

S.D.Ü.
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASININ İSLAMİYETE KATKILARI SEMPOZYUMU

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE CONTRIBUTION OF TURKISH
WORLD TO ISLAM

31 Mayıs-1 Haziran 2007/31 May- 1 June 2007

BİLDİRİLER

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	172590
Tas. No:	956.02 ULU-T

ISPARTA 2007

S.D.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI NO: 20
BİLİMSEL TOPLANTILAR SERİSİ: 8

YAYIN EDITÖRLERİ

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

Dr. Nejdet DURAK

KAPAK

Nejdet DURAK

ISBN

978-9944-452-13-7

Birinci Baskı

Eylül 2007 İSPARTA

Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

İsteme Adresi: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi İSPARTA

Tel: =(246) 211 3881 Faks: 0 (246) 237 10 58

BASKI

Fakülte Kitabevi Baskı Merkezi

Fakülte Kitabevi Yayın Dağıtım Pazarlama Ltd. Şti.

Kutlubey Mah. 1004 Sokak No: 15/B İSPARTA

Tel: 0 (246) 233 03 74&75 Faks: 0 (246) 233 03 76

e-mail: fakultekitabevi@yahoo.com.tr

EBÛ HANİFE ve EHL-İ SÜNNET KELAMININ OLUŞUMUNA KATKISI

Galip TÜRÇAN*

Ebû Hanife'nin Kelamcı Kimliği

Her din tanımı, esasen üç unsuru zorunlu olarak barındırmaktadır. Bu unsurlardan biri dogmatik niteliklidir. Diğeri, belli şekil şartlarını içeren ritüeller, bir diğeri de ahlakî ilkelerdir. İlgili üç unsurdan ilki, yani dogmatik ilkeler, dinin karakteristiğini belirlemesi bakımından önemlidir. Çünkü tanrı-alem-insan arasındaki ilişkiyi ve diğer iki unsuru, önemli ölçüde dogmatik nitelikli bu unsur tanımlamaktadır. Nitekim Müslüman düşüncesi, dinin dogmatik ilkelerini ele alan düşünce disiplini, 'usûluddin/dinin aslı' diye isimlendirmiştir. Bu isimlendirme, usûluddinin, dindeki en önemli ve belirleyici konular olduğunu göstermektedir. İşte Ebû Hanife, usûluddine ilişkin teorik tanımlamaları gerçekleştiren ve usûluddini, tutarlı, biri diğeri ile ilişkili bilgiler topluluğu anlamında bilimsel nitelikli bir alan olarak değerlendiren ilk şahıs sayılabilir. Bilindiği üzere usûluddin, doğrudan kelamın konusudur.

Türk asıllı olduğu hakkında iddialar bulunmakla birlikte, Fars asıllı olduğu güçlü bir şekilde öne sürülen Ebû Hanife, hicrî seksen yılında Kûfe'de doğmuş ve hicrî yüz elli yılında Bağdat'ta vefaat etmiştir.¹ Ebû Hanife'nin erken sayılabilecek bir dönemde, yani hicrî birinci asrın sonu ve ikinci asrın ortasına denk gelen bir zaman kesitinde yaşadığı düşünülürse, onun akâide ilişkin dile getirdiği görüşlerin kelamî karakteri üzerinde bir takım farklı fikirlerin ortaya çıkması söz konusu olabilir. Ancak kabul etmek gerekir ki, sünnî kelam, yani akâidin bilinçli ve akıl temelli savunularla tanımlanması çabaları, Ebû Hanife'den önce başlamıştır. Hatta Bağdâdî (ö. 429/1037)'ye bakacak olursak, Ehl-i Sünnet kelamını, Hz. Ali asıl olmak üzere, İbn Mesûd, İbn Abbas, İbn Ömer'in dahil olduğu bir sahabe grubu ile başlatmak mümkündür. Bu sahabe grubu özellikle cebrî, kaderî ve hâricî fikirler karşısında, sonradan sünnî kelamın tercihi olarak tezâhür edecek olan görüşleri dile getirmiş, hatta kelamın karakterine uygun gelecek nitelikte bir takım münâzara ve münâkaşalara girişmiştir. Bu, önemli bir tarihî olgu olarak hem Bağdâdî, hem de Gazzâlî gibi güçlü kelimciler tarafından kaydedilmiştir.²

Sözü edilen tespitler ve sonraki dönemde sünnî kelamla ilişkili kılınan kimseler bir yana, Ebû Hanife'den yaklaşık yarım asır önce vefaat etmiş olan Halife Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/719), Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed İbnu'l-Hanefiyye (ö. 100/718) ve Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin elimize ulaşan yazıları, sünnî kelama ilişkin güçlü bir kültürün henüz o dönemde var olduğunu bize göstermektedir.³ Şu halde Ebû Hanife'ye atfedilen kelamî yaklaşımlar ve dolayısıyla yine ona atfedilen müttekellim niteliği, esasen tereddütle karşılanamayacaktır. Böylece onun sünnî kelama yaptığı katkılardan da pekâlâ söz edilebilecektir.

Ebû Hanife, kendi döneminde belli bir topluluğun başında bulunmaktadır. Onun zamanında Müslüman toplumu en çok meşgul eden problem, büyük günah konusudur. Büyük günah işleyen kimse kafir midir, değil

* Yrd. Doç. Dr., S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı/Isparta

¹ İna'yetullah İbلاغ, *el-İmam el-A'zam Ebû Hanife el-Mutekellim*, I-II, Kahire 1987/1407, I, 5 vd.; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanife", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İsam, İstanbul 1994, X, 131. Yörükân, Yusuf Ziya, "İslam Akait Sisteminde Gelişmeler ve İmamı Âzam Ebu Hanife", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1952, IV, 78 vd.

² el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 307; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kavâidu'l-Akâid*, Tahkik: Musa Muhammed Ali, Alema'l-Kutub, Beyrut 1985/1405, 94 vd., 111.

³ Bkz. Ömer b. Abdilaziz, *er-Risâle*, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Evliyâ*, I-X+I içinde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty); el-Hasen b. Muhammed İbnu'l-Hanefiyye, *Risâle fi'r-Red ala'l-Kaderiyye*, *Bidâyetu İlmi'l-Kelam fi'l-İslâm* içinde, Tahkik: Josef Van Ess, el-Ma'hed el-Elmâni'l-Ebhâs eş-Şarkıyye fi Beyrut, Beyrut 1977; el-Hasen el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.

midir? Ebû Hanife ve topluluğunun en önemli itikâdî tercihi, büyük günah işleyen kimseyi tekfir etmemesi ve büyük günah işleyen kimsenin ebedî cehennemde kalacağına hükmetmemesidir.⁴

Kaynaklar, Ebû Hanife'nin kelamla ilgilendiği bir dönemden sonra kelamı terk ettiği hatta kelamla ilgilenilmesini hoş görmediği bir dönem yaşadığını ileri sürmektedir.⁵ Hatta onun, oğlunun kelamla meşgul olmasını engellediği de yine kaynaklarda yer almaktadır. Kimileri, Ebû Hanife'nin bu yaklaşımını kelamın aleyhine olacak şekilde değerlendirmek istemektedir. Ebû Hanife'nin bilimsel nitelikli çalışmalarında belli bir dönem sonra fıkha yöneldiği kabul edilmesi gereken bir gerçekliktir. Sonrasında o, kelam çalışmalarını azaltmış veya terk etmiş de olabilir. Bu, onun kelamın gereksizliğine ya da yararsızlığına inandığı anlamına gelmeyecektir. Aksine bu, onun, Ehl-i Sünnet kelamına ilişkin temel tercihleri önemli ölçüde belirlediği ve kelam adına yapılacak olan çalışmaları kendisi açısından tamamladığı anlamına gelmektedir. Çünkü kelam, dinin iman konularının sonraki nesillere aktarılması bakımından vazgeçilmez niteliktedir. Söz konusu gerçeklik, az sonra ifade edileceği üzere, öncelikle Ebû Hanife tarafından dile getirilmektedir. Artık Ebû Hanife'nin ilgili gerçekliği belli bir dönemden sonra reddetmesi düşünülemez. Belki o, kelam adına gelişen polemik düzeyindeki tartışmaların yaygınlaşmasına itiraz etmiş olabilir.

