dār al-'Ilmiyya, 1988), 356, 464-5, 2:122-6; 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal, *Masā'il al-Imām Aḥmad riwāyat ibnihi 'Abd Allāh*, ed. Zuhayr al-Shāwīsh (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1981), 33-5; Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Hānī, *Masā'il al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal riwāyat Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Hānī' al-Naysābūrī*, ed. Zuhayr al-Shāwīsh (Beirut & Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 1400/1979-80), 1:17-21.

which both share a question-and-answer style of presentation. One can sense an echo of the aforementioned story of Asad ibn al-Furāt asking Ibn al-Qāsim questions based on al-Shaybānī’s books, due to observable parallels between questions in the two texts. The various *Masā’il al-Imām Aḥmad* also present doctrine in a question-and-answer format, but, as with hadith collections, statements of Aḥmad are presented as individual narrations. Of the versions of the *Masā’il*, the collections of Aḥmad’s son ‘Abd Allāh (d. 290/903) and Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Hānī’ (d. 275/888-9) present questions in an orderly fashion within a single section, while Aḥmad’s son Ṣāliḥ (d. 266/880) offers a scattered and disorderly set of questions and Abū Dāwūd al-Sijistānī (d. 275/889) presents no questions on the *khuff*. The *Umm* is the only text to avoid a question-and-answer format in its presentation.

We must note the uncertainty regarding the attribution of second and third century legal works to their purported authors. Norman Calder argued that many of these works only acquired their final forms up to a century after their purported authors.¹⁴⁴ The texts he redates include the *Umm*, the *Aṣl*, the *Muwattā’* and the *Mudawwana*. A number of studies have pushed back against Calder’s proposed datings, particularly with the *Muwattā’* and the *Umm*.¹⁴⁵ The *Aṣl* is still in need of a study that considers Calder’s challenge. The current investigation will focus on what these texts reveal

¹⁴⁴ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

¹⁴⁵ Of the texts that Calder re-dates, the *Muwattā’* of Mālik (d. 179/795) has received the most sustained attention: see, for example, Yasin Dutton, “‘Amal v. *Ḥadīth* in Islamic Law: The Case of *sadl al-yadayn* (Holding One’s Hands by One’s Sides) When Doing the Prayer,” *Islamic Law and Society*, 3:1 (1996): 13-40, at 28-33; Miklos Muranyi, “Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion,” *Islamic Law and Society*, 4:2 (1997): 224-41; Harald Motzki, “The Prophet and the Cat: On Dating Malik’s *Muwattā’* and Legal Traditions,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83; Jonathan Brockopp, “Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their Mukhtasars,” *International Journal of Middle East Studies*, 30:2 (1998): 167-82; Wael Hallaq, “On Dating Malik’s *Muwatta’*,” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1 (2001): 47-65; Behnam Sadeghi, “The Authenticity of Two 2nd/8th Century Ḥanafī Legal Texts: The *Kitāb al-āthār* and *al-Muwattā’* of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī,” *Islamic Law and Society*, 17 (2010): 291-319; this last article also contributes to a defense of the early Ḥanafī corpus. On dating al-Shāfi’ī’s (d. 204/820) *Risāla*, see Joseph Lowry, “The Legal Hermeneutics of al-Shāfi’ī and Ibn Qutayba: A Reconsideration,” *Islamic Law and Society*, 11:1 (2004): 1-41. On al-Shāfi’ī’s *Umm*, see Ahmed El Shamsy, “Al-Shāfi’ī’s Written Corpus: A Source-Critical Study,” *Journal of the American Oriental Society*, 132:2 (2012): 199-220; Mohyiddin Yahia, *Ṣāfi’ī et les deux sources de la loi islamique* (Turnhout, Belgium: Brepols, 2009). For a general critique, see John Burton, “Rewriting the Timetable of Early Islam,” *Journal of the American Oriental Society*, 115:3 (1995): 453-62. See also Christopher Melchert’s review of Calder’s *Studies in Early Muslim Jurisprudence* in *Journal of Law and Religion* 15:1/2 (2000-2001): 363-67.

of the development of legal questions across the schools of law. We will see that the investigation offers insights that might help with relative dating of these texts, i.e. which texts were authored before others. We will also see how the investigation can help us speculate about the circles in which particular questions arose. I return to these issues of dating doctrine and texts below.

The following comparison analyses the extra questions found in these texts beyond those attributed to Abū Ḥanīfa, al-Shāfi‘ī, Mālik and Aḥmad in the preceding investigation. We may categorise these extra questions into three categories. The first are a further layer of questions to develop the Third Level questions presented above and are primarily practical in nature. The second are basic questions closer in nature to the Second Level questions presented above. The third are questions that address the implication of this topic for other topics of the law, and vice versa.

First Category: Development of Third Level Questions

The questions raised in this first category of questions across these texts are built on the answers these schools gave to the Third Level questions of the preceding investigation. For example, as al-Shāfi‘ī rejected wiping over a *jurmūq* worn over a *khuff* (Third Level question 7, above), his further questions will therefore not address the peculiarities of wiping over the *jurmūq*. But his rejection raises its own set of questions to better understand the nature of the rejection. So there is expected variety across these texts about the questions addressed in this first category. Here are the relevant questions from each text, with answers in brackets.

Al-Aṣl

1. Does one need to re-wipe over a *jurmūq* if worn over a *khuff* that has been wiped? (No.)
2. May one wipe over a *jurmūq* if worn over a *khuff* one has wiped over? (No.)
3. May one wipe over a *jurmūq* with a leather sole? (Yes, as this is in the ‘meaning of a *khuff*.)
4. May one wipe over a *khuff* underneath which one wears socks (*jawrabayn*)? (Yes.)
5. May one wipe as part of the ritual bath (*ghusl*)? (No.)

Al-Umm

1. May one wipe over a *khuff* with holes if one is wearing a sock underneath? (No, because the sock is not a *khuff*, and were it not for the sock the skin would have shown.)
2. May one wipe over a *khuff* with a rip on its outer surface, though the inner surface is intact? (Yes.)
3. May one wipe over a *khuff* underneath which one is wearing a *khuff*

with holes? (Yes.) [This is an extension of his rejecting wiping over a *jurmūq* or a *khuff* over a *khuff*: If the inner *khuff* has holes, then it is not a *khuff* so there are no longer two *khuffs* in the scenario.]

4. May one wipe over something which matches the characteristics of a *khuff*? (Yes, followed by a description of materials and traits that makes something match the characteristics of a *khuff*.)

5. May one wipe over a *khuff* if something with the characteristics of a *khuff* is worn underneath it? (No.)

6. May one wipe if the part of the *khuff* which is above the foot is see-through (*yashiff*)? (Yes.)

7. Must one repeat wiping if one wipes on a *khuff* and then wears a *khuff* or *jurmūq* on top of it? (No.)

8. May one wipe as part of the ritual bath? (No.)

9. May one wipe over a ripped *khuff* which has been bandaged shut? (Yes, if the hole is not over the area of the foot.)

10. May one wipe over a ripped *khuff* which has been tied over the area of the foot? (Yes, if the bandage is not ripped.)

Al-Mudawwana

1. Do you wipe the bottom if it is muddy? (Yes.)

2. What if you only wipe the top or the bottom? (Invalid for Mālik, valid for Ibn al-Qāsim.)

3. May one wipe on a *khuff* that one has worn on top of a *khuff* that one has already wiped? (Yes.)

4. What should one do if one removes a *khuff* one has wiped, to reveal another *khuff* worn underneath? (Wipe the lower *khuff* immediately, else remove and wash feet.)

Masā'il al-Imām Aḥmad

1. What if one is wipes on a *khuff* on top of another *khuff*, and then removes the upper *khuff*? (Remove all *khuffs* and repeat ablutions.)

These questions build on the Third Level points of doctrine from the previous investigation by addressing various practical considerations that arise from them. The driving interest in this essay was to investigate the extent to which the structured legal questions of Islamic law can be said to have arisen from the deliberations of Abū Ḥanīfa's circle. We can see in the current investigation that not all questions arose from a single circle. We may speculate on the origins of these questions as follows:

- The *Mudawwana* has two questions (1 and 2) about wiping the bottom of the *khuff*. These questions could only have arisen in a circle which held that the bottom should be wiped. It is hard to identify a particular circle as originating these questions.

- The *Umm* has two questions (9 and 10) about a hole in a *khuff* that has been tied shut. These questions arise in a circle which holds that all

holes prevent wiping over the *khuff*, a position attributed in the previous investigation to Ma‘mar ibn Rāshid, al-Shāfi‘ī and Aḥmad ibn Ḥanbal. We may speculate that al-Shāfi‘ī is the originator of these two questions.

- The *Umm* has two questions (4 and 5) about something which has the ‘characteristics of the *khuff*. This is exactly the same First Level debate on wiping over the *jawrab* which the previously quoted texts recorded that al-Shāfi‘ī did not permit. Here in the *Umm* he is allowing a non-*khuff* to be wiped over if it satisfies particular characteristics. Instead of using the word *jawrab*, al-Shāfi‘ī presents here a theorising of the core characteristics of the *khuff*. The only earlier attempt to theorise the conditions for a non-*khuff* to be wiped over in the sources consulted is the position of Abū Yūsuf and al-Shaybānī that the *jawrab* may be wiped over if it is thick and non-transparent.¹⁴⁶ Based on the sources consulted, we can suggest that this attempt to theorise the non-*khuff* started with Abū Ḥanīfa’s students. Al-Shāfi‘ī appears to have developed this theorisation by adding a reflection on the utility of the *khuff* – namely, an amount of walking – not simply a particular thickness.

- The question most represented in this category is the wiping over the *jurmūq* or a *khuff* worn over a *khuff*. This seemingly small point occupied four questions in the *Aṣl*, three in the *Umm*, two in the *Mudawwana*, and one in the *Masā’il* of Aḥmad. This is a Third Level question, supported by a reported observation of the practice of the Second Level Ibrāhīm al-Nakha‘ī. So this question of wide interest, if it originated first in a particular circle, then Abū Ḥanīfa’s is the earliest circle known to address it as a question and to ask related questions to theorise the relationship between the two layers of *khuff*. After this initial analysis of two *khuff* layers that Abū Ḥanīfa’s circle appear to have initiated, subsidiary questions were developed in other circles. The *Umm*’s question 3, above, only arises in a circle that rejects two *khuff* layers; al-Shāfi‘ī appears the originator of this question. Similarly, the variations on the two-*khuff*-layer questions in the *Mudawwana* and the *Masā’il* reflect subsidiary questions to tease out the doctrines of Mālik and Aḥmad from related Third Level questions.

- Al-Shāfi‘ī in the *Umm* is the only jurist to address a question about a *khuff* with a ripped outer layer and an intact inner layer (question 2). He appears to be the originator of this question.

- The need to remove the *khuff* if needing a ritual bath (*ghusl*) is recorded here as a Third Level development in the *Aṣl* (question 5) and the *Umm* (question 8). This is likely a Second Level question, as it is implicit in the early doctrine on wiping over *khuffs*, which pertains to ritual ablutions not the ritual bath. It is also explicit in the statements of those who did not believe in a fixed time-limit for *khuff*-wiping, as they often added that

¹⁴⁶ Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 1:463.

khuffs need to be removed only if needing a ritual bath.¹⁴⁷ However, the sources consulted in the first investigation, above, did not present this as a question directly addressed by jurists of any level, thus it is included here as a further question found in these texts. Perhaps by consulting a wider set of sources, we can identify it as clearly a Second or First Level question, as is almost certainly the case.

Second Category: Basic Questions

In this second category, questions address basic details that would be assumed and accepted by Level Three jurists. Some of these are Second Level questions, above, that were not seen as important enough by the authors consulted in the first investigation to warrant the engagement of Third Level jurists. The vast majority of these questions address points of agreement among jurists. The *Aşl* has by far the most of such questions, with 14 questions in the *Aşl* compared with two in the *Mudawwana*, three in the *Masā'il al-Imām Aḥmad*, and none in the *Umm*.

Al-Aşl

1. How many times to wipe? (Once.) [Second Level question 4, above.]
2. Which direction to wipe in? (Toes to shins, though the reverse is acceptable.) [Second Level question 3, above.]
3. Must one repeat prayers offered after the expiration of the time period for wiping if a person does not remove the *khuff* and wash the feet? (Yes.) [This is the obvious consequence of the expiration of the time-limit for wiping]
4. Are all forms of minor ritual impurity (*hadath*) the same in allowing wiping, and all forms of major ritual impurity (*janāba*) the same in not allowing wiping? (Yes.)
5. How many times can one wipe within the permitted time-limit? (As much as one likes.) [This is stating the obvious from the discussions on time-limits, i.e. that one can wipe as much as one needs within a time-limit.]
6. Are women and men the same in the rulings of wiping *khuffs*, wiping the head, performing ablutions and ritual bath? (Yes.) [The sources present no debate on this question, so this is just clarifying what was already agreed upon.]
7. Is an intention required for wiping? (No.)
8. What is the travel distance that makes one a traveller for the rules of *khuff*-wiping? (Three days and nights, same as the distance for rules of prayer.) [This again seems to state what is understood, that travel for prayer is the same as travel for the *khuff*.]

¹⁴⁷ See, for example, the statements of Sa'd ibn Abī Waqqās and al-Ḥasan al-Baṣrī in Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, 2:266.

9. Can one wear *khuffs* after performing a ritual bath? (Yes.) [Again, stating what is generally known, that one needs purity with water to wear a *khuff*, and the ritual bath is one of the two ways to achieve purity with water.]

10. Can someone who has wiped lead in prayer those who have washed their feet? (Yes.)

11. Can a person wear *khuffs* before using the toilet for the express intention of wiping the *khuff*? (Yes.) [A basic question with regards to the validity of such a practice. The remaining debate, unaddressed here, is whether such a practice is disliked.]

12. Can women wipe over gloves in ritual ablutions? (No.)

13. Is it correct to wash the *khuff*? (No, *khuffs* are wiped.)

14. May one wipe with the back of the hand? (Yes, but the inside of the hand is better.) [An extension of the Level Two question on the proper way of wiping.]

Al-Umm

No basic questions.

Al-Mudawwana

1. Are women and men the same in wiping the *khuff* and wiping the head? (Yes, except women do not need to open their braids.)

2. Can a person wear *khuffs* before using the toilet or sleeping for the express intention of wiping the *khuff*? (Yes, but Mālik disapproved.)

Masā'il al-Imām Aḥmad

1. May sandals be wiped? (No, unless wearing socks that may be wiped.) [This is First Level question 3, reiterating that it is the socks that are wiped, not the sandals.]¹⁴⁸

2. May one wipe with just the palms or fingers? (Yes.) [A development of Second Level question 3 on the manner of wiping.]

3. Must one wash the private parts (*istinjā'*) upon removing *khuffs*? (No.) [This was clearly understood by all who addressed the Second Level question on what one must do upon removing *khuffs*.]

This second category of questions is revealing. Only the *Aṣl* engaged heavily in basic questions which were assumed known by the authors of these other texts. Regarding the basic questions of the other three texts, we can note that the basic questions of the *Mudawwana* repeat two of the *Aṣl*'s basic questions – that of women also being able to wipe on *khuffs* and whether *khuffs* could be worn for the express purpose of wiping. The basic questions in the *Masā'il* of Aḥmad reflect the traditionist *fiqh* that he represents. The first – whether one can wipe on sandals – is the only

¹⁴⁸ Although Ibn Hānī's version records Aḥmad saying that ablutions must be repeated if a person removes sandals after having wiped on both socks and sandals: Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Hānī', *Masā'il*, 1:17.

consideration in these second/third century texts of the First and Second Level debate on this practice. This is a question that would be expected to be addressed in a circle given to the study of early narrations. The second – whether one may wipe with fingers or palms – is a question that is not framed as such in any of the sources consulted. It seems a traditionalist question arising from the study of reports that describe the optimal way of wiping as being with the fingers leaving lines on the *khuff* (Second Level question 3, above). From this, a traditionalist might ask if avoiding the fingers is a valid form of wiping. The third question seems to genuinely reflect the curiosity of Ibn Hānī', the narrator of the question, rather than a carefully considered legal question. The *Umm* has no basic questions regarding *khuff*-wiping. We will reflect more on this at the conclusion of this investigation.

Third Category: Cross-Chapter Questions

These are questions that reflect an interest in harmonising the law across various chapters. All cases here reach out to topics other than simply wiping *khuffs* in ritual purification, and therefore reflect a theorisation beyond the rules of *khuff* wiping. Some represent an advanced level of theorisation, others a basic level. We reflect on these trends below.

Al-Aşl

1. May leftover water in the hands from washing other limbs in ritual ablutions be used for wiping *khuffs*? (Yes.)

2. May leftover water in the beard or hair be used for wiping *khuffs*? (No.)

3. What if a person removes the *khuff* after reciting the final *tashahhud*¹⁴⁹ but before exiting the prayer? (The prayer is invalid for Abū Ḥanīfa, valid for Abū Yūsuf and Muḥammad.) [This case is constructed to explore an internal debate amongst the Ḥanafī imams on exiting the prayer after the final *tashahhud*.]

4. What if the wiping time is completed after reciting the final *tashahhud* but before exiting the prayer? (The prayer is invalid for Abū Ḥanīfa, valid for Abū Yūsuf and Muḥammad.)

5. Can one wear *khuffs* after dry ablutions (*tayammum*) and then wipe over them with water? (No.)

6. Can one wear *khuffs* after ablutions in which one wipes over a splint (*jabīra*)? (Yes, wiping a splint is considered washing, unlike *tayammum*, above.)

¹⁴⁹ This is a recital in the sitting position that commences with *al-taḥiyyāt lillāh* ('greetings to God') and ends with the two testimonies of faith, hence the name '*tashahhud*' ('offering the testimonies of faith'). It is the last necessary element of prayer in the school of Abū Ḥanīfa.

7. If one performs ablutions with water and wipes one's *khuffs*, and then, due to the absence of water, performs *tayammum*, does one need to remove *khuffs*? (No.)

8. What if one performs ablutions and wipes over *khuffs* with *nabīdh* (a date-based alcoholic beverage with which Abū Ḥanīfa permitted ablutions) and then finds fresh water? (Must repeat ablutions and wiping.)

9. What if one performs ablutions while wiping a splint, then wears *khuffs* and wipes on them, then the limb under the splint is healed? (Remove *khuffs* and repeat ablutions.)

10. What if a woman with continual dysfunctional bleeding (*istihāda*) performs ablutions then wears *khuffs* and wipes? (She may only wipe during the prayer time, then must remove and wash her feet.)

Al-Umm

1. What are the details of the leather of the *khuff*? (It cannot be the hide of a dog or pig and must be without hair, or can be from a slaughtered animal which is lawful to eat, even if not tanned.)

2. Can one pray if one's *khuffs* are affected by physical filth (*najāsa*)? (No.)

3. What if the time for wiping elapses during prayer? (Prayer is nullified.)

4. What if a person in the prayer intends to stay resident in a town, after 24h of wiping has elapsed? (Prayer is nullified.)

5. What to do if one doubts whether one wiped while travelling or resident? (Assume a 24-hour limit.)

6. What to do if one doubts whether the time limit has expired or not? (Remove *khuffs*.)

7. What if one doubted whether one first wiped when resident or travelling, and then kept wiping for 72 hours? (Must repeat prayers, as offered with doubt over ritual purity.)

Al-Mudawwana

1. Can one wipe if *khuffs* worn after dry purification (*tayammum*)? (No, unless feet were washed before *tayammum*.)

2. Can a woman with dysfunctional bleeding wipe over *khuffs*? (Yes.)

Masā'il al-Imām Aḥmad

1. May one wipe in the Abode of War (*dār al-ḥarb*)? (Yes, the same time limits apply.)

2. May one wipe over the turban? (Yes.)

3. What if one removes the turban after wiping? (Repeat ablutions.)

4. What if one removes the turban in prayer after wiping? (Repeat prayer and ablutions.)

5. What if the foot under the *khuff* is a bandaged flowing wound? (Wipe for each prayer.)

This third category of questions reveals most the nature and focus of each of these texts. We can reflect on the insights that fuel these questions and their possible points of origin, as follows:

- Only the *Aşl* and the *Umm* address the invalidation of wiping within the prayer (questions 1 and 2 in the *Aşl*; question 3 in the *Umm*). The *Aşl*'s questions are more specific, exploring an internal debate on whether one need do anything further to exit the prayer after reciting the final *tashahhud*. The *Umm*'s case is there to negate such distinctions within the prayer, thus equating all moments of the prayer. We may speculate that the *Umm* is responding here to the questions of the *Aşl*.

- The *Aşl* is the only text to raise questions that reflect on the water used for wiping (questions 1 and 2). These two questions reflect an advanced level of theorisation about the nature of water used in ritual purification. It builds on the notion that water already used in ritual purification (*mā' musta'mal*) may not be used a second time for ritual purification. Beyond this, it reveals a reflection on whether water left in the limbs has been 'used'; and then the contrast between water left over from washing and water left over from wiping. This question reveals a highly abstract reflection; we can label questions aiming for such levels of abstraction as theoretical questions, on which more below. This question likely arose in Abū Ḥanīfa's circle.

- The *Aşl* raises questions about dry ablutions (*tayammum*) and wiping over the *khuff* (questions 5 and 7). The *Mudawwana* mimics these questions in question 1. These questions appear to have originated in Abū Ḥanīfa's circle.

- The *Aşl* raises questions on wiping over splints and contrasts this with dry ablutions, on the one hand, and with *khuff* wiping, on the other. Dry ablutions do not involve washing with water, so they cannot permit *khuff*-wiping, as wiping requires washing the feet before wearing *khuffs*. Wiping the splint is presented as a replacement for washing, and thus wiping over it is not subject to the restricted rules of *khuff* wiping. This layering of questions, between the *tayammum*, splint and *khuff*, shows an advanced level of theorisation, and the use of questions to explore subtle legal distinctions, in a way that accords with the presentation of Abū Ḥanīfa's detailed questioning in the first part of this essay. We can label this also as a theoretical question. Interestingly, no other text built on this layering of questions to explore this distinction. The *Mudawwana* has only one question on *tayammum*, and the *Masā'il* of Aḥmad discusses the bandage, but with a focus on whether a flowing wound under a *khuff* will affect the prayer. These two texts thus reflect a primarily practical interest in these questions. The *Umm* ignores these questions.

- Question 8 of the *Aşl* addresses ablutions with *nabīdh*, a substance

with which Abū Ḥanīfa permitted ablutions in the absence of water. This substance was not accepted by the authors of these other texts, so the question was not carried across.

- Question 10 of the *Aṣl* addresses *khuff*-wiping for a woman with dysfunctional bleeding. This is an advanced reflection as the question considers (1) the constant negation of the woman's ablutions due to constant bleeding – for which the *Aṣl* elsewhere states that her state of ritual purity lasts only for the length of a single prayer time after which it must be renewed¹⁵⁰ – and (2) the nature of the permitted time-limit for wiping. The question constructs a clash between these two time-limits. The answer states that the time-limit for dysfunctional bleeding has a stronger effect than the time-limit for *khuff* wiping. This question is mirrored in the *Mudawwana*, but there it arises only to negate the consideration offered in the *Aṣl*. This is the third question in the *Aṣl* that can be labelled as theoretical. The question appears a production of Abū Ḥanīfa's circle.

- Only the *Umm* discusses the rules of leather tanning for purification. This is a topic addressed by the other texts, but not in connection to *khuffs*.¹⁵¹ The *Umm*'s inclusion of the discussion here reflects an organisational insight, and an interest to tie the general topic of the purification of leather to the material used in *khuffs*.

- Question 3 of the *Umm* reflects on the force of intention to switch one's status of traveller to resident and the effect of this on *khuff* wiping. This again is more of an organisational insight – as all felt that the intention is what makes one a resident in a particular location – but it is explicit in linking the intention of residence to the topic of *khuff* wiping.

- Questions 3-5 of the *Umm* apply a principle of doubt in worship to the topic of *khuff* wiping. No one else addresses this. Again, this is a case of applying general rules established elsewhere to this topic of ritual worship.

- Questions 2-5 of the *Masā'il* of Aḥmad address wiping over turbans. The practice of wiping over turbans was ascribed to some First Level and Second Level authorities. These reports mostly describe practice, not articulated positions. Third Level jurists mostly rejected the practice; but the topic remained of importance in traditionist circles.¹⁵²

- Question 1 of the *Masā'il* – whether there is a distinction between Muslim and Non-Muslim lands with regards to wiping on *khuffs* – has no parallel in any of the consulted sources. It appears a question that arose in traditionist circles, addressing a conceived distinction between travelling

¹⁵⁰ Al-Shaybānī, *al-Aṣl*, 1:51, 290.

¹⁵¹ See, for example, al-Shaybānī, *al-Aṣl*, 1:177; Mālik, *al-Mudawwana*, 1:183; Ṣāliḥ ibn Aḥmad ibn Ḥanbal, *Masā'il*, 1:300, 314; 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal, *Masā'il*, 1:12.

¹⁵² Ibn al-Mundhir, *al-Awsaṭ*, 466-72.

in Muslim and non-Muslim lands. This does not appear an obvious legal distinction. A larger sample might reveal more of such unique questions, which might help better situate traditionist legal questions.

This third category of cross-chapter questions reveals the difference between the legal traditions represented by these texts. The most sophisticated of these texts are clearly the *Aşl* and the *Umm*. The *Mudawwana* offers only a simple engagement with two questions of the *Aşl*: the *Aşl* asks these questions as part of a larger legal-theoretical reflection, while the *Mudawwana* addresses the questions to not engage with these theoretical distinctions. The *Masā'il* continue the scattered selection of statements with questions that reflect traditionist interests.

The *Umm* and the *Aşl* are therefore the most complete of these works as presentations of legal thought, and they show an interest in distinct forms of legal questions. The *Umm*'s focus might be described as 'legal' versus the *Aşl*'s focus which might be described as 'theoretical'. The *Umm* is most concerned with developing legal rules with a focus on Third Level questions. Thus, it has by far the most questions from the first category above, where Third Level questions were developed. It has no basic questions (the second category above). And its cross-chapter questions (the third category) apply established rules in other chapters to the current chapter. In these areas, the *Umm* appears to be originating many of its own questions, as the focus is on developing Third Level legal doctrine. The *Aşl* on the other hand does not present such a clear focus. It offers much more basic questions for the purposes of thoroughness, and has less of an interest in developing Third Level questions. But it stands out from the other texts here in the nature of its cross-topic questions. It shows an attempt to theorise the nature of 'used water', dry and wet ablutions, wiping splints versus wiping *khuffs*, regular purity versus purity out of necessity (the woman with dysfunctional bleeding). These questions have been called 'theoretical' because they aim to engender abstract reflections on legal rules, not simply the application of rules to the topic of *khuff*-wiping. It is important to note that this interest in theoretical legal questions was not mirrored by the other texts.

We can return now to the challenge of dating these texts. As mentioned above, the *Aşl* is still in need of a study that responds to Calder's challenge. The current investigation offers two angles through which we can argue that the *Aşl* represents an earlier text than the *Umm*. The first is comparing the number of basic questions. The *Aşl* has a large number of basic questions that address matters that would have been known and accepted among the juristic community. The *Umm* has no such questions. It can be argued that the *Umm* reflects a mature stage of authorship whereby the focus is on exploring areas of the law that are not already known to readers. This clarity on the areas of law that it focuses on explains the

larger amount of questions that develop Third Level doctrine in the *Umm*. The *Aṣl* can be seen to represent an earlier attempt to document structured questions, so it includes both the new as well as the plain and obvious. This argument alone is inconclusive, as the reverse may possibly be argued, that addressing more basic questions can reflect a later stage of authorship in which authors aimed for more thorough documentation of legal rules. However, the paucity of basic questions in all texts studied above should suggest that the *Aṣl* either came right at the end of all of these texts or right at the beginning. Further investigation and reflection on basic questions in second- and third-century legal works can develop this insight.

