

TAASSUBA DAYALI DİN ANLAYIŞI KARŞISINDA EBU HANİFE ÖRNEĞİ

Mehmet Zeki İŞCAN (*)

Özet

İslâm düşüncesinde akılcı din anlayışının temsilcilerinden biri olan Ebu Hanife'nin en önemli özelliği, özgül kültürlerin ötesinde evrensel bir İslâm tanımını kabul etmesidir. Ebu Hanife bu yüzden dinin temel ilkelerine vurgu yapmış, olgudan hareket eden bir metot benimsemiş ve bunlar üzerine sistematik aklı koymuştur. Çalışma, Ebu-Hanife'nin bu tutumunu çeşitli örnekler çerçevesinde incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Akli, Ebu Hanife, Gelenekçilik, Hadis, Hadis taraftarları, Re'y taraftarları, Selef.

Case of Abu Hanifah in the Face of Conservative Religious Conceptions

Abstract

The most important characteristics of Abu-Hanifah, who is one of the representatives of rational religious stand in Islamic thought, is his commitment to a universal Islam definition exceeding local cultures. For this reas, on Abu-Hanifah focused on basic principle of Islam, adopted a method starting from the phenomenon and added the systematic mind. The study analyzes this attitude of Abu-Hanifah within the framework of various examples.

Key Words: Arabic mind, Abu-Hanifah, Traditionalism, Hadith, Ahl-el-Hadith, Ahl-ar-Ra'y, Salaf

*) Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi.
(e-posta: zekeiscan@hotmail.com)

Giriş

İslam düşünce tarihinde dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak çok farklı tutumlar ortaya çıkmıştır. Genelde bu tavırlar, mezhepler tarihi ve kelâm eserlerinde, '73 fırka hadisi' ile açıklanmıştır. Hz. Peygamber'in önceden haber verdiği kabul edilen mezhep ve görüş ayrılıkları, bu yüzden tarihsel ortamda ve bizzat hayatın içinde tetkik edilememiştir. Bu eserlerde, bir görüşün veya mezhebin, ne tür hayatî zaruretlerden ve ruhî temayüllerden doğduğunu, menşeiini nereden alıp ne özellikler kazandığını tetkik etrafında cereyan eden bir tarz oluşmamıştır. Hatta bunlar, bir mezhebin ne olduğunu izah edecek yerde, sadece alimlerin zihninde bir görüş veya mezhep hakkında ne gibi fikirler bulunduğunu ve bu fikirler hakkında nasıl tartışmalar yapıldığını kayıt altına almışlardır¹.

Mezhep tarihçilerinin ve kelâmcıların tuttuğu bu yol, aslında tarihi, gayri devri olarak gören ve ona 'nassî' yaklaşımı esas alan bir yoldur. Nassî yaklaşım, tarihi, Allah tarafından inşa edilen bir fenomen olarak kabul eder. Bu yüzden olayların arkasındaki sebeplerle ilgilenmez. Bunların arkasında olan tarihî kanunları ortaya çıkarmakla vakit geçirmez. Bu anlayışa göre tarihi idare eden zeka ve irade, beşerî mahlukların değil, her şeye kadir olan Allah'ın ilmi ve iradesidir².

Halbuki bugün bilgi sosyolojisinin ulaştığı verilere göre insan bilgisi, toplumsal bir fenomendir. Bu yüzden olayları, haricî eşya gibi nazarı dikkate almak gerekli olmaktadır. Bu suretle yapılan gözlemlerden sonra olayların sebepleri ve hangi 'kanun'lar etrafında oluştuklarını tespit etmek mümkün hale gelebilir.

Farklı bakış açılarını daha iyi anlayabilmek için, onların arkasında belirleyici rol oynayan ve 'toplumların manevi cephesi' diyebileceğimiz, her toplumun yaşadığı muhit, kültür ve çeşitli sosyal endişelerin ürünü olarak ortaya çıkan 'örtük referans sistemi'³ de incelenmelidir. Başka bir ifade ile toplumun hemen her üyesinde içkin konumda olan, fertlerin icatlarını ve amellerini yöneten zihniyetin, dünya görüşünün çözümlenmesi gerekmektedir.

Bu zihniyetler, bilhassa vahiy döneminin sona ermesini takiben, Tanrının etkin olarak tarihten çekildiği yeri doldurma gibi 'kutsal' bir fonksiyon da güdebildikleri için önemlidirler. Çünkü bunlar vasıtasıyla olguların anlamsızlaşması önlenmektedir.

İslâm düşüncesinde etkili olan 'zihniyetler', son zamanlarda yapısal ve epistemolojik analizlere tabi tutulmuştur. Cabirî'nin 'beyanî, irfanî ve burhanî akıl' sınıflaması⁴ bunun örneklerindedir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof.

1) Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehrîstânî, "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usul*, notlarla yayıma hazırlayan: Murat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 173, 204-206.

2) Bu tarih anlayışı için bkz. Arnold Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayhan Yay., İst., 1978, s. 21-22.

3) Bkz. Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İst., 1991, s. 7.

4) Bkz. Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İst., 2000.

Dr. Sönmez Kutlu'nun zihniyet tipolojileri ise daha açıklayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre genel bir çerçeve içinde düşünülecek olursa, İslâm düşüncesine tarih içerisinde beş farklı söylem hakim olmuştur. Bunlar: tepkisel-kabilevî zihniyet, gelenekçi-muhafazakâr din söylemi, akılcı-hadarî din anlayışı, politik-karizmatik liderci din söylemi ve keşifçi-inzivacı zihniyettir⁵.

Biz bu çalışmamızda tepkisel-kabilevî zihniyetin, bir ölçüde muhîtleştirilmiş şekli olduğunu ve bu yüzden büyük ölçüde taassubun yönlendirdiğini düşündüğümüz gelenekselci din söylemiyle, Ebu Hanife (v. 150 h.) örneğinde, akılcı-hadarî din söylemini karşılaştırmayı esas alacağız.

Taassuba dayalı (gelenekselci) din söylemi için 'Arap akılı' tabirini kullanmak da mümkündür. Bir kere bu zihniyet büyük oranda Arap anlayışı ve tutumuna dayanmakta, hatta Arapların eski çöl yaşantısının ruhlar üzerinde bıraktığı etkinin izlerini taşımaktadır. Ayrıca bu söylem, Ahmet Emin'in ifadesiyle, Arap evinin Arap evi olmaktan çıktığı, türlü insanlardan karışık bir ev haline geldiği⁶ zaman kesitinde, kuvvetli bir sosyal disiplin olarak tezahür etmiştir. Bu zihniyetin temel amacı, Buharî'nin *Halku Ef'âli'l-'İbâd*' adlı eserinde, sünnete sarılma'nın öneminin anlatıldığı bölümün başlığını kullanacak olursak; '*et-Tearrub ba'de'l-Hicre*'dir⁷. Yani 'şehirleşme'den doğan 'çözülme' karşısında, yeniden Araplaşmayı temin etmektir.

A. Eserci Din Anlayışı ve Ebu Hanife Zihniyeti

Gelenekselci anlayışa göre hayat, önceden düşünülerek yapılmış bir planın zamanla isabetli bir şekilde işleyişidir. Yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın, müslümanlık için bir izdüşümü de, onun 'geçmiş'te, Allah ve Resulü'nün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış olmasıdır. Selef asrında İslam ümmetinin ihtiyaçlarına dayanan en faydalı meseleler çözülmüştür. Bütün beşeri ihtiyaçlar temin edilmiş, bizim direkt olarak çözmemize bağlı hiçbir mesele bırakılmamıştır⁸.

Bu yüzden söz konusu anlayışta '*İlm*', selefın ortaya koyduğu sabiteler anlamına gelmektedir. İlm, onlardan alınır, hakikat onların bıraktığı 'eser'den çıkarılır. İstikâmet üzere olmak da 'eser' üzere olmaya bağlıdır⁹.

5) Bkz. Sönmez Kutlu, 'İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu', *İslâmiyât*, c. IV, sayı: 4, 2001, s. 15-36.

6) Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 91.

7) Bkz. Buhari, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1991, s. 66-80.

8) Bkz. ed-Dârimi, Osman b. Said (v. 280 h), *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 55-58. Her devrin mutaassıp ve gelenekçi din görüşünde bu tip bir anlayış mevcut olmuştur. Nitekim Osmanlı'nın son zamanlarında da bu anlayış savunulmuştur. Bkz. Kal'a-i Sultaniyeli İbnu'r-Rahmi Ali Tayyar, *Beyanu'l-Hak*, 28 Cemadiyelahir 1329 (25 Haziran 1911), sen: 4, V, 116.

9) Bkz. Ebubekr Ahmet b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis (Tenkitli Basım)*, haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 8. Osman b. Said ed-Dârimî (v. 280 h), *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsi*, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feykî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.

Burada *şimdiki zaman* ve *gelecek zaman*, geçmiş zaman içerisinde tasarlanmaktadır. Çünkü zihniyet şudur: Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. *Şimdide* ve *gelecekte* hakikat aranamaz. İnsan ferdi ve bütün olarak toplum için amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da, *geçmişte* ortaya konmuş âsardır. Din, âsardır; *sahabeden*, *tabiinden* ve *tabiinin yolunu tutan ümmetin büyüklerinden* gelen sağlam ve meşru haberlerdir. *Bütün meseleler bu 'Üç'ten alınır*. Çünkü bu nesiller, gelmiş geçmiş ve gelecek olan insanların en hayırlılarıdır¹⁰.

