

'Fıkhu'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış

Temel YEŞİLYURT*

Günümüzde genel olarak İslâm araştırmaları ve özelde de teolojik inşalar açısından önemli bir sorun tahlil edici, sorgulayıcı, özümseyici dinamik ve sonuca ulaştıran bir metodolojik prosedürden yoksun oluşturmaktadır. Genelde bireylerin şimdi ve ötesini anlamlı kılabilecek kapsamlı bir amaca hizmet etmesi, özelde de İslâm inançları alanının her asır ve zeminde karşılaşılabileceği sorunlara çözümler üretebilme iddiasında olması,¹ metodolojik olarak teolojiyi oldukça kaygan bir zemine oturtmuş, birlikten yoksun bırakmış ve daha açık bir anlatımla onun, değişik araştırma ve tartışma metodları arasında gidip gelen/bocalayan bir bilim oluşu sonucunu doğurmuştur.² Geleneksel Kelâmın büyük ölçüde tenzihçi bir zemine oturması, onu yaşamın somut gerçeklerinden uzaklaştırmış, soyut anlatımlar içinde boğmuş, aşırı teorikleştirmiş ve yaşamın gerçekliklerine hitap eden, bütün diğer İslâmî ilimlerin motoru olan bir bilim oluşu iddiasından giderek uzaklaştırmıştır. Bu nedenle geleneksel mirasımızı incelerken, köklü mirasın ait olduğu bütünün içinde her yünden ele alan ve parçayı onu oluşturan genel sosyal ortamla bağlantılı kılan bir yaklaşım sergilenmesi kaçınılmazdır.³

Kelâm'a ilişkin ve özellikle bir düşünürün/Ebü

Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber*'i bağlamında bir metodoloji tartışması yaparken, bugünün gözlüğünü takıp geçmiş değerlendirme, tartışmayı güncel kılabilme açısından önemli olmakla birlikte, tartışılan objenin doğru anlaşılmasına ulaşma ve orijinalitesini yakalamak anlamına gelmeyecektir. Bu nedenle ele alınan konunun tarihin oluşumundaki yerini göz ardı etmemek ve oluştuğu zamanın genel düşünce problematiginden koparmamak, belki de onun aktüel değerini kavramada önemli bir açılım kazandırabilir.⁴ Diğer açıdan da tartışmamız belli bir tarihsel ve sosyolojik ortam içinde oluşmuş bir yapının metodolojik bir incelenişini merkeze alacağına göre, bunu gerçekleştirmek bir bakıma zorunludur. Elbette burada amacımız genel bir metodoloji tartışması değil, eserin akide alanına hasredilmiş olması nedeniyle, büyük ölçüde kelâm metodolojisi açısından eserin tahlilini yapmak ve belli belirlemeler yapmak olacaktır.

İnanc ve onun problematigini tartışmak ve rasyonel gerekçeler aramak düşüncesi taşıyan İslâm Kelâmı, ilk defa Mu'tezile'nin elinde doğmuş ve nassın yanında akla da önem veren, teauratları yanında ise naklî yorumlayan bu metoda *kelâm metodu* adı verilmiştir.⁵ İtikadî konularda aklın hakemliğini reddedip nassa teslimiyeti esas kabul

* Doç.Dr., Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi, tyesilyurt@firat.edu.tr

¹ Râzî, Fahrüddin, *el-Medlûbu'l-Âliyye mine'l-İlmî'l-İlâhiyye*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrût, 1387, 1/38; İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, Beyrût, Trs., s.8; Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, tah. Abdurrahman Umeyyâ, Beyrût, 1389, 1/175; Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907, 1/34.

² Çağdaş düşünür ve teolog Hasân Hanefî, geleneksel Kelâm'ın başyurduğu metodları üçe ayırır ve bunları *imânî*, *savunmacı* ve *cedel* metodu olarak belirtir. Bunlardan birincisini *fazla teslimiyetçi*, ikincisini *bilgiye ulaşma amacından uzak*; sonuncusunu ise bir metod olarak görmeyerek eleştirir. Bkz. Hanefî, Hasan, *et-Turûs ve'l-Tecdîd: Mine'l-Akide ilâ's-Sewâ*, Kâhire, trs., 1/100-113.

³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Said Aykut, İstanbul, 2000, s.69.

⁴ Fazlur Rahman'a göre ortaya çıkan itikadî bir problemi çözümlemenin bir yolu, öğretinin hem tarihi hem de sistematik bir tahlilini yapabilmektir. Ortaya konulan beşeri yabanın, teolojik insanın tarihi gelişimlerini incelemek, daha özel değerleri, daha genel ve nihayet en genel değerlerin altında sınıflandırarak, öncelik-sonralık sırasına göre sistematik bir şekilde yeniden düzenlemek ve böylece eldeki mevcut soruna bu sistem içinden cevap aramaktır. Bu yöntem doğası gereği büyük ölçüden entellektüel bir yöntemdir. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. A. Açıkgöçer-H. Kurbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996, s.89.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1991, 1/515-540; Bulut, Mehmet, "Kelâmî İlmî Hakkında Bazı Düşünceler", Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 5 (1989), s.345; Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları*, İstanbul, 1984, 1/57.

eden⁶, Kelâm metodunu kabul etmeyenlerin⁷ yanında bu ilimle meşgul olup müstakil eser veren düşünürler de mevcuttur.⁸ Bu sürecin ilk ve en önemli yapıtı kuşkusuz Ebû Hanîfe (ö.150/767)'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'idir. Eser Selefiyye'nin görüşleri yanında, daha sonra *ehl-i sünnet* diye şölret bulacak olan mezhebin esasını da muhtevîdir. Aslında Ebû Hanîfe pek fazla eser veren bir kişilik olmamakla birlikte, *ehl-i bid'at* olarak tanımlanan (o zamanki Şîa, Hariciler, Mürcie ve Mutezile gibi) fırkalar karşısında kısa ve açık kelimelerle en büyük Müslüman topluluğu oluşturan Ehl-i Sünnet'in akide ve öğretisini açıklamıştır. Mutezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şîa'nın birer itikadi mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yaşayan Ebû Hanîfe, başta *Fıkhü'l-Ekber*'i ve izleyen eserleriyle itikadi alanda Ehl-i Sünnet doktrinal düşüncesinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁹ Bu nedenle eserin muhatapları, yukarıdaki fırkalarla birlikte, bunlar karşısında otantik inancı öğrenmek azminde olan halk topluluğuydu.

Fıkhü'l-Ekber'in Sünni doktrinin oluşumunda öylesine büyük payı olmuştur ki, bazı yazarlar, doktrinal bağlamda Eş'ârî'nin sünni hasmı olarak Matürîdî'den değil, Ebû Hanîfe'den söz ederler.¹⁰ Örneğin Şehristânî (ö.548/1153), müstakil bir itikadi fırka olarak Eş'ârî'yi ele alıp onun görüşlerini naklederken, İmâm Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermemektedir.¹¹ Buna karşılık, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verir, iman anlayışını tahlil eder ve onu mürcie'den gören düşüncüyü eleştirir.¹² Aynı

şekilde Bağdâdî (ö.429/1037)'nin, Ehl-i Sünnet düşüncesi bağlamında İmâm Matürîdî'den hiç söz etmezken, Ebû Hanîfe'den övgüyle söz etmesi oldukça dikkat çekicidir.¹³ Bağdâdî, Ebû Hanîfe'yi mezhep sahibi ilk fâkih kelamcı olarak zikreder ve onun itizal düşüncesini reddetmek amacıyla kaleme aldığı *Fıkhü'l-Ekber* adlı eserinden söz eder.¹⁴ İslâm düşüncesi içerisinde oluşmuş değişik fraksiyonların belli başlılarını Ehl-i Sünnet düşüncesine yakınlık ve uzaklıklar açısından değerlendirdiği bölümünde hem Ebû Hanîfe'den hem de Eş'ârî'den söz etmesine karşılık, İmâm Matürîdî'ye değinmeyen diğer bir düşünür de İbn Hazm (ö.456/1064)'dır.¹⁵ Belki de bunlar içinde en dikkat çeken, aynı düşünce ekolü içerisinde yer almasına rağmen, Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin de meşhur *Akâid* metninde Matürîdî'den söz etmemiş olmasıdır.¹⁶

