

Ebû Hanîfe'de *İmân*'ın Kesinliği Meselesi

Temel YEŞİLYURT*

İnsan yeryüzü yaşamında, beşerilik ve sonluluğun dayattığı sınırsız kısıtlamalarla kuşatılmış bir evrende yaşar. Bu bağlamda salt beşerî potansiyelini bakış ve düşünüş ufkuyla yerleştiren insan, son anlamda bu sınırlılıkların girdabı içinde mahkum kalacaktır. Temelde bireyin aşkın bir varlıkla olan kişisel ilişkisini merkeze alan bir eylem olarak imân, bireysel potansiyelle pozitif bir katkı sağlayabilecek önemli bir dinî kategoridir¹. Çünkü o, bireyi kendini aşmaya zorlayan ve aşkın anlam evrenleriyle ilişkiye geçiren oldukça kapsamlı ve engin bir açılım sunar. Bir anlamda imân, bireyin topyekûn yaşamını, öte dünyasını, eşyaya ilişkin bakışını biçimlendiren, onlara şekil veren önemli bir teolojik kavramdır. Bunun da ötesinde o, bireyin topyekûn eylemi, yönelimi, tavır alışı ve son anlamda da Yüce Yaratıcının vadine olan güçlü bir ümididir.² Bu sebeple, inanan insana, aşknlığın yükümlülüğünü üstüne alma sorumluluğu verir.³

İnanan insanın, imanun objesi olan Mütéal bir Tanrı ile en köklü ilişkisi olarak iman, hem ilişkinin varoluşsal yapısından hem de objesi bakımından önemli bir objektif belirsizlik unsuru taşır. Çünkü bireyin stüje konumunda olduğu imân ediminde, obje beşerî düşünüşün olağan kategorilerini aşar, bir burada ve şimdi olarak söz edemeyeceğiniz Allah'tır. Bir başka deyişle müminin imân aktını yönelttiği varlık, kendisiyle aynı varlık kategorisini paylaşmamaktadır. Bir yandan otantik bir imanun

formel bir teslimiyet ve kabulden çok bireyin kalbine ait bir olgu olarak belirlenmesi büyük ölçüde onun öznel, sübjektif bir kanaat oluşunu öne çıkarırken,⁴ diğer taraftan da imân, önemli bir kesinlik unsuru taşır. Kur'an'ın anlatımıyla gerçek anlamda inanmış olanlar, inandıktan sonra imanlarını kesinlik derecesine ulaştırmış olanlardır ki, bu imanda herhangi bir tereddüde, belirsizliğe ve kuşkuyla yer yoktur.⁵ İmanın kesinliği, onun önemli bir boyutudur. Bu kesinlik düzeyine erişmemiş bir inanç henüz iman olarak adlandıramaz. İmanın taşıdığı bu kesinlik, iman ile inanç arasındaki temel farkı da belirler. Çünkü imânın objesi aşkın bir Tanrı iken, inancın bir düşünce veya teoridir; imân aktı bireyin kesin bir karar, kozmik teslimiyete doğru adımı iken, inancın anlatımı ancak betimleyici olabilir; son olarak da imân bireyi mutlak gerçeklikle ilişkilendirirken, inanç onu belirsizliklerle veya gerçekliği tartışılabilir olanla ilişkiye geçirir.⁶ Bu nedenle İslâm teolojisi içerisinde imân ile akide arasında bir özdeşlik yoktur.⁷ Çünkü inanç terimi bir çeşit belirsizlik ve kuşku durumu taşır. İnanan bir

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

¹ İmân özellikle teistik dinler söz konusu olduğunda oldukça önemli bir dinî-beşerî kategoridir. Dahası da insan için temel düşünce kategorisidir. Bu nedenle de bireyin en kararlı eylemi olmaktadır. Bkz. Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, s.7, 33.

² Penelhum, Terence, *"The Analysis of Faith in St. Thomas Aquinas"*, Faith, ed. Terence Penelhum, (Philosophical Topics, general ed. Paul Edward), Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s.115.

³ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev.Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.51.

⁴ Bununla birlikte imanın bu kalbi/darüni yönü, hakikat karşısı bir olgu değil aksine bir gerçekliktir. Bu nedenle objektif bir araştırmanın konusu yapılabilir. Beşerî tecrübe içinde, duygusalırsırrasyonel bir tutum değil, tecrübenin bir parçasıdır ve önemli bir realiteye sahiptir. Kierkegaard, Sorén, *"Truth and Subjectivity"*, Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s.92-93

⁵ Bkz. 49.Hucrât, 15.

⁶ Smith, *Faith and Belief*, s.120.

⁷ Her şeyden önce akide ve akdîd terimlerinin Kur'an'da yer almadığını ifade etmeliyiz. Bununla birlikte terim ortaçağ kelam metinlerine girmiş ve 'birine kendini bağlama, teslim etme, söz verme, belli bir konuma göre yaşama' gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hatta İslâm dünyasında yaygın olarak bilinen bazı yapıtlar bizatili bu adla anılır olmuştur. Bunların tipik örneklerini kuşkusuz, *Tahavî Akidesi*, *Nesefî Akdîdî* gibi yapıtlar oluşturur. Bununla birlikte zamanla terim, bir şeye entelektüel olarak inanma anlamında daha nötr bir anlam kazanmıştır. Hatta Râzî, imânı itikâd olarak tanımlamaktaysa da (bkz. *Medîlmu Usûlî'd-Dîn*, Kâhire, Trs., s.127), onun burada kesin itikâd (itikad-ı câzim) kastetmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