Ebu Hanife böylesi rivayete ve esere dayalı dinî yapılanmayı sorgulayan ilk isimlerden biri olmuştur. O, ilk etapta vurgulamaya çalışmıştır ki, eskiden olanlarla yeni olanı değerlendirme, düşüncenin tabiatına ve zamanın sürekli akış içinde olmasına ters düşmektedir. 'Yeni sorular', sefeye itiba gibi naif bir yolla çözülemeyecektir. Nitekim bir talebenin; 'bir takım insanlar gördüm, 'şu meselelere asla girme! Çünkü ashap bunlarla uğraşmamıştır. Onlar için kafi olan senin için de kafidir' diyorlar. Ben onların halini, büyük ve suyu bol nehirde, çıkış yerini bilmediği için boğulacak olan kimseye; 'yerinde dur, sakın çıkış yeri arama!' denmesine benzettim' şeklindeki değerlendirmesine şu karşılığı vermiştir: '*Güzel bir anlayışın var. Onlar sana 'Hz. Peygamber'in ashabi için kafi olan senin için de kafidir' dediklerinde, 'evet ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu' diye cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.*'¹¹

Ebu Hanife, '*sahabenin kavlinden dilediğimi alır dilediğimi de bırakırım*' demek suretiyle, sefeye uyma konusunda seçici ve eleştirel bir bakış açısının öncülüğünü yapmıştır. Tabiin hakkında ise '*onlarla yarışırım*', '*Onlar gibi ben de içtihat hakkına sahibim*' gibi sözler sarf etmiştir. Böylece bu nesle bağlı kalmayı kabul etmemiştir¹².

Ebu Hanife gerçi; '*Resulullah'tan gelen hadisi alır kabul ederiz*' demişse de, İbn Haldun'a göre o, rivayeti çok az olan biridir. Çünkü rivayet şartlarını oldukça sıkı tutmuştur. Sağlam olduklarında şüphe olmayan hadisleri bile, *dinde sabit olan genel ilke ve kurallara, Kur'an naslarına ve aklî delillere* aykırı olduğu takdirde kabul etmemiştir¹³.

Rivayete dayalı din anlayışını sorgularken Ebu Hanife, başlangıç olarak, bir rivayeti reddetmenin ne anlama geldiğini ifade etmeye çalışmıştır. 'Eğer ravilerin sözünü tekzip edecek olursanız sizi, Rasulullah'ın sözünü yalanlamakla suçlarlar. Çünkü onlar, Rasu-

10) Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 479-480. Ebu Bekir Amr b. Ebi Asim ed-Dahhak b. Muhalled eş-Şeybani (v. 287 h.) *Kitabu's-Sünne*, tahkik ve neşr: Muhammed Nasiruddin el-Elbani, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1985, s. 616; Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umrañ Yay., Ankara 1981, s. 366.

11) Ebu Hanife, "el-Alim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İst., 1981, s. 12-13.

12) Bkz. İbn Abdilberr, *el-İntika fi Fedaili's-Selaseti'l- Eimmeti'l-Fukaha*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 142-143.

13) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1986, II, 480-481. Aynı zamanda bkz. İsmail Hakkı Unal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri başkanlığı Yay., Ankara 1994, s. 59; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İst., 1990, s.141.

lullah'a ulaşıncaya kadar bu hadisi muteber kişilerden nakletmişlerdir' diyen talebesine, aşağıdaki gibi karşılık vermiştir: 'Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye iman ederim. Fakat 'o kötülük yapılmasını söylemez, Kur'an'a da muhalefet etmez' diyen birinin bu sözü, Peygamber'in ve Kur'an'ın tasdik edilmesinden başka bir şey değildir. Bu söz, Allah Resulünü Kur'an'a muhalefetten tenzih etmektedir. Hz. Peygamber Kur'an'a muhalefet etseydi, Allah onun kuvvet ve kudretini alır, kalp damarını koparırdı. (el-Hakka, 45 ve 47. ayetlere işarette bulunmaktadır.)¹⁴

Ebu Hanife'nin bu görüşü, düşüncenin merkezine Kur'an'ı koymakta olduğu için, gelenekçi tavrı sorgulamada çok önemlidir. Zira tepkisel-gelenekçi çizgi, Kur'an'dan hareket etmeyi, onu sünnete göre okumamakla eşdeğer görmüş ve bunun, bid'at olarak addedilmiş 'görüş bildirme' kapsamına girdiğini beyan etmiştir. Gelenekçi anlayışa göre 'sünnet, Kitap üzerine hükmedici, Kitap ise sünnet üzerine hükmedici değildir. Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır¹⁵.

Ebu Hanife'ye göre örneğin, 'Allah içki içen kimsenin, kırk gün kırk gece kıldığı namazı kabul etmez.' hadisi¹⁶, 'Ancak işlediklerinizin cezasını görürsünüz' (Saffat 37, 39); 'İş yapanın amelini boşa çıkarmam' (Al-i İmran 3, 195) gibi Kur'an ayetlerine aykırıdır. Yine 'mü'min biri zina etse iman ondan, baştan gömleğin çıkarıldığı gibi çıkarılır. Sonra tevbe ederse iman kendisine iade edilir' hadisi de¹⁷ Kur'anla çelişiktir. Çünkü Allah Kur'an'da 'Zina eden kadın ve erkek' hitabıyla iman sıfatını onlardan kaldırma cihetine gitmemiştir.

Şunu söylemek gerekir ki Ebu Hanife'nin maksadı, sadece bazı rivayetlerin Kur'an'a ters düşüğünü, yukarıda olduğu gibi bire bir örneklemelerle ortaya koymak değildir. O aynı zamanda güçlü bir geleneksellikle birlikte bir 'hayat tarzını' ifade eden 'sünnet'¹⁸ in, dinin genel ilkeleri ve tecrübe ile bilinebilecek, akılla ölçülebilecek konular karşısında, eleştirel bir bakış açısıyla ele alınması taraftarıdır. Hadis ehlinin eserlerinden anlaşıldığına göre Ebu Hanife, öteden beri süregelen bazı anlayış ve alışkanlıkların her şeyi ifade etmediğini, bu yüzden örf ve adetlerin, aklilik ve insanlık kıstaslarından geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Aşağıda bununla ilgili bazı örnekler verilmiştir.

Bir çok hadis kitabında 'suyun pisliği' meselesi yer almaktadır. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber'in hanımlarından biri, 'cefne'de yıkanmıştır. Hz. Peygamber bu cefneden abdest almaya niyetlendiğinde hanımı onu uyarmış, 'Ya Rasulallah ben temiz değildim (cünüp idim)' demiştir. Bunu üzerine Hz. Peygamber, 'olsun su da cünüp

14) Bkz. Ebu Hanife, "el-Atim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, s. 31-32.

15) Bkz. Muhammed b. Nasr el-Mervezi (v. 294 h.) *es-Sunne*, tahrîc ve ta'lik: Ebu Muhammed Salim b. Ahmet es-Selfî, Müessesetu Küttübi's-Selefiyye, Beyrut-Lübnan 1988, s. 33,71, 108.

16) Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, tsz., II, 176, V, 171.

17) Bkz. Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani (v. 275 h.), *Sünen-i Ebi Davud*, ta'lik: Muhammed Muhyiddin Abdihamid, Kitabu's-Sunne 4690 (IV, 221-222), Dâru İhyâi's-Sunne, Beyrut tsz.

18) İbn Manzur, eserinde 'sünnet' kelimesinin aslının, yol ve hayat tarzı olduğunu belirtmektedir: 've'l-aslu fihi et-tarik ve's-sîre'. Bkz. Ebu'l-Fadl Cemaeddin Muhammed İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Beyrüt- Dâru Sadr, Beyrut 1968, XIII, s.225.

değil ya' buyurmuştur. Bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber, 'su 'kulleteyn' miktarı olduğunda artık pislik taşımaz' demiştir¹⁹.

Cefne ve kulle, Arapların öteden beri kullandıkları bir nevi hacim ölçüleridir. Cefne büyük içecek veya yiyecek kabı demektir. Müslim'de geçen bir rivayetten anlaşıldığına göre her Arap evinde bir cefne bulunmaktadır. Sefere çıkan kabile de bir cefne bulundurmaktadır. Hatta kabilede ondan sorumlu bir kişi olmaktadır²⁰. Kulle ise beş veya altı küp miktarındaki sudur. Bir görüşe göre de kırk kovadan oluşan su birikintisidir²¹.

Bu rivayetlerin yanında 'İki kulle su pislik tutmaz.' 'Suyu hiçbir şey pisletmez.'²² gibi hadisler de kitaplarda yer almıştır.

İbn Ebi Şeybe'nin kaydına göre Ebu Hanife, suyun pislik tutacağı kanaatindeydi. O, Hz. Peygamber'in 'Su cünüp değildir' hükmüne rağmen cefnede veya kulleteyn miktarı suda, abdest alma veya yıkanma söz konusu olmuşsa, artık suyun pis hükmünde olduğunu savunmuştur²³.

Hadislere göre süt emen bir çocuğun bevlinin bulaştığı elbise, eğer çocuk erkeğe su serpmekle temizlenir. Ama çocuk kızsaa, o elbiseyi yıkamak gerekmektedir. Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber'in şöyle dediği belirtilmiştir: 'Erkek çocuğun bevlinin bulaştığı elbise suya tutulur. Kız çocuğunun bevlinin bulaştığı elbise ise yıkanır.'²⁴

Şafi'nin bu hadisleri izah ediş tarzı şöyledir: Erkek çocuğun sidiki, su ve topraktan, kız çocuğununki ise et ve kandandır. Çünkü Allah Adem'i yaratıktan sonra Havva'yı, onun kaburga kemiğinden yaratmıştır. Adem topraktan olduğu için erkek çocuğun bevlisi, su ve topraktan, Havva da kaburga kemiğinden yaratıldığı için kız çocuğunun bevlisi, et ve kandan olur²⁵.

