

**EHL-İ SÜNNET KELAMINDA
SOYUTLAMA VE KAVRAMSALLAŞTIRMA SÜRECİ
-EBÛ HANİFE ÖRNEĞİNDE BİR DEĞERLENDİRME-
Galip TÜRCAN***

Öz

Dinin itikadî ve amelî tercihleri anlaşılır olmayı gerektirmektedir. Başka bir deyişle dinin muhatapları dini teorik düzeyde algılamayı öncelemektedir. Bu ise kalamî ve fikhî hükümleri inşa ederken kavramsallaştırmayı zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla dinî olarak nitelendirilen kavramları soyutlaştırma ya da kavramsallaştırma yoluyla hükümler itikadî/amelî düzlemde anlaşılabilir ve uygulanabilir kılınmıştır. Kelama ilişkin bir kavramsallaştırmadan bahsederken özellikle Ebû Hanife'nin katkısından söz edilmelidir. Nitekim Ebû Hanife başta din kavramına ilişkin olmak üzere birtakım soyutlayıcı izahlarla sünnet kelamının itikadî tercihlerini açıklığa kavuştururken Müslüman din kültürünü/algısını da önemli ölçüde belirginleştirmiş gözükmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet, Kavramsallaştırma, Soyutlama.

**Abstraction and Conceptualization Process in the Ahl-i Sunnah Kalam
-An Assessment in the Example of Abu Hanifah-**

Abstract

Faith and practical choices of religion should be understood. In other words acceptors of religion have prioritized understanding of religion on the theoretical level. This have necessitated conceptualisation while kalamî and fikhî judgments have been made. Hence judgments have been understood and practiced in the faith and practical area by the religious concepts have been abstracted or conceptualized. When we talk about conceptualisation regarding to kalam we must mention Abu Hanife. Because Abu Hanife explained abstractly some

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ABD.

concepts primarily concept of religion. Thus he enlightened choices of sunnî kalam and made clear Muslim religious culture or perception.

Keywords: Kalam, Abu Hanife, Ahl al-Sunnah, Conceptualisation, Abstraction.

İnsan, daima bir tanıma, anlama, anlaşma eyleminin içerisinde yer almaktadır. Bu, belki de bütün nesnel ve olgusal durumlar için geçerlidir. Din, mutlak anlamda ortaya çıktıktan sonra insanın -benimsesin ya da benimsemesin-tabî olarak ilgi duyduğu en güçlü ve kuşatıcı fenomendir. Nitekim fert ve toplumun duygu, inanç ve davranışları için dinî tercihler çok belirleyici bir eksen olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın mutlak din algısının ötesinde bir toplumu öncelikle hedefine yerleştiren din ile karşılaşması başka bir merak duygusunun konusudur. Bu anlamda bütüncül bir yapı olarak karşımızda bulunan dinin ideolojik boyutu ile ahlakî ve amelî iddiaları, tamamı bakımından birbirini destekler ve içiçe girmiş nitelikte işaret edilen bütünlük dahilinde yer almaktadır. Çünkü din ile karşılaşmalar, öncelikle dinin benimsenmesi ile ilgilenmektedir. İnanma ve davranışlar bakımından yaşanan karışıklığın ivedilikle ortadan kaldırılması ihtiyacı dine ilişkin sorgulamayı önemli ölçüde geriye bırakmaktadır. İlerleyen süreçte dinin inanç ve davranışlara ilişkin tercihleri tartışma konusuna dönüşmeye, inanç/itikad ve davranış/amel, mahiyeti bakımından sorgulanmaya başlanmaktadır. Bu, bütün dinler açısından böyle olduğu gibi İslam için de böyledir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce itikadî ve amelî birtakım tartışmaların çıktığını biliyoruz.¹ Hz. Peygamber döneminde başlayıp devam eden bu tartışmalar ilerleyen süreçte yine bütün dinlerde olduğu gibi birtakım itikadî ve amelî ayrışmalara, devamında da usulleri bulunan sistematik mezhepleşmelere neden olmuştur. Hem itikadî hem de amelî ayrışmanın gelişmesi ve derinleşmesi diğer bir deyişle dinin temel tercihlerini derinlemesine kavramak isteyen kimselerin dışarıdan getirdikleri ya da öğrendikleri anlama ve algılama yöntemlerine akli dahil ederek bir bakıma sorgulamak istediklerinde ortaya çıkan bu faaliyet, itikadî kısımda kelam, amelî kısımda ise fıkıh adını almaktadır. Hem kelam hem de fıkıh, dinin genel prensiplerine ve nasların bütünlüğü ve naslarda geçen kelime ve ifadelere dayalı olduğu için birtakım soyutlamalara ve bir diğer anlamda bazı kavramsallaştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

Kavram, “Bir şeyin (objenin) zihindeki ve zihne ait tasarımı”² anlamına gelmektedir. Şu halde “Bir kavrama sahip olmak, belirli bir türdeki şeyleri bir grup altında toplama ve bir şekilde bu şeyler hakkında düşünüp akıl yürütme

¹ el-Eş'arî, *el-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida ve Risâletu İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Muhammed Emin Dannâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 92-93; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Kader*, I.

² Özlem, Doğan, *Mantuk*, Notos Kitap, İstanbul 2012, 67.

aracına sahip olmak demektir.”³ Yani, “Biz bir şeyin tekliğini, biricikliğini tasarlayabildiğimiz gibi, tek ve biricik olanlar arasındaki ortak özellikler yardımıyla, aynı tek ve biricik olanların tümü için geçerli olan bir genellik de tasarlayabiliriz. Kavram denince de özellikle bu ikinci tasarım akla gelir.”⁴ Soyutlama “Bizim kendisi aracılığıyla deneyim ya da diğer kavramlar üzerinden kavram oluşturduğumuz süreç”⁵ diye tanımlanabilecektir. Soyutlama ya da kavramsallaştırma, “Dışarıda bırakma ve görmezlikten gelme yoluyla, düşüncede, birçok ferden görünüşte ilgisiz olan ayırt edici özelliklerini ya da ortak özelliklerini bir sınıf altında toplamadır.”⁶ Daha geniş anlamda soyutlama, “Deneyimin içeriğindeki bir öğeyi, doğal kuruluşundan, yapısal ve fonksiyonel ilişkilerinden ayırarak, kendinde ve kendi başına düşünme işlemi; duyu yoluyla algılanan gerçeklikte birbirinden ayrılmaz olan iki öğeden birini düşünce yoluyla ayırmak, yalıtılma, diğerinden ayırarak ortaya çıkarma. Birbirlerinden başka bakımlardan farklılık gösteren nesnelerin ortak öğelerini düşünce yoluyla yakalayıp, genel bir fikir, bir kavram oluşturma; somut bir tarzda, tek tek gözlemlenen özelliklerden çok, birbirine benzeyen sonsuz sayıda durum ya da ortamda gözlemlenebilen genel bir özelliğin yakalanma işlemi. Genel sözcüklere ulaşma işlemi olarak tamamlanan soyutlama, araştırılan fenomenlerden, yapı ya da karakterlerini betimlemeyi istediğimiz birtakım özellikleri ve ortak noktaları bir sınıflamaya temel yapmak üzere seçme işlemi olduğu kadar, bu sürecin ürünü olan şeyi de gösterir. Başka bir deyişle, soyutlama, bir yandan soyut bir fikir ya da kavramı bir dizi özelleşmeden yalıtılıp çıkartan bilişsel süreci, bir yandan da bu sürecin sonucu olan şey ya da kavramı dile getirir. Buna göre, bir kavram ya da genel düşünceyi, bir türün üyelerine veya çeşitli örneklerine ortak olan öğeleri bulup çıkartırken, ilgisiz özellikleri bir tarafa bırakmak suretiyle oluşturulan zihinsel işlem veya soyut bir kavramı zihinsel tasarımı olarak soyutlama, araştırılan konuda, arızî ya da ilineksel olanı ayıklayarak, özsel olanı betimleyen zihinsel yapımı da ifade eder.”⁷ Daha olgusal unsurlar üzerinden gelişmiş kelimelerle ifadesini bulan dinî tutum ve tavırlar ilerleyen süreçte ve genişleyen Müslüman coğrafyada ortaya çıkan ve çoğalan problemlerin çözümünde ve dinin genel ilkeleri ile ilişkilendirilmesi gereken farklı yaklaşımların yorumlanmasında daha güçlü kavramsal bir yapıya dayalı olarak itikadî ve fikhî ahkâmın kurulmasını zorunlu kılmıştır.

Kavramsallaşma devamında kuramsallaşmayı ve nihayetinde kurumsallaşmayı getirmektedir. Dinin ahlakî ve zühd boyutunda da kelam ve fıkıh boyutunda gerçekleşen kavramsallaşmaya ilişkin bahsettiğimiz olgusalılık

³ Lacey, Alan, *A Dictionary of Philosophy*, Routledge, New York 1996, 56.

⁴ Özlem, 69.

⁵ Lacey, 2.

⁶ Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Macmillan Press, London 1979, 3.

⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, 1442-1443.

gerçekleşmekle birlikte⁸ bu çalışma, kelamın mahiyetini kavramak bakımından yaşanan kavramsallaşmayı Müslüman kelam kültürünün belki de en önemli kurgulayıcısı Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin yaklaşımları bağlamında ele alacaktır. Kelam, kimi zaman itikada konu olan şeyleri yani itikadî ahkamı kimi zaman da metodik bir yaklaşımı ifade etmektedir. Yani kelam İslam dininin değişmez itikadî boyutunu tanımlarken denediği kavramsallaşmanın neredeyse birebir ismidir. Bu açıdan bakıldığında Ebû Hanife, kelamdaki kavramsallaşmanın başlatıcısı sayılabilir. Ancak Ebû Hanife'nin kelamdaki farklı ve kimse tarafından tekrarlanamaz konumu, yalnızca ilk kelamcılardan olması ile izah edilecek değildir. Aynı zamanda Ebû Hanife, Müslüman çevrelerin dışından, daha uzaktan ve farklı dinî tercihlerden gelmiş olmasının yanında değişik ve belli ölçüde zemini Yunan düşüncesi ile kurulmuş düşünsel birikimlere yakın bulunmaktadır. Sözünü ettiğimiz durum, Ebû Hanife'nin kişisel yetenekleri ve yeterlilikleri ile birleşince ayrıca onun itikadî ve amelî ahkama ilişkin tartışmasız imamlığı göz önüne alındığında, bütün bu olgun şartlar, Ebû Hanife'nin kelamî kavramsallaşmadaki başarısının nedeni olarak görülebilecektir. Kavramsallaşma, nasların ve naslardaki kimi itikadî kelimelerin bütüncül dinî bağlamda ve kelimeler düzeyinde belli ölçüde yeni içerikle tanımlanması, soyutlanan kavramların olgusal bağlarından ayrılarak yine soyutlanan, farklı düzlemde o içerikleri ile dinin sonraki nesiller tarafından da ilk etkinliği ile sürdürülmesi bakımından önemlidir.

Ebû Hanife'nin kişiliği ve bilimsel kimliği üzerine konuşmadan önce belki onun ve ailesinin nereden geldiği konusunda konuşmak gerekebilir. Ebû Hanife, aslen Arap değildir ve farklı milletlerden olduğuna dair rivayetler bulunmasına rağmen dedesi Kabil çevresinden gelen bir Fârisî'dir. Onun, Araplar dışında başka milletlerden olduğuna ilişkin iddialar etkin dinî ve tarihî kişiliğine ve mezhebinin yaygın kabul görmesine hamledilebilir. Ebû Hanife'nin aile köklerinin bulunduğu yere yakın yaşayan milletler (Farslar, Türkler, Hintliler) böyle yüksek bir şahsiyetin kendi toplumlarının bir parçası olduğunu iddia ederek muhtemelen onun üzerinden dine ve dinin anlaşılmasına ilişkin katkılarını dile getirmek istemişlerdir. Bu da Ebû Hanife'nin itikadî ve amelî bakımdan hangi ölçüde güçlü ve etkili bir yorum sahibi olduğunu ifade etmesi bakımından ayrıca değerlendirilebilir. Ancak burada vurgulamamız gereken başka bir şey de Ebû Hanife'nin mevâliden olmasıdır. Yine tercih edilebilir bir rivayete göre Ebû Hanife'nin dedesi Müslüman topraklara köle olarak getirilmiş ve sonra azat edilmiştir. Ebû Hanife'nin babası Sâbit, Kûfe'ye yerleşmiş, Ebû Hanife de hicrî seksen yılında Kûfe'de dünyaya gelmiştir.⁹ Ebû Hanife'nin, varlıklı bir aileden geldiği, ticaretle uğraştığı, sürekli ders verdiği için ticarî faaliyetlerini ortakları

⁸ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâleti'n-Nâşirûn, Dımeşk 2012/1433, 502.

⁹ ez-Zehebî, İmam Şemsuddîn Muhammed İbn Ahmed İbn Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, VI, 390.

eliyle gerçekleştirdiği de bilinmektedir. Ancak Ebû Hanife'den ve bilimsel kimliğinden, devamında da itikadî ve amelî ahkama dair icihatlarındaki yüksek düzeyden söz ediyorsak evleviyetle onun mevâlî kimliğinden bahsetmemiz ve mevâlînin ilk dönem İslam din kültüründeki ağırlıklarını ve neredeyse bütün şer'î ve aklî ilimlerdeki öncülüklerini yine neredeyse hemen hepsinin Fars kültürü ile doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişkilendirilebileceği gerçeğini ve ayrıca o dönem ilim ve kültürün ilk şartı olan medeniyetin Müslümanların doğrudan ilişkili olduğu coğrafya bakımından yalnızca Farslarda bulunduğunu dile getirmemiz gerekmektedir. Araplar medenî tavırlardan ve tabiatıyla bilimsel faaliyetlerden olabildiğince uzaktır. Savaşlar sonucunda köle olarak Müslüman topluma dahil olan ve sonrasında azat edilerek özgürlüğüne kavuşan mevâlî, önceki kültürünü ve o dönem ölçülerinde bilimsel denilebilecek akıl temelli yaklaşımını Müslüman toplumun zorunlu bir şekilde farklılaşan dinî yorumlarının inşasında etkili şekilde değerlendirmiştir.¹⁰ Ebû Hanife, kendi kültürü üzerinden bilimsel bir tutumla akıl-nas arasındaki dengeyi de önemli ölçüde gözeterek yorumlarını gerçekleştiren ve topluma farklı dinî görüşler sunan mevâlîye en güzel örnektir. Ancak Farisî olmak ya da Farisî kültüre eklemli olmak ve bunu dinî yorumlara dahil etmek sadece Ebû Hanife'ye özel bir durum değildir. Ebû Hanife'nin çağdaşı olan kalamcıların ve sonraki eş'arî kalamcıların birçoğu da Fars kökenli ve Fars kültürüne eklemli gözükmektedir. Ayrıca Fars kültürünün doğrudan etkilediği Müslüman şehirlerin başında Basra ve Kûfe gelmektedir. Her iki şehir de Ebû Hanife'nin yaşadığı yerlerdir. Özellikle İran coğrafyasında Müslüman olan ve köle olarak getirilip azat edilen mevâlînin Basra'ya yerleştirildiği bilinmektedir. Basra o dönemde farklı dinî kültürlerin etkilerini yaşayan bilimsel bir merkez olarak değerlendirilmektedir.¹¹ Hz. Ali devrinde ve Abbasilerin ilk döneminde başkent ve idarî bir merkez olan Kûfe de dinî bilimsel bir yere dönüşmüştür.¹² Hz. Ömer, sahabenin en önemli ilim adamlarından Abdullah b. Mesud'u Kûfe'ye kâdî ve beytülmal sorumlusu olarak tayin etmiştir.¹³ Kûfe'nin idarî merkez olması bir yana, Abdullah b. Mesud'un Kûfe'ye yerleşmiş olması Müslüman dinî bilgi geleneği bakımından önemlidir. Ebû Hanife hocası Hammad (ö. 120/738) üzerinden İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 104/722), Mesruk b. Ecdâ (ö. 63/683), Kâdî Şureyh (ö. 80/699), Esved b. Yezid (ö. 75/694) ve Alkama b. Kays (ö. 62/682)'in dahil olduğu bir ilim geleneğinin içerisinde yer almaktadır. Ebû Hanife, isimleri zikredilen ilim ehli ile sahabeden Abdullah b. Mesud, Hz. Ali ve İbn Abbas'ın bilimsel yaklaşımlarına ulaşmaktadır. Ebû Hanife, Basra, Kûfe ve Irak bölgesindeki fıkıh meclislerinde

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 607-609.

¹¹ Daftary, Farhad, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, New York 2007, 54-55; Osman, Muhammed Abdussettar, *Medînetu'l-İslam*, İlmü'l-Marife, Kuveyt 1978, 70, 73, 106.

¹² Osman, *Medînetu'l-İslam*, 64, 66, 270-271.

¹³ Avcı, Casim, "Kûfe", DİA, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 340.

yer alan birçok tabiûn aliminden hadis dinlemiş, ayrıca Atâ b. Ebî Rebah (ö. 144/732), İkrime (ö. 105/723) ve Nafi (ö. 177/735)'den de hadis dinlemiş, yine değişik zamanlarda İmam Malik (ö. 179/795), Sufyan b. Uyeyne (ö. 198/814), İmam Zeyd (ö. 122/740), Muhammed el-Bakır (ö. 114/733), Abdullah b. Hasan b. Hasan (ö. 145/762) ve İmam Cafer Sadık (ö. 148/765) ile de görüşmüş ve onların bilgilerinden yararlanarak fikir alışverişinde bulunmuştur.¹⁴ Kabul etmek gerekir ki, Ebû Hanife, tabiûnun ileri gelenleri ile karşılaştığı için Hz. Peygamber ve sahabe döneminde inşa edilen dinî kültüre kendi yeteneklerinin de yardımı ile katılmış ve diğer insanların yorumlarından farklı nitelikte yorumlar yapmıştır. Özellikle itikadî tutumlar ve kelamî nitelikli yorumlar bakımından ehl-i beyt ile Ebû Hanife arasındaki ilişkinin ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Hz. Ali'nin itikadî hatta kelamî denilebilecek tutumlarının ehl-i beyt tarafından sonraki insanlara ulaştırılmış olması muhtemeldir.¹⁵ Ebû Hanife, Hz. Ali'nin bir yöntem olarak kelama yakın durduğunu kavramış ve kendisi de kelamın meşrûyetine ilişkin bakışı ondan almış olabilir. Ayrıca Ebû Hanife, bazı yazılarında Hz. Ali'nin itikadî tercihlerine atıf yapmıştır. İman ve amel arasındaki ayrımı temellendirmek isteyen Ebû Hanife, Hz. Ali'nin Muaviye ve çevresindekileri kendilerine isyan ettikleri ve Müslümanların kanını döktükleri halde mümin diye nitelediğini ifade etmektedir.¹⁶

Ebû Hanife, kelamî yaklaşımı benimsediği gibi bunun dinî anlamda meşrûyetini de ayrıca yazılarında temellendirmektedir.¹⁷ Daha sonra Ebû Hanife, kelamî yaklaşımları kendi metodik tercihlerine göre anlamaya çalışan itikadî ayrışmaları konu edinmektedir. Yazılarında doğrudan yer vermese de kaynaklardan öğrendiğimize göre Ebû Hanife'nin tartıştığı kimi şahıslar da bulunmaktadır. Bu tartışmalar, öncelikle teorik düzeyde itikadî ayrışmaların temel

¹⁴ Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", DİA, İstanbul 1994, X, 132; el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib, *Târihu Bağdat ve Medinetu's-Selam*, I-XV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), XIII, 334; ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, Tahkik: Muhammed Zâhid Kevserî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Nûmaniyye, Beyrut 1419, 19.

