

DİNİN TANIMLANMASI: EBU HANİFE ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Muhit MERT (*)

Toplum fertlerini bir arada tutmayı sağlayan en önemli unsurlardan birisi, şüphesiz ki dindir. Dinin tanımlanması, insan hayatıyla ilişkisinin belirlenmesi ve bu ilişkinin sınırlarının tesbit edilmesi, insanlar arasında diyalogun ve toplumsal bütünlüğün sağlanması açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü tanımlamaya göre din, ayrımcı bir unsur da olabilir, birleştirici bir unsur da. Dinin ne olduğunu açık seçik olarak dile getirmek, çeşitli din mensuplarının benimseyecekleri, eski ifade ile, “efradını câmi, ağyarını mani” bir tarif verebilmek, takdir edilir ki, oldukça zor bir iş tir. Yapılan din tanımlarında dinin farklı yönleri veya tezahürleri ön plana çıkartılmaktadır. Dinin inceleme alanı yapan her bilim dalı kendi işine yarayan bir din tarifıyla yola çıkmaktadır¹. “Din tarifleri arasındaki farklılaşma, mahiyetten çok, dinin bütününi teşkil eden değişik boyutlardan hangisinin daha çok önemsendiğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.”² İyi bir tanım yapmak dinin, - özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi “Kitaplı Dinler” sözkonusu olduğunda - inanç, ibadet ve ah-lâk gibi birbirine bağlı üç cephesine de hakettiği önemi vermekle mümkündür³. Hepsine hakettiği önemi vermek demek; hepsine eşit seviyede ağırlık vermek değildir. Bundan kasdımız; bunlardan her birine, önemine göre ağırlık vermektir. Dinî yaşantı, yalnız insanın iç dünyasında yaşanan bir akt olmakla kalmaz. Bu aynı zamanda, tarihsel ve sosyal bir gerçeklikte de objektifleşir. Din olgusu böylece bir yandan, dindar kişinin iç dünyasında yaşanılarak, öte yandan, tarihsel ve sosyal gerçeklik içinde objektifleşerek yaşanmış olur. Şu halde, dinin mahiyeti hakkında doğru bir tarife varabilmek için, hem dinî yaşantının şuurdaki aksini, yani iç deneme ile elde edilmiş olan dindarlık kavramını çözümlenmek, hem de, tecrübî dinî materyali kavramak lazımdır⁴.

*) Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1) Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s.4.

2) Yaparel, Recep, “Dinin Tanımı Mümkün mü?” DEÜİFD IV, İzmir 1987, s. 414.

3) Aydın, Mehmet, a.g.e., s.5.

4) Birand, Kâmiran, “Din Kavramının İncelenmesi Hakkında” AÜİFD 8, Ankara 1960, s.17.

İnsanla din arasındaki ilişkinin boyutları hem geleneksel düşüncede hem de modern dünyada sık sık gündeme getirilmekte ve tartışılmaktadır. Geleneksel düşüncede din kelimesine lügat anlamlarından hareketle ıstılahî bir takım anlamlar yüklenmiştir. Bunların içinden Tehânevî'nin tanımı oldukça kapsamlıdır. O, dini, akıl sahiplerini ihtiyaçlarıyla, dünyada salaha; ahirette felaha ulaştıran, inanç ve ibadetleri içeren ilahî bir kanun olarak tanımlanmaktadır⁵. Kelimenin kavramlaşma sürecini ifade etmesi bakımından İsfahânî'nin şu tesbiti önemlidir: Din esas itibarıyla itaat ve karşılık anlamlarında olup, bu anlamlardan istiare edilerek şeriat anlamında kullanılmıştır⁶. Din kelimesi lügatte, İsfahânî'nin zikrettiğinden başka; âdet, siret, hesap, kahr, kaza, hüküm, hal, siyaset ve rey anlamlarına da gelmektedir⁷. Dinî naslarda ve arap şiirinde bu anlamlardan her biri için şahitler mevcuttur. Biz, kelimenin ifade ettiği anlamların tahlili ve kavramlaşma süreci üzerinde fazlaca durmayacağız. Bu konuda Diyanet İslam Ansiklopedisinin ilgili maddesi yeterli bilgiyi okuyucuya sunmaktadır⁸.

Günümüzde din konusunda yapılan tartışmalar incelendiğinde, genelde din ile, o dine inanan insan arasındaki bağın ne olduğuna dair soruların üzerinde durulduğu görülmektedir: Din ile insan hayatı arasında nasıl bir ilişki vardır? Din sadece bir inanç sistemi mi, bir vicdan işi mi, yoksa insan hayatının her tezahürüne hükümler koyan bir kurum mudur? Eğer din, insan hayatına bir düzenleme getiriyorsa bunun sınırları nedir? Bir dine mensubiyet o dinin kurallarını yerine getirme açısından bağlayıcı mıdır? İmanla amel arasında nasıl bir ilişki mevcuttur; amel imanın bir gereği midir, yoksa özüne ait bir parça mıdır?

Din ile ilgili olarak yazılan kitaplarda bu ve benzeri sorulara biri ideolojik, diğeri de bilimsel olmak üzere genelde iki türlü yaklaşımda bulunulduğu görülür. İdeolojik yaklaşımlar da, ya olumlu, veya olumsuzdur. Dine olumlu bakan ideolojik yaklaşım, dinin, hayatın her alanına hükmettiğini, her şeyin; bilimin, siyasetin, iktisadın, eğitimin vb. şeylerin bir dinî olanı, bir dinî olmayanı bulunduğunu savunur ve insanın dinî olmayanlardan kaçınıp, dinî olana sarılması gerektiğini vurgular. Dinî kriterlerin belirlemediği bir hayatı hayat saymadığı gibi, pek çok şeye de dinîlik kisvesi giydirerek kutsallık verir. Hatta böyle düşünmeyenleri bazen kâfir olmakla suçlayacak kadar ileri gider. Örneğin kılık-kıyafet gibi; şeklini, biçimini örfün ya da yöresel şartların belirleyeceği bir konuda bile dinden bir kıyafet biçimi çıkarmaya çalışır. Ya da Kur'ân anayasasından bahseder, onu bir anayasa olarak kabul etmeyeni tekfir eder. Dinî bir devletten ve onu gerçekleştirmenin sorumluluğundan bahseder. Böylece dini ideolojileştirir.

5) Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâtı'l-Fünûn*, I/503.

6) Rağıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Beyrut ty., s.175.

7) Tehânevî, a.e., I/503.

8) Bk. TDVİA, "Din" md. IX/312-349.

Olumsuz yaklaşım tarzı ise, dini, sadece vicdanlara ait bir olgu ya da ahirete ait bir iş olarak görür⁹ ve dünya hayatının işlevlerinden çekilmesini ister. Dinin yasakladığı şeyleri yapmayı, yüklediği görevleri terketmeyi, çağdaşlığın bir gereği olarak görür; dinin emir ve yasaklarına uymayı gericilik, çağdışılık sayar, aksini düşünenleri gericici, yobaz gibi nitelendirmelerle yaftalayıp tahkir eder. Bazen bu sert tavrını terkederek, “dinin kutsal saydığı şeyleri kabul ediyoruz, bunlar yüksek değerlerdir, fakat bunları hayatımızın iktisat, ticaret, bilim, siyaset vs. gibi çeşitli tezahürlerine karıştırmak doğru olmaz, hatta din bundan zarar görür...” diyerek, daha yumuşak ve masumane bir tavırla dinin etki alanını sınırlamaya çalışır. Bazen de, dine karşı tavır sergilediği halde dindar görünme çabası güderek pragmatist bir görünüme bürünür.

Çatışma halinde olan bu yaklaşım tazlarından birincisi dinci, ikincisi de din karşıtı olarak görülür. Fakat, her ikisi de dinî olan ve dinî olmayan ayrımına dayanır. Birincisi dinî olana vurgu yaparken diğeri dünyevî olana vurgu yapar. Bu durum halka da yansiyarak zaman zaman cepheleşmeye ve zihniyet çatışmalarına neden olur.

Halbuki din ile insan hayatı arasına bu kadar bir mesafe koymak ya da onu bir ideoloji düzeyine indirmek, onu yıpratır. Din insan hayatından ne dışlanabilir, ne de her şeye, hayatın her tezahürüne bir dinîlik vasfı verilebilir. Din derûnî bir biçimde yaşanır ama, hayatın diğer tezahürlerinde dinin talepleri, şeklini belirlemekten ziyade, muhtevasına eklediği bir ahlâkîlik boyutuyla ferdîliğin ötesinde toplumsal bir özellik kazanır. “Dinî yaşantı, manevî bir dinamizmle, öteki ruhî yaşantılardan ayrılır. Bu, ne yalnız aklın, ne de yalnız duygunun eseridir. Dinî akt, insanın canlı bir sentez ve canlı bir birlik halinde kaynaşan, bütün ruhî kuvvetleri ile Tanrı'ya dönmesi ve derin bir tutkunlukla ona bağlanmasıdır. İnsan benliği ile ilgili olan sentezlerin en kuşatıcı olan dinî akt, insanın bütün manevî kuvvetlerinin yardımı ile meydana gelir. Bu, insan benliğinin Tanrı karşısında takındığı çok özel ve sübjektif bir kuvvet sonucunda ortaya çıkan hem dindarlık duygularıyla canlanan, hem de düşünce ile aydınlanan bir akttır.”¹⁰ Özellikle ilahî dinler açısından bakıldığında din, ferdî ve içtimâî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O bir değer koyma ve yaşama tarzıdır. Müteâl ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma ve onun iradesine tabi olmalıdır¹¹.

9) Mehmet Ali Kılıçbay Zaman Gazetesinin 29 Temmuz 1998 tarihli sayısında çıkan “Gerçek Laiklik En Çok Müminlere Lazımdır” başlıklı yazısında dini bu şekilde ifade etmektedir. İlhamî Güler ise yine Zaman Gazetesinin 21 Ağustos 1998 tarihli sayısında “Dindarların Peşinde Olması Gereken İki Şey: Demokrasi ve Eleştirel Akılcılık” adlı yazısında onun bu görüşünü tenkit etmektedir.

10) Birand, Kâmiran, a.g.m., AÜİFD 8, Ankara 1960, s.17.

11) Aydın, a.g.e., s.5.

Dini tanımlamadaki ideolojik yaklaşımların onu yıpratmasını nazar-ı dikkate alan Nurettin Topçu, “din nedir?” sorusunu cevaplarırken, din, bir müsbet ilim, bir ilim tarihi, bir mantık sistemi, bir sanat, bir efsane, bir hipnotizma, bir iddia, bir dünya saltanatı ve bir meslek değildir başlıkları altında, “din ne değildir?” sorusunun cevabını vermektedir. Topçu, dinin bir şekilcilikten ya da insan hayatında fonksiyonları olmayan bir duygudan ibaret olmayıp, insan tarafından derûnî olarak yaşanması gereken bir olgu, onun hayatını şekillendiren bir müessese olduğunu ifade etmektedir¹². Dini bu türlü tanımlama, ideolojik yaklaşımların din yorumundan doğan kaos, giderecek mahiyettedir. Çünkü bilimsel tarz, spekülasyondan uzaktır, hakikatı saptırmadan, olduğu gibi ortaya koymaya çalışır. Bu tarzı benimseyen ilim adamı, ideolojik bir tavır içine girmeden kavramların ifade ettiği gerçeği araştırarak halkı aydınlatır.

Biz de bu konuyu ele alarak, siyasal, sosyal ve düşünsel kaoslar içinde çalkalanan bir ortamda yaşamış olan ve fikirleriyle günümüze ışık tutabileceğini düşündüğümüz Ebu Hanife'nin din hakkındaki yorumunu araştıracağız. Araştırmanın mihriverine Ebu Hanife'nin görüşlerinin oturtulmasının sebebi, onun yaşadığı dönemin, siyasî ve içtimaî hareketliliğin çok yoğun olduğu bir dönem olmamsıdır. Bir taraftan siyasî otorite kendi varlığını sağlamlaştırmak için çalışmakta, İslâmî fırkalar yavaş yavaş teşekkül etmekte ve diğer taraftan başka din ve kültürlerin İslâm toplumuna intikali sağlanmaktadır. Böyle bir ortamda o, İslâm'ın özellikle fırkalar tarafından yorumlanmasındaki yanlışlıklara ve siyasî otoritenin telkin ettiği resmi İslâm'ın çarpıklıklarına karşı düşünce mücadelesi vermektedir. Bu yüzden onun yaptığı tesbitlerin günümüz için bir anlam ifade edeceği kanaatindeyim. Bu çalışmaya onun görüşlerinin mihriver olarak seçilmesinde en önemli etkenlerden biri de Ebu Hanife'nin, İslâm dairesinde olmanın sınır ve şartlarını belirlemede o dönem alimleri içinde en esnek davrananlardan birisi olmasıdır. Hatta o, bu yüzden, Mürcie'den olmakla bile itham edilmiştir¹³. Günümüzde de toplumsal şartlar gözönün-

12) Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul 1997, s.158-164.

13) Bazı yazarlar (bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, neşr: Helmut Ritter, Viesbaden 1980, s.138-139; Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, neşr: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut 1986, I/141) İmam-ı Azam'ı iman-amel münasebeti konusundaki mutedil düşüncelerinden ötürü Mürcie mezhebinden olmakla itham etmişlerdir. Mürcie mezhebi bu konuda bir kimsenin imanı olduktan sonra günah nevinden ne yaparsa yapsın, hangi günahı işlese işlesin onun imanına zarar vermeyeceği görüşündedir. İmam-ı Azam ise “günahlar mümine zarar vermez diyemeyiz, kezâ günah işleyen kimse de cehenneme girmez demeyiz. Mürcie'nin dediği gibi iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz mağfur (bağışlanmış) da demeyiz. Fakat kim bütün şartlarına uygun, amelî bozan ayıplardan uzak amel işlese ve onu inkâr ve irtidat ile boş çıkartmadan mümin olarak ölürsa Allah onun amelini boş çıkartmaz karşılığında sevap verir.” diyerek bu ithamları reddeder (*el-Fikhu'l-Ekber*, s.57). Ebu Hanife ayrıca Basra alimi Osman el-Bettî'ye yazdığı mektubunda kendine Mürcie denilmesi hususunu “bidat ehlî hak ehlîni bu isimle isimlendirirse bunda ehl-i hakkın ne günahı vardır? Mürcie ismini ancak ehl-i hakka düşman olanlar vermiştir” diyerek de reddetmektedir (*er-Risâle li Osmân el-Bettî*, s.68).

de bulundurulacak sosyal konsensüsün sağlanabilmesi için radikal tavırlara kaçmadan, en esnek biçimde müslüman olmanın çerçevesini çizmede, İmam-ı Azam'ın görüşlerinin belirlenmesi ayrı bir önem arz etmektedir. Bu nedenle onun görüşleri ışığında din ve şeriat, iman ve amel kavramları, iman-amel ilişkisi, günah ve tekdir, insanın akibeti hakkında hüküm vermek gibi konulara temas edilecektir.

Din ve Şeriatın Tanımı

Günümüzde en çok tartışılan kavramlardan biri şeriat kavramıdır. Kavram tartışmasından bu kavram da maalesef nasibini almıştır. Kimine göre şeriat, dinin kendisi, kimine göre devlet sistemini dinî kuralların üzerine oturtmak, kimine göre de kural tanımayan, hakim niteliği keyfilik olan bir padişahlık idaresidir. Bu arada "Allah bizi şeriatından korusun" diyenlerin bu kelimedenden ne anladıkları da tam anlaşılmamaktadır. Şimdi konuyu Ebu Hanife'ye nisbet edilen metinlere götürerek onun bu konuda neler söylediğine bakalım.

Ebu Hanife'ye göre din ve şeriat birbirinden farklı kavramlardır. O, **dini** inanması gerekli temel esaslar, yani tevhid inancı, var ve bir olan Allah'a iman olarak tanımlarken, **şeriatı**, ibadet, muamelat vs. gibi insan hayatının çeşitli tezahürleri için konulan dinî hükümler olarak kabul etmektedir. O, bu tanıma, peygamberlerin getirmiş olduğu inanç esaslarının aynı, fakat ibadet vs. gibi hususların ayrı oluşundan hareket ederek varmaktadır. Ebu Hanife bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Allah'ın resulleri (a.s) muhtelif dinlere mensup değillerdi. Hiç biri kendi kavmine kendisinden önce gelmiş olan resulün dinini terketmeyi emretmemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil bir resul kendi şeriatına davet ediyor, kendinden önceki resulün şeriatına uymaktan nehyediyordu. Zira resullerin şeriatları çok ve muhtelifdir. Bundan dolayı Allah Kur'anda; "Sizin herbiriniz için bir şeriat, bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı" (el-Mâide 48) buyurmuştur. Allah bütün peygamberlere tevhid demek olan dinin ikamesini ve dinlerini tek bir kıldığı için de ayrılmamalarını emretmiştir. Allah'ın dini değiştirilemez. Nitekim din tebdil, tahvil ve tağyir edilmemiştir. Şeriatlar ise tebdil ve tağyir edilmiştir. Zira bir takım şeyler bazı insanlar için helâl iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır. Bir çok emirler vardır ki, Allah onların yapılmasını bir kısım insanlara emrettiği halde diğer insanlara yasaklamıştır. O halde şeriatlar çok ve muhtelifdir. Şeriatlar farz kılınan şeylerdir. Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehyettiklerinden kaçınmak din olsaydı; bu durumda Allah'ın emrettiklerinden herhangi birini terkeden yahut nehyettiklerinden herhangi birini işleyen kimse Allah'ın dinini terketmiş ve kâfir olmuş olurdu. Bu durumda kâfir olan kimsenin müslümanlarla kendi arasında cereyan eden; nikahlama, miras, cenazesine katılma, kestiğini yeme ve benzeri hususlar ortadan kalkmış olurdu. Oysa ki Allah, müminler arasında can ve malların korunup haram kılınmasının sebebi olan iman dolayısıyla bu hususları farz kılmıştır. Allah müminlere farz olan şeyleri, onların dini

kabul etmelerinden sonra emretmiştir. Eğer farz kılınan şeyler bizatihi iman olsaydı, Allah, o amelleri işleyinceye kadar kullarını mümin olarak isimlendirmezdi.”¹⁴

İmam-ı Azam, savunduğu bu fikirler doğrultusunda, “*Ben cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım (ez-Zâriyât, 56) ayetindeki “li ya’budûnî / bana ibadet etsinler” ibaresini “li yuvahhidûnî / beni birlesinler, birliğimi kabul etsinler” şeklinde tefsir etmektedir*¹⁵.

Ebu Hanife’nin aklî ve naklî delillerden yola çıkarak yaptığı dinin bu tanımı, özü itibariyle yapılan tanımdır. Ama o, *el-Fıkhü’l-Ekber*’de dini, icap ve gerekleriyle de tanımlar. Oradaki tanımda, “Din, iman, islâm ve şeriatların hepsine birden verilen isimdir.” demektedir¹⁶. Bu tanımlamadaki, iman, dilin ikrarı ve kalbin tasdikidir. Islâm ise, Allah’a teslim olmak ve emirlerine itaat etmektir. Ebu Hanife her ne kadar, lügat itibariyle iman ve islâm arasında fark görsede, “islâmsız iman, imansız da islâm olmaz, bunların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidir diyerek” bunlar arasındaki zorunlu ilişkiye dikkat çekmiştir. Ama imanla dinin ahkâmı anlamına gelen şeriat arasında böyle zorunlu bir ilişkiden bahsetmiştir¹⁷. Çünkü ona göre iman amelin zorunlu olduğu halde¹⁸, amel imanın zorunlu şartı değildir, sadece bir gereğidir. Ama imanla islam böyle değildir. Bunlar arasında birbirini gerektiren zorunlu bir ilişki vardır. Çünkü inanmaksızın teslim olma ve teslim olmaksızın inanma sözkonusu değildir. İman-amel münasebeti konusunda temas edeceğimiz gibi, Ebu Hanife, amelin imanın لازم şartı olmadığı düşüncesini aklî ve naklî delillerle de desteklemektedir.

İnsan

Madem ki özü itibariyle din, bir iman meselesidir¹⁹, bir inançlar sistemidir, o halde iman nasıl bir olgudur? İman bir intisap ve kalpte oluşan bir âdiyet olgusu

14) *el-Âlim ve’l-Müteallim*, s.12. Ebu Hanife’ye ait metinlerden referans verirken, Prof. Dr. Mustafa Öz’ün “*İmam-ı Azamın Beş Eşeri*” adıyla tercüme ve neşrettiği kitaptan verdik. Verdiğimiz sayfa numaraları da kitabın Türkçe kısmının numaralarıdır. Bundan dolayı dipnotlarda sadece eserin adını ve sayfa numarasını vermekle yetiniyoruz.

15) *el-Fıkhü’l-Ebsat*, s.51.

16) *el-Fıkhü’l-Ekber*, s.58. Fıkh-ı Ekber şarihi Ebu’l-Müntehâ, bu ifadelerin, din teriminin iman, islam ve şeriat anlamlarında ayrı ayrı kullanıldığını söylerken, diğer şarih Aliyyü’l-Kârî buna itiraz etmekte ve bu anlamlarda tek tek değil, hepsine birden şamil olacak şekilde kullanıldığını söyler. Ebu’l-Müntehâ, *Şerhu’l-Fıkhü’l-ekber*, Ankara 1982, s.36; Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhü’l-ekber*, Beyrut 1984, s.132.

17) *el-Fıkhü’l-Ekber*, s.58.

18) Bu konuda en güzel misal, Hz. Peygamber’in, “Kim Kadir Gecesini/Ramazan Gecelerini inanarak ve sevabını Allahtan bekleyerek ihya ederse; Ramazan orucunu inanarak ve sevabını Allah’tan bekleyerek tutarsa bütün günahları affedilir” hadisleridir. (Buhârî, *İman*, 25; 27; 28; 35; *Savm*, 6; *Teravih*, 1; *Leyletü’l-kadr*, 1). Bu hadisler inanmadan, iman etmeden olarak yapılan bir ibadetin, bir ritüelin anlamı olmayacağını ifade ederler.

19) Nurettin Topçu, *İşyan Ahlâkî* (1995) adlı eserinin İkinci Bölümünü, dinin bir iman meselesi olduğunu ortaya koymak niyetiyle yazdığını söyler.

olarak inandığı şeyin çeşidi ne olursa olsun insanı inandığı şeye bağlar. Yaratılıştan gelen özsel bir nitelik olarak kabul edilen inanma sayesinde insan, kendi zafiyetinden kaynaklanan psikolojik eksileri giderdiği gibi, madde ile tatmin olmayan ruhunun huzura kavuşmasını da onunla sağlar. Bu inanılan şey, Allah, ya da O'nun yerine ikame edilen tabiattaki bir varlık, bir insan, bir hayvan, bir put olabilir. Fakat var ve bir olan Allah'a inanmak gerektiğini vahiy yoluyla insana, yine Allah öğretir. İşte bu, tevhid inancıdır ve genel adı da İslamdır. Bütün peygamberler bu hak din üzere gelmiş ve tevhid hakikatını yaymak için çalışmışlardır.

Dinin en temel prensibi olan iman, tasdik anlamında kalbî bir olgudur. Fakat insanın bir dine/inanca âdiyetini, hiç bir belirti olmadan, kalpdeki bir olguyla anlamak mümkün değildir, bunun için kişinin beyanı gereklidir. İnsan kalbinde taşıdığı bir inancı ancak ifade kabiliyetiyle ortaya koyabilir ve bir dine/inanca âdiyeti de bu yolla belirlenmiş olur. Bu bağlamda müslüman olan bir insanın İslâm dairesinde olduğunu belirleyen, bakıldığında onun müslüman olduğu fikrini zihinlerde uyaran bir takım göstergeler olması gerekir ki bunlar; tasdik, ikrar ve amel üçlüsüyle ifade edilmiştir. Tasdik, inanılan şeyin kalben kabul edilmesi, ikrar da, kalpdeki inancın dil ile ifade edilmesidir. Amel ise insanın inancının gereklerini yerine getirmesidir.

Ebu Hanife'ye göre "İman; lisan ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Sadece ikrar, iman olmaz. Eğer, sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mümin olması gerekirdi. Sadece tasdik iman olsaydı, bütün Ehl-i Kitab'ın da mümin olmaları gerekirdi. Halbuki Allah, münafıkları yalancılıkla (*el-Münafikûn 1*), Ehl-i Kitabı da Hz. Peygamber'i, oğulları gibi tanımakla (*el-Bakara 146*) nitelemiştir."²⁰ O, delil olarak kullandığı ikinci ayetteki 'marifet'i kalbin tasdiki anlamında kullanmıştır. Nitekim Ebu Hanife ile Cehm b. Safvân arasında geçtiği söylenen bir konuşmada da o, imanın kalp ve dilin beraberce eylemi olduğunu vurguladıktan sonra buna delil olarak; "Peygambere indirilen Kur'an'ı işittiklerinde gerçeği öğrendiklerinden ötürü gözlerinin yaşla dolarak, "Rabbimiz! İnanmış, bizi de şahitlerden yaz." dediklerini görürsün." (*el-Mâide 83*) ayetini ileri sürer. O, bu ayetteki 'marifet'i de kalbin tasdiki anlamında kullanılır²¹. Fakat ayetin devamındaki "Rabbimiz! İnanmış" ikrarını, en az kalbin tasdiki kadar önemli sayarak Allah'ın mükâfatının onların söylediklerine karşılık verildiğini ifade eder. Buna delil olarak da "Allah onlara, dediklerine karşılık, temelli kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler verdi" (*el-Mâide 85*) ayetini, "dediklerine karşılık" ifadesine vurgu yaparak sunar. Ayrıca Hz. Peygamberin, "Lâ ilâhe illallah deyin kurtulun" ve "Lâ ilâhe illallah diyen cennete girer" hadislerinde, felâhi, ikrarsız marifete bağlamadığını söyler. Ebu Hanife savunmasına şöyle devam eder: "Eğer söze ihtiyaç olmasaydı ve marifet kâfi

20) *el-Vasıyye*, s.60.

21) İbلاغ, İnayetullah, *Ebu Hanife Mütakellimen*, 1987 Kahire, s. 140-141 (İbn Bezzaz el-Kerferî, *Menâkıbu Ebi Hanife*, s. 187'den naklen).

olsaydı, o zaman ikrar olmaksızın kalbin marifeti iman olurdu. Nitekim İblis, Rabbinin Allah olduğunu biliyordu fakat mümin değildi. Kâfirler de dilleriyle inkâr etseler bile kalplerinde marifet olduğundan dolayı mümin olmaları gerekirdi. Halbuki onların mümin olmaları mümkün değildir. Nitekim Allah onları, Allah'ın nimetlerini bilmek fakat inkâr etmekle nitelemiştir. Ayrıca onlara, sizi rızıklandıran kimdir? sorusu sorulduğunda “Allah'tır” diyeceklerini Kur'an haber vermiştir (*en-Nahl 83*), ama onları yine de mümin olarak nitelememiştir.”²²

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Ebu Hanife, imanla marifet/bilgi arasında önemli bir bağ görmekte, fakat yalnızca marifetin iman olmayaacağı kanaatını sergilemektedir. Diğer bir metinde de Ebu Hanife, imanla marifet/bilgi arasındaki alâkayı şu şekilde vurgular. İmanın ne olduğunu soran talebesine o, “iman; tasdik, marifet, yakin, ikrar ve islâmdır” cevabını verir²³. Ona göre bu kelimelerin lafızları farklı olsa da delaletleri itibarıyla hepsi aynı manaya, yani iman manasına gelmektedir. Meselâ, birisine ey insan, ey adam, ey falan denir ki bu kelimelerle aynı şey kastedilir. Yani “iman Allah Teâlâ'nın Rab olduğunun ikrarı, tasdiki, kesin inancı ve bilgisidir.”²⁴ Aslında lügat bakımından bunların aynı anlama alınması mümkün değildir. Çünkü marifet, nekâretin/tanımamanın, tasdik ise inkârın karşıtıdır. İkrar da iman anlamına gelmez. Ama Ebu Hanife, bu kelimeleri lügat anlamından çıkararak özel bir anlam alanı oluşturmaktadır.

Aşağıdaki pasajda görüleceği üzere Ebu Hanife, insanlar nazarında mümin olmakla, Allah katında mümin olmanın farklı şeyler olduğunu da söylemektedir. Buna göre bir insan inanmadığı halde inanç izhar ederse o kimse insanlar nazarında mümin olurken Allah katında kafirdir, bunun aksi durumunda ise hüküm tam tersi olmaktadır. O bunu şu şekilde ifade eder: “İnsanlar tasdik bakımından üç halde bulunurlar. Bir kimse Allah'ı ve Allah'dan gelen şeyleri kalp ve lisan ile tasdik eder, bu kimse Allah katında da insanlar yanında da mümindir. Bir kimse lisanıyla tasdik, kalbiyle tekzip eder ki bu kimse Allah katında kâfir, insanlara göre ise mümin olur. Çünkü insanlar onun kalbinde olanı bilmezler. İkrar ve şahadetinden dolayı onu mümin diye isimlendirmeleri gerekir. Diğer bir kimse ise kalp ile tasdik, lisan ile tekzip eder ki bu kimse de Allah katında mümin, insanlar nezdinde kâfir sayılırlar. Bu, imanını gizleme durumunda lisanı ile inkâr izhar etmiş kimsenin halidir.”²⁵

İnsanların içlerindeki bilemeyeceğimize göre, onlar hakkında nasıl hüküm verileceği konusunda da şöyle demektedir: “Allah insanları kalplerindeki şeylerden dolayı mümin veya kâfir diye isimlendirir. Çünkü O kalplerde olanı bilir. Biz ise in-

22) İbلاغ, a.e., s.141.

23) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.13.

24) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.14.

25) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.13,14.

sanları lisanlarından sadır olan tasdik, tekzip veya kıyafet ve ibadetlerinden dolayı bu hükümleri veririz. Meselâ, tanımadığımız halde mescitlerde bulunan, kibleye dönerek namaz kılan kimseleri gördüğümüz zaman mümin olarak isimlendirir, kendilerine selam veririz. Fakat o kimselerin hakikatte hristiyan veya yahudi olmaları da mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber devrinde dilleriyle iman izhar eden münafıkları, sahabe mümin olarak isimlendiriyordu. Halbuki onlar, kalplerindeki inkâr ve tekzipten dolayı Allah katında kâfir idiler.”²⁶

İman ve Amel İlişkisi

İnsan, hak olsun batıl olsun inandığı şeyin muhabbetini kalbinde hissetmek isteyebileceği gibi, inandığı şeye kendini sevdirmeye ve muhabbetini kazanmaya da gayret eder. Bunun ötesinde eğer inancının bir gereği varsa onu da yerine getirecek içinde taşıdığı inancına olan sadakatını da ortaya koyar, bunun için ibadet eder. Daha önce de belirttiğimiz gibi Ebu Hanife'ye göre iman ile amel arasında bir parça - bütün ilişkisi yoktur, çünkü bunlar, birbirinden ayrı şeylerdir.

Ebu Hanife müminlerin bazı zamanlar bazı amellerden muaf tutulması durumunda imanın onlarda mevcut olduğu gerçeğini buna delil gösterir. Meselâ âdet gören bir kadının, namazı terketmesi emredilir, yoksa imanı terkedilmesi değil; mazereti olan kimseye orucu terket, sonra kaza et denilir, ama bu imanı terket sonra kaza et anlamı taşımaz; fakirin zekât vermesi gerekmez demek de, iman etmesi gerekmez demek anlamına gelmez²⁷. Eğer bunlar aynı şeyler olsaydı birinin terkedilmesine ruhsat verme veya emretme durumunda diğeri de aynı hükme dahil olurdu. Halbuki böyle bir şeyin olabileceğini iddia etmek imkânsızdır.

İmam-ı Azam, “İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılınlar” (İbrahim 31), “Ey iman edenler! Size kısas farz kılındı” (el-Bakara 178) ve “Ey iman edenler! Allah'ı çok anın” (el-Azhab 41) ayetleri ve benzerlerinin de bu hususu belirttiğini söylemektedir. Eğer farz kılınan şeyler bizatihi iman olsaydı Allah o amelleri işleyinceye kadar kullarını mümin olarak isimlendirmezdi. Ayrıca, “İman eden ve salih amel işleyenler...” (el-Asr 2), “Hayır, kim muhsin olarak imanıyla bütün varlığını Allah'a teslim ederse...” (el-Bakara 112) ve “kim de mümin olarak ahireti diler ve onun için çalışırsa...” (el-İsrâ 19). ayetlerinde de Allah imanla birbirinden ayırmıştır. Bu ayırım da imanın amel olmadığını tesbit eder. O halde müminler imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar, zekât verir, hacceder ve Allah'ı zikrederler. Yoksa bunları yapmaktan dolayı iman etmiş olmazlar. Bu durum onların iman ettikten sonra amel işlediklerini ortaya koyar. Farz olan şeyleri işlemeleri de iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa onların imanı, farz olan şey-

26) el-Âlim ve'l-Müteallim, s.22.

27) el-Vasıyye, s.60.

leri yaptıklarından dolayı değildir²⁸. Ebu Hanife, Basralı alim Osmân el-Bettî'ye yazdığı mektupta da değişik deliller kullanarak bu görüşü savunmuştur²⁹.

İmam-ı Azam, bu duruma izah getirmek için iki tane de misal verir. Birincisi, borçlu önce borcunu kabul eder sonra öder, önce ödeyip sonra kabul etmez. Borcunu kabul etmesi ödemesinden dolayı değil, ödemesi borcunu kabul etmesinden dolayıdır. İkincisi ise, köleler efendilerinin kölesi olduklarını bildikleri için onların namına hizmet ederler, yoksa onlara hizmet ettiklerinden dolayı onların kölesi olduklarını kabul etmezler. Zira nice insanlar vardır ki başkalarının işinde çalışırlar fakat onlar bu çalışmaları ile başkasının kölesi olduklarını kabul etmezler. Onların çalışmaları köleliği kabul anlamı taşımaz. Bir başkası ise köleliği kabul ettiği halde çalışmaz³⁰.

Büyük Günah ve İman-Küfür Sınırı

Eskiden olduğu gibi günümüzde yaygın olan faaliyetlerden birisi de tekfir faaliyettir. Bazı insanlar, sanki Allah'ın, bu işle görevlendirilmiş memurları gibi davranmakta ve kafalarında oluşturdukları mümin şablonuna uymayanları küfürle damgalamaktadırlar. Halbuki Allah bu konuda kimseye bir görev vermemiştir. İlk defa Hâricîler tarafından başlatılan bu faaliyet, karşısında Ebu Hanife gibi din bilginlerini bulmuştur. Onlar bu cehalete ve ölçsüzlüğe karşı mücadele etmişlerdir.

Ebu Hanife, günah işleyen kimsenin iman dairesinden çıkmayacağı ve küfre girmeyeceği görüşündedir. O bu görüşünü, "Kible ehli mümindir. Onları terkettikleri her hangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış sayamam. İmanı bulunduğu halde bazı farzları terkeden kimse ise günahkâr mümindir."³¹ sözleriyle ifade eder. Buna Yûnus (a.s)'ın "*Ben zalimlerden oldum*" (*el-Enbiyâ*, 87), Hz. Yûsuf (a.s)'ın kardeşlerinin "*Ey babamız! Bizim günahlarımızın bağışlanmasını dile*" (*Yûsuf*, 97), Allah'ın Hz. Peygamber için "*senin geçmiş ve gelecek günahını Allah'ın affetmesi için...*" (*el-Fetih*, 2) ayetlerini ve Hz. Mûsâ'nın bir kıptîyi öldürmesi olayından küfür değil günah işlediğini delil göstermektedir³².

İmam-ı Azam, kişinin iman dairesinde kalabilmesinin şartının, işlediği günahı helâl sayarak işlememesi veya bir farzı terkedyorsa onun gereksizliğine inanarak terketmemesi olduğu kanaatinde. O, "bir müslümanı, helâl saymaması şartıyla büyük günahlardan birini işlemesinden dolayı kâfir sayamayız" diyerek mümin ol-

28) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.13.

29) *er-Risâle li Osmân el-Bettî*, s.66-67.

30) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.13.

31) *er-Risâle*, s.68.

32) *el-Fikhu'l-Ebsat*, s.49.

manın gereğinin bu olduğunu vurgulamaktadır³³. Ebu Hanife gerçek mümin olanların işlediği günahı helâl sayarak değil de nefsinin arzularına yenilerek işleyeceği kanaatını da vurgulamaktadır. O, kendisine sorulan, “Eğer Allah mümine her şeyden daha sevgili ise mümin ona niçin isyan eder, seven sevdiğine isyan eder mi?” sorusunu; “Evet çocuk babasını sever, bazan da ona âsi olur. Mümin de böyledir Her ne kadar isyan etse de Allah ona her şeyden daha sevgilidir. O, Allah’ı sevmediğinden değil kendisine şehvet ve diğer bazı şiddetli arzular galip geldiğinden ötürü Allah’a isyan eder.”³⁴ diyerek cevaplandırıyor.

İmanın Artması ve Eksilmesi

İmanın artması eksilmesi konusu da Akâid ilminin gelişmeye başladığı dönemde çokca tartışılmıştır. Ehl-i hadis imanın artıp eksileceğini söylerken, Ebu Hanife, iman artmaz, eksilmez demektir³⁵. O, imanın artıp eksilmesinin, zıddı olan küfürün artıp eksilmesiyle tasavvur olunabileceğinden hareketle böyle bir neticeye ulaşır. Halbuki iman ve küfür gibi iki zıttın bir şahısta aynı zamanda bulunması mümkün değildir ki, biri artarken diğeri eksilsin. Aslında bu konuda onlarla Ebu Hanife arasında köklü bir ihtilaf olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Ebu Hanife’nin söylediği; iman artmaz ve eksilmez sözünün anlamı şudur: İman, iman edilmesi gereken şeyler, yani imana konu olan hususlar yönünden artmaz ve eksilmez. Yoksa yakın ve tasdik yönünden imanın artıp eksileceğini o da kabul etmektedir³⁶. Dolayısıyla bu noktada kendisiyle ihtilafa düşenlerle aynı şeyi söylemiş olmaktadır. Çünkü onlar da imanın yakın ve tasdik yönünden artıp eksileceğini söylerler.

Buradan hareketle o, melekler ve peygamberler de dahil olmak üzere müminlerin iman ve tevhid yönünden birbirine müsavi, amel itibarıyla farklı olduklarını da söylemektedir³⁷. Ebu Hanife bu hususa, bir öğrencisinin kendisine sorduğu; “Bizim imanımız nasıl olur da meleklerin ve peygamberlerin imanı gibidir diyebiliriz? Halbuki onlar bizden daha itaatlidir.” sorusuna verdiği cevapta açıklık getirmektedir. O, bunu şöyle açıklar: “İman ve itaat birbirinden farklı şeylerdir. Onlar bizden daha itaatlı olabilir. Fakat biz de Allah’ın birliğini, Rab olduğunu ve ilâhî katından ge-

33) *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.57.

34) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.19.

35) *el-Vasıyye*, s.60.

36) *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.58.

37) *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.58. Me.ın ilerleyen kısmında “Müminler marifet, yakın, tevekkül, muhabbet, niza, havf, reca ve imanda müsavidirler, imanın dışındaki şeylerde ise farklıdır” ibaresi geçmektedir. Bu ifadenin öncesiyle doğurduğu çelişkiye, Ebu'l-Müntehâ, “bunlarla değil, bunların aslı olan imanda eşittirler” diyerek, Aliyyü'l-Kârî ise, bunları imandan sayıp, “imanın dışında olan şeyler”den ibadetlerin kastedildiğini söyleyerek çözüm getirmeye çalışır. (Ebu'l-Müntehâ, a.e., s.38; Aliyyü'l-Kârî, a.e., s.136).

len her şeyi, meleklerin ikrar ve peygamberlerin de tasdik ettikleri gibi tasdik ve ikrar ettik. Bundan dolayı bizim imanımız da onların imanı gibidir. Hatta biz, meleklerin görüp inandıkları şeylere, Allah'ın akıllara hayret veren ayetlerine görmediğimiz halde iman etmiş bulunuyoruz.”³⁸ diyerek iman kalpte sabit bir olgu olup, se-meresi olan itaatten farklı olduğu kanaatını açıkça ortaya koymaktadır.

İmanın sabit, itaat vb. imanın fonksiyonların ise artıp eksilebilen şeyler olduğunu belirtmek için Ebu Hanife konuyu iki misâlle açıklamaktadır. Birincisi; “İki usta yüzücü var ve bunların biri diğerinden daha usta değil, yani ikisi eşit. Fakat biri diğerinden daha cüretli. Bunlar suyu bol, akıntısı şiddetli bir nehre geliyorlar, biri korkmadan dalıyor diğeri ise çekiniyor. İkinci misal ise; aynı hastalıktan muzdarip iki insan var ve bunlardan biri daha cüretli. Hastalıkları için kendilerine getirilen acı bir ilaçtan biri korkmadan içerken diğeri çekiniyor.”³⁹ Ebu Hanife burada, eşit seviyede yüzme ve hasta olduğunu bilmeyi imana, nehre atlama ve ilaç içme konusundaki cesaret ve korkuyu da onun fonksiyonu olan itaat etmeye benzetmektedir⁴⁰.

İnsanın Akıbeti Hakkında Hüküm Verebilmek

Toplumumuzda en çok yapılan yanlışlıklardan birisi de insanın akıbeti, cennetlik veya cehennemlik olması konusunda hüküm vermektir. Aslında bu doğru bir davranış biçimi değildir. Çünkü, hiç kimsenin içindeki imanın ve yaptığı amellerin durumunu bilmek mümkün değildir. Bir kimse inanmadığı halde kendisini çok iyi inanmış gibi gösterebilir, ya da ibadetlerini riyakârlık olarak yapabilir. İnsanların bu türlü gizli hallerini, iç durumlarını kimse bilemeyeceğinden ötürü haklarında hüküm vermek de mümkün görünmemektedir. İşte Ebu Hanife de bu kanaattedir. O, dünyadayken insanların şahıs be şahıs cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olduklarına hükmetmenin uygun olmayacağını söylemektedir. Öğrencisi, Ebu Hanife'ye; “Ben cennetliğim” diyenin durumu nedir diye sormuş, o da, “Yalan söylemiştir. O durumunu bilmiyor” cevabını vermiştir. Öğrenci tekrar, “Ben cehennemliğim” diyen kimsenin durumu nedir diye sormuş, o yine; “Yalan söylüyor. O bunu bilmediği halde üstelik bir de Allah'dan ümidini kesmiştir” şeklinde cevap vermiştir⁴¹. Ancak bu konuda genel bir hüküm vermek mümkündür. O, “İmanla birlikte bütün farzla-

38) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.14,15.

39) *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.15, 16.

40) İlhami Güler, “Birer kalp fiili olan 'cüret' ve 'korku' iman kavramının içindedir ve nehre atlayanın imanı, korkandan daha fazladır; iman salt yüzme bilme tekniği değildir; bizzat nehre atlama cesaretidir. Yüzme ise ameldir” diyerek Ebu Hanife'nin eşit seviyede yüzme bilmeyi 'iman', cüret ve korkmayı da onun meyvesi, hasleti veya ziyası olarak değerlendirmesini eleştirir. Bk. Güler, İlhami, İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri, *İslâmîyât* S:1, Ankara, 1998, s.9.

41) *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s.41-42.

rı işleyerek Allah'a itaat eden kimse bize göre cennet ehlidir. İmanı ve ameli terkedilen kimse ise kâfir ve cehennemlidir” diyerek bu genel hükmü belirler⁴². Bu hüküm, müminle kâfir hakkındaki hükümdür. Mümin olduğu halde günahkâr olarak ölen kimse hakkında da şöyle demektedir: “Allah'a şirk (ortak) koşmak ve inkâr dışında büyük veya küçük günah işleyen, fakat tevbe etmeden ölen kimsenin durumu Allah'a kalmıştır. Dilerse ona cehennemde azap eder, dilerse affeder ve hiç azap etmez”⁴³ Buna ilaveten *el-Fıkhü'l-Esbat*'taki bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Orada Ebu Hanife, mümin kimsenin imanında bir şüphe olmaksızın günah işlemesi halinde durumunun Allah'a kaldığını, O dilerse affedebileceğini, eğer kişinin imanında şüphe varsa, o kimse amel etse de amelinin kendisini ahirette kurtaramayacağını belirtmektedir⁴⁴.

Sonuç

Ebu Hanife'nin, dini tevhid inancı olarak tanımlaması toplumsal bütünlüğü sağlama amacına yöneliktir. Böyle bir tanımlama dinin diğer tezahürlerinin önemini eksiltmez. Üstelik o günkü siyasal ve sosyal konjüktür böyle bir tanımlamayı da gerektirmektedir. Daha önceki dönemde teşekkül etmiş bir gurup olan Haricîlerin uzantıları, büyük günah işlese de, inancından hiç bir şey yitirmemiş olan müslümanları, direk küfre nisbet etmekle kalmamakta, aynı zamanda kılıç da çekerek, din adına dindaşlarını yok etme çabalarını sürdürmekteydiler. Yine onun çağdaşı Vâsıl b. Atâ ile başlayan mutezili çizgi, müslümanlardan büyük günah işleyenleri tekfir (küfre nisbet) etmese de imandan dışlamaktaydı. Çünkü o, büyük günah işleyeni, el-menziletü beyne'l-menzileteynde (iki durum; dünyada, imanla küfür; ahirette ise cennetle cehennem arasında) olmakla tanımlıyordu. Bu öğretiler, elbette ki toplum içinde guruplaşmalara ve bu gurupların birbirini tanımlayarak itham etmelerine neden olacaktır. Bu da toplumdaki bağları bir anlamda sarsarak toplumun parçalanması, huzurun kaçması gibi vahim sonuçların doğmasını sağlayacaktır. Bu yüzden Ebu Hanife'nin tanımlamada, toplumun bütünlüğünü sağlama amacı güttüğünü, kendi zamanında işletilen tekfir mekanizmasını engelleme çabası verdiğini ve bu yüzden de dinin özüne ait bir tanımlama yaptığını düşünüyoruz. Hatta dinin tanımlanmasında tevhid inancının baz olarak alınması, müslümanlarla diğer ilâhî dinlerin saliklerinden tevhid inancına bağlı olanların ortak bir paydada buluşmasına da zemin oluşturabilecek bir nitelik taşır. Çünkü Hz. Adem'e kadar uzanan vahyî öğretinin eseri olan ilâhî dinlerin hepsi de Allah'dan geldiği için aynı hakikati göstermektedir. Bu da tevhid hakikatıdır. Nitekim Allah (c.c.) Kur'an'da Hz. Peygamber'e hi-

42) *er-Risale*, s.68.

43) *el-Fıkhü'l-Ekber*, s.57.

44) *el-Fıkhü'l-Esbat*, s.43.

tap ederek, Ehl-i Kitab'ı, onlarla müslümanlar arasındaki 'ortak söze' çağırmasını istemektedir. Bu 'ortak söz' de Allah'dan başkasına tapmama, O'na hiç bir şeyi ortak koşmama ve Allah'ı bırakıp ta insanı ilahlaştırmamadır (*Âlu İmrân 64*).

Ebu Hanife'nin dini bu şekilde tanımlaması, dinin talebinin bireysel olduğu düşüncesini uyarmaktadır. Fakat ona böyle kısır bir din anlayışı nisbet etmek mümkün değildir. Çünkü Ebu Hanife fıkıh ekollerinden en önemlisini kurmuş olan bir ilim adamıdır. Ona böyle bir düşünüyü nisbet etmek imkânsızdır. Onun yaptığı sadece dinin öze ait tanımını yaparak din olanla dinî olan arasındaki farkı belirlemektir. Ebu Hanife tanımlamada ircâ anlayışına düşmeme gayreti de göstermiştir. Yani o, kişi ne yaparsa yapsın hangi günahı işlerse işlesin imanına bu yaptıkları zarar vermez anlayışından uzak durmaya çalışmıştır. Çünkü bu durum, insanın vicdanını bozacağı gibi toplumsal dejenerasyona da sebep olacaktır.