insanın, inandıktan sonra imanında kuşkuyla düşmesi uygun düşmez.⁸

Ebû Hanîfe'nin teolojik sistemi içinde de imân hem ilişkinin objesi hem de mahiyeti noktasında belli bir açıklığı kaçınılmaz kılar. Zira inananlar gerçekten inanmış, inanmayanlar da gerçekten küfür içindedirler. İnana ile inanamama arasında bir kuşku durumu söz konusu değildir. Bu Kur'an'da "bunlar gerçekten mümin"(8:74) ve "diğerleri de gerçekten kâfirdirler"(4:151) şeklinde ifade edilmekte, iman ile küfür arasında bir orta konum kabul edilmemektedir.⁹ Bu nedenle Klasik Kelâm'ın imâna ilişkin açıklamalarında geliştirdiği teolojik dil/imân dili içinde de önemli ölçüde bu kesinlik unsuru üzerine vurgular mevcuttur. Bu yaklaşımlar içinde imânın bir tasdik olarak tanımı, belirsizlik unsuru taşıyan tasavvurlar karşısında önemli bir belirleyici olarak kabul edilirken,¹⁰ diğer taraftan da imânın özüne ilişkin bir kuşkuyla akla getireceği endişesiyle imânın şarta bağlı anlatımı (istisna) teologların önemli bir kısmınca tutarlı bulunmamıştır.¹¹ Aslında bu, temelde olabildiğince bir kavramsal kesinliğe ulaşmayı amaçlayan tutumdur. Zira lafız ile anlam birbirinden kopuk ve ayrı iki varlık, her biri diğerinden belli ölçüde müstakil olan iki ayrı uç değil, aksine lafız ile anlam arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Çünkü herhangi bir düşüncenin kalitesini büyük ölçüde düşüncenin ifadesinde lafız ile anlam arasında kurulan ilişkinin kalitesi belirlemektedir.¹² İman bir tasdik ve tasdikın bulunduğu yerde belirsizliğe yer yoktur. Çünkü tasdik, terimi tekzip kelimesinin karşıtıdır ve tereddüde çelişir.¹³ Bu durumda olabildiğince objektif

bir kesinliğe dayandırılan bir iman-ediminin formüle edilmesinde ve anlatımında bir takım belirsiz, kapalı ve kuşkuyla yol açabilecek anlatımlara yer verilmesi iman ile kastedilen anlamın mahiyetiyle çelişir. Bu açıdan imânın sözlü doğrulanması olan ikrar ve ikrarın bireysel klişesi olan şehâdet, görünen ve tanık olunan anlamına gelir, bir insanın dîni bağlamında en aslı eylemidir. Bu yönüyle o, kalbin bilip onayladığı gerçekliği şahit olmaşasına dil ile ifade etmek anlamına gelir.¹⁴ Böylesine bir görürcesine tanıklıkta ise herhangi bir kuşku durumuna yer yoktur. Temelde aşkın bir varlığa inancı merkeze alması nedeniyle, imân yalnızca literal olarak açıklamak imkansız değilse de oldukça güçtür. Bu nedenle imânın dili, herhangi bir anlatım biçimine indirgenemeyecek biçimde¹⁵ sembolik, analogik ve metaforik anlatım biçimlerini de gerekli kılabilir. Ancak onu hangi anlatım tekniği içinde sunarsak sunalım, her zaman olabildiğince bir kavramsal kesinliğin oluşturulmasına dikkat edildiğini söylemek mümkündür.

İmân teologlar tarafından birinin entelektüel olarak bilebileceği, objektif geçerliliği/doğruluğu kalpten onaylanması anlamında kalp ile tasdik olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Bazıları buna onun açık bir anlatımı anlamında dil ile ikrar'ı da eklemektedirler. Bütün bunlarda imân, kişinin hakikatle ıstigali olmaktadır.¹⁷ Hakikatin kalpe kabulü ve onun karar noktasına ulaştırılmasıdır. İmânın varoluşsal tanımında tasdik'i merkeze alınması, onun her şeyden önce bir doğrulama biçimi oluşunu ima eder. Her hangi bir düşünceye veya kabule ilişkin bir doğrulama mantığının işletilmesinin amacı, o alana ilişkin rasyonel şüphenin dayanağının yok edilmesini amaçlar.¹⁸ Bu nedenle doğrulanmış ve bir şekilde doğru oluşu kanıtlanmış bir inanç, olası bir kuşku durumunu dışarıda bırakır.

Tasdik terimiyle ilişkili olarak belirlenen doğrulama

⁸ Somerikâdî, İbnü'l-Hakim, *es-Sevâd'ü'l-A'zam*, İstanbul, 1304, s.4-5.

⁹ Ebû Hanîfe, Numân b. Sübî, *el-Yâsiyye* (İmân-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, neşr. Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s.87. İmân ile küfür arasında kalan *nifak*, görünüşte bir orta konumu ele veriyor görânse de, aslında bu gerçekte imânın bir formu olmayıp, onun sapkın bir biçimi olmaktadır.

¹⁰ Râzî, Fahrüddin, *Medâlinü Unâli'd-Dîn*, Mısır, Trs, s.19; Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Muhassal*, Tah. Hüseyin Atay, Kahire, 1991, s.71-86; Neseff, Ebû'l-Berekâ, *el-İ'imâd fî'l-İtikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih:3085, 79b.

¹¹ Matürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu'l-Tevhîd*, tah. Fedullah Huleyf, İstanbul, 1979, s.388; Neseff, Ebû'l-Muin, *Toburatu'l-Edille*, tah. Claude Selame, Dimaşk, 1993, II/815; Neseff, *el-İ'imâd*, Vr.79b; Şeyhîzâde, Abdurrahim, *Nazm'ü'l-Ferâid*, Mısır, 1317, s.48; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbu'l-Musâneve*, İstanbul, 1979, s.338-339; Akşehîrî, Ahmed b. Öğüzânîşmend, *el-İtikâd fî Şerhi Umdat'l-İtikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 3083/1, Vr.64a-64b; İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev.Seiâhaddin Ayaz, İstanbul, 1984, s.225.

¹² Lafız ile anlam arasındaki ilişkinin doyurucu ve ayrıntılı bir tahlili için bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi), çev.B.Köroğlu, H.Hacaz, E.Demirli, Kitabevi, İstanbul, 1999, ss.53-146.

¹³ Taftazânî, *Şerh'ü'l-Mekâud*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1989, VI/184.

¹⁴ Chittick, William, *İslâm'ın Vizyonu*, çev.Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s.61. İslâmi Literatürü içinde *Cibril Hadisi* diyebilen rivâyet, imânı tanımlama bağlamında 'görmediğin halde görürcesine bir tanıklığı' önermektedir. Bkz. Buhârî, İmân, 37; Tefsiri Süre, 31; Müslim, İmân, 1; Nesâî, İmân, 6; Ebû Davud, Sünnet, 15, 17; Tirmizî, İmân, 4; İbn Mâce, Mukaddime, 9.