¹⁵ el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928/1346, 308; İbn Teymiyye, Ebû Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (by) 1986/1406, VIII, 197; Taşkoprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhus's-Siyâde fî Mevdûati'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, II, 180-181; en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebîrâtu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Claude Salame, el-Mâhedetu'l-İlmiyyetu'l-Fıransiyyun li-Dirâseti'l-Arabiyye, Dimeşk 1993, 889-890; el-Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427, 138, 141.

¹⁶ Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Risâletu Ebî Hanîfe, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 82.

¹⁷ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 14.

iddiaları üzerinden gelişmiştir. Ayrıca Ebû Hanife'nin ilgili tartışmaları, sözünü ettiğimiz itikadî ayrışmaları o dönemde temsil eden kimseler arasında da geçmektedir. Söz gelimi Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Şeytanuttak (ö. 160/777) muhtemelen Ebû Hanife'nin tartıştığı kimselerdendir.¹⁸ Ebû Hanife'nin, bu tartışmalarına işaret olabilecek şekilde Basralı ilim adamı Osman el-Bettî ile yaptığı ve farklı kelamî konulardaki görüşleri ortaya koyduğu tartışma elimizdedir. Ebû Hanife, Osman el-Bettî'ye bir mektup yazmıştır. Kendisine isnat edilen bazı görüşlerin reddine, bazı görüşlerin düzeltilmesine ve açıklanmasına ilişkin bu mektup, Ebû Hanife'nin bugüne ulaşmış olan beş risalesinden biridir. Ebû Hanife'nin itikadî tartışmaları yanında fikhî konularda da tartışmalara katıldığı bilinmektedir.¹⁹

Ebû Hanife, dinin iman, İslam ve bütün bir şeriate isim olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Öncelikle itikadî bir zemini kavramsal düzeyde inşa etmek isteyen Ebû Hanife, bunun için din kavramını, ilişkili olduğu alanlar bakımından bir ayrışmanın konusu haline getirmiştir. Geçmişte iman-amel birlikteliğine işaret eden din kelimesi ayrıca değerlendirilmiştir. İmanın ve amelin ayrılığına vurgu yapmak gerekliliği, itikadî ve amelî alanların ayrışmasını bir bakıma zorunlu kılmıştır. Kavramsal itikadî düzlemin inşâi sırasında fıkıh/tefakkuh kelimelerini de ayrıca değerlendiren Ebû Hanife, sözünü ettiğimiz itikadî düzlemi belki de kullanımı kendisine ait olan *el-fikhu'l-ekber* tabiri ile ifade etmektedir. Ebû Hanife'ye göre *el-fikhu'l-ekber*, kible ehlinde birini bir günahı nedeniyle tekfir etmemek, o kimseyi imandan uzak kılmamak, iyiliği emretmek, kişi için takdir olunanın ona isabet edeceğini, takdir olunmayanın da o kişiye isabet etmeyeceğini bilmek, Peygamber'in ashabından birini terk etmemek birini bırakıp diğerini dost edinmemek, Osman ve Ali'nin zamanında yaşanan şeyleri Allah'a havale etmektir.²¹ Bu ifadeleri ile Ebû Hanife, *el-fikhu'l-ekber* tabirini doğrudan itikadî tutumlara ilişkin bir alanın ismi olarak anlamaktadır. Yine Ebû Hanife *el-fikhu'l-ekber* tabirini *el-fikh fi'd-dîn* (dinde fıkıh) tabiri ile de karşılamaktadır. Her iki

¹⁸ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzan*, I-VII, Muessesetu'l-Âlali'l-Matbûat, Beyrut 1986/1406, V, 301; el-Buhârî, Alâuddin Abdulazîz b. Ahmet, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997/1417, I, 44-45; el-Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe*, (by) 1321, 186; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 184; Ayrıca bkz: el-Beyâdî, Kemâluddîn Ahmed, *İşârâtu'l-Merâmmin İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1949/1368, 19.

¹⁹ es-Suyûtî, Celaleddin b. Ebî Bekir, *Tebyîdu's-Sahîfe bi-Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Tahkik: Mahmut Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1990/1410, 103; İbn Hacer, Şihâbüddid Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Heytemî, *Hayrâtu'l-Hisân fi Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nüman*, Abdülkerim Mûsâ Mecîd, Dimeşk 2007/1428, 78, 113, 116-117; el-Mekkî, *Menâkıb*, 124.

²⁰ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 75.

²¹ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 44.

tabir de dinin itikadî ahkâmına ilişkin alana işaret etmektedir. Yine onun ifadelerine göre *el-fikh fi'd-dîn* (dinde fıkıh), *el-fikh fi'l-ahkamdan* (ahkamda fıkıh) üstündür. Fıkıh/tefakkuh dindeki ahkama ilişkin derin kavrayışı ifade eder. Buna göre Ebû Hanife, dindeki fıkıh yani *el-fikhu'l-ekber* olmadan daha açık ifadeyle itikadî ahkama ilişkin kavrayış olmadan kişinin, Allah'a ibadet edemeyeceğini dile getirmektedir. Bu da birçok bilgiyi toplamak anlamına gelen ahkamdaki yani amelî anlamdaki fıkıhtan üstündür.²²

Konuya ilişkin açıklamalarına devam eden Ebû Hanife, kendisine sorulan bir soru bağlamında hangi fıkıhın daha üstün olduğunu dile getirirken itikadî ve amelî ahkama ilişkin fıkıhta kendisine göre bir hiyerarşi inşa etmektedir. Buna göre sözünü ettiğimiz yapının ilk konusu ve kişi için edinilmesi zorunlu olan ilk şey Allah'a imandır. Bu ifade ile Ebû Hanife kendisinden önce bir bütünlük dahilinde görünen dinî ahkâmı zihnî düzeyde ve gerekli kavramları belli ölçüde ihdas ederek ayırtmış olmaktadır. Bu, Ebû Hanife'nin yaşadığı dönem için son derece ileri bir adımdır ve sonraki kelamcılarının benimsemiş olduğu bir yaklaşım tarzı olarak karşımızda bulunmaktadır. Onun ölçülerine göre Allah'a imandan sonra kişiye gerekli olan şey, şeriatler, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilaf ettiği konulardır.²³ Burada Ebû Hanife'nin kullanmış olduğu *el-fikhu'l-ekber* tabiri üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Sözünü ettiğimiz tabiri ilk defa Ebû Hanife'nin kullandığı ve hatta kendisine isnat edilen risalelerden birinin ismini *el-Fikhu'l-Ekber* olarak belirlediği öne sürülmekle birlikte aynı tabiri Ebû Hanife gibi içeriklendirmese bile Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720)'in daha önce kullandığı da kaydedilmiştir. Suyûtî (ö. 911/1505), *Târihu'l-Hulefâ*'sında Ömer b. Abdilaziz'e nispet edilen bu kullanıma yer vermektedir. Ömer b. Abdilaziz'e *el-fikhu'l-ekberin* ne olduğu sorulduğunda onun "kanaat ve eziyetten vazgeçmek" olduğunu dile getirmektedir.²⁴ Suyûtî'nin naklettiği bu kısa haberden ve ilgili tabire atfedilen manadan ne anlaşılması gerektiği tartışmalı gözükmektedir. Dolayısıyla dinin imana ilişkin kısmına isim olmak bakımından denilebilir ki, *el-fikhu'l-ekber* tabiri ilk defa Ebû Hanife'ye nispet edilen risalelerde anlaşılabilir bir kavramsal düzlemin ismi olarak tercih edilmiştir. Ebû Hanife, sözünü ettiğimiz kavramsal düzlemi inşa ederken yani imana ilişkin konuların amele ilişkin konulardan ayrı bir düzlemde anlaşılıp yorumlanması gerektiğini kendi kavramsal yetenek ve yeterlilikleriyle öne sürerken, iki ayrı tabir daha kullanmaktadır. Bunlardan biri *tevhid* diğeri de *itikad*tır. Ancak Ebû Hanife bahsi geçen iki tabiri aynı zamanda kayıtlı bir şekilde belli bir isnat içerisinde kullanmaktadır. Söz gelimi *tevhidi aslu't-tevhîd* (tevhidin aslı) isnadıyla, itikad kelimesini de *ve mâ yesihhu'l-itikâdu aleyhi* (üzerine itikadın sahih olduğu şey) ibaresi içerisinde tercih etmektedir ve ibareyi orijinal haliyle yazacak olursak *aslu't-tevhîd ve mâ*

²² Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 44.

²³ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 44-45.

²⁴ es-Suyûtî, Celaluddîn b. Abdîrahman b. EbîBekr, *Târihu'l-Hulefa*, Dâru'l-Minhac, Beyrut 2013, 394.

yesihhu'l-i'tikâdu aleyhi ifadesi karşımıza çıkmaktadır.²⁵ Bu ifadede Ebû Hanife, tevhid ve itikad kelimesini ayrı ayrı ve beraber olarak bütün iman konularını içerecek şekilde ele almış, yukarıda son olarak yazdığımız ibarenin devamında da yine bahsettiğimiz kavramsal itikadî düzlemin inşâının gerekliliğini hangi ölçüde benimsediğini göstermek için iman edilmesi zorunlu konuların her birine (Allah'a, meleklerine, kitaplarına, rasullerine, öldükten sonra dirilmeye, hayrın ve şerrin Allah'tan olmak üzere kadere, hesaba, mizana, cennete, ceheenne) inanmanın ve inandım demenin vacip olduğunu dile getirmektedir. Vucûb ifadesini kullanması Ebû Hanife'nin inşa etmek istediği kavramsal düzlemin Müslüman toplumla ve birebir insanlarla zorunlu bir ilişkisinin bulunması gerektiğini bize göstermektedir. Bu inşa edilen itikadî zemin, Ebû Hanife'nin belki kendi döneminden önce kimsenin yapmamış olduğu bir tercihi benimsemek suretiyle sözünü ettiğimiz zeminin varlığını ve ayrı bir anlama alanı olduğunu kavramsal bir tanımlamayla dile getirmektedir.