The second angle considers internal coherence in the chapters of the *Aṣl* and the *Umm*. The chapter of the *Umm* is far more coherent, with all questions in the chapter pertaining to the *khuff*. The *Aṣl* is the only book of all consulted that presents two questions with no apparent connection to the topic at all. The first is whether armies can be considered residents in enemy territory. This is a question from the rules of travel, with no explicit connection to *khuff*-wiping. The second is fascinating, as, although it has no connection with *khuff*-wiping, it offers a theoretical reflection on contrasting topics of ritual purity:

- What if one is on a journey and has only enough water to either wash away physical filth (*najāsa*) or perform ablutions, which to do? (Abū Ḥanīfa: wash away filth, and then perform ablutions; Ḥammād: perform ablutions and ignore the physical filth.)

These two unrelated cases reflect a lower level of organisation than the *Umm*, while developing this distinction of the *Aṣl*'s greater interest in abstract theoretical questions. The second angle is based on better organisation reflecting a later text, and less organisation reflecting an earlier text. While the data set presented here is too small for a conclusive argument on the question of dating these texts, the investigation shows how comparing legal questions can contribute to our understanding of the authorship of early legal texts.

Third Investigation: Questions in Classical Mukhtaṣars

This final investigation shows key developments in legal questions in the classical schools of law. A large survey would be required to assess the development across the various genres of texts that make up the classical Islamic legal corpus. The purpose here is not such a vast survey. Instead, the purpose is to assess whether and how texts authored to convey the core doctrines of each school developed questions beyond those of the Third Level texts studied above. For this purpose, we will look at the genre of the *mukhtaṣar*, or legal digest. These are classical texts authored to convey the most important legal cases of a school of law for the purposes of instruction

and commentary. The *mukhtaşars* studied were authored in the seventh and eighth centuries to reflect a mature stage in school development. This section presents questions found in these *mukhtaşars* that are not found in the foundational texts of their respective schools that were studied above. An analysis follows the presentation of questions.

Ḥanafī: al-Nasafī (d. 710), *Kanz al-daqa'iq*¹⁵³

1. What if there are multiple holes in the *khuffs*? (Holes are added on one *khuff*, not across *khuffs*.)

2. Must one remove *khuffs* if one fears loss of the foot from the cold? (No, one can keep wiping.)

3. A set of questions about a splint (*jabīra*) placed over a broken limb: Is there a time-limit for wiping over splints? (No.) Must the splint be placed after ablutions to be able to wipe on it? (No.) What if the splint extends beyond the wound? (One still wipes over the splint.) When may one no longer wipe? (When the wound is healed.)

Shāfi'ī: al-Nawawī (d. 676/), *Minhāj al-Ṭālibīn*¹⁵⁴

1. May the *khuff* be a sown material that does not prevent water? (No.)

2. May one wipe only the bottom, heel or sides of the *khuff*? (No, one must wipe the top.)

Mālikī: Khalīl (d. 767/), *Mukhtaşar Khalīl*¹⁵⁵

1. Must one remove the spurs (*mihmāz*) from one's feet when wiping over *khuffs*? (No.)

2. May one wipe if one's purpose for journey is to pursue sin? (Yes.)

3. Is it disliked to wear *khuffs* only to wipe on them? (Yes.)

4. Is it disliked to wash the *khuffs*? (Yes.)

5. What if one struggles to remove one of the *khuffs* and the time for offering the prayer is getting tight? (A number of opinions on this.)

6. How often is it recommended to remove the *khuff*? (Every Friday.)

7. When wiping the left foot, does one place the left or right hand on top? (Two positions.)

8. What if the bottom is not wiped? (Repeat prayers in the time.)

Ḥanbalī: Ibn Qudāma (d. 620/1223-4), *Umdat al-fiqh*¹⁵⁶

1. What are the conditions of a turban that can be wiped? (It must have a tail, cover the entire head, except an amount that ordinarily shows.)

2. What are the conditions of a splint that can be wiped? (The splint

¹⁵³ Al-Nasafī, *Kanz al-daqa'iq*, ed. Sā'id Bakdāsh (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 2011), 146-8.

¹⁵⁴ Al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn*, ed. 'Awḍ Qāsim Aḥmad 'Awḍ (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 13-5.

¹⁵⁵ Khalīl ibn Iṣḥāq al-Jundī, *Mukhtaşar al-'Allāma Khalīl*, ed. Aḥmad Jād (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2005), 23-4.

¹⁵⁶ Ibn Qudāma al-Maqdisī, *Umdat al-fiqh*, ed. Aḥmad Muḥammad 'Azūz (Beirut: Al-Maktaba al-'Aşriyya, 2004), 16.

must not exceed the wound.)

3. Are men and women the same in all this? (Yes, except women cannot wipe turbans.)

We can note that Khalīl's *Mukhtaṣar* offers the most additional questions to the Third Level questions of Mālik and the questions of the *Mudawwana*. This might reflect a different focus of his *Mukhtaṣar* compared with the other *mukhtaṣars* studied here. And it might reflect peculiarities pertaining to the transmission of Mālikī doctrine. Further exploration would be required to understand this difference of Khalīl's *Mukhtaṣar*.

If we regard the other three *mukhtaṣars*, we see a recurring pattern. Their presentation of core school doctrine is largely contained within questions answered in their founding Third Level texts, with very few questions deemed of equal importance added from other sources. At this stage, we will assume that these further questions were formulated later, although a wider search might reveal that even these have an early genesis close to the generation of the founders. This pattern supports the other findings of the current study, namely, that it was among jurists of the Third Level that Islamic law – a discipline that answers structured legal questions that address each topic of the law – was born. The questions reached such a level of maturity among Third Level jurists that subsequent jurists added little by means of core questions to those addressed by Third Level jurists. Thus the rise of the discipline of Islamic law must be placed among Third Level jurists, with all activities before them being seen as preliminary developments before the establishment of the discipline, and all subsequent activities being seen as consolidatory, but not foundational.

The *Mukhtaṣar* of Khalīl, with its larger range of supplementary questions, reminds us that there was no doubt an expansion in questions that took place within the schools of law. This larger range of questions can be accessed through the wider genres of legal writing, including works identified as commentaries (*shurūḥ*) and collections of *fatāwā* (legal responsa). But what concerns us is what I have called 'core' doctrine of these legal schools, and the general pattern in these *mukhtaṣars* places the core questions as primarily those addressed by Third Level jurists, with relatively less substantial contributions from the questions of later jurists.

It is also interesting to note how close these texts are to their foundational source texts studied above. For example, both the *Kanz* and the *Mukhtaṣar Khalīl* mention that wiping *khuff*s is permissible for both men and women – identified as a basic question originating from the *Aṣl*, above. This is a question that finds its way into Ibn Qudāma's *Umda* as supplementary question 3, above, suggesting that perhaps Aḥmad or an early school authority also addressed this basic question that we first find in the *Aṣl*. Fascinatingly, the *Mukhtaṣar Khalīl* also mentions the permissibility of

wiping *khuffs* for women with dysfunctional bleeding. This is a question that was identified, above, as a question that originated in Abū Ḥanīfa's circle, but was mentioned in the *Mudawwana* to show that Mālik did not engage in the considerations given to this topic in Abū Ḥanīfa's circle. In accordance with the analysis above, commentators on the *Mukhtaṣar Khalīl* point out that this case is mentioned in the *Mukhtaṣar* primarily in response to Ḥanafī doctrine.¹⁵⁷

A final noteworthy observation is the paucity of cross-school questions found in these *mukhtaṣars*. Only the Ḥanbalī *mukhtaṣar* engaged in questions that, as far as the sources consulted above reveal, originated in the source texts of other schools. These are the Ḥanbalī addition of woman wiping on *khuffs* (question 3), and the Ḥanbalī discussion of the conditions for wiping on a splint (question 2, a topic explored earlier in Ḥanafī questions on the topic). The general absence of cross-school questions in these texts further confirms that the activities of Third Level jurists provided a sufficient treatment of legal questions to be considered 'core' doctrine in the respective classical schools.

Conclusion: Was Abū Ḥanīfa the Founder of Islamic Law?

Section One of this essay presented information from biographical sources to show that Abū Ḥanīfa is remembered as someone who introduced a new form of detailed legal questioning. This new approach to questions, which he made the cornerstone of his teaching, was met with a mixed response by contemporaries. Due to the written production of his students, particularly Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, his questions eventually became objects of study across the Muslim world. Section Two presented a series of investigations to assess the generation of questions across schools of law pertaining to the topic of *khuff*-wiping. These investigations confirmed that the most significant period in the development of legal questions was the period from 120AH to 240AH, referred to in the study as the period of Third Level jurists. Abū Ḥanīfa was typically the earliest contributor to the range of questions produced by Third Level jurists.

We must return now to the beginning of this essay to answer the original question: was Abū Ḥanīfa the founder of Islamic law? In the light of the evidence presented in this essay, I answer cautiously in the affirmative. The answer is cautious to reflect the limited range of sources and legal questions consulted in the current study. No doubt a larger study would be required to answer this question conclusively. However, the current study has revealed insightful trends in the patterns of legal questions. It is

¹⁵⁷ Al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, 6 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 1:318.

these patterns, along with the summary of biographical information, that encourages an initial answer to the question of Abū Ḥanīfa's role in the development of Islamic law.

We are now in a position to offer a nuanced understanding both of the question and of the proposed answer in the light of the preceding investigation. The generation of questions regarding the wiping on *khuffs*, which was taken as a case study in this essay, revealed clearly that it was in the generation of Third Level jurists that Islamic law – the discipline that informed the legal production of the entire classical period – was founded. Third Level jurists produced and responded to questions that gave a complete structural and practical understanding of the topic. Such a range of questions were not produced before them, and those after them largely reproduced their questions adding a relatively small further layer of core questions. The time-period referred to as Third Level was identified as the period in which this full range of structural questions were proposed and answered. This time-period corresponded, approximately, to the period between 120AH and 240AH. The earliest contributors to these mature investigations were typically members of Abū Ḥanīfa's circle. This realisation already establishes an assumption of primacy to the deliberations of his circle.

It is, furthermore, clear that the members of his circle were conscious of the status of their circle as inaugurating a new development in Islamic legal thought. This is why they established the first Personal School of Islamic law, meaning that they were the first group of jurists in the Islamic world who chose to ascribe themselves and their works to the teachings and status of their teacher, not to themselves and not to their region. They also authored the first structured works of Islamic law, where topics were not just divided into chapters, but the topics within each chapter aimed to present a complete set of legal questions to give a structural understanding of legal topics, an unprecedented literary development. This new form of authorship, specifically the authorship of Muḥammad al-Shaybānī, generated great interest across legal circles in the Muslim world. To stand in the face of this awesome legal edifice presented by Abū Ḥanīfa's circle, jurists had to present a similarly thorough vision of the law. Jurists who attempted to present such a thorough vision needed to present answers to a complete set of questions pertaining to the various topics of law. No First or Second Level jurist addressed such an array of questions. Thus these new texts would be based on the authority of Third Level jurists who contributed to answering these new questions. This is the development that led to the rise of what Schacht has called Personal Schools of law. Schacht explains the rise of juristic circles who ascribed their learning to the auspices of an individual jurist as a natural development within what he called the

Ancient Schools of law, a development, he notes, that was encouraged by the challenge of al-Shāfi‘ī to the Ancient schools.¹⁵⁸ However, the details presented in the first section of this essay, along with reflections from the case-study of the second section, indicate that the real catalyst for the rise of Personal Schools was the response to al-Shaybānī’s authorship and the rise of a new level of legal questioning, which could only be attributed to individual Third Level jurists, as no previous jurists offered such thorough legal doctrine.

We therefore have two angles to argue for Abū Ḥanīfa’s founding this discipline: (1) his being the earliest jurist from the Third Level of jurists who addressed complete structural questions about the topics of law, and (2) the rise of a new period in Islamic legal affiliation, that of the Personal Schools of law, as a movement started by his students that others needed to respond to with their own detailed set of legal questions and individual Third Level authorities to whom these questions and answers were ascribed.

However, we must now condition this affirmative response to the leading question of this essay in the light of the investigations of Section Two, particularly the second investigation, which compared second/third century founding texts of the legal schools. These texts each had their own flavours and were answering questions which clearly did not arise in a single teaching circle. So the claim certainly is not that Abū Ḥanīfa asked all the foundational questions of Islamic law which other scholars simply answered. Rather, each of these texts reflected their own understanding of the legal project.

The two most complete texts in the second investigation were the *Aṣl* of al-Shaybānī and the *Umm* of al-Shāfi‘ī. It is in the contrast between these two works that the formidable scholarship of al-Shāfi‘ī becomes clear. He showed great clarity regarding the set of legal questions he considered worth engaging. He gave little importance to basic questions that would have been known to his audience. And, importantly, he also gave little importance to the theoretical tendency of some of Abū Ḥanīfa’s questions. Rather, his focus was on a particularly defined understanding of what constituted necessary practical questions that needed to be answered. Where he engaged a cross-chapter questions, it was to bring a rule established elsewhere to have a bearing on the topic at hand. This was unlike the theoretical questions of the *Aṣl* that reflect an abstract contemplation of the relation between various legal topics. This clear-minded response of al-Shāfi‘ī to Abū Ḥanīfa’s questions – we could say al-Shāfi‘ī’s focus on legal rules and Abū Ḥanīfa’s tendency to address questions that explore abstract levels of legal theorisation – can be said to underscore much of the debates that erupted between followers of the two schools throughout much of their

¹⁵⁸ Schacht, *Introduction*, 57-68.

early history. The suggestion that the ideas that fuelled later debates were already present in these early texts is a testament to the surprising maturity of legal ideas that was achieved in the generation of Third Level jurists.

The various transmissions of the *Masā'il al-Imām Aḥmad* also present a clear sense of a legal tradition forging its own identity and choosing its own questions in this new legal climate. First, the presentation is striking. Every question is presented as a lone narration, a response from the Imam to a questioner. This presentation style represents an initial resistance to the new legal authorship of the time. The *Masā'il* are not books – unlike the *Aṣl* and the *Umm* – but sets of answers. In this, they mimic the hadith corpus and thus, in form, are true to the traditionist school from which they hail. Second, the questions themselves represent traditionist questions, meaning that legal doctrine indicated by hadiths and Companion reports will be questioned and developed, even where there is negligible contribution from Level Two and early Level Three jurists.

The Mālikī texts studied in the preceding investigations offer the least observable character in their response to these legal developments. The *Mudawwana's* section on *khuff*-wiping offers a selective response to the questions of the *Aṣl*. Seldom is a question addressed that does not arise in the *Aṣl*. Theoretical questions are ignored, but no clear set of questions are proposed to replace these, unlike in al-Shāfi'ī's *Umm*. It is interesting to note that the Mālikī school did not thrive long in the Abbasid capital or to the east where main *madhhab* rivalries erupted. It is also noteworthy that relatively few Mālikī *mukhtaṣars* were authored before the eighth-century compared with *mukhtaṣar* authorship in other schools. We saw how Khalīl's *Mukhtaṣar* stood out amongst the other *mukhtaṣars* studied above by the number of supplementary questions addressed. There is need for further investigation into the early Mālikī corpus and the development of legal questions in this legal school.

We can see, then, that the response to the spread of Abū Ḥanīfa's teachings was far from a simple imitation. The challenge of Abū Ḥanīfa, primarily through the medium of al-Shaybānī's books, led to the maturation of theories and ideas already developing in various legal circles. But would they have matured as they did, would they have produced the texts that they did, would they have associated themselves with the doctrine of leading Third Level jurists were it not for the activity of Abū Ḥanīfa's circle? This is the key question on whose answer we may best speculate. But I argue that, given the data presented in this essay, Abū Ḥanīfa's questions had the clearest causative effect on each of these developments.

A main contention of this essay is the importance of the legal question, the *mas'ala*, to our conception of the discipline of Islamic law. To conceive of an abstract reality, such as the nature of a discipline, we identify its core

defining feature. It is the search for the defining feature of Islamic law that has led to different conceptions and therefore different answers to the questions of its origin and rise. Some discussions of Islamic law appear to place clearly articulated legal theory as a core defining feature of the classical discipline of Islamic law. Thus questions such as, “Was al-Shāfi‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” arise. Hallaq’s response to this question is in the negative, as legal theory only reaches maturity in the two centuries after al-Shāfi‘ī.¹⁵⁹ Yet, we can note that the texts of Islamic law flourished and were taught before such a clear rise of this discipline. A related debate, on whether *uṣūl al-fiqh* actually generated law, has resulted in the general recognition that legal theory did not produce the law, that the law was inherited by the legal schools without the application of legal theory, and that legal theory merely provided a means to maintain the integrity and soundness of this inherited law.¹⁶⁰

There is an alternative defining feature of the discipline of Islamic law that influenced its earliest written texts and that remained its defining feature throughout the classical period. And this is the interest in presenting structured questions that address the various topics of the law and how these topics relate to each other. This development reached maturity in Abū Ḥanīfa’s circle.

We may return back to the words attributed to al-Shāfi‘ī: “In *fiqh*, people are the dependents of Abū Ḥanīfa.” A dependent is nourished by his provider. But the dependent is not a copy of the provider. A dependent might overshadow and oppose the provider. But a dependent is undoubtedly influenced by the original provision. The questions of Abū Ḥanīfa were the provision he offered the Muslim legal community. His questions influenced the course of that community. Many great and opposing legal traditions

¹⁵⁹ Wael Hallaq, “Was al-Shāfi‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle Eastern Studies*, 25.4 (1993): 587-605.

¹⁶⁰ Studies suggesting that the categories of *uṣūl al-fiqh* served not to produce law, but to justify already existent statements of law include Sherman Jackson, “Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of *Uṣūl al-Fiqh*” in Bernard Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: Brill, 2002), 177-201; Mohammed Fadel, “‘*Istiḥsān* is Nine-Tenths of the Law’: The Puzzling Relationship of *Uṣūl* to *Furū*” in Bernard Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: Brill, 2002), 161-76; Behnam Sadeghi, *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), esp. 34-39. In recent decades, one of the few outspoken proponents of *uṣūl al-fiqh*’s ability to generate law is Wael Hallaq, in several of his publications, including, “Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory” *Journal of the American Oriental Society*, 104.4 (1984): 679-89, where he presents “discovering the law of God” as one of *uṣūl al-fiqh*’s primary functions. See also Robert Gleave’s introduction to Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Law*, xii-xiii, for a brief survey of this debate.

grew out of that exchange. But even then, they grew in response to the questions of Abū Ḥanīfa.

BIBLIOGRAPHY

‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal. *Masā’il al-Imām Aḥmad riwāyat ibnihi ‘Abd Allāh*. Edited by Zuhayr al-Shāwīsh. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1981.

‘Abd al-Razzāq. *Al-Muṣannaf*. 11 vols. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1982.

Abū Dāwūd al-Sijistānī. *Masā’il al-Imām Aḥmad riwāyat Abī Dāwūd al-Sijistānī*. Edited by Abū Mu‘adh Ṭāriq ibn ‘Awḍ Allāh ibn Muḥammad. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1999.

Al-Baghdādī. *Hadiyyat al-‘arifīn*. 2 vols. Istanbul: Wakālat al-Ma‘ārif al-Jalīla, 1951.

Brockopp, Jonathan. “Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their Mukhtasars.” *International Journal of Middle East Studies*, 30:2 (1998): 167-82.

Brunschvig, Robert. “Polémiques médiévales autour du rite de Mālik,” *al-Andalus*, 15 (1950): 377-45.

Burton, John. “Rewriting the Timetable of Early Islam.” *Journal of the American Oriental Society*, 115:3 (1995): 453–62.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Al-Dārimī. *Musnad al-Dārimī al-ma‘rūf bi-Sunan al-Dārimī*. Edited by Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. 4 vols. Riyadh: Dār al-Mughnī, 2000.

Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*. Edited by ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmūrī. 52 vols. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993.

-----, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ūt, 25 vols. (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1985),

Dutton, Yasin. “Amal v. Ḥadīth in Islamic Law: The Case of *sadl al-yadayn* (Holding One’s Hands by One’s Sides) When Doing the Prayer.” *Islamic Law and Society*, 3:1 (1996): 13-40.

-----, *The Origins of Islamic Law: The Qur’an, the Muwaṭṭā’ and Medinan ‘Amal*. Curzon Press, 1999.

Fadel, Mohammed. “‘Istiḥsān is Nine-Tenths of the Law’: The Puzzling Relationship of Uṣūl to Furū’.” Pages 161-76 in *Studies in Islamic Legal Theory*. Edited by Bernard Weiss. Leiden: Brill, 2002.

Hallaq, Wael. “Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory” *Journal of the American Oriental Society*, 104.4 (1984): 679-89.

-----, “On Dating Malik’s *Muwatta’*.” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1 (2001): 47-65.

-----, “Was al-Shāfi‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle Eastern Studies*, 25.4 (1993): 587-605.

Al-Ḥaṭṭāb, Mawāhib al-Jalīl sharḥ Mukhtaṣar Khalīl, 6 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 1:318.

Ibn ‘Abd al-Barr. Jāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlihi. Edited by Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī. 2 vols. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1994.

Ibn Abī al-‘Awwām. Faḍā’il Abī Ḥanīfa wa-akhbāruhu wa-manāqibuhu. Edited by Laṭīf al-Raḥmān al-Bahrā’ijī al-Qāsimī. Makkah: al-Maktaba al-Imdādiyya, 2010.

Ibn ‘Ābidīn, Radd al-muḥtār ‘alā al-Durr al-mukhtār, 6 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.

Ibn Abī Shayba. Al-Muṣannaf. Edited by Muḥammad ‘Awwāma. 26 vols. Beirut: Dār Qurṭuba, 2006.

Ibn Abī al-Wafā’. Al-Jawāhir al-muḍiyya. 2 vols. Hyderabad: Majlis Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyya, n.d.

Ibn ‘Asākir. Tārīkh Dimashq. Edited by ‘Amr ibn Gharāma. 80 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Ibn Mākūlā. Al-Ikmāl fī raf‘ al-irtiyāb ‘an al-mu’talif wa-al-mukhtalif fī al-asmā’ wa-al-kunā wa-al-ansāb. 7 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.

Ibn al-Mundhir. Al-Awsaṭ fī al-sunan wa-al-ijmā‘ wa-al-ikhtilāf. Edited by Ṣaghīr ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ḥanīf. 6 vols. Riyadh: Dār Ṭayba, 1985.

Ibn Qudāma al-Maqdisī, ‘Umdat al-fiqh, ed. Aḥmad Muḥammad ‘Azūz (Beirut: Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 2004), 16.

Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Hānī’. Masā’il al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal riwāyat Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Hānī’ al-Naysābūrī. Edited by Zuhayr al-Shāwīsh. Beirut & Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 1400/1979-80.

‘Iyāḍ al-Yaḥsubī. Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik. Edited by ‘Abd al-Qādir al-Ṣaḥrāwī et al. 8 vols. Moḥammedia, Morocco: Maṭba‘at Faḍāla, 1981.

Jackson, Sherman. “Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of Uṣūl al-Fiqh.” Pages 177-201 in *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill, 2002.

Al-Jaṣṣāṣ. Mukhtaṣar Ikhtilāf al-‘ulamā’. Edited by ‘Abd Allāh Nadhīr Aḥmad. 5 vols. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya, 2007.

Kātib Ḥelebī. Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn. Edited by Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge. 2 vols. Beirut: Dār İhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.; repr. Istanbul, 1941-1943.

Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. Bulūgh al-amānī fī sīrat al-Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 1998.

----- . Lamahāt al-nazar fī sīrat al-Imām Zufar. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 1368/1949.

Khalīl ibn Ishāq al-Jundī. Mukhtaṣar al-‘Allāma Khalīl. Edited by Aḥmad Jād. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.

Al-Khaṭīb al-Baghdādī. Tārīkh Baghdād. Edited by Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. 16 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.

Al-Laknawī. Al-Jāmi‘ al-ṣaghīr ma‘a sharḥihi al-Nāfi‘ al-kabīr. Karachi: Idārat al-Qur’ān, 1990.

Lowry, Joseph. “The Legal Hermeneutics of al-Shāfi‘ī and Ibn Qutayba: A Reconsideration.” *Islamic Law and Society*, 11:1 (2004): 1-41.

Makdisi, George. “Baghdad, Bologna, and Scholasticism.” Pages 141-57 in *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Edited by Jan Willem Drijvers and Alasdair MacDonald. Leiden: Brill, 1995.

----- . The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

----- . The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, With Special Reference to Scholasticism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Mālik b. Anas. Al-Mudawwana al-kubrā. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.

Al-Marwazī. Ikhtilāf al-fuqahā’. Edited by Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm. Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf, 2000.

Melchert, Christopher. “Review of Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*.” *Journal of Law and Religion* 15:1/2 (2000-2001): 363-67.

Al-Mizzī. Tahdhīb al-Kamāl fī asmā’ al-rijāl. Edited by Bashshār ‘Awwād. 35 vols. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1980.

Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*. Translated by Marion Katz. Leiden: Brill, 2002.

----- . “The Prophet and the Cat: On Dating Malik’s *Muwaṭṭa’* and Legal Traditions.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83.

Muranyi, Miklos. “Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion.” *Islamic Law and Society*, 4:2 (1997): 224-41.

Al-Nasafī. *Kanz al-daqa’iq*. Edited by Sā’id Bakdash. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya, 2011.

Al-Nawawī. *Mīnhāj al-Ṭālibīn*. Edited by ‘Awd Qāsim Aḥmad ‘Awd. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

Al-Nūri, Al-Sayyid Abū al-Mu‘āṭī, Aḥmad ‘Abd al-Razzāq ‘Īd, and Maḥmūd Muḥammad Khalīl. *Mawsū‘at aqwāl al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal fī rijāl al-ḥadīth wa-‘ilalihi*. 4 vols. Cairo: ‘Ālam al-Kutub, 1997.

Sadeghi, Behnam. "The Authenticity of Two 2nd/8th Century Hanafī Legal Texts: The Kitāb al-āthār and al-Muwattaʿ of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī." *Islamic Law and Society*, 17 (2010): 291-319.

-----, *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Al-Samʿānī. *Al-Ansāb*. Edited by ʿAbd al-Raḥmān ibn Yahyā al-Muʿallimī. 13 vols. Hyderabad: Majlis Dāʿirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1962.

Al-Ṣaymarī. *Akhbār Abī Ḥanīfa wa-aṣḥābihi*. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1985.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

-----, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Al-Shāfiʿī. *Al-Umm*. Edited by Rifʿat Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib. 11 vols. Mansoura: Dār al-Wafāʿ, 2001.

Šāliḥ ibn Aḥmad ibn Ḥanbal. *Masāʿil al-Imām Aḥmad riwāyat ibnihi Abī al-Faḍl Šāliḥ*. Edited by Faḍl al-Raḥmān Dīn Muḥammad. 2 vols. Delhi: al-Dār al-ʿIlmiyya, 1988.

El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 22-32.

-----, "Al-Shāfiʿī's Written Corpus: A Source-Critical Study." *Journal of the American Oriental Society*, 132:2 (2012): 199-220.

Al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Al-Aṣl*. Edited by Mehmet Boynukalın. 12 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012.

Shihadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī's Commentary on the Ishārāt*. Leiden: Brill, 2016.

Wymann-Landgraf, Umar Abd-Allah. *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden: Brill, 2013.

Yahia, Mohyiddin. *Šāfiʿī et les deux sources de la loi islamique*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2009.

Yāqūt al-Ḥamawī. *Muʿjam al-udabāʿ: Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*. Edited by Iḥsān ʿAbbās. 7 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

Young, Walter. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation the Evolution of Islamic Law*. Cham: Springer, 2017.

Zysow, Aron. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Law*. Atlanta: Lockwood Press, 2013.

