İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İMÂN KAVRAMI

IZUTSU

TOSHIHIKO



TOSHİHİKO IZUTSU (1914-1993) İslâm düşüncesi ve Kur'an semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçısı. 4 Mayıs 1914'te Tokyo'da doğdu. Dil bilimi alanındaki lisans ve lisansüstü öğrenimini Keio Üniversitesi'nde tamamladı. Bir süre Yunanca ve Latince felsefe metinleriyle dil bilimi okuttu. O sıralarda Japonya'da bulunan Mûsâ Carullah ile tanışarak onun vasıtasıyla İslâm dinine ve kültürüne ilgi duymaya başladı; kendisinden Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile Müslim'in *el-Câmiu's- Sahîh*'ini okudu. Fransızca, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Farsça, Türkçe, Sanskritçe, eski ve yeni Çince öğrendi. 1951'de başladığı ilk Japonca Kur'an çevirisini 1958'de bitirdi. Lübnan'da altı ay, Mısır'da bir yıl kaldı. 1961'de Kanada'ya giden ve orada on sekiz yıl kalan Izutsu, McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Sînâ, Gazâlî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ve İbn Arabî gibi âlim ve düşünürlerle ilgili dersler verdi. 1969'da, görev yaptığı İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün Tahran kolunun kurucuları arasında yer aldı. 1979'da ülkesine dönerek Tokyo'ya yerleşti, Hayatının bundan sonraki kısmını büyük ölçüde telif çalışmalarıyla geçirdi ve İslâm felsefesi, tasavvuf ve irfanî düşünce, özellikle Kur'an semantiği üzerine çeşitli eserler yayımladı. Izutsu milletlerarası ilim camiasında haklı bir ün kazandı. Kanada Felsefe ve Bilim Araştırmaları Derneği (Montreal), Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Kahire), Milletlerarası Felsefe Kurumu (Paris), Ortaçağ Felsefesi Derneği (Luvin) gibi kurumlara üye oldu ve İran'da kendisine fahrî doktor unvanı verildi. 7 Ocak 1993'te öldü. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Kur'an'da Tanrı ve İnsan, Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, İslâm'da Varlık Düşüncesi, İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler.*

Pınar Yayınları
Alemdar Mh. Çatalçeşme Sk. Defne Han
No: 27/2 Cağaloğlu Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com pinaryayinlari@gmail.com
Yayınevi Sertifika No: 22787

Toshihiko Izutsu
İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı
Türkçesi: Selahattin Ayaz
Son Okuma: Kürşad Atalar

copyright 2017 © pınar yayınları

Pınar Yayınları • 20
Izutsu Kitaplığı • 3
ISBN 978-975-352-119-2

2. Baskı Nisan 2017

KAPAK / SAYFA DÜZENİ Tekin Öztürk

BASKI Milli Matbaacılık
Maltepe Mh. Davutpaşa Cd. Güven İş Merkezi No:83.3 201-202
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Tel: 0212 544 34 09
Matbaa Sertifika No: 34486

TOSHİHİKO IZUTSU

İslâm Düşüncesinde Îmân Kavramı

Türkçesi: ***Selahattin Ayaz***

Son Okuma: *Kürşad Atalar*

İçindekiler

TAKDİM 9
ÖNSÖZ 27

I. BÖLÜM
KÂFİR 31
I. Haricîler ve Sorunun Kaynağı 31
II. Haricîlere Göre Küfr Kavramı 38
III. Haricî Düşüncesinin Temel Yapısı 41

II. Bölüm
TEKFÎR KAVRAMI 49
I. Rastgele Tekfîre Başvurmanın Tehlikesi 49
II. Gazâlî'nin Tekfîr Nazariyesi 56

III. Bölüm
BÜYÜK GÜNAH İŞLEYEN KİŞİ (FÂSIK) 69
I. Büyük Günah (Kebîre) Kavramı 69
II. Büyük Günah İşleyen Kişi (Mürtekib-i kebîre) 75

IV. Bölüm
İMÂN VE İSLÂM 95
I. Îmân ve İslam Arasındaki İlişki 95
II. Îmân İslâm'la Özdeş midir? 105

V. Bölüm
İMÂN KAVRAMININ ÖZYAPISI 125
I. Mürcîler ve Îmân Problemi 125
I. Cehmiyye. Cehm bin Safvân ve takipçileri 126
II. Sâlihiye. (Ebû el-Hüseyin) Sâlihî ve takipçileri 127
III. Yûnusiyye. Yûnus ve takipçileri 128
IV. Şimriyye. Ebû Şimr ve takipçileri. 128
V. Sevbâniyye. Ebû Sevbân ve takipçileri. 130
VI. Neccâriyye. Neccâr ve takipçileri. 130
VII. Gaylâniyye. Gaylân ve takipçileri 131
VIII. İbn Şebîb ve takipçileri 132
IX. Ebû Hanîfe ve takipçileri 133
X. Tûmaniyye. (Ebû Mu'az) Tûmanî ve takipçileri 135
XI. Merîsiyye. Bişr el-Merîsi ve takipçileri 135
XII. Kerrâmiyye. İbn Kerrâm ve takipçileri 136
II. İmânın Öz Yapısı 137

VI. Bölüm
İMÂN VE BİLGİ 149
I. Îmân Tanımında 'Bilgi'ye Verilen Üstünlük 149
II. Akıl ve Vahiy 155
III. Başkalarının Otoritesine Dayalı İman(Îmân bi'l-taklîd) .. 167
IV. Îmân'ın Yeri (Mahalli) 180

VII. Bölüm
TASDİK OLARAK İMAN 187
I. Bilgi ve Tasdik 187
II. Eş'arî'nin Îmân Teorisi 193

VIII. Bölüm
İMAN VE İKRAR 201
I. Hangisi Daha Mühim: Tasdîk mi İkrâr mı? 201
II. Kerrâmîlerin Îmân Teorisi 206

IX. Bölüm
İMAN VE AMEL 215
I. Mutezililer ve Mürcîler 215
II. İbn Teymiyye'nin İmân Anlayışı 223
III. İmânın Artması ve Eksilmesi 239

X. Bölüm
"İNŞALLAH MÜMİNİM" NE DEMEKTİR? 255

XI. Bölüm 267
İMÂNIN YARATILMASI 267
I. Sorunun Kökeni 267
II. Eş'arî'nin Tutumu 270
III. Mâturîdîlerin Tavrı 274
IV. Küfrün Yaratılışı 279

SONUÇ 297

Ek- SAHİH-İ BUHÂRÎ (KİTÂBU'L-İMÂN) 305

DİZİN 325

TAKDİM

Elinizdeki kitap, Toshihiko Izutsu'nun, 1950'li yılların sonu ile 1960'lı yılların ortalarına kadar geçen sürede McGill Üniversitesi'nde çalıştığı dönemde Kur'an terimleri ve dünya görüşü üzerine yapmış olduğu çalışmaların bir ürünüdür. Eser, daha önce aynı alanda yazmış olduğu eserler dizisinin (*Kur'an'da Tanrı ve İnsan* ile *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar)* sonuncusudur. Bu eserinden sonra Izutsu, ilgi alanını değiştirmiş ve tasavvuf ile Taoizm arasındaki ilişkiyi irdelemeye başlamıştır. Bu doğrultuda, İbn Arabi düşüncesi ile Taoizmin temel kavramları arasındaki benzerlikler üzerinde çalışan Izutsu, esasen ilgi alanının değişeceğine dair işaretleri bu eserinde de vermektedir. Eserde, 'iman' kavramını tarihsel süreç içerisinde gelişen itikadi tartışmalar bağlamında ele alan ve daha önceki eserlerinde olduğu gibi yine 'semantik' yöntemi kullanan müellif, ilgi alanının değişmekte olduğunu, 'iman' tanımı yaptığı şu cümlelerinde vermektedir: "İman, doğası itibarıyla bireysel varoluşa ait bir olgudur. Bu bakımdan denebilir ki gerçek derinliğini ancak skolastik olmayan bir yönden yaklaşıldığında ortaya koyar. Ve bu manada, *mistikler*in (vurgu bana ait- KA) aynı kavramdan anladıkları şeyin meselenin özüne daha yakın olduğu söylenebilir." Bu ifadeleri, Izutsu'nun artık semantik yöntemle Kur'ani dünya görüşünü (*weltanschauung*) incelemek yerine, bu görüşün 'özü'nü oluşturduğunu

düşündüğü (veya ayrı bir 'önem' atfettiği) 'tasavvuf' alanına yöneleceğinin açık işareti olarak almak mümkündür. Nitekim öyle de olmuştur. Izutsu, *İman Üzerine*'den sonra, bu alanda semantik yöntemi kullandığı başka bir eser kaleme almamıştır.

Burada, tabiatıyla, Izutsu'nun Kur'an kelimeleri üzerine yapmış olduğu çalışmaların sonuncusunun niçin 'iman' alanına hasredildiği sorusu önem arz etmektedir. Izutsu, bu sorunun cevabını bizzat kendisi vermekte ve eseri "İslam'ın temel yapısını anlamak için" yapılan çalışmalara bir katkı olsun diye yazdığını ifade etmektedir. Bu ifadeyi şöyle yorumlamak mümkündür: müellifin ilk iki eserine bakıldığında 'Kur'anî dünya görüşü' olarak tanımladığı olguyu, 'temel kavramlar' üzerinden tahlil etme gayretinin baskın olduğu görülmektedir. Bunların içerisinde de 'iman' ve 'küfr'ün özel bir yeri vardır. Küfr'ü değil de 'iman' kavramını özel olarak seçmesinin nedeni ise bellidir: çünkü bu kavram, bütün bir dünya görüşünün merkezinde yer almaktadır. Dinin kendisi 'iman' ile başlamakta ve hatta bütün 'ameller' de bununla değer kazanmaktadır. Izutsu'nun 'iman' kavramını bir 'örnek olay' çalışması olarak seçmesinin nedeni budur. O, 'anahtar kavramlar'ın en önemlilerinden biri olarak gördüğü 'iman' üzerinde detaylı bir analiz yapmak suretiyle, Kur'anî dünya görüşünün panoramik resmini çekmeye çalışmaktadır.

Bu noktada Izutsu'nun yapmış olduğu tercihin bir ölçüde isabetli olduğu söylenebilirse de, bu, konuyla ilgili bir 'kavramsal tartışma'nın hiçbir şekilde yapılamayacağı şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü 'iman' ve 'küfr' kavramlarının "Kur'anî düşüncenin çekirdeğini teşkil ettiğine" dair iddiaya başka açılardan itiraz da yöneltilebilir. Mesela Mevdudi'ye sorulsa, o bize, bir başka bağlamda, 'temel kavramlar'ın 'iman' ve 'küfr' değil de, 'din', 'ilah', 'rab' ve 'ibadet'ten oluşan dörtlü olduğunu söyler (Bir başkası da rahatlıkla, bunların, 'ilim' ve 'hakk' yahut 'risalet' ve 'tevhid' terimleri olduğunu iddia edebilir ve bu böyle devam edip gider!) Dikkat edilirse, burada belirleyici olan,

yazarın 'vurguda bulunmak' istediği husustur. Her yazar, kendi açısından 'daha önemli' gördüğü kavram(lar)ı öne çıkarmak isteyebilir ve bir dünya görüşünün 'özü'nü bu terimler ölçeğinde tasvir etmeye çalışabilir. Başka bir deyişle, Mevdudi'nin yapmış olduğu tercih, onun 'siyasi' duruşuyla ilişkilendirilebilirken, Izutsu'nun tespiti de 'akademik' bir tavrın tezahürü olarak yorumlanabilir.

Tartışmayı biraz daha ilerletmek adına, 'kök-anlam' yönteminden yardım talep edebiliriz. Bilindiği üzere, bu yönteme göre, her kelimenin 'öz'ünde bulunan ve o eylemi diğerinden ayıran bir 'özel' anlam vardır. Bu anlamın 'etki alan'ı, kimi kelimelerde geniş iken kimilerinde dardır. 'İman' kavramı da, 'etki alanı' geniş olan kelimelerdendir ve 'kök'ünde yer alan anlam da 'inanmak'tır. Fakat kelimenin başka yakın-anlamlı kelimelerle ('tasdik', 'marifet', 'eminlik', vb.) de ilişkisi olduğundan, günlük kullanımda, çoğunlukla bu kelimeler birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir. Ancak bu, tabiatıyla, meramın tam ifade edilememesine, anlam kaymalarına ve sonuç olarak da yanlış anlamalara neden olmaktadır. Bundan kurtulmak için yapılması gereken, her kelimeyi 'kök-anlam'ı temelinde anlamlandırmaktır. Kur'an, Kusursuz Varlık tarafından inzal olunduğu için, onda yer alan kelimelerin, nesnenin mahiyetini kusursuz tarif eden ifadeler olduğuna kuşku yoktur. Bu açıdan yaklaşıldığında, 'iman' kelimesinin "Kur'anî düşüncenin çekirdeğinde yer aldığı" tezine itiraz edilebilir. Çünkü böylesi bir ifade, Kur'anî düşüncenin 'tümünü' bu kavramın belirlediği manasını tazammun eder ki, bu, doğru olamaz. Ama 'tasdik' ve onun sonuçlarının dindeki önemini anlatmak bakımından bu ifade doğru kabul edilebilir. Zira dinde her şey 'inanmak' ile başlar. Bu da, resullerin getirdiği şeylerin 'tasdik'i ile mümkündür. Tasdik, kalpte başlar, dil ile izhar olunur ve amel ile de gösterilir. Bu bakımdan, ne zaman 'iman'dan bahsedilse, bütün bu boyutlar ister istemez tazammun olunur. Ancak, eğer mesele, örneğin, 'din'in mahiyetini tarif etmek ise, bu kez, bir

başka açıdan 'ilim' ve 'hakk' kelimelerinin Kur'anî düşüncenin merkezi kavramları olduğu da iddia edilebilir. Zira 'ilim' olmasa, geriye 'ön yargı'lardan veya hurafelerden oluşan 'inanç sistemleri' kalır ki, bu durumda 'iman'dan ve onun öneminden bahsetmenin de bir anlamı olmaz. Dolayısıyla, "Kur'an'ın merkezi kavram(lar)ı ne(ler)dir?" sorusuna, 'maksad'a göre cevap verildiğini hep hatırda tutmak gerekir. Fakat Izutsu, kitabında, bu tür bir ayrım yapmamakta ve bu tür bir tartışmaya da girmemektedir.

Izutsu'nun kitapta yapmaya çalıştığı şeyi şu şekilde özetlemek mümkündür. O, 'iman' kavramının 'anlam alanı'nı olabildiğince geniş bir şekilde tasvir etmeye ve bu amaçla kavramın tarihte yapmış olduğu yolculuğun izlerini sürmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken, 'semantik' yöntemin araçlarını kullanmakta, temel kavramın 'etki' alanına giren 'tasdik', 'marifet', 'eminlik' vb. diğer önemli terimleri de, ana kavramla ilişkisi bağlamında incelemektedir. Böylece ilk iki kitabında takip etmiş olduğu yöntemden sapmadan, İslamî/Kur'anî dünya görüşünü tarif etmeye çalışmaktadır. Fakat müellif, ilk iki kitaptan farklı olarak, bu eserde, Kur'anî dünya görüşünün 'temel kavramlar'ından birinin, tabiri caizse, 'soykütüğü'nü çıkarmaktadır. Bu kitabı 'özel' kılan, biraz da kitabın bu yönüdür. Özellikle de İbn Hazm ve İbn Teymiyye örnekleri üzerinden, ilahiyat literatüründe yapılmış dilbilimsel/semantik tartışmalara geniş yer veren Izutsu, 'kelamcılar'ın 'iman' kavramıyla ilgili olarak tartıştığı neredeyse tüm konuları derli-toplu bir şekilde okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Rahatlıkla ifade edilebilir ki, kitap, bu yönüyle, tek bir kavram üzerinde yapılmış önemli semantik çalışmalardan biri olma hüviyetine sahiptir. Kitapta, ilahiyat literatüründe 'ana akım' özelliğine sahip Eş'arî ve Mâturîdî anlayışların tezlerinin yanı sıra, en 'şazz' görüşlere sahip kelami akımların anlayışları da görece tarafsız (ve başarılı) bir şekilde okuyucuya aksettirilmektedir. Her ne kadar bazı şazz görüşlerin aktarımında (yahut da İbn

Teymiyye örneğinde görüldüğü gibi, yapılan alıntıların miktarına bakıldığında) müellifin zaman zaman 'yanlı' davrandığına dair okuyucuda bir intiba uyansa da, Izutsu'nun genel olarak 'akademik' kriterlere uyduğu söylenebilir. Ancak biliyoruz ki, Izutsu, hermenötik/tarihselci yaklaşımı benimsemiş bir müelliftir ve onun bu anlayışının eserlerine aksetmesinden daha doğal bir şey olamaz. Dilbilimsel tartışmalarda literal yaklaşımı benimsemiş yazarlar yerine, kendi yöntemine yakın görüşleri öne süren İbn Teymiyye'ye daha fazla itibar etmesinin bir nedeni de bu gibi görünmektedir.

Kitabın muhtevası bağlamında değinilmesi gereken konulara gelince, ilk olarak, 'iman' kavramının 'anlam alanı'na yeni bir tartışmayı sokan Haricîlik akımı üzerinde durulmalıdır. Bilindiği üzere ve Izutsu'nun da isabetle kaydettiği gibi, Müslüman tarihinde 'iman' kavramının mahiyetine dair ilk farklı yaklaşımı Hariciler ortaya atmışlardır. Ondan önce Ümmet 'mümin' ve 'kâfir' kavramlarını anlamlandırmakta sıkıntı yaşamamaktadır ve bunların ilki Ümmet'e mensup olanları, ikincisi ise (Mekke müşrikleri başta olmak üzere) vahyi inkâr edenleri karşılamaktadır. Fakat Hariciler, ilk kez olarak, Ümmet'in içindeki bazı kişi veya grupları 'küfr' ile suçlamışlardır ki, bu, tabiatıyla, 'iman' kavramının mahiyetini izah ederken dikkate alınması gereken bir hususdur. Izutsu bu konuda özetle şu değerlendirmede bulunmaktadır: Hariciler'in 'iman' ve 'küfr' kavramlarına ilişkin farklı yorumu, esasen kelamî bir tartışmadan kaynaklanmamış, bilakis 'siyasi' rekabetin sonucu olarak (diğer bir deyişle, bireysel inanışa bağlı olarak değil, 'toplumsal ilişkiler' bağlamında) ortaya atılmıştır. Izutsu'nun bu tespiti, ilahiyat çevrelerinde genel kabul gören bir yaklaşımı yansıtsa da, zannımca, önemli bir noktada eksiklik taşımaktadır ki o da şudur: Hariciliğin ortaya çıkışı, sadece 'siyasi' rekabetle veya 'dargörüşlülük'le ilişkilendirilemez, ayrıca bu hususta 'sosyolojik' bir analizin de yapılması gerekir. Örneğin, böylesi 'rijit' bir akımın neşv-ü nema bulmasında toplumun 'ahlak

standartları'nın yüksek oluşunun da etkisi olduğu unutulmamalıdır. Zira herhangi bir toplumda bu standartlar yüksekse, 'ahlak' alanını da ilgilendiren tartışmanın, tamamen 'teolojik' veya 'siyasi' mahiyetli olduğu düşünülebilir. Bu da tabiatıyla yanlış bir değerlendirme olur. Nitekim Hariciler'in 'büyük günah' işleyenin iman dairesinden çıktığı yönündeki tezlerini bu açıdan ele almak mümkündür. Teolojik bir tartışma yapıldığında, tez kolaylıkla yanlışlanabilir, nitekim Ümmet'in 'makul' düşünen âlimleri de böyle yapmışlar ve 'büyük günah' işlese dahi, kişinin tevbe edip 'ıslah' olma imkânını kabul etmişlerdir. Fakat burada önemli olan, kolaylıkla yanlışlanabilecek bir tezin nasıl olup da toplumun bir kesimi tarafından hararetli bir şekilde savunulabildiğidir. Bu sorunun cevabı, 'toplumsal atmosfer'in iyi okunması ile verilebilir. Ahlak standartları yüksek toplumlarda, 'ütopya' peşinde koşan akımların ortaya çıkma ihtimali artar. İlk dönem Müslüman toplumunda Hariciler gibi bir akımın tezahür etmesini de bu şekilde yorumlamak mümkündür.

Değiniyi hak eden ikinci husus, müellifin Mürcîler'le ilgili değerlendirmeleridir. Izutsu, Mürciliğin, Hariciliğe bir tepki olarak ortaya çıktığını ve esasen 'siyasi' bir akım olduğunu ileri sürmektedir ki, bu, önemlidir. Zira yaygın olarak bilinenin aksine, Mürcilik, çıkışı itibarıyla 'siyasi' bir akım ise, bu durum, ilk dönem kelam akımlarının genel eğilimlerine dair farklı bir tespit yapmayı mümkün kılar. Müellifin de belirttiği gibi, teolojik bir tartışma olarak 'iman'ı 'tasdik', 'marifet' ve 'amel' üçlüsü bağlamında formüle eden ilk akım Mürcilik'tir. Bir Mürci, 'iman' ile 'amel'i birbirinden ayırır ve bu görüş, onun tabiri caizse alamet-i farikasıdır. Fakat eğer ilk dönem Mürcîler'i, bu tezi 'siyasi' bir amaçla ortaya atmışsa, bunun anlamı farklı olmaktadır. Bunu şöyle izah edebiliriz: eğer Hariciler, savundukları tezler ve uygulamaları itibarıyla Ümmet'in içerisindeki 'ayrılıkçılar' olarak görülebilirlerse, Mürcîler de 'birliği' savunanlar olarak nitelendirilebilirler. Gerçekten de ilk dönem

Mürciliğinin ortaya çıkışında, bu hassasiyetin rolü vardır. Bu açıdan bakıldığında, Mürciliğin, kökeni itibarıyla, 'olumlu' bir yönelim olduğu dahi söylenebilir. Fakat burada dikkatli olunmalıdır. Çünkü 'birlik' konusundaki hassasiyeti çift-taraflı incelemek gerekir. Birlik, eğer 'hak' üzerine ise, onun korunması, eğer 'zulüm' üzerine ise ona da karşı çıkılması gerekir. Bu açıdan, Mürcîler'in Emevi sultanlarına karşı tavırları önem arz etmektedir. Tarihsel bilgimiz bize, ilk dönem Mürcîler'inin genel olarak Emeviler'i tekfir etmediğini, fakat tümüyle de tepkisiz kalmadıklarını söylemektedir. Muaviye'yi, 'sapkın' bir yönetici olarak gören, hatta Emeviler dönemindeki en ciddi isyan olan İbn Eş'as kalkışmasına katılan Mürcîler olmasına rağmen, 'iman' ve 'amel' konusundaki görüşleri nedeniyle, Mürcîler'in genel olarak tekfir mekanizmasını Emeviler için de işletmedikleri bilinmektedir. Peki, bu 'olumlu' bir tavır mıdır? Burada söylenebilecek olan şudur: eğer 'isyan'ın 'kaos' doğurma ihtimali varsa, birliğin korunması gerektiği söylenebilir, fakat eğer 'bozulma' özden değilse, bunun da 'ıslah' edilmesine çalışmak gerekir. Naçizane kanaatime göre, Ümmet'in erken dönemlerdeki genel 'siyasi' tavrı da bu olmuştur. Aşırı kolları bir yana bırakılacak olursa, Mürciliğin de genel olarak bu yaklaşımı benimsediği söylenebilir.

