

EBÜ HANİFE'NİN İTİKÂDİ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE
“YORUMUN EVRENSELLİĞİ/ KAPSAMLILIĞI” SORUNU

Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: tyesilyurt@firat.edu.tr

Abstract: *This paper concentrates on the universality of Abu Hanifa's Thought System, especially on his conception of faith. Our purpose by universality is comprehensivity of his theological interpretations. Abu Hanife has formed his theological interpretations on the most possible comprehensive basis in his period and in its thought problematics. For that, Abu Hanifa's faith theory does not exclude many other perspectives rather it them For his understanding, faith is a comprehensive term and can't be reduced to only one form.*

Keywords: *Abu Hanifa, faith theory, comprehensivity, universality.*

Bütün geleneksel bilimlerin olduğu kadar, geleneksel ve hatta çağdaş teolojinin de amacı Kur'an'ın anlaşılmasıdır veya anlaşılır kılınmasıdır. Bununla birlikte Kelâm daha spesifik boyutta “Allah'a inanma”nın anlamı ve beşer için anlaşılabilirliği konusuna yönelmiştir. Ancak o, Kutsal Otorite/*Kur'an*'ın bir özdeşi değil, yorumu ve anlaşım biçimidir. Dahası da bir anlamda Kur'an'ın inanç alanındaki temel önermelerinin sistematik bir biçimde formüle edilişi ve her çeşit kuşku durumundan arındırılarak rasyonel dayanaklarını arama şeklindeki beşeri çabanın adı olmaktadır.¹ Bu nedenle İslâm'da teoloji, dinin değişmeyen ve statik yönünü değil, aksine değişebilen, yenilenen dinamik karakteri olan tarihsel bir olguyu ifade eder. Kültürü oluşturan araçlar ve düşünce formlarının zamandan zamana farklılık taşıması sebebiyle, ortaçağ kültürü için uygun olan bir teoloji, zorunlu olarak çağdaş kültür için uygun olmayabilir.² Bu nedenle tarihin içinden konuşan ve anlam üreten teologların da, içinde yaşadıkları sosyo-kültürel koşulların etkilerinden uzak olmamaları nedeniyle, ürettikleri yorumlar büyük ölçüde formunu tarihten alırlar ve tarihin malıdır.³ Bu durumda tarihin içinden konuşan bir düşünür olarak Ebu Hanife'nin itikadî yorum tekniğini tartışırken, onun ortaya koyduğu teolojik inşaların birer yorum ve

¹ Taftazani, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Tah.Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, I/136; İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, Beyrut, Trs., s.7; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907, I/34.

² Ormerod, Neil, *Introducing Contemporary Theologies* (The What and the Who of Theology Today), Australia, 1990, s.9-10.

³ Tarihin içinden konuşan insanın, dini yorumlaması yaşadığı tarihin etkinliğini oluşturan unsurlarla iç içedir. Bu nedenle dini düşünce, şu veya bu ölçüde içeriğini tarihsel etkinliğin öğelerinden alır. Bkz. Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s.27.

bakış açısı oluşunun bilincinde olabilmek ve yeniyi inşa ederken geleneksel inşaları reddetmek yerine en yüksek önem derecesinde tutmak ve gerektiğinde yeni bakış açıları getirebilmek önemlidir.

Bütün geleneksel bakış açıları gibi Ebu Hanife'nin teolojik yorumunun da, tüm fraksiyon ve yönelimleriyle, kendine özgü bir formu olması oldukça doğaldır.⁴ Bu doğal olmakla birlikte, şimdinin inanç sorunlarını tahlil ederken, şimdii en büyük bilinmez, geçmiş ise tek başına *iyi bilinen* olarak merkeze taşımak, hal-i hazırın geçmişe uyarlanmasından başka hiçbir anlam taşımayabilir.⁵ İnançla ilgili çağdaş sorunları aşmaya çalışırken, Ebu Hanife'nin teolojik inşaları önemli olmalıdırlar, ancak yeninin bilinmesini geçmişin bilinmesine bağımlı kılacak tarzda tek mikyasa olmamalıdırlar. Bu, geçmişin teolojik inşalarının (özel anlamda da Ebu Hanife'nin) yeniyi mağlup etmek için onunla rekabet eden değil, aksine yeniye zenginleştirmeye ve geliştirmeye katkı sağlayacak tarzda ele alınması anlamına gelecektir.⁶ Bunu gerçekleştirmek, din ile ulemanın dinden anladıkları arasındaki temel ayrımın önemli olduğunu⁷ vurgulayarak, ulemaya ait teolojik inşaların hiçbir zaman mutlaklaştırılmayacağını, belki bu nedenle de İslam'da "*din ve inanç konularında yetkinliği ve nihai otoriteyi temsil eden bir din adamları sınıfı*" oluşturmanın mümkün⁸ olmaması nedeniyle anlamı nesnel koşullarda oluşturmanın yolunu açmaya katkı sağlamak anlamına gelecektir.