ABŪ HANĪFA AND THE LEGAL LOGIC OF 2ND/8TH CENTURY IRAQ EBŪ HANĪFE VE 2./8. YÜZYIL IRAK'INDA HUKUK MANTIĞI

Geliş Tarihi: 16.10.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ HASSAAN SHAHAWY

DR.

HARVARD LAW SCHOOL

orcid.org/ 0000-0002-0861-0634

hshahawy@jd22.law.harvard.edu

ÖZ

Bu makale, Ebū Hanīfe'nin iki farklı kavram olan kıyas (benzetme) ve istihsan (hukukî tercih), eşzamanlı olarak, bunların içerdiği riskleri fark edip zaman zaman bu kavramlardan uzaklaşırken analogik tutarlılığa değer veren bir hukukî mantık oluşturmak için nasıl dengelediğini incelemektedir. İlk olarak, Irak hukuk mantığının, benzeşen yapısalılık olarak adlandırılan iddialı bir kıyas görüşüyle tanımlandığını ileri sürmektedir. Daha sonra Iraklıların, özellikle bir hadis / sünnet ile çelişme veya saçma sonuçlara yol açma olasılığı bakımından, kıyasların sınırlamalarının da farkında olduklarını savunmaktadır. Bu tür durumlarda Iraklılar, kıyaslara istisnalar yaparak bu istisnaları istihsan olarak adlandırmışlardır. Bu çalışmada Ebū Hanīfe'nin benzer şekilde bu dengeyi nasıl sağladığı ve zaman zaman öğrencilerinin bile geri adım attığı şaşırıcı derecede öznel bir istihsan anlayışını nasıl benimsediği incelenecektir. Genel olarak, bu makale Ebū Hanīfe'nin Şafîî örneğinin yükselişinden hemen önce İslamî hukuk mantığının gelişiminde benzersiz bir dönüm noktasını temsil ettiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İstihsan, Kıyas, Ebū Hanīfe, Hukukî Çıkarım, Erken Hanefilik.

ABSTRACT

This article explores how Abū Hanīfa balanced the two concepts of *qiyās* (analogy) and *istihsān* (juristic preference) to fashion a legal logic that esteemed analogical consistency while simultaneously recognizing its dangers and occasionally departing from it. It first argues that Iraqi legal logic was defined by an ambitious view of *qiyās* best termed analogical structuralism. It then argues that Iraqis also recognized the limitations of *qiyās*, particularly in its potential to conflict with a hadith/sunna or to lead to absurd results. In these cases, Iraqis made exceptions to *qiyās*, calling those exceptions *istihsān*. I show how Abū Hanīfa similarly struck this balance and how he espoused a surprisingly subjective conception of *istihsān*, one from which even his students retreated. Overall, this paper hopes to show how Abū Hanīfa represents a unique inflection point in the development of Islamic legal logic just before the rise of the Shafii paradigm.

Keywords: Istihsān, Qiyās, Abū Hanīfa, Legal Reasoning, Early Hanafism.

ABŪ ḤANĪFA AND THE LEGAL LOGIC OF 2ND/8TH CENTURY IRAQ

SUMMARY

Scholars have long argued that systematic legal thought originated in Iraq, usually pointing to the Kufan jurist Ibrāhīm al-Nakha'ī (d. 96/714-5), who taught Ḥammād b. Abī Sulaymān (d. 120/737), who in turn taught Abū Ḥanīfa. However, considerable evidence also shows that there was some tension even within Iraq over what systematic legal thought should like – over how logical a jurist could be before he started veering away from *fiqh* and toward misguidance.

Different jurists held different beliefs about the proper bounds of legal logic, a difference scholars often reduce to the distinction between the *ahl al-ra'y* and the *ahl al-ḥadīth*. However, scholarship must also consider the tension from within the *ahl al-ra'y*, even within the same jurist. I argue in this article that Abū Ḥanīfa provides an excellent example of this tension, specifically in how he balanced the two concepts of *qiyās* (analogy) and *istiḥsān* (juristic preference) to fashion a legal logic that esteemed analogical consistency while simultaneously recognizing its dangers and occasionally departing from it.

I argue in Part I that Iraqi legal logic was generally defined by analogical structuralism, an ambitious view of *qiyās* grounded in the belief that all of God's laws should analogically relate to each other to form an elegant, coherent whole. I show how Abū Ḥanīfa aligned with this Iraqi tradition, and how it was distinct from the Shafii paradigm that later emerged.

In Part II, I show that Iraqis also recognized the limitations of *qiyās*: that they saw analogical structuralism as a baseline, but not an unbreakable rule. This was particularly true when the *qiyās* outcome either directly conflicted with a hadith/sunna or simply resulted in an absurd or unjust outcome. In these cases, Iraqis made exceptions to *qiyās*, and they called those exceptions *istiḥsān*. I show how Abū Ḥanīfa also upheld the necessity of these occasional exceptions both in theory and in practice, and how he espoused a surprisingly subjective conception of *istiḥsān*, one from which even his students Abū Yūsuf (d. 182/798) and Muḥammad al-Shaybānī (d. 189/804-5) retreated. Overall, I hope this paper shows how Abū Ḥanīfa represents a unique inflection point in the development of Islamic legal logic just before the rise of the Shafii paradigm.

EBÛ HANİFE VE 2./8. YÜZYIL IRAK'INDA HUKUK MANTIĞI

ÖZET

Akademisyenler uzun zamandır sistematik hukuk düşüncesinin Irak'ta ortaya çıktığını ileri sürdüler ve genellikle Ebû Hanîfe'nin hocası olan Hammad bin Ebî Süleyman'ın (ö. 120/737) hocası Kûfeli fakih İbrahim en Nehaî'yi (ö. 96 / 714-5) işaret ettiler. Ancak, Irak'ta bile sistematik hukukî düşüncenin ne olması gerektiği ve bir hukukçunun fıkhıtan uzaklaşıp yanlış yola sapmaya başlamadan önce ne kadar mantıklı olabileceği konusunda farklı düşünceler vardı. Dönemin fıkıh âlimleri, hukuk mantığının uygun sınırları hakkında farklı inançlara sahiptiler, farklı âlimler genellikle *ehl-i hadîs* ve *ehl-i re'ye* arasındaki ayrımı azaltmaktaydı. Bununla birlikte ilim, bir fıkıh âliminin *ehl-i re'ye'den* kaynaklanan farklı düşüncelerini de dikkate almalıdır. Bu makalede, Ebû Hanîfe'nin özellikle *kıyas* ve *istihsân* gibi iki kavramı dengeleyerek hem analogik tutarlılığa değer veren hem de tehlikelerini fark eden ve ara sıra ondan uzaklaşan bir hukuk mantığı oluşturarak farklı görüşlerin dengelenmesinin mükemmel bir örneğini sunduğu öne sürülmüştür. Makalenin ilk bölümünde, Irak hukuk mantığının genel olarak analogik yapısalcılık ile tanımlandığını, Allah'ın tüm kanunlarının zarif, tutarlı bir bütün oluşturmak için benzer şekilde birbiriyle ilişkilendirilmesi gerektiği inancına dayanan iddialı bir “*kıyas*” görüşü ile tanımlandığı gösterilmiştir. Sonrasında Ebû Hanîfe'nin, Irak geleneğiyle nasıl uyumlu olduğu ve daha sonra ortaya çıkan Şafî paradigmadan hangi açılardan farklı olduğu ele alınmıştır.

II. Bölümde Iraklıların, *kıyaslardaki* sınırlamaları, analogik yapısalcılığı bir temel olarak gördüklerini, ancak kırılmaz bir kural olarak görmediklerini öne sürülmüştür. Bu, özellikle *kıyas* sonucunun doğrudan bir hadis/sünnet ile çeliştiği veya sadece mantıksız veya haksız bir sonuçla sonuçlandığı durumlarda geçerli olmuştur. Bu durumlarda Iraklılar *kıyaslara* istisnalar yaptılar ve bu istisnalara *istihsân* dediler. Makalede Ebû Hanîfe'nin hem teoride hem de pratikte bu istisnaların gerekliliğini nasıl savunduğunu ve öğrencilerinden Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189 / 804-5) bile geri adım attığı şaşırtıcı derecede öznel bir *istihsân* anlayışını nasıl benimsediği ortaya konulmuştur. Genel olarak, bu makalenin Ebû Hanîfe'nin Şafî paradigmanın yükselişinden hemen önce İslâmî hukuk mantığının gelişiminde benzersiz bir dönüm noktasını temsil ettiğini gösterme yolunda yararlı olmasını umarım.

INTRODUCTION

When Abū Ḥanīfa (d. 150/767) met Imam Ja‘far al-Şādiq (d. 148/765), the sixth Shi‘i imam, Ja‘far asked, “Is this the man who analogizes the faith with his opinions (*yaqīs al-dīn bi-ra‘yih*) . . . al-Nu‘man b. Thābit?” Abū Ḥanīfa responded, “Yes, [that is I].” Ja‘far responded, “Fear God, and do not use analogy in the faith . . . for the first to use *qiyās* was Satan, when God commanded him to prostrate to Adam and he said, ‘I am better than him. You made me from fire and him from clay.’”¹

Scholars have long argued that systematic legal thought originated in Iraq, usually pointing to the Kufan jurist Ibrāhīm al-Nakha‘ī (d. 96/714-5),² who taught Ḥammād b. Abī Sulaymān (d. 120/737), who in turn taught Abū Ḥanīfa. Joseph Schacht, for example, believed that Iraq – and specifically Kufa – was the “intellectual center of the first theorizing and systematizing efforts” of Islamic law,³ and that “the doctrinal development of the school of Medina often lagged behind that of the school of Kufa.”⁴ However, the above story with Imām Ja‘far indicates that there was some tension even within Iraq over what systematic legal thought should like – over how logical a jurist could be before he started veering away from *fiqh* and toward misguidance.

Different jurists held different beliefs about the proper bounds of legal logic, a difference scholars often reduce to the distinction between the *ahl al-ra‘y* and the *ahl al-ḥadīth*. However, scholarship must also consider the tension from within the *ahl*

¹ Wakī, *Akhbār al-Qudāt*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Muştafa al-Marāghī, 3 vols. (Cairo: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1947), 3:78.

² See Zafar Ishaq Ansari, “The Early Development of Islamic Fiqh in Kufa with Special Reference to the Works of Abū Yūsuf and al-Shaybānī” (PhD diss., McGill University, 1966), 106.

³ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 29.

⁴ Ibid.

al-ra'y, even within the same jurist. I argue in this article that Abū Ḥanīfa provides an excellent example of this tension, specifically in how he balanced the two concepts of *qiyās* (analogy) and *istiḥsān* (juristic preference) to fashion a legal logic that esteemed analogical consistency while simultaneously recognizing its dangers and occasionally departing from it.

I argue in Part I that Iraqi legal logic was generally defined by analogical structuralism, an ambitious view of *qiyās* grounded in the belief that all of God's laws should analogically relate to each other to form an elegant, coherent whole. I show how Abū Ḥanīfa aligned with this Iraqi tradition, and how it was distinct from the Shafii paradigm that later emerged.

In Part II, I show that Iraqis also recognized the limitations of *qiyās*: that they saw analogical structuralism as a baseline, but not an unbreakable rule. This was particularly true when the *qiyās* outcome either directly conflicted with a hadith/sunna or simply resulted in an absurd or unjust outcome. In these cases, Iraqis made exceptions to *qiyās*, and they called those exceptions *istiḥsān*. I show how Abū Ḥanīfa also upheld the necessity of these occasional exceptions both in theory and in practice, and how he espoused a surprisingly subjective conception of *istiḥsān*, one from which even his students Abū Yūsuf (d. 182/798) and Muḥammad al-Shaybānī (d. 189/804-5) retreated. Overall, I hope this paper shows how Abū Ḥanīfa represents a unique inflection point in the development of Islamic legal logic just before the rise of the Shafii paradigm.

Part I: The Iraqi Rubric of Analogical Structuralism

A few scholars have written on the nature of Iraqi analogical structuralism. Ahmed El Shamsy writes that, "Hanafi structuralism...operated on a strong presumption of consistency in the law, which generally did not admit the existence of individual exceptions."⁵ Sohail Hanif argues the same in a recent article, writing:

The lines of legal reasoning attributed to Abū Ḥanīfa point to the essential premise of *ra'y*-based jurisprudence, at least in Kufa, namely, that the law is inherently sensible. In other words, the law is not a haphazard collection of statements that are arrived at through the primary, revelatory sources; rather, the primary sources point to the larger legal system that the juristic community is devising, and this larger legal system makes sense to the human mind; its parts fit together to form a harmonious whole. Each

⁵ *Istiḥsān* rulings are precisely those exceptions, making them exceptions that prove the rule. El Shamsy also likens Hanafi law to a "system of differences," as defined by Ferdinand de Saussure, in which "the meanings of signs come about through their relationship with and relative distance from other signs, rather than through a connection to an outside referent." Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2013), 72.

individual jurist, therefore, strives to develop a system of rules that complement other established rules.⁶

This structuralism is also obvious in Kufan dialectical exchange with the use of rhetorical challenges such as “You have abandoned your own opinion (*qad tarakta qawlak*)!”⁷ or “Why should this case not be like the first case (*lima lā yakūn hādha ka-l-bāb al-awwal*)?”⁸ or “Why, when elsewhere you claim that (*lima wa qad za’amta anna*)...?”⁹

Many therefore agree on the unique nature of systematic legal thought in early Iraq, but what does this mean in terms of actual rulings, and how does this differ from other legal approaches of the time? One story in particular elegantly answers these questions. The story is of old Medinan provenance, told by one of Mālik b. Anas’s (d. 179/795) teachers, Rabī‘a b. Abī ‘Abd al-Raḥmān (d. 136/753-4), about a conversation with the great Medinan jurist Sa‘īd b. al-Musayyab (d. 94/712-3):

I asked Sa‘īd b. al-Musayyab, “How much [is the blood-money] for a woman’s finger?” He responded, “Ten camels.” I asked, “How much for two fingers?” He responded, “Twenty camels.” I asked, “How much for three?” He responded, “Thirty camels.” I asked, “How much for four?” He responded, “Twenty camels.” I responded, “When her wound is greater... her blood-money decreases?” Sa‘īd responded, “Are you an Iraqi?...It’s the sunna, my nephew.”

The story appears in a number of early sources, most famously the *Muwaṭṭa’* of Mālik,¹⁰ but also the *Aḥādīth* of Ismā‘īl b. Ja‘far (d. 180/796-7),¹¹ the *Jāmi‘* and the *Muwaṭṭa’* of Ibn Wahb (d. 197/813),¹² and the *Muṣannaf* of ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī (d. 211/826-7).¹³

If accurate, this story shows that, already at the beginning of the 8th century, it was stereotypically Iraqi to prioritize simple analogical consistency

⁶ Sohail Hanif, “A Tale of Two Kufans: Abū Yūsuf’s *Ikhtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā* and Schacht’s Ancient Schools” *Islamic Law and Society* 25, no. 3 (2018), 199.

⁷ Muḥammad al-Shaybānī, *al-Aṣl*, ed. Mehmet Boynukalın, 13 vols. (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012), 1:36.

⁸ *Ibid.*, 1:75.

⁹ *Ibid.*, 1:126.

¹⁰ Mālik b. Anas, *Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985), 2:860.

¹¹ Ismā‘īl b. Ja‘far, *Ḥadīth ‘Alī b. Ḥajar al-Sa’dī ‘an Ismā‘īl b. Ja‘far al-Madanī*, ed. ‘Umar b. Rufūd b. Rafīd al-Satafyānī (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1998), 1:404. Ismā‘īl was reported to have taken hadith directly from Rabī‘a. Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 8:229.

¹² ‘Abd Allāh Ibn Wahb, *al-Jāmi‘*, ed. Rif‘at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib and ‘Alī ‘Abd al-Bāsiṭ Mazīd (Mansoura: Dār al-Wafā’, 2005), 1:286; *Muwaṭṭa’ ‘Abd Allāh Ibn Wahb*, ed. Hishām Ismā‘īl al-Ṣaynī (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1999), 1:144.

¹³ ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, 9 vols. (Cairo: Dār al-Tāṣīl, 2015), 8:75.

over sunna precedent. If inaccurate, the story's genesis and proliferation still shows that the same stereotype had already emerged by the mid-8th century.

The inception of this Iraqī analogical structuralism may start all the way back with al-Nakha'ī. Zafar Ansari writes of al-Nakha'ī's "conscious search for greater coherence and consistency" and his "notion that the teachings of the Prophet were embodiments of general principles, rather than arbitrary fiats."¹⁴ Ansari speaks also of al-Nakha'ī's "attempt to deduce general propositions from the authoritative sources and then apply them to all relevant cases," namely entailing "a more frequent use of *qiyās*."¹⁵

Reports surrounding Ḥammād b. Abī Sulaymān, al-Nakha'ī's student and Abū Ḥanīfa's teacher, similarly reflect this characterization of Iraqī legal reasoning as uniquely systematic. For example, Ḥammād reportedly stated after his return from Hajj, "Be glad, people of Kufa! For I visited the people of the Hejaz, and I saw 'Aṭā'¹⁶ and Ṭāwūs¹⁷ and Mujāhid,¹⁸ and your children, nay even your children's children, have more legal acumen (*afqah*) than they do."¹⁹

Another report tells that when Ḥammād visited Basra, a mob ridiculed him for the extent of his *qiyās*. They asked whether a man who fornicates with a dead chicken earns paternity of an egg that later comes out of the chicken, clearly satirizing *qiyās* by analogically extending paternity to bestiality.²⁰ The mob similarly asked about a man who divorces his wife with the exclamation "I divorce her enough to fill up a bowl (*mil' sukurrūja*),"²¹ relating to the Iraqī opinion that a man who says "I divorce her enough to fill up a house (*mil' al-bayt*)," establishes a standing (*bā'in*) divorce, rather than a revocable (*raj'ī*) divorce, since "*mil' al-bayt*" is an expression of exaggeration.²² The mob was therefore clearly satirizing this analogical extension of exaggerated statements, asking what would happen if the man makes an

¹⁴ Ansari, "The Early Development of Islamic Fiqh in Kufa with Special Reference to the Works of Abū Yūsuf and al-Shaybānī," 106.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ (d. ca. 114/732-3), prominent early Meccan jurist.

¹⁷ Ṭāwūs b. Kaysān (d. 106/725), of Persian origin, one of the premier jurists and hadith narrators of Yemen and of the Successor (*tābi'ī*) generation at large. Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, ed. Shu'ayb Arnā'ūt and Ḥusayn al-Asad, 30 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1982), 5:38-49.

¹⁸ Mujāhid b. Jabr (d. ca. 100/718-19), famous Meccan jurist and scholar of Qur'an. Andrew Rippin, "Muḏjāhid b. Ḍjabr al-Makkī," in *EL*,

¹⁹ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 5:235.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Aḥmad b. Muḥammad al-Qudūrī, *Mukhtaṣar al-Qudūrī*, ed. Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍa (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 1:156.

ironic “exaggeration” of divorcing his wife enough to fill up a small bowl.²³

After Ḥammād, Abū Ḥanīfa then becomes the subject of stories identifying him with *qiyās*. One report, though likely apocryphal, states, “Abū Ḥanīfa began at first by studying grammar, and attempted to make analogies (*yaqīs*)... So he said, ‘*Qalb* (heart) and *qulūb* (hearts), therefore *kalb* (dog) and *kulūb*.’ He was told, ‘No, *kalb* and *kilāb* (dogs).’ So he left grammar at that point and turned instead to *fiqh*, and made analogies in it (*kāna yaqīs*).”²⁴ Another report is the one told at the beginning of this piece – of the meeting between Abū Ḥanīfa and Imām Ja‘far – in which Imām Ja‘far labels Abū Ḥanīfa “the one who analogizes in the faith with his opinion (*yaqīs al-dīn bi-ra‘yihī*).”²⁵

Many reports also praise Abū Ḥanīfa for having more legal acumen (*afqah*) than other jurists, in the same way that Ḥammād said the children of Iraq had more legal acumen (*afqah*) than the foremost jurists of the Arabian Peninsula. In both cases, I argue that “*afqah*” should be read as connoting systematic thought and analogical reasoning, to be contrasted with the stereotypical Medinan jurist deriving rulings from an encyclopedic knowledge of the sunna.

This is apparent in a report in which one of Abū Ḥanīfa’s students debates with one of Mālik’s students over which of their teachers is superior. Mālik’s student asks, “Which of the two has more knowledge of the Qur’an?” Abū Ḥanīfa’s student replies, “Mālik, of course.” Mālik’s student asks, “Which of the two has more knowledge of the sunna?” Abū Ḥanīfa’s student replies again, “Mālik, of course.” Mālik’s student states, “Then all that is left is *qiyās*, but how can one do *qiyās* upon something of which he is ignorant?”²⁶ Here, Mālik’s student concedes that Abū Ḥanīfa is superior in *qiyās*, while Abū Ḥanīfa’s student concedes that Mālik is superior in knowledge of the Qur’an and sunna, aptly capturing the archetypal difference between their two approaches.

Continuing to read “*afqah*” as connoting analogical and systematic thought, we see a flurry of reports identifying Abū Ḥanīfa as distinct in that regard. In a report again comparing Abū Ḥanīfa to Mālik, someone asks Ibn al-Mubārak (d. 181/797), “Is Mālik more legally systematic (*afqah*), or Abū Ḥanīfa?” He replies, “Abū Ḥanīfa.”²⁷ In another report, Abū Bakr

²³ In addition to satirizing *qiyās*, the mob is likely also satirizing the Hanafi proclivity for far-fetched hypotheticals.

²⁴ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, 17 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī), 15:444.

²⁵ Wakī‘, *Akhbār al-Qudāt*, 3:78.

²⁶ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, 46.

²⁷ Al-Dhahabī, *Manāqib al-Imām Abū Ḥanīfa wa-Ṣāhibayhi*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawthārī and Abū al-Wafā‘ al-Afghānī (Hyderabad: Lajnat Ihyā‘ al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyya, 1408/1987-8), 32.

b. ‘Ayyāsh (d. 193/808-9) states, “[Abū Ḥanīfa] was the most systematic jurist of his time (*kāna...afqah ahl zamānih*).”²⁸ In another report, Yazīd b. Hārūn (d. 206/821) writes, “The most systematic (*afqah*) jurist I ever saw was Abū Ḥanīfa.”²⁹ Another report specifically contrasts Abū Ḥanīfa’s systematic thought with the hadith expertise of Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), another prominent Iraqi jurist of the time and a critic of Abū Ḥanīfa. The report states, “If you seek reports (*āthār*), then [go to] Sufyān al-Thawrī, but if you want subtle points of logic (*daqā’iq*), then [go to] Abū Ḥanīfa.”³⁰

We even see the association of Iraqi law with analogical consistency bear out in al-Shāfi‘ī’s criticism of Iraqi legal reasoning. Al-Shāfi‘ī called Iraqis the “adherents of *qiyās*” and said that “the Iraqis allowed none to diverge from *qiyās*.”³¹ Of course, al-Shāfi‘ī also criticized the Iraqis for arbitrarily departing from *qiyās* due to *istihsān*, so these statements were not meant to criticize the Iraqis for literally never departing from *qiyās*. Rather, his statements reflect precisely the point that analogical consistency was their basic rubric.

In contrast, al-Shāfi‘ī’s project was to re-orient the basic rubric of the law to hadith consistency, and thus he frequently criticized the Iraqis for ignoring authentic hadith in favor of analogical consistency.³² This echoes similar arguments from countless other early figures, like the Basran jurist Ḥammād b. Salama (d. 167/783), who stated that Abū Ḥanīfa preferred his own *ra’y* over hadith reports.³³ Thus, in his treatise *Ikhtilāf ‘Alī wa-Ibn Mas‘ūd*, al-Shāfi‘ī goes painstakingly through Iraqi doctrine to note rulings in which the Iraqis uphold systematic reasoning over the known precedents and rulings of ‘Alī and Ibn Mas‘ūd, and therefore prophetic sunna by proxy.³⁴

In actual Iraqi doctrine, one finds many examples of jurists prioritizing simple analogical consistency over the apparent meaning of a hadith. For example, al-Shāfi‘ī himself cites the example of the Iraqi principle, derived from a hadith, that “with liability comes the right to profit (*al-kharāj bi-l-ḍamān*).”³⁵ The Hanafis take this as a maxim and build many rulings upon

²⁸ Ibid., 29.

²⁹ Ibid., 30.

³⁰ Ibid., 29.

³¹ Ansari, “The Early Development of Islamic Fiqh in Kūfa with Special Reference to the Works of Abū Yūsuf and al-Shaybānī,” 290.

³² Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, ed. Rif at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib, 11 vols. (Mansoura: Dār al-Wafā’, 2001), 10:276.

³³ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 15:544.

³⁴ Al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, 7:185.

³⁵ Al-Shāfi‘ī, *The Epistle on Legal Theory*, trans. Joseph E. Lowry, Library of Arabic Literature (New York: New York University Press, 2013), 403. El Shamsy calls this “the liability-profit principle.” El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, 27.

it. Thus, in the case of a man who buys a cow, milks it, then discovers a defect in the cow and returns it for a full refund, the principle from the hadith would allow the man to keep the milk for free, since he was liable for the cow when he milked it. However, a different hadith speaking specifically to this case instructs that the man should pay a fixed measure of dates as compensation for the milk. Here, the Hanafis override the hadith in the interest of broader analogical consistency, holding to the principle and allowing the man to keep the milk without payment.³⁶

Narrative reports similarly show instances in which Abū Ḥanīfa challenges a hadith in the interest of analogical consistency. One story says that when Abū Ḥanīfa heard the hadith, “The seller and the buyer have the right of option [to rescind or conclude] a transaction as long as they have not separated,” he rejected it, responding, “What if they are together on a ship? What if they are in a prison? What if they are on a journey? How do they separate from each other then?”³⁷ Another example regards the hadith report that “Ablution is half of faith,” to which Abū Ḥanīfa reportedly replied, “So why does one not perform ablution twice so as to perfect their faith?”³⁸ One can see in these narratives Abū Ḥanīfa’s insistence on systematic logical progressions. Admittedly, these reports come from historical sources by authors considered hostile to Abū Ḥanīfa, so this paper entertains these reports not as true, but as reflecting a broader tension

All of this evidence illustrates how the early Iraqis believed the law must be sensible, and how Abū Ḥanīfa fit perfectly within this trend. Iraqis were not content to simply gather proof-texts, rule according to them, then use analogy to fill in the gaps, for they did not consider the law a series of arbitrary fiats. Rather, they believed that the entire legal system, including those things that are the direct subject of revelation, should come together to form an elegant and consistent whole.

How did this differ from al-Shāfi‘ī’s legal paradigm? To put it most simply: if two rulings exist, and both of those rulings derive directly from the Qur’an or hadith, then for al-Shāfi‘ī the analysis ends there. For the Iraqis, however, there is still one more consideration, which is to ask how those two rulings analogically relate to each other. See Figure 1 for a simple diagram of this. If the two rulings are not analogically consistent with each other (as in the earlier story about Rabī‘a asking why 1 finger = 10 camels, 2 fingers = 20 camels, 3 fingers = 30 camels, but 4 fingers = 20 camels), then the Iraqis must choose between analogical consistency and the sunna. When the Iraqis do choose to violate the analogical consistency, they call that violation “*istihsān*.”

³⁶ El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, 27.

³⁷ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 15:530.

³⁸ Ibid.