Sünni düşüncenin iki önemli akımından biri olan Matürîdîlik oluşumunu büyük ölçüde Ebû Hanîfe'nin akaid alanındaki görüşlerine borçludur. Bu nedenle itikadi alanda Matürîdî'nin ilk kaynakları *el-Fıkhü'l-Ekber* başta olmak üzere, Ebû Hanîfe'nin diğer eserleridir.¹⁷ Bir başka açıdan da *el-Fıkhü'l-Ekber*'de oldukça muhtasar ve kısa geçilen pek çok problem, İmâm Matürîdî'nin sisteminde ve Tahavî' (ö.321/933)'nin akidesinde önemli bir açılım kazanmış ve sistematize edilmiştir. Bununla birlikte Matürîdî'ye nispetle Tahavî daha silik ve pasifdir. Bir başka anlatımla Tahavî'nin bütün yaptığı Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarmak ve onların Ehl-i Sünnet düşüncesiyle uyum halinde oluşum göstermektir. Matürîdî ise, tam bir celdelidir, İmâm'ın görüşleri için felsefi bir temel temin etmek ve bu görüşleri skolastik akıl yürütme ile desteklemek ve böylece onların akılcılıklarını görüşlerine yaklaştırmak ana hedefidir. Tahavî eleştirel değil, dogmatiktir, bilgi sorununu es geçerek, Matürîdî ise daha eleştireldir. Son olarak Tahavî, Ebû Hanîfe'nin kelamla ilgili sisteminin değişik bir versiyonudur.¹⁸ Buna karşılık Matürîdî bu yeni eleştirel ve rasyonal temeller üzerine oturtulmuş sis-

⁶ Selefiyye'nin bu tutumunu için bkz. Gazâlî, Ebû Hanîfe, *İlcamu'l-Avân an İlmi'l-Kelâm*, Beyrût, 1994, s.41. Bütî, S. Ramazan, *es-Selâfiyye*, Beyrût, 1990, s.9-23; İznürî, İsmail Hakka, *Yeni İlmi'l-Kelâm*, İstanbul 1339h, I/100.

⁷ Aliyyülkâri, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, Beyrût, 1984, s.5-14. Aslında Selefiyye içinde Kelâm'a karşı önemli bir tepki hareketi de söz konusuydu. Hatta Eş'ârî, el-İstihşân'ı, asrın selefi veya zahîrî'nin iman alanında aklın ya da Kelâm'ın kullanılmasına yönelik serrettiği itirazı cevap olarak yazmıştır. Eş'ârî'ye göre insanların bir kısmı cehaleti sermaye edinmeklerinden, imani meselelerin tartışılması onlara çok ağır gelmiştir. Geniş bilgi için bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, *Risâle fi Istihşân'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*, neşr. Richard MacCarthy, Beyrût, 1952, s.87.

⁸ Kelâm ilmi'nin doğuşunu bir anlamda Mutezile'ye borçlu oluşu ve onların temel inanç alanlarına yaklaşımlarında dönemin şartları içinde aşırı rasyonalize edilmiş bir metodoloji öğönmeleri, Kelâm ilmi'ne ilişkin reaksiyoner ve hicleyici bir tutum gelişmesine yol açmıştır. Bu durum öylesine bir düzeye ulaşmıştır ki, bazı düşünürler, salt bu ilmin meşruiyetini savunma amacıyla hedef alan eserler telif etmek zorunda kalmışlardır. Eş'ârî'nin *el-İstihşân*'ı bu alanın tipik bir örneğidir.

⁹ Yavuz, Y. Şevki, "Ebû Hanîfe", D.İ.A., İstanbul, 1994, XI/138.

¹⁰ Macdonald, D.B., "Matürîdî", *İslâm Ansiklopedisi*, Eskişehir, 1997, VII/405.

¹¹ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkorim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrût, 1994-103.

¹² Şehristânî, *el-Milel*, I/141.

¹³ Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990, s.363.

¹⁴ Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Medîne, Beyrût, trs, (İstanbul 1928 tarihli baskından ofset), s.308, 312.

¹⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrût, 1986, II/111-112.

¹⁶ Bkz. Taftâzânî, Sadıkkhân, *Şerhu'l-Akâid*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1988. Bununla birlikte *Akâid* türü eserler geleniğinin sonraki temsilcisi olarak görebileceğimiz Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)'nin *el-Umde*'sinde Matürîdî'ye atıflar mevcuttur. Bkz. Nesefî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd, *el-Umde fi'l-Akâid*, tah. Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000, s.17, 25.

¹⁷ Bağcı, Muhittin, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri, 1994, s.24.

¹⁸ Eyyub Ali, "Tahaviyye", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, İstanbul, 1999, I/281.

teniyile, itikat alanında oluşmuş iki ayrı fırkadan birinin temsilcisidir.

İslam'ın temel inançlarını formüle etme ve temellendirme amacıyla doğup gelişen teolojik perspektif,¹⁹ ortodoksi (selefilik) ile liberal tarz arasında bazen ifrat ve tefrit boyutuna ulaşan bir gelişim çizgisi izlemiştir. Bu yapılarca devrin bilim topluluğu için yazılan oldukça spesifik ve akademik yapılarla birlikte, çoğunluğu temsil eden halk topluluğu için de "öz ve net" bir biçimde inanç esaslarını ortaya koyan, belirginleştiren *akaid risâleleri* kaleme alınmıştır. Ebû Hanîfe'nin *Fıkh'u'l-Ekber*'iyle başlayan bu gelenek, Ömer en-Neseî'nin (ö.537/1142)'nin *el-Akaid*'i ile devam etmiştir ve onları Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin (ö.710/1310)'nin *el-Umde*'si izlemiştir.

Teolojik tartışmaların merkezinde yer alan oldukça spesifik felsefi ve akademik içerikli tartışmalar, kullanılan soyut dil, başvuru alanlarının biçimleri, (akademik ve teolojik düzlemde çok önemli olsalar da) bir anlamda halk için inancın net anlaşılmasını güçleştirmiştir.²⁰ Fazlur Rahman'ın yerinde tespitiyle,²¹ öylesine özet metinler telif edilmiştir ki, tartışılan problemin anlaşılmasını kolaylaştırmıyor, aksine bilmece gibi, özellikle anlaşılması zor bir üslup kullanıyordu. Bu bağlamda *Fıkh'u'l-Ekber* başta olmak üzere, onu izleyen *akaid türü eserler* geleneği'nin sade ve anlaşılır bir dil kullanmaları onların en dikkat çeken özellikleridir. *Fıkh'u'l-Ekber*'in temelde pratiğe dönük bir amaç taşınması ve esas itibarıyla geniş halk kitlelerine hitap etmeyi ve anlaşılmasını, bununla ötesinde yol gösterici olmayı ilke edinmiş bir yapı olması, kullanılan dilin kolay ve anlaşılır olmasını zorunlu kılmuştur. Bu nedenle oldukça hassas ve nazik kelimeler kullanılmış, problemleri oldukça sade ve basit bir üslupla ortaya konulmuş, problemin ayrıntılı ve kapsamlı bir tartışması yerine, ulaşılan netice ön-plana çıkarılmıştır. Ebû Hanîfe'nin bu yapıtında ortaya koyduğu yargılar, aslında ince bir düşünce, dürüst bir akıl yürütme ve güçlü nakli desteğe sahip bulunmakla birlikte, müellif ortaya koy-

duğu ilkelerin temellendirilmesiyle meşgul olmak yerine, işin özünü, sonucunu ve halkı ilgilendiren, bir başka anlatımla pratiğe yansımaları gereken yönünü belirginleştirmiştir. İlk bakışta, ondaki sadelik, suhulet ve anlaşılabilirlik görülebilir. Bu yapıtta tartışılan konuların, inanç alanını oluşturmaları nedeniyle, özü itibarıyla büyük ölçüde naklin tespitine dayalı olan problemleri ve onların nakli dayanaklarını, akli bir bakış açısından yorumlanmıştır. Bir takım dōngüsel teolojik tartışmalara girmeden, o alandaki felsefe ve ehl-i bid'at'ın diyalektiğini aktarmadan, Ehl-i Sünnet'in görüşünü belirleme şeklinde netleşen tavrı, onun Kelâm İlmi'ne birtakım maksatsız tartışmalar yerine, oldukça işlevsel bir hedef çizdiğini göstermektedir. Onun bu özelliğine, bir de akaidin bütün konularını öz olarak içermesi eklenince, onu geniş halk kitleleri için bir müracaat kitabı durumuna yükseltmiştir. Kelâm'ın pek çok konusuna getirdiği yorumlar, ortaya koyduğu akli ve nakli delillerle Sünnî akidenin kristalize edilmesi ve netleştirilmesine katkıda bulunmuştur. Böylece inanç sistemi, Ehl-i Bid'at'ın fikirleri karşısında taze bir kuvvete, dinamizme kavuşturulmuş ve inancın sarsılmaz ilkeleri ortaya konulmuştur.

