

---

---

## İMAM-I Â'ZAM'IN İNSAN ANLAYIŞI\*

Doç.Dr.Mustafa Yıldız\*

**Özet:** “İnsan doğası”, “özgür irade” ve “imâmet” kavramlarıyla çerçevesini belirlediğim bu makalede, İmam-ı Â'zam'ın insan hakkındaki görüşlerini felsefi açılarından değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, İslam medeniyet ve maneviyatının “imâm-ı âzamı” (en büyük imamı) olarak asıl adıyla Nûman bin Sâbit, künyesi ile de Ebû Hanife'nin, insanı anlama yolunda bize evrensel düzlemde gerekli olan temelleri sağlamada yardımcı olacağı düşünülmüştür.

**Abstract:** It is aimed in this article that I set its framework for the concepts of "human nature," "free will" and "leadership", to evaluate the views of Imâm Â'zam on human being in the terms of philosophy. For this purpose, it is intended that Imâm Â'zam, with his real name Nû'man bin Thabit as “the biggest leader” of the Islamic civilization and spirituality, will help to us in providing the necessary basics in the universal plane toward understanding the human being.

---

\* Bu makale 28-30 Nisan 2015 tarihinde Eskişehir Valiliği, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi ve Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından düzenlenmiş olan “Bütün Yönleriyle İmâm-ı Âzam ve Hanefilik Sempozyumu”nda bildiri olarak sunulmuştur.

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

---

## Giriş

Şehristânî'ye göre yaratılmışlar arasındaki ilk ihtilaf konusu, İblis'in kendisinin ateşten Âdem'in ise çamurdan yaratıldığını iddia ederek büyüklenmesi ve Âdem'e secde etmemesidir. Müslümanlar arasındaki en büyük ve bölünmeye sebep olan ihtilaf konusu ise, Eş'arî'nin de teyid ettiği üzere, “imâmet”tir.<sup>1</sup> Bunun yanı sıra Müslümanlar arasında üzerinde tartışma yapılan ve ayrılıklara sebep olan önemli konulardan biri de, “Allah'ın adaleti”yle ilgisi içinde insanın isteme, seçme ve eyleme gücünün olup olmadığı sorunudur. Nitekim bu sorun, insanın kendi eylemlerini kendisinin belirlemesi ile Allah'ın takdîri arasında bir çelişkinin olup olmadığı üzerinde odaklanır.

Bu üç ihtilaf konusu, yani, “insan doğası”, “imâmet” ve “özgür irade” kavramlarıyla çerçevesini belirlediğim bu makalede, İmam-ı Azam'ın insan hakkındaki görüşlerini felsefî açıdan değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, İslam medeniyet ve maneviyatının “imâm-ı âzamı” (en büyük imamı) olarak asıl adıyla Nûman bin Sâbit, künyesi ile de Ebû Hanîfe'nin bize insanı anlama yolunda evrensel düzlemde gerekli olan temelleri sağlamada yardımcı olacağı düşünülmüştür.

Burada öncelikle iki hususu belirtmek isterim: Birincisi, bu makalenin konusunun tümüyle İmâm'ı Âzam'ın künyesinden ilham alarak belirlenmiş olmasıdır. Türkçesiyle “haniflerin babası” anlamına gelen Ebû Hanîfe'ye, bu künyenin verilmesindeki en önemli paye, sanırım, öğretisinde insan doğasının ilahî yönüne (hanifliğe) yapmış olduğu vurgudan dolayıdır. Böylece İmâm-ı Âzam insan doğasındaki birlik ve bütünlüğe (hanif olmaya) vurgu yaparak inananlar arasında ortaya çıkabilecek her türlü ihtilafî kökten bir çözüme kavuşturmaya çalışır.

İkinci olarak ise, bu makalede diğer eserlerinden de yararlanılmakla birlikte, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eseri esas alınmıştır. İslam medeniyet tarihinde

---

<sup>1</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, haz. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr (Beirut: Dârü'l-Ma'rife,2001), s. 23, 31. El-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâ fi'l-Musallîn*, haz. Helmut Ritter (Weisbaden: 1963), s2.

---

bir eserin ismi ile içeriği arasında büyük bir ayrılığın olduğu kitap sayısı hemen hemen yok gibidir. Ancak *el-Fıkhu'l-Ekber* bir istisna teşkil eder. İlk eser adı ile karşılaşan okur, ciltler dolusu bir içeriğe sahip olduğu izlenimine kapılır; oysa özgün biçimiyle topu topu 8 sayfadır. İkinci olarak okur, bu kitabın konusunun fıkıh ya da fıkıh usulü hakkında olduğu sanısına kapılır; oysa başından sonuna değin itikadî alana ait bir kitaptır. O halde neden kitaba böyle bir isim verilmiştir? Bu durum İmam-ı Azam'ın dini ve dinsel hayatı algılayış biçimiyle ilgilidir. Elbette Ebû Hanife, öncelikle bir fıkıhçıdır; ancak o fıkıh ilmini ilkesel açıdan itikadî ilkelere dayandırma gereğini duyacak kadar da dinin özüne uygun bir hukuk sistemi geliştirmeye çalışmıştır. Bu yüzden *el-Fıkhu'l-Ekber*, dinde asıl olanın iman olduğunu, pratik hayata ilişkin sorunların ise ancak imanın yerli yerine oturtulduktan sonra problem olarak alınabileceğini telkin eder. Nitekim tevhidin aslı ve imanın temel şartlarının belirlenmesi ile başlayan eser, bu suretle eylem hayatının ilkelerini ortaya koymuş olur. Öyle ki Ebû Hanife'ye göre dinde fıkıh, yani dini anlama, ahkâmda fıkıhtan, yani uygulamaya ilişkin hükümler çıkarmaktan üstündür ve inanç ile eylem arasındaki uyum ancak bu tür bir ilkesellikle sağlanabilir. Nitekim “organların görmeye bağlı olması gibi eylem de bilgiye bağlıdır.”<sup>2</sup> Bu durum *El-Fıkhu'l-Ebsat*'ta “fıkhu'l-ekber”in kavramsallaştırılarak, “ehl-i kiblede olan bir kimseyi herhangi bir günahla tekfir etmemek, kimseyi imandan dışlamamak, iyiliği emir ve kötülüğü engellemek, kendisi için takdîr edilen şeyin mutlaka isabet edeceği, isabet etmeyen şeyin ise takdîr edilmediğini bilmek, peygamberin ashabından hiçbirisiyle ilgini kesmeyip birini sevip diğerini sevmezlik etmemek ve Osman ile Ali'nin durumunu Allah'a havale etmek”<sup>3</sup> olarak tanımlanmasında açık biçimde görülür.