IV. Bölüm'den itibaren Izutsu, artık 'iman' kavramının mahiyetine dair yapılmış tartışmaları daha çok 'teolojik' bir içerikle okuyucuya aksettirmektedir ki, bu alanda da değinilmesi gereken hususlar vardır. Bu bağlamda, ilk olarak, kelam ilminin geliştiği daha sonraki dönemlerde "iman nedir?" şeklinde formüle edilen sualin, başlarda "Müslüman Cemaat'e yeni katılanlar hangi şartları yerine getirirlerse mümin sayılırlar ve canlarıyla malları güvende olur?" şeklinde sorulduğuna dair yapılan tespit dikkat çekmektedir. Bu tespit önemlidir, çünkü eğer soru başlangıçta böyle soruluyorsa, bu, 'teolojik' karakteri baskın sanılan kimi soruların o dönemde başka bazı (özellikle de 'siyasi') tazammunları olduğuna da delalet eder. Nitekim

biliyoruz ki, ilk dönemde, Ümmet, fetihler yoluyla giderek genişlemektedir ve Cemaat'e yeni katılanların zihniyet değişimi de hemen gerçekleşmemektedir. Bu durumda, yeni katılanların 'nasıl tanımlanacakları' ve bu bağlamda 'islam' ve 'iman' terimlerinin karşılaştırması önem arz etmektedir. Izutsu, sorunun çözümüne ilişkin olarak kelam âlimlerinin savunduğu 3 farklı görüşü ortaya koymakta ve fakat bunların içerisinden İbn Teymiyye'nin yaklaşımını benimser bir tutum takınmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre, meşhur hadiste zikredilen 'ihsan', 'iman' ve 'islam' kavramları arasında bir hiyerarşi vardır ve bunun en üstünde 'ihsan', ortada 'iman' ve en altta da 'islam' bulunmaktadır. Bu formülasyona göre, 'iman' 'islam'ı da kapsar, yani ondan daha faziletli bir mertebeyi temsil eder. Diğer yaklaşım, Eş'arî kelamcılardan Bakillanî'ye aittir ve bu görüşün tam tersini savunur. Bakıllanî'ye göre, 'islam' daha genel bir terimdir ve 'iman' da onun içerisinde bir şubedir. Üçüncüsü ise, Nesefî ve İbn Hazm'a ait olan ve 'iman' ile 'islam' kavramları arasında özde bir fark olmadığını, farkın sadece isimlendirme bakımından olduğunu savunan yaklaşımdır ki, Izutsu, her iki yaklaşıma karşı da çok sıcak yaklaşmamaktadır. Müellifin İbn Teymiyye'nin görüşüne daha sempatik yaklaşmasının nedeni, öyle görünüyor ki, onun dilbilimsel yaklaşımı ile kendi 'semantik' yaklaşımı arasında benzerlikler olmasıdır. Zira Izutsu, 'iman' ve 'islam' terimlerinin 'sabit' anlamları olduğunu ve bunun zaman ve şartlar değiştiğinde dahi değişmeyeceğini savunan klasik dilbilimsel görüşü 'katı' olarak nitelemekte ve İbn Teymiyye'nin yaklaşımını, bunun karşısında daha 'ince' ve 'esnek' bir yaklaşım olarak görmektedir. Bu yaklaşıma göre, terimleri kullanıldıkları yere göre anlamlandırmak gerekir. Bu yüzden, 'iman' terimi de, yerine göre, 'tasdik'i, yerine göre de 'amel'i içerir. Bu, metamatiksel terminoloji ile ifade edilecek olursa, tipik bir [A (b)] formülasyonudur; yani A kümesi, b'yi de kapsamaktadır. Örneğin, kimlerin Cennet'e gireceğine ilişkin ayetlere bakıldığında, bazen sadece 'iman' edenlerin, ba-

zen "iman edip salih amel işleyenlerin", bazen de "iman edip salih amel işleyen ve ahirete inananların" bu mükafata nail olacakları beyan edilmektedir ki, buradan, 'iman' teriminin yerine göre farklı manalara gelebileceği neticesi çıkar. Fakat acaba İbn Teymiyye'nin (yahut Izutsu'nun) bu tezi ne denli doğrudur? Burada dilbilimsel yöntem açısından eleştirilecek noktalar yok mudur? Örneğin, klasik dönemde de sorulduğu gibi, 'iman' 'islam'ı da kapsıyorsa, niçin bazı ayetlerde 'ayrı ayrı' zikredilmişlerdir? Daha doğrusu, ikisi aynı şey ise, iki ayrı kelimeye ne ihtiyaç vardır? Bu, dilbilimcilerin, kelamcıların yahut filozofların tartıştıkları önemli sorulardan biridir ve farklı anlayışlar, kendi meşrep ve mezheplerinin temel ilkeleri doğrultusunda bu soruya cevaplar vermektedirler. İbn Teymiyye'nin yaklaşımı da, bu noktadaki farklı eğilimlerden birini yansıtmaktadır ve Izutsu'nun savunduğu görüşle bazı açılardan paralellikler arz etmektedir. Bununla birlikte, İbn Teymiyye'nin 'iman'ın mahiyetine dair başka bazı sözleri daha vardır ki, onun meramını doğru anlamak için bunların da yorumlanması gerekmektedir. Örneğin, o, Ebu Hanife'nin (ya da bazı Mürcîlerin) görüşlerini çağrıştıracak şu cümleleri de sarf edebilmektedir: "İmanın asli manası tasdik, ikrar ve bilgidir. Bu anlamda o, kalbin bir iç eylemidir." Bu sözlerin, Mürcie olmakla itham edilen Ebu Hanife'nin "İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir" mealindeki sözleriyle benzerliği çok açıktır. Peki, bunu nasıl yorumlamak gerekir? Daha doğrusu, bu iki farklı görüşün arasını bulmak mümkün müdür? Bilindiği üzere, İbn Teymiyye, 'amel'i imandan bir cüz olarak görürken, Ebu Hanife bu görüşe karşı çıkmakta ve ikisinin ayrı şeyler olduğunu söylemektedir. Kanımca, İbn Teymiyye'nin yukarıdaki 'iman' tanımı da dikkate alındığında bu hususta şunlar söylenebilir: malum olduğu üzere, Hariciler 'küfr' kavramı üzerinde yoğunlaşıp, 'kafir'i Müslüman Cemaat'ten dışlarlarken, ahlak standartları yüksek bir toplumda, bu standartlara uymayan kişilerin durumunu izah etmeye çalışıyorlardı. Mürcîler ise,

bu tutuma tepki olarak, önce 'iman' kavramını tanımlamak gerektiğini ileri sürüyorlardı ki, buradaki amaçları 'birlik'i korumaktı. Yani Mürciler "amel imandan bir cüz değildir" derken, aslında Hariciler tarafından gelişigüzel bir şekilde işletilen 'tekfir' mekanizmasının toplumda doğurabileceği sıkıntıları önlemeye çalışıyorlardı. Bu, onların 'amel'i önemsiz görmedikleri, bilakis dönemin şartları uyarınca toplumsal birliğe daha çok önem verdikleri anlamına gelir ki, bu da, onların başlangıçta 'siyasi' gayeyi 'teolojik' gerekçeden önce tuttuklarını gösterir. Buradan hareketle, doğru bir tutum için, Ebu Hanife'nin 'iman' tanımının olduğu gibi, İbn Teymiyye'nin 'iman' tanımının da 'dönemine göre' değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Yani Ebu Hanife'nin 'iman'ın tanımında 'amel'e İbn Teymiyye kadar önem vermemesinin, kendi 'dönemin şartlarıyla' ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Nitekim tarihen de sabittir ki, Ebu Hanife, ahlak standardının görece daha yüksek olduğu bir dönemde yaşamış iken, İbn Teymiyye, toplumun çözüldüğü ve siyasi kargaşanın hakim olduğu bir dönemin insanıdır. Bu da, bu iki alimin aynı konuda niçin farklı görüşler beyan edebildiklerini bir ölçüde izah eder. Fakat mesele, teorik gerekçelendirmeye gelince, iki alimin benzer sözler sarf etmeleri de anlamlıdır. Yani mesele, tarafgirlik hissiyle değil, açık deliller üzerinden değerlendirildiğinde, kolaylıkla çözülebilmektedir. Buna göre, şunlar söylenebilir: 'iman' esasen ve özü itibarıyla, 'tasdik'le ilgili bir şeydir. Çünkü hiç kimse, inanmadığı bir şeyi (istisnai şartlar hariç) yapmaz. Bunu Ebu Hanife de, İbn Teymiyye de aynen bu şekilde söylemektedir. Meselenin özü budur. Şimdi bu özü, 'amel'in önemine vurguda bulunanlar nasıl inkar edebilir? Yahut da, 'iman'ın merkezde olduğunu söyleyenler, nasıl olur da, 'iman'ın ister istemez 'amel'i doğuracağı gerçeğini inkar edebilirler? İşte bu nedenle, 'amel'e vurguda bulunan İbn Teymiyye yukarıda alıntıladığımız sözleri söylemekte ve yine aynı nedenle Ebu Hanife, amelsizliği övücü sözler sarf etmemektedir.

V. ve VI. Bölümlerde Mürciliğin tezini ayrıntılı biçimde inceleyen müellif, ilk Mürcîler'in 'tasdik' yerine daha çok kullanmayı tercih ettikleri 'marifet' kavramı üzerine ilginç bir değerlendirme yapmaktadır ki, bunun da üzerinde durulmalıdır. Buna göre, ilk Mürcîler, bu kavramla, basit anlamda 'bilme'nin 'iman'ın özünü oluşturduğunu değil, bilakis "Allah'ın kendisini Kur'an'da anlattığı şekilde bilmeyi" kast etmektedirler. Burada önemli olan şudur: eğer ilk Mürcîler'in 'marifet' tanımları bu ise (ki bunun, bugünkü lisandaki karşılığı 'vahiy'dir) buna itiraz edilemeyeceği açıktır. Malum olduğu üzere, bir kişi, eğer Allah'ı, Kur'an'da anlatıldığı şekilde biliyorsa, o kişiyi, 'mümin' kategorisine dâhil etmemek zordur (çağdaş dönemde, sıradan insanların 'iman' dairesine sokulması için en küçük bir göstergeyi bile geçerli kabul eden birçok dini/resmi makamın tavrı karşısında Mürcîler'in bu tanımı, 'takva' emaresi olarak bile görülebilir!). Bu bağlamda, Izutsu'nun Ebu Hanife'nin 'bilgi' konusuna yaklaşımına odaklandığı görülmektedir. Onun bu tavrını anlamak zor değildir; zira Ebu Hanife ile temayüz eden ve daha sonra Mâturîdî ile sistematik hale gelen bu yaklaşım, bütün kelam mezhepleri içerisinde 'ekol' olmuş birkaç ana anlayıştan biridir. Izutsu'nun, fıkhın yanı sıra kelam alanında da önemli bir kişi olarak görülmesi gerektiğini belirttiği Ebu Hanife'ye dair genel görüşü, onun hem bir "diyalektikçi' hem de 'fevkalade' bir düşünür olduğu yönündedir. Ona göre, Ebu Hanife 'iman' meselesini, 'bilgi' bağlamında ele alan ilk kelamcılardandır ve 'bilgi'nin tikeller yoluyla değil tümeller yoluyla elde edilebileceğini savunmaktadır. Bu şu anlama gelir: Ebu Hanife'ye göre 'marifet', Allah'ı, sufilerin iddia ettiği gibi 'şahsi veya yakın ilişki' kurarak yani 'doğrudan' bilmek değil, O'nu, Kur'an'da tarif edildiği şekilde bilmek (yani 'O'nun hakkında bir şeyler bilmek)tir. Bu yüzden de, Kur'an'da bildirildiği şekilde domuz eti yemenin haramlığını ('tümel' olarak) bilen ve bunu ikrar eden kişi, 'mümin' sıfatını almaya hak kazanır; bu kişinin 'mümin' ismini alması için bu haramlığın şu ya da bu

('tekil') domuzu ilgilendirip ilgilendirmediğini bilmesine gerek yoktur. Ebu Hanife örnekliğinde net bir şekilde görülen bu yaklaşım, bilginin ne ile bilinebileceği tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Burada ilk cevap, elbette, 'akıl' iledir. Izutsu, bu bağlamda, Mutezilî, Mâturîdî ve Eş'arî ekolleri arasında farklılaşmaya neden olan bir dizi ilahiyat tartışmasına değinmektedir. Bunların içerisinde en dikkat çekici olanı, tabiatıyla, 'aklın' gücünün marifetullahı tarife yetip yetmeyeceğidir. Bu noktada aklı yetkin gören Mutezilî ve bazı Mâturîdî görüşleri zikreden Izutsu, bu tezin, kaçınılmaz olarak, mantık kuralları yoluyla Allah'ı ispat edemeyen geniş halk yığınlarının 'iman' sahibi olmadığı düşüncesini beraberinde getirdiğini ve ilim çevrelerinden tepki aldığını ifade etmektedir. Bu tepkiyi ifade eden âlimlerden Gazâli ve İbn Hazm'ın görüşlerine yer veren Izutsu, bu bağlamda, 'taklidi iman' meselesini ele almakta ve "iman sahibi olmak için kelam âlimi olmaya gerek yoktur" şeklinde ifade edilebilecek yaklaşımın teorik temellerini okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Bu bölümlerde, Izutsu'nun hangi yaklaşımı daha çok tercih ettiğine ilişkin net bir ifade görülmemektedir. Onun yaptığı, daha ziyade, saf akılcı ve saf taklitçi yaklaşımların 'kabul edilemez' yönlerini ortaya koymak ve bu arada daha 'makul' görünenleri de zikretmek şeklindedir. Zaten belirli bir tarihsel süreçten sonra artık 'teorik' bir tartışma konusuna dönüşen 'iman' meselesini bütün boyutlarıyla ele alma gayreti gösteren bir müellifin, bu noktadan sonra yapacağı da bundan başkası olamaz.

Eserin VII., VIII. ve IX. Bölümlerinde ise, 'iman' kavramının öğeleri olan 'tasdik' 'ikrar' ve 'amel' kavramları etrafında gelişen kelamî tartışmalar ele alınmakta ve ana akım yahut heretik görüşler derli-toplu bir şekilde okuyucunun bilgisine sunulmaktadır. Izutsu'nun bu bölümlerde yaptığı değerlendirmelerde, sadece kelamın ana akım temsilcilerinin değil, heretik olmakla suçlanan bazı akımların dahi yanlış anlaşıldığına dair savı dikkat çekmektedir. Örneğin, ona göre, Eş'arî bunlardan biridir ve

yapmış olduğu 'iman' tanımı nedeniyle onu 'küfre' düşmekle itham edenlerin (bunlar arasında İbn Hazm da vardır) aksine, onun tanımı, tipik manada genel Hanefî/Mâturidî yaklaşımla benzerlik arz eder. Ona göre, Eş'arî, farklı eserlerde farklı ifadeler kullanmış olmasına rağmen, esas olarak, (Şehristânî ve Taftazânî'nin eserlerinin şahitliğiyle) 'iman'ın kalbin bir eylemi olduğu ve 'tasdik' ile izah edilebileceği görüşündedir. Bu görüş, 'iman'ı "dil ile ikrar ve kalp ile tasdik" olarak tanımlamış olan Hanefî/Mâturidî yaklaşıma (hatta bir açıdan da 'amel'i çok önemseyen İbn Teymiyye'nin 'tasdik' kavramının önemine dair sarf etmiş olduğu sözlere) çok benzemektedir. Yine Izutsu, heretik akımlardan biri olarak kabul edilen Kerrâmîler'in 'iman'ı sadece 'ikrar' ile izah eden tanımının da çoğu kez yanlış anlaşıldığı kanısındadır. Ona göre, mutedil Kerrâmîler, 'iman'ı sadece 'ikrar' ile tanımlarken, kimilerinin kast ettiğinin aksine, kişinin "kalben neye iman ederse etsin, dili ile kelime-i şehadeti getirdiği sürece mümin sayılacağı" inancında değildirler; bilakis, onların 'ikrar'ın önemine dair yaptıkları vurgu, daha çok kişinin 'sosyal' statüsü ile ilgilidir. Yani, mutedil Kerrâmîler'in bununla kastı, dili ile şehadet kelimesini söyleyene toplumda 'mümin' muamelesi yapılması gerektiğidir, yoksa kalben şirke veya şüpheye düşmüş birinin gerçek mümin sayılacağı değildir. Eğer öyle olsaydı, Kerrâmîler'in münafıkların Hesap Günü'nde hesaptan sonra Cennet'e gireceklerini söylemesi gerekirdi. Hâlbuki mutedil Kerrâmîler'e göre, münafıklar, 'dünya hayatı'nda 'mümin'dir; ama ahirette yerleri Cehennem'dir! Burada şu hususa değinmek gerekmektedir: Izutsu, farklı kelam görüşlerinin bu yönüne vurguda bulunmakla birlikte, bunun nedeni konusunda açık ifadeler kullanmamaktadır. Onun ifadelerinden, yapmaya çalıştığı şeyin, tarafgirlik hissiyle hareket eden farklı kelam ekollerinin muarızlarına yönelttikleri suçlamalara karşı ihtiyatlı olunması gerektiğine dair okuyucuda bir hassasiyet oluşturmak olduğu söylenebilir. Bunun, hakkaniyetli davranmaya özen gösteren (yahut modern bilimin ter-

minolojisi ile ifade edecek olursak, 'tarafsız' olması gereken) bir 'ilim adanu'nın standart tavrı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bununla yetinmeyip, birçoklarınca 'aşırı' görülen savların ardında makul sayılabilecek bazı hassasiyetlerin yattığını da ileri sürebiliriz. Bu, şu manaya gelir: heretik görüşlerin sahipleri, bir hususa 'aşırı' vurguda bulunurken, aslında, toplumca 'yanlış' kabul edilen bir anlayış yahut tutuma da tepki göstermektedirler. Eğer durum buysa, bir kavramın mahiyetini tartışırken, sadece ana akım yahut heretik görüşlerin ortaya konulmasıyla yetinilmemeli, savunulan tezi daha iyi anlamak için, bu görüşlerin hangi 'yanlış' görüşe/tutuma karşı savunuldukları da bilinmelidir. Bu elbette ki her heretik görüşün ardında makul görülebilecek bir savın yattığı anlamına gelmemektedir. Zira bazı tezler vardır ki, teorik açıdan asılsız veya çok zayıftır, dolayısıyla reddi de çok kolaydır. (Örneğin, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu, Cebrail'in vahyi yanlışlıkla Hz. Ali yerine Hz. Muhammed'e indirdiği, dil ile ikrar ettikleri için münafıkların da Cennet'e gireceği yahut büyük günah işleyenin ebediyen Cehennem'de kalacağı savları böyledir). Yanlış olan, bir anlayışı, kabulü mümkün olmayan bazı savları gerekçe göstererek, toptan mahkûm etme tavrıdır. Müslüman tarihine baktığımızda, genel olarak 'mutedil' bir çizgi takip ettiği kabul edilen grupların bile bu yanlışa düştüğü görülmektedir. Doğru tavır, elbette 'ilmî' bir gayret gösterip savların doğru-yanlışlığını gerekçeleriyle birlikte göstermektir. Fakat yanısıra, 'tarihsel' bir değerlendirme yaparak, bu tezlerin üretildiği şartları/ortamı da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira hiçbir tez, sırf teorik gerekçelerle ortaya atılmaz. Hele bu tezin sahiplerinin 'toplumsal' bir uzantısı varsa, buna özellikle dikkat etmek gerekir.

Son iki bölümde ise müellif, kelam ilminin detay alanları sayılabilecek iki konuyu ele almaktadır. Bunların ilki "inşallah müminim" demenin doğru olup-olmadığı, ikincisi ise iman etme noktasında ilahi iradenin kul iradesi üzerinde ne denli etkili

olduğudur. Her iki konu da, Müslüman düşün tarihinin en zorlu konularından olan "ilahi irade-cüz'i irade" zıtlığı ile ilgilidir ve müellifin bu noktada Mutezile mezhebine özel ilgi gösterdiği görülmektedir. Izutsu'ya göre, Müslüman teoloji tarihinde ilk kez Mutezile kulun bütün amellerinin sorumluluğunun kendisine ait olduğu tezini bir ilahiyat meselesi olarak ortaya atmıştır. Bu tespit bazı açılardan üzerinde durmayı hak etmektedir. Öncelikle şu ifade edilmelidir ki, cüz'i irade (yahut kulun 'özgürlüğü') meselesinin Mutezile'den önce Ümmet tarafından bir 'problem' olarak görülmemesi mümkün değildir. Sahabe ve tabiin döneminin tartışmalarında buna dair ipuçları bulmak mümkündür. Fakat meselenin 'özel' bir mahiyet arz etmesi noktasında müellifin haklı olduğu söylenebilir. Bu da dönemin 'şartları' ile ilişkilidir. Mürcie örneğinde görüldüğü gibi, eğer ortaya çıkan problem, açık İslami ilke ve pratiklerle çelişiyorsa, Ümmet'in buna bir tepkisi olmakta ve bu da 'yeni' bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Çıkış döneminde bu tepkinin genellikle 'makul' bir gerekçesi olduğunu biliyoruz. Bunu, 'gulat' olanlar hariç, bütün mezhepler için de (öyle veya böyle) söylemek mümkündür. Aynı şey Mutezile için de geçerlidir. Mutezile'nin, kulun eylemlerinin sorumluluğunu kendisine yüklemesi, mezhebin ortaya çıkış döneminde, 'tenzih' kaygısının baskın çıktığını gösterir ki, bu da neticede o toplumun 'ahlak standartlarının yüksek oluşu' ile ilgilidir. Dolayısıyla, 'iman'ın kulun iradesi ile mi yoksa Allah'ın takdiri sonucu mu gerçekleştiğiyle ilgili mesele, başlangıçta, kötü fiillerin Allah'a atfedilmesini önlemek ve böylece eylemleri dolayısıyla kulları sorumlu tutmak amacına (bu da, tabiatıyla, Cebriyye anlayışının neden olduğu olumsuzlukları önleme gayesine) matuftur. Mutezile'nin bu yaklaşımı, daha sonraki dönemlerde başka problemler ortaya çıkardığı için, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiştir ancak başlangıçta, bir 'sapma'yı önlemek adına ortaya atıldığı çok açıktır.