Dinin hem usûlü hem de furû'u ile doğrudan ilgilenen Ebû Hanife, daha ziyade fakih olarak tanınmaktadır. Hatta fıkıhta başka kimse ile kıyaslanmayacak nitelikte bir yetkinliğin sahiptir. Nitekim İmam Malik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/819) gibi mezhep imamları da onun fıkıhtaki önceliğini kabul etmektedir. İmam Şâfiî, insanların fıkıh konusunda Ebû Hanife'nin çocukları (iyâl) mesabesinde bulunduğunu dile getirmektedir.⁶ Fıkıhın tasnifi ve bablarına ayrılması söz konusu edildiğinde Ebû Hanife'nin fıkıhtaki konumu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Ebû Hanife, fıkıhın kurucusu olarak nitelenebilecektir.⁷

Fıkıhtaki etkinliği yanında, Ebû Hanife, dinin usûlünde de yani akâid konularında da önemli bir yetkinliğe sahiptir. İlmi, 'ilmü't-tevhîd ve's-sıfât' ve 'ilmü'l-şerâi' ve'l-ahkâm' olarak ikiye ayıran⁸ Ebu'l-Usr Pezdevî (ö. 493/1100), ilmu't-tevhîd ve's-sıfâtı yani akâid ve kelamı, konu ve yöntem bakımından tanımlamaktadır. Buna göre, Allah'ın Kitap'ına ve Sünnet'e tutunmak hevâ ve bid'atten kaçınmak, sahabe tabiûn ve Ebû Hanife, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Ebû Hanife'nin ashabı gibi önceden geçen salihlerin tercih ettiği Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ın tercihlerinden uzaklaşmamaktır.⁹ Ebu'l-Usr Pezdevî'nin ifadeleri, Ebû Hanife'nin kelamdaki konumunu belirlemek bakımından son derece önemlidir.

Bâbertî (ö. 768/1384), Ebû Hanife ve arkadaşlarını en üstün, delil ve huccet bakımından en güçlü ilim adamları olarak tanımladığı gibi, usûl ve furû'un temelini de Ebû Hanife ve arkadaşlarının kurduğunu dile getirmektedir.¹⁰

Bağdâdî ise doğrudan kelamî nitelikli bir yaklaşımla Ebû Hanife ve Şâfiî'yi Ehl-i Sünnet'in fakihlerinden ilk kelimciler olarak tanıtmaktadır. Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet tezlerini savunmak için özellikle Kaderiyye'ye karşı birden fazla risale kaleme almıştır. Nitekim Bağdâdî, Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı risalesinden ve başka risalelerinin varlığından söz etmektedir.¹¹ Ebû Muzaffer İsferyânî (ö. 471/1078), Ebû Hanife'nin *el-Âlim ve'l-Muteallim* adlı risalesinde ilhad ve bid'at ehline karşı çok güçlü deliller getirdiğini ileri sürmektedir. Ayrıca onun diğer risalelerinde de aynı yaklaşımın var olduğunu ileri süren İsferyânî, Şâfiî'nin

⁴ en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-III, Dâru'l-Maârif, Kahire (ty), I, 233.

⁵ Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, Çeviri: Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313, 597 vd. el-Mağribî, *el-Firak el-Kelamiyye el-İslamiyye Medhal Dirâse*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1986/1407, 348 vd. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İsam İstanbul 1994, X, 138.

⁶ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV+I, Tahkik: Ahmed Abdulvehhab Fetih, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994/1414, X, 116.

⁷ en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I, 233.

⁸ el-Pezdevî Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdulkeim b. Musa b. Mucahid Ebu'l-Usr, *Usûlu Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr'ı ile birlikte, I-IV, Tahkik: Muhammed Mu'tasım Billah, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1991/1411, I, 29 vd.

⁹ el-Pezdevî Ebu'l-Usr, 32 vd.

¹⁰ el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409, 25.

¹¹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 308. Ebû Hanife'nin kelamcılığı için bkz. en-Neşşâr, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*'in tahkikine yazdığı önsözden, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, el-Maârif bi'l-İskenderiyye, İskenderiyye 1969, İskenderiyye 1969, 21.

tefileri ile Ebû Hanife'nin risaleleri karşılaştırıldığında her ikisinin fikirleri arasında bir aykırılığın bulunmadığını dile getirmektedir.¹²

Kabul etmek gerekir ki, Ebû Hanife fıkha ağırlık vermeden önce önemli bir kalamcı olarak tanınmaktadır. Hatta onun bir kalam halkası bulunmaktadır. Kalam konularında tartışmak için Basra'ya yirmiden fazla yolculuk yaptığı ve Hâricilerle, Mu'tezililerle ve Haşevilerle tartıştığı bilinmektedir. Ayrıca öğrencilerinden Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer (ö. 158/775) de kalam tartışmaları yapmıştır.¹³ Nitekim Tahâvî (ö. 322/933), akâid risalesinin başında Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in usûluddin konusundaki tercihlerini Ehl-i Sünnet'in itikadı olarak nitelemektedir.¹⁴

Ali Sâmî Neşşâr'a göre Ebû Hanife, fıkın kaidelerini koyması yanında İslam'ın ruhundan ve hakikatlerinden beslenen ilk İslam filozofudur. Ebû Hanife, 'kalplerini ve akıllarını parçalayan, onları zayıf düşüren akıdevî kafa karışıklığı sırasında Müslümanları, felsefecilerin ve fırkaların savaş meydanında bir ganimet olarak terk etmemiş ve birçok ders halkasında kelamî görüşlerini ortaya koymuştur.'¹⁵ Neşşâr'ın en son ifadeleri, Ebû Hanife'nin kelamdaki konumunu ve etkinliğini gösterir niteliktedir.

Kelam-Olgı Arasındaki İlişki

Ebû Hanife'nin kelama ilişkin katkılarının en önemlisi, bir metod olarak kelamın geçerli olduğunu ilan etmesi ve doğrudan kelamla ilgilenmesidir. Söz konusu yaklaşım, kelamın gelişimi bakımından göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Onun döneminde, kelamı yani, dinin itikâdî boyutunun akli yorumlara konu yapılmasını reddeden görüş, önemli ölçüde canlılığını korumaktadır. Buna karşın Ebû Hanife, olgusal gerçeklikler ve kelam arasında ilişki kurarak, kelama karşı çıkmanın anlamsızlığına işaret etmektedir. Nitekim Ebû Hanife, kelamla ilgilendiği için sahabenin tutumunu terk etmekle itham edildiğinde ve sahabenin tutumunu benimsemeye davet edildiğinde, *el-Alim ve'l-Muteallim*'de, insanları sahabenin tutumunu benimsemeye davet eden yaklaşımı, bir temsille eleştirmektedir: Kelamın terk edilmesi gerektiğini ileri süren kişiler, büyük bir nehre düşmüş, boğulmak üzere olan ve kurtulma çaresini bilmeyen bir kimseye, 'yerinde kal, kurtulma çaresi arama!' demektedirler.¹⁶ Öyleyse Ebû Hanife'ye göre, kelamın hayâtî bir fonksiyonu vardır. Söz konusu fonksiyon, ancak kelâmî nitelikteki tavırların ortaya çıkmasına neden olan hadiselerin değerlendirilmesiyle anlaşılabilir. Sözü edilen hadiseler, Müslüman toplumun daha önce karşılaştığı türden hadiseler değildir. Hatta sahabenin dogmatik yapı karşısındaki tutumunu da bu yeni hadiseler açısından tekrarlamak mümkün değildir. Çünkü sahabe, tabiri caizse, 'herhangi bir tehdidin bulunmadığı bir ortamda silah taşımayan insanlar'¹⁷ gibiydi. Onların konumunda olsaydık biz de onlar gibi davranabilirdik, halbuki biz, diyor Ebû Hanife, 'bizi itikâdî tercihlerimiz nedeniyle yalanlayan ve yine bu yüzden kanımızı helal sayan, yani canımıza kasteden kimselerin tehdidi altında' bulunmaktayız.¹⁸ Öyle gözüktüyor ki, Ebû Hanife, Müslüman toplumun, dogmatik anlamda farklı anlayışların dayatılması baskısıyla karşı karşıya bulunduğunu ve ilgili baskının önemli ölçüde kişilerin hayatını tehdit eder nitelikte olduğunu dile getirmektedir. Her ne kadar o, açıkça ifade etmese de farklı dogmatik algılamalar, teröre varan faaliyetlerin gerekçesi yapılmış durumdadır. Dönemin siyasîleri de bu farklı algılamaları, zaman zaman siyasî beklentilerini destekleyecek nitelikte kullanmaktadır. Ortada önemli bir sorun vardır. Öyleyse dinin dogmatik yapısı, Sünnet'in yardımıyla belirlenerek, tercih edilen yapı, naslar ekseninde akli spekülâtif yaklaşımlarla desteklenmelidir. Ebû Hanife'nin tercih ettiği ifadelerle Müslüman toplumun dogmatik tercihler bakımından 'isabetli olanı ve hatalı tercihte bulunanı bilme zorunluluğu' söz konusudur. Bu, bir zorunluluk olarak Müslüman toplumun karşısında durmaktadır. Bahsedilen zorunluluk toplum bakımından böyle olduğu gibi fertler bakımından da böyledir. Çünkü insan, dogmatik anlamda ortaya çıkan farklı

¹² Beyâzîzâde, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, (by) 1949, 5.