## 1. İnsanî Varoluşun Anlamı ve Amacı

---

<sup>2</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim, ve'l-Müteallim, İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014), s. 8, 13.

<sup>3</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat, İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014), s. 33, 44

---

İslam düşüncesine yön veren temel dinî kaynak olan Kur'an'da, gökyüzü ve yeryüzündeki her şeyin insanın hizmetine sunulduğu<sup>4</sup> ve Allah'ın onu yeryüzünde bir "halife" olarak yarattığından<sup>5</sup> söz edilir. İnsan doğası ile ilgili olarak ise, maddesel açıdan topraktan/çamurdan yaratılıp,<sup>6</sup> ancak Allah'ın ona ruhundan üflemesiyle üstün kılındığı ifade edilir.<sup>7</sup> Bu bakımdan insan maddesel bir yönü bulunmakla birlikte, ilahî bir özün taşıyıcısı olarak cansızdan bitkiye, bitkiden hayvana ve nihayet insana ulaşan yeryüzündeki türlü oluşumların en üstünde ve onların yöneticisi olarak yer almaktadır. Dolayısıyla bu niteliğiyle her bir insan yeryüzünün halifesidir.<sup>8</sup>

Bu üstünlük, var oluş bakımındandır ve zaman, mekan, ırk, cinsiyet ya da başka herhangi bir ölçüte göre değişme imkanı yoktur. Nitekim Rum Sûresi 30. ayette "O halde sen, hanîf olarak Allah'ın değişmeyen yaratışıyla insanları üzerine yaratmış olduğu fitratı olan dine yönel ki, kalıcı olan din budur..." buyruğuyla tüm insanlarda eşit olarak var olan ve insana üstünlük kazandıran bu niteliğe din adı verilmiştir. Bu ayetlere Hz. Muhammed'in "Her doğan fitrat üzerine doğar; sonra ana babası onu kendisinin şükreden mi yoksa küfreden mi, hak üzere mi yoksa batıl üzere mi olduğunu açıkça ifade edinceye kadar, Yahudî, Hıristiyan veya Mecusi yapar"<sup>9</sup> şeklindeki hadis eklenince, insanı insan kılan özelliğin dünyaya gelişiyle birlikte kendisinde var olan ilahî bir öz olduğu sonucu çıkar. Bu bağlamda insan, ne Hıristiyanlıktaki gibi bir "günah"ın taşıyıcısı olarak, ne de modern düşüncenin başlangıcında ilk günah nosyonunu reddetmek için savunulduğu gibi *tabula rasa* ya da nötr bir varlık olarak dünyaya gelir. Bilakis insan doğuştan getirdiği yetileri

---

<sup>4</sup> Bakara Sûresi: 2/29; Lokman Sûresi: 31/20.

<sup>5</sup> Bakara Sûresi: 2/30; En'am Sûresi: 6/165.

<sup>6</sup> En'am Sûresi: 6/2; Hicr Sûresi: 15/26; Meryem Sûresi: 19/20; Mu'minûn Sûresi: 23/12; Furkan Sûresi: 25/54; Necm Sûresi: 53/45-46; Fâtır Sûresi: 35/11; Sâd Sûresi: 35/71; Mu'min Sûresi: 40/67; Mürselât Sûresi: 77/20-23.

<sup>7</sup> Hicr Sûresi: 15/29; Sâd:35/72; Secde Sûresi: 32/9.

<sup>8</sup> En'am Sûresi: 6/165.

<sup>9</sup> Aliyyü'l-Kârî, *İmam-ı Âzam Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), s. 93.

---

olması gerektiği biçimde gerçekleştirebilecek ilahî bir öz ile var olur ve bu öz onun Allah ile dünya arasında köprü olması işlevi görür.

O halde burada İslam dünyasında insan doğasını anlamaya yönelik girişimlerin temelinde her şeyden önce insanın doğuştan sahip olduğu yetiler ve bu yetilerin etkinleşmesinin olanağını araştırma, daha sonra insanın toplumsal ve siyasal hayatla ilişkisi bağlamında dünyevî olanla ilişkisini düzenlemenin yer aldığını söylemek mümkündür. Başka bir deyişle insanî düzlemde amaç bir yandan bu ilahî özün mümkün olduğu ölçüde marifetullah'a ulaşması, diğer yandan ise marifetullah aracılığıyla dünyanın bayındır duruma getirilmesidir. İşte bu iki yönlü amacın taşıyıcısı olan insana yeryüzündeki diğer varlıklara göre üstünlük veren ve onun yeryüzünde halife olmasını sağlayan ilahî özün akıl olduğu konusunda İslam düşüncesinde genel bir mutabakat oluşmuştur.

Bu bağlamda Ebû Hanife de, yukarıdaki hadisi zikrederek, insanın bir fitrat üzerine, yani ilahî bir özün taşıyıcısı olarak dünyaya geldiğini ifade eder. Ona göre “küfür bu fitratın bozulup değişmesi; iman ise bu fitrat üzerinde olmak ve öylece devam ettirmektir. Ancak kimi insan bunun üstünü örterek kendi doğasından yüz çevirir, kimisi de bu doğa üzerine varlığını sürdürür. “Allah’ın bu konuda bir zorlaması yoktur; O insanları küfür ve imandan bağımsız, Âdem’in neslinden akıllı varlıklar ve bireyler olarak yaratmış ve onlara imanı emrederek küfrü yasaklamıştır. Artık kâfir olan kendi fiili, yüz çevirmesi ve gerçeğin üstünü örtmesi sebebiyle Allah’ın yardımını kesmesi suretiyle kâfir olmuş; iman eden de yine kendi fiili, ikrârı ve tasdîki sebebiyle Allah’ın ona yardım etmesi suretiyle iman etmiştir.”<sup>10</sup>

Başka bir deyişle akıl, doğal ya da teolojik bir belirlenim ilkesine bağlı değildir. Hatta onun kullanılması dışarıdan bir öğreticiye (peygambere) de bağlı değildir. Bu yüzden Ebû Hanife, marifetullah’ın peygamberin tebliğine bağlı olmadığını, aksi takdirde insana marifetullah nimetini ihsan etmenin Allah’tan değil, peygamberden

---

<sup>10</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014), s. 54, 72

---

olacağını ifade eder. Oysa Rabbini bilme nimetini peygambere ihsan eden de Allah'tır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Allah akli yaratarak ve onu kullanmayı mümkün kılarak insana bizzat kendisi iyilik yapmıştır.