Ebû Hanife, kelam alanını tanımladığı ve bunu soyutlama yoluyla gerçekleştirdiği gibi kelamın savunusuna ilişkin tanımlamalar da yapmaktadır. İtikadî tercihlerin temellendirilmesinde cedelin, tartışmanın ve aklî spekülasyonun şer'an caiz olmadığı hatta sahabenin de itikadî tartışmalara girişmediği ifade edildiğinde Ebû Hanife, sahabenin içinde bulunduğu şartları ve o çerçevede gelişen tutumunu kendi döneminde yaşanan şartlarla kıyaslamış ve sahabenin şartlarında yaşanmış olsaydı itikadî tartışmalara girmeyebileceğini, ancak artık, insanları eleştiren, kanlarını helal sayan kimselerle karşı karşıya bulunulduğunu, bu nedenle de insanlar arasında itikadî bakımdan kimin isabetli kimin de hatalı olduğunun belli olması gerektiğini ve can güvenliğinin böylece sağlanabileceğini dile getirmektedir. Ona göre sahabe, kendileri ile savaşan kimse bulunmadığı için silah taşımayan kimselere benzemektedir. Yani bu, sahabe döneminden sonra bütün bir toplumun benimseyeceği bir tutum olmaktan çıkmış durumdadır. Ayrıca Ebû Hanife psikolojik bir gerekliliğe de işaret ederek, itikadî konulara ilişkin farklı fikirler ortaya çıktığında ve bir kimse bu fikirleri duyduğunda kendini o fikirler üzerinde tartışmaktan alıkoysa bile kalbini o fikirlerle meşgul olmaktan alıkoymayacaktır. Ebû Hanife'ye göre kalp iki ayrı şeyden birini ya da her ikisini de kötü görebilecektir. Kalp, iki farklı şeyi de birden sevebilecek değildir. Zulme meyleden kalp, zalimleri sevecek ve zalimlere meyledince de zalimlerden olacaktır. Hakka, hak ehline meyleden kalp ise hak ehline dost olacaktır. Kalp ve kalbin faaliyetleri üzerine açıklamalarına devam eden Ebû Hanife, sözlerin ve davranışların anlam bulmasını, gerçekliğini ve geçerliliğini kalbe bağlamaktadır. Yine ona göre bu nedenden dolayı, dili ile iman ettiği halde kalbi ile iman etmeyen kimse, Allah katında mümin değildir. Ancak aksi söz konusu olduğunda yani kalbi ile iman ettiği halde, dili ile bunu telaffuz etmeyen kimse Allah katında mümindir.²⁶ Sözünü ettiğimiz bu tutum,

²⁵ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70.

²⁶ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 14.

itikadî/kelamî alanın önce tanımlandığını sonra da savunulmasının gerektiğini bize bildirmektedir. Şu halde Ebû Hanife, itikadî tartışmaların şer'an geçerli hatta gerekli olduğu üzerinden kurgusal bir zemin inşasına gitmektedir. Bu kurgusal zemin belli bir soyutlama ve kavramsal tanımlama üzerinden belli bir ayrıştırmanın sonucu olarak belirlenip tanımlanabilmektedir.

Ebû Hanife ilgili alanı belirledikten ve o alanın soyutlanmasını tamamladıktan sonra bu alanı inşa etmek için ihtiyaç duyduğu kavramları ayrıca tespit etmek zorundadır. Ebû Hanife, önceki soyutlama yeteneğini hatırlatır şekilde, bahsettiğimiz kavramları, Ehl-i Sünnet kelamı açısından bakacak olursak, yine o düzeyde ilk defa naslarda yer alan ve imanın konusu olsa bile itikadî tartışmalarda tanımlı bir kavram niteliği bulunmayan kelimeler yanında yine naslarda yer alan kelimelerin türevleri üzerinden birtakım kavramsallaştırmalarla tespit etmiştir. İtikadî tartışmalarda tercih edilmesi ve kavramsal düzeyde içeriklendirilmesi sonraki dönemlere terk edilen bu kavramların onun metinlerinde önemli ölçüde kendi dönemini önceleyecek ve sonraki kelamcılarının yolunu aydınlatacak şekilde kullanılması Ebû Hanife'nin bir kabiliyeti olarak görülebilir. Ayrıca naslarda yer almayan hatta Müslüman toplum dışında üretilip aklı ve dinî tartışmalarda kullanılan ve Arapça'ya tercüme edilip belli dinî kaygılarla içeriklendirilen kimi kavramları da Ebû Hanife, risalelerinde tercih etmiştir. Şu halde Ebû Hanife'nin soyutlamış olduğu itikadî bir alan ve bu alanda belirlediği üçlü kavramsal yapı ve yine bu yapı üzerinden geliştirdiği kavramsal tespitler söz konusudur. Öncelikle ilgili kavramları sonra da bu kavramlar arası ilişkiden hareketle inşa edilmiş olan kavramsal tespitleri ele almak gerekmektedir. İtikadî tercihler ve imana konu ilkeler bu soyutlanmış tespitler üzerine kurulmaktadır. İlgili tespitlerin bir kısmı, naslarda tevil imkanı bulunmayan bazı esasların kelam diliyle tekrar kurgulanıp soyutlanmasından bir kısmı da naslara yabancı olmakla birlikte aklın ilkelerinin naslarda yer alan ilkelere aykırı olmayacak şekilde itikadî tartışmalara dahil edilmesinden ibarettir.

Doğrudan naslara bakmak suretiyle iman konularını belirlemek isteyen Ebû Hanife, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ba'se/öldükten sonra dirilmeye, hayrını ve şerrini Allah'tan bilmek üzere kadere, hesaba, mizana, cennet-cehenneme inanmak gerektiğini dile getirmiş ve vucûb kavramını ayrıca zikretmiştir. Yukarıda imana konu unsurların belki bu sıralama ile ve Müslüman credosu olacak şekilde ayrıca açıklamaları ile birlikte sayılması o gün yaşanan itikadî dağınıklık ortamında son derece önemli olduğu gibi sonraki dönemlerde de takip edilecek bir yol olarak ortaya çıkmıştır. İman unsurları sayılırken, naslardaki sıranın²⁷ büyük ölçüde gözetenilmesi ancak kadere iman gerekliliği dile getirilirken hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna ilişkin tespitin ayetlerdeki

²⁷ Nisâ, 4/36, 136; Bakara, 2/285; Maide, 5/81; Teğâbun, 64/8.

geçişinden farklı bir formülasyonla ve hadislerde yer alan²⁸ şekline uygun bir konsept dahilinde ifade edilmesi, Ebû Hanife'nin bir başarısı olarak görülebilir. Vucûb ifadesini kullanımı yanında imana konu unsurların gerçekliğine ilişkin olarak 'hak' kavramının tercih edilmesi yine naslarda geçen bir kelimenin itikadî bir düzleme taşıyıp kavramsallaştırması anlamına gelmektedir.²⁹ Diğer risaleleri ile kıyaslandığı zaman daha sistematik olan *el-Fıkhu'l-Ekber*, Ebû Hanife'nin en meşhur ve kurucu nitelikli metnidir. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin kavramsal tercihlerini öncelikle ve özellikle *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerinden takip etmemiz gerekmektedir. Ebû Hanife, Kur'an'ı sonraki kelimelerde tartışılan şekli ile Allah'ın kelâmı olması bakımından ele almaktadır. Kavramsal düzeyde Kur'an'ın mahiyetini tartışırken geliştirdiği kavramsal tespitlerden önce Ebû Hanife, Kur'an'ı bir isim olarak naslarda geçen şekli ile ancak onu belli ve tanımlı bir düzleme olarak naslardaki zikirden ayrı itikadî/kelâmî tartışma hüviyetine uygun biçimde ve kavramsal bir formda değerlendirmektedir.³⁰ Ebû Hanife bu değerlendirme sırasında Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını da yine naslarda geçen kelime ve kavramlarla ancak kelimelerin mahiyeti bağlamında ele almaktadır. O, konuyu tartışırken aynı kelimelerden türetilmiş ve kavramsallaştırılmış kelimeleri de ayrıca göz önünde bulundurmaktadır.³¹ Bunlara ilerleyen kısımlarda tekrar dönme fırsatımız olacaktır. Ebû Hanife, Kur'an'da geçtiği üzere yed, vech gibi haberî sıfatlarla birlikte Allah'ın gadabını ve rızasını, takdirini, kazasını, iradesini ve meşietini de tartışmaktadır.³² O, Allah'ın ilmini, yaratmasını yine belli bir kavramsallaştırma ile ele almaktadır.³³ Ancak onun konuya ilişkin tartışmayı üzerine bina ettiği kelimeler doğrudan naslara dayanmaktadır. Ebû Hanife, günahı naslarda yer alan masiyet, kebâir ve sağâir kelimeleri üzerinden tartışmaktadır. İman ile amel arasındaki ilişki konusunda Ebû Hanife yine kendi zihninde gerçekleştirdiği kavramsal zemin üzerine naslarda yer alan zenb, kebîre, seyyiât, hasenât, iman, mümin, fasık gibi kelimelerle tartışmaktadır.³⁴ Ru'yete ilişkin sünî yaklaşımı benimseyen Ebû Hanife, önemli ölçüde ru'yete hadisine³⁵ dayalı olarak hareket etmektedir.³⁶ İman ve islam kelimeleri üzerinden gelişen karşılaştırmayı, peygamberlerin şefaatinin, amellerin veznini, hesabı, cennet ve cehennem varlığını yine hidayet ve dalâlet

²⁸ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Kitâbu'l-İman*, 38; et-Tirmizî, *Kader*, 10.

²⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70.

³⁰ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 70-71.

³¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 71.

³² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

³³ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

³⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73-74.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, III, 16.

³⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 74.

kelimelerini de naslarda yer aldığı şekilde değerlendiren³⁷ Ebû Hanife, zihnindeki soyutlanmış itikadî zeminin belki bir gereği olarak ve önemli ölçüde hadise bağlı kalarak, dünya hayatının sonu ile ilişkili olduğu için ve itikadî/kelamî tartışmalardaki konumu gereği kıyamet alametlerine yer vermektedir. Konuya ilişkin sahih hadislerin³⁸ varlığına ve bunların gerçekliğine ayrıca işaret eden Ebû Hanife'nin, kelamî nitelikli kurgusu ve kelamî tavrı yanında sahih haberler üzerine itikadın kurulacağına ilişkin bir tavrı daha benimsemiş olması önemlidir.³⁹

Ebû Hanife, naslarda yer alan kelime ve kavramlardan yeni kelime ve kavramlar türetip bunları itikadî/kelamî nitelikte yeniden içeriklendirmektedir. Buna ilişkin en önemli örnek *el-Fıkhü'l-Ekber*'in hemen başında ele alınan Allah'ın isimleri ve sıfatlarına ilişkin tartışmadır. Allah ile varlık arasında hiçbir şekilde bir benzerliğin söz konusu olmayacağını dile getiren Ebû Hanife, sonradan üzerinde duracağımız gibi Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmış ve kendisini takip eden eş'arî ve mâturîdî kelamcılar tarafından bu ayırım, anlamadaki farklılıklara rağmen, benimsenmiştir.⁴⁰ Daha önemlisi Ebû Hanife'nin ifade ettiği zâtî sıfatlar bugün Ehl-i Sünnet kelamının subûtî diye adlandırdığı sıfatlardır. Hayat, kudret, ilim, kelam, sem', basar, irade olarak sayacağımız sıfatlar naslarda daha ziyade fiil şekilleri ile yer almaktadır. Bugün Ehl-i Sünnet kelamında benimsenen şeklin bir kısmını da içerecek biçimde Ebû Hanife fiilî sıfatları tahlîk, terzîk, inşa, ibdâ', sun' vb. olarak saymaktadır.⁴¹ Görüldüğü üzere Ebû Hanife, naslarda geçen kelimeleri gözeterek yeni sayılabilecek bir kavramsal yapı inşa etmekte ve bunların içeriklerini de doğrudan kelamî bir formda gerçekleştirmektedir. Öyle ki, bahsedilen yapı günümüze kadar gelmektedir. Bu, onun hem kavramsallaştırmadaki hem de içeriklendirmedeki yeterliliğe işaret etmektedir. Ayrıca Ebû Hanife, tartışılan konunun odak kelimesi olan sıfat ve onun yanında isim kelimesini ve bu kelimelerin çoğullarını da yine naslarda geçen daha başka kelimeleri tekrar ederek kelamın en çok tartışılan

³⁷ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 75-76.

³⁸ el-Buhârî, *Kitâbu'l-Fiten*, 24, 26; Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *Kitâbu'l-Fedâil*, 9; Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen*, *Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Kitâbu's-Sunne*, 23, 29.

³⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 75-77.

⁴⁰ Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, 126-127; el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdu'd-Delâil ve Telhîsu'l-Evâil*, Tahkik: İmâduddin Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, (by) 1987/1307, 298; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, Tahkik: Veliyyuddin Muhammed Salih el-Ferfur, Mektebetu Dari'l-Ferfur, Dimeşk 2000/1421, 90; es-Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidaye fî Usûli'd-Din*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 26-27, 36-37.

⁴¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 70.

konularından birinde belli bir kavramsallaştırmaya yönelmektedir. Özellikle sıfat kelimesi ile ilgili konuşacak olursak, naslarda doğrudan yer almayan bir kelimenin kavramsallaştırılması ve içeriklendirilmesi ve o anlamı ile kelama kazandırılması sonraki kelamî gelişmeler bakımından ayrıca önemlidir.

Ebû Hanife, kendi döneminde Müslüman kültürün tanımadığı ve özellikle Yunan düşünce kültürüne dayalı birtakım kelime ve kavramlara da risalelerinde yer vermektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Müslüman itikadî tutumların kendi tercihlerini dile getirirken kullandığı en önemli iki kavram, cevher ve arazdır. Belki de sünî kelamda bu iki kavramı en erken kullanan kişi Ebû Hanife'dir. Sonraki zamanlarda bu kavramların kullanımı sıradan ve anlaşılabilir bir olgu olarak görülse bile ilk kullanımı hatta bu kavramlara cisim, had, zıd, misl kavramlarının eklenmesi yine Ebû Hanife tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca hudûs/muhdes ve belki bu kavramın zıddı olan ezel (kıdem) kavramı da Ebû Hanife tarafından kelamî formasyon içinde kullanılmıştır.⁴² Kelamın ilerleyen süreçte benimsediği kavramsal yapıda ilgili kelime ve bu kelimelere dayalı olarak gelişen kavramların ağırlığı ve etkinliği göz önüne alındığında Ebû Hanife'nin ilk defa sözünü ettiğimiz kavramlara ilişkin tercihi kelamın bir disiplin olarak gelişimine büyük ölçüde katkı sağlamış gözükmektedir. İlgili kavramların tespiti ve içeriklendirilmesi bu bakımdan değerlendirilebilecektir.

Cevher, araz, cisim ve hudûs kavramlarının kelam formasyonu içinde ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan tarafından kullanıldığı ve onlar eliyle Mu'tezile kelamına dahil edildiği kayıtlarda yer almaktadır.⁴³ Ancak Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'ini esas alacak olursak sözünü ettiğimiz kelime ve kavramlar Ebû Hanife tarafından sünî kelamın kurgusu içine yerleştirilmiş gözükmektedir.

Adem/madum kelimesi ya da hudûs ile ilişkili olarak tağayyur ve ihtilaf, hareket ve sükûn kelimeleri⁴⁴ de Yunan düşünce kültüründen Müslüman dünyaya geçmiş yaklaşım tarzlarının Arapça tabirlerle ifade edilmiş şeklidir. Ebû Hanife yine sünî kelam geleneği içinde bu kelimeleri ve kavramları yerleştirmiş gözükmektedir. Ebû Hanife'nin risalelerinde cevher, araz, mucize keramet gibi kelimelerin yer alması ilgi çekicidir. Hatta daha sonraki bir dönemde kavramsallaşması güçlenen bu kelimelerin sözünü ettiğimiz risalelere ilerleyen süreçlerde ilave edildiği iddiası göz ardı edilemez. Ancak Ebû Hanife ile aynı zamanda yaşamış olan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Şeytanuttak, Hişam b. Hakem (ö. 179/795) gibi kimseler ilgili kavramları kullanmışlardır. Ayrıca Ebû

⁴² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 71.

⁴³ Yavuz, Yusuf Şevki, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/6, İstanbul 1993, 71; ayrıca bkz: es-Suyûti, *Tebyidu's-Sahife*, 114.

⁴⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72-73.

Hanife Cehm b. Safvan ve Şeytanuttak ile tartışmalar yapmış⁴⁵ olduğuna göre ilgili kelime ve kavramların Ebû Hanife tarafından da kullanılması belli ölçüde kabul edilebilecektir.

Hem naslarda yer alan kavramları hem de Arapça'ya diğer kültürlerden geçen kavramları kendi metinlerine dahil eden Ebû Hanife, belli bir soyutlamayı zaten barındıran bu kavramları yine ayrı bir kurgu ve soyutlama içerisinde tekrar değerlendirmiş ve belki de bu kelime ve kavramlar üzerinden ilk soyutlanmış kelamî prensipleri dile getirmiştir. Allah'ın birliği hakkında konuşan Ebû Hanife, Allah'ın birliğini, sayı ile değil eşi ve ortağının bulunmaması bakımından bir sonuca bağlamaktadır. İhlas Suresi'nde Allah'ın bir olduğu belirtilirken O'nun sayısal bakımdan değil, eşi ve ortağı bulunmaması bakımından tek olduğu dile getirilmektedir.⁴⁶

Allah, varlıktan herhangi bir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de Allah'a benzemez. Benzerliğe ilişkin bu tespitin devamında ve kelamî sayılabilecek bir bakışla isimleri ve zâtî-fiilî sıfatlarıyla birlikte Allah'ın ezeli olduğunu ifade eden Ebû Hanife'nin kurgusal bir kelam zemininde kavramlar üzerinden geliştirdiği kurgusal bir yapı daha söz konusudur. Kavramsallaştırmanın hakim olduğu bu yapı, artık sıfatlara ilişkin itikadî ahkâmın üzerine kurulacak olduğu prensipleri belirlemek için önemlidir. Sıfatların zâtî ve fiilî olarak ikiye ayrılması sıfatlar ile Allah'ın zâtî ve diğer varlıklar arasındaki ilişkinin belirlenmesi bakımından güçlü bir kavramsal keşiftir. Öyle anlaşılıyor ki bu, kelam tarihinde doğrudan Ebû Hanife'nin kavramsal yeteneği ile ilk defa ulaşılmış ve sonraki zamanda da kelamcılar tarafından geliştirilerek devam ettirilmiş bir tespittir.⁴⁷ Zât-sıfat ilişkisi bakımdan sıfatların zâttan ayrı olduğu kelamî bir dille ifade edilmiş ve her bir subûtî sıfatın-her ne kadar Ebû Hanife bu ayrımı yapmamış olsa da- zâttan ayrı olmakla birlikte ezeli olduğu ayrıca dile getirilmiştir. Onun, bu konuda bir öncülüğünden ve kendinden sonra gelen kelamcılar içerisinde bazılarına göre ileri bir tutumundan daha bahsedebiliriz. Ebû Hanife hacmi sınırlı olan *el-Fıkhü'l-Ekber*'de fiilî sıfatların ezeli olduğunu da tanımlamış, bu açıdan bakıldığında varlıkla alakası itibarıyla hâdis olmalarını ifade etmek daha kolay olduğu halde fiilî sıfatların da ezeli olduğunu dile getirecek kadar kavramsal farkındalık inşa edebilmiş ve bunu sonraki dönemlerde mâturîdîler de böylece benimsemişlerdir.⁴⁸ Ebû Hanife'ye göre fiil ezeli bir sıfattır. Allah fâildir. Ancak mef'ûl, mahluktur. Allah'ın fiili ise mahluk değildir. Şu halde Allah'ın sıfatları muhdes ve mahluk değildir. Yine ona göre sıfatların mahluk olduğunu ileri süren ya da bu konuda

⁴⁵ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzan*, 301; el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 44-45; el-Mekkî, *el-Menâkıb*, 186; Taşkörüzade, *Miftâhu's-Saâde*, 184; ayrıca bkz: el-Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, 19.