Ebû Hanife'nin yorum tekniğinin kapsamlılığını ele aldığımız bu çalışmamızda, amacımız elbetteki ne genel anlamda teolojik yöntem araştırması yapmak ne de bu alanda yeni bir yöntem önermek olmayacaktır. Araştırmamız, büyük ölçüde Ebû Hanife'nin akidevî yorumlarının temel belirteçlerinden hareketle, "kapsamlı-

⁴ Gerçekte "Teoloji" kavramı, dinlerin kendi temel iddia ve kabullerini formüle etme ve rasyonel olarak temellendirme işlevini yerine getirmek üzere tarih içinde, bir bilim dalını anlatmaktadır. Bkz. Bromiley, Geoffrey W., "*Theology*", *Bakers Dictionary of Theology*, Baker Book House, USA, 1988, s.518-520.

⁵ Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997 s.22.

⁶ Çünkü geçmişte itikâdî sorunlarının nasıl oldu ise, şimdi de ve gelecekte de aynı şekilde olacağının hiçbir garantisi yoktur.

⁷ Çünkü teoloji değimiz şey, dini özdeşi değil, din içinde oluşmuş bir alt disiplini temsil eder ve din tarafından öncelenmektedir. Bkz. William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, Edinburgh, 1912, s.1.

⁸ Dinî söylem, teorik ve pratik açıdan İslam'da bir din atamları sınıfı veya kutsal otorite bulunmadığını söylemesine rağmen, gerçekte ve uygulamada böyle bir otoritenin hakemliğine başvurmak ve din ve inancın anlamını yalnızca bunlardan almak gerektiği konusunda ısrarcı olmakla, son derece tehlikeli bir çelişkiye düşmektedir. Bu konuda bir tartışma için bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, (Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru), çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s.47. Çünkü son tahlilde bu tarz bir yaklaşımda teolojik literatürde *vesâil* olarak tanımlanan şeyin, *mekâsîd* olarak ele alınması ve yapay bir asla dönüştürülmesi söz konusudur.

lık/evrensellik” açısından bazı tespitler ve değerlendirmelerle sınırlı kalacaktır.⁹ Yukarıda Kur’an’ın mutlak otorite oluşuna yapılan vurgu, dinî bağlamda inancın temel unsurlarını belirlemede de, nihai yetkenin Kur’an’a ait oluşu anlamına gelir. Ebu Hanife’nin de itikadi anlam evrenini oluştururken temel önceliği Kur’an’a verdiği görölür.¹⁰ Bu, itikadî alanda önemli bir belirlemedir ve özellikle inanç alanı söz konusu olduğunda hiçbir beşeri oluşumun (teoloji de dahil) dogmatikleştirilemeyeceğini ve yorumu inanca dönüştüremeyeceğini ifade ettiği gibi aynı zamanda hiçbir teolojik yorumun ve bakış açısının “mutlaklık” ya da “nihailik” hakkına sahip olmayacağını ima eder. Bunu söylemek, teolojik anlam evrenimizi oluştururken, ortaya koyduğumuz çabanın “doğru ve yanlış” seçeneklerine açık olduğunu, hiçbir teolojik yorumun tek başına inanç alanında *son sözü*¹¹ söyleme hakkına sahip olmadığını ve dolayısıyla da bu alanda farklı yorumların, bakış açılarının ve anlam evrenlerinin olabilirliğini söylemek anlamına gelecektir.

Ebu Hanife, Kur’an’ın mutlak otoritesine dayalı olarak, inancın bir takım sabitelerinin var olması gerektiğini oldukça güçlü biçimde vurgular; bu sabiteler teolojik yorumların ya da tarihsel koşulların etkileniminden de uzaktırlar; bu nedenle değişime açık değillerdir. Hatta Ebu Hanife’ye göre bu sabiteleri kabullenen süjelerin insan veya melek olması arasında da bir fark yoktur.¹² Kesin olarak inanılması gerekli olan ve sahih bir tevhidin aslı, bu temel akidevî sabitelerin kabulüne dayandırılır.¹³ Birinci derecede önem taşıyan bu sabitelerin kabullenilmesidir; teolojik bakış açılarının bu sabitelere ilişkin değerlendirmeleri, kurguları ve yorumları Ebu Hanife’ye göre ancak ikinci dereceden önem taşımaktadırlar. Bir insan bu sabiteleri (tevhidi) terk etmediği sürece, bütün günahları işlemiş olsa da, yine de Allah düşmanı olmaz.¹⁴ Teolojik hermenötikte yorumun gündemini, bu akidevî sabiteler belirlemekten ve hiçbir yorum tek başına kasd-i ilahiyi temsil etme yetkesine sahip değilse ve temel inanç önermelerinin muhtevî olduğu engin anlamı

