

Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı

Ramazan ALTINTAŞ

CÜ İLÂHIYAT Fakültesi

Giriş

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

Ünlü dilci *İsfahânî* (ö. 502/1102), terim olarak akıli epistemolojik anlamda; “bilgiyi kabule hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi” şeklinde;³ *Cürcânî* (ö. 816/1416) ise, akıli, “duyu-ötesi varlığı vâsıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemle algılayan soyut bir cevher” olarak tanımlar.”⁴

Bu son tanımın açılımından hareket ederek söylemek gerekirse, akıl, rûhun epistemolojik (bilişsel) ilkesidir ki, buna iki ayrı açıdan bakılabilir: Bunlardan *ilki*, akıl, görünen nesneleri kavramada biyolojik bir cevherdir. Bununla, duyu organları vasıtası ile yanımızda olan duyumlanır nesneler 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

İslâm düşünce tarihinde kelâmî ekoller içerisinde Mûtezile, ilk İslâm rasyonalistleri olarak bilinir. Ehl-i Sünnetin aksine, Mûtezile kelâm ekolüne göre akıl, bütün insanlarda eşittir.⁶ İslâm kelâmcıları akıli, *garîzî* 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 akıli 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,

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

² İsfahânî, Râgıb, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân, İstanbul 1986, s. 511.

³ İsfahânî, a.g.e., s. 511.

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

⁵ Beyâzî, Cemâlüddîn Ahmed, İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm, İstanbul 1949, s. 77.

⁶ bkz. Sâbûnî, Nureddin, el-Bidâye fî usûli'd-dîn (thk. B. Topaloğlu), Dîmeşk 1979, s. 18.

⁷ bkz. 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.

Allah'ı zorunlu olarak vasıtasız bir şekilde bilme gücüne sahiptir. Aklın bu çeşidi, ergenlik çağına gelen her insanda eşit düzeydedir.

İslâm düşünürlerinin yaptığı akıl tanımlamalarından, aklın, hem beyin ve hem de kalple ilişkili olduğunu anlıyoruz. Zaten İslâm 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 İslâm mütekellimlerine göre, aklın yeri kalptir, ama o ışığını beyinde gösterir. İşte mantıkçı pozitivist akıl anlayışından İslâm'ın akıl anlayışının ayrıldığı temel nokta, burasıdır.

Kelâm ilminde en önemli bilgi kaynaklarından sayılan akıl, Kur'ân'da, biri geçmiş, diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere 49 yerde isim ve mastar formunda değil, fiil formunda geçmektedir.¹⁰ Bilindiği gibi fiil, bir iş, 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 olduğunu göstergesidir. Aklın, fonksiyonel anlamda kullanılması, hiç şüphesiz, insanda entelektüel bilişi harekete geçirmede önemli bir bilgi aracı olduğunu gösteriyor. Kur'ân'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 bâtili, 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.

Kelâm ilminin ana konularından birisi, bilgi meselesidir. Bilginin tesis edicisi ise, akıldır. Âdetâ akl ile bilgi kavramları, ikizine bağlı çift kelimeler grubundandır. Karı-koca, dünya-ahiret vb. örneklerinde olduğu gibi, akıl denildiği zaman bilgi, bilgi denildiği zaman da akıl hatıra gelir. Bu sebeple, akılla bilgi arasında çok yakın bir ilişki vardır. İşte Ehl-i Sünnet kelâmının kurucu önderleri arasında yer alan Ebû Hanîfe, kelâmda bilgi vasıtaları arasında yer alan akıl ve vahiy üzerinde durmuş, her bilgi vasıtasını kendi bağlamı içerisinde değerlendirmiştir. Çünkü, nazarî düşünce ve tartışma öncesi devirde

⁹ bkz. 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.

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

¹¹ bkz. Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1992, I, 327-28; krş. Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul 2000, s. 104.

akıl ve nakil birbirini tamamlayan şeyler olarak görülüyordu. Bu nedenle Müslümanların eski tutumunda akıl ve vahyin birbirinden ayrı olmadığına 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 Ebû Hanîfe'nin doğru bir bilgiye ulaşmak için bu iki bilgi kaynağını nasıl kullandığı bizim için önemlidir.

1. Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışının Temellendirilmesi

İslâm inanç sisteminin temelini, Allah'ı bilmek (ma'rifetullâh) düşüncesi oluşturur. İşte tarih boyunca İslâm kelâmında "Allah'ı bilmek ilâhî olanla (vahiy) midir yoksa insanî olanla (akıl) mıdır yahut Allah'ı bilmek ilâhî eylemin mi yoksa, insanî eylemin mi sonucudur?" "Vahiyde sâbiteler ve değişkenler var mıdır? Eğer varsa -ki vardır- o halde değişkenlerde insan aklının rolü ve sınırı nereye kadardır?" vb. gibi sorular, hep tartışıla gelmiştir. Mütekellimler arasında meydana gelen bu tartışmanın odak noktasını, biraz da onların, akıl karşısında vahyin konumuna ya da vahiy karşısında aklın konumuna biçtikleri rol oluşturur.

Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy ilişkisi bağlamında geliştirdiği görüşlerine geçmeden önce, onun bu görüşlerini hangi bilgi yöntemine göre ele aldığını tespit etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi geleneksel kelâmın bilgi teorisini akıl (a priori yargılar), tecrübe (beş duyu) ve doğru haber oluşturur. Kelâmda bir bilgi kaynağı olan tecrübe, a priori yargıları doğrulamak için kullanılan bir aracı durumundadır. 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. Kelâmın 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

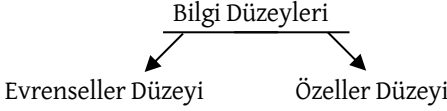
¹² Fazlur Rahmân, İslâm (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul 1981, s. 130.

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

¹⁴ Bağdâdî, Abdülkâhir, Usûlû'd-dîn, İstanbul 1928, s. 5.

¹⁵ bkz. Düzgün, "Metafizik..", s. 23.

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 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 imkân yoktur. Sentetik/a posteriori olanlar ise, daha özellere inerek bilgimizi 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 şahsî, yakın ve tamamıyla benzersiz bir alâka bakımından bilmeyiz. Birinci düzeydeki bilgi kesinlik ve ayırdediş açısından kazançlıdır, fakat derinliği azdır. Bilginin gerçek derinliğine ancak eşya 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 vücutçu ya da panteist bir yaklaşım değil, dindarın yaşadığı öznel dinî tecrübe biçimi kastedilmektedir. Birinci düzeyde Mürcî mütekekkim *Muhammed b. Şebîb*’in dediği gibi, Allah’ın bir olduğunu biliriz.¹⁹ Bir olan Allah hakkındaki aracısız, sezgisel ve derinden şahsî nitelikteki bilgi, Allah’ın bir olduğunun bilgisine göre tamamıyla farklı bir doğadır.²⁰

Ebû Hanîfe ve taraftarları, “imanı, Allah’ın bilgisi (marifet) ve Allah’ın (dil ile) ikrarı; Resûl 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 dâne’t-tefsîr*” (yorumsuz

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

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

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

¹⁹ Muhammed b. Şebîb, imanı şöyle tanımlar. “İman, Allah’ın ve O’nun bir olduğu, hiçbir şeyin O’na benzemediği bilgisinin (marifet) dil ile ifadesidir (ikrar).” bkz. Eş’arî, Ebû’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; Ebû’l-Izz, Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye, Beyrut 1988, s. 70.

bir bütün olarak) ifadesinde “yorum”un “özeleştirme” demek olduğuna işaret edilmektedir. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse “Allah birdir” ifadesi analitik bir tabiata sahiptir. Bu iman anlayışı, “icmâli” (bütün) olarak sentetik anlamda özellerle değil, analitik anlamda *genellerle* (evrensel) alâkalı soyut düşünce biçimiyle ele alınmıştır. Bilindiği gibi özcü bilginin özelliği, “evrenseller” düzeyinde “aklın” (a priori) faaliyetiyle elde edilmesidir. Çünkü, kategorilere dayanan analitik yargılar, önseldir. Özeller düzeyine inmez. Böylece Ebû Hanîfe'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 Hanîfe'nin akıl-vahiy ilişkisi bağlamındaki görüşlerini analitik ve sentetik türdeki bilgi çeşitleri bağlamında tahlil edeceğiz.

2. Ebû Hanîfe'de Akıl-Vahiy İlişkisi

Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinden *Gaylân ed-Dımaşkî* (ö. 126/743) iman, “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 *Gaylân*'ın birinci ve ikinci bilgi arasında ayırım yapmasıdır. *Gaylân*'ın bilgi teorisine göre, *ilk bilgi* (el-ma'rifetü'l-ûlâ), zorunludur ve iman değildir.²⁴ *İlk bilgi*, mütekellimlerin terminolojisinde bulunan ve bedihî olarak düşünmeden ilk bakışta meydana gelen zorunlu bilgidir. Bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek gibi. *İkincisi* ise, insanın aklî 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 *Gaylân ed-Dımaşkî* 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 *Gaylân*'ın *bilgi-iman* konusundaki yaklaşımı, bir tutarlılık taşıyorsa da, İslâm düşünce tarihinde çok tutarlı bir iman teorisi, çağdaşı Ebû Hanîfe 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 Ebû Hanîfe'nin öğrencisi *Ebû Yûsuf* (ö. 182/798) tarafından nakledilmiş olan sözleri teşkil etmektedir:

²² bkz. Eş'arî, Makâlât, s. 132; Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, 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 Sâbûnî, el-Bidâye, s. 17.

“Allah insanlığa hiçbir Resûl göndermemiş olsa idi, yine de insandan akıl yolu ile (bi-ukûlihîm) O’ndan yana bilgi (marifet) sahibi olması beklenenecekti.”²⁶

Bu anahtar metin, Ebû Hanîfe şârihi ve Osmanlı mütekellimi *Kemâluddîn Ahmed el-Beyâzî* (ö. 1098/1687) tarafından şöyle yorumlanır: “Allah insanlara, kendileri için zorunlu olacak her şeyi açıklayacak hiçbir Resûl göndermemiş bile olsa, insana, fitrî 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

Ebû Hanîfe’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 aletten başka bir şey değildir. Akıl, sadece bilgi aletidir ve açıkçası, insanın bu amaç için ilâhî yasaya (vahiy) ihtiyacı yoktur.²⁹

Allah’ı bilme konusunda, bir mütekellim olan Ebû Hanîfe’nin tavrı, akla, ilâhî yasanın (şeriat) otoritesini aşan bir otorite atfetmekle şöhet bulmuş Mu’tezile’nin tavrı ile aynı mıdır? Elbette bu anlayışlar arasında Ebû Hanîfe ve izleyicilerinin görüşü açısından son derece hafif, ama temel bir fark vardır. Bu konuda *Ebû Azbe*’nin (ö. 1172/1759) şu değerlendirmesi yerindedir: “Mu’tezile’ye göre akıl, Allah’ı bilmenin bilgisini zorunlu kılmada tek başına yeterlidir. Ebû Hanîfe ve takipçilerine göre, gerçekte zarurî kılan Allah’ın kendisi olmak üzere, akıl, bilginin zarurî kılınma aletidir. Yani, Allah insan aklını vasıta olarak kullanmak suretiyle bilgiyi zarurî kılar. Bu şu 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 şeyi 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

Ebû Azbe, Ebû Hanîfe’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

²⁶ Beyâzî, *Kemâluddîn Ahmed, el-Usûlûl’-münîfe li’l-İmâmî Ebî Hanîfe* (thk. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 41; Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Ali, *Nazmu’l-ferâid ve cemu’l-fevâid*, Kahire, ts., s. 46; Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü’l-behiyye fîmâ beyne’l-Eşâire ve’l-Mâtürîdiyye* (thk. Ali Ferîd), Beyrut, ts. s. 97.

²⁷ Beyâzî, *İşârâtü’l-merâm*, s. 75.

²⁸ Ebû Hanîfe’nin akıl yolu ile Allah’ı tümel olarak bilmenin insanı mü’min yaptığını ifade ettiğine dair bir başka örnek için bakınız. Ebû Hanîfe, Nu’man b. Sâbit, *el-Fıkhü’l-ebîsât* (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. M. Öz), İstanbul 1981, s. 38.

²⁹ Beyâzî, a.g.e., s. 75, 80, 98; Ebû Azbe, *er-Ravzatü’l-behiyye*, s. 96.

³⁰ Ebû Azbe, *er-Ravzatü’l-behiyye*, s. 96.

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

insan gözünün nesnelere baktığında görmesini sağlayan bir ışıktır. Görüşü lamba zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'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 Ebû Hanîfe 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'ân, 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 Hanîfe'nin iman anlayışı Kur'ân'ın metoduna mutabıktır. Onun, Allah'ı bilmenin imkânı 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 entelektüalist bir açıklama olacağını da zihinden çıkarmamak gerekir.³⁵ Ebû Hanîfe ve taraftarları böyle bir entelektüelizm 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?

Ebû Hanîfe'nin Allah'ı bilme konusundaki görüşünden anladığımız kadarı ile akıl, nesneleri 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 izah ederler. Böylelikle Peygamberlerin aracılığıyla vahyin gönderilmesi ve neticede bilginin zorunluluğu, daha somut bir temele oturtulmuş olmaktadır.³⁷ Yani, burada, özcü bilgi, varoluşçu bilgiyi üreten özeller 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 dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meseleleri anlamasına ve gerçeği bildiren bir yardımcı klavuz ihtiyacı vardır ki, bu da ona göre, peygamberlere indirilen “vahiy”dir. Dinde, tafsil, peygambere aittir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahî hidayet gerekliliğini inkâr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç

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

³³ bkz. 2 el-Bakara 173.

³⁴ bkz. 5 el-Mâide 103.

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

³⁶ Ebû'l-İzz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, s. 69.

³⁷ Beyâzî, İşârâtü'l-merâm, s. 77, 80, 98.

olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabileceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur.³⁸

Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy anlayışına ışık tutacak bir başka yaklaşımdan da bahsedilebilir. Ebû Hanîfe, insan aklının evrenseller düzeyinde a priori olarak Allah'ı bilme bilgisini tümel bir çerçevede karayabileceğine dair talebesi Ebû Yûsuf'tan, şöyle 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 yük dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini muhal görürse, aynen bunun gibi çeşitli halleri ve değişim durumları ile bu âlemin, hikmetli bir iş yapan Sâniî, Yaratan'ı, Koruyan'ı ve her şeyini Bilen'i olmadan mevcudiyeti imkânsız görür.”³⁹

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin risalelerini yorumlayan *Beyâzî*, aklın tümel bir bilgi türü olarak evrenseller düzeyinde Allah'ı bilme yetisine sahip olduğunu açıklarken, yerin ve göğün, kendisinin ve başkalarının yaratılışını düşündüğünde, akıllı olan herkesin “*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 Fâtır Suresi'nin 37. âyetini delil olarak getirir: “Biz size düşünebileceklerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?” Bu âyette kişinin aklını kullanmasına yetecek kadar anlamına gelen “*mâ*” lafzı, tefekkür ve akletme devresini göstermektedir. Bu tam olarak belirtilmemiş ifade, bütün insanlara şamil ve ortak kesin bir zaman diliminin olmadığını belirtmekte kullanılmıştır. Gerekli zaman her 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'ân'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)

³⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitâbu't-Tevhîd (thk. F. Huleyf), İstanbul 1979, s. 92-95; krş. Eyyub Ali, “Mâtürîdîlik” (M. M. Şerîf, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, çev. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, 299-300; krş. Beyâzî, İşârâtü'l-Merâm, s. 77, 80, 98.

³⁹ Beyâzî, a.g.e., s. 82, 85; a. mlf., el-Usûl, s. 41; Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 151.

⁴⁰ Beyâzî, İşârâtü'l-Merâm, s. 82, 85.

⁴¹ Beyâzî, a.g.e., s. 77.

⁴² el-A'râf 7/185

⁴³ Fussilet 41/53. Bu âyetteki “âfâk/ufuklar” kelimesinden insanı çevreleyen dış âlemi, “enfûs/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 Fâtır 35/37.

olan inkara şartlanmış kimselere sert bir uyarı niteliğindedir. Çünkü Allah onlara, dünya hayatında akılları ile istidlâlde bulunabilecekleri bir imkân müddeti vermiştir.⁴⁵

*Ebû Hanîfe'*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, adalet ve hikmetini bilmeye götüren nazar ve istidlâlde bulunmaktır. *İkinci* olarak da Allah tarafından peygamberler göndermenin ve insanlara dinî sorumluluklar yüklemenin câizliğine götürecektir düşünme ve aklı kullanma gelir. Bir *üçüncü* görev ise, mûcizenin delâletiyle risâleti ispat konusuna, emir ve hükümlerin kabulüne giden istidlâldir. *Dördüncüsü* ise, ehli için ilâhî Yasa'nın rükünlerinin tafsilâtına somut olarak götüren istidlâldir. Nihayet, *ilâhî Yasa'nın* kendisinden beklendiğine uygun tarzda hareket etme görevi gelir.⁴⁶

Bu görüşleriyle İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin muakkıbı ve şârihi olan Mâtürîdî mütekellim *Beyâzî*, aklın, ilâhî Yasa'dan önce geldiğini ortaya koymaktadır. Çünkü teklif, akıl sağlığı yerinde olan kimselere yapılmaktadır. Vahiy anlamada akıl, çok önemli bir vasıttır. Elbette İslâm, vahyi önemli bir otorite olarak görmektedir. Bu asla, akla önem verilmediği anlamına gelmez. Tam tersine, insanın aklını gereği gibi kullanmasını Allah istemektedir. Kur'ân'da taklit, akli kullanmanın önünde bir engel olduğu için kınanır. Bu sebeple Allah, din konusunda sorgulamadan, atalarının ya da liderlerinin izinden körü körüne gidenleri şiddetle eleştirmektedir.⁴⁷ Mütemâdiyen taklit, istenmeyen bir şey olduğuna göre, akıl yürütmek yegâne doğru 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 dengenin kurulması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Akıl-vahiy ilişkisi konusunda Ebû Hanîfe şöyle demektedir:

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

⁴⁵ Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 83.

