

Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde 'Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı' Sorunu

Temel YEŞİLYURT

FÜ İlâhiyat Fakültesi

Bütün geleneksel bilimlerin olduğu kadar, geleneksel ve hatta çağdaş teolojinin de amacı Kur'ân'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'ân'ın bir özdeşi değil, yorumu ve anlaşım biçimidir. Dahası da bir anlamda Kur'ân'ın inanç alanındaki temel önermelerinin sistematik bir biçimde formüle edilmesi ve her çeşit kuşku durumundan arındırılarak rasyonel dayanaklarını arama şeklindeki beşerî 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 malıdırlar.³ Bu durumda tarihin içinden konuşan bir düşünür olarak Ebû Hanîfe'nin itikadî yorum tekniğini tartışırken, onun ortaya koyduğu teolojik inşaların birer yorum ve 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 Ebû Hanîfe'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, şimdiyi en büyük bilinmez, geçmiş ise tek başına *iyi bilinen* olarak merkeze taşımak, hâl-i hazırın geçmişe uyarlanması başka hiçbir anlam taşımayabilir.⁵ İnançla ilgili çağdaş sorunları aşmaya çalışırken, Ebû Hanîfe'nin teolojik inşaları önemli olmalıdırlar, ancak yeninin bilinmesini

¹ Taftazânî, Saduddin, Şerhu'l-Mekâsîd, Tah.Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, I/136; İcî, Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkıf, Beyrut, ts., s. 7; Cürçânî, 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 dinî düşünce, şu veya bu ölçüde içeriğini tarihsel etkinliğin öğelerden alır. bkz. Macit, Nadim, Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 27.

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, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997 s.22.

geçmişin bilinmesine bağımlı kılacak tarzda tek mikyas olmamalıdır. Bu, geçmişin teolojik inşalarının (özel anlamda da Ebû Hanîfe'nin) yeniyi mağlup etmek için onunla rekabet eden değil, aksine yeniyi 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 mutlaklaştırılamayacağını, belki bu nedenle de İslâm'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 Hanîfe'nin yorum tekniğinin kapsamlılığını ele aldığımız bu araştırmamızda, amacımız elbetteki ne genel anlamda teolojik yöntem araştırması yapmak ne de bu alanda yeni bir yöntem önermek olmayacaktır. Araştırmamız, büyük ölçüde Ebû Hanîfe'nin akidevî yorumlarının temel belirteçlerinden hareketle, “kapsamlılık/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, nihaî yetkinin Kur'an'a ait oluşu anlamına gelir. Ebû Hanîfe'nin de itikadî anlam evrenini oluştururken temel önceliği Kur'an'a verdiği görülür.¹⁰ Bu, itikadî alanda önemli bir belirlemedir ve özellikle inanç alanı söz konusu olduğunda hiçbir beşerî oluşumun (teoloji de dâhil) dogmatikleştirilemeyeceğini ve yorumu inanca dönüştüremeyeceğini ifade ettiği gibi aynı zamanda hiçbir teolojik yorumun ve bakış açısının “mutlaklık” ya da “nihaîlik” hakkına sahip olamayacağını ima eder. Bunu söylemek, teolojik anlam evrenimizi oluştururken, ortaya koyduğumuz çabanın “doğru ve yanlış” seçeneklerine açık olduğunu, hiçbir teolojik yorumun tek başına inanç alanında

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

⁷ Çünkü teoloji değilmiş şey, dinin özdeşi değil, din içinde olmuş 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 İslâm'da bir din adamları 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, mekâsıd olarak ele alınması ve yapay bir asla dönüştürülmesi söz konusudur.

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

¹⁰ Ebû Hanîfe, Akaidde daha çok Kur'an'ı esas alıp itikadî hükümler çıkarmış, hadisleri de bazen kullanmakla birlikte Kur'an'a aykırı hükümler ihtiva edenlerini uydurma kabul ederek dikkate almamıştır. bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Hanîfe”, DİA, İstanbul 1994, X/139.

son sözü¹¹ söyleme hakkına sahip olmadığını ve dolayısıyla da bu alanda farklı yorumların, bakış açılarının ve anlam evrenlerinin olabilirliğini söylemek anlamına gelecektir.