⁹ Araştırmamızda “kapsamlılık/evrensellik” şeklindeki iki temel kavramı başlığa taşımamız, bir tesâdüf değil, aksine iki kavram arasındaki temel ilişki nedeniyledir. Kapsamlı olduğu düşünölen her düşöncenin evrensel bir karakter kazanmasının bir garantisi bulunmamakla birlikte, en azından *evrensel bir kabule* erişebilme potansiyeline sahip düşöncenin ancak *kapsamlı* olabileceğini vurgulamaktayız.

¹⁰ Ebü Hanife, Akaidde daha çok Kur’an’ı esas alıp itikadî hükümler çıkarmış, hadisleri da bazen kullanmakla birlikte Kur’an’a aykırı hükümler ihtiva edenlerini uydurma kabul ederek dikkate almamıştır. Bkz. Yavuz, Yusuf şevki, “Ebü Hanife”, D.İ.A, İstanbul, 1994, X/139.

¹¹ Ebü Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s.57.

¹² Bu sabiteler açısından göktekilerle yerdükilerin imanı birbirine eşittir. Bkz. Ebu Hanife, Nu’mān b. Sābit, *el-Fikhu’l-Ekber*, Beyrut, 1984, s.126.

¹³ Ebü Hanife, *el-Fikhu’l-Ekber*, s.14-22.

¹⁴ Bkz. Ebu Hanife, *el-Ālim ve’l-Müteallim*, (Neş. Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri), İstanbul, 1992, 25.

tüketemiyorsa, bu durum da yorum hiçbir zaman olmuş bitmiş, statikleşmiş dogmatik bir özellik olarak düşünülmemeli aksine sürekli genişleyen ve değişime açık dinamik bir karakter taşımaktadır.

Hiçbir teolojik bakış açısının tek başına kasd-ı ilahiyi keşfedemeyeceğini kabullenme, yorumun olabildiğince kapsamlı ve evrensel temelde oluşturulabilmesinin önünü açacaktır. “Her kapsamlı yorumun evrensel karakterde olduğu” tezi aşırı bir genelleme olarak düşünülebilirse de, “evrensellik potansiyeline sahip yorum”un ancak kapsamlı olması gerektiği de en az onun kadar doğrudur. Sunduğu mesaj itibarıyla evrensel oluş gibi güçlü bir iddia taşıyan İslam dininde “evrensellik”, herhangi bir yorum, anlayış ya da teolojik kabule göre şekillenen sonraki/*tarihsel* bir oluşumla değil, bizzat dinin özüne ait *zâtî değerler* alanına ilişkindir. Mesajın evrensel karakterde oluşu (ki bu mesaj itikadı alanı da içerir), ona yönelik üretilen yorumlarında olabildiğince kapsamlı ve evrensel karakterde oluşturulmasını gerektirir; bunun aksine bir tutum ise mesajın kapsamının/evrenselliğinin daraltılması bir yana, onu evrensel karakterinden de yoksun bırakır. İnancın öğeleri, Ebu Hanife’de ilk formülasyonunu bulan *amentü*’de¹⁵ ifade edildiği gibi, müteal karakter taşırlar. Bu anlamda, temel inanç önermelerine ilişkin yorum üretirken, anlamı yalnızca bizim ve ötekinin anladığıyla sınırlamak, onların aşkınlık karakterinden soyutlanması anlamına gelebilir.¹⁶ Bu nedenle bazen teolog, kendi yorumuyla yetinmemeli hatta kendi yorumunu da aşabilmesini başarabilmelidir. Çünkü o, okuyan veya bilen öznenin ufkunun ötesinde herhangi bir ontolojik düzeye ait gerçekleri açığa çıkarmayı hedefler.