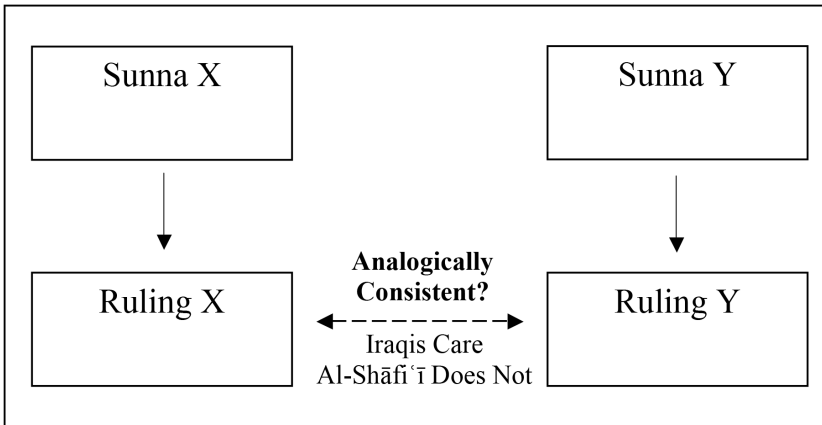


Figure 1

Part II: The Dangers of Analogical Structuralism

While Iraqi jurists esteemed the elegance of *qiyās*, they also recognized its dangers, specifically: 1) that it can contradict the sunna, 2) that it can lead to unwise rulings, and 3) that it can cause too much variation in the law. They therefore preached violating *qiyās* when necessary, terming this violation “*istihsān*.” This section first shows how anxiety about the dangers of *qiyās* began to arise during the lifetime of Abū Ḥanīfa. Schacht argues that these Iraqi traditions criticizing *qiyās* are polemical forgeries by later traditionists, mostly based on a logical argument that Iraqis utilized *qiyās* so would not then criticize it.³⁹ However, this shows how the rigid distinction between *ahl al-ra’y* and *ahl al-ḥadīth* has led scholars to misinterpret historical evidence concerning the nuance within the *ahl al-ra’y*, specifically how they simultaneously admired and were wary of *qiyās*. The section then shows how Abū Ḥanīfa shared these sentiments regarding the dangers of *qiyās*, how he positioned *istihsān* as the solution, and how this bore out in his actual rulings in a way that differed from Abū Yūsuf and al-Shaybānī.

In terms of the anxiety that *qiyās* might contradict the sunna, the previous section noted numerous examples of Iraqis prioritizing analogical reasoning over hadith and the criticism they received in that regard from the Medinans and then al-Shāfi‘ī. Unappreciated, however, is the extent to which this same anxiety emerged within the Iraqi tradition. In one report, the Kufan jurist and hadith expert al-Sha‘bī (d. ca. 103/721-2)⁴⁰ narrates a story remarkably similar to the Medinan story narrated in Part I regarding the number of camels needed for blood-money for a woman’s finger.

In the story, a man asks the famous Kufan qadi Shurayḥ (d. ca. 76/695-

³⁹ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 130.

⁴⁰ G.H.A. Juynboll, “Al-Sha‘bī,” in *EL*.

6) about the blood-money for fingers. Shurayḥ replies, “Ten by ten (*‘ashr ‘ashr*).” The man responds, “By God, are these two really equal?” indicating his thumb and his pinky. Shurayḥ responded, “By God, are your ear and your arm equal? But the [blood-money for] the ear, which could be hidden by one’s hair or a turban,⁴¹ is [still the same amount as] the arm!” Shurayḥ then concludes, “The sunna came before your *qiyās*, so follow it and do not innovate. You cannot go astray as long as you hold fast to a precedent (*athar*).”⁴² In another report, al-Sha‘bī similarly cautions that *qiyās* might violate the sunna, stating, “If you rule by analogies (*maqāyīs*), you will prohibit that which is permissible, and permit that which is prohibited.”⁴³

A similar report emerges later in the Maliki tradition. The Egyptian Maliki jurist Aṣḥabg b. al-Faraj (d. 225/839) reportedly stated, “A person immersed in *qiyās* could go as far as to violate the sunna, and *istiḥsān* is the pillar of knowledge (*inna al-mughriq fī al-qiyās yakādu yufāriq al-sunna, wa-inna al-istiḥsān imād al-ilm*).”⁴⁴ This quote also shows Aṣḥabg positioning *istiḥsān* as a way of protecting the sunna, which is ironic since scholars stereotypically associate *istiḥsān* with flouting the conventional sources of law.

As for the objection that *qiyās* can produce unwise, incorrect, or absurd results, we have already seen a glimpse of this in the story in which Imām Ja‘far tells Abū Ḥanīfa, “Satan was the first to use *qiyās*, when he was ordered to prostrate to Adam and refused, saying, ‘I am better than him, you made me from fire and you made him from clay.’”⁴⁵ A version of the story also exists in the mouth of the Basran mystic Ibn Sīrīn (d. 110/728), who states, “The first to use *qiyās* was Satan, and indeed the sun and the moon were worshipped through analogies (*maqāyīs*).”⁴⁶ Yet another version of the story exists in the mouth of the famous Basran mystic (and close friend of Ibn Sīrīn) al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728), of whom the Basran narrator Maṭar al-Wāriq (d. 129/746-7)⁴⁷ says, “[al-Ḥasan] read the verse, ‘You made me from fire and you made him from clay’⁴⁸ then said, ‘Satan analogized,

⁴¹ Meaning that if one’s ear were to be maimed, one could hide the injury, unlike with one’s arm.

⁴² ‘Abd Allāh al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, ed. Ḥusayn Asad, 4 vols. (Riyadh: Dār al-Mughnī, 2000), 1:283.

⁴³ *Ibid.*, 1:281.

⁴⁴ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, ed. Abū ‘Ubayda Mashhūr b. Ḥasan ‘Āl Salmān, 7 vols. (Cairo: Dār Ibn ‘Affān, 1997), 5:199.

⁴⁵ Wakī, *Akhbār al-Qudāt*, 3:78.

⁴⁶ Al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, 1:280; Ibn Abī Shayba, *al-Kitāb al-Muṣannaḥ fī al-Aḥādīth wa-l-Āthār*, ed. Kamāl Yūsuf al-Hūt, 7 vols. (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409/1988-9), 7:253.

⁴⁷ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 5:452-53.

⁴⁸ Q. 7:12.

and he was the first to analogize (*qāsa iblīs, wa-huwa awwal man qās*).⁴⁹

Again, we also see within this line of warnings the positioning of *istihsān* as a solution. We first see this in two sayings of the Basran qadi Iyās b. Mu‘āwiya (d. ca. 121/739-40). In the first of these, Iyās states, “Analogize judgements so long as people remain righteous, but when people grow corrupt, then use *istihsān (qīsū al-qaḍā’ mā ṣalaḥa al-nās, fa-idhā fasadū fa-istaḥsinū)*.”⁵⁰ In his second, he states, “I have found judgeship to be nothing but [doing] that which people regard highly (*mā wajadtu al-qaḍā’ illā mā yastaḥsin al-nās*).”⁵¹ In both quotes, Iyās expresses the importance of rulings being flexible, wise, and well-regarded, advocating the necessity of checking strict legal derivation when making judgments in the real world.

We see the same reasoning in the *Risāla fī al-Ṣaḥāba* of the Persian litterateur ‘Abd Allāh b. al-Muqaffa‘ (d. ca. 139/756-7). Ibn al-Muqaffa‘ was at first an Umayyad secretary to various governors in the Persian city of Kerman, then became a renowned Abbasid statesman, living between Basra and Kufa as secretary to the caliph al-Manṣūr (r. 136/754 -158/775) and associating with the premier political and literary figures of the time.⁵² It is noteworthy that Ibn al-Muqaffa‘ is neither a jurist nor a qadi, and thus his legal thought is that of an outsider. Regardless, his writings reveal much about the legal milieu of early Abbasid Iraq.

Indeed, in his *Risāla*, we find a lengthy objection to the potentially absurd results of *qiyās*, along with the invocation of *istihsān* to protect against that absurdity. Commenting specifically on the dangers of blindly following *qiyās*, Ibn al-Muqaffa‘ writes:

Whoever sticks to *qiyās* and never parts from it . . . closes his eyes to doubtful and unseemly (*qabīḥ*) results . . . However, *qiyās* is simply an indicator that can point towards positive outcomes (*maḥāsīn*). So if that which *qiyās* points to is good (*ḥasan*) and well-regarded (*ma‘rūf*), then one should take the *qiyās*, but if it points to the unseemly (*qabīḥ*) and the rejected (*mustankar*), then one should abandon it, for the objective is not simply to follow *qiyās*, but rather to pursue the best of affairs (*maḥāsīn al-umūr wa-ma‘rūfihā*) and to protect people’s rights.⁵³

Ibn al-Muqaffa‘ continues elaborating on this point, then finally con-

⁴⁹ Al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, 1:280.

⁵⁰ Wakī‘, *Akhbār al-Quḍāt*, 1:341.

⁵¹ Wakī‘, *Akhbār al-Quḍāt*, 1:341.

⁵² Francesco Gabrieli, “Ibn al-Muqaffa‘,” in *EI*.

⁵³ Ibn al-Muqaffā, “*Risāla fī al-Ṣaḥāba*,” in *Rasā’il al-Bulaghā*, ed. Muḥammad Kurd ‘Alī (Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyya al-Kubrā, 1913), 126; Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffa‘: “Conseilleur” du calife* (Paris: Maisonneuve, 1976), 47. Pellat’s work includes a critical edition of the text.

cludes with a thought-experiment on the dangers of unfiltered systematic legal reasoning:

If one commands a man to speak the truth and never say a single lie, he would agree. If one then asks him what the aim of that command is, he would say to always be honest. Then suppose that an oppressor asks him for the location of someone in hiding so that he can torture and kill him. His sense of the command would shatter, and the opinion (*ra'y*) would be for him to abandon that command and turn instead to what is agreed upon (*mujma' alayhi*) and well-regarded (*ma'rūf*) and *mustahsan*.⁵⁴

Schacht calls this statement by Ibn al-Muqaffa' "a common-sense but non-technical description of the proper function and limitations of analogy and the proper use of *ra'y* and *istihsān*, by which undesirable consequences of strict systematic reasoning can be avoided."⁵⁵

The *Risāla* of Ibn al-Muqaffa' also provides a thorough treatment of the third major anxiety which mid-8th century Iraqis expressed about *qiyās*, which was that *qiyās* permitted too much legal variability. Ibn al-Muqaffa's *Risāla* was itself primarily geared to solving this problem of legal variation. Éric Chaumont ties Ibn al-Muqaffa' to "some of the first reactions [showing] dissatisfaction with the uncontrolled diversity of the legal order."⁵⁶ In writing to the Caliph al-Manṣūr, Ibn al-Muqaffa' saw the crisis of legal variation as a crisis of political legitimacy, as it granted legal interpretative authority not to the caliph, but to an independent class of jurists.

Ibn al-Muqaffa' points to two main causes for the proliferation of disparate legal rulings. First are variations in the hadith corpus, which Ibn al-Muqaffa' argues is easily solved, requiring the Caliph to simply compare all of the legal arguments stemming from the disparate usages of the hadith corpus and judge "which of the two parties are more deserving of validation, and which of the two rulings is more in line with justice (*'adl*)."⁵⁷ The second source of unacceptable legal variation is, of course, *qiyās*. This is either through jurists analogizing cases improperly based on faulty logic, or through jurists pursuing *qiyās* blindly to its utmost end.

Warnings against the excessive legal variation caused by *qiyās* appear in numerous other sources. In one report, Mālik criticizes the Iraqis by saying, "whenever [you follow] *ra'y*, someone else who is stronger in *ra'y* comes along, and then you follow him . . . I see no end to this."⁵⁸ Then there

⁵⁴ Ibn al-Muqaffā, "Risāla fī al-Ṣaḥāba," 126-27; Pellat, *Ibn al-Muqaffa'*: "Conseil-leur" du calife, 47.

⁵⁵ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 103.

⁵⁶ Abū Ishāq al-Shīrāzī, *Kitāb al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh: Traité de théorie légale musulmane*, trans. Éric Chaumont (Berkeley: Robbins Collection, 1999), 6.

⁵⁷ Ibn al-Muqaffā, "Risāla fī al-Ṣaḥāba," 126.

⁵⁸ Cited in El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, 28.

is the entertaining story found in Ibn Qutayba (d. 276/889):

A man came from the East to Abū Ḥanīfa with a book [of rulings] that he had recorded from Abū Ḥanīfa one year prior in Mecca. He reviewed these questions with Abū Ḥanīfa, but Abū Ḥanīfa disagreed with all of his previous opinions. The man put dirt on his own head, then said, “Oh people, I came to this man one year ago, and he gave me rulings (*aftānī*) that I recorded in this book, and I have spilled blood according to it, and I have permitted intercourse according to it, and now he has reneged on all of his previous rulings! . . . How is this?” Abū Ḥanīfa responded, “It was one opinion that I held (*ra’y ra’aytuhu*), and this year I have a different opinion.” The man said, “Then assure me that after this you will not have yet another opinion.” Abū Ḥanīfa responded, “I do not know how I could do that.” The man said, “I do know that God’s curse is upon you (*‘alayka la’nat Allah*).”⁵⁹

Jurists therefore criticized the Iraqis, and Abū Ḥanīfa in particular, for a mode of analogical derivation that left the law too prone to variation, either between different jurists, or in one jurist’s doctrine over time.

Thus, consistent with this long line of Iraqi warnings about the dangers of *qiyās*, Abū Ḥanīfa himself also warned repeatedly about the dangers of *qiyās*. He reportedly once stated, “Urinating in the mosque (*al-bawl fī al-masjid*) is better than some kinds of *qiyās*.”⁶⁰ In another report he stated, “Whoever does not abandon analogy when sitting to make judgment (*fī al-majlis*) is not performing *fiqh* (*lam yafqah*),”⁶¹ the implication being that *qiyās* can produce unwise results in the real world, so must be checked by a jurist’s good sense.

Also consistent with this Iraqi trend is that Abū Ḥanīfa positioned *istiḥsān* as a solution to the pitfalls of *qiyās*. Indeed, the first evidence of this is in the specific wording of his recommendation to “abandon analogy (*yada’ al-qiyās*)” when sitting to make judgment. Early Hanafi positive law is replete with the phrase “I/we abandon *qiyās* (*ada’/nada’ al-qiyās*).” The phrase is virtually synonymous with the expression “I/we use *istiḥsān* (*astaḥsinu/nastaḥsinu*),” such that the two nearly always appear side-by-side in the text to express that the jurist has departed from a *qiyās* position to an *istiḥsān* position. Thus, Abū Ḥanīfa’s recommendation – of “*yada’ al-qiyās*” – undeniably implicates *istiḥsān* as well and shows him positioning *istiḥsān* as crucial to the proper functioning of *fiqh* in the real world.

Of course, such a legal logic quickly gave rise to accusations of subjective reasoning. Al-Shāfi’ī famously called *istiḥsān* “doing what is agreeable to one’s mind (*taladhdhudh*),”⁶² and declared, “It is clearly prohibited

⁵⁹ Ibn Qutayba, *Tawwīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999), 102.

⁶⁰ Al-Dhahabī, *Manāqib al-Imām Abū Ḥanīfa wa-Ṣāhibayhi*, 34.

⁶¹ ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, 8:214.

⁶² Al-Shāfi’ī, *al-Risāla*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (Beirut: al-Maktaba al-‘Ilmi-

(*ḥarām*) for anyone to rule by *istiḥsān*.⁶³ Later Hanafis were quick to defend Abū Ḥanīfa against these charges, arguing that al-Shāfi‘ī and later critics misunderstood *istiḥsān* and that it actually relied upon perfectly conventional processes of legal derivation.⁶⁴

However, Abū Ḥanīfa’s statements and his actual *fiqh* rulings show that he may indeed have had a somewhat subjective conception of *istiḥsān* that even Abū Yūsuf and al-Shaybānī did not endorse. To begin with the narrative reports, one definition of *istiḥsān* attributed to Abū Ḥanīfa is to make a ruling without evidence according to what a jurist thinks is better.⁶⁵ Another definition attributed to him and other early supporters of *istiḥsān* was “proof that occurs to the mind of the scholar that he is unable to put into words.”⁶⁶ These are both admittedly reported by Shafiis in a polemical context, but narrative reports and evidence also show that Bishr al-Marīsī (d. 218/833), a prominent early Hanafi, reported similarly subjective definitions from Abū Ḥanīfa,⁶⁷ then in his actual *fiqh* rulings rejected *istiḥsān* for that reason (and he therefore appears in classical Hanafi *fiqh* works as holding an extreme *qiyās* position on many issues).⁶⁸

Moreover, when using *istiḥsān*, Abū Ḥanīfa frequently did not explicitly justify the ruling, and when asked why he was overruling *qiyās*, he would often simply responded, “We use *istiḥsān* here.”⁶⁹ In one report, al-Shaybānī even expressed frustration with this, stating “Abū Ḥanīfa would debate his disciples about analogies (*maqāyīs*), and they would object to his [reason-

yya, 1938), 503.

⁶³ Ibid., 504.

⁶⁴ Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, ed. ‘Ajīl Jāsim al-Nashamī, 4 vols. (Kuwait: Wizāra al-Awqāf wa-l-Shu‘ūn al-Islāmiyya, 1994), 223; Abū Zayd al-Dabūsī, *Taqwīm al-Adilla fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Khalīl al-Mays (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001), 404.

⁶⁵ Abū Ishāq al-Shīrāzī, *al-Tabṣira fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Ḥasan Hīto (Damascus: Dār al-Fikr, 1983), 1:492; Taqī al-Dīn al-Subkī and Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*, ed. Aḥmad Jamāl al-Zamzamī and Nūr al-Dīn ‘Abd al-Jabbār Ṣaghīrī, 7 vols. (Dubai: Dār al-Buḥūth li-l-Dirāsāt al-Islāmiyya wa-l-ḥyā’ al-Turāth, 2004), 6:2665.

⁶⁶ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993), 173; al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, 4:157; al-Subkī and al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*, 6:2659; al-Zarkashī, *al-Bahr al-Muḥīṭ*, 8:103.

⁶⁷ Reported by the Mu‘tazili Zaydī scholar al-Nātiq b-l-Ḥaqq (d. 424/1033) in *al-Mujzī fī Uṣūl al-Fiqh*, erroneously published as Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Sharḥ al-‘Umad*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Alī Abū Zunayd, 2 vols. (Medina: Maktaba al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam, 1410/1989-90), 2:189; al-Shīrāzī, *al-Tabṣira fī Uṣūl al-Fiqh*, 1:492.

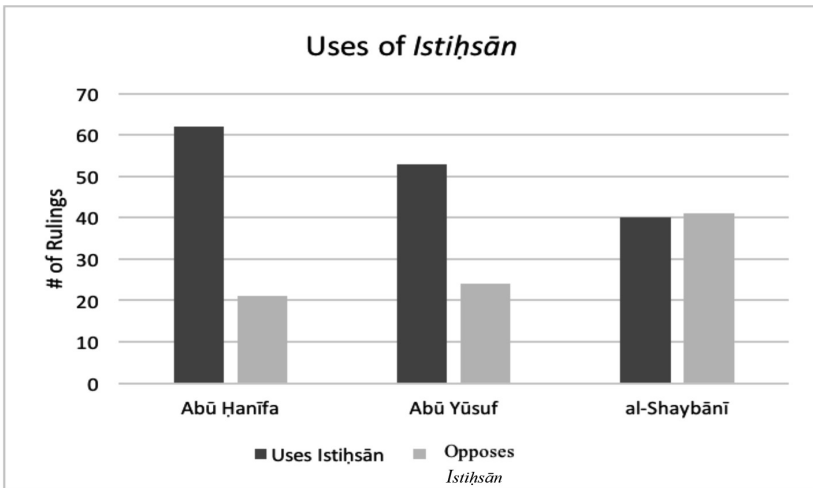
⁶⁸ Hassaan Shahawy, “How Subjectivity Became Wrong: Early Hanafism and the Scandal of *Istiḥsān* in the Formative Period of Islamic Law (750 – 1000 CE)” (DPhil diss., University of Oxford, 2020). 206.

⁶⁹ Dozens of examples, but for one, see al-Shaybānī, *al-Aṣl*, 9:113.

ing] and oppose him (*fa-yantaṣifūn minhu wa-yu ‘arīḍūnahū*), until he would simply say, ‘I use *istiḥṣān* here.’”⁷⁰ As al-Shaybānī puts it, Abū Ḥanīfa’s students would simply give up arguing at this point and “concede to him (*yusallimūn lahu*),” since he left them with no clear argument to debate.

This seems to align with the broader narrative that Abū Ḥanīfa was more comfortable with nontextual juristic reasoning than his students. The story goes that Abū Yūsuf was “more dependent on traditions than his master,”⁷¹ and that al-Shaybānī “[depended] even more on traditions than [did] Abū Yūsuf.”⁷² In a previous work,⁷³ I analyzed this hypothesis empirically, examining every *istiḥṣān* ruling (approx. 500) reported in al-Shaybānī’s *Kitāb al-Aṣl* in order to test, among other things, whether there was a noticeable difference between Abū Ḥanīfa and his students in his use of *istiḥṣān*. Indeed, I found that there was.

Figure 2 shows the inverse relationship between the seniority of the Hanafī founder and his use of *istiḥṣān*. Abū Ḥanīfa has the most reported uses of *istiḥṣān* and the fewest reported oppositions to it, while vice versa for al-Shaybānī, to the extent that al-Shaybānī actually objects to *istiḥṣān* more frequently than he uses it.



Of course, these numbers might not be as meaningful as they appear. Perhaps Abū Ḥanīfa only has the fewest reported oppositions to *istiḥṣān*

⁷⁰ Al-Dhahabī, *Manāqib al-Imām Abū Ḥanīfa wa-Ṣāhibayhi*, 25.

⁷¹ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 301.

⁷² *Ibid.*, 306.

⁷³ Hassaan Shahawy, “How Subjectivity Became Wrong: Early Hanafism and the Scandal of *Istiḥṣān* in the Formative Period of Islamic Law (750 – 1000 CE)” (DPhil diss., University of Oxford, 2020).

because he is chronologically the first of the three, meaning he does not yet have the doctrines of the other two in order to oppose them. Similarly, perhaps al-Shaybānī has the most reported oppositions to *istihsān* simply because he is chronologically the last of the three. We thus need further analysis to confirm that the above graph represents something more than just the chronological development of a doctrine.

We can get this granularity by looking at the types of reasoning each jurist employed or opposed.⁷⁴ Thus, again relying on my previous work, in which I catalogued over 60 different types of reasoning that can underlie an *istihsān* ruling, I conducted an analysis to compare the reasoning underlying the *istihsān* rulings of the three jurists. True to form, among all of Abū Ḥanīfa's uses of *istihsān*, the most common type of reasoning is "Unclear Reasoning" (13 of 62 cases, 21%). Moreover, of the 30 cases of "Unclear Reasoning" in the entire dataset, 13 are attributed to Abū Ḥanīfa, while only 5 are attributed to Abū Yūsuf and only 2 to al-Shaybānī.

In these cases, Abū Ḥanīfa's reasoning is not simply unclear to us modern readers with limited knowledge of the *fiqh* or sunna. The data shows that Abū Yūsuf and al-Shaybānī were also not fond of these instances. Abū Yūsuf objects to 8 of Abū Ḥanīfa's 13 cases of "Unclear Reasoning," while al-Shaybānī objects to 10, making this the single category to which either of them objects the most. Furthermore, while Abū Ḥanīfa's most frequent type of reasoning is "Unclear," "Alternative *Qiyās*" is the most frequent type for both Abū Yūsuf (9 of 53 cases, 17%) and al-Shaybānī (4 of 40 cases, 10%), aptly encapsulating the difference between Abū Ḥanīfa and the other two.

The sample sizes here are admittedly small and so should be taken with a grain of salt. However, the empirical data seems to confirm the narrative reports regarding Abū Ḥanīfa's subjective conception of *istihsān* and the stories of al-Shaybānī's frustration with it. The data also supports the broad narrative that Abū Yūsuf and al-Shaybānī represented successive stages of increased reliance on hadith and a budding aversion to subjective or arbitrary reasoning, likely due to the increasing need to defend Iraqi doctrine from external attacks on *istihsān* and subjective legal reasoning, particularly by al-Shāfi'ī.

CONCLUSION

In this article, I hope to have revealed the surprisingly nuanced early Iraqi discourse regarding analogical legal reasoning. Far from Schacht's logic that we should disregard Iraqi criticism of *qiyās* as unreliable simply

⁷⁴ Shahawy, "How Subjectivity Became Wrong: Early Hanafism and the Scandal of *Istihsān* in the Formative Period of Islamic Law (750 – 1000 CE)," 66-67.

because Iraqis used it in their *fiqh*, this article shows that even Abū Ḥanīfa himself both endorsed but also cautioned against *qiyās*. The article shows how this tension dates back surprisingly early – to the mid-2nd/8th century – and how *istiḥsān* first arose in this context to connote the solution to the potential pitfalls of *qiyās*. Of course, Abū Ḥanīfa’s particular brand of *istiḥsān* attracted serious criticism, and in response his students worked to use it more systematically. However, I see Abū Ḥanīfa’s own conception of the balance between *qiyās* and *istiḥsān* as a valuable glimpse into the legal logic of an early age, and I see his subjective conception of *istiḥsān* not as a blemish or liability, but a cogent theory that recognized a jurist’s wisdom and intuition as critical to the proper functioning of the law. Later *fiqh* discourses work to systematize these intuitions with frameworks like *darūra* and *maqāṣid al-sharī‘a*, but were undeniably influenced by this particular legal logic of the early Iraqis and of Abū Ḥanīfa in particular.

BĪBLĪYOGRAPHY

Wakī‘, Akhbār al-Quḍāt, ed. ‘Abd al-‘Azīz Muṣṭafā al-Marāghī, 3 vols. (Cairo: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1947).

Zafar Ishaq Ansari, “The Early Development of Islamic Fiqh in Kufa with Special Reference to the Works of Abū Yūsuf and al-Shaybānī” (PhD diss., McGill University, 1966).

Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).

Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law (New York: Cambridge University Press, 2013).

Sohail Hanif, “A Tale of Two Kufans: Abū Yūsuf’s Ikhtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā and Schacht’s Ancient Schools” *Islamic Law and Society* 25, no. 3 (2018).

Muḥammad al-Shaybānī, al-Aṣl, ed. Mehmet Boynukalın, 13 vols. (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012).

Mālik b. Anas, Muwaṭṭa‘ al-Imām Mālik, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, 1985).

Ismā‘īl b. Ja‘far, Ḥadīth ‘Alī b. Ḥajar al-Sa‘dī ‘an Ismā‘īl b. Ja‘far al-Madanī, ed. ‘Umar b. Rufūd b. Rafīd al-Safaynī (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1998).

‘Abd Allāh Ibn Wahb, al-Jāmi‘, ed. Rif‘at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib and ‘Alī ‘Abd al-Bāsiṭ Mazīd (Mansoura: Dār al-Wafā‘, 2005).

Abd Allāh Ibn Wahb, Muwaṭṭa‘ ‘Abd Allāh Ibn Wahb, ed. Hishām Ismā‘īl al-Ṣaynī (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1999).

‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, al-Muṣannaf, 9 vols. (Cairo: Dār al-Ta‘ṣīl, 2015).

Al-Dhahabī, Siyar A‘lām al-Nubalā‘, ed. Shu‘ayb Arnā‘ūt and Ḥusayn

al-Asad, 30 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1982), 5:38-49.

Aḥmad b. Muḥammad al-Qudūrī, Mukhtaṣar al-Qudūrī, ed. Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍa (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997).

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Tārīkh Baghdād, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 17 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī).

Al-Dhahabī, Manāqib al-Imām Abū Ḥanīfa wa-Şāhibayhi, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī and Abū al-Wafā' al-Afghānī (Hyderabad: Lajnat Iḥyā' al-Ma'ārif al-Nu'māniyya, 1408/1987-8).

Al-Shāfi'ī, al-Umm, ed. Rif'at Fawzī 'Abd al-Muṭṭalib, 11 vols. (Mansoura: Dār al-Wafā', 2001).

Al-Shāfi'ī, The Epistle on Legal Theory, trans. Joseph E. Lowry, Library of Arabic Literature (New York: New York University Press, 2013).

