

Klasik Kalam İlminde İmanın Sosyal Boyutu

Yunus Eraslan*

Özet

İslam düşüncesinde iman konularına dair tartışmalar erken dönemlerde başlamış olmakla birlikte, genellikle meselenin teorik yönü ön plana çıkmıştır. Ancak diğer konularda olduğu gibi iman konusuna dair meseleler de sosyal gerçekliklerden bağımsız bir şekilde gelişmemiştir. Bu bağlamda iman tanımlarında ameli konumlandırmalarına göre iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Ameli imanın asli bir unsuru olarak kabul eden gelenekçi anlayış, dar kapsamlı bir tanım öne sürerek toplumun genelini bu tanımın dışında tutmuştur. Buna karşın ameli imanın bir sonucu olarak değerlendiren yenilikçi anlayış ise daha kapsamlı ve kuşatıcı bir tanım öne sürerek, toplumun olabildiğince bütün fertlerini tanıma dahil etmeye çalışmıştır. Meselenin bu sosyal yönü, imanla ilgili diğer konuları da etkileyerek fırkaların birbirinden ayrışması sonucunu doğurmuştur. Bu makalede iman ve İslam kelimelerinin semantik tahlillerinden başlayarak klasik kalam düşüncesinde ortaya çıkan teorik tartışmaların geri planındaki sosyal gerçeklikler irdelenecektir. Bunun neticesinde iman ve mümin kavramlarının sosyal anlamda birleştirici ve ayrıştırıcı yönlerine vurgu yapılacaktır. Ayrıca bu farklı bakış açılarının dini yaşamdaki tezahürlerine de değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: İman, İslam, mümin, ikrar, tasdik, amel.

The Social Dimension Of Faith In Classical Kalam

Abstract

Although debates about the issues of faith in Islamic thought started in the early stages, generally the theoretical aspect of the issue came to the fore. However, as with other issues, matters of faith have not developed independently of social realities. In this context, two different views emerged in terms of faith according to their positioning. The traditionalist approach, which accepts behavior as an essential element of faith, has excluded the general public from this definition by proposing a narrowly comprehensive definition. On the other hand, the innovative approach, which treats behavior as a result of faith, sought to include as many members of society as possible in recognition by suggesting a more comprehensive and encompassing definition. This social aspect of the issue

* Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi. aslanyunus@hotmail.com

also affected other issues related to faith, resulting in the separation of factions from each other.

In this article, social realities behind the theoretical debates emerging in the classical theoretical thought starting from the semantic analysis of the words of faith and Islam will be examined. As a result, emphasis will be put on the socially unifying and distinctive aspects of the concepts of faith and believer. In addition, the implications of these different points of view in religious life will be mentioned.

Key Words: Faith, Islam, believer, confession, confirmation, practice.

Giriş

İslam düşüncesinin erken dönemlerinde büyük günah işleyenlerin durumu hakkında başlayan tartışmalar, sonraki süreçte kelimâ düşüncesinde esmâ ve ahkâm konusu olarak sistematize edilmiştir. Tarihi süreçte nispeten daha erken dönemlere rastlaması itibariyle imanla ilgili konular hakkında birçok görüş ileri sürülmüş ve bu konudaki fikir ayrılıkları fırkaların temel ayırım noktalarını oluşturmuştur. Dolayısıyla esmâ ve ahkâm konuları diğer adıyla imana dair konular, kelimâ ilminde üzerinde en erken ve en çok görüş belirtilen meselelerden birisini teşkil etmektedir. Şüphesiz bu konu her dönemde kendi bağlamında değişik açılardan ele alınmış olmakla birlikte, meselenin ayrıştırıcı yönü öncelenerek siyasi ve sosyal açıdan birleştirici ve bütünleştirici yönünün geri planda kaldığı söylenebilir. Bu bağlamda erken dönemlerden itibaren başlamak suretiyle, imanla ilgili konulardaki görüş ayrılıklarının sosyal arka planını gözden geçirerek, meselenin bu yönüyle günümüz açısından değeri önem arz etmektedir. Zira kelimâ ilmiyle ilgili konuları kendi tarihi bağlamından kopararak yalnızca teorik alt yapıda incelemek, kelimâ güncellenmesi ve usule dair işlevini ortadan kaldırmaktadır.

Konunun tarihi arka planına bakıldığında Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in hilafeti döneminde İslam, Arap yarımadasında hâkim olmuştu. Hz. Ömer döneminden itibaren Müslümanlar, İslam'ın Arap yarımadasının dışında komşu ülke ve medeniyetlerde hâkim olması için çaba sarf etmişler, bunda da büyük oranda muvaffak olmuşlardır. Ancak çok kültürlü ve değişik dinlerin etki alanına sahip bu yeni coğrafyalarda, eski din ve kültürlerden İslam'a geçiş birden olmamıştır. Öte yandan köklü medeniyetlerin art alanına sahip bu

coğrafyalarda yeni müslüman olan halk, eski kültürlerini ve yaşam biçimlerini İslam'dan sonra da devam ettirerek yeni bir din anlayışı ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla saf Arap kültürüyle ete kemiğe bürünmüş İslam'ın ilk dönem anlayışı ile yeni yerlerin müslüman kültürü arasında bir takım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bununla beraber bu süreçte baskın anlayış Hz. Peygamber döneminde Arap kültürüyle yoğrulmuş İslam anlayışı olmuştur. Nitekim fıkıh alanında hadis ekolü ile rey ekolü arasında ortaya çıkan tartışmaların geri planında da bu sosyal gerçekliğin etkisini görmek mümkündür. Bu bağlamda Irak bölgesinde gerek İbrâhim en-Nehâf ve Hammâd gerekse Ebû Hanîfe dönemlerinde re'ye sıkça başvurulmuş olması tesadüfî değildir. Kûfe birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan, Arap, mevâlî, köle, zimmî gibi sosyal grupların bulunduğu, üstelik farklı siyasî ve fikrî hareketlerin yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Ehl-i re'ye karşı özellikle Hicazlılar ve muhaddisler tarafından takınılan tavrın sebeplerinden birisi de Arap-mevâlî çekişmesi olarak gösterilebilir.¹ Zira Hadis taraftarlarının teşekkülünde en fazla rol oynayan ve daha sonra kendi adlarına nispetle fıkıh mezhepleri kurulmuş olan İmam Mâlik, Şâfi'î, ve Ahmed b. Hanbel'in her üçü de Araptır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olanlara bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri, onlarda; Kitap, Sünnet, sahabe ve tâbiûna ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre, bunların dışındakilerin hepsi, yani rey ve kıyas, sonradan ortaya çıkmış bidat görüşlerdir; bunlara tabi olmak, insanı delalet düşürür. Hatta onların din anlayışlarında Arapçılık önemli bir rol oynamış ve Arab'ı sevmek, imanın şubelerinden birisi sayılmıştır. Bütün bu sebeplerle, sosyal değişimin daha az yaşandığı, istikrarın ve muhafazakârlığın hâkim olduğu, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine, Sünnet'in yurdu olarak kabul edilmiş, büyük bir değişimin yaşandığı ve Arap olmayanların (Mevâlî) yoğunlukta olduğu, rey'in fazla kullanıldığı Irak ise, Rey taraftarlarının merkezi olarak görülmüştür.²

¹ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 10: 522.

² Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı*, 4. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 68-69.

Fıkıh alanında ortaya çıkan bu farklılık itikadi zeminde de kendisini göstermiş, bir tarafta yeni fethedilen yerlerde insanların inanç esaslarını dilleriyle veya kalpleriyle kabul etmeleri onların İslam toplumunun fertleri olmaları için yeterli görülmüş, diğer tarafta ise bu kabul ve tasdik amel ve davranışlarla adeta ispatı istenmiştir. Bu bağlamda Emeviler döneminden itibaren yaşanan Arap-Mevâlî çatışması meselenin farklı bir boyutunu göstermektedir. Buna göre Arap eksenli din anlayışı iman tanımında dilin ve kalbin tasdikine ameli de zorunlu bir unsur olarak eklerken, İslam'ı yeni tanıyan Mevâlî'yi bu kapsamın dışında tutmaya çalışmış, bununla da bir takım siyasi, sosyal ve ekonomik amaçlar gütmüştür. Öte yandan İslam'la henüz tanışmış olan çok kültürlü ve değişik dinlerin toplumlarında Mevâlî eksenli din anlayışının iman tanımında dil ve kalbin tasdikine öncelik verilerek, amel bu tasdik esas bir unsuru olmak yerine sonucu olarak değerlendirilmiştir.

Şu halde yeni fethedilen yerlerin İslam coğrafyasına dâhil edilmesiyle birlikte ortaya çıkan İslamlaşma sürecinin hızlı seyri, farklı kültür ve medeniyetlerin bakiyelerini İslam toplumunda eritme etme noktasında yetersiz kalmıştır. Bu da İslam toplumunda bir kimlik krizine neden olmuş ve ortaya çıkan yeni durumun çözümü için birbirinden farklı iman ve İslam formülleri ortaya atılmıştır. Buna göre İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan esmâ ve ahkâm meselelerinin mezhep çekişmelerinin ürünü olmasının yanında, daha geniş bir pencereden bakıldığında İslam toplumunda kimlik krizinin bir yansıması olduğu görülmektedir. Dolayısıyla iman tanımlarında “amel”i konumlandırmalarına göre başlıca iki farklı anlayışın ortaya çıkması teorik tartışmaların ötesinde, bir takım sosyal gerçekliklerin ürünüdür. Zira İslam düşüncesinde, farklı tarih ve mekânlarda, şahıslar ve fikirler etrafında zümreleşen pek çok hareket ortaya çıkmıştır. Siyasi ve itikadi gayelerle teşekkül eden bu hareketleri, tarihi, toplumsal, ekonomik, siyasi ve dini-kültürel durumlardan soyutlayarak ele almak yerine bu şartların toplamının bir ürünü olarak anlamak daha doğrudur. Buna göre dinin belli bir toplumdaki tezahürü durumundaki her bir hareketin, olaylara ve olgulara bakışını, tavır ve tutumunu belirleyen kendine ait örtülü bir referans çerçevesi vardır. Başka bir deyişle düşünce ekollerinin de

kendisine ait bir psikolojisi ve sosyolojisi vardır.³ Bu durumda meseleye iman ve İslam kelimelerinin ilk anlamlarından yola çıkarak ilk dönem İslam toplumlarında nasıl bir teorik yapıya büründüğüne bakmakla başlamakta fayda vardır.

İman ve İslam Kelimelerine Dair Semantik Tahlil

İman ve İslam kavramlarının sosyal boyutunu anlayabilmek için bu kelimelerin tarihi süreçte disiplinler içinde kazandıkları terim anlamlarından önceki anlamlarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çünkü bu kelimelerin sözlük anlamlarına bakıldığında bireylerin belirli bir topluluk içerisinde emniyet, huzur, barış ve bolluk içinde yaşamasının ifade edildiği sosyolojik bir anlamı görmek mümkündür. Her ne kadar bu kelimeler yeni dinin inşası sürecinde sözlük anlamlarından farklı olarak, Allah inancı ve Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu dine bağlılık anlamlarına hasredilmiş olsa da, ilk anlamlarındaki sosyal barış ve güveni amaçlayan anlamlarından tamamen soyutlanmış değıllerdir. Örneğin her ne kadar klasik kelimelerde iman daha çok tasdik anlamına hasredilmiş olsa da, iman ve tasdik kelimeleri her açıdan eş anlamlı değildir. Bu bağlamda iman kelimesi tasdik kelimesinden lafız ve mana bakımından farklılıklar arz eder. Mana bakımından iman kelimesi güven anlamına gelen emn kökünden türemiş olup mücerret tasdikten farklı olarak inşâ, ihbâr ve iltizâm anlamları içerir. Tasdik ise ihbâr anlamı içermekte olup haber verenin doğruluğunu, tekzip ize yalan söylediğini bildirmek için kullanılır.⁴ Burada genel olarak Ehl-i sünnet düşüncesinde aynı anlama geldikleri için iman ve İslam kelimelerinin sözlük anlamlarından yola çıkarak, sosyolojik anlamda bir takım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Zira iman ile İslam aynı şey olup; iman her hakkı kaybetmekten kaçınmak gerektiğine inanmak iken, İslam da her hakkı teslim etmeye ve onu kaybetmekten kaçınmak gerektiğine inanmaktır.⁵ İslam'ın şhadetten imanın ise tasdikten ibaret olması hasebiyle, İslam meselenin zahir yönünü iman ise batınını oluşturmaktadır.⁶

³ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı*, 4. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 208-209.

⁴ İbn Teymiyye, *el-İmân'ul-evsat*, thk. Ebu Yahya Mahmud (Riyad: Dâru Tayyibe, 1422), 77-78.

⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtul-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 20052007), 7/97.

⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtul-Kur'ân*, 2/313.

İman kelimesinin kendisinden türediği “emn” sözcüğü sözlükte “havf”ın zıddı olup, korkunun ortadan kalkması ve nefsin güven ve huzur içinde olması anlamına gelmektedir. Kelimenin fiil hali geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır. Geçişli (müteaddi) hali karşı tarafa güven vermek olup, Yüce Allah’ın “Mümin” ismi bu anlama gelmektedir. Geçişsiz (gayrı müteaddi) hali ise kişinin kendisini güvende hissetmesi anlamına gelmektedir. “Emân” kelimesi ise bazen insanın güven içerisinde bulunması halini ifade etmek için kullanılırken, bazen de kendisine güven duyulan şeyler için kullanılır. Nitekim Enfâl suresi 27.⁷ ve Ahzâb suresi 72.⁸ ayetlerinde bu anlamlar kastedilmiştir. Bunun yanında Ali İmrân suresi 97.⁹ ve Tevbe suresi 55.¹⁰ ayetlerinde olduğu gibi kelimedenden ahirette azaba, dünyada ise bela ve musibetlere karşı güvende olma anlamı da kastedilmiştir. Ayrıca Hz. İsa’nın yeryüzüne ineceğinden bahseden hadiste,¹¹ Hz. Peygamber yeryüzünde emniyetin hâkim olacağını ifade ederken, hiç kimsenin insan ve hayvanlardan korkmayacağı şekilde yeryüzünde güvenin tesis edileceğini kastedmiştir.¹² Kelimenin bu sözlük anlamlarından yola çıkarak denilebilir ki, iman kavramının kendisinden türediği “emn” kelimesi öncelikli olarak bireylerin sosyal yaşamda ihtiyaç duydukları güven ve emniyet anlamlarını ifade etmektedir. Buna göre iman

⁷ “Ey iman edenler! Allah ve resulüne karşı hainlik etmeyin, emanetinizdeki şeylere de bile bile hıyanet etmeyin.”

⁸ “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.”

⁹ “Orada apaçık deliller, İbrâhim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir.”

¹⁰ “O halde onların malları da evlâtları da seni imrendirmesin; çünkü Allah onlara dünya hayatında bunlarla eziyet çektirmeyi ve canlarının da kâfir olarak çıkmasını murat ediyor.”

¹¹ Hz. İsa’nın yeryüzüne ineceğine dair hadiste yeryüzünde güven ve emniyetin hakim olacağından bahsedilmektedir. (Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Darur-risale, 2009), “Kitâbu’l-melâhim”, 14 (4324).

¹² Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “Emn”, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 2009), 90-91; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Emn”, *Lisânü’l-Arab*, 15 Cilt (Beyrut: Dâru Sâder, 2010), 13: 21.

kavramı da tarihsel süreçte kazandığı anlamlardan farklı olarak, bireylerin toplu halde yaşamaları için gerekli temel esaslara işaret etmektedir.