Ebu Hanife’nin mesajını kapsamlılık veya evrensellik açısından test etmenin yöntemi, Kur’an’ın zatî evrensel mesajına kıyasla olamayacağı gibi; günümüz entelektüel yaşamının ulaştığı düzeyin ve ürettiği yorumun genel kriterleri açısından problemi ele almak da, elbette Ebu Hanife’nin ürettiği teolojik yorumun kapsamının bir yanlışlanmasıyla sonuçlanacaktır. Burada bizim iddiamız, Ebu Hanife’nin teolojik hermenötiğinin tarihin oluşumundaki yeri ve zamanının genel düşünce problematiği dikkate alındığında ve döneminin teolojik yorumlarıyla kıyaslandığında olabildiğince kapsamlı bir perspektifte oluşturulduğu şeklinde olacaktır. Buradaki “olabildiğince kapsamlı” kaydı önemlidir. Zira mutlak kapsamlılık ve evrensellik

¹⁵ Bkz. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 19-22. Ebû Hanife sonrasında ise Ebû Leys es-Semerkandî de *es-Sevâdu'l-Azâm*’da (İstanbul, 1304, s.5) temel inanç ilkelerini *Amentü* biçiminde ifade etmiş, sonra da bu gelenek *Amentü* Şerhleriyle devam etmiştir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “*Amentü*”, D.İ.A., İstanbul, 1991, III/29.

¹⁶ Çünkü aşkınlık perspektifi son anlamda her çeşit beşeri ve toplumsal kabulün ötesine uzanır ve hiçbir beşerî oluşumun dogmatikleştirilmesine izin vermez. Bkz. Peter, Slater, *The Dynamics of Religion* (Meaning and Change in Religious Tradition), Harper & Row Publishers, New York, 1978, s.64-78; Jack, P. Lewis, ‘Transcendentalism’, *Baker’s Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, U.S.A., 1988, s.528.

niteliği Kur'an mesajının zati tekelinde olduğuna göre, bu mesaja yönelik üretilen yorumların mutlak bir kapsamlılık karakterine sahip olamayacağı açıktır.¹⁷ Bu bağlamda kişisel kanaatimiz Ebu Hanife'nin yorumunun döneminin teolojik dünyasında kapsamlılığı ima eden bir potansiyele sahip olduğudur. Ebu Hanife'nin temel inanç önermelerine bu kapsamlı yönelişi, onun yorumunu yalnızca geleneğin içinde olanlar içinden değil, dışından olanlar için de anlamlı kılmış ve hatta benimsediği özgürlükçü ve yenilikçi tavrı nedeniyle, son devrin kendi mezheplerine gönülden inanmış Eş'arîleri'nin düşüncelerinde de aksini bulmuştur.¹⁸ Fıkhu'l-Ekber başta olmak üzere diğer eserlerinde teolojinin pek çok ve girift sorununa oldukça basit çözümler önererek pratiğe dönük bir amaç taşınması; takip edilen sade üslup ve dil, Ebu Hanife teolojisinin kapsam geçerliliğini artırmış ve geniş halk kitleleri tarafından da benimsenen bir konuma yükseltmiştir.

Temelde açık ve dinamik bir karakter taşınması gereken yorumda, anlamın indirgemeci bir yaklaşımla oluşturulması ve marjinalleştirilmesi, yorumun kapsamının daraltılması anlamına gelecektir. Bu durumda teolojinin, anlamı, olabilir bütün enstrümantalleri kullanarak, olabilir en kapsamlı perspektifte oluşturması ve her çeşit indirgemecilikten uzak durması temel kural olmalıdır. Öyleyse teologun ortaya koyduğu bütün tanımlamalar, açıklamalar ve tanıtımlar, bu genel kuralı ihlal etmemelidir. Tanımın "*efradını câmi ağyarını mani*"¹⁹ olması gerektiği şeklindeki kural, tanımın kapsam geçerliliğini belirlemeye yönelik önemli bir vurgu içerir. Ebu Hanife, esas itibarıyla Sünnî akidenin önemli tezâhürlerinden açıkça sorumlu şümûlü bir hareketin merkezinde idi. Bu nedenle de onun düşünceleri genel kabul edilebilirlik açısından hiçbir zaman marjinal değildi.²⁰ O bilgi sürecinde akıl ile nakil arasında herhangi bir indirgemeci tutum içinde olmamış, bilginin her iki kaynağına da gereken titizliği göstermiştir. Bu nedenle büyük ölçüde Selef çizgisinde hareket eden bir düşünür olması yönüyle, Allah'ın sıfatlarına ilişkin olarak, onların Kur'an ve Sünnet'te belirtilen şekliyle korunmasına itina göstermiş olmasına karşılık,²¹ sıfatların ve özellikle bir kısmı müteşabih olan niteliklerin görünen anlamlarının ötesinde aklın kabul edebileceği bir anlama oturtma ve Allah'ın şanına yakışmayacak anlamlarının elimine edilmesi için çaba sarf ettiği görülmektedir. O'na göre bu sıfatların

¹⁷ Zira dinin vazettiği evrensel değerler müteal bir karakter taşır ve tarihin herhangi bir formuna indirgenemez. Bu nedenle din büyük ölçüde belli bir gelenek ve tarihsel form içinde gerçeklik kazanmakla birlikte, bizatihi tarihin kendisi kutsal değildir. Bkz. Hanefi, Hasan, "Islam and Westernization", *Islam, Tradition and Change (Islam, Gelenek ve Değişim)*, İstanbul, 1996, s.244.