'Abd Allāh al-Dārimī, Sunan al-Dārimī, ed. Ḥusayn Asad, 4 vols. (Riyadh: Dār al-Mughnī, 2000).

Al-Shātibī, al-Muwāfaqāt, ed. Abū 'Ubayda Mashhūr b. Ḥasan 'Āl Salmān, 7 vols. (Cairo: Dār Ibn 'Affān, 1997).

Ibn Abī Shayba, al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa-l-Āthār, ed. Kamāl Yūsuf al-Hūt, 7 vols. (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409/1988-9).

Ibn al-Muqaffa', "Risāla fī al-Şaḥāba," in Rasā'il al-Bulaghā', ed. Muḥammad Kurd 'Alī (Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrā, 1913).

Charles Pellat, Ibn al-Muqaffa': "Conseiller" du calife (Paris: Maisonneuve, 1976).

Abū Ishāq al-Shīrāzī, Kitāb al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh: Traité de theorie légale Musulmane, trans. Éric Chaumont (Berkeley: Robbins Collection, 1999).

Ibn Qutayba, Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999).

Al-Shāfi'ī, al-Risāla, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1938).

Abū Ishāq al-Shīrāzī, al-Tabṣira fī Uṣūl al-Fiqh, ed. Muḥammad Ḥasan Hīto (Damascus: Dār al-Fikr, 1983).

Taqī al-Dīn al-Subkī and Tāj al-Dīn al-Subkī, al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj, ed. Aḥmad Jamāl al-Zamzamī and Nūr al-Dīn 'Abd al-Jabbār Şaghīrī, 7 vols. (Dubai: Dār al-Buḥūth li-l-Dirāsāt al-Islāmiyya wa-Iḥyā' al-Turāth, 2004).

Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi'ī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993).

Hassan Shahawy, "How Subjectivity Became Wrong: Early Hanafism and the Scandal of Istiḥsān in the Formative Period of Islamic Law (750 – 1000 CE)" (DPhil diss., University of Oxford, 2020).

معالم نظرية العقد عند الإمام أبي حنيفة

AKİT TEORİSİNİN İMÂM EBÛ HANÎFE NEZDİNDEKİ ÖZELLİKLERİ

FEATURES OF CONTRACT THEORY ACCORDING TO IMAM ABU HANIFA

Geliş Tarihi: 29.09.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ HEYTEM HAZNE

DOÇ. DR.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid no: 0000-0003-1836-9511

haihthamkhazneh@yahoo.com

ABSTRACT

This research aims to bring together the most prominent features of the theory of contract, in which Imam Abu Hanifa is accepted as the real founder in many aspects, and aims to reveal that "the first and the founder" characteristics belong to him in terms of contract theory. The study illuminates the pre-eminence and ingenuity of the Imam by focusing on the aspects of the theory in which he was distinguished in developing, differed from the other schools in, and focuses on the legal comparison of the latest legislation and laws in legal contract theory.

Among these innovations is his reliance on the principle of liberating contracts from formal restrictions (in a distinctive way), and distinction between Real Contracts and Consensual Contracts. Also includes the idea of the Mortmain contract, and he established the idea of a Deterioration contract, in-addition the division of contracts into Commutative and donations. He also placed the excuse theory in the necessary extended contracts.

Keywords: Contract theory, Formal contracts, Real contracts, Consensual contracts, Ineffective contracts, Nonvalid contracts, Commutative and Donations contracts, Excuse Theory.

المخلص

يسعى البحث إلى جمع أبرز معالم نظرية العقد عند الإمام أبي حنيفة التي يُعدّ المؤسس الحقيقي لكثير من جوانبها، فيظهر جانب سبق والإبداع فيها عند الإمام، وقصّر البحث على جوانب من نظرية العقد التي تميّز الإمام في وضعها، فيما خالفه فيها أصحاب المذاهب الأخرى، أو خالفه قسم كبير منهم، مع التركيز على المقارنة القانونية لأحدث التشريعات والقوانين الوضعية في نظرية العقد القانونية. ومن هذه الابتكارات اعتماده مبدأ تحرير العقود من القيود الشكلية، مع استثناء ما اقتضته دواخ لاعتماد الشكلية في بعض العقود، كما فرّق بين نوعي الشكلية -الشرعية والافتقافية- من حيث الثبوت والأثر. ومن ابتكارات الإمام تفريقه بين العقود العينية والعقود الصيغية من حيث منشأ الآثار وابتداء ثبوتها. ومنها وضعه فكرة العقد الموقوف مؤسساً إياه على عقد الفضولي، ثمّ تعدّيته إلى كثير من الصور والتطبيقات. ومنها أيضاً تأسيسه فكرة العقد الفاسد، وجعله حالة بين الصحيح والباطل، ووضعه معياراً للتفريق بينه وبين الباطل، وإثبات آثاره وإمضائه بالتنفيذ، مع تعديل بعض التزاماته إلى ما يشبه قواعد الضمان، وجعله إياه عقداً مستحقاً للفسخ قبل التنفيذ وبعده، وأن إمضاءه عنده لا يعدّ تصحيحاً له، وقصّره إياه على عقود المعاملات المالية دون عقد النكاح. ومن ابتكاراته تقسيم العقود إلى معاوضات وتبرعات، وظهر هذا التقسيم من خلال تفريقه بين أحكام العقود من جوانب عدة. ومنها أيضاً وضعه نظرية العذر في العقود اللازمة الممتدة، فأجاز فسخها عند تحقّق ضرر غير مستحقّ بالعقد. الكلمات المفتاحية: الإمام أبو حنيفة، نظرية العقد، العقود الشكلية، العقود العينية، العقود الصيغية، العقد الموقوف، العقد الفاسد، عقود المعاوضات والتبرعات، نظرية العذر.

ÖZ

Bu araştırma, İmâm Ebû Hanîfe'nin pek çok yönüyle gerçek kurucusu kabul edildiği akit teorisinin en belirgin özelliklerini bir araya getirmeyi hedeflemekte, akit teorisi hususunda "ilk ve kurucu" olma özelliklerinin ona ait olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma, akit nazariyesi hususunda diğer mezhep taraftarlarının tamamının ya da önemli bir kısmının muhalefet ettiği ve İmâm Ebû Hanîfe'nin bu konuda kurucu olduğunu ortaya koyan yönlerin ele alınmasına hasredilmiştir. Bununla beraber araştırma, onun akit teorisi ile modern ve beşerî hukuk sistemlerindeki akit teorisinin mukayesesine de yoğunlaşmıştır. İmâm Ebû Hanîfe'nin akit teorisi hususunda ortaya koymuş olduğu bazı yenilikler şunlardır; ayırt edici bir şekilde akitleri şekli kısıtlamalardan kurtarma ilkesine dayanması; aynı ve sözlü akitleri birbirinden ayırması; mevkûf akit fikrini ortaya koyması; fâsıt akit teorisini tesis etmesi; akitleri muâvezât ve teberra akitleri olmak üzere ikiye ayırması; özür (akdin mahallinden istifade etmeye engel teşkil eden durumların ortaya çıkması) teorisini ortaya koyması.

Anahtar Kelimeler: Akit Teorisi, Şekli Akitler, Aynı Akitler, Sözlü Akitler, Mevkûf Akit, Fâsıt Akit, Muâvezât ve Teberra Akitleri, Özür Teorisi.

FEATURES OF CONTRACT THEORY ACCORDING TO IMAM ABU HANIFA

SUMMARY

Jurisprudence theories appeared in our present time when legal jurists developed their legal theories, and contemporary scholars of the nation and imams of Islamic jurisprudence came to the fore to explain what corresponds to them in Islamic jurisprudence. They brought out the jurisprudential theories for us, drawing them from the branches of the jurisprudential schools of thought which are the basic reference for devising these theories.

And they showed this jurisprudential heritage in a contemporary dress that is very creative and distinguished. This was a sign of a creative precedent in the legislative structure. Some Arab legal jurists have acknowledged the precedence of Islamic jurisprudence in the mental existence of these theories, even though legal jurisprudence is prior to a tangible development and existence.

And it was from the decree of Allah Almighty that the imams of the Hanafi School of jurists undertook this great task, and on top of them was the Hanafi jurist of his time Imam Mustafa al-Zarqa, may Allah Almighty have mercy on him. He showed us the heritage of the Hanafi School in the form of jurisprudential theories, with some comparison with other schools of law. He wrote it in a manner consistent with legal jurisprudential theorizing.

The theory of the contract was one of the most important and greatest legal theories. Al-Zarqa, may God have mercy on him, excelled in formulating it in an organized and integrated manner, drawing from the branches of the Hanafi school of thought. However, he presented the theory with the intention of presenting and comparing, without referring to the creative aspects of theorizing and establishing it. The theory was based on a set of issues that the Hanafis innovated and Imam Abu Hanifa, may Allah Almighty have mercy on him, is considered the founder of the theory of the contract.

Imam Abu Hanifa devised a set of founding ideas for this theory. Among these innovations is his reliance on the principle of liberating contracts from formal restrictions, with the exception of some cases for the adoption of formalism in some contracts, like the distinction he makes between the two types of formalism - legality and agreement - in terms of evidence and effect. Other innovations of the Imam include distinction between Real Contracts and Consensual Contracts in terms of the origin

of the effects and the beginning of their confirmation. It also includes the idea of the Ineffective Contract, which he based on the Officious Contract, then extended it to many types.

Abu Hanifa also established the idea of a Nonvalid contract, making it a case between a valid and vain contract, and created the principles by which it is differentiated from the latter and argued its effectiveness, while amending some of its obligations to what looks like guarantee rules. He made it a contract worthy of revocation before and after implementation, and the completion of it does not entail its validity. Further, he limited this aspect to financial transaction contracts and not the marriage contract. Among other innovations is the division of contracts into commutative and donations. This division appeared by him differentiating between the laws of contracts from several aspects. He also placed the law of excuse in the necessary extended contracts, allowing it to be canceled when an undue damage is achieved in the contract.

These innovations are among the most important pillars of the theory of the contract. In reality they are the innovations of Imam Abu Hanifa which no jurist prior had mentioned. Opinions of some of his predecessors exist but do not amount to an integrated theory as he had devised. But Imam Abu Hanifa compiled all this and excelled in creating an integrated system of contracts that was a model of ingenuity and admiration. It was only possible due to him being capable of making independent reasoning from the legal texts, his in depth understanding and accuracy in deducing from them. Subsequently the people of his madhhab inherited these narrated opinions, organized them and formulated them in a legal manner in their various jurisprudential chapters, until Zarqa came, may Allah have mercy on him, and he gave us the theory of the contract in its contemporary formulation.

I will suffice this study on aspects of the theory of the contract that the Imam is distinguished, and that is what the owners of other schools, or a large portion of them disagreed with. The Imam's choice of these aspects was subject to independent reasoning and jurisprudential consideration. Here, I also focus on the aspects in which the Imam's creativity and originality is most evident through a legal comparison with the latest legislation and laws in legal contract theory. A comparison of legal theory with what the Imam originated and what distinguished his approach from other schools of jurisprudence has shown legislative innovation and sophistication in setting and establishing a contract theory.

AKİT TEORİSİNİN İMÂM EBÛ HANİFE NEZDİNDEKİ ÖZELLİKLERİ

ÖZET

Hukuk âlimlerinin hukuk teorilerini geliştirdiği günümüzde fıkıh teorileri ortaya çıktı ve çağdaş âlimler ve İslâm hukuku âlimleri İslâm hukukunda bunlara neyin karşılık geldiğini açıklamak için öne çıktılar. Hukukî bilimsel teorileri bizim için öne sürdüler ve bu teorileri ortaya çıkarmak için temel referans olan hukuk ilmi düşünce okullarının dallarından yararlandılar. Ve bu hukuksal mirası yaratıcı, seçkin ve çağdaş şekilde gösterdiler. Bu, yasama yapısında yaratıcı bir emsalin işaretiydi. Bazı Arap hukuk âlimleri, hukukî içtihadı somut bir gelişme ve varoluştan önce olsa da bu teorilerin zihinsel varlığında İslâm hukukunun önceliğini kabul ettiler. Ve bu büyük görevi Hanefî mezhebinin imamlarının üstlenmesi Yüce Allah'ın emrindeydi ve bunların en önemlisi, zamanının Hanefî hukukçusu İmam Mustafa ez-Zerka idi. Bize Hanefî mezhebinin mirasını hukuk teorileri biçiminde, diğer hukuk okullarıyla bir miktar karşılaştırarak gösterdi. Bunu hukukî kuramlaştırmayla tutarlı bir şekilde yazdı. Akit teorisi, en önemli ve en büyük hukuk teorilerinden biriydi. Ez-Zerka, Hanefî mezhebinin dallarından hareketle bu teorisini organize ve entegre bir şekilde formüle etti. Bununla birlikte, teoriyi, teorileştirmenin ve kurmanın yaratıcı yönlerine değinmeden sunma ve karşılaştırma niyetiyle sundu. Teori, Hanefîlerin geliştirdiği ve İmam Ebû Hanîfe'nin (r.a.) akit teorisinin kurucusu olarak kabul edildiği bir dizi konuya dayanıyordu.

İmam Ebû Hanîfe bu teori için bir dizi kurucu fikir geliştirdi. Bu yenilikler arasında, iki tür biçimcilik arasında kanıt ve etki açısından yaptığı ayırım gibi, bazı akitlerde biçimciliğin benimsenmesine ilişkin bazı durumlar dışında, akitleri resmi kısıtlamalardan (yasallık ve anlaşma) kurtarma ilkesine güvenmesi yer almaktadır. İmam'ın diğer yenilikleri arasında, etkilerin kaynağı ve teyitlerinin başlangıcı açısından *aynî akitler* ile *sözlü akitler* arasındaki ayırım yer almaktadır. Ayrıca, *müdahil akitlere* dayandırdığı ve daha sonra bunu birçok türe genişlettiği *mevkûf akit* fikrini de içerir. Ebû Hanîfe ayrıca *fâsit akit* fikrini oluşturdu, bunu geçerli

ve geçersiz bir akit arasında vaka haline getirdi. İkincisinden farklılaştırıldığı, etkinliğini savunduğu ilkeleri yarattı ve garanti kurallarına benzeyen bazı yükümlülüklerini değiştirdi. Bir akdın tamamlanmasının, onun geçerli olmasını gerektirmediğini öne sürerek akitleri uygulanmasından önce veya sonra feshedilebilir hale getirdi. Dahası, bu yönü evlilik akdiyle değil finansal işlem akitleriyle sınırladı. Akitlerin muâvezât ve teberru akitleri olarak sınıflandırılması ise diğer yenilikler olarak gösterilebilir. Bu bölünme, akit yasalarının çeşitli yönlerden ayırarak ortaya çıktı. Ayrıca mazeret kuralını gerekli uzatılmış akitlerde geçerli kılarak akitte usulsüz bir ziyan oluştuğunda akdın iptal edilmesine izin verdi. Bu yenilikler, akit teorisinin en önemli dayanakları arasındadır. Gerçekte bunlar, daha önce hiçbir hukuk aliminin bahsetmediği, İmam Ebû Hanîfe'nin getirdiği yeniliklerdir. Seleflerinden bazılarının görüşleri mevcuttur, ancak onun tasarladığı gibi birleşik bir teoriye varmaz. Ancak İmam Ebû Hanîfe tüm bu fikirleri derledi ve bir pratik zeka örneği olan bütünleşik akitler sistemi yaratmada başarılı oldu. Bu, ancak hukukî metinlerden bağımsız muhakeme yapabilmesi, bu metinleri derinlemesine anlayışı ve bunlardan çıkarımdaki doğruluğu sayesinde mümkün olmuştur. Sonraki dönemde, ez-Zerka çağdaş akit teorisini sunana kadar, Hanefî mezhebine mensup insanlar bu rivayet edilen görüşleri miras aldılar, düzenlediler ve çeşitli konularda hukuk çerçevesinde formüle ettiler.

İmam'ın ayırt edici olduğu akit teorisinin yönleri üzerine bu çalışmayı yeterli bulacağım. Bu diğer düşünce okullarının büyük çoğunluğunun aynı fikirde olmadığı bir konudur. İmam'ın bu yönleri seçimi, bağımsız muhakemeye ve hukukî değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Bu çalışmada, İmam'ın yaratıcılığının ve özgünlüğünün son kanunlar ve yasal akit teorisindeki mevzuatlarla hukuk yönünden bir karşılaştırma yoluyla en açık olduğu yönlere odaklanılmıştır. Hukuk teorisinin, İmam'ın kökeniyle ve yaklaşımını diğer hukuk ilim okullarından ayıran özelliklerle karşılaştırılması, bir akit teorisi oluşturmada hukukî yenilik ve gelişmişlik göstermiştir.

معالم نظرية العقد عند الإمام أبي حنيفة

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد، فإن النظريات الفقهية تُعدُّ وجهًا من أوجه الإعجاز التشريعي، إذ أظهرت هذه النظريات الأصالة المنهجية للفقه الإسلامي، وابتنائه على أسس وقواعد تُعدُّ غاية في الإبداع والتنظيم التشريعي، في فترة لم يكن البشر قد وصلوا فيها إلى أية مرحلة من مراحل التقنين والتشريع المنظم وفق أسس نظرية مترابطة، فأظهرت نظريات الفقه الإسلامي هذا السبق التصلي الإبداعي في التشريع، الذي لم تعرفه البشرية قديمًا، مما دُلل على استحالة كون أصول هذه النظريات الفقهية من وضع البشر.

وقد ظهرت النظريات الفقهية في عصرنا الحاضر حينما قام فقهاء القانون بوضع نظرياتهم القانونية، فنصَّدر علماء الأمة وأمة الفقه الإسلامي المعاصرون لبيان ما يقابلها في الفقه الإسلامي، فأخرجوا لنا النظريات الفقهية مستمدين إياها من فروع المذاهب الفقهية التي تُعدُّ المرجع الأساس لاستنباط هذه النظريات، فقام العديد من العلماء المعاصرين ماجورين إن شاء الله تعالى بإظهار هذا التراث الفقهي بثوب معاصر غاية في الإبداع والتميز، فكان ذلك دلالة على سبق إبداعي في البناء التشريعي.

وقد أفرَّ السنهوري عميد فقهاء القانون العرب بأسبقية الفقه الإسلامي في الوجود الذهني لهذه النظريات، وإن كان الفقه القانوني أسبق وضعًا ووجودًا ملموسًا، فالفقه الإسلامي "يعالج المسائل مسألة مسألة، ويضع لها حلولاً عملية عادلة، ينسب فيها تيارًا خفي من المنطق القانوني المتسق، وعلى الباحث أن يكشف عن هذا التيار، وأن يشبِّد نظرية متماسكة يسودها منطق قانوني سليم من الحلول المتفرقة الموضوعية للمسائل المختلفة، وهكذا يبني بهذه الأحجار بناء راسخ الأركان"⁽¹⁾.

وكان من تقدير الله تعالى أن قام بهذه المهمة الجليلة أئمة المذهب الحنفي من الفقهاء المعاصرين، وعلى رأسهم فقيه الحنفية في عصره الإمام مصطفى الزرقا رحمه الله تعالى، فأظهر لنا تراث الحنفية في باب المعاملات خصوصًا وغيره من أبواب الفقه عمومًا على هيئة نظريات فقهية مع شيء من المقارنة مع المذاهب الفقهية الأخرى بثوب معاصر، وكتبه بأسلوب يتوافق مع التنظير تلقفه القانوني، فتلقفته الفقهاء المعاصرون، وتأسس فهم أكثرهم على وفق ما كتبه الزرقا رحمه الله من نظريات فقهية.

وقد كانت نظرية العقد من أهم وأعظم النظريات الفقهية والقانونية، وقد أبدع الزرقا رحمه الله تعالى في صياغتها بشكل

¹ - السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي 6/ 64.

منظم ومتكامل مستنبطاً إياها من فروع المذهب الحنفي، ونبه إلى وجود توافق في كثير من جوانب النظرية القانونية للعقد مع نظرية العقد عند الحنفية، إلا أنه أورد النظرية بقصد العرض والمقابلة الفقهية للنظرية القانونية، دون الإشارة إلى الجوانب الإبداعية في التنظير والتأسيس لها، حيث تأسست النظرية على مجموعة من القضايا التي أبدع الحنفية في اختراعها وابتكارها، ويُعد الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى المؤسس لنظرية العقد، فالإيه تُنسب أكثر تلك القضايا الفقهية الابتكارية التي استند إليها الزرقا في صياغة نظرية العقد.

وقد ابتكر الإمام أبو حنيفة مجموعة من الأفكار المؤسسة لهذه النظرية حيث لم يرد أن أحدًا سبقه إليها في كثير منها، فكان بذلك الرائد والمبدع في الاجتهاد الفقهي المُنهج، ومن هذه الابتكارات اعتماده مبدأ تحرير العقود من القيود الشكلية، مع استثناء ما اقتضته دواعي لاعتماد الشكلية في بعض العقود، كما فرّق بين نوعي الشكلية -الشرعية والاتفاقية- من حيث الثبوت والأثر. ومن ابتكارات الإمام تفريقه بين العقود العينية والعقود الصيغية من حيث منشأ الآثار وابتداء ثبوتها. ومنها وضعه فكرة العقد الموقوف مؤسساً إياه على عقد الفضولي، ثم تعديته إلى كثير من الصور والتطبيقات. ومنها أيضاً تأسيسه فكرة العقد الفاسد، وجعله حالة بين الصحيح والباطل، ووضع معياراً للتفريق بينه وبين الباطل، وإثبات آثاره وإمضاؤه بالتنفيذ، مع تعديل بعض التزاماته إلى ما يشبه قواعد الضمان، وجعله إياه عقداً مستحقاً للفسخ قبل التنفيذ وبعده، وأن إمضاه عنده لا يعدّ تصحيحاً له، وقصره إياه على عقود المعاملات المالية دون عقد النكاح. ومن ابتكاراته تقسيم العقود إلى معاوضات وتبرعات، وظهر هذا التقسيم من خلال تفريقه بين أحكام العقود من جوانب عدة. ومنها أيضاً وضعه نظرية العذر في العقود اللازمة الممتدة، فأجاز فسخها عند تحقق ضرر غير مستحق بالعقد.

وتُعد هذه الابتكارات من أهم مرتكزات نظرية العقد، وهي في حقيقتها من إبداعات وابتكارات الإمام أبي حنيفة التي لم يرد عن أحد من الفقهاء السابقين تقريره إياها، إلا آراءً في بعضها تُروى لبعض من سبقه لا ترقى لجمع شتاتها في نظرية متكاملة الأركان، لكن الإمام أبا حنيفة جمع شتات ذلك كله، وأبدع في تكوين منظومة متكاملة للعقود كانت ماثراً إبداعاً وإعجاباً، وما ذلك إلا بتميزه في الاجتهاد من النصوص الشرعية، وعمقه في فهمها ودقته في الاستنباط منها، ثم تلقّف أهل مذهبه هذه الفروع والآراء المروية، فنظّموها وصاغوها فقهيّاً في أبوابها الفقهية المتعددة، وأتموا بناءها من خلال ربط هذه الفروع بنسيجها المتكامل، إلى أن جاء الزرقا رحمه الله تعالى، فأخرج لنا نظرية العقد في صياغتها المعاصرة.

وأقصر الكلام في هذا البحث على جوانب من نظرية العقد تميز الإمام بوضعها على وجه الخصوص، وذلك فيما خالفه فيها أصحاب المذاهب الأخرى، أو خالفه قسم كبير منهم، فكان اختيار الإمام لهذه الجوانب محل اجتهاد ونظر فقهي، أما الجوانب الأخرى المميزة لنظرية العقد التي أخذ بها الإمام أبو حنيفة، ووافق فيها أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى، فلا أوردنا هنا؛ لأنه تميز يعود لأنظمة الفقه الإسلامي عموماً.

وأركز هنا أيضاً على الجوانب التي ظهر إبداع الإمام في تأصيلها وتقريرها من خلال المقارنة القانونية لأحدث التشريعات والقوانين الوضعية في نظرية العقد القانونية، حيث أظهرت مقارنة النظرية القانونية بما أصله الإمام وتميز به عن غيره من المذاهب الفقهية إبداعاً ورُقياً تشريعياً في وضعه وتأسيسه لنظرية العقد.

وفيما يأتي بيان لأهم معالم نظرية العقد التي تميز الإمام فيها تميزاً فقهيّاً وقانونياً:

1. تحرير العقود من القيود الشكلية

كانت العقود عند كثير من الأمم السابقة مقيدة بالشكليات، فلا تتعدى إلا بمراسيم وأشكال محددة تكون شرطاً للانعقاد كحركات وأفعال وإشارات وألفاظ معينة يؤديها العاقدان، وهي أشبه بطقوس

دينية أو عرفية، فلا يكفي التراضي وإجراء الصيغة العقدية⁽²⁾، وقد وُجدت بعض صور الشكلية عند العرب في الجاهلية، كبيع الملامسة والمناذرة وإلقاء الحجر⁽³⁾.

وقد أخذ الإمام أبو حنيفة بمبدأ تحرير العقود من القيود الشكلية، وإسناد الانعقاد إلى الصيغة المجردة المُنبئة عن الإرادة الباطنة، مستنداً في ذلك إلى النصوص الشرعية التي تُثبت الانعقاد وما يتبعه من التزامات بالصيغة مجردة عن أي مراسيم أو أشكال، منها قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) [المائدة: 1]، إضافة إلى النصوص الشرعية الواردة في النهي عن الملامسة والمناذرة التي تُعد من صور العقود الشكلية⁽⁴⁾، وهذا ما نجدّه واضحاً في كل الفروع الفقهية المروية عن الإمام حيث جعل الانعقاد وأثار العقد مرتبطة بالصيغة كأصل عام، فلا تتعلق بمراسيم أو أشكال فعلية أو قولية.

ولم يكن الإمام أبو حنيفة المقرر لهذا المبدأ ابتداءً، فهو وارد في النصوص بدلالة واضحة، إضافة إلى أن فقهاء الصحابة والتابعين قد سبقوه في تقرير هذا المبدأ وإثباته مستنبطين إياه من النصوص، إلا أن السبق والإبداع يكمن في مواضع تطبيق هذا المبدأ في العقود تصميلاً، حيث جعل الإمام في الشكلية أصلاً، لكنه لم يقره أصلاً ثابتاً في كل العقود بشكل مستمر، حيث قرر عقوداً لا تكفي فيها الصيغة لتمامها وثبوت أحكامها، فلا بد من وجود أفعال حسية تُتقرر الأثار وتُثبت الأحكام بها، وهي عنده خمسة عقود: الهبة والإعارة والقرض والرهن والإيداع، فُيُشترط في هذه العقود لتمامها تسليم المعقود عليه، فلا يتم عقدها ولا يأخذ حكمه إلا بتنفيذها، وقد لاحظ أهل مذهبه من خلال الفروع المروية عنه أنه قرر انعقاد هذه العقود بالصيغة إلا أنه انعقادٌ عديم الأثر، لا بد له من التنفيذ، فاصطاح أهل مذهبه على جعل التنفيذ وتسليم المعقود عليه في هذه العقود شرط تمام⁽⁵⁾، فكان ذلك نوعاً من الشكلية.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن الإمام قرر إثبات الشكلية في عقد النكاح حيث جعل الشهادة شرطاً فيه، وهو نوع من الشكلية؛ لأن النصوص قد وردت به فاقترضى إثباته، لكن الإمام جعل الشهادة شرط صحة لا شرط انعقاد على ما سيأتي بيانه لاحقاً في تفريقه بين شروط الصحة والانعقاد، ومدى انطباق ذلك على النكاح، حيث كان ذلك من إحدى إبداعاته في نظرية العقد.