Dolayısıyla insan doğasının kültür ya da toplum tarafından biçimlendirilmeyi bekleyen bir hammadde olarak yaratıldığı söylemek zordur. Bir açıdan insan biçimlendirilmeye açıktır; ancak ondaki ilahî öz, kültür tarafından kendisine verilen biçimi üzerinden atarak, hakikate ulaşma misyonuna da sahiptir. Çünkü Allah'ı bilme konusunda aklın yeterliliğini savunan Ebu Hanife'ye göre, Allah peygamber göndermeseydi bile, insanların onu akıllarıyla bilmeleri gerekirdi. Hiç kimse yerin ve göğün, kendisi ve başkalarının yaratılışında gördüğü hikmet ile yaratıcısını bilmeme konusunda mazur görülemez.<sup>12</sup>

Bununla birlikte bu görüşüyle Ebû Hanife'nin İslam dünyasında Berâhime olarak adlandırılan ve Allah'ı bilme ve iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmede akli yeterli görerek genelde peygamberliği reddeden görüşlere yaklaştığı anlamına gelmez. Bilakis Ebû Hanife, Ebu Bekr er-Râzi'de doruk noktasına ulaşan Berâhime karşısında, ileride Fârâbî'yi de etkilecek şekilde, peygamberlerin aklın tümel bir şekilde kavradığı şeyleri somutlaştırmak ve özel yanlarıyla belirlemek için gönderilmiş olduğunu, bu yüzden de aynı dini, fakat farklı şeriatları (Farabi'nin terimiyle milletleri) getirmiş olduklarını ileri sürer.<sup>13</sup>

İslam düşüncesini Batı düşüncesi karşısına koyduğumuzda temel ayrımlardan belki de en önemlisinin "insanın doğası"na yönelik geliştirdikleri bu fikirlerde olduğu söylenebilir. Tukidides, Augustinus, John Adams, Thomas Hobbes, Mandeville, Machiavelli ve nihayetinde Freud'a kadar uzanan uzun bir süreç içinde Batı düşüncesinde önemli bir yönelim, insanın kendi doğasına bırakıldığında kötü, günahkâr, saldırgan ve hatta vahşi bir varlık yapısına sahip olduğunu, dolayısıyla

---

<sup>11</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 31.

<sup>12</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Âzam Ebû Hanife ve İma Ebu Mansur el-Mâturîdî*, s. 156. Beyazîzâde Ahmet Efendi, *İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, çev.İlyas Çelebi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1996), s.89-90.

<sup>13</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 10-11.

---

bu durumun toplumsal hayatta her bir bireyin bir diğeri yok etmeye çalıştığı bir siyasal karmaşadan başka bir şey doğmayacağı düşüncesiyle yoğrulmuştur. Oysa Ebû Hanife gibi İslam dünyasının öğretmenleri, hiçbir insanın kendinde vahşi olmadığı gibi, kendi doğasına bırakıldığında ilâhî niteliklerle mücehhez varlığını yetkinleştirmeye doğru bir eğilimle yetkin insan toplumunu oluşturabileceğini öğretisini yaymışlardır. Bu yüzden Batıda kendinden olmayanı ötekileştirerek vahşi-medenî ayırımına dayanan ve emperyalizmi meşrulaştıran bir anlayış ortaya çıkıp tüm dünyayı uygarlaştırma adına savaş alanına dönüştürürken, İslam mütefekkirleri ancak insanı kendi doğasına yönlendirecek bir siyasal ortamı sağlama adına bir fetih düşüncesi geliştirmiştir. Nitekim, Arapça “açmak”, “öncü olmak” ve “göstermek” gibi anlamlara gelen “fe-te-ha” kökünden “fetih” sözcüğü bu bağlamda, hem bireysel hem de toplumsal açıdan insandaki ilahî özün açılmayıcısı olmak demektir.

## 2. Özgür İrade

Pozitif bilimler doğadaki determinizmi destekleyecek delilleri ortaya koyabilir. Kimi din bilginleri de Kur’an ve hadislerden Allah’ın kudret ve iradesi dışında hiçbir varlığın isteme ve eyleme gücü olmadığı sonucuna ulaşabilir. Ancak ister doğal ister teolojik bir belirlenim yarasını savunan her iki bakış açısı da, bireyi ontolojik açıdan değersizleştirir. Böylesi bir durumda hiç kimse özgür ve kendi hayatının yöneticisi olmadığı gibi başka insanlarla dayanışması da anlamsızlaşır. Eğer bir eylemin yapılması, o eylemi önceleyen anın koşulları ya da her an yinelenen Tanrı’nın iradesi tarafından belirlenmişse birey sadece bir kukla konumundadır ve eylemi için ona verilecek olan ceza ya da mükâfatın da bir değeri yoktur. Çünkü kendi iradesini tümüyle kendi dışında bir yetkenin emrine sunmuştur. Kendi yazgısını belirleme gibi bir ayrıcalıktan yoksun bir kişiye sorumluluk yüklemek ise mümkün değildir. Bunun yanı sıra son derece paradoksal bir biçimde bu tür bir teolojik belirlenim ilkesini benimseyen toplumlarda yönetim gittikçe otoriterleşir, yasaklar artar ve peşpeşe cezalar uygulamaya girer.