¹⁸ Macdonald, D.B, "*Matüridi*", İ.A, Eskişehir, VII/406.

¹⁹ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.41.

²⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E.Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.177.

²¹ Bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.24-38.

hepsi kadimdi ve sonradan olmamıştı.²² Selefî düşüncede görülmemiş bir biçimde Allah'a *şeyy* denilebileceğini kabul ediyordu, ancak bununla birlikte Kur'an'da adı geçen *el, yüz, nefis* gibi sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul ediyor ve "Allah'ın eli kudreti veya nimetidir"²³ şeklinde bir belirlemede bulunmayarak, Selefî çizginin pek de ötesine gidemiyordu. Bununla birlikte, Ebu Hanife Selefiyye'nin muasırı olmasına karşılık, akaidde tam anlamıyla selef metodunu benimsediği söylenemez. O hem fikhî tefekküratında hem de kelama ilişkin açıklamalarında dönemine göre oldukça rasyonel bir yöntem takip etmiştir. Din içerisinde akli bir yönetime başvurmak, bir takım rasyonel çıkarımlardan hareketle (kıyas) sonuca ulaşmak şeklindeki bir rasyonel akımın ilk temsilcisi, Ebû Hanife olmuştur.²⁴ Onun bu alandaki çabaları, yalnızca aklın veya naklin benimsenmesine dayalı bir tutumu değil, aksine akıl ve nakil arasında kapsamlı bir hareketi öne çıkarıyordu.

Ebû Hanife'nin temel inanç önermelerini/*imanı* tahlilinde ortaya koyduğu engin ve kapsamlı tutumunun akislerini, bütün dinî tefekküratında gözlemlemek mümkün ise de, bunu kısa bir tebliğ içerisinde tüm detaylarıyla ele alamayacağımız açıktır. Bu sebeple Aslında bir düşünürün itikadi metodolojisini belirlemek için, temelde onun *imanı* nasıl anladığını netleştirmek yeterli görülebilir. Çünkü iman temel düşünce kategorisidir ve insanın en kararlı eylemidir.²⁵ Bu nedenle imanın anlaşım biçimi, insanın diğer inanç önermelerine ilişkin anlayışının rotasını belirlemektedir. Bu engin boyutuyla iman, insanı sonluluğun verdiği her çeşit kısıtlılıktan arındırarak aşkın dünyalarla ilişkiye geçirir. Bu yönüyle insana bireyi ve top-yekun evreni anlamlandırabilecek kapsamlı bir perspektif sunar.

Ebu Hanife imanı oldukça kapsamlı bir çerçevede ele alır ve imana ilişkin değerlendirmelerinde öteki yaklaşımların pek çoğunu da içerebilecek çoğulcu bur çizgi izler. Zaten bilincimizi geliştireceksek ve bu alanda herhangi bir indirgemecilikten uzak kalacaksak, bizim ve ötekilerin katıldığı daha büyük bir söylem alanıyla temas kurmamız zorunludur. Böyle bir yaklaşım çoğulcudur ve öteki ile olan ilişkiyi karşıtlık değil, farklılık düzleminde ele alabilmeyi önermektedir. Bunun aksine bir

²² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.38.

²³ Ebû Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s.59. Halbuki bu sıfatları sonraki Kelamcıların, literal anlamlarında ele alınmalarından kaynaklanan sorunlardan kaçınmak amacıyla, makul ve ulûhiyet mantığına ters düşmeyen ve Kur'an'ın bütünlüğüyle çelişmeyen farklı anlamlarda ele aldıkları görülmektedir. Bkz. Râzî, Fahrüddin, *Esâsu't-Takdis*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1986, s.122, 160-161.

²⁴ Watt, W.Montgomery, *Islamic Surveys* (İslâm'î Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı: Çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1968, s.37; *İslâm Nedir?*, Çev.Elif Rıza, Birleşik Yay., İstanbul, 1993, s.207.

²⁵ Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s.33.

davranış ise, son tahlilde dinin/*imânın*, bireyin ya da belli bir grubun/*teolojik oluşunun* otoritesine dayalı özel, sübjektif bir Şey oluşunu önerecektir.