Bevlin bir elbiseyi kirletme derecesini cinsiyet ayrımına göre ifade eden örfi anlayışı Ebu Hanife kabul etmemiş, akıf olmayan bir anlayışın, ne kadar nassa dayansa da meşru olamayacağını böylelikle deklere etmeye çalışmıştır.

Avamî muhafazakârlığın önemli özelliklerinden biri, batıl inançlardır. Rivayetlerde batıl inançların bir çok örneği sergilenmiştir. Bunlardan biri, devenin, şeytandan geldiğine inanılmasıdır. Hz. Peygamber'e götürülen bir rivayet şöyledir: 'Davar ağılında namaz kılabilirsiniz. Fakat deve ağılında asla namaz kılmaya yanaşmayın. Çünkü deve şeytandan yaratılmıştır.'

19) Bkz. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, VIII, 379.

20) Bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XIII, s. 89-90. Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Lübnan 1972, Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rakâik 74 (V, 2308).

21) İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XI, 564-565.

22) Bkz. Ebu Davud, *Sünen*, Kitâbu't-Tahare, 63, 65, 66 (I, 17).

23) İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, VIII, 370. Aynı zamanda bkz. Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsar*, Beyrut 1987; I, 12-14. Bazıları bevlin bile bu miktarlardaki suyu pisletmeyeceğini belirtmişlerdir. Bkz. İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, VIII, 376.

24) İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, VIII, 376.

25) Bkz. İbn Mace Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini (v. 275 h.), *Sünen*, Taharet 77 (I, 175), ta'lik ve tahkik: Muhammed Fuad Abdilbaki, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1975.

Ebu Hanife'ye göre ise, davar ağılında kılınabilen namaz, deve ağılında da kılınabilir. Herhangi bir ağılda namaz kılmanın hükmü sadece temizlik şartına bağlanabilir, başka bir şeye değil. Meseleye temizlik açısından bakılırsa, ağılda namaz kılmanın hükmü aynı olmalıdır²⁶.

Kedi ve köpeklerle ilgili bazı rivayetler de, batıl inançların hadislerde nasıl kendilerini ifade edebildiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, çoban köpekleri müstesna, bütün köpeklerin öldürülmesini emretmiştir. Bir sözlerinde ise şunu belirtmişlerdir: 'Eğer bir köpek yiyecek kabınızdan yalamışsa, o kabı önce yedi kere yıkayın sonra sekizincisinde toprakla ovun.' Rivayete göre Hz. Peygamber kedi hakkında ise, 'o pis değildir' demiştir. Dolayısıyla köpeğin bandığı suyun aksine kedinin artığının bulaştığı sudan içmek veya abdest almak, mümkün olmaktadır. Nitekim bu hadise dayanarak böyle bir görüş, dinî olarak ortaya konmuştur. Daha ötede kedi, adeta kutsal bir hayvan hüviyetine büründürülmüştür. Hz. Hüseyin'in; 'Kedi Ehl-i Bey'tendir' dediği rivayet edilmiştir. Bu tutum, av ve çoban köpeği müstesna, köpek edinme ve ya beslemenin hadisler yolu ile haram olduğu hükmünü de beraberinde getirmiştir.

Bir Arap batıl inancını dile getiren bu ve benzeri rivayetleri Ebu Hanife kabul etmemiş, köpeğin bandığı kabın bir kere yıkanmakla temizleneceğini, kedinin de artığının ke-rih olduğunu beyan etmiştir. Bunun yanında o, köpek edinmenin herhangi bir mahsuru olmadığını da dile getirmiştir²⁷.

Ebu Hanife'ye göre bir hadisin Hz. Peygamber'e kadar götürülmesi mümkün ise de, bunun sadece belli bir zaman kesiti için geçerli olduğu, diğer zaman dilimlerini bağlama gibi bir fonksiyona sahip olmadığı düşünülmelidir. Muhammed İkbâl'in de işaret ettiği gibi, Ebu Hanife'nin bazı hadisleri kabul etmemesinin asıl manasının, bunların tarihselliğine inanması olduğu söylenebilir²⁸. Nitekim hadisçilerin üzerinde ihtilaf olan hadisleri dahi rivayet etmelerini eleştirirken Ebu Hanife, mensuh hadislerle amel edilmesinin asla doğru olmamakla beraber yine de bunların rivayet edilmiş olmasını, kabul edilemez bulmaktadır: '*Bu rivayetler ihtilaflı olarak gelmiştir; çünkü bunların içinde nâsihi de var mensuhu da. Halbuki biz ne duymuşsak onu rivayet ediyoruz*' diyorlar. Yazık onlara! Sonucun ne olacağına ne kadar az önem veriyorlar. Oturup insanlara bazısının mensuh olduğunu bildikleri hadisleri rivayet ediyorlar. Halbuki bugün mensuhla amel etmek sapıklıktır. İnsanlar da onların rivayet ettiklerini almakla sapıtılmaktadırlar.'²⁹

26) İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, VIII, 364-365.

27) İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, VIII, 394, 396, 409.

28) Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir yay., İst., 1984, s. 231-232.

29) Bkz. Ebu Hanife "el-Alim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, s. 15. Ebu Hanife nazarında mensuh hadislerin miktarı oldukça fazladır. Halbuki hadis taraftarlarına göre bunlar az miktardadır. Gerçekte onlara göre hadislerin bir kısmını mensuh diye bırakmak, sünnetin bir kısmını atmaktır. Peygamber'in farklı hadisleri, müslümanlara kolaylık sağlama hikmetine mebnidir. Bkz. Hilmi Merttürkmen, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1976, s. 59-62.

Ebu Yusuf'un kitabında geçen bir örnek, Ebu Hanife'nin, bu türden gördüğü hadisler karşısında, temel dinî ilkeleri ve insanlığı ön plana çıkardığını göstermektedir. Bu örnek şudur: Evzai'ye göre Hz. Peygamber'in sünneti, ganimet payı olarak atlı bir kişiye bir pay, atına ise iki pay verilmesini öngörmektedir. İhtilafın olmadığı zaman kesitine kadar da Müslümanlar bunu böyle uygulamışlardır. Ebu Hanife ise kişiye nasıl bir pay verilmişse ata da bir pay verilmelidir, görüşünü savunmuştur³⁰.

Bu sünnetin Hz. Peygamber'e ait olduğu kabul edilse bile, Ebu Hanife bunu, peygamber zamanına ait geçici bir uygulama olarak görme eğilimi taşımış olmalıdır. Dolayısıyla denilebilir ki Ebu Hanife'ye göre o gün atlara duyulan büyük ihtiyaç sebebiyle Hz. Peygamber böyle hükmetmiştir. Artık durum farklıdır. Bugün bunu, daha genel bir kurala göre değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim Ebu Yusuf, Ebu Hanife'nin bu konuda hareket ettiği prensibi şu şekilde ortaya koymuştur: Çünkü o, insana düşen paydan daha fazlasının hayvana verilmesini, dolayısıyla bir hayvanın insana üstün tutulmasını uygun görmemiştir³¹.

Yine Ebu Yusuf'un kitabından öğrendiğimize göre Evzai, atlara ganimetten iki pay verilmesini sünnete uygun olarak savunmuş olmasının yanında, atlar konusunda bir ayrıma gidilmesi gerektiğini de belirtmiştir. Ona göre sadece Arap atlara ganimetten pay verilir, mesela 'berâzîn' denilen Türk atları ganimetten pay alamazlar. O şöyle demektedir: 'Velid b. Yezid'in öldürülmesini takip eden karışıklıktan önce geçmişte Müslümanlar, Türk atlarına paylarını vermemişlerdir.'

Ebu Hanife'ye göre ise ganimet konusunda Arap atlarla Arap olmayan atlar eşittir³².

Ebu Hanife'nin rivayetçi din anlayışı karşısında önemli bir tutumu da, bazı sahabe'den gelen hadisleri kabul etmemesidir. Bunlardan en önemlisi Ebu Hüreyre'dir. Bundan başka Enes b. Malik ve Semûra b. Cundeb'ten gelen rivayetlere de Ebu Hanife, kendi görüşünü tercih etmektedir³³.

Mutaassıp söylemde din, rivayetlerin ortaya koyduğu 'delil' e dayandığı için, rey ve görüşün hiçbir değeri yoktur. İctihadın en son sınırı 'kıyastır'. Yani bir meseleyi 'geçmiş bir örneğe' göre çözmektir. Dinde en fazla bu kadar ileri gidilebilir. Nitekim Şafi'î, istinbat aracı olarak nasların sadece kıyasa müsaade ettiğini belirtmektedir. Ona göre içtihadın teşvik edildiği hadislerde içtihat kelimesi, kıyas anlamında kullanılmıştır³⁴. Bu sınırı aşan yeni bir din koyan gibidir.

30) Ebu Yusuf Ya'kup b. İbrahim el-Ensarî, (v. 182 h.), *er-Red Alâ Siyeri'l-Evzai*, tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefa el-Efgânî, Mısır tsz., s. 17.

31) Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzai*, s. 21. Ebu Hanife gibi Ebu Yusuf da Hz. Peygamber'in geçici hükümlerinin olabileceğini belirtmiştir. Örneğin ona göre Hz. Peygamber'in bir yönetici olarak uygulamalarına uymak zorunlu değildir. Bkz. A.g.e., s. 24.

32) Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzai*, s. 19-20.