---

Böylesi bir durumda birey önceden belirlenmiş yazgısını yaşadığı yönünde bir inancın taşıyıcısı durumundadır. Özgür değildir ve özgür olmama durumu onda bir rahatsızlık yaratsa da, buna karşı koyacak içsel bir güçten yoksundur. Yaşamak ona özgürlükten daha önemli görünür. Asıl anlamıyla “kara yazgı” insanın başına gelen kötü işlerde değil, kötü durumu kabullenmesi ve kendinde bir seçme özgürlüğüne sahip olmadığına yönelik böylesi bir inanca düşmesidir ki, kimi dönemlerde böylesi bir “kara yazgı” bir salgın hastalık gibi tüm topluma yayılır.

İşte İslam dünyasında aynı zamanda Emevî yönetiminin resmi ideolojisi de olan insan iradesini yadsıyan Cebriye akımı karşısında, ilâhî adalet kavramı bağlamında sorunu tartışmaya açan Mûtezile olmuştur. Bu bağlamda İslam dünyasında insanın özgürlüğü probleminin teolojik bir bakış açısıyla tartışılmış olduğunu belirtmek gerekir. Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir eylemi yapma konusunda insanın bir kudreti var mıdır, eğer varsa Tanrı'nın kudreti karşısında ne ölçüdedir?

Problemi bu şekilde ortaya koymakla aslında İslam dünyasındaki özgür irade tartışmalarının, Descartes'in çalışmalarının gölgesi altında Spinoza'nın ortaya koyduğu ve sonrasında da tartışılmaya devam eden doğal determinizm karşısında özgürlük sorunundan farkını da belirlemiş oluruz. İslam dünyasında sorun hem inanç hem de eylem alanında insanın Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarına inanma ve onun adaleti karşısındaki konumu ile ilişkili olarak ele alınmış, bu yüzden felsefi olmaktan çok, dinî, ahlaki ve siyasi yönleriyle aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Bu konuda ortaya çıkan iki zıt görüşten Cebriye'nin çıkmazı, insanı, Tanrı karşısındaki konumu bakımından anlamaya çalışmak yerine, Tanrı'yı insan üzerindeki etkileriyle belirlemeye kalkışmasıdır. Dolayısıyla insanın diğer insanlarla ve doğadaki diğer yaratıklarla ilişkisini ve onlar üzerindeki yetkilerini de tartışma dışına bırakıyor olmasıdır. Oysa böylesi bir anlayış, takdir-i ilâhiyi kabullenmekten ziyade, insanı ve onun haklarını yok saymak anlamına gelir.

Mutezile ve Kaderiye'nin çıkmazı ise, takdir-i ilâhiyi yok sayarak insanı Tanrı'ya irca etmesi ve dolayısıyla insanın kendini Tanrı konumunda görmesine yol

---

açmasıdır. Bu ise Tanrı'yı kendi yarattığı varlıktan bağı kopardığı için Tanrı olmaktan çıkardığı gibi, insanı da yaratıcısıyla bağı kopardığı için insan olmaktan çıkararak bir tavidir.

Ebû Hanife ise bu konuyu ezeli bilgisiyle birlikte mutlak kudret sahibi Allah ile akıl yetisiyle vahye muhatap olan insan arasındaki ilişkiyi hem adl-i ilâhîye uygun olacak hem de insanî iradenin yetkisini yadsımayacak bir şekilde aklî bir zeminde açıklamaya çalışır. Onun bu konudaki görüşleri ne Mûtezile ve Kaderiyye gibi Allah'ın dilemesi ve yaratmasını devre dışı bırakarak kaderi inkâr şeklinde insanın kudretine yükler, ne de Cebriye gibi inanç ve eylem alanında insanın kudretini ortadan kaldırarak tüm insanî eylemleri Allah'ın icbârıyla gerçekleştirdiğini savunup zorunluluklar alanına hapseder. İmam-ı Âzam bu iki uç görüş karşısında konuyla ilgili temel dini kaynak olarak Kur'an ve hadislerdeki çelişik ifadeleri<sup>14</sup> özgün bir biçimde yorumlayarak hem Cebriye'ye hem de Mûtezile'ye muhalif bir görüş sergiler. Emevî yönetimine karşı "kara yazgı"nın bir gerçeklik olmadığı, tam tersine insanın insan olması bakımından özgürlüğe sahip bir varlık olduğu yönünde bir tavır ortaya koyar. Bu uğurda iktidarın tüm hile ve baskılarına karşı durur; hapis yatar, işkence görür. Böylece Allah'ın adıyla hükümlanlık kuran despotizm karşısında direniş sergiler. Ancak insanın kudretini yücelterek Allah'ın kudreti karşısına koyacak derecede ileri gitmez. Nitekim, Ebû Hanife'ye göre kadere, iyilik

---

<sup>14</sup> Nitekim Kur'an'da Allah'ın insan fiilleri üzerindeki kudreti ile insanın özgürlüğü konusundaki ifadeler çelişiktir. Her şeyden önce takdir-i ilâhîye vurgu yapan ayetlerde bir mutlaklık söz konusudur. Söz gelimi, "Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefis iman edemez." (Yunus Sûresi: 10/100); "İşte bu bir uyarıdır. Dileyen Rabbine ulaştırarak bir yol tutar. Fakat Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz." (İnsan Sûresi: 76/29-30). Şu ayetlerde ise insanın seçme özgürlüğüne sahip bir varlık olduğu ifade edilmiştir: "De ki, Hakk rabbinizdendir. Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." (Kehf Sûresi: 18/28); "Kesinlikle ben, tevbe eden, inanan, sâlih iş yapan ve de doğru yola yönelen kimse için başşilayıcıyım." (TâHâ Sûresi: 20/81). Bunun yanı sıra, "doğru yoldan saptırma", "kalbin mühürlenmesi" gibi Allah'ın kulları üzerindeki olumsuz etkisinin kişinin kendi iradeli fiillerine bağlı olduğunu ifade eden ayetler de şunlardır: "... İşte Allah aşırı giden şüphelerini böyle saptırır... Böylece Allah her kibirli zorbanın kalbini böyle mühürler." (Mümin Sûresi: 40/37); "Bu onların dünya hayatını sevip ahirete tercih etmelerinden ve Allah'ın kâfirler topluluğunu asla doğru yola iletmeyeceğindendir. İşte onlar Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir" (Nahl Sûresi: 16/107-108).