¹³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 4.

¹⁴ et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahâvî ve Akaid Risalesi*, Tahkik: Arif Aytekin, Seha Neşriyat, İstanbul 1985, 35; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 4-5.

¹⁵ en-Neşşâr, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*'in tahkikine yazdığı önsözden, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 21. İlgili olarak bkz. Yavuz, "Ebû Hanife", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, X, 138.

¹⁶ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 12.

¹⁷ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12.

¹⁸ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12; ayrıca bkz. el-Pezdevî, Ebû'l-Yusr, Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383, 4.

yaklaşımları konuşmaktan kendisini engellese bile duyduğu şey konusunda kalbinin meşguliyetini engelleyemeyecektir: 'Kalp, iki farklı kabulden birini benimseyip diğerini reddetmelidir. Her ikisini birden benimsemesi mümkün değildir. Önemli olan kalptir. Sözler ve davranışların değeri kalbin tercihi ile belirlenir. İmanı diliyle telaffuz eden kimse, kalbi ile inanmasa Allah katında mümin sayılmaz. Ancak kalbi ile iman etse ve imanını telaffuz etmese Allah katında mümindir.'¹⁹ Dogmatik konulardaki farklı tercihlerle karşılaşan kişi, kendi imanını tanımlamak zorundadır. Öyleyse söz konusu tercihlerin Kitap ve Sünnet'e uygun olanı belirlenmeli ve bu uygunluk tespiti, gerekirse aklî bakış açılarıyla da desteklenmelidir.

Dogmatik bakımdan isabetli tercihte bulunanla hatalı davranan kimse bilinmediği takdirde, yani bir anlamda kelam terk edildiği takdirde, ortaya ne türden olumsuzlukların çıkacağı sorusu karşısında Ebû Hanife, 'hiç kimse, bir başkasının hatalı davranışı nedeniyle muâhaze edilemeyecektir'²⁰ demek sûretiyle bu anlamda kişisel bir zararın meydana gelmeyeceğini dile getirmekle birlikte, ortaya çıkacak kimi olumsuzluklara da işaret etmiştir: İnsan itikâdî bakımdan kimin isabetli, kimin hatalı olduğunu bilmediği takdirde 'cahil' diye nitelenecektir. Ayrıca dogmatik konulardan biri hakkında herhangi bir şüphe arız olursa, kişi, tercihi bakımdan isabetli ya da hatalı olduğunu bilmediği için kendisini o şüpheden kurtarmanın yollarını da bilemeyecek ve dolayısıyla o şüpheden kurtulamayacaktır. Ebû Hanife, kelamî tavrın terk edilmesi ya da benimsenmemesi durumunda 'dinî/imânî' sayılabilecek bir zararın ortaya çıkabileceğini de dile getirmektedir: Şayet insan itikâdî bakımdan kimin isabetli kimin de isabetsiz davrandığını bilmezse, 'kimi Allah için seveceğini, kime Allah için buğz edeceğini' de bilemeyecektir.²¹

Ortaya çıkan yeni durum, Ebû Hanife'yi Ehl-i Sünnet'in itikada ilişkin tanımını belirlemesi ve bu tanımın tahkikini sağlaması bakımından zorlamıştır. Farklı olgular ve olgusal değişim, zaman zaman gözardı edilemeyecek nitelikte çatışmaların yaşanmasına neden olmuş ve ihtilafın çözümüne nasların katkıda bulunamadığı yerde kelamî tavır, önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Şu halde kelam, Müslüman toplumun benimseyeceği değişik tercihlerden bir tanesi olmaktan ziyade, dinin dogmatik ilkelerinin tanımı bakımından, tek ve zorunlu bir yaklaşım olarak mevcuttur.

Ebû Hanife'ye Göre Kelamın Kaynakları

Kelamın meşrûyetine ilişkin tercihleri başta olmak üzere kelamın formuna, içeriğine, sosyo-kültürel yanına ve siyasetle ilişkisine yeni tanımlamalar getiren Ebû Hanife, ayrıca metodolojik anlamda bilgi tanımını ve bilgi-kaynak ilişkisini belirlemiş, aklın istihdamına, nasların anlaşılmasına ve doğru yorumlanmasına ilişkin tavırlar geliştirmiştir.

Selefin metodunda kaynak, Kitap, Sünnet, icma, akıl ve fitrattır. Kitap, Sünnet ve icma, esas; akıl ve fitrat tâlî nitelikteki kaynaklardır.²² Ebû Hanife, metot olarak şer' (Kitap ve Sünnet) ile fitratı esas almıştır.²³

Ebû Hanife'nin metinlerine baktığımız zaman görüyoruz ki, Ebû Hanife, Kitap'ın kaynak niteliğini, kaynak ve deliller arasındaki üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır. *el-Fıkhu'l-Ebsa'ta* itikâdî hükümleri öncelikle Kitap'a dayandırmak gerektiğini ifade eden Ebû Hanife, Kitap'tan sonra Sünnet'in kaynak niteliğini, ondan sonra da sahabenin icma ve ittifakının bağlayıcılığını dile getirmektedir.²⁴ Onun usûl hakkındaki bu tespitleri, kayda geçmesi ve itikâdî bir eserde yer alması bakımından önemlidir.

Şu halde Ebû Hanife, bir konunun hükmünü öncelikle Kitap'ta onda yoksa Sünnet'te arar, Sünnet'te yoksa sahabenin ittifakını arar. Sahabe o konuda ihtilaf ettiyse ihtilafın dışına çıkmaz, görüşlerden birini alır.

¹⁹ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 12-13.

²⁰ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 13.

²¹ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 13. Bkz. Türcan, Galip, "Kelamın Meşrûyeti Sorunu –Ehl-i Sünnet Kelamı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki-", Marife, Sayı: 3, 2005 Konya, 186-187.

²² Hasen, Osman b. Ali, *Menhecû'l-İstidlâl alâ Mesâilî'l-İtikâdiyye inde Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, I-II, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1993/1413, I, 50.

²³ el-Hamîs, Muhammed b. Abdîrrahman, *Usûluddîn inde'l-İmam Ebî Hanîfe*, Dâru's-Samîi', Riyad 1996/1416, 577. Mâturîdî ile ilgili olarak ayrıca bkz. el-Mağribî, Ali Abdulfettah, *İmamı Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ârâhu'l-Kelamiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1985, 72. İlgili olarak ayrıca bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 46.

²⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 43. Ayrıca bkz. *Risâletü Ebî Hanîfe*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 67.