Ebû Hanîfe, Kur'ân'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 değildirler. Hatta Ebû Hanîfe'ye göre bu sabiteleri kabullenen sühâlerin 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 Ebû Hanîfe'ye göre ancak ikinci dereceden önem taşımaktadırlar. Bir insan bu sabiteleri (tevhidî) 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 ilahîyi temsil etme yetkesine sahip değilse ve temel inanç önermelerinin muhtevî olduğu engin anlamı tüketemiyorsa, bu durumda yorum hiçbir zaman olmuş bitmiş, statikleşmiş dogmatik bir özellik olarak düşünülmemeli aksine sürekli genişleyen ve değişime açık dinamik bir karakter taşımalıdır.

Hiçbir teolojik bakış açısının tek başına kasd-ı ilahîyi 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 İslâm 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 itikadî alanı da içerir), ona yönelik üretilen yorumlarında olabildiğince kapsamlı ve evrensel karakterde oluşturulmasını gerektirir; bunun aksine bir tutum ise mesajın kapsamının/evrenselliğin daraltılması bir yana, onu evrensel karakterinden de yoksun bırakır. İnancın öğeleri, Ebû Hanîfe'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

¹¹ Ebû Zeyd, Dinsel Söylemin Eleştirisi, s. 57.

¹² Bu sabiteler açısından göktökilerle yerdekilerin imanı birbirine eşittir. bkz. Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, el-Fıkhu'l-ekber, Beyrut 1984, s. 126.

¹³ Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 14-22.

¹⁴ bkz. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim (nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri), İstanbul 1992, 25.

¹⁵ bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 19-22. Ebû Hanîfe sonrasında ise Ebû Leys es-Semerikandî 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”, DİA, İstanbul 1991, III/29.

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.

Ebû Hanîfe'nin mesajını kapsamlılık veya evrensellik açısından test etmenin yöntemi, Kur'an'ın zâtî evrensel mesajına kıyasla olamayacağı gibi; günümüz entelektüel yaşamının ulaştığı düzeyin ve ürettiği yorumun genel kriterleri açısından problemi ele almak da, elbette Ebû Hanîfe'nin ürettiği teolojik yorumun kapsamının bir yanlışlanmasıyla sonuçlanacaktır. Burada bizim iddiamız, Ebû Hanîfe'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 niteliği Kur'an mesajının zafî tekelinde olduğuna göre, bu mesaja yönelik üretilen yorumların mutlak bir kapsamlılık karakterine sahip olamayacağı açıktır.¹⁷ Bu bağlamda kişisel kanaatimiz Ebû Hanîfe'nin yorumunun döneminin teolojik dünyasında kapsamlılığı ima eden bir potansiyele sahip olduğudur. Ebû Hanîfe'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 taşıması; takip edilen sade üslup ve dil, Ebû Hanîfe teolojisinin kapsam geçerliliğini artırmış ve geniş halk kitleleri tarafından da benimsenen bir konuma yükseltmiştir.

Temelde açık ve dinamik bir karakter taşıması 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 tanıtlamalar, bu genel kuralı ihlâl etmemelidir. Tanımın

¹⁶ Çünkü aşkınlık perspektifi son anlamda her çeşit beşerî 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.

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, "Matürîdî", *İA*, Eskişehir, VII, 406.

