

EBÛ HANİFE'NİN (ö. 150/767) AKIL-VAHİY ANLAYIŞI

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak.
Email: altintas@cumhuriyet.edu.tr

GİRİŞ

Abstract: *In this paper first some definitions of aql/reason by Muslim Theologians have been given. Although there is no unified definition of reason, it seems that their departure point for their definition was the Qur'anic verses. So it is more vital to unearth the meaning of reason implied in these verses: In the Holy Qur'an two forms of reason are put forward: distinguishing reason (aql at-tamyîz) and voluntary reason (aql al-irâdî). Why is reason so emphasised in theology? Because it is the ground on which knowledge is based. Hence reason and knowledge is indispensable parts of a unified whole. Here how Abu Hanîfa dealt with this subject matter of theology and laid out in his system is treated of on the one hand, how he set the relationship between reason and revelation on the other.*

Keywords: *Aql/reason, aql al-irâdî, aql at-tamyîz, religious knowledge.*

Arapça bir kelime olan *akıl*, sözlükte; “bağlamak, tutmak, engel olmak, alıkoymak, hapsedmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹ Akıl kelimesi, “*devenin bağı*” demek olan *ikâl*'den alınmıştır. “Akıl” kelimesinin aslı, bağlamaktır. Deveyi ipe bağlamak gibi.² O halde akıl, Allah'la bağ kurmak anlamına gelir. Ayrıca, akıl doğru kullanıldığında zaman akıl sahiplerini, doğru yoldan sapmaktan engeller.

Ünlü dilci *İsfehânî* (ö. 502/1102), terim olarak akli epistemolojik anlamda; “bilgiyi kabule hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi” şeklinde³; *Cürcânî* (ö. 816/1416) ise, akli, “duyu-ötesi varlığı vâsıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemlerle algılayan soyut bir cevher” olarak tanımlar.⁴

¹ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülğafur Attar), Kahire, 1984, V, 1769; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, XI, 459.

² İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 511.

³ İsfehânî, a.g.e., s. 511.

⁴ Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1987, s. 197.

Bu son tanımın açılımından hareket ederek söylemek gerekirse, akıl, rûhun epistemolojik (bilişsel) ilkesidir ki, buna iki ayrı açıdan bakılabilir: Bunlardan *ilki*, akıl, görünen nesnelere kavramada biyolojik bir cevherdir. Bununla, duyu organları vâsıtası ile yanımızda olan duyuların nesnelere kavranır. *İkincisi*, manevî bir güç olan akıl bir çeşit nûr, ışıktır ki bunun faaliyeti duyuların en düşük merhalesinde başlar, bununla, kavranılan nesne zihne açık ve berrak bir biçimde ulaşır.⁵

İslam düşünce tarihinde kelâmî ekoller içerisinde Mu'tezile, ilk İslam rasyonalistleri olarak bilinir. Ehl-i Sünnetin aksine, Mu'tezile Kelâm ekolüne göre akıl, bütün insanlarda eşittir.⁶ İslam kelâmcıları akli, *garizî* ve *mükteseb* şeklinde ikiye ayırırlar.⁷ Doğuştan (saf) akıl, bütün insanlarda eşittir. Ama kazanılmış (pratik) akıl ise, devamlı surette gelişmeye açık, biraz da insanın çabasıyla geliştirilebilecek bir pozisyona sahiptir. İnsanda evvel emirde akli geliştirme potansiyeli ve akıl yoluyla kavranacak şeyleri kavrama eğilimi vardır. Buna, potansiyel yahut hazır olma hali ya da doğuştan akıl adı verilir. Sonra bu akıl olgunluğa erişinceye kadar Allah'ın yaratıcı faaliyetiyle azar azar gelişir. Bu şekilde olgunlaşan akla kazanılmış akıl denir.⁸ İşte her insan, Allah'ın kendisine verdiği fitrî akılla, Allah'ı zorunlu olarak vâsıtasız bir şekilde bilme gücüne sahiptir. Akıl bu çeşidi, ergenlik çağına gelen her insanda eşit düzeydedir.

İslam düşünürlerinin yaptığı akli tanımlamalardan, aklın, hem beyin ve hem de kalple ilişkili olduğunu anlıyoruz. Zaten İslam kelâmcıları arasında aklın yeri konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları, akla yüklenen anlamlar ile yakından ilgilidir. Akla *cevher* veya *araz* diyenler, onun yeri konusunda farklı görüş belirtmişlerdir. Örneğin, akla *cevher* diyenler, onun yerinin beyin, akla *araz* diyenler, onun yerinin kalp olduğunu söylemişlerdir. Hatta, her ikisi arasında düşünme ve muhakeme eyleminin gerçekleştirilmesinde ortak işbirliği meydana geldiğini söyleyenler de olmuştur.⁹ O halde İslam mütekellimlerine göre, aklın yeri kalptir, ama o ışığını beyinde gösterir. İşte mantıkçı pozitivist akıl anlayışından İslam'ın akıl anlayışının ayrıldığı temel nokta, burasıdır.

Kelâm ilminde en önemli bilgi kaynaklarından sayılan akıl, Kur'an'da, biri geçmiş, diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere 49 yerde isim ve mastar formunda

⁵ Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'Ibârâti'l-İmâm*, İstanbul, 1949, s. 77.

⁶ bk. Sabûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, (thk. B. Topaloğlu), Dimeşk, 1979, s. 18.

⁷ bk. Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhu*, (thk. M. Abdülkadir Ata), Beyrut, 1986, s. 17-21.

⁸ Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 78.

⁹ bk. Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, (thk. H. P. Linss), Kahire, 1963, s. 206; Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*, (thk. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî), İslâmâbâd, ts., s. 63-60; Beyâzî, a.g.e., s. 77.

değil, fiil formunda geçmektedir.¹⁰ Bilindiği gibi fiil, bir iř, bir oluş ve bir hareket bildirir. İşte bu âyetlerde akıl kavramının fiil/eylem formunda geçmesi, bu kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanına ve epistemolojik açıdan fonksiyonel bir değere sahip olduğunun göstergesidir. Aklın, fonksiyonel anlamda kullanılması, hiç şüphesiz, insanda entelektüel bilişi harekete geçirmede önemli bir bilgi aracı olduğunu gösteriyor. Kur'an'da akıl kelimesinin mana çerçevesine baktığımızda, onun genellikle şu iki anlamda kullanıldığını görüyoruz:

Bunlardan *ilki*, bir manayı anlamak, idrak etmek, tefekkür ve bilgi olarak ihtiyaç hissedildiğinde onu hatırlamak için hıfzetmek, hak ve bätılı, hayır ve şerri birbirinden ayırmaktır. Buna *ilmî akıl* ya da *akl-ı temyîz* denir. *İkincisi* ise, birincisinin neticelerinden hareketle nefsi, kendi zararına ve helâkine sebep olabilecek olan süflî arzulardan alıkoymaktır. Bu işlemi yapan akla da *iradî akıl* adı verilir.¹¹ Bu akılcılık, büyük oranda mütekellimlerin akıl anlayışını etkilemiştir.

Kelam ilminin ana konularından birisi, bilgi meselesidir. Bilginin tesis edicisi ise, akıldır. Adeta akıl ile bilgi kavramları, ikizine bağlı çift kelimeler grubundandır. Karı-koca, dünyâ-âhiret vb. örneklerinde olduğu gibi, akıl denildiği zaman bilgi, bilgi denildiği zaman da akıl hâtra gelir. Bu sebeple, akılla bilgi arasında çok yakın bir ilişki vardır. İşte Ehl-i Sünnet Kelam'ının kurucu önderleri arasında yer alan *Ebü Hanife*, Kelam'da bilgi vasıtaları arasında yer alan akıl ve vahiy üzerinde durmuş, her bilgi vasıtasını kendi bağlamı içerisinde değerlendirmiştir. Çünkü, nazarî düşünce ve tartışma öncesi devirde akıl ve nakil birbirini tamamlayan şeyler olarak görölüyordu. Bu nedenle Müslümanların eski tutumunda akıl ve vahyin birbirinden ayrı olmadığında hiç şüphe yoktur.¹² Akıl ile nakil arasında bir karşıtlık bulunduğu tartışmasının II/VIII. yüzyılın sonlarında ve III/IX. yüzyılın başlarında mütekellimler arasında yöntem tartışmalarından doğduğu söylenebilir. Bu açıdan *Ebü Hanife*'nin doğru bir bilgiye ulaşmak için bu iki bilgi kaynağını nasıl kullandığını bizim için önemlidir.

EBÜ HANİFE'NİN AKIL-VAHİY ANLAYIşININ TEMELLENDİRİLMESİ

İslam inanç sisteminin temelini, Allah'ı bilmek (ma'rifetullâh) düşüncesi oluşturur. İşte tarih boyunca İslam kelamında Allah'ı bilmek İlâhî Olan'la (vahiy) midir yoksa insanî olanla (akıl) midir yahut Allah'ı bilmek İlâhî eylemin mi yoksa, insanî eylemin mi sonucudur? Vahiye sâbiteler ve değişkenler var mıdır? Eğer

¹⁰ bk. Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, Kahire, 1988, s. 594-95.

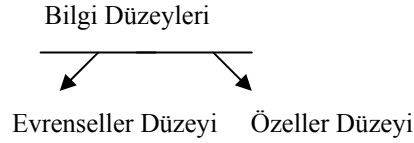
¹¹ bk. Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dımaşk, 1992, I, 327-28; krş. Ergül, Adem, *Kur'an ve Sünnette Kalbi Hayat*, İstanbul, 2000, s. 104.

¹² Fazlur Rahmân, *İslam*, (ev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981, s. 130.

varsa –ki vardır- o halde değişkenlerde insan aklının rolü ve sınırı nereye kadardır? vb. gibi sorular, hep tartışıla gelmiştir. Mütetekellimler arasında meydana gelen bu tartışmanın odak noktasını, biraz da onların, akıl karşısında vahyin konumuna ya da vahiy karşısında aklın konumuna biçtikleri rol oluşturur.

Ebû Hanife'nin akıl-vahiy ilişkisi bağlamında geliştirdiği görüşlerine geçmeden önce, onun bu görüşlerini hangi bilgi yöntemine göre ele aldığını tespit etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi geleneksel Kelam'ın bilgi teorisini akıl (a priori yargılar), tecrübe (beş duyu) ve doğru haber oluşturur. Kelam'da bir bilgi kaynağı olan tecrübe, a priori yargıları doğrulamak için kullanılan bir aracı durumdadır. Eşyanın hakikatinin bilgisinden hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamada tecrübe yönteminin verileriyle yola çıkar. Dolayısıyla Allah'ın varlığı meselesi hem teolojinin hem de metafiziğin konusudur. Diğer taraftan teoloji, sadece metafizik değil, öte yandan egzistansiyel bir dil de kullanır. Bu sebeple insan, algısı dışında kalan alanla ilgili konularda konuşurken, teoloji ve metafizik arasında bir ayırım yapmak zorundadır. Kelam'ın şu bilgi tanımı, teoloji ile metafiziğin arasında olması gereken ayırımın ipucunu vermektedir.¹³ Bilgi, ilimle nitelenen kişinin sağlam ve mükemmel bir fiile sahip olmasını sağlayan şeydir.¹⁴ Bu tanım, teolojik bilginin eyleme dönük olmasına zemin hazırlayan ve böyle bir motivasyonu teolojik üretimin temeline koyan bir yaklaşımı sergiler.¹⁵

Genellikle teolojik ve metafizik alanla ilgili bilgileri aşağıdaki şekilde olduğu gibi iki farklı düşünce düzeyinde ele almak mümkündür:



1) Özcü tip bilgiyi üreten *evrenseller* düzeyi, 2) Varoluşçu tip bilgiyi üreten *özeller* düzeyi. Birinci düzeyde elde ettiğimiz bilgi *analitik*; ikinci düzeyde elde ettiğimiz bilgi *sentetik* bir tabiata sahiptir. *Immanuel Kant* (ö. 1804), bilginin kavramlar, yargılar ve akıl yürütmeler olmak üzere üç unsurundan söz eder. Konumuzla bağlantılı olduğu için 'yargı' unsuru üzerinde durmak gerektiğine inanıyorum. Çünkü yargılar, a priori ve a posteriori olmak üzere ikiye ayrılır. Bu yargılardan a priori

¹³ Düzgün, Şaban Ali, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkamı", (Günümüz İnanç Problemleri içinde), Erzurum, 2001, s. 22-27.

¹⁴ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 5. —

¹⁵ bk. Düzgün, "Metafizik..", s. 23.

olanlar analitik, a posteriori olanlar ise, hem analitik hem sentetiktirler.¹⁶ *Kant*'a göre analitik/a priori bilgi “zorunlu” ve “tümel” geçerliliği olan bilgidir. Deneyin, bunları başka türlü göstermesine imkan yoktur. Sentetik/ a posteriori olanlar ise, daha özellere inerek bilimizi genişletirler, çoğaltırlar. Onunla başka kavramlar arasında bağlantılar kurarız.¹⁷ Örneğin bir A şahsını doğrudan bilmek yerine onun hakkında bir şey biliriz. Yani, A'nın şöyle şöyle olduğunu biliriz. Fakat onu bu düzeyde, kendisi ile şahsi, yakın ve tamamıyla benzersiz bir alaka bakımından bilmez. Birinci düzeydeki bilgi kesinlik ve ayırdediş açısından kazançlıdır, fakat derinliği azdır. Bilginin gerçek derinliğine ancak eşyâ bilgisinin ikinci düzeyinde varılabilir¹⁸ ki bu, tecrübî bilgidir.

Esasen, Allah bu iki tür bilginin nesnesini oluşturduğundan, temel ayırım son derece açık olarak belirir. İkinci düzeyde, bir olan Allah'ı (Allahu vâhidün) biliriz. Bu ancak bir olan Allah ile şahsî bir birleşimle mümkündür. Bu ifadeden vahdet-i vücudcu ya da panteist bir yaklaşım değil, dindarın yaşadığı öznel dinî tecrübe biçimi kastedilmektedir. Birinci düzeyde Mürci mütekellim *Muhammed b. Şebib*'in dediği gibi, Allah'ın bir olduğunu biliriz.¹⁹ Bir olan Allah hakkındaki aracısız, sezgisel ve derinden şahsi nitelikteki bilgi, Allah'ın bir olduğunun bilgisine göre tamamiyle farklı bir doğadır.²⁰

Ebû Hanîfe ve taraftarları, “ımanı, Allah'ın bilgisi (marifet) ve Allah'ın (dil ile) ikrarı; Resul hakkında bilgi (marifet) ile (onun vasıtasıyla) Allah'tan gelmiş olan her şeyin dil ile ikrarı, bunun bir *bütün (cümleten)* ve *tefsirsiz (yorumsuz)* olarak kabulü” şeklinde tanımlarlar.²¹ Görüldüğü gibi bu tanımda kullanılan “*el-cümletü düne't-tefsîr*” (yorumsuz bir bütün olarak) ifadesinde ‘yorum’un “*özelleştirme*” demek olduğuna işaret edilmektedir. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse “*Allah birdir*” ifadesi analitik bir tabiata sahiptir. Bu iman anlayışı, “*icmâlî*” (bütün) olarak sentetik anlamda *özellerle* değil, analitik anlamda *genellerle* (evrensel) alakalı soyut düşünce biçimiyle ele alınmıştır. Bilindiği gibi özcü bilginin özelliği, “*evrenseller*” düzeyinde ‘aklın’ (a priori) faaliyetiyle elde edilmesidir. Çünkü, kategorilere

¹⁶ bk. Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akath), Ankara, 1994, s. 10, 11, 36, 58, 123, 146; a.mlf., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İ. Kuçuradi), Ankara, 1995, s. 34-35, 73.

¹⁷ bk. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 352.

¹⁸ İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. S. Ayaz), İstanbul, 1984, s. 133.

¹⁹ Muhammed b. Şebib, imanı şöyle tanımlar. “İman, Allah'ın ve O'nun bir olduğu, hiçbir şeyin O'na benzemediği bilgisinin (marifet) dil ile ifadesidir (ikrar).” bk. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s. 137.

²⁰ İzutsu, a.g.e., s. 133.

²¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 138; Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, Beyrut, 1988, s. 70.

dayanan analitik yargılar, önseldir. Özeller düzeyine inmez. Böylece Ebû Hanife'nin evrenseller ve özeller düzeyinde cereyan eden iki temel bilgi türü arasındaki teorik ayrımından akla önem veren güçlü bir mütefekkir olduğunu çıkarabiliriz. Bu bakış açısından hareketle, Ebû Hanife'nin akıl-vahiy ilişkisi bağlamındaki görüşlerini analitik ve sentetik türdeki bilgi çeşitleri bağlamında tahlil edeceğiz.

EBÛ HANİFE'DE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

Ebû Hanife'nin çağdaşı olan ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinden *Gaylan ed-Dimaşkî* (ö. 126/743) "*imanı, Allah'ı bilmektir (marifet)*"²² şeklinde tanımlarken, bir başka yerde ise, "*iman, Yüce Allah'ın ikinci bilgisi (el-ma'rifetü's-sâniye) olup; muhabbet, boyun eğme ve Allah'ın salât ve selâmı ona olsun Resûl'ün O'ndan getirdiklerini ve Yüce Allah'tan gelenleri ikrar etmektir,*"²³ şeklinde tanımlar. İlginç olan *Gaylan*'ın birinci ve ikinci bilgi arasında ayırım yapmasıdır. *Gaylân*'ın bilgi teorisine göre, *ilk bilgi* (el-ma'rifetü'l-ülâ), zorunludur ve iman değildir.²⁴ *İlk bilgi*, müteteklimlerin terminolojisinde bulunan ve bedihî olarak düşünmeden ilk bakışta meydana gelen zorunlu bilgidir. Bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek gibi. *İkincisi* ise, insanın aklı bir çaba ve faaliyeti neticesinde elde ettiği kesbî, istidlâlî bilgidir ki, bu düşünme çeşitlerine dayanır. Dumanı gördüğümüz zaman ateşin varlığına intikal etmek gibi.²⁵ Her ne kadar *Gaylan ed-Dimaşkî* sistematik bir filozof değilse de onun bilgi anlayışı, özcü türdendir. Bu bilgi, aklın faaliyetiyle elde edilebilecek bir türdür. Bundan dolayı, Allah'ı bilmek evrenseller düzeyinde analitik bir tabiat arzeder. Akıl yoluyla bilmeden kastedilen şey, akıl yürütme ve tümdengelim ile elde edilen bilgidir. Bu da bir çeşit iman, bilgi ile temellendirme girişimidir.

Her ne kadar *Gaylan*'ın *bilgi-iman* konusundaki yaklaşımı, bir tutarlılık taşıyorsa da, İslam düşünce tarihinde çok tutarlı bir iman teorisi, çağdaşı Ebû Hanife tarafından ortaya konulmuştur. Özellikle ilginç olan onun akıl ve vahiy arasındaki ilişki sorunu konusundaki görüşüdür. Bu sorun, imanın bilgi olarak tanımlanıp da bu bilginin aklın bir faaliyeti olduğu anlaşıldığı zaman ortaya çıkar. Dayanak noktası ise, Allah bilgisini zorunlu kılanın "*akıl mı yoksa vahiy mi?*" olduğu sorusuna verilecek cevapta yatar. Bu konuda anahtar metni Ebu Hanife'nin öğrencisi *Ebu Yusuf* (ö. 182/798) tarafından nakledilmiş olan sözleri teşkil etmektedir:

²² bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 132; Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1982, s. 47.

²³ Eş'arî, a.g.e., s. 136.

²⁴ krş. Bağdâdî, a.g.e., s. 206.

²⁵ Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 17.

“Allah insanlıęa hiçbir Resul göndermemiř olsa idi, yine de insandan akıl yolu ile (bi-ukūlhim) O’ndan yana bilgi (marifet) sahibi olması beklenecekti.”²⁶

Bu anahtar metin, Ebu Hanife şarihi ve Osmanlı mütakellimi *Kemālüddīn Ahmed el-Beyāzī* (ö.1098/1687) tarafından şöyle yorumlanır: “Allah insanlara, kendileri için zorunlu olacak her şeyi açıklayacak hiç bir Resul göndermemiş bile olsa, insana, fitrī akıl ile deneme süresi içinde tefekkür ve akletme görevi, farzdır. Allah hakkında, öncelikle varlığının bilgisi ve sonra bundan çıkan birliği, gücü, kelamı, iradesi ve dünyanın yaratıcısı olduğu konusunda bir bilgi sahibi olmaları beklenecektir.”²⁷

Ebu Hanife’nin²⁸ Allah’ın bilinmesi hakkında evrenseller düzeyinde ileri sürdüğü analitik yargıdan çıkardığımız sonuca göre, insanın yapısında bulunan akıl, Allah hakkında tümel olarak bilmesi gerekenleri edinmesine yarayan bir āletten başka bir şey değildir. Akıl, sadece bilgi āletidir ve açıkçası, insanın bu amaç için İlahī Yasa’ya (vahiy) ihtiyacı yoktur.²⁹

Allah’ı bilme konusunda, bir mütakellim olan Ebu Hanife’nin tavrı, akla, İlahi Yasa’nın (şeriat) otoritesini ařan bir otorite atfetmekle şöhret bulmuş Mu’tezile’nin tavrı ile aynı mıdır? Elbette bu anlayışlar arasında Ebu Hanife ve izleyicilerinin görüşü açısından son derece hafif, ama temel bir fark vardır. Bu konuda *Ebū Azbe*’nin (ö. 1172/1759) řu değerlendirmesi yerindedir: “Mu’tezile’ye göre akıl, Allah’ı bilmenin bilgisini zorunlu kılmada tek başına yeterlidir. Ebu Hanife ve izleyicilerine göre, gerçekte zaruri kılan Allah’ın kendisi olmak üzere, akıl, bilginin zaruri kılınma āletidir. Yani, Allah insan aklını vasıta olarak kullanmak suretiyle bilgiyi zaruri kılar. Bu řu olgudan ileri gelmektedir. Hakikatte Allah, akıl olmadan insanda hiçbir görevi zorunlu kılmaz. Teklif için aklın varlığı, zorunlu bir şarttır. Aynı durum Peygamberin varlığı için de geçerlidir. Peygamber hiçbir řeyi zorunlu kılmaz, ancak zorunlu olanı insana bildirir. Burada da görevlerin gerçek farz kılıcısı Allah’ın kendisidir. Yalnız o bunları insan üzerine bir Peygamberin aracılığıyla farz kılmaktadır.”³⁰

²⁶ Beyāzī, Kemālüddīn Ahmed, *el-Usūlü’l-Münife li’l-İmāmi Ebī Hanife*, (thk. İlyas Çelebi), İstanbul, 1996, s. 41; řeyhzāde, Abdurrahmān b. Ali, *Nazmu’l-Ferāid ve Cemu’l-Fevāid*, Kahire, ts., s. 46; Ebū Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü’l-Behiyye Fimā beyne’l-Eřāire ve’l-Mātüridiyye*, (thk. Ali Ferīd), Beyrut, ts. s. 97.

²⁷ Beyāzī, *İřārātü’l-Merām*, s. 75.

²⁸ Ebu Hanife akıl yolu ile Allah’ı tümel olarak bilmenin insanı mü’min yaptığını ifade ettiğine dair bir başka örnek için bakınız. Ebu Hanife, Nu’mān b. Sabit, *el-Fıkhü’l-Ebsat*, (İmām-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), nşr. ve ev. M. Öz, İstanbul, 1981, s. 38.

²⁹ Beyāzī, a.g.e., s. 75, 80, 98; Ebū Azbe, *er-Ravzatü’l-Behiyye*, s. 96.

³⁰ Ebū Azbe, *er-Ravzatü’l-Behiyye*, s. 96.

Ebû Azbe, Ebu Hanife'nin evrenseller düzeyinde bilginin akıl ile, özeller düzeyinde ise vahiy ile bilinebileceğini anlatırken *lamba* metaforuna³¹ başvurur. Akıl-vahiy arasındaki ilişki biçimi *Ebû Azbe*'ye göre bir lambanın çalışmasına benzetilir. Lamba, bir araç olarak insan gözünün nesnelere baktığında görmesini sağlayan bir ışıktır. Görüşü lamba zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin akıl-vahiy konusundaki görüşlerini bu manada anlamak gerekir: "Allah insanlığa tek bir Peygamber göndermemiş dahi olsaydı, insanlar yine de akılları aracılığıyla, O'na dair bir bilgi sahibi olacaklardı." Bu cümlede Ebu Hanife tarafından kullanılan "bi-ön ekinin" (bi ukûlihîm: akılları ile yahut akılları kanalıyla) sebebiyet bildirdiğini gösterir. O halde bu cümle şu anlamda alınmalıdır: "*Allah bilgisi insana "akıl" yüzünden farzdır, bunu gerçekte farz kılan ise, Allah'tır, akıl değil.*"³²

Kur'an, insanın inanma aktını gerçekleştirmesinde aklını kullanması gerektiğini vurgulamakla³³ dogmatizmi dışlamış; aklını gereği gibi kullanmayan kimseleri kınamak sûretiyle de inanmayı, rasyonel temeller üzerine oturtmuştur.³⁴ Dolayısıyla Ebû Hanife'nin iman anlayışı Kur'an'ın metoduna mutabıktır. Onun, Allah'ı bilmenin imkanı konusundaki görüşlerinden, akıllı, duyu-ötesi varlık alanının bilgisini kazanmada bir meleke şeklinde tanımlamak istediği sonucuna ulaşabiliriz. Elbette, inancın tamamını rasyonel açıdan temellendirmek gibi bir girişimin fevkalâde aşırı bir entellektüalist bir açıklama olacağını da zihinden çıkarmamak gerekir.³⁵ Ebû Hanife ve taraftarları böyle bir entellektüelizm tuzağına düşmekten kaçınmışlardır. Onlar, aklın inanç konularını bağımsız bir şekilde tafsile dayalı olarak kavrayamayacağını dillendirirken buna işaret etmişlerdir.³⁶

Acaba Allah'ın peygamber göndermesinin sebebi nedir? Diğer bir ifade ile vahiy niçin gelmiştir?

Ebu Hanife'nin Allah'ı bilme konusundaki görüşünden anladığımız kadarı ile akıl, nesnelere ancak geniş ve genel bir şekilde kavrayacak güçtedir. Bunun anlamı, özcü bilginin ancak, evrenseller düzeyinde akıl ile kavranabileceğidir. Peygamberler aracılığı ile vahyin gönderilmesi, aklın genel bir şekilde kavramış olduğu şeyleri somutlaştırmak ve özel yanları ile belirlemektir. Peygamberler, bilginin ayrıntılarını

³¹ İmâm-ı Gazâlî de akıl-vahiy ilişkisini, *göz-güneş* ilişkisine benzetir. Müellife göre, vahyin nûru ile yetinip akıldan yüz çeviren kimse, güneşin ışığına karşı gözlerini kapayan kimse gibidir. Geniş bilgi için bakınız. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1983, s. 4.

³² bk. Ebû Azbe, a.g.e., s. 97; krş. Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 76.

³³ bk. 2 el-Bakara 173.

³⁴ bk. 5 el-Mâide 103.

³⁵ krş. Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (çev. F. Terkan-S. Özer), Ankara, 2000, s. 37.

³⁶ Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 69.

izah ederler. Böylelikle Peygamberlerin aracılığıyla vahyin gönderilmesi ve neticede bilginin zorunluluğu, daha somut bir temele oturtulmuş olmaktadır.³⁷ Yani, burada, özcü bilgi, varoluşu bilgiyi üreten zeller düzeyinde ayrıntılı bir şekilde vahiy yoluyla açıklanmış olur. Çünkü akıl, tümel bir delildir. Aklın tümel olarak kavramış olduğu şeyleri somutlaştırarak ve özel yanları ile belirleyecek başka bir otorite gereklidir. Bundan dolayı aklı dallete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrareniz meseleleri anlamasına ve gerçeği bildiren bir yardımcı klavuza ihtiyaç vardır ki, bu da ona göre, peygamberlere indirilen "vahiy"dir. Dinde, tafsil, peygambere aittir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahi hidayetin gerekliliğini inkr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabileceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur.³⁸

Ebu Hanife'nin akıl-vahiy anlayışına ışık tutacak bir başka yaklaşımdan da bahsedilebilir. Ebu Hanife, insan aklının evrenseller düzeyinde a priori olarak Allah'ı bilme bilgisini tümel bir çerçevede karayabileceğine dair talebesi Eb Yusuf'tan, şoye dediği aktarılır: "Yer ve göğün, kendi nefsinin ve başkalarının yaratılışında gördüğü hikmet ile Yaratan'ı hakkında bilmesi gerekeni bilmeyen (insanın) mazereti olamaz. Nasıl ki akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yk dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini muhal görürse, aynen bunun gibi çeşitli halleri ve değişim durumları ile bu lemin, hikmetli bir iř yapan Sanii, Yaratan'ı, Koruyan'ı ve her şeyini Bilen'i olmadan mevcudiyeti imkansız görür."³⁹

İmm-ı Azam Ebu Hanife'nin rislelerini yorumlayan *Beyzi*, aklın tümel bir bilgi türü olarak evrenseller düzeyinde Allah'ı bilme yetisine sahip olduğunu açıklarken, kişinin yerin ve göğün, kendisinin ve başkalarının yaratılışını düşündüğünde, aklı olan herkes 'akıl yürütme' sürecinden geçtikten sonra, mutlaka Yaratıcı'nın varlığından haberdar olmak zorunda olacağını ileri sürer.⁴⁰ Müellifin burada, bir akıl yürütme sürecinden bahsetmesi son derece önemlidir. O, böyle bir görüşe varmada Ftır Suresi'nin 37. yetini delil olarak getirir: "Biz size dşnebileceklerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?" Bu yette kişinin aklını kullanmasına yetecek kadar anlamına gelen "m" lafzı, tefekkür ve akletme devresini göstermektedir. Bu tam olarak belirtilmemiş ifade, bütün insanlara şmil ve ortak kesin bir zaman diliminin olmadığını belirtmekte kullanılmıştır. Gerekl zaman her

³⁷ Beyzi, *İşrt'l-Merm*, s. 77, 80, 98.

³⁸ Mtrd, Eb Mansr Muhammed, *Kitbu't-Tevhd*, (thk. F. Huleyf), İstanbul, 1979, s. 92-95; krş. Eyyub Ali, "Mtrdlik", (M. M. şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), ev. Ahmet nal, İstanbul, 1990, I, 299-300; krş. Beyzi, *İşrt'l-Merm*, s. 77, 80, 98.

³⁹ Beyzi, a.g.e., s. 82, 85; a. mlf., *el-Usl*, s. 41; Mekk, Muvaffak b. Ahmed, *Menkb Eb Hanife*, Beyrut, 1981, s. 151.

⁴⁰ Beyzi, *İşrt'l-Merm*, s. 82, 85.

ayrı durumda Allah tarafından tayin olunmaktadır, zira akıl derecesi, insandan insana farklılık gösterir.⁴¹

“Göklerin ve yerin hükümranlığını düşünmüyorlar mı?”⁴², “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur’an’ın) gerçek olduğu, iyice belli olsun”⁴³ ve “Biz size düşünebilenlerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?”⁴⁴ vb. gibi âyetler, Yüce Yaratıcı’nın varlığını ve O’nun kemal sıfatlarıyla mücehhez olduğunu bilmek için aklını kullanmamış (nazar) ve akıl yürütmemiş (istidlâl) olan inkara şartlanmış kimselere sert bir uyarı niteliğindedir. Çünkü Allah onlara, dünya hayatında akılları ile istidlâlde bulunabilecekleri bir imkan müddeti vermiştir.⁴⁵

Ebu Hanife’ye göre Yaratıcı’yı bilme konusunda akıl yürütmek zorunludur. Hiç kimse Yaratıcı’sını bilmemekte mazur değildir. Bu konuda ilk ve mutlak görevin, Allah’ın bilgisini elde etmek üzere yaratıklar üzerinde nazar ve istidlâlde bulunmaktır. Diğer bütün görevler, buna dayanır. Dolayısıyla, mükelleflere *ilk* gerekli olan dinî görev, Allah’ı, sıfatlarını, tevhîd, adâlet ve hikmetini bilmeye götüren nazar ve istidlâlde bulunmaktır. *İkinci* olarak da Allah tarafından peygamberler göndermenin ve insanlara dinî sorumluluklar yüklemenin câizliğine götürecektir düşünme ve akli kullanma gelir. Bir *üçüncü* görev ise, mu’cizenin delâletiyle risâleti ispat konusuna, emir ve hükümlerin kabulüne giden istidlâldir. *Dördüncüsü* ise, ehli için İlahi Yasa’nın rükünlerinin tafsilâtına somut olarak götüren istidlâldir. Nihayet, *İlahi Yasa*’nın kendisinden beklendiğine uygun tarzda hareket etme görevi gelir.⁴⁶

Bu görüşleriyle İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin muakkıbı ve şârihi olan Mâtürîdî mütekellim *Beyâzî*, aklın, İlahi Yasa’dan önce geldiğini ortaya koymaktadır. Çünkü teklif, akıl sağlığı yerinde olan kimselere yapılmaktadır. Vahyi anlamada akıl, çok önemli bir vasıta. Elbette İslam, vahyi önemli bir otorite olarak görmektedir. Bu asla, akla önem verilmediği anlamına gelmez. Tam tersine, insanın aklını gereği gibi kullanmasını Allah istemektedir. Kur’an’da taklit, akli kullanmanın önünde bir engel olduğu için kınanır. Bu sebeple Allah, din konusunda sorgulamadan,

⁴¹ Beyâzî, a.g.e., s. 77.

⁴² 7 el-A’raf 185

⁴³ 41 Fussilet 53. Bu âyetteki “âfâk/ufuklar” kelimesinden insanı çevreleyen dış âlemi, “enfüs/kendi nefisleri” ifadesinden de insanın kendi biyolojik ve ruhî yapısını anlamak mümkündür. Bütün bunların her birisi Allah’ın varlığına ve gücünün sonsuzluğuna dair önemli deliller ortaya koymaktadır.

⁴⁴ 35 Fâtır 37.

⁴⁵ Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 83.

⁴⁶ Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 84. Ayrıca bk. İsferyînî, Ebu'l-Muzaffâr, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut, 1983, s. 180.

atalarının ya da liderlerinin izinden körü körüne gidenleri şiddetle eleştirmektedir.⁴⁷ Mütemâdiyen taklit, istenmeyen bir şey olduğuna göre, akıl yürütmek yegâne doğru bir yoldur. Zira, *Şeriat*, ancak, kişi, aklını kullanmak suretiyle Allah bilgisine vardığı, Allah'a yürekten iman edip Peygamberin doğruluğuna ve tam manasıyla onun güvenilirliğine kani olduğu zaman faal ve etkin olabilir. Bunu bir başka şekilde ifade edecek olursak, şeriat akla, bir bakımdan bağımlıdır. O da aktif olmak için evvelce onun tarafından hazırlanmış bir alana ihtiyaç duyar.⁴⁸ Anladığımız kadarı ile müellif burada, hem bilginin tahkike dayandırılarak, inancın rasyonel bir temel üzerine inşâ edilmesine ve hem de akıl-vahiy arasında bir dengeyin kurulması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Akıl-vahiy ilişkisi konusunda Ebû Hanife şöyle demektedir:

“Eğer Allah'ı bilmek peygamberler tarafından olsaydı, insanlara Allah'ın bilgisini ihsan etmek, Allah'tan değil, peygamberlerden olurdu.”⁴⁹ Mâtürîdî mütেকellim *Beyâzî*, Ebû Hanife'nin bu görüşünü “*akıl-vahiy*” bağlamında şu şekilde yorumlar:

“Şayet Allah bilgisi Allah'ın zorunlu varlığı, birliği ve sıfatları, Resul gönderilmesi ve onun elinde mu'cizenin yaratılması Peygamberin getirmiş olduğu İlahi Yasa öğretileri ve herşey, ona bağlı olsaydı, o zaman Allah bilgisi konusunda bütün insanlığa yapılan iyilik Allah'a değil, peygambere atfedilmiş olurdu. Oysa, gerçekte bu, Allah'ın insanda *aklı yaratarak* ve *aklı kullanmayı* mümkün kılarak yaptığı bir iyiliktir. Allah iyiliği önce peygambere Rabbini bildirerek yapar. Bu konuda Hz. İbrahim (a.s.)'ı muvaffak kıldığı gibi, ya akıl yoluyla ya da bazı resullere olduğu gibi feyiz (ilhâm) yoluyla öğreterek ve özel bir tutum takınarak iletişim kurar. Aksi takdirde Allah'ı bilmenin ve peygamberin doğruluğunu onaylamanın zorunluluğu peygamber tarafından ve İlahi Yasa'ya bağlı olarak gerçekteleşmiş olsaydı, devir ve teselsül gerekirdi. O halde Allah'ı ve nübüvvetin gerekliliğini bilmek, akıf zorunluluktur. Allah'ı bilme konusundaki görüşlerini *Beyâzî*⁵⁰ Hucurât Sûresi'nin 17. âyetine dayandırır.⁵¹

Bütün bu görüşlerden yola çıkarak söylemek gerekirse, elbette akıl evrenseller düzeyinde Allah'ı, nübüvvetin gerekliliğini vb. gibi bilgileri elde edebilir. Somut gerçekler hakkında özelleşmiş, ayrıntılı bilgi, ancak, peygamberler ve onların getir-

⁴⁷ bk. 2 el-Bakara 165-166; 33 el-Ahzap 67; 43 ez-Zuhuf 22.

⁴⁸ *Beyâzî*, a.g.e., s. 99.

⁴⁹ Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), nşr. ve çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 33.

⁵⁰ *Beyâzî*, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 102-1003.

⁵¹ bk. “Ey Muhammed! Müslüman oldular diye seni minnet altında bırakmak isterler; de ki: “Müslüman olmanızla beni minnet altında tutmayın, hayır; eğer doğru kimselerseniz, sizi imana eriştirmekle Allah sizi minnet altında bırakır.” (49 el-Hucurât 17).

diği *vahiy* bilgisiyle kazanılır. Düşünen ve aklını kullanan kişiyi körü körüne bir otoriteye itaatın üstüne çıkaran Allah bilgisi, her bir Müslüman'a farz olan bir görevdir.⁵² Akletme faaliyetinin bilgi halini alabilmesi için, sahih bir akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Akıl yürütme, şartlarına uygun bir şekilde gerçekleştirildiği zaman, sonuç itibarıyla doğru bilgi üretilebilir. Ebû Hanîfe ve takipçileri, doğru ve kurallarına uygun bir şekilde akıl yürütmeden sonra bilginin meydana gelmesinin ilâhi bir âdete bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bilgi ve akıllı kullanma arasındaki ilişki ne filozofların savunduğu mantıkî bir zorunluluk sonucu ve ne de Mu'tezile'nin iddia ettiği doğal bir üretim (tevlîd) sonucu elde edilebilir; aksine, Allah'ın tesis etmiş olduğu bir âdet neticesinde ulaşılır.⁵³

NAS KARŞISINDA EBÛ HANİFE'NİN RE'YCILİĞİ

Şehristanî (ö. 548/1153), genel olarak müçtehit âlimleri iki kısma ayırır. Bunlardan *ilki*, Hicaz ehli olan "ehl-i hadis"tir. Kendilerine ehl-i hadis ismi verilmesinin sebebi, hadisleri tahsil etme, haberleri nakletme, bir haber veya eser buldukları zaman hafî ve celî kıyasa başvurmaksızın hükümleri doğrudan nasslar üzerine binâ etmede titizlik göstermelerinden dolayıdır. *İkincisi* ise, Irak ehli olan "ehl-i re'y, ashab-ı re'y"dir. Kendilerine ehl-i re'y denilmesinin sebebi, kıyas yöntemiyle hükümlerden istinbat edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine binâ etme konusunda gösterdikleri titizlikten dolayıdır. Ehl-i re'y ekolünün başında da Ebu Hanîfe gelir.⁵⁴ O, celî kıyası, âhâd habere tercih etmiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe şöyle diyor: "Taktir ettiğimiz görüşün en güzel bu olduğunu biliriz. Kim bunun dışında bir taktirde bulunursa, bu onun görüşüdür, bizim görüşümüz de bize aittir."⁵⁵

Yukarıda geçtiği gibi, müçtehitleri; ehl-i hadis ve ehl-i re'y şeklindeki kategorileştirmeden, her iki zümrenin dini anlamda yöntem bakımından akıl ve nassa biçtikleri rol etkili olmuştur.

Bilindiği gibi, Ebû Hanîfe'nin Fıkıhtaki akılcılığı, 're'ycilik' olarak isimlendirilir. Ebû Hanîfe'nin re'yciliğine değinmeden önce, "re'y" ne anlama gelmektedir? *İsfehânî*'ye göre, "re'y", bir kişinin zannı gâlip ile iki çelişik delilden en doğrusuna kanaat getirmesidir.⁵⁶ *İbn Kayyım* (ö. 751/1351) ise, "re'y"i farklı delillerin çatıştığı durumlarda doğru olanı bulmak için düşünme ve akıl yürütmeden sonra kişinin

⁵² Beyâzî, a.g.e., s. 76.

⁵³ Beyâzî, a.g.e., s. 84. krş. İbn Hümâm, Kemâlüddîn, *el-Müsâyere*, İstanbul, 1979, s. 11-12, 165-166.

⁵⁴ Şehristanî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Emir Ali Mehennâ-Ali Hasan Fâûr), Beyrut, 1998, s. 243-45.

⁵⁵ Şehristanî, *el-Milel*, s. 146.

⁵⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 303-305.

doğruluğuna kanaat getirdiği görüřtür⁵⁷, şeklinde tanımlar. Her iki tanımda da geçtiği gibi re'y, *gözün gördüğü görünenler hakkında değil, sezgisel akıl ve muhakeme sonucu, kişinin kalbinin sesine kulak vererek vardığı kanaattir*. O halde, dini anlama ve yorumlamada bir yöntem olan re'y taraftarı olmak kınanmayı ya da karşı çıkılmayı gerektiren bir nitelik midir?

İnsan hayatında ibadet ve muamelat vb. gibi konularda vak'alar, olaylar sayılamayacak kadar çoktur. Her hadise hakkında bir nass gelmemiştir, buna da imkan yoktur. Naslar, sınırlıdır, halbuki hadiseler sonsuz, sınırsızdır. Sonsuz/sınırsız olan bir şey, sonlu/sınırlı olanla nasıl tahdit olunur ve bir kural altına alınabilir? Öyle olunca, içtihat ve kıyasa olan lüzum ve zaruret, kendiliğinden ortaya çıkar. Hadiselerin hükmünü, içtihatla beyan etmek icap eder.⁵⁸

Esasen re'yle içtihadın en somut ve anlaşılır formu olan kıyas, tabiî şekliye ilk nesilden itibaren her zaman re'yi beyân etme aracı olarak kullanıla geldiğinden, re'ye karşı çıkanların da büyük bir çoğunluğu kıyası kabul etmekte gecikmemiştir. Bu açıdan İslam tarihinde mütekellimlerle muhaddisler arasında meydana gelen sistemli *re'y-hadıs* tartışmaları kıyas ekseninde değil, daha sonra Ebû Hanıfe'nin istinbatta baş vurduğu istihsan ve hadisleri kendine has anlama ve tenkit metodu etrafında yoğunlaşmıştır. Re'yin bu şekilde tatbikine karşı çıkanlar çoğunlukla hadişçilerdir.⁵⁹ "*Hadıs ne güzel, re'y ne kötü!*" sözü onlara aittir.⁶⁰ Fakat zaman, ehl-i re'y'in lehine işlemiştir. Zira gün geçtikçe yeni yeni problemler ortaya çıkmakta, bu problemleri çözmek için re'ye başvurmaktan başka çare kalmamakta idi. Özellikle Kûfe'de faaliyet gösteren Ebû Hanıfe ve arkadaşları, meselelere çözümler bulmak için re'yi daha serbest bir şekilde kullanmışlardır. Birçok araştırmacının da dikkat çektiği gibi, re'y ehlinin öne çıkan en bâriz özelliği, hadişlerin senet ve metnini olduğu gibi tenkide tabi tutmalarındır. Ebû Hanıfe'nin seçkiciliğini ve akılcılığını biraz da burada aramak gerekmektedir.⁶¹ Zira Ebû Hanıfe, akılcılığını kuvvetli ve ince zekâsından, yetiştiği muhitten, geldiği ticaret geleneğinden, özel fıkıh konseyinden, yolunu izlediği Hz. Ömer'den almaktadır. Bütün bunlar Ebû Hanıfe'nin sadece bir ilim adamı değil, aynı zamanda bir hayat adamı olduğunu göstermektedir. Hayat; akıl, tecrübe, dayanışma ve devlet yönetimi ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. O, içtihatlarını toplumun renkli durumlarının her birine yansıtılmıştır. *Sivil alanda içtihadın altın devri, onun dönemine aittir*. Bu noktada, onun dini açıdan sosyal hayatın tıkanan noktalarını

⁵⁷ İbnü'l-Kayyım, Şemsüddin Ebî Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkain an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1973, I, 66.

⁵⁸ bk. Şehristanî, *el-Milel*, s. 236.

⁵⁹ Beroje, Sahip, "*Ebû Hanıfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı*", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c: 15, sy: 1-2, (2002), s. 150.

⁶⁰ Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelâm*, Beyrut, ts., s. 297.

⁶¹ bk. Beroje, "*a.g.m*", s. 150, 153.

açmada istihsana dayalı yöntemi uygulaması, aklın sınırsız bir şekilde kullanılması-na en büyük delildir.⁶²

Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde Irak coğrafyası, Ehl-i sünnetin yanında fırak-ı muhâlife, fırak-ı dâlle gibi birçok mezhep ve fırkanın merkezi konumunda idi. Bundan dolayı, Hz. Peygamber'in ağzından hadîs uydurma işi bu bölgede çok yaygındı. Dolayısıyla, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Irak âlimleri her rivâyet edileni hadîs diye kabul etmiyor, kabul etmek için bir takım şarlar ileri sürüyorlardı. Bu şartlara göre kabule değer az hadîs buluyorlar ve bu sebeple de yalnızca, sahabelerden Irak bölgesine gelenlerin rivâyetlerini almakla yetinmiyorlardı. Bununla birlikte kendi re'yleriyle hüküm vermekte de bir mahzur görmüyorlardı.⁶³

EBÛ HANİFE'NİN ÂHÂD HABERLERİ KUR'AN'A ARZI

İslam düşünce tarihinde gerek fakihler ve gerekse ehl-i hadis tarafından Ebû Hanîfe'ye yöneltilen itirazların başında, onun kıyası sünnete takdim ettiği iddiası gelmektedir. Haklı olarak yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı Ebû Hanîfe hadisleri kabul etmede ihtiyatlı bir çizgi izlemiştir. O, biliyordu ki, sahih hadis varid olduğu zaman, re'y ve kıyas geçersizdir. Bu nedenle o âhâd haberleri, aklî te'vile başvurarak reddediyordu.⁶⁴ Ebû Hanîfe, kendisini, sünnete muhalefet etmekle suçlayan kimselere şunu söylüyordu: “Bizim kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen kimse yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır? Biz şiddetli bir zorunluluk olmadıkça kıyas yapmayız. Biz meselenin delilini evvelâ Kitap'tan, sünnetten veya sahabenin fetvâlarından ararız. Eğer biz bu kaynaklardan bir delil bulamazsak sükutla geçiştirilen bu meseleyi de hakkında nass olanlara kıyasla hüküm veririz”⁶⁵ diyen Ebû Hanîfe, bir başka rivâyette de metodunu şöyle belirtmektedir: “Hz. Peygamber'den gelen başım-gözüm üstünedir. Bizim ona asla muhalefetimiz yoktur. Sahabeden gelenleri seçeriz. Başkalarının dediklerine gelince, onlar adamsa, bizler de adamız.”⁶⁶

Ebû Hanîfe, şartsız bir şekilde mütevâtir haberi, şartlı bir şekilde de haber-i vâhidleri kabul etmiştir. Ama o, kendi usûlüne uymayan, bizzat Kur'an, akıl ve

⁶² Yavuz, Yunus Vehbi, “Ebû Hanîfe'yi Tanımak”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy: 1-2, (2002), s. 11.

⁶³ Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskiöğlü), Ankara, 1999, s. 108-109, 286-321; Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy: 1-2, (2002), s. 32-33.

⁶⁴ Örnekler için bk. Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zâm*, Beyrut, ts., s. 134.

⁶⁵ Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Kitâbu'l-Mizân*, (tah. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1989, I, 224.

⁶⁶ Şa'rânî, K. *el-Mizân*, I, 225; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Kahire, ts. s. 20.

tarihi gerçeklerle çatışan haber-i vâhidleri benimsememiştir. Bu tür hadislerin metninin Kur'an'a arzedilmesi gerektiğini daha doğru bir yöntem olarak önerir ve kendisi de bizzat bunu uygular.⁶⁷ Örneğin, kendisine, “*mü'min zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tövbe edince iman kendisine iade edilir*”⁶⁸ hadisini rivayet eden kimseler için ne dersiniz? sorusuna, şu cevabı verir. Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Onların rivâyet ettikleri bu haber Kur'an'a muhâliftir, diyen Ebû Hanîfe, çünkü Allah Kur'an'da: ‘*Zina eden kadın ve erkek..*’⁶⁹ âyetinde; zânî ve zâniyeden iman vasfını nefyetmemiştir. Ayrıca, “*sizden fuhşu irtikâp edenlerin her ikisini de...*”⁷⁰ âyetinde Allah, “*sizden*” kaydı ile Yahûdî ve Hıristiyanları değil, Müslümanları kastedmektedir. O halde Kur'an hilâfına, Hz. Peygamberden hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilâkis Hz. Peygamber adına bâtılı reddeden kimseyi reddetmek demektir. İtham, Hz. Peygambere değil, nakleden kimseye döner,⁷¹ şeklinde görüş belirterek, *hadislerin anlaşılmasında çok güzel bir yöntem geliştirir.*

Nasların sınırlı, hadiselerin sınırsız olduğu bir dünyada elbette Ebû Hanîfe, İslam düşüncesine işlerlik kazandırmak ve onun sosyal hayatla bağını kurmak için nasların olmadığı yerde akıl yürütmeye dayalı yöntemini devreye sokmuştur. Nasıl ki, naslara dayalı bir yaşam biçimi Allah'ın emri ise, doğru bir şekilde aklı kullanmak da O'nun emridir. Bu her iki âyet (akıl ve vahiy) yerli yerince kullanıldığı zaman, Müslüman düşüncesine geniş ufuklar açtırır. Her ne kadar Ebû Hanîfe re'y karşıtları tarafından eleştirilmişse de⁷² re'ye gerekli değeri vermiş ve her konuda akklı düşüncüyü kullanmıştır. Bu sebeple ehl-i re'y olmakla şöhret bulmuştur.⁷³ Eğer re'y'den, hükümde isabet eden akıl ve keskin anlayış kastedilirse, o, bu büyük şerefe ulaşmıştır. Bir defa aklı olmayan kimsenin ilmi de yoktur. Nakil yoluyla gelen buyruklar, ancak, akıl yoluyla tamam olur. Burada akıldan (kıyas) kastedilen, bütün fukahânın kabul ettiği (Kitap, Sünnet, İcma', Kıyas) dört delilden birisidir. Onun re'ycilđi, fukahâ ve mütekellimînin terminolojisinde “*övlmiş re'y*” kategorisine

⁶⁷ Haber-i vâhid hakkında şartlar için bk. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 316.

⁶⁸ bk. Ebû Davud, “es-Sünne” 15; Tirmîzî, “el- İman” 11.

⁶⁹ 24 en-Nûr 2.

⁷⁰ 4 en-Nisâ 15-16.

⁷¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 31-32.

⁷² bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, (nşr. A. Ahmet Ata), Beyrut, 1988, s. 54-56.

⁷³ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (thk. A.M. el-Becâvî- F. A. el-Becâvî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts., V, 390.

girer. Bu, nasların vecihlerini açıklayıp belirleyen, güzelliklerini ortaya çıkaran ve hükümde istinbatı kolaylaştıran re'y'dir.⁷⁴

Aklı kullanmanın önemini belirtme sadedinde Ebû Hanîfe, “kıyas, hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşmasında âdil şahitler gibidir. Eğer câhiller hakkı inkar etmeselerdi, âlimler kıyas ve mukayese külfetine girmeyeceklerdi” demektedir.⁷⁵ Ebû Hanife, büyük ve küçük günah işleyen kimselerin affedilme açısından durumları hakkında şöyle bir kıyas, yani, akıl yürütme yöntemi ortaya koymaktadır: İki kimse var, bunlardan biri denizde, diğeri de küçük bir nehirde yolculuk yapıyor. Ben her ikisinin de boğulmasından endişe eder ve fakat ikisinin de kurtulmasını ümit ederim. Bununla birlikte, denizdeki kimseye nazaran, küçük nehirdeki şahsın kurtulacağını daha çok ümit ederim. Tıpkı bunun gibi, büyük günah işleyen durumundan da, küçük günah işleyene nispetle daha çok korkarım. Küçük günah işleyen, büyük günah işleyene nazaran affedilmesi durumunu daha çok ümit ederim,⁷⁶ şeklinde analogiler kurar. Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, akâid meseleleriyle ilgili bir konuda akli düşünce yöntemine başvurarak ikna açısından sorunu çözme yoluna gitmiştir.

EBÛ HANİFE’NİN TE’VİL-TEFSİR YA DA TE’VİL-TENZİL ANLAYIŞI

Ebû Hanife’nin akıl-vahiy bağlamında görüşlerini öğrenmemize yardımcı olacak bir başka konu da, onun, *te’vil-tefsir* ve *te’vil-tenzil* ilişkileri bağlamındaki özgün görüşleridir. Ebû Hanife, burada zikrettiğimiz kavramları tanımlamamaktadır. Ama biz onun, âyetlerin yanlış anlaşılması ya da yorumlanması ile ilgili verdiği örneklerden yola çıkarak bu kavramlara hangi anlamları yüklediğini kavramaktayız. Ebû Hanife’ye göre *tenzil*, Allah tarafından indirilmiş âyetlerin lafzı; lügat açısından farklılık olmakla birlikte *te’vil* ve *tefsir* ise, terim olarak, âyetlerin mana ve açıklaması/yorumu anlamına gelmektedir. Vereceğimiz şu misâllerden bu tanımlar anlaşılacaktır. Bilindiği gibi Kur’an’da zâhirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılmayan (müteşâbih) âyetler olduğu gibi, zâhirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılabilir (muhkem) âyetler de vardır. İşte Ebû Hanife, herhangi bir kimse, zâhirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılabilir âyetlerin tenzîlini inkar etmediği sürece, onun akli yorumunda hata eden kimsenin dinden çıkmayacağını söylemektedir.⁷⁷ Örneğin, “Dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin”⁷⁸ âyetinden dolayı “dilemek bana aittir, istersem iman ederim, istersem iman etmem” diyen kimse, Ebû Hanife’ye göre âyetin tenzîlini inkar etmediği için kafir olmaz. Sadece o, bu âyetin te’vilinde hata etmiş olur.⁷⁹

⁷⁴ Kirânevî, Habîb Ahmed, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuh*, Beyrut, 1989, s. 66-67.

⁷⁵ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 20.

⁷⁶ Ebû Hanife, a.g.e., s. 22.

⁷⁷ bk. Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 45-46.

⁷⁸ 18 el-Kehf 29.

⁷⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 46.

Diğer yandan Ebû Hanîfe, âyetin zâhirinden ne kastedildiği açıkça belli olan, yani te'vili tenzilinın aynı olan âyetlerden de söz eder. Müellife göre, tevil ve tenzili aynı olan âyetleri sadece inkar değil, te'vil eden kimse de kâfir olur.⁸⁰ Ebû Hanîfe'ye göre iman esasları hem Kur'an'da ve hem de mütevâtir haberlerde açıkça, hiçbir yoruma başvurmıyacak şekilde bellidir.⁸¹ Ebû Hanîfe'ye göre, bunları kesin olarak hem diliyle ikrar eden ve hem de kalbiyle tasdik eden kimse mü'mindir. Eğer bir kimse, Allah'ın yarattıklarından bir şeyi inkar edip, "*bilmem ki bunun yaratıcısı kim?*" derse, o kimse: "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"⁸² âyetinden dolayı kâfir olur. Yine Ebû Hanîfe, iman edilecek hususların hepsine inanan, fakat Hz. İsa ve Hz. Musa, peygamber midir, değil midir ya da kâfir, cennete mi yoksa cehenneme mi gider? şeklinde âyetlerin manası açık olmasına rağmen, kuşkuya düşer ya da akıf yoruma giderse, kâfir olur.⁸³ Ayrıca Ebû Hanîfe, te'vili tenzilinın aynı olan âyetler grubuna kabir azabı ile ilgili âyetleri de dâhil eder. Bundan dolayı, "*kabir azabı yoktur ya da kabir azabını bilmem*" diyen kimseyi de tekfir eder.⁸⁴ Böylece Ebû Hanîfe hem âyetin zâhirinden ne kastedildiği açıkça belli olan naslar konusunda te'vile gitmenin yanlışlığına değinmiş, hem de zâhirinden ne kastedildiği anlaşılamayan âyetlerin akıf yorumuna gidilebileceğini söyleyerek bu konuda açık bir takım örnekler vermiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, akılcılığını, nasları nasıl yorumlamamız gerektiği noktasında da göstermiştir. Onun akılcı ekolü, kendisinden sonra mütekelim *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî* (ö. 333/944) ile birlikte yeni bir açılım kazanarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın iki büyük kolundan olan Mâtürîdî kelam ekolünün sistematik bir yapı kazanmasına zemin hazırlamıştır.

SONUÇ

Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy bağlamındaki görüşlerinin, yaşadığı yüzyılı aşarak çağlar ötesine sarkmasının ve içinde yaşadığımız modern çağda bile hâlâ aktüel değerinden bir şey kaybetmemesinin yegâne sebebini, onun, engin bilimsel yeterlilikle metafizik konuların anlaşılmasında izlediği yöntemde aramak gerektiği kanaatindeyim. Ebû Hanîfe'nin Kelam sisteminde akıl-vahiy ilişkisi önemli bir yer işgal eder. Bu konuda o, akla ve nakle olması gereken değeri vermiştir. Düşünce sistemini Kur'an, sahih haber ve sahabe fetvâsı üzerine kurmuştur. Ona göre, dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır. Akılın görevi, bu malzemeleri doğru bir şekilde yorumlamaktır.

⁸⁰ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 55.

⁸¹ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 44-45.

⁸² 6 el-En'âm 103.

⁸³ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 53.

⁸⁴ bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 55.

Diğer taraftan, Ebû Hanîfe'nin, Allah'ın varlığı ve nübüvvetin gerekliliği gibi konuları analitik yargılara bağlı olarak tümel anlamda evrensel bilgi düzeyinde anlaması, modern çağın sistem kurucu filozofları ile bütünleştiğinin bir göstergesidir. Ebû Hanîfe'nin onlardan ayrıldığı nokta, dinde aklın yargılarını mutlak olarak görme yanlısına düşmemesidir. O, aklın tümel olarak kavradığı kimi konuları, özeller düzeyinde sentetik yargılardan hareketle vahye dayandırması, akıl-vahiy ilişkisini dengeleme açısından büyük anlamlar ifade etmektedir.

Ebû Hanîfe, her ne kadar kendi çağında aklın önemini hafife alan ve akli düşünce girişimlerini mahkum eden zihniyetler olmasına ve kendisine de karşı çıkmalarına rağmen, re'yciliğinden hiçbir zaman ödün vermemiştir. O, bir hakikat araştırmacı olarak, hiçbir zaman -kimden gelirse gelsin- doğrunun fâiline değil, fiiline/eylemine bakmıştır. Doğru bildiği görüşlerini her zaman ve her şartta, -velev ki bu devrin siyasilerine sivil itaatsizlik şeklinde bile olsa- savunmuş ve arkasında durmuştur. Ebû Hanîfe, her ne kadar ehl-i hadis tarafından, dini doğru anlamada re'yciliği bir yöntem olarak benimsemesinden dolayı yeni bir din mücidi (!) olarak suçlanmışsa da, hadislerin anlaşılmasında geliştirdiği yönteme bakılırsa, ona haksızlık edildiği açığa çıkar. Onun hadisleri Kur'an'a arz ederek kritiğe tabi tutma metodu, günümüzde, İslamî ilimler alanında yeni yöntem arayışlarının yapıldığı bir dönemde, çözüme yönelik olarak heyecan yaratıcı bir çıkış yolu bulmaya hizmet edebilir.

Hiç kuşkusuz vahiy, akla hitap eder ve akıl tarafından da yorumlanır. İşte bu noktada Ebû Hanîfe'nin te'vil, tefsir ve tenzil bağlamında geliştirdiği metodoloji, akıl-vahiy konusundaki ilişkilerin hangi bilimsel zeminde ortak bilgi üretim faaliyetlerini gerçekleştirmeye katkıda bulunacağını öğrenmemiz açısından son derece önemlidir. Bu noktada o, zâhirinden ne kastedildiği anlaşılmayan âyetlerin tenziline iman etmekle birlikte yorumunda hata eden kimsenin küfre girmeyeceğini; aksine, zâhirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılan tenzili ve tevili bir olan âyetlerde te'vile gitmenin insanı küfre düşüreceğini söylemesi, muhkem ve müteşâbih nasların yorumunda izlenmesi gereken yöntemi belirtmesi açısından önemli bir yenilik olarak görülmelidir.

Ebû Hanîfe'nin kelimî konuların anlaşılmasında izlediği akılcı yöntemi, daha sonra ona Fıkıh alanındaki çalışmalarında güçlü bir performans sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin, delil olma bakımından her birisini kendi doğasında gören akıl-vahiy anlayışı, bugünün Müslüman zihniyeti açısından bilinmesi, son derece önem arz etmektedir. Onun yüzyıllar ötesinden dini doğru anlama konusunda geliştirdiği akılcı yöntemi iyi kavranırsa, yüzyılımıza hitap eden çağrısı, yenileşmeci Müslüman zihniyette yankı bulacaktır. Elbette bu çağrı, içinden geçtiğimiz belirsizlikler çağında, hemen hemen hayatın bütün alanlarında yönünü şaşırılmış İslam âlemi için de bir çıkış yolu haritası işlevi görecektir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, Kahire, 1998.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Beroje, Sahip, "Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c: 15, sy: 1-2, (2002).
- Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *el-Usûlü'l-Münife Li'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, (thk. İlyas Çelebi), İstanbul, 1996.
- Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, İstanbul, 1949.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire, 1984.
- Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1987.
- Düzgün, Şaban Ali, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", (Günümüz İnanç Problemleri içinde), Erzurum, 2001, s. 22-27.
- Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü'l-Behiyye Fimâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, (thk. Ali Ferîd), Beyrut, ts.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Kahire, 1950.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), nşr. ve çev. M. Öz, İstanbul, 1981.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), nşr. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskioglu), Ankara, 1999.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1982.
- Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Beyrut, 1988.
- Ergül, Adem, *Kur'an ve Sünnette Kalbi Hayat*, İstanbul, 2000.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980.
- Eyyub Ali, "Mâtürîdilik", (M. M. Şerîf, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990, I, 299-300.
- Fazlur Rahmân, *İslam*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981.
- Gazâlî, Ebû Hâmîd Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1983.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000.
- Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dımaşk, 1992.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelâm*, Beyrut, ts.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer, *el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zâm*, Beyrut, ts.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn, *Kitâbü'l-Müsâyere*, İstanbul, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, (nşr. A. Ahmet Ata), Beyrut, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebî Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkain an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1973.
- İsfehânî, Râgîb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tefsîr fi'd-Dîn*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut, 1983.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. S. Ayaz), İstanbul, 1984.
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İ. Kuçuradi), Ankara, 1995.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Ankara, 1994.
- Kirânevî, Habîb Ahmed, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuh*, Beyrut, 1989.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. F. Huleyf), İstanbul, 1979.
- Mekkî, Muvaffâk b. Ahmed, *Menâkibü Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981.

- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhu*, (thk. M. Abdülkadir Ata), Beyrut, 1986.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, (thk. H. P. Linss), Kahire, 1963.
- Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*, (thk. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî), İslamâbâd, ts.
- Sabûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (thk. B. Topaloğlu), Dimeşk, 1979.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Kitâbu'l-Mizân*, (tah. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1989.
- Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Emir Ali Mehennâ-Ali Hasan Fâûr), Beyrut, 1998.
- Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid*, Kahire, ts.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (çev. F. Terkan-S. Özer), Ankara, 2000.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed, *Sünen*, Kahire, 1977.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi", İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 15, sy: 1-2, (2002).
- Yavuz, Yunus Vehbi, "Ebû Hanîfe'yi Tanımak", İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 15, sy: 1-2, (2002).
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. A.M. el-Becâvî- F. A. el-Becâvî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, Kahire, ts.