⁴⁶ Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 84. Ayrıca bkz. İsferyânî, Ebû'l-Muzaffer, et-Tebîr fi'd-dîn (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983, s. 180.

⁴⁷ bkz. 2 el-Bakara 165-166; 33 el-Ahzab 67; 43 ez-Zuhruf 22.

⁴⁸ Beyâzî, a.g.e., s. 99.

⁴⁹ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, el-Âlim ve'l-müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 33.

“Şayet Allah bilgisi Allah’ın zorunlu varlığı, birliği ve sıfatları, Resûl gönderilmesi ve onun elinde mucizenin yaratılması Peygamberin getirmiş olduğu ilâhî Yasa öğretisi 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 rasullere olduğu gibi feyiz (ilhâm) yoluyla öğreterek ve özel bir tutum takınarak iletişim kurar. Aksi taktirde Allah’ı bilmenin ve peygamberin doğruluğunu onaylamanın zorunluluğu peygamber tarafından ve ilâhî Yasa’ya bağlı olarak gerçekleşmiş olsaydı, devir ve teselsül gerekirdi. O halde Allah’ı ve nübüvvetin gerekliliğini bilmek, *aklî 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 getirdiği *vahiy* bilgisiyle kazanılır. Düşünen ve aklını kullanan kişiyi körü körüne bir otoriteye itaatin 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 ilâhî bir âdete bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bilgi ve akli kullanma arasındaki ilişki ne filozofların savunduğu mantıkî bir zorunluluk sonucu ve ne de Mûtezile’nin iddia ettiği doğal bir üretim (tevlîd) sonucu elde edilebilir; aksine, Allah’ın tesis etmiş olduğu bir âdet neticesinde ulaşılır.⁵³

3. Nass Karşısında Ebû Hanîfe’nin Reyciliği

Şehristânî (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 rey, ashab-ı rey”dir. Kendilerine ehl-i rey denilmesinin sebebi, kıyas yöntemiyle hükümlerden istinbât edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine bina etme konusunda gösterdikleri

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

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

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.

titizlikten dolayıdır. Ehl-i rey ekolünün başında da Ebû 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 rey şeklindeki kategorileştirmede, her iki zümrenin dini anlamda yöntem bakımından akıl ve nassa biçtikleri rol etkili olmuştur.

Bilindiği gibi, Ebû Hanîfe'nin Fıkıhtaki akılcılığı, “reycilik” olarak isimlendirilir. Ebû Hanîfe'nin reyciliğine değinmeden önce, “rey” ne anlama gelmektedir? *İsfahânî*'ye göre, “rey”, “bir kişinin zannı gâlip ile iki çelişik delilden en doğrusuna kanaat getirmesidir.”⁵⁶ *İbn Kayyim* (ö. 751/1351) ise, “rey”i “farklı delillerin çatıştığı durumlarda doğru olanı bulmak için düşünme ve akıl yürütmeden sonra kişinin doğruluğuna kanaat getirdiği görüştür.”⁵⁷, şeklinde tanımlar. Her iki tanımda da geçtiği gibi rey, *gözün gördüğü görünenler hakkında değil, sezgisel akıl ve muhakeme sonucu, kişinin kalbinin sesine kulak vererek vardığı kanaattir*. O hâlde, dini anlama ve yorumlamada bir yöntem olan rey taraftarı olmak kınanmayı ya da karşı çıkılmayı gerektiren bir nitelik midir?

İnsan hayatında ibadet ve muamelât vb. gibi konularda vak'alar, olaylar sayılamayacak kadar çoktur. Her hâdis hakkında bir nass gelmemiştir, buna da imkân yoktur. Nasslar, sınırlıdır, halbuki hâdiseler 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. Hâdiselerin hükmünü, içtihatla beyan etmek icap eder.⁵⁸

Esasen rey ile içtihadın en somut ve anlaşılır formu olan kıyas, tabîî şekliye ilk nesilden itibaren her zaman reyî beyan etme aracı olarak kullanıla geldiğinden, reye karşı çıkanların da büyük bir çoğunluğu kıyası kabul etmekte gecikmemiştir. Bu açıdan İslâm tarihinde mütekellimlerle muhaddisler arasında meydana gelen sistemli *rey-hadîs* tartışmaları kıyas ekseninde değil, daha sonra Ebû Hanîfe'nin istinbâta baş vurduğu istihsan ve hadisleri kendine has anlama ve tenkit metodu etrafında yoğunlaşmıştır. Reyin bu şekilde tatbikine karşı çıkanlar çoğunlukla hadisçilerdir.⁵⁹ “*Hadîs ne güzel, rey ne kötü*” sözü onlara aittir.⁶⁰ Fakat zaman, ehl-i rey'in lehine işlemiştir. Zira gün geçtikçe yeni yeni problemler ortaya çıkmakta, bu problemleri çözmek için reye başvurmaktan başka

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

⁵⁵ Şehristânî, el-Milel, s. 146.

⁵⁶ İsfahânî, el-Müfredât, s. 303-305.

⁵⁷ İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebî Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, i'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn, Beyrut 1973, I, 66.

⁵⁸ bkz. Şehristânî, el-Milel, s. 236.

⁵⁹ Beroje, Sahip, “Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Reyî Kullanma Tarzı”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c: 15, sy: 1-2, (2002), s. 150.

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

çare kalmamakta idi. Özellikle Kûfe’de faaliyet gösteren Ebû Hanîfe ve arkadaşları, meselelere çözüm bulmak için reyî daha serbest bir şekilde kullanmışlardır. Birçok araştırmacının da dikkat çektiği gibi, rey ehlinin öne çıkan en bâriz özelliği, hadîslerin senet ve metnini olduğu gibi tenkide tâbî tutmalarıdır. Ebû Hanîfe’nin seçkiciliğini ve akılcılığını biraz da burada aramak gerekmektedir.⁶¹ Zira Ebû Hanîfe, akılcılığını kuvvetli ve ince zekâsından, yetiştirdiği muhitten, geldiği ticaret geleneğinden, özel fıkıh konseyinden, yolunu izlediği Hz. Ömer’den almaktadır. Bütün bunlar Ebû Hanîfe’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 yansıtmıştır. *Sivil alanda içtihadın altın devri, onun dönemine aittir.* Bu noktada, onun dinî açıdan sosyal hayatın tıkanan noktalarını açmada istihšana dayalı yöntemi uygulaması, aklın sınırsız bir şekilde kullanılmasına en büyük delildir.⁶²

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

4. Ebû Hanîfe’nin Âhâd Haberleri Kur’ân’a Arzı

İslâm düşünce tarihinde gerek fakîhler ve gerekse ehl-i hadis tarafından Ebû Hanîfe’ye yöneltelen 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, sahîh hadis vârid olduğu zaman, rey 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 bulunduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır? Biz şiddetli bir zorunluluk olmadıkça kıyas yapmayız. Biz meselenin delilini evvela Kitap’tan, sünnetten veya sahabenin fetvâlarından ararız. Eğer biz bu kaynaklardan bir delil bulamazsak sükûtle geçiştirilen bu

⁶¹ bkz. Beroje, “a.g.m”, s. 150, 153.

⁶² Yavuz, Yunus Vehbi, “Ebû Hanîfe’yi Tanımak”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV, sy: 1-2, (2002), s. 11.

⁶³ Ebû Zehrâ, Muhammed, Ebû Hanîfe (çev. Osman Keskiöğlu), Ankara 1999, s. 108-109, 286-321; Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV, sayı 1-2, (2002), s. 32-33.

⁶⁴ Örnekler için bkz. Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer, el-Hayrâtü’l-hisân fî menâkibi’l-İmâmi’l-Âzâm, Beyrut, ts., s. 134.

meseleyi de hakkında nass olanlara kıyasla hüküm verimiz.”⁶⁵ 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'ân, akıl ve tarihi gerçeklerle çatışan haber-i vâhidleri benimsememiştir. Bu tür hadislerin metninin Kur'ân'a arz edilmesi 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 rivayet ettikleri bu haber Kur'ân'a muhaliftir, diyen Ebû Hanîfe, “Çünkü Allah Kur'ân'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 Yahudî ve Hristiyanları değil, Müslümanları kasdetmektedir. O hâlde Kur'ân hilâfına, Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilâkis Hz. Peygamber adına bâtilı reddeden kimseyi reddetmek demektir. İtham, Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye döner.”⁷¹ şeklinde görüş belirterek, *hadîslerin anlaşılmasında çok güzel bir yöntem geliştirebilir.*

Nassların sınırlı, hâdiselerin sınırsız olduğu bir dünyada elbette Ebû Hanîfe, islâm düşüncesine işlerlik kazandırmak ve onun sosyal hayatla bağını kurmak için nassların olmadığı yerde akıl yürütmeye dayalı yöntemini devreye sokmuştur. Nasıl ki, nasslara dayalı bir yaşam biçimi Allah'ın emri ise, doğru bir şekilde akli 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 rey karşıtları tarafından eleştirilmişse de⁷² reye gerekli değeri vermiş ve her konuda akli düşüncüyü kullanmıştır. Bu sebeple ehl-i rey olmakla şöhet bulmuştur.⁷³ Eğer rey'den, hükümde isabet eden akıl ve keskin anlayış kastedilirse, o, bu büyük şerefe ulaşmıştır. Bir defa akli olmayan

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

⁶⁶ Şa'rânî, K. el-Mîzân, I, 225; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe, Kahire, ts. s. 20.

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

⁶⁸ bkz. Ebû Dâvûd, es-Sünne 15; Tirmîzî, el-İman 11.

⁶⁹ en-Nûr 24/2.

⁷⁰ en-Nisâ 4/15-16.

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

⁷² bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Te'vilu muhtelifi'l-hadîs (nşr. A. Ahmet Ata), Beyrut 1988, s. 54-56.

⁷³ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl (thk. A.M. el-Bicâvî-F. A. el-Bicâvî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts., V, 390.

kimsenin ilmi de yoktur. Nakil yoluyla gelen buyruklar, ancak, akıl yoluyla tamam olur. Burada akıldan (kıyas) kastedilen, bütün fukahanın kabul ettiği (Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas) dört delilden birisidir. Onun reycilği, fukaha ve mütekellimînin terminolojisinde “övlümüş rey” kategorisine girer. Bu, nassların vecihlerini açıklayıp belirleyen, güzelliklerini ortaya çıkaran ve hükümde istinbâtı kolaylaştıran “rey”dir.⁷⁴

Aklı kullanmanın önemini belirtme sadedinde Ebû Hanîfe, “kıyas, hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşmasında âdil şahitler gibidir. Eğer câhillere hakkı inkâr etmeselerdi, âlimler kıyas ve mukayese külfetine girmeyeceklerdi” demektedir.⁷⁵ Ebû Hanîfe, 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 aklî düşünce yöntemine başvurarak ikna açısından sorunu çözme yoluna gitmiştir.

5. Ebû Hanîfe’nin Te’vil-Tefsir ya da Te’vil-Tenzil Anlayışı

Ebû Hanîfe’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 Hanîfe, 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 Hanîfe’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 anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi Kur’ân’da zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılmayan (müteşâbih) âyetler olduğu gibi, zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılan (muhkem) âyetler de vardır. İşte Ebû Hanîfe, herhangi bir kimsenin, zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılamayan âyetlerin tenzîlini inkâr etmediği sürece, onun aklî yorumunda hata etse de dinden çıkmayacağını söylemektedir.⁷⁷ Örneğin, “*Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*”⁷⁸ âyetinden dolayı “dilemek bana aittir, istersem iman ederim, istersem iman etmem” diyen kimse, Ebû

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

⁷⁵ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve’l-müteallim, s. 20.

⁷⁶ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 22.

⁷⁷ bkz. Ebû Hanîfe, el-Fıkhul’-ebsat, s. 45-46.

⁷⁸ el-Kehf 18/29.

Hanîfe'ye göre âyetin tenzilini inkâr etmediği için kâfir olmaz. Sadece o, bu âyetin te'vilinde hata etmiş olur.⁷⁹

Diğer yandan Ebû Hanîfe, âyetin zahirinden ne kastedildiği açıkça belli olan, yani te'vili tenzilinin aynı olan âyetlerden de söz eder. Müellife göre, tevil ve tenzili aynı olan âyetleri sadece inkâr değil, te'vil eden kimse de kâfir olur.⁸⁰ Ebû Hanîfe'ye göre iman esasları hem Kur'ân'da ve hem de mütevâtir haberlerde açıkça, hiçbir yoruma başvurmayacak 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 inkâr 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 akli yoruma giderse, kâfir olur.⁸³ Ayrıca Ebû Hanîfe, te'vili tenzilinin 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 zahirinden ne kastedildiği açıkça belli olan naslar konusunda te'vile gitmenin yanlışlığına değinmiş, hem de zahirinden ne kastedildiği anlaşılamayan âyetlerin akli yorumuna gidilebileceğini söyleyerek bu konuda açık bir takım örnekler vermiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, akılcılığını, naslar nasıl yorumlamamız gerektiği noktasında da göstermiştir. Onun akılcı ekolü, kendisinden sonra mütekellim *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 kelâm 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 Kelâm sisteminde akıl-vahiy ilişkisi önemli bir yer işgal eder. Bu konuda o, akla ve nakle olması gereken değeri vermiştir. Düşünce sistemini Kur'ân, sahih haber ve sahabe fetvâsı üzerine kurmuştur. Ona göre, dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır. Akılın görevi, bu malzemeleri doğru bir şekilde yorumlamaktır.

⁷⁹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ebsat, s. 46.

⁸⁰ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 55.

⁸¹ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 44-45.

⁸² el-En'âm 6/103.

⁸³ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 53.

⁸⁴ bkz. 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 aklî düşünce girişimlerini mahkum eden zihniyetler olmasına ve kendisine de karşı çıkmalarına rağmen, reyciliğinden hiçbir zaman ödün vermemiştir. O, bir hakikat araştırmacısı olarak, hiçbir zaman -kimden gelirse gelsin- doğrunun fâiline değil, fiiline/eylemine bakmıştır. Doğru bildiği görüşlerini her zaman ve her şartta, -velev ki bu devrin siyasîlerine sivil itaatsizlik şeklinde bile olsa- savunmuş ve arkasında durmuştur. Ebû Hanîfe, her ne kadar Ehl-i hadis tarafından, dini doğru anlamada reyciliği bir yöntem olarak benimsemesinden dolayı yeni bir din mücidi (!) olarak suçlanmışsa da, hadîslerin anlaşılmasında geliştirdiği yönetime bakılırsa, ona haksızlık edildiği açığa çıkar. Onun hadisleri Kur'ân'a arz ederek kritiğe tâbi tutma metodu, günümüzde, İslâmî 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 bulanacağını öğrenmemiz açısından son derece önemlidir. Bu noktada o, zahirinden ne kastedildiği anlaşılmayan âyetlerin tenziline iman etmekle birlikte yorumunda hata eden kimsenin küfre girmeyeceğini; aksine, zahirinden ne kastedildiği açıkça anlaşılan tenzili ve te'vili bir olan âyetlerde te'vile gitmenin insanı küfre düşüreceğini söylemesi, muhkem ve müteşâbih nassların yorumunda izlenmesi gereken yöntemi belirtmesi açısından önemli bir yenilik olarak görülmelidir.

Ebû Hanîfe'nin kelâmî 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 şaşırmış İslâm 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 Reyi Kullanma Tarzı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c: 15, sy: 1-2, (2002); Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâmi Ebî Hanîfe* (thk. İlyas Çelebi), İstanbul 1996; Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm*, İstanbul 1949; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire 1984; Cürçânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1987; Düzgün, Şaban Ali, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum 2001, s. 22-27; Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü'l-behiyye fî mâ Beyne'l-eş'âire ve'l-Mâtürîdiyye* (thk. Ali Ferîd), Beyrut, ts.; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Kahire 1950; Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ebsat*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr. ve çev. M. Öz), İstanbul 1981; Ebû Hanîfe, 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 Hâmid, *el-İtticâhü'l-aklî fî't-tefsîr*, Beyrut 1982; Ebû'l-Izz, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, Beyrut 1988; Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul 2000; Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980; Eyyub Ali, "Mâtürîdîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (çev. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, 299-300; Fazlur Rahmân, *İslâm*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul 1981; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1983; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000; Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1992; Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelâm*, Beyrut, ts.; Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-Âzâm*, Beyrut, ts.; İbn Hümmâm, Kemâlüddîn, *Kitâbü'l-müsâyere*, İstanbul 1979; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*, (nşr. A. Ahmet Ata), Beyrut 1988; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994; İbnü'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebî Abdillâh b. Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkiin an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1973; İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986; İsfârâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tefsîr fi'd-Dîn* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983; İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. S. Ayaz), İstanbul 1984; Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafizığının 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, Muvaffak 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. Sağîr Hasan el-Ma'sûmî), İslâmâbâd, ts.; Sâbûnî, 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 Nassları Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV, sy: 1-2, (2002); Yavuz, Yunus Vehbi, “Ebû Hanîfe’yi Tanımak”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV, sy: 1-2, (2002); Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (thk. A.M. el-Bicâvî- F. A. el-Bicâvî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, Kahire, ts.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İlahiyat Fakültesi

Ramazan Beye çok teşekkür ediyorum. Bu derli- toplu tebliği için. Ramazan Beyin tebliğini Tevfik Yücedoğru arkadaşımız Müzakere edecekler. Tevfik Yücedoğru kardeşimiz UÜ Bursa İlahiyat Fakültesi Kelâm Öğretim Üyesidir. Tevfik Bey, buyurun.

Müzakere

Tevfik YÜCEDOĞRU
UÜ İlähiyat Fakültesi

Saygıdeğer bilim adamları!

Hepinizi saygıyla selâmlıyorum. Aziz dostum Ramazan Altıntaş’a tebliğlerinden dolayı çok teşekkür ediyorum, ilim adına mesailerini Allah bereketlendirir inşaallah.

Benim Sayın Altıntaş’ın tebliğine bakış açım iki noktadan olacak: Bunlardan ilki, tebliğde geçen bazı kavramlarla ilgili. “Mu’tezile, ilk İslâm Rasyonalistleri”, “Pozitivist akıl anlayışı” gibi ifadeleri dikkatle üzerinde durulması gereken tabirler olarak görüyorum. Yine İmam A’zam’da “Ma’rifetullah, Ma’rifetu’r-Rabb” tabirleri kullanılmış olmasına rağmen tebliğci bunları ısrarla “Allah’ı bilmek, Allah bilgisi, Allahın bilgisi, Allah’ın tanınması” ve “Allah hakkında bilgi” şeklinde Türkçeleştirmektedir. Bunların hangisi tercih edilmesi gerekir ayrı bir tartışma konusudur ama kelâmcıların kendi kavramlarına daha dikkatli sarılması gerekir diye düşünüyorum.

İkinci nokta ise daha çok katkı içermektedir. Ebû Hanîfe’de akıl ve vahiy bir Müslüman düşünürde olması gereken dengededir. Akılla izah gereken yerde akıl, vahyin alanına giren konularda vahiy Ebû Hanîfe’ye yol göstermiştir. Onun akli kullanımı, itikadî sahada var olanı izah sadedindedir. Kesin nass olduğuna inandığı konularda nassa tam teslimiyet gösterir. Şefaati konusundaki tutumu bunu yansıtmaktadır. “Peygamberimizin şefaati haktır. Onun şefaati günahkâr mü’minler ve onlardan büyük günah işleyenler içindir.” (*el-Fıkhü’l-ekber*, çev. Mustafa Öz, s. 70). Aynı şekilde miraç hakkındaki görüşü de böyledir. O, bunun bir itikat umdesi olduğuna inanır ve “miraç haktır, onu reddeden sapık bir bid’atçidir.” (s. 72) der.

İtikadî sahada akli, var olanı izah etmek için kullandığı bir vakiadır ve onun dünyasında bunlar hazır olarak verilmiştir, akılla teolojik bir dünyanın kurulması değil kurulu olarak hazır olan itikadî dünyanın izahı gerekmektedir. Bu cümleden olarak ona göre bir itikat umdesi olan Allah’a iman, zihinsel faaliyet veya akli bir tasarrufla elde edilmiş değil, aksine itikadî bir gerçekliktir, hakikattir, reeldir; Ebû Hanîfe bu noktadan hareketle var olanı makul bir şekilde anlamak ve anlatmak ister. Var olduğundan hiç şüphe duymadığı ilah’ı, aklın ilkelerine göre anlatmak ister. Onun nezdinde diğer itikadî ilkelerin tümü böyledir. Ahiret vardır, kesin olarak buna inanmak gerekmektedir. Buna bağlı olarak cennet ve cehennem de vardır. O, buradan hareketle “Cehenneme mü’min olanlar girecektir.” der. Çünkü ahiretin vukuundaki dehşetengiz tabloyu görüp de hala inanmayanlar olmayacaktır diye akli çıkarımlarda bulunur.

Ebû Hanîfe’nin fikhî sahada da akli kullandığı ve rey ekolünün kurucusu olduğu bir gerçektir. Fakat bu sahada da nassa bağlılığı tartışılmaz niteliktedir. Ebû Hanîfe hacc mevsiminde Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye ile karşılaşır. Tanıştıkları halde

Muhammed b. Hanefiyye onu görmemezlikten gelir. Ebû Hanîfe buna alınır ve önüne geçerek bu davranışının sebebini sorar, o da : “Duydum ki Irak’ta akılla dedemin dinini değiştiriymişsun.” diyerek Ebû Hanîfe’ye sitem eder. Bunun üzerine Ebû Hanîfe’yle aralarında şöyle bir konuşma geçer: “Size göre dininizde en necis olan şey nedir?” diye sorar Ebû Hanîfe, o da “İdrardır” diye cevap verince “Eğer akıl ile dedenin dinini değiştirmiş olsaydım her idrar yapanın gusletmesine hükmederdim, ama ben gusül için meninin gerekli olduğunu söylüyorum.” der. Bu ve bunun gibi çeşitli fikhî hüküm hakkındaki akli yaklaşımının da nass merkezli olduğunu söylemek önemli olsa gerektir.

Ebû Hanîfe’nin dünyasında akıl elbette çok önemli bir yer işgal eder. “Allah’ın âyetlerini anlama aracı” olarak akıl hep merkezdedir. Allah’ın âyetlerinin olmadığı alanın hâkimi, olduğu yerlerin anlamlandırıcısıdır. Ama olmayana ihdas onun görevi değildir. Onun için Ebû Hanîfe Allah’ın varlığını anlayamayan dehrîlere izah etmek için akli deliller sunarken, haberî sıfatları “bilâ keyf” diye niteleme ihtiyacı duyar. Nassın, din ve dünyayı düzenleme görevini kabul ederken, aklın itikadî olanları şerh ve izah etmekle görevli olduğunu gösterir. Ona göre rey (itikatta); nassın ilkesini olaylara tatbiktir, lafza, literal olana takılıp kalmamaktır.

Ebû Hanîfe nassın nass olarak intikaline de büyük önem verir ve Peygamber’den geleni alır, sahabeden geleni seçer ve tâbiînden gelenlere ise “onlar da adam, biz de adamız” der. Şüphe ve zan olanı itikadî sahaya sokmak istemez. Böyle hissettiklerini, özellikle hadislerde, Kur’ân’a tatbik etmek suretiyle reddeder.

Diğer bir husus da Ebû Hanîfe’nin günlük hayatta ilim ve fenlerin gelişimi ile ilgili görüşlerinin ne olduğudur. O’nun dinî sahada akli nasıl kullandığı hep aktarıla gelmiştir. Fakat sanayici veya esnaf yönü ihmal edilmektedir. İmam A’zam’ın iyi, ahlâklı, müttaki, zâhid ve samimi bir kişiliğe sahip olduğu bilinmekle beraber, mensucât sanayine ne gibi katkıları olmuştur? Bu pek bilinmemektedir. Kanaatimce onun bu yönünü çeşitli fıkıh ve menâkıb kitaplarında bulmak mümkündür ama gördüğüm kadarıyla sempozyumda kimse onun bu yönünü merak etmemiştir. Halbuki Ebû Hanîfe’nin bu yönü onun İmam A’zam yönü kadar önemlidir. Sanayici ve işadamlarımıza yol göstermesi açısından son derece faydalı bilgi ve prensiplerin bulunacağı kanaatindeyim.

Hepinize saygılar sunarım.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İlâhiyat Fakültesi

Esasında birinci tebliğde Müzakereye söylenecek birkaç söz var mıydı, bilemiyorum ama, yok, o katkıydı. Herhalde bir buçuk dakika içerisinde (kredisiyle beraber iki olabilir!) Ramazan Bey. Evet, teşekkürler.

Cevap

Ramazan ALTINTAŞ

CÜ İLÂHIYAT Fakültesi

Değerli arkadaşımız Tefvîk Beye teşekkür ediyorum, katkılarından dolayı. Sadece iki hususa değinmek istiyorum burada. İlahî yasadın kastım şudur. Yani akıllı mutlaklaştıran, aklın üzerinde başka bir otorite görmeyen anlayışlara karşı ilahî yasa dediğimiz zaman vahyi kastediyoruz. Yani aklın İslâm geleneğinde bu anlamda olmadığını, vahye de ihtiyaç duyduğunu akıl-vahiy arasında dengeyi ortaya koymak açısından ilahî yasadın kastımız vahiydir. Diğer bir görüş de, Câbirî'nin şöyle bir akıl tanımı var: Akıl insanın ait olduğu kültürün normlarına göre düşünmesidir, diyor. Örneğin İbn Sînâ, her ne kadar batı düşüncesinden etkilenmişse de –genel olarak İslâm filozofları– hiçbir zaman başka kültürün içinden konuşmazlar. Ait olduğu kültürün içinde konuşmuşlardır. O kültürün akıl anlayışıyla konuşmuşlardır. Bunun aksini ele alacak olursak, örneğin İslâm rasyonalizmi dediğimiz ifade ediliyor. Bir batılı düşünür de Watt veya başka müsteşrikler de İslâm üzerinde etütlerinde, çalışmalarında hiçbir zaman İslâm kültürünün içinden konuşmazlar. Onlar da ait oldukları kültürlerin içinden konuşurlar. O şekilde İslâm düşüncesini değerlendirirler. Bu açıdan Mûtezileyi İslâm rasyonalistleri olarak değerlendirmektedirler. Elbette İslâm'ın akıl anlayışıyla rasyonalite arasında farklar vardır. Ama şunu da unutmamak gerekir: Kelâmcılar bunu çok iyi bilirler, tercüme hareketiyle birlikte bir takım kavramlar İslâm geleneğine taşınmıştır. Olduğu gibi değil. İslâm âlimleri âdeta o kavramların içeriğini boşaltmışlar farklı anlamlar yüklemişler. Yani kelimelere İslâmî bir veche kazandırmışlardır. Bu durum “rasyonalist” kavramı üzerinde de geçerlidir. Meselâ aydın kavramı aydınlanma düşüncesini taşıyanlara verilen bir kavramdır. Aydınlanmanın metafizik alanla bağlantısı yoktur. Ama bugün Müslüman aydın denildiği zaman işte bu aydın kavramına yüklediğimiz bir anlam vardır. Ben İslâm rasyonalizmi kavramından da bunu anlıyorum ve aykırı olmadığını düşünüyorum İslâm rasyonalizmi her ne kadar batıda farklı bir anlamdaysa da. Fundemantalizm kavramının başına gelen hikaye... örnek olarak verilebilir, örneklerimizi çoğaltabiliriz. İslâm rasyonalizmi dediğimizde de bilgide sekülerleşmeye yol açıcı hayatı tamamıyla sekülerleştirici bir akıl anlayışı değil, bizatihi fizik ve metafizik alanı birlikte kaynaştıran bir akıl anlayışı olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan da hocamıza teşekkür ediyorum.

Tabi marifet ve ilim kavramları arasında da geleneğimizde bir ayrım yapılmıştır. Yani bunu da vurgulamak gerekiyor. Marifet daha çok istikrâî, yani insanın akıl yürüterek elde ettiği bir sunuştur. Bu açıdan buradaki marifet kelimesinin kullanımından, insanın istikrâî olarak, nazar, akıl yürüterek ve mantık kurallarını işlevsel hâle getirerek ulaştığı Allah bilgisini anlıyorum. Teşekkür ediyorum.



Ahmet Sâim KILAVUZ

UÜ İîâhiyat Fakültesi

Ben de teşekkür ederim. Üçüncü tebliğcimiz Temel YEŞİLYURT kardeşimiz. Fırat Üniversitesi Elazığ İîâhiyat Fakültesi Kelâm doçenti ve aynı zamanda Dekan vekilidir. Temel Beyin konusu “Ebû Hanîfe’nin İtikadî Düşünce Sisteminde Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı Sorunu”. Buyurun Temel Bey.