---

ve kötülüğün Allah'tan geldiğine inanmak imanın şartlarından biridir. Buna göre insan ne kendi eyleminin ne de eylemesini sağlayan gücün (istitaat) yaratıcısıdır.<sup>15</sup> Bu anlamda, “Allah’ın dilemesi, ilmi, kazâ ve kaderi ve Levh-i Mahfuz’daki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir şey vâki olmaz.”<sup>16</sup> Açıkçası insan da dahil hiçbir varlık ve oluş, Allah’ın bilgisi ve kudreti dışında kendi başına var olma ve eyleme gücüne sahip değildir.

Bununla birlikte Cebriye’yi çağrıştıran bu tür bir kader anlayışı, birbirine bağlı şu iki problemi çözümsüz bırakır:

- a) Birincisi, Platon’un *Devlet* adlı eserinde bir felsefe problemi olarak ortaya koyduğu ve Yeni-Platoncu filozofların sudur öğretisiyle çözmeye çalıştıkları *teodise* sorunu, yani kendisi salt iyi olan bir varlıktan kötülüğün çıkmasının nasıl mümkün olduğudur.
- b) İkincisi ise Cebriye’ye karşı Mûtezile’nin adalet ilkesi bağlamında ortaya koyduğu eğer insanın kötü eylemlerde bulunması daha önceden Allah’ın bilgisi ve yazısı ile olmuşsa, bu eylemlerin gerek kendisini gerekse de eylemi sağlayan gücün yaratıcısı Allah ise, bu takdirde Allah’ın ceza ve mükâfatının anlamının ne olduğudur. Nitekim böylesi bir durumda Allah’ın adil olduğunu söylemek ne ölçüde mümkündür?

Kuşkusuz Ebû Hanife’nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, Helenistik kültüre özgü birinci sorunun henüz İslam dünyasında bir tartışma alanı olarak açılmadığı görülebilir. Dolayısıyla Ebû Hanife, kendi dönemi bağlamında İslam düşüncesinin hesaplaşmak zorunda kaldığı İran kültürünün etkisine, yani iyilik ve kötülüğü iki ayrı tanrısal güce nispet eden Maniheizm ve Zerdüştlük gibi düalist nitelikteki dinlere karşı tevhit ilkesine zarar vermeyecek şekilde naklî delillere dayanarak bir açıklama getirir. O, Felak Sûresi 1. ve 2. ayetini (“De ki, yarattığı

---

<sup>15</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s. 37.

<sup>16</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 54, 73.

---

şeylerin kötülüğünden tan vaktinin rabbine sığınırım”) referans göstererek, Allah’ın kötülüğü yarattığını açık biçimde ifade eder.<sup>17</sup>

Ebû Hanife’nin ikinci sorunu çözmek için hareket noktası ise, Allah’ın dilemesi ve yaratmasını birbirinin yerine kullanılacak ölçüde özdeşleştirerek, emri ve rızasından ayırmasıdır. Ona göre, “Allah yaratmayı dilemediği bir şeyi emredip, emretmediği bir şeyi de yaratabilir. Sözgelimi kâfire İslam’ı emreder, fakat onun için İslam’ı yaratmayı istemez; kâfir için küfrü ister ve küfrü emretmediği halde onun için küfrü yaratır.”<sup>18</sup>

Bu durumda insanın sorumluluğu Allah’ın yaratmasına ve istemesine karşı değil, emri ve rızasına karşıdır. “Allah’ın istemesi emrini aşar. Dilemesi, rızası ve emrettiği hususta taat ile amel eden kimse için Allah’ın rızası vardır. Allah’ın emrettiğinin hilâfına amel işleyen kimse onun dilemesi ile işlemiş olur, fakat onun rızasıyla işlemiş olmaz.”<sup>19</sup>

Bu durumda Allah’ın dilemesi insanın dilemesinin üstündedir. “Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz”<sup>20</sup> ayetini referans göstererek Ebû Hanife, insan için iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı, tatlı ya da acı tüm durumların Allah’ın takdiriyle olduğunu ifade eder.<sup>21</sup> Ebû Hanife’nin buradaki en önemli kaygısının var olan hiçbir durumun Allah ile olan bağını kesmemek ve tevhid ilkesine zarar vermemek olduğu görülebilir. Ancak insanın istemesi ve iradesini devre dışı bırakmakla ortaya çıkabilecek ontolojik sorunun da farkındadır. Bu yüzden *istitaat* (güç yetirme) kavramı ile yeni bir açılıma gider.

İmam-ı Azam’a göre, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” hükmü gereği, hiç kimseye kendi eylemini yaratma gücü verilmemiştir. Tüm yaratılanlar aciz ve zayıf bir durumda, güçleri olmaksızın yaratılmıştır. Bunun yanı sıra bir eylemin gerçekleşmesi güç gerektirir. “İşte bu güç eylemden ne önce ne de sonra, eylemle

---

<sup>17</sup> Ebû Hanife, *El-Fıkhu’l-Ebsat*, s. 38.

<sup>18</sup> Ebû Hanife, *El-Fıkhu’l-Ebsat*, s. 46, 59.

<sup>19</sup> Ebû Hanife, *El-Fıkhu’l-Ebsat*, s. 46, 59

<sup>20</sup> İnsan Suresi, 30.

<sup>21</sup> Ebû Hanife, *El-Fıkhu’l-Ebsat*, 51, 64.