Kur'ân'da "emîn" kelimesinin bu sosyal anlamıyla Mekke şehriyle ilgili olarak sıklıkla kullanıldığını görmek mümkündür. Zira ilgili ayetlerde Mekke şehrinden "*el-Beledü'l-emîn*" olarak bahsedilir. Nitekim İbrahim suresi 35. ayet,¹³ Ankebut suresi 67. ayet,¹⁴ Bakara suresi 125 ve 126. ayetler,¹⁵ Kasas 57. ayet¹⁶ ve Kureyş suresi 4.¹⁷ ayetler Mekke'nin güvenli şehir özelliğinin yanında dünya nimetlerinin de bolca bahşedildiği bir şehir olmasından bahsedilmektedir. Mâtürîdî söz konusu ayetler bağlamında Mekke şehrinin bu özelliğiyle halkın güven ve emniyet içinde yaşadığı yer olduğunu belirtir. Buna göre Allah Mekke şehrini insanları imtihan için güvenli kılmış, bununla orada kan dökmekten, namusları çiğnemekten ve diğer isyan hareketlerinden o beldeyi korumalarını istemiştir.¹⁸ Ayrıca Mekke'nin güvenli olması yalnızca can ve mal güvenliği anlamına da gelmeyip, zalim yöneticilerden, bulaşıcı hastalıklardan, yırtıcı

¹³ "İbrâhim şöyle dua etmişti: "Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut!"

¹⁴ "Görmezler mi ki, çevrelerindeki insanlar durmadan yerinden koparılıp götürülürken biz (Mekke'yi) güvenli, dokunulmaz belde yapmışızdır! Hâlâ asılsız şeylere inanıp Allah'ın nimetine karşı nankörlük mü edecekler?"

¹⁵ "O zaman biz Kâbe'yi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil'e de, "Tavaf edecekler için, ibadete kapanacaklar, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun" diye tâlimat verdik."

"İbrâhim, "Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap, halkından Allah'a ve âhiret gününe inananları da çeşitli ürünlerle rızıklandır" diye dua etmişti. Allah buyurdu ki: "İnkâr edene de az bir süre dünya nimetleri veririm, ama sonunda onu cehennem azabına sürerim. O ne kötü bir sondur!"

¹⁶ "Onlar, "Sizinle beraber doğru yolu tutarsak, kendi yurdumuzdan koparılıp çıkarılırız" dediler. Biz onları tarafımızdan bir rızık olarak, her türlü meyve ve mahsullerin kendisinde toplandığı, saygın ve güvenli bir yere yerleştirmedik mi? Fakat onların çoğu bilmezler."

¹⁷ "Onlar da kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin rabbine kulluk etsinler."

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/503; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* 'an haqâ'iki çavâmi'î't-tenzîl ve 'uyûni'l-eçâvîl fi vücûhi't-te'vîl, Çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayinevi, 2017), 3/838.

hayvanlardan da emniyet ve huzur içinde olmak anlamlarına gelmektedir.¹⁹ Bunun yanında Yüce Allah bu güvenli şehirde gıda ve benzeri gibi temel yaşam malzemelerini temin etme imkânı da vermiştir. Bunun karşılığında ise bu beldenin Rabbine kulluk etmeleri istenmiştir.²⁰ Zira Yüce Allah kendisinden başka putlara taptıkları halde onların rızıklarını kesmemiş ve onları güven içinde tutmuştur.²¹ Yukarıda geçen ayetlerde “emn” kelimesinin toplumsal anlamından yola çıkarak denilebilir ki, Allah’a iman edenlerin oluşturduğu toplumlar güvenli beldeler olmuş ve iman edenler oralarda kötülüklerden güven ve bol rızık içerisinde mutlu bir hayat yaşamışlardır. Buna karşın inanmayanların oluşturduğu topluluklar ise korku içerisinde sürgün hayatı yaşamışlardır.²² Bu durumda bir yerde emniyet ve bolluğun olması insanları orada yaşamaya teşvik eden unsurlardandır. Dolayısıyla Mekke’nin güvenli bir şehir olması orada afetlere, kıtlığa ve öldürülme tehlikesine karşı emin olunması anlamına gelmektedir. Bir ülke emniyetli olup orada bolluk ve refah hüküm sürerse, o ülkenin insanları Allaha itaat hususunda daha bol vakit bulur, böyle olmadığı zaman ise oranın halk bu durumda olmaz.²³ Şu halde iman kelimesi terim anlamıyla her ne kadar Allah inancının kalben tasdiki anlamına gelse de, kelimenin sözlük anlamında öncelikle toplum içinde bireylerin can ve mal güvenliği içinde yaşaması anlamı daha ağır basmaktadır. Nitekim Hucurât suresi 14. ayetiyle²⁴ ilgili olarak Süddî’den nakledildiğine göre bedevilerin “iman ettik” ifadelerinin amacı canlarını ve mallarını güven altına almaktır.²⁵

İman ederek mümin kimliğine kavuşan bireyler aynı zamanda İslam toplumunun birer ferdi olarak, diğer müminlere karşı kendileriyle ilgili hususlarda güven verirken, onlara karşı da güven içerisinde olmaktadır.

¹⁹ Ebi Haf en-Nesefî, *et-Teysîru fi’t-tefsîr*, thk. Sariye Fayiz Acluni (İstanbul: Darul İubab, 2019), 2: 438.

²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 17/333.

²¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 11/59.

²² Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 11/147; Ebi Haf en-Nesefî, *et-Teysîru fi’t-tefsîr*, 2/443.

²³ Fahreddin Razi, *Mefâtihu’l-gayb*, Çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988) 3/449.

²⁴ “Bedevîler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. (Öyle ise, “iman ettik” demeyin.) “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi.”

²⁵ Ebi Haf en-Nesefî, *et-Teysîru fi’t-tefsîr*, 13/524-525.

Yani iman ve mümin kelimeleri İslam düşüncesinin tarihi seyrinde kazandığı kavramsal anlamın yanında kişileri İslam toplumuna bağlayan ve toplumun birer ferdi haline getiren anahtar kelimelerdir. Bundan dolayı olsa gerektir ki, bir tarafta ameli imanın asli bir unsuru haline getirerek dar kapsamlı bir iman ve mümin tanımı yapan gelenekçi anlayışla, ameli imandan bağımsız düşünen yenilikçi ve kuşatıcı anlayış bu konuda ihtilafa düşmüştür. Zira mümin, emniyet ve korumanın kendisine söz verildiği kimsedir ve iman, biriyle dost olma veya monoteist gruba katılma; bu şekilde birinin korunmasına ve emniyetine söz verme fikridir. Bu durumda bu terim, sosyolojik bir öneme sahip olmaktadır. Böylece problem, sosyo-politik gruplaşma ve hayatın çeşitli ihtiyaçlar için ittifaklar kurma döneminde; birlik veya ayrılık, katılma veya katılmama, destekleme veya reddetme idi. Monoteist gruba işaret eden el-mu'minûn vasfı, sadece inananlar için esenlik ve sağlamlık değil, aynı zamanda emniyetsiz durumda olan düşmanlara bir ima idi.²⁶

İman kelimesinin bu sosyal çerçevesini kendisiyle anlamdaş kabul edebileceğimiz İslam kelimesinde de görmek mümkündür. Zira İslam'ın kendisinden türediği “slm” kelimesi boyun eğmek, uymak,²⁷ görünen ve görünmeyen afetlerden uzak olmak²⁸ ve savaşın zıddı olarak barış anlamında kullanılmaktadır. Nitekim içindekiler her türlü afetten selamet içinde oldukları için Yüce Allah cenneti de “selâm” kelimesine izafe etmiştir.²⁹ Buna göre İslam kelimesi de boyun eğmek, itaati ve şeriatı açığa çıkarmak, peygamberden gelen emirlere uymak anlamlarına gelmektedir. Böylece akan kanın durması, istenmeyen şeylerin zevali ve toplumun düzenini refah ve mutluluğunu bozan şeylerin ortadan kaldırılması amaçlanır.³⁰ Öte yandan “selm” savaşın zıddı olduğu için İslam da “selm”e girmek demektir. Bununla da taraflardan her birinin diğerinin şerrinden korunması anlamı amaçlanır. Şeriat dilinde ise İslam iki kısma ayrılır:

²⁶ Muhammed Abdül Rauf, “Kur'an'ın İman ve İslam Terimlerini Kullanışı Üzerine Bazı Notlar”, çev. Ömer Aydın, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2 (Aralık 1997), 72.

²⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, “Slm”, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Darul Kütüb ilmiyye, 2007), 262.

²⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “Slm”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 421.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/42.

³⁰ İbn Manzûr, “Slm”, *Lisânü'l-Arab*, 12/293.

Birincisi yalnızca dil ile itiraf edilen imanın bir alt basamağıdır. Bununla gerçek anlamda iman olsun veya olmasın bireylerin can emniyeti sağlanır. İkincisi ise, dilin ikrarıyla birlikte kalple inanmak, fiille uygulamak ve Yüce Allah'ın hüküm verdiği ve takdir ettiği şeylerde O'na teslim olmak anlamında imanın bir üst basamağıdır.³¹ İlk anlamıyla İslam, kalp olmaksızın, dille tâbi olmak ve boyun eğmek anlamına gelmektedir ki, burada kılıç korkusundan dolayı itaat söz konusudur.³² Bu durumda müslüman bir taraftan Allah-insan ilişkisinde diğer taraftan da insan-insan ilişkisinde barış, uyum ve bağlılığı esas alarak, bireysel ve toplumsal düzeyde mutluluğu hedefler. Nitekim Hz. Peygamber'in şu iki hadisi müslüman ve mümin kelimelerine yüklediği anlam bakımından meselenin sosyal boyutuna işaret etmektedir: “Komşusu kötülüğünden emin olmayan kişi mümin değildir”³³ Başka bir hadiste de şöyle buyurmuştur; “Müslüman, elinden ve dilinden diğer müslümanların selâmette kaldığı kişidir”³⁴

Kelimenin diğer türevlerinden olan “esleme” fiili Âli İmrân suresi 83. ayette³⁵ isteyerek ya da istemeyerek boyun eğmek anlamında kullanılmış olup, Mâtürîdî İbn Abbas'ın bu ayetin tefsiriyle ilgili açıklamalarını aktarmaktadır. Buna göre gökyüzündekiler isteyerek, yeryüzündekilerin bir kısmı ise isteyerek boyun eğerken diğer bir kısmı da kılıç korkusundan dolayı boyun eğmek durumunda kalmışlardır. Bunun yanında İslam memleketlerinde doğanlar isteyerek, İslam memleketlerinde doğmadığı halde boyun eğenler ise istemeyerek boyun eğmişlerdir. Dolayısıyla bazıları isteyerek bazıları da istemedikleri halde buna zorlanarak boyun eğmişlerdir. Bu durumda İslam, boyun eğmek olup Müslümanlardan her biri dikey düzlemde Allah'a, yatay düzlemde ise İslam toplumuna boyun eğmiştir.³⁶ Bu bağlamda kelimenin Hucurât suresi 14. ayetteki³⁷

³¹ Râgıb el-İsfahânî, “Slm”, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, 423.

³² İbn Kuteybe ed-Dîneverî, “Slm”, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 262-263.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, çev. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989), “Kitâbu'l-edebe”, 29 (46).

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, çev. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989), “Kitâbu'l-îmân”, 3 (3).

³⁵ “Onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar! Oysa göklerde olanlar da yer de olanlar da isteyerek veya istemeyerek hep O'na boyun eğmişlerdir ve O'na döndürüleceklerdir.”

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/351; Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, 6/444.

kullanımında bedevilerin iman etmedikleri ancak teslim oldukları, kılıç korkusuyla ve müminlerin sahip oldukları imkânlarla ortak olmak için müminlere boyun eğdikleri Hz. Peygamber'e bildirince, onların iman ettik demeleri yasaklanmıştır. Bunun yerine Allah onlara, teslim olduk demelerini emretmiştir. Buna göre bedeviler boyunlarından kılıcın çekilmesi için boyun eğdik ve teslim olduk demişlerdir. Mâtürîdî bu ayetten yola çıkarak İslam ile imanın ayrı anlamlara geldiği fikrine karşı burada kullanılan İslâm kelimesinin iman ile aynı olan İslâm olmadığını belirterek teslim olmanın zâhirde boyun eğmek anlamına geldiğini kaydeder.³⁸ Zira Ehl-i sünnet'e göre iman ile İslam aynı şeydir.³⁹ Bu bağlamda Nisa suresi 94. ayetine⁴⁰ göre müslümanlara boyun eğen ve teslim olan kimselere "sen mümin değilsin" denilmesi yasaklanmıştır. Çünkü Râzî'ye göre "selâm"dan murat, müslümanların birbirlerini selamladıkları şeydir. Yani, "Sizi, bu selam ile selamlayan kimse hakkında "O, bu selam ancak kendisini korumak maksadıyla söylemiştir" deyip de, malını (ganimet olarak) almak için hemen kılıcınızla ona saldırmayın, fakat kendinizi tutup onun izhâr etmiş olduğu şeyi, yani selamın kabul edin" demektir.⁴¹ Görüldüğü gibi kelime ilgili ayetlerde, zahirde bireyleri toplumun birer ferdi haline getiren ve onların da toplumdaki diğer bireylerin faydalandıkları haklara sahip olduklarına işaret eden bir yapıya sahiptir.

Bu bağlamda Yunus suresi 25. ayette⁴² geçen "dâru's-selâm" ifadesi de meselenin sosyolojik boyutunu ortaya koymaktadır. Ayetteki "Dâru's-selâm" tabirinin manası, "Kendisine girenlerin âfet ve belâlardan kurtulmuş olduğu yurt, ev..." şeklindedir.⁴³ Ayette geçen bu ifadeden kastın

³⁷ "Bedevîler "İman ettik" dediler. De ki: "İman etmediniz. (Öyle ise, "iman ettik" demeyin.) "Fakat boyun eğdik" deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir. Eğer Allah'a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/77-78.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/241.

⁴⁰ "Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "Sen mümin değilsin" demeyin."

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/254.

⁴² "Allah esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir."

⁴³ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 12: 354.

cennet olabileceği gibi İslam'ın kendisi de olabileceği ifade edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre her iki kullanımda da kelimenin anlamı esenlik yurdu olarak anlaşılabilir. İslam'a esenlik yurdu denilmesi oraya giren herkesin her türlü korkudan ve afetten emin bir şekilde selamet içinde olması sebebiyledir. Aynı şekilde cennete de bu ismin verilmesi cennete giren herkesin bütün korku ve afetlerden emin ve salim olmasından dolayıdır.⁴⁴

Kelimenin bir başka türevi olan selamet kelimesi de Hûd suresi 48. ayetinde⁴⁵ geçmekte olup, bereketle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda selamet, kötülüklerden ve afetlerden salim olmak, bereket ise hiç yorulmadan her türlü hayra ve iyiliğe nail olmak anlamlarına gelmektedir. Buna göre bu iki kelime de sonuçları itibariyle aynı anlama gelmektedir. Çünkü insan her türlü kötülükten ve afetten salim olduğunda her türlü hayır ve iyiliğe de ulaşmış olmaktadır. Öte yandan her türlü hayra ulaştığında da bütün kötülük ve afetlerden kurtulmuş demek olur.⁴⁶

Şu halde İslam kelimesi bütün Kur'ân'i kullanışlarda basit bir şekilde teslim olma veya barış anlamına alınamayacağı gibi iman kelimesi de bütün Kur'ân'i kullanımlarda sadece inanma fikrini ifade etmemektedir. İslam'ın temel anlamı, açıkça "monoteizm"dir ve iman, düşmanlarına karşı monoteistler grubuyla ittifakın sosyo-politik çağrışımıyla zenginleştirilmiştir. Ümmet kavramının kullanılmaya başlandığı hicret sonrası dönemde mümin toplumunun genişlemesi, emniyet duygusunun gelişmesi ve korkunun kaybolmasını müteakip, iman teriminin anlamının içeriğindeki inanma unsuru bizzat kendini göstermeye başlamıştır.⁴⁷ Buna göre İslam toplumunda kimlik ve aidiyet meselesinde anahtar kavramlar olan İslam ve iman kelimeleri, tarihi süreçte kazandığı kavramsal anlamdan önce, toplumsal anlamda barış ve güveni ifade etmesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla yeni dinin toplumsal kimlik ve aidiyet noktasında kavramlarını bu anlam temelinde inşa etmiş olması tesadüf olmasa gerektir.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/42-44.

⁴⁵ "Denildi ki: "Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan gruplar üzerine bizden selâm ve bereketlerle gemiden in! İleride, bir süre faydalandıracağımız, sonra tarafımızdan can yakıcı bir azapla cezalandırılacak topluluklar da olacaktır."

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/181.

⁴⁷ Muhammed Abdül Rauf, "Kur'an'ın İman ve İslam Terimlerini Kullanışı Üzerine Bazı Notlar", çev. Ömer Aydın, *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2 (Aralık 1997), 74.

Klasik Kelam Düşüncesinde Sosyal Açıdan İmana Biçilen Değer

Klasik kelam düşüncesinde imanla ilgili tanımlar değişik yönlerden sınıflandırılmış olmakla birlikte, konunun sosyal boyutu açısından imanla ilgili tarifleri iki kısımda değerlendirmek mümkündür.⁴⁸ Bir tarafta imanın kalp ile bilmek, dil ile ikrar ve uzuvlarla amel olduğunu iddia eden Ashâbu'l-hadis, Mu'tezile ve Haricilik; öbür tarafta ise uzuvlarla ameli iman tariflerinden ayırma noktasında hemfikir olmakla birlikte, tasdik ve ikrar konusunda birbirinden ayrılan, daha çok mevâlî zihniyetini yansıtan ve genellikle Mürcie çatısı altında birleştirilen fırkalar. İmanı “dini kalp ile bilmek, dil ile ikrar etmek ve uzuvlarla amel etmek” olarak tarif eden birinci kısım, farz ve nafîle bütün ibadetlerin imanın kendisi olduğunu öne sürmüştür. İmanı kalp ile bilmek ve dil ile ikrar etmek olarak tarif eden ve Ebû Hanîfe'nin başını çektiği ikinci kısımda ise ameller imanın dışında tutularak, dini kalbiyle bilip diliyle ikrar eden kişi iman ve İslam'ı kâmil bir müslüman olarak kabul edilmiştir.⁴⁹ Bu yaklaşımdaki rahatlatıcı öge, iman ile amel arasında bir fark koyarak, müslüman bireyler için daha güvenceli bir sosyal varoluş biçimi getirmesinde yatmaktadır. Buna göre müslüman topluma üye olmanın ve güven içinde yaşamanın asgari koşulu iman etmektir.⁵⁰ Bu durumda Hanefî-Mâtürîdî okulun imanla kastedtiği şey kişileri İslam toplumunun birer üyesi haline getiren tasdiktir. Büyük günah işleyen, ümmetin bir mensubu olması gerektiğinden, “ameller”, mutlaka imanın dışında tutulmalıdır; bu sebepten iman, muayyen akîdelerin alenen ikrârı ile beraber kalben tasdik şeklinde târif edilir olmuştur.⁵¹

Klasik dönem kelam düşüncesinde fırkaların iman konularındaki görüşlerini sosyal açıdan değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda temel ayırım noktası iman-amel ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde Müslümanlara kâfir muamelesi yaparak onların mallarını ve kanlarını helal görme şeklindeki Hâricî zihniyeti karşısında, iman ve amel konusunda

⁴⁸ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbu'l-îmân*, M. Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2000), 10.

⁴⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, nşr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2:739.

⁵⁰ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 78.

⁵¹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 156.

kendine has görüşler ileri sürerek, Müslümanların birliğini öne alan ve onları Hâricî katliamından kurtaracak bir zihniyetin doğması zorunlu olmuştur. Bu zihniyetin adı Mürcie'dir. İman ve amel ile ilgili bu iki mezhep arasındaki tartışma, daha sonra, büyük günah işleyenin tekfiri ve ebedi cehennemde kalması fikri hariç amellerin imandan olduğu, imanın artma ve eksilme kabul edeceği ve imanın tanımına amellerin sokulması gerektiği gibi diğer konularda Hâricîlerle müşterek fikirleri savunan Ashâbu'l-hadis'le Mürcie arasında devam etmiştir. Buna göre Mürcie'nin iman konularında karşısında merkezde Hâricîler, onların yanında ise, Ashâbu'l-hadis ve Mu'tezile yer almaktadır. Sonraki süreçte teorik alanda hadis taraftarlarının görüşleri hâkim olduysa da, pratikte yani sosyal hayatta Mürcie'nin görüşleri hâkim olmuştur.⁵²

İmanın tarifi hususunda, bu iki bakış açısı arasındaki asıl farkın, Hanefîlerin imanı sâdece bir insanı ümmetin mensubu kılan şey olarak düşünmelerine mukabil, Hanbelîlerin bir de ahlâkî «idealizm» unsuru eklemeleri vâkiasına kadar uzandığı görünmektedir.⁵³ Zira Hadis taraftarlarının cephesinde iman, niyet, söz ve amelin toplamı olup onun bir kısmı diğerinden üstün olan dereceleri vardır. Dolayısıyla bir kişi diliyle ikrar edip Allah'ın emirlerini tam olarak yaparsa mümin ismini hak etmiş olur.⁵⁴ Öte yandan diliyle ikrar ettiği halde amel noktasında eksiği olanlar ve günahkârlar, dinden çıkmış olmamakla birlikte Peygambere itaat etmemiş, ona uymamış ve dini hükümleri muhafaza etmeyerek özensiz davranmışlardır.⁵⁵ Amelle ilgili davranışlar daha çok ahlak ve sünnet alanıyla ilgili davranışları kapsamaktadır.⁵⁶ Buna göre hadis ehlinin iman tanımında daha çok mükemmeliyetçi bir tavır içine girdiği söylenebilir. Yani onlar yaptıkları iman tanımıyla kişilerin Allah-insan ilişkisi bağlamında daha mükemmel hale gelmelerini hedeflerken, kişileri İslam toplumunun birer ferdi haline getiren asgari müştereklerden hareket etmemişlerdir. Buna karşın İrca görüşünün asıl hedefi ise, Fars ve Mâverâünnehir bölgelerinde yeni müslüman olan toplulukların İslam

⁵² Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 102, 104, 105.

⁵³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 175.

⁵⁴ Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-imân*, 32, 34, 35.

⁵⁵ Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-imân*, 85.

⁵⁶ Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-imân*, 93.

ülkesinin ve İslam ümmetinin birer vatandaşı olma hakkının verilmesi isteğidir. Bu topluluklar İslam'a siyasi olarak boyun eğmekle birlikte naslarda belirtilen emir ve yasakları tam olarak yerine getirme durumunda değildirler. Çünkü onlar Arapçayı bilmedikleri gibi çok tanrılı dinlerden gelmişlerdi. Bu durumda onların da İslam toplumunun vatandaşları olmalarına imkân vermesi için iman tanımları daha kapsayıcı ve herkesi içine alacak şekilde yapılmıştır. Zira meselenin geri planında bir takım iktisadi nedenler bulunmaktadır. Müslüman olarak İslam toplumunun birer üyes kabul edilmeleri durumunda cizye gibi bir sorumluluktan kurtulacaklardır.⁵⁷Çünkü kaynaklarımızda İslam'ın yasaklamasına rağmen zimmet ehlinden Müslüman olanlardan cizye alındığına dair bazı tatbikatlardan bahsedilmektedir. Çünkü rivayetlere göre Emeviler döneminde Haccac, Müslüman olanlardan cizyeyi kaldırmıyordu. Mevâlîyi köyelerine gönderdikten sonra onlardan Müslüman olmadan önce alındığı gibi cizye aldı. Haccac'a göre, onların Müslümanlığı kabul etmeleri, gerçekten iman etmiş olmalarından değil, cizyeyi ödemek istememelerindendi.⁵⁸ Buna göre özellikle Emeviler döneminde bir takım iktisadi gerekçelerle yeni müslüman olan toplulukların imanları kabul edilmemiş ve mümin olmanın şartları daha da zorlaştırılarak İslam toplumunda ayrıştırıcı bir zihniyet esas alınmıştır.⁵⁹ Hâlbuki İslam'ın ilk yıllarında farz ibadetleri yapmamalarına rağmen insanların mümin olduklarını sözlü ifade etmeleri (ikrar) onların müslüman ve mümin olarak kabul edilmeleri için yeterli kabul ediliyordu.⁶⁰

Bu amaca hizmetle ameli imanın asli bir unsuru olarak değerlendiren fırkalar, Arap eksenli din anlayışının bir ürünü olarak, daha dar kapsamlı bir iman tanımı öne sürmek suretiyle yeni müslüman olan bölge halklarının ihtida faaliyetlerini bu kapsamın dışında tutmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda özellikle siyasi irade tarafından zaman zaman desteklenmiş olan Mu'tezile ve Ashâbul Hadis'in bu düşüncede olması teorik tartışmalar bir yana meselenin siyasi ve sosyal boyutunu göstermesi

⁵⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî* (Beyrut: Dirasatül Arabi, 2001), 316.

⁵⁸ Adnan Demircan, *Arap-Mevali İlişkisi*, 2. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 94-99

⁵⁹ Adnan Demircan, *Arap-Mevali İlişkisi*, 54.

⁶⁰ Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-imân*, 49-50; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme. el-İbânetü'l-kübrâ*, thk, Rıza b. Na'sân Mu'tî (Riyad: Darü'r-Raye, 1994), 1/101, 2/628.

bakımından önemlidir. Bununla beraber aynı görüşü paylaşan Haricî ve Şîî zihniyet her ne kadar siyasi iktidarların karşısında konumlanmış olsalar da, mevcut iktidarların karşısında en önemli söylemlerini esmâ ve ahkâm konularında üretmeleri, onların da bu meseleye teorik tartışmaların ötesinde siyasi ve sosyal açıdan baktıklarını göstermektedir. Buna göre farklı siyasi cenahlarda varlık gösteren fırkalar birbirlerine karşı tenkit söylemlerini karşı tarafı ötekileştirmek adına esmâ ve ahkâm konularında ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda ameli imanın asli bir unsuru olarak kabul eden fırkaların ortak yanı, ameli kalbin tasdiki ve dilin ikrarının bir kriteri ve göstergesi olarak kabul etmeleri olmuştur. Ayrıca bu durum İslam dinini yeni tanıyan ve eski dini ve yaşam tarzından tam olarak kopamamış olan Mevâlî üzerinde bir baskıya da sebep olmuştur. Bu durumda yeni müslüman olan ancak amel noktasında eksiklikleri olan fertler, beyanlarının sonucu olarak doğrudan İslam toplumunun üyesi olarak kabul edilmek yerine ötekileştirilmişlerdir. Bu bağlamda örneğin Ashâbu'l-hadîs iman konusunda dünya ve ahiret ayırımına karşı olup, ahirete tehir ve havale edilen hükmün dünyada da geçerli olması gerektiğini belirtmiştir.⁶¹

Mevâlî eksenli din anlayışında meseleye daha çok sosyal ve siyasi açıdan bakılırken; Arap eksenli din anlayışı imanın sosyal boyutundan daha çok psikolojik yönüyle ilgilenmiş ve iman teorisini bu yönde geliştirmiştir. Zira Ashâbu'l-hadîs imanla birlikte gerekli olan amel, sevgi ve bilgi gibi unsurları imana dahil ederken insanın psikolojik yapısından hareket eder. Mürcie'nin öncülük ettiği anlayış ise meselenin bu psikolojik yanını gerekli görmezken sosyal boyutuna vurgu yapar. Nitekim İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre kalpte imanın varlığından söz edebilmek için Yüce Allah ve peygamberini tasdik etmek ve sevmek gerekmektedir. Allah'ı tanıyıp O'nun güzel isimlerine ve yüce sıfatlarına inanmak aynı zamanda Yüce Allah'a karşı kalbi bir sevgiyi, saygıyı ve takvayı gerektirir. Bu durum ise O'na karşı itaatle birlikte O'nun emirlerine karşı gelmekten hoşlanmamayı gerektirir.⁶² Buna göre duyuların iradeye dayalı hareketleri gerektirdiği gibi kalpte bulunan tasdik ve bilgi de kalbin amelini gerektirir. Zira nefsin iki özelliği vardır. Birincisi uygun olan ile bunun zıddını hissedip algılamak,

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 2/795.

⁶² İbn Teymiyye, *el-İmânu'l-evsat*, 73.

bu ikisini bilip tasdik etmektir. İkincisi ise uygun olan şeyi sevip bunun zıddından nefret etmektir. Yapılması uygun olan şeyi idrak etmek insanlarda lezzet, ferahlık ve sevince sebep olurken; yapılması uygun olmayan şeyi idrak etmek ise gam ve eleme sebep olur. Nitekim kalpler Allah'ı ikrar ve tasdik etme fitratı üzere yaratılmıştır. Dolayısıyla insanların fitratlarında hakkı sevip batıla buğz etmek olduğundan, hakkı bilmek onu sevmeyi gerektirirken batılı bilmek de ona karşı buğz etmeyi gerektirir. Şu halde bu anlayışa göre kalpteki iman, beraberinde kalbin ameli ve Allah ve peygamberinin sevgisi gibi gereklilikler olmaksızın mücerret tasdikle iman olmaz.⁶³ Aynı şekilde Allah ve peygamberine karşı buğz edip O'na kulluk etmekte kibirlenen ve O'na ve peygamberine düşmanlık yapan kişi de mücerret tasdikle mümin olmaz.⁶⁴ Tasdik ve marifetin zaruri sonucu olan kalbi sevgi ve boyun eğme olmadığında kalpte tasdik ve marifet olmayıp şüphe ve kuşku var demektir.⁶⁵ Şu halde iman, hem Yüce Allah'ı tasdik etmeyi hem de O'nu sevme temeli üzerine inşa edilmelidir. Bunlardan birincisi imanın sözlü temelini, ikincisi ise ameli temelini oluşturur.⁶⁶ Görüldüğü gibi Hadis taraftarları, tasdik eylemiyle kalp arasında doğrudan bir ilişki kurmakta ve bilgi ve tasdikin yanı sıra, hudû' (gönülden inanma), itminân (kesin olarak inanma), itaat (boyun eğme/benimseme), teslimiyet (kendi rızasıyla inanma), itiraf (Allah'ın Rabliğini tanıma) ve ihlas (Allah'a hulusi kalple inanmak) kalbin diğer ahlaki eylemlerine de tasdikin hasletleri olarak önemli bir yer verilmiştir.⁶⁷ Burada Hadis ehli ile Mürcie'nin iman tanımlarında tasdike verdikleri anlamın da birbirinden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin Ebû Ubeyd Hadis ehlinin iman tanımındaki birinci unsuru "iman, insanların samimi bir kalple (ihlas) Allah'a bağlanmaları" olarak ifade ederken; Mürcie'nin iman tarifindeki birinci unsuru "iman yalnızca kalp ve dille gerçekleşir" ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁸ Buna göre Hadis ehli imanın tanımında yer alan tasdik

⁶³ İbn Teymiyye, *el-İmânu'l-evsat*, 75-76.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *el-İmânu'l-evsat*, 89.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *el-İmânu'l-evsat*, 81.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *el-İmânu'l-evsat*, 87.