⁴⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 70.

⁴⁷ es-Sâbüni, *el-Bidaye*, 26-27, 36-37; el-Bâkılânî, *Temhîd*, 298.

⁴⁸ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 91; es-Sâbüni, *el-Bidaye*, 26-27, 36-37.

tereddüde düşen kimse kafirdir.⁴⁹ Ebû Hanife, zât-sıfat ilişkisinin belirlenmesindeki konsept dahil olmak üzere sıfatlar hakkında kabul edilemez itikadî şeklin ne olduğunu da ayrıca belirlemiş, kendince bunun gerekçelerini dile getirmiş ve yine teknik olarak kelamî sayılabilecek bir müeyyide ile farklı kelamî yaklaşımlar üzerinden gelişen tercihleri de küfür olarak nitelemiştir. Esasen Ebû Hanife, sıfatları kurgusal bir zemin üzerinden, erken sayılabilecek bir dönemde, tanımlamayı yine bir kurgu niteliğindeki sözü edilen tanımları iman konusu olarak belirlemeyi başarabilmiş ve kendinden sonra bunun benimsenerek devamını sağlayabilmiştir. Sözü ettiğimiz tercih, olgular üzerinden ne ölçüde güçlü soyutlamaların yapıldığını ve sonraki zamanlarda gelişen tartışmaların ve tercihlerin bu soyutlamayı geçersiz kılamadığını bize göstermektedir.

Sıfatlar konusuna eklemli olarak tartışılan ve kelam tarihinde kendi başına güçlü bir tartışma alanı olan kelamullah yani Allah'ın konuşması da yine Ebû Hanife'nin soyutlamacı bakış açısıyla yorumlanmış ve bu yorum sonraki dönem Ehl-i Sünnet kelamının tercihi olarak ortaya çıkmıştır. Varlık ezelde yaratılmış olmadığı halde Allah yaratıcıdır. Bunun gibi ezelde hitap edilecek varlık olmadığı halde de Allah mütekellimdir. Ebû Hanife, Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını açıklarken az önce dile getirilen tespiti kaydetmiştir. "Hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir"⁵⁰ ayetine de işaret eden Ebû Hanife, Allah'ın sıfatları ile varlığın sıfatları arasında bir benzerlik olmadığını özellikle ifade etmektedir. Allah'ın bilmesi, kudreti, görmesi, duyması ve konuşması bizim bilmemize, kudretimize, görmemize, duymamıza ve konuşmamıza benzememektedir. Ayrıca yed/el, vech/yüz, nefis gibi insan biçimci ifadeler, Ebû Hanife'nin o günkü algısına göre, keyfiyetsiz bir nitelemeye işaret etmektedir. Yani Kur'an'da bu kelimelerin zikredilmesi onların birer sıfat sayılmasının nedenidir. Ebû Hanife'ye göre söz gelimi yed kelimesini kudret ya da nimet olarak anlamak veya açıklamak bir sıfatın iptali anlamına gelmektedir. Yine Ebû Hanife, ilgili yaklaşımın i'tizalî bir tutum olduğunu ve belki de bunun için ayrıca temkinli davranmak gerektiğini ifade etmektedir.⁵¹ Şu halde Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet algısının tanımlanması ve güçlenmesi için etkin bir tavrın belki başlatıcısı sayılabilir. Ancak onun özellikle ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet kelamının güçlü bir temsilcisi olarak ortaya çıktığında hiçbir tereddüt bulunmamaktadır.

Allah'ın varlığına ve bunun yanında Allah'ın yaratıcılığına inanmak söz konusu olduğunda dinin ilgili husustaki tercihlerini açık bir dille ifade etmek ve bunu kelamî bir düzlemde anlamaya çalışmak insanların zihnini bir eksende tutabilmek için önemlidir. Ebû Hanife, varlığın yoktan (lâ min şey) yaratıldığını kaydetmektedir. Bu, yaratma konusunda dinî tercihin en açık ifadesi olarak kabul edilebilir. Yine yaratma konusunda Allah'ın varlığa ilişkin ilmi, iradesi, kazası,

⁴⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 58.

⁵⁰ Şûrâ, 42/11.

⁵¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

kaderi ve levh-i mahfûza yazması Ebû Hanife tarafından konuya dahil edilmek suretiyle anlaşılmaktadır. Bütünlüklü bir bakışı benimseyen Ebû Hanife, anlaşılması ve anlatılması en güç konulardan biri olan kaderi, ezeli yazgı/yazıyı anlatırken yine kendinden önce kimsenin işaret etmediği bir şekilde yazının nasıl yazıldığını, yazı ile eşyada gerçekleşenler ve yazının insan iradesi ve sorumluluğu ile ilişkisi arasında bir denge kurmak için yani yazının sorumluluğu boşa çıkarmaması için kendince bir formül geliştirmiş, olacak şeylerin hüküm itibarıyla değil vasıf itibarıyla yazıldığını, ezeli ilme dayalı bu yazının irade ile çatışmayacağını ve insanı, yapıp-etmeleri bakımından cebretmeyeceğini dile getirmiştir.⁵² Burada Ebû Hanife'nin yaratma konusunda ve kaderin yazgı ile ilişkili kısmında sünnî bakış açısına dair bir soyutlamasını ve kavramsallaştırmasını görebiliriz.

Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*'de madumdan söz etmektedir. Ona göre Allah, madumu adem halinde madum olarak bildiği gibi madumu icad edeceği zaman da nasıl olacağını bilir. Allah mevcûdu, vucûdu halinde mevcut olarak bildiği gibi mevcûdun nasıl fena bulacağını da bilir. Allah ayakta olan kimseyi ayakta olduğu halde bilir. O kimse oturduğu zaman da onu oturduğu halde bilir. Ancak Allah'ın ilminde bir değişiklik olmaz ya da O'nun için hâdis bir ilim ortaya çıkmaz. Şu halde, değişim ve farklılaşma, yaratılmış varlıklar için söz konusudur.⁵³ Allah'ın bilgisindeki değişimi reddetmek ve Allah'ın bilgisi ile yaratılmış varlıkların bilgisi arasında ne tür bir farklılık olduğunu ifade etmek isteyen Ebû Hanife, özellikle teğayyur/değişim kavramı üzerinden bir sonuca gitmeye çalışmaktadır. Esasen Ebû Hanife'nin ilgili tutumu ele alınan konudaki en temel yaklaşımdır ve bu yaklaşım da yine az önce zikredilen kavram üzerinden tartışılmaktadır.⁵⁴ Ebû Hanife'nin aynı kavramı konunun soyutlanması bakımından değerlendirmesi önemlidir. Bu, Ehl-i Sünnet kelamı bakımından da ileri bir tercih olarak görülebilir. Bilgi, bilinen, bilmenin mahiyeti, bilmedeki değişimin olması ve olmaması bahsettiğimiz soyutlamanın ana unsurları olarak görülmektedir.

İman ve küfrün nasıl meydana geldiği konusunda kurgusal bir tanımlamaya girişen Ebû Hanife, insanların iman ve küfürden soyutlanmış bir şekilde yaratıldığını, sonrasında Allah'ın insanlara imanı ve küfrü teklif ettiğini, insanların da imanı ya da küfrü kendi tercihleri ile benimsediğini dile getirmektedir. İman eden kimse kendi fiili, ikrarı, tasdiki, Allah'ın tevfiği ve nusreti ile iman etmiş, küfreden kimse de kendi fiili, inkarı ve Allah'ın hızlanı ile küfretmiştir. Ebû Hanife burada tevfiğ, nusret ve hızlan kavramlarını özellikle tercih etmektedir.⁵⁵ İnsanı iman ve küfür tercihlerinde iradeli kılan unsur üzerinde

⁵² Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 59.

⁵³ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 59.

⁵⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

⁵⁵ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

ısrarlı bir şekilde duran ve bunu güçlü bir şekilde dile getiren Ebû Hanife, devam eden ifadelerinde imana ve küfre ilahî iradenin ne ölçüde etki ettiğini belirlemek istemiş, imanda, insanın kendini sorumlu kılacak temel tercihinden sonra, Allah'ın yardımını ve desteğini (tevfik ve nusret) telaffuz etmiş, küfürde ise kişinin tercihi ile sorumlu kılındığını dile getirdikten sonra Allah'ın kişiyi yalnız bırakmasını (hızlan) ve bunun da Allah'ın iradesinde olduğunu dile getirmiştir. İman ve küfrün oluşumunu kavramsal düzeyde anlamaya çalışan Ebû Hanife, her iki halde de kişinin mutlak sorumluluğunu vurgulamak gerektiğini fark etmektedir. Şu halde Allah, kimseyi imana ve küfre zorlamadığı gibi insanları mümin ya da kafir olarak yaratmamaktadır. Allah, insanları şahıs olarak yaratmaktadır. Ebû Hanife, ileri bir kelamî yaklaşım benimseyerek imanı ve küfrü kulların fiilleri kabul etmektedir. Allah, kafiri küfrettiği anda kafir olarak bilir. Ancak o kimse küfründen sonra iman ederse Allah onu iman ettiği anda mümin olarak bilir ve onu sever. Ancak bu nedenle Allah'ın ilminde bir değişiklik söz konusu olmaz.⁵⁶

Fiillerin gerçekleşmesi konusunda insanların kesbi ile Allah'ın yaratmasını ayırmış olması ve bu fiilleri kesb bakımından insanlara nispet etmesi böylece insanların sorumluluklarını belirginleştirmesi,⁵⁷ Ebû Hanife'nin fiil ve fiilin mahiyeti hakkında belli bir soyutlama çabasına girdiğini ve yine belli ölçüde bir kavramsallaştırma yeteneği ile konuyu ele aldığını bize göstermektedir. Kesb kelimesinin bu çerçevede tartışmalara dahil edilmesi, fiilin yaratıldığının ispatı ve buna rağmen insanın yaratılan bu fiili edinmesi/kendisinin yapması ve bunun soyut manada, dil üzerinden anlaşılıp açıklanması bakımından önemli olduğu gibi, kesb üzerinden sonraki dönemde gerçekleşen tartışmaların daha da derinleşip gelişmesi hatta Eş'arî'nin konuya ilişkin teorik zemini Ehl-i Sünnet adına geliştirip derinleştirerek boyutlandırması⁵⁸ ve bekleneceği üzere Ehl-i Sünnet'in ilgili tercihini Mu'tezile'nin reddetmesi, kesb kelimesinin dilde Ehl-i Sünnet'in kullandığı anlamda hiçbir zaman kullanılmadığını iddia etmesi,⁵⁹ Ebû Hanife'nin bu kelime üzerinden hangi ölçüde güçlü, çözücü bir kavramsallaştırma ve içeriklendirme yaptığını göstermektedir.

Peygamberlerin ismeti konusunu genel bir çerçevede ele alan Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet'in nübüvvet algısını ve daha doğrusu peygamberlerin niteliklerine aynı zamanda peygamberlerin ahlakî düzeyine ilişkin yaklaşımını inşa etmiştir. Esasen Müslüman kelimcilerin ismete dair tutumları, Hz. Peygamber'in otoritesinin sonraki nesillere aktarılmasına katkı sağlamak ve yine Hz.

⁵⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60.

⁵⁷ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60.

⁵⁸ el-Eş'arî, *el-Luma*, 43 vd; Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, 526-535.

⁵⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427, 363-364.

Peygamber'in ahlakî yetkinliği ile dindeki konumunun tartışmasız etkinliği arasındaki ilişkiyi belirginleştirerek bunu iman düzeyinde insanlara benimsetmek gayesine matuftur. Teorideki tutarlılık nedeniyle Hz. Peygamber'in ahlakî yetkinliği hakkındaki çerçeve bütün peygamberlerin ahlakî tercihlerini içerecek şekilde genişletilmiştir.⁶⁰ Bu nedenle farklı kelimî mezheplere göre farklı teoriler gelişmiş olsa bile peygamberin büyük ve küçük günahtan, küfür ve kabâihten münezzehtir olduğunu, ona karşılık yine peygamberlerin zelle diye tabir edilen küçük hatalar yapabileceğini⁶¹ öngören Ehl-i Sünnet'in ismet tanımı, öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanife tarafından ilk şekli ile kurgulanmıştır. Ebû Hanife'nin bu tutumu özellikle mâturîdiler tarafından takip edilip geliştirilmiş ve mesela peygamberin günahtan korunması, ahlakî tercihleri ve sorumlulukları arasında ne tür bir ilginin olduğu sorusu sorularak bunun cevabı aranmıştır.⁶² Konuyu, en azından bir kısmı kendi tarafından icad edilen veya içeriklendirilen kavramlar üzerinden anlamaya çalışan ve Hz. Peygamber'in otoritesini ve Müslüman toplumdaki konumunu tespit etmek isteyen Ebû Hanife, ismet tartışmasında soyutlamacı bir bakışla kavramsal bir zemin inşa etmiştir.

Bir müslüman, herhangi bir günahı nedeniyle, büyük günah olsa bile o günahı helal saymadıkça, tekfir edilemez. Söz konusu kimseden iman ismi giderilemeyeceği gibi bu kimse gerçek bir mümin diye isimlendirilir. Ancak Ebû Hanife, bahsi geçen kimsenin kafir olmadığını, fasık bir mümin olduğunu ifade etmektedir. Bu tespitleri destekleyecek nitelikte, günahın kişiye zarar vermediğini ve o kimsenin cehennem girmeyeceğini, dünyadan mümin olarak ayrıldıktan sonra tevbe etmese dahi cehennemde ebedî kalacağını ileri sürmediğini dile getiren Ebû Hanife, söz konusu kişiyi Allah'ın meşîetine terketmektedir. Allah dilerse ona azap eder, dilerse azap etmekten vazgeçer ve onu affeder.⁶³ Burada görülüyor ki, Ebû Hanife kendinden önce içeriklendirilen bazı kavramları daha sonra Ehl-i Sünnet kelimcilerinin de benimsediği şekilde içeriklendirmiştir. Söz gelimi fisk kelimesi Kur'an'da çoğunlukla küfür⁶⁴ anlamında geçtiği halde Ebû Hanife bu kelimeyi büyük günah işlemiş bir mümini ve fiilini tanımlarken tercih etmektedir. O, burada kendinden önce neredeyse bütün Müslümanların çözümlenmekte zorlandığı birtakım kavramsal içerikleri daha az tartışmalı, sünî perspektiften bakılacak olursa daha kolay kabul edilecek nitelikte yeniden ve o içerikleri ile ilk defa tanımlamaktadır. Ebû Hanife, mümin kimlikle günah arasındaki ilişkiyi belirledikten sonra büyük günah sahibinin de cehennem

⁶⁰ Goldziher, I., "İsmet", I-XV, İslam Ansiklopedisi, MEB Yayınları, Eskişehir 1997, V/II, 1124.

⁶¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73.

⁶² el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, Tahkik: es-Seyyid Avadayn, İbrahim Avadayn, Kahire 1971/1391, 88-89.

⁶³ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73-74.

⁶⁴ En'âm 6/49, 121, Secde 32/18, Nur 24/55, Tevbe9/80,85, Mâide5/3; Bakara 2/99; Kehf 18/50; Yûnus 10/33; A'râf, 7/165.

girebileceğini ve buna karşılık cehennemde ebedî kalmayacağını ifade etmektedir. Bundan önce büyük günahın ebedî cehennemi gerektireceğini iddia eden Vaîdiyye ve günahın mümine zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie iki ayrı ve iki uç yaklaşım olarak Müslüman toplumun itikadî tercihlerini önemli ölçüde tehdit ediyor ve çoğunluk Müslümanlar bu iddialara hangi zeminde ve hangi kavramsal çerçevede karşılık verecekleri konusunda fikrî bir bütünlük içerisinde bulunmuyorlar, kendi itikadî tercihlerini temellendirmekte zorluk yaşıyorlardı. Bunun tam da böyle olduğunu bize Ebû Hanife haber vermektedir. Niçin kelamla ilgilenmek zorunda kaldığını dile getiren Ebû Hanife, özellikle iman ve iman tanımı ayrıca iman-amel ilişkisi konularındaki itikadî tercihleri bakımından ölümle tehdit edildiklerini ve bu nedenle sözünü ettiğimiz tercihlerin dinî bakımdan doğrulanıp temellendirilmesinin zorunlu hale geldiğini ve bu temellendirmeye aklî spekülasyonların da dahil edilmek durumunda kaldığını yani kelamî nitelikli bir kavramsallaşmayı ve kavramsal içeriklendirmeyi benimsemek zorunda kaldığını ifade etmektedir.⁶⁵ Denilebilir ki, Ebû Hanife'nin işaret ettiği iman-amel tartışması kelamın en önemli konusudur. İlgili tartışmanın belli bir neticeye götürülmesi de belki imanın tanımlanması ile mümkün olabilecektir. Bu nedenle Ebû Hanife, o güne kadar açık bir şekilde ifade edilmemiş bir düzeyde imanı tek bir kavramla yani tasdik kavramı ile tanımlamaktadır. Gerçekten bu kavram, iman-amel birliğine işaret eden birçok nassa rağmen, iman ve amel arasındaki ilişkiyi kavramsal düzeyde reddederek, iman ve amelin başka başka tanımları olduğu gerçeğini ifade etmek için Ebû Hanife tarafından belirlenmiş ve o güne kadar ilgili konudaki zihni ve fikri karışıklığı ve açıklama güçlüğüne sünni kültürü benimsemiş olan geniş kitleler bakımından bertaraf etmiştir. İmanın tasdik olduğunu açıkça ifade eden Ebû Hanife, kanaatimizce, o güne kadar kelamdaki kavramsal tanımlamaların en önemlisini gerçekleştirmiştir. Soyutlamacı bir yaklaşımla imanı kendi kavramsal düzlemine çeken ve mahiyetini anlamaya çalışan Ebû Hanife, iman ve amel arasını açınca, iman-amel birlikteliğini öne süren, amele ilişkin ihmallerin imanı etkilediğini ve imanın ortadan kalkmasına neden olduğunu iddia edenlere karşı güçlü ve reddedilemez bir başarı elde etmiş olmaktadır.

İman ve İslam kavramları arasındaki farkın yalnızca dil açısından söz konusu olduğunu ancak iman ve islamın birbirinden ayrılamayacağını ve yine bu kavramların birbirlerine nispetle iç-dış gibi olduğunu ifade edebilmek⁶⁶ hem de bunu kavramsal yeterliliğin sınırlı olduğu o dönemde ve konunun kendinden sonraki tartışmalarını belirleyecek şekilde yapabilmek, Ebû Hanife'nin yine soyutlama yeteneği ile naslarda geçen kelime ve kavramların dilde ve dinde yani şeriatte ne anlama geldiğini ve gelebileceğini problem olarak ele aldığını, bu problemin çözümü için de çaba sarfettiğini göstermektedir.

⁶⁵ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 14.

⁶⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 75.

Allah, kişinin sevabına katlarınca karşılık verdiği halde ve bu O'nun fazlından olduğu halde, yine kişinin günahı karşısında adaleti ile muamele edeceğini hatta yine fazlı ile günahkar kişiyi affedebileceğini ve onu cezalandırmaktan vazgeçebileceğini dile getiren Ebû Hanife devamında da büyük günah sahibi kimse için peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in şefaatinin öngörmüştür.⁶⁷ Bununla birlikte naslardaki farklı vurguları ve işaretleri belli bir soyutlama ekseninde ayrıca dinin genel algısı ve kaynak tanımı çerçevesinde hareket ederek kendinden önce inşa edilmemiş gerçek bir kurguyu Ebû Hanife'nin özellikle araması, yine bunu daha sonraki dönemlerde de değiştirilemeyecek bir formülasyona bağlamış olması, bugünden geriye baktığımızda basit gibi görünse bile hiç kolay değildir. Açık olarak ifade edelim ki, o, sözünü ettiğimiz formülasyonun her bir unsuru ile kendi dönemindeki temel itikadî bir ayrışmanın konuya ilişkin bir tercihini reddetmek ya da onaylamak ve böylece yine konuya ilişkin genel sünî bakışı inşa etmek için çabalamaktadır. Bu, sünî kelamın en temel tartışma alanlarından birinde çok güçlü bir müdahale olarak görülebilir.

Netice itibarıyla, Ebû Hanife, dini tanımlarken iman ve islam kelimelerini özellikle tercih ettiği gibi bütün bir şeraitin de din olarak tanımlanması gerektiğini ifade etmektedir. Kabul etmemiz gerekir ki, bu, dinin ihatalı ve aynı zamanda unsurlarını barındıran bir tanımlaması olduğu gibi, dine eklemli bütün bir tercihlerin de dinden olduğunu öngören bu yaklaşım, sonraki zamanlarda dine ilişkin geliştirilebilecek bütün tercihlere zemin teşkil edebilecek soyutlanmış bir yapının Ebû Hanife'ye hiç de uzak olmadığını kesinlikle göstermektedir. O, kuramsal anlamda bir din tanımını modern ölçülerde gerçekleştirecek kavramsal bir zihni yapıya emsalinden belki de çok önce kavuşmuş bulunmaktadır. Dinin kuramsal tanımıyla işe başlayan Ebû Hanife, tanımda yer alan temel iki unsuru ayrıca belirginleştirerek bu tanımını daha ayrıntılı bir yapıya dönüştürmektedir. Dinde fıkıh ve ahkamda fıkıh ifadeleri, dinin iki temel unsurunu daha sonraki dönemler bakımından da takip edilecek şekilde ayırtırmak, değişmeyecek şekilde belirlemektir. Ebû Hanife'nin bu konudaki tutumunun az önce geçtiği şekilde ifadesini bulması, doğrudan soyutlama yeteneği ile ilişkilidir. Onun zihni, dinî ahkamı iman/itikad ve amel bakımından ayırtılabilmektedir. İman ve ona dair konuları da itikadî ahkam bakımından tekrar ele alan Ebû Hanife, bu alandaki bilgilenmeyi dindeki bilgilenmenin mutlak ifadesi anlamındaki fıkıhtan ayrı ve doğrudan itikadî ahkamla ilişkili olarak *el-fikh fi'd-dîn*/dinde fıkıh ya da *el-fikhu'l-ekber* diye tanımlamaktadır. Sözünü ettiğimiz ayırım ve itikadî alana ilişkin *el-fikhu'l-ekber* tanımı, dinin unsurları üzerinden gelişen tanımdaki kavramsallaştırmaya ilavedir ve sonrasında Ebû Hanife'nin naslarda yer alan kelimelere dayalı olarak geliştireceği kavramsal ve terimsel inşanın ve yine dış dinî/fikrî çevrelerden devşirilen kavramların sünî kelam konsepti üzerinden gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesine bir zemin teşkil etmesi bakımından kıymetlidir ve düşünülmüş kurgusu ile de bir ilktir. Şayet Ebû Hanife, ilgili

⁶⁷ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, 75.

tanımlamalar üzerinden bahsedilen zemini tesis etmemiş olsaydı ne naslardaki kelimelere dayalı bir kavramsallaştırma yapabilirdi ne de dışarıdan gelen kavramları sünnî kelam kültürü ile -özellikle de bu kültürün hemen başlarında-buluşurması düşünülebilirdi. Kelamın savunusu hakkında Ebû Hanife'nin benimsediği yaklaşım, itikadî/kelamî zeminin inşa edilmesi ve sınırının bilinmesi bakımından anlamlıdır.

Ebû Hanife'den yaklaşık yarım asır önce yaşayan ve yazdıkları risalelerle Ehl-i Sünnet kelamını bir ölçüde başlattıkları söylenebilecek olan Hasan b. Muhammed İbni'l-Hanefiyye (ö. 100/718), Ömer b. Abdilaziz ve Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin bahsedilen risalelerinde daha ziyade tek tek ayetler üzerinden gelişen tartışmalar sünnî bakış açısıyla değerlendirilmiştir.⁶⁸ Hasan Basrî'nin insan iradesini vurgulayan ve emevî cebr telakkisini geçersiz kılmak için bilinen yorum şekilleri dışında özgürlükçü bakış açısını belli bir kavramsallaştırma kabul edecek olursak onun yaptığını tek bir konuda olsa bile istisna ederek, söyleyebiliriz ki, kelamı, bütün bir alan olması bakımından soyutlama yoluyla değerlendiren ve sünnî kelamdaki kavramsal yapıyı bütünlüklü bir şekilde inşa etmek için uğraşan tek kişi Ebû Hanife olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra naslarda yer alan kelimeler üzerinden bir soyutlama ve kavramsallaştırma çabası içerisine giren Ebû Hanife, yeni kavramları tabii bir şekilde Müslüman kültürün bildiği, tanıdığı bir çevreden oluşturmuş ve o kelimeleri, kavramlara dönüştürdükten sonra ya da ilgili kavramsallaşmaya katkı sağladıktan sonra güçlü ve tanımlı bir şekilde içeriklendirmiştir. Ayrıca Ebû Hanife, yabancı din ve kültürlerden alınıp Arapça'ya tercüme edilmiş felsefi içerikli kavramları kendi kurguladığı sünnî kelamî tavır içerisinde değerlendirdiği gibi o kavramlar (zât, sıfat, cevher, araz vs.) üzerinden de yeni kavramsallaştırmalara (zât-sıfat ayrımı, zâtî-fiilî sıfat ayrımı, iman-amel tartışmaları, ismet vs.) ulaşmış ve onun bu tutumu sonraki sünnî kelacılar tarafından fark edilerek güçlü bir şekilde benimsenmiş, Ebû Hanife'nin tespit ettiği içerikler, kelamın inşa sürecinde ve sonraki dönemlerde bütün bir disiplin olarak kelamın bünyesinde kurucu kavramsal yapı olarak varlığını devam ettirmiştir.

⁶⁸ el-Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye, Bidâyetu İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânîli'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977; Ömer b. Abdilaziz, er-Risâle, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Evliyâ*, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty), V, 346; el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988, 109 vd.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Avcı, Casim, “*Kûfe*”, DİA, I-XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib, *Târihu Bağdat ve Medinetu's-Selam*, I-XV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûlu'd-Din*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928/1346.

el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdu'd-Delâil ve Telhîsu'l-Evâil*, Tahkik: İmâduddin Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, (by) 1987/1307.

el-Beyâdî, Kemâluddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1949/1368.

el-Buhârî, Alâuddin Abdulazîz b. Ahmet, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997/1417.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.

Daftary, Farhad, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, New York 2007.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

- *el-Fıkhu'l-Ebsat, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

- *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

- *Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

el-Eş'arî, *el-Lumafi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğve'l-Bida ve Risâletu İstihşâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, Tahkik: Muhammed Emin Dannâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Macmillan Press, London 1979.

Goldziher, I., “*İsmet*”, I-XV, İslam Ansiklopedisi, MEB Yayınları, Eskişehir 1997.

el-Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye, *Risâle fi'r-Redale'l-Kaderiyye, Bidâyetü'lmi'l-Kelâm fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hedu'l-Almânîli'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977.

el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988.

İbn Hacer, Şihâbuddîd Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Heytemî, *Hayrâtu'l-Hisân fi Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nûman*, Abdulkerim Mûsâ Mecîd, Dîmeşk 2007/1428.

İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzan*, I-VII, Muessesetu'l-Âlali'l-Matbûat, Beyrut 1986/1406.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâleti'n-Nâşîrûn, Dîmeşk 2012/1433.

İbn Teymiyye, Ebû Abbas Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (by) 1986/1406.

el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427.

- *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2006/1427.

Lacey, Alan, *A Dictionary of Philosophy*, Routledge, New York 1996.

el- Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, Tahkik: es-Seyyid Avadayn, İbrahim Avadayn, Kahire 1971/1391.

el-Mekkî, el-Muvaffak b.Ahmed, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe*, (by) 1321.

Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam*, Tahkik: Veliyyuddin Muhammed Salih el-Ferfur, Mektebetu Dari'l-Ferfur, Dîmeşk 2000/1421.

- *Tebşîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Claude Salame, el-Mâhedetu'l-İlmiyyetu'l-Firansiyun li-Dirâseti'l-Arabiyye, Dîmeşk 1993.

Osman, Muhammed Abdussettar, *Medînetu'l-İslam, İlmü'l-Marife*, Kuveyt 1978.

Ömer b. Abdilaziz, er-Risâle, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Evliyâ*, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty).

Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap, İstanbul 2012.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.

es-Sâbûnî, Nüreddin, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

es-Suyûtî, Celaleddin b. Ebî Bekir, *Tebyîdu's-Sahîfe bi-Menâkıbı Ebî Hanîfe*, Tahkik: Mahmut Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1990/1410.

es-Suyûtî, Celaluddîn b. Abdîrrahman b. EbîBekr, *Târihu'l-Hulefa*, Dâru'l-Minhac, Beyrut 2013.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhus's-Siyâde fî Mevdûati'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Uzunpostalcı, Mustafa, “*Ebû Hanîfe*”, DİA, İstanbul 1994.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hristiyan Yahudi Kelamı*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5/6, İstanbul 1993.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbu'l-İmâm EbîHanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, Tahkik: Muhammed Zâhid Kevserî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Nûmaniyye, Beyrut 1419.

- *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.