---

birlikte yine Allah tarafından kulda yaratılmıştır. Eğer istitaat fiilden önce olsaydı, kul ihtiyacı anında Allah'tan müstağni olurdu. İstiaatin fiilden sonra olması ise, fiilin takat ve istitaatsız meydana gelmesini gerektireceği için imkansızdır.”<sup>22</sup>

Bu bakımdan eylemle birlikte, ancak eylemin kendisiyle gerçekleşmesini sağlayan güç olarak tanımlanabilecek olan istitaat, iyilik için de kötülük için de kullanılabilir. Ancak Allah, istitaati iyilikte kullanmayı emretmiştir. Dolayısıyla eylemle birlikte insanda yaratılan gücün kötülükte kullanılması insanın kendi seçiminde olup bundan dolayı ceza görmesi Allah'ın adaleti gereğidir.<sup>23</sup> Başka bir ifadeyle gücün de eylemin de yaratıcısı Allah; tasarrufu ve kazanımı ise insandır. İnsan, iman da edebilir küfre de düşebilir; iyiyi de kötüyü de işleyebilir. İnsanın yönelimine göre Allah imanı ve küfrü, iyiyi ve kötüyü yaratır. Bu yüzden insanların ister hareket ister sükûn türünden tüm eylem ve işleri kendi kazanımlarıdır (kesb) ve bu yüzden de işlediğinden sorumludur. İyiliğin karşılığında ödüllendirilecek, kötülüğün karşılığında ise cezalandırılacaktır. Dolayısıyla fitrat üzerine olma ya da fitrattan sapma da her bir bireyin kendi seçim ve eylemi sonucudur.

Bu durumda kadere iman, özgür irade ile çelişmez. Bilakis insanın yönelimi ve seçimine göre Allah iyi ya da kötüyü zaman üstü ve zaman dışı olan ezeli ilmi ile bilir, bu ilmine göre irade eder ve yaratır. Bu anlamda insanın yazgısı, Levh-i Mahfuz ile aynı şeydir. Açıkçası her iş ve oluşun yaratıcısı Allah'tır ve onun istemesi, bilmesi, hükmü ve kaderiyle gerçekleşir. İyiliklerin tümü Allah'ın emri, muhabbeti, istemesi, hükmü ve takdiriyle zorunlu olarak gerçekleşmesine karşılık kötülüklerin gerçekleşmesinde Allah'ın ilmi, istemesi, hükmü ve takdîri olmasına karşılık muhabbeti, rızası ve emri yoktur.<sup>24</sup>

Bu durumda insanın yapıp etmeleri bir yandan Allah'ın isteme ve yaratmasına diğer yandan insanın yönelimi ve iradesi bağlıdır. Öyleyse hiçbir eylem ve iş, bu

---

<sup>22</sup> Ebû Hanife, *el-Vasiyye, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014), s. 67, 89.

<sup>23</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 38.

<sup>24</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 57, 73.

---

---

iki öğeden yalnız birine dayandırılmaz. Bu konuda ne yalnızca insanın kendi iradesi, ne de yalnızca takdîr-i ilâhî yeterli bir yanıt olmaz. Ancak bu iki temelin birlikte ilke olarak alındığı bir bilinç durumu, hem naklî hem de aklî bir çelişkiye düşmekten koruyabilir ve siyasal hayatta dinin araçsallaştırılmasının önüne geçebilir.

### 3. İmâmet

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre insan var oluşa çıkışı bakımından ilâhî bir öz olarak akla sahip olmakla yaratılmışlar içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. İnsan Allah'a ve onun istemesine karşı özgür değil, bağlı ve muhtaçtır. Ama insan taşıyıcısı olduğu ilahî öz ya da aklıyla Allah'ın emri karşısında özgür ve sorumludur. Kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve doğadaki diğer yaratıklarla ilişkisini belirleyen eylem ve etkinliklerini ortaya koyabilecek bir doğaya sahiptir. Bu bağlamda insana bireysel ve toplumsal hayatını belirleme misyonu verilmiştir. Bu misyonun en önemli yönü ise, "insanın hilâfeti" ile ilgili olmak üzere yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi ve toplumsal hayatta adaletin sağlanmasından başka bir şey değildir. İnsan doğasının nihâî amacı burada, yani kendisi ile dış dünya arasındaki ilişkiyi olabildiğince adil bir biçime kavuşturarak iradesini yeryüzüne egemen kılmasındadır.

Nitekim bireysel özgürlük toplumsal adaletin temeli olduğu gibi adalet de bireysel özgürlüğün koruyucusudur. Daha açık bir deyişle insan ancak bireysel özgürlüğe sahip olduğu, eylemlerini dışarıdan bir zorlama olmaksızın yaptığı zaman gerçek anlamda sorumlu olacaktır. Böylece adalet, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bir tür karşılıklı onaylamayı gerektirmekte; yöneticiler yönetilenlerin özgür iradelerini tanımakla birlikte yönetilenler de yönetenlere karşı sorumlu olabilmektedir.

Bu bağlamda insanî evrende ortaya çıkan en önemli sorun, bu amaç doğrultusunda yöneticilerin kim olması ve hangi ilkelere göre yönetmesi gerektiğidir. Eğer sorun insanın toplumsal doğası ile ilgili olarak toplumsal barışın ve mutabakatın yetkin

---

bir biçimde “adalet” temeli üzerinde kurulmasıyla ilişkiliyse, imâmet de insanî evrende adaletin kurulması işlevini görmekten başka bir şey değildir.

İşte bu misyonun en yetkin temsilcileri Ebû Hanife’ye göre peygamberlerdir. Nitekim insanlar arasından seçilmiş olan peygamberler yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi ve adaletin kurulmasının birincil derecede önderleridir. Bu yönde onlar, insanın gerçek doğası olan ilâhî özün sınırlandırıcısı değil, bilakis bu ilâhî özü sınırlandırmaya ve üstünü örtmeye karşı verilen insanî direnişin önderleridir. Onlara önder olma vasfını kazandıran en temel özellik ise, küçük ya da büyük günah, küfür ve çirkin işlerden uzak olmalarıdır. Bu yüzden Ebû Hanife, Hz. Âdem başta olmak üzere kimi peygamberlerin işlemiş oldukları hataları günah olarak değil, sürçme olarak görür. Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed ise hiçbir zaman puta tapmamış, göz açıp kapayacak bir ana bile Allah’a şirk koşmamış, büyük ya da küçük hiçbir günah işlememiştir.<sup>25</sup> Dolayısıyla peygamberler insandaki ilâhî özün en yetkin biçimde taşıyıcıları ve açılıyıcılarıdır. Bu özellikleriyle de onlar ve özellikle de sonuncusu olan Hz. Muhammed, insanlığın gerçek yöneticileri ve imamları/önderleri’dir.