Bireyin aşkın alanla ilişkisi olan imanı tanımlarken başvurulan *Tasdik teorisi*²⁶ ilk anlatımını Ebû Hanife'de bulmuř²⁷ ve ona dayalı olarak meşhur olmuştur. Daha sonra hem Eş'ârî hem de Matürîdi ekole mensup pek çok düşünürün, tasdik teorisini büyük ölçüde Ebû Hanife'ye dayalı olarak açıkladıkları görölmektedir.²⁸ Aslında bir anlamıyla imanın tahlili, dinî bağlamda *ideal bir bilinç* düzeyinin analizine dönüşür. Bu nedenle iman bu ideal görüntüsüne, *bilgi-tasdik-ikrar* uzlaşısına dayalı bireyin tüm yaşamını kuşatan bir amelle kavuşabilecektir. Bu anlamda *tasdik*, imana teorik bir temel sağlarken, *vicdan/kalp* ise bu düşünceyi teorik bir bilinç ve yaşanan bir tecrübeye dönüştürür. Bu düşünsel ve bilinçsel tutumu ilan eden ve başkalarını da buna davet edense, sözdür. En nihayet bunların tümünü gerçekteşiren, dünyayı değiştirmek suretiyle mükemmel konumu yakalayabileceği ideal bir düzen haline getirerek bir olguya dönüştüren ameldir.²⁹ *Düşünsel boyut* tek başına insanı tanımlamada yeterli olamayacağı gibi, imanın salt pratiğe dönük olarak tanımlanması da insanın bütünlüğü açısından problematik kalacaktır. İnsanın bütünlüğünü dikkate alan bir yaklaşım, -iman bağlamında- düşünce ve pratiğin en geniş anlamında bileşkesini hedefleyen kapsamlı bir yaklaşım içinde yer alabilecektir.

Problemin geleneksel kelim ekolleri bağlamında ele alınması, imanın bir veya diğer boyutuna dayalı indirgemeci bir iman tanımını öne çıkarıyor görünüyor. Bu anlamda Kerramiye'nin imanı salt *sözlü anlatım*³⁰ olarak tanımlaması; Haricîler ve

²⁶ Tasdik, kalbin habercinin haber verdiği bilinen Őeylere bağlanmasıdır. Bu nedenle kesbî ve ihtiyaridir. Çünkü imanda asıl olan ve makbul olan, tasdik ihtiyarı olmasıdır. Bu yönüyle onun anlamı, ihtiyari olarak mütekellime doğruluk nispet etmektir. Bu anlamıyla mantıkta tasavvurların mukabili olarak düşünölen tasdikten ayrılır. Çünkü mantıksal tasdikte ihtiyar yoktur. Bu açıdan mantıksal bir doğrulama anlamındaki tasdik, istilahta iman anlamını ifade etmez. Bkz. Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, V/184. Örneğin gösterilen bir mucize karşısında müşriklerde meydana gelen durum formel anlamda tasdik bir türü olsada, iman olarak tanımlanamaz. Ayrıca iman bağlamında tasdik, iradî oluşu yanında, bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de içerir. Bkz. Kellenberger, James, "Three Models of Faith", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.325.

²⁷ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s.18.

²⁸ Eş'ârî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyęi ve'l-Bida*, neşr. Richard MacCarthy, Beyrüt, 1952, s.75; Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâli, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâdii'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, tah. Es'ad Temîm, Beyrüt, 1992, s.333; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/323; Kemal b. Ebî Őerîf'de *Kitâbu'l-Müsâmere*, İstanbul, 1979, s.287.

²⁹ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s.140.

³⁰ Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Firak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1993, s.26; İsferyânî, Ebu Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-Din*, tah. Kemal Yusuf Hût,