⁶⁷ Sönmez Kutlu, *Selefliğin Fikri Arka Planı*, 88-89.

⁶⁸ Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân*, 10.

kavramını daha ziyade imanın ahlaki ve psikolojik boyutuyla ilgili olarak kullanmaktadır.⁶⁹

Meseleye sosyal açıdan bakan ve ameli imanın asli bir unsuru görmek yerine sonucu olarak değerlendiren Mevâlî eksenli ve Mürcie çatısı altında konumlandırılan fırkalar ise kapsamlı bir iman tanımı ile yeni müslüman olan bölgeleri de içine alan geniş bir kitleye hitap etmişlerdir. Bu bağlamda irca düşüncesinin önemli bir siyasi rolü de, onun getirdiği toplumsal üyelik formülüydü. İrca, iman konusunda getirdiği yeni yaklaşımla, kendine özgü bir birey anlayışı öne sürüyordu. Özellikle yeni müslüman olmuş ve İslam'ın kurallarını tam olarak bilmeyen kitleler için irca doktrini, müslüman topluma katılma ve tanınma imkânı tanıyordu.⁷⁰ Bu çatı altında bazı zühd ve tasavvuf okullarının da bulunması,⁷¹ geniş kitlelere hitap eden bu iman anlayışının tasavvufun hoşgörü üslubuyla birleşmek suretiyle yeni bölgelerin İslam'a geçişini teşvik ederken eski dinlerinden yumuşak bir geçişi de sağlamıştır. Zira iman tabiatı gereği teorik açıdan zor bir şey değildir, çünkü o, gerçeği bilmek ve doğruyu söylemekten ibarettir. Uygulama açısından ise iman beşeri arzulara ve insan tabiatına muhalefet etmekten ibarettir. Bu ise gerçekleştirilmesi zor olan işler arasında yer alır.⁷² Buna göre bu düşünce şeklinde İslam toplumunda yaşayan fertlerin zahir beyanları ve dış görünüşleri onları İslam toplumunun üyesi olan bir mümin ve müslüman olarak kabul etmek için yeterli olmuştur. Kişilerin batın halleriyle ilgili olarak ise zahir beyanlarının ötesinde bir araştırma ve inceleme yoluna gidilmemiş, bu alan Allah ile insan arasında kişilerin değerlendirmesine kapalı sübjektif bir alan olarak kabul edilmiştir.⁷³

Ameli imana dahil eden zihniyet ise aynı zamanda ameli imanın görünen kriteri haline getirmek suretiyle imanı ölçmektedir. Bu anlayışta

⁶⁹ Muhammed b. İshâk b. Yahyâ İbn Mende, *Kitâbu'l-îmân*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 1/347.

⁷⁰ Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 77.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, thk. Nâsiruddîn Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1996), 155-156.

⁷² Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, , 2015), 2/25-26.

⁷³ Yunus Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, Doktora Tezi (Gaziantep Üniversitesi, 2019), 304.

imanda asıl olan kalp olmakla birlikte, kalpte var olan bu imanı ortaya çıkarmak için bir takım zahir haller esas alınır. Dolayısıyla burada başta Ashâbu'l-hadîs olmakla birlikte bu anlayış imanı zahir hallerle teyit etme hususunda ısrarcıdır.⁷⁴ Zira kalpte tasdik ve muhabbet olunca bunun zaruri sonucu olarak bedeninde de zahir söz ve amellerle harekete geçmesi gerekir. Bedende ortaya çıkan bu zahir söz ve ameller, kalpteki imanın gereği, delili ve illetidir. Nitekim zahir söz ve ameller de geri dönerek kalpte bulunan imanı etkiler. Bununla beraber asıl olan kalpte bulunmaktadır. Beden ise asıl olan kalbe bağlı fer'i oluşturmaktadır. Fer'i bu asla dayanırken asıl da bu fer'i vasıtasıyla güçlenir. Burada zahir sözler ve ameller ise batını sözler ve amellerin gerekleri, sonucu ve delilleridir.⁷⁵ İbn Teymiyye bu konuda Mümtehine suresi 10. ayetini⁷⁶ delil getirerek kalpteki imanı bir şekilde ortaya çıkarıp, kişilerin imanı hususunda emin olmak istemektedir.⁷⁷ Diğer taraftan ameli imanın dışında tutan zihniyet ise gerçek anlamda imanı kul ile Allah arasında değerlendirerek belli bir ölçüme tabi tutmamaktadır. Bu anlayışa göre iman amelin sebebi olurken, ameller imanın oluşumunda herhangi bir etkiye sahip değildir. Yani iman Yüce Allah'a yaklaşmayı sağlayan amellerin toplamından ibaret olmayıp, bilakis imanın kendisi Allah'a yakınlık fiilleri bu konuma yükseltmektedir. İtikad ibadet fiillerinin gerçekleşebilmesi için gerekli olan bir vasıta değildir, yani iman diğer bazı fiillerin, sayesinde gerekli hale gelmesi için bir ön vasıta ve sebep durumunda bulunmamaktadır. Aksine, kendisi var olduğu için diğer fiiller gerekli hale gelmektedir. Bu durumda iman olmadan ibadetlerle yükümlülük söz konusu değildir.⁷⁸ Şu halde Mürcie ya da Hanefilik'te imandan amele doğru olan seyir, Ashâbul hadîs'te amelden imana doğrudur. Yani ilkinde amel imanın bir sonucu olup, imansız amelin hiçbir kıymeti yoktur. Dolayısıyla iman anlayışının merkezinde tasdik bulunmaktadır. İkincisinde ise iman daha çok amel göstergesi ile değerlendirilmekte ve ona göre kıymetlendirilmektedir.

⁷⁴ Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân*, 34.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *el-îmânu'l-evsat*, 87-88.

⁷⁶ “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin.”

⁷⁷ İbn Teymiyye, *el-îmânu'l-evsat*, 126.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Tevîlatu'l-Kur'ân*, 1/340-341.

İman-amel ilişkisinde bu çift kutuplu bakış açısında ameli imanın asli bir unsuru olarak kabul etmeyen Mevâli eksenli din anlayışı ameli hafife almak ve ahlaki kayıtsızlıkla eleştirilirken, bu eleştiri yapanlar Asr-ı saadetteki tedriciliği yeni müslüman olan bölgeler için tanımamış görünmektedirler. Hâlbuki dinler ve mezhepler tarihine kısa bir göz attığımızda, insanlığın tek bir dini kalıp içerisinde yekvücut olmasının mümkün olmadığını müşahade edebiliriz. O halde Kuran ve Sünnet açısından kurtuluşun asgari şartları belirlenirken beşerin tabiat ve zaafalarının dikkate alınmasının gereği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki bakış açısını Kuran ve Hadis metinlerindeki özel kişi ya da olaylara ilişkin ifadeler üzerinde değil de herkesi kucaklayan genel ifadeler üzerinde yoğunlaşması yöntemsel açıdan daha doğru olacaktır.⁷⁹ Ayrıca bu anlayış, ameli tamamen dini hayatın dışına itmemekte imanın bir neticesi olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda örneğin Mâtürîdî imanın tasdikten ibaret olduğunu öne sürerken, bunun zannedildiği gibi bir takım ahlaki kayıtsızlıklara yol açmaması için bir takım ihtirazi kayıtlar koymuştur. Buna göre tasdik kalp ve muamele ile olmak üzere iki şekilde değerlendirilmiştir. Muamele ile tasdik Hz. Peygamberin getirdiği değerlerle uyuşmayan, ona uygun olmayan veya aykırı olan şeylerden sakınmak olarak tarif edilmiştir.⁸⁰ Bundan da anlaşıldığı üzere amel imandan tamamen soyutlanmamış, ancak iman kriterine bağlı olarak değer kazanmıştır. Çünkü küfür ile beraber iyiliğin faydası olmadığı gibi iman ile beraber günahın da zarar vermediği ilkesi kabul edilmiştir.⁸¹ Bu anlayış doğrultusunda iman ile amel birbirinden ayrılarak tedrici bir İslamlaşmanın önü açılırken; aynı zamanda bunun İslam öncesi bakiyeler tarafından istismar edilerek bir savunma aracı haline gelmesi de engellemiştir.

Erken dönem kelim düşünçesinde imanın tanımı ve iman-amel ilişkisinin toplumsal düzeyde yansımaları bu şekilde olmakla birlikte imanla ilgili diğer konular da bu çerçevede şekillenmiştir. Buna göre imanda artma

⁷⁹ Metin Özdemir, “İslam Kelamcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 609-610.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevilatu'l-Kur'ân*, 12/335.

⁸¹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992/1413), 1/137.

ve eksilme, istisna, eşitlik, iman ve İslam ilişkisi ve büyük günah işleyenin dünya ve ahiretteki durumu gibi konular da aynı sosyolojik bakış açısıyla değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Zira teorik düzeyde olduğu gibi meselenin sosyal ve pratik yönünde de iman tanımları ve amelin konumlandırılması, öğretilerin odak noktasını oluşturmuştur.

Bu bağlamda iman tanımlarında kalbin tasdikini önceleyerek ameli bu tanımın dışında tutan anlayış amele bağlı olarak imanda bir artış ve azalmayı da redderken; ameli imana dahil eden anlayış ise bunun aksini iddia etmiştir. Bu kabul ve reddin sosyal alana yansımaları ise amele bağlı olarak artan veya azalan bir iman anlayışının neticesi toplumsal bir hiyerarşinin oluşmasına yol açması ve elitist bir anlayışın hakim olmasıdır. Yani bireylerin imanları amel kriteriyle ölçülerek arttırılıp azaltıldığı için imanı çok olanla az olan arasında toplumsal bir katmanlaşmanın meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır. İmanda artma ve azalmayı kabul eden anlayış bu hiyerarşik ve elitist anlayışı da kabul ederken, reddeden anlayış da bu yapıyı reddetmiş olmaktadır. Zira amelin iman içinde yer ettiği anlayışta ameller aynı zamanda bireylerde imanın ölçüm aracı olmaktadır. Bireylerin bu ölçüm ve değerlendirme kriterine göre sosyal alanda yer edindikleri bir toplumda bu anlayışın neticesi olarak şekilci bir yapı da baş göstermiştir. Çünkü iman tasdikten ibaret olduğu zaman, kalpte gerçekleşen bu tasdiki her hangi bir şekilde ölçme ve değerlendirme imkânı ortadan kalkmaktadır. Bu durumda bireylerin kalplerindeki tasdikle ilgili olarak ikrarları tek kriter olmaktadır. Bu görüş, muhtemelen şu fikirden çıkarılmıştır: iman, bir kimseyi ümmetin mensubu kılan bir şeydir ve ümmete mensûb olmakla olmamak arasında bir orta mekân yoktur.⁸² Özellikle mevâlî kesimin yaşadığı coğrafyada imanda artma ve eksilmenin kabul edilmeyerek bu konuda tek kriterin kalpteki tasdikten dille ikrarı olması bu bağlamda önemlidir. Zira İslam diniyle yeni tanışmış ve eski dini ve kültürel alışkanlıklarından tam olarak kopamamış bu yerlerde amel noktasında bazı eksikliklerin olması olağan bir durumdur. Eğer bireylerin İslam toplumunun birer üyesi olmaları bakımından imanlarının tek kriteri olarak işledikleri ameller kabul edilmiş olsaydı, normal şartlarda İslam toplumunun üyesi kabul edilen birçok kişi ve gruplar ötekileştirilmek durumunda kalacaklardı. Bu ise toplumsal bir ayrışmayı da beraberinde

⁸² W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 165-166.

getirecekti. Bundan dolayı mevâlî eksenli din anlayışında tasdik imanın kalbi boyutunu oluştururken Allah-insan ilişkisine havale edilmiş, ikrar ise İslam toplumuna üye olmanın yegâne şartı olmuştur. Bu bağlamda imanda artmadan bahseden ayetler de amellerle ilgili bir artış olarak kabul edilmek yerine kalpteki tasdik ve tahkikin artması olarak yorumlanmıştır.⁸³

Bu bakış açısını günah işleyenin dünya ve ahiretteki durumuyla ilgili olarak da sürdürmek mümkündür. Bu konudaki tartışma her ne kadar sahabe arasında yaşanan bazı olaylara müteallik olsa da, sosyal gerçeklik alanında güncelliğini kaybetmemiştir. Zira büyük günah işleyen veya küçük günahlarda ısrarcı olanlar değişik ötekileştirme araçlarıyla toplumun ana omurgasından uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Mürcie başta olmak üzere mevâlî eksenli din anlayışı bu konudaki durumu ahirete ertelerken, meseleyi Allah-insan ilişkisinin mahrem alanına havale etmiştir. Allah büyük günah işleyen kişiye ister azap eder, isterse onu affeder. Çünkü küfürle birlikte iyilikler fayda vermediği gibi imanla birlikte günahlar zarar vermez.⁸⁴ Dünyevi hükümler açısından ise İslam hukukunun zahir hükümlerini işletmekten öteye gitmemişlerdir. Büyük günah işleyen hakkındaki kararın “te’hîri”, insanı tabîi olarak onun bir mümin olduğu görüşüne götürür. Ona bir mümin olarak muamele edilmesi hususu, “te’hîr”in ilk sonucudur; fakat eski Araplar arasında cemâata ait tâbirlerle düşünme temâyülü vardı, yani, “müminler”, esasen içtimaî birlik olarak düşünülmüştür. Bu şekilde düşünenler için “inanç” veya “iman”, ikinci derecede idi ve içtimaî birlik kavramından çıkarılmıştı. İmân, bir kimseyi, sâdece, bu mü’minler topluluğunun bir mensubu kılan şeydi.⁸⁵ Buna karşın amele dayalı iman anlayışında ise daha katı ve sert bir tavır içine girildiği görülmektedir. Her ne kadar Haricilikteki tekfirli anlayış sürdürülmesine de, bu konudaki ara formüller bir ayrışmaya sebep olmuştur. Öte yandan mevâlî eksenli din anlayışı günah meselesinde insan fitratından yola çıkarak insanın Allah’ın emirlerini yerine getirebileceği gibi hata da yapabileceğini öne sürmüştür. Buna göre önemli olan bireylere yaptıkları

⁸³ Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu’l-ekber*, İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992), 74-75; Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, II/532; VI/478.

⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 137.

⁸⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 155.

hatalarını telafi etme imkânının verilmesidir. Bu noktadan hareket edildiğinde bireyleri İslam toplumuna kazandırmak ve toplumun kurallarını benimsetmek daha mümkün olacaktır.⁸⁶ Zira kişinin dini vecibelerini yerine getirmemesini, onun başlangıçta bunları dinden kabul etmediğinin kanıtı saymak yanlıştır, çünkü her bir müminin düşünce (ve duyuş) merkezinde dini vecibeleri inkâr etmekten sakınma kararlılığı ve bunları benimseyişini sürdürme azmi vardır. Dini vecibenin ihlal edilişi müminin zihni ve derunî kararlılığının tersine döndüğünü göstermez, çünkü onun zihin merkezinde bunun imkânsızlığı ilkesi mevcuttur. Şayet o, beşeri duyguların baskısıyla meşru çizgiyi aşacak olursa, bu durumda bile önceki kabul ve kararlılığı devam eder.⁸⁷

Bu konuyla ilgili bir diğer mesele de imanda istisna konusudur. Arap eksenli din anlayışı meseleye imanın kesinliği açısından bakarken, bunun mevâlî eksenli din anlayışına yansımaları imanda şüphe olmuştur. Yani kalbiyle tasdik edip diliyle ikrar eden her birey amelinde bakılmaksızın ve şüpheye yer vermeksizin kesin bir şekilde mümin ve müslüman olarak İslam toplumunun asil bir üyesidir. Nitekim iman için dilin ikrarını tek başına yeterli gören Kerrâmiyye imanda istisnayı savunan zihniyeti “şükkâk” olarak isimlendirmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla imanda istisnayı kabul edenler aynı zamanda imanda şüphe edenlerdir.⁸⁹ Bu durumda imanda istisna yani şüphenin kabul edildiği anlayışta, toplum bireylerinin imanları tasdik ve ikrarlarına rağmen zan altındadır. Yani toplum kurallarıyla ilgili olarak açık beyanlarına rağmen bireylerin bu durumlarına şüpheyle bakılmakta, kişisel uygulamalara kapı aralanmakta ve imanın kelime anlamını oluşturan güven duygusu zedelenmektedir. Öte yandan mevâlî eksenli din anlayışında ise tasdik ve ikrarı yerine getiren herkes önyargısız bir şekilde aynı statüde kabul edilerek, eşit haklarla İslam toplumunun birer üyesi olarak kabul edilmiştir. Zira bu anlayışa göre “ben müminim”

⁸⁶ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve'l-müteallim'*, İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992), 36.

⁸⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 7. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 512.

⁸⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Kitâbü Aḥseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eḳâlîm*, 3. Baskı (Kahire, Mektebetü Medbuli, 1991), 38.

⁸⁹ Dırar b. Amr, *Kitâbu't-tahrîş*, nşr. Hüseyin Hansu- Mehmet Keskin (İstanbul: Litera yayıncılık, 2014), 59.

sözüyle Allah katında mükemmel bir mümin olmak kastedilmeyip, yalnızca iman dairesine girerek mümin kimliğini elde etme anlamı kastedilmektedir.⁹⁰ Bu durumda Hanbelîler ve ahlâkî bakımdan ciddî diğer âlimler, görüşlerini Allah tarafından tâyin edilen iman kavramına istinâd ettirerek bir kimsenin, “Ben bir müminim” değil, yalnızca “Allah dilerse (inşâallah) ben bir müminim” demesini kabul etmişlerdir. Bir kimse, şu anda iman’ın hata ettiği akîdelere tam bir teslimiyet içinde olduğunu samîmiyetle düşünebilir; ama yine de, teslimiyetinde, farkında olmadığı noksanlıklar bulunabilir. Hanefî düşüncesinde ise iman ile ümmete mensûbiyet arasındaki yakın münâsebet, bu noktada bir şüphenin doğuşunu kabul etmenin mantıksız olduğu anlamına gelmekte idi; onlar için, “Allah dilerse (inşâallah) ümmetin bir mensubuyum” demek, “Allah dilerse (inşâallah) hayattayım” demek kadar mânasızdır.⁹¹

Yeni yerlerde İslam toplumuna aidiyet duygusuyla ilgili bir başka mesele de İslam ve iman kelimelerine biçilen anlam değerleridir. Mevâlî eksenli anlayışta İslam ve iman kelimeleri sözlük anlamlarının farklı olmasına rağmen bir kabul edilerek; mümin ve Müslümanın aynı şey olduğu iddia edilir. Buna karşın Arap eksenli din anlayışında ise bu iki kelimenin birbirinden farklı olduğu iddia edilmiştir. Buna göre her mümin aynı zamanda müslüman iken her müslüman mümin olarak kabul edilmemiştir.⁹² Tasdik ve ikrar şartına güçlü bir ameli de ekleyen bu anlayış, tabir yerindeyse İslam toplumunun asil üyeleri olarak kabul ettiği mümin kimliğini zorlaştırarak, elitist bir bakış açısıyla bireyleri daha çok müslüman kimliğine hapsedmiş ve toplumsal bir ayrışmayı da körüklemiştir. Bu bağlamda İslam’a yeni girenler amel noktasındaki eksiklikleri ve günahlardaki zafiyetlerinden dolayı mümin olarak değil de, müslüman kimliği altında ötekileştirilmiştir. Nitekim İbn Hazm İslam kelimesinin “istislam” anlamında dine inanmadığı halde ölüm korkusundan dolayı bir dine boyun eğme ve teslim olma anlamına

⁹⁰ Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân*, 41.

⁹¹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 172-173.

⁹² Ebû Bekr el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 56.

gelebileceğini ifade etmiştir.⁹³ Yani aslında müminlerin aksine müslüman kimliğine sahip olanlar kalben benimsemedikleri için bu ismi almışlardır.

Buna karşın bu kelimeleri aynı kabul eden anlayışta ise müslüman ve mümin birbirinin aynı olup aynı zamanda bu kavramlar İslam toplumunda birlik ve beraberliğin adı olmuştur. Bütün bunların sonucu olarak mevâlî eksenli din anlayışında gerek mümin gerekse müslüman kimliği altında asgari şartları yerine getiren herkes eşit hak ve yükümlülüklerle sahip olarak aynı statüde kabul edilmiştir. Zira iman için en temel şart kalbin tasdiki olduğu ve kalbe ait bu tasdik halini ölçme ve değerlendirme imkânı olmadığı için ikrardan yola çıkarak herkes eşit kabul edilmiştir. Nitekim Ebu Hanife'ye göre iman etme hususunda peygamberlerin imanı, sema ehlinin imanı, evvelki ümmetlerin imanı ve bizim imanımız birdir. Fakat iman ve ibadetlerin sevabı hususunda Peygamberlerin üstünlükleri vardır.⁹⁴ Bunun yanında bütün müminler; marifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, havf ve reca ve iman hususunda eşittirler. İmanın dışındaki hususlarda ise birbirlerinden farklıdır.⁹⁵ Buna karşın Arap eksenli din anlayışında ise insanlar tasdik, sevgi, korku ve marifet bakımından birbirinden farklı olduğu için imanları da derece bakımından birbirinden farklıdır.⁹⁶ Bunun sonucu olarak gerek Arap gerekse mevâlî cephesinden bir üstünlük mücadelesi baş göstererek Şuubiye hareketi ortaya çıkmıştır.⁹⁷

Erken dönem İslam düşüncesinde sosyal anlamda iman kavramına yüklenen anlamlar genel olarak bu şekildedir. Teorik tartışmaların arka planında yer alan sosyal dinamikler, fırkaları iman kavramı üzerinden değişik şekillerde söylem geliştirmeye sevk etmiştir. Buna göre başta iman konuları olmak üzere kelimelerin meselelerinde ortaya çıkan teorik tartışmaları kendi zamanlarında meydana gelen sosyal gelişmelerle birlikte düşünmek gerekmektedir. Bu bize kelimelerin ilminin aynı zamanda reel hayattan kopuk bir şekilde, yalnızca teorik meselelerle uğraşmadığını da göstermektedir. Bu bağlamda kelimelerin ilmi gerek ilk dönem gerekse sonraki dönemlerde kendi söylem ve yöntem anlayışı çerçevesinde sosyal olaylarla irtibatlı olarak dinin asıllarıyla ilgili teori üretmiştir. Bu durumda klasik kelimelerin

⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/834.

⁹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 20,39.

⁹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 75.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *el-İmanu'l-evsat*, 100, 106-110.

⁹⁷ Adnan Demircan, *Arap-Mevali İlişkisi*, 142.

düşüncesinde “esmâ ve ahkâm” başlığı altında incelenen imana dair konuların teorik tartışmaların ötesinde bir takım sosyolojik gerçeklerle de irtibatlandırılmasının gerekliliği ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu bağlamda iman tanımlarında amele biçtikleri role göre genel olarak iki kısımda değerlendirilebilecek iman anlayışlarının arka planında Arap ve Mevâli eksenli din anlayışlarının yattığını söylemek mümkündür. Her iki taraf da kendi sosyolojik gerçeklerine göre söylem geliştirerek bunun teorik alt yapısını naslardan oluşturmaya çalışmıştır. Her ne kadar her iki taraf da Kur’ân ve sünnette kendi görüşlerine referans kıldıkları bir takım ayet ve hadisleri öne sürseler de, yaşanan bu tartışmaların teorik boyutunu sosyolojik arka planıyla birlikte değerlendirmek meseleye daha bütüncül bir bakış açısı sağlayacaktır.

İmanda İkrar Kavramının Sosyal Boyutu

Kelam düşüncesinde iman anlayışını bu şekilde ifade ettikten sonra, meselenin toplumsal düzeyde en önemli parçası olan ikrar kavramına daha yakından bakalım. Zira dolaylı olarak İslam hukukuna yansıyan yönleriyle değerlendirecek olursak, ikrar bireylerin sosyal konumlarını belirleme noktasında en önemli kriter olarak öne çıkmaktadır. Yani her ne kadar inanç olgusu öncelikle kalbe ait bir mesele olarak temellendirilse de bunun toplumsal düzeyde bilinebilirliği ancak sözlü ifadeyle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda ikrar bir şeyi ispatlamak ve itiraf etmek anlamlarına gelmekte olup, dille ve kalple gerçekleşir. İkrarın zıddı olan inkâr (chd) da kalple değil de dille inkâr için kullanılan bir kelimedir. Nitekim Hac suresi 5. ayette⁹⁸ geçen ifade bu anlamda kullanılmıştır. Ayrıca Bakara suresi 84. ayet⁹⁹ ve Ali İmrân suresi 81. ayetlerde¹⁰⁰ geçen ifadeler de kabul etmek anlamında kullanılmıştır.¹⁰¹ İslam hukukunda ise ikrar, doğru ve yalan olma

⁹⁸ “Biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız.”

⁹⁹ “Hani, ‘Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız’ diye de sizden kesin söz almıştık. Sonra bunu böylece kabul etmişsiniz. Kendiniz de buna hâlâ şahitlik etmektesiniz.”

¹⁰⁰ “Allah peygamberlerden, “Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz” diyerek söz almış, “Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?” dediğinde “Kabul ettik” cevabını vermişler; bunun üzerine “O halde şahit olunuz, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim” buyurmuştu.”

¹⁰¹ Râğîb İsfahânî, *el-Müfredât*, 662-663.

olasılığı bulunan bir haberdir. Görünüş açısından ikrarın doğru da yalan da olması olasılıklıdır. Bu olasılığa rağmen ikrar akli gerekçelerle delil olarak kabul edilmiştir. Zira bir insanın her ne kadar başkası aleyhine yalan ikrarda bulunma ihtimali varsa da kendisiyle ilgili aleyhte ve yalan ikrarda bulunması muhtemel değildir. Bu bağlamda ikrar kişinin kendisi hakkında bir durumu açığa çıkarması olup doğruluk yanı ağır bastığı için delil olarak kabul edilmiştir.¹⁰²

Klasik kelimeler düşünceğinde birkaç istisnanın dışında kalbin tasdikinin sözlü ifadesi olması bakımından ikrarın da iman tanımlarında yer aldığı görülmektedir. Ancak mevâli eksenli anlayışlarda kalpteki tasdikini göstergesi olarak dil ile ikrar kişilere İslam toplumunda mümin muamelesi yapılması için yeterli görülürken; Arap eksenli anlayışlarda özellikle yeni müslüman olan birey ve topluluklar açısından ikrar güvenilir bir gösterge olarak kabul edilmeyip, bunun amellerle sağlanmasının yapılması istenilmiştir. Nitekim Ebû Ubeyd imanda ameli şart koşmayan fırkaya göre, kişinin diliyle şehadet getirmesi durumunda imanının tamamını yerine getirmiş olacağını ve bu kişinin mümin olarak isimlendirileceğini kaydetmektedir. Zira İslam'ın ilk yıllarında şehadet getirene dine girmiş olmasından dolayı mümin isminin verilmiştir. Ancak o sonraki dönemler için ikrarın bu özelliğini dine yeni giren mevâlî için kabul etmeyerek, amellerin de yerine getirilmesini şart koşturmuştur.¹⁰³ Hâlbuki o dönemlerde yalnızca dil ile şehadetin kişilerin mümin kabul edilmeleri için yeterli görülmesi ve diğer farzları yerine getirmekle yükümlü olmamaları, cahiliyenin kabalıklarından ve sıkıntılarında yeni kurtulmuş olmaları hasebiyle Allah'ın onlara olan bir rahmeti olarak yorumlanmıştır. Eğer imanının yanında onlar diğer farzlarla da yükümlü tutulmuş olsalardı, kalpleri bundan nefret edebilir bedenleri de bu yükü kaldıramayabilirdi.¹⁰⁴ Hadis ehli İslam'ın ilk yıllarında müslüman olanlar için kabul ettiği bu kolaylık ve müsamahayı, İslam'la yeni tanışan mevâlî için kabul etmemiş ve onlara adeta hızlandırılmış bir İslamlaşma modeli öngörmüştür. Dolayısıyla kişilerdeki imanının tespiti açısından sözlü beyanlarıyla yetinilmeyip

¹⁰² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Çev. Cevat Akşit vd. (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008), 17: 268-269.

¹⁰³ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân*, 49-51.

¹⁰⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân*, 11-12.

hayatları ve yaşam tarzları mercek altına alınmıştır. Nitekim bu anlayışa göre Allah, imanın aslını kalbe ait marifetle başlatmış, sonra sözle ikrarı bunun şahidi kılmış, amelleri de bu imanın tasdik edicisi kılmıştır. Buna göre amel imanın diğer unsurlarını da içine alacak kadar geniş bir kapsama sahip olup; iman gerçekleşmesi bakımından baştan sona amel kavramı üzerine inşa edilmiştir.¹⁰⁵

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün ilk temsilcilerinin yapmış olduğu iman tanımında ise önceliğin ikrarda olduğu söylenmektedir.¹⁰⁶ Nitekim Matüridiyye âlimlerinin çoğu, «iman sadece ikrardan ibarettir» demişlerdir.¹⁰⁷ Fakat bu ikrar anlayışı Kerrâmiyye’de olduğu gibi iman tanımında tek ve asli unsur olmayıp Mâtürîdî’ye göre iman aynı zamanda mücerred tasdikten ibarettir. Ebû Hanîfe’den de bu şekilde bir rivayet mevcuttur.¹⁰⁸ Bununla beraber Mâtürîdî’ye göre imanın özü kalpte olmakla birlikte dil kalpteki imanın delilidir. Buna göre kişilerin kalplerindeki hakiki imanı dilden başka bilme yolu olmadığı için zahiri hükümlerde dil ile ikrar edilen iman kabul edilir. Zira insanlar arasında ortak olan bütün işler bu esasa bağlı olup ilgililerin bilebilecekleri çerçevede belli hükümlere bağlanmaktadır. Bu bağlamda kâfirlerle müminleri birbirinden ayırma noktasında uygulanan yöntem de budur. Dolayısıyla İslam toplumunda gerek kişilere mümin muamelesi yapılması gerekse çeşitli toplumsal olaylarda kişilerin dilleriyle yaptıkları zahiri ikrarları esas alınır.¹⁰⁹ Öte yandan Mu’tezile’nin iddia ettiğinin aksine büyük günah işlemekle birlikte mümin ve müslüman olduğunu izhar eden herkes, mümin ve müslüman olarak kabul edilmiş olup; bu kişilere mümin olmadıklarını söylemek Nisa

¹⁰⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-îmân*, 52.

¹⁰⁶ Ömer Aydın, *Kur’ân-ı Kerim’de İman-Amel İlişkisi*, 3. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 96.

¹⁰⁷ Nûreddin Ahmed b. Muhmûd b. Ebî Bekir es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’l-dîn*, Çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 179; Muhammed eş-Şeybanî, *Kitâbü’s-siyerî’l-kebir*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417/1997), 1/106.

¹⁰⁸ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid en-Neseî, *Tebşiratu’l-edille fî usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, 2003), 2/406; *Bahru’l-keîlâm*, Çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 64.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 473-474.

suresi 94. ayeti¹¹⁰ gereğince yasaklanmıştır. Buna göre savaş veya barış halinde bir takım dünyalık menfaatleri elde etmek için belli kişi ve kesimleri ötekileştirerek dışlamak da yasaklanmıştır.¹¹¹

Bu konuya temel olması bakımından Ebû Hanîfe'nin tasdik konusundaki tasnifi dikkat çekicidir. Ona göre insanlar tasdik konusunda üç halde bulunurlar. Bir kısmı Allah'ı ve Allah'tan gelen şeyleri kalb ve lisan ile tasdik ederler. Bir kısmı da kalb ile tasdik eder, lisan ile yalanlar. Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalb ve lisanı ile tasdik eden kimse Allah katında ve insanlar yanında mümindir. Lisaniyla tasdik, kalbi ile tekzip eden kimse, Allah katında kâfir, insanlara göre ise mümin olur. Çünkü insanlar onun kalbinde olanı bilmezler. İkrar ve şehadetinden dolayı onu mümin diye isimlendirmeleri gerekir. Zîra kalbdekini öğrenme külfetine girme durumu yoktur. Bir kısım kimseler de, Allah katında mümin, insanlara göre kâfir olur. Bu, imanını gizleme durumunda, lisanı ile küfür izhar etmiş kimsenin hâlidir, imanını gizlemek için böyle yaptığını bilmeyen kimse, onu kâfir olarak isimlendirir. Fakat o kimse Allah katında mümindir.¹¹²

Öte yandan iman tanımlarının tamamına yakını imanın yeri olarak kalbin tasdikini göstermekle birlikte bunun dil ile ifade edilmesinin önemine dikkat çekmektedirler. Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünü özetleyen Pezdevî'ye göre; iman tasdiktir. Bu tasdik kalple olduğu gibi lisanla da olur. Ancak lisanla yapılan tasdik daha açıktır. Bu bağlamda kalb ve lisan imanın birer rüknü olup, iman kalp ve lisanın her ikisiyle birlikte gerçekleşir.¹¹³ Çünkü dil kalpte oluşan tasdiki açığa çıkararak insanlar arasında kalbin tercümanlığını yapar.¹¹⁴ Bireylere İslam toplumunun üyeleri olarak mümin muamelesi yapılabilmesi ve dini hükümlerin

¹¹⁰ "Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "Sen mümin değilsin" demeyin; çünkü Allah katında sayısız ganimetler vardır. Daha önceleri siz de böyleydiniz. Derken Allah size lutufta bulundu. Bu sebeple iyi anlayıp dinleyin. Hiç şüphe yok ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 3/424.

¹¹² Ebû Hanîfe, *el-âlim ve'l-müteallim*, 33.

¹¹³ Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 151.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Muhammed Surur Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 3/520.

uygulanabilmesi için ikrar adeta imanın dünyevi şartıdır.¹¹⁵ Dünya ahkâmının yürütülmesi bakımından ikrara yüklenen bu anlam gerek Hanefî-Mâtürîdî, gerekse Eş'arî kelamcılarının tamamında ortak bir şekilde kabul edilmektedir.¹¹⁶ Zira tasdik deruni bir hadise olup üzerine hüküm kurmak mümkün olmadığından, İslam dil ile ikrarı tasdik bir belirtisi ve dünyaya ait hükümlerin yürütülebilmesinin şartı olarak gerekli kılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İnsanlarla, Lâ ilâhe illalâh deyinceye kadar savaşmakla emrolundum; bunu söyledikleri an hayatları ve malları hususunda benden emin olurlar. Ancak hukuki sorumlulukları bunun dışında olup, içyüzlerinin muhasebesi Allah'a aittir.” Bundan dolayı dil ile ikrarın ömür boyunca bir defa vuku bulması yeterlidir.¹¹⁷ Bu durumda diliyle tasdik, kalbi ile tezkib eden kimse, Allah katında kâfir, insanlara nezdinde mümin olur. Çünkü insanlar onun kalbinde olanı bilmezler. Bu kişilerin ikrar ve şehadetinden dolayı mümin olarak isimlendirmeleri gerekir. Zira kalptekini öğrenme külfetine girme durumu yoktur.¹¹⁸ Burada iman mahiyeti kalbin tasdikinden ibaret olup ikrar da bu tasdik bir alametini teşkil edince, kalpteki tasdik alameti olarak ikrarda bulunan kişiler mümin vasfına haiz olur. Binaenaleyh ondaki tasdik tezkib ile ikrar da inkâr ile yer değiştirmedikçe o kişi kâfir diye vasıflandırılmaz.¹¹⁹

Bu bağlamda konuyla ilgili olarak en kapsamlı ve kuşatıcı açıklamayı yine Ebû Hanîfe'de görmek mümkündür. Ona göre Allah insanları, kalplerindeki şeylerden dolayı, mümin ve kâfir diye isimlendirmiştir. Çünkü Allah, kalplerde olanı bilir. Biz de insanları, lisanlarından sadır olan tasdik, tezkib, kıyafet ve ibâdetle mümin veya kâfir diye isimlendiririz. Meselâ, tanımadığımız halde, mescitlerde bulunan, kibleye yönelerek namaz kılan kimseleri gördüğümüz zaman, onları mümin olarak isimlendiririz, kendilerine selam veririz. Bununla beraber, onların Yahûdî

¹¹⁵ Ebû'l-Berekât Ahmet b. Muḥmûd en-Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri* (“el-Umde” *Tercümesi*), Çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 60.

¹¹⁶ Sabuni Mâtürîdî'ye akaidi, 179; İbn Teymiyye, *el-İmânu'l-ıvsat*, 58; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman Şağul (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 146.

¹¹⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 87-88, 180; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/406.

¹¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-âlim vel müteallim*, 4.

¹¹⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 168.

veya Hristiyan olmaları da mümkündür. Keza, Hz. Peygamber devrinde, lisanlarıyla iman ettiklerini açıklayan münafıkları, ashab mümin olarak isimlendiriyordu. Hâlbuki onlar, kalplerindeki inkâr ve tekzipten dolayı Allah katında kâfirdirler. İşte bundan, kâfir olmaları mümkün olduğu halde, insanların açığa vurdukları iman alâmeti ile onların mümin olduklarına hükmedeceğimiz neticesini çıkaracağımızı iddia ediyoruz. Diğer bir kısım insanları da, müminlerin şekil ve kıyafetleriyle izhar etmeyip, kâfirlere ait şekli özellikleri gösterdikleri için kâfir diye isimlendiririz. Muhtemelen bunlar, Allah'a imanları ve bizim bilgimizin dışında namaz kılmak gibi bir durumları varsa, Allah katında mümin olabilirler. Bizim onları kâfir bilmemizden dolayı Allah bizi cezalandırmaz. Çünkü Allah bizi, kalplerde bulunan ve gizli niyetleri bilmekle mükellef kılmamıştır. Ancak Rabbimiz, insanlardan sâdır olan amellere göre onları, mümin diye isimlendirmemizi, buna göre onları sevmemizi veya sevmememizi teklif etmiştir. Kalplerde gizli olan şeyleri ancak Allah bilir. Keza, Kirâmen Kâtibin melekleri bile, insanların açığa vurdukları amelleri yazmakla vazifelidir. Çünkü kalpte bulunan şeyleri bilmeye imkân yoktur. Kalplerde olanı ancak Allah ve Allah'ın kendisine vahyettiği peygamberlerinden başka kimse bilmez. Vahiy olmadan, kalplerde bulunanı bildiğini iddia eden, âlemlerin Rabbi'nin ilmine sahip olduğunu iddia etmiş olur. Kalplerde ve hariçte, Allah'ın bildiğini, kendisinin de bildiği iddiasında bulunan insan, büyük bir günah işlemiş. Cehennem ve küfrü hak etmiş olur.¹²⁰

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî de imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğu hususunda Hanefî-Mâtürîdî kelamcılarıyla aynı görüştedir. Buna göre kalbin inkâr etmesine rağmen dilin ikrarı hakiki anlamda iman değildir.¹²¹ Eş'arî'ye göre dil ile ikrar zahiri hükümler açısından tasdik olarak isimlendirilir ki, o da yaratılmışlar arasında imandır. Esas olarak her ne kadar iman kalbin tasdikinden ibaret olsa da, kişi diliyle tasdik ettiğinde batına ulaşma imkânı bulunmadığı ve hüküm zahire göre verildiği için lafzının zahiri üzere o kişinin iman ettiğine hükmedilir. Ancak Allah bizi o kişinin batınına müttali kılrsa da diliyle söylediğine inanmadığımızı bilsek, bu

¹²⁰ Ebû Hanîfe, *el-âlim ve'l-müteallim*, 22.

¹²¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *Mücerredü maḳâlâti's-Şeyhî Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Darul Maşrık, 1987), 150.

gerçek anlamda iman değildir. Münafığın durumunda olduğu gibi her ne kadar onun kâfir olduğu hususunda ihtilaf olmasa da, batınına ulaşma imkânı olmadığından zahirde diliyle ikrar ve tasdik ederse, onun söylediğine göre mutekad olmak caiz olduğundan dolayı mümin olduğu söylenir.¹²² Benzer söylemi Eş'arîliğin önemli teorisyenlerinden Bâkillânî'de de görmek mümkündür. O her ne kadar hakiki imanın kalple tasdik, dille ikrar ve amel olarak tanımlasa da, diliyle ikrar ettiğini kalbiyle tasdik etmemesi durumunda da dünyevi menfaatlerden faydalanacağı ve kendisine mümin muamelesi yapılacağını ifade etmektedir.¹²³

Öte yandan imanın ikrardan ibaret olduğunu düşünenlerin bazılarına göre de dil ile ikrar tek başına iman için yeterli olmayıp kalbin marifeti ve tasdikiyle irtibatlı olduğunda geçerlidir. Dolayısıyla ikrar tek başına iman için yeterli olmayıp, marifet ve tasdik tezahürü olması hasebiyle iman olarak kabul edilmiştir. Fadl b. Abdurrahman er-Rakkâşî (h. 200 civarında) ve Abdullah b. Said el-Kattân bu görüştedirler.¹²⁴ Bununla beraber dil ile ikrarın iman olduğunu savunanların amacı İslam'ın hükümlerinin icrasını sağlamaktır. Çünkü insanların kalplerindeki inançlarını zahiren bilme imkânı olmadığından bunun tezahürü olan dile itibar etmek gerekmektedir. Hâlbuki kalptekini ancak Allah bilir. Dolayısıyla her ne kadar imanın ahiretle ilgili hükümleri hususunda kalbin tasdiki asıl olsa da, dünyevi hükümler açısından dilin söylediğine göre hareket etmek gerekmektedir.¹²⁵

Karşı tarafta ise Ashâbu'l-hadîs İslam'ın bütün unsurlarının imana dahil olduğunu öne sürerek, bunların tamamına sahip kişilere mümin denileceğini iddia eder.¹²⁶ Bu durumda mümin isminin kazanılmasında

¹²² İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 152.

¹²³ Ebû Bekr el-Bâkillânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 52-54.

¹²⁴ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsa (Kahire: el-Mektebetül Ezheriyye, 2011), 2/1076.

¹²⁵ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsa (Kahire: el-Mektebetül Ezheriyye, 2011), 2/1085-1086.

¹²⁶ Ebu Ubeyd, *Kitabul iman*, 17-19.

ikrarın amele bir üstünlüğü olmayıp;¹²⁷ amel olmadan ikrarın hiçbir değeri yoktur.¹²⁸ Ayrıca imanın dilin ikrarından ibaret olduğunu iddia edenlerin zannettiği gibi, Allah'ın onları mümin olarak isimlendirmiş olması kemale ermiş bir imana sahip oldukları anlamına gelmez.¹²⁹ İbn Hazm ikrar edenin zahirde mümin olduğuna hükmetmekle birlikte, bunların Allah katında gerçek mümin olmadığı kanaatindedir.¹³⁰ Bu konuda o Münâfikûn suresi 1. ayetini¹³¹ delil getirerek kalbiyle iman etmediği halde diliyle ikrar eden kişilerin iman etmiş olmayacağını ve bu kişilere mümin muamelesi yapılamayacağını belirtir.¹³² Dolayısıyla ona göre iman sadece kalp ile tasdik veya sadece dil ile ikrar ya da amel olmaksızın bu ikisiyle gerçekleşmez. Bu durumda iman bütün bu unsurların bir araya gelmesiyle tamamlanmış olur.¹³³ Bununla beraber o, tasdik ve ikrarın amel olmaksızın iman olduğunu iddia eden görüş sahiplerini tekfir etmez.¹³⁴ Görüldüğü gibi Hadis ehli iman kavramına mükemmeliyetçi bir pencereden baktığı için, tasdik ve ikrar unsurlarını tam olarak yerine getirilen bir amel kriterine tabi tutmaktadır.

İman konusunda tasdiki yok sayarak ikrara verdiği önemden dolayı ciddi anlamda eleştirilen Kerrâmiyye'ye göre ise iman, yalnızca dil ile ikrardan ibarettir. Ancak bu söz Allah'ın insanoğlundan elest bezminde aldığı söz olup, kişi irtidat ederek dinden çıkmadığı müddetçe bu sözün hükmü ebedi olarak geçerlidir. Dolayısıyla insanlar dünyada orada söyledikleri ve geçerliliği devam eden bu sözü ikrar ederler. Buna göre kalbinde nifak ve zındıklık olsa da diliyle kelim-i tevhidi ikrar eden kişi gerçek müminidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber zamanında münafıkların

¹²⁷Ebu Ubeyd, *Kitabul iman*, 14.

¹²⁸ Ebu Ubeyd, *Kitabul iman*, 34.

¹²⁹ Ebu Ubeyd, *Kitabul iman*, 18.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/735.

¹³¹ “Ey Muhammed!) Münafıklar sana geldiklerinde, "Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz" derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder.”

¹³² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/789.

¹³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/793.

¹³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/795.

imanı da meleklerin ve peygamberlerin imanına denktir.¹³⁵ Bu durumda Kerrâmiyye'ye göre tüm insanlar elest bezmindeki bu sözlerinden dolayı iman üzeredirler. Bu aynı zamanda İslam'ın teşekkül aşamasında olduğu bölgelerin inanç yapısını da kuşatıcı olarak birleştirici bir rol üstlenmiştir. Zira Kerrâmiyye imanı dünyevi hüküm ve sorumluluklar ile ahirete dair mükellefiyetler açısından ikiye ayırmaktadır.¹³⁶ Bu bağlamda Kerrâmiyye'nin imanı ikrar olarak kabul eden anlayışı dünyaya ait mükellefiyetler açısından yapılmış bir tanımlamadır. Bundan dolayı dünyaya ait hükümler bilinemeyeceğinden kalbin tasdikine tanımda yer verilmemiştir. Meselenin ahiret boyutuyla ilgili yönüne bakılacak olunursa, dünya hayatına müteallik yönüyle salt ikrarı yeterli gören anlayışa göre diliyle ikrar ettiği inancını kalbiyle tasdik etmeyen kişiler ebedi olarak cehennemde kalmakla cezalandırılacaklardır.¹³⁷ Şu halde Kerrâmiyye'nin ikrarı önceleyen iman anlayışı dünyaya ait zahir hükümler açısından değerlendirilmiş olup, eski dini ve kültürel yaşamlarından henüz kopamamış Mevâli coğrafyasında tedrici bir iman anlayışının önünü açmış gibi görünmektedir.

İmanın Toplumsal Düzeyde Birleştirici ve Ayrıştırıcı Yönü

Buraya kadar söylenenlerden yola çıkarak, İslam'ın ilk dönemlerinde siyasi ve sosyal alanlarda ortaya çıkan Arap-Mevâli çatışmasının teorik boyutta daha çok esmâ ve ahkâm meselesi üzerinden sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Bu dönemde yeni yerlerin fethedilmesiyle ortaya çıkan askeri başarıların hızına paralel olarak dini ve sosyal alanda değişimin yavaş seyretmesi, bir sosyal krizi tetikleyerek tarafların birbirlerinden farklı söylemler üretmelerine sebep olmuştur. Bir tarafta çok dinli ve kültürlü toplumların İslam'a girmesiyle ortaya çıkan kabul ve uyum süreci, diğer tarafta ise İslam'ın kabulü ve hayatın bütün evrelerine yansıtılması sürecini çok önceden tamamlamış şekilci yapı. Bu şekilci anlayış kendisinin İslam'ı kabul sürecinde gördüğü hoşgörü ve tedriciliği, benzer durumlarla karşı karşıya kalan birey ve toplumlara göstermeyerek, askeri alandaki süreci İslamlaşmanın diğer yapı taşlarına da uygulamak

¹³⁵ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 115-116.

¹³⁶ Şehristânî, *el-milel ve'n-nihal*, 1/130.

¹³⁷ İbn Teymiyye, *el-İmân'ul-evsat*, s. 57.

istemiştir. Fakat bu tavır ve anlayış karşısında ciddi anlamda fikri bir direnişle karşılaşmıştır. Bu süreçte Arap eksenli din anlayışı toplumsal ayrışmayı iman kavramı üzerinden yaparken, karşı tarafta Mevâlî eksenli din anlayışı da toplumsal birliktelik ve uyumu aynı şekilde iman kavramı üzerinden yapmaya çalışmıştır. Her iki taraf da bunu yaparken iman tanımları ve buna bağlı meseleleri hareket noktası olarak belirlemişlerdir.

İmanı bir inançta karar kılmak, kendini o inançla tanımlamak ve o inancı kimlik olarak benimsemek olarak tanımlayacak olursak,¹³⁸ onu toplumsal birlik ve uyumun esası olarak almaya çalışan anlayışlar, iman tanımlarını gerçekleştirilmesi daha hızlı olan kalbin tasdiki ve dilin ikrarından oluştururken; bu iki unsura göre tedrici olarak daha geniş zamana yayılması gereken amel boyutunu imanın unsuru olmaktan çıkarmışlardır. Böylece çok dinli ve çeşitli kültürlü bir tarihi alt yapıya sahip olan birey ve toplumlar, tasdik ve ikrar unsurlarını yerine getirmek suretiyle mümin kimliğine sahip olarak İslam toplumunun birer asıl üyesi olmuşlardır. Amel ve yaşayış noktasında ise bu kabul ve tasdiklerinin sonucu olarak hoşgörü sürecine dayalı tedrici bir durum içine girmişlerdir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre yeni fethedilen coğrafyalarda daha çok bireyin İslam toplumuna bağlanması ve toplumun eşit hak ve sorumluluklara bağlı birer ferdi olmaları imkânı ortaya çıkmıştır. Bu süreçte dünya hayatına müteallik hükümler bakımından belirleyici olan unsur ise imanın dil ile ikrarı olmuştur. Meselenin tasdik boyutu ise Allah-insan ilişkisinin mahrem boyutuna havale edilerek ahiret hayatına müteallik hükümler bağlamında değerlendirilmiştir. Bu durumda iman kavramını toplum bireylerini birleştirici ve ortak bir noktada buluşturucu bir işlevsellik içine sokan Mevâlî eksenli anlayış, meseleyi dünya ve ahiret açısından ayrı ayrı değerlendirmiştir. Bu bağlamda İslam toprakları içinde yaşayan fertleri birleştirici bir unsur olarak imanın dil ile ikrar unsuruna daha fazla önem verilmiş, kalbi boyut ise her hangi bir değerlendirme ve ölçme kriterine tabi tutulmaksızın ahiret boyutunda değerlendirilmiştir. Burada kimsenin niyeti ve kastı sorgulanmadan ve amellerine bakılmadan ikrarları temel alınarak, herkes eşit seviyede mümin ve müslüman olarak

¹³⁸ Recep Ardoğan, *Temellerden Topluma* (İstanbul: Noyamedya, 2016), 55.

kabul edilmiştir.¹³⁹ Bu anlayış doğrultusunda Ehl-i sünnet kelamcıları, gittikçe kanayan bir yara haline gelen tekfircilik ya da dışlayıcılık akımlarına karşı, Müslüman topluluk içerisinde en azından asgari müştereklerde birliği sağlayabilecek ve bu konuda oluşan zihinsel karışıklığı önleyebilecek nitelikte bir prensip geliştirmişlerdir. Bu “kible ehlinin tekfir edilemeyeceği” prensibidir. Bu prensip, imanı amelden ayrı bir olgu olarak düşünen, onu yalnızca kalbin tasdiki ve dilin ikrarı şeklinde tanımlayan bir anlayış temeline dayanmaktadır. Bu bakımdan herhangi bir kimse, temel inanç esaslarının dışında kalan ikincil öneme sahip meselelere ilişkin yorum ve anlayış farklılığından kaynaklanan ihtilaflardan dolayı bidat ehli olarak görülse de tekfir edilemez.¹⁴⁰

Bu anlayışın ameli tedrici bir süreçte fertlerin hayatlarına sokma girişimine Hanefî-Mâtürîdî anlayış örnek verilebilir. Bu konuda en önemli örneklerden birisi şüphesiz Ebû Hanîfe'nin namaz ibadetiyle ilgili olarak verdiği Farsça ve diğer dillerde kıraat fetvasıdır.¹⁴¹ Onun bu konudaki fetvası İslam inanç esaslarını kalben tasdik etmiş ve bunu diliyle de ikrar etmiş, ancak Arapçayı bilmediğinden namazda farz olan Arapça kıraatı yapamayan mevâlî kesimi için verilmiştir. Onun amel kavramının en önemli uygulamalarından biri olan namaz konusundaki tedriciliğe dayalı bu esnek anlayışı, bu konuda eksik olan kesimleri ötekileştirmeden, yeni dine uyum sağlamaları için olsa gerektir. Onun bu bakış açısı sonraki dönem Hanefî-Mâtürîdî kelamcıları tarafından da sürdürülmüş olmalıdır ki, Mâtürîdî Nisâ suresi 47. ayetini¹⁴² onun bu konudaki fetvasına dayanak yaparak şunları söyler: “Bu ayette namazda Farsça kıraati caiz gören Ebû Hanîfe'nin görüşüne dair delil vardır. Zira metin ve dilin değişmesi anlamların değişmesini ve hükümlerin farklılaşmasını gerektirmez. Çünkü Kur'an, metin ve dil bakımından farklı olsa da anlam bakımından onlara

¹³⁹ Nesefî, *Kitâbu't-temhîd*, 146; Muhammed b. İbrâhim el-Kelabâzî, *et-Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 89.

¹⁴⁰ Metin Özdemir, “İslam Kelamcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Değerlendirilmesi”, 609.

¹⁴¹ Serahsi, *el-Mebsût*, 1/72-73, 412.

¹⁴² “Ey Ehl-i kitap! Biz birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut cumartesi yasaklarını çiğneyen kimseleri lanetlediğimiz gibi onları da lanetlemeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kitaba iman edin. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir.”

uygundur.”¹⁴³ Ayrıca Mâtürîdî’ye göre her hangi bir konuda bir ibadet emri önce gelip, onunla ilgili detayların daha sonra gelmesi mümkündür.¹⁴⁴ Şu halde amel ve davranışların iman tanımlarından çıkarıldığı Mevâlî eksenli din anlayışı, iman kavramına toplumun bütün fertlerini kuşatıcı ve kapsayıcı bir özellik katarak, toplumsal farklılıkları asgari düzeye indirmeyi amaçlamış görünmektedir. Bu bağlamda İslam toprakları üzerinde yaşayan bireylerin İslam toplumunun birer ferdi olması bakımından önemli bir nokta olan ve kişilerin kimlik ve aidiyet meselesi haline gelen iman kavramına bu şekilde bakmak, İslam’ın bütün zamanları ve toplumları kucaklayan evrensel anlayışına daha uygun olduğu gibi fertler arasındaki farklılıkları bütünleştirici ve birleştirici görünmektedir.

Mevâlî eksenli din anlayışında iman kavramı üzerinden fertleri birleştirici ve bütünleştirici bir anlayış görülürken, Arap eksenli din anlayışında iman kavramına yüklenen amel kriterinden dolayı mümin kimliğine sahip olmanın daha zor olduğu görülmektedir. Buna göre özellikle Mevâlî coğrafyasında tasdik ve ikrar boyutunda herhangi bir eksikliği bulunmamakla birlikte, davranış ve yaşam şekli bakımından bir takım farklılıklarla ön plana çıkan kişi ve grupların değişik isimlendirmeler altında ötekileştirildikleri ve İslam toplumunun ana omurgasından ayrıştırıldıkları görülür. Öte yandan amel kriterine bağlı olarak artan ve eksilen iman anlayışı neticesinde insanların fazilet sırlamasının ve iman bakımından derecelerinin de farklı olduğu düşüncesi bu konudaki bir başka etkidir.¹⁴⁵ İman kavramını daha çok ayrıştırma aracı olarak değerlendiren en önemli fırka konumundaki Hariciler bu bağlamda imanı öznesi açısından ele almışlardır. İman sorununu öznesi açısından değerlendirmek, sonuç olarak kimin gerçekten mümin olduğunun saptanması gerektiği gibi, tehlikeli ve parçalayıcı bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Haricilerin iman sorununa yaklaşırken taşıdıkları niyet pozitif, birleştirici ve bütünleştirici olmaktan uzaktı. Onlar iman konusuna ters yönden yaklaşıyor, kokuşmuş ve katışık olan toplumdaki kimlerin atılması gerektiğini araştırıyorlardır. İman konusundaki görüşlerinin pratik

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, 3/254-255; 17/175.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, 1/237.

¹⁴⁵ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne ‘an şerî’ati’l-fırakı’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakı’l-mezmûme. el-İbânetü’l-kübrâ*, thk, Rıza b. Na’sân Mu’tî (Riyad: Darü’r-Raye, 1994), 1/ 134.

uygulaması ihraç şeklinde açığa çıkıyordu.¹⁴⁶ Ancak burada İslam mezhepleri tarihine kısa bir göz attığımızda, sadece belli mezheplerin kendileri dışındaki diğerlerini değil bizzat kendi içinden olup da farklı düşünen diğerlerini de dışladığını görebiliriz. Burada ekollerin veya kendisini hak yol üzere görenlerin iki temel hareket noktası vardır: Birincisi, karşı tarafın kendisine muhalif olan herhangi bir görüşünden dolayı hak yolun amentüsünden saptığı inancı, diğeri de sadece bir fırkanın kurtuluşa erdiği iddiasıyla ilgili olarak Hz. Peygamberden nakledilen meşhur 73 fırka hadisidir.¹⁴⁷

Bu bağlamda Haricilerin yaklaşımında, nassı merkeze alan bir tutum bulunmaktadır. Onların nassla kurmuş oldukları bu ilişki, katı ve dogmatik bir temelden beslenmiştir. Buna bağlı olarak da iktidarı, dogmatik nass anlayışından bağımsızlaştırma çabaları ortaya çıktı. Mürcie'nin oynadığı temel rollerden biri de işte buydu. İman ile amelin, din ile siyasetin, ahlaki eylem ile siyasal eylemin bu derece dogmatik ve katı bir biçimde özdeşleştirilmeye çalışıldığı bir zeminde, insanların kendilerini güvende hissetmeleri ve özgürlüklerini kullanmaları mümkün değildi. İslam öncesi baskı ve fanatizm dönemi henüz aşılmışken, benzeri bir entegrizme ve fanatizme teslim olunması beklenemezdi. Nitekim toplumsal akıl, fanatik güçlerin geliştirdiği tezleri dengeleyici bir eğilimi üretmede gecikmedi.¹⁴⁸

Arap eksenli din anlayışı kendi sosyal bakış açısına gerek Kur'ân gerekse hadislerden ciddi dayanaklar getirerek, meselenin teorik alt yapısını da oluşturmaya çalışmıştır. Burada imanın tasdik ve ikrar boyutu ifade edildikten sonra, amellerin imanın asli bir unsuru olduğuna dair pek çok ayet ve hadis zikredilir. Bu bağlamda amel ve davranışları iman tanımlarında adeta kalbin tasdiki ve dilin ikrarının önüne geçiren bu anlayış, aynı zamanda imana nitelikten daha çok niceliksel bir değer biçerek bunun kişilerde farklı ölçülerde tezahür ettiğini öne sürmüştür. Ancak iman konusunda dayanak olarak ileri sürülen bu ayet ve hadislerin kendi bağlamından koparılmadan değerlendirilmesi gerektiği ortadadır. Dolayısıyla özellikle bu anlayış sahiplerinin kendi din anlayışları

¹⁴⁶ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 68.

¹⁴⁷ Metin Özdemir, "İslam Kelamcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Değerlendirilmesi", 601.

¹⁴⁸ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 70-71.

doğrultusunda ayet ve hadisleri bağlamlarından kopararak, kendi düşüncelerine hasretmeleri indirgemeci bir anlayışın sonucu olsa gerektir. Zira iman kavramının anlamı ve kapsamı üzerindeki teorik tartışmalar bir tarafa, sadece iman esaslarına ilişkin olarak zikredilen ayetleri dikkate aldığımızda, temel esasları kalbiyle tasdik eden herkes mümin ismini almayı hak etmiştir. Ancak zamanla siyasal ve kültürel atmosfer öylesine değişmiştir ki, artık pek çok kimse meseleye kurtuluşun asgari şartları ya da İslam ümmetini birleştirecek asgari müşterekler nelerdir sorusunu sormamış, tam aksine, adeta kâfir kimdir sorusuna verilebilecek cevabın peşine düşmüştür.¹⁴⁹ Dolayısıyla her ne kadar ayet ve hadisler refere edilerek ortaya farklı iman tanımları çıksa da, meselenin teorik boyutunun ikinci planda kaldığı, ayrışma ve farklılıkların arka planında asıl olarak siyasi ve sosyo-kültürel etkenlerin olduğu anlaşılmaktadır.

İnanç ve Amel Dindarlığının Sonuçları

İmanın amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha iyi bir konuma getirdiği, amelin de imanı kuvvetlendirdiği, bu açıdan aralarında olumlu ve olumsuz etkileşimlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir.¹⁵⁰ İman kavramına sosyal bir pencereden bakıldığında, ikrar veya amel unsurlarından birine diğerlerinden daha fazla önem veren anlayışların dindarlık modelleri de farklı şekillerde tezahür etmiştir. İman-amel ayrımına giden düşünce yapısında kişilerin kalbin tasdiki ve bunun sosyal hayatta sözlü ifadesine dayalı olarak, inanç eksenli bir dindarlık modeli ön plana çıkarken; iman-amel birlikteliğini savunan düşünce yapısında da amellerin içinde boğulmuş bir tasdik ve ikrar anlayışından dolayı, amel eksenli bir dindarlık modelinden bahsetmek mümkündür. Şüphesiz iç içe girmiş karmaşık ilişkiler açısından dolayı, fırkalar içinde bu anlayışların sınırlarını sonuçları itibariyle kesin bir şekilde kalın çizgilerle çizmek mümkün olmamakla birlikte, tarihi süreçte bunların örneklerine rastlamak mümkündür.

İmanın tanımındaki unsurlara verdikleri önceliklere göre fırkaların durumu bu şekilde olmakla birlikte bunun birtakım olumsuz sonuçları da

¹⁴⁹ Metin Özdemir, “İslam Kelamcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Değerlendirilmesi”, 606.

¹⁵⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 213. (212-214)

olmuştur. Mürcie'nin iman nazariyesinde doktriner boyut kazanmış Mevâlî eksenli din anlayışında amellerin iman tanımının dışında bırakılması, zaman zaman ibâhî anlayışların referans noktası haline gelmiştir. Her ne kadar bu nazariye söz konusu düşünce ve anlayışları teorik açıdan temellendirmeyi amaçlamamış olsa da, onlar kendilerini bir şekilde bu nazariye ile irtibatlandırmayı başarmışlardır. Hâlbuki ameli imandan ayrı düşünen iman nazariyesi, sosyal açıdan İslam topraklarında yaşayan daha fazla bireyin iman ve İslam dairesine sokularak topluma kazandırılmasını hedeflemiştir. Gelinek noktada ise bu iman nazariyesine yüklenen farklı anlamlardan dolayı tarihi süreçte Mürcie de övülen ve yerilen olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Övülen Mürcie iman konularının muharrik unsuru olan büyük günah meselesinde hükmü Allah'a havale edip ahirete ertelenmesini savunarak, karşı tarafın Mevâlînin iman kimliğini ellerinden alma noktasında savundukları en etkili argümanlarını etkisiz hale getirmeyi amaçlamıştır. Burada bu anlayışın bir takım ahlaki ve ameli kayıtsızlıkların kaynağı olmadığına altını çizmekte fayda vardır. Nitekim Maturidi'ye göre hem itikatta hem de muamelatta mümin olanlar, sadece itikatta mümin olanlara göre daha faziletlidir.¹⁵¹ Yerilen Mürcie ise cebre dayalı bir anlayış sergileyerek kulların amel noktasında sorumluluklarını Allah'a havale etmiş ve tabir yerindeyse kulları sorumsuzlaştırmıştır. Bu anlayış doğrultusunda amel imanının bir unsuru olmadığı gibi, kullar sahip oldukları iman bakımından hiçbir amel ve davranışla da sorumlu değildir.¹⁵² Bu anlayış ve bakış açısı Mevâlî coğrafyasında imanı sözlü olarak kabul etmekle birlikte eski din ve kültürlerinden kopmayan topluluklar için önemli bir istismar alanı meydana getirmiştir. Bundan en çok faydalananlar ise aşırı fırkalar ve aykırı akımlar olmuştur. Örneğin Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde aykırı İslam'ın önemli bir ismi olan Hacı Bektaş Veli konuyla ilgili olarak *Makâlât*'ta imandan şöyle bahsetmektedir: “Şeriatın ilk makamı iman etmektir. İman akıl üzere olup, kişi gönülden şehadet etmezse (kalp ile tasdik kastediliyor) münafıktır. Şu kadar ki ibadet imandır, iman ibadettir; birbirinden ayrı olmaz. Her ibadet imana ulaştırmaz, ve belki de günahdır; ancak her günah küfre ulaştırmaz. İmana

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, 14/356.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, 1/80-81.

şüphe katmak olmaz.”¹⁵³ Görüldüğü gibi burada imanın tanımı olarak kalbin tasdiki öne çıkarılmakta, ibadetin imana ulaştırmayacağı belirtilerek, imandan bir parça olmadığı, imanın meyvesi olduğu ve günahın da kişiyi imandan çıkarıp küfre düşürmeyeceği vurgulanmaktadır.

Öte yandan Hadis taraftarları, İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak boyutu arasında bir ayırım yapmıyor gibi görünseler de, daha ziyade şekilci dindarlığı savunmuşlardır.¹⁵⁴ Zira onlara göre, İslam dini adını verdiğimiz din, tasdikle başlamış, namaz, oruç, cihâd ve diğer ibadetlerle tamamlanmış ve son halini almıştır. Dinin tamamlandığını bildiren ayetin indiği zamana kadar gelen bütün emir ve taatler imanın bir parçasıdır, onların hepsi dindir, din ise tâatlerden ibarettir. Cibril hadisinin sonunda Hz. Peygamber’in “Cebrail size dininizi öğretmek için geldi” buyurması, onun hadiste iman, İslam ve ihsan olarak zikredilen bütün amelleri ve Hz. Peygamber’in iman olarak açıkladığı kelime-i şهادet getirmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, alınan ganimetin beşte birini ayırmayı din ve iman olarak kabul ettiğini gösterir. Bu durumda ameller, din; din ise İslam demektir.¹⁵⁵ Hadis taraftarlarının iman tanımlarını oluşturan unsurlarda bu şekilciliği görmek mümkündür. Bu unsurlardan kalbin amelleri imanın tamamen psikolojik tarafına hasredilirken, dilin ameli olan ikrar; kelime-i şهادet, tesbih, tahmid, tekbir, tehlil, Allah ve Peygamberini sena ve diğer zikir çeşitleri olarak anlaşılmıştır. Aynı şekilde uzuvlarla meydana gelen fiiller de belli başlı farz ve nafil ibadetler olarak ifade edilmiştir.¹⁵⁶ Bu yüzden amel-iman ilişkisi, amel-tevhîd ilişkisi olarak görülmüştür. Tevhidin bir parçası haline getirilen amelin terkin ve bidatlerin ortadan kaldırılması uğruna gerçekleştirilen eylemlerini, küfürle yapılan mücadeleye denk tutmuşlar ve bunun sonucu Müslümanları tekfir ederek pek çok Müslümanın kanının dökülmesine sebep olmuşlardır.¹⁵⁷ Dolayısıyla iman ve amel birlikteliğini savunan anlayışın da tarihi süreçte bir takım olumsuz sonuçları olmuştur. Bunların başında da amele dayalı

¹⁵³ Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, Hz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk (Ankara: T.D.V. Yayınları, 2007), 68.

¹⁵⁴ Sönmez Kutlu, *Selefilik’in Fikri Arka Planı*, 219-220.

¹⁵⁵ Zübeyir Bulut, *Hanbeli Akaid Sistemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 164.

¹⁵⁶ İbn Mende, *Kitâbu’l-îmân*, 1/262.

¹⁵⁷ Sönmez Kutlu, *Selefilik’in Fikri Arka Planı*, 220.

şekilci Müslümanlık gelir. Nitekim bu anlayışın sonucu olarak ortaya çıkan dindarlık modeli samimiyetsiz ve riyakârlığa varan amel ve uygulamalarından dolayı eleştirilmiştir.¹⁵⁸

Sonuç

Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in yaşadığı Arap toplumunda şekillenen son vahiy Kur'ân ve son din İslam, diğer bazı vahiy ve dinlerden farklı olarak evrensel bir hüviyete sahiptir. Son din İslam'ın sahip olduğu bu evrensel özellik, onu ortaya çıktığı ve geliştiği coğrafyanın sınırlarının dışına taşırılmış ve kıyamete kadar geçerli olmak üzere tüm zamanların ve mekânların hak dini haline getirmiştir. İslam'ın tüm zamanların ve mekânların birey ve toplumlarına hitap edebilme kabiliyet ve yeteneği, onu hitap ettiği her zamanın ve mekânın düşünce yapısına uygun bir söylem ve yaşam tarzı sunmasını da sağlamıştır. Böylece o yenilenen ve yinelenen söylemiyle tüm zamanlarda geçerli bir din haline gelebilmiştir. Bununla beraber onu doğduğu ve geliştiği coğrafya ve kültürün sınırlarına hapsedmeye çalışan bir anlayış da hep var olagelmıştır. Bu gelenekçi-muhafazakârlık tutum, dini anlamda, yaşanmış dini tecrübenin ve birikimin değişime direncini temsil etmiştir.¹⁵⁹ Bunun bir tezahürü olarak Hadis taraftarları, genel olarak, usûlu'd-dinde akidelerin ve diğer esasların tespitinde, Hz. Peygamber, halifeleri ve ashabdan herhangi bir rivayetin bulunmadığı konularda aklın ya da reyin kullanılmasını karşı çıkmışlar ve onların söz etmediği konularda konuşmayı ve yani bir fikir ortaya atmayı bidat saymışlardır.¹⁶⁰ Bu bağlamda gelenekçi yapıyla yenilikçi yapının çatışması; yeniyi kabul etmeyen eski ve eskiyi yadırgayan yeni şeklinde devam edegelmiştir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren esmâ ve ahkâm konularında oryaya çıkan tartışmaların arka planında da böyle bir çekişmenin olduğu söylenebilir. Meselenin değişik fırka ve mezheplerce sürdürülen teorik yönü bir taraf bırakılacak olunursa, arka planda dinin diğer başka alanlarında olduğu gibi eski ve gelenekçi yapılarla yenilikçi yapıların sosyal alanda mücadele halinde olduğunu görmek mümkündür.

¹⁵⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982), 150.

¹⁵⁹ Sönmez Kutlu, *Selefliğin Fikri Arka Planı*, 209.

¹⁶⁰ Sönmez Kutlu, *Selefliğin Fikri Arka Planı*, 187.

Meseleye bu çerçeveden bakıldığında Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam dininin doğduğu ve geliştiği coğrafya ve kültürün sınırlarının dışına taşması, sosyal anlamda iman konularında bir tavır almayı gerektirmiştir. Zira yeni toplumun eşit haklara sahip birer ferdi olmak, mümin ve müslüman kimliğine bağlıydı. Bu durumda iman konuları üzerinden mümin ve Müslümanın kimler olabileceği yönünde iki farklı tanımlama geliştirilmiştir. Birincisi gelenekçi yapının anlayışı doğrultusunda toplumun dar bir kesimini içine alan ve yeniliğe direnen bir tanımlama iken, ikincisi toplumun mümkün olduğunca daha çok kesimlerini içine almaya çalışan kucaklayıcı ve kuşatıcı bir tanımlamadır. Burada temel kriter ise iman tanımlarında amel ve davranışlara biçilen değer olmuştur. Amel ve davranışları mümin kimliği açısından temel ve belirleyici bir unsur olarak kabul eden anlayış, bu bağlamda daha dar bir tanım kabul ederken; amel kriterine bağlı kalmaksızın kişilerin sözlü beyanlarını esas alan anlayış ise niyet ve davranışları sorgulamaksızın her bireyi kucaklayan bir tanım geliştirmiştir. Ayrıca bu anlayış mümin olduğunu sözlü olarak beyan eden bireylerin işlemiş oldukları büyük veya küçük günahlardan dolayı onları toplumun dışına itmemiş ve bu hallerini sonuçlarını ahirete tehir ederek kul ile Allah arasındaki özel alana havale etmişlerdir. Günümüzde de ortaya çıkan gelenekçi ve modernist fikir akımları ve cemaatler, şöyle ya da böyle, bilerek ya da bilmeyerek, bu iki zihniyetten beslenmektedir. İman anlayışı geçmişte olduğu gibi, bu gün de bütün grupların dünya görüşlerini, Müslümanların birbirlerine ve insanlara bakış açılarının önemli bir parçasını oluşturmaktadır.¹⁶¹

¹⁶¹ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı*, 228.

Kaynakça

Abdül Rauf, Muhammed. “Kur'an'ın İman ve İslam Terimlerini Kullanışı Üzerine Bazı Notlar”. çev. Ömer Aydın. *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi 2* (Aralık 1997), 69-75.

Ardoğan, Recep. *Temellerden Topluma*. İstanbul: Noyamedya, 2016.

Aydın, Ömer. *Kur'ân-ı Kerim'de İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Baskı, 2016.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. çev. Mehmet Sofuoğlu. 16 cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.

Bulut, Zübeyir. *Hanbeli Akaid Sistemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Câbirî, Muhammed Âbid. *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*. Beyrut: Dirasatül Arabi, 2001.

Demircan, Adnan. *Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı, 2015.

Dırar b. Amr. *Kitâbu't-tahrîş*. nşr. Hüseyin Hansu, Mehmet Keskin. İstanbul: Litera yayıncılık, 2014.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. “el-Fıkhü'l-ekber” *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. nşr. Mustafa Öz. 66-74. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. “el-Âlim ve'l-müteallim”. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. nşr. Mustafa Öz. 1-6. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbu'l-îmân*. thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2000.

Eraslan, Yunus. *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân el-Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982.

Hacı Bektaş Veli. *Makâlât*. Hz. Ali Yılmaz vd.. Ankara: T.D.V. Yayınları, 2007.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbâne ‘an şerî‘ati’l-fıraķı’n-nâciye ve mücânebeti’l-fıraķı’l-mezmûme. el-İbânetü’l-kübrâ*. thk. Rıza b. Na’sân Mu’tî. 2 cilt. Riyad: Darü’r-Raye, 1994.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbü’rî. *Mücerredü maķâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Ĥasan el-Eş‘arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Darul Maşrık, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*. nşr. Halil İbrahim Bulut. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te’vîlü müşkili’l-Ķur’ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Darul Kütübil İlmîyye, 2007.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*, 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.

İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Yahyâ. *Kitâbu’l-îmân*. thk. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fakîhî. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Îmân’ul-evsat*. thk. Ebu Yahya Mahmud. Riyad: Dâru Tayyibe, 1422.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu’l-îmân*. thk. Nâsirüddîn Elbânî. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1996.

İsferâyînî, Ebu’l-Muzaffer. *et-Tabsîru fi’d-dîn ve temyîzu fırkati’n-nâciye ani’l-fıraķı’l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.

Kelabâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Taarruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı 2013.

Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Re’y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/ 520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Kutlu, Sönmez. *Selefilîğın Fikri Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Baskı, 2017.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu vd. 17 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, , 2015-2017.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Muhammed Surur Baslum. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 7. Baskı 2015.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Kitâbü Aḥseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eḳâlîm*. Kahire, Mektebetü Medbuli, 3. Baskı, 1991.

Nesefî, Ebi Hafs. *et-Teysîru fi't-tefsîr*. thk. Sariye Fayiz Acluni. 15 cilt. İstanbul: Darul lubab, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hâmid İsa. 2 cilt. Kahire: el-Mektebetül Ezheriyye, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahru'l-keîâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Şağul. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Ahmet b. Muhmûd. *İslam İncasının Ana Umdeleri ("el-Umde" Tercümesi)*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-2002.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Muhmûd b. Ebî Bekir. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. çev. Cevat Akşit vd. 31 cilt. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1992/1413.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Kitâbü's-siyeri'l-kebîr*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. [el-Keşşâf](#) 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl. çev. Muhammed Coşkun vd. 5 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınevi, 2017.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.