¹⁵ Paul Tillich, imânın dilinin sembolik oluşunu öge sürür. Hatta bu iddiasını daha da genişleterek, imânın tek anlatım biçiminin sembolik yaklaşımlar içinde olabileceğini iddia eder. (Bkz. Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957, s.41). Bununla birlikte bu tez, imânın anlatım biçimleri arasında semboller de önermesi açısından yapıcı olmakla birlikte, onun tek anlatım biçimi olarak sembolik dili görmesi açısından da indirgeyicidir.

¹⁶ Matürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s.377; Neseff, *el-İ'imâd*, Vr.76b; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâud*, VI/184; Cürânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907, VIII/323.

¹⁷ Smith, Faith and Belief, s.49.

¹⁸ Hick, John, "Theology and Verification", Religious Language and the Problem of Religious Knowledge, ed. Ronald E. Santoni, Bloomington, 1968, s.363.

mantığı, aslında kavramın semantik yapısına dayandırılmaktadır. Çünkü sözlük anlamı itibarıyla terime, "birini söylediği sözde doğrulamak" anlamı yüklenmekte ve böyle bir doğrulamada edimini gerçekleştiren insana da *mümin* adı verilmektedir.¹⁹ Kavramın etimolojik tahliline yönelik bütün açıklamalar, onu büyük ölçüde doğrulama teziyle ilişkilendirmektedir. Çünkü o, genel bağlamda verilen bir habere doğruluk atfetmek, sözü söyleyene kalple veya dille doğruluk nispet etmek,²⁰ veya da verilen haberi muhbirine döndürerek otantitesini belirlemektir.²¹ Bu anlamıyla imân, doğrulama, objesinin yanlış olmadığı konusunda emin olma ve onaylama gibi anlamlara gelmektedir.²² Temelde sözlük anlamından hareketle belirlenen bu anlamın, geleneksel dinler için belirleyici bir kavram olan imân terimiyle özdeşliğini belirlemek önemli olmakla birlikte, onüç ed-Din'in doğruluğunu belirlemede başlıca referans kaynağı olan Kur'an açısından test edip doğrulayabilmek de önemlidir. Bu çerçevede teologlar, 'sen bize imân etmezsin'²³ ayetinde imân teriminin 'birini söylediği sözde doğrulamak' anlamına gelen tasdik ifade ettiği düşünülmektedir.²⁴ Çünkü söz konusu ayette kardeşlerinin Yûsuf hakkında haberlerine veya sözlerinde babalarının onları doğrulamasına ilişkin bir olgudan söz edilmektedir.²⁵ Ancak imânın hem oluşum açısından hem de birey açısından oldukça kompleks bir fenomen oluşu, tasdik terimine önemli bir rota tayin etmekte ve bir anlamda da onun mahiyetini belirlemektedir. İmanın büyük ölçüde bireyin öznel kabulüne dayalı olması, buradaki tasdik de bireyin derününe ait bir nitelik taşımasını kaçınılmaz kılar. Bu nedenle en azından teologların büyük çoğunluğuna göre burada söz konusu olan doğrulamalar/*tasdik*, bireyin salt sözlü anlatımına veya yalnızca dışa-vuran eylemlerine (amel-lerine) ilişkin bir doğrulama olamaz. Bu ise onun kalbe ait bir olgu oluşunu imâ eder.²⁶

Ashında imân büyük ölçüde kişinin öznel yönüne hitap etmesi ve kalbin onayına dayanması nedeniyle bireyin kişisel ve toplumsal yaşamına yönelik önemli anlam evrenleri sağlasa da, onun aynı zamanda bir takım önermelerin doğrulanmasını gerekli kıldığını söyleyebiliriz. Bir başka açıdan da imanın tanımında başvurulacak terimler arasından en yüksek önem derecesinde tutulan tasdik terimi teolojik dil içinde temelde 'Hz. Peygamberin, Allah nezdinden getirdiklerinin doğruluğunu'²⁷ onaylama şeklindeki temel bir önermenin kabulüyle ilişkilendirilmektedir. Bu ise imanda teorik unsurun kaçınılmaz oluşunu varsayar. Bu bağlamda ikrârlar ve amentüler imanın teorik yönünü belirlerler. Bu anlamda sahih inancı bir formül halinde ifade etme, çerçevesini belirleme anlamında *amentü* kavramı ilk defa Ebü Hanife tarafından klişeleştirilmiştir. Bir başka açıdan da onun belirlediği bu amentü, imanın nesnelerini oldukça belirgin bir dille ifade etmektedir.²⁸ Ebü Hanife'ye göre amentünün muhtevasına inanma, onların doğruluğunu onaylama tevhidin aslı ve sahih inancın bir koşulu olmaktadır. Özellikle iman bağlamında düşünülen doğrulama, mutlak anlamda bir doğrulama içinde özel bir doğrulama türüdür. Bir başka deyişle terimin doğrulama alanı, peygamber tarafından getirildiği kesin olarak bilinen olgulara hasredilmektedir.²⁹

Bireyin aşkın alanla ilişkisi olan imanı tanımlarken başvurulacak *Tasdik teorisi* ilk anlatımını Ebü Hanife'de bulmuş³⁰ ve ona dayalı olarak meşhur olmuştur. Daha sonra hem Eş'ârî hem de Matürîdî ekole mensup pek çok düşünürün, tasdik teorisini büyük ölçüde Ebü Hanife'ye dayalı olarak açıkladıkları görülmektedir.³¹ Tasdik, kalbin habercinin haber verdiği bilinen şeylere bağlanmasıdır. Bu nedenle kesbî ve ihtiyaridir. Çünkü imanda asıl olan ve makbul olan, tasdik ihtiyarı olmasıdır. Bu yönüyle onun anlamı, ihtiyarı olarak mükellime doğruluk nispet etmektedir. Bu anlamıyla mantıkta tasavvurların mukabili olarak düşünülen tasdikten ayrılır. Çünkü man-

¹⁹ Nesefî, Ebü'l-Muîn, *et-Temhîd fî Usûl'i'd-Dîn*, tah. Abdülhay Kâbil, Kâhire, 1987, s.99.

²⁰ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 19887, s.87; Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istihâdât'l-Funûn ve'l-Ülûm*, Beyrût, 1996, 1/453.

²¹ Gazâlî, Ebü Hamîd, *Faysalü'l-Tefrika*, Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, s.79.

²² Özcan, Hanefî, "Mâtürîdî'ye Göre İmân-İslâm-İhsan ve Kâfir İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 29/3, (1993).

²³ 12.Yûsuf/17.

²⁴ Babertî, Ekmelüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu Umdet'l-Akâid*, İ'n-Nesefî, Süleymaniye Kütüphanesi, Amezade Hüseyin Paşa Bölümü, No: 312/2, Vr.121b.

²⁵ Nesefî, Ebü'l-Berekaî, *Meddriku'l-Temîl ve Hokâiku'l-Te'vîl*, İstanbul, 1984, II/214.

²⁶ Kur'an pek çok ayetinde, imanı oldukça somut terimler içinde tasdik etmekte, bireyin dışı akleden davranışlarıyla ilişkilendirmekle birlikte, son tahlilde onun kalbe ait bir olgu oluşuna atıfta bulunur. Nesefî, *et-Temhîd*, s.99.

²⁷ Bağdâdî, Abdülkâhîr, *Usûl'u'd-Dîn*, Dâru'l-Medine, Beyrût, Trs, s.248; Nesefî, *et-Temhîd*, s.100, I/1, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, Beyrût, Trs, s.384; Taftâzânî, Saduddîn, *Şerhu'l-Mevâkıf*, V/176.

²⁸ Ebü Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, (Ali el-Kârî şerhiyle), Beyrût, 1984, s.18-22.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/323.

³⁰ Ebü Hanife, *el-Alim ve'l-Mütaallim*, (İmam-ı Azam'ın Beşer Eseri, neşr. Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s.18; *et-Vasiyye*, s.87.

³¹ Eş'ârî, Ebü'l-Hasevî Ali b. İsmâil, *Kitâbu'l-Luma fî'l-Reddî ala Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida*, neşr. Richard MacCarthy, Beyrût, 1952, s.75; Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâli, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâid'l-Edille fî Usûl'l-İtikâd*, tah. Es'ad Temîm, Beyrût, 1992, s.333. Sabûnî, *el-Bidâye*, s.88; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/323. Aynı ismâda, Kemal b. Ebi Şerîf'de *Kitâbu'l-Müsmâre*'sinde (İstanbul, 1979, s.287) yer verir.

tuksal tasdikte ihtiyar yoktur. Bu açıdan mantıksal bir doğrulama anlamındaki tasdik, istilahta iman anlamını ifade etmez.³² Örneğin mucize isteyen müşriklerle, gösterilen mucize karşısında, müşriklerde meydana gelen tasdik, bir doğrulamadır ve mantıksal anlamda bir tasdiktir ancak bununla birlikte bu tasdik bir iman değildir. İmandaki tasdik, ilmin bir kısmı oluşu nedeniyle mantıksal tasdikin bir türüdür ve tasavvurlar karşısında önemli bir kararlılık ifade eder. Ancak imandaki tasdik, iradeyle kayıtlıdır ve son anlamda teslimiyeti gerekli kılar. Mantıksal tasdik daha geneldir.³³ Bu anlamda o, tasdik edenin özgür seçimiyle gerçekleşen bir eylemi olmaktadır. Bireyin istencine dayanması, onun bütün dini görevlerin önüne geçmesine ve karşılığında mükafatlandırılmasına olası kılar. Bu bağlamda tasdik herhangi bir bilgiye kararlı ve gönüllü bir biçimde doğruluk atfetmemizdir ki, her çeşit keyfiliği ve bireyin otantik özgürlüğünü dikkate alınmayan kabulleri dışlar. Tasdikin beşeri iradeyi öne çıkaran yönü, aslında onun mantıkî anlam evreninde de saklıdır. Çünkü mantıkî anlamda da zihindeki iki durum arasında karar verme ve birinin doğru oluşuna ilişkin bir delilin hasıl olması sonucunda onu tercih edip onaylama söz konusudur.³⁴ Bir başka açıdan da imanda asıl olan, terimin sözlük anlamıdır, yoksa mantıksal anlamı değildir. Akıl kabul edebileceği bir sonucu tasdik etmek, mantıksal çıkarımın özdeşi olmayabilir. Çünkü burada tasdik, mantıksal çıkarım içinde bir aşama olarak düşünülmekte ve ondan ayrı değerlendirilmektedir.³⁵ Geleneksel kelâmın imanun tanımına ilişkin tezlerinde *tasdik* (doğrulama) ilkesini merkeze taşımaları ve bunun dışındaki bilgi, zan, ilim gibi imanun temel yapısında yer olan diğer kavramları yok saymamakla birlikte tali bir önem atfetmeleri ve bu alanda ortaya konulan çabalar, imânı tamamlama sürecinde ona önemli derecede bir pratik ve kavramsal kesinlik ve doğruluk atfetme eğilimlerini öne çıkarmaktadır.

Kalb ile gerçekleşen tasdikte, sözlü anlatımın/ikrâr'ın eklenmesi, Hanefî mezhebinde, imanun tanımına ilişkin *kavl-i meşhur* olarak bilinmektedir.³⁶ Aslında Ebû

Hanife'nin yaptıklarında imana ilişkin ortaya konulan formülasyonlar içinde, görünüşte farklı olarak değerlendirilebilecek yaklaşımlar göze çarpar. Zira onun, *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de, imân tasdik, marifet, yakin, ikrar ve islâm olarak tanımlandığı görülür.³⁷ Ebû Hanife'nin bu tanımda farklı açılımları da bulunan değişik birkaç terime yer vermesi, bir yönüyle Ebû Hanife'ye dayalı salt tasdikte dayalı bir açıklamayı kuşkuyla kılıyor görünse de, O'nun bu farklı kavramlarla *tasdik*'i açıklamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Çünkü O'na göre doğruluğu (kalpte) benimsenen bir olgunun sözlü anlatımı/ikrârı da önemli olmakla birlikte, asıl olan kalple bilmek/*tasdik*'tir. Ebû Hanife'ye göre bu kavramlar birbirinden farklı, fakat hepsi de bir manaya, imân/*tasdik* manasına gelen kelimelerdir. İmân, Allah'ın ulûhiyetinin ikrârı, tasdiki, kesin inancı ve bilgisidir.³⁸ Ebû Hanife, imana ilişkin açıklamasında, kalp ile tasdik yanında bilgi, ikrar ve islâm gibi terimlere de yer veriyorsa da bunlar arasındaki mînas farkını kabul etmekte ve onun temel anlamının tasdik oluşunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre islâm, Allah'ın emirlerine teslim olma ve boyun eğmedir. Aralarında sözlük açısından farklılık söz konusu ise de, gerçekte her biri diğeri olmadan olmaz.³⁹ Ebû Hanife'den imanun meşhur olan tanımı, onun tasdik olarak tanınır.⁴⁰ Ebû Hanife'nin geliştirdiği tasdik teorisi, onun görüşlerini geliştirerek rasyonel ve felsefi temellerini belirlemeye çalışan İmâm Mâtürîdî (ö.333/944) üzerinde de etkili olmuş ve o, imanun tasdikten ibaret oluşu gerçeğinin akli olarak da temellendirilebileceğini ileri sürmüştür. Zira imanun sözlükte tasdik olarak tanımlanmış bir yana, ancak kalb ile gerçekleşen bir tasdikte hiçbir zorlayıcının gücü yetmeyeceğinden, imanun tasdik olarak tanımlanması bir zorunluluktur.⁴¹ *el-Âlim ve'l-Müteallim*'deki biraz farklı anlatıma karşılık Ebû Hanife, *el-Vasiyye*'de bu alandaki tavrını daha net olarak belirler ve imân kalb ile tasdik dil ile ikrar olarak tanımlar.⁴² Dil ile ikrar imanun varoluşsal bir boyutu olmayıp, artık bir nitelidir. Dünyevî ahkâmın icrası açısından zorunlu bir koşuldur.⁴³ Çünkü imân kalbî bir olgu olması nedeniyle, salt kalbe ait ve dışa vurulmayan bir tasdik üzerine yargılar bina edilemez. Bu

³² Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/184.

³³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/186. Bununla birlikte son tahlilde her iradî tasdikün iman olarak tanımlanması, gerçek anlamda imânı tanımlamayabilir. Çünkü imânda söz konusu olan tasdik iradî oluşu yanında, bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de içerir. Bkz. Kellenberger, James, "Three Models of Faith", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett-Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s.325.

³⁴ İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1982, s.71.

³⁵ Macgregor, Geddes, *Introduction to Religious Philosophy*, The Riverside Press Cambridge, Boston, 1959, s.152.

³⁶ Kılavuz, Ahmet Saim, *İman-Kürûr Sınırı*, İstanbul, 1990, s.33.

³⁷ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.18.

³⁸ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.19.

³⁹ Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, s.131.

⁴⁰ Ebû'l-İzz, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Tahaviyye fi Akideti's-Salefiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1988, s.211; Beykizâde, Ahmed b. Hasan, *el-Ustûlû'l-Münîfe li'l-İmâm Ebi Hanife*, tah. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996, s.82.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kıtabu'l-Tevhid*, s.377.

⁴² Ebû Hanife, *el-Vasiyye*, s.87.

⁴³ Nesefî, Ebû'l-Bekrât, *el-Umde fi'l-İtikâd*, tah. Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000, s.39; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyeti'l-İkdam fi İbni'l-Kelâm*, (ts), s.472.

durumda dil ile gerçekleşen (doğrulama/ikrâr, kalpteki imanun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ Diğer bir anlatımla, Ebû Hanîfe'ye göre tasdik, imanun en büyük rûknü(rûkn-ü azam)dür, ikrar ise, onu gösteren bir delildir.⁴⁵

İmândaki *tasdik* unsurunu kesin ve kuşkudan uzak kılan önemli bir boyut, onun öncesinde bir çeşit bilginin varlığı ve kesinliği tezine dayandırılmasıdır. Onun başlangıçta bilgiyle ilişkilendirilmesi, tasdik teriminin anlam çerçevesine de uygundur. Çünkü *tasdik* teriminin tanımında bilgi, önemli bir rol oynamaktadır.⁴⁶ Bu bağlamda imân, kalbin bir aktı olan ve zorunlu olarak bir çeşit bilgiyi kaçınılmaz kılın tasdikten ibarettir⁴⁷ ve ancak belli derecede bir bilgi ile gerçekleşebilir.⁴⁸ Zirâ bilinmeyen bir şey tasdik edilemez.⁴⁹ Öyleyse imân, kesin bilgi ve anlayış derecesine ulaşmış tasdiktir. Salt tasdik olarak imân arıp eksilme kabul etmediği gibi Ebû Hanîfe'nin anlatımıyla, bizim imânımız ile peygamberlerin veya meleklerin imânı arasında da fark yoktur.⁵⁰ Bu, bilgiye dayalı bir tasdik olarak imâna olukça önemli bir kesinlik atfedilmesini ima eder. Ebû Hanîfe, imanun meleklerin imanı gibi oluşunu ifade ederken, burada onun ulaştığı kesinlik ve ikânı kastetmektedir. Yoksa her yönden meleklerin imânına olan benzerlikten söz etmemektedir. Çünkü tam bir benzerlik her açıdan benzerliği gereklî kılar.⁵¹ Bu ise mümkün görünmüyor.

Bütün bu tartışmalardan hareketle, imânın temelde bilgiye dayalı bir tasdik olarak tanımlandığını söyleyebilmek mümkün görünüyor. Bu durumda tasdik, öncelikle tasdik edilecek objenin bilinip tanınmasını, süjenin onu kendine mal edip benimsemesini, doğrulama ve ispatlamasını ve son anlamda da onu gerçekleştirme kararlılığı anlamına gelmektedir.⁵² Bu, imânın kesin olarak bilinen şeylerin bilinip tasdik edilmesini ifade ettiği anlamına gelir.⁵³ Tasdik teriminin bilinen anımları yanında, özellikle kognitif muhtevasına yapılan vurgu, imanun kognitif

içerğini belirleme ve temel imân öncemlerinin bilışselliğini tayin etme açısından da önemli imalar taşır ve imânın daha başlangıçta bilgiye dayalı bir süreç oluşunu gösterir. Bu ilâve anlamıyla birlikte artık imân, Tanrı'nın varlığını, ulûhiyetini ve niteliklerini bilmek/*marife*⁵⁴ veya kalpteki (nefs) marifeti de kapsayan bir tasdiktir. Bu nedenle imanun bilgi ile özdeşleştiren düşüncüler bir yana,⁵⁵ onu bir tasdik olarak tanımlayanlar da, temelde terimin etimolojik yapısının önemli bir kognitif içerik taşıdığı düşüncesindedirler.⁵⁶ Ebû Hanîfe ve sonra da Matürîdî düşüncesi içinde imanla ilgili netleşen tavır, onun her şeyden önce *tasdik* olarak tanımlanmasıdır. Bu yönüyle o, bir nesneye ilişkin şöyle veya böyle herhangi bir bilgiden ayrılır. Çünkü bilgiye dayalı tasdik, başkasından aldığı ve halihazırda gerçek olduğunu bildiği bilgiye kalben bağlanmak anlamına gelir.⁵⁷ Bu nedenle tasdik ediminde, tasdik edilenin doğru olması ve kuşkudan uzak biçimde kesin olarak bilinmesi, tasdik etmenin bir önkoşuludur. Bu durumda ise imân, kesin olarak bilinen şeylerin kalben bilinip ananmasıdır.

Ebû Hanîfe açısından, öncesinde bilgi bulunan bir tasdikle iman eden bireyin kognitif statüsü, kesin bir bilgi/*vakin* düzeyindedir. Böyle bir insanın imânı, eylemlerindeki dalgalanmalardan etkilenmez ve hiçbir şekilde onu imân objeleri konusunda (Allah, kitaplar ve resüller) şüpheye düşüremez. Çünkü tasdikin ifade ettiği kesinlik, her çeşit kuşku durumuna karşısında önemli bir kesinliği varsayar.⁵⁸ Bir başka açıdan da burada onun müminin ulaştığını düşündüğü kesinlik/*vakin* türü, nesneyi aksine ihtimal bırakmayacak şekilde bilmesini anlatır.⁵⁹ Bu açıdan, Ebû Hanîfe'nin tasdik teorisinde, onun bir çeşit bilis olarak tanımı, bilen/*sâje* ve bilinen/*obje* olmak üzere karşılıklı iki ucu gerektirir. Burada bilen, imanun/*sâje* insandır. İnanılması gereken objeler ya da tasdik edilecek nesne ise temel inanç esaslarıdır.⁶⁰

44 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s.472; Sâbü'nî, Nurettin, Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi Usûl'd-Dîn*, tah. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1991, s.88.

45 Semerkandî, *es-Sevadü'l-A'zam*, s.38.

46 Çünkü tasdikün tanımında bilgiye yer verilmektedir. (Bkz. Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed, *Kütübu Temhîdî'l-Evâid ve Telhîsü'd-Dalâil*, tah. İsmâduddîn Ahmed Hıydar, Beyrût, 1993, s.389). Bir başka açıdan da zihindeki iki şey arasında (tasavvurlar) arasında kesin bir yargıya ulaşma edimi, bir çeşit bilis kaçınılmaz olacaktır.

47 Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII,324.

48 Cuveynî, *el-İrşâd*, s.334.

49 Özcan, Hanefî, *Mâtürîdî'den Bilgi/Problem*, İstanbul, 1993, s.141.

50 Ebû Hanîfe, *el-Âlîm ve'l-Mitteallîn*, s.20.

51 Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrût, 1984, s.204.

52 Özcan, Hanefî, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992, s.73.

53 Kenâl b. Ebi Şerîf, *Kitâbu'l-Müsmere*, s.285.

54 Tasdikün tanımında, *ilim* terimi yerine *marife* sözcüğüne yer verilmesi, ulûhiyet mantığı açısından önemli anlam derinliklerine sahiptir. Çünkü İslâm kelimesinde özellikle metafizik bilgi büyük ölçüde *marifat* terimiyle anlatılmaktadır. Bu noktada Allah'ı bilmek anlamında "ilmullah" yerine "marifetullah" sözcüğünün seçilmesi de oldukça dikkat çekicidir.

55 İmanun salt bilgiye özdeş kılınması, aralarında bir uzlaşma olmamakla birlikte büyük ölçüde Mürcie fırkasına nispet edilen bir görüştür. Bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makdûmâtü'l-İslâmiyyîn*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990, I/213; Bağdâdî, Abdülkâbir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, 1990, s.203; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tah. Muhammed Seyyid Keflânî, Beyrût, trs. I/140.

56 İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s.167.

57 İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s.170.

58 Ebû Hanîfe, *el-Âlîm ve'l-Mitteallîn*, s.20.

59 Gazâlî, Ebû Hamid, *el-Kıstâsü'l-Müstakim*, Dâru'l-Marife, Beyrût, 1983, (Mukaddime), s.15-16.

60 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebser*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde,

Bilgi, tasdik oluşumu açısından önemli bir işleve sahip olmasına karşılık, son anlamda imanın özdeşi değildir. *Tasdik* teriminin zıddını *inkar* ve *tekzip* oluştururken, bilginin zıddının bilgisizlik oluşu şeklindeki belirlenme,⁶¹ imân ile bilgi arasında kurulması olası bir özdeşleştirmenin önündeki önemli bir etimolojik engeldir. Çünkü her ibadetin apriori temeli olan imanın özü, bilgi değil tasdiktir. Zira bilme edimi bir anlamda bir rastgeleliği gerektirebilir. Örneğin bir cisme bakıldığında, "o taştır, ağaçtır" şeklinde onun bilgisi meydan gelir.⁶² İmanın bir tasdik olarak tanımı, onu bilgiden ayıran vechesine de vurgu yapar. Çünkü bilgi çoğu kere iradi olarak meydana gelmez. İmanı tanımlamak için kullanılan tasdik teriminin kognitif içeriğine vurgu yapan Mâtürîdî, son anlamda iki terimin özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Çünkü salt bilgiye sahip olan birinin iman etmiş sayılması düşünülmeyeceği gibi, terimlerin zıtları açısından da oldukça farklı anlam boyutları söz konusudur. Çünkü imanın zıddı küfür veya tekzip iken, bilginin zıddı cehalettir.⁶³ Bir başka açıdan da cahil olan her insanın imana sahip olmaması gibi tutarsız bir sonuca yol açacaktır. Bu sebeple iman, ancak tasdik ile tanımlanabilmesine karşılık, tasdik bir çeşit bilgi olarak tanımlanabilmesi mümkün görünmüyor. Burada iman olarak tanımlanan salt bilgi değildir. Bunun yerine bilgi, iman için yalnızca tasdik temel olarak işlem görmektedir. Bu yönüyle bilgi, imanın hukukî olarak kabul edilip onanması şarttır. İman açısından geçerli bilgi kaynaklarına başvurulmadan imanın gerçekleşebilmesi oldukça zordur.

İmân'da geçerli olan doğrulanmanın, kalbe ait bir olgu olarak belirlenmesi, temelde geçerliliğini Kur'an'dan alır. Kur'an açısından geçerli bir imanın, kalbi bir bilise dayandırılmasının gerekli oluşu ve salt dille gerçekleşen bir doğrulanmanın imân olarak değer kazanamayacağı açıktır.⁶⁴ Ebû Hanîfe'nin imân anlayışında da *tasdik* en belirleyici kavramdır ve bunun kalple ilişkilendirilmesi zorunludur. Bir başka açıdan da, imanın kaynağı ve yeri kalptir.⁶⁵ Ancak burada "bir çeşit bilis" olarak tasdik, akılla değil de kalple ilişkilendirilmesi, kalbe önemli bir

epistemik değer yüklediği anlamına gelir. Kur'an'ın bilgi sürecinde önemli fonksiyonları olan kulak ve gözle birlikte, kalbe de yer vermesi, insanın diğer duyuları gibi kalbin fiillerinden de sorumlu oluşunun belirlenmesi⁶⁶ kalbin epistemik değerine yönelik önemli bir belirlemedir. Bir başka açıdan da Kur'an'ın *negatif bir eylem* olarak söz ettiği kalbi hastalık, gerçek bir hastalık olmayıp, aksine kalbin anlama ve bilinçliliğini yok eden bir etken olarak değerlendirilmesi⁶⁸ kalbin fiziksel bir obje oluşundan çok, gören, akleden, anlayan ve son olarak da imân eden bir epistemik aygıt oluşu anlamına gelir.⁶⁹ Bu bağlamda imân eyleminin atfedildiği kalp, bilen düşünen ve anlayan bir yeti,⁷⁰ emâneti üstlenmiş ve tevhidi ikrâr eden bir ruh ve gerçekliği bilmenin bir aracıdır.⁷¹ Bununla birlikte imânı üstlenecek bir kalbin sağlam ve imânı kabullenmeye hazır olması da gerekir. Çünkü ancak sağlıklı bir kalp gerçekliği anlayabilecek yetenektedir, ama kalplerin çoğu -Kur'an'a göre- hasta veya kilitlidir.⁷² Elbette ki Ebû Hanîfe'nin de imân açısından ele aldığı kalb terimini, düşünen, anlayan ve nesneler arasında ayırım yapan bir yeti anlamında kullandığında kuşku yoktur. Bu nedenle -ona göre kalb- iyi ile kötü arasında ayırım yapabilmeye muktedir bir araçtır.⁷³

İmanın kuramsal çerçevesini belirlemeye yönelik teorik tartışmalarda, iman ile eylem arasında var olduğu iddia edilen teorik ayırımın önemli bir hedefi kuşkusuz, imandaki kesinlik unsurunu korumaya matuftur. İmân ile amel arasındaki teorik ayırım düşüncesi, bireyin eylemlerinde meydana gelebilecek dalgalanma, tutarsızlık ve çelişkilerden meydana gelecek kuşku durumu ile, kalbi bir bilise dayalı imanın varoluşsal boyutu arasındaki ilişkiyi netleştirmekte ve ona amellerin de ötesinde bir kesinlik atfetmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre, ameller gerçekleşme bile, imanın gerçeklik kazanması mümkündür. Çünkü "iman eden kullarına söyle, namazı

neçr. Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s. 46.

61 Tahavi, Ali b. Muhammed, *Keşşüf İstihlâk'l-Furûn ve'l-Lâhîr*, Beyrût, 1996, 1451.

62 Tahavi, *Keşşâf*, 1451.

63 Mâtürîdî, *Kütübü'l-Tevhîd*, s. 380.

64 Mâtürîdî, *Kütübü'l-Tevhîd*, s. 380-381.

65 Bkz. 3. Al-i İmân, 167; 5. Mâide, 41; 49. Hucurât, 22.

66 Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Libn*, s. 64.

67 Bkz. 17. İsrâ, 36.

68 2. Bakara, 10; 5. Mâide, 52; 8. Enfal, 49; 9. Tövbe, 129; 24. Nûr, 22.

69 Kalbin anlayan, düşünen ve akleden bir epistemik araç oluşuyla ilgili bkz. Brandon, Owen R., "Heart", Baker's Dictionary of Theology, ed. Everett F. Harrison-Geoffrey W. Bromiley, Baker's House, USA, 1988, s. 362; Singh, David Emmanuel, "Heart. The Way to Knowing Reality", The Journal of Henry Merilyn, Institute of Islamic Studies, 15:1-2 (1996), s. 20.

70 Gazâlî, Ebû Hâmid, *Ravdatü'l-Tâlibîn ve Umdetü'l-Sâlikîn*, Mecmuatü Resâilü'l-İmân Gazâlî, Beyrût, 1994, s. 31.

71 Gazâlî, Ebû Hâmid, *Me'âricü'l-Kuds fi Medâricü'l-Ma'rîfatü'n-Nefs*, Mısır, (trs), s. 13, 98.

72 2. Bakara, 9-10; 7. A'râf, 179; 22. Hauc, 46; 47. Muhammed, 24; 83. İnfitâr, 19.

73 Ebû Hanîfe, *el-Âlâm ve'l-Âtâat*, s. 14. Pascal, Blaise, "From The Apology for the Christian Religion", Faith, ed. Terence Penelhum, (Philosophical Topics, general ed. Paul Edward), Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 48.

dosdoğru kısımlar⁷⁴ gibi ayetler, eylem gerçekleşmeden önce de bireyi mümin olarak isimlendirmektedir. Bu durumda müminler, imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar ve haccederler. Yoksa bu eylemleri gerçekleştirdikleri için iman etmiş olmazlar.⁷⁵ Ebü Hanife'nin imanı başka herhangi bir şeyle ilişkilendirmeden salt tasdik olarak belirlemesi, amelde meydana gelen kuşku durumuna rağmen, imandaki kesinlik unsurunu sürdürmeye yöneliktir.⁷⁶ Ebü Hanife burada imanı, oluşum sürecinde dalgalanma ve kuşkuyu açık olan bireysel davranışlarla değil, aksine kalpteki bir olguyla, yani bir çeşit bilgiyle ilişkilendirerek açıklar. Böylece gerçekliğin kalple onayı olarak imanı, dış etkenlerle meydana gelebilecek tereddüt ve kuşku durumlarından teorik olarak uzaklaştırmaya çalışır. O bu tezini bir *borçlu* parabolüyle açıklar: Ona göre bu durum, üzerinde ödemesi gereken borcu bulunan kişinin durumuna benzer. Borçluyu borcunu ödemeye iten saik, onun öncelikle borcunun varlığını bilmesi, kabul etmesi ve inanmasıdır.⁷⁷ Burada ilişki tersine çevrilemez. Yani onun öncelikle borcunu ödemesi, sonra da borçlu olduğunu kabul etmesi, tutarlı bir davranış olmayacaktır. Bu nedenle Ebü Hanife, eylemin ihmal veya inkarı anlamına gelen günahlardan dolayı bir insanın imandan mahrum kılınmasını tutarlı bulmaz. Böyle bir kişinin gerçekte mümin oluşunu ifade eder.⁷⁸ Teorik olarak iman ile eylem arasında ayrım yapmanın gerekliliği üzerinde duran Ebü Hanife, bundan amelin ihmal edildiği anılamının çıkarılmasını doğru bulmaz. Her ne kadar ameli terk edenin imandan mahrum edilmesini doğru bulmazsa da, böyle bir kişinin günahlarının zararının olmadığını söylemekten kaçınır.⁷⁹ İmanın inanılması gereken şeyler bakımından artıp eksilmeyeceğini aksine *vakin* bakımından artabileceğini kabul eder.⁸⁰ Çünkü kesin bilgiye dayanmayan bir tasdik, ancak zan ve kuşku ifade eder. Zan ve kuşku ise iman alanında geçerli değildir.⁸¹ Bu yönüyle tasdik kuvvet ve

zayıflık yönünde eksiklik ve fazlalık kabul eder. Çünkü güneşin doğuşunu doğrulamak, alemin hudûsunu doğrulamaktan daha güçlüdür. Her iki durumda da doğrulanan nesneyi doğrulama bakımından çeşitlik olsa da, biz herhangi birimizin imanının bir peygamberin imanı gibi olmadığını biliyoruz.⁸² Bu nedenle buradaki arına ve eksilme, erişilen bilginin/*vakın* kesinlik derecesine göre farklılık arz edebilir. Taat ve ibadetler imanın sonucu ve neticesi olmaktadır.

Sonuç olarak, Ebü Hanife'nin imân anlayışı içerisinde *tasdik* kavramı, imanı tanımlamanın bütün aşamalarına eşlik eden standart kavramdır. Tasdik terimi ise aynı zamanda epistemolojik bir kavramdır ve bir çeşit kesinliği kaçırılmaz kılar. Böylesine bir iman anlayışı içerisinde mümin, kesin olarak gerçek oluşunu bildiğini onaylar ve bu tasdikinin kesinliğinden de emindir. Çünkü dinî açıdan yeterli ve birimi her ne olursa olsun güvende tutacak bir imân, bir Tanrı'nın olası varlığına olan iman değil, Tanrı'nın kesin olarak varoluşuna olan imân olabilir. Bu durumda objenin bu derecede açık olduğu bir iman ilişkisinde, onun anlatımına ilişkin kullanılan dilin, başvurulan kavramların ve seçilen terminolojinin de olabildiğince, açık, anlamları net ve kuşku ögesi taşımayan terimler olması zorunludur. Bu, imanın hem bir çeşit pratik hem de kavramsal kesinliği gerektirmesi demektir. Bu ise insanın bilincinde en yüksek akıl ile imanı ittifak ettirebilmesi anlamına gelir. Bununla birlikte iman, temelde bir yaşam biçimine göndermede bulunur ve kavramlarla tam anlamıyla ifade edilemeyen derüni unsurlar taşır. İmanın yaşama dönük ve olgular dünyasında nesnelleşen boyutu, imanın gerçek anlamdaki kesinliğinin, onun tam da yaşama yönelik boyutunda veya pratikte uygulanabilirlik imkanında aranmasının daha tutarlı olacağını önermek anlamına gelecektir.

⁷⁴ 14. İbrahim/31. Bu anlamdaki diğer ayetler için bkz. 2. Bakara/178; 33. Ahzâb/41.

⁷⁵ Ebü Hanife, *el-Âlîm ve'l-Mütaallim*, s. 17.

⁷⁶ Razi, *Medâinu Usûli'd-Dîn*, s. 129.

⁷⁷ Ebü Hanife, *el-Âlîm ve'l-Mütaallim*, s. 17-18.

⁷⁸ Ebü Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, (Ali el-Kâri şerhiyle birlikte), Beyrût, 1984, s. 102-103.

⁷⁹ Ebü Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, s. 108.

⁸⁰ Ebü Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber*, s. 126.

⁸¹ Ali el-Kâri, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, s. 126.

⁸² Ali el-Kâri, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, s. 127.