Mutezile'nin iman tanımında daha çok fonksiyonel ve pratiğe akseden boyutu önce çıkarmaları³¹ ve Murcie'nin imanı salt *bilgiye*³² dayalı olarak açıklamaya çalışması iman ve insanın bütünlüğü dikkate alındığında indirgemeci kalmaktadırlar. Her biri imanın belli bir boyutunu ele vermeleri nedeniyle yanlış olmamakla birlikte, imanın tümünü veya dini bir imanı tanımlayıp tanımlamadıkları kuşkuludur. Ebu Hanife'nin itikadi düşünce evreninde de meşhur olan (kavl-i meşhur)³³ iman tanımının, *tasdik-ikrar* ekseninde şekillendiği doğru olmakla birlikte,³⁴ onun iman anlayışını salt bu iki terim ekseninde belirleme, özellikle *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de ortaya koyduğu açılımlar dikkate alındığında, onun iman anlayışının kapsamının daraltılması riskini taşıdığını da gözden uzak tutmamak gerekir. Zira onun, *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de, imanı 'tasdik, marifet, yakin, ikrar ve islâm' olarak tanımladığı görülür.³⁵ İmanın tanımında başvurulan bu farklı terimlerin, *tasdik* teriminin etimolojik yapısında saklı oluşları nedeniyle salt tasdike dayalı bir açıklamayı mümkün kılışı bir yana,³⁶ Ebu Hanife bu tutumuyla yoruma, teologun kendini aşan, ötekine açık ve yorumu olabilir en kapsamlı perspektifte oluşturma şeklinde *evrensel bir hedef* belirlemeyi denediği de söylenebilir. Son söylenen şey, iman salt *tasdik* olarak ele alındığında, Ebu Hanife'nin hermenötiği açısından sürekli olarak gözden kaçan bir boyutu açığa vurmaktadır. Bu anlamıyla Ebu Hanife, iman anlayışını dışlayıcı değil, olabildiğince çoğulcu bir temelde oluşturmayı denemektedir. Çünkü Ebu Hanife düşüncesinde imanın *merkezi standart* terimi olan tasdiğin "bilgi ve ikrarı" da içerecek şekilde genişletilmesi, çağdaş anlamıyla çoğulcu bir yaklaşımdır ve özde ötekilerin yani

Beyrut, 1983, s.115; Neseî, Ebu'l-Muîn, *et-Tabsiratü'l-Edille*, tah. Claude Selame, Dımaşk, 1990, I/799.

³¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Beyrut, 1988, s.695; Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Tah.Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1990, I/168.

³² İmanın salt bilgi olarak tanımı ve buna yönelik eleştiriler için bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tah.Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990, I/213; Bağdâdî, *el-Fark*, s.203; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrût, trs., I/140; Neseî, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Ktp., Fatih: 3085, Vr.77a; Neseî, Ebu'l-Muin, *Tabsiratü'l-Edille*, I/800; Akşehiri, Ahmed b. Oğuzdanişmend, *el-İntikad fi Şerhi Umdeti'l-İ'tikad*, Süleymaniye Ktp., Fatih:3085/1, Vr.63a

³³ Kılavuz, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, 1990, s.33.

³⁴ Ebû'l-İzz, Alî b. Muhammed, *Şerhu't-Tahaviyye fi Akîdeti's-Selefiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1988, s.211; Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasen, *el-Usûlu'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanife*, tah.İlyas Çelebi, İstanbul, 1996, s.82.

³⁵ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.18.

³⁶ Ebû Hanife'ye göre bu kavramlar birbirinden farklı, fakat hepsi de bir manaya, iman/*tasdik* manasına gelen kelimelerdir. İmân, Allah'ın ulûhiyetinin ikrarı, tasdiki, kesin inancı ve bilgisidir. Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.19. Bu nedenle Ebu Hanife *el-Âlim ve'l-Müteallim*'e ortaya koyduğu bu farklı açılma rağmen, *el-Vasiyye*'de imanı *tasdik ve ikrar* olarak tanımlar. Bkz. Ebû Hanife, Numan b.Sabit, *el-Vasiyye*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Neşr.Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s.87.

Mutezile, Haricîler ve Kerrâmi'yenin iman anlayışlarının bir yanlışlanışını değil, aksine onları da en yüksek önem derecesinde tutan, tashih eden kapsamlı bir perspektif önermektedir. Burada Ebu Hanife'nin öteki anlayışların tashihini hedeflemesi, onların reddini ima edecek tarzda ele alınmamalıdır; aksine onların yaklaşımlarının imanın şu veya bu unsurunu merkeze alacak biçimde indirgemecilikten arındırılması ve çoğulcu bir yapıya doğru kanalize edilmelerini amaçlamaktadır.

