

149034

TARİHTE
ve
GÜNÜMÜZDE
EHL-İ SÜNNET

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	149034
Tas. No:	297.45 TAR. G

İstanbul 2006



ENSAR NEŞRİYAT
Ticaret Anonim Şirketi

© Tebliğlerin muhteva ve dil bakımından sorumlulukları tebliğ sahibine,
telif hakları İSAV'a eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir
ISBN : 975-6794-75-5

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 45
Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 10

Kitabın Adı

Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet

Editörler

Prof. Dr. Mahmut KAYA
Doç. Dr. Hüseyin SARIOĞLU
Dr. İsmail Kurt
Seyit Ali TÜZ

Yayına Hazırlayan
Hüseyin KADER

Dizgi – Mizanpaj
Ensar Neşriyat

Kapak Düzeni
Erhan AKÇAĞLU

Baskı
Karmat

1. Basım

Haziran 2006

İsteme Adresi

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Süleymaniye Cad. No: 13 Süleymaniye / İstanbul
Tel : (0212) 513 43 41 Faks : (0212) 522 46 02
www.ensarneşriyat.com.tr

EHL-İ SÜNNET'İN OLUŞUMUNDA ÖNCÜ ŞAHSİYETLER

(Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanife Üzerine Bazı Mülâhazalar)

*Doç. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN**

Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.

Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Ehl-i Sünnet, 'mezhep' sınırlarına sığmayan bir düşünce düzlemini temsil etmekte, standart, yegâne bir anlayış biçiminden oluşmamaktadır. O bir renkler karışımıdır. Onu, ayrı düşünce katlarının *anlamlı bir biçimde* üst üste tabakalanışından vücut bulmuş bir bütün olarak düşünmek mümkündür. Ehl-i Sünnet, düşünce ve anlayış unsurlarından 'dişe dokunur' ne buldu ise hepsini, uç taraflarını da törpülemek suretiyle, gövdesinde eritip massetmiştir. Bunun için Ehl-i Sünnet incelemelerinin, bu renk karışımına ve çeşitliliğine gereken dikkati gösteren bir perspektifle yapılması gerekmektedir.

Ehl-i Sünnet'in öncü şahsiyetlerinden bahsetmek, önemli ölçüde mezhepleşme öncesi dönem üzerinde yoğunlaşmak demektir. Burada henüz 'mezhep' olmadığı için belli 'tavır', vaziyet alışlar (attitude) esas alınacaktır. Bir usûl olarak 'tipleştirme' yoluyla, tavırların genel kaideleri, karakterleri tespit edilmeye çalışılacak, böylece toplumsal davranışın nedensel bir açıklamasına ulaşılmaya gayret edilecektir

Hemen hemen tüm tavırlar, 'kurtuluşa ermek için ne yapmalıyız?' Sorusuna verdikleri cevapla, değişen şartlar karşısındaki tavırlarıyla ve sosyal ah-lâk görüşlerinin temayüz etmesiyle oluşmaya başlamışlardır. Ahmet Emin'in ifadesiyle Arap evlerine Fars, Romalı, Suriyeli, Mısırlı ve Berberî olmak üzere çeşitli milletlere mensub insanlar girdiği Arap evi Arap evi olmaktan çıktığı, türlü insanlardan karışık bir ev halini aldığı ama hâlâ evin sahibinin Arap olduğu¹, bunun için kültürel değişimin, kültürel buhranın yaşanmaya başlandığı zaman kesitinde ortaya çıkan tavırlardan bir tanesi, birbirine hiç benzemeyen yaşayış biçimlerinin temasından doğan çözücü, hatta harap edici tesirlere karşı koyabilmek için, çok kuvvetli sosyal bir disiplin yaratabilmeye gayreti içinde olan 'sabitleştirici' tavidir. Bu tavır, inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültürel yapı ile özdeşleştirmektir. Böylece mutlak bir doğruya sahip olduğuna inanmaktır. Sabitleştirici tavır, her türlü gelişme ve değişmeye karşı bir direnci ve bir 'sertleşmeyi' ifade ettiğinden, bir problemin çözümünü sadece geçmişe referansta bulduğundan 'gerilemeci' (declinizm) bir zihniyeti de içinde barındırmaktadır. Bu tavrın temsilcileri, Zührî (v. 103), Süfyan es-Sevrî (v. 161), Malik b. Enes (v. 179) Şâfi'î (v. 204) gibi isimlerdir.

Ehl-i Sünnetin oluşmasına katkıda bulunan 'farklı' tavırlardan biri de, kurtuluşa ermek için 'dünya dışı bir arınmaya' güvenen tavidir. Bu yüzden içe dönük (kontemplatif) bir din anlayışını merkeze koyar. Dünyanın gittikçe çoğalan maddî endişelerinin insanı bozduğunu var sayar. 'Öte dünyacı' (other wordly) diyebileceğimiz bu tavrın İslâm dünyasında ilk temsilcilerinden birinin Hasan-ı Basrî (v. 110) olduğunu söyleyebiliriz. Hasan-ı Basrî, siyaset doktrini, Kur'ân'ı anlama yöntemi ve bilhassa gerçek imanın doğru ölçütü olarak gördüğü kalbi tecrübeye önem vermesi ile dikkatleri üzerinde toplamaya değerdir. Hasan-ı Basrî'nin 'dünyaya' karşı tavrı nihâyetinde şu anlama gelmektedir: Dünya kötüdür, ondan el etek çekmek gerekir. Böylece insan, ruhaniyetini muhafazaya güç yetirebilecektir.

'Öte dünyacı' din anlayışı, hem bu anlayışta var olan aktif temayüllerle, hem de bunların toplum katında sığlaşarak, basitleşerek ve hatta bazen de

¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru Kütübî'l-Arabi, Beyrut 1975, s. 91.

özündən sapmış bir mahiyet alarak kazandığı, dünya ilişkisine toptan kayıtsızlıkla, Ehl-i Sünnet'in iç bünyesinde önemli bir yere sahip olmuştur.

İslâm düşünce tarihinde dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak ortaya çıkan çok farklı tutumlardan biri de 'dünya'yı, biçim verilebilir ve ölçülebilir unsurlarını zihnen yoğurup işlemek cihetinden 'var' olan bir varlık kabul eden tavidir. 'Bu dünyacı' (this worldly) diyebileceğimiz bu tavrın en önemli özelliği, problem çözücü, akılcı, hadarî, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı bir zihniyeti temsil etmesidir. Bu tür bir 'sosyal model'in ilk örneklerinden birinin Ebû Hanife (v. 140) olduğu söylenebilir. İstikrar içinde değişime açık bir zihniyete sahip olan Ebû Hanife, 'yeni problemlere' cevap arama ve bunu yaparken din yanında kamu yararı, ferdin haklarını koruma, insanîlik kıstaslarına önem verme ve olgudan hareket ederek sonuca varma yolunu tutmuştur. Ebû Hanife özellikle, dinin herhangi bir kültür koduyla özdeş hâle gelmesini, bazı sosyal değerlerin Tanrı vergisi gibi görülüp değiştirilemez olduğunun kabul edilmesini önlemeye de çalışmıştır. Bu yüzden o, dinin temel ilkelerine vurgu yapmış, bunun üzerine sistematik aklı koymuştur.

Toplumsal boyutun, şehirleşme oranında kazandığı yeni yapılara uygun olarak, akliliği ve insanîliği esas almak suretiyle, bilhassa sabitleştirici tavır tarafından yerleştirilmek istenen dini, evrensel ölçülerde tanımlamaya çaba sarf etmiştir. Bütün bunlardan dolayı Ebû Hanife'nin Ehl-i Sünnet'e katkısı, bu ekolün 'cemaatçi' bir yapılanmadan daha geniş ölçekli bir 'toplum tasavvuruna' hitap eden bir durum alması yönünde olmuştur.

Bu çalışma, Ehl-i Sünnetin üç temel sacayağı olan 'gerilemeci', 'öte dünyacı' ve 'bu dünyacı' din anlayışları çerçevesinde, Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanife üzerinde bazı mülahazalarla sınırlı olacaktır. Gerilemeci din anlayışına, karşılaştırma imkânına sahip olmak için bilhassa Ebû Hanife işlenirken değinilecektir.

1. HASAN-I BASRÎ

A. Siyaset Doktrini

Hasan-ı Basrî'nin şahsiyeti, İslâm toplumunun büyük bunalımı esnasında olgunlaşmıştır. Çünkü o, Hz. Osman öldürüldüğünde on dört yaşında idi.² Bu dönemde ortaya koyduğu çözüm, ümmetin birliği üzerine temellenmiştir. Ona göre birliğin en önemli yolu, adalet doğrultusunda nasihattir. Bu yüzden ne isyan ve silahlı mücadele ne de suskunluk yoluna başvurulmalıdır. Nitekim çevresindekiler; 'ancak hüruc etmek suretiyle değiştirebilirsin' dediklerinde o, 'Allah bir insanı huruçla değil, tevbe ile değiştirir' diye karşılık vermiştir.³

Hasan'ın 'kılıç ile tağyir mümkün değildir', görüşünden hareketle hicrî 36-41 yılları arasında yaşanan İbnü'l-Eş'as ve Yezid b. Mühelleb'in isyanlarıyla tırmanan, Haccac'ın uygulamaları ile belli bir tarz kazanan krizin 'Sünni' çözümünün ilk defa onun tarafından formüle edildiği, en azından onun ortaya koyduğu çözümün Sünniliğin ilk tarihi gösterisine işaret eden siyasî bir doktrin durumunda olduğu ifade edilmiştir. Massignon'un düşüncesi budur.⁴ H. Ritter'e göre de Ehl-i Sünnet akidesinde 'zalim bir insanın arkasında namaz kılmak caizdir' kaidelerini, Hasan'ın bu doktrinine kadar götürmek mümkündür.⁵ Watt ise bunun bir 'teşekkül tesiri' olabileceği kanaatinde dir.⁶

² el-Besevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan (v. 277 H.), *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, tahkik: Ekrem Ziya el-Omerî, Matbaatu'r-Reşad, Bağdat 1984, II, 269. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., V, 157.

³ İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 172.

⁴ Bkz. Louis Massignon, *Essai Sur, Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, Paris 1954, s. 180. (Sayın Prof. Dr. Osman Türer ve sayın Yrd. Doç. Dr. Cengiz Gündoğdu'ya, Massignon'un bu eseriyle karşılaştırmalı olarak yaptıkları, M. Ali Aynî'nin Tasavvuf Tarihi II.Cilt'in tahkikli ve tenkildi tercümesinin basılmamış halinden istifade etmemi sağladıkları için teşekkür ederim.) W. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 98.

⁵ H. Ritter, "Hasan-ı Basrî", *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 1964, V, 345.

⁶ Watt, *a.g.e.*, s. 98.

Hasan-ı Basrî, 'huruç' taraftarı olmamasına rağmen Emevî iktidarının yılmaz bir savunucusu da değildir. O, Yezid b. Mühelleb ve İbnu'l-Eş'as'la beraber hareket etmeyi uygun görmemiş, fakat bir Şamlının 'Mü'minlerin Emirinin yanında da mı olmayalım?' sorusuna öfkeli bir şekilde 'hayır, onunla da olmayın' cevabını vermiştir.⁷ Hasan, 'Şam ehli'nin zulümlerine de lanet etmiştir.'⁸

Ma'bed el-Cühenî'nin 'hükümdarlar mü'minlerin kanlarını akıtıyorlar sonra da 'bizim işlerimiz ancak Allah'ın takdiri ile cereyan eder' diyorlar, ne dersiniz? sorusuna, Hasan: 'Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar' şeklinde cevap vermiştir.⁹

İbn Hallikan'ın da değindiği gibi, İbn Sîrin ve Şa'bî gibi temayüz etmiş zatlar, Yezid b. Abdilmelik zamanında, Yezid'in halifeliğini takiyye yaparak meşru addetmiş olmalarına rağmen, Hasan bunu muvafık görmediğini açıkça söylemekten çekinmemiştir.¹⁰

Hasan, başta Haccac olmak üzere Emevî valilerini de korkusuzca eleştirmiştir.¹¹ Bir keresinde Haccac'ın yanında Hz. Ali hakkında kötü konuşulunca müdahale etmiş ve Haccac'a çıkmıştır. Halbuki Şa'bî, takiyye yapmanın uygun olduğunu, Hasan'ın bunu yapmamak suretiyle emiri kızdığını ifade etmiştir.¹²

Emevî taraftarları, halifenin Allah tarafından seçilmiş bir zat olduğunu dile getirmişlerdir.¹³ Bu mânâda Kur'ân'daki 'Allah'ın halifesi' tabirinin

⁷ İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 164.

⁸ Et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987, VII, 492, 498.

⁹ İbn Kuteybe (v. 276), Ebû Abdillâh Muhammed b. Müslim, *el-Meârif*, tah. ve tak: Servet Ukkâşe, Dâru'l-Mearif, Mısır, 1969, s. 441.

¹⁰ İbn Hallikan, *Vefâyatü'l-Ayan*, tah: M. Muhyiddin Abdilhamid, 1367 (1948), I, 354-355.

¹¹ Bkz. İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Cem'iyetü'l-Müsteşrikîne'l-Almaniyye, Beyrut 1961, s. 18-24.

¹² el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1985, II, 841-842, 845.

¹³ Şerif Murtaza, Ali b. El-Huseyn, *Emâli'l-Murtaza*, Mısır, 1954., s. 158-159.

Emevî dostlarınca Allah'ın vekili' anlamına alındığı söylenebilir. En azından halife tabirinin çağrıştırdığı anlam ile sultana, 'Allah'ın halifesi' unvanı yakıştırılmaya çalışılmıştır.¹⁴ Halbuki Hasan, Bakara Sûresi 30. âyetindeki 'halife'nin, birbirini takip eden bir nesil anlamına geldiğini kabul etmiştir.¹⁵

Hasan, Muaviye'yi de eleştirmekten geri durmamıştır. Ona göre Muaviye'de öyle kötü özellikler bir araya gelmiştir ki bunlardan sadece biri, bir insanı dini açıdan helake sürüklemeye yeterlidir. Bir kere o, sefipleri ümmetin başına bela etmiş ve böylece insanları birbirine düşürmüştür. Aynı zamanda emirliği meşveretsiz elde etmiş, keñdisinden sonra oğlu Yezid'i zor yoluyla işin başına getirmiştir. Bundan başka aşağılık bir hayat yaşama yoluna gitmiş, Hz. Ali'nin sevdalısı olan Hucre b. Adiy'yi de günahuna girerek katletmiştir.¹⁶

Diğer yandan Hasan-ı Basrî, Ali oğullarının velâyet davalarına da karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Ali'nin de bazı hataları olmuştur. Onun Hz. Ali ile ilgili eleştirileri, bazılarının 'Hasan, 'keşke Ali Medine de kalıp da kuru ekmeğinden (veya kötü hurmasından) yeseydi. Bu, yaptıklarından daha iyi olurdu, diyor' şeklindeki değerlendirmelerine sebebiyet vermiştir.¹⁷

Hasan'ın düşüncesine göre Nebi, ne şahsı ne de torunları için bir taraf-tarlık öğretmiştir. Şûrâ Sûresi 23. âyetindeki *el-mevedde fi'l-kurba*, Hz. Muhammed'in kanından olan akrabalarına müteallik değildir. Buradaki mânâ, Allah'a yakınlıktır. Öyleyse salih amel işlemek suretiyle ona yaklaşmaya çalışılmalıdır.¹⁸ Ona göre Allah'ın velisi, "Allah yoluna çağırın, makbul ve güzel işler işleyen ve Müslümanlardanım diyen"¹⁹ kimsedir. Bir insan, insanlara nasihat edip kendisi de buna uygun olarak amel ederse, o kimse bu dünyada Allah'ın velisidir.²⁰

¹⁴ Watt, *a.g.e.*, s. 102.

¹⁵ Bkz. Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1992, I, 237.

¹⁶ Bkz. Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk*, VI, 196.

¹⁷ Bkz. Câhuz, Ebû Osman Amr b. Bahr, (v. 255 h.) *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mısır 1975, II, 108. (I. ve II. ciltler bir arada)

¹⁸ Taberî, *Tefsir*, XI, 143-146.

¹⁹ Fussilet, 41/33.

²⁰ Massignon, *a.g.e.*, s. 183-184. (Muhâsibî'nin Vesayâ'sından naklen)

Hasan-ı Basrî'nin, yönetimin, bu arada Haccac'ın faaliyetlerinin halk ka-
tında bir ruhî çöküş yaratmaması ve karamsarlığa düşülmemesi, bir 'psikolo-
jik kilitlenme' yaşanmaması için olacak, bazen Haccac'a razı olma anlayışını
işlediğini görmekteyiz. Onun, insanlara 'Allah'tan korkun, O'nun indinde
nice Haccac'lar var' dediği nakledilmiştir.²¹ Yine onun, 'Haccac'tan şunları
işittim, sarsıldım' şeklinde meşhur valinin bazı yönlerini takdir ettiğini gös-
teren ifadeleri bulunmaktadır.²²

Hasan-ı Basrî'nin tarafsızlık denebilecek bu tutumu tepkilere de neden
olmuştur. O, herhangi bir ekole bağlı kalmayı beceremeyen biri olarak nite-
lendirilmiş, hatta bazen dalkavukluk etmekle suçlanmıştır²³. Rivayete göre
Mutarrif anlamlı bir ifade ile Katâde'ye şöyle söylemiştir: Hasan, halkı sele
karşı uyaran fakat kendisi dere yatağında kalan insana benzer'.²⁴

Tritton, Hasan-ı Basrî'nin, Haccac'ın, Allah'ın kılıçla def edilmeyecek bir
cezası olduğu yolundaki değerlendirmelerine bakarak onun devletin Allah
tarafından kurulmuş olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir²⁵. Hâlbuki
sosyo-psikolojik temeli olan bu ve benzeri Haccac değerlendirmelerinden bir
devlet felsefesi çıkarmak mümkün değildir. Kaldı ki Fahreddin Râzî, Câhız
ve Ka'bî ile birlikte Hasan-ı Basrî'yi de, bir devletin varlığının gerekliliğini
sem'an değil, aklen vacip gören düşünürlerden saymaktadır. Yani Hasan-ı
Basrî'ye göre bir yöneticinin varlığını din değil akıl gerekli görür.²⁶

B. Kur'ân'ı Anlama Yöntemi

Yapılan bir çok rivayete bakarsak, Hasan'ın Kur'ân'ı canlı bir teemmülle
okuduğu ve gâyet rasyonel bir tefsir anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. Şu
kadar var ki, Massignon'un da belirttiği gibi onun tefsirini neşreden Amr b.
Ubeyd'in bunu biraz abarttığını göz önüne almamız gerekir²⁷.

21 Bkz. Câhız, a.g.e., III, 164.

22 Bkz. Câhız, a.g.e., II, 193-194.

23 Bkz. Massignon, a.g.e., 182.

24 Bkz. İbn Sa'd, a.g.e., VII, 142.

25 Bkz. A. S. Tiritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yay., 1983, s. 61.

26 Bkz. Fahreddin Râzî, *Muhassalu Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, tsz., s. 240.

27 Bkz. Masignon, a.g.e., s. 184.

"İki taraf arasında bir perde ve 'a'raf' üzerinde her iki tarafı da simalarından tanıyan adamlar vardır."²⁸ âyetinde geçen 'a'raf', kavli meşhura göre cennet ile cehennem arasındaki surun tepeleridir²⁹. Hasan-ı Basrî'den aktarılan görüşe göre ise, 'a'raf' 'ma'rifet' kökünden gelmektedir. Bu yüzden âyetin mânâsı, 'cennet ehli ile cehennem ehlini simalarından tanımak üzere birtakım adamlar vardır', şeklinde olmalıdır³⁰.

Allah'ın Musa ile konuşması cumhur ulemaya göre vasitasız kelâm kabilinden olmasına rağmen Hasan'a göre bu konuşma bir vahiy nidasından başka bir şey değildir³¹.

Hasan-ı Basrî, Bakara 102. âyette sihir ve büyü ile ilgilendirilen Harut ve Marut adlı iki varlığın, âyette geçen kelimeyi 'melekeyn' olarak değil de 'melikeyn' şeklinde okumak suretiyle, melek olmadıklarını, Babil halkından iri vücutlu iki adam olduklarını ifade etmiştir.³² Böylece sihir ve büyü'nün göksel bir gerçekliğe sahip bulunmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Hasan-ı Basrî'ye göre Kamer Sûresinin ilk âyetinde zikredilen 'ayın yarılmaması' ifadesinin Hz. Peygamber'in mucizesi olarak gösterilen ayın ikiye ayrılması ile bir alakası yoktur. Âyet, kıyamet gününde gerçekleşebilecek olayların birinden bahsetmektedir.³³

Bu ve benzeri tefsirlerinden olacak, Katâde, 'Hasan-ı Basrî'den başka rey yönünden Hz. Ömer'e benzeyen bir kimse görmedim' demektedir³⁴.

²⁸ A'raf, 7/46.

²⁹ Bkz. En-Nesefî, Abdullah Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru'n-Nesefî*, II, 376 (I ve II. Ciltler bir arada); Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Beydâvî*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, tsz., I, 340.

³⁰ Bkz. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 497; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2167.

³¹ Bkz. Elmalılı, *a.g.e.*, V, 3731.

³² İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, s. 178.

³³ Elmalılı, *a.g.e.*, VII, 4625. Bu konudaki görüşler için bkz. Hasan Yenibaş, *Ayın Yarılmasına Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Basılmamış Y. Lisans tezi, İstanbul 2000.

³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 161.

Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen kaderle ilgili 'Risale' dikkate alınırsa onun akılcı yorumunun, 'kader' gibi o günün çokça kabul gören bir anlayışı üzerinde de devam ettiği görülebilir. Hasan-ı Basrî bu risalede, büyük ölçüde rivayetlere dayalı olarak ortaya çıkan kulların fiillerinin ilahî takdirle olduğu inancına, samimi ve hakikaten dini bir 'protesto' sunmuştur.³⁵ Ona göre Allah, emretme ve yasaklamasındaki irade ve rızası dışında kulların fiillerini takdir etmemiştir. Böyle olmuş olsaydı 'Dilediğinizi işleyin' (41/40) yerine, 'üzerinize takdir ettiklerimi işleyin' derdi. Yine 'Dileyen inansın dileyen inkâr etsin' (18/29) demeyip bunun yerine, 'İstediğim kimse iman etsin, istediğim de kafir olsun' derdi. Allah ademoğlunun tabiatına ilhamla iyiliği kötülükten ayırma özelliğini verdiğine göre, insanoğlu fiillerinde kudret sahibidir. Allah, sadece yol göstermektedir, kulların fiillerine karışmamaktadır. Allah, kullara, yapılacak işleri mukadder kılmamıştır, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım, demiştir.

Hasan-ı Basrî risalesinde, bazı âyetlerin kaderci bir tarzda ele alınmasının yanlış olduğunu vurgulamakta, birtakım örneklerle bunu izah etme yolunu tutmaktadır.³⁶

Hasan-ı Basrî'ye göre Allah, "yaptıklarınızın bir karşılığı olarak"³⁷ buyurmuştur. Eğer insanın fiillerinin kaza ve kaderle ilgisi olsaydı Allah, "yaptıklarımın bir karşılığı olarak" buyururdu³⁸.

Hasan-ı Basrî'ye göre 'Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir'³⁹ âyeti de yanlış anlaşılmalıdır. Bu âyetin siyak ve sibakıyla birlikte

³⁵ Şehristanî, Abdülmelik b. Mervan'a yazılan ve Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen bu risaleyi gördüğünü ifade etmektedir. Fakat ona göre sadece Kitab'ı ve akli delilleri esas alan bu risalenin Hasan Basrî'ye nisbeti pek mümkün değildir. Çünkü o, selef yolunun takipçisidir, kaderiye ile örtüşen birtakım fikirleri savunması ondan beklenemez. Bu yüzden söz konusu risale Vasıl b. Ata'ya ait olmalıdır. Bkz. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristanî (v. 548 h.), *el-Milel ve'n-Nihal*, tashüh ve ta'lik: Muhammed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (üç cilt bir arada), c.1, s. 42.

³⁶ Bkz. "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu, çev. Lütfi Doğan- Yaşar Kutluay, E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm mezhepleri*, s. 302-316.

³⁷ Secde 32/17; Vakıa, 56/24.

³⁸ İbn Murtaza, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, s. 20.

³⁹ Fâtır, 35/8.

değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkar ki, Allah insanlardan fık ve küfür fiili gördüğünde onları sapıklığa sürüklemektedir. Kur'ân ifadesi ile '*Allah ancak zalimleri saptırmaktadır*' (İbrahim, 14/27). Yani Allah insanların yaptıkları zulümlere göre hüküm vermektedir⁴⁰.

Hasan-ı Basrî, *Risale*'de ilginç bir şekilde bir şeye daha dikkat çeker ve hatırlatır ki, Kur'ân'ın bazı âyetlerine kaderci bir açıklama tarzı hakim olabilir. Fakat bu noktada Kur'ân'ın, Arapların aşına olduğu dille konuşuyor olması unutulmamalıdır. Araplar kaderci anlayış ve yorumlara yatkındırlar.⁴¹

Hasan-ı Basrî'nin akılcı tefsirinin bir sonucu olarak rivayete dayalı din anlayışını da sorguladığını görmekteyiz. Çünkü Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen kaderle ilgili '*Risale*'de ortaya konmaya çalışılan fikir, yalnızca Kur'ân'a dayandırılmaktadır. Watt gibi bunun sebebini hadislerin o devrede muhtemelen tedvin edilmeyişine dayandırmak mümkündür. Fakat kendisinin ifade ettiği şekilde hadislerin neredeyse tümüyle Kaderiyye aleyhtarı olmasının da bunda bir payı var gibi gözükmektedir.⁴²

Hasan-ı Basrî'nin insanın tanıma maksadıyla kendini Kur'ân'a arz etmesi gerektiği fikri de önemlidir⁴³. Zira insanın Kur'ân'a arz metodunu benimsemesi, bir ölçüde anane ile kendini kayıtlı hissetmemesidir. Nitekim eskilerden, ashaptan gelen bir rivayete dayanmaksızın sadece Kur'ân'a başvurma, rey kapsamında görülerek bid'at addedilmiştir.⁴⁴

⁴⁰ İbn Murtaza, *Tabakâti'l-Mu'tezile*, 20.

⁴¹ Katade'den nakledilen bir rivayette Araplar'ın İslâm'dan önce de kaderi kabul ettikleri ifade edilir. Bkz. Buhârî, *Halku Eş'âli'l-İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut1991, s. 75.

⁴² Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 124. Helmut Ritter'e göre bu risale, Kaderî fırkanın bize kadar gelen yegane orijinal vesikasıdır. Bkz. Ritter, "*Hasan-ı Basrî*", *İslâm Ansiklopedisi*, 1964, V, 345.

⁴³ Bkz. Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühhd ve'r-Rekâik*, tahk ve ta'lik: Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz., s. 13.

⁴⁴ Bkz. ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydın, Madve Yay., İstanbul 1994, II, 91.

C. Dinin Temel Boyutu ve Uhrevîlik

Hasan-ı Basrî'nin önemli bir özelliği de kalbe ve ruhlara hitap eden bir nasihatçiliği benimsemiş olmasıdır. Başka bir ifade ile Hasan, siyasi, dünyevi ve maddî alanla çok fazla karışmış bir din anlayışının ruhî eziyetini çekmiş olmalı ki, dinin temel boyutunun kalp ve kalpten gelen samimi yöneliş olarak ahlâk olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Meselâ Hz. Muhammed'in ruhani cephesi üzerine şöyle vurgu yapmayı tercih etmiştir:

*"Hz. Muhammed'i görenler, onu ne tuğla üstüne tuğla,
Ne kamış üstüne kamış koyarken (ne duvar ne de çit yaparken) değil,
Sabahın alacakaranlığında gelirken görmüşlerdir.
Onun önüne bir işaret dikilmişti.
Ve acele ona doğru gidiyordu.
Kendinizi kurtarın! Kendinizi kurtarın!
Acele edin! Acele edin! Şaşkın şaşkın nereye gidiyorsunuz?"⁴⁵*

Hasan dünyevileşen din karşısında şöyle haykırmaktan kendini alamamıştır:

*Diller ve bakışlar keskin
Fakat kalpler ölü.
Bedenler görülüyor sadece
Kalpleri görmek mümkün değil.
Sesler işitilmekte
Nideyim, dost sesi yok.
Sünnetlerin işlenmesi bol ki bol
Ama gönüller kupkuru.⁴⁶*

Hasan-ı Basrî'ye göre kalpler ölmüştür. Bilhassa ilim adamları bundan fazlasıyla etkilenmişlerdir. Bu yüzden sultanların arasına karışmışlar, dünyaya meyletmişlerdir⁴⁷. Halbuki kalbin ölümü ulemanın azabıdır, bu azaba dūçar olan kişi artık ahiret ilmiyle dünyalık satın almaya kalkışır.⁴⁸

⁴⁵ Câhız, a.g.e., III, 132 (üçüncü ve dördüncü ciltler bir arda).

⁴⁶ Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 65.

⁴⁷ Gazzâlî, a.g.e., I, 177.

⁴⁸ Feridüttin Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, haz. Ve çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991, s. 76; Gazzâlî, a.g.e., I, 152, 155; Câhız, a.g.e., III, 136.

Hasan-ı Basrî artık bu noktadan sonra dini, 'öte dünyacı' (*other worldly*) diyebileceğimiz bir anlayışla ele almaktadır: 'Akıllı ve alim kişi odur ki, dünyasını harap eder ve harap ettiği bu dünyanın enkazı üzerine ahiretini inşa eder. Ahiretini harap edip de bu enkazın üzerine dünyasını yapmaz'⁴⁹.

Hasan-ı Basrî, günahlara tevbeyle meşgul olmayı insanlar arasına katılmaktan daha önemli görmekte⁵⁰; mü'minin dünyadan elini eteğini çekmesini, o kadar ki bilmeyen bir kimsenin onu hasta zannetmesi gerektiğini düşünür.⁵¹ Ona göre mü'min dünyadan o derece uzaklaşmalıdır ki, rızkını sadece günü gününe istemeli, nefsi köreltecek kadar yemeli, ömür boyu bir tek elbise giymeli, kendi ile toprak arasına herhangi bir şey sermemelidir.⁵² Çünkü *eceli başkasının elinde olan, emel sahibi olmamalıdır*.⁵³

'Dünya mü'minin zindanı, kafirin cennetidir' hadisini Hasan-ı Basrî rivayet etmiştir. Ona göre Allah'ın dünyanın bir sineğin kanadı kadar bile olsa değeri yoktur. Eğer öyle olsaydı kafire ondan hiçbir şey verilmezdi. Dünya bir çöplük mesabesinde. Bu yüzden mü'min dünyada mahzun bir şekilde ömrünü bitirmeye çalışmalıdır⁵⁴.

Hasan-ı Basrî, tasadduk etse de akrabalarına yardımda bulunsa da bir Müslümanın servet içerisinde yaşayıp bundan istifade etmesini ve bu servet içinde kalmasını doğru bulmaz; ona göre, servetini tamamen infak edip, ihtiyacı kadarını kendisine bırakması en doğrusudur.⁵⁵ Ona göre, "ölülerle diriler bir değildir" (Fatır, 35/22) âyetinde geçen 'diriler', fakirlerdir. Zira onlar, Allah'ı zikirle dirilik kazanmışlardır. 'Ölüler' ise zenginlerdir. Çünkü dünya onların ruhlarını öldürmüştür.⁵⁶

* * *

49 Feriduttin Attar, *Tezkiratü'l-Evliya*, s. 83.

50 Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 582.

51 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 134.

52 Bkz. Ebû Talib el-Mekkî, *Kitabu Kut'ul-Kulub, Fi Muameleti'l-Mahbub*, el-Matbaatu'l-Meymene, Mısır, 1306, s. 98.

53 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 86.

54 Abdullah İbn Mübarek, *Aynı eser*, s. 40, 219.

55 Gazzâlî, *a.g.e.*, III, 471.

56 Ebû Talib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, (İki cilt bir arada) s. 99; Besevî, *a.g.e.*, II, 42-43.

Şimdi burada bir ikileme karşı karşıya olduğumuz aşikardır. Hasan, insan iradesine önem veren, rasyonel bir anlayışla dini yorumlamaya çalışan akılcı biri midir, yoksa çalışma ve helalinden kazanmayı bile kişinin içe kapanmasına feda eden bir sosyal ahlâk anlayışına mı sahiptir? Akılcı mıdır, yoksa kaderci mi? Ve yine acaba bu iki tavır Hasan için mutlaka birbirine zıt iki tavır olarak mı görülmelidir?

Mes'eleyi Eyyub Sihtiyânî'den ve Hammad İbn Seleme'den gelen rivayetlerle çözmek kolaylık olacaktır. Sihtiyânî, rivayete göre bir keresinde şöyle demiştir: 'Ben Hasan'la kader konusunda hiç anlaşılamadım. Sonunda onu sultanla korkuttum, o da 'artık şimdiden sonra bundan uzak duracağım' dedi'⁵⁷.

Burada Hasan'ın eski düşüncelerinden döndüğüne dair bir izlenim doğmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet kaynaklarında da bu görüş hakim durumdadır. Fakat Sihtiyânî, bu sözüyle samimi şekilde üstadını Emevî ailesinden korumak da istemiş olabilir. Onun asıl korkusu, sultanın duyması halinde ona eziyet edilmesi olabilir⁵⁸. Nitekim Hasan'ın da iktidar karşısında çoğu zaman ölçülü hareket ettiği söylenebilir. Meselâ, Hasan hadis rivayet ederken bazen irsalde bulunmuştur. Bunun siyasi bir yönünün bulunduğu belirtilmiştir. Bu sebeple Haccac zamanında Hz. Ali'den rivayetleri irsal etmiştir⁵⁹. Hatta belki iktidardan çekindiği için olacak, Hz. Ali'den yaptığı rivayetleri, Ebû Zeyneb künyesi ile nakletmiştir⁶⁰.

Hammad İbn Seleme'den gelen bilgi de şudur: kendisine Hasan'ın doktrininden neden ayrıldığı sorulunca İbn Seleme: 'Üstadım bazen Kaderî, ba-

⁵⁷ İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 167; Besevî, *a.g.e.*, II, 34. Tritton'a göre bu açıklamalar, Hasan-ı Basrî'nin şöhretini Sünnilik lehine kurtarmaya çalışmak olarak değerlendirilebilir. Bkz. Tritton, *a.g.e.*, s. 62.

⁵⁸ Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999, II, 68.

⁵⁹ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarâbad, 1325, II, 266.

⁶⁰ Bkz. Şerif Murtaza, *Emâli'l-Murtaza*, I, 162. Aynı zamanda bkz. Abdullah Aydınlı, "Hasan-ı Basrî (Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri)" *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 8, Erzurum 1988, s. 101.

zen Cebrî'dir. Onun için ayrıldım. Hiçbir zaman kati ve katı bir mezhep kabul edebileceğini zannetmiyorum' demiştir⁶¹.

İbn Seleme'nin bu değerlendirmesinden de ilk etapta anlaşılan Hasan'ın eklektik bir bakış açısına sahip olduğu ve düşüncesinde katılığa düşmemiş olmasıdır⁶². Hasan'ın bu özelliği sonraki hadisçiler tarafından da benimsenmiş, meselâ denmiştir ki, 'Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî hakkında konuşmuş, onu eleştirmiş fakat kendisinden nakillerde de bulunmuştur'⁶³.

Diğer taraftan, 'kader görüşünden dönmüş' bir Hasan'ın, rivayete dayalı dîn anlayışını benimsemiş Hadis Taraftarları'nca genellikle makbul biri olarak addedilmesine rağmen⁶⁴, yine de Hasan'a karşı bu çevrelerde belli ölçülerde bir şüphenin barındırıldığı görülmektedir.

Bir başka husus da şudur. İbn Kuteybe gibi erken dönem yazarlarından biri Hasan'ı kelâmçıların üstatlarından saymaktadır. Bu, en azından öğrencilerinin Hasan'ı esas almaya devam ettiklerini göstermektedir. Amr b. Ubeyd'in 'Tefsîr'i Hasan'dan rivayeti de⁶⁵ Öğrencilerle Hasan arasında doktrin bazında bir problem olmadığını göstermektedir. Hamidu't-Tavil ve Eyyub Sihtiyânî gibi talebelerinin Amr b. Ubeyd'in Hasan'dan yaptığı görüş aktarmalarına karşı çıkmaları da⁶⁶ bu hususu desteklemektedir.

Peki olan nedir? Bu dünyayı ret ve öte dünya üzerinde yoğunlaşma, zahit ve mistik duruş da bazen egemen sınıfın dinin tam karşı kutbunda yer alabilir. Bu yüzden Hasan'ın 'öte dünyacı' din anlayışını Emevîler'in başını çektiği feodal ve aristokrat bir topluluğun dünya saltanatına ve tüketim ekonomisine karşı güçlü bir tepki ve protesto hareketi olarak yorumlamak lâ-

61 Bkz. Massignon, *a.g.e.*, s. 201. (Tabersî'nin *Kitabu'l-İhticac'ı* s. 172'den naklen)

62 Bkz. Massignon, *a.g.e.*, s. 201

63 Bkz. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, "Kitabu'l-İlel", *Sünen-i Tirmizî*, thk. ve ta'lik: İbrahim Atve, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, V, 738, 755.

64 Meselâ bkz. Besevî, *a.g.e.*, II, 32-54

65 Massignon, *a.g.e.*, s. 179.

66 Besevî, *a.g.e.*, II, 260-264. Meselâ, 'Amr b. Ubeyd, Hasan'ın sarhoşa celde vurulamayacağını savunmuş olduğunu söylüyor, ne dersiniz?' sorusu karşısında Sihtiyânî; 'Amr yalan söylüyor' demiştir. *A.y.*

zımdır; en azından tüketim tarafının emek ve üretimin önüne geçtiği, servetin, sadece iyi yaşamın veya iyi giyinmenin aracı olduğu için aranmasının, çok politik bir merkez olarak 'şehir'in maddîliğinin önüne konulmuş bir 'pasif direniş' hareketi.

• Hasan'ın nasihatlerinde meselâ, Hallac'ın üslûbu yoktur. Massignon'un da ifade ettiği gibi Hallac, konuşmalarında Allah'ın bir aşığıdır. O'nda mesrur olmak ister. Halbuki Hasan, akıllara hitap etmekte insanların iradelerine seslenmektedir⁶⁷. Hasan-ı Basrî'nin nasihatçiliği, ahiret ilmini, ölümü düşünmeyi, kendi kusurlarını düzeltmeyi, amellerin afetlerini, şeytandan korunma çarelerini anlatma üzerine kuruludur⁶⁸. Onun ideal insan tipi, âbid olduğu kadar âkil, âkil olduğu kadar âlim olan kişidir⁶⁹.

Hasan'ın 'öte dünyacı' din anlayışı da bu üslup içerisinde kalmıştır. Başka bir ifade ile Hasan'ın 'other worldly' din görüşü, dünyayı tamamen reddeden (world-rejecting) bir bakış açısına fazla meylenmemiştir. Hasan'da dünyanın sadece ilgi tarafı reddedilmektedir. Ona göre kirli ve günahkar dünya, eşyanın maddesinden kişinin iç alemine aktarılmış olan dünyadır. Dünya, kibir, gurur ve tahakküm aracı olarak kişinin iç dünyasına hükmetmeye çalışan güçtür. Onunla 'dıştan doğru' ilişki kurmanın sakıncası yoktur. Hasan'ın 'dünya' dediği, bütün his, arzu, emel ve ihtiras taşkınlığının bir yerde soyut halden çıkıp, gövde ve cisim halinde 'dışarılaşması'ndan ibaretir.

Nitekim o, 'sevdiğiniz şeylere arzularınızı terk etmedikçe ulaşamazsınız, emellerinize de, size kötü gelen şeylere sabır göstermedikçe kavuşamazsınız' demektedir⁷⁰. Bir başka nasihatlerinde de 'takdir, kesbin; sevgi aklın ihtiyaçları güzel bir şekilde gidermeye çalışmak da ilmin yarısıdır⁷¹' demektedir.

⁶⁷ Massignon, *a.g.e.*, s. 193.

⁶⁸ Gazzâlî, *İhya*, I, 91.

⁶⁹ Câhız, *a.g.e.*, I, 242; III, 156-157.

⁷⁰ Câhız, *a.g.e.*, III, 164.

⁷¹ Câhız, *a.g.e.*, II, 96.

Hasan-ı Basrî'nin 'Allah bir kuluna hayrı murat ettiği zaman ona dünyalıktan bir miktar verir, sonra durdurur. Verdiği tükenince yenisini verir. Şâyet o kul, dünyalığa kıymet vermezse, ona alabildiğine bolluk da verir⁷²' sözünü, şimdiye kadar aktardıklarımızla birlikte düşündüğümüzde onun, zevklere olabildiğince kapalı fakat mücadeleye açık bir 'dünyeviliği' öngördüğü söylenebilir. Nitekim buna benzer bir nasihati de şöyledir: 'Ahiretin sebebiyle dünyayı bırak, böylece ikisini de kazanırsın. Dünyanın için ahiretini satma, ikisini de kaybedersin. İnsanları hayırda görürseniz onlarla yarışın. Dünya iyiliği ile, kötülüğü ile akıp gidiyor. Fakat ameller insanın boynunda takılı kalıyor. Keşke kalplerdeki hayata rastlasaydım da ona seslenebilseydim⁷³.

Hasan-ı Basrî'nin bu aktif-riyazet anlayışı, İslâm cemaati içinde ferdin keşfedilmesi, bir fert olarak insanın ele alınması şeklinde de okunabilir. Zira içine, kalbine yönelen insan nihâyetinde cemaati kuşatan örf, âdet gelenek bağlarından, bir ölçüde kurtulabilen insandır.

Sünnetlerin işlenmesi bol ki bol, ama gönüller kupkuru beytinde de dile getirildiği gibi manevi yönelim, belirli bir noktada cemaatçi inhisarcılığa zıt olarak rutin merasimlere, kutsal kabul edilen bir kanuna bağlı kalmayan, 'cemaatin bağlandığı dinden' ziyade, içsel ve ahlâki keyfiyetleri dikkate alan daha evrenselci bir bakış açısı geliştirebilir. Bu yüzden mistik hayat belli ölçülerde kişisel özgürlüğü sonuç olarak verebilir:

*Ben yürek arıyorum
Ey ademoğlu!
Yalnız başına öleceksin
Yalnız başına mezara gideceksin
Yalnız başına muhakeme edileceksin
Kalplerinizi tamir ediniz
Zira kalpler çabuk paslanır
Nefsi emmarelerinizi tahkir ediniz
Zira şahlanmaya meyyaldirler.⁷⁴*

⁷² Gazzâlî, *İhya*, III, 473.

⁷³ Câhız, *a.g.e.*, III, 132.

⁷⁴ Bkz. Massignon, *a.g.e.*, s. 192-193.

Onun iman sahibi olup da amel işlemeyen kişiyi 'münafık' addetmesi⁷⁵, cemaate mensub amelleri işleyen kişileri kabul diğerlerini ret olarak anlaşılırsa, bir ölçüde Hasan'ın organik cemaat görüşüne meylettiği ifade edilebilir. Bu takdirde aşkın ve murakabeye dayalı bir din anlayışının yol açacağı ferdiyetçiliği Hasan'da temellendirmek zor olacaktır. Çünkü bu noktada 'ber' in yerini sıcak bir 'biz' alacaktır.

Fakat Hasan'ın büyük günah işleyenleri 'münafık' olarak adlandırmasını, ahlâkî din yorumunun bir sonucu olarak görmek daha uygun olacaktır. Münafık'ın ıstılâhî mânâsı, içindeki küfrü gizleyip dışarıdan Müslüman gözükendir. Hasan'ın kastettiği elbette bu değildir. O, içinde imanı olmasına rağmen bunun eylem olarak dışa yansıtamayan kişiden böylece ahlâki zaaf içinde olan bir 'fer' ten bahsederken bu tabiri kullanmaktadır.

Hasan münafık'ı, 'halk bütün olarak sayıca çoktur, bu sebepten ben mazur görüleceğim ve bana hiçbir şey de olmayacak' diyen böylece halkın içinde 'kaybolan' ve sonra günah işleyen ve Allah'ın kendisine arzu ettiği şeyi vereceğini ümit eden kimse⁷⁶ olarak tarif etmiştir. Yani münafık, dürüst bir hayattan mahrum olan ferttir. Yoksa zahiri işlerde elbette o da ümmetin bir mensubu sayılır.⁷⁷

Öte yandan bazı rivayetlere bakılırsa Hasan, şehadet kelimesini söyleyenin cennete gidebileceğini kabul etmiştir. İbn Kuteybe'nin Te'vil'inde yer alan bir rivayete göre Hasan, 'cennet'in bedeli 'La ilahe illallah'tır' demiştir.⁷⁸ İbn Sa'd da şu rivayete yer vermektedir: 'Hasan-ı Basrî ölüm döşeğinde katibine 'şunu yaz' demiştir: 'Hasan-ı Basrî şehadet eder, şehadet eder ki Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın resulüdür. Kim ölüm anında sadık bir şekilde şehadet getirirse cennete girer'.⁷⁹ Demek ki Hasan-ı

⁷⁵ Bkz. Hayyat Mu'tezili, Ebû'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-İhtisar ve'r-Red alâ İbn Ravendi el-Mülhid*, takdim: Muhammed Hicazî, Kahire tsz., s. 237.

⁷⁶ Bkz. Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 188.

⁷⁷ Bkz. Watt, *a.g.e.*, s. 97.

⁷⁸ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 172.

⁷⁹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 174.

Basrî'nin bir organik cemaat anlayışına dayandığını söylemek biraz zordur. O 'münafık' görüşüyle sadece ahlâki zafiyeti tenkit etmektedir.⁸⁰

II. EBÛ HANİFE

A. Eserci Din Anlayışı ve Ebû Hanife Zihniyeti

Sabitleştirici tavır hayatı, önceden düşünülerek yapılmış bir planın zamanla isabetli bir şekilde işleyişi olarak görmektedir. 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 İslâm ümmetinin ihtiyaçlarına dayanan en faydalı mes'eleler çözülmüştür. Bütün beşeri ihtiyaçlar temin edilmiş, bizim direkt olarak çözmemeze bağlı hiçbir mes'ele bırakılmamıştır.⁸¹ Bu yüzden söz konusu anlayışta 'ilm', selefin ortaya koyduğu sabiteler anlamına gelmektedir. İlim, onlardan alınır, hakikat onların bıraktığı 'eser'den çıkarılır. İstikâmet üzere olmak da 'eser' üzere olmaya bağlıdır.⁸²

Burada insan ferdi ve bütün olarak toplum için amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da geçmişte ortaya konmuş âsardır. Din, âsardır; *sahabeden, tabiinden ve tabinin yolunu tutan ümmetin büyüklerinden* gelen sağlam ve meşru haberlerdir. *Bütün mes'eleler bu 'Üç'ten alınır.* Çünkü bu nesiller, gelmiş geçmiş ve gelecek olan insanların en hayırlılarıdır.⁸³

Ebû Hanife böylesi rivayete ve esere dayalı dini yapılanmayı sorgulayan ilk isimlerden biri olmuştur. O, ilk etapta vurgulamaya çalışmıştır ki, eskiden

⁸⁰ Bkz. Watt, *a.g.e.*, s. 97.

⁸¹ Bkz. ed-Dârimî, Osman b. Said (v. 280 h), *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 55-58.

⁸² Bkz. Ebû Bekr 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. Said alâ Bişri'l-Merisi*, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feykî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 146.

⁸³ Bkz. İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*; Ebû Bekir Amr b. Ebî Asım ed-Dahhak b. Muhalled eş-Şeybânî (v. 287 h.) *Kitabu's-Sünne*, tahkik ve neşr: Muhammed Nasiruddin el-Elbanî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1985, s. 616; Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 366.

olanlarla yeni olanı değerlendirme, düşüncenin tabiatına ve zamanın sürekli akış içinde olmasına ters düşmektedir. 'Yeni sorular', selefte ittiba gibi naif bir yolla çözülemeyecektir. Nitekim bir talebenin; 'birtakım insanlar gördüm, 'şu mes'elelere asla girme! Çünkü ashap bunlarla uğraşmamıştır. Onlar için kafi olan senin için de kafidir' diyorlar. Ben onların halini, büyük ve suyu bol nehirden, 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. Oysa ki onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.*'⁸⁴

Ebû Hanife, 'sahabenin kavlından dilediğimi alır dilediğimi de bırakırım' demek suretiyle, selefte 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 etmemiştir.⁸⁵

Ebû Hanife gerçi; 'Rasûlüllah'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'ân naslarına ve aklî delillere aykırı olduğu takdirde kabul etmemiştir.⁸⁶

Ebû Hanife'nin bu görüşü, düşüncenin merkezine Kur'ân'ı koymakta olduğu için, gelenekçi tavrı sorgulamada çok önemlidir. Zira tepkisel-gelenekçi çizgi, Kur'ân'dan hareket etmeyi, onu sünnete göre okumamakla eşdeğer görmüş ve bunun, bid'at olarak addedilen 'görüş bildirme' kapsa-

⁸⁴ Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müte'allim", *İnam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem yay., İstanbul 1981, s. 12-13.

⁸⁵ Bkz. İbn Abdilberr, *el-İntika fî Fedaili's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 142-143.

⁸⁶ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. II, s. 480-481. Aynı zamanda bkz. İsmail Hakkı Unal, *Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994, s. 59; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İchtihat Felsefesi*, İstanbul 1990, s.141.

mına girdiğini beyan etmiştir. Sabitleştirici tavra göre sünnet, Kitap üzerine hükmedici, Kitap ise sünnet üzerine hükmedici değildir. Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır.⁸⁷

Şunu söylemek gerekir ki Ebû Hanife'nin maksadı, güçlü bir geleneksellikle birlikte bir 'hayat tarzını' ifade eden 'sünnet'in⁸⁸, dinin genel ilkeleri ve tecrübe ile bilinebilecek, akılla ölçülebilecek konular karşısında, eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Hadis ehlinin eserlerinden anlaşıldığına göre Ebû Hanife, öteden beri süregelen bazı anlayış ve alışkanlıkların her şeyi ifade etmediğini, bu yüzden örf ve âdetlerin, aklilik ve insanîlik kıstaslarından geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna bağlı olarak Ebû Hanife, otorite ve gelenek kayıtlarıyla çepeçevre kuşatılmış tek renkli bir bütün içinde eritilmiş 'götürü insan' anlayışının karşısında olmuştur.

Ebû 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, Ebû Hanife'nin bazı hadisleri kabul etmemesinin asıl mânâsının, bunların tarihiliğine inanması olduğu söylenebilir.⁸⁹

Ebû Yusuf'un kitabında geçen bir örnek, Ebû Hanife'nin, bu türden gördüğü hadisler karşısında, temel dini ilkeleri ve insaniliği ön plana çıkardığını göstermektedir. Bu örnek şudur: Evza'î'ye göre Hz. Peygamber'in sünneti, ganimet payı olarak atlı bir kişiye bir pay, atına ise iki pay verilmesini öngörmektedir. İhtilâfın olmadığı zaman kesitine kadar da Müslümanlar bunu böyle uygulamışlardır. Ebû Hanife ise kişiye nasıl bir pay verilmişse ata da bir pay verilmelidir, görüşünü savunmuştur.⁹⁰

⁸⁷ Bkz. Muhammed b. Nasr el-Mervezî (v. 294 h.) *es-Suñne*, tahrîç ve ta'lik: Ebû Muhammed Salim b. Ahmet es-Selfî, Müessesetu Kütübî's-Selefiyye, Beyrut-Lübnan 1988, s. 33,71, 108.

⁸⁸ İbn Manzur, eserinde 'sünnet' kelimesinin aslının, yol ve hayat tarzı olduğunu belirtmektedir: *Ve'l-aslu fihî et-tarîk ve's-sîre*. Bkz. Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Beyrut- Dâru Sadr, Beyrut 1968, c. XIII, s. 225.

⁸⁹ Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 231-232.

⁹⁰ Ebû Yusuf Ya'kup b. İbrahim el-Ensârî, (v. 182 h.), *er-Red Alâ Siyeri'l-Evzaî*, tashih ve ta'lik: Ebû'l-Vefa el-Efgânî, Mısır, tsz., s. 17.

Bu sünnetin Hz. Peygamber'e ait olduğu kabul edilse bile, Ebû Hanife bunu, peygamber zamanına ait geçici bir uygulama olarak görme eğilimi taşımış olmalıdır. Dolayısıyla denilebilir ki Ebû 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 Ebû Yusuf, Ebû 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 görmemiştir.⁹¹

Gerilemeci söylemde din, rivayetlerin ortaya koyduğu 'delil' e dayandığı için, rey ve görüşün hiçbir değeri yoktur. İctihadın en son sınırı 'kıyastır'. Yani bir mes'eleyi 'geçmiş bir örneğe' göre çözmektir. Dinde en fazla bu kadar ileri gidilebilir. Nitekim Şâfi'î, istinbat aracı olarak nassların sadece kıyas müsaade ettiğini belirtmektedir. Ona göre içtihadın teşvik edildiği hadislerde içtihat kelimesi, kıyas anlamında kullanılmıştır.⁹² Bu sınırı aşan yeni bir din koyan gibidir.

Ebû Hanife'ye göre bilgi, sadece geçmişten elde edilemez. Kıyas, her şeyin çaresi değildir. Onun metodu, 'istihsan'dır⁹³; 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 gelmektedir.⁹⁴

⁹¹ Ebû Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 21. Ebû Hanife gibi Ebû Yusuf da Hz. Peygamber'in geçici hükümlerinin olabileceğini belirtmiştir. Meselâ ona göre Hz. Peygamber'in bir yönetici olarak uygulamalarına uymak zorunlu değildir. Bkz. *A.g.e.*, s. 24.

⁹² Bkz. Muhammed İdris eş-Şâfi'î (v. 204 h.), *er-Risale*, tah. Muhammed Seyyid Keylanî, 1969 (Kültür Yayınları tarafından İstanbul 1985 tıpkı basımı), s. 205-206.

⁹³ Goldziher'e göre istihsan metodu Ebû Hanife tarafından kurulmuştur. Bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1975, s. 112; Abdurrahman Haçkalı, 'Haneî Mezhebi İctihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine', *İslâmî Araştırmalar* (Ebû Hanife Özel sayısı), s. 286-287.

⁹⁴ Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, c. IV, s. 234.

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

Ebû Hanîfe'nin hadisle amel etmek için ileri sürdüğü gartlardan biri olan, hadisin, 'umumî belva' ile ilgili olmaması gerektiği düşüncesini⁹⁵ bu noktada zikretmemiz uygun olacaktır. Mâtürîdî'nin izahını esas alırsak bunun mânâsı gudur: Geniş kitleleri, toplumu ilgilendiren, sık karşılaşılan konularda 'haber'e göre hareket edilemez⁹⁶. Demek ki Ebû Hanife toplumsal mes'elelerde '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 Ebû Hanife, Cafer b. Muhammed b. Ali'ye isnat edilen şu sözle kınanmıştır: 'Biz, 'Allah ve Rasûlü goyle buyurdu' diyoruz, sen ve arkadaşların ise; 'işittik, fakat görüşümüz şudur' diyorsunuz.'⁹⁷

'Goriig bildirme' zamanın şartlarına, 'modern' olana değer verme ve onu anlamaya çalışma ile ilgilidir. Bu yüzden bir nevi sekülerleşme anlamına gelmektedir. Goriig bildirme, sosyal düzenin yapılarının, bilgilerinin, ilişkilerinin, avamî-geleneksel dini inanç etrafında kiimelenmekten kurtulmasıdır. Bir başka ifadeyle görüş bildirme, 'dünyanın büyüünün bozulması' (disenchantment of the world) dir. Bölgesel temelli bir topluluğun geniş ölçekli bir topluma doğru gelişmesinin gereklerini yerine getirmektir. Görüş bildirme, doğru kabul edilen şablonların hatmedilmesi yerine, farklılıkları içselleştirmek suretiyle bir analiz sistematığının geliştirilmesidir.

⁹⁵ Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İstanbul 1990, s. 141.

⁹⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilat*, v. 796a'dan naklen: Şükrü Özen, 'İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası', *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003, s.225.

⁹⁷ Bkz. H. Bağdadî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 76.

Değişmeyen hakikatten ve 'itaat'ten bahsetmek veya rivayete dayalı din anlayışı üzerinde ısrar etmek ise, 'çözülen' anomiklegen ve tekilleşen kimlikler karşısında 'cemaatin selametini' komma dürtüsüdür.

B. Cemaatçi Din Anlayışı ve Ebû Hanife Zihniyeti

Avamî gelenekçiliğin en bariz vasfı, cemaatçiliktir. 'Cemaat', bu anlayışta, nihâyetinde gu anlama gelmektedir: Hakikati sadece kendi içinde gören kapah birliktelik. 'Biz şuuru'nun hakim olduğu cemaatçi yapıda, insanları farklılıklarıyla ele alan, onların ortak paydasından, etkileşimlerinden hareketle tanımlanabilecek bir toplum tasavvuru yoktur.

Cemaat 'açık toplum' karşıtlığıdır. 'Bagkasma' ait olanı tamamen reddeden, kendinde oları başkasının bozacağından korkan, ferdi, 'aşiret hümanizmasına' kurban eden bütüncül bir kimliktir. Cemaatçi yapıda, kendinin olanı kendi içinde muhafaza etme, dışa açılımdan çekinme ve bagka 'çevre'lere güvensizlik duyma söz konusudur. Bu yüzden cemaatçiliği, yok olma tehlikesiyle karşılaşmış bir hayat biçimine romantik bağlılıktan doğan bir dayanışma ideolojisi diye tarif etmemiz mümkündür.

Ebû Hanife ise cemaatçi yapıdan 'toplum tasavvuruna' geçişin ilk temsilcilerinden biridir. Çalışmamızın bu kısmında onun İslâm toplumunda 'sosyal mesafenin genişletilmesi'ne katkıları, bazı örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

Cemaatçi yapılanmanın örgütlü ilk 'mekânı' Medine'dir. Rey ehline 'Ehl-i Kûfe', Hadis ehline ise 'Ehl-i Medine' denmesinden bunu anlamaktayız. Medine'nin bu özelliği, hadisler aracılığı ile onun kutsal bir çevre kılınmasını beraberinde getirmiştir. Bu hadislere bakılırsa Medine, taşı toprağı, hayvanları, kuşları, ağaçları ve otlarına varıncaya kadar 'dokunulmaz bir bölge'dir.⁹⁸

⁹⁸

İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 391-392.

Bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'İbrahim'in Mekke'yi muhterem kıldığı gibi ben de Medine'yi harem bölge ilan ettim.'⁹⁹ Bu konuda başka bir hadis de şöyledir: 'Medine şuradan şuraya kadar haremdir, muhteremdir. Bu sınırın ağacı kesilmez, *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.'¹⁰⁰

Rivayetlerde de açıkça belli olduğu gibi Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin gerçek nedeni, buranın bid'atlere geçit vermeyen bir zihniyetin güdümünde olmasıdır. Nitekim bazı alimler de Medine'nin muhteremliğini bu özellikle açıklama yolunu tutmuşlardır. Taftazânî'ye göre Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin nedeni, 'yabancı kültürler'in etkisinde kalmamış olmasıdır. Mekke ile birlikte buraya hakim olan unsur, Arap-İslâm kültürüdür.¹⁰¹ İbn Teymiye de, Medine'nin kutsallığını, bura ehlinin sünnet konusundaki titizliğine bağlamaktadır.¹⁰²

İmam-ı Malik'le zirveye çıkan, İslâm Medine'de teşekkül etmiştir, bu bakımdan hiçbir şey bu ana şehrin mahalli örf ve âdetleri kadar peygamber ve ashabının siyasi vb. görüşleri üzerinde açık bir şekilde ışık tutamaz anlayışının bir ürünü olarak da beliren Medine'nin muhteremliğini Ebû Hanife kabul etmemiştir. O, Medine'nin 'harem bölge' olmasını kabule yanaşmamıştır.¹⁰³

Öte yandan Ebû Hanife, 'Müşrikler necistir, bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar'¹⁰⁴ âyetine istinaden Mekke'yi harem bölge ilan e-

⁹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahih*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul tsz., (beş cilt halinde), Kitabu'l-Buyu' 53 (III, 22); Müslim, *Sahih*, Hac 454 (II, 991).

¹⁰⁰ Buhârî, *Sahih*, Fedâilu'l-Medine 1 (II, 221-222); 9 (II, 223), Fiten 26 (VIII, 102).

¹⁰¹ Bkz. Ebû'l-Vefa et-Taftazanî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Kayıhan Yay., 1980, s. 26-36.

¹⁰² Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiye, *Mecmûi'l-Fetevâ*, tah. Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetu'l-Mearif, Ribat 1981, c. XX, s. 299; Muhammed Yazıcı, *İbn Teymiye'nin Mecmûi Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998, s. 155.

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 392.

¹⁰⁴ Tevbe, 28.

den zihniyeti de sorgulamıştır. Ona göre bu âyette zikredilen putperestlerdir. Dolayısıyla Ehl-i Kitap'ın; Yahudi ve Hıristiyanların Mescid-i Haram'a girmesinde hiçbir sakınca yoktur.¹⁰⁵

Hatta Ebû Hanife; 'Şâyet inkârcı bir kimse, iman etmek için Allah'ın kelâmını duymak ister ve bundan men edilirse durum ne olur? gibi bir soru yönelterek, dini-ahlâkî bir gerekçeye dayanmak suretiyle, inkârcıların da Mekke'ye girebileceklerine işaret etmiştir. Mâtürîdî, yukarıdaki âyetten hareketle Ebû Hanife'nin bu fikrini şöyle açıklamaktadır: Âyette müşriklerin Mescid-i haram'a girmemesinden kastedilen mânâ, müşriklerin bir daha hac gayesi ile harem bölgeye girmemeleridir. Bu âyette 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 âdetleri var idi) hac yapmaktır.¹⁰⁶

Ebû Hanife bu görüşleriyle cemaatçi anlayışın 'kozmozolojik kimliği'nin inşa edildiği mekânlar olan Mekke ve Medine'nin, bu inşaya binaen kutsanmasını bâtil addetmektedir. Bu durumun bir anlamı da, her ne kadar İslâm, bu mekânların 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. Başka bir ifade ile Ebû Hanife, İslâm'ın, gelişme seyrine şahit olan coğrafi alanın kültürel özelliklerinden ve mahalli karakterlerinden bir ölçüde ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini taşımaktadır.

Ebû Hanife'nin "Bir kimse 'senin dininle bir ilgim yoktur' derse, ona bunun açıklamasını sorarım. O, 'ben Allah'tan ve O'nun dininden ilgimi kesmiyorum. Fakat senin dininden beriyim' derse, bu kişi Allah'ı değil beni tekzip etmektedir. Bu yüzden ona inkârcı diyemem"¹⁰⁷ görüşünü de, cemaatçi ahlâk karşısında ferdi ahlâkî önemseme olarak yorumlamak mümkündür.

¹⁰⁵ Bkz. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî (v. 437 h.), *Kur'ân'da Nasih ve Mensuh Var mıdır?* Çev. Musa Kazım Yılmaz (asıl isim: *el-İzah li Nasih'i'l-Kur'ân ve Mensuhihî*), Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998, s.199; Veysel Güllüce, *Ayetlerin Mensuh Sayılmasında Rol Oynayan Yaklaşımlar*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 2001, s. 128.

¹⁰⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilat*, (Hacı Selim Ağa Ktp, nu: 40) v. 299b'den naklen: Talip Özdeş, 'Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri', *Mâtürîdîlik*, s. 255-256.

¹⁰⁷ Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müte'allim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 36.

Nitekim o, nassın tenzilinde değil, tevilinde farklı görüş beyan etmenin, kişiyi İslâm dairesi dışına çıkarmayacağını beyan etmiştir. Bu konuya verdiği örnek ilginçtir: *'Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin'*¹⁰⁸ âyeti gereğince, 'ben istersem iman ederim istersem etmem, kimse beni hesaba çekemez' diyen biri, tenzilde değil te'vilde hata ettiği için inançsızlıkla itham edilemez.¹⁰⁹

Sabitleştirici tavrın önemli dini argümanlarından biri, katı bir kader inancını olmuştur. Çünkü bu yolla kurulu düzen ilahileştirilmektedir. Önceden tespiti inanmak, dünyasız kalma korkusuyla muhafaza edilmek istenen 'bildik-tandık dünyaya', kültürel konuma nihai olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekte, bunları kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmek suretiyle 'yasallaştırmakta'dır. Böylelikle kültürel yapıya, ilahi güçlere atfedilen karşı konulmazlık, sağlamlık ve kalıcılık vasıflarına benzer vasıfları haiz görünümü verilmiş olmaktadır. Eğer dünya tamamen Tanrı tarafından yapılıyorsa bunun bir mânâsı da artık 'dünya'nın değiştirilemez olmasıdır. Dolayısıyla 'önceden tespit', insanın yaratıcılığına, aklını kullanmasına, reyine göre hüküm vermesine dayalı 'sivil' bir değişim, gelişim ve ilerlemeyi reddeden bir özellik arz etmektedir.

Ebû Hanife'ye göre insanın kudreti vardır ve bu kudret hem taate hem de ma'siyete elverişlidir.¹¹⁰ O, 'kaza, kader ve dileme, Allah'ın nasıl olduğu bilinmeyen sıfatlarındandır' demek suretiyle aşırı kader inancını yumuşatma eğilimindedir. Ona göre varlıklar hakkında Allah'ın Levh-i Mahfuz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır.¹¹¹

Demek ki Ebû Hanife, Allah'ın geleceği, belirlenmiş bir olaylar düzeni değil, açık bir imkânlar alanı olarak nitelendirdiği kanaatindedir.¹¹²

¹⁰⁸ Kehf, 8/29.

¹⁰⁹ Ebû Hanife, "Fıkhu'l-Ebsad", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 38.

¹¹⁰ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002, s. 336.

¹¹¹ Ebû Hanife, "Fıkhu'l-Ekber", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 67.

¹¹² Bkz. Ramazan Altıntaş, Ebû Hanife'nin Kelâm Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar' *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sayı: 1-2, 2002 (Ebû Hanife Özel Sayısı), s. 193.

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

Buhârî'ye göre köylerde Cuma namazı kılınır. Ebû Hanife'ye göre ise Cuma namazı köylerde kılınmaz. Cuma namazı kılınacak yerin, 'insanları toplayan şehir' olması gerekir.¹¹³

Hadislerin ortaya koyduğu duruma göre, sahibi olmayan bir yer, onu imar edenin olmaktadır¹¹⁴. Ebû Hanife, bu konuda yetkinin tamamen devletin elinde olduğunu ifade etmiştir¹¹⁵.

Bazı hadisler, zina eden cariye, efendisinin had cezası uygulayabileceğini belirtmektedir. Ebû Hanife ise efendinin cariyesini cezalandıramayacağı görüşündedir. Çünkü ceza uygulamak devletin görevidir. Bu yetki fertlere tanınırsa anarşiden kurtulmak mümkün olmayacaktır¹¹⁶.

Gerilemeci zihniyetin önemle üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de velisiz nikahın batıl olmasıdır. Rasûlullah'a dayandırılan rivayetlerden birinde şöyle denmektedir: 'Hangi kadın velisinin izni olmadan evlenirse nikahı geçersizdir'. Bir başka rivayette ise 'evlenme ancak veli ile olur' hükmü bulunmaktadır.¹¹⁷ Ebû Hanife ise nikahta velâyeti mutlak bir şart olarak kabul etmemiştir. Burada kadına, aile ve kabilesine nispetle bir bağımsızlık verilmekte ve kadın, müstakil bir varlık olarak kabul edilmektedir.¹¹⁸

¹¹³ Merttürkmen, Hilmi, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye İtirazları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1976, s. 56-57.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (v. 224h.), *Kitabu'l-Emval*, çev. Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İstanbul 1981, s. 303-313; Buhârî, *Sahih*, Hars 15 (III, 70); Ebû Davud, *Sünen*, İmare 37 (3073, 3077) (III, 178-180).

¹¹⁵ Bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Haraç*, Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuha, Kahire 1382, s. 63-64; Unal, *Ebû Hanife..*, s. 89.

¹¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. VI, s. 285-287, c. VIII, s. 370; Sahip Beroje, 'İslâm Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı', *İslâmî Araştırmalar (Ebû Hanife Özel sayısı)*, c. XV, sayı: 1-2, 2002, s. 159.

¹¹⁷ Buhârî, *Sahih*, Nikah 36 (VI; 132); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 394, VI, 47; Bkz. ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdırrahman, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, Madve Yay., İstanbul 1994, V, 22, 23.

¹¹⁸ M. Erdoğan, 'İmam Ebû Hanife ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması', *İslâmî Araştırmalar*, (Ebû Hanife Özel Sayısı) s. 256.

Ebû Hanîfe'nin, bütüncül bir kimlik, tek tip kültür yerine, eşitlikçi, çoğulcu bir toplum modelinin, dolayısıyla 'şehir İslâm'ının' meşru zemini olabilecek görüşlerinden biri de iman ile amel arasında yaptığı ayrımıdır. Gerilemeci zihniyette iman ve amel bir bütündür. Ameller imana dahildir. İman, söz ve ameldir.¹¹⁹ Buhârî, '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' demektedir¹²⁰. Ebû Ubeyd de Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlerle savaşını, iman ve amelin birliği tezine delil getirmektedir.¹²¹

İman amel tartışması aslında ümmete mensubiyetle ilgili bir sorundur. Mensubiyetin aslî temellerini kavramada bir ihtilâftır. Gelenekselci anlayışa göre mensubiyetin aslî şartı, 'ümme'tle özdeşleşecek amelleri yerine getirmektir. Aksi halde 'ümme't' içinde bir kişiyi değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Amellerin imana dahil olması, bu yüzden, cemaatin devamını sağlayacak geleneksel resmi dinin kabulü anlamını taşımaktadır. 'Yetmiş küsur şube' şeklinde amelleri iman içerisine alma, 'sünne'tin muhafazasıyla aynı anlama gelmektedir. Böylece geleneksel hayatın dumura uğraması veya değişik kültürlerin kıskacında yok olup gitmesi, engellenmiş olmaktadır.

İlk *Kitabu'l-İman* yazarlarından biri olan İbn Ebî Şeybe, rivayetlerde amelî eksik olanlar için kullanılan '*lâ imane lehüm*' ifadesinin aslında '*lâ eymane lehüm*' olduğunu, ifadenin, 'onların imanları yoktur' şeklinde değil de 'onlarla bir kader birliğimiz yoktur' tarzında anlaşılması gerektiği ile hükmetmektedir.¹²²

¹¹⁹ es-Sabunî Ebû Osman İsmail (v. 449 h.), "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis", *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, neşir: Muhammed Emin Deme, İdaretu't-Tibâati'l-Muniriyye, Beyrut 1970, s. 123-124.

¹²⁰ Bedrüddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kari fi Şerh-i Sahihi'l-Buhârî*, neşir. Muhammed Mahmud el-Halebî, 1972, Mukaddime, s. 22.

¹²¹ Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddin el-Elbârî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 12, 19.

¹²² İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddin el-Elbârî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 48.

Yine *Kitabu'l-İman* müelliflerinden biri olan Ebû Ubeyd de, günah sayılan birtakım 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 mânâlardır. Nitekim Süfyan es-Sevrî de '*leyse minnâ*'yı, 'bizim gibi değildir' şeklinde anlamıştır. Ebû Ubeyd'e göre bu tabir gibi, isyan ve günahkarlık için küfür ve şirk tabirlerinin geçtiği rivayetlerden de böyle bir mânâ anlamak icap eder. Yani amelsizler, bu tabirlerle, 'ahlâk ve sünnetler' açısından kafirler ve müşriklere benzetilmişlerdir.¹²³

Bu izahlara bakılırsa ameli imandan parça gören zihniyetin asıl kaygısının, 'başka' toplumların ahlâk ve örflerine karşı bir tavır koyma olduğu anlaşılmaktadır. Yani burada 'teolojik bir küfür' değil, 'sosyolojik bir küfür' söz konusudur. İman ve amel birliği, Allah'ın hükümlerinin belli bir coğrafya ve belli bir kültür katında kazandığı kültürel değere göre hareket etmeyi ve bu kültürün dışına taşmamayı öngören bir birliktelik formülü olmaktadır. Buna göre, İslâm'a inandığı halde başka medeniyetlerin kalıpları içerisinde olanlar, sosyal planda 'müşrik', hayat tarzında 'kafir' olarak değerlendirilmiştir. Malatî de, bu yüzden olacak, iman-amel ilişkisini işlediği bölümde, 'kim bir kavme benzerse onlardan olur' rivayetine de yer vermiştir.¹²⁴

İmanın artar ve eksilir olduğunu kabul etmenin sosyal plandaki tezahürü, insanlar arasında bir eşitliğin var olması gerektiğini inkârdır. 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.

Ebû Hanife'ye göre ise iman başka amel başka şeydir. İman, Allah'a ve peygamberine inanan her kişi için aynıdır. Onun ne azalması söz konusudur ne de artması. Bu yüzden bütün inananlar, iman açısından eşittirler. Ebû Hanife, iman bahsinde kendisine yöneltilen; 'adl ve hak ehli', ehl-i kible ol-

¹²³ Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 36-47.

¹²⁴ el-Malatî, Ebûl Huseyn Muhammed b. Ahmet b. Abdirrahman (v. 377 h.), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehl'il-Ehva ve'l-Bida'*, takdim ve talik: Muhammed Zahit Kevseri, Mektebetu'l-Maarif, Beyrut 1968, s. 151.

malarına rağmen, birbirlerine karşı herhangi bir üstünlüğe sahip midirler?' sorusuna, evvela, 'Allah şirk hariç bütün günahları affedebilir; şahadet kelimesine inananların, bu şahadet 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. Mü'min, tevhibi terk etmediği müddetçe, bütün günahları işlemez olsa da, Allah düşmanı addedilemez.¹²⁵

Ebû Hanife'ye göre insanlar arasında iman açısından bir eşitlik söz konusu olduğu için, iman ölçme veya kıyaslama batıldır. Bu durumu Ebû Hanife: '*Bizim imanımız meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir*' sözüyle izah etmek istemiştir.¹²⁶

'İman ve amel ayrır' tezinin sahiplerinin, İslâm dünyasında hukukun üstünlüğü prensibini ilk dile getirenler olduğu söylenebilir. Çünkü bunların tezine göre dindarlık ölçüğünde değerlendirmeye tabi tutulup, kişi hakkında dünyevî hüküm verilmemeli ve bu gerekçeye dayanarak o, toplumdan dışlanmamalıdır. Ebû 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 yebtenî aleyhi ahkâmü'd-dünya*)¹²⁷

Mâtürîdî de Ebû Hanife'nin iman amel ayrımını buna benzer bir şekilde izah etmiştir: 'Dinin vazgeçilmez unsurları, organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp (zihinlerde ve kalplarda yer tutan) inançlardan ibarettir. İ-

¹²⁵ Ebû Hanife, "el-'Âlim..., *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 21-24.

¹²⁶ Ebû Hanife, "el-'Âlim..., *A.g.e.*, s. 19-21.

¹²⁷ Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Mevdud el-Mavsîlî, *el-İhtiyar Li Ta'îlî'l-Muhtar*, ta'lik: eş-Şeyh Muhammed Ebû Dakika, c. III, s. 99 (Beş cildi bir arada). Meşhur Hanefî usûlcüsü Serahsî de eş-Şeybânî'nin yolunu takip etmiş ve 'Üstünlük ancak takva ileddir' ayeti için sunu 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 Hatiboğlu, bu görüşleri ortaya çıkaran gerçek sebebin, ahlâki değerleri benimsemeyen idarecilerin iş başında kalmasına şes çıkarmama olduğu kanaatinde. Bkz. A.y.

nançlar, baskı ve hakimiyetin kurulamayacağı değerlerdir. Hiçbir varlık başkasının inancına buyruk olma veya ona engel teşkil etme gücüne sahip değildir. Bu yüzden ameller, itaat cinsinden de olsa, din statüsünde değildir.^{128'}

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz bir başka husus da Ebû Hanîfe'nin Farsça ibadete verdiği koşulsuz cevazdır¹²⁹. 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.

Şâfi'î'nin açıklamalarını esas aldığımızda, gelenekselci söylemin, İslâm'la Arap dili ve kültürü arasında bünyevî bir ilişki kurduğunu gözlemliyoruz. Şâfi'î, özellikle Kur'ân'ın 'Arapça bir kitap' ve 'Arabî bir hüküm' olduğu üzerine vurgu yapmıştır. Bunu yanında Şâfi'î, '*Şehirlerin anasını ve çevresindekileri uyarmak için...*'¹³⁰ ve '*Doğrusu Kur'ân senin ve kavmin için bir öğüttür*' âyetlerine dikkat çekerek, Peygamber'in Arap'tan ve Arapların Kureyşlilerinden olmasının dinin bir bölümü olduğunu ifade etmiştir. Bu anlayışa göre mademki Kur'ân Arapça bir kitap ve Arabî bir hükümdür, öyleyse İslâm da Arabîdir.

Şâfi'î, '*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik*'¹³¹ âyetinden hareketle, Arapça'nın diğer bütün dillere üstünlüğünü savunmaktadır. Ona göre diller farklıdır. Bu farklılık, dillerin bir kısmının diğerine tabi olmasını gerekli kılmaktadır. Kendisine tabi olunan dil, tabi olan dilden üstün

¹²⁸ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002, s. 480.

¹²⁹ Ebû Hanîfe'nin talebesi Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde 'Ebû Hanîfe'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-Cami'u's-Sağîr* adlı eserinde de böyle bir ifade bulunmaktadır: 'Ebû Hanîfe'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. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Asl*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1990, c. I, s. 38; *el-Cami'u's-Sağîr*, (Nafi el-Kebir'in şerhi ile birlikte), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1986, s. 94.

¹³⁰ Şûra, 42/7.

¹³¹ İbrahim, 14/4.

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 uymasıdır.¹³²

Ebû Hanife'ye göre ise bütün diller 'beşerî' olduğu için bunlar arasında dini bir üstünlük iddiası yersizdir. Serahsî, Ebû Hanife'nin Farsça ibadete cevaz vermesini böylece açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre Ebû Hanife Farsça ibadete cevaz vermiştir, çünkü o, Kur'ân'ın Allah kelâmı olmasına rağmen bütün dillerin beşeri olduğunu düşünmüştür. O, Kur'ân'ın belli bir dile hasır olduğunu söylemenin doğru olmadığını savunmuştur. Öyleyse 'Allah'ın kelâmı olan Kur'ân', lafzen değil, mânâ açısından Kur'ân'dır. Bu yüzden Kur'ân'ın eşsizliğini, i'cazını, mânâda aramak gerekir.¹³³ Namazda Kur'ân okumak vaciptir, yani muciz kelâm, namazın şartlarından biridir. İ'caz Kur'ân'ın mânâsında olduğuna göre herhangi bir dille Kur'ân (mu'ciz kelâmı) okumakla namazın şartı yerine gelecektir.¹³⁴

Serahsî'nin izahlarına bakılırsa, Ebû Hanife, sadece Farsça ibadete cevaz vermemiş, aynı zamanda, Tevrat ve İncil'in, Kur'ân'la uyum içerisinde olan bölümlerinin namazda okunabileceği ile de hükmetmiştir. Bu, İbranice ve Süryanice gibi, diğer dillerde de Kur'ân tercümesi okunabilir, demektir.¹³⁵

Kâsânî 'Kur'ân, Arap lugați ile aynı şeydir' diyenler karşısında, Ebû Hanife'nin 'mânâda i'cazını' şu şekilde açıklamıştır: 'Kur'ân, lafzı itibariyle değil, içeriği, ihtiva ettiği öğütleri, müjdeleyici ve uyarıcı telkinleri, Allah'ı yüceltici yakarıları itibariyle Kur'ân'dır. Bu içerikler, Arapça bir kalıpla ifade edildiği gibi, başka bir dille de ifade edilebilir'.¹³⁶

¹³² Bkz. Şâfi'i, *er-Risale*, s. 28-29.

¹³³ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebcut*, Dâru'l-Maârif, Beyrut tsz., c. I-II, s. 37.

¹³⁴ Bkz. Hatib Bağdadî Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Tarîhu Bağdat ev Medeniyetu'l-İslâm*, Mısır 1931, c. XIII, s. 377vd; Mustafa Uzunpostalcı, 'Ebû Hanife ve Nassları Değerlendirmesi', *İslâmî Araştırmalar* (Ebû Hanife Özel sayısı), s.42.

¹³⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, c. I-II, s. 234.

¹³⁶ Ebû Bekr Mesud el-Kâsânî, *Kitabu Bedâi'is-Sanâi' Fi Tertibi's-Şerai'*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1974, I, 112-113.

Ebû Hanife, *Kur'ân'ın aslî unsuru, Allah'ın zatında kaimi olan kelâmdır. Yâzılar, harfler kelimeler, kulların anlama ihtiyacını karşılayan 'mânâya delalet eden' şeylerdir*¹³⁷ derken aslında, Arap dilinin içinde mündemiç olan kültürü, Kur'ân'ın bir parçası olarak görmemiş olmaktadır. Arapça dışında diğer dillerle de ibadetin caiz olduğu ile hükmederken de Ebû Hanife, farklı kültürlerle saygıyı esas almaktadır.

Öz ifade ile, Ebû Hanife'ye göre Arapça, dolayısıyla bu dilde mündemiç Arap kültürü, Kur'ân ve dinin aslı cüzleri olarak kabul edilemez. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû 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 madem ki din evrenseldir, bu takdirde o, özel bir kimliğin savunulması olarak tanınmamalıdır.

Ebû Hanife'ye göre sadece Müslümanlar değil, 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 Ebû Hanife, iman-amel ayırımında ortaya koymaya çalıştığı 'ortak vatandaşlık' denebilecek bir toplum tasavvurunun, cemaatçi yapılanmanın aleyhine olarak genişletilmesinden yana olduğunu ortaya koymuştur. Meselâ, '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 yarısıdır¹³⁸. Bu hususlara, Buhârî ve Ebû Davud gibi hadisçilerin kitaplarında Peygamber'in hadisi olarak yer verilir. Ebû 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 etmiştir¹³⁹.

¹³⁷ Ebû Hanife, "el-Vasiyye", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 74.

¹³⁸ Muhammed b. İsa et-Tirmizî (v. 298.h.) *Sunenu't-Tirmizî*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz., Kitabu'd-Diyât 16, 17 (IV, 24-25).

¹³⁹ Bkz. Muhammed eş-Şeybânî (v. 189.h.), *Kitabul-Hucce alâ Ehl-i Medine*, tertip ve ta'lik: Seyyid Mehdi Hasan el-Keylânî, Âlemu'l-Kütüp, Beyrut 1983, c. IV, s. 322-323.

Mürtedin öldürülmesi ile ilgili tavrı da cemaatçi toplum yapısı ile açıklamak mümkündür. Bir çok rivayet din değiştirenin, tevbe etmediği takdirde öldürülmesini öngörmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin bildirdiği gibi bütün bu rivayetlere rağmen Ebû Hanife, mürtedin öldürülemeyeceği fikrindedir¹⁴⁰. Çünkü onun bu konuda genel bir prensibi vardır: 'Mütecaviz kimselerle, küfürlerinden dolayı değil, haddi tecavüzlerinden dolayı savaş edilir'¹⁴¹.

¹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, 8/574.

¹⁴¹ Ebû Hanife, "el-Fıkhu'l-Ebsad", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 54.