وقد استقر الأمر في القوانين الوضعية الحديثة على مبدأ تحرير العقود من الشكليات، وإسناد الانعقاد إلى الإرادة التي تُظهرها الصيغة العقدية؛ لما في ذلك من الرقي الإنساني والتقدم الحضاري الذي يفي ربط إنشاء العقود بمراسيم شكلية ناتجة عن أعراف وثقافات خاصة، إلا أن تلك القوانين قد انتهت إلى ضرورة وجود بعض صور الشكلية في بعض العقود، وهي ليست من الشكليات المادية البدائية كما في الأمم السابقة، بل شكليات اقتضتها الضرورة والمصلحة العامة كتوثيق عقود العقارات والمركبات والشركات والنكاح في هيئات خاصة كالسجل العقاري (طابو)، فلا تعتد القوانين بأي عقد يجريه العاقدان خارج إطار تلك الهيئات⁽⁶⁾.

2 - ذهب بعض التشريعات القديمة إلى ضرورة إحضار بعض الأدوات كالميزان، أو أداء بعض الحركات كالضرب على قطعة نحاسية، أو تلاوة بعض العبارات المقدسة؛ لإتمام العقود. انظر: السنهوري، نظرية العقد، 90/1.

3 - الملامسة: أن يلمس كلٌّ من العاقدين ثوب صاحبه بغير تأمل؛ ليلزم اللامس البيع من غير خيار له عند الرؤية، والمناذرة: أن ينبذ كلٌّ واحد منهما ثوبه إلى الآخر ولا ينظر كلٌّ واحد منهما إلى ثوب صاحبه ويكون النبذ بيناً، وإلقاء الحجر: أن يلقي حصة بين أثواب، فأى ثوب وقع عليه كان المبيع بلا تأمل ورؤية. انظر: ابن عابدين، رد المحتار، 65/5.

4 - ورد في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الملامسة والمناذرة". انظر: صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المناذرة، حديث رقم (2146). صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمناذرة، حديث رقم (1511).

5 - انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 214/6. ابن مازة، المحيط البرهاني، 527/5. ابن عابدين، رد المحتار، 164/5، 688، 478/6.

6 - انظر: السنهوري، نظرية العقد، 113/1.

كما فرّقت تلك القوانين بين الشكلية القانونية والشكلية الاتفاقية، أما الشكلية القانونية فهي ما يفرضه القانون، كالأتملة السابقة، وأما الشكلية الاتفاقية، فهي التي يتفق عليها العاقدان، كأن يشترط أحدهما على الآخر شكلاً معيناً في العقد كتوثيق العقد بكتابة أو رهن⁽⁷⁾، وقد قرر الإمام أبو حنيفة هذا التفريق أيضاً، بل إنها من مميزات المذهب الحنفي التي استقاها أئمة المذهب من فروع الإمام، حيث لاحظ أهل مذهبه أن الإمام فرّق بين نوعي العقود الشكلية -القانونية والاتفاقية- من حيث ثبوتها، ومن حيث أثرها أيضاً، فالشكلية الشرعية (القانونية) تثبت دائماً لمطالبة الشرع بها، كالشهادة في عقد النكاح وهي شرط صحة، أو القبض في عقد الهبة والقرض، وهي شرط تمام العقد، أما الشكلية الاتفاقية، فتثبت عند اشتراط أحد العاقدين، وهي شرط لزوم كما يظهر من فروع الإمام، إذ الإخلال بالشروط الاتفاقية الصحيحة يؤدي إلى عدم لزوم العقد وثبوت حق الفسخ للطرف الآخر، وهذا ما انتهت إليه القوانين الوضعية، إذ فرقت بين نوعي الشكلية -القانونية والاتفاقية- من حيث الثبوت، كما فرقت بينهما من حيث الأثر على هذا النحو تقريباً، فكان ما تم تقريره من فروع الإمام أبي حنيفة رحمه الله متوافق مع أحدث القوانين.

وبهذا نجد أن القوانين الوضعية قد انتهت إلى ما قرره الإمام أبو حنيفة، إذ إنه أول أئمة المذاهب الذين دوّنت فروعهم، وقد أقرّ عبد الرزاق السنهوري عميد فقهاء القانون العرب بهذه الأسبقية والتميز، فقال: "ويجمل بنا أن نذكر هنا أن الشريعة الإسلامية، -وهي من الشرائع القديمة- تجنّبت الشكلية إلى حدّ يُباري فيه أحدث القوانين"⁽⁸⁾.

وقد كان الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى من السباقين إلى اجتناب الشكلية كأصل عام وقبولها في بعض المواضع وفق مصلحة عامة كلية، وذلك لدقة استنباطه من النصوص الشرعية وعمق اجتهاده فيها، وقد أمكن ملاحظة هذا السبق الإبداعي للإمام من خلال تتبع الروابط بين الفروع الفقهية المروية عنه.

2. العقود العينية والصيغية

يلاحظ من الفروع الفقهية المروية عن الإمام تقسيمه العقود من حيث سبب ووقت ثبوت آثارها، أي من حيث بدء ترتب أحكامها وآثارها إلى نوعين:

العقود العينية: وهي التي يُشترط لتمامها تسليم المعقود عليه، فلا ينتم عقدها ولا يأخذ حكمه إلا بتنفيذها، ولا يكفي فيها الصيغة لتمامها وثبوت أحكامها، وهي من صور العقود الشكلية كما سبق بيانه، وهي خمسة عقود عند الإمام: الهبة والإعارة والقرض والرهن والإيداع، فهذه العقود لا تبدأ آثارها إلا بالقبض، ولا يكون العقد كافياً في إيجاد آثارها وتحققها، فكانت الصيغة عديمة الأثر، حتى يلتحق بها القبض، ويتم العقد به، فكان التنفيذ هو المولد لآثار العقد، فإن تجردت الصيغة عن التنفيذ فقدّ العقد قيمته، فعقد الهبة مثلاً لا تنتقل ملكية المال الموهوب إلى الموهوب له إلا بقبض المال، فالصيغة المجردة لا يترتب عليها أي أثر، ولا ينتج عنها شيء، فإذا قبض الموهوب له المال انتقلت الملكية حينئذ إليه، بل ذهب زفر إلى أن القبض ركن في الهبة، إلا أن المذهب اعتمد قول الإمام⁽⁹⁾.

العقود الصيغية أو غير العينية: وهي التي تنشأ آثارها ويبدأ ثبوت تلك الآثار ووجودها بالعقد، أي بالصيغة، حيث لا يتوقف نشوء وثبوت هذه الآثار على أمر لاحق، كتسليم المعقود عليه أو تصرف فيه ونحوه. ويلاحظ من الفروع المروية أنّ نشوء تلك الآثار في هذا النوع من العقود نشوء غير كامل في أكثرها، حيث تنشأ الآثار ويبدأ ثبوتها بالصيغة، لكنها لا تكتمل إلا بعد تنفيذ العقد، ولذا فإن الآثار تمرّ بمرحلتين: مرحلة انعقاد العقد ثم مرحلة تنفيذه، وقد ترتّب على ذلك أن تثبت

7 - انظر: العجائمة، د. مصطفى موسى، الشكلية كقيد يرد على الإرادة عند تكوين العقد وفقاً لأحكام القانون المدني الأردني.

8 - السنهوري، نظرية العقد، 84/1.

9 - انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 115/6، 123. ابن عابدين، رد المحتار، 688/5.

بعض الآثار بالانقضاء، ويكتمل ثبوت باقي الآثار بالتنفيذ، وللتوضيح أذكر مثالا وهو عقد البيع، حيث يظهر من الفروع المروية أن انتقال ملكية المبيع يتحقق بالانقضاء وهو المرحلة الأولى، بينما يتأخر انتقال ضمان المبيع إلى المشتري بالقبض وهو المرحلة الثانية⁽¹⁰⁾.

ولم يصرح الإمام ولا أصحابه بهذا التقسيم، بل لا نجده مذكوراً في كتب الحنفية حتى عند المتأخرين، لكنه ظاهر بجلاء من الفروع المروية للإمام، وما أورده أهل مذهبه من تفصيل في التفرقة بين أحكام هذه العقود، حيث يفرقون بين العقود في سبب ووقت ثبوت آثارها، وبدء ترتب أحكامها، وقد أظهر ذلك حقيقة وجود هذا التقسيم عند الإمام وأهل مذهبه، وإن لم يسموه بهذا الاسم أو يصرحوا بهذا الانقسام.

وقد ذهبت القوانين الوضعية الحديثة إلى اعتماد هذا التقسيم نفسه، وسَمَّت النوع الأول عقوداً عينية، والثاني عقوداً رضائية أو صيغية أو غير عينية، فكان هذا الاصطلاح تسمية قانونية في الأصل⁽¹¹⁾، وإن كان مضمونه ثابتاً عند الحنفية.

ويلاحظ أن هذا التقسيم الوارد عند القانونيين متوافق إلى حد كبير جداً مع ما ثبت عن الإمام وأهل مذهبه، سواء في أصل القسمة أو ما ترتب عليه من اختلاف في وقت ثبوت الآثار ونشوتها في النوعين، إضافة إلى اعتماد القانونيين ثبوت آثار العقود الصيغية على مرحلتين، على النحو الذي قرره الحنفية، وإن اختلف الطرفان في بعض التفصيلات.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن هذا التقسيم للعقود وما ترتب عليه من أحكام لا يُنسب للفقهاء الإسلامي عامة، كما قد يظن البعض، بل هو اجتهاد خاص بالإمام تبعه فيه أهل مذهبه، وخالفه فيه بعض المذاهب الأخرى، فالمالكية لا يرون هذا التقسيم، ولهم نظرة اجتهادية خاصة ليس هذا موضع بيانها⁽¹²⁾، فأساس هذا التقسيم يعود إلى الإمام وتبعه أهل مذهبه فيه، فكان هذا الاجتهاد إبداع وسبق في التأصيل التشريعي للعقود، وهي دقة وعمق في الاجتهاد والاستنباط لا أجد لها نظيراً، حتى انتهت أحدث القوانين المعاصرة إلى اعتماد هذه النظرة في تقسيم العقود.

3. العقد الموقوف

تُعد فكرة العقد الموقوف من إبداعات الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فهو صاحب السبق في ابتكاره وإدراجه في المنظومة العقدية، فلا يُعلم هذا العقد عن أحدٍ قبله في الدنيا، وقد كان محلَّ إعجاب وإبداع قلَّ نظيره، إذ تلقفه كثير من فقهاء الأمة حتى صار أحد تقسيمات العقود الأساسية. وقد اهتدى الإمام أبو حنيفة إلى فكرة العقد الموقوف بفضل العبقرية الاجتهادية، حيث رأى إمكانية إسناد هذا النوع من العقود إلى الشرع باستدلال دقيق ونظر عميق في بعض النصوص الشرعية التي تتيح للأجنبي التصرف في مال الغير الغائب لمصلحة تقوت بالانتظار⁽¹³⁾، وسُمِّيَ بالفضولي، ورغم أن النصوص الشرعية قد دلت على إباحة تصرف الفضولي، إلا أن ذلك لا يعني إنفاذه وإمضاءه على حاله، فقرر الإمام تملك صاحب المال حق اختيار إنفاذ العقد أو رده وفسخه،

10 - انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 233/5، 238.

11 - السنهوري، نظرية العقد، 116/1، الوسيط في شرح القانون المدني، 150/1، عبد الله، د. هادي، حقيقة القبض في العقود العينية بين الانقضاء والتمام، المجلة العلمية لجامعة جيهان، العراق، المجلد 3، العدد 1، حزيران، 2019م ص 381. الزرقاء، المنخل الفقهي العام، 419/1.

12 - انظر تفصيل رأي المالكية في هذا التقسيم: خزنة، نظرية العقد عند المالكية الخصائص والمميزات.

13 - استنبط الإمام أبو حنيفة فكرة العقد الموقوف من نصوص شرعية دلت على صحة عقد الفضولي، منها: حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه: ¹⁷ "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معه بدينار يشتري له أضحية، فاشترها بدينار، وباعها بدينارين، فرجع، فاشترى له أضحية بدينار، وجاء بدينار، إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فتصدق به النبي صلى الله عليه وسلم ودعا له أن يبارك له في تجارته". سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، حديث رقم (3386)، وسكت عنه أبو داود. فيلاحظ أن حكيم بن حزام رضي الله عنه تصرف في حدود الوكالة في عقد البيع الأول، لكنه تجاوز حدودها في العقد الثاني، فكان فضولياً، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ولم يبطل عقده.

وفق المصلحة التي يَرْتَبِيهَا، وسمّى ذلك عقداً موقوفاً⁽¹⁴⁾، وجعله عقداً صحيحاً، لكنه غير نافذ، أي لا تُنتج آثاره والتزاماته إلا بإجازة صحب الحق، وإلا فُسح صاحب الحق. ومن إبداعات الإمام أبي حنيفة أنه لم يقصُر تطبيق فكرة العقد الموقوف على تصرفات الفضولي، بل عدّاه إلى كثير من الصور والتطبيقات، حيث رأى أن الحكمة من إباحة تصرف الفضولي تحقيق مصلحة يُخشى فواتها، ورأى أن مدارها على تصرف وقع فيه تجاوزاً على حق الغير، إلا أنّ ذلك الغير مصلحةً مرجوة وفائدة متوقعة في هذا التصرف، فرأى الإمام توسيع مجال تطبيق العقد الموقوف قياساً على تصرفات الفضولي العقدية، فألحق بها غيرها من الصور، منها⁽¹⁵⁾:

عقد الصبي المميز الدائر بين النفع والضرر، كالبيع والإجارة، وهو موقوف على إجازة الولي أو الوصي.

عقد نكاح الأب غير المجرّب لابنته البالغة العاقلة دون إذنها، وهو موقوف على إجازتها.

عقد السفه الدائر بين النفع والضرر، كالبيع والإجارة، وهو موقوف على إجازة الوصي.

عقد المدين بديون تستغرق أمواله، وهو موقوف على إجازة الغرماء.

عقد المريض مرض الموت، وهو موقوف على إجازة الورثة.

فهذه العقود وغيرها جعلها الإمام عقوداً موقوفة، إما وجده فيها من مصلحة تحتمل الضياع والفوات بترك العقد، أو حصول ضرر متوقع به، ولما فيها من تعديّة على حق الغير، فحكم بوقفها وتجميد آثارها إلى حين تحقق إجازة صاحب الحق وإلا فُسح العقد.

وقد وافق الإمام أبو حنيفة على هذا التصوير العقدي المبتكر الإمام مالك، وإن اختلفا في بعض تفصيلاته وتطبيقاته، بينما ردّه الإمام الشافعي حيث أعمل ظاهر النصوص، فلم يجد -وفق منظوره- ما يدل على هذا النوع من العقود، فأبطل تصرف الفضولي باعتباره تصرفاً في مال الغير دون إذن⁽¹⁶⁾.

وقد اعتمدت أكثر القوانين العربية فكرة العقد الموقوف، واستنقت أكثر أحكامه من المذهب الحنفي، منها: القانون العراقي والسوري والأردني والتونسي والسوداني والكويتي والإماراتي واليميني والجزائري، أما القوانين الغربية فلم تأخذ به، ووافقهم في ذلك بعض القوانين العربية كالقانون المصري، لكنها أوجدت أنواعاً أخرى من العقود تقارب العقد الموقوف، منها: العقد غير الساري، فهو يشبه العقد الموقوف إلى حد كبير خصوصاً وقف الآثار، إلا أن العقد الموقوف أوقف الآثار وفقاً كلياً إلى حين ورود الإجازة، بينما كان وقف الآثار في العقد غير الساري جزئياً، كما أن فكرة البطلان النسبي في الفقه القانوني الغربي تقارب في بعض أحكامها العقد الموقوف⁽¹⁷⁾.

4. العقد الفاسد

ابتكر الإمام أبو حنيفة فكرة العقد الفاسد، حيث جعل العقد من حيث الاعتداد به شرعاً وقبول ما يترتب عليه من آثار والتزامات منقسماً إلى ثلاثة أقسام: صحيح وفاسد وباطل، أما المعتدّ به والمقبول شرعاً، فهو الصحيح، حيث تترتب عليه كافة الآثار والالتزامات، وأما غير المعتدّ به والمردود، فهو ما كان فيه خللٌ يستوجب الرد والفسخ، وقد جعله الإمام على نوعين: الباطل والفاسد، لِمَا رأى أن الخلل في كلٍ منهما مختلف عن الآخر مقداراً ونوعاً، فأوجب التفريق بينهما من حيث الإمضاء وثبوت الآثار.

14 - انظر: الشيباني، الأصل، 437/2، 108/4، 198/5.

15 - ذكر ابن عابدين أن عدد صور العقد الموقوف في المذهب تجاوزت الثلاثين عقداً. انظر: ابن عابدين، رد المحتار، 113/5.

16 - انظر: السرخسي، المبسوط، 154/13، ابن الهمام، فتح القدير، 51/7، الدردير، الشرح الصغير، 26/3. الشربيني، مغني المحتاج، 351/2.

17 - انظر: السنهوري، نظرية العقد، 610/2. بخالد، نظرية العقد الموقوف في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في القانون المدني الجزائري دراسة مقارنة، 22، 25، 40.

أما الباطل، فقرر إهداره ومنع ثبوت آثاره كأنه عدم، وحكم برداً ما تم تنفيذه ونقض ما ترتب عليه من التزامات. وأما الفاسد، فقرر إمضاه وإثبات آثاره عند تنفيذه، وما ذلك إلا مراعاة لواقع تقرر وأمر تحقق، وحرصاً على استقرار المعاملات بين الناس وتقليل فسخها وإبطالها، فرأى رفع الضرر الأشد وهو الإبطال بالضرر الأخف وهو الإمضاء رغم تحقق الخلل والفساد.

ولم يرد عن الإمام نص واضح في بيان هذا التفريق على هذا النحو، أو تعريف العقد الباطل أو الفاسد وبيان معناهما عنده، لكن أهل مذهبه قرروا ذلك مذهباً له ونسبوه إليه من خلال الفروع الفقهية المروية، وصرحوا بأن التفريق بين العقد الفاسد والباطل إنما هو مستمد من الفروع الفقهية ومستنبط منها، قال البزدوي: "وعلى هذا الأصل تُخَرَّجُ الفروع كلها، منها: أن البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوم، فصح ثمناً من وجه دون وجه، فصار فاسداً لا باطلاً"⁽¹⁸⁾.

وبناء على ذلك، فإن تأصيل العقد الفاسد وجعله حالة بين الصحيح والباطل إنما هو من ابتكار واختراع الإمام أبي حنيفة، تُنبئ عنه فروعه الفقهية المروية وكلماته فيها التي تدل عليه بشكل جلي وقاطع، وقد اعتمده أهل مذهبه لهم وجعلوه أصلاً من أصولهم، ثم اشتهر هذا التقيد والتفريق بين الفساد والبطال قديماً وحديثاً على ما قرره الإمام أبو حنيفة وأهل مذهبه، حتى غدت نظرية خاصة بهم وتُسمى إليهم⁽¹⁹⁾. قال ابن رشد الحفيد: "وأما في العقود، فينطلق الفساد على كل حكم لم يتصمّن أحد ما به يتم الحكم، سواء كان ذلك شرطاً أو سبباً، والصحة مقابل هذا. اللهم إلا أن أصحاب أبي حنيفة، فإنهم يخصون باسم الفاسد ما كان مشروعاً في أصله ممنوعاً في وصفه"⁽²⁰⁾.

وقد أقرّ المعاصرون بهذا التمييز والسبق للإمام وأهل مذهبه، فذهب كثير منهم إلى أن نظرية الفساد المقابلة لنظرية البطالان في العقود نظرية قررها الحنفية على وجه الخصوص، فهم المؤسسون لها، والمنفردون بها عن باقي المذاهب، وممن نص على ذلك مصطفى الزرقا رحمه الله تعالى، حيث قال: "إن الاجتهاد الحنفي هو الذي قررها وانفرد بها من بين سائر الاجتهادات الأخرى التي لا تجعل بين البطالان والصحة مرتبة ثالثة"⁽²¹⁾.

وقد كانت نظرية العقد الفاسد من أبداع النظريات الفقهية التي تدل على مدى الرقي التشريعي الذي وصل إليه الإمام أبو حنيفة ويسمو في تأصيله وتقعيده على أحدث القوانين والتشريعات الوضعية، ويظهر هذا التمييز التشريعي من جوانب عدة، وقد يصعب عرض جوانبه كلها في بحث علمي محدود، فأعرض أهم جوانب هذا التمييز بإيجاز، وذلك في الأوجه الآتية:

4. 1. معيار التفرقة بين العقد الفاسد والباطل

يدور معيار التفرقة بين العقد الفاسد والباطل عند الإمام أبي حنيفة كما هو ظاهر من فروعه الفقهية المروية- على ما كان الخلل فيه راجعاً إلى أصل العقد فيبطل، وما كان راجعاً إلى وصفه فيفسد، وقد أفاض أهل مذهبه في بيان هذا المعيار، وأنه أساس التفرقة، منه: ما قاله السمرقندي: "وأما بيان الفاسد والباطل: ... فالفساد هو ما كان مشروعاً في نفسه، فأبى المعنى من وجه، لملازمة ما ليس بمشروع إياه، بحكم الحال، مع تصور الانفصال في الجملة. والباطل ما كان فأبى المعنى من كل وجه، مع وجود الصورة، إما لانعدام محل التصرف كبيع الميتة والدم، أو لانعدام أهلية المتصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل"⁽²²⁾، وقد أفاض الجصاص في بيان هذا المعيار وجعله أساس التفرقة مستنداً في ذلك إلى الفروع الفقهية المروية⁽²³⁾.

18 - البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، 393/1.

19 - انظر المقارنة بين المذهبين -الحنفية والمالكية- في مدى اعتمادهما نظرية العقد الفاسد وتأصيلها عندهما: خزنة، نظرية العقد عند المالكية الخصائص والمميزات.

20 - ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، 58.

21 - الزرقا، المدخل الفقهي العام، 730/2.

22 - السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، 39/1.

23 - انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 183/2.

2.4. معيار إضاء العقد الفاسد وثبوت آثاره

قرّر الإمام أبو حنيفة عدم إثبات أي من آثار العقد الفاسد بالانعقاد المجرد؛ لأنه في حكم العدم، وفي المقابل قرّر إضاءه وإثبات آثاره عند تحقق وجوده كأمر واقع مفروض، ومعيار ذلك عنده تنفيذ العاقدين موضوع العقد، وذلك بإيجاده عملياً بالشروع فيه وإتمام ما يفترض أنه التزام وأثر، كما لو كان عقداً صحيحاً، فيقرر أبو حنيفة حينئذ إضاءه وترتيب آثاره عليه، وتختلف صورة التنفيذ باختلاف نوع العقد، ففي البيع يكون تنفيذه بقبض المبيع، وفي الإجارة بتمكين المستأجر من الانتفاع بالعين المستأجرة، ونحو ذلك.

وهذا التأصيل المنسوب للإمام لاحظته أهل مذهبه من فروع الفقهية المروية، ففي البيع مثلاً تنتقل ملكية المبيع إلى المشتري في العقد الصحيح بالعقد نفسه أي بالصيغة، أما في العقد الفاسد، فلا تنتقل الملكية بالعقد؛ لأنه في حكم العدم قبل تنفيذه، أما بعد تنفيذه وذلك بقبض المشتري السلعة من البائع، فإن الملكية تنتقل حينئذ بذلك، فكانت آثار العقد الفاسد عند الإمام تثبت بالتنفيذ، وهذا ما قرره المتأخرون للمذهب باستقراء الفروع الفقهية المروية عن الإمام وتحريح هذا التأصيل عليها⁽²⁴⁾.

3.4. ما يثبت عند إضاء العقد الفاسد من آثار

تتبع فقهاء الحنفية ما أثبتته الإمام أبو حنيفة من آثار العقد الفاسد عند تنفيذه، فوجدوا أنه أثبت في البيع الفاسد بعد قبضه قيمة المبيع يوم قبضه، لا الثمن المسمى، ولو تجاوزت القيمة الثمن المسمى، ووجدوا أيضاً أن الإمام أثبت بالإجارة الفاسدة أجره المثل ما لم تتجاوز الأجر المسمى، فإن تجاوزته ثبت المسمى⁽²⁵⁾، وفي شركة العنان الفاسدة أثبت الربح بين الشركاء بنسبة حصة كل منهم في رأس المال لا بحسب الاتفاق⁽²⁶⁾، وفي المضاربة الفاسدة أثبت الربح كاملاً لرب المال، وللمضارب أجره المثل مطلقاً، سواء حصل ربح أو خسارة، وفي المزارعة الفاسدة أثبت الزرع كاملاً لصاحب البذر، سواء كان البذر من المزارع أو من صاحب الأرض، وأثبت للأجر المثل، فإن كان الآخر هو المزارع، فله أجره مثل عمله، وإن كان صاحب الأرض فله أجره مثلها⁽²⁷⁾.

ويلاحظ أن الإمام غير الالتزامات الثابتة بالعقد، وتحديدًا ما ثبت عوضاً مقابل للالتزام الأصلي، ففي عقد البيع أقام قيمة المبيع مقام الثمن المسمى الذي ثبت عوضاً للمقصود الأصلي وهو المبيع، وكذلك الحال في الإجارة حيث أقام أجره المثل مقام الأجر المسمى المقابل للمقصود الأصلي، وهي منفعة الأعيان أو عمل الأشخاص، وكذا في عقد المضاربة، حيث أقام أجره المثل للمضارب مقام ربحه الذي ثبت في مقابل عمله في رأس المال.

فلاحظ أهل مذهبه أنه أبطل العوض المتفق عليه بين العاقدين المقابل للالتزام الأصلي في هذه العقود، وأقام مقامه ما يشبه الضمان، ويعود السبب في ذلك عنده إلى أن الحقوق المتبادلة الناشئة عن العقد الفاسد قد شابها خللٌ، فنُزِدَ الحقوق المتبادلة في العقد الفاسد إلى قواعدها الأصلية، وهي قواعد الضمان، فكان ذلك إبطالا جزئياً للالتزامات المتفق عليها، وإبدالها بما تُنتِجُه قواعد الضمان. وفي هذا إشارة إلى أن العقد الفاسد عنده أقرب إلى الباطل من الصحيح؛ لأن هذا الإبدال دليل على عدم اعتبار الاتفاق، وإرجاع التزاماته إلى قواعد تنظيمية أخرى.

²⁴ - انظر: ابن عابدين، رد المحتار، 88/5، 48/6.

²⁵ - يعطل الحنفية التفريق بين البيع الفاسد حيث يثبت فيه قيمة المبيع أبداً لا الثمن المسمى، والإجارة الفاسدة حيث يثبت فيها أجره المثل ما لم تتجاوز أجره المسمى أن المبيع ذو قيمة مالية ذاتية، فوجب قيمته عند فساد البيع لا المسمى، أما المنافع فليست أموالاً عندهم، لذلك كانت قيمتها اتفاقية تعاقدية، فلو تجاوزت أجره المثل المسمى، يثبت المسمى باعتباره تقويماً اتفاقياً، وهو أولى بالاعتبار من أجره المثل. انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 218/4.

²⁶ - أجاز الحنفية اختلاف نسب ربح الشركاء عن نسب حصصهم في شركة العنان، أما نسب الخسارة فلا تكون إلا وفق الحصص. انظر: ابن عابدين، رد المحتار، 312/4.

²⁷ - انظر هذه الأحكام في البيع والإجارة والشركة والمضاربة والمزارعة: الكاساني، بدائع الصنائع، 218/4، 301/5، 77/6، 108، 182.

4.4. ثبوت استحقاق فسخ العقد الفاسد وسقوطه

تتبع فقهاء المذهب الحنفي الفروع المروية عن الإمام وأصحابه، فخرّجوا عليها أن العقد الفاسد مستحق للفسخ قبل التنفيذ وبعده، ونصوا على وجوب فسخه ديانته، قال الكاساني: "فينفسخ بنفس الفسخ، ولا يحتاج إلى قضاء القاضي، ولا إلى رضا البائع، سواء كان قبل القبض أو بعده؛ لأن هذا البيع إنما استحق الفسخ حقاً لله عز وجل؛ لما في الفسخ من رفع الفساد"⁽²⁸⁾.