İnancın temel problematliğini oldukça anlaşılır, basit bir üslupla ifade etme ve onu geniş halk kitleleri için anlaşılır kılmaya *Fıkh'u'l-Ekber*'in önemli bir karakteristiği olarak görülebilir. Çünkü tartışma evreninin büyük ölçüde aşkın bir perspektife oturması, daha açık bir anlatımla ilâhî olanın sonlu bir idrak için anlaşılır kılması hedefine yönelmesi, çoğu kere kullanılan dili ola-bildigince karmaşık hale getirir. Pek çok durumda da tek anlamlı sözcükler yerine çok anlamlı sözcüklerin (müteşâbihat) veya paradoksal anlatımların tercih edilmesine ve teolojik dilin doğrudan anlatımlar yerine, sembolik, alegorik ve metaforik anlatım tekniklerini içeren dolaylı anlatım zemine oturtulmasını kaçınılmaz kılar.²² Çünkü Tanrı hakkında konuşmak ve o alandaki anlayışımızı geliştirmek, imkansız değilse de bir takım güçlükler barındırır.²³ Özellikle sonraki kelimeler tartışmalarında başvuru alanı oldukça soyut, karmaşık ve anlaşılabilirliği zayıf düşen bir yapıya sahiptir, *kolay anlaşılabilirlik ve sadelik* *Fıkh'u'l-Ekber*'in önemli bir başarısıdır, denilebilir.

Her dinin temel inançlarını adeta bir klişe halinde anlatan *amentü*'leri mevcuttur. Müslümanlar arasında

¹⁹ Teoloji, dinlerin kendi temel iddia ve kabullerini formüle etme ve rasyonel olarak temellendirme işlevini yerine getirmek üzere tarih içinde oluşmuş bir bilim dalıdır. Bkz. Bromiley, Geoffrey W., "Theology", Baker's Dictionary of Theology, Baker Book House, USA, 1988, s.518-520.

²⁰ İbn Haldun, Gazâlî sonrası dönemde Kelâm ve Felsefe konularının birbirinden ayırt edilemeyecek bir konuma geldiğini söylemektedir. (İbn Haldun, *Mukaddime*, II/534). Bu durum, akademik açıdan önemli bir gelişme olabilmeye karşılık, Kelâm'ın halk için anlaşılabilirliğini zayıflattığı da açıktır.

²¹ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s.76. Fazlur Rahman'a göre izlenen bu yöntem, şerhleri doğrudur. Bu ise özgün yapıtları ortaya koymanın yavaşlaması ve ansiklopedik bilgi sahibi olan fakat bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan bir entel ü-pinin oluşumuna yol açmıştır. (bkz. *İslâm ve Çağdaşlık*, s.110).

²² Bu konudaki bir tartışma için bkz. Yeşilyurt, Temel, "Teolojik Söylende Sembolik Öğelerin Yeri", Fırat Ün. İlah. Fak. Der., 4 (1999), 43-60.

²³ Tanrı hakkında konuşmanın imkanı ve içerdiği sorunlar konusunda bkz. King, Robert H., *The Meaning of God*, Philadelphia, 1974, s. 2-6; Aydın, Mehmet, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", Dokuz Eylül Ün. İlah. Fak. Der. 1 (1983), 25-44.

benimsenen *amentü* cümlesi ilk ifadesini Fıkhu'l-Ekber'de bulunmuş ve orada yer aldığı formuyla yaygınlık kazanmıştır.²⁴ Fıkhu'l-Ekber'inde İslâm'ın *Ametü'sünü* "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesap, mizan, cennet ve cehenneme inandık, bunların hepsi haktr"²⁵ şeklindeki bir anlatımla formülleşti. Ebû Hanife, bunu tevhidin aslı ve sahih imanun bir koşulu olarak belirlemektedir.²⁶ Fıkhu'l-Ekber'e bir anlamda daha sonra farklı ekollere mensup pek çok insanın akidesini bir klişe halinde anlatan *amentü* ile başlaması, izlediği metodolojinin rotasını ve akışını belirlediği kadar, yaptığı kaleme alış gayesini de belirginleştiriyor görünüyor. Onun bu anlatımı yalnızca Mâtüridî düşüncüler nezdinde popülarite kazanmamış, aynı zamanda temel insan eylemleri alanında benimsediği özgürlükçü tavrı ve yenilikçi yönüyle, Eş'ârî mezhebinin beşeri ve ahlâkî hissine derin bir surette nüfuz etmiştir. Hatta Macdonald, -belki bir aşırı genelleştirme olarak düşünülebilir- son devrin kendi mezheplerine tamamen inanmış Eş'ârlarının az ya da çok bir derecede birer Hanefî oluşlarından söz etmektedir.²⁷

Fıkhu'l-Ekber'in meydana gelişine yol açan asır, Kelâm ilmi ve özellikle de Sünnî Kelâm'ın henüz daha yeni oluşmaya başladığı bir dönemdir. Bu nedenle temel problemlerin anlatımına ilişkin terminoloji henüz tam anlamıyla oluşmamış, kavramlar netleşmemiştir. İslâm'ın temel inançlarının temellendirilmesi ve savunulmasına ilişkin ilmin *Kelâm* olarak adlandırılması daha sonraki döneme aittir. Bir başka anlatımla Eş'ârî'nin ve Mâtüridî'nin asırlarında gelindiğinde, bir anlamda terminoloji yerleşmiş, kavramlar yavaş yavaş netleşmiş, *Kelâm* terimi de bu ilmin adı olarak kullanılır olmuştur. Diğer bir açıdan da, terminolojinin oturması ve ilmin adının netleşmesi ilimlerin tedvinine minnet borçludur.²⁸ *Fıkhu'l-Ekber* terimi, Kelâm'ı tanımlamak için başvurulan en eski kavramlardan biridir ve Ebû Hanife'ye dayalı olarak bilinmektedir. İslâm inanç sistemini bir başlık altında sistematize edip bu isimle tanımlayan düşünür Ebu Hanife'dir. Aslında *Fıkıh* terimi dinî terminoloji

içinde dinin amele dönük yönüyle ilişkili olarak düşünülmeyle birlikte, İslâmî ilimlerin henüz belli bir sistematığı kavuşturulmadığı dönemlerde inanca yönelik alanı tanımlamak içinde başvurulan temel kavramdır.²⁹ Bunun dışında kişinin leh ve aleyhinde olanı bilmesi anlamında psikolojik bir kullanıma da sahiptir. Bütün bunlarla birlikte bazen onun daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğu ve bütün dini ilimler alanını kuşattığı da söylenebilir.³⁰ Temelde "anlayış" anlamına gelen *fıkıh*'ın, inanç ilkelerinin anlatımı için kullanılmasında, Ebû Hanife döneminde diğer İslâmî ilimlere nispetle, bütün alanlara inhisar ettirilmesinin payını da unutmamak gerekir.³¹ Bu anlamıyla *fıkıh*, düşünce ve akıl yürütmeyi gerekli kılan, re'ye dayalı bir bilim idi.³² Ebû Hanife, *fıkıh* tartışmalarının yanında, itikadî tartışmalarını yaptığı yapıtını "ekber" ziyadesiyle isimlendirmesi, onun temelde itikadî tartışmalar alanını *fıkıh* tartışmalarından üstün gördüğünü gösterir. Bu bağlamda *fıkhu'l-ekber* (Büyük Fıkıh) lafzı, onun nezdinde ameli alanı tartışan *fıkhu'l-asgar* (Küçük Fıkıh)'dan daha üstün bir değer taşımaktadır.³³

Fıkıh terimiyle ifade etmiş olmakla birlikte, *Kelâm İlmi*'nin ilk tanımını da Ebû Hanife'ye borçluyuz.³⁴ Ebû Hanife onu, insanın "leh ve aleyhinde olanı bilmesi" olarak tanımlar. Yani ahirette yararlanacağı ve tazarru edeceği şeylerin dünya ve ahiret için hükümlerini bilmesidir. Bunlar, vicdaniyat, melekut, ef'al-i cevrih olmak üzere üçe ayrılır. Vicdaniyat kalbe yönelik fiilleri ifade eder ve akideyi de içerir.³⁵ O, *fıkıh* teriminin hem *eylem* hem de *inanç* anlatımında başvurulan bir terim oluşunu kabul eder ve onun inanç alanındaki anlam ve önemini

²⁴ Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (Sa'duddîn), *Şerhu'l-Mekâsîd*, tah. Abdurrahman Ümeyra, Beyrût, 1989, I/164.

³⁰ Tahanevî, *Keşşafu Istilâhâtü'l-Funun*, II/1282.

³¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. Dağ, Mehmet-Aydın, Mehmet, Ankara, 1996, s.142.

³² Cürçânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, tah. Abdurrahman Ümeyra, Beyrût, 1987, s.216.

³³ Hanefî, *et-Türâs ve't-Tecdid*, I/68. Şafîî, Hasan Mahmûd, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1991, s.26. Ebû Hanife'nin bu tutumuna karşılık, bazı kaynaklarda onun Kelâm'ı zemmedici ifadelerine yer verilmektedir. Örneğin el-Cündî, Ebû Hanife'nin Kelâm'ın selef-i salihinin tarzı olmaması nedeniyle önemli olmadığı, kelamcıların kalplerinin katı olduğu ve dolayısıyla onu terk ettiğine ilişkin bir rivayete yer veriliyorsa da, (bkz. el-Cündî, Abdullâh, *Ebû Hanife: Batolu'l-Hurriyye ve't-Tesâmüh fi'l-İslâm*, Kâhire, 1989, s.8) bu görüş pek isabetli değildir. Çünkü o, itikadî konuların Kur'an ve sahih Sünnet açısından kesin delillerle belirlenmesinin zorunluluğuna inanmış, kendisi kelâm alanında parmakla gösterilir bir konuma yükselmiş, bizzatî Cedil ilmiyle uğraşmıştır. (bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "*Ebû Hanife*", D.I.A., İstanbul, 1994, X:138-139).

³⁴ Şafîî, *el-Medhal*, s.13-14.

³⁵ İsmail Hakkı Efendi, *Mevâhibü'r-Rahmân fî Mendakibi'l-İmâm Ebî Hanifeti'n-Nü'mân*, Mahmud Bey Matbaası, Derseadet, 1315, s.7.

²⁴ Tunç, Cihat, *Kelâm İlminin Tarihçesi ve İlk Kelâm Okulları*, Kayseri, 2001, s.37; Ebû Hanife sonrasında ise Ebû Leys es-Semerkandî de *es-Sevâdu'l-Azânî*'de (İstanbul, 1304, s.5) temel inanç ilkelerini *Amentü* biçiminde ifade etmiş, sonra da bu gelenek *Amentü* Şerhleriyle devam etmiştir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "*Amentü*", D.I.A., İstanbul, 1991, III/29.

²⁵ Ebû Hanife, Numân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Ali el-Kâfî şerhiyle), Beyrût, 1984, s.18-22.

²⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.14-17.

²⁷ Macdonald, "*Mâtüridî*", VII/406.

²⁸ Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istilâhâtü'l-Funun ve'l-Ulûm*, Beyrût, 1996, II/1231, I/29 (Mukaddime).

hukuk alanındaki kullanımından üstün oluşunu belirtir. Bu üstünlüğüne dayanarak onu, *ekber* ekiyle birlikte zikreder.³⁶ Ebu Hanife, teolojik olarak *fikh’i*, “*kişinin inanç alanında gerekli ve eniz olanı bilmesi*” olarak tanımlar.³⁷ Bu anlatım, “*nefsin leh ve aleyhinde olanları bilmesi*” şeklindeki daha kapsamlı tanımın inanç alanına uyarlanmış biçimidir. Bu tanım, Ebû Hanife sonrası temelde “kesin delil getirme, temellendirme, inancı savunma ve kuşkuları bertaraf etme”³⁸ amacını güden tanımlarıyla karşılaştırıldığında, onun tanımı büyük ölçüde insana vurgu yapmakta ve insanın dünya ve ahiret yaşamıyla ilgili temel kabullerine ilişkin bilgisini taşıyıcı ve geliştirme amacını gütmektedir. Bir başka deyişle sonrakilerin daha teorik, kuramsal, sofistike ve teknik tanımları Ebû Hanife’nin tanımında yerini daha basit ve pratik bir amaca terk etmektedir.

Hulefa-i râşidin dönemi siyasi çalkalanmalarıyla başlayıp Emevî rejiminin ilk yıllarında Müslümanlar arasında gelişen olaylar³⁹ zincirine, bir takım sosyopsikolojik sorunlar eklenince, bu durum inançlar arasında düşünce ayrışına yol açmış ve fırkalaşmayı doğurmuştur.⁴⁰ Pek çok açıdan gelişen ve yüksek sesle dile getirilen kaygılar, yalnızca pratik-sözlü tartışmalara yansımamış, aynı zamanda önemli bir akide konumuna da yükselmişti. Bu bağlamda, inanç alanının sürüklendiği bu belirsizlik ve çok sesli ortamdan ayıklanması ve otantik inancın belirginleştirilmesi kaçınılmazdı. Bir başka açıdan da bu farklı yaklaşımlar karşısında, Sünnî doktrinini sınırlarını çizmek, belirlemek ve geniş kitlelerin benimseyebileceği sahih inancı ortaya koymak gereği vardı. Bu anlamda Fikhu’l-Ekber, oluşturduğu tarihsel koşulların doğurduğu sorunlara anlamlı ve açık çözümler öneren, bir *inanç ilmi*hali olarak ortaya çıkıyordu. Bireyin eyleme/amele yönelik yaşamında karşılaştığı sorunları netleştiren ilmi hallerin, itikadi alandaki önemli yansıması Fikhu’l-Ekber’de akis buluyordu.

Bir başka aalamla farklı fırka ve mezhebin oldukça farklı ve pek çok açıdan karşı inançlarla gündemi meşgul etmeleri, toplumun uzun bir süre dayanamayacağı bir güvensizlik ortamı doğurmuştu. Bu güvensizlik ortamından ve inançlar alanındaki dağınıklıktan kurtulmanın yolu

da sahih inançlı Müslümanların inanması gereken inançların açıklanması suretiyle bu görüş ayrılıklarına son verilmesinden geçiyordu. Bu nedenle h. 2 ve 3. yüzyılda düşünce alanındaki söz konusu dağınıklığa son vermek için çaba sarf eden kişiler ve gruplar ortaya çıktı.⁴¹ Bu dönemde İslam inançlarını kesin bir dille açıklamak amacıyla derlenen en önemli eserler, genellikle Ebu Hanife’ye nispet edilen eserlerdir. Yaşadığı asırda, oluşan farklı teolojik kampları meydana getirdiği fikri kargaşa, itikad alanında ortaya koyduğu birbirinden farklı ve çoğu kere de birbirleriyle çelişen teolojik açılımlar ve bu açılımların oluşturduğu bulamıktığı farkında olan müellif, otantik inancı kısa ve metotlu bir biçimde tespit etmiş, bu tartışmanın taraflarını ve savundukları düşünceleri oldukça ustaca reddetmiş ve görüşlerini açık, kesin ve mantıklı bir tutarlılık içinde sunmuştur.

Şia, Mutezile, Celmüyye, Kaderiyye, Mürcie gibi fırkalar, temel dogmalar alanında birbirinden temelde farklı açıklamalar getiriyorlardı. Bu bir anlamda dönemin mevcut kültürüne dinamik bar karakter kazandırıyor da, diğer taraftan da, sıradan insanlar için inanç alanında oldukça kaygan bir zeminin oluşmasına yol açıyordu. Ebû Hanife öncesi dönemde kader ve hür irade ile ilgili çok önemli tartışmalar cereyan etmekteydi. Bu türden tartışmalar aynı zamanda devrin entelektüel gündemini de belirliyordu. Bunlara Haricîler’in eklenmesiyle birlikte gündemin önemli konularından birisini de kuşkusuz büyük günah konusu oluşturmuştu.⁴² Diğer taraftan Mutezile, bir yandan *beş ilke* çerçevesinde kendi sistematik düşüncesini oluştururken⁴³ diğer yandan da İslam coğrafyasına, içinde yetiştikleri eski felsefi kültürleri ile katılan insanlara karşı ispat ve izahta akla yer vermiş bu amaçla ilmi bir metot geliştirmişlerdir.⁴⁴

Mutezile’nin aşırı rasyonalize edilmiş teolojisinde, akıl başvurulacak önemli bir asıl konumuna yükseltilirken, nakil yalnızca onun yanında ikincil konumda, onun destekçisi olarak kalmıştır. Abbâsî yönetiminin Mutezile’yi desteklemesi, doğal olarak mutezileyi tek karşıt olarak belirleyen Ehl-i Sünnet’in ve *naş’atı fikhî* bilginlerinin gazaba gelmesine yol açmıştı. Mutevekkil döneminde, Mutezile’ye karşı Sünnî devrim gerçekleşmiş, nakil ile akıl kampları arasında çatışma yoğunlaşmış, nüfuz ve otorite sahibi muhafazakar güçlerle akıl, kardeşlik ve adalet devletini kurmaya yönelik toplumsal

³⁶ Ebu Hanife, Numan b. Sâbit, *el-Fikhu’l-Ebîdî*, (Mustafa Öz çevirisiyle) İstanbul, 1992, s.44.

³⁷ Beyâzî, Kemaleddin Ahmed, *İyretü’l-Merâm An İbâdâtü’l-İmâm*, Kâhire, 1949, s.28.

³⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, s.7; Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâid*, V/163-166; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, V/34.

³⁹ Sahabe dönemi siyasi olayların kapsamlı bir tahlili konusunda bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaşı*, Pozitif Matbaası, Ankara, 2000.

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, V/21-32.

⁴¹ Pürcevâdî, Nasrullah, *Gökşininde Ayın Görüntüsü*, Çev.Ahmet Çelik, İstanbul, 1999, s.70.

⁴² Neşâr, Ali Sâmî, *Neş’atü Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, Dâru’l-Maârif, Kâhire, 1981, V/227-230.

⁴³ Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu’l-Usulü’l-Hamse*, Beyrût, 1988.

⁴⁴ Özervarlı, M.Sait, *Keldâda Yenilik Arayışları*, İstanbul, 1998, s.8.

muhalefet güçleri arasındaki kavga kızışmıştı. İşte bu noktada Ehl-i Sünnet üçüncü bir güç olarak (ilk ikisi Mutezile ve Şia) belirginlik kazanmıştı.⁴⁵ Bu düşünceler karşısında düşüncüyü her çeşit aşırılıktan arındırarak bir orta yol belirlemeye çalışan rasyonel bir fıkıhçı olarak Ebû Hanîfe, bu üçüncü gücün ilk ve en önemli temsilcisi oluyordu. Çünkü bu durumda yapılması gereken, Ehl-i Sünnet akaidinin, Akaid ilminin kuralları konularak kuramsallaştırılmasıdır.⁴⁶ Ebû Hanîfe, yolların ortasını bulmuş, teşbihi reddetmiş, Allah'ın sıfatlarını ispat etmiş ve tenzihî Selef'in sınırlamasına göre sınırlamaya çalışmıştır. Selef'in yolunda, nakil esas alınıyor akıl ondan sonra geliyordu ve naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket ediliyordu. Bunun karşısında akli nakille sınırlayan ve nakli de akilla açıklayan bir metodoloji geliştiriyordu.

Ebû Hanîfe, Haricilerin, Allah'ın emrettiğini yapmayanı, ibadeti terk eden küfür saydıkları bir çevrede bulunuyordu.⁴⁷ Mutezile ise, eylemin ilhaleme veya terkine yol açan bir davranış. iman ile küfür arasında bir konuma yerleştiriyor bu durumdaki kişileri fasık olarak niteliyordu.⁴⁸ Aslında bu konudaki bir tartışma, büyük ölçüde imanın mahiyeti ve kuramsal çerçevesini belirleme konusundaki bir tartışmaya dayanıyordu. İman tanımlamaya yönelik bir girişimde, bireysel tutum ve davranışları imanın varoluşsal unsurları arasında katma, eylemin yokluğu durumunda bireyin imanını sorgulama duruma getiriyordu. Ebû Hanîfe'nin Fıkhu'l-Ekber'de belirlemeye çalıştığı şey tam da bu idi. İmanın gerçekleşmesini kalbin bilgiye dayalı kararı onayına bağlayan Ebû Hanîfe,⁴⁹ bir müminin –helal saymaması şartıyla– büyük günahlardan birini işlemesi nedeniyle iman dışına çıkarılamayacağını çok açık bir dille ifade ediyordu.⁵⁰ Bu durumda olan birinden *mümin* ismini kaldırmıyor ve onları kendilerine dua edilmesi gereken gerçek müminler olarak değerlendiriyordu.⁵¹ Ona göre ehli kiblede olan

her insan mümini ve onlar imandan mahrum edilemezlerdi.⁵² Ebû Hanîfe'nin bu tutumunda etkili olan, ne Haricilerde olduğu gibi bir takım sosyo-psikolojik nedenler ne de Mutezileninkindeki gibi rasyonel kaygılar söz konusuydu. Bu sonuca ulaşırken, büyük ölçüde Kur'an ayetleriyle istidlal ediyor ve nassların genel muhtevassından böyle bir sonucun çıkarılması gerektiğine inanıyordu.⁵³

Temel inanç alanlarına yönelik gelişen radikal eğilimler, özellikle çoğunluğunu hadisçilerin oluşturduğu, Selef çizgisi üzerinde birleşen bir muhalefet cephesi oluşturdu. Aslında bunlar da kelimat yapmakla birlikte, özellikle bu fıkıhlar karşısına çıkarken daha ılımlı ve daha nassa dayalı bir yöntem izliyorlar ve gündemdeki tartışılan herhangi bir konuyla ilgili düşüncelerini belirlerken daha çok nassın etki alanında kalıyorlardı. Kuşkusuz teolojinin önemli tartışma akadamlarından birisini, Allah ve O'nun sıfatları oluşturmuyordu.⁵⁴ Hatta sıfatlar alanında benimsenen ve geliştirilen yorumun rengi, Selef ile Halef arasındaki ayrımı belirliyordu. Elbette ki sıfatlar konusu, hem Ebû Hanîfe öncesi fıkıhların hem de Ebû Hanîfe'nin önemli bir gündem maddesiydi. Onun Fıkhu'l-Ekber'de tartıştığı önemli konulardan biri de budur. Ebû Hanîfe tartışmasını büyük ölçüde nass eksenine oturtması nedeniyle Selef çizgisinde yer almasına karşılık,⁵⁵ genel tartışma metodolojisi açısından tam bir Selefî olarak değerlendirilemez. Çünkü Selef, Kur'an ve Sünnet'te geçen sıfatları, teşbihi, tatil ve tahrif etmeksizin, yani Allah'ın sıfatlarını yaratıklarına benzetmeksizin ve onların mahiyetlerini sorgulamaksızın, öğrendikleri gibi kabul etmişler, onlar hakkında yorum yaparak bir belirlemeye kalkışmadıkları gibi, bunları olumsuzlama ve inkar yoluna da sığınmamışlardır.⁵⁶ Buna karşılık Ebû Hanîfe'nin de, Fıkhu'l-Ekber'de sıfatların ilişkin açtığı tartışmada, onların Kur'an ve Sünnet'te belirttikleri şekliyle korunmasına özel bir itina gösterdiği söylenebilir.⁵⁷ Bununla birlikte o, sıfatların ve özellikle

⁴⁵ Cübirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 42.

⁴⁶ Cübirî, *Arap Akının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akkaba, İstanbul, 1997, s. 159.

⁴⁷ İman eylemiyle ilişkili olarak açıklayan ve eylemin ilhaleme durumunda da en radikal tepkiyi veren fıkıh Haricilerdir. Ayrıntı da bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte eylemi terk eden küfürüne hükmetme alanında bir konsensustan söz edilebilir. Haricilerin büyük günah anlayışları konusunda bkz. Eş'ari, Ebû'l-Hasen, *Makâilâtü'l-İslâmîyyin*, tah. Muhammed Muhiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990, I/168, 170, 175; Malatî, Abdurrahman, *et-Tenbih ve'r-Red*, Beyrût, 1968, s. 49; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 74, 91; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/229; Şehristânî, *el-Milel*, I/114.

⁴⁸ Kâdî Abdülecibbâr, *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse*, s. 710-702; Şehristânî, *el-Milel*, I/45; İseferâyîni, Ebû Muzâffer, *et-Tahsîl fi'd-Dîn*, tah. Kemâl Yûsuf Hât, Beyrût, 1983, s. 63; Cündî, *Ebû Hanîfe*, s. 88.

⁴⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 124.

⁵⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 102.

⁵¹ Cündî, *Ebû Hanîfe*, s. 88.

⁵² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri İçinde), İstanbul, 1992, s. 44.

⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 62 vd.

⁵⁴ İslâm Kelâm'ının, rıwâk ve felsefe ile olan tanışıklık dönemi öncesinde özellikle temel tartışma konusunu Allah'ın varlığı ve sıfatları konusu teşkil ediyordu. Bkz. Râzî, Fahrüddin, *el-Matâlibü'l-Âlîyye mine'l-İlmî'l-İlâhiyye*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrût, 1987, I/37; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 7; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/173. Felsefîleşme süreci sonrasında, başlangıçta Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgilenecek Kelâm ilmi, konusunu artık bilinen her şeyi kuşatan *ma'lûm* ve var olması yönüyle *mevcûd*'u içine alacak şekilde genişletmiştir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/47.

⁵⁵ Günümlüz düşünürlerinden Hasan Hanefî, Gazâlî öncesi düşünürlerinin hemen hepsini temelde Selef ekseninde bir metodoloji izleyen düşünürler olarak değerlendirir. Bkz. Hanefî, *et-Turâs ve't-Tecdid*, I/55-56.

⁵⁶ Koş, Turan, *Din Dili*, İstanbul, 1999, s. 57.

⁵⁷ Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 24-38.

bir kısmı müteşabih olan niteliklerin görünen anlamının ötesinde aklın kabul edebileceği bir anlama oturma ve Allah’ın şanına yakışmayacak anlamların elimine edilmesi için çaba sarf ettiği görülmektedir. O’na göre bu sıfatların hepsi kadımdı ve sonradan olmamıştı.⁵⁸ Selefî düşüncede görülmemiş bir biçimde Allah’a şeyy denilebileceğini kabul ediyordu, ancak bununla birlikte Kur’an’da adı geçen *el, vüz, nefis* gibi sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul ediyor ve “Allah’ın eli kudreti veya nime-tidir”⁵⁹ şeklinde bir belirlemede bulunmayarak, Selefî çizginin pek de ötesine gidemiyordu.

Bununla birlikte, Ebu Hanife Selefîyye’nin muasır olmasına karşılık, akaidde tam anlamıyla selef metodunu benimsemediği söylenemez. O hem fikhî tefekküratında hem de kelama ilişkin açıklamalarında dönemine göre oldukça rasyonel bir yöntem takip etmiştir. Bu metoduyla o kelim ilmi alanında selef’ten kelam metoduna intikal sürecinin önemli bir temsilcisi olarak da düşünülebilir.⁶⁰ Din içerisinde aklı bir yönetime başvurmak, bir takım rasyonel çıkarımlardan hareketle (kıyas) sonuca ulaşmak şeklinde ki bir rasyonel akımın ilk temsilcisi, Ebû Hanife olmuştur.⁶¹ Ebû Hanife’den beri, Kur’an ve Sünnet’te sarıh ve kati nass bulunmayan şer’î yahut kelâmî karışık meseleleri çözmek için çeşitli akli usuller kullanılmıştır.⁶² Hatta Aslıbu’r-Rey tabiri Ebu Hanife ve ona uyanlarla bir tutuluyordu.⁶³ Bu nedenle o, bazıları tarafından yenilikçilerin önderi kabul edilmiş ve *hür fakih* adıyla anılmıştır.⁶⁴ O, esas itibarıyla Sünnî akidenin önemli tezahürlerinin açıkça ifadesinden sorumlu şumüllü bir hareketin merkezinde idi. Bu nedenle onun düşünceleri genel kabul açısından hiçbir zaman marjinal değildi.⁶⁵ Zira Ebû Hanife, Osman el-Bettî’ye yazdığı mektupta, Haricilere karşı günahkar müslümanla ilgili tavrını belirlerken kendi görüşünü *ehlü’l-adl ve’s-sünne*’nin görüşü

olarak niteler.⁶⁶

O, farklı itikadî telakkilerin çarpıştığı Küfe, Basra, Bağdat ve Hicaz bölgelerini dolaşmış bu yörelerde savunulan görüşleri öğrendikten sonra Kur’an’ı ve Hz Peygamber’e atfedilen hadisleri incelemek suretiyle İslâm akaidini asıl kaynaklarından belirlemeye çalışmıştır. Kendisiyle tartıştığı muarız nasları kabul eden biriye kesin nakli delil, nasları delil saymayan biriye, kesin akli delil kullanmıştır. Mülhidlerle yaptığı tartışmalarda akli deliller kullandığı gibi muhaliflerini ikna etmek için “ma’külat mahsûs hale getiren” kıyaslar yapmış, bazen de esaslarına Kur’an’da işaret edilen ihtimalleri tartışma metoduna başvurmuştur. Akaidde daha çok Kur’an’ı esas alıp itikadî hükümler çıkmış, hadisleri de bazen kullanmakla birlikte Kur’an’a aykırı hükümler ihtiva edenlerini uydurma kabul ederek dikkate alınmıştır.⁶⁷ Ebû Hanife’nin fikhî mezhebinin sahipleri olan Hanefiler, “akıl veyahut müşterek his” denebilecek şeyi kullanmak ve analogi yoluyla bu durumdaki az farklı olan bir başka duruma geçmek hususunu kullanmaya taraftar olmakla dikkati çekmişlerdir. Aynı şekilde onlar, Mutezile’ye eşit biçimde akidevî mevzularda da akıl yürütme metodunu kullanmaya meyletmişlerdir.⁶⁸ Bununla birlikte bütün hanefilerin teolojide rasyonel bir usul benimsedikleri düşünülmemelidir. Örneğin bir Tahavî akidesi, Fıkhü’l-Ekber’den veya Vasiyet-name’den daha muhafazakardır.⁶⁹ Ebû Hanife bir yandan Selef akaidine bağlı kalmakla birlikte, selefîn yolunu kapsamlı ve rasyonel bir temele oturtmayı denemiştir. Farklı gruplarla mücadeleyle girmiş ve yöntemini yalnızca onlarla mücadele etmek amacıyla değil, aynı zamanda kendi itikat sisteminin temel meselelerini belirlemek amacıyla da yapmıştır.

Ebû Hanife’yi selefî çizgiden farklı kılan önemli bir yönü, onun iyi bir cedeli oluşudur. O, cedeli yalnızca günlük sıradan tartışmalarda değil, aynı zamanda Kelâm’ın en ince ve hassas meselelerinde bile büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Bu nedenle o, Fıkıhta olduğu kadar cedel alanında da otorite kabul edilmiştir.⁷⁰ Hatta öğrencisi Züfer, kelam ve cedel konusunda hocasının insanların dikkatini çekecek derecede iyi olduğunu nakleder. Ebû Hanife ile, Haricilerin İbadiyye, Sufriyye ve Haşviyye gibi grupları arasında pek çok zaman ve zeminde çok

⁵⁸ Ebû Hanife, *el-Fıkhü’l-Ekber*, s.38.

⁵⁹ Ebû Hanife, *Fıkhü’l-Ekber*, s.59. Halbuki bu sıfatları sonraki Kelamcılarda, literal anlamlarında ele alımlarından kaynaklanan sorunlardan kaçınmak amacıyla, makul ve ulûhiyet mantığına ters düşmeyen ve Kur’an’ın bütünlüğüyle çelişmeyen farklı anlamlarda ele aldıkları görülmektedir. Bkz. Râzî, Fahrüddin, *Esâsü’l-Takfîs*, tıh. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1986, s.122, 160-161.

⁶⁰ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.47.

⁶¹ Watt, W. Montgomery, *Islamic Surveys* (İslâm’ı Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı: Çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1968, s.37; *İslâm Nedir?*, Çev. Elif Rıza, Birleşik Yay., İstanbul, 1993, s.207.

⁶² Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1998, s.318.

⁶³ Şehristânî, *el-Mîlel*, 1/207.

⁶⁴ Mücahid, H. Tefvîk, *Farabî’den Abdülâ’la Siyasî Düşünce*, Çev. Vedî Akyüz, İstanbul, 1995, s.223.

⁶⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fâğlalı, Uman Yayınları, Ankara, 1981, s.177.

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara, 1997, s.23.

⁶⁷ Yavuz, “Ebû Hanife”, X/139.

⁶⁸ Watt, *Islamic Surveys* I, s.75.

⁶⁹ Watt, *Islamic Surveys* I, s.75; *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.165.

⁷⁰ Cündî, *Ebû Hanife*, s.7.

önemli tartışmalar yapılmıştır.⁷¹ el-Cündî kendisinden şunu nakleder: "Kelâm alanında ilmi cedel tahsil ettim. Basra'da ehl-i bid'attan pek çok kişi vardı. Oraya pek çok kez gittim. Ve kelam ilminin en üstün ilim olduğunu düşündüm".⁷² Akaid ve kelam alanında yaptığı münakaşalar, onun fikrini işletmiş, kavrayışını derinleştirmiştir.⁷³ Daha sonraki yaşamında karşılaştığı fikhî ve itikadi problemleri çözme konusunda sahip olduğu rasyonel metodolojide de onun bu münazaralarının payı olduğu düşünülebilir.⁷⁴ Ebû Hanîfe pek çok açıdan da yenilikçiydi. Eş'âriyelere göre, Allah'ın mutlak iradesini muhafaza edilmesi ve O'nun, ne olursa olsun yapabileceği önemliydi ve bir şey Allah istediği için "iyi" idi.⁷⁵ Öteki dünyada mükafat ve cezaların ahlâkî hiçbir temeli yoktu. Halbuki Ebû Hanîfe'nin (sonra Matürîdîliğin) ahlâk bakımından aldığı vaziyet fıkıhında olduğu kadar açıktır. İnsanın mükafatlandırıldığı ve cezalandırıldığı amellerine müteallik bir cüz-i iradesi olduğunu kabul eder.⁷⁶ Bu düşüncesiyle o, insana tam anlamıyla bir özgürlük hatta 'yaratma' yetkisi de veren Mütezele'ye⁷⁷ katılmadığı gibi; bireysel otoriteyi tümüyle hiçleyen Cebriyeci düşünceden⁷⁸ de uzaklaşmış oluyordu.

Her ilmin tanınmasında temel hedef olarak belirlenen kesinlik/tasdikât, Kelâm ilmi açısından da önemli bir kriterdir. Bunu elde etmenin yolu ise, İslâm kelamında bir takım akıl araştırmaları ve temellendirme çabalarını (nazar ve istidlâl) öne çıkarır.⁷⁹ Bu bağlamda kelamcılarının önemli bir görevi, kuşkusuz bu araştırmaların yöntem ve kurallarını belirlemek olmuştur.⁸⁰ Ebû Hanîfe Fıkhu'l-Ekber'ile zamanında mevcûd bid'at firkalarının eleştirisini yapmakla birlikte, onun asıl amacı Ehl-i Sünnet inancının temel niteliklerini belirlemek ve ona bir kuramsal çerçeve belirlemektir. Bu nedenle belirlediği her bir açılımda, bütün düşünce süreci boyunca onun mantık-

sal ve teorik temelleri söz konusudur.⁸¹ Bu gerçekleştirilirken, izlenen metod önemlidir. Dekart'ın deyişiyle "çok yavaş yürüyene de, eğer daima doğru yolu izliyorsan, koşup da doğru yoldan uzaklaşanlardan daha ileriye gidebilirler".⁸² Ebû Hanîfe inanç konularını tartışırken, problemin içini dışını iyice inceler, künhünü ve mahiyetini anlar, usulünü bilir ve o usullere göre onu çözmeye çalışır. O kendini yalnızca Müslümanların günlük yaşamlarında uyacakları eyleme dönük (amelî) konuların açıklamakla yetinmemiş, itikadi konularda da önemli reçeteler ortaya koymuştur. Çünkü onun döneminde, İslâm inançları alanında birbirinden farklı pek çok düşüncenin tartışıldığı oldukça kaygan bir zemin mevcuttu. Bir insan yaşadığı muhitin sosyo-kültürel koşullardan bağımsız kalamayacağına göre, o da bu tartışmalara ilgi duymuş ve entelektüel konularda özellikle soru cevap metoduna dayalı önemli prensipler vazetmiştir. Yapıtlarının büyük ölçüde soru cevap yöntemine dayalı olması, bu tartışmaların daha çok ders halkalarında veya sonulan cevap ananın bir probleme verilen cevapların oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bir başka anlatımla, onun ortaya koyduğu inşaların her şeyden önce pratik bir değeri de söz konusu idi.

Fıkhu'l-Ekber, Müslümanlar için Ehl-i Sünnet akaidini metodolojik bir tarzda belirleyen küçük bir metindir.⁸³ Onun belirlediği tartışma metodu ve problemi yaklaşım teknikleri, sonraki kelamcılar içinde önemli bir hareket noktası sağlamıştır. İsmail Hakkı Efendi bunu şu cümleleriyle ifade eder: "Fıkhu'l-Ekber, ümmetatah-ı mesail-i dinivveyi canî olduğu cihetle sonradan gelen ulema-ı keldm hep o esas üzerine binay-ı ahkâm etmişlerdir. Fakat muhalifin olan fırak-ı dâlle yeni yeni mezhepler ihdas evledikçe, onları tevit ve iptal... ve istinad eyledikleri şükûkat ve şübehatı ref ve istisal siyakında kelamı hasit ile lüzumu kadar tafsil-i makal etmişlerdir".⁸⁴ Aralarında küçük düşünce farklılıkları bulunmasına karşılık, Eş'ârî ve Matürîdî ehl-i sünnet akaidini muhafaza amacıyla Ebû Hanîfe ile ittifak halindedirler.⁸⁵

Sonraki mütakâmil dönem kelam yapıtlarıyla

⁷¹ Mevdûdî, Ebû'l-A'in, "Ebû Hanîfe ve Ebû Yâsuf", İslâm Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, Çev. Yusuf Ziya Cömeri, İstanbul, 1990, II/302.

⁷² Cündî, Ebû Hanîfe, s.7.

⁷³ Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, s.97.

⁷⁴ Yavuz, "Ebû Hanîfe", X/138.

⁷⁵ Eş'ârilerin bu konudaki görüşleri için bkz. Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed, *K'tâbu'l-Tenhidü'l-Evdil ve Talhîsu'd-Delâil*, tah. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrût, 1993, s.323-334.

⁷⁶ Macdonald, "Matürîdî", VII/406. Krş. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 73, 77, 78.

⁷⁷ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Ustûlû'l-Hamse*, s.324; Şehristânî, *el-Milel*, I/45; Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-İtimâd fi'l-İtikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No:3083, Vr.53a.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I/43; Watt, *İslâm'ın İlk Döneminde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, İstanbul, 1996, s.122-124.

⁷⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/163.

⁸⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I/163.

⁸¹ Bir düşüncenin (veya araştırma sürecinin) mantıksal ve teorik temellerini belirleme, bir anlamda o ilmin metodolojisini ele verir. Çünkü metodoloji, en genel anlamıyla bilimsel sürecin mantığı, ilkeler ve kuralları sistemi, bir bilimsel disiplini düzenlemenin yöntemidir. Bkz. Prehn, John W., "Methodology", The Encyclopedic Dictionary of Sociology, ed. Richard Lachman, 1991, s.189; Frolov, Ivan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay, İstanbul, 1997, s.336.

⁸² Descartes, R., *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, 1994, s.8.

⁸³ Neşâr, Neş'etü Fikri'l-Felsefî, I/234.

⁸⁴ İsmail Hakkı Efendi, *Mevâhibü'r-Rahmân*, s.14.

⁸⁵ İsmail Hakkı Efendi, *Mevâhibü'r-Rahmân*, s.15.

karşılaştırıldığında, teknik açıdan Fıkh'u'l-Ekber'in sonrakı dönem sistematik kelimelerinin temel niteliklerini taşıdığını söyleyemeyiz. Fıkh'u'l-Ekber'de ele alınan meseleler, herhangi bir sisteme bağlı olarak düzenlenmemiştir. Konular karışık bir biçimde ele alınıp tartışılmıştır. Kelâm ilminin olgunluk dönemi sistematik yapıtları, bilgi problemlerine öncelik tanımış, ilahiyat konularıyla devam etmiş ve imanet konusuyla son bulmuşlardır. Bazıları ise öncelikle bilgi konusunu veya da Kelâm ilminin konu, metod ve amacını belirlemeye yönelik bir *genel giriş* bölümüne yer vermişlerdir.⁸⁶ Fıkh'u'l-Ekber bir başlangıç dönemi eseridir. Eserde Kelâm'a giriş problemlerinin tartışıldığı giriş bölümü yer almadığı gibi, bilgi teorisine ilişkin tartışmalar da yer almaz. Konular yukarıda değinilen sistematik yapıtlarda olduğu gibi bir düzene göre sıralanmamıştır. Bununla birlikte, belli bir sıralama söz konusu olmamakla birlikte, bilgi konusu istisna tutulursa, eserde sistematik kelimelerinin hemen hepsine bir veya diğer şekilde atıflar mevcuttur. Genel özellikleri itibarıyla olgunluk dönemi sistematik yapıtlarına benzer anlamda bir sistematik kelâm oluşunu söyleyemsek bile, onun Sistematik kelâmı bir giriş veya da sistematik kelâmı bir katkı oluşunu ileri sürmek mümkün olabilir. Eserin konu olarak dikkat çekici bir özelliği, onun Ebû Hanîfe'nin politik görüşlerinden bazılarına yer vermiş olmasıdır. Aslında yaşadığı asır, siyasal anlamda oldukça çekişmeli bir dönemdir. Bununla birlikte her nedense onun siyasî görüşleri büyük ölçüde ihmal edilmiştir. İmanın fıkhî alanındaki görüşlerini bütün teferuatı ile zikreden öğrencileri, onun siyasî görüşleri söz konusu olduğunda suskunluğu tercih etmişlerdir.⁸⁷ Ebû Hanîfe, Fıkh'u'l-Ekber'in de çok kısa da olsa, dönemin siyasal tartışmalarıyla ve sahabenin konuyla ilgili spekülasyonlarla kendi cephesinden pratik cevaplar vermeye çalışır.⁸⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ebû Hanîfe'nin güçlü olduğu alan Fıkhî gibi görünüyorsa da, kanaatimizce onun bu alandaki bilgi ve başarısının Kelâm'a da aksettğinde şüphe yoktur. Onun Kelâm'ı büyük ölçüde, İslâm'ın temel inanç değerlerine Ehl-i Sünnet perspektifinden bir kuramsal çerçeve belirleme ve temellendirmeyi hedef seçmiştir. İmâm'ın inanç alanındaki tespitleri taklitçi değil aksine orijinal bir nitelik arz

etmektedir. Kelâm alanında belirlediği yaklaşımlar, diğer fırkalarla giriştiği teolojik tartışmalar ve ortaya koyduğu rasyonel çıkarımlar, esasta nakle bağlı bir düşünür olan Ebû Hanîfe'yi rasyonel düşüncenin de önemli bir temsilcisi ve savunucusu durumuna yükseltmiştir. O, kelâmî tevcihlerinde nakil adına aklı dışlamadığı gibi, akıl adına da vahyi reddetmemiştir. Bu nedenle Ebu Hanîfe ile İslâm dünyasında inanç alanında başlayan ilmi ve fikri heyecan, bilimsel ve inançsal diyalektiğin sürekliliği yoluyla istidatların tomurcuklanıp çiçek açması için uygun şartları hazırlamıştır. Onun metodolojik olarak yaptığı ilk şey, nassın incelenmesidir. İnançın dogmatik yönünün önemli bir kısmı bu metotla incelenmiştir. Onun inanç alanına ikinci yaklaşımı ise, münakaşada rasyonel metodun kullanılmasına ve onun genelleştirilmesine döndüktür. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin Fıkh'u'l-Ekber'inden hareketle, bu ikinci yaklaşımın özellikle hangi alanlarda kabul edildiği ve sınırlarının ne olduğunu belirleyebilmek mümkün görünmüyor.

Kaynaklar

- AKBULUT, AHMET, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ank., 2000.
- ALİYYULKÂRİ, *Şerhu'l-Fıkh'i'l-Ekber*, Beyrût, 1984.
- AYDIN, ALİ ARSLAN, *İslâmî İnançları*, İstanbul, 1984.
- AYDIN, MEHMET, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Ün. İlah. Fak. Der.* 1 (1983).
- BAĞÇECİ, MUHİTTİN, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri, 1994.
- BAĞDÂDÎ, ABDÜLKÂHİR, *Usûlu'd-Din, Dâru'l-Medîne*, Beyrût, trs. (İstanbul 1928 tarihli baskıdan ofset), s.308, 312.
- BAĞDÂDÎ, ABDÜLKÂHİR, *el-Fark beyne'l-Firak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990.
- BAKİLLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed, *Kitâbu'l-Tenhi'di'l-Evdil ve Telhîsu'd-Delâil*, tah. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrût, 1993.
- BEYÂZÎ, KEMALUDDİN AHMED, *İşaretü'l-Mevâm An İbâditi'l-İmâm*, Kâhire, 1949.
- BROMILEY, GEOFFERY W., "Theology", *Baker's Dictionary of Theology*, Baker Book House, USA, 1988.
- BULUT, MEHMET, "Kelâm İlmi Hakkında Bazı Düşünceler", *Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 5 (1989).
- BÜTÎ, S. RAMAZAN, *ex-Sulefiyye*, Beyrût, 1990.
- CÂBİRÎ, MUHAMMED ÂBİD, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Said Aykut, İst., 2000; *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İst., 1997.
- CÜNDÎ, ABDÜLHALİM, *Ebû Hanîfe: Bataul-Hurriyye ve'l-Tesâmuh fi'l-İslâm*, Kâhire, 1989.
- CURCÂNÎ, SEYYİD ŞERİF, *el-Ta'rifât*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1987; *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907.
- DESCARTES, R., *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sâhîr Sel, İst., 1994.
- EBU HANİFE, Numan b. Sâbit, *el-Fıkh'u'l-Ebîdî*, (İmâm-ı Azamın Beş Eseri) İstanbul, 1992.
- EBÜ HANİFE, Numan b. Sâbit, *el-Fıkh'u'l-Ekber*, (Ali el-Kârî şerhiyle), Beyrût, 1984.

⁸⁶ Olgunluk dönemi sistematik Kelâm eserleri ve onların özellikleriyle ilgili birkaç örnek için bkz. Neseî, Ebû'l-Muîn, *Tahsîratu'l-Edille*, tah. Claude Saleme, Dumaşk, 1990; Neseî, Ebû'l-Berekat, *el-İmâd fi'l-İkâd*, Söyleymaniye Kütüphanesi, Fatih:3083; İcî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrût, trs. Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâd*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1989.

⁸⁷ Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Çev. Osman Kesioğlu, Konya, 1984, s.12.

⁸⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkh'u'l-Ekber*, s.98, 101.

TEMEL YEŞİL YURT

- EBÜ LEYS ES-SEMERKANDİ, *es-Sevdâü'l-Azâm*, İstanbul, 1304.
- EBÜ ZEHRÂ, Muhammed, *Ebü Hanîfe*. Çev. Osman Keskiöglü. Konya, 1984.
- EŞ'ARİ, EBÜ'L-HASEN, *Makdûlâtü'l-İslâmiyyin*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990; *Risâle fi İstihşâni'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*, neşr. Richard Maccarty, Beyrût, 1932.
- EYYUB ALİ, "Tahavîyye", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, İstanbul, 1999.
- FAHRİ, MACİT, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1998.
- FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık*, Çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996; *İslâm*, Çev. Dağ. Mehmet-Aydin, Mehmet, Ankara, 1996; *Tarih Boyunca İslâm Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara, 1997.
- FROLOV, IVAN, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay. İstanbul, 1997.
- GAZÂLÎ, EBÜ HAMÎD, *İttamü'l-İvâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrût, 1994.
- HANEFİ, HASAN, *et-Turâs ve'l-Tecdid: Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Kâhire, 1998.
- İCİ, ADUDUDDİN ABDURRAHMAN B. AHMED, *el-Mevâkıf*, Beyrût, 1998.
- İSEFERÂYYİNİ, EBÜ MUZAFFER, *et-Tafsîr fi'd-Dîn*, tah. Kemâl Yûsuf Hüt, Beyrût, 1983.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, Çev. Z. Kadiri Ugen, İstanbul, 1991.
- İBN HAZM, EBÜ MUHAMMED ALİ B. AHMED, *el-Fazl fi'l-Mîtel ve'l-Elmâ ve'n-Nihâl*, Beyrût, 1986.
- İSMÂİL HAKKİ EFENDİ, *Mevâdhibü'r-Rahmân fi İhsânîkibi'l-İlmî Ebi Hanîfeti'n-Nu'mân*, Mahmud Bey Mathaası, Dorset, 1315.
- İZMİRLİ, İSMÂİL HAKKİ, *Yeni İlmi'l-Kelâm*, İstanbul 1339h.
- KAĞİ ABDÜLCEBBAR, *Şerhu'l-U'ûlû'l-Hamse*, Beyrût, 1988.
- KİNG, ROBERT H., *The Meaning of God*, Philadelphia, 1974.
- KOÇ, TURAN, *Din Dili*, İstanbul, 1999.
- MACDONALD, D.B., "Mâtürîdâ", *İslâm Ansiklopedisi*, Eskişehir, 1997.
- MALATİ, ABDURRAHMAN, *et-Tanbîh ve'r-Red*, Beyrût, 1968.

- MEVDÜDİ, EBÜ'L-A'LÂ, "Ebü Hanîfe ve Ebü Yâsuf", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M.Şerif, Çev.Yusu'f Ziya Cömert, İstanbul, 1990.
- MÜCAHİD, H.TEVFİK, *Forabî'den Abdüh'a Siyasî Düşünce*, Çev.Vecdi Akıyüz, İstanbul, 1995.
- NESEFİ, EBÜ'L-BEREKÂT, *et-Tâmde fi'l-Akâid*, tah. Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000.
- NESEFİ, EBÜ'L-MUÎN, *Tabsîratu'l-Edille*, tah. Claude Saleme, Dınaşk, 1990.
- NEŞSÂR, ALİ SÂMİ, *Neş'atü Fikrî'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1981.
- ÖZERVARLI, M.SAIT, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul, 1998.
- PREHN, JOHN W., "Methodology", *The Encyclopedia Dictionary of Sociology*, ed.Richard Lachman, 1991.
- PURCEVÂDİ, NASRULLAH, *Gökyltünde Ayın Görüntüsü*, Çev.Ahmet Çelik, İstanbul, 1999.
- RÂZÎ, FAHRUDDİN, *el-Metâlibü'l-Aliyye mine'l-İlmî'l-İldîyye*, tah.Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrût, 1987; *Esâsu'l-Takdîs*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1986.
- ŞAFÎ, HASEN MAHMÜD, *el-Medhal ile Dirâsatu İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1991.
- ŞEHİSTÂNİ, MUHAMMED B. ABDİKERİM, *el-Mîtel ve'n-Nihâl*, tah.Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrût, 1998.
- TAFTAZÂNİ, SA'DUDDİN, *Şerhu'l-Mekâsîd*, tah.Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1989; *Şerhu'l-Akâid*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1988.
- TAHANEVİ, MUHAMMED ALİ, *Kezzâfî İstilahâtü'l-Furân ve'l-Ülâm*, Beyrût, 1996.
- TOPALOĞLU, BUKİR, *Kelâm İlmi*, İstanbul, 2000.
- TUNÇ, CİHAT, *Kelâm İlminin Tarihçesi ve İlk Kelâm Okulları*, Kayseri, 2001.
- WATT, W.MONTGOMERY, *Islamic Surveys* (İslâm'î Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı: Çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1968; *İslâm Nedir?*, Çev.Ehîf Rıza, Birleşik Yay., İstanbul, 1993; *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.E.Ruhî Fiğlalı, Umran Yayımları, Ankara, 1981.
- YAVUZ, Y. ŞEVKİ, "Ebü Hanîfe", D.I.A. İstanbul, 1994; "Amentü", D.I.A. İstanbul, 1991.
- YEŞİL YURT, TEMEL, "Teolojik Söylende Sembolik Öğelerin Yeri", *Fırat Ün. İlah.Fak.Der.*, 4 (1999).