Buraya kadar İslam toplumu içinde herhangi bir muhalefet yoktur; ancak peygamberin ölümünden sonra, artık peygamber gelmeyeceğine göre, insan doğasının açılıyıcısı önderlerinin kimlerin olacağı ve hangi ilkelere göre yöneteceği sorunu baş göstermiş ve bu sorun süreç içerisinde itikâdî ayrılıklara yol açmıştır.

Bu bağlamda Müslüman toplumun küçük ve büyük günahlardan arındırılmış bir yetkin insan tarafından yönetilmesi gerektiği inancını ortaya atan Haricîlerin, Hz. Osman’ı kendi akrabalarını yönetici olarak ataması nedeniyle, Muaviye’yi hilâfeti gaspı nedeniyle, Hz. Ali’yi de Siffin Savaşında Muaviye’nin ileri sürdüğü tahkim

---

<sup>25</sup> Ebû Hanife, *El-Fıkhu’l-Ekber*, s. 55, 73. İmam Mâtürîdî, İmam- Â’zam’ın peygamberlerden kimisinin küçük günahlardan ya da hatalardan korunmamış olmasını Allah’ın onlar için şefaât makamını tesis etmiş olmasına bağlar. Nitekim ona göre, bir belaya uğramayan kimse belaya uğrayana acımaz ve şefaât makamında zayıflık meydana gelirdi. (Bkz. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *İslam İnanç Esasları (Fıkhu’l-Ekber Şerhi)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Murat Memiş, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), s. 66.

---

fikrini kabul etmesi nedeniyle tekfir eden<sup>26</sup> siyasî tavırları, İslam dünyasında dinde dışlayıcılık ve tekelciliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>27</sup> Ebû Hanife'nin çağdaşı olan Vâsıl bin Atâ ile başlayan Mûtezilî yaklaşımın ise büyük günah işleyeni dünyada imanla küfür, ahirette ise cennet ve cehennem arasında olmakla itham ederek, tekfir etmese de imandan dışlayan yaklaşımları İslam toplumu içindeki bölünmelerin üstesinden gelmede yetersiz kalmıştır. Bu yüzden Ebû Hanife gerek tevhidi esas alan din tanımında, gerekse de imâmete yaklaşımında, İslam'ın birlik ve dirliğini amaçlayan bir yaklaşım sergileyerek tekfir ve ötekileştirme eğilimlerinin önüne geçmeye çalışır. Bu bağlamda Ebû Hanife'nin “meşveret”i ve “Hz. Muhammed'in mirası karşısındaki tavrı” ölçüt olarak alarak tüm inananlar için ortak olabilecek bir zemin ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Öncelikle o, peygamberden sonra insanların en erdemlisi olarak sırasıyla Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfetini meşru görür<sup>28</sup> ve siyasî alandaki bölünmeler karşısında kendisine hangi firkadan olduğuna yönelik soruya herhangi bir fırka ismi vermeksizin “selefe sövmeyen, kadere iman eden, günahattan dolayı kimseyi tekfir etmeyen sınıftanım” diye cevap verir.<sup>29</sup> Dolayısıyla her bir fırkanın diğerlerini tekfir etmekle kalmayıp Ehl-i Beyt ve sahabe arasına da kendi ayrılıklarını yansıtan hiçbir görüşün yanında yer almadığını ortaya koyar.

Belki de altı çizilmesi gereken en önemli husus, bu noktada yer almaktadır. İnsanlar arasında siyasî ya da itikâdî veyahut hem siyasî hem de itikâdî ayrılıklar meydana gelebilir; ancak bu ayrılıkların İslam'daki birlik ve dirliğin yetkin biçimde kurulduğu selef dönemine yansıtılması ve sahabeden kimisini kimisine tercih ederken diğerlerinin küfürle suçlanıp lanetle anılması, fikrî ayrılıkların yerini fiilî savaflara bırakmasına yol açacaktır. Ebû Hanife kendi dönemi içinde bunun

---

<sup>26</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), s. 37.

<sup>27</sup> Musa Kazım Arıcan, *Kültürel Dinî Farklılık ve Ebû Hanife*, (İstanbul: Hece Yay, 2015), s. 76-78.

<sup>28</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 55, 73.

<sup>29</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, (Can Kitabevi, 1984), s. 190.

---

farkında olan istisnâî kişilerden biridir. Böylece gerek peygamberden sonra gelen yöneticiler ve gerekse de inananlardan herhangi birinin işlemiş olduğu hata ya da günahtan dolayı tekfirine cevaz vermeyerek, iman ile ameli birbirinden ayırır. Öyle ki ona göre, herkesin sevabı ya da günahı kendisine ait olduğu için, takva sahibi ya da günahkâr olup olmadığına bakılmaksızın ardında namaz kılmak caizdir.<sup>30</sup> Ancak bunu Mürcie'nin yaptığı gibi günahın imana zarar vermeyeceğini ve günah işleyen bir müminin cehenneme girmeyeceğini söyleyecek kadar uç bir noktaya da götürmez. Şirk ve küfür dışında büyük ve küçük tüm günah işleyen ve tevbe etmeden ölen kimsenin durumunu Allah'ın dilemesine hasreder.<sup>31</sup>

Dahası eğer karşı çıkılacak bir durum varsa, bu, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, insanı ilahî özün taşıyıcısı olması bakımından özgür iradesini yok sayarak ortaya çıkan yönetimlere karşı verilmelidir. Bu bakımdan insan için en ürkütücü olan durum yönetim işini üstlenen insanların hiçbir ilkeye dayanmaksızın, toplumu oluşturan bireylerin irade ve özgürlüklerini dikkate almaksızın sırf kendi arzularına göre yükümlülükler koyması ve yaptırımlar uygulamasıdır. Bu tür bir toplumda din de kendi payına yöneticilerin arzu ve hevasına göre dönüşüme uğrama tehlikesi altındadır. Temelde bireylerin özgür iradesi yerine, kendi istek ve işlerini Tanrı'nın istek ve işleri konumuna getirerek topluma koşulsuz boyun eğmeyi egemen kılmanın yolu olacak şekilde bir değişimdir bu.