ورغم استحقاق العقد الفسخ قبل التنفيذ وبعده، إلا أنهم وجدوا من خلال الفروع المروية ضرورة إسقاط استحقاق الفسخ، وحكموا بإمضاء العقد في الأحوال الآتية:

زوال سبب الفساد، فحينئذ يسقط حق الفسخ، ويمضي العقد سواء زال السبب قبل التنفيذ أو بعده، كفساد بيع جهالة وصف أو ثمن فعيته العاقدان، فيسقط حق الفسخ حينئذ، بل ينقلب العقد صحيحاً، وهذا ما نص عليه ابن الهمام، فقال: "إذا زال المفسد قبل زوال البيع صار بالضرورة بيعاً بلا فساد، وهو معنى الصحيح"⁽²⁹⁾.

هالك المبيع أو استهلاكه أو تبدله، كقمح أصبح دقيقاً.

تعلق حق للغير في المعقود عليه، كبيعه لآخر أو هبته أو إجارته أو رهنه ونحو ذلك⁽³⁰⁾.
وعليه، فإن قاعدة الإمام أن العقد الفاسد مستحق للفسخ أبداً، سواء قبل التنفيذ أو بعده، وهو حق ثابت لله تعالى، لكن استحقاق الفسخ يسقط في هذه الأحوال الثلاثة، فيُحكم بإمضائه وثبوته.

4.5. إمضاء العقد الفاسد ليس صحيحاً له

إن من أهم أصول نظرية العقد الفاسد المُخرجة على فروع الإمام أن إمضاء العقد الفاسد لا يعني صحيحه أو جوازه؛ فهو عقد فاسد غير صحيح، وإن إمضائه وإثبات آثاره بالتنفيذ لا يستلزم صحيحه، ولا يصح أن يقال: إن الحنفية يصحون العقد الفاسد بالتنفيذ، وإن إمضاء الحنفية العقد الفاسد صحيح له، فهذا خطأ بَيِّنٌ، ويدل على ذلك ما ورد عن الإمام أبي حنيفة من فروع تُدل على الآتي:

استحقاق فسخ العقد الفاسد، سواء قبل التنفيذ أو بعده، كما سبق بيان ذلك.

وجوب فسخ العقد ديانته، وثبوت حرمة مادام قائماً، كما سبق بيانه.

إبطال العوض المتفق عليه بين العاقدين المقابل للالتزام الأصلي في العقد الفاسد، وإقامة ما يشبه الضمان مقام ذلك العوض، كما سبق بيانه.

وهو الأهم: أن إمضاء العقد الفاسد وثبوت آثاره بالتنفيذ لا يستلزم جُلّ الانتفاع بالمعقود عليه، بل تبقى حرمة الانتفاع به قائمة رغم الإمضاء وثبوت الآثار، فلا يجوز للمشتري مثلاً الانتفاع بالمبيع بيعاً فاسداً وإن كان مملوكاً له بعد القبض، وقد قرر الكاساني هذا الأصل ونسبه إلى الإمام وأصحابه، فقال: "إنّ هذا المَلِكُ يفيد المشتري انطلاق تصرف، ليس فيه انتفاع بعين المملوك، بلا خلاف بين أصحابنا، كالبيع والهبة والصدقة والإعتاق والتدبير والكتابة والرهن والإجارة ونحو ذلك مما ليس فيه انتفاع بعين المبيع. وأما التصرف الذي فيه انتفاع بعين المملوك كأكل الطعام وليس الثوب وركوب الدابة وسكنى الدار والاستمتاع بالجارية، فالصحيح أنه لا يحل؛ لأن الثابت بهذا البيع ملك خبيث، والملك الخبيث لا يفيد إطلاق الانتفاع؛ لأنه واجب الرفع، وفي الانتفاع به تقرر له، وفيه تقرير الفساد"⁽³¹⁾. فنلاحظ أن الكاساني سمى الإمضاء انطلاق التصرف، أي يملك المشتري التصرف بالمبيع بيعاً فاسداً، فيملك بيعه وهبته وإجارته، وهكذا، لكن لا يحل له الانتفاع به؛ لأنه ملك خبيث لا يفيد إطلاق الانتفاع.

28 - الكاساني، بدائع الصنائع، 300/5.

29 - ابن الهمام، فتح القدير، 194/5.

30 - ابن عابدين، رد المحتار، 92/5.

31 - الكاساني، بدائع الصنائع، 304/5.

وبناء على ذلك تتقرر قاعدة للإمام مفادها: أن إمضاء العقد الفاسد بالتنفيذ هو اعتداد بآثار وإثبات لها، وليس تصحيحاً بحال؛ لأن التصحيح يقتضي إثبات آثار العقد الصحيح على حالها دون تغيير، وامتناع وجوب الفسخ ديانة، وحل الانتفاع بالمعقود عليه، وهذا كله منتفٍ في العقد الفاسد، فدل ذلك على إن إثبات آثار للعقد الفاسد بالتنفيذ هو إمضاء لا تصحيح، وهذا ما قرره فقهاء الحنفية والأئمة المتأخرون تخريجاً على الفروع المروية عن الإمام.

4. 6. مجال تطبيق نظرية الفساد في العقود

قصر الحنفية مجال تطبيق نظرية العقد الفاسد على عقود المعاملات المالية دون عقد النكاح، وهذا ما قرره فقهاء المذهب وأئمة المتأخرون تخريجاً على فروع الإمام الفقهية المروية، قال ابن نجيم: "الباطل والفساد عندنا في العبادات مترادفان، وفي النكاح كذلك، لكن قالوا: نكاح المحارم فاسد عند أبي حنيفة رحمه الله، فلا حد، وباطل عندهما رحمهما الله فيحد، وفي جامع الفصولين: نكاح المحارم، قيل: باطل وسقط الحد لشبهة الاشتباه، وقيل: فاسد وسقط الحد لشبهة العقد. انتهى. وأما في البيع، فمُتباينان..."⁽³²⁾

فيلاحظ من الفروع المروية عن الإمام أن تنفيذ النكاح الفاسد وتقرير وجوده على الواقع بالدخول والوطء لا يقتضي إمضاءه وإثبات آثاره عنده، مخالفاً بذلك نظرتَه للعقد الفاسد في عقود المعاملات المالية، أي أن البطلان والفساد مترادفان، لكن هذا الترادف بينهما في النكاح ليس على إطلاقه، بل هو ترادف من وجه دون وجه، فهما مترادفان من حيث وجوب الفسخ وعدم الإمضاء بالدخول، أما من حيث ثبوت بعض الآثار بالدخول، فهما مفترقان، فعقد النكاح الباطل يعامل معاملة العدم، بل قد يجب فيه حد الزنى إن عُلمت الحرمة، أما العقد الفاسد، فرغم عدم إمضاءه إلا أن بعض الآثار تثبت عند الدخول، وهي: العدة والنسب والأقل ما بين مهر المثل والمسمى.

وقد بين ابن عابدين ذلك، فقال: "لا فرق بينهما [أي الفاسد والباطل] في النكاح، بخلاف البيع"، لكنه نبّه إلى فرق من وجه آخر فقال: "حكم الدخول في النكاح الموقوف كالدخول في الفاسد، فيسقط الحد ويثبت النسب ويجب الأقل من المسمى ومن مهر المثل... والظاهر أن المراد بالباطل ما وجوده كعدمه، ولذا لا يثبت النسب ولا العدة"⁽³³⁾.

وبعود سبب قصر نظرية الفساد عن عقد النكاح عند الإمام، إلى أن إمضاء العقد الفاسد في العقود المالية يقتضي إطلاق التصرف لا إطلاق الانتفاع، كما ورد ذلك في كلام الكاساني السابق نقله، حيث قال: "إن هذا الملك يفيد المشتري انطلاق تصرف ليس فيه انتفاع بعين المملوك بلا خلاف بين أصحابنا كالبيع والهبة والصدقة والإعتاق والتدبير والكتابة والرهن والإجارة ونحو ذلك مما ليس فيه انتفاع بعين المبيع. وأما التصرف الذي فيه انتفاع بعين المملوك كأكل الطعام وليس الثوب وركوب الدابة وسكنى الدار والاستمتاع بالجارية، فالصحيح أنه لا يحل؛ لأن الثابت بهذا البيع ملك خبيث والملك الخبيث لا يفيد إطلاق الانتفاع؛ لأنه واجب الرفع وفي الانتفاع به تقرر له، وفيه تقرير الفساد"⁽³⁴⁾.

فيُتصور عملياً إطلاق التصرف في العقود المالية دون إطلاق حل الانتفاع، وهذا هو معنى الفساد الدقيق عند الإمام، وهذا المعنى بتمامه لا يمكن تطبيقه على عقد النكاح، إذ لا يُتصور أن يُحكّم بإمضاء النكاح، ثم لا يُباح الوطء، فلما كان كذلك قصر الإمام نظرية الفساد على العقود المالية دون عقد النكاح.

وقد اعترض البعض كأمجد إبراهيم بيك - أحد أكابر شيوخ الأزهر - على ما قرره ابن نجيم وابن عابدين وغيرهما تخريج هذه الفروع على قصر الفساد على العقود المالية دون النكاح، وعدّ

32 - ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، 291.

33 - ابن عابدين، رد المحتار، 131/3.

34 - الكاساني، بدائع الصنائع، 304/5.

ذلك دعوى تعتريتها الشك، وأن مذهب الإمام لا يقتضي إخراج النكاح عن مجال تطبيق نظرية الفساد⁽³⁵⁾؛ وذلك لثلاثة أسباب عنده⁽³⁶⁾:

الأول: يجب فسخ العقد الفاسد أبداً عند الإمام ولو بعد التنفيذ، وهذا المعنى متحقق في العقود المالية، وهو كذلك في النكاح.

الثاني: أن معنى إمضاء العقد الفاسد عند الإمام إطلاق التصرف دون إطلاق حل الانتفاع، وهذا المعنى متحقق في العقد المالي كما سبق بيانه، وهو متحقق أيضاً في النكاح، حيث لا يحل الوطء. الثالث: تثبت آثاراً للعقد الفاسد بالتنفيذ، كانتقال الملكية في البيع بالقبض، وهذا الأمر متحقق في النكاح الفاسد، حيث يثبت بالدخول العدة والنسب والمهر.

ورغم صحة ما أورده أحمد إبراهيم بيك من تشابه في الأحكام بين النكاح والعقد المالي الفاسدين عند الإمام، إلا أن ذلك لا يقتضي في مذهبه أن يكون النكاح داخلاً في مجال نظرية الفساد؛ لأن ما ذكره أحمد إبراهيم بيك من أحكام قررها الإمام في العقد الباطل أيضاً نسبياً، وبيان ذلك بالآتي:

أولاً: يجب فسخ الباطل أبداً عنده، وإن كان ذلك لا يسمى فسخاً بالمعنى الاصطلاحي؛ لأن الفسخ لا يطلق إلا على القائم، والباطل معدوم لا قائم، لكن قد يكون معنى فسخه تقرير عدمه. ثانياً: عدم حل الوطء موجود أيضاً في الباطل عنده، وإن كانت الحرمة فيه أشد، وقد تصل إلى إقامة حد الزنى فيه، بخلاف النكاح الفاسد.

ثالثاً: وهو الأهم، لا يقتضي إثبات بعض الآثار في النكاح الفاسد، وهي العدة والنسب والمهر أن يكون النكاح داخلاً في مجال نظرية الفساد؛ لأن سبب إثبات هذه الآثار عند الإمام يعود إلى كون الدخول وطء شبيهة لا مستنداً إلى العقد الفاسد، وهذا النوع من الوطء يوجب ترتب هذه الآثار ولو كان من غير عقد أصلاً، كما هو ثابت في كثير من فروعه، ومن ذلك: من وطء امرأة ظنّها الرجل زوجته، فتثبت هذه الآثار لوجود وطء الشبهة لا إقراراً بالعقد الفاسد. وهذا بخلاف العقد الباطل إذ لا شبهة فيه، بل هو أقرب إلى كونه زنى إن حصل فيه دخول، وقد يجب الحد إن علمت الحرمة. ومما يؤكد هذا المعنى أن آثار النكاح الصحيح الأخرى لا تثبت في الفاسد عند الإمام رغم أن الإمضاء يقتضي وجودها، كالطلاق حيث لا يقع ولو بعد الدخول، قال ابن مازة: "الطلاق في النكاح الفاسد ليس بطلاق على الحقيقة بل هو متاركة، حتى لا ينتقص من عدد الطلاق"⁽³⁷⁾، كما لا تثبت النفقة والإرث والإحصان ونحو ذلك من الآثار، وهذا يدل على أن إثبات الإمام أبي حنيفة العدة والنسب والمهر دون غيرها من الآثار يعود لكون الدخول وطء شبيهة، لا باعتباره عقداً تقرر وجوده واقعاً، فلم يكن إثبات هذه الآثار مستنداً إلى العقد الفاسد.

وهذا بخلاف البيع الفاسد حيث تنتقل الملكية بالقبض، لكنها تستند إلى العقد؛ لأن القبض المجرد لا يثبت هذه الآثار، فيمضي العقد الفاسد، وتنتقل الملكية للمشتري ويملك التصرف في المبيع هبة وإجارة وبيعا ونحوها، وهذه آثار تستند إلى العقد الفاسد. وبهذا يترجح أن قاعدة الإمام أبي حنيفة اقتصاراً مجال تطبيق نظرية الفساد على العقود المالية، فلا تشمل عقد النكاح عنده.

وبعد هذا العرض الموجز لأهم جوانب نظرية العقد الفاسد عند الإمام أبي حنيفة يظهر لنا مدى العبقورية والتنظيرية التشريعية لأحكام هذا العقد عنده، ويظهر هذا بجلاء من خلال تفرقة العقد الفاسد عن العقد الصحيح والباطل، وجعله حالة بينهما، وتنظيمه أحكام العقد الفاسد وفق منظومة متناسقة، لم يسبق إليها، بل لم يُلحَق بالإمام فيها حتى عند أرقى النظم القانونية والتشريعية المعاصرة، حيث لا نجد في الفقه القانوني العقد الفاسد أو صورةً تقاربه في المعنى.

35 - انظر: أحمد إبراهيم بيك، المعاملات الشرعية المالية، 94.

36 - استنبطت استدلالات أحمد إبراهيم بيك من بعض كلامه في كتاب المعاملات الشرعية المالية، 94، لكنه أحال إلى استدلالاته في كتاب آخر له اسمه "الأحوال الشخصية"، لكني لم أتمكن من الوصول إليه.

37 - ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 122/3.

ولم يكن تزكُّ الفقه القانوني فكرة العقد الفاسد إنكارًا لوجودتها ومرونتها، بل لأمر آخر أشير إليه باختصار، فقد قسّم الفقه القانوني البطلان في العقود إلى قسمين:

البطلان المطلق، ويكاد يطابق في معناه البطلان في الفقه الإسلامي عمومًا.

البطلان النسبي، وهذا النوع ليس فيه معنى البطلان على الحقيقة، كما ليس فيه معنى الفساد الذي قرره الحنيفة؛ لأنه عقدٌ صحيحٌ مُنتجٌ لآثاره كاملة قانونًا، إلا أنه قد سلب منه اللزوم، فكان عقدًا قابلاً للفسخ والإبطال لخلل فيه، وهو يشبه العقد الموقوف من حيث الأسباب التي جعلته عقدًا قابلاً للإبطال، فلم يكن لهذا النوع نصيب من البطلان إلا الاسم فقط، لذلك اصطُح على تسمية أخرى له، وهو العقد القابل للإبطال، وهي تسمية أدق من البطلان النسبي⁽³⁸⁾.

وعليه، فإن هذا التقسيم يشوبه خلل، لأن البطلان النسبي ما هو إلا عقد صحيح قابل للفسخ، ويشبه عمليًا العقد الصحيح غير اللازم، فلا يُتصور أن يكون من أقسام البطلان، وقسمًا للبطلان المطلق، فتمحض البطلان عمليًا في البطلان المطلق، وقد أقر بعض فقهاء القانون بهذا القصور في تقسيم البطلان، وأنه ضيقٌ وجامد لا يتسع لكل الحاجات، ودعا إلى إيجاد نوع جديد يكون بين البطلان النسبي الذي يثبت الآثار كاملة كالصحيح، والبطلان المطلق الي بعدمه كليًا، ويكون هذا النوع الجديد مثنىً لبعض الآثار على نحو مجتزأ، وسبب دعوتهم هذه وجود حالات لا يمكن إدراجها في أي من نوعي العقد الباطل إلا بتكلف⁽³⁹⁾.

وهذه الدعوة وإن كانت مرفوضة عند أصحاب النظرة القانونية التقليدية للتقسيم الثنائي للبطلان، إلا أنهم يقرّون بقصور هذا التقسيم وبمرونة تلك الدعوة التجديدية ووجود الحاجة إليها، لكنهم يتمسكون بالنظرة التقليدية حرصًا على استقرار الفقه القانوني، فالدعوة التجديدية وفق نظرهم تؤدي إلى عدم الاستقرار في الأحكام القانونية، وهدم ما استقر طويلاً عندهم من القواعد القانونية الثابتة، إضافة إلى أن تلك الدعوة يراها أصحاب النظرة التقليدية مازالت غير ناضجة وينقصها الاختبار، وهذا ما ذكره عبد الرزاق السنهوري في تبريره ردّ النظرة التجديدية، حيث قال: "مهما قيل في مرونة نظرية تنوع البطلان المتقدمة، وفي أنها تفسر استعصاء بعض مسائل البطلان المطلق أو النسبي على الخضوع للقواعد التقليدية ... إلا أن هذه الحالات الشاذة هي حالات استثنائية لا تُسوّغ هدم القاعدة، ولا شك في أن التقسيم الذي أتت به النظرية التقليدية فيه مزية التحديد، ... وهذه الصياغة القانونية ضرورية لتقدم القانون وثباته حتى تستقر ما تجري عليه أحكامه من المعاملات، فاستبدال نظرية تنوع البطلان بالنظرية التقليدية إنما هو هدم لقواعد ثابتة مستقرة لتحل محلها قواعد أخرى، إذا كانت لها مزية المرونة، فهي غير محددة تحديدًا كافيًا يبرر الاطمئنان إليها"⁽⁴⁰⁾.

وبناء على ذلك، فإن الفقه القانوني يُقرُّ بقصوره في تقسيم العقود غير الصحيحة، وفي المقابل نجد إبداع المذهب الحنفي في تقسيمها وتنظيم أحكامها، وهذا ما أشار إليه الزرقا عند انتقاده إدراج البطلان النسبي في باب العقد الباطل، فقال: "وقد كان فقهاؤنا في هذه التقاسيم أدق نظرًا وتمييزًا، وأصح لغةً واصطلاحًا"⁽⁴¹⁾.

وبهذا يظهر جليًا عظمة اجتهاد الإمام أبي حنيفة في تقسيم العقود إلى صحيح وفساد وباطل وفق منظومة تشريعية متكاملة، ولم يأخذ الفقه القانوني الحديث بفكرة العقد الفاسد وتنوع العقود غير الصحيحة، إلا لأنه لم يستطع الارتقاء إليها لعدم إمكان استيعابها في منظومته التقنينية التقليدية، فآثر الاستقرار التشريعي على المجازفة بالمحاولة التجديدية، فأى عظمة وسمو نجده عند الإمام أبي حنيفة فيما قرره لأهل مذهبه، وما ذاك إلا لانتسابه إلى الشريعة الخالدة بأصولها المعجزة.

38 - انظر: أحمد، د. رباحي، مراتب العقد الباطل في القانون الوضعي دراسة مقارنة، مجلة الحقيقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة علمية محكمة دولية، جامعة أدرار، الجزائر، المجلد 15، العدد 37، 2016، ص 203.

39 - انظر: أحمد، مراتب العقد الباطل في القانون الوضعي، 211.

40 - السنهوري، نظرية العقد، 608/2.

41 - الزرقا، المدخل الفقهي العام، 775/2.

5. عقود المعاوضات والتبرعات

دلّت الفروع الفقهية المروية عن الإمام أبي حنيفة على أنه يفرق بين نوعين من العقود، هما: عقود المعاوضات: وهي التي يُقدّم فيها كلٌّ من المتعاقدين للآخر عوضًا عما يأخذه منه، كالبيع والإجارة.

عقود التبرعات: وهي التي لا يُقدّم فيها أحد المتعاقدين للآخر عوضًا عما يأخذه منه، كالهبية والإعارة.

وقد لاحظ فقهاء الحنفية أن الإمام يُفرّق بين هذين النوعين من عدة جوانب، أهمها: نشوء الآثار وابتداء ثبوتها: سبق البيان أن عقود التبرعات هي عقود عينية، ولذا فإن نشوء آثارها وابتداء ثبوتها يكون بالقبض، وهي قبل ذلك عديمة الأثر، أما عقود المعاوضات فهي عقود رضائية أو صيغية تنشأ آثارها ويبدأ ثبوتها بالصيغة.

اللزوم: الأصل في عقود المعاوضة اللزوم، فالبيع والإجارة عقود لازمة، لا يجوز فسخها بإرادة منفردة، أما عقود التبرعات، فالأصل فيها عدم اللزوم⁽⁴²⁾.

أهلية العاقد: لا يشترط في عقود المعاوضات لصحتها الأهلية الكاملة، فبلوغ العاقد شرط نفاذ لا شرط صحة، فإذا باع صبي عاقل مميز، فعقده صحيح إلا أنه موقوف على إجازة وليه، أما عقود التبرعات فالبلوغ شرط انعقاد، فلو وهب صبي مميز بعض ماله أو أعاره أو وقفه، فإن عقده باطلٌ، لا تلحقه إجازة، فكان تصرفه هدرًا⁽⁴³⁾.

الإيجاب والقبول: تتعدّد التبرعات بالإيجاب المجرد عن القبول، فليس القبول ركنًا في عقود التبرعات، أما عقود المعاوضات، فلا تتعدّد إلا بإيجاب وقبول متصلين⁽⁴⁴⁾.

السلامة من العيوب والتغريير: يشترط في عقود المعاوضات السلامة من العيوب، وعدم التغريير، ولا يشترط ذلك في عقود التبرعات⁽⁴⁵⁾.

الشرط الفاسد: الأصل أنّ عقود المعاوضات المالية تُفسد بالشرط الفاسد، أما عقود التبرعات فلا تفسد بذلك، بل تبقى صحيحة، وبلغو الشرط⁽⁴⁶⁾.

الشفعة: تثبت الشفعة في عقود المعاوضات دون التبرعات⁽⁴⁷⁾.

وقد تميز الإمام أبو حنيفة في هذا التقسيم، إذ لم يكن محل اتفاق عند الفقهاء، فالإمام مالك لا يعتمد هذا التقسيم في المجرى، فهو لا يفرق بين التبرعات والمعاوضات في العقود الناقلة للملكية في أكثر أحكامها حيث يقول بلزومها بالعقد، فلا فرق عنده بين الهبة والبيع، فكلاهما عقدان لازمان، كما أن نشوء آثارهما وابتداء ثبوتها يكون بالعقد أيضًا، حيث تنتقل الملكية عنده في كلٍّ من البيع والهبة بالعقد، أي بصير المشتري والموهوب له مالًا للمبيع والمال الموهوب بمجرد العقد، فجاز لكلٍ منهما المطالبة بالتسليم قضاءً⁽⁴⁸⁾.

وقد اعتمد الإمام الشافعي هذا التقسيم، لكنه خالف في بعض جوانبه، إذ لم يفرق بين عقود المعاوضات والتبرعات من حيث الأهلية، فاشترط في النوعين الأهلية الكاملة أي العقل والبلوغ، وإلا كان العقد باطلاً، كما اشترط في كلٍّ منهما اتصال القبول بالإيجاب، أي لا ينعقد التبرع إلا بإيجاب وقبول⁽⁴⁹⁾.

أما في الفقه القانوني، فقد أقرت القوانين بضرورة التفريق بين عقود المعاوضات والتبرعات،

42 - انظر: ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 478/7، الكاساني، بدائع الصنائع، 216/6.

43 - انظر: البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، 360/4، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 265.

44 - انظر: ابن عابدين، رد المحتار، 846/3.

45 - انظر: الزيلعي، تبين الحقائق، 88/5، ابن عابدين، رد المحتار، 145/5.

46 - انظر: الزيلعي، تبين الحقائق، 131/4.

47 - انظر: السرخسي، المبسوط، 10/28.

48 - انظر تفصيل ذلك: خزنة، نظرية العقد عند المالكية، الخصائص والمميزات.

49 - انظر: الشربيني، مغني المحتاج، 332/2، 560/3.

فاعتمدت أصل التقسيم، وبنّت عليه التفريق بينهما في كثير من الأحكام، ومن ذلك⁽⁵⁰⁾:
العقود العينية والصيغية: الأصل في عقود التبرعات أنها عقود عينية، أما عقود المعاوضات فهي عقود رضائية أو صيغية، وقد سبق بيان الفرق بينهما، وأنه تقسيم فقهي تميز الإمام أبو حنيفة بوضعه وتقريره، وسبق البيان أيضاً بأن القانونيين المعاصرة اعتمدت هذه النظرة الفقهية إلى حد كبير.

أهلية العاقد: إذا أجرى القاصر وناقص الأهلية عقد تبرع كهبة، فإنه يكون باطلاً وعديم الأثر، أما إذا أجرى عقد معاوضة كبيع، فإن العقد يكون باطلاً بطلاناً نسبياً، فيكون عقداً منتجاً لآثاره كاملة كالصحيح، لكنه قابل للإبطال، كما سبق بيان ذلك في البطلان النسبي.

مسؤولية العاقد: تكون مسؤولية العاقد في عقود التبرع أقل منها في عقود المعاوضات، فلا يضمن الواهب العيوب الخفية في الموهوب، بينما يضمن البائع ذلك في المبيع.

مراعاة شخصية المتعاقد: إن لشخصية المتعاقد اعتبار في عقود التبرعات، بخلاف عقود المعاوضات، فمن ادعى الغلط في شخصية الموهوب له، فإنها دعوة مؤثرة في إبطال العقد؛ لأن الهبة مبنية على اعتبارات شخصية، وهذا بخلاف الغلط في عقود المعاوضات، فلا يجوز إبطالها بدعوى الغلط في شخصية المتعاقد إلا في بعض الحالات التي قررها القانون كعقد الشركة.

تصرفات المدين المعسر: جعلت القوانين تصرفات المدين المعسر قابلة للإبطال، لكنها فرقت بين تصرفاته، فإن كان تصرفه معاوضة، فإنها تشتت لإبطاله تواطؤ المدين على التهرب من سداد الدين بهذا التصرف، فلا بد من إثبات سوء النية في هذا التصرف، لكنها لم تشتت ظهور هذا التواطؤ وإثبات سوء النية في عقود التبرعات لإبطالها.

وبعد عرض هذا التقسيم وما ترتب عليه من أحكام يلاحظ أن الفقه القانوني وافق الإمام أبا حنيفة في أصل التقسيم، كما وافقه في أكثر أحكامه، بل إن ما رتبّه الإمام من أحكام على هذا التقسيم أكثر دقة وتفصيلاً وأبعد نظراً، فكان ما انتهت إليه هذه القوانين عبر قرون طويلة في نظم العقود وتقسيمها قد ابتدأ به الإمام أبو حنيفة مذهبه، واتخذ منهجاً في الفقه ينظم العقود، ويؤجرها على نظرية متماسكة يسودها منطق قانوني متسق، سبق بها أهل زمانه ومن بعده من الفقهاء، وارتقى بها على القانونيين، وفاقهم تنظيمًا وتشريعًا.