Fakat burada başka bir mesele vardır ki, belki daha çok onun üzerinde durmak gerekir. Bilindiği üzere, bütün düşün-

ce tarihi boyunca, farklı ekollerin başlangıç döneminde ortaya attığı düşünceler görece haklı nedenlere dayanmakla birlikte, her akımın içinden zaman 'aşırı' gruplar ortaya çıkmıştır ve genel tabloya bakıldığında, bunların zaman içerisinde savunduğu görüşlerin, başlangıçtaki ana tezlerle irtibatının neredeyse kalmadığı görülmektedir. Bunun nedeni nedir? Bu, önemli ve aynı oranda zorlu bir sorudur. Kanaatimce bunun asli nedeni, 'ihtiyaçların değişmesi'dir. Saf anlamda 'teolojik' olarak bilinen meselelerin dahi toplumsal/siyasal uzanımlarının olması da bu görüşümüzü doğrular. Çünkü eğer bir mesele bir toplumda yaygın biçimde tartışılıyorsa, o mesele, toplumun pratikte karşılaştığı bir sorunun kolaylıkla çözülememesiyle ilgili olmalıdır. Ki bu da, bir 'ihtiyacı' doğurur. İlim adamlarının görevi, bu ihtiyacı gidermek, yani sorunu çözmektir. Fakat eğer zamanın değişmesiyle birlikte, ihtiyaçlar da değişirse, ilim adamlarının ilgi alanları da değişir ve meseleler farklı bir boyutta ve farklı bir içerikle tartışılırlar. Bu, Müslüman düşünce tarihinde adı anılan bütün mezheplerin ortaya çıkışında da geçerli olan bir hususdur. Örneğin Haricîlik, esasen 'teoloji' alanında değil, 'siyaset' alanında yaşanan bir soruna cevap bulma gayretinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve bu yüzden yaygın olarak bilinen manasıyla 'teolojik' bir mezhep olarak görülmemektedir. Fakat Ümmet'in klasik dönemde yaşadığı 'siyasi' sorunların ağırlığı ortadan kalkıp, 'çatışmazlık' hali hâkim olunca, Haricîlik artık toplumda 'anlamlı' bir karşılığı olan bir mezhep olmaktan çıkmış ve tabiatıyla da tarihin sayfalarında yerini almıştır. Aynı şekilde, Ümmet, siyaseten durulduktan sonra, 'düşünsel' faaliyetler yoğunlaşmış ve bu da giderek düşüncenin sistematize edilmesi sonucunu doğurmuştur. Burada siyasi soruna çözüm bulma çabasının da, düşünceyi sistematikleştirme çabasının da bir 'ihtiyacı giderme' amacına matuf olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu da bize şöyle bir neticeye ulaşma imkânı verir: her düşünsel tartışmanın kendi içinde anlamlı bir yanı vardır, fakat bu türden tartışmalar, toplumun yaşamış olduğu sorun-

lara dair de ipuçları sunarlar. Bu konunun 'iman' meselesiyle alakası ise şöyle kurulabilir: 'iman' kavramının mahiyetine dair yapılan tartışmaların toplumsal/siyasal karşılıklarının olduğunu bilmek, ilk dönem Müslüman toplumunun yaşadığı pratik sorunları bilmekle, kısacası o toplumu tanımakla ilgili bir meseledir. Bu ise, bizi, düşünce tarihi ile siyasal tarih arasında inkâr edilemez bir ilişki olduğu düşüncesine götürür.

Son olarak, kitabın geneli üzerine de birkaç söz söylemek isterim. Elinizdeki kitap, 'iman' kavramı konusunda derli-toplu bilgi edinmek, konunun tarihsel süreç içerisinde nasıl ele alındığını görmek isteyen okuyucuya yararlı olabilecek başarılı bir eserdir. Akademik bir çalışma olma hüviyeti önde olmasına rağmen, genel okurun da istifade edebileceği bir içerikle yazılmıştır. Bendeniz bu kitabın tercümesinin ilk yayınlandığı yıllarda yeterince ilgiyi görmediğini düşünüyorum. Ancak gelinen aşamada, kamuoyunda konuyla ilgili tartışmalarda referans gösterilebilecek, pratik boyutları da olan bir kitap olduğunu söyleyebilirim. Bu vesile ile, yayınevinin eserin yeni baskısını yapma kararını da olumlu görüyorum ve bu gayretin hayra vesile olmasını temenni ediyorum.

Kürşad Atalar
Ankara, 20 Kasım 2016

ÖNSÖZ

Bu eser, İslam ilahiyatında 'iman' kavramının analitik bir tetkikini konu edinir ve iki türlü amacı vardır. Bir yandan, bir tarihi sürecin ayrıntılı anlatımını vermek iddiasındadır ki bu tarihi süreç iman kavramının doğduğu, geliştiği ve Müslümanlar tarafından teorik bakımdan incelikle işlendiği süreçtir. Öte yandan, bu çalışmanın amaçladığı bir diğer şey ise, iman ve imana ilişkin diğer anahtar kavramlarla, bu kavramların kendi aralarındaki ilişkiyi kuran kavramsal ağların dikkatli bir semantik analizini yapmaktır.

'İman' tarihsel olarak İslam'daki teolojik kavramların ilki ve en önemlisiydi ve bu yönüyle İslam kültürünün ilk birkaç yüzyılında da bazı ciddi sorunlara sebep olmuştur. Bu sorunların bazıları, sayıları her gün artan müslüman cemaat için, kelimenin tam manasıyla hayat memat meseleleri idi. Umarım, bu sorunlar ve sorunların temelinde yatan ana kavramların metodik bir tahliliyle İslam düşünce tarihinin en ilginç evrelerinden birini aydınlatmış olacağız.

Yalnız en baştan bir hususu belirtmeliyim: Elinizdeki çalışma, ilahiyatçılar tarafından teorik olarak titizlikle işlenmiş iman kavramının bir tetkikidir. Bir de, İslam ilahiyatının, Müslümanların göğüslerinde yüzyıllar boyunca canlı tuttuğu iman sorunlarıyla etraflıca uğraşacak ne hali ne de vakti vardır. Eli-

nizdeki eser meselenin çok belirli bir yönüne, çok belirli bir açıdan bakmaktadır. Varabilmeyi ümit ettiği en uç nokta, sorunun ilmi cihetini tahlil edebilmek ve aydınlatabilmektir.

'İman', doğası itibarıyla bireysel varoluşa ait bir olgudur. Bu bakımdan denebilir ki gerçek derinliğini ancak skolastik olmayan bir yönden yaklaşıldığında ortaya koyar. Ve bu manada, mistiklerin aynı kavramdan anladıkları şeyin meselenin özüne daha yakın olduğu söylenebilir. Ayrıca bu görüşe katılmak konusunda da benim bir tereddüdüm yok.

Ama öte yandan, İslam ilahiyatı, her şeyden çok, *İslamî* bir olgudur. Skolastik ilahiyatçıların ele aldıkları haliyle iman, sorunun yalnızca dış ve şeklî tarafına dokunur türden olabilir. Fakat bir de şu var ki başkaca yerlerde olduğu gibi burada da 'dış', 'iç'in doğrudan tezahürüdür. Bu manada, bir ilahiyat kavramı olarak 'iman', çok özel bir şekilde de olsa, varoluşsal bir hadise olarak, yani İslam'a inanan müslümanların fiilen yaşadığı ve tecrübe ettiği bir şey olarak, 'inanış'ın gerçek doğasını yansıtır.

Böyle olmuş olsun ya da olmasın, ben bu çalışmayı yalnızca skolastik ilahiyatçılığın anahtar kavramlarından birinin tarihî-filolojik tahlilini ortaya koymak için değil, İslam'ın, ki yeryüzünün en asli ve mühim dini kültürlerinden biridir, temel yapısı konusunda da mütevazi fakat ciddi bir katkı teşkil etsin diye gerçekleştirdim.

Bu eser aslında 1964 yılında, Montreal'deki Mc Gill Üniversitesi İslami Tetkikler Enstitüsü'nde yürütmem istenen özel seminer için hazırlanmış materyale dayalıdır.

Enstitü Müdürü Dr. Charles Adams'a, bana karşı göstermiş olduğu bitmeyen hoşgörü ve teşvik için teşekkür görevimi seve seve yerine getirmek isterim.

Derse katılan herkese de teşekkür ediyorum; özellikle W. Paul Mc Lean beyefendiye. Kendisi yalnızca ilk ve en mühim

dökümanların (EK) tam İngilizce tercümesini sağlamakla kalmamış, benimle bütün el yazması nüshayı okuyarak faydalı önerilerde bulunmuş ve mühim noktalara işaret etmiştir. Bu eserin nihai şekli yaptığımız konuşmalara çok şey borçludur.

Bu vesile ile Profesör Nobuhiro Matsumoto'ya eserime duyduğu canlı ilgi için ve bu kitabın çıkmasındaki çabalarından dolayı minnetlerimi sunar, teşekkürü borç bilirim.

Son olarak, Yurindo Yayınevi'ne teşekkür borcumu ifa edeceğim. Bu kitabı basmayı cömertçe kabul ettiler ve bunu büyük bir özenle yerine getirdiler.

Toshihiko Izutsu
Tokyo,12 Nisan 1965

I. BÖLÜM
KÂFİR

I. Haricîler ve Sorunun Kaynağı

'İnanç' yahut 'iman'ın dinin temel noktası olduğunu kimse inkar etmeyecektir. Dahası özellikle İslam'da, bu kavrama ait sorunlar son derece önemlidir. Önemlidir çünkü yalnızca bir din olarak İslam'ın özü ve varlığıyla ilgili olmakla kalmayıp, 'iman' kavramı çerçevesinde başlatılan tartışmaların ilk Müslümanlar arasında ilahiyat düşüncesinin başlagıç noktası olduğuna da işaret eder.

'İnanç' (*îmân*) sorununun tarihi ehemmiyetini belirterek şöhretli Hanbelî ilahiyatçı İbn Teymiye şunu söylemektedir: "Bu iki kelimenin ne demek olduğu Müslümanlar arasındaki ilk iç huzursuzluğun çıkmasının nedeni olmuştur. Bu sorun yüzünden İslam cemaati hizip ve fırkalara bölündü. Bunlar Kitap ve Sünnet konusunda, birbirlerinden ayrıldılar ve birbirlerine kâfir demeye başladılar."[1] O sahneye ilk çıkan da *Havâric* yahut Haricîler adı ile tanınan grup yahut kimseler idi.

Bununla birlikte, meselenin gerçek mahiyetine dair tarihsel bir vukufiyet kazanmak için İbn Teymiyye'nin yapmış olduğu formülasyonu akılda tutmalıyız. Fakat İbn Teymiye'den

1 Takiyyüddin İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân*, Şam, 1961, s.142.

yaptığımız bu alıntı, Haricîlerin bahsettiğimiz sorun üzerine yaptıkları tartışmalarla alevlenen somut durumun yeni yeni oluşan müslüman cemaati için tam anlamıyla bir hayat memat meselesi olduğunu hakkıyla açıklayabilmek için fazla soyuttur.

İlk Haricîler, aslen nazariyeci değildiler ve sorularını *in abstracto* (soyutlama seviyesinde) ortaya koymadılar. Muhakkak ki, Haricîlerin ele alıp inceledikleri kilit-kavramların hepsi er ya da geç olgunlaşmış bir skolastik ilahiyata dönüşmeye yazgılıydı. Fakat kendileri bunlarla tamamıyla teorik bir seviyede ilgilenmediler. Tersine, o kavramlar, mevcut siyasi durumla çok yakından alakalı idi. Bugün baktığımız noktadan söyleyecek olursak, mevzu o gün için ilahiyatla ilgili bir mesele olarak değil siyasi bir problem olarak gündeme gelmişti.

Tabloyu biraz daha karmaşıklaştıracak olursak, bu problemleri dini açıdan ele alanlar yalnızca Haricîlerdi. Başka bir ifadeyle, kendi bakış açılarına göre, Haricîlerin anahtar-kavramları özünde dinden gelmekteydi. Bu herhalde şu demek oluyor: Bizim bu başlangıç safhasında Haricîlerin ele almış oldukları anahtar kavramlar konusunda bütün söyleyebileceğimiz, bu kavramların birbirlerinden tamamıyla farklı yönlere bakan iki farklı yanı olduğudur: siyaset ve ilahiyat. Önce, yani Emevi çağında, siyasi yan daha mühimdi. Zaman geçtikçe meselenin ilahiyat yanı öne geçti. Şimdi meseleyi daha yakından ve daha somut şekilde ele alalım.

Aslında Haricîlerin *îmân* kavramı konusundaki temel sorularını soruş tarzlarında bir kendine özgülük vardır. İlk olarak, bütün tartışmaların merkezinde 'halifelik' (*hilâfet*) sorunu vardı. Müminlerin, resulün irtihalini müteakip karşılarına çıkan ilk ciddi sorunun bu olması son derece doğal ve makuldu. Yani müslümanların yeni imamı (*halîfe*) kim olacaktı? İyi bilindiği gibi, *halîfe* sözcüğünün manası, 'sonraki', 'halef', 'peşinden gelen' veya 'vekil'dir. Ama kimin *halîfe*si? Bu konunun bile müslümanların zihinlerinde açıklık kazanmamış olduğu

ilk hadislerden bellidir. Örneğin, İbn Hanbel'in *Müsned*'inde şöyle dendiğini görmekteyiz: "Birisi Ebûbekir'e 'Allah'ın halifesi' diye hitap etmiş, bunun üzerine Ebûbekir: 'Ben Allah'ın elçisinin halifesiyim ve bu sıfatımdan da razıyım, bu sıfatımdan da razıyım, bu sıfatımdan da razıyım' "[2] demiştir.

Cümlenin son kısmının (*ene râzı bihi*) üç kere tekrarlanmasının önemi büyüktür. Ebûbekir ikinci sıfattan razı olduğunu bu denli şiddetle vurguladığına göre bu şunu gösterir: O zamanlarda *halife* sıfatı iki şekilde anlaşılmaktaydı. Allah'ın veyahut resul Muhammed'in halifesi. Yani Ebûbekir şiddetle ilk yorumun meşruiyetini dışlamış olmaktadır. Kendisinin ikinci manaya talip olduğunu; bunun doğruluğundan emin ve memnun olduğunu ifade etmiş oluyor.

Bu sorun, görünüşe bakılırsa, bir müddet sonra fazla güçlük çekilmeden halledilmiştir. Alıntısını yaptığımız hadis bunu çok iyi anlatmaktadır. Ama bu sorun çözülürken geride çok mühim bir sorun bıraktı: O halde peygamberin meşru *halife*si kim olacaktı?

Sorun Müslüman cemaat için özellikle Hz. Osman'ın irtihalinden sonra büyük önem arz etti. Birbiriyle şiddetle çelişen fikirler ortaya çıktı ve üç hizip belirdi. Bunlardan (adı *Şia* olan) biri için aday Ali idi ve Ali, *halife* olmaya layık yegâne kişiydi. İkinci bir fırka (Emeviler ya da *Emeviyyûn*) bunun Muaviye olduğunu düşünüyordu. Üçüncü parti "Ne o, ne de bu" (*la hâzâ ve lâ zekâ*) diyordu. Tam olarak söyleyecek olursak bunlar bir halifeye gerek olmadığını, Allah'ın Kitabı'nın yeterli olduğunu söylüyorlardı. Fakat şunu ekliyorlardı: Eğer başka bir yol yok ise, halk içinden "Habeşli bir köle dahi olsa" en ehil olanı seçilmelidir. Bu, Haricîlerin görüşü idi.

2 *Müsned*, I, 1949, Kahire. Hadis no: 59. 64 no'lu hadis ise aynı hadisi biraz farklı aktarır. Bahsettiğimiz hadiste: "Allah'ın elçisinin *halife*siyim" yerine "Hayır, Muhammed'in *halife*siyim" der.

Yukarıda belirtildiği üzere, bugünden bakarak meselenin esasen siyasi bir mesele olduğu söylenebilir. Hilafet konusunda birbirinden farklılaşan görüşleri ile bu üç grup, profesör Ahmed Emin'in *Duha el-İslam*'da[3] belirttiği gibi, tam anlamıyla siyasi parti denmeye (*ahzâb-ı siyâsiyye*) layıktırlar. Zira esastaki sorun tüm cemiyetin refahıdır (*maslahat*). Fakat onlar ortaya çıkacak bütün ciddi sonuçları çok iyi bildikleri halde, sorunu bu şekilde, yani tam anlamıyla politik olarak değerlendirmiyorlardı. Onlara göre, mevzubahis olan dindi ve bu manada sorun derin bir ilgi uyandırdı. Kısacası, onlar özde 'dinî' bir sorun ile ilgileniyorlardı.

Bu nokta, Haricîlerin soruyu ele alış tarzı üzerine düşündüğümüzde göze çarpacaktır. Muhaliflerini yani Emevileri ve Şia'yı mağlup etmek ve reddetmek için temel sorunlarını şu şekilde formüle ettiler: "Ali'nin ardınca giden ve ona desteğini verenler kâfir midir mümin midir?" "Muaviye'yi izleyen ve ona destek olanlar kâfir midir mümin midir?" Tabii cevap baştan verilmişti. Yürüttükleri mantık basitti: "Ali, Muaviye ve onların müdafileri kâfirdi, çünkü bunlar büyük günahkârlardı." Daha nazari boyutta, bu şu demektir: Büyük günah işlemiş birisi yine de mümin kabul edilecek midir, yoksa işlediği o günah yüzünden artık kesinlikle kâfir midir? Bu teorik formülasyonla ilahiyattaki meşhur *mürtekib-i-kebîre*, yani büyük günah işleyen kişi sorunu arasında yalnızca çok küçük bir adım vardır.

Sorun bir kez bu şekli alınca inanmanın ve inanmamanın ne olduğu, ne gibi eylemlerin kişiyi 'büyük günah işleyen kişi' yaptığı hakkında iyice fikir sahibi olmadan kişinin kendi pozisyonunu meşrulaştırmasının ve soruna yeterli bir cevap vermesinin imkansızlığı ortaya çıktı. Bu da kaçınılmaz olarak 'inanç' (*îmân*) ile 'inançsızlık' (*küfr*) arasındaki ayrımın ne olduğu hususunda kelam tartışmalarına yol açtı. Konu sonuç olarak en temel soru şeklini aldı: İman nedir?

3 Ahmet Emin, *Duha el-İslam*, c.III., 1963, s.5

Fakat burada bile, Haricîler baskın siyasi ilgilerinden ileri gelen çok hususi bir tutum takındılar ki, bundan da gerek teorik gerek pratik çok ciddi sonuçlar doğdu. Kaydedilecek ilk nokta, doğrudan doğruya iman kavramına yönelmek yerine, özellikle ve hassaten *küfr* üzerinde durmaları ve bunu da şahsileştirmeleridir. Yani, onlar "iman nedir?" diye, hatta "*küfr* nedir?" diye sormadılar. Onların sorusu şu idi: "Kâfir 'kim'dir?" Doğal olarak bu tavır onların düşünce tarzına son derece hususi bir renk getirdi.

'İman' sorununa tabiri caizse ters yoldan bu yaklaşım, onların siyasetteki ilgileriyle direkt bağlantı halinde ele alınmalıdır: müslüman cemaatinden 'belirli' bazı kimselerin aforuzu. Siyasi-kelamcı faaliyetlerinin ilk günlerinde Haricîlerin belirli bazı kimselerin cemaattan ihracını düşünmüş olduklarını, El-Bağdâdî'den[4] bize ulaşmış olup, Haricîlerin bütün alt oluşumlarında[5] ortak olan ana akideleri gösteriyor. Bağdâdî biraz farklı iki formülasyon veriyor: Biri Ka'bi diğeri Eş'arî'den.

(I) Ka'bi (*Makâlât* kitabından): Haricîlerin birbirlerinden bazı konularda ayrılmakla birlikte genellikle üzerinde mutabık oldukları noktalar: 1- Ali, Osman, iki hakem[6] ve Cemel Vakası'nda rol alanlarla hakemlerin hakemliğinden memnun olan herkesi kâfir olmakla itham ediyorlar; 2- Büyük günah işleyen herkesi kâfir ilan ediyorlar; 3- Gayri adil yöneticiye (*el-imamu'l-câ'ir*) başkaldırmayı bütün müminler için farz kabul ediyorlar.

(II) Eş'arî: 1- Bunlar Ali'yi, Osman'ı, Cemel Vakası'na karışanları, iki hakemi, o hakemlikten memnun olanları, hakemlerin birini yahut her ikisini savunanları kâfir sayıyorlar,

4 Abdulkahir el-Bağdâdî, *El-Fark beyne'l Firâk*, Kahire, 1910, s.55. Elinizdeki kitap boyunca, bahsettiğimiz eser (Bağdâdî, *Fark*) olarak anılacaktır.

5 Bağdâdî Haricîlerin arasında 20 farklı alt oluşum (fırka/firâk) olduğunu söyler.

6 Yani Ali'nin tarafında Ebû Musa ve Muaviye'nin tarafında Amr İbnu'l-Âs, Bu eserde okuyucunun, İki Hakem Meselesi, Cemel Vakası vs. gibi bazı tarihi olayları bildiği farz edilmektedir.

2- Adaletsiz yönetme kuvvetine (*el-sultanu'l-câ'ir*) karşı başkaldırmayı bütün müminler üzerine farz kabul ediyorlar.

Gördüğümüz gibi, iki tarz arasında kayda değer yegâne fark Eş'arî'nin *'tekfîr-i mürtekib el-kebâir'*den, yani büyük günah işleyenin kâfir sayılmasından bahsetmeyişidir. Genelde düşünüldüğü üzere, bu fark şuradan doğabilir: Eş'arî, Haricî bölüklerinin en mühimlerinden biri olan Necdîler'in[7] aynı görüşü paylaşmadıklarını hesaba katmış olabilir. Belki bu farkı açıklamanın bir basit yolu da şudur: Eş'arî bize ilk Haricî zihniyetinin bir resmini çizmektedir, ki bu zihniyet gününün siyasi koşullarından etkilenmekte ve netice olarak nazariyeye çok az yer bırakmaktaydı. Ka'bi'nin dediği belki de Haricî düşüncesinin ikinci safhasına aittir. Bu etapta insanlar sorunlarını daha nazari bir seviyede ele almaktaydılar.