İmanın bilgi ve ikrara dayalı bir tasdik olarak açıklanışı kapsamlı bir yapıyı ele verse de, özellikle imanın pratiğe/dışa akseden boyutuna/*amele* ilişkin önemli bir açıklama getiriyor görünmüyor. Bir başka anlatımla Ebu Hanife'nin iman anlayışında davranışların konumu hala belirsiz kalmaktadır. Aslında Ebu Hanife iman anlayışında amelin rolünü güçlü biçimde fakat örtülü olarak vurgular. Çünkü onun düşünceğinde *tasdik*, imanın en büyük rükünüdür.³⁷ İmanın bir rükünün en yüksek önem derecesinde tutulduğu bir iman hipotezinde diğer bir boyutun örtülü/zimnî olarak vurgulanışı yadırganmayabilir. Ebu Hanife'nin iman tanımında tasdike tanıdığı öncelik tümüyle varoluşsal ve statüsel bir önceliktir ve hiçbir zaman amelin görmezlikten gelinmesini ima etmez. Aslında bu Kur'an'a dayalı olarak da doğrunabilen bir öncelik-sonralık meselesidir. Çünkü Kur'an'ın söz dizimi içinde de iman amelden önce gelir. İman birinci derecede öneme sahip bir kavram iken amel ikincil bir öneme sahiptir; ama yine de imanla ilişkilendirilen önemli bir rükündür. Bir başka deyişle taat ve ibadetler imanın neticesi ve sonucu olarak değerlendirilmektedir.³⁸ Bir başka deyişle kendisini taat ve amelin izlemediği bir tasdik, teorik ve formel anlamda iman adını taşısa da, pratik anlamda kendisinden beklenen sonuca ulaşmamış demektir. Çünkü iman, her ibadetin apriori temelidir.

Ebu Hanife'nin iman alanında benimsediği kapsamlı perspektif, imanın ikrar, bilgi ve amel gibi unsurları içermesini gerekli kıldığı gibi, aynı zamanda onlar arasında teorik bir ayrımı da varsayar. Bu imanın kapsamlı ve herhangi bir bilişsel kategoriye indirgenemeyecek kadar müteal olan boyutunu korumaya yönelik önemli bir epistemik çabadır. Salt tasdik ve imanın nesnesi bakımından imanda herhangi bir atma-eksilme boyutunu³⁹ kabul etmeyen Ebu Hanife'nin, tasdik kuvvetlilik ve zayıflık bakımından artıp eksilebileceğini ifade etmesi⁴⁰ ve ameli terk eden kişinin Mürcie'nin dediği gibi amellerinin zarar vermeyeceğini söylemekten çekinmesi,⁴¹

³⁷ Semerkandî, Ebu Leys, *es-Sevadu'l-A'zam*, İstanbul, 1304, s.38.

³⁸ Bu durumda müminler, imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar ve haccederler. Yoksa bu eylemleri gerçekleştirdikleri için iman etmiş olmazlar. Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.17. O bu tezini bir *borçlu* parabolüyle açıklar: Ona göre bu durum, üzerinde ödemesi gereken borcu bulunan kişinin durumuna benzer. Borçluyu borcunu ödemeye iten saik, onun öncelikle borcunun varlığını bilmesi, kabul etmesi ve inanmasıdır. Burada ilişki tersine çevrilemez. Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.17-18.

³⁹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.20.

⁴⁰ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s.127.

⁴¹ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, s.108.

onun iman ve pratik arasındaki ilişkiye yönelik oldukça güçlü vurguları olarak değerlendirilebilir.⁴² Bununla birlikte Ebu Hanife'nin, imanı, imanın unsurları arasında düşünülen bilgi, ikrar ve eylemin ötesinde üst bir kategori olarak tanımlaması veya daha açık bir anlatımla imanın bu unsurlardan herhangi birine indirgenmeden ele alınması teolojik bağlamda önemli bir anlam taşır. Çünkü imân ile amel arasındaki bu teorik ayrım düşüncesi, bireyin eylemlerinde meydana gelebilecek dalgalanma, tutarsızlık ve çelişkilerden meydana gelecek kuşku durumu ile, kalbi bir bilişe dayalı imanın varoluşsal boyutu arasındaki ilişkiyi netleştirmekte ve ona amellerin de ötesinde bir kesinlik atfetmeyi amaçlamaktadır.

Sonuç olarak Ebu Hanife'nin iman alanında ortaya attığı hipotezler ve belirlediği anlam evreni, imanı en kapsamlı bir perspektife yaymaktadır. İmana ilişkin açıklama ve yorumları, farklı teolojik yaklaşımların imana atfettikleri rükünlerin hiçbirini dışlamamakta ve hatta örtülü olarak pek çoğunu içermekte, ancak bunlardan biri veya diğerinin tercih edilmesi şeklindeki indirgemeci bir tutumdan uzak kalmayı önermektedir.

⁴² Ebu Hanife'ye göre imanın artmayan yönü, yukarıda da işaret olunan sabitelere dayandırılan veçhesidir. Daha açık bir anlatımla iman, nesnesi bakımından (mumemun bih) artıp eksilmez. Bkz. Ebu'l-Münteha, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Matbaatü'l-Amire, İstanbul, 1302, s.22.