6. العذر وأثره في العقود اللازمة الممتدة

قرر الإمام أبو حنيفة في العقود اللازمة الممتدة وهي: الإجارة والمزارعة والمساقاة جواز فسخها بالأعذار، ذلك أنه قد يلحق بأحد العاقدين ضررٌ ناشئٌ من أمر خارجي عن العقد غير مستحق به في أثناء تنفيذ الالتزامات في الفترة الممتدة لهذا العقد اللازم، فيعجز العاقد عن المضي في موجب العقد والالتزام بتنفيذ استحقاقاته الممتدة إلا بتحمل هذا الضرر، فأجاز الإمام أبو حنيفة فسخ العقد رغم لزومه لوجود هذا الضرر، كمن استأجر ركوباً للسفر، ففاته الغرض من سفره، أو استأجر بيتاً فظهر له حاجة إلى السفر، فإن ذلك يُعدّ عذراً يبيح له فسخ عقد الإجارة؛ لأن الضرر يلحقه من إلزامه باستمرار تنفيذ العقد⁽⁵¹⁾.

وقد أصّل الإمام نظرية العذر في العقود الممتدة تأصيلاً متكاملًا، وظهر ذلك من خلال فروعه الفقهية المروية، ومن خلال تتبعها يظهر أن له شروطاً في الأعذار المبيحة للفسخ، وهي⁽⁵²⁾:

تحقق الضرر وثبوت وقوعه بالاستمرار في تنفيذ الالتزامات العقدية، وإلا يبقى العقد لازماً، فمن حُبس في دين عليه، وله عقار مأجور وليس له سواه لسداد دينه، جاز له فسخ عقد الإجارة لبيع العقار، لكن إن كان له عقارٌ آخر، فلا يجوز له فسخ الإجارة لعدم تحقق الضرر بها؛ لإمكان بيع العقار الآخر.

50 - انظر: السنهوري، نظرية العقد، 137/1.

51 - انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق، 145/5، المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدئ، 247/3، ابن عابدين، رد المحتار، 80/6.

52 - انظر: السرخسي، المبسوط، 3/16، الكاساني، بدائع الصنائع، 198/4. المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدئ، 842/3.

أن يكون الضرر غير مستحق بالعقد، فإن كان الضرر مستحقاً بالعقد فلا يُعدُّ عذراً، كمن أجزَّ بيتاً، ثم بدا له السفر، فليس له فسخ العقد بغيبته عن البيت؛ لأن ذلك يُعدُّ ضرراً مستحقاً بالعقد، فغيباب العين المأجورة عن المؤجر من الأمور المستحقة بالعقد؛ لأنها ستكون في يد المستأجر.

أن يكون الضرر زائداً عما تعارفه الناس واعتادوه، وإلا يبقى العقد لازماً، كمن استأجر دكاناً ثم وجد غيره أرخص أو أوسع أو أقرب إلى السوق، فلا تُعدُّ هذه الأضرار أضراراً مبيحة للفسخ؛ لأنها متعارفة ومعتادة.

ويظهر من خلال الفروع المروية أن الإمام لا يقصُر الأعدار على الضرر الواقع على أحد العاقدين، بل يكون العقد مستحقاً للفسخ ولو كان الضرر قد لحق بأجنبي عن العقد، فيملك أحد العاقدين فسخ العقد لرفع الضرر عن ذلك الأجنبي، كمن أجزَّ نفسه في الخدمة، فتضرر أهله منها للمعزة التي قد تلحق بهم، فيثبت له حق الفسخ بهذا الضرر⁽⁵³⁾، ويظهر أيضاً من هذا المثال أن العذر لا يقتصر على الجانب المالي المادي، بل يتعدى إلى الضرر الشخصي سواء كان مادياً كالضرر الواقع على البدن، أو معنوياً كالأذى الذي يمس الكرامة والاعتبار الإنساني.

وقد اختلف فقهاء الحنفية المتأخرون في أثر العذر من حيث كيفية ثبوت حق الفسخ، بسبب اختلافهم في تفسير الفروع الفقهية المروية، فذهب بعضهم إلى ثبوت حق الفسخ بمجرد وقوع العذر ولحوق الضرر، فيملك المتضرر فسخ العقد بإرادة منفردة دون حاجة إلى قضاء أو تراض على الفسخ، وذهب بعضهم إلى أن العقد لا يفسخ إلا بالقضاء، وذهب آخرون إلى أن العذر إن كان ظاهراً فيفسخ بالإرادة المنفردة، وإلا يُشترط القضاء ليظهر العذر ويزول الاشتباه⁽⁵⁴⁾.

هذا مجمل ما ذكره متأخرو الحنفية في تأصيل نظرية العذر من خلال تتبعهم الفروع الفقهية المروية عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه، وقد تميز الإمام أبو حنيفة في وضع هذا التأصيل، إذ لم تأخذ المذاهب الأخرى بهذا المبدأ، فأبقت للزوم العقدي قائماً ومنعت فسخه مادام التنفيذ ممكناً غير متعذر ولو ترتب عليه ضرر، إعمالاً لمبدأ وجوب الإيفاء بالعقود اللازمة سواء كانت فورية كالبيع أو ممتدة كالإجارة.

وقد ظهر إبداع الإمام أبي حنيفة في اعتماده نظرية العذر في العقود اللازمة الممتدة، وتميزه في تأصيلها وتنظيم أحكامها من خلال المقارنة مع أحدث ما أنتجته النظريات القانونية المعاصرة، حيث كانت نظرية الظروف الطارئة القانونية متشابهة من حيث الغاية والموضوع والأثر مع نظرية العذر التي وضعها الإمام، فغابتهما واحدة وهي التقليل من القوة الملزمة للعقد لمنع الضرر المترتب عليها، وموضوعهما متقارب أيضاً وهو العقود اللازمة الممتدة، ومتقاربان أيضاً في الأثر وهو تغيير الالتزام العقدي، وإن اختلفوا جذرياً في آليات التغيير.

ولست أبتغي عرض النظرية القانونية إلا بالقدر الذي يُظهر الرقي التشريعي والتميز التأصيلي والإبداع المنهجي للإمام أبي حنيفة، فأعرض منها جوانب تظهر ذلك وتبديه بجلاء⁽⁵⁵⁾.

6.1. نشأة النظريتين

ظهرت نظرية العذر مع البدايات الأولى لظهور المدارس الفقهية، وكان الإمام أبو حنيفة عميد مدرسة الرأي المبتكر لها، فكانت نشأة نظرية العذر متقدمة مع البدايات الأولى للتشريع الإسلامي. أما نظرية الظروف الطارئة فهي متأخرة النشأة، حيث ظهرت فكرتها من خلال واقعة قضائية في أثناء الحرب العالمية الأولى في فرنسا، حينما ارتفع سعر الفحم ارتفاعاً كبيراً ألحق خسارة فادحة بإحدى الشركات الملتزمة بتوريده بسعر محدد، مما اقتضى بعد مداوات قضائية ضرورة تغيير

⁵³ - انظر: ابن مازة، المحيط البرهاني، 505/7.

⁵⁴ - انظر: السرخسي، المبسوط 16/3. الكاساني، بدائع الصنائع، 201/4، الموصلي، الاختيار لتعليل المختار 2/62.

⁵⁵ - انظر المقارنة التفصيلية بين النظريتين: خزنة، د. هيثم، العذر عند الحنفية مقارنةً بنظرية الظروف الطارئة في القانون، مجلة الجامعة الأسمرية، ليبيا، العدد العاشر، 8002م.

آثار العقد، لتحقيق التوازن الاقتصادي بين الطرفين المتعاقدين⁽⁵⁶⁾.
فيظهر هنا أن نظرية العذر نشأت من النصوص التشريعية باجتهاد متميز، واستنباط دقيق، أي أنها وُلدت متكاملة مع النظرية الأم نظرية العقد، من خلال إمام عظيم جعله الله تعالى سبيلاً لإظهار عظمة وإعجاز التشريع الإسلامي، بينما جاءت النظرية القانونية وليدة تجارب بشرية لقرون طويلة، أي أنّ منشأها القصورُ البشري في الوضع والتأسيس، ليُتبعه التصحيح والتعديل.

6. 2. ماهية العذر والظرف الطارئ

اتفقت النظريتان على ضرورة تحقق ضرر ناشئ عن حالة استثنائية؛ لتغيير الالتزام العقدي في العقود اللازمة الممتدة، إلا أنهما اختلفتا في بعض شروط هذا الضرر، وظهر اختلافهما في الآتي:
اشترطت النظرية القانونية في الحادث الطارئ المتسبب في الضرر أن يكون عامًا، فارتفاع سعر الفحم كان حدثًا عامًا، مما أجاز تطبيق النظرية، أما نظرية العذر فلا تشترط ذلك، فيمكن أن يكون الحادث المتسبب في الضرر خاصًا، بل إن أكثر الفروع الفقهية المروية كذلك، كمن استأجر ركوبًا للسفر، ففاته الغرض من سفره، فإنه عذر يبيح له الفسخ، بينما لا تقبله النظرية القانونية لخصوصية الحادث بأحد العقادين.

اشترطت النظرية القانونية عدم القدرة على دفع الحادث الطارئ، وعدم القدرة على دفع الضرر الناتج عنه، وهذا لا يتفق مع نظرية العذر جزئيًا؛ لأن كثيرًا من الفروع المروية للعذر يُمكن دفع الحادث المُسبب للضرر، كمن استأجر دكانًا أو بيتًا ثم بدا له أن يسافر فله الفسخ للعذر، فالسفر هو المُسبب للضرر، ويمكن دفعه وتحاشيه بترك السفر، أما الضرر الناتج عن الحادث، فإن نظرية العذر تتفق مع النظرية القانونية، فإن أمكن تحاشي الضرر ودفعه فلا يجوز الفسخ وفق نظرية العذر، فلا بد أن يكون الضرر متحققًا أي لا يمكن دفعه وتحاشيه، كمن حُبس في دين عليه وله عقار مأجور يريد فسخ الإجارة لبيعه ويسدد دينه من ثمنه، فإن كان له عقار آخر فلا يجوز له فسخ الإجارة؛ لإمكان بيع العقار الأخر.

اشترطت النظرية القانونية أن لا يكون الحادث الطارئ ناتجًا عن إرادة أحد طرفي العقد، وهذا لا يتفق مع العذر؛ لأن كثيرًا من الفروع الفقهية المروية هي عبارة عن أفعال إرادية للعاقدين المتضرر نفسه، كمن بدا له عدم السفر بعد أن استأجر دابة للسفر فله الفسخ، أو بدا له تغيير الحرفة بعد أن استأجر دكانًا لتلك الحرفة فله الفسخ.

اقتصرت النظرية القانونية على الضرر المالي، فلا بد أن يكون الحادث الطارئ متسببًا لضرر مالي، فإن كان الضرر معنويًا مثلًا فلا يدخل في نطاق عمل النظرية القانونية، أما نظرية العذر فقد تعدت إلى الضرر البدني والضرر المعنوي، كما سبق بيانه.

6. 3. أثر كل من نظرية العذر ونظرية الظروف الطارئة

إن المنتبغ للفروع الفقهية للإمام يجد أن الأثر الناتج عند تحقق العذر فسخُ العقد، وقد قرر أهل مذهبه ذلك أصلاً في نظرية العذر، فلا يلجؤون في أي صورة من صور العذر إلى تعديل الالتزامات، بل يقررون الفسخ طريقًا لحل الإشكال، فتمحض الفسخ أثرًا وحيدًا لنظرية العذر.
أما النظرية القانونية، فلم تجعل فسخ العقد من آثار النظرية، بل قررت كل التشريعات والقوانين الوضعية تعديل الالتزام إلى الحد المعقول المحقق للتوازن الاقتصادي بين طرفي العقد، فإن تعاقدا طرفان على عقد توريد مثلًا، فطرأ حادث أدى إلى لحوق ضرر فاحش بأحد طرفي العقد، بأن زادت تكاليف التوريد مما سبب بخسارة كبيرة للمورد، فإن القانون يمنع فسخ العقد بذلك مادام الطرف المقابل متمسكًا بالعقد، ولا يزال تنفيذه ممكنًا مع ذلك الضرر والخسارة، لكن القانون يقوم بتحقيق التوازن بين الطرفين، فيقرر أحد ثلاثة أمور:

56 - انظر: السنهوري، نظرية العقد 2/ 970، البدوي، النظرية العامة للالتزام، مصادر الالتزام، 1/ 211.

إيقاف تنفيذ العقد إلى حين ارتفاع الحادث الطارئ إذا كان ذلك ممكناً في فترة قصيرة لا تعود على العاقدين بضرر كبير.

إنقاص الالتزام المرهق الثابت على المتضرر، كإنقاص الكم الذي يلتزم به المدين، أو إنقاص الكيف بأن يؤدي المدين التزامه بجدوة أقل، وغير ذلك من الأمور التي يفدرها القاضي في إنقاص الالتزام تحقيقاً للعدالة.

زيادة الالتزام المقابل للالتزام المرهق، كرفع ثمن السلعة إن كان الطرف الطارئ أدى إلى ارتفاع كبير في الأسعار.

فيلاحظ أن الفرق بين النظريتين يكمن في كيفية رفع الضرر، فنظرية العذر تقرر الفسخ طريفاً وحيداً، ولا تتدخل في الالتزامات بإيقاف تنفيذ العقد أو إنقاص التزام المتضرر أو رفع التزام الطرف الآخر؛ لأن ذلك شأن خاص بالعاقدين لا يتصور التدخل فيه، وقد لا يقبل أحد الطرفين هذا التغيير، فيكون ذلك إكراهاً على العقد بالتزامات جديدة لا يقبلها أحد الطرفين أو كلاهما، بخلاف النظرية القانونية التي لجأت إلى هذا التدخل في العقد بتغيير الالتزامات أو إيقافها مؤقتاً.

والسبب في امتناع فكرة الفسخ عند القانونيين، أن نظريتهم جاءت على سبيل الاستثناء بعد استقرار قاعدة القوة الملزمة للعقد التي أتت بها الرأسمالية، حيث أطلقت العنان للفرد بأن يتمسك بحقوقه التعاقدية دون النظر إلى ما يترتب على ذلك من أضرار للغير، لكن فقهاء القانون رأوا ضرورة تقييد ذلك بعد تعول الرأسمالية المفرطة، "فاضطر الفقه الغربي إلى وضع نظرية عامة للحوادث الطارئة؛ لأن قوة العقد الملزمة قد بولغ فيها مبالغة دعت إلى تلمس الوسائل للتخفيف منها نزولاً على مقتضيات العدالة، وكانت المبالغة تحت تأثير المذاهب الفردية والتخفيف تحت تأثير مذاهب التضامن الاجتماعي"⁽⁵⁷⁾.

وعليه، فإن فقهاء القانون انتهوا إلى حيث ابتدأ الإمام أبو حنيفة، فأقروا بوجود التقليل من القوة الملزمة للعقد بعد تمسكهم بها قرونًا طويلة، وإن اختلفوا معه في الشروط والآليات، وقد أقرّ السنهوري بتميز المذهب الحنفي حينما قارن بين النظريتين، وأقرّ بتميز نظرية العذر وارتقاؤها في الأساس التشريعي، حيث بنى الإمام أبو حنيفة نظريته على "مقتضيات العدالة في الفقه الإسلامي التي تسود دائماً عند تعارضها مع القوة الملزمة للعقد، وقد أمكن في ضوء هذه المقتضيات فتح ثغرات مختلفة في القوة الملزمة للعقد"⁽⁵⁸⁾.

الخاتمة

بعد هذا التجوال في أهم معالم نظرية العقد عند الإمام أبي حنيفة نجد أنّ الإمام قد وضع أحكام العقود وفق منظومة متناسقة لا يتصور وجود نظير لها في زمن متقدم لم تكن البشرية تملك من التجارب والمعارف التشريعية الذاتية التي تمكنها من الوصول إلى هذا الرقي التشريعي من تلقاء نفسها، لكن الله تعالى وهب الإمام تلك المكنة الاجتهادية الفذة، إذ ليس كل من ورد بحر الفقه قادراً على الغوص والسباحة فيه بطوله وعرضه، فإن إتقانه بمعرفة ربط الفروع بأصولها، وملاحظة تلك الروابط الدقيقة منها خصوصاً، والتفرقة بينها لا تكون إلا لمن أعطاه الله تعالى الملكة لذلك، فهي في أساسها موهبة إلهية لا حيلة للعبد فيها.

وما كان الإمام ليصل إلى هذه المكانة السامية لولا استناده واستقاؤه الأحكام والتشريعات من الأصل المعجز تشريعياً - القرآن والسنة - بفهم دقيق ونظر عميق، فاجتمع عند الإمام هذا الأصل التشريعي المعجز مع تلك المكنة الاجتهادية والموهبة الربانية، فأخرج لنا ابتكارات وعقوبات غاية في الإبداع التشريعي بأصول ومناهج دقيقة.

وما كان الإمام ليظهر مذهبه الذي تميز به على الفقهاء أولاً والقانونيين ثانياً لولا صدقه مع الله

57 - السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، 64/6.

58 - السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، 64/6، بتصرف يسير.

تعالى، فمن يَصُدِّقُ الله ببارك له في عمله، ويقدر الصدق مع الله يكون الأثر والظهور في الأمة. وفي ختام ذلك أورد أهم نتائج البحث:

تُعدُّ النظريات الفقهية من أوجه الإعجاز التشريعي؛ لابتنائها على أسس تُعدُّ غايةً في الإبداع والتنظيم التشريعي، في فترة لم تكن البشرية قد وصلت إلى التقنين والتشريع المنظم وفق أسس نظرية مترابطة.

ابتكر الإمام أبو حنيفة مجموعةً من الأفكار المؤسسة لنظرية العقد، حيث لم يرد أن أحدًا سبقه إليها في كثير منها.

قرر الإمام أبو حنيفة تحرير العقود من القيود الشكلية، وإسناد الانعقاد إلى الصيغة المجردة المُنبئة عن الإرادة الباطنة، لكنه لم يجعل ذلك أصلاً ثابتاً ومستمرّاً في كل العقود، فاعتمدت الشكلية في بعض العقود لدواعٍ اقتضتها، كما فرق بين نوعي الشكلية -الشرعية والافتراضية- من حيث الثبوت والأثر، وقد انتهت أحدث القوانين الوضعية إلى ما قرره الإمام أبو حنيفة.

دلّت الفروع الفقهية المرورية عن الإمام على اعتماده تقسيم العقود إلى عقود عينية تكون الصيغة عديمة الأثر، فلا تنشأ آثارها ويبدأ ثبوتها إلا بتنفيذها، وعقود صيغية تكون الصيغة فيها سبباً لنشوء الآثار وابتداء ثبوتها، وقد اعتمدت القوانين الوضعية هذا التقسيم وما ترتب عليه من أحكام.

تُعدُّ فكرة العقد الموقوف من إبداعات الإمام أبي حنيفة، وقد استنبطه من النصوص الشرعية التي دلّت عليه من خلال ما سماه الإمام بعقد الفضولي، ولم يُقصر الإمام فكرة العقد الموقوف على الفضولي، بل عداه إلى كثير من الصور والتطبيقات، وقد أخذت أكثر القوانين العربية بفكرة العقد الموقوف، لكن القوانين الغربية وبعض القوانين العربية لم تأخذ به، إلا أنها أوجدت أنواعاً أخرى من العقود تقارب العقد الموقوف.

ابتكر الإمام أبو حنيفة فكرة العقد الفاسد، وجعله حالة بين الصحيح والباطل.

جعل الإمام معيار التفرقة بين العقد الفاسد والباطل قائماً على ما كان الخلل فيه راجعاً إلى أصل العقد فيبطل، وما كان راجعاً إلى وصفه فيفسد.

لا يُثبت الإمام أيّاً من آثار العقد الفاسد بالانعقاد، فإن تمّ تنفيذ العقد وتقرر واقعاً مفروضاً، أثبت الإمام له آثاراً.

لا يُثبت الإمام التزامات العقد الفاسد التي تكون عوضاً مقابلاً للالتزام الأصلي، بل يردّها إلى ما يشبه قواعد الضمان.

إن العقد الفاسد عند الإمام مستحق للفسخ قبل التنفيذ وبعده، إلا في ثلاثة أحوال.

إن إمضاء العقد الفاسد بالتنفيذ عند الإمام هو اعتداد بآثار له وإثبات لها، وليس تصحيحاً له.

قَصَرَ الإمام مجال تطبيق نظرية العقد الفاسد على عقود المعاملات المالية دون عقد النكاح، وفق التأويل الأرجح عند غالبية المتأخرين.

لم يأخذ الفقه القانوني بفكرة العقد الفاسد، ولم يكن ذلك إنكاراً لجودتها ومرونتها، بل ظهرت دعوات قانونية تجديدية تدعو إلى تنويع أقسام البطلان، إلا أن أصحاب النظرية القانونية التقليدية رفضوا ذلك حرصاً على استقرار الفقه القانوني وقواعده الثابتة.

اعتمد الإمام تقسيم العقود إلى معاوضات وتبرعات، وظهر هذا التقسيم من خلال التفريق بين أحكام العقود من جوانب عدة، وقد أقرت القوانين الوضعية بهذا التقسيم، ووافقت الإمام في الكثير من الأحكام الناتجة عنه.

ابتكر الإمام نظرية العذر في العقود اللازمة الممتدة، وأصلها تأصيلاً متكاملًا.

نشأت نظرية العذر من النصوص التشريعية باجتهاد متميز، بينما كانت نشأة نظرية الظروف الطارئة القانونية متأخرة نتيجة القصور البشري في الوضع والتأسيس.

تميزت نظرية العذر بابتنائها على مقتضيات العدالة الشرعية، مما جعلها أكثر مرونة في تقليل القوة الملزمة للعقد، بخلاف نظرية الظروف الطارئة التي اضطرَّ الفقه القانوني إلى وضعها للتقليل من هذه القوة تحت وطأة مساوئ التمسك بها كمبدأ عام.

ظهر تميز نظرية العذر على النظرية القانونية من خلال المقارنة في الظرف الطارئ، والضرر الناشئ عنه، والأثر الناتج لكل من النظريتين. وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- إبراهيم بيك، أحمد (ت: 1945م)، المعاملات الشرعية المالية، دار الانتصار، مصر، طبع 1936م. أحمد، د. رباحي، مراتب العقد الباطل في القانون الوضعي دراسة مقارنة، مجلة الحقيقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة علمية محكمة دولية، جامعة أدرار، الجزائر، المجلد 15، العدد 37، 2016.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1419هـ.
- البيدوي، د. محمد علي، النظرية العامة للالتزام، مصادر الالتزام، المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، طرابلس، الطبعة الرابعة.
- البيدوي، فخر الإسلام علي بن محمد (ت: 482هـ)، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، ومعه شرح كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م. بخالد، عجال، نظرية العقد الموقوف في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في القانون المدني الجزائري دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة بومرداس، كلية الحقوق، الجزائر.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي (ت: 370هـ)، الفصول في الأصول، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1994م.
- خزنة، د. هيثم: العذر عند الحنفية مقارنا بنظرية الظروف الطارئة في القانون، مجلة الجامعة الأسمرية، ليبيا، العدد العاشر، 2008م.
- نظرية العقد عند المالكية الخصائص والمميزات، قُدّم في الملتقى الدولي الخامس عشر للمذهب المالكي (المعاملات المالية في المذهب المالكي)، المنعقد في الجزائر، 5-7/11/2019م.
- أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث (275هـ)، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، بيروت.
- الدردير، أحمد بن أحمد (1127هـ)، الشرح الصغير ومعه حاشية الصاوي، دار المعارف.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت: 595هـ)، الضروري في أصول الفقه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
- الزرقا، مصطفى أحمد (ت: 1999م)، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م.
- الزبلي، فخر الدين عثمان بن علي (ت: 743هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1313هـ.
- السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد (483هـ) المبسوط، دار المعرفة، بيروت، طبعة 1993م.
- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد (ت: 539هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، الناشر: مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الأولى، 1984م.
- السنهوري، د. عبد الرزاق (ت: 1971م):
- مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
- نظرية العقد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
- الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الشربيني، محمد بن أحمد (977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
- الشيباني، محمد بن الحسن (189هـ)، الأصل، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2012م.

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (1252هـ) رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1992م.
- عبد الله، د. هادي، حقيقة القبض في العقود العينية بين الانعقاد والتمام، المجلة العلمية لجامعة جيهان، العراق، المجلد 3، العدد 1، حزيران، 2019م.
- العجائمة، د. مصطفى موسى، الشكلية كقيد يرد على الإرادة عند تكوين العقد وفقاً لأحكام القانون المدني الأردني، مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية، العدد 45، حزيران 2018م.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1986م.
- ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد (ت: 616هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر (ت: 593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدئ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الموصللي، عبد الله بن محمود (ت: 683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت: 970هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت: 861هـ) شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ للمرغيناني، وبهامشه العناية شرح الهداية للبايرتي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1317هـ.

خصوصية المحدثين لأبي حنيفة: مسألة الإيمان نموذجاً

HADİSÇİLERİN EBŪ HANİFE'YE ŞİDDETLİ TEPKİLERİ: İMAN MESELESİ ÖRNEĞİ

THE MUHADDİTHŪN'S FEUD WITH ABU HANİFA: THE QUESTION OF FAİTH AS A CASE STUDY
HAMZEH AL-BAKRİ

EBŪ HANİFE'NİN İMAN ANLAYIŞI ÜZERİNE BAZI FELSEFİ MŪLAHAZALAR

SOME PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ON ABŪ HANİFA'S CONCEPTION OF FAİTH
ENGİN ERDEM

İLK FİKH-İ EKBER ŞERHİ 9./15. YÜZYILDA MI YAZILDI?

WAS THE FIRST COMMENTARY ON AL-FİQH AL-AKBAR WRITTEN IN THE 9TH/15TH CENTURY?
KADİR GÖMBEYAZ

EBŪ HANİFE'NİN HADİS RİVAYET ANLAYIŞI MUHADDİSLER TARAFINDAN İHMALİNİN SEBEBİ OLARAK GÖSTERİLEBİLİR Mİ?

-KİTÂBŪ'L-ÂSÂR'LAR ÖZELİNDE BİR İNCELEME-

CAN ABŪ HANİFA'S UNDERSTANDING OF HADİTH BE INDICATED AS THE REASON FOR
NEGLECTION BY HADİTH SCHOLARS IN THE LATER PERIODS?

-IN THE CONTEXT OF KİTÂB AL-ÂTHÂR-

NİLÜFER KALKAN YORULMAZ

İMÂM EBŪ HANİFE'NİN EHL-İ BEYT MENSUPLARIYLA MŪNASEBETLERİ

THE RELATIONSHIPS OF İMAM ABU HANİFA WITH THE MEMBERS OF THE AHL AL-BAYT
ZEKERİYA GÜLER

USŪL-FÜRŪ': EBŪ HANİFE VE FİKHİN YÖNTEMİ

"USŪL-FURŪ': ABŪ HANİFA AND METHOD OF FİQH"

MÜRTEZA BEDİR

THE QUESTIONS OF ABŪ HANİFA

EBŪ HANİFE'NİN SORULARI

SOHAIL HANİF

ABŪ HANİFA AND THE LEGAL LOGIC OF 2ND/8TH CENTURY İRAQ

EBŪ HANİFE VE 2./8. YÜZYIL İRAK'INDA HUKUK MANTIĞI

HASSAAN SHAHAWY

معالم نظرية العقد عند الإمام أبي حنيفة

AKİT TEORİSİNİN İMÂM EBŪ HANİFE NEZDİNDEKİ ÖZELLİKLERİ

FEATURES OF CONTRACT THEORY ACCORDING TO İMAM ABU HANİFA

HEYTEM HAZNE



Fiyatı: 14,00 ₺