Tabiûndan birinin ichtihadına bağlı kalmaz, kendisi de onlar gibi ichtihad eder ve illet birliği nedeniyle bir konuyu diğerine kıyas eder.²⁵ Ebû Hanife için Kitap en önemli delildir. O, Kitap'tan istidlal mümkün olduğu sürece Kitap'tan istidlalde bulunmuştur. Hadis, metni ve manası ile sahih olmadığı sürece, Ebû Hanife için delil değeri bulunmamaktadır. Rivayet edildiği üzere, Ebû Hanife, yanında, sandıklar dolusu hadis bulunduğunu ancak bu hadislerden çok azını delil olarak kullandığını dile getirmektedir. Bu ifadesi ile o, nesh ve muârazadan uzak hadisleri kastetmektedir. Ebû Hanife'nin ichtihad metoduna ilişkin özel bir risale kaleme alan Bâbertî, Ebû Hanife'nin, iddia edilen aksine Sünnet'e ve hadise fazlasıyla önem verdiğini, hadisle Kitap'ın neshini benimsediğini, mürsel hadislerle amel ettiğini öne sürmektedir. Nitekim o, mürselleri re'ye takdim etmiş, mechûlün rivâyetini ve sahabînin görüşünü kıyasa takdim ve tercih etmiş, icma ve kıyasa metodunda önemli bir yer vermiştir. Hatta kıyası kullanmaları nedeniyle Ebû Hanife ve ona tabi olanlara haklı olarak ashabu'r-re'y adı verilmiştir. İmam Malik'in, Ebû Hanife hakkında, 'bir adam gördüm ki, şayet şu direğin altın olduğunu iddia etseydi onun delilini getirirdi', ifadesi, Ebû Hanife'nin kıyası ve re'yi kullanımındaki başarısını göstermektedir.²⁶ Dinin usûl ve furû'una ilişkin yorumlarında kıyas ve aklı etkin bir şekilde kullanan re'y ekolü, sahabeden Hz. Ali ve İbn Mesûd'a dayanmaktadır. Ebû Hanife, Alkame (ö. 62/681), Mesrûk (ö. 63/682) Kâdî Şurayh (ö. 78/697), İbrahim en-Nehaî (ö. 95/714) ve hocası Hammâd (ö. 120/714) yoluyla bu ekolün kültürüne ulaşmış ve o kültürü geliştirmiştir. Ayrıca Ebû Hanife yaptığı seyahatler neticesinde birçok tâbiûn ilim adamı ile görüşmüş ve onlardan hadis dinlemiştir.²⁷

Ebû Hanife'nin Bazı İtikâdî Görüşleri

Ebû Hanife, kelâmın hemen bütün konularını ele almış ve o konularda Ehl-i Sünnet'in bid'at fırkalar karşında tercih ettiği hükmü, değişmeyecek nitelikte belirlemiştir. Daha sonra kelimacılar, belirlenen bu kelâmî hükümleri, değişen şartlara göre ve kelama dahil olan argümanların yardımı ile temellendirmeye çalışmışlardır. Bu tebliğ dahilinde Ebû Hanife'nin kelama katkısını bütün olarak ele almamız mümkün değildir. O yüzden Allah'ın bilinmesi, iman tanımı, kader ve imâmet konularını kısaca değerlendirmek istiyoruz.

Allah'ın Bilinmesi

Ebû Hanife, Allah'ın varlığının bilinmesi konusunda, insanın mazur olamayacağını dile getirmektedir.²⁸ Bu yaklaşım, özellikle Mâtürîdîler tarafından benimsenmiştir. Mâtürîdîlere göre ilk vacip olan, Allah'ın varlığına götüren nazar ve istidlâldir. Ancak bu, Eş'arî ve Eş'arîlerin yaklaşımlarından ayrı olarak, akli bir vaciptir.²⁹ Şu halde Mâtürîdîler, vahye dayalı bilgi kendisine ulaşmayan kimsenin akli ile Allah'ın varlığını bilmek zorunda olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Hz. İbrahim, geliştirdiği istidlâl ile âlemin bir sâni'i bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Yine Ashab-ı Kehf de "...Rabb'imiz göklerin ve yerin Rabb'idir. O'ndan başkasını, ilah olarak çağırmayız. Aksi halde saçmalamış (gerçekten uzaklaşmış) oluruz"³⁰ ayetinde ifade edildiği üzere, akli bir istidlâl ile sâni'in varlığına ulaşmıştır.³¹ Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin konuya ilişkin tercihleri, Mu'tezile'nin tercihleri ile önemli ölçüde örtüşmektedir. O, nazar ve tefekkürün Kitap'taki temellerine işaret bakımından, özellikle Mu'tezile'nin atf yaptığı ayetlere atf yapmaktadır. Bu açıdan Mâtürîdî'nin yaklaşımı, Mu'tezile'nin yaklaşımı ile benzerdir ve Mâtürîdî, nazar, tefekkür ve istidlâl ile gerçeklere ulaşılacağını dile getirmektedir.³² Hatta Mâtürîdîler, burada, Mu'tezile'yi taklitte itham edilmiştir.³³ Ancak, konunun, Mâtürîdî'den önce, Ebû Hanife'ye atfedilen metinlerde iyi tanımlandığı, bu tanımlama sırasında kelâmın kaynak yapısının iyi değerlendirildiği ve Allah'ın bilinmesinin, akıl ekseninde, Kitap'ın öncesinde ve Kitap'ın kaynak olarak işlerliğine imkan verecek tarzda ele alındığı kabul edilmelidir. Aklın bir kaynak olarak tanımlanması da Ebû

²⁵ Uzunpostalcı, "Ebû Hanife", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, X, 135.

²⁶ el-Bâbertî, *Kitabu'l-Es'ile li's-Şeyhi'l-İmam Ekmeleddin*, Şehid Ali Paşa Nu. 2786, 21a-22b.

²⁷ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, "Ebû Hanife ve Ebû Yusuf", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, I-IV, Çeviri: Yusuf Ziya Cömert, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II, 302.

²⁸ el-Hamîs, 231.

²⁹ el-Hamîs, 598 vd.

³⁰ Kehf (18), 14.

³¹ en-Neseî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, Matbaatu Meşriki'l-İrfan, Konya 1329, 8.

³² el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu'l-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003, 17.

³³ el-Hamîs, 598 vd.

Hanife'nin, Allah'ın bilinmesi konusundaki yaklaşımı ile ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'nin teorik olarak tartıştığı ve Allah'ın bilinmesi konusunun, aklın belirleyicilik alanına terk edilmesi gerektiği iddiası, Ebû Hanife'yi takip edenler tarafından değerlendirildiğinde, özellikle kaynak tanımı, kaynağın belirlediği alanlar açısından gerçekçi bir tavır olarak görülmüştür. Çünkü, Kitap'ın, ferâiz ve şerâi'in bilinmesi, ancak Allah'ın bilinmesi ile mümkün olabilecektir.³⁴ Dolayısıyla konunun naslara ya da Kitap'a atfı, akli geçerlilik açısından tutarlı bir tavır olarak görülemeyecektir.

Allah'ın bilinmesine ilişkin zorunluluğun anlaşılması ve Allah'ın varlığını ispat arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Peygamber göndermeseydi bile, insanların Allah'ı bilmesini vacip kabul eden Ebû Hanife'ye göre, varlıktaki gayelilik, varlığın ortaya çıkışında hikmetli bir sâni'in varlığını zorunlu kılmaktadır. Aklın ilgili konuda başka bir hüküm vermesi; varlığın ortaya çıkışını yıldızlara ya da tabiata hamletmesi söz konusu değildir. Kelam, âlemde gözlediği değişimi ve bu değişimin bir değiştiricisi olduğu çıkarımı ile âlemin bir yapıcısının (sâni') bulunduğu gerçeğini temellendirmektedir. Ebû Hanife, hem söz konusu değişime ilişkin kavramları (teğayyur/tağyir/mugayyir) kullanarak, Allah'ın varlığı hakkında asıl izah şeklini ortaya çıkarmış, hem de dalgalı bir denizde yüklü bir geminin idarecisi olmadan yol almasını ya da boş bir arsada var olan bir evin yapıcısı olmadan inşa olunduğunu ileri sürmekle âlemin sâni'ini inkar etmek arasında hiçbir farkın bulunmadığını dile getirerek, sâni'in varlığını ispatlamaya çalışmıştır.³⁵ Ontolojik ve teleolojik gereklilikleri, kelimî nitelikli önergelerle telaffuz eden Ebû Hanife, konuyu, nasların delâletinden ziyade, akli temellendirmelerle ve hudûs kavramı ekseninde, kelamcıların hudûs kavramına sonraki dönemde yükledikleri işlevi, önemli ölçüde bu kavrama yükleyerek, tartışmıştır.