Böyle olmasına karşılık, bizim hususi gayemizce daha önemli olan şey *tekfîr* yahut *ikfâr* kavramının, yani birini kâfir olmakla itham etmenin, ilk Haricîlerin düşüncelerinin etrafında döndüğü ve dönüştüğü merkez olduğu gerçeğidir. Bu, Haricî hareketin bizatihi aslıdır.

El-Muhakkime diye anılan ilk Haricîler Ali'nin taraftarlarında idiler. Bunlar insanın hüküm verme (*hukm*) yetkisine sahip olduğunu söyleyen herkese kâfir diyor ve o yetkinin yalnız Allah'ta olduğunu savunuyorlardı. Bu son tabir, yani *Lâ Hukme illâ Lillah* (Allah'tan başka kimse hükmedici değildir), "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler var ya, mutlak onlar kâfirdirler"[8] mealindeki Kur'an ayetine dayanıyordu ve davranışlarına hakim olan kaide idi. Onlar, bu lafzı, Allah'ın dininde hakemlik hakkının kimseye değil yalnızca mutlak otorite olan Allah'a ait olduğu şeklinde[9] anlıyorlardı. Bu prensibe göre, o

7 686 ile 692 yılları arasında lider olan Necde'nin takipçileri. Bölümün ilerleyen kısımlarında bunların görüşleriyle ilgili malumat vereceğiz.

8 Maide, 47. *Ve men lem yahkum bimâ enzelallûhu fe ulâike humu'l-kâfirûn.*

9 El-Malati: *Et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehlu'l Heva ve'l Bida.*, ed. İzzah el-Attar el-Huseyni, Kahire 1949, s. 51. Bundan sonra *Tenbih* olarak referans verilecektir.

iki hakem kâfir idiler ve Ali'nin kendisi de hakemleri kabul ettiğinde kâfir olmuştu.[10] "Ayrıca," dediler, "Kur'an bize, 'Allah'ın emrine itaat edene kadar zalim ile savaşmamızı' emrediyor" (Hucûrat, 9) ama "insanın arabuluculuğuna evet dediği anda Ali savaşmayı bıraktı. Böylece o, Allah'ın hükmünü (*hukm*) terk edip kendini *küfr*e mahkum etti.[11]

Şunu hatırlamamız iyi olur: Ali'nin bu suçlanışı ilk Haricîlerin teorik bir düşüncesinin ifadesi değildi. Bu siyasi bir meseleydi. Ve bağnazlıkları binlerce masum müminin kanını döktü. Malatî'nin aşağıdaki satırları bunu çok iyi anlatıyor:

> "Bu *Muhakkime*ler kılıçları ile çarşı pazara daldılar. Hiçbir şeyden habersiz masum insanların toplandığı yerlerde, *'Lâ Hukme illâ Lillâh!'* diyerek önlerine kim geldi ise kılıç savurdular, kendileri öldürülünceye kadar da öldürmeye doymadılar... İnsanlar onlardan yana sürekli korku içinde idiler. Müthiş bir kargaşaya neden oluyorlardı. Çok şükür ki bugün yeryüzünde onlardan bir tane bile yok." [12]

Haricî fırkasının doğuşu ve bu insanların aşırı dini gayretkeşliklerinin neticeleri, daha ziyade İslam tarihi ile ilgilenenlere aittir. Onların gerçek yaşantılarında neler yaptıklarına gereksiz bir yer ayırmak istemiyoruz. Haricî olgusunun siyasi sonuçlarını gösterecek kadar açıklama yaptık. Şimdi biz işin kavramsal cihetine dönelim ve bu kişilerin erken İslam ilahiyatının gelişimi bakımından ne gibi katkıları olduğuna bakalım.

---

10 Eş'arî, *Makâlât-i İslamiyyîn*, ed. Ritter, Istanbul, 1963, s.452.

11 Eş'arî, *a.g.e.* Bahsi geçen yazıda, Ali'ye karşı yöneltilen bu suçlamaya Rafiziler (*Şia*) şu cevabı veriyor: "O iki arabulucu mutlaka hatalıydı; ama Ali haklıydı çünkü arabulucuları ancak *takiyye* yaparak, hayatı tehlikede diye kabul etti." Eş'arî, s. 453. Bu noktada kaydedeceğimiz enteresan bir husus, daha sonra Ehl-i Sünnet'in bu tür kolay ve rastgele *tekfîr* için söyledikleridir. Tipik cevaplardan biri şuydu: "Ama kim böyle körü körüne müslümanları kâfirlikle suçluyor ve peygamberin en yakın dostlarına kâfir diyorsa, o, suçladığı kimseden daha kâfirdir." Bağdâdî, *Fark*, s.342. (*el-kâfir minhum* yerine *ekferi minhum* diye okur isek).

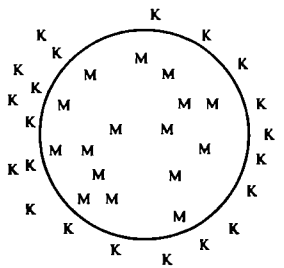
12 Malatî, *Tenbîh*, s.51.

II. Haricîlere Göre *Küfr* Kavramı

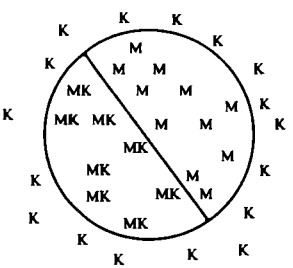
Haricîlerin küfr kavramı izahını basitleştirmek ve Haricî hareketinin özel önemini kavramsal tahlil bakımından açığa çıkarmak için, işe, iki İslami kavramın, yani *îmân* (*islâm*) ve *küfr*'ün yapısını etkileyen köklü değişikliğin şematik bir diyagramı ile girişmek istiyorum.[13]

Îmân (veya *islâm*) ve *küfr* -yahut bunun isim formundaki karşılıkları olan *mümin* ve *kâfir*- Kuran'daki en mühim terimlerden ikisidir. Tüm Kuranî düşüncenin çekirdeğini teşkil ederler. Haricîlerin kelamı, bu kavram çiftini Kur'an'a borçludur. Dıştan bakıldığında mana sahasında hiçbir değişiklik olmamış gibidir. Oysa gerçekte, yüzeyin altında müthiş bir değerler değişimi olduğunu görmek hiç de zor değildir.

Kuranî Görüş



Haricîlerin Görüşü



Çember, Müslüman Cemaati gösteriyor.

M= Müslüman (yahut mümin)

K= Kâfir

Kur'an Müslümanlar ile Kâfirler arasındaki ayırıma dayalı yalın bir yapı arzeder. Bütün Müslümanlar cemaate dahildirler, yani şematik olarak hepsi çemberin içerisindedirler. Ve çemberin dışında olanlarla yani Muhammed'e kulak verip Allah'a

13 Aynı meseleyle daha önceki bir eserimde (*Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Tokyo, 1964, 52-57) ilgilenmiştim. Orada konuyu diakronik semantiğin metodolojik bir prensibi olarak ele almıştım. Bundan sonraki satırlarda mesele biraz daha farklı bir şekilde incelenmektedir.

iman etmek istemeyenler ile kesin bir karşıtlık içindedirler. Bu yalın yapıda karmaşıklığa yahut tereddüde hiç mahal yoktur. Şeklimizde bir daire ile gösterilen *Ümmet* yahut müslüman topluluğu insanları bariz bir biçimde ikiye ayırmaktadır. İnsan ya Müslümandır, ya da Kâfir. Hiçbir kâfir de, "teslim olmadıkça", ki *islâm*'ın asli manasıdır, daireye dahil olacak değildir.

Tabii bunların hepsi mükemmelleştirilmiş şekillerdir, ki gayesi İslam cemaatinin kavramsal yapısını göstermektir. Ancak gerçekte, bu 'teslim olma' faaliyeti öyle somut bir şey olmadığından, imanında şüphe olan birçok kimse rahatlıkla daireye dahil olup yalnız *kelime-i şehâdet* getirerek (yani "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın elçisidir" diyerek) topluluğun mensupları olabilmekteydiler.

Dairenin içinde kalanların olmaları gerektiği kadar pür ü pak olmadığı düşüncesiyle birlikte, bu dairenin içinde kalıp İslam cemaatinin saflığını bozan korkunç sayıda şüpheli ve gayri şayan-ı kabul kimsenin olduğu düşüncesi, Haricî hareketinin başlangıç noktasını teşkil etmiştir. Onların tefehhümünde, temel zıtlık artık cemaat mensupları ile (daire içindekiler) diğerleri (dışarıdakiler) arasında değil, cemaatin bir kısmı ile diğer kısmı arasında, yani saf müminler ile saf olmayanlar arasındaki çelişkidir. Bu saf olmayan müslümanlar, Haricî görüşe göre, yalnız ismen müslümandırlar. Aslında bunlar kâfirlerin ta kendileridir. Daha tehlikeli olanlar da bunlardır, çünkü bunlar ismen müslümandırlar. Müslüman geçinirler, sadece gerçek müminlerin hakkı olan bütün maddi ve manevi menfaatlerle menfaatlenirler.

İşte bu suretle Haricîler *küfr* kavramını müslüman cemaatinin tam göbeğine getirdiler. Daha evvel, tabiri caizse, duvarın içerisinde emniyette idiler. İslam'ı şeklen deruhte edenler, bu yeni topluluğun sahih üyeleri kabul ediliyorlardı. İslam akidesini açıktan takrir eden herkes o suretle kendini de, mal ve mülkünü de dokunulmaz kılmış oluyordu. Bazı hadislerin söylediği gibi, "kişinin yaptığı şeydeki asıl niyetinin ne olduğunu

öğrenmek için kalbini yarıp bakamazsın."[14] Ama işte Haricîlerin bağnazca ısrar ettikleri konu da buydu.

Haricîlerin ortaya çıkışı ile, *Ümmet* içinde mühim bir tehlike belirmiş oldu. Müslümanlar, gerek maddeten, gerek manen kendilerine tehlike gelebileceğini düşünmeye başladılar. Mütedeyyin ve muttaki bir müslüman bile artık kendisine ömrünün sonuna kadar 'mümin' denip denmeyeceğinden emin değildi. Bir müslümana her an "kâfirsin" denebilirdi. Bir kere de bu namı aldı mı, artık *Ümmet* mensubu sayılmıyordu. Cebren uzaklaştırılıyordu. Bu da gerçek Haricîlerin görüşüne göre, o kişinin öldürülmesi demekti. O kişiyi Haricînin kılıcından kadın ve çocukları da kurtaramazdı.

Bu durum *kâfir* kavramının kaçınılmaz olarak karmaşık bir yapı kazanmasına yol açtı. Evvelce, kâfir kâfirdi! Artık *Ümmet'in* o duvarları içinde *kâfir* çift yanlı bir kavramdı. Öznel olarak, yani kendisi için ve Haricî olmayan müminler için böyle bir müslüman yine de müslümandır, fakat Haricîlere bakılacak olursa, kâfirin ta kendisidir. Yukarıda verilen şemada bunu Müslüman-Kâfir'in karşılığı olarak MK sembolüyle gösterdik.

Böylelikle görmekteyiz ki, bu etapta aynı Kur'an kelamı yine kâfir ile mümin arasındaki kesin zıddiyet dahilinde istimal olunmaktadır, ama iç yapılarda, özellikle *kâfir*inkinde (dolayısıyla da *küfr*'de) çok köklü bir değişim olmuştur. Meseleyi basitleştirmek için, diyebiliriz ki bu yeni düşünüş tarzında kâfir, imansız yahut basitçe 'inanmayan kişi'nin ötesindedir. O bir 'sapık'tır.

Kâfir'in manasındaki bu 'inançsızlık'tan 'sapığa' tebdil İslam tarihinin ilk zamanlarında vuku bulmuştur ve ne denli mühim bir geçiş olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Ama bu olguyu tarif etmek hiç de zor değildir.

Nebi'nin günlerinde, ilk manadaki kâfirler, müslüman *Ümmet*'ini bekleyen en yakıcı sorundu. Henüz çok dar bir

14 Mesela, A J. Wensinck, *The Muslim Creed* (İslam İtikadı), Cambridge, 1932, II. Bölüm.

çevre olan müslümanların varlığı etraflarındaki çok sayıdaki kâfir tarafından tehdit edilmekteydi. Onlar yalnızca inatla Allah'a 'teslimiyet'e karşı direnen 'inançsızlar' değildiler, yeni dine karşı kılıç da kuşanıyorlardı. Müslümanlar için, bunlar ya yok edilecek ya da ikna edilecekti. Ayrıca, cemaat içinde henüz 'sapıklığın' emaresi yoktu.

Durum büyük fetihlerden sonra önemli ölçüde değişti. Müslüman cemaatine çok çeşitli kültürlerden insanlar dahil oldu. Ve bu yeni koşullarda büyük İslam İmparatorluğu'nda en tehlikeli düşmanlar artık duvarın dışındakiler değil içindekiler idi. İslam'ı kabul etmeyenler manasındaki kâfirler artık tali bir mülahaza konusuydu. Müslüman topluluk, kendi ayakları üzerinde duracak çokluk ve güçte idi. En azından kâfirler küfürleriyle İslam'ı kendi haline bırakıyorlardı ve onların cephenin o denli uzağından İslam'ın sağlam kalesine zararları olamazdı. Onların itikatları kısaca sahte ve ehemmiyetsizdi.

Ama kelimenin ikinci anlamındaki kâfirler hayli farklı idiler. Bir kere bunlar şeklen ve haricen müslümandılar. İslam'ın temel ilkelerini kabul etmekteydiler. Yalnız, bunları yorumluyorlardı. Bunu bilerek ve bazan kasıtla yanlış bir tarzda yapmaktaydılar. Saptırarak değerlerini yok ediyor ve bu suretle de dinin altını oyuyorlardı.

Öyle oldu ki 'yanlış inanç sahibi' manasındaki *kâfir* -iman etmeyen anlamındaki değil- düşünen kafaların bellibaşlı sorunu oldu. Haricîlerin ortaya çıkışı, cemaate hakim olan bu tedirginliğin aniden patlamasıydı. Görmüş olduğumuz ve birazdan ayrıntısını göreceğimiz üzere, bu patlama son derece tehlikeli bir şekil aldı.

III. Haricî Düşüncesinin Temel Yapısı

Haricîler *îmân* sorununu İslam düşünce tarihinde ilk kez ciddi bir nazarî ve kelam sorunu olarak ortaya çıkardılar. Ama

bunu dolaylı olarak yaptılar. Çünkü eğer 'teoloji' (ilahiyat) sözcüğünü kelam ilmi (*ilm-i kelâm*) diye anlayacak olursak bunlar kelimenin gerçek manasında teorisyen yahut ilahiyatçı değildiler. Ayrıca, daha evvel söylediğim gibi, onların probleme yaklaşımları bir hayli kendilerine mahsustu. Bunu tam olarak anlatabilmek için, 'iman' kavramının kendisinin semantik çatısı hakkında birkaç şey söyleyerek söze girmem gerekecek. Bu tür şematik bir kavrayışın gerçek önemi, Haricîler'den sonra gelenlerin geliştirilmiş oldukları kilit-kavramların tahlili ile yolumuza devam ettikçe daha çok açığa çıkacak.

Şimdi, kısaca söylemek gerekirse, 'iman' kavramının semantik olarak dört referans noktası vardır. (1) öznesi, (2) nesnesi, (3) fiil, (4) dış tezahür biçimleri. Başka türlü söyleyecek olursak, 'iman' kavramına bu dört değişik açıdan bakılabilir.

İlk yaklaşım, yani 'fail' yaklaşımı, iman eden kişi hakkında soru sormaktan ibarettir. "Gerçek mümin kimdir?" İşte kısaca soruya bu açıdan baktığımızda ilgi konumuz budur. İkinci zaviye "Hakiki mümin neye iman eder yahut etmelidir?" sorununu ortaya çıkarır. Üçüncüsü, 'iman' etme fiilinin kendi iç yapısıyla ilgilidir, yani "nedir iman etmek?" sorusu. Dördüncü yaklaşım, içteki inanışın tezahürleri olarak ortaya çıkması gereken 'ameller' konusu ile alakalıdır. Bahsetmiş olduğumuz bu son yaklaşımla ilgili olarak İslam'daki en belirgin soru, daha sonraki bir bölümde göreceğimiz gibi, işlenen 'ameller'in 'iman'ın ayrılmaz bir parçasını teşkil edip etmediğidir.

Haricîler yukarıdaki yaklaşımlardan ilkini benimsediler. Diğer bir ifade ile, Haricîler ağırlıklı olarak *îmân* ve *küfr* sorununu -elbette enine boyuna bir biçimde değil-, 'fail' bakımından ele aldılar. Yalnız, bunu çok tipik bir şekilde yaptılar. Burada iki özellik çok belirgindir. İlk ve en mühimi, onlar imanın 'öznesi', yani tekil bir mümin üzerine teorik tartışma yapmaktan ziyade *Ümmet*'le, gerçek müminlerin oluşturduğu ideal İslam cemaatiyle ilgileniyorlardı. Onların sorusu şuydu:

"İdeal İslam cemaatini oluşturanlar kimlerdir?" Ama onlar soruyu doğrudan bu şekilde sormak yerine, daha evvel söylediğim gibi, meseleye ters yönden yaklaşıyor ve "bozulmuş ve saflığı kaybolmuş olan bu toplumdan kimler atılmalıdır?" diye soruyorlardı sorularını. Böylelikle cemaatten ihraç sorununun önemi ve Haricîlerin din anlayışında *küfr* kavramının neden bu kadar merkezi bir yer tuttuğu açığa çıkıyor. Bu da Haricî din anlayışının ikinci kaydadeğer özelliğidir.

İşte böylelikle *kâfir* kavramı Haricî düşüncesinde *mümin*in oynadığı rolden çok daha mühim bir rol oynamaktadır. *Mümin*i tanımlamak yerine onlar aşk ve şevkle Müslüman cemaattan kovulacak olanları tayine çalıştılar. Şöyle düşünüyorlardı: elde ne imkan varsa, aforoz edilebilecek olanları aforoz edelim, artakalan doğal olarak ideal müminler cemaati olacaktır! 'Aforoz' burada Arapça'daki *tekfîr* teriminin kaba bir karşılığıdır. Bu, gördüğümüz gibi kelime manası olarak "cemaatin üyesi olan ve müslüman bilinen birisini kâfir ilan etmek ve bu şekilde kınamaktır. Bir anahtar kavram olarak *tekfîr*, gerek ilahiyat gerek siyasette bütün Haricî düşüncesinin ana motifi idi. Ama unutmamamız gerekir ki, Haricîler, yekpare bir topluluk değildiler. Onların alt-hizipleri vardı. Her hizbin de bu sorun konusunda söyleyecek bir sözü vardı. Şimdi meselenin bu cihetine dönelim ve Haricî hiziplerin en mümessil olanlarının ortaya koydukları farklı teorilere bir bakalım.

İlk Haricîler olan Tahkimciler'e (*Muhakkime*) değinildi. Bunlar, Hz. Ali'den, Hz. Ali Muaviye ile yaptığı amansız mücadelede, arabulucuları kabul ettiği zaman ayrıldılar. Sebep olarak da Ali'nin ilahi *hükm*ü bırakıp insan *hükm*üne tabi olmuş olmasını gösterdiler. Onlara göre insanın hükmünü kabul etmek, mutlak bir *küfr* mevzuu idi. Başka türlü söyleyecek olursak, onlar ilk *tekfîr*i Ali ve tabii iki hakem ile o hadiseye karışanlar üzerinde tatbik ettiler. Ancak, daha teorik bir seviyede onların *tekfîr*lerinin çok basit bir ilkeye dayanmış olduğu söylenir: "(Allah'ın emirlerine karşı) günah işleyen yahut isyan

edene" mutlak kâfir [*Kâfir: Kullu zû zenb ve m'asiye*] gözü ile bakılmalıdır.[15]

Ezârike yahut Ezrakîler hizbi, yani Nefi bin el-Ezrak (öl. 686) taraftarları bu düşünce tarzını gerek teori gerek pratikte en uç noktasına vardırdılar. Bunlar, Haricîlerin aşırı ucu olarak biliniyorlardı. Malatî'nin[16] dediğine göre, "en bağnaz olanlar, yaptıkları en çirkin, her şeyi en kötü olanlar" bunlardı. Kısacası, bunların namlı oldukları konu terörizmdi.

Bu aşırılık onların *tekfîr* teorilerinde de tam yansımasını bulmaktaydı. Bir kere, yalnızca 'imansızlık' yahut 'sapıklık' demek olmayan, bunlardan çok daha kötü ve affı olanaksız bir şey manasında *kâfir*den daha şedid bir terimi, *müşrik*i ortaya koydular.[17]

Herkesin bildiği gibi bu kelime Kur'an'daki en mühim kilit kavramlardan biridir. Allah'tan başka bir ilah tanımak, putperestlik demektir. Ve Kur'an bundan Allah'a karşı işlenebilecek 'en büyük' günah diye bahseder. Bu hayli kayda değerdir, zira Haricî görüşe göre, Müslüman cemaati içinde müşrikler -çoktanrıcı ya da putperestler- vardır. Ancak büyük ihtimalle onlar kelimenin asli etimolojik manasını bir kenara bıraktılar ve onu genellikle kışkırtmak için kullandılar. Başka türlü söyleyecek olursak, onlar bu kelimeyi kendi anladıkları kadarıyla dini bakımdan en kötü olan şey manasında kullanıp, kelimenin yalnızca olumsuz değerini elde bıraktılar.

O halde kime müşrik (yahut kâfir) denirdi? Bize sapkın mezheplerden bahseden Müslüman tarihçilerden kaldığı kadarı ile, onların bu soruya cevabı fazla teorik ayrıntı içermemektedir. Örneğin, Bağdâdî[18] Ezrakîlerin müşrik anlayışlarının üç özelliğinden bahsediyor. Öncelikle, görüşlerini bütün ayrıntılarıyla paylaşmayan müslümanlar müşriktiler. İkincisi, teoride Ezrakîler ile uyuşsalar bile, onların tarafına *hicret* etmeyenler müşriktiler. Üçüncü olarak, müşriklerin kadın ve

15 Bağdâdî, *Fark*, s.56-57.
16 Malati, *Tenbih*, s.167.
17 Bağdâdî, s.63.
18 *a.g.e.*

çocukları da müşriktiler. Bu da bunların şer'an öldürülüp mallarının yağma edilebileceği manasında geliyordu.