33) Bkz. Abdulvahhab eş-Şa'rânî, *el-Mizan*, Matbaatu't-Takaddümi'l-İlmiyye, Mısır 1321, I, 53; Unal, *Ebu Hanife*, s. 72.

34) Bkz. Muhammed İdris eş-Şafi'î (v. 204 h.), *er-Risale*, tah. Muhammed Seyyid Keylanî, 1969 (Kültür Yayınları tarafından İst., 1985 tıpkı basımı), s. 205-206.

Ebu Hanife'ye göre bilgi, sadece geçmişten elde edilemez. Kıyas, her şeyin çaresi değildir. Onun metodu, 'istihsan'dır³⁵; yani uygun olana göre şahsî kanaat ve tercih bildirmeyi esas almaktır. İstihsan, müsamaha ile hareket etmektir, insanlar için en uygun olanı aramaktır. İstihsan, halkın menfaati, ferdin haklarının korunması, kolaylık ve benzeri düşüncelerle, kıyası bırakmak anlamına gelmektedir³⁶.

İstihsan bir meseleyi kendi iç bütünlüğü içinde değerlendirmektir. Bu yüzden bu prensibin önemli bir yönü, düşünceyi geçmişin, geleneğin ve taassubun baskısından kurtarmak, adeta onu hürleştirmektir. İstihsanda geçmiş bir örneğe dayanma yoktur. Hakikat mazide aranmamaktadır. 'yeni olan', kamu yararı ve uygulanabilirlik açısından değerlendirilmekte ve günün şartları içerisinde 'güzel görme' ile anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Ebu Hanife'nin hadisle amel etmek için ileri sürdüğü şartlardan biri olan, hadisin, 'umumi belva' ile ilgili olmaması gerektiği düşüncesini³⁷ bu noktada zikretmemiz uygun olacaktır. Maturîdî'nin izahını esas alırsak bunun manası şudur: Geniş kitleleri, toplumu ilgilendiren, sık karşılaşılan konularda 'haber'e göre hareket edilemez³⁸. Demek ki Ebu Hanife toplumsal meselelerde 'nass'tan veya 'fikir' den değil, olgudan hareket etmektedir. Uygun olanı sosyal realitenin içinde aramaktadır. Verilecek hükümleri, onların realite üstü soyut kavramlara dönüşmesini önlemek için, sosyal realiteden ayrı düşünmemektedir. Sosyal zemini düşüncesinde önemli bir yere koymaktadır.

Bu yüzden olacak Ebu Hanife, Cafer b. Muhammed b. Ali'ye isnat edilen şu sözle kınanmıştır: 'Biz, 'Allah ve Rasulü şöyle buyurdu' diyoruz, sen ve arkadaşların ise; 'işittik, fakat görüşümüz şudur' diyorsunuz³⁹.

Rivayete dayalı din anlayışının reddi, düşüncede aklîliği de esas alacaktır. Ebu Hanife'de aklî düşünmenin bir boyutu, 'kurallı düşünmek'; metodik olmak ve sistematik bir yol haritası çizme yoluyla, genel kurallara ulaşmayı gaye edinmektir.

'Arap aklı'nda ise bir basitlik, bir parçacı yaklaşım, olayların sonunu düşünmeme şeklinde tezahür eden bir zahirilik kendini göstermektedir.

İbn Ebi Şeybe'nin Ebu Hanife'nin kabul etmediği Rasullullah'ın sünnetleri olarak takdim ettiği bazı rivayetlerde, kurallı düşünme ile, sistematik düşünceden hoşlanmayan bir tarzın karşı karşıya geldiğini gözlemlemek mümkündür.

35) Goldziher'e göre istihsan metodu Ebu Hanife tarafından kurulmuştur. Bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford'da 1975, s. 112; Abdurrahman Haçkalı, 'Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine', *İslâmî Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı)*, s. 286-287.

36) Bkz. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, IV, 234.

37) Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İçtihat Felsefesi*, İst., 1990, s. 141.

38) Bkz. Maturîdî, *Tevilat*, v. 796a'dan naklen: Şükrü Özen, 'İmam Ebu Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası', *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003, s.225.

39) Bkz. H. Bağdadî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 76.

Rivayete göre bir adam Rasulullah'a gelerek, oruçlu iken hanımı ile cinsi münasabette bulunduğunu, şimdi ne yapması gerektiğini danışmıştır. Rasulullah önce 'bir köle azat et' demiştir. Adam fakir olduğunu, buna gücünün asla yetmeyeceğini bildirmiştir. Rasulullah: 'Öyleyse iki ay oruç tut' tavsiyesinde bulunmuştur. Adam bunun da gücü dahilinde olmadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Rasulullah: 'Altmış fakiri doyursan' demiştir. Söz konusu kişi bunu da yapamayacağını beyan etmiştir. Sonunda Rasulullah, o anki topluluğa yeni katılmış birinin elinde bulunan bir sepet hurmayı ona vermiş ve şöyle demiştir: 'İşte bunu sadaka olarak dağıt'. Adam bu 'çare'ye bile gülümseyerek itiraz etmiş; 'çevremde benim ailemden bu hurmaya daha fazla ihtiyaç duyan yoktur' diyerek bu bir sepet hurmayı ailesine götürme isteğini dile getirmiştir. Hz. Peygamber bu isteği gülerek kabul etmiştir.

Ebu Hanife, adamın yaptığı ile rivayette ulaşılan son durum arasındaki ilişkiyi uygun bulmadığından, kişinin kendi ailesine bu tür bir tasaddukunun caiz olmadığını belirtmiştir⁴⁰.

Bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber, hac ile ilgili bazı kuralları yerine getirmeyen, bunlardan birini unutan, bazı görevleri takdim bazılarını ise tehir eden kişilere hep 'zorluk yoktur' diyerek onların hac ibadetlerinin makbul olduğuna işaret etmiştir. Örneğin biri: 'Kurban kesmeden tıraş oldum' dediğinde ona: 'Kurban kes; zorluk yoktur' buyurmuştur. Bir başkası: 'akşam olduktan sonra şeytan taşladım' dediğinde de 'zorluk yoktur' buyurmuştur.

Ebu Hanife ise hac menasikinin takdim ve tehirinde kurban gerektiği ile hükmetmiştir⁴¹.

Ebu Hanife'nin bir başka özelliği de görüşlerini din olarak dayatma arzusunu duymamış olmasıdır. O, olgudan hareket eden aklî düşüncenin bir gereği olarak, bir görüşün, mutlak doğru ile özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Halbuki Arap aklında hakikat tektir; o dile getirilir ve böylece ona itaat vacip olur. Ebu Hanife 'itaat'e değil 'bilgilenmeye' çağırılmaktadır. Bu yüzden onun bu tavrı çok yadırganmıştır. Rivayete göre Ebu Hanife'ye bir konudaki görüşü sorulduğunda o, konu hakkındaki düşüncesini dile getirmiştir. Fakat danışan kişi; 'bu nasıl olur, geçen sene aynı konuyu size takdim ettiğimde bana bugünkü düşüncenizin tam aksiyile cevap vermişsiniz' demiştir. Ebu Hanife: 'O geçen seneki görüşümdü. Bu seneki düşüncem farklıdır' dediğinde söz konusu kişi; 'bana gelecek sene de fikrinizi değiştirmeyeceğinizi garanti edebilir misiniz?' diye sormuştur. Ebu Hanife gayet rahat bir tavırla 'bilemem' cevabını vermiştir. Bunun üzerine adam: 'Ama ben Allah'ın lanetinin senin üzerine olduğunu biliyorum' demiştir⁴².

'Görüş bildirme' zamanın şartlarına, 'modern' olana değer verme ve onu anlamaya çalışma ile ilgilidir. Bu yüzden bir nevi sekülerleşme anlamına gelmektedir. Görüş bil-

40) İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VIII, 385.F

41) İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VIII, 380.

42) İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 51-52.

dirme, sosyal düzenin yapılarının, bilgilerinin, ilişkilerinin, avamî-geleneksel dinî inanç etrafında kümelenmekten kurtulmasıdır. Değişmeyen hakikatten ve 'itaat'ten bahsetmek veya rivayete dayalı din anlayışı üzerinde ısrar etmek ise, 'çözülen' anomikleşen ve te-killeşen kimlikler karşısında 'cemaatin selametini' koruma dürtüsüdür.

Ebu Hanife'nin bu tavır, insanlar gerçeklik konusunda yanılabilir, dolayısıyla toplu-mun tek ve kesin doğrular üzerine bina edilmemesi gerekir, tespitinin bir izdüşümü ola-rak da görülebilir.

B. Cemaatçi Din Anlayışı ve Ebu Hanife Zihniyeti

Avamî gelenekçiliğin en bariz vasfı, cemaatçiliktir. 'Cemaat', bu anlayışta, nihaye-tinde şu anlama gelmektedir: Hakikati sadece kendi içinde gören kapalı birliktelik. 'Biz şuuru'nun hakim olduğu cemaatçi yapıda, insanları farklılıklarıyla ele alan, onların ort-tak paydasından, etkileşimlerinden hareketle tanımlanabilecek bir toplum tasavvuru yoktur. Cemaat 'açık toplum' karşıtıdır. 'Başkasına' ait olanı tamamen reddeden, ken-dinde olanı başkasının bozacağından korkan, ferdi, 'aşiret humanizmasına' kurban eden bütüncül bir kimliktir. Cemaatçi yapıda, kendinin olanı kendi içinde muhafaza etme, dı-şa açılımdan çekinme ve başka 'çevre'lere güvensizlik duyma söz konusudur. Bu yüz-den cemaatçiliği, yok olma tehlikesiyle karşılaşmış bir hayat biçimine romantik bağlılık-tan doğan bir dayanışma ideolojisi diye tarif etmemiz mümkündür.

Ebu Hanife ise cemaatçi yapıdan 'toplum tasavvuruna' geçişin ilk temsilcilerinden biridir. Çalışmamızın bu kısmında onun İslam toplumunda 'sosyal mesafenin genişletil-mesi'ne katkıları, bazı örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

Cemaatçi yapılanmanın örgütlü ilk 'mekanı' Medine'dir. Rey ehline 'Ehl-i Kufe', Hadis ehline ise 'Ehl-i Medine' denmesinden bunu anlamaktayız. Medine'nin bu özelli-ği, hadisler aracılığı ile onun kutsal bir çevre kılınmasını beraberinde getirmiştir. Bu ha-dislere bakılırsa Medine, taşı toprağı, hayvanları, kuşları, ağaçları ve otlarına varıncaya kadar 'dokunulmaz bir bölge'dir⁴³.

Bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'İbrahim'in Mekke'yi muhterem kıldığı gibi ben de Medine'yi harem bölge ilan ettim.'⁴⁴ Bu konuda başka bir hadis de şöyledir: 'Medine şuradan şuraya kadar harem'dir, muhterem'dir. Bu sınırın ağacı kesil-mez, *bu sahada bid'at ihdas edilmez*. Kim burada bir bid'at ortaya atarsa Allah'ın laneti, meleklerin nefreti, bütün insanların kini o kimse üzerine olsun.'

Bir rivayete göre de Hz. Peygamber, 'fitne günlerinde' Medine'nin yedi kapısının olacağını, her kapıda iki muhafız meleğin bulunacağını, bu tedbirlerle Medine'nin fitne-den korunacağını ifade etmiştir⁴⁵.

43) İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VIII, 391-392.

44) Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *es-Sahih*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İst., tsz., (beş cilt halinde), Kitabu'l-Buyu' 53 (III, 22); Muslim, *Sahih*, Hac 454 (II, 991).

45) Buhari, *Sahih*, Fedailu'l-Medine 9 (II, 223), Fiten 26 (VIII, 102).

Hız. Ali'ye nispet edilen bir sözde de şunlar geçmektedir: 'Benim katımda yalnızca Allah'ın Kitabı bir de Nebi'den işittiğim şu sayfa vardır. (Sayfadaki şudur:) Medine'nin şuradan şuraya kadar olan sahası haremdir. Kim burada yeni bir şey icat eder veya ehl-i bid'ate yardımda bulunursa, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın laneti onun üzerine olsun. Bunların ne fidyesi ne de tövbesi kabul olunur'⁴⁶.

Son rivayete göre Hz. Peygamber'in Ali'ye 'esrar-ı ilim' cinsinden bildirdiği, bu yüzden kutsal olarak addedebileceği bir ilim vardır. O da, daha sonra Hz. Ali'nin lüzum üzere açıklamak zorunda kaldığı, 'Medine'nin masunluğu'dur.

Rivayetlerde de açıkça belli olduğu gibi Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin gerçek nedeni, buranın bid'atlere geçit vermeyen bir zihniyetin güdümünde olmasıdır. Nitekim Alimler de Medine'nin muhteremliğini bu özellikle açıklama yolunu tutmuşlardır. Taftazani'ye göre Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin nedeni, 'yabancı kültürler' in etkisinde kalmamış olmasıdır. Mekke ile birlikte buraya hakim olan unsur, Arap-İslam kültürüdür⁴⁷. İbn Teymiye de, Medine'nin kutsallığını, bura ehlinin sünnet konusundaki titizliğine bağlamaktadır⁴⁸.

Ebu Hanife'ye göre ise Medine'nin muhteremliği söz konusu değildir. O, Medine'nin 'harem bölge' olmasını kabule yanaşmamıştır⁴⁹.

Öte Yandan Ebu Hanife, 'Müşrikler necistir, bu yıldan sonra Mescid-i haram'a yaklaşmasınlar'. (Tevbe, 28) ayetine istinaden Mekke'yi harem bölge ilan eden zihniyeti de sorgulamıştır. Ona göre bu ayette zikredilen putperestlerdir. Dolayısıyla Ehl-i Kitap'ın; Yahudi ve Hıristiyanların Mescid-i Haram'a girmesinde hiçbir sakınca yoktur⁵⁰.

Zikredilmesi gerekir ki Ebu Hanife, Sabîleri de Ehl-i Kitap kapsamında değerlendirmiştir. Bu yüzden bu kavramı, oldukça geniş bir çevre için kullanmıştır. Halbuki gelecekteki düşüncede 'Ehl-i Kitap', oldukça dar bir kesimi ifade etmektedir. Bu anlayışa göre Ehl-i Kitap, sadece kendilerine Tevrat ve İncil'in inmiş olduğu İsrail Oğullarıdır. Başka bir ifade ile Ehl-i Kitap, Hz. Peygamber'in risaleti öncesindeki Yahudi ve Hıristiyanlardır⁵¹.

Hatta Ebu Hanife; 'Şayet inkarcı bir kimse, iman etmek için Allah'ın kelamını duymak ister ve bundan men edilirse durum ne olur? gibi bir soru yönelterek, dinî-ahlakî bir gerekçeye dayanmak suretiyle, inkarcıların da Mekke'ye girebileceklerine işaret etmiş-

46) Buhari, *Sahih*, Fedailü'l-Medine 1 (II, 221-222)

47) Bkz. Ebu'l-Vefa et-Taftazanî, *Kelam İliminin Belli Meseleleri*, Kayhan Yay., 1980, s. 26-36.

48) Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiye, *Mecmûi'l-Fetevâ*, tah. Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Mearif, Ribat 1981, XX, 299; Muhammed Yazıcı, *İbn Teymiye'nin Mecmûi Feteva İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Firkalarına Bakışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998, s. 155.

49) İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VIII, 392.

50) Bkz. Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî (v. 437 h.), *Kur'an'da Nasih ve Mensuh Var mıdır? Çev. Musa Kazım Yılmaz* (asıl isim: *el-İzah li Nasihî'l-Kur'an ve Mensuhihî*), Yeni Asya Neşriyatı, İst., 1998, s.199; Veysel Güllüce, *Ayetlerin Mensuh Sayılmasında Rol Oynayan Yaklaşımlar*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 2001, s. 128.

51) Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut tsz., VII, 456-457.

tir. Maturîdî, yukarıdaki ayetten hareketle Ebu Hanife'nin bu fikrini şöyle açıklamaktadır: Ayette müşriklerin Mescid-i haram'a girmemesinden kastedilen mana, müşriklerin bir daha hac gayesi ile harem bölgeye girmemeleridir. Bu ayette Mescid-i Haram, hac ibadetinden kinaye olarak zikredilmiştir. Yasaklanan şey, Allah'tan başka şeylere ibadet gayesi ile ve edepsiz bir şekilde (müşriklerin Kabe'yi çıplak olarak tavaf etme adetleri var idi) hac yapmaktır⁵².

Ebu Hanife bu görüşleriyle cemaatçi anlayışın 'kozmojik kimliği'nin inşa edildiği mekanlar olan Mekke ve Medine'nin, bu inşaya binaen kutsanmasını batıl addetmektedir. Bu durumun bir anlamı da, her ne kadar İslam, bu mekanların örf, kültür ve anlayışları içerisinde yeşermişse de, bunların din kapsamı içine dahil edilmemesi, dolayısıyla başka kültürler ve 'çevre'lerle alış verişin doğal karşılanması olduğu söylenebilir.

Avamî gelenekçiliğin içe kapanıklığını gösteren bir başka husus, rivayetlerle, Kur'an'ın 'düşman ülkelerine' götürülmesinin yasaklanmasıdır. Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Resulullah bir düşman yurduna Kur'an'la gitmekten men etmiştir⁵³. İbn Ebi Şeybe buna gerekçe olarak, düşmanın Müslümanların inançlarına muttali olması korkusunu göstermektedir⁵⁴.

Ebu Hanife ise böyle bir korkuya mahal olmadığını, bu yüzden Kur'an'la diğer ülkelere gitmekte bir beis bulunmadığını savunmuştur⁵⁵.

Ebu Hanife, cemaatçi yapının bazı unsurlarını da 'şehirleşme' olgusu çerçevesinde aşmaya çalışmıştır. Bunun örneklerinden bir kaçını aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

Buhari'ye göre köylerde Cuma namazı kılınır. Ebu Hanife'ye göre ise Cuma namazı köylerde kılınmaz. Cuma namazı kılınacak yerin, 'insanları toplayan şehir' olması gerekir⁵⁶.

Hadislerin ortaya koyduğu duruma göre, sahibi olmayan bir yer, onu imar edenin olmaktadır⁵⁷. Ebu Hanife, bu konuda yetkinin tamamen devletin elinde olduğunu ifade etmiştir⁵⁸.

52) Bkz. Maturîdî, *Tevilat*, (Hacı Selim Ağa Ktp, nu: 40) v. 299b'den naklen: Talip Özdeş, 'Maturîdî'nin Tevil Anlayışında Aklın Yeri', *Maturîdîlik*, s. 255-256.

53) Buhari, *Sahih*, Cihad ve Siyer 129 (IV; 15); Muslim, *Sahih*, İmare 92 (III, 1490), Malik b. Enes, *Muvatta*, tashih, ta'riç ve ta'lik: Muhammed Fuad Abdilbaki, Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1951, Cihad 7 (II, 446); Buhari, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*, s. 87.

54) İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VIII, 365.

55) İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VIII, 365.

56) Merttürkmen, *a.g.e.*, 56-57.

57) Bkz. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (v. 224h.), *Kitabu'l-Emval*, çev. Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İst., 1981, s. 303-313; Buhari, *Sahih*, Hars 15 (III, 70); Ebu Davud, *Sünen*, İmare 37 (3073, 3077) (III, 178-180).

58) Bkz. Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Haraç*, Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuha, Kahire 1382, s. 63-64; Unal, *Ebu Hanife...*, s. 89.

Bazı hadisler, zina eden cariyeye, efendisinin had cezası uygulayabileceğini belirtmektedir. Ebu Hanife ise efendinin cariyesini cezalandıramayacağı görüşündedir. Çünkü ceza uygulamak devletin görevidir. Bu yetki fertlere tanınırsa anarşiden kurtulmak mümkün olmayacaktır⁵⁹.

'Şehrin içinde olup şehre dahil olamayan' ve onun sofistike kültürünü anlayamayan, bu yüzden zengin fikrî yürütmelerden uzak bir özellik arz eden gelenekçi zihniyetin önemle üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de velisiz nikahın batıl olmasıdır. Rasullah'a dayandırılan rivayetlerden birinde şöyle denmektedir: 'Hangi kadın velisinin izni olmadan evlenirse nikahı geçersizdir'. Bir başka rivayette ise 'evlenme ancak veli ile olur' hükmü bulunmaktadır⁶⁰.

Ebu Hanife ise nikahta velayeti mutlak bir şart olarak kabul etmemiştir.

Nikah, bir kültürün özelliklerini açıklayabilecek unsurlardan biridir. Velayetin nikah-ta şart olması, geleneksel bağların muhafızı konumunda olan aile ve kabilenin, ferdin hayatındaki rolünü ortaya koyduğu için önemlidir. Velayet şartını arayanlar, kadının kendi başına bir varlık olduğunu reddetmektedirler. Velayetle kadının varlığı, aile ve kabileyeye bağlanmaktadır. Bu yüzden velayet yetkisi, aile ve kabilenin varlık ve birliğini temsil etmektedir.

Ebu Hanife Örneğinde ise ferdi görüşün aslılığı esas alınmaktadır. Burada kadına, aile ve kabilesine nispetle bir bağımsızlık verilmekte ve kadın, müstakil bir varlık olarak kabul edilmektedir⁶¹.

Ebu Hanife'nin, bütüncül bir kimlik, tek tip kültür yerine, eşitlikçi, çoğulcu bir toplum modelinin, dolayısıyla 'şehir İslâm'ın' meşru zemini olabilecek görüşlerinden biri de iman ile amel arasında yaptığı ayırımdır.

Gelenekçi zihniyette iman ve amel bir bütündür. Ameller imana dahildir. İman, söz ve ameldir⁶². Buharî, 'Bin seksen kişiden hadis yazdım; bunların hepsi de iman söz ve fiilden ibarettir, artar ve eksilir' diyorlardı. Onlar arasında ne bir bid'at sahibi ne de bir zındık var idi' demektedir⁶³. Ebu Ubeyd de Hz. Ebu Bekir'in zekat vermeyenlerle savaşını, iman ve amelin birliği tezine delil getirmektedir⁶⁴.

59) İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 285-287, VIII, 370; Sahip Beroje, 'İslam Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı', *İslâmî Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı)*, XV, sayı: 1-2, 2002, s. 159.

60) Buharî, *Sahih*, Nikah 36 (VI; 132); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 394, VI, 47; Bkz. ed-Dârimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen-i Dârimi*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, Madve Yay., İst., 1994, V, 22, 23.

61) M. Erdoğan, 'İmam Ebu Hanife ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması', *İslâmî Araştırmalar*, (Ebu Hanife Özel Sayısı) s. 256.

62) es-Sabuni Ebu Osman İsmail (v. 449 h.), "Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis", *Mecmuatu'r-Resâli'l-Muniriyye*, neşir: Muhammed Ermin Deme, İdaretu't-Tibâati'l-Muniriyye, Beyrut 1970, s. 123-124.

63) Bedrüddin Ebi Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kari fi Şerh-i Sahihü'l-Buharî*, neşr. Muhammed Mahmud el-Halebi, 1972, Mukaddime, s. 22.

64) Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddîn el-Elbânî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 12.

Amel imanın bir parçası ise, imanın derecelerinden bahsetmek gerekmektedir. İman yetmiş küsur şube olduğu için, herkesin imanı bir değildir⁶⁵.

İman amel tartışması aslında ümmete mensubiyetle ilgili bir sorundur. Mensubiyetin aslî temellerini kavramada bir ihtilaftır. 'Arap aklı'na göre mensubiyetin aslî şartı, 'üm-met'le özdeşleşecek amelleri yerine getirmektir. Aksi halde 'üm-met' içinde bir kişiyi değerlendirmek mümkün olamayacaktır.

Araplar, müminliği, sosyal bir birlik ve bütüncül bir kimlik olarak düşünmüşlerdir. Haddizatında Araplarda cemaate ait tabirlerle düşünme temayülü vardır⁶⁶. Amellerin imana dahil olması, bu yüzden, cemaatin devamını sağlayacak geleneksel resmi dinin kabulü anlamını taşımaktadır. 'yetmiş küsur şube' şeklinde amelleri iman içerisine alma, 'sünnet'in muhafazasıyla aynı anlama gelmektedir. Böylece geleneksel hayatın dumura uğraması veya değişik kültürlerin kaskacında yok olup gitmesi, engellenmiş olmaktadır.

Amel imandan bir parça ise acaba 'amelde noksan' olanın durumu ne olacaktır? Gelenekçi söylemin burada kullandığı argüman gerçekten dikkate değerdir. Bu kapsama giren kişiler için Allah'ı inkar veya dinden tamamen çıkma anlamında bir 'küfür' ifadesi sıkça kullanılmamaktadır. Ama İslâm'ın oluştuğu kültür, örf ve adet ortamından kopuşu ifade eden bir 'küfür' söz konusu edilmektedir.

İlk Kitabı'l-İman yazarlarından biri olan İbn Ebi Şeybe, rivayetlerde ameli eksik olanlar için kullanılan 'lâ îmâne lehüm' ifadesinin aslında 'lâ eymane lehüm' olduğunu, ifadenin, 'onların imanları yoktur' şeklinde değil de 'onlarla bir kader birliğimiz yoktur' tarzında anlaşılması gerektiği ile hükmetmektedir⁶⁷.

Yine Kitabı'l-İman müelliflerinden biri olan Ebu Ubeyd de, günah sayılan bir takım fiilleri işleyenler hakkında hadislerde yer alan 'leyse minnâ' (bizden değildir) tabirinde, dinden tamamen çıkma anlamında bir küfür olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu tabirden kastedilen, 'bize itaat etmedi, bize uymadı, bizim şeriatımızı muhafaza etmedi' gibi manalardır. Nitekim Süfyan es-Sevri de 'leyse minnâ'yı, 'bizim gibi değildir' şeklinde anlamıştır. Ebu Ubeyd'e göre bu tabir gibi, isyan ve günahkarlık için küfür ve şirk tabirlerinin geçtiği rivayetlerden de böyle bir mana anlamak icap eder. Yani amelsizler, bu tabirlerle, 'ahlak ve sünnetler' açısından kafirler ve müşriklere benzetilmişlerdir⁶⁸.

Bu izahlara bakılırsa ameli imandan parça gören zihniyetin asıl kaygısının, 'başka' toplumların ahlak ve örflerine karşı bir tavır koyma olduğu anlaşılmalıdır. Yani burada 'teolojik bir küfür' değil, 'sosyolojik bir küfür' söz konusudur. İman ve amel birliği, Allah'ın hükümlerinin Arap toplumu katında kazandığı kültürel değere göre hareket etmeyi ve bu kültürün dışına taşmamayı öngören bir birliktelik formülü olmaktadır. Buna gö-

65) Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, 19.

66) Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.156.

67) İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddin el-Elbani, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 48.

68) Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 36-47.

re, İslâm'a inandığı halde başka medeniyetlerin kalıpları içerisinde olanlar, sosyal planda 'müşrik', hayat tarzında 'kafir' olarak değerlendirilmiştir. Malâfî de, bu yüzden olacak, iman-amel ilişkisini işlediği bölümde, 'kim bir kavme benzerse onlardan olur' rivayetine de yer vermiştir⁶⁹.

İman artar ve eksilir olduğunu kabul etmenin sosyal plandaki tezahürü, insanlar arasında bir eşitliğin var olması gerektiğini inkardır. Çünkü bu teze göre imanı yüksek olanlar ve bir de imanı zayıf olanlar vardır. Bu eşitsizlik amele dayandığı için de dışarıda gözlemlenebilir bir özelliğe sahiptir.

Ebu Hanife'ye göre ise iman başka amel başka şeydir. İman, Allah'a ve peygambere inanan her kişi için aynıdır. Onun ne azalması söz konusudur ne de artması. Bu yüzden bütün inananlar, iman açısından eşittirler.

Ebu Hanife, iman bahsinde kendisine yöneltilen; 'adl ve hak ehli', ehl-i kible olmalarına rağmen, birbirlerine karşı herhangi bir üstünlüğe sahip midirler?' sorusuna, evvela, 'Allah şirk hariç bütün günahları afv edebilir; şehadet kelimesine inananların, bu şehadet ve ikrar hürmetine, affedilmelerini ummak daha faziletli bir iştir' şeklinde bir giriş yaptıktan sonra şöyle cevap vermiştir: Adl ve hak ehli, Allah'ın mukaddes emirlerine hürmet konusunda aynı seviyededirler. Mümin, tevhidi terk etmediği müddetçe, bütün günahları işlemiş olsa da, Allah düşmanı addedilemez⁷⁰.

Ebu Hanife'ye göre insanlar arasında iman açısından bir eşitlik söz konusu olduğu için, iman ölçme veya kıyaslama batıldır. Bu durumu Ebu Hanife: '*Bizim imanımız meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir*' sözüyle izah etmek istemiştir. Bunun nasıl olduğunu soran talebesine Ebu Hanife, '*onlar Allah'a karşı bizden daha itaatlidir, fakat iman başka amel başkadır. Buna göre bizim imanımız da onların imanı gibidir. Çünkü biz de onlar gibi Allah'ın birliğini, katından gelenleri, meleklerin ikrar, peygamberlerin tasdik ettikleri gibi kabul etmiş bulunuyoruz*'⁷¹ demiştir.

Ebu Hanife, inananlar arasındaki eşitsizliğin, Kur'an'a dayanmak suretiyle meşrulaştırılmasını önleme gayesiyle, imanın artabileceğini belirten ayetlerin, tarihsel bir özellik arz ettiğini savunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber döneminde imanın ziyade olmasından bahsetmek mümkündür. Zira bu dönem, vahyin pey der pey indiği bir dönemdir. Her inen yeni bir ayetle birlikte insanların imanı da yenilenip artmaktaydı⁷². Fakat Kur'an'ın nazil olma süresi sona erdiğine göre, artık imanın ziyade olabileceğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

69) el-Mâlâti, Ebul Huseyn Muhammed b. Ahmet b. Abdîrrahman (v. 377 h.), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, takdim ve talik: Muhammed Zahit Kevseri, Mektebetu'l-Maarif, Beyrut 1968, s. 151.

70) Ebu Hanife, "el-Alim..., *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, s. 21-24.

71) Ebu Hanife, "el-Alim..., *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, s. 19-21.

72) Bkz. Semerkandî, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, Meclisu Dâiratu'l-Maârifî'n-Nizamiyye, Haydarâbad 1321, s. 10; Hafızu'd-Din b. Muhammed el-Kerderî (v. 868 h.), *Menâkıbu Ebi Hanife*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1981, s. 205 (Muveffik Ahmed el-Mekki'nin *Menâkıbı* ile birlikte bir ciltte basılmıştır); Beyazizâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, araştırma ve notlar ilavesiyle tercüme eden: İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İst., 1996, s. 118.

İman amel ayrımı tabir caiz ise vatandaşlıkta eşitliği getirdiği gibi insanların kanun önünde eşitliğini de öngörmektedir. Bu yüzden Ebu Hanife, *'kible ehli mûmindir, onları terk ettikleri herhangi bir amelden dolayı imandan çıkmış kabul etmem'* derken⁷³, böyle kişilerin sadece ahiretteki durumlarını dile getirmiş olmamakta, aynı zamanda onların 'toplumun' üyeleri olduklarını da ortaya koymaktadır.

'İman ve amel ayırımı' tezinin sahiplerinin, İslâm dünyasında hukukun üstünlüğü prensibini ilk dile getirenler olduğu söylenebilir. Çünkü bunların tezine göre dindarlık ölçeğinde değerlendirmeye tabi tutulup, kişi hakkında dünyevî hüküm verilmemeli ve bu gerekçeye dayanarak o, toplumdan dışlanmamalıdır. Ebu Hanife'nin gözde talebesi Muhammed eş-Şeybânî, nikah akdini esas alarak bu durumu şöyle izah etmiştir: 'Erkek, sarhoş halde sokaklara çıkıp çocuklara alay mevzu olmadıkça din ve takva, nikahta denkliğin bir şartı değildir. Zira din ve takva, ahiret işlerindedir, kesinlikle dünya ahkâmı bunlar üzerine bina edilemez'. (*Li ennehû min umûri'l-âhireti felâ yebtenâ aleyhi ahkâmü'd-dünya*)⁷⁴

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki, Ebu Hanife'nin iman amel ayrımı, İslâm'ı tek kültür koduna hasır eden anlayış karşısında bir duruş olmuştur. Bu düşünce, imanın, bir cemaatin ontolojik varlık esası olmasını reddetme üzerine kuruludur. Bu yüzden bu düşünce, müslümanların eşitliği prensibini esas almıştır.

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz bir başka husus da Ebu Hanife'nin Farsça ibadete verdiği koşulsuz cevazdır⁷⁵. Herkesin ana diliyle ibadetinin dine ters düşmediğini esas alan bu cevaz, gerçekte yine mutaassıp anlayışın başka dil ve kültürlerle olan tahammülsüzlüğüne verilmiş bir cevap olmuştur.

Şafiî'nin açıklamalarını esas aldığımızda, gelenekselci söylemin, İslâm'la Arap dili ve kültürü arasında bünyevî bir ilişki kurduğunu gözlemleriz. Şafiî, özellikle Kur'an'ın 'Arapça bir kitap' ve 'Arabî bir hüküm' olduğu üzerine vurgu yapmıştır. Bunu yanında Şafiî, 'Şehirlerin anasını ve çevresindekileri uyarman için...' (Şûra, 42/7) ve 'Doğrusu

73) Ebu Hanife, "el-Vasiyye", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, s. 80.

74) Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Mevdud el-Mavsılî, *el-lhtiyar Li Ta'lîli'l-Muhtar*, ta'lik: es-Şeyh Muhammed Ebu Dakika, III, 99 (Beş cildi bir arada). Meşhur Hanefî usulcüsü Serahsî de eş-Şeybânî'nin yolunu takip etmiş ve 'Üstünlük ancak takva iledir' ayeti için şunu söylemiştir: 'Takva ile üstünlük, ahiret için geçerlidir'. Bkz. Mehmet Hatiboğlu, 'Fakihlerimizin İrk Anlayışı Üzerine', *İslâmî Araştırmalar*, c. II, sayı: 8, Ağustos 1988, s. 13. Sayın Hatipoğlu, bu görüşleri ortaya çıkaran gerçek sebebin, ahlâki değerleri benimsemeyen idarecilerin iş başında kalmasına ses çıkarmama olduğu kanaatinde. Bkz. A.y.

75) Ebu Hanife'nin talebesi Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde 'Ebu Hanife'ye göre Arapça'yı telaffuz edebildiği halde başlangıç tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan birinin uygulaması geçerlidir' ibaresi yer almaktadır. Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Camiu's-Sağîr* adlı eserinde de böyle bir ifade bulunmaktadır: 'Ebu Hanife'ye göre Arapça'yı telaffuz edebildiği halde, başlangıç tekbirini Farsça alan veya namazda Farsça okuyan ya da hayvan boğazlarken Allah'ın adını Farsça anan bir kimsenin bu uygulamaları geçerlidir.' Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Asl*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 38; *el-Camiu's-Sağîr*, (Nafi el-Kebir'in şerhi ile birlikte), Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1986, s. 94.

Kur'an senin ve kavmin için bir öğüttür' ayetlerine dikkat çekerek, Peygamber'in Arap'tan ve Arapların Kureyşlilerinden olmasının dinin bir bölümü olduğunu ifade etmiştir. Bu anlayışa göre mademki Kur'an Arapça bir kitap ve Arabî bir hükümdür, öyleyse İslâm da Arabîdir.

Şafi'î, 'Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik' (İbrahim, 14/4) ayetinden hareketle, Arapça'nın diğer bütün dillere üstünlüğünü savunmaktadır. Ona göre diller farklıdır. Bu farklılık, dillerin bir kısmının diğerine tabi olmasını gerekli kılmaktadır. Keñdisine tabi olunan dil, tabi olan dilden üstün olacaktır. Lisan bakımından en üstün dil ise, Peygamber'in dilidir. Bu takdirde Peygamber'in diline sahip olan bir topluluğun, başka bir lisan ehline, bir harfte bile olsa, uyması caiz sayılmayacaktır. Doğrusu, tüm dillerin Peygamber'in diline uymasındır⁷⁶.

Kısaca gelenekselci zihniyette Kur'an, Allah'ın Arapça olarak konuştuğu, Arapça olarak indirdiği bir mesaj kabul edilmiştir. Bu nedenle İslamiyet ile Arap dili arasında organik ve bozulmaz bir bağ olduğu düşünülmüştür. Gerçekte Kur'an'ın yaratılmamış ezeli kelimeler olduğu tezinin arkasında da bu düşünce yatmaktadır. Bu tezle amaçlanan şey, Kur'an'la birlikte Arap dili ve kültürünün de ezeli olduğunu zımnen de ortaya koymaya çalışmaktır*. Değişen dünya karşısında, kurgulanan durumu değişmezliğe mahkum edecek teolojik temel böylece inşa edilmiştir.

Ebu Hanife'ye göre ise bütün diller 'beşerî' olduğu için bunlar arasında dinî bir üstünlük iddiası yersizdir. Serahsi, Ebu Hanife'nin Farsça ibadete cevaz vermesini böylece açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre Ebu Hanife Farsça ibadete cevaz vermiştir, çünkü o, Kur'an'ın Allah kelamı olmasına rağmen bütün dillerin beşerî olduğunu düşünmüştür. O, Kur'an'ın belli bir dile hasr olduğunu söylemenin doğru olmadığını savunmuştur. Öyleyse 'Allah'ın kelamı olan Kur'an', lafzen değil, mana açısından Kur'andır. Bu yüzden Kur'an'ın eşsizliğini, icazını, manada aramak gerekir⁷⁷. Namazda Kur'an okumak vaciptir, yani muciz kelimeler, namazın şartlarından biridir. İcaz Kur'an'ın manasında olduğuna göre herhangi bir dille Kur'an (muciz kelimeler) okumakla namazın şartı yerine gelecektir⁷⁸.

76) Bkz. Şafi'î, *er-Risale*, s. 28-29.

*) Yayına hazırladığımız bir başka çalışmamızda da bu görüşü dile getirmekteyiz. Zira incelememiz esnasında gördük ki, Kur'an'ın ezeli kelimeler oluşunu ve dolayısıyla yaratılmamış kutsal bir 'kitap' olduğunu ileri sürmekle, Kur'an'ın yeni gelişmeler ışığında olguyu esas alan bir aklilikle tevîl ve tefsirinin yapılmasının reddi, aynı düzlemde savunulmuştur. Bu, 'her şey Kur'an'da ve 'din'de eksiksiz ve mükemmel olarak bildirilmiştir, bu yüzden 'değişim'in hiçbir değeri yoktur' varsayımının bir sonucudur. Bize göre bu varsayımın hedefi, Müslümanları hayatın ana akışından koparmak, onları tek bir kültür dünyası içerisinde yeniden 'sosyalleştirmek'tir. Bir başka ifade ile 'kabile dünyası' nı 'şehir'e hakim kılmaya çalışmaktır.

77) Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl es-Serahsi, *Kitabu'l-Mebcut*, Dârü'l-Maârif, Beyrut tsz., I-II, 37.

78) Bkz. Hatib Bağdatî Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdat, ev Medeniyrtu'l-İslâm*, Mısır 1931, XIII, 377 vd; Mustafa Uzunpostalcı, 'Ebu Hanife ve Nasırları Değerlendirmesi', *İslâmî Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı)*, s.42.

Serahsî'nin izahlarına bakılırsa, Ebu Hanife, sadece Farsça ibadete cevaz vermemiş, aynı zamanda, Tevrat ve İncil'in, Kur'an'la uyum içerisinde olan bölümlerinin namazda okunabileceği ile de hükmetmiştir. Bu, İbranice ve Süryanice gibi, diğer dillerde de Kur'an tercümesi okunabilir, demektir⁷⁹.

Kâsanî 'Kur'an, Arap lügati ile aynı şeydir' diyenler karşısında, Ebu Hanife'nin 'manada icazını' şu şekilde açıklamıştır: 'Kur'an, lafzı itibariyle değil, içeriği, ihtiva ettiği öğütleri, müjdeleyici ve uyarıcı telkinleri, Allah'ı yüceltici yakarışları itibariyle Kur'an'dır. Bu içerikler, Arapça bir kalıpla ifade edildiği gibi, başka bir dille de ifade edilebilir'⁸⁰.

Ebu Hanife, *Kur'an'ın aslî unsuru, Allah'ın zatında kaim olan kelimadır. Yazılar, harfler kelimeler, kulların anlama ihtiyacını karşılayan 'manaya delalet eden' şeylerdir*⁸¹ derken aslında, Arap dilinin içinde mündemiç olan kültürü, Kur'an'ın bir parçası olarak görmemiş olmaktadır. Arapça dışında diğer dillerle de ibadetin caiz olduğu ile hükmederken de Ebu Hanife, farklı kültürlerle saygıyı esas almaktadır.

Öz ifade ile, 'Arap aklı'na göre Arapça, Kur'an'ın; Arap hayat tarzı da, dinin aslî unsurudur. Ebu Hanife'ye göre ise Arapça, dolayısıyla bu dilde mündemiç Arap kültürü, Kur'an ve dinin aslî cüzleri olarak kabul edilemez.

Kur'an'ın aslî unsuru olarak Arapça'nın kabulü, nihayetinde 'başka bir dil, başka bir kültür din dilini belirleyemez' anlamına gelmektedir. Maturîdî'nin izahlarından anladığımıza göre, Ebu Hanife ise, dil ve kültür farklılığının 'din'de de bir farklılığı beraberinde getirmeyeceği inancını taşımaktadır. Dil farklılığı, 'hakikat'i, ayrı şeyler halinde belirlemeyecektir'⁸².

Anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hanife, evrensel bir hakikatin ifadesi olan dinin, görelî gerçeklik sahibi özel bir kimlik koduyla veya yerel bir kültürün unsurlarıyla özdeşleşmemesi gerektiği düşüncesinde olmuştur. Ona göre mademki din evrenseldir, bu takdirde o, özel bir kimliğin savunulması olarak tanınmamalıdır.

Ebu Hanife'ye göre sadece Müslümanlar, hiçbir din üstünlüğe sahip olmadan inanç noktasında eşit değillerdir, aynı zamanda hangi dine inanırlarsa inansınlar tüm insanlar, dünyevî hükümler açısından eşittirler, aralarında inanç farkı asla gözetilemez. İnançlar konusunda karar verecek olan Allah'tır. Bu düşüncesiyle Ebu Hanife, iman-amel ayrımında ortaya koymaya çalıştığı, 'ortak vatandaşlık' denebilecek bir toplum tasavvurunun, cemaatçi yapılanmanın aleyhine olarak, genişletilmesinden yana olduğunu ortaya koymuştur.

79) Serahsî, *el-Mebcut*, I-II, 234.

80) Ebubekr Mesud el-Kâsanî, *Kitabu Bedâii's-Sanai' Fi Tertibi's-Şerai'*, Dârul-Küttübi'l-Arabî, Beyrut 1974, I, 112-113.

81) Ebu Hanife, "el-Vasiyye", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, s. 74.

82) Bkz. Maturîdî, *Tevilatü'l-Kur'an*, (Hacı Selim Ağa Ktp, nu: 40) v. 136a, 882a'dan naklen: Şükrü Özen, 'İmâm Ebu Mansur el-Maturîdî'nin Fıkh Usulünün İnşası', *Maturîdîlik*, s. 218.

Örneğin, ‘Medine Ehli’ne göre bir kafiri, yahut Hıristiyan veya Yahudiyi öldüren bir Müslümana ölüm cezası verilemez. Yine bu ekole göre, Müslüman olmayanın diyeti, Müslümanın diyetinin yarısıdır⁸³. Bu hususlara, Buhari ve Ebu Davud gibi hadisçilerin kitaplarında Peygamber’in hadisi olarak yer verilir.

Yukarıda bir başka vesile ile değinilen Hz. Ali’ye verilen ‘özel ilim’, bu diyetler konusunda da dile getirilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Ali’ye ‘vahiyden başka bir şey biliyor musun?’ diye sorulur, o da; ‘hayır, ancak Allah’ın bir adama Kur’an hakkında verdiği anlayışa, bir de şu sayfada olanlara sahibim’ demiştir. ‘Peki sayfada ne var?’ dendiğinde ise: ‘Diyet, esir kurtarma ve bir müşrike karşı Müslümanın öldürülmeyeceği’ cevabını vermiştir⁸⁴.

Ebu Hanife, bu hadislerle amel etmemiştir. O, Yahudi, Hıristiyan ve Mecusinin diyetinin, hür bir Müslümanın diyeti ile eşit olduğunu, bir gayrimüslimi öldüren Müslümanın da, tıpkı bir Müslümanı öldüren gayrimüslim gibi, ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini beyan etmiştir⁸⁵.

Sonuç

Organik bir sosyalleşmeden mekanik ve sıralanmış bir sosyalleşmeye geçişin hissedilebilir izlerinin bulunduğu zaman kesitlerinde, toplumun organik formuyla dini özdeğme eğilimi kendisini gösterebilmektedir. Zira değişim dönemlerinde din, kitlenin varoluşsal ilgilerini açıklama hüviyetine bürünmektedir. Başka bir ifade ile din, genel bir varoluşsal düzenin kavramlarını formüle eden, bu kavramlarla olgusalılık kazanan bir yapıya bürünebilmektedir. Burada belli bir toplumsal yaşam biçimi, dine şekil veren baskın bir unsur haline gelmektedir. Din artık bu safhada, belli bir yaşam tarzını onayan bir ‘ideoloji’ olmaktadır.

Bu yüzden ‘Arap aklı’nda, cemaatçi yapıyı muhafaza etme, belli bir kültür çevresini din içinde değerlendirme, aklılığı örf ve adetlere kurban etme, sistematik olmaktan uzak basit fikirliklik, yeni problemleri kabul etmede isteksizlik ve atomistik zihin, hakim rol oynamıştır.

Eşyayı düz ve kuru bir mantıkla kavrama alışkanlığının doğurduğu bu kapalı din anlayışı karşısında, Ebu Hanife örneğinde ‘akılcı-hadârî’ din anlayışı ise, şehirli bir sivilizasyonu temsil etmiştir. Bu yüzden eşyayı içten ve derinden murakabeyi esas almış, bunun üzerine sistematik aklı koymuştur. Toplumsal boyutun, şehirleşme oranında kazandığı yeni yapılara uygun olarak, dinin genel ilkelerine vurgu yapmış, yerelleştirilmek istenen dini, aklılığı ve insanlığı esas almak suretiyle, evrensel ölçülerde tanımlama çaba sarf etmiştir.

83) Muhammed b. İsa et-Tirmizi (v. 298.h.) *Sunenu’l-Tirmizi*, Dâru İhyai Turası’l-Arabi, Beyrut tsz., Kitabu’d-Diyât 16, 17 (IV, 24-25).

84) Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I, 79; Buharî, *Sahih*, Cihad 171 (IV, 30); Dârimî, *Sünen*, Müslüman Kafire karşı Öldürülmez Babı, V, 188.

85) Bkz. Muhammed eş-Şeybanî (v. 189.h.), *Kitabul-Hucce alâ Ehl-i Medine*, tertip ve ta’lik: Seyyid Mehdi Hasan el-Keylani, Alemu’l-Kütüp, Beyrut 1983, IV, 322-323.