İman

İman kavramına ilişkin anlam, kelam faaliyeti bakımından son derece önemlidir. Çünkü kelamın temel problemi büyük günah konusudur. Hemen neredeyse bütün tartışmalar, ilgili konudaki ayrışmalara dayanmaktadır. Ayrışmaların ve parçalanmaların temelinde de iman tanımının belirlenmesi ve iman-amel ilişkisi problemi bulunmaktadır. İşte Ebû Hanife, Müslüman toplumu kendinden önceki dönemde ve kendi döneminde meşgul eden bu problemi, geliştirdiği iman tanımı ile teorik düzeyde değerlendirmiş ve bir çözüme kavuşturmuştur.

Ebû Hanife, imanı tasdik kavramı ile açıklamıştır. Hz. Peygamber'in getirdiklerini kalbi ile tasdik eden ve dili ile ikrar eden mümindir.³⁶ Amel (namaz, oruç vb.) imana dahil değildir. Söz gelimi Şâfiî, Ebû Hanife'den uzun sayılabilecek bir süre sonra gelmiş olmasına rağmen Ebû Hanife'nin özellikle dile dayalı iman tanımını kavramakta zorlanmış ve iman-amel ayrımını reddetmiştir. Ancak buna karşın o, ameli terk eden kimseyi de dinden çıkmış kabul etmemiştir. Şâfiî'nin iman-amel birlikteliğinin doğuracağı dinî ve teolojik sorunları ve sakıncaları çok fazla düşünmeden Ehlu'l-Hadis'in iman tanımını benimsemiş olması, Ebû Hanife ve Şâfiî'nin iman tanımlarını, tanım tekniği bakımından değerlendiren Bâbertî tarafından eleştirilmektedir.³⁷ Şâfiî bir yana, Ebû Hanife'den yaklaşık iki asır sonra gelen ve mu'tezilî geleneğin kendi dönemindeki bütün kültürünü bilen Eş'arî (ö. 324/935) dahi Ebû Hanife'nin tasdik eksenli iman tanımını önce reddetmiş, Ehlu'l-Hadis'in iman tanımını benimsemiş, ancak o tanımın özellikle Mu'tezile tarafından gerçekleştirilen eleştiriler karşısında yeterince dayanıklı olmadığını anladıktan sonra Ebû Hanife'nin tanımına dönmüş ve bu tanımı özellikle dile dayalı argümanlarla temellendirmeye çalışmıştır.³⁸

Ebû Hanife, iman tanımını Vaîdiyye ve Mürcie'ye karşı formüle etmiştir. İman ve amel arasında kavramsal bir ayrıklık söz konusudur. Dolayısıyla amelin imana dahil edilmesi düşünülemez. Bu iddia üzerine özellikle Mu'tezile, Ebû Hanife'yi ırca ile itham edecektir. Nitekim bu itham gecikmeden ortaya çıkmış, Ebû Hanife de imana ilişkin görüşünü belirginleştirerek, Mürcie'nin aksine iman ile masiyetin zarar vermeyeceğini

³⁴ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 36.

³⁵ Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munife li'l-İmam Ebî Hanife*, Tahkik: İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul 1996, 41-42.

³⁶ Ebû Hanife, *Vasiyetü Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 72.

³⁷ el-Bâbertî, *Kitabu'l-Es'ile li's-Şeyhi'l-İmam Ekmeleddin*, 22b.

³⁸ Bkz. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410, 17; *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddî alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da'*, *Risâletü'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi'l-İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketi Musâhame Mısıryye, (Mısır) 1955, 75-76.

iddia eden Mürcie'nin görüşünü paylaşmadığını, imanı olduğu halde masiyet işleyen kimsenin Allah'ın meşietinde olduğunu, dilerse Allah'ın ona azap edebileceğini dile getirmiştir. Ebû Hanife, Osman el-Bettî (ö. 143/760)'ye yazdığı mektupta iman, islam ve amel kavramlarını bir takım analizler yapmak suretiyle değerlendirmektedir. Söz konusu analizler, elbette iman-amel ayrımını reddeden Vaîdiyye'ye yöneliktir. Ebû Hanife, analizlerine tarihî nitelikli bir takım tespitlerle başlamaktadır. Buna göre, Allah, müşriklere Hz. Peygamber'i göndermiş ve o da müşrikleri İslam'a çağırmıştır. İslam ise, Allah'tan başka ilah olmadığına, onun ortağı bulunmadığına, Allah'tan gelen şeylere inanmaktır. Daha sonra islam ile iman kavramlarını karşılaştıran Ebû Hanife, İslam'a giren kimsenin, mümin ve şirkten uzak olduğunu, malı ve kanının haram kıldığını, müminlerin haklarına ve hürmetine sahip bulunduğunu, İslam'a davet edildiği halde onu terk eden kişinin ise, kafır, imandan uzak, malı ve kanı helal bir kimse olduğunu dile getirmektedir. Artık o kimseden ancak İslam'a girmesi kabul edilecek, aksi halde (Ehl-i Kitap'ın cizye vermesi hariç) öldürülecektir. İman ve islam kavramlarının içerik bakımından birbiri yerine kullanılabileceğini ifade eden Ebû Hanife, amelin (el-ferâid) tasdik ehline, imandan/islamdan sonra geldiğini dile getirerek, "iman edenler ve salih amel işleyenler",³⁹ "kim iman eder ve salih amel işlerse"⁴⁰ ayetleri ve benzeri ayetlerin, iman ve amel kavramları arasındaki ayrımı ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Ameli terk eden kimse, tasdiki kaybetmiş olmayacak ve amel olmadan da tasdik gerçekleşebilecektir. Amelin terki ile imanın kaybedildiği kabul edilirse, amelin terki ile iman ismi ve onun koruyuculuğu (hurmet) ortadan kalkmış olacaktır. Tıpkı insanların tasdiği terk ettiklerinde, iman isminin koruyuculuğunun ortadan kalkıp daha önce içinde bulundukları şirke döndükleri gibi. O, her iki kavram arasındaki ayrılığı (el-ihtilâf), kavramların ortadan kalkması sonrasında meydana gelen sonuçları değerlendirerek tespit etmektedir. Ancak iki kavram arasındaki ayrılığı daha kesin bir ifade ile dile getiren Ebû Hanife, insanların, tasdik bakımından farklı ve birbirlerinden üstün olmadığı halde, amelleri bakımından birbirlerinden üstün ve emrolundukları farzların da farklı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre sema ehlinin ve rasullerin dini birdir. Şu ayet, sema ehlinin ve rasullerin dininin bir olduğunu göstermektedir: "(Allah) size dinden Nuh'a vasiyet ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya vasiyet ettiğimizi şeriat yapmıştır..."⁴¹

Büyük günah konusunu tartışan Ebû Hanife, "sakındırıldığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı bağışlarız"⁴² ayeti gereği büyük-küçük günah ayrımı yaptıktan sonra "Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, ancak şirk hariç diğer günahları bağışlayabilir"⁴³ ayeti gereği büyük-küçük günahın bağışlanabileceğini dile getirerek, "Allah katında en değerliniz, O'ndan en çok sakınmanızdır"⁴⁴ ayeti gereği büyük günah sahibine kıyasla küçük günahı irtikap etmiş bir müminin bağışlanmaya daha lâyık olduğunu, her ikisinin de bağışlanma ümidini, deniz yolculuğuna ve küçük bir nehirde yolculuğa çıkmış iki kişinin almış olduğu riskle temsil etmektedir. Her ikisi de yolculukları sırasında tehlike yaşayabilir, ancak, deniz yolculuğuna çıkan kimseye göre küçük nehirde yolculuğa çıkan kimsenin kurtulacağını düşünmek, daha çok umulacak bir şeydir.⁴⁵ Yine aynı konunun bir devamı olarak, günah işleyen bir müminin Allah'ın düşmanı diye nitelenmesini tartışan Ebû Hanife, tevhidi terk etmeyen mümin, günah işlediği sırada, Allah onun için bütün varlıkların en sevimlisi olduğu halde günah işler, şayet mümin, ateşte yakılmak ve içinden gelerek (kalbî) Allah'a iftira etmek arasında muhayyer kılınsa, ateşte yakılmak kendisine daha sevimli gelecektir, ifadesini kullanarak, iman-amel ayrımını bir temsil yardımı ile anlaşılır kılmaktadır. Bunun ötesinde müminin, Allah'ı sevdiği, hatta Allah, onun için her şeyden daha sevimli olduğu halde Allah'a niye isyan ettiği sorusu ile karşı karşıya gelen Ebû Hanife, kişinin babasını sevdiği halde ona isyan ettiğini örnek olarak vermektedir. Çünkü, şehvet, galip gelmiştir. Ayrıca bir sultan için çalışan kimse, işini terk ettiği zaman cezalandırılır. Ama cezadan sonra işine tekrar döner.⁴⁶

Ebû Hanife'nin kavramsal nitelikli analizleri ve özellikle iman kavramını, amel kavramı ile yaptığı karşılaştırmaların da katkısı ile tasdik diye tanımlaması, dile dayalı tespitlerin yardımı ile gerçekleşmiş ve Eş'arî,

³⁹ Bkz. Meryem (19) 96.