Bu noktaların ilki, onların görüşüne göre yalnız Ezrakîlerin gerçek Müslüman olduğu, yalnız onların cephesinin 'asıl' müslüman cemaati oluşturduğu manasındadır. Onlar yalnız kendi cephelerini *dâru'l-islâm* kabul ediyorlardı. İşte burada bütün müslümanların, küfr topraklarında (*dâru'l-küfr*) öyle uyuşuk uyuşuk oturacaklarına (*ku'ûd*) Ezrakî tarafına göç etmeleri vazife olmaktaydı (ikinci husus). Uyuşuk uyuşuk oturanların hepsi, sebep ne olursa olsun müşrikliğe mahkum ediliyordu. Ancak İbn Hazm'a göre "bu ikinci husus Ezrakîler arasında ancak onun ilk savunucusu öldükten sonra yerini buldu. Oysa onun sağlığında bu hususta kendisine karşı olanlar için *tekfîr* tatbik olunmamaktaydı."[19] Bir de belirtmiş olalım ki, *Muhakkime* grubu, temelde Haricî görüşe katılış olsalar da, kendi taraflarına 'hicret' etmeyenleri kâfir -hele müşrik olmakla- hiç suçlamadılar.

Bir de Ezrakî'lerin *isti'râd* ameliyelerinden bahis gerekir. Bu az önce anlatmış bulunduğumuz hakiki din mefhumuna dayalıdır. Kelime, birisinden 'şahsi görüşünü ortaya dökmesini' istemek demektir.

> "Ezrakîler (kılıç elde) karşılarına çıkan ve kendi cephelerine dahil olmayan her müslümana dini itikadının ne olduğunu sormak taraftarı idiler. "Müslümanım" diyeni oracıkta katlediyorlar (çünkü teorilerine göre ortalıkta onlardan başka müslüman yoktu) ama Yahudi, Hıristiyan yahut Mecûsîyim diyene dokunmayı kendilerine haram kılıyorlardı."[20]

Ve *isti'râd* kelimesi bir terör ve şiddet simgesi haline geldi. Bu gerçekten kaderin bir cilvesi ve ironik bir durumdur. Müslümanlar, İslam'ın saflaştırılması için öldürülecek ve geriye Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîler kalacaktı. Bu görünüşte garip

19 İbn Hazm, *El-Fisal fi'l-Milâl ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, 2 cilt, Kahire, 1317-1321, 4. bölüm, s.189. Bundan sonra bu kitaba *Fisal* olarak referans vereceğiz.

20 *a.g.e.*

fenomen, Haricîlerin cemaat dahilindeki kâfirler konusundaki aşırı ilgilerinin somut ve aşırı bir tezahürü idi ki bu ilgiye yukarıda defaetle değindik. Duvarın dışındaki kâfirler neredeyse unutulmuşlardı.

Muhakkak ki Ezrakîler çok ileri gittiler. Gittikleri uçlar ve bunun feci sonuçları diğer Haricî hiziplerini Ezrakî görüşünü biraz tebdil etmeye yani temel kavramları daha ılımlı ve esnek yapmaya yöneltti. Ziyâd bin el-Esfar taraftarı Sufriyye bile, hâlâ aşırı uçtaki Ezrakî görüşünü -yani bütün günahkarların müşrik olduğunu- benimsemekle birlikte[21] hiç olmazsa Haricî görüşe katılmayan kadın ve çocuklarının öldürülmesini haram kıldılar.

Sufriyye'nin bir kısmı *tekfîr* problemi hususunda kendilerine mahsus bir tavır takındılar. Onlar dediler ki *tekfîr* sadece Allah'ın kesin vaadinin (*vaîd*) belirli olmadığı -yani Kur'an'da belirlenmiş bir cezası olmayan- günahlara uygulanmalıdır. Örneğin, Kur'an'da zina işleyen *zânî*dir. Aynı şekilde hırsızlık eden *sârik* ve birisini haksız yere suçlayan *kâzif* gibi belirli isimlerle isimlendirilmişlerdir. Bunlar ve benzerleri Allah'ın *tesmiye*sidir ve onların üstünde isim olmasa gerektir. *Zânî*, zina yapandır. Ne fazladır, ne de eksiktir. Cezası yalnızca *zânî* cezasıdır, *kâfir* olarak cezalandırılmayacaktır. Yani, başka türlü söyleyecek olursak, o ne *kâfir* ve ne de *müşrik*tir. Böyle birisi muhakkak *îmân* dairesinden çıkar, ama *küfr-şirk* dairesine dahil olmaz. Ancak, karşılığında Kur'anî isim ve ceza bulunmayan, örneğin namazın kılınmayışı, orucun bozuluşu, vs. gibi bir fiil işleyen kişi *kâfir*, eylemi de *küfr*dür.[22]

Sufriye'nin bir bölüğü, *tekfîr*in uygulanışı üzerine, en son çeşidi için bile bir sınırlama getirdi. Bu görüşü ilk ortaya ko-

21 Bağdâdî, *Fark*, s.70. *Kavluhum fi'l-cümle ke kavlu'l-Ezârike fi enne ashabi'z-zunûb muşrikûn.* Eş'arî, *Makâlât*, s.118'de der ki: "Sufriye'ye göre bütün büyük günahlar *küfr*dür, bütün *küfr*ler *şirk*tir ve bütün *şirk*lerde Şeytan'a tapmaktır."

22 Bağdâdî (s.70) bu görüşü Sufriyye'nin bir alt-*fırka*sına atfediyor. Hem Eş'arî (*Makâlât*, s.101-102), hem de İbn Hazm 'Haricîlerden bir grubun' görüşü olarak anıyor.

yanlar Beyhesiyye[23] gibi duruyor. Bu görüşe göre ilahi adaletçe adı tam olarak belirlenmiş bir günah işleyen bir kişinin hemen kâfir ilan edilmemesi gerekir. Vaka, Eş'arî'ye göre sultana, İbn Hazm'a göre imama, Bağdâdî'ye göre ise vali diye ismolunan hükümdar yahut yönetici huzuruna getirilmelidir. Ancak bu makamca suçlu görülen kâfir sıfatını alır. *Tekfîr* yalnızca bu tür resmi İslam ile uygulanacaktır, rastgele değil.

Öte yandan Necde'nin (ö. h.72/m.693) taraftarları Necdîler her ne kadar bazı özel hallerde *müşrik* vasfına müracaat ediyor iseler de kaide olarak *şirk*ten bahsi terkettiler. Küçük (*sagîr*) olsun, büyük (*kebîr*) olsun, günah işleyen, eğer onda ısrar ediyorsa (*musir*) müşriktir. Ama büyük günah işleyen birisi bile, eğer onda ısrar etmezse, yine müslümandır.[24]

Ayrıca, *kâfir* kavramına mühim bir ayırım getirdiler: nimetlere karşı kâfir (*kâfir ni'me*), dine karşı kâfir (*kâfir el-din*). Bu ayırım, *küfr* kavramının Kur'an'da büyük rol oynayan ikili manası üzerine müstenit bulunuyor[25]: 1- Bir iyiliğe karşı nankörlük, ki kelimenin asli İslam öncesi manası idi. 2- İmansızlık, ki yalnız Kur'an ile birlikte tam olarak gelişti. Muhakkak ki *kâfir ni'me*'de *küfr* sözcüğü bu manaların ilki ile kullanılmaktadır. *Kâfir el-din*'de ise aynı kelime bu manaların ikincisindedir. Ayrıca şu da belirtilebilecek bir noktadır: Kur'an'da *küfr* bu her iki anlamında eşit olumsuzluktadır. Ancak burada, Haricîlerce kullandığı şekliyle *kâfir el-din*, *kâfir ni'me*'den çok daha ciddi sayılmaktadır. Zira *kâfir ni'me*, *kâfir fi kezâ*'nın -şöyle böyle bir günah- bir özel tatbik şeklidir. Böyle tavsif olunan bir günahta ise *tekfîr* yoktur. Böyle bir kimse muhakkak büyük bir günahkardır, ama cemaatten ihracı icap etmez. Ama muhakkak ki el-Bağdâdî ve diğerlerinin de naklettikleri gibi, Necdîler bu ayrımı yalnızca kendi taraflarına uyanlar ve dinin temelinin ne

23 Bkz, Bağdâdî, s.70; Eş'arî, s.119.

24 İbn Hazm, *Fisal* IV, s.190.

25 Kur'an'da *küfr* kavramının bu çift anlamlılığı şahsımın *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* adlı daha evvelki eserinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

olduğu konusundaki kendi görüşlerini benimseyenler için uyguladılar.[26]

İki tür *küfr* arasında benzer temel bir ayrım da İbâdiyyecilerce yapılmıştır. Eş'arî'ye göre, bunların fikrince, Allah'ın yarattıkları üzerine farz kılmış olduğu her şey *îmân*dır. Her bir büyük günah ise, gerçi ahirette bütün büyük günahkarlar ateşe atılacak ve orada ebediyyen kalacaklardır ama, *küfr ni'me*dir, *küfr şirk* (Bağdâdî'nin terminolojisinde *küfr din*) değildir.[27]

Diğer bazı Haricîler, *küfr* ve *şirk* arasındaki (veya kâfir ve müşrik) ayrım üzerinde biraz farklı bir biçimde durdular. Örneğin, İbâdiyye'nin önemli bir alt-bölüğü olan Hıfsiyye, *marifetullah*'ı (Allah bilgisini) *küfr*'ü *şirk*'ten ayırmakta yegane ölçü yaptılar. Şöyle dediler: Allah'ı bilip de nebiye, cennete cehenneme vs. iman etmeyen, yahut haram şeylerden (*muharremât*), mesela katl veya zinanın *helâl* olduğunu vs. savunan biri müşrik değil, kâfirdir; çünkü o kişi Allah'ı bilmektedir. Yalnızca Allah'ı tanımayıp onu inkar eden müşriktir.[28] Kısaca Allah'ı bilen, diğer konulara iman etse de etmese de o suretle *şirk*ten azade olmuş olur.

Küfr ve madalyonun öteki yüzü olan *îmân* konusunda Haricîlerce ortaya atılmış başlıca konular bunlardır. Tabii çizmiş olduğumuz bu basitleştirilmiş resim, çok küçük ayrıntılarla dolu karmaşık gerçekliği resmetmekten çok uzaktır. Ama burası bu ayrıntılar üzerinde durulacak yer değil. Zira, Haricîler, genellikle çok garip fikirlerin savunucuları olmuş iseler de, kuramsallaştırma yönünde fazla ileri gitmediler. Haricîler bazı mühim ilahiyat kavramlarının ortaya çıkışından sorumludurlar, ama onlar arasında kelamcılık fazla ileri değildi. Bu iş onlardan sonrakilere bırakıldı.

26 Bağdâdî, *Fark*, s. 56. Ayrıca bkz., İbn Hazm, *Fisal* IV, s.190. Hazm şöyle demektedir: "Eğer günahı işleyen kendilerinden biriyse kâfir değildir; fakat başka bir hiziptense kâfirdir."

27 Eş'arî, *Makâlât*, s.110.

28 Bağdâdî, *Fark*, s.83. Eş'arî de *Makâlât*'ında Hafsiyye ile ilgili olarak tamamen aynı şeyi anlatır. s.102. Eş'arî, İbâdiyyecilerin çoğunluğunun bu konuda Hafsiyye ile uyuşmadığını da ekliyor. Ayrıca bkz. İbn Hazm. *Fisal* IV, s.191.

II. Bölüm
TEKFÎR KAVRAMI

I. Rastgele *Tekfîr*e Başvurmanın Tehlikesi

Yukarıda gördüğümüz üzere, *tekfîr*, yani "kâfir ilan ederek lanetlemek", zamanının cari siyasi durumuyla çok yakından bağlantılı olarak, şiddetli bir şekilde Haricîler tarafından ortaya atılmıştı. Bu, Haricîlerden sonra gelen ilahiyatçıların ele alacağı, *küfr*ün ve tabii ki *îmân*ın tanımını içeren büyük bir nazari sorundu. Bu nazari yönü bundan sonraki bölümlerde göreceğiz. Ancak, daha genelde *tekfîr* hâlâ, pratik önemi olan bir mesele, hizip politikasının işe yarayan bir aracıydı. Bu şekli ile de kendi hiziplerine bağnaz bir tarzda bağlı olanların ellerinde son derece tehlikeli bir silah haline geldi.

Her halükârda, artık *tekfîr* kapısı sonuna kadar açıktı. Ve kapı açılınca da artık kimin nereye kadar gideceğinin ve nerede durması gerektiğinin bir sınırı olamazdı. Bu hallerde, hiç olmadık yere birisi müslüman kardeşlerini göstererek onları kâfir ve hatta müşrik ilan edebilirdi. Örneğin, İbn Hazm'a göre, Mutezilî Vâsıl bin Atâ'nın çağdaşı Abdülvahid'in yeğeni Bekir'in görüşü şuydu:

> "Küçük büyük her günah, adaletsiz yere alınan bir hardal tanesi yahut latife olsun diye söylenen bir yalan bile *şirk billah*

(Allah'a şirk koşmak)'tır ve bu günaha giren kişi kâfir-müşrik olup ebediyen cehennemde kalacaktır. Ama böyle biri Bedr'de savaş etmişse, kâfir-müşrik olmasına rağmen cennete gider."[29]

Çağdaşlarıyla yetinmeyen ahali, geçmişteki peygamberler için bile *tekfîr*den söz açmaya başladılar. Örneğin, Malatî'ye göre[30] Cehmîler'in bazıları şöyle düşünmekte idiler:

> "Allah'tan zatını kendisine göstermesini istediği zaman, ki bu asla mümkün olmayan bir şey idi, Musa kâfir olmuştur. Cehmîlere göre istek son derece saçma idi, çünkü Allah'ı kimse göremezdi, hatta ahirette bile.[31] İsa da, Allah'a: "Ben senin *nefs*inde olanı bilmem, sen ise benim *nefs*imde olanı bilirsin. Yemin ederim, gizli alemi bilen yalnız sensin!"[32] dediğinde kâfir oldu. Çünkü Allah'ın *nefs* sahibi olduğunu düşünmek *küfr*dür.[33] Böylelikle, Allah'ın selamı o peygamberlerin üzerine olsun, aşırılıkları onları nebileri *tekfîr* etmeye kadar götürdü! Allah bu insanların söylediklerinden beridir!"

"Peygamberleri kâfir ilan etme" saçmalığından ayrı olarak Cehmîlerin Allah'ın görülmesi (*ru'yetullah*) konusunda takındıkları tavır bize, *tekfîr*in müslüman dogmatiklerini daha ciddi, nazari bir seviyede nasıl çok ciddi bir biçimde etkilediğini gösterecek tarihi sürece dair bir vukufiyet verir. Herhangi bir itikat esasının, bir hizip tarafından ortaya konan herhangi bir dogmatik düşüncenin karşı hiziplerde hemen *tekfîr* tavrı uyandırışı kayda değer ilginçliktedir. Tabii bir de bu eylem sık sık karşılıklı olarak cereyan etmekte idi. Allah'ın görünürlüğü konusu iyi bir örnek teşkil ediyor.

---

29 İbn Hazm, *Fisal* IV, s.191. Bekir'in görüşü başka şekillerde de nakledilmiştir ama burası bunun tartışmasını yapmak için uygun yer değil.

30 Malati, *Tenbih*, s.95.

31 *Visio Dei* (Tanrı'nın görülmesi), ilk Müslüman düşünürler arasında sıcak tartışmalara yol açmış bir problemdi. Ehl-i Sünnet'e göre, Allah bu dünyada görülemeyecek, fakat öteki âlemde parlak günde güneş gibi, yahut bulutsuz gecede mehtap gibi, ortada örtü olmaksızın görülecektir. (Müslim, *İmân*, 199) Cehmiyye'nin kurucusu Cehm bin Safvân (H.128'de asılmıştır) bunu kesinlikle tekzip ederek Allah'ın her şeyin ötesinde olduğunu ve asla gözle görülemeyeceğini söyledi.

32 Maide, 116.

33 Bu da Cehmîlerin Allah'ın mutlak aşkın olduğunu düşünmelerinden kaynaklanıyor. Allah'ın insanlarla ortak hiçbir yanı yoktur.

Mutezilîler Cehm gibi, Allah'ın (sadece bu dünyada değil) Ahirette de görünür olmadığını vurguladılar ama onlar bunu daha fikrî bir seviyede yaptılar. Fikrî temelde Mutezilîler, 'saf bir cevher'in, yani herhangi bir arazı olmayan gayrı maddi bir özün, gözle görülür olmaktan mutlak manada âzâde olduğunu söylemekteydiler. Gözümüze gelen ancak renk ve şekil gibi arazlardır. Bu nedenle Allah'ın görünür olduğundan bahsetmek, onda araz bulunduğunu kabul etmek demektir.

Ehl-i Sünnet anlayışına bağlı olduğunu savunanlar için muhakkak ki Mutezilîlerin bu görüşü açıkça *küfr*dü. Allah'ın kıyamet günü görünürlüğünü inkar edenler, açıkça Kur'an lafzına ve sahih sünnetle hadislere ters düşmektedirler. Yani bunlar *kâfir*dir. Ancak, Mutezilîlerin görüşü açısından, kendilerini *küfr* ile suçlayan ve Allah'ın görülebileceği iddiasında bulunanlar kâfirdirler, zira Allah'ın görünürlüğü, *teşbîh*ten -yani Allah'ı insana benzetmekten- başka bir şey değildir ve şüphe yok ki *teşbîh* apaçık bir *küfr*dür. Bağdat Mutezilî okulunun önde gelenlerinden Ebû Musa El-Murdâr, şöyle diyor:

> "Allah'ın gözle görülebileceğini söyleyen, bunu ne suretle söylerse söylesin, Allah'ı mahlukatla kıyaslamaktadır (ki *teşbîh*ten başka birşey değildir). Ve *müşebbih*in[34] kâfir olduğu konusunda şüphesi olanın ve bunun eğri mi doğru mu olduğunu düşünenin kendisi de kâfirdir."[35]

Bu şekilde, ilahiyat yavaş yavaş gelişirken, *tekfîr* çok rahat bir tarzda ve görünüşe bakılırsa öğretinin ince ayrıntıları üzerine hiç titremeden tatbik olunmaya başladı. O kadar ki, *Visio Dei* hususundaki örnekte gördüğümüz gibi, aynı dogma sıkça bir hizip tarafından *küfr* ilan edilirken diğeri tarafından *îmân* kabul ediliyordu. Başka ibret verici bir misalden bahsedelim. İnsanın amelleri konusunda Ehl-i Sünnet son derece güçlü bir vurgulama ile bütün insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemekteydi. Çünkü aksi takdirde insan

34 *Teşbih*'in isim formudur. Yani kısaca, 'insanbiçimci' demektir.

35 El-Hayyât, *İntişâr*, ed. H.S. Nyberg, Kahire, 1925, s.68.

kendi fiillerinin yaratıcısı olurdu ve bu da her halükarda yaratıcının yanında başka bir yaratıcının varlığını kabul etmek olurdu. Ama işte insan fiillerinin Allah'ın yaratımı olduğu şeklindeki bu sav, Mutezilîlerin *küfr* diye tel'in ettikleri savdı. Şehristânî'nin yazdığına göre[36] Ebû Musa el-Murdâr insan fiillerinin Allah'ın yaratımı (*mahlûk*) olduğunu öne süren herkese kâfir gözü ile bakmaktaydı. Şehristânî'nin aynı metin içinde El-Murdâr hakkındaki söylediklerini buraya almak ilginç olacak:

> "*Tekfir*de o denli ileri gitti ki Müslüman cemaatin, görünüşte Allah'ın birliğini kabul etse de, tümünün birden kâfir olduklarını söyledi. Bir defasında İbrahim el-Sindî ona insanlığın tamamı hakkında ne düşündüğünü sordu, El-Murdâr onların hepsini kâfir kabul ettiğini söyleyince, İbrahim ona şöyle dedi: 'Cennetin genişliği bütün gökleri ve yeri kaplar da, ona yalnızca sen ve seninle aynı kanaati paylaşan üç kişi mi girer?' Bu el-Murdâr'ı utandırdı ve tek kelime dahi edemedi."[37]

Söz arasında, El-Murdâr'ın, teşbihte bulunan birinin kâfir sayılıp sayılmamasından yana şüphesi olanları kâfir saydığını belirtmiş bulunmaktayız. Ancak bu tavır, El-Murdâr'a has bir tavır değildi, bütün düşünce okullarının takip ettikleri bir tavırdı. El-Malatî'nin yazdıklarından anlıyoruz ki görünüşteki bu ehemmiyetsiz konu, ilahiyatçılar arasında *tekfîr* konusunda ciddi bir sorun yaratmıştır. Malati şöyle der:

> "İster Bağdat okulundan, isterse Basra okulundan olsunlar, bütün Mutezililer, yok hayır, dahası, bütün ehl-i kıble bu konuda düşünce ayrılığına düşmez. Kâfirin kâfirliğinden yana şüphesi olanın kendisi kâfirdir. Sebebi de, *küfr*'den *şek* edenin kuşkusuz (gerçek) herhangi bir imandan yoksun, *küfr*ü *îmân*dan ayırmaya gücü yetmeyen birisi olmasıdır. Böylelikle, tüm İslam cemaati içerisinde, Mutezilî yahut sair, bu nokta üzerinde, yani kâfirin kâfirliğinden şüphesi olanın kâfir olduğu noktası üzerinde, düşünce ayrılığı yoktur. Ancak, Bağdat Mutezilîleri Basralıları aşar, konuyu sonsuza

36 El-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire. 1948. s.93. Bu eserden bundan sonra (Şehristânî, *Milel*) diye bahsedeceğiz.

37 *a.g.e.*, s.93.

kadar -kâfirin kâfirliğinden şüphesi olanın kâfirliğinden şüphe edilirse, vs.- götürürler. Bunlar, geri kalanların ilk şüpheci kadar kâfir olduğunu söylemektedirler. Buna karşı, Basra Mutezilileri -ki belirtelim, bu noktada bunlar Bağdatlılara kâfir demektedirler- ilk şüphecinin muhakkak kâfir olmasına karşın, peşinden gelenin yalnızca *fâsık*[38] (büyük günahkar) olduğunu söyüyor. Sebep olarak da, onun *küfr*ü *küfr* bilip ancak şüphe edenin kâfirlik keyfiyetinden haberi olmamasını gösteriyorlar. Dedikleri, ona olan muamelenin ilk şüphe edene olan muamele ile bir olmayacağıdır. Bu, üçüncü şüpheci, dördüncü şüpheci ve, sonsuza kadar, sıra ile ötekiler için de böyledir."[39]

Sadece ilk dereceden olan *küfr*, *küfr* değildir, kendi içinde ne denli masum ve zararsız gözükürse gözüksün zorunlu olarak *küfr*e götüren her öneri de ayrıca *küfr* sayılmalıdır. Örneğin, Ehl-i Sünnet düşünürleri neş'et eden şeylerin (*havâdis*) ortaya çıkışlarından evvelki ontolojik durumları hakkında konuşurken onların ne şey (*eşyâ*), ne varlık (*a'yân*), ne öz (*cevâhir*) ne de ilinek (*a'râz*) olduklarını savunmuşlardır.