"*efradını câmi ayyarını mâni*"¹⁹ olması gerektiği şeklindeki kural, tanımın kapsam geçerliliğini belirlemeye yönelik önemli bir vurgu içerir. Ebû Hanîfe, esas itibarıyla Sünnî akidenin önemli tezâhürlerinden açıkça sorumlu şümüllü 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'ân ve sünnette belirtilen şekliyle korunmasına itina göstermiş olmasına karşılık,²¹ sıfatların ve özellikle bir kısmı müteşabih olan niteliklerin görünen anlamlarının ötesinde aklın kabul edebileceği bir anlama oturtmak ve Allah'ın şanına yakışmayacak anlamlarının elimine edilmesi için çaba sarf ettiği görülmektedir. Ona göre bu sıfatların hepsi kadîmdi ve sonradan olmamıştı.²² Selefi düşüncede görülmemiş bir biçimde Allah'a şeyy denilebileceğini kabul ediyordu, ancak bununla birlikte Kur'ân'da adı geçen *el, yüz, nefis* gibi sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul ediyor ve "Allah'ın eli kudreti veya nimetidir"²³ şeklinde bir belirlemede bulunmayarak, Selefi çizginin pek de ötesine gidemiyordu. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe Selefiyye'nin muasırı olmasına karşılık, akaidde tam anlamıyla selef metodunu benimsediği söylenemez. O hem fikhî tefekkürâtında hem de kelâma ilişkin açıklamalarında dönemine göre oldukça rasyonel bir yöntem takip etmiştir. Din içerisinde aklî bir yönleme başvurmak, bir takım rasyonel çıkarımlardan hareketle (kıyas) sonuca ulaşmak şeklindeki bir rasyonel akımın ilk temsilcisi, Ebû Hanîfe 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 Hanîfe'nin temel inanç önermelerini/*imanı* tahlilinde ortaya koyduğu engin ve kapsamlı tutumunun akislerini, bütün dinî tefekkürâtında gözlemlemek mümkün ise de, bunu kısa bir tebliğ içerisinde tüm detaylarıyla ele alamayacağımız açıktır. Bu sebeple aslında bir düşünürün itikadî 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

¹⁹ Öner, Necati, Klâsik Mantık, Ankara 1991, s. 41.

²⁰ Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. E.Ruhi Fırlıklı), Umran Yay., Ankara 1981, s. 177.

²¹ bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 24-38.

²² Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 38.

²³ Ebû Hanîfe, Fıkhu'l-ekber, s. 59. Halbuki sonraki kelâmcıların, bu sıfatları literal anlamlarında ele alınmalarından kaynaklanan sorunlardan kaçınmak amacıyla, makul ve ulûhiyet mantığına ters düşmeyen ve Kur'ân'ın bütünlüğüyle çelişmeyen farklı anlamlarda ele aldıkları görülmektedir. bkz. Râzî, Fahrüddin, Esâsu't-takdîs, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire 1986, s. 122, 160-161.

²⁴ Watt, W. Montgomery, Islamic Surveys (İslâmî 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.

sonluluğun verdiği her çeşit kısıtlılıktan arındırarak aşkın dünyalarla ilişkiye geçirir. Bu yönüyle insana bireyi ve topyekûn evreni anlamlandırabilecek kapsamlı bir perspektif sunar.

Ebû Hanîfe 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 davranış ise, son tahlilde dinin/*imânın*, bireyin ya da belli bir grubun/*teolojik oluşumun* otoritesine dayalı özel, sübjektif bir şey oluşunu önerecektir.

Bireyin aşkın alanla ilişkisi olan imanı tanımlarken başvurulanan *Tasdik teorisi*²⁶ ilk anlatımını Ebû Hanîfe’de bulmuş²⁷ ve ona dayalı olarak meşhur olmuştur. Daha sonra hem Eş’ârî hem de Matûrîdi ekole mensup pek çok düşünürün, tasdik teorisini büyük ölçüde Ebû Hanîfe’ye dayalı olarak açıkladıkları görülmektedir.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 ilân eden ve başkalarını da buna davet edense, sözdür. En nihayet bunların tümünü gerçekleştiren, 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.