Bu bağlamda İmam-ı Âzam ömrünün büyük bir bölümünü geçirdiği ve Cebriye'yi resmî ideoloji olarak destekleyen Emevî idaresi karşısında, onların meşru olmayan yöntemlerle ve haksız olarak idareyi ele geçirdiklerini, bununla kalmayıp halka haksızlık ve zulüm yaptıklarını düşünür. Dolayısıyla bunlara karşı mücadele veren Hz. Ali'nin çocukları ve torunlarını (Ehl-i Beyt) destekler.<sup>32</sup> Bunun yanı sıra Ebû Hanife, ömrünün son dönemlerinde Emevîlerin saltanatını yıkarak yeni bir ümit

---

<sup>30</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 45, 58.

<sup>31</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 55, 74.

<sup>32</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *İslam Dünyasının İki Kurucu Önderi: İmam Ebû Hanife ve Vâsıl Bin Atâ*, (İstanbul; Rağbet Yayınları, 2012), s. 218.

---

uyandıran Abbasî yönetiminin de yanında yer almayarak, Abbasîlere karşı da yine Ehl-i Beyt'in ayaklanmasını haklı görür ve bu ayaklanışı destekler.

Bu siyasi duruşuyla Ebû Hanife hilâfetin Hz. Ali'nin Fâtıma'dan doğma çocukları ve torunlarının hakkı olduğunu savunmuşsa da, Şia'dan herhangi bir fırkaya intisap etmemiş ve diğerlerini dışlamaya yönelik bir anlayışa girmemiştir.<sup>33</sup> Onun Ehl-i Beyt'e verdiği destek ile hilâfetin meşveretle olması gerektiği yönündeki görüşünü birbirine karıştırmamak gerekir. Başka bir deyişle İmam-ı Azam hilâfetin meşveretle olacağını düşünür ve Emevî ve Abbasî hükümdarlarının hile ve zorla ele geçirip sürdürdükleri yönetimlerine karşı durur.

Bu bağlamda Ebû Hanife'nin hilâfet konusundaki kaygısının temelinde, gerek Emevî ve gerekse Abbasi hükümdarları tarafından Hz. Muhammed'in gerçek mirasına sahip çıkılmadığı düşüncesi yer almaktadır. Açıkçası Ebû Hanife, sadece peygambere yakınlığı bakımından kan bağına dayalı bir asabiyet duygusundan hareketle Ehl-i Beyt'i desteklemiş değildir. Aksi takdirde Ebubekir, Ömer ve Osman'ın hilâfetlerini de onaylamayarak Şia'nın bir koluna intisab etmesi gerekirdi. Nitekim Şia'nın önde gelenleri hilâfetin, Ehl-i Beyt imamlarının hakkı olduğunu savunurken, bunu ilâhî bir hak olarak görmüşler ve vahyin sürekliliği bağlamında bu imamların ilâhî ilham aldıklarını kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Ebubekir, Ömer ve Osman'ın hilâfetlerini de meşru görmemişlerdir.

Ebû Hanife'ye göre ise hilâfette esas olan, Müslüman toplumunun meşveretidir ve bu iktidar makamına gelmeden önce yapılır yoksa makama geçtikten sonra biat edilme yoluyla halife seçilmiş olmaz. Yani hilâfet vasiyetle ya da tavsiyeyle olamayacağı gibi bir insanın kendisini halife ilan etmesiyle, herkes ona boyun eğse bile olmaz. Nitekim yönetim işi zorlamayla ele geçirilemeyeceği gibi, zorla da yürütülemez. Hilâfet ya da imâmet, insanın insana tahakkümü olmayıp Müslümanların yeryüzünün imârı ve adaletin tesisi için özgür iradelerine dayalı

---

<sup>33</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 194

---

olarak bir baş belirlemesidir. Bir başın çıkıp ta zorlama, hile ya da başka bir yolla Müslümanların üzerine musallat olması değil.<sup>34</sup>

Sonuç olarak, âşîkar bir biçimde “akılcı” bir din bilgini olarak Ebû Hanife, her şeyden önce toplumsal ve siyasal bağlamdan kopmaksızın insanın bireysel bağlamda başarmak zorunda olduğu şey üzerinde odaklanmıştır. Elbette bireysel bağlamda başarmak zorunda olduğu şey iman, toplumsal-siyasal bağlamda başarmak zorunda olduğu şey ise İslam’ın birlik ve dirliğidir. Bu çabasında insan, ontolojik bakımdan kendisine üstünlük kazandıran ilâhî özün açımlayıcısı olma amacına uygun biçimde özgür iradesi nedeniyle Allah’ın yaratması ve dilemesine karşı değil, ancak emri ve rızasına karşı sorumludur. Peygamberlerin, özellikle de sonuncusu olan Hz. Muhammed’in, daha sonra ise meşruiyeti ancak Müslümanların meşveretiyle sağlanabilecek olan halifelerin önderliğinde gelişen imâmet ise, bu amacın tüm yeryüzüne yayılacak şekilde genişlemesini ifade etmektedir.

---

<sup>34</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 195

---

---

## KAYNAKÇA

Aliyyü'l-Kârî, *İmam-ı Â'zam Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013).

Arıcan, Musa Kazım, *Kültürel Dinî Farklılık ve Ebû Hanife*, (İstanbul: Hece Yay, 2015).

Beyazîzâde Ahmet Efendi, *İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1996).

Ebû Hanife, e-Âlim, ve'l-Müteallim, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014).

Ebu Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014).

Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014).

Ebû Hanife, el-Vasiyye, , *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014).

Ebû Mansur el-Mâturîdî, *İslam İnanç Esasları (Fıkh-ı Ekber Şerhi)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Murat Memiş, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014).

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöglü, (Can Kitabevi, 1984).

El-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâ fi'l-Musallîn*, haz. Helmut Ritter (Weisbaden: 1963)

Koçyiğit, Talat, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969).

Sinanoğlu, Abdulhamit, *İslam Dünyasının İki Kurucu Önderi: İmam Ebû Hanife ve Vâsıl Bin Atâ*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012).

---

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, haz. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001).