"Buna karşı Kaderîler[40] şu görüşteydiler: Var-olmayanlar (*ma'dûmât*) varolmazlık halinde bile 'şey'dirler. İddialarında iyice ileri giderek, Mutezilîlerin Basra ekolü der ki: Neş'et etmeden evvel de cevher cevherdir ve araz arazdır. Ancak bu fikir bizi netice olarak (Aristo'ya ait) dünyanın[41] ebediliği (ki *küfr*dür) fikrine götürür. Ve bu tarz *küfr*e götüren her görüş bizatihi *küfr*dür." [42]

38 Bu teknik terim ve bunun Mutezilî düşüncesinde içerdiği özel mana konusunda bundan sonraki bölüme bakınız.

39 Malati, *Tenbih*, s.45. Malati kendi görüşüne göre ikinci tavrın Bağdat tavrına tercih edilebileceğini ekliyor.

40 Yani Mutezililer. Hatırlamanız icap eder ki Bağdat Mutezilileri arasında El-Hayyât, burada Bağdâdî tarafından Basra okuluna atfolunan görüşü ile namlı idi. Bu görüşe göre, "Ademiyet halinde bile öz özdür, araz arazdır. Hatta şunu söyleyecek derecede ileri gitti: Örneğin varolmazlık (ademiyet) halinde siyah da siyahtır, ta ki ortada yalnızca varoluş... ve tekvinin (neş'et, yaratılış) yalnızca kendi vasfı kalsın." (Şehristânî *Milel*, s.102)

41 Müslüman ilahiyatçılarının terminolojisinde dünya (*âlem*), "yaratılan her şey" manasındadır.

42 Bağdâdî, Fark, s.320.

Hiç şaşmamak gerekir ki, bu gibi koşullarda, ilahiyatçılar her bir iman akidesi için *küfr* olan ve *küfr* olmayandan bahsetmeye başladılar. Örneğin Bağdâdî, Abdülkerim b. Ebi'l-Evcâ'nın dört şekilde şirke girdiğini anladığını söyler: (1) İçten içe dualist düşünce ekolü olan Maniheizme meyil duymuştur. (2) *tenâsuh*a (ruhun kılık değiştirerek tekrar yeryüzüne gelmesine) iman etmiştir. (3) imamet konusunda Rafizîler ile aynı tavrı benimsemiştir, (4) ilahi adalet ve adaletsizlik konusunda Kaderî bir görüşü olduğunu ortaya koymuştur.[43]

Aynı şekilde fakat daha felsefi bir seviyede, Ehl-i Sünnet, büyük Mutezilî düşünür el-Nazzâm'ın nazariyesinin belli başlı birçok noktasını mahkum etmiştir. Öncelikli olarak da, metodoloji sahasını:

> "Onlar İcma'nın otoritesini ve sahih hadislerin hükmünü inkar ettiğinden ve müslümanların hepsinin aynı anda yanlış bir görüş üzerinde mutabık olabileceklerini, zira belli bir hadisi nakledegelen kişilerin bir yalanın devren geçmesini murad etmiş olabileceklerini[44] söylediğinden dolayı el-Nazzâm'ı kâfir sayarlar.
>
> İkinci olarak, atom felsefesi konusunda, Ehl-i Sünnet, filozoflarla birlikte el-Nazzâm'ı kâfir ilan etmektedir, zira bunlar (atomların varlığını inkar ile) ne denli küçük olursa olsun her atomun sonsuza değin parçalara ayrılabileceğini söylemektedirler. Bu ise Allah'ın ilminin bunları kapsamadığı manasına gelir ve o nedenle de O'nun "O her şeyin sayısını tam olarak bilir" (Cin, 28) mealindeki sözleri[45] ile alenen çelişir.
>
> Üçüncüsü, ontoloji sahasında Ehl-i Sünnet, el-Nazzâm'ı ilineğin (*a'râz*) hepsinin tek sınıftan ve hepsinin *hareket* olduğu şeklindeki görüşü için de kâfir ilan etmektedirler. Ehl-i Sünnet'in ekseriyetle bağlı oldukları fikre göre araz değişik sınıflara aittir. El-Nazzâm'ı tel'in etmektedirler çünkü o, kendi nazariyesi gereği, *imân* ile

43 *a.g.e.*, s.225.

44 *a.g.e.*, s.315.

45 *a.g.e.*, s.316. Bu noktada, el-Nazzâm'ın dışlanmasının sebebinin felsefi olmadığı belirtilmelidir. Ama Bağdâdî bir başka kitapta (*Usûlu'd-Din*, İstanbul 1928, s.36) şeylerin sonsuza dek bölünebilirliğini mantıken reddeden bir açıklama vermektedir.

küfr'ün, bilgi ile *cehl*'in, konuşma ile sükûnetin, Nebi'nin sünneti ile mel'un Şeytan'ın fiillerinin aynı sınıflarda olduğunu teslime mecbur kalacaktır. Bu şekilde, O'nun, kendisini lanetleyen ve istismar edene kızmasına gerek kalmayacaktır çünkü eğer savı doğru ise, 'Allah Nazzâm'ın belasını versin' ifadesi 'Allah Nazzâm'a rahmet etsin' ifadesi ile aynı sınıftan olacaktır."[46]

Başlangıçta söylediğim gibi, kapı bir kez açılınca, müslümanların birbirlerine karşı *tekfîr* ilan etmelerinin sonu gelemezdi. Ve durum giderek kötüleşti. *Tekfîr*in hangi boyutlara ulaşabileceğini ve ne korkunç sonuçları olabileceğini en iyi gösteren, *Kerrâmîler*'in geliştirdiği teori ve pratiktir. Burada Malati'nin *Tenbih*[47] kitabından, Kerrâmîlerin *îmân* ve *küfr* nazariyesinin ayrıntılı izahını veren bir bölümü iktibas ediyoruz:

"Ruha ve onun mekan değiştirdiğine iman ederler. Allah'ın Kitabında zikrettiği Cennet, Cehennem, Hesap, Ölçü, Ceza ve ebedi Saadet'in yalnızca bu dünya için olduğuna inanırlar. Onlara göre bunlar, sıhhatli vücutlar, güzel renkler, hoş tatlar, güzel kokular ve insan ruhunu coşturan güzel şeyler için 'sembolik' ifadelerdir. Öte yandan, ceza ise, hastalık, fakirlik, ağrı-sızı, acılar ve zihne yük olan her şey demektir. İşte amel karşılığı mükafat ve cezanın Kerrâmîlerce anlaşılma şekli budur. Bunlar ayrıca, Hıristiyanlar gibi, Tanrı'da bir insan vechesinin mevcudiyetini de iddia ederler. İnsan konusunda ise, onun sadece ruh olduğunu, bedenin geçici bir elbise olduğunu söylerler. Dahası, onların görüşüne göre, vücuttan çıkan tüm katı ve sıvılar (dışkılar, sperm, kan, irin, ter, sümük vs.) temizdir. Bu kanaat mucibince, bunların içinde birbirlerinin dışkılarını yiyenler bile vardır.

Onların iddiasına göre ancak bütün bunlara iman eden ve aynı görüşü paylaşanlar 'mümindirler', onların zevceleri 'mümindirler', öldürülüp eşyaları talan edilemez. Onlara karşı gelen ve onların inancına ortak olmayan Kâfir-Müşrik'tir ve onun canı ve malı şer'an teminat altına alınmış değildir. Onlar bu suretle *mümin* ismini kendilerine hasretmektedirler. Kendi aralarında birbirlerinin eş ve

46 *a.g.e.*, s.317.

47 *a.g.e.*, s.20-28.

çocuklarını kendilerine 'dinen helal' saymaktadırlar. Yani bedenleri, kendi gruplarından olup zevk almak isteyene 'helaldir.' Yasak, tahdit yoktur. Ve onların görüşünde bu *imân*ın kendisidir. O kadar ki, onların arasında birisi bir kadından, yahut bir erkek veya erkek çocuktan, bedenini talep eder de diğeri ricaya karşılık vermezse, cemaati içinde kâfir olur. Anladıkları şekli ile, ilahi yasanın dışına çıkar."

El-Malatî Kerrâmîlerin bu *îmân-küfr* ayırımına dayanarak nasıl cinsel hazlar peşinde koşup azıttıklarını, nasıl eğlenceler tertip ettiklerini anlatır. Fakat burası Malatî'nin tarif ettiklerinin tartışılacağı yer değildir. *Tekfîr*in başıboş bırakıldığı zaman ne elim sonuçlar doğurabileceğinin anlaşılacağı kadar söz söylenmiştir kanaatindeyim. Müslüman mütefekkirlerin kendileri de bir müddet sonra ciddi tehlikenin farkına vardılar.

II. Gazâlî'nin *Tekfîr* Nazariyesi

Geçtiğimiz bölümde, hemen bütün insanları kâfir ilan etmeye meyilli Mutezilî düşünür El-Murdâr'dan bahsetmiştik. Fakat o hiç de istisna değildi. Örneğin, İslam İlahiyat tarihinin ilk yıllarının önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Dırâr bin Amr'ın cemaatteki sıradan kimselerin imanı konusundaki şüphesini açıkça belirttiği söylenir: "Bilmiyorum," demiş, "bu sıradan insanların içi belki de *şirk* ve *küfr* doludur."[48] Bu sorun daha sonra ilahiyatta ciddi bir hal alır ve *îmân bi'l-taklîd* -başkalarının salahiyetine dayalı iman- yahut *tekfîru'l-âmme* -avamın inanışını *küfr* sayıp tel'in etmek- başlıkları altında birçok hararetli tartışmaya yol açar.[49]

Bu tür problemler ne de olsa saf teori sorunudur. Fakat Kerrâmîlerin *îmân* ve *küfr* anlayışlarını nazar-ı dikkate alacak olursak, ki gördüğümüz gibi halkın günlük, somut yaşayışları ile ilgilidir, durumun ne denli tehlikeli ve ciddi olduğunu is-

48 Dırâr 8. yy. düşünürü. Mutezilî Vâsıl b. Atâ'nın çağdaşı idi. İbn Hazm onu Mutezililere dâhil etmesine rağmen, Mutezilî değildi. (bkz. El-Hayyât, *İntişar*, s.133). Bağdâdî onu, kendi ismini taşıyan bağımsız bir alt-*fırka*nın, Dırariyye'nin başı sayar.

49 Bu problemin Eş'arîler ve Mâturîdîler arasında yarattığı tartışma da hassaten ilginçtir. Bu soruna daha sonra, Eş'arî'nin *îmân* anlayışını ele aldığımızda, biraz değişik bir görüş açısından bakacağız.

ter istemez görürüz. Eş'arîlerden sonraki çağların ilahiyatçıları meselenin ağırlığını hissettiler. Müslümanları kendi dindaşlarını aşırı şekilde tenkitten men ederken, Taftazânî[50] şöyle diyor:

> "İnsanın kendi amellerini yarattığını söyleyen[51] öyle hemen müşrik diye etiketlenmemelidir. Çünkü bizim kanaatimize göre *şirk*, Allah'a ilahlığında, Mecûsîler gibi varlığının mecburiliği yahut putperestler gibi tapınmaya layık olmak şeklinde, bir 'ortak koşma'dır. Mutezilîlerin hiçbir suretle böyle bir şey yapmadıklarına dikkat edilmelidir. Onlar Tanrı'ya izafe ettikleri yaratma gücünün aynısını insana mal etmemektedirler, çünkü (herhangi bir fiil yaratırken) insanın Allah'ın yarattığı imkan ve vasıtalara ihtiyacı olduğunu kabul ederler. Maveraünnehir'in önde gelen ilahiyatçıları[52] onları imansızlar olarak tel'inde şu noktaya kadar geldiler: Mecûsîler bile Mutezilîler'den daha iyi durumda olacaklardır. Çünkü en azından Mecûsîler Allah'a bir ortak koşmaktaydılar. Mutezilîlerin koştukları ortakların sayısı ise sınırsızdı."[53]

*Tekfîr*in suistimalini önlemek konusunda her yandan baskı gelmekteydi. Bir şeyin, hem de sadece pratikte değil teoride de yapılması gerekmekteydi. Çünkü *tekfîr*in suistimal edilmesine cebir yoluyla ve herhangi bir makulesi olmaksızın koyulacak sınırlamalar, sadece başka duygusal kırılmalar yaratıp durumun ciddiyetini arttırırdı. Bundan kaçınmak için, akıl ve mantığa dayalı ikna edici güçlü bir *tekfîr* nazariyesi ortaya konmalıydı. Bunun tipik bir örneği olarak, Gazâlî'nin geliştirdiği nazariyeyi ele alacağız.

Gazâlî'nin başlangıç noktası, gözleri önündeki içler acısı tablo idi, ki her topluluk bir diğer topluluğu tel'in hakkını kendinde görmekteydi. Gazâlî'nin dediğine göre; Hanbelîler Eş'arîleri, Resulullah'ın açık sözlerine rağmen, "Allah yukarıda-

50 Nesefî'nin *Akâid*'ine şerh, *Akâidu'l-Nesefiyye*, Kahire, 2.b., 1939, s.343-344.

51 Bahis Mutezilî sava aittir, yani Mutezilîlerin Allah'ın 'adalet'ini insanın tüm kötü işlerini yaratmış olmak beisinden kurtarmak için ortaya attıkları sav.

52 Mâturîdîler.

53 Yani insanı fiillerin yaratıcısı kabul etmekle.

dır" ve "Tahtında kavidir" sözü nedeniyle kâfirlike suçlamaktadır. Eş'arîler ise Hanbelîleri insanbiçimci (Tanrı'ya insan sureti izafe eden) olmakla ve Nebi'nin "O'nun hiç benzeri yoktur" sözlerini yalanlamakla suçlamaktadır. Ayrıca Eş'arîler Mutezilîleri, "Allah'ın görülebilirliği" ve "bilgi ve kudret gibi ilahi sıfatların mevcudiyeti" konusunda Resulullah'ın öğrettiklerine karşı gelmekle suçlamaktadırlar. Mutezilîler de Eş'arîleri, (ebedi) ilineğin varlığı (Eş'arî tezi budur) yüzünden, bunun netice olarak ebedi varlıklar manasına geleceğini ve Peygamberi Allah'ın birliği konusunda yalancı durumuna düşüreceğini söyleyerek, suçlamaktadırlar.[54]

Böyle feci bir durumda, her bir hizbin, kendi fanatik ruhu ile gözü kör olarak, kendini Hakikatin yegane temsilcisi saydığı ve başka herkesi kâfir addettiği şartlar altında Gazâlî söze şöyle giriyor:

> "*Küfr* nedir diye sorulunca cevap olarak: "*küfr*, Eş'arî tezine karşı olan, yahut Mutezilî tezine, ya da Hanbelî veya hangi tez olursa olsun (duruma göre) karşı olan şeydir" diyen ahmağın ta kendisidir. Böyle bir insan, kör bir adamdan daha kördür, kabullendiği otoritenin karşıkoymaz bir taklitçisidir."[55]

Sonra devam ile böyle bir tavrın saçmalığını somut bir örnekle kanıtlıyor. Farzedin ki diyor, yanımızda Eş'arî hizbinden bir adam var, Eş'arî tezine karşı olan herkesi kâfir saymaya hazır. O halde, bu adama göre, Bakillânî[56] kâfir midir? Yani Eş'arîlerle *beka* (ebedi mevcudiyet)[57] konusunda ayrıldığı ve bunun, ilahi öz'den farklı yahut ayrı bir şey olmadığını söylediği için? Böyle bir manada Eş'arî'nin görüşünün yegâne hakikat olduğuna dair isbatı nereden almaktadır? Eğer bu noktada Eş'arî'ye karşı olduğu için Bakillânî kâfir ise, Eş'arî'nin de Bakillânî'ye karşı

54 *Feysalu'l-Tefrika beyne'l-İslam ve'l-Zındıka*, ed. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, s.175.

55 *a.g.e.*, s.131

56 Ebû Bekir Muhammed b. el-Tib el-Bakillânî (ö. 403/1013), Eş'arî okulunun en büyük isimlerindendir.

57 "Sonsuz *a parte post*" manasında 'ebedi' yani, sona ermeyecek olan mevcudiyet.

olduğu için aynı derecede kâfir olduğunu söylemek mümkün değil midir?[58]

Gazâlî, Mutezilîlerin ortaya çıkışından bu yana İslam ilahiyatının ana noktalarından biri olan ilahi sıfatlar sorununa değinen, daha incelikle bir misal vererek söze devam ediyor.[59] "Mutezilîler Allah'ın bilgisinin herşeyi kuşatmış olduğunu ve O'nun gücünün herşeye yeteceğini kabul ederler. İnkar ettikleri, Allah'taki (ebedi) sıfatlardır." Gazâlî diyor ki: "İşte bu yüzden, onlarla Eş'arîler arasındaki yegâne fark şuna dönüşür: Acaba Allah kendiliğinden mi[60] her şeyi biliyor ve her şeye gücü kâfi geliyor yoksa (kendisinden) ayrı bir sıfat ile mi[61]? O halde neden Mutezilîleri kâfir olmakla suçlayalım? Buna bir Mutezile muhalifi şu cevabı verebilir: 'Onları mahkum ediyorum çünkü onlar (ortada yalnızca) tek ilahi cevherin olduğunu ve bu tek cevherden ilim, kudret ve hayatın çıkabileceğini iddia ederler.' Fakat (ben diyorum ki) bütün bunlar, birbirlerinden tanımca ve gerçekte hayli farklı niteliklerdir. Ve ontolojik olarak birbirinden farklı birçok şeyin, bir şey halinde kaynaşması yahut yerini tek cevhere bırakması kesinkes imkansızdır."

"Eğer", diyor Gazâlî, "bu nedenle Mutezilîleri mahkum edecek isek, o vakit aynı şeyi Eş'arî için de yapmamız gerekir, çünkü o da bazen tamamıyla aynı türden ifadelerde bulunmaktadır. Örneğin, Allah'ın konuşması konusunda şunu der: 'Kelâm Allah'ın cevherinde bulunan ve fakat ondan ayrı düşünülebilecek bir sıfattır ve bu (yani kelâm) esasen tek ise de, aynı zamanda Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur'an'dır. Aynı zamanda, bir başka bakış açısından, Emir, Nehiy, Maruf ve Sorgudur.' Bu demektir ki, Eş'arî'ye göre birçok farklı şey ilahi kelâmı oluşturmak üzere bir araya gelmiştir. Fakat bir ve aynı şey -bu durumda kelâm- nasıl olur da bazen teyid ve inkar kaldırmaktadır da[62], bazen

58 Gazâlî, bahsi geçen eserde, s.132.
59 *a.g.e.*, s.132-133.
60 Mutezilîlerin dediği gibi.
61 Eş'arîlerin dediği gibi.
62 Marufta (yahut yüklemde) olduğu gibi.

böyle olmaz?"[63] Kısacası, Gazâlî demektedir ki: "düşünmeden Eş'arî'yi yahut bir başkasını *tekfîr* edenler, cahil ve düşüncesiz insanlardır."[64]

Gazâlî'ye göre, bu tip hatalar netice olarak *tekfîr*in temelde yanlış anlaşılmasından ortaya çıkmaktadır. Ayırım gözetmeksizin *tekfîr* uygulayan ilahiyatçı ve fıkıhçılar, *tekfîr*in kaynağının akıl olduğunu sanmaktadırlar. Hatalıdırlar.[65] O halde, *tekfîr*in gerçek temeli nedir? Ne tür bir sorundur *tekfîr* sorunu?

Bu soruya nazari olarak doğru bir cevap vermek için Gazâlî "Filan kâfirdir" hükmünde gerçekte neyin yattığını araştırmakla işe girişir. Bu önerme temelde üç şey demektir. İlk olarak, (ahiret hayatı bakımından) bu adam edebiyen ateşte olacaktır. İkincisi, (dünya hayatı bakımından) canı ve malı yasa teminatı altında olmayacak, müslüman kadınla evlenemeyecek ve kısas yapamayacaktır. Üçüncüsü, söylediği yalandır ve imanı cehaletten başka bir şey değildir. Başka türlü söyleyecek olursak; şer'an katli vaciptir, malı talan edilebilir ve biri çıkıp hiçbir kayda bağımlı kalmaksızın açıkça onun ebediyen ateşte kalacağını ilan edebilir.

Böyle anlaşıldığında, *tekfîr*in esasen bir hukuk sorunu olduğu görülecektir. Temeli akıl değil, vahiydir. Birisinin katlinin, mallarına el konmasının ve kendisinin ebediyen ateşte kalacağını ilan etmenin yasaya uygun olduğu hükmü, ilahi yasanın sahasına aittir. Bu sahada ise her şey Allah'ın arzusuna kalmıştır. İlahi yasa hürdür yani Allah, kâzibin yahut cahilin, yahut Nebi'ye karşı gelenin Cehennem'de yanmak yerine Cennet'te mükafatlandırılmasına karar verebilir. Fakat bu durumda bile yalanı hakikat, cehaletiyse bilgi olarak saymak imkansızdır. Bu şu demektir: Bu sahada akıl tamamen hükümsüzdür, işlerliği yoktur. Bir insanın kâfir mi, müslüman mı olduğuna yalnızca vahyolunan kelimeler (ilahi irade) bakımından, yahut *içtihat*la,

63 Emir ve Nehiy'de olduğu gibi.
64 *a.g.e.*, s.201.
65 *a.g.e.*, s.210.

yani kıyas yapılarak karar verilebilir. Yani sorun kısaca, bir hukuk (*fıkıh*) sorunudur. Kimse kimseyi kendi aklınca kâfir deyip mahkum edemez.[66]

O halde hangi temel ölçütle biz bir insanın kâfir olduğuna karar verebiliriz? Sorun, netice olarak, *küfr*ün doğru tanımlanmasına indirgenebilir. Akla, söz sonusu kavramı tanımlamanın çeşitli yolları gelebilir. Fakat şimdilik son derece basit bir tanım yeterlidir. Gazâlî aşağıdaki tanımı öneriyor: "Küfür, bize anlattığı ne ise onun herhangi bir ciheti konusunda Allah'ın Elçisinin *tekzîb*idir." *Tekzîb*, literal olarak, bir kişiyi yalancı çıkartmak, onun söylediğini yalan addetmektir ve *tasdîk*in zıddıdır. Tasdikin anlamı ise "birşeyi doğru kabul etmek, ona iman etmek" demektir. Bu özel durumda, Gazâlî *îmân*ı, Allah elçisinin bize söylemiş olduğu her şeyin *tasdîk*i olarak tanımlamaktadır.[67]

Bu nedenle burada söz konusu olan temel ölçüt şu ifadede mündemiçtir: "Muhammed'i (s.a.v) yalanlayan her kişi kâfirdir." Bu manada da öldükten sonra cehenneme girecek ve orada ebediyen kalacaktır. Sağlığında da canı ve malı (müslümanlara) *helâl*dir.