²⁶ Tasdik, kalbin habercinin haber verdiği bilinen şeylere bağlanmasıdır. Bu nedenle kesbî ve ihtiyarîdir. Çünkü imanda asıl olan ve makbul olan, tasdikten ihtiyarî olmasıdır. Bu yönüyle onun anlamı, ihtiyarî olarak mütekeltime doğruluk nispet etmektir. Bu anlamıyla mantıkta tasavvurların mukabili olarak düşünülen 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 tasdikten 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 Hanîfe, el-Âlim ve’l-müteallim, s. 18.

²⁸ Eş’ârî, Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl, Kitâbu’l-luma fi’r-reddi ala ehli’z-zeyğî ve’l-bida (nşr. Richard MacCarthy), Beyrût 1952, s. 75; Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Ebû’l-Meâli, Kitâbu’l-İrşâd ila Kavâidî’l-Edile fi Usûli’l-İ’tikâd (thk. Es’ad Temîm), Beyrût 1992, s. 333; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, VIII/323; Kemal b. Ebî Şerîf’de Kitâbu’l-Müsâmere, İstanbul 1979, s. 287.

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

Problemin geleneksel kelâm ekolleri bağlamında ele alınması, imanın bir veya diğer boyutuna dayalı indirgemeci bir iman tanımını öne çıkarıyor görünüyor. Bu anlamda Kerrâmîye'nin imanı salt *sözlü anlatım*³⁰ olarak tanımlaması; Hâricîler ve Mu'tezile'nin iman tanımında daha çok fonksiyonel ve pratiğe akseden boyutu önce çıkarmaları³¹ ve Mürcie'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 dinî bir imanı tanımlayıp tanımlamadıkları kuşkuludur. Ebû Hanîfe'nin itikadî 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 belirlemenin, 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, yakın, ikrar ve İslâm" olarak tanımladığı görülür.³⁵ İmanın tanımında başvuru bu farklı terimlerin, *tasdik* teriminin etimolojik yapısında saklı oluşları nedeniyle salt tasdike dayalı bir açıklamayı mümkün kılışı bir yana,³⁶ Ebû Hanîfe'nin 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, Ebû Hanîfe'nin hermenötiği açısından sürekli olarak gözden kaçan bir boyutu açığa vurmaktadır. Bu anlamıyla Ebû Hanîfe, iman anlayışını dışlayıcı değil, olabildiğince çoğulcu bir temelde oluşturmayı denemektedir. Çünkü Ebû Hanîfe düşüncesinde imanın *merkezî standart* terimi olan tasdiğin "bilgi ve ikrarı" da içerecek şekilde genişletilmesi, çağdaş anlamıyla çoğulcu bir yaklaşımdır ve özde ötekilerin yani Mutezile, Hâricîler ve

³⁰ Bağdâdî, Abdülkâhir, el-Fark beyne'l-ıfak (tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1993, s. 26; İsferrâiyî, Ebû Muzaffer, et-Tabsir fi'd-din (thk. Kemal Yûsuf Hût), Beyrut 1983, s. 115; Neseî, Ebû'l-Muîn, et-Tabsiratü'l-edille (thk. Claude Selame), Dimaşk 1990, I/799.

³¹ Kadı Abdülcebbâr, Şerhu'l-usûlî'l-hamse, Beyrut 1988, s. 695; Eş'ârî, Ebû'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 (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût 1990, I/213; Bağdâdî, el-Fark, s. 203; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrût, trs., I/140; Neseî, Ebû'l-Berekât, el-i'timâd fi'l-i'tikâd, Süleymaniye Ktp., Fatih: 3085, Vr.77a; Neseî, Ebû'l-Muîn, Tabsiratü'l-Edille, I/800; Akşehirî, Ahmed b. Oğuzdanişmend, el-İtikad fi Şerhi Umdu'ti'l-i'tikad, Süleymaniye Ktp., Fatih:3085/1, Vr.63a

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

³⁴ Ebû'l-İzz, Alî b. Muhammed, Şerhu't-Tahaviyye fi Akideti's-Selefiyye, Dârul-Fikr, Beyrût 1988, s. 211; Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasen, el-Usûlu'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe (thk. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 82.

³⁵ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 18.

³⁶ Ebû Hanîfe'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 Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 19. Bu nedenle Ebû Hanîfe el-Âlim ve'l-müteallim'e ortaya koyduğu bu farklı açılıma rağmen, el-Vasiyye'de imanı tasdik ve ikrar olarak tanımlar. bkz. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, el-Vasiyye (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 87.

Kerrâmi'yenin iman anlayışlarının bir yanlışlanışını değil, aksine onları da en yüksek önem derecesinde tutan, tashih eden kapsamlı bir perspektif önermektedir. Burada Ebû Hanîfe'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 imanin pratiğe/dışa akseden boyutuna/*amele* ilişkin önemli bir açıklama getiriyor görünmüyor. Bir başka anlatımla Ebû Hanîfe'nin iman anlayışında davranışların konumu hala belirsiz kalmaktadır. Aslında Ebû Hanîfe iman anlayışında amelin rolünü güçlü biçimde fakat örtülü olarak vurgular. Çünkü onun düşüncesinde *tasdik*, imanin en büyük rûknüdür.³⁷ İmanın bir rûknünün en yüksek önem derecesinde tutulduğu bir iman hipotezinde diğer bir boyutun örtülü/zimnî olarak vurgulanışı yadırganmayabilir. Ebû Hanîfe'nin iman tanımında tasdike tanıdığı öncelik tümüyle varoluşsal ve statüsel bir önceliktir ve hiçbir zaman amelin görmezlikten gelinmesini ima etmez. Aslında bu Kur'ân'a dayalı olarak da doğrunabilen bir öncelik-sonralık meselesidir. Çünkü Kur'ân'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 rûkündür. Bir başka deyişle taat ve ibadetler imanin 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 ulaşamamış demektir. Çünkü iman, her ibadetin a priori temelidir.

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

³⁷ Semerkandî, Ebû Leys, es-Sevâdu'l-A'zam, İstanbul 1304, s. 38.

³⁸ Bu durumda mü'minler, imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar ve haccederler. Yoksa bu eylemleri gerçekleştirdikleri için iman etmiş olmazlar. Ebû Hanîfe, 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 Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 17-18.

³⁹ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 20.

⁴⁰ Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkh'l-ekber, Beyrut 1984, s. 127.

⁴¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkh'l-ekber, s. 108.

arasındaki ilişkiye yönelik oldukça güçlü vurguları olarak değerlendirilebilir.⁴² Bununla birlikte Ebû Hanîfe'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 Ebû Hanîfe'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.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İlahiyat Fakültesi

Temel Yeşilyurt arkadaşına çok teşekkür ediyorum. Müzakerecisi Nadim Macit yok. Fakat sempozyumun organizatörü sayın İbrahim Hatiboğlu arkadaşımız "Müzakere kabilinden bir şeyler söyleyebilir misiniz" dedi. Artık bu tebliğin üstüne söylenecek bir başka şey yoktur. İmâm-ı A'zam'ı 2003 şartlarına taşıdı. Hem de ayağı yerebasan bir tarzda taşıdı. Ben tebliğici arkadaşına çok teşekkür ediyorum. Zamanı 7 dakika aşırdık. Bu da belki yöneticinin otoritesini iyi kullanmamasından kaynaklandı. Ona bağlayabilirsiniz. Yoksa arkadaşlarımız sürelerini gayet güzel kullandılar. Hikmete uygun davrandılar. Ben kendilerine tekrar teşekkür ediyorum. Afiyet olsun.

⁴² Ebû Hanîfe'ye göre imanın artmayan yönü, yukarıda da işaret olunan sabitelere dayandırılan veçhesidir. Daha açık bir anlatımla iman, nesnesi bakımından (mu'memun bih) artıp eksilmez. bkz. Ebû'l-Münteha, Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber, Matbaatü'l-Amire, İstanbul 1302, s. 22.