

# EBÛ HANÎFE'NİN İMAN ANLAYIŞI ÜZERİNE BAZI FELSEFÎ MÛLAHAZALAR

## SOME PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ON ABÛ HANÎFA'S CONCEPTION OF FAITH

Geliş Tarihi: 16.09.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

✉ **ENGİN ERDEM**

DOÇ. DR.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-6545-4033

eerdem@ankara.edu.tr

### ÖZ

Bu makale Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının bazı veçhelerini felsefî açıdan analiz etmeyi amaçlamaktadır. Makalede ilk olarak Ebû Hanîfe'nin din anlayışı ve delil-iman ilişkisi hakkındaki görüşleri üzerinde durulmaktadır. Daha sonra, sırasıyla, imanın tanımı, iman mahalli ve iman-amel ayırımı hususundaki görüşleri konu edilmektedir. Sonuç kısmında Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının çağdaş din felsefesindeki akıl-iman tartışmaları açısından ifade ettiği öneme işaret edilmektedir. Makalede savunulan temel tezler şunlardır: 1. Ebû Hanîfe'nin din anlayışı delillendirmecidir; ona göre, iman delile dayanmalıdır. 2. İmanı tanımlamak ve iman esaslarını formüle etmek için tasdik teorisini kabul etmek gerekir. 3. İman ile küfür arasında karşıtlık değil, çelişiklik ilişkisi söz konusudur. 4. İman-amel ayırımı meselesi aynı zamanda hukukî ve politik boyutları olan bir tartışmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanîfe, İman, Akıl, Tasdik, Delil, Kalp.

### ABSTRACT

This article aims to analyze some aspects of Abû Hanîfa's conception of faith from a philosophical point of view. In the article, firstly, Abû Hanîfa's views on the understanding of religion and the relationship between evidence and faith are discussed.

Then, his views on the definition of faith, the locality of faith and the distinction between faith and deeds are examined, respectively. In the conclusion part, the importance of the understanding of faith by Abû Hanîfa in terms of reason-faith debates in contemporary religious philosophy is pointed out. The main theses defended in the article are as follows: 1. Abû Hanîfa has an evidentialist concept of religion; according to him, faith must be based on evidence 2. To define faith and formulate the principles of faith, it is necessary to accept the theory of assent. 3. In logical terms, faith and blasphemy are contradictory terms, there is no a third option between them. 4. The issue of the distinction between faith and deeds is also a debate with legal and political dimensions.

**Keywords:** Abû Hanîfa, Faith, Reason, Assent, Evidence, Heart.

## SOME PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ON ABŪ HANĪFA'S CONCEPTION OF FAITH

### SUMMARY

Abū Ḥanīfa is one of the pioneering Muslim thinkers who put forward a coherent and holistic intellectual perspective on the theoretical and practical aspects of religion with his views in the fields of Islamic theology and legal theory. Rather than being a problem thinker expressing his opinion on certain particular issues, he is a systems thinker who sets the founding principles that will serve as a basis for philosophical-theological thought about the nature and the meaning of religion. This article aims to examine some aspects of Abū Ḥanīfa's conception of faith and to draw attention to the philosophical dimensions of this understanding. At the center of Abū Ḥanīfa's understanding of religion is "evidence". The emphasis of the Holy Qur'an on using reason and critical thinking, and its rational and critical attitude towards the deniers, constitute the pivot of his evidentialist understanding of religion. For him, man's preference for religion and faith is not limited to this world, but will also have consequences forever. Therefore, it is necessary to make the greatest effort in order to make the right choice regarding true faith. According to him, the necessity of faith is rational; the ignorance of anyone who sees the creation of himself and the realm is inexcusable in knowing his creator. Even if the prophet was not sent, it would be necessary to know the existence of God with the reason. The important thing for Abū Ḥanīfa is not that a person believes in any way, but that he believes on the basis of evidence, knowing what and why he believes and what and why he denies.

Abū Ḥanīfa has introduced the understanding of faith, which is called the theory of assent, for the first time. According to him, "Faith is confirmation with tongue and assent with heart." It can be said that Abū Ḥanīfa's theory of assent corresponds to the understanding called "propositional faith" in contemporary philosophy of religion. For him, to have faith is to assent in the heart the veracity of the following proposition and to declare it: "There is no God but Allah, and Muhammad his servant and messenger." To

assent this proposition means to fully affirm what it comprising. Faith is really a special experience that only God can know. In this respect, faith takes place in a special place that only God and not the godly can know: the heart. The realization of faith in the heart indicates that one must believe in a supreme being that knows only what is in the heart. According to Abū Hanīfa, faith cannot be identified with deeds; in other words, faith is not the sum of deeds. The purpose of his saying that faith is separate from deed is not to emphasize that deeds are insignificant, but that deeds can only be accepted by faith in the heart. Therefore, according to Abū Hanīfa, faith is different from deeds, deeds are not included in the definition of faith. The fact that faith and deeds are mentioned together in many verses in the Holy Quran does not mean that faith is the sum of deeds and that the deficiency in the list of deeds causes a deficiency in faith. Faith is valuable in itself in terms of being faith; accordingly, faith comes before deeds and is the cause of deeds to benefit.

The relationship he sees between faith and blasphemy, in logical terms, is not “contrariness”, but “contradiction”. It is impossible for two contradictories to come together at the same time. When we say “Something is either exists or not exist”, it is a self-evident proposition, there are only two options. Just like this, when we say, “A person is either a believer or an unbeliever”, there is no third option between faith and blasphemy. Since faith and blasphemy are in contradiction each other there can be no partnership between the two, and there is no such thing as a decrease or increase in faith. For Abū Hanīfa, certainty and clarity in the definition of faith, the effort to clearly define the boundary between faith and blasphemy are extremely important in terms of legal and political consequences as well as theological. In this respect, it is extremely important to take the declaration of the believer as a basis in terms of securing his legal rights and preventing abuses. For Abū Hanīfa, who rejects hierarchy in faith, the faith of all believing people is equal as is the faith of people and the faith of prophets and angels.

## GİRİŞ

**I**mam-ı Âzam ve Ebû Hanîfe unvanlarıyla anılan Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767), İslâm düşünce tarihinde kelâm ve fıkıh sahasındaki görüşleriyle dinin teorik ve pratik yönüne ilişkin tutarlı ve bütüncül bir entelektüel bakış açısı ortaya koyan öncü/kurucu Müslüman düşünürlerden biridir. Ebû Hanîfe belli tikel meselelerde görüş beyan eden bir problem düşünürü olmaktan ziyade dinin doğası, mahiyeti ve anlamına dair felsefî-teolojik düşünceye kaynaklık teşkil edecek kurucu ilkeleri belirleyen bir sistem düşünürüdür.<sup>1</sup> Ebû Hanîfe’nin ortaya koyduğu bilgiye ve delile dayalı din ve dünya görüşü, İslâm düşüncesinde kelâm ve fıkıh geleneğinin yanı sıra Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Müslüman filozofların mantık ve metafizik sisteminin teşekkülünde, özellikle Fârâbî’nin *din ve mille(t)* teorisini geliştirmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>2</sup> Bu makale Ebû Hanîfe’nin iman tasavvurunun bazı veçhelerini irdelemeyi ve bu anlayışın felsefî boyutlarına dikkati çekmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda ilk olarak Ebû Hanîfe’nin genel din tasavvuruyla iman anlayışı arasındaki ilişki ele alınacak, daha sonra Ebû Hanîfe’nin, imanının tanımı, imanının mahalli, imanının faydası ve iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşleri farklı açılardan analiz edilecektir. Konular ele alınırken esas olarak Ebû Hanîfe’nin kendi

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe’nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografî*, (İstanbul: Ay Yayınları, 2018).

<sup>2</sup> İbn Sînâ’nın otobiyografisinde verdiği bilgiler onun Hanefî mezhebine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Matürîdî ile muasır olan, aynı coğrafyada, inanç ve kültür ikliminde doğup büyüyen, kırklı yaşlarında Bağdat’a gelen Fârâbî’nin hayatının özellikle ilk dönemi hakkında elimizde yeterli bilgi olmadığı için onun mezhebi konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Fârâbî’nin fıkıh ilminin mahiyeti, din, mille(t), şeriat ve sünnet terimleri hakkındaki görüşleri Hanefî bakış açısının derin izlerini yansıtmaktadır. Bu konuda dikkat çekici yorumlar için bk. Yunus Apaydın, “Fıkıh, Hikmet, Medeniyet”, *Düşünen Şehir* 8 (Ocak 2019), 36-39.

eserlerine müracaat edilecek, bunun yanı sıra Mâtürîdî (ö. 333/944), Debûsî (ö. 430/1039), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâeddin es-Semerikandî (ö. 539/1144) ve Bâbertî (ö. 786/1384) gibi Hanefî düşünürlerin yorumlarından da istifade edilecektir.

## 1. DELİL-İMAN İLİŞKİSİ

Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı onun genel din tasavvurundan bağımsız düşünülemez. Ona göre din olgusunun bizatihi kendisi hakkında teorik bir açıklama sunmak öncelikli olarak gereklidir. Bu açıklamayı, Ebû Hanîfe'nin içinde yaşadığı dönem ve çevrenin koşulları adeta zorunlu kılmaktadır. Farklı din, kültür ve mezheplerin bulunduğu bir sosyal çevrede<sup>3</sup> yaşayan Ebû Hanîfe, bir taraftan farklı dinî geleneklerin gerçeklik iddiaları karşısında İslâm'ın hakikat iddiasının temellendirilmesi, öbür taraftan Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasi ve i'tikâdî ihtilafların makul bir çözüme kavuşturulması gibi yeni durum ve ihtiyaçlarla yüzleşme gereği hissetmiştir. Bu bakımdan Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber ve ashâbı zamanında kelâm ve fıkıh gibi bilimlerin olmadığını, bunların bir tür bidat olduğunu savunan anlayışları, Müslümanların karşı karşıya olduğu meydan okumaların mahiyetini anlayamayanların naif tutumları olarak değerlendirir. Zira Hz. Peygamber'in ashâbı karşılaştıkları her sorunu Hz. Peygamber'e sorup çözüme kavuşturma imkânına sahiptiler. Ancak, Yahûdilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik vb. farklı din ve kültürlerin ilzam edici sorularıyla karşı karşıya kalan Müslümanlar artık felsefî ve teolojik bir söylem üretmek zorundadırlar.<sup>4</sup> Bu entelektüel meydan okumalara *savunmacı* (apologetic), *imancı* (fideist) bir anlayışla dinin içinden cevap vermeye çalışmak baştan yenilgiyi kabul etmek ve psikolojik üstünlüğü kaybetmek anlamına gelecektir. Bu bakımdan yalnızca Müslüman olmuş kimselerin değil, aklını kullanan her insanın mâkûliyetini kabul edeceği evrensel ve tutarlı bir din yorumu geliştirmek, dinin hem teorik hem pratik yönüne ilişkin argümantatif bir yaklaşım sergilemek zorunlu hale gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin, "Dinde fıkıh, ahkâmı fıkıhtan daha üstündür."<sup>5</sup> sözü bu minvalde söylenmiştir. Nasıl iman olmadan amel dinî açıdan bir değer hükmü taşıyorsa, aynı şekilde tümel bir din doktrini ortaya koymadan tikel dinî meseleleri tartışmak da temelsiz olacaktır.

<sup>3</sup> Ebû Hanîfe'nin, doğup büyüdüğü, ilmi ve ticari faaliyetlerini yürüttüğü Kûfe şehrinin sosyo-politik durumu hakkında geniş bilgi için bk. Mahfuz Söylemez, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştigi Şehir: Kûfe", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatipoğlu, (Bursa: KURAV, 2005), 1/39-51.

<sup>4</sup> İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. M. Öz, (İstanbul: İFAV, 2013), 9.

<sup>5</sup> İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebî", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. M. Öz, (İstanbul: İFAV, 2013), 33.

Ebû Hanîfe'nin din anlayışı *hüccet*<sup>6</sup> odaklıdır. Kur'ân'ın akla ve düşünmeye yaptığı vurgu ve inkârcıların, Allah'a ortak koşanların içine düştüğü çelişkileri aklı/eleştirel yöntemle deşifre eden tutumu, onun hüccete dayalı din anlayışının mihrini oluşturur. İnsanın din ve iman konusundaki tercihi, sadece bu dünya ile sınırlı olmayıp aynı zamanda sonsuza müteallik sonuçlar doğuracaktır. Bu yüzden iman hususunda doğru bir tercihte bulunmak için en büyük gayreti sarf etmek gerekir. Gündelik hayatta her türlü işini ve maslahatını akılla düzenleyen; lehine ve aleyhine olanı seçmede oldukça hassas davranan bir insanın, sonsuz hayatını belirleyecek olan din ve iman tercihinde aklını kullanmaması, lehine ve aleyhine olanı umursamaması abestir. Ebû Hanîfe'nin, lehine ve aleyhine olanı bilmek,<sup>7</sup> tarzındaki fıkıh tanımı sadece dünya işlerinde değil, asıl olarak nihai mutluluğa veya azaba götürecekt tercihlerde özenli ve seçici olunmasının, dini doğru anlama konusundaki gayretin önemini hatırlatmaya matuftur. Ebû Hanîfe açısından insanların kendi akıbetleriyle ilgili konuda duyarsızlık göstermeleri yazık olacak bir tutumdur.<sup>8</sup> Akıllı olduğu için ilahî teklife muhatap olan insan, sonlu hayattan istifade edip sonsuz hayatı elde etmek için çalışmalı, hem dine girerken hem dini yaşarken her aşamada aklını kullanmalı, hevâ ve hevesine yenik düşüp kendini helake sürüklememelidir.

Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın akli kullanma çağrısına, hem din ve iman tasavvurunu oluştururken hem de fikhî yöntemini geliştirirken bağlı kalmıştır. O, ilmî tartışmalarda delil ve hüccet getirmeyi tek üstünlük ölçütü saymış, tarihte benzerine çok az rastlanan özgürlükçü, eleştirel bir ilmî anlayışın hayata geçirilmesine öncülük etmiştir. Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki hoca-talebe münasebeti, belli kişilerin tartışmasız otorite sayıldığı, mutlak itaati esas alan tek tipleştirici bir ilişki değil, delili ve burhâm olanın söz sahibi olduğu, kişilerin saygınlıklarının korunduğu ilmî ve ahlâkî bir ilişkidir.<sup>9</sup> Hanefî ekolün büyük düşünürlerinden hukuk felsefecisi Debûsî'nin şu

<sup>6</sup> Hüccet, kelime anlamı itibarıyla galip gelmek, baskın çıkmak anlamına gelir. Terim olarak, hevâya galip gelen şey demektir. Kalb, bir yönüyle hevânın, bir yönüyle de aklın gerektirdiği şeylere bakar. Eğer kalpte hüccet galip gelirse, bu aklın hevâya üstün gelmesi sayesinde olur. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü usûli'l-fikh ve tahdîdü edilleti's-şer'*, thk. A. Yakûb, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009), 1/133,146. Hüccet terimi hakkında ayrıca bk. Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Târîfât*, thk. A. Enver Hıdır, (Beirut: Dârü'l-Mârifet, 2007), 79.

<sup>7</sup> Temel Yeşilyurt, “‘el-Fikhu'l-Ekber’e Metodolojik Bir Bakış”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 178.

<sup>8</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 10.

<sup>9</sup> Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi'ye göre, Hanefî fakihlerin kendi aralarındaki ihtilaf, Hanefîlerle diğer mezhepler arasındaki ihtilafın bile daha büyük ve şiddetlidir; Hanefî fikhının kompleks yapısı göz önüne alındığında bir kimsenin kırk yıldan önce bu ilimde fakîh olduğunu söylemesi şaşılacak bir hadisedir. bk. Sabri Cevat Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953), 40.

tespitleri, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hüccet odaklı din anlayışının İslâm düşünce tarihinde durduğu yeri göstermesi bakımından oldukça önemlidir:

“İlk asırda insanlar, yani sahâbe ve tâbiînin tamamını kastediyorum, işlerini hüccet üzerine inşa ediyorlardı. Onlar önce Kitâb’ı sonra Sünnet’i daha sonra Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra gelenlerin sözlerinden doğruluğu hüccetle belirlenen şeyleri esas alıyorlardı. Bir kişi bir meselede Ömer’in sözünü başka bir meselede de onunla ters düşen Ali’nin sözünü esas alıyordu. *Bu, Ebû Hanîfe’nin arkadaşları arasında ortaya çıkan bir uygulamaydı.* Onlar hüccetin ortaya çıkardığı şeye bağlı olarak bazen uzlaşıyorlardı, bazen de farklı görüşleri benimsiyorlardı. Şeriatta tutulan yol Ömercilik ya da Alicilik değildi; aksine Peygamber’e nispet esastı. Bunlar, kendilerini, Peygamber’in hayırla övdüğü bir topluluktu. Onlar âlimlerini veya nefislerini değil, hücceti esas alıyorlardı. Dördüncü asırdan itibaren takva kaybolup hüccet talebi azaldığı için insanlar âlimlerini hüccet kıldılar ve onlara tabi oldular. Bazıları Hanefî, bazıları Mâlikî, bazıları Şâfiî oldular. Onlar hücceti kişilere göre belirliyorlardı ve doğruluğun ölçütünü bir mezhepte doğmuş olmaya göre belirliyorlardı. Onlardan sonra gelen her asırda insanlar, isabet edip etmediğine bakmaksızın, kendi âlimlerine tabi oldular. Öyle ki sünnetler bidatlerle yer değiştirdi, hak ile heva birbirine karıştı. *Sevgiciler* (Hubbiyye) diye bir grup ortaya çıktı ve kendilerini üstün sayarak Allah’ın sevgilileri olduklarını ileri sürdüler. Onlara göre, Allah onların kalplerine tecelli etmiş ve onlara haber vermektedir. Bu sebeple onlar nefislerinin haber verdiğini hüccet saydılar ve hevâlarını ilahlar edindiler. Dolayısıyla onların hüccete giden yolu kapandı. Allah korusun, Allah en iyisini bilendir.”<sup>10</sup>

Ebû Hanîfe’nin din alanında hüccete verdiği yer göz önüne alındığında onun benimsediği din anlayışını çağdaş din felsefesindeki *delillendirmeci*<sup>11</sup> yaklaşım kapsamında değerlendirmek mümkündür. Onun delillendirmeci din anlayışı, iman tasavvuruna açık biçimde yansımıştır. Ona göre, iman zorunluluğu aklîdir; kendisinin ve âlemin yaratılmışlığını gören hiç kimsenin yaratıcısını tanımadaki cehaleti mazur görülemez. Eğer elçi gönderilmemiş olsaydı bile akıl ile Tanrı’nın varlığını bilmek zorunlu olurdu.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü usûli’l-fikh ve tahdîdü edilleti’ş-şer’*, thk. A Yakûb, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2009), 3/390-391.

<sup>11</sup> Burada “delillendirmeci” din anlayışı ile çağdaş din felsefesinde “evidentialism” olarak adlandırılan felsefî görüşü ve tutumu kastediyorum. Delillendirmecilik, imancılık (fideizm) düşüncesinin karşısında yer alan, iman delile dayanması gerektiğini, yeterli delil olmadan bir şeye inanmanın makul olmadığını savunan, iman temellendirilmesi için yüksek epistemik standartları öngören felsefî görüştür. Bk. Peter Forrest, “The Epistemology of Religion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>>.

<sup>12</sup> Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî el-Hanefî, *Şerhu Vasiyyeti’l-İmâm*



Aşağıda görüleceği üzere, Ebû Hanîfe'nin iman tanımında zikrettiği ve iman ile müteradif olduğunu söylediği terimlerden biri de *yakîn*'dir. Ebû Hanîfe'ye göre yakîn, bir şeyi kesin olarak, şek ve şüphe etmeden bilmektir.<sup>13</sup> Felsefî bir terim olarak yakîn, bir önermenin doğruluğunu çelişğinin yanlışlığını kanıtlayarak onaylamak anlamında *kesin bilgi* demektir.<sup>14</sup> “Tanrı vardır ve bir'dir” önermesinin doğruluğunu tasdik etmek, bu önermenin çelişğinin yanlışlığı bilindiği zaman *yakîn* ifade eder.<sup>15</sup> Ebû Hanîfe'ye göre, iman ettiği şeyin doğruluğunu, haklılığını bilen, ancak inkâr ettiği şeyin yanlışlığını, zulmünü bilmeyen kişi gerçekte doğrunun da yanlışın da ne olduğunu bilmiyor demektir. Kendisine beyaz bir elbise getirilen ve bu elbisenin beyaz olduğunu söyleyen bir kişi, aynı elbisenin kırmızı, siyah veya yeşil olduğunu söyleyenlerin de doğru söylemiş olduğunu kabul ederse, bu, o kişinin cahil ve ahlaksız olduğunu gösterir.<sup>16</sup> Ebû Hanîfe açısından önemli olan, bir kimsenin herhangi bir şekilde iman etmiş olması değil, neye, niçin iman ettiğini ve neyi, niçin inkâr ettiğini bilerek, delile dayalı olarak iman etmesidir. Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) söylediği gibi iman, iman olması bakımından güzel, küfür de küfür olması bakımından çirkin değildir. Eğer böyle olsaydı tâğûta iman edenin güzel, tevhîdi inkâr edenin çirkin bir iş yaptığını kabul etmek gerekirdi. Tevhîde imanın ve tâğûtu inkârın güzelliği ancak aklın ve hikmetin bunu gerektirmesi sebebiyledir.<sup>17</sup> Daha açık bir anlatımla, Mâtürîdî açısından bir biçimde iman etmiş olmak kendi başına değerli değildir. Önemli olan, neye, niçin iman ettiğini ve neyi, niçin inkâr ettiğini bilerek tercihte bulunmaktır. Tevhîde iman ettiğini söyleyen ancak teslisin yanlışlığını bilmeyen, bir Tanrı'ya inandığını söyleyen ancak Tanrı'nın bir'liğini idrak edemeyen kişinin, neye iman veya neyi inkâr ettiğinden haberi yok demektir. Ebû Hanîfe'nin iman tanımındaki yakîn terimi, böyle bir çelişkiye düşmemek için imanın delile ve kesin bilgiye dayanmasının zorunluluğuna işaret eder.

## 2 İMANIN MAHİYETİ: İKRÂR VE TASDİK

Felsefî-teolojik düşünceye bakıldığında marifet, güven, bağlanma vb.

*Ebû Hanîfe*, thk. M. S. El-Âyidî, H. M. Vesim el-Bekrî, (Umman: Dârü'l-Feth), 2017, 64.

<sup>13</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 14.

<sup>14</sup> Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-Tenbihât*, (Kum: Neşrû'l-Belâğa, 1383), 1: 12-13. Kindî “yakîn/kesin bilgi” terimini şöyle tanımlar: “Önermenin ispatlanmasıyla birlikte düşüncenin doyuma ulaşması.” Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, çev. M. Kaya, (İstanbul: İz, 1994), 64.

<sup>15</sup> Tasavvur, tasdik ve yakîn terimleri hakkında geniş bilgi için bk. Engin Erdem, “Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (Eylül 2018), 65-71.

<sup>16</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 9.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kur'an*, ed. B. Topaloğlu, nşr. A. Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mîzân, 2005-2010), 17:364.



tarzda farklı iman anlayışlarının savunulduğu olduğu görülür. “Tasdîk teorisi” olarak adlandırılan iman anlayışını ise ilk defa Ebû Hanîfe ortaya koymuştur.<sup>18</sup> Ona göre, “iman, dil ile ikrâr, kalp ile tasdîktir.”<sup>19</sup> İmanın tanımında geçen ikrâr, imanın yatay boyutuna, tasdîk ise dikey boyutuna işaret eder. İnsanın kalbinde Tanrı'nın varlığını ve O'nun elçisinin verdiği haberlerin doğruluğunu tasdîk ederek kurduğu ilişki sonlu varlığın sonsuz varlığa bağlandığı, i'tikâd ettiği dikey bir ilişkidir. İnsanın kalbinde gerçekleşen tasdîk kendisi açısından apaçık olsa bile o bunu ikrâr etmediği sürece başkalarının bunu bilmesi mümkün olmayacaktır. İmanı dil ile ikrâr etmek, yatay düzlemde, başka insanlarla ilişkisinde onun “mümin” olarak tanımlanmasını ve şer'î hükümlerin onun hakkında icra edilmesini sağlar.<sup>20</sup> Ebû Hanîfe'nin tanımında dil ile ikrâr'ın önce zikredilmesi ikrâr'ın biza-tihi tasdîk'ten önce olmasından değil, başka insanların bundan haberdar olmasını sağlaması bakımındandır. Ebû Hanîfe'ye göre münafık, kalbinde tekzip edip diliyle ikrâr eder, ehl-i kitap kalbinde tasdîk edip diliyle tekzip eder. Mümin ise hem kalbiyle tasdîk eder, hem de diliyle ikrâr eder.<sup>21</sup> İman etmek, sadece Tanrı'nın varlığını, birliğini, Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu bilmek (marifet) değil, aynı zamanda bunun doğruluğunu kalbinde onaylamak, tasdîk etmektir.<sup>22</sup>

Ebû Hanîfe'nin tasdîk teorisinin çağdaş din felsefesinde “önermesel iman”<sup>23</sup> (propositional faith) olarak adlandırılan anlayışa tekabül ettiği söylenebilir. Buna göre iman, kelime-i şهادette formüle edildiği haliyle kişinin, “Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed O'nun kulu ve elçisidir.” önermesinin doğruluğunu tasdîk etmesidir. Tasdîk etmek, iman edilecek şeyleri küllî olarak onaylamak demektir. Ebû Hanîfe'ye göre, “şehâdet kelimesini ikrâr etmekten daha faziletli bir şey yoktur.”<sup>24</sup> Ebû Hanîfe'nin imanı tasdîk olarak tanımlaması, imana layık olan ve iman edilmesi gereken yegâne varlığın duyu tecrübesine konu olmaması, şehadet âleminde bulunmamasıyla alakalıdır. Tanrı, zaman ve mekândan münezze, madde ve işlenlerinden bağımsız, aşkın bir varlık olduğu için duyu tecrübesiyle idrak edilemez. Tanrı'nın varlığının duyusal tecrübeye konu olmaması O'nun bilinemeyeceğini değil, akılla idrak edilmesi gerektiğini gösterir.

<sup>18</sup> Temel Yeşilyurt, “Ebû Hanîfe'de İmanın Kesinliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 209.

<sup>19</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, 56.

<sup>20</sup> Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 71.

<sup>21</sup> İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Vasıyyeti”, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. M. Öz, (İstanbul: İFAV, 2013), 65.

<sup>22</sup> El-Bâbertî, *Şerh-u Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 70-71.

<sup>23</sup> John, Bishop, “Faith”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>>.

<sup>24</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 17.

Ebû Hanîfe, “iman; tasdik, marifet, yakîn, ikrâr ve İslâm’dır”<sup>25</sup> derken, bilginin (marifet) imanın gerek şartı olduğuna işaret eder. Sadece bilmek iman etmek için yeterli değildir, ne var ki bilmeden, delile dayanmadan yapılan tasdik de iman değildir.<sup>26</sup> Çağdaş din felsefesinde bilgi-iman ilişkisi konusundaki tartışmalarda görüşlerine sıkça atıfta bulunulan Immanuel Kant’a (1724-1804) göre, insanın bilgi sahası olgular dünyasıyla sınırlıdır; Tanrı bu sınırın ötesinde olduğundan imana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek gerekir.<sup>27</sup> Ancak Ebû Hanîfe’nin tasdik teorisinde bilgi ile iman arasında Kant’ın iddia ettiği anlamda bir tezat söz konusu değildir. Tanrı’nın duyu tecrübesine konu olmaması O’nun bilinemeyeceğini değil, akıl ve nazar ile idrak edilmesi gerektiğini gösterir. Gözü gördüğü halde gözünü kapatan kişi gözünü kapattığında renkleri göremez, kulağı duyduğu halde kulağını tıkayan kişi sesleri duyamaz; aynı şekilde akli olup onu kullanmayan kişi de Tanrı’nın varlığını idrak edemez. Aklını kullanan, yaratılmışlar hakkında derinlemesine düşünen (nazar) her insan, Hz. İbrahim misalinde olduğu gibi, değişen, yok olup giden şeylerin arkasındaki değişmeyen, mutlak gerçeği idrak edebilir.<sup>28</sup> Mâtürîdî’nin söylediği gibi, sadece gayba iman edilir, çünkü iman tasdik’tir. Tasdik ve tezkîp, şahitte, olgular dünyasında bulunan şeyler hakkında değil, sadece gaybî olan hakkında söz konusu olabilir.<sup>29</sup> İman, kalbin, aklın ışığı ile gördüğü hakikati tasdik etmesidir.<sup>30</sup> Eğer iman etmek insanın bilgi sahasının ötesinde olan bir varlığa inanması anlamına geliyorsa nihai gerçek karşısında herkesin kör olduğunu ve dinsel gerçeklik iddialarının hiçbirinin diğerinden üstün olmadığını kabul etmek gerekecektir. Yukarıda “beyaz elbise” misalinde görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe açısından iman, sadece tasdik etmeyi değil, inkâr edilenin niçin yanlış olduğunu bilmeyi de gerektirir. Eğer imanın esasını oluşturan nihai hakikat akılla bilinebilir olmasaydı, Tanrı’nın varlığını inkâr edenlerin “kâfir”, gerçeğin üstünü örten, olarak nitelenmesi de anlamsız olurdu.

Debûsî’nin hüccetler konusunda yaptığı ayırım Tanrı’nın varlığının bilinmesi hususundaki doğru yöntemin ne olması gerektiğini de büyük ölçüde açıklığa kavuşturmuştur. Debûsî’ye göre, hüccetler ya zâhirdir ya da bâtındır. Zâhir hüccet, aklın doğruluğunu, apaçık bedîhî olarak kavradığı hakikatlerdir. Bâtin hüccet ise ancak derin düşünme ve istidlâl ile bilinen hakikatlerdir. Hz. Musa’nın esasî zâhir bir hüccettir; buna karşılık Hz. Mu-

<sup>25</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve’l-müteallim”, 12.

<sup>26</sup> Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille fî usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB, 2004), 1: 45.

<sup>27</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pulhar (Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996), Bxxx/31.

<sup>28</sup> el-En‘âm, 6/76-79.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur‘ân*, 1: 32.

<sup>30</sup> Erdem, “Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman”, 74.

hammed'e verilen Kur'ân bâtın bir hüccettir. Birinciden farklı olarak, ikincinin doğruluğunu idrak etmek için akıl yürütmek ve derinlemesine düşünmek gerekir. Aynı şekilde, dünya zâhir, âhiret bâtın bir hüccettir. Dünyanın varlığını duyularımızla apaçık biçimde idrak ederiz, ancak âhiretin varlığını derinlemesine düşünerek kavrayabiliriz.<sup>31</sup> Âlem, âlemdeki düzen Tanrı'nın varlığının zâhir hüccetidir; bunun arkasındaki bâtın hücceti ortaya çıkarmak için akli kullanmak gerekir. Tanrı'nın varlığı gaybî olduğu için, O, hissi idrak ile değil, akli idrak ile bilinmelidir. Bilgi olmadan tasdik olmaz, ancak sadece bilmek tasdik etmek için yeterli değildir; tasdik etmek, bilinen şeyin doğruluğunu içtenlikle kabullenmek, ona bağlanmak/i'tikâd ve rıza göstermektir. Bu yönüyle tasdik, imanın sadece epistemolojik değil, aynı zamanda âhlaki yönünde de içine alan özel bir terimdir.

### 3. İMANIN MAHALLİ: KALP

İnsanın Tanrı'ya karşı sorumlulukları (hukûkullâh) ve insanlara karşı sorumlulukları (hukûku'l-ibâd) vardır. İnsanın Tanrı'ya karşı en önemli sorumluluğu iman etmesi, O'nun varlığını, birliğini ve elçisinin haber verdiği hakikatleri *tasdik* etmesidir. “Allah ve Resûlü'nü yalanlayan kimsenin günahı, bütün insanları yalanlamasından dolayı kazanacağı günahdan daha büyüktür.”<sup>32</sup> İmanın yegâne objesi, ibadete layık tek varlık, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyin kendisine muhtaç olduğu aşkın ve mükemmel bir varlık olarak Tanrı'dır. İman, kendisinin kulluğunu, Tanrı'nın rabliğini kavrayan insanın Tanrı ile kurduğu en özel bağıdır. Tanrı, gizli-açık her şeyi bilen, âlim-i mutlak bir varlıktır; gözler onu göremez fakat o gözleri görür. İman, gerçekte sadece Tanrı'nın bilebileceği özel bir tecrübedir. Bu bakımdan iman, tanrılık taslayanların değil, sadece Tanrı'nın bilebileceği özel bir yerde gerçekleşir: Kalp.<sup>33</sup> İmanın kalpte gerçekleşmesi, ancak kalpte olanı bilen bir varlığa iman edilmesi gerektiğine işaret eder. İmanın mahallinin kalp olması, bir taraftan insanın Tanrı ile en özel bağına ifade ederken, öbür taraftan insanı diğer insanların itham ve baskılarından kurtaran bir özgürlük alanı açmaktadır. Ebû Hanîfe'nin söylediği gibi, “Allah bizi, kalplerde bulunanı ve gizli niyetleri bilmekle mükellef kılmamıştır.”<sup>34</sup> Şu halde kendini mümin olarak tanımlayan kişinin beyanı esastır; sadece Tanrı'nın bilebileceği bir konuda kişinin imanının olmadığını veya zayıf olduğunu iddia etmek tanrılık iddiasında bulunmak anlamına gelir: “Allah insanları, kalplerindeki şeyden dolayı, mü'min ve kâfir diye isimlendirmiştir. Çünkü Allah, kalplerde olanı bilir.

<sup>31</sup> Debûsî, *Takvîmü usûli'l-fıkh ve tahdîdü edilleti's-şer'*, 1: 144-145.

<sup>32</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 26.

<sup>33</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-ebsat”, 51.

<sup>34</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 22.

Biz de insanların, lisanlarından sadır olan tasdik, tekzip, kıyafet<sup>35</sup> ve ibadetle mü'min veya kâfir diye isimlendiririz."<sup>36</sup>

İmanın mahallinin kalp olması, kalpteki tasdikın dışarıdan gelen hiçbir baskı ve zorlamayla değiştirilemeyeceğini, insanın Tanrı'yla kurduğu gönül bağının sarsılmayacağını, kulluk bilincinin sürekliliğini de ifade eder. Dünyevî bir otoriteden korkan kişi, sadece bu otoritenin denetlediği alanlarda ona karşı şeklen saygı gösterir ve başkalarının görmediği yerde ona karşı öfkesini dile getirmekten kaçınmaz. Hâlbuki insan, kalbinde iman ettiği, bütün benliğiyle bağlandığı ve güvendiği yüce varlığa gizli-açık her yerde, sağlık-hastalık, zenginlik-fakirlik her durumda derinden saygı duyar, O'nun hükmüne razı olur ve içinde O'na karşı hiçbir olumsuz duygu beslemez.<sup>37</sup> İmanın özünü oluşturan tasdikın kalpte gerçekleşmesi, imanın salt bir önermenin doğruluğunu onaylamaktan ibaret olmadığına işaret eder. İman etmek, aynı zamanda varlığın ve zamanın idrakini kökten değiştiren, hayata metafizik bir anlam katan, sonluysa sonsuza bağlayan yeni bir anlam ve duygu dünyasına gönüllüce girmek demektir. Tanrı'nın varlığını, birliğini, elçisinin verdiği haberlerin hak olduğunu tasdik etmek, nimet vereni tanımak, şükran ve minnettarlık duygusuyla O'na bağlanmak demektir. Ebû Hanîfe'nin küfrün gayr-i ahlakîliği konusundaki vurgusu, onun iman anlayışının güçlü biçimde etik ve varoluşsal bir boyutu içerdiğini göstermektedir. Ona göre, kâfir, dünyadaki nimetleri bilir, bunlardan en iyi şekilde istifade eder, ancak bu nimetlerin gerçek sahibine karşı nankörlük eder. "Yani" diyor Ebû Hanîfe, "kâfirler gecenin gece, gündüzün de gündüz olduğunu bilirler. Sıhhat, zenginlik ve ulaştıkları rahat ve bolluğun nimet olduğunu itiraf ederler. Fakat onlar bunları, asıl lütuf ve ihsan edici olan Allah'a değil, kendilerinin ibâdet ettikleri şeye nispet ederler. Bundan dolayı Allah, onların Allah'ın nimetlerini itiraf edip sonra da onları inkâr ettiklerini ifade eder."<sup>38</sup> Kâfir nimeti bilen, ancak nimetin sahibini inkâr edendir; mümin ise hem nimeti bilen hem de nimet verene şükran duyardır. Nimet verene karşı kalpte hâsıl olan derin minnettarlık ve şükran duygusu imanın ahlakî temelidir. Debûsî'nin söylediği gibi, ubudiyet nefsin, ibadet bedeninin bir sıfatıdır.<sup>39</sup> İbadet etmek için önce ibadete layık olan varlığın bilinmesi, O'nun hak olduğunun kalben tasdik edilmesi gerekir. Ebû Hanîfe'nin imanın amelden ayrı olduğunu söylemekteki amacı, amelin önem-

<sup>35</sup> Ebû Hanîfe'nin bu ifadesi belli bir kıyafet tarzının İslâmiyet ile özdeşleştirilmesi anlamına gelmez. Burada kastedilen, kılık-kıyafet ve dış görünüşteki çeşitliliğin dinî inanç konusundaki farklılığı da yansıttığı geleneksel toplumdaki pratik duruma ilişkin bir tespittir.

<sup>36</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 21.

<sup>37</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 28.

<sup>38</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 32.

<sup>39</sup> El-Kâdî Ebî Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. M. A. Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 68.

siz olduğunu değil, amelin ancak kalpteki imanla makbul hale geleceğini vurgulamaktır; borcu ödemek için ilk önce borçlu olduğunu kabul etmek gerekir. Ona göre, insan namaz kıldığı için mümin değildir, aksine mümin olduğu için namaz kılar.<sup>40</sup> Ameli ibadete dönüştüren kalpteki niyettir.

#### 4. İMAN VE AMEL

Ebû Hanîfe'nin iman anlayışıyla ilgili önemli tartışmalardan biri de onun, Mu'tezilî, Hâricî ve Şîî düşünürlerden farklı olarak, iman ile amel arasında yaptığı ayırımıdır. Ebû Hanîfe'ye göre, iman başka amel başkadır, ameller imana dâhil değildir.<sup>41</sup> Amel ile iman arasında zorunlu nedensel bağ kuran, ameli imanın bir parçası olarak gören, amel konusundaki eksikliğin imanı da zayıflattığını ileri süren anlayışlar teolojik açıdan tutarsız olduğu gibi hukukî ve sosyolojik bakımdan da mahzurludur. Kur'ân'da pek çok âyette iman ve amelin birlikte zikredilmesi, imanın amellerin toplamından ibaret olduğu ve amel listesindeki eksikliğin imanda da eksikliğe yol açtığı manasına gelmez. İman, iman olması bakımından kendi başına değerlidir; iman, amelden önce gelir ve amelin fayda sağlamasının illetidir. Bir kimsenin dinî açıdan zorunlu olan bir amelle sorumlu tutulabilmesi için ilk önce iman etmesi gerekir. Bazı ibadetlerin kazası olur, ancak imanın kazası olmaz; fakirin zekât vermesi gerekmez ancak bundan, onun iman etmemesi gerekir, sonucu çıkmaz.<sup>42</sup> Kur'ân'ın inzâl sürecine bakıldığında, insanların ilk önce Allah'a imana çağrıldığı, küfrü bırakıp Allah'a iman eden insanların daha sonra belli amellerle yükümlü kılındığı görülmektedir. Eğer iman ve amel aynı şey olsaydı iman etmiş ancak henüz belli amellerle sorumlu tutulmamış kişilerin “mümin” olarak nitelenmemesi gerekirdi. Hâlbuki “Allah, mü'minlere farz olan şeyleri, onların dini kabul etmelerinden sonra emretmiştir: ‘İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılınlar.’ (el-İbrâhîm, 14/31). ‘Ey iman edenler size kısas farz kılındı.’ (el-Bakara, 2/178). ‘Ey iman edenler namazı dosdoğru kılın...’ (el-Ahzâb 33/41). âyetleri ve benzerleri bu hususu belirtmektedir. Eğer farz kılınan şeyler bizatihi iman olsaydı, Allah o amelleri işleyinceye kadar kullarını mü'min olarak nitelemezdi.”<sup>43</sup> Ebû Hanîfe açısından amel ile sorumlu tutulmanın şartı iman ise ilk önce ‘İman nedir?’ sorusuna net bir cevap vermek gerekir. Ancak, imanın amel ile özdeşleştirilmesi halinde imanın efrâdını câmi ağıyârını mâni, kesin bir tanımını yapmak ve iman ile küfür arasındaki sınırı tayin etmek de mümkün olmayacaktır. Ebû Hanîfe tasdik teorisi ile bu sorunun üstesinden gelmeyi, bir kişinin *mümin* veya

<sup>40</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 11-12.

<sup>41</sup> Ebû Hanîfe, “el- Vasiyye”, 66.

<sup>42</sup> Ebû Hanîfe, “el- Vasiyye”, 66.

<sup>43</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 11.

*kâfir* olarak nitelenmesini sağlayan asgari koşulun ne olduğunu belirlemeyi amaçlamıştır.<sup>44</sup>

Ebû Hanîfe'nin din ve şeriat arasında yaptığı ayırım da iman-amel ayırımı meselesiyle bağlantılıdır. Din, ilk peygamber Hz. Âdem'den, son peygamber Hz. Muhammed'e kadar, bütün peygamberlerin tebliğ ettiği Tanrı'nın varlığı, birliği, nimet verene şükretmenin zorunluluğu, zulmün çirkinliği gibi aklın doğruluğunu apaçık kavradığı, değişmeyen, neshe konu olmayan, zorunlu, muhkem hakikatlerdir. Şeriat ise zamana göre değişkenlik gösteren, neshe konu olan, aklın mümkün gördüğü değişken uygulamalardır. Nesh, akli hükümlerde değil, ancak şer'î hükümlerde söz konusu olabilir.<sup>45</sup> Ebû Hanîfe'ye göre, "Allah'ın dini değiştirilemez. Nitekim din; tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatler ise tebdil ve tağyir edilmiştir. Zira bir takım şeyler bazı insanlar için helal iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır."<sup>46</sup> Önceki ümmetlere farklı şeriatlar gönderilmiş ve farklı ameller farz kılınmıştır; aynı şekilde meleklere de farklı ameller farz kılınmış olabilir. Şayet iman amele bağlı olsaydı, şeriatlardaki değişikliğe bağlı olarak peygamberlerin imanının da farklı olması gerekirdi. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre, meleklerin imanı, önceki ümmetlerin imanı ve Müslümanların imanı aynı imandır: "Sema ehlinin imanı, evvelki ümmetlerin imanı ve bizim imanımız ise birdir. Çünkü hepimiz iman ettik ve yalnızca Allah'a ibadet ettik. Tıpkı bunun gibi, kâfirlerin küfrü ve inkârı bir ve fakat ibadetleri farklıdır."<sup>47</sup> Amellerdeki farklılık önceki ümmetlerin, hatta meleklerin imanı ile Müslümanların imanı arasındaki ayniyete halel getirmediği gibi, amellerdeki muhtemel eksikliklere bakarak Müslümanların imanlarının eşit olmadığı, bazı Müslümanların imanının daha çok veya az olduğu da söylenemez.<sup>48</sup> Ebû Hanîfe'nin sisteminde din ile iman, şeriat ile amel arasında simetrik bir ilişki söz konusudur. Şeriatlar değişmesine rağmen din hep aynı kaldığı gibi, amellerdeki değişiklikler de iman ayniyetine halel getirmez. Onun şu ifadeleri bu koşutluğu göstermesi bakımından son derece önemlidir:

Bilmiyor musun ki Allah'ın resûlleri- Allah hepsine salât ve selâm eylesin- değişik dinlere mensup değillerdi. Hiçbiri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan resulün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çünkü

<sup>44</sup> Ebû Hanîfe'nin tasdik ve imanın kesinliği arasında kurduğu ilişki için bk. Yeşilyurt, "Ebû Hanîfe'de İmanın Kesinliği Meselesi", 208.

<sup>45</sup> Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. M. Z. Abdi'l-Ber, (Kahire: 1984), 704-711.

<sup>46</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 11.

<sup>47</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 30.

<sup>48</sup> Krş. Veysel Kaya, "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. A. Kartal, H. Özden, (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 187-188.

peygamberlerin dini biridir. Buna mukabil her resul, kendi şeriatına davet etmiş, kendisinden önceki resulün şeriatına uymaktan nehyetmiştir. Zîra resullerin şeriatları çok ve muhtelifdir.<sup>49</sup>

Ebû Hanîfe'nin, iman edenlerin imanın ayniyetini, inkâr eden kâfirlerin küfrünün ayniyetiyle karşılaştırarak anlatması da oldukça önemlidir. Din-şeriat ilişkisinde görüldüğü üzere, müminlerin amelleri farklı olsa bile imanları aynıdır. Aynı şekilde kâfirlerin amelleri farklı olsa bile onların da küfrü aynıdır. Ebû Hanîfe imanı tasdik, küfrü inkâr olarak tanımlamak suretiyle iman ile küfür arasındaki sınırı net biçimde tayin etmektedir. Onun iman ile küfür arasında kurduğu ilişki mantık terimleriyle söylenecek olursa, *karşıtlık* ilişkisi değil, *çelişiklik* ilişkisidir. Karşıtlar arasında bir ortaklık ve derecelik söz konusu olabilir. Mesela, siyah ve beyaz karşıttır; bu ikisi arasında farklı gri tonlar olabilir. Buna mukabil, *çelişiklik* ilişkisinde iki çelişğin aynı anda bir araya gelmesi imkânsızdır.<sup>50</sup> Bu, metafizikteki varlık ve yokluk mefhumları arasındaki ilişki göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Varlık mefhumu, sübûtî, olumlu bir mefhumdur; onun çelişği olan yokluk ise selbî, olumsuz bir mefhumdur. “Bir şey ya vardır, ya yoktur.” dediğimizde, bu bedihi bir önermedir; iki çelişğin aynı anda bir araya gelmesi imkânsızdır.<sup>51</sup> Tıpkı bunun gibi “Bir kişi ya mümindir ya da kâfirdir”, dediğimizde de iman ile küfür arasında üçüncü bir seçenek imkânsızdır. İman, tasdik değil, amellerin toplamı olarak tasavvur edildiğinde, iman ile küfür arasındaki ayırım noktası (mevrîdu'l-kısmeh) da belirsizleşecektir. Ebû Hanîfe, imanı tasdik olarak tanımlayarak, iman ile küfür arasındaki sınırı net biçimde tayin etmekte, üçüncü seçeneğin imkânsızlığını mutlak surette ortaya koymaktadır.<sup>52</sup> İman, amellerin toplamı olarak düşünüldüğünde, iman ile küfür arasında *karşıtlık* ilişkisi olduğu kabul edilmiş olur ve iman ile küfür arasındaki sınır muğlak hale gelir. İmanın çelişği küfür olduğuna ve bu ikisi arasında hiçbir ortaklık olama-

<sup>49</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 10.

<sup>50</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 91-95.

<sup>51</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Akâid*, thk. M. H. Z. er-Ridâyi, (Kum: Râyid, 1393), 1/86.

<sup>52</sup> İmanı amelden ayrı, salt tasdik olarak gören Ebû Hanîfe ile imanı amellerin toplamı olarak gören İmam-ı Şâfiî arasındaki derin görüş ayrılığının mantık ve metafizikteki yansımaları, Hanefî filozof İbn Sînâ ile Şâfiî kelâmcı Fahreddin Râzî'nin “önerme” ve “şartlı önerme” anlayışlarında görmek mümkündür. İbn Sînâ'ya göre önerme/tasdik, salt hükümdür. Buna karşılık F. Râzî'ye göre önerme/tasdik, unsurlarının bir toplamıdır. Yine İbn Sînâ'ya göre, şartlı bir önerme, taraflarından, yani, mukaddem ve tâlisinden biri veya her ikisi birden yanlış olsa bile halen doğru olabilir; şartlı önermenin doğruluğu bileşenlerinin doğruluğundan bağımsızdır. Buna karşılık Gazzâlî ve Râzî açısından şartlı önermelerin doğruluğu bileşenlerine bakılarak değerlendirilmelidir. İman-amel ilişkisi konusundaki ihtilafın mantık ve metafizikteki yansımaları müstakil bir çalışmada ele alacağımız için burada sadece küçük bir atıf yapmakla yetiniyoruz.



yacağına göre, imanın azalması veya çoğalması diye bir şey söz konusu olamaz. İmanın artması küfrün azalmasını, imanın eksilmesi küfrün çoğalmasını gerektirir. Şu durumda, imanın arttığını veya azaldığını söylemek, aynı kişinin değişen oranlarda hem kâfir hem de mümin olması gibi bir çelişkiye sebep olacaktır.<sup>53</sup> Temel bir mantık kaidesi olarak iki çelişgin bir araya gelmesi imkânsız olduğundan, Ebû Hanîfe'ye göre, iman ne artar ne de eksilir.<sup>54</sup>

Ebû Hanîfe açısından, “Sen mümin misin?” sorusuna verilmesi gereken cevap, “Evet, kesinlikle müminim” biçiminde olmalıdır; çünkü “imanda şüphe olmaz.”<sup>55</sup> İmanı, amellerin toplamı olarak gören kişinin bu soruya, “İnşallah müminim” şeklinde cevap vermesi gerekir. İmanda istisna olarak adlandırılan ikinci anlayışta, amellerden herhangi birindeki eksiklik veya şüphe imanı da tartışmalı hale getirmektedir. Ebû Hanîfe açısından iman ve şüphe bir arada olamaz; bir kişi ya mümindir ya da kâfirdir. Ona göre, bir kişi ya mümindir ya kâfirdir, dediğimizde, bu, mümin, kesin olarak mümindir, kâfir, kesin olarak kâfirdir, biçiminde anlaşılmalıdır: “Onlar kesin olarak mümindirler.” (el-Enfâl, 8/74) ve “Onlar kesin olarak kâfirdirler.” (en-Nisâ, 4/151). Ebû Hanîfe'nin imanın kesinliği hakkındaki vurgusu, bizatihi güven ve emân veren bir olguyu güvensizliğin ve belirsizliğin kaynağı olarak gören, insanı bir tür şizofreniye sevk eden anlayışlara karşı verilmiş güçlü bir cevaptır. İman ve küfür bir insanın sonsuz azaba mı uğrayacağını yoksa sonsuz nimete mi kavuşacağını tayin eden temel ölçütür. İman eden, Tanrı'nın varlığını ve birliğini tasdik eden kişi son tahlilde kurtuluşa ermiştir; imanın en büyük faydası insanı sonsuz azaptan kurtarmasıdır. Nasıl küfür insanı helâka sürükleyen en büyük günah ise küfrün çelişgi olan iman da insanı en büyük azaptan kurtaracaktır. “Evet, iman mümine fayda verir, çünkü iman onu en şiddetli azaptan korur. En şiddetli azap ise, kâfirin azabıdır. Zira küfürden daha büyük günah yoktur.”<sup>56</sup>

Ebû Hanîfe açısından imanın tanımındaki kesinlik ve açıklık, iman ile küfür arasındaki sınırı net biçimde belirleme çabası teolojik açıdan olduğu kadar hukuki ve politik sonuçları bakımından da son derece önemlidir. Kişinin kendisini “mümin” olarak tanımlaması ticaretten, evliliğe, vergiden, can ve mal güvenliğine kadar Müslüman toplum içerisinde ayrıcalıklı bir hukukî statü kazanmasını sağlar. İman ile amelin özdeşleştirilmesi, imanın tartışma konusu haline getirilmesi durumunda toplumsal hayatta kaotik bir ortamın ortaya çıkması, istismarların yaşanması kaçınılmaz hale gelecektir. Herhangi bir dinî pratiği yerine getirmeyen veya getirmediği vehmedilen bir kişi hasımlarının ithamları karşısında çaresiz kalacak ve hukuki

<sup>53</sup> Ebû Hanîfe, “el- Vasiyye”, 65.

<sup>54</sup> Ebû Hanîfe, aynı yer.

<sup>55</sup> Ebû Hanîfe, aynı yer.

<sup>56</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, 29.

haklarından kolayca mahrum bırakılabilecektir. Bu itibarla, iman eden kişinin beyanının esas olması onun hukukî haklarının güvence altına alınması, suiistimallerin önüne geçilmesi açısından son derece önemlidir. Ebû Hanîfe açısından eğer din, Tanrı'nın bütün emrettiklerini yapmak, nehyettiklerinden kaçınmak olarak anlaşılıysaydı o zaman dinî emirlerden herhangi birini yerine getirmeyen veya yasaklardan birini ihlal eden kişi "kâfir" ilan edilebilirdi. Bu durumda kâfir olan kimse de Müslüman toplumda cari olan nikâhlanma, vergi indirimi, kestiklerinin yenilmesi, cenaze merasimine katılma vb. haklardan da mahrum olurdu. İman, müminler arasında can ve mal güvenliğinin en önemli teminatıdır. Bâbertî'nin söylediği gibi, eğer Ebû Hanîfe iman ile amelî birbirinden ayırmamış olsaydı, namaz, oruç vb. amellerden herhangi birini terk eden kimse kâfir ilan edilir, hukukî haklarını kaybederdi.<sup>57</sup>

İslâm tarihinin belli dönemlerinde kamu otoritesini elinde tutanların yanlış uygulamaları hatırlandığında, iman-amel ilişkisi hakkındaki tartışmaların sadece teorik bir konu olmadığı, sosyal hayatta somut karşılığı olan can yakıcı bir problem olduğu daha iyi anlaşılabilir. Kur'ân'ın Arapça inzâl edilmesinden Arap milletinin üstünlüğü sonucuna ulaşan, Arap olmayan Müslümanları (mevâlî) ikinci sınıf vatandaş olarak gören ve onlardan cizye alan çarpık uygulamalar tarihî bir vakıadır.<sup>58</sup> Ebû Hanîfe'nin iman tanımını ve iman ile amel arasında yaptığı ayırım bu haksız uygulamalara karşı da bir meydan okumadır. İmanda hiyerarşiyi reddeden Ebû Hanîfe açısından, iman eden bütün insanların imanı eşit olduğu gibi insanların imanı ile peygamberlerin ve meleklerin imanı da aynı imandır. Arap'ın imanı ile Türk'ün, Fârisî'nin, Kürt'ün, Alman'ın, Fransız'ın vb. imanı arasında iman olması bakımından hiçbir fark yoktur; iman, müminler arasındaki eşitliğin nihai temelidir.<sup>59</sup> "Mü'minler, iman ve tevhîd konusunda birbirlerine müsavidirler. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdır." <sup>60</sup> Din, insana önceki sonlu hayatını kullanarak, sonraki sonsuz hayatı elde etmenin yolunu gösteren ilahi hidayet kaynağıdır. Kur'ân'da müminlerin diri, münafıkların

<sup>57</sup> Ekmeleddin el-Bâbertî, "Hanefî Mezhebi'nin Tercihî Hususunda İnce Düşünceler", Ahmet İnanır, "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (Nisan 2013), 88.

<sup>58</sup> Emevîler döneminde mevâlîye uygulanan vergi politikaları hakkında bkz. Gerlof Van Floten, *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesîh Hareketi Üzerine Araştırmalar*, çev. M. S. Hatipoğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 26-37.

<sup>59</sup> Ebû Hanîfe'nin iman alayışı ile Müslümanlar arasındaki eşitlik talebi arasındaki ilişki hakkında bk. Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. A. Kartal, (İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 399- 402

<sup>60</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 56.

hasta, kâfirlerin ise ölü olarak nitelenmesi bununla ilgilidir.<sup>61</sup> İman eden kişi sonsuz hayatı elde etmeyi sağlayacak asgari koşulu yerine getirdiği, nimetin gerçek sahibini tanıdığı ve O'na minnettarlık duyduğu için Tanrı'nın sonsuz nimetinden de nasipdar olacaktır.

## SONUÇ

Ebû Hanîfe'nin yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız iman anlayışı, İslâm düşüncesi açısından olduğu kadar çağdaş din felsefesindeki akıl-iman tartışmalarında Müslüman ilahiyatçıların alması gereken doğru pozisyonun ne olduğuna işaret etmesi bakımından da oldukça önemlidir. Çağdaş din felsefesinde aydınlanma döneminin *delillendirmeci din anlayışına* tepki olarak başlıca iki iman anlayışının öne çıktığı gözlemlenmektedir. *Reformcu epistemoloji* olarak adlandırılan, Alvin Plantinga (1932-) ve William Alston (1921-2009) gibi Protestan din felsefecilerinin savunduğu dinî tecrübeyi merkeze alan anlayışa göre, Tanrı inancı temel bir inançtır; iman delile dayanmak zorunda değildir, ancak bu, imanın akıl dışı olduğu anlamına gelmez. İkinci anlayış ise Blaise Pascal (1623-1662), Søren Kierkegaard (1813-1855), William James (1842-1910) gibi filozofların savunduğu *fideizm*'dir. Türkçe'de imancılık olarak ifade edilen bu anlayışın katı versiyonunda, iman ile akıl arasında tam bir karşıtlık söz konusu iken, ılımlı versiyonunda ise iman akli aşan bir erdem olarak görülür.<sup>62</sup> Hıristiyan teolojisinin derin izlerini taşıyan bu iman tasavvurlarında, aklın yetersizliğine, imanın yüceliğine yapılan vurgular temelde Hıristiyanlığın inanç esaslarındaki çelişkilerin üstünü örtmeye, bunları makul göstermeye dönük felsefî çabalarlardır. Batı düşüncesinde felsefe teolojinin hizmetkârı olarak görüldüğü için aklın başlıca görevi, Hıristiyan vahyini meşrulaştırmaktan ibarettir. Batı düşüncesindeki imancı anlayışları idealize ederek, aklın yetersizliğini ve güvenilmezliğini savunmak, imanı öznel bir tecrübeye indirgemek, İslâm'ın hakikat iddiasının buharlaştırılması, iman ile küfür arasındaki sınırın muğlaklaştırılması sonucunu doğuracaktır. Ebû Hanîfe her ne kadar muarızları tarafından *cezâ-i sinimmar*'a<sup>63</sup> uğratılmış bir düşünür olsa da, onun delile dayalı iman anlayışı, İslâm'ın hakikat iddiasının evrenselliği konusundaki vurgusu dün olduğu gibi bugün de sadece aklını kullananların İslâm'ın izzetine sahip olabileceğini hatırlatmaya devam etmektedir.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 36.

<sup>62</sup> Michael Peterson v.dğr, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 57-62, 152-161.

<sup>63</sup> Bâbertî, "Hanefî Mezhebi'nin Tercihi Hususunda İnce Düşünceler", 92. Sinimmar: Arap edebiyatında/mitolojisinde, sultana eşsiz bir saray inşa eden, ödüllendirilmek yerine daha güzelini başkasına yapmasın diye sultan tarafından öldürülen baş mimar. Bk. Mohammed Hamdouni Alami, *Art and Architecture in the Islamic Tradition: Aesthetics, Politics and Desire in Early Islam*, (London-New York: I.B. Tauris, 2013), 129.

## KAYNAKÇA

Alami, Mohammed Hamdouni. *Art and Architecture in the Islamic Tradition: Aesthetics, Politics and Desire in Early Islam*. London-New York: I.B. Tauris, 2013.

Ansay, Sabri Cevat. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953.

Apaydın, Yunus. “Fıkıh, Hikmet, Medeniyet”. *Düşünen Şehir*. 8 (Ocak 2019), 36-41.

Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Thk. M. S. El-Âyidî-H. M. Vesim el-Bikrî. Umman: Dârü'l-Feth, 2017.

Bâbertî, Ekmeleddin. “Hanefî Mezhebi'nin Tercihi Hususunda İnce Düşünceler”. Ahmet İnanır. “Ekmeleddin Bâbertî'nin ‘en-Nüketü’z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe’ Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 ( Nisan 2013), 71-93.

Bedir, Mürteza. *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi*. İstanbul: Ay Yayınları, 2018.

Bishop, John. “Faith”. Erişim 18 Ağustos 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/>.

Cürcânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali. *Tâ'rifât*. Thk. A. Enver Hıdır. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 2007.

Debûsî, el-Kâdî Ebî Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsa. *el-Emedü'l-aksâ*. Thk. M. A. Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer el-Hanefî. *Takvîmü usûli'l-fikh ve tahdîdü edilleti's-şer'*. 3 cilt. Thk. Abdürrahîm Yâkub. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. “el-Fıkhu'l-ekber”. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. M. Öz. 53-58. İstanbul: İFAV, 2013.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. “el-Âlim ve'l-müteallim”. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. M. Öz. 7-32. İstanbul: İFAV, 2013.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. “el-Fıkhu'l-ebsat”. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. M. Öz. 33-52. İstanbul: İFAV, 2013.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam. “el- Vasıyye”. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Trc. M. Öz. 65-69. İstanbul: İFAV, 2013.

Erdem, Engin. “Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (Eylül 2018), 59-78.

Evkuran, Mehmet. “İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili”. *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Ed. Ahmet Kartal. 395-402. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.

Floten, Gerlof Van. *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesîh Hareketi Üzerine Araştırmalar*. Çev. M. S. Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üni-

versitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Forrest, Peter. "The Epistemology of Religion". Erişim 04 Eylül 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2017 Edition. Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. W. S. Pulhar. Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996.

Kaya, Veysel. "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Ed. A. Kartal, H. Özden. 187-191. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015.

Kindî. "Tarifler Üzerine". *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. 57-73. İstanbul: İz, 1994.

Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-akâid. 1 cilt*. Thk. M. H. Z. er-Ridâyî. Kum: Râyid, 1393.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. Thk. Bekir Topaloğlu. Nşr. Ahmed Vanlıoğlu, Ertuğrul Boynukalın, Halil İbrahim Kaçar, Muhammet Masum Vanlıoğlu. İstanbul: Mîzân Yayınları, 2005-2010.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 cilt. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Peterson, Michael. Hasker, William. Reichenbach, Bruce. Basinger, David. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Semerkindî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk. M. Z. Abdi'l-Ber. Kahire: 1984.

Söylemez, Mahfuz. "Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe". (*İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*). Ed. İbrahim Hatipoğlu. 1/39-51. Bursa: KURAV, 2005.

Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve'l-Tenbîhât*. 3cilt. Kum: Neşrû'l-Belâğâ, 1383.

Yeşilyurt, Temel. "Fıkhu'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 175-184.

Yeşilyurt, Temel. "Ebû Hanîfe'de İmanın Kesinliği". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 207-213.