Meseleyi karıştıran şey kâfirlikte birbirinden ayırt edilebilecek birçok derecenin olmasıdır. Gazâlî'nin ayrımına göre bunun altı derecesi vardır.[68]

1) İlk olarak, Yahudi ve Hristiyanlar (bu sınıfa bazı diğer dini cemiyetler; Mecûsîler ve putseverler dahildirler). Bunlar Muhammed'i *tekzîb*le namlıdırlar. Kur'an bunlara sürekli kâfir demektedir ve ayrıca Müslümanlar büyük bir çoğunlukla bunların kâfir olduklarında mutabıktırlar. O nedenle bu insanların *tekfîr*inde sorun yoktur. *Tekfîr*'in kökeni (*asl*) budur, diğerleri bundan türemelerdir.

66 Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, Ankara 1962, s.242-247. Bundan böyle Gazâlî'nin bu eserinden *İktisâd* diye bahsolunacaktır.

67 *Feysal*, s.134.

68 *İktisâd*, s.248-253. *Feysal*'da yalnızca üç sınıfla iktifa ediyor: (1) Yahudi ve Hristiyanlar, (2) Brahmanlar (*Berâhime*) ve (3) Materyalistler (*Dehriyye*).

2) Brahmanlar ve Materyalistler. Brahmanlar sadece Muhammed'i değil, genelde tüm resulleri, yani peygamberlik görevini inkar etmektedirler. Bu yüzden, *tekfîr*'i Yahudiler ve Hristiyanlardan daha ziyade hak ederler. Materyalist, yahut 'tanrıtanımaz' olan *Dehriyye* ise, yeryüzünün yaratıcısının varlığını kabul etmeyenlerdir. Yani bunlar yalnızca peygamberleri değil, onları göndereni de kabul etmemektedirler. Bu yüzden *tekfîr*'i Brahmanlardan da ziyade hak etmektedirler.

Bu ikinci sınıf, Muhammed'e yahut o suretle veya başka şekilde peygamberliğe dil uzatanlara mahsustur.

3) Filozoflar (*Felâsife*) yaratıcıyı da, nübüvveti de, Muhammed'in gerçek bir nebi ve resul olduğunu da kabul ederler. Fakat vahye ters gelecek bir çok sözleri vardır. Örneğin, bunlar Muhammed'in (Aristo'nun öğrettikleriyle örtüşen) gerçek hakikatı güya 'sıradan insanların bunları yanlış anlamasından ve bozmasından' korktuğu için saklamış ve açığa vurmamış olduğunu söylerler. Bunlara karşı *tekfîr* hiç tereddüt etmeden tatbik olunmalıdır.

Onların kâfirliği şu üç noktada bariz surette ortaya çıkar: a) Yeniden dirilmeyi, iman edenler için her türlü fiziksel keyif ve siyah gözlü huriler gibi Cennet'teki her türlü mükafatı ve Cehennemin (günahkarlar için) cezalarını reddederler; b) Allah'ın yeryüzünde olup bitenlerin ayrıntılarını bilemeyeceğini, çünkü kendisinin tümellerin bilgisine sahip olduğu ve tikellerin bilgisini semadaki meleklere yüklediğini düşünürler; c) Dünyanın ezeli *a parte ante* olduğunu ve böylelikle Allah'ın yüceliğinin zamanda değil, sebep olanın sebep olunandan üstünlüğü manasındaki rütbede ve düzende olduğunu savlarlar.

Bütün bunlar, ağız kalabalığı ile saklanmaya çalışılsa da, *tekzîb*dir ve filozofların gizleme çabaları fayda etmemektedir.

4) Aristocu Müslümanlardan ayrı duranlar, Mutezilîler, insanbiçimciler (Tanrı'ya insan sureti izafe edenler) ve diğer

hizipler. Bunlar Nebi'nin sözünün doğruluğuna, ve halkın iyiliği için de olsa yalan söylememiş olduğuna inandıklarını beyan ederler. Ama "vahyin kelamını mecazen yorumlamak" anlamına gelen *te'vîle* kalkışırlar ve bu keyfi yorumlarla hataya düşerler. Yine de bunlara karşı *tekfîr* uygulanıp, uygulanmayacağı ciddi biçimde sorgulanabilir.

Gazâlî'ye göre, böyle bir durumda genel eğilimimizin *tekfîri* uygulamamak olması gerekir. Mümkün olduğunca "ellerini Mekke'ye doğru açan ve 'Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun Elçisidir!' diyen ve (söyledikleri ve yaptıklarıyla) bu şehadeti bozmayan insanlara karşı dili tutmak gerekir."[69] Bin kâfiri hayatta bırakmanın günahı, bir müslümanın birkaç damla kanını akıtmanın günahından çok daha az elimdir.

Mukaddes kitabın kendisi bize sadece, Peygamberi tekzip edenleri kâfir bilmemizi (*tekfîr'ul-mükezzib li'r-Resul*) öğretmektedir. 4. kategoridekiler bu manada *mükezzib* değildirler. Müteşabih tefsirdeki bir hatadan dolayı da kişiyi *tekfîr* etmekten bahseden bir metin mevcut değildir. Netice şudur ki, açıkça bir *tekzîb* yok ise, ilahiyatçılar kelime-i şehadetin koruyucu gücü altındadırlar.

5) Her ne kadar açık bir *tekzîb*'de bulunmasalar da, ravilerin kesintisiz silsile yolu ile Resulullah'a isnad ettirdikleri Şeriat'ın temel maddelerinden herhangi birini inkar eden ve "Ben bunun Resul'den olup olmadığını bilmiyorum" diyenler. Bunun bir örneği, beş vakit namazın dini bir vecibe olmadığında ısrarcı olan, kendisine Kur'an ve hadisten örnekler okunduğu halde, hâlâ "ben bunun Resulullah'tan olup olmadığını bilmiyorum, kasten uydurulmuş da olabilir" diyen kişidir. Benzer şekilde "evet, Hacc bir görevdir fakat ben ne Mekke'nin ne de Kabe'nin yerini bilirim. Acaba insanların namaz sırasında yüzlerini döndükleri ve Hacc sırasında ziyaret ettikleri yer hakikaten Peygamber'in ziyaret ettiği ve

69 *Feysal*, s.195.

Kur'an'ın işaret ettiği yer midir?" diyen kişi de bu gruptandır.

Bu sınıfa dahil olanlar muhakkak *mükezzib*tir ve o nedenle *tekfîr*i tam anlamıyla hak ederler, çünkü söz konusu sahih hadisler, bırakalım ulemayı, sıradan insanların bile malumudur. Ancak *tekfîr*'in bu kaidesi İslam'a yeni geçenler ile kendileri ile alakalı hadis bulunmayanlara tatbik olunmaz.[70]

Bu sorunla ilgili olarak, ayrıca, esaslar yahut temeller (*usûl*) ve ayrıntılar (*fürû'*) arasında da bir ayrım yapılmalıdır. Allah'la, Resul'le ve kıyametle doğrudan bir alâkası olmayan her şey fürûat'tır. Kaide de şu olmalıdır: "Esas olmayanlarla ilgili hiçbir tekfirde bulunulmamalıdır! (*la tekfîr fi'l-fürû' aslâ*). Hac ve ibadet ile ilgili kaideler esaslar sınıfına dahildir. Fakat, örneğin, Muhammed'in Ömer'in kızı Hafsa ile evlenip evlenmemiş olduğu, Halife Ebû Bekir'in var olmuş olup olmadığı gibi konular fürûattandır ve bu konularda gelen rivayetten şüphe eden mahkum edilmemektedir. Böyle birisi, sadece *tahtie* yapmakta, yani hukuki meselelerde bir şeyi hata olarak kabul etmektedir veya *tebdi* yapmaktadır, yani yeni bir gelişmeyi *bidat* ilan etmektedir (İmamet konusunda olduğu gibi). İmamet konusunda kafasında yanlış bir fikir bulunan kişi kâfir değildir. Mesela İbn Keysân,[71] imametin gerekliliğini inkara kadar gitmiştir. Fakat bu onun kâfir ilan edilmesi için sebep değildir, çünkü iddiasını Resul'ü *tekzîb*e götürmez. İbn Keysân ancak, imama iman ile Allah'a imanı kafalarında birleştirmiş olan Şia fanatikleri için kâfirdir. Bu da tabiatıyla gülünç bir tavırdır.

6) Bir kimseyi *İcma*'ya karşı geldi diye de hemen kâfir olarak nitelememiz gerekir. Gazâlî'ye göre, böyle birisinin *tekfîr*i çok sorunludur. Eğer kişi Resul'ü tekzip mahiyetinde herhangi bir şey söylememekte, İslamî esaslar babında Resul'e kadar dayanan sahih herhangi bir şeyi *tekzîb* etmemekteyse ve bu kişi, sadece icmaya dayanan ve

70 Bu paragraf, *Feysal* s.195'tendir. *Tekfîr*in altı derecesi ile alakalı tüm diğer bölümler ise *İktisâd* kitabındandır.

71 Öl. 320/932, yahut 299/911-12.

icmadan başka da isbatı olmayan bir şeyin hakikatine yüz çevirmekteyse o kişinin kâfir olup olmadığına karar vermek kolay değildir. Gazâlî'ye göre, bu bir yana, bir adım daha ileri giden ve icmanın otoritesini inkar eden Mutezilî Nazzâm'ı bile kâfir ilan edip edemeyeceğimiz belli değildir.

İcmadan şüphesi olan kişiye uygulanacak hüküm hakkındaki bu tereddüt, icmanın mutlak bir otorite olarak mahiyetinden duyduğumuz şüpheden ileri gelmektedir. Ciddi şüphelere açıktır. Eğer icma mutlak otorite olacak ise, bir çağın bütün yetkili alimlerinin (*ehlu'l-hal ve'l-akd*) bir ve aynı çözümde açıkça birleşmiş ve bunda da bir müddet (kimine göre çağın sonuna dek) sebat etmiş olmaları gerekir. Bunu başarmanın şartı, halifenin dört bir yana ulak salarak bir devrin bütün yetkili ulemasının *fetvâ*larını toplaması ve belli bir sorun üzerine hemfikir olmalarının neticesini itiraza mahal kalmayacak şekilde ortaya koyabilmesidir.

Bu, teoride mümkündür ama pratikte (tamamen imkansız olmasa da) son derece zordur. Dahası, bu tür bir icma elde ettikten sonra ona karşı gelene *tekfîr* uygulayıp uygulamayacağımız yine bir sorundur, zira danışılan otoriteler bir rastlantı eseri aynı kanaatte birleşmiş ve bazıları da bir müddet sonra reylerini çekmiş olabilirler. Bir tek azanın bile oyunu çekmesi anlaşmayı geçersiz kılmaya yeterlidir. Ayrıca, herkesten her konuda icmanın ne olduğunu hemen bilmesini nasıl bekleriz? Biz müçtehitler arasındaki uzlaşma ve uzlaşmazlıkları uzun bir dönem içinde, adım adım öğrenmekteyiz. Yani, her zaman icmadan haberi olamayan birçok insan vardır. Böyle birisi icmaya ters düşen bir şey söylediği zaman sadece *câhil* yahut *muhti* yani hata yapandır; kesinlikle *mükezzib* değildir. İşin içinde *tekzîb* de bulunmadığına göre, bu kişi kâfir olarak mahkum edilemez.

Yukarıda söylediklerimiz *İktisâd* ve *Feysal*'ın, *tekzîb* sorununu ele alan bölümlerinin neredeyse kelime kelime aktarımıdır. Gazâlî'nin burada yapmak istediği, daha evvel söylediğim

gibi, Müslümanların birbirlerine karşı aşırı ve gereksiz *tekzîb* uygulamalarını kontrol edip gemlemektir. Bu nazariyenin geliştirilmesinden amaç, dogmatik pozisyonlarla alakalı meseleler için pratik bir doğru kaide ve makul davranış biçimi bulmaktır. İşte bu yüzdendir ki, bu nazariye son derece basit bir kaide üzerine bina edilmiştir, yani *tekzîb* olmadıkça *tekfîr* tatbik olunmamalıdır.

Ancak bu basit ilke, *tev'îl* uygulamaları ile ilgili son derece ciddi bir sorun doğurdu, zira birçok Müslüman düşünürü için *tev'îl*, Allah'a ve Resul'e karşı *tekzîb*den başka bir şey olamazdı.[72] Gazâlî *Feysal*'da bu soruna geniş bir yer ayırıyor. Fakat teorisinin ayrıntılarına girmek bizi konumuzdan çok uzaklaştırır. Burada biz, en alakalı hususları vermekle iktifa edeceğiz.[73]

Şimdi, *tev'îl*, Kur'an ve hadisin alegorik -literal olmayan- bir yorumudur. Gazâlî'nin belirttiği ilk nokta, her *tev'îl*in ille de *küfr* teşkil etmeyeceğidir. Bir insan mukaddes kelamı anlarken *tev'îl*e başvurdu diye kâfir olmaz. Kelimesi kelimesine olmayan yorum, normuna uyduğu takdirde yorumu yapan kişinin kendisine kâfir denmesini gerektirmez. Esasen Gazâlî, bir tek Müslümanın dahi *tev'îl*siz yapamayacağı görüşünü benimsemiştir. *Tev'îl*den en uzak kişi olan Ahmed b. Hanbel bile, zaman zaman ona başvurmaktaydı: "Ben Bağdat'ta Hanbelî otoriteleri sayılan kimselerden İbn Hanbel'in üç hadisi literal olmayan tarzda tefsir ettiğini duydum." Gazâlî demektedir ki, eğer İbn Hanbel bu tür tefsir uygulamasını üç hadisle noktalamış ise sebebi, kendisinin mantıki düşünceye fazla dalmayacak bir kişi olmasıdır. Aksi takdirde kendini, *tev'îl*i birçok diğer hadise de uygulamaya mecbur görecekti.

Somut bir örnek vermek gerekirse, burada söz konusu olan üç hadisin birincisi şudur: *El-Haceru'l-esved yemînullah fi-l-ard*, yani "Kâbe'deki kara taş Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir."

72 *İktisad* bu soruna daha fazla girmiyor. Devamı, *Feysal*, s.200'e dayanır.
73 *Feysal*, s.175-199.

Yemin (sağ el) kelimesinin literal olarak anlaşılması bir çeşit kaba insanbiçimcilik olacaktır. Bir kimse genellikle yaklaşmayı arzuladığı birisinin sağ elini öper. Aynı şekilde de Müslüman Allah'a yaklaşmanın bir yolu olarak Kâbe'deki kara taşı öper. Bu manada siyah taş sağ ele benzer; "ne cevheri ne de sıfatları bakımından, fakat arızi sıfatlarından biri bakımından" ve işte sadece bu bakımdan ona 'sağ el' denmektedir. Gazâlî, mümkün olan bütün mecazi tefsir şekilleri içinde bunun en iyisi olduğunu, literal anlayıştan en uzak olanın bu anlayış olduğunu söylemektedir: "Mecazi anlayıştan uzak kalmaya gayret eden birisinin[74], literal anlayıştan mümkün olduğunca uzak bir tefsir biçimini benimseyişi kaydadeğer bir noktadır."

*Tev'îl*i doğru uygulamanın temel şartı, 'literal' (*zahirî*) tefsirin imkânsızlığını gösteren bir kesin kanıt (*burhân*) bulunmasıdır. Elini İslam vahyine, özellikle o vahyin esaslı İslami kavramlarına atıp da, rastgele bir yorum ile, *burhân* olmaksızın *zahir*i değiştiren hemen kâfir olarak bilinmelidir. Ağız kalabalığı ile ölülerin dirilişinin hakikatini inkara kalkışan filozoflar kâfir addedilmelidirler, çünkü kıyamet günü ölülerin ruhlarının eski bedenleri içinde dirilmesinin imkânsızlığına dair hiçbir *burhân* yoktur. Aynı şekilde, cennet, cehennem ve diğer kıyamet terimlerinin kullanılan kelimeler dışında anlaşılma çabaları *tekfîr* ile sonuçlanır. Bunların hepsi kesintisiz isnad ile gerçekliği bilinen konulardır ve *tev'îl*e mahal bırakmazlar. Çünkü bu hususlarda mecazi tefsir lehine bir bürhan bulmak mümkün olmadığı gibi, böyle bir *tev'îl* ahiret hayatıyla ilgili gerçeklerin düpedüz inkarı anlamına da gelir.

Ama bir anahtar-kavramın esasen bu tür bir tefsire, hatta zahiri olandan çok uzak bir mecazi tefsire mahal bırakması halinde, *burhân*ını çok dikkatli biçimde incelemek zorundayız. *Burhan*ı sağlam bulursak, bunu da söylemeliyiz. Ancak, bu tür durumlarda bile, eğer bizim açık ifademiz sıradan insanların

74 İbn Hanbel'in.

imanına hayırdan çok şer getirmekte ise, o zaman bu yol *bidat*tır. *Tev'îl* için bulunan *burhan* sağlam olmayıp dine de zararlı değilse, onu açıklamak yine *bidat*tır, *küfr* değildir. Mutezilîlerin kıyamet günü Allah'ın görülebilirliğiyle ilgili inkarları iyi bir örnektir. Dine zararı dokunabilecekse, sorun *içtihad*'ın konusu olarak görülmeli[75]; *müçtehid*in hükmüne göre de *küfr* kabul edilmeli ya da edilmemelidir.

Önerilen mecazi tefsir tamamıyla rastgele ise ve Arap dilinin sınırları dışına taşıyor ise, tabi, aynıyla *küfr*dür ve bunu öneren de *mükezzib*, yani *kâfir*dir. Örneğin bazı Batiniyye taraftarları, "Yemin ederim ki Allah birdir!" cümlesindeki *vâhid* (bir) kelimesini, "birliğin vericisi ve yaratıcısı" diye, dini bir isim olan *âlim* kelimesini "bilgi temin eden" diye, *mevcûd* sıfatını da "başkalarına varlık veren" diye anlamakta ve böylece Allah'ın kendisinin Bir, Alim ve Mevcud olduğunu inkar etmektedirler. *Tev'îl* bu dereceye varınca artık *tev'îl* olmaktan çıkar, çünkü Arapça'da *vâhid* kelimesi asla, "*icâdu'l-vahde*" (birliğin icadı) manasına gelemez. Bu *küfr*den başka bir şey değildir.

75 Yani, hüküm vermeye yetkili bir alim (*müçtehid*)'in görüşüne başvurulacaktır.

III. Bölüm
BÜYÜK GÜNAH İŞLEYEN KİŞİ (*FÂSIK*)

I. Büyük Günah (*Kebîre*) Kavramı

Haricîler merkezî *küfr* kavramı etrafında çeşitli sorular sordular. Soruların çoğunluğu yine saf teorik ve teolojik olmaktan ziyade pratik önemdeyse de, bunlar Müslümanlar arasında ilahiyat düşüncesinin gelişimine büyük hız kazandırdı ve bu şekilde birçok ilahiyat kavramının kaynağı oldular. Bunlardan biri bizim bir önceki bölümde incelemiş olduğumuz *tekfîr* kavramı idi. Bu bölümde bir başka anahtar kavramı inceleyeceğiz. Bu da *kebîre* (büyük günah)'dir. Ortaya çıkışı, Haricîlerin yaptıkları ve dedikleri ile olmuştur.

Büyük yahut ölümcül günahın Kur'an'da yazılı dayanağı vardır. Şûrâ Suresi'nin 37. ayetinde *kebâir* (*kebîre*nin çoğulu) sözcüğü "büyük günahlar" manasında kullanılır.[76] *Kebîre* kelimesinin sözlük anlamı 'iri' yahut 'büyük'tür. Eğer 'büyük' günah diye bir şey varsa, mantıki olarak 'küçük' günahların da olduğunu farz ederiz, aksi takdirde bu ayrım manasız olurdu. Görülüyor ki, büyük ve küçük günahlar arasındaki ayırım, dolaylı da olsa, kutsal kitaba dayanmaktadır.

76 "*Vellezîne yectenibûne kebâire'l-ismi...*" ("ve günahların büyük olanlarından kaçınanlar...")

Ancak gerçek sorun, kişinin, somut bir durumda bir günahın bu iki sınıftan hangisine dâhil edileceğini sorması halinde ortaya çıkıyor. Örneğin, şarap içilmesi günahtır, çünkü Allah'ın emrine itaatsizliktir. Fakat 'büyük' günah mıdır, 'küçük' günah mıdır? Yalnızca bir şey mutlak olarak kesindir: Yukarıda gördüğümüz *şirk*, yani Allah'a ortak koşmak, büyük, affolunmaz bir günahtır. Kur'an bunu şüphe götürmez bir şekilde ilan etmektedir:[77] "Yemin ederim ki, Allah kendisi ile bir şeyin bir tutulmasını asla bağışlamayacaktır. Fakat bundan gayrısını dilediğine bağışlar." Fakat acaba biz *şirk*i tek büyük günah, ondan gayrısını da (*ma dûne zâlike*) bu ayete bakarak 'küçük' günah kabul etmekte haklı mıyız? Yoksa *şirk*ten başka birçok büyük günah var mıdır? Ve öyle ise, bu iki sınıf arasındaki ayrım çizgisini nereye çizmeliyiz? Kur'an bu noktayı tam anlamıyla açıklığa kavuşturmuyor.

Haricîler arasındaki aşırı uç, Ezrakîler, daha önce bahsettiğimiz üzere, kendi yanlarında bulunmayan herkesin *şirk* içinde olduğunu söyleyerek durumu basitleştirdiler. Ama bu, sorunu hiç de tatminkâr bir şekilde çözümlemedi.

İslam'da günah kavramının kendisini tanımlamak zor değildir. Kur'an, günahkârın, Allah'ın emirlerine uymayan birisi olduğunu söylemektedir. Yani, günah bir itaatsizlik (*ma'siyet*) eylemidir, bu da itaat etmenin *(tâat)*in tersidir. İslam'daki günah kavramı bu zıtlığa dayanır.