⁴⁰ Bkz. Kehf (18), 88.

⁴¹ Şura (42), 13. Bkz. Ebû Hanife, *Risâletü Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 67 vd.

⁴² Nisa (4), 31.

⁴³ Nisa (4), 48.

⁴⁴ Hucurat (49), 13.

⁴⁵ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 19.

⁴⁶ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 20-21. Bkz. Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2007, 207.

terminolojik anlamda imana karşılık olarak Ebû Hanife tarafından ortaya çıkarılan tasdik tanımını, dil ile ilişkisi bakımından temellendirmiş ve yine iman kavramı için, *el-İbane*'de yer verdiği tanıma karşın, *Kitabu'l-Luma*'da daha kelimî nitelikli yaklaşımlar getirmiştir. İman tanımını değişmeyecek şekilde ortaya koyan Ebû Hanife, kabul etmek gerekir ki, Müslüman amentüsünün akli temellerini önemli ölçüde belirlemiştir. Bundan sonra hem mâturîdî hem de eş'arî gelenek, iman tanımında kendisini takip etmiştir. Onun, imanı amelden ayırırken getirdiği deliller, kelimî kültürünün bulunduğunu, dönemindeki bid'at yapılanmaların iddialarını iyi çözümlediğini göstermektedir.

Kader

Şayet Müslüman dogması, ilmi, iradesi, kudreti mevcut olan, etkin ve yaratma alanına sürekli müdahil bir tanrının tasavvuru yanında insan iradesini esas alan bir yaklaşımı savunuyor, aynı zamanda da insanın sınırlı ve sorumlu bir varlık olduğu gerçeğinden hareket ediyorsa, ne cebrin insana hakim olduğu iddiasının öne sürülmesi ne de kaderini kendi tayin eden insan tanımının temel naslar yardımıyla oluşturulması mümkündür. Ancak selef kültürü, cebrî ve kaderî tehdit karşısında konuya ilişkin Müslüman dogmasını belirleyip savunabilecek argümanlardan mahrumdur. Ayrıca yine selef kültürü mevcut gelişmeler karşısında tutunamayacağını kavramakta da zorlanmaktadır. Kader konusunda özellikle emevîlerin siyasî iddiaları nedeniyle cebrî bir ideoloji haline dönüştürmesi, kaderî telakkîlerin güçlenmesini beraberinde getirdiği gibi Ehl-i Sünnet arasında da bir savrulmanın yaşanmasına neden olmuştur. Bundan sonra Ebû Hanife gelmiş ve sünî dünyadaki bu izah eksikliğini, sonrasında bir daha revize edilmeyecek nitelikte gidermiştir. Ebû Hanife başta nasların delâleti olmak üzere cebrî ve kaderî algılamaları bir dengede tutmak için çaba sarfetmiştir.

Ebû Hanife'ye göre, ortaya çıkan her şey, Allah'ın ilmi, kaderi, kazâsı, iradesi, kudreti, levh-i mahfuzdaki yazısı ve yaratması ile ortaya çıkmaktadır. Allah, alemle birlikte insanı ve fiillerini de yaratmıştır. Bundan sonra yaratmanın cebr olmadığını ispat etmek isteyen Ebû Hanife, Allah'ın yarattıklarından hiç birini küfür ve imana zorlamadığını insanları mümin ve kafir olarak yaratmadığını, onları sadece şahıslar olarak yarattığını iman ve küfürden beri olarak yaratılan insanların emir ve yasaklarla karşı karşıya geldiğini, emir ve yasaklarla karşılaşan insanların kendi iradeleri ile küfrü ve imanı tercih ettiklerini öne sürmektedir.⁴⁷ Bu yaklaşımı ile Ebû Hanife, önemli ölçüde bir denge gözettiğini, Allah'ın takdiri yanında insanın iradeli olduğunu da ifade etmektedir. Ancak açıklanması gereken bir husus daha vardır. Naslar, insana ilişkin her şeyin önceden kaydedildiğini ve yazıldığını bize haber vermektedir. Bu yazı ve önceden geçmiş olan belirlilik, kimileri tarafından cebre hamledilmiştir. Ebû Hanife, söz konusu yazıya kendince bir açıklama getirmektedir: "Allah eşyayı yok iken (lâ min şey) yarattı. O, eşyâyı ortaya çıkmadan (kevn) önce ezelde biliyordu. Eşyayı takdir etmiş ve kazâ etmiştir. Yerde ve gökte olan hiçbir şey yok ki, Allah'ın meşîeti, ilmi, kazâsı ve kaderi ve levh-i mahfuzdaki yazısı ile gerçekleşmemiş olsun. Ancak onu, hüküm itibarıyla değil, vasıf itibarıyla yazmıştır."⁴⁸ Ebû Hanife'nin en son telaffuz ettiği ve yazının mahiyetine ilişkin geliştirdiği ifade, onun, ezeli ilim ve insanın iradesi arasında bir ara yol bulma çabasında olduğunu göstermektedir. Dönemi gözetildiğinde bu yaklaşımın, esasen son derece güçlü bir fikrî yeterliliğe işaret ettiğini, nasların daha ziyade cebr ağırlıklı ifadeleri ile felsefî ve kaderî baskı arasında sıkışan Ebû Hanife'nin, sünî yaklaşımı tanımlamak için yollar aradığını ve belli ölçüde bir çıkış yolu bulduğunu kabul etmek gerekir. Hatta sonraki zamanlarda ortaya çıkan Ehl-i Sünnet kelâmcıların bir çoğunun onun önceden yakaladığı bu tercihi, nasların zâhirine tutunarak ve kaderî/mu'tezilî tercihlerin baskısı ile terk ettikleri ve belli ölçüde Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine, insanın sorumluluğunu feda ettikleri kabul edilebilecektir. Ancak özellikle Mâturîdîlerin, bu konuda, Ebû Hanife tarafından geliştirilen yaklaşımı sürdürdüğü açıktır. O, kader telakkisinde Allah'ın zâtı ve sıfatları ile birlikte Ehl-i Sünnet'in önceden itibaren benimsediği ulûhiyet telakkisini gözetmiş, ayrıca insanın müstakil bir varlık olarak iradesini işlevsel nitelikte tanımlamış, insana dönük emir ve nehiylerin anlamını, va'd ve vaîdin gerçekleşmesini esas alarak sonuca gitmiştir. Halbuki cebrî görüşü tercih edenler, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretini esas alarak insanın iradesini ihmal etmişler ve Allah'ın adaletini reddetmişler, bir anlamda Allah'a zulüm isnat etmişler, kaderî görüşü esas alanlar ise insanın iradesini, va'd ve vaîdin gerçekleşeceğini esas alarak Allah'ın ilmini iradesini, kudretini,

⁴⁷ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60.

⁴⁸ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 59.

mutlak yaratıcılığını ihmal etmişler, Allah'ın adaletini vurgularken onun naslarda açıkça yer alan sıfatlarını, açıklamalarının dışına çıkarmışlardır. Her iki yaklaşım da dinî ve teolojik bakımdan yeterince başarılı değildir. Ebû Hanîfe'nin başarısı ise, erken sayılabilecek bir dönemde bu gün bile akli/felsefi bakımdan değerlendirilmeye konu yapılacak nitelikte güçlü bir kader telakkisi ile karşımıza çıkmış olmasıdır.

Kaderin problematik yanı, ezeli ilmin belirleyiciliği ve kısıtlayıcılığı ile insanın iradeli ve ahlaklı bir varlık olduğu iddiaları arasındaki zihni dengenin kurulmasıdır. Bu arada kelam, her bir fırkanın metodolojik tercihleri doğrultusunda nasların yaklaşımını da söz konusu dengenin keşfedilmesi faaliyetine dahil edecektir. Kabul etmek gerekir ki, nasların çoğunluğu da Allah'ın ilminin mutlak oluşunu, belirleyiciliğini insanın sınırlılığını esas almaktadır. İşte bu şartlarda bir kısım Müslümanlar, ilgili nasları gözeterek ve daha literal yaklaşarak ezeli ilim lehine ve insanın iradesi ve davranışlarındaki ahlaklılığını ihmal ederek cebre yönelmiş, tevhide ve ona ilişkin tenzihi tam olarak tanımlamaya çalışmış, bir kısım Müslümanlar da insanı ahlaklı bir varlık olarak tanımlamak sûretiyle ezeli ilmin belirleyiciliğini izah etmeden, insanın iradesini öne çıkartmıştır. İlkin tercih edenler cebriiler, ikincisini tercih edenler ise kaderî/mu'tezilîlerdir. Ebû Hanîfe, bu iki uç yaklaşım arasında nasları ve aklın vazgeçilmez ilkelerini ihmal etmeden olabildiğince insafli ve gerçekçi bir açıklama şekli geliştirmeye çalışmıştır.

İmâmet

Ehl-i Sünnet'in imâmet konusundaki genel tutumuna aykırı iddiaları öne süren siyasî oluşumların, siyasî tercihlerinin itikâdî nitelik kazanması, Şia'nın, imâmeti iman ilkesi sayması⁴⁹ ve imâmete ilişkin siyasî iddiasını naslarla temellendirmesi üzerine, imâmet, kurumsal niteliği ile kelamın konusu olmuş, Ehl-i Sünnet kelimacıları, öne sürülen çerçevede imâmeti tartışmak zorunda kalmıştır. İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un ifadesine bakacak olursak, bu konunun, esasen akâidle ilişkili olmadığını, siyasî/toplumsal nitelikli bir konu olduğunu ilk dile getiren ve kelamî nitelikte tartışan Eş'arî'dir.⁵⁰

Şia, Hz. Ali ve soyunun imâmetini, ayetlerin dolaylı delâletleri ile ispatlamaya çalışmaktadır.⁵¹ Bu tür bir istidlâl, Kur'an'ın otoritesini ve meşrûiyet kaynağı niteliğini göstermektedir. Ancak şîi iddiaların, Eş'arî'ye nazaran önceliği göz önüne alınacak olursa, konunun Eş'arî'den evvel de kelamî niteliği ile tartışılmış olması gerekmektedir. Nitekim ilk kelam yazılarına bakıldığı zaman, tartışmanın farklı ve dolaylı bir formunun varlığına şahit olunmaktadır. Daha ziyade sahabenin ümmet içerisindeki konumunu yücelten naslara ve ayetlere yer verilen bu yaklaşım ekseninde, özellikle dört halifenin kronolojik hilafet sıralaması, Hz. Peygamber'den sonraki en faziletli insan sıralamasında da gözetilmiştir. Hz. Ebû Bekr, Hz. Peygamber'den sonraki en faziletli insan olmak üzere, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, onu takip etmektedir.⁵² Eş'arî de dört halifeye ilişkin sırlamayı belirledikten sonra, her bir halifenin üstün niteliklerine ve faziletlerine işaret ederek, yine onların ümmet için öncü niteliklerinin varlığını ısrarla vurgulamaktadır.⁵³ Söz konusu sırlamayı, kayıtlara geçiren Ebû Hanîfe, bu sırlamayı dolaylı da olsa Vakıa Suresi'nin 10-11. ayetleriyle desteklemektedir: "Öne geçenler/öncüler, nimet cennetlerindedir." Ona göre, en önce olan, en faziletlidir.⁵⁴ Söz konusu ayetle ve ayetin içeriği ile en son ulaşılan yargı arasında, zorunlu bir ilginin varlığı elbette tartışmalıdır. Nitekim Mâturîdî, ilgili ayetlerin tefsirinde Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği yaklaşıma hiç yer vermemektedir.⁵⁵ Ancak Ebû Hanîfe'nin söz konusu tercihi, kendi döneminde yaşanan siyasî içerikli bir olgunun, yani imâmet tartışmasının, bu tartışma

⁴⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Furâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/141, 64; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 171 vd.; Hauort, CL., "İsnâ Aşerîyye", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, Eskişehir 1997, V/II, 1124-1125. Ayrıca bkz. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Siyasal Akli*, Çeviri: Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001, 347; Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, 129 vd.

⁵⁰ Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Mektebetu Mustafa Muhammed, (baskı yeri ve tarihi yok), 465.

⁵¹ Bkz. et-Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Iktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Matbaatu'l-İrâb, Nəcəf 1979/1399, 296 vd.

⁵² Ebû Hanîfe, *Vasiyyetu Ebî Hanîfe*, 74; Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munife*, 138; ayrıca bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, III, 32.

⁵³ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 21-22.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, *Vasiyyetu Ebî Hanîfe*, 74. Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munife*, 138.

⁵⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, I-V, Fatıma Yusuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2004/1425, V, 22-23.

üzerine gelişerek dinî/itikâdî bir hüviyet kazanan şii iddiaların. Ehl-i Sünnet kelimasında bulduğu karşılığı göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁶

Bid'at fırkalarının sahabe hakkında, daha ziyade siyasi gerekçelerle, ileri-geri konuşması ve hatta kimilerinin sahabeyi tekfir etmesi nedeniyle Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet'in konuya ilişkin tercihini ilkesel olarak belirlemiştir. Buna göre, Ehl-i Sünnet, hiçbir sahabiden uzak değildir ve birini benimseyip, diğerini reddetmez. Bu ilkeyi belirledikten sonra, Hz. Osman ve Hz. Ali arasındaki siyasi ihtilafı da Allah'a havale etmek gerektiğini öne süren⁵⁷ Ebû Hanife, ilgili konuda da Ehl-i Sünnet'in yaklaşımını değişmeyecek nitelikte tespit etmiş olmaktadır.

Ebû Hanife'nin Etkisi

Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/1114)'nin kayıtlarına göre Mâverâunnehir, Horasan yörelerinin bütünü, Merv, Belh gibi şehirler, önceki zamanlardan itibaren usûl ve furû', yani itikad ve fıkıh bakımından Ebû Hanife'nin mezhebi üzerindedir. Ebû Hanife'nin görüşlerini ilgili bölgeye taşıyan isimler hakkında da bilgi veren Ebu'l-Muîn Neseî, Mâtürîdî ve Ebû Hanife arasında yer alan ilim adamlarının yazdıklarını bize bildirmektedir. Ona göre bu ilim adamlarının hepsi de özellikle mu'tezilî fikirlere karşı mücadele eden, usûl ve furû'da yetkin kimselerdir.⁵⁸ Mâtürîdî, hocası Ebû Nasr el-İyâdî ile birlikte Ebû Bekr Ahmed el-Cuzcânî'nin derslerine devam etmiştir. Ebu Bekr Ahmed el-Cuzcânî ise İmam Muhammed'in öğrencisi olan Ebû Süleyman el-Cuzcânî'den ders almıştır.⁵⁹ Ebû Hanife ve Mâtürîdî arasındaki silsile bu şekilde sağlanabilmektedir.⁶⁰ Ancak Ebû Hanife'nin fikirlerini ilgili bölgeye taşıyan ilk isim, onun öğrencisi Ebû Mukâtil es-Semerkandî'dir.⁶¹ Ayrıca Harun Reşîd (ö. 193/809)'in kâdî'l-kudât'ı olan Ebû Yusuf, Mâverâunnehir ve Horasan bölgelerine Ebû Hanife'nin görüşlerini paylaştan kimseleri kâdî ve devlet görevlisi olarak tayin etmiştir.⁶²

Sıfatlar konusunu ele alan Ebu'l-Muîn Neseî, sıfatların hakiki anlamları ile Allah'a isnadını ve O'nun varlığa benzerliğinin (mumâsele) reddini ifade ederken, bu konunun ilk defa Ebû Hanife tarafından dile getirildiğini ve daha sonraki kelimcilerin ona tabi olduğunu öne sürmektedir.⁶³ Bu tespit, Ebû Hanife'nin Ehl-i Sünnet kelimadaki konumunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Ebû Hanife, kelamın en temel konusunda sonraki tercihleri belirlemiş olmakla nitelenmektedir. Onun ötesinde Ebu'l-Muîn Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*'de Ebû Hanife'yi Mâtürîdiyye'nin imamı olarak tanıtmaktadır.⁶⁴ Ayrıca kelam literatüründe 'Ebû Hanife'in ashabı', 'Ebû Hanife'nin ashabının kelimcileri' ifadeleri de yer almaktadır.⁶⁵ Bu ifadeler de onun kelimadaki konumunu belirlemektedir.

Şu halde Ebû Hanife'nin kelimî görüşleri Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından yorumlanmış ve o görüşler mâtürîdî mezhebinin temel tezlerini oluşturmuştur. Mâtürîdî'den sonra, mâtürîdî mezhebinin esasları çerçevesinde Ehl-i Sünnet kelimasına katkı sağlayan önemli kelimcilerden Ebu'l-Yusr Pezdevî (ö. 493/1100), Ebu'l-Muîn Neseî ve Sâbûnî (ö. 580/1184)'nin isimleri zikredilebilir.

⁵⁶ İlgili olarak ayrıca bkz. Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitap*, 296 vd.

⁵⁷ Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munife*, 142.

⁵⁸ en-Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 356 vd.

⁵⁹ Fethullah Huleyf, Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid*'ine yazdığı girişten, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, 3 vd. Ayrıca bkz. Eyyub Ali, A. K. M., "Mâtürîdîlik", *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, I-IV, Çeviri: Ahmet Ünal, Editör: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I, 296; Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İsam, Ankara 2003, XXVII, 146.

⁶⁰ Bkz. en-Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 356.

⁶¹ Kutlu, Sönmez, "Mâtürîdîliğin Arka Planı", "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Tarihi Arkaplan Hayatı Eserleri Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi* içinde, Yayına Hazırlayan: Sönmez Kutlu, Kitâbiyat, Ankara 2003, 124.

⁶² Kutlu, "Mâtürîdîliğin Arka Planı", 120.

⁶³ en-Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 148-149.

⁶⁴ en-Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 161.

⁶⁵ en-Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, I, 162. İlgili olarak ayrıca bkz. Yavuz, "Ebû Hanife'nin Kelamî Görüşleri ve Sünnî Kelamın Oluşumuna Etkisi", *İmam-ı A'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* içinde, I-II, Kurav Yayınları, Bursa 2003, II, 151 vd.

Değerlendirme

Ebû Hanife, çevreden merkeze gelmenin avantajını kullanmak suretiyle farklı yaklaşımları dinin usûl ve furû'unun anlaşılmasına dahil etmiş, dinin hem teorik hem de pratik tanımlarını, farklı kültürlerle yakın olan Müslüman toplulukların kolayca benimsemesine imkan verecek nitelikte yorumlamıştır. Özellikle dinin itikâdî iddiaları ve amentüsü bakımından konuyu ele alacak olursak, o, Müslüman varlık tasavvurunu, yani tanrı-alem-insan anlayışını, kendi dönemindeki akli/felsefî itirazları göz önünde bulundurarak ve bu itirazları geçersiz kılacak nitelikte, tanımlamıştır. Yine Ebû Hanife, Müslüman toplumda ortaya çıkan daha ziyade siyasî nitelikli fırkaların dine dayalı teorik iddialarını da dinin asıl kaynaklarına dönük atıflar ve akla dayalı açıklamalarla boşa çıkarmıştır. Ebû Hanife'nin usûle ilişkin yorumu, dönemi için geçerli bir yorum olarak karşımıza çıktığı gibi döneminden sonraki kalamcıları da ya doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir.

Ebû Hanife'nin oluşturduğu bu gerçekçi itikâdî yorum, nasların belirleyiciliğini reddetmeden, ama nasların literal baskısını önemli ölçüde dengeleyerek, ayrıca nas-olgu arsındaki ilişkiyi akıl ekseninde değerlendirerek karakterini ortaya çıkarmıştır. Ebû Hanife'nin söz konusu yorumu, tarihî değerinin ötesinde işlevselliği ve tartışmaya açık oluşu ile bugün dahi geçerliliğini devam ettirmektedir. İslam imanının akılla tahkikini hedefleyen yaklaşım, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi ve naklin etkinliğini ihmal etmeden oluşmuş, böylece, ortaya çıkan ve iman konusu olarak teklif edilen yorumun dinî niteliğinin kaybolmaması sağlanabilmiştir. O nedenle, kendi içinde önemli bir özgünlük barındıran bu yorum şekli, Müslüman çoğunluk tarafından kolayca benimsenmiştir. Sözü edilen durumun anlaşılması için mu'tezilî, sünnî ve haşevî yaklaşımlara ilişkin küçük bir kıyaslama yapmak uygun olabilir. Mu'tezile, itikâdî yorumlarında ve iman konusuna ilişkin tanımlamalarında akli etkin olarak istihdam etmesine rağmen, ortaya çıkan sonuçların kabûlünü sağlamakta başarılı olamamıştır. Çünkü naslara atf iddiası bakımından, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet kadar başarılı bir yöntem benimseyememiş ve nasları, nasların delâletinden ayrı olarak önceden kurguladıkları kalamî tercihleri doğrulamak üzere zorlamışlardır. Bu da iman düzeyinde benimseyeceği ilkeleri temel dinî metinlerde doğrudan ya da dolaylı olarak görmek isteyen Müslüman çoğunluk tarafından Mu'tezile'nin aleyhine değerlendirilmiş, Mu'tezile, toplulukların benimseyeceği nitelikte bir mezhep olarak tarih sahnesinde yerini alamamış, sadece, teolojik destek sağladığı bir kısım şîî topluluklar içerisinde belli ölçüde varlık gösterebilmiştir. Yine iman konularının tanımlanması konusunda nasların belirleyiciliğini asıl alan ve her türlü olgusal ve akli gerçekliği reddederek, bunları, nasların anlaşılmasına dahil etmeyen haşevî yorum da varlığını devam ettirememiştir. Ebû Hanife ile gelişen sünnî yorum ise, ihtiyatlı ve dengeli tercihleri nedeniyle hem siyasîler hem halk tarafından desteklenmiştir. Artık kabul etmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet kelamının gelişmesi konusunda en önemli katkı Ebû Hanife tarafından ortaya konulmuştur. Hatta Ebû Hanife'yi bu kelamın kurucusu olarak nitelemek dahi mümkündür. Kaderî yaklaşım çok daha önce ortaya çıktığı halde Mu'tezile'nin kuruluşu, hicrî ikinci asrın ilk yarısında yaşamış olan Vasıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'e isnat edilmektedir. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet kelamı, önemli ölçüde mu'tezilî iddialara karşı şekillenmiştir. Şu halde Mu'tezile'nin kuruluş aşamasında Mu'tezile'ye karşı sünnî itikadî koruyup savunan kimselerin kimliğine bakmak gerekmektedir. Bu takdirde görülür ki, Ebû Hanife, Mu'tezile'nin kurucuları gibi hicrî ikinci asrın ilk yarısında yaşamış, Mu'tezile'ye karşı mücadele etmiş, hatta az önce adı geçen kimselerle ve daha başka mu'tezilîlerle tartışmış, risaleler kaleme alınmış, fikirleri sonradan gelen kalamcılar tarafından benimsenerek savunulmuştur. Bu ifadeler onu, Ehl-i Sünnet kelamının kurucusu olarak nitelemeyi belli ölçüde imkanı kılmaktadır.

Ebû Hanife'nin itikâdî tercihleri ve kalamî tanımlamaları, bir anlamda dinin aslına ve özne ilişkin yorumu, Mâturîdî başta olmak üzere önemli ölçüde Türk kalamcılar ve Türkler eliyle geliştirilip, yaygınlaştırılmıştır.