> "*Tâat* birisinin, bir başkasının emirlerine uyması demektir. *Muti* itaatkâr demektir. *Ma'siyet* ise emirlere karşı gelmek, yasaklananı yapmaktır."[78]

Sorun odur ki, Allah'a 'itaatsizliğin' birçok derecesi var gibidir. Daha somut terimlerle söyleyecek olursak, her ne kadar *şirk* ve şarap içmenin ikisi de açıkça itaatsizlik eylemleri iseler

77 Nisa, 116: *İnnallahe lâ yağfiru en yuşrike bih, ve yağfiru mâ dûne zâlike limen yeşâu.* Bkz. ayrıca Nisa, 50-52.

78 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.251-252.

de, bunların aynı derecede günahı temsil ettiklerini düşünmek zordur.

Bu durum hadiste belirgindir. Abdullah bin Mesud'a kadar giden, meşhur bir hadis şunu demektedir[79]:

> "Adamın biri bir zaman Resul'e sordu: 'Ey Allah'ın Resulü! Allah nazarında en büyük günah nedir?'[80] Nebi cevap verdi: 'Seni Yaratan'dan başkasına kulluk etmen.' Adam yine sordu: 'Sonra?' Nebi cevap verdi: 'Yiyeceğine ortak olur korkusu ile çocuğunu öldürmen.' Adam yine sordu: 'Peki sonra?' Nebi şunu dedi: 'Komşunun karısı ile cima etmen.' "

Yukarıdaki hadiste, inançla ilgili günah (yani *şirk*) ile toplum içinde yaşayışa ait olan cürümler arasında hiçbir ayrım yapılmadığı dikkati çekmektedir. Bunların hepsi 'büyük' günahlardır ve aralarındaki farklar tür farkı değil derece farklarıdır. Bu hadis Wensinck[81] tarafından *kebîre* kavramının gelişiminde ilk etap olarak görülmektedir.

Wensinck'e göre ikinci etap, aynı kitabın 144 no'lu hadisinde geçmektedir. Burada yedi büyük günah sayılmaktadır. Bu kez, büyük günahlar karşılığı kullanılan kelime *mûbika*, yani 'mahvediciler', yok edenlerdir. Buradaki mantık yine *kebîre*de olanın aynısıdır. Bahsi geçen yedi 'ölümcül' günah: 1) şirk, 2) büyü, 3) haksız yere cana kıymak, 4) yetim malı yemek, 5) tefecilik 6) savaş meydanından kaçmak, 7) masum, fakat ihtiyatsız müslüman kadınlara iftira.

Bu suretle bir şey kesindir ki, ta baştan beri *şirk* yalnızca büyük bir günah olarak değil, herkesçe büyük günahların 'en büyüğü' (*ekber*) olarak kabul edilmekteydi ve ilahiyat tarihin-

79 Müslim, *Sahih*, *İman* No. 141.

80 *Eyyu'l-zenb ekber*, yani "Günahların en büyük olanı hangisidir?" Burada 'iri' 'büyük' demek olan *kebir* kelimesinin kendisinin kullanıldığını belirtmemiz gerekir. Aynı hadisin başka naklinde, aynı mana ile *azim* kullanılmaktadır. *Azîm* sözcüğünün 'ayıp,' 'küçültücü bir şey' manasında ilginç bir kullanımı için bkz. *Divânu'l-Hamâset*, Kahire, 1951, CDXXXI, m.2. Kur'an da kelimeyi bu manada kullanıyor. Bkz. Ahzab, 53.

81 *İslam İtikadı*, s.39

de bundan asla sual olunmamıştır. Fakat bu, Müslüman düşünürlerin üzerinde neredeyse tam olarak ittifak ettikleri tek konuydu. Bunun ötesinde herkes istediği yolu tutturmuş ve fikir bölünmüştür.

Düşüncelerini daha evvelki bölümlerde ele aldığımız Haricîler büyük günahlarla küçük günahlar arasındaki ayrımı bilmiyor değillerdi. Örneğin bunların arasındaki Necdîler büyük günahların *küfr* olduğunu, bunların suçlularının cehennemde ebediyen cezalandırılacaklarını, küçük günahları olanların ise yine cezalandırılacaklarını, ama bunun belki cehennemde olmayabileceğini biliyorlardı. Ayrımın ayrıntıları Haricîlerce teorik olarak ortaya konmuş değildi. Onlar, müteaddit defalar gördüğümüz gibi, büyük günahın nasıl tanımlanacağı ile değil, büyük günah işleyenin başına hemen neyin gelmesi gerektiğiyle ilgileniyorlardı. Ne olursa olsun, büyük bir günah işleyenler, artık müslüman sayılmayarak, müslüman camianın dışına atılmalı idi: onlar kâfir (yahut müşrik) idiler ve o yüzden öldürülmeleri vaciptir. Onların kafasında, büyük günah ile *küfr* eşitti. Ve zihinleri bu eşitliğin getireceği şeylerle meşguldü. Büyük günahın kavramsal yapısına gelince, onlar bunun teorik tahlili ile uğraşmadılar.

İslam ilahiyatı tarihinde Haricîler'in halefi olan Mürcîler (*Mürcie*) *îmân* kavramı konusundaki teorik çalışmaları ile İslam ilahiyatına, şimdi göreceğimiz şekilde hatırı sayılır bir katkıda bulundular. Fakat büyük günah kavramı konusunda belli başlı bir katkıları olmuşa benzemiyor. Eş'arî, Mürcîler hakkında şunları yazıyor:[82]

> "Bu özel sorun konusunda onlar arasında iki cereyan var. Birine göre, her itaatsizlik hareketi büyük bir günah teşkil etmektedir, yani ne zaman bir kişi herhangi bir meselede Allah'a itaatsizlik ederse, orada bir *kebîre* vardır. (Bu, Bişr el-Merîsî[83] ve diğerlerinin fikri idi.) Diğerine göre, itaatsizlik fiilleri iki çeşittir: büyük ve küçük."

82 *Makâlât*, s.150.

83 Bu Mürcie düşünürü hakkında gelecek bölümde daha fazla bilgi verilecek.

Fakat bunun ötesinde Eş'arî bize, küçük ve önemsiz bir iki nokta dışında, bilgi vermiyor. Örneğin, diyor, Mürcîler arasında peygamberlerin işledikleri günahlar hakkında iki çeşit fikir vardı. Bir kısım, "Peygamberin bütün itaatsizlik eylemleri büyük günahlardır" diyordu. Bu gruptakiler ayrıca peygamberlerin zina ve katl gibi *kebîre* işlemelerini de mümkün addediyordu. Diğer gruba göre ise "Peygamberlerin itaatsizlikleri küçük günahlardır."[84]

Mutezilîler genellikle 'büyük' ve 'küçük' günahlar arasındaki temel ayırımı tanıyorlardı. Ve bazıları bunu şöyle açıklıyordu:

> "Kendisi için *vaîd* (literal olarak 'tehdit', yani vahiyde açık olarak belirtilen ilahi ceza) olan her şey 'büyük', *vaîd*i olmayan itaatsizlik eylemi ise 'küçüktür.' Başkaları da şu görüşü benimsediler: Yalnızca *vaîd*in hedefi olan şeyler değil aynı zamanda derece olarak ona yakın olanlar da 'büyük'tür ve kendisi için *vaîd* yahut benzeri olmayan şeyler ya tamamen 'küçük', ya da kısmen 'küçük' kısmen de 'büyük' olabilir fakat ya 'küçüktür' ya da kısmen 'küçüktür' demek mümkün değildir. Bağdat okulundan Cafer bin Mübeşşir de (günah işlemek için beslenen) her niyetin 'büyük' bir günah olduğunu, bilerek itaatsizlik eden herkesin büyük günah işleyen kişi olduğunu telkin etmekteydi."[85]

El Cubbâî ise bu iki tür günah hakkında başka bir şey söyleyecekti.[86]

> "Küçük günahların tabiatında şu yatar ki, onu işleyen, büyük günahlardan sakınırsa, affolunma hakkını elde eder; oysa büyük günahlar bir insanın iman karşılığı olan ilahi mükâfat hakkını elinden alır! 'Büyük' günahlardan kaçınma, 'küçük' günah cezasını ortadan kaldırır. Dahası, derdi o, büyük bir günah işleme kararının (*azm*) kendisi küçük bir günahtır; aynı şekilde, *küfr* işleme kararı, *küfr*dür. Ebû Huzeyl de benzer görüşte idi. Yani bir şeyi yapmaya karar vermiş birisi, onu yapmış birisiyle aynıdır."

84 *a.g.e.*, s.151.

85 Müteakip bölüm Eş'arî'den alınmıştır. *a.g.e.*, s. 270-271.

86 Eş'arî, s.270.

'Azim' kelimesi üzerinde durmaları, Mutezilîlerin dinî-ahlakî eylemlerde niyete verdikleri öneme işaret eder. Ne var ki, Mutezilîlerden evvel Mürcîler ahlakta bir çeşit niyet nazariyesi ortaya koymuş idiler, bunu gelecek bölümde göreceğiz. Mutezilîlerin felsefi sistemine dair çalışmasında Dr. Albert Nader[87] büyük bir ehemmiyet ile, Mutezilî günah nazariyesinin bir diğer kayda değer özelliği olarak, onda ilahi yasaya (*eş-şerîatu'n-nebeviyye*) karşı aklın yasasına (*eş-şerîatu'l-akliyye* diyor) verilen üstünlükten bahsediyor. Dr. Nader, Mutezilî sistemde, büyük günah işlemenin, aklın iyi olduğuna hükmettiği bir şeyi ihlal etmek olduğunu söylüyor. *Ma'siyet*, yani itaatsizlik, burada öncelikle 'doğal akıl yasasına karşı itaatsiz olmak'tır. Bu tefsir, Mutezilî zihniyetinin genel eğilimine tıpatıp uyuyor, ama yukarıda Eşa'rî'den nakledilen ve *vaîd*i 'büyük' ve 'küçük'ü ayırt etmekte ölçü yapan sözler, meselenin hakikatte o kadar kolay olmadığını göstermektedir.

Bu bir yana, şu muhakkak ki, Mutezilî düşünürler bile büyük günah ile ilgili ayrıntılı bir nazariye geliştirmemişlerdir.

Onların aklında, *kebîre*ye ilişkin çok daha mühim bir sorun vardı. Bu sorunu bu bölümün ikinci kısmında ele alacağız.

Fakat bu meseleye dönmeden evvel, burada, Ebû Uzbe'nin meşhur kitabından[88] bütün bir paragrafın tercümesini vereceğiz. Bu paragraf bize, geniş İslam toplumunun önde gelen entelektüellerinin bu meselenin teorisi konusunda ne kadar yol kat etmiş olduklarını gösterecektir:

> "*Kebîre*(nin tanımı) şudur ki onun için, zorunlu olmak kaydı ile muayyen bir hukuki ceza sabitlenmiştir. Bunun birtakım dereceleri vardır: Bütün 'büyük' günahların 'en büyüğü', bir şeyi Allah'a denk tutmak (yani, *şirk*), en 'küçüğü' de şarap içmektir. Bazıları yukarıdaki tanımı genişletmekte ve kendisi *sağîre* (küçük) olan bir günahın, onu işleyen kişinin işlemekte ısrar ettiği takdirde 'büyük'

87 *Felsefetu'l-Mutezile*, II, 1951, s.111-112.

88 *el-Ravzatu'l-Behiyye fî mâ beyne'l-Eş'arîye ve'l-Mâturidiyye*, Haydarabad, 1904, s.60.

günah teşkil edeceğini söylemektedirler. Bu düşünce şu mealdeki bir hadise dayanıyor: *İstiğfarlı kebîre, ısrarlı sağîre* olmaz...

Bazıları, "büyük günahların belli bir sayısı yoktur" diye ilave eder. Resul'ün yedi büyük günahtan[89] korunmayı telkin ettiği hadis gibi bazı hadisler konusunda ise, "Allah'ın Resul'ü duruma göre hareket etmiştir, soruyu soran belli sayı beklediği için öyle yapmıştır" demektedirler. Bu da sayılanlar dışında büyük günah olmadığı manasına gelmez.

Büyük günahları, insan vücudunun kısımlarına göre tasnif etmiş biri vardır. Bu, büyük üstad Ebû Tâlib El-Mekkî'dir[90].

Onun teorisi aşağıdaki gibidir:

Büyük günahların sayısı on yedidir. (A) Dört adedi *kalp*tedir: 1. Şirk, 2. Allah'a karşı herhangi bir itaatsizlik eyleminde ısrar, 3. Allah'ın verebileceği bir cezadan kendini emin hissetmek. 4. Allah'ın merhametinden tamamen ümidi kesmek. (B) Dört adedi dildedir (*lisân*): 5. Yalan yere şahitlik, 6. Masum kadınlara iftira, 7. Yalan yere yemin, 8. Yalan söylemek. (C) Üç adedi karındadır (*batn*) 9. Şarap içmek, 10. Yetim malı yemek, 11. Faiz yemek. (D) İki tanesi tenasül uzuvlarındadır (*ferc*): 12. Zina, 13. Livata. (E) İki tanesi *beden*dedir: 14. Katl, 15. Hırsızlık. (F) Bir adedi ayaklardadır (*rical*): 16. Harp meydanından kaçmak. (G) Bir tanesi bütün bedendedir (*cemîu'l-beden*), 17. Ana-babaya karşı saygısızlık.

*Kebîre*nin ne olduğu bilen, *sağîre*nin ne olduğunu kendiliğinden bilir: *kebîre* olmayan bir günah, *sağîre*dir.

II. Büyük Günah İşleyen Kişi (*Mürtekib-i kebîre*)

Yukarıda yazılanlar, sanırım, ilk ilahiyatçıların büyük günah nazariyesini dört başı mamur bir şekilde ortaya koyamadıklarını göstermiştir. Onlar, aslen başka bir şeyle ilgilendikleri için *kebîre* kavramının kendisini fazla tahlil yoluna gitmediler. Bu kavramı bir dereceye kadar muğlak bir halde bırakarak, çaba

89 Bkz. bu kitaptaki 45. sayfa.

90 Ebû Tâlib El-Mekkî, (öl. 996), *Kut el-Kulûb*'ün meşhur yazarı.

ve dikkatlerini, Müslüman camia içinde büyük günah işlemiş kişinin konumunun tam olarak ne olacağı meselesine çevirdiler. Başka türlü söyleyecek olursak, onların düşüncesinde anahtar kavram, *kebîre* değil, *mürtekib-i kebîre* idi. Büyük günah işlemiş bir Müslüman gerçekten Müslüman mıdır? Değilse, biz onu hangi sınıfa sokarsak doğru olur? Mihenk noktaları bu sorulardı. Açıkçası bu, Haricîlerin şiddetli biçimde ortaya koydukları hayati problemlerin devamı ve nazari bakımdan biraz daha geliştirilmesinden başka bir şey değildir.

İslam ilahiyatının ilk yıllarında büyük günah işleyen kişiyle ilgili dört farklı yorum ortaya çıkar:

I- Böyle bir kimse alenen kâfir hatta müşriktir (Haricîler).

II- Hâlâ Müslümandır, mümindir (Mürcie ve daha sonra Ehl-i Sünnet).

III-Ne müslüman ne de kâfirdir. Bu ikisi arasında bağımsız bir kategoriye dâhildir (Mutezilîler).

IV-Münafıktır (Hasan El-Basrî).

Şimdi bu dört tavrı ayrıntılarıyla inceleyelim. Haricîlerin tavrına zaten evvelki bölümlerde bakmıştık. Bunun en kısa ve en çok kabul gören formülü şudur: Günah işlemiş herhangi bir kişi kâfirdir. (Bağdâdî)[91], yahut 'büyük bir günah, hayır hatta küçük günah da işlemiş olsa kişi kâfirdir (Taftazânî).[92] Kesin konuşmak gerekirse, böyle bir formül tarihsel gerçekliğe hiç de uygun düşmemektedir, çünkü bütün Haricîler bu noktada birbirleri ile mutabakat içinde değildiler. Görmüş olduğumuz gibi, aralarında büyük fikir ayrılıkları vardı. Bağdâdî'nin kendisi, hemen yukarıdaki formülü verdikten sonra itiraf ediyor ki, Ezrakîler, büyük günahkârın sadece kâfir değil aynı zamanda müşrik olduğu görüşünü benimsemişler, Necdîler de büyük günahkârın yalnızca nimete karşı nankör olduğunu, müşrik

91 *Usûlud-Din*, s.249-250.

92 *a.g.e.*, s. 412.

olmadığını ilan etmişlerdir. Buna biz İbn Hazm'ın dediklerini de ekleyebiliriz.[93] Onun ifadelerine göre, Haricî alt-hizbi olan Sufriyye'nin görüşü şudur: işlenen günah büyük bir günah ise, işleyen putperest gibi, müşrik olur fakat küçük günah ise kâfir bile olmaz. Yine İbn Hazm'ın dediğine göre, İbâdiyye şu görüştedir: İşlenen günah büyük bile olsa, işleyen, nimete karşı nankördür ve onun ile diğer müslümanlar arasındaki veraset ve evlilik ilişkileri şer'idir, onun kestiği hayvan da *haram* değildir. Yani o, ne saf bir mümin ne de saf bir kâfirdir.

Yine de itiraf etmeliyiz ki, bütün olarak ve biraz uzaktan bakıldığında, Bağdâdî yahut Taftazânî'nin kısa ve veciz formülü, Haricî tezinin püf noktasını yansıtır mahiyettedir. Ve tarihsel bir vakıa olarak, daha sonra gelen ilahiyatçılar bağnazca uyguladıkları *tekfîr* yüzünden Haricîlere hücum ettiklerinde, akıllarının bir köşesinde Haricî tezinin bu şeklini bulundurmuşlardır.

Örneğin, Malatî, Haricîlerle aşağıdaki şekilde münazaraya girerken, mücadelesini şu iki nokta üzerine kurmaktadır: (1) Haricîlerin bütün büyük günah işleyenleri *tekfîr* edişleri (2) *Kebîre* ve *sagîre* arasında hiçbir ayırım gözetmeyişleri.[94]

> "Onlara *tekfîr*leri konusunda şunu sorarız: 'Niçin siz, Allah'ı, Resulü ve Allah'ın dinini tanıyan bir kimseyi büyük bir günah işler işlemez kâfir diye görüyorsunuz?' Şöyle cevap vereceklerdir: 'Allah'ın kendi kelamından çıkartıyoruz: '*İmânı* inkâr edenin bütün işi boşa çıkar.' (Maide, 5). 'Sizi yaratan O'dur, ama bazılarınız kâfir, bazılarınız mümindir.' (Teğabün, 2). Allah'ın *küfr* ile *îmân* arasına üçüncü bir ibare koymadığı açıktır. Ve inancını terk edip bütün işini boşa çıkarmış olan da, müşrikten başka bir şey değildir. İman, bütün fiillerin en önemlisi ve yerine getirilmesi gereken ilk dini ödevdir. Allah'ın emrini yerine getirmeyen kişi, amelini ve imanını

93 *Fisal IV*, s.229.
94 *Tenbih*, s.52-53.

boşa çıkartmıştır ve amelini boşa çıkaran kişi de müşrik-kâfirden başka birisi değildir.[95]

Bu tez (Malatî devam ediyor) Kur'an'ın yanlış anlaşılmasından ortaya çıkmaktadır çünkü Kur'an, büyük günah işlemiş birisinin (*fâsık*)[96] müslüman ve kâfir arasında üçüncü bir kategori olduğunu söylemektedir. 'Ve namuslu kadınları (zina ile) suçlayanlar... hakikaten fâsıktırlar.' (Nur, 4) Burada Allah, namuslu kadınları yalan yere suçlayanlara[97] ne kâfir nazarı ile bakmakta ne de onları günahkâr eylemlerine karşın müminler[98] sınıfına koymaktadır. Yaptığı, onlara yalnızca fâsık ismini koymaktır. Onun için bu tür insanlar ne mümin, ne de kâfirdirler; fâsıktırlar.[99] Bunun yanında, Müslüman cemaati büyük bir günah işlemiş olanların yaptığına *fısk* adını vermekte bir birlik halinde hareket etmektedir. Cemaat, ayrıca *fısk*ın *küfr* ile *imân* arasında orta bir kategori olduğunda da hemfikirdir.

Büyük ya da küçük günahlar arasında hiçbir ayırım yapmayan Haricîlere gelince, onlara şunu soracağız: 'Neden bizzat Allah, ayet-i celilesinde, 'sakındırıldıklarınızın *kebâir* (*kebîre*nin çoğulu) olanlarından kaçınırsanız, yaptığınız diğer bütün kötülükleri bağışlarız' (Nisa, 31) diyerek *kebîre* ve *sağîre* arasında açık bir ayırım yapmışken, siz bu ikisini bir sınıfta kümeliyorsunuz?'

Haricîler bu suretle bütün günahları ayırt etmeksizin *kebâir* olarak görürler, ama tavırlarını ne akıl ne de vahiy ile izah edebilirler."

Bize Haricî olmayan müslümanların bu Haricî tavrına karşı nasıl tavır takınmış oldukları ile ilgili birçok hadis gelmiştir. En

95 Bu tartışmada *amel*in öneminin çok fazla vurgulandığına dikkat ediniz. Gerçekten, bu, Haricî tavrının çok kayda değer teorik sonuçlarından biridir. Görmüş olduğumuz gibi, Haricîler kişilerin yaptıklarına bakarak karar verirlerdi. Teorik olarak bunun manası şudur: İç iman bir insanı gerçek müslüman yapmaya yetmez, onun, inancı doğrultusunda amelleri de olmalıdır. Fakat Haricî tavrının bu teorik manası, ancak Mürciler karşı tavrı benimseyip, amellerle imanın birbiri ile alakasız olduğunu söyledikleri zaman billurlaştı. Bu hususla detaylı bir şekilde gelecek bölümlerde ilgilenilecektir.

96 *Fâsık=Mürtekib-i kebîre*

97 Haricîlerin yaptığı gibi.

98 Mürcîlerin yaptığı gibi.

99 Şimdi göreceğimiz gibi, bu mühim konuda Mutezilîlerin tavrı budur.

ilginç olanlarından biri, Buhârî'nin *Kitâbu'l-Îmân*'ında verdiği 29 no'lu hadistir. Gerek tasvir olunan konu, gerekse kullanılan sözler son derece mühimdir; şu bakımdan ki bunlar büyük ihtimalle Resulullah'ın, hemen kendi irtihalinden sonra ortaya çıkacak olan bu problem konusundaki şahsi tavrını göstermektedir.

> "Ebû Zer dedi ki: 'Ben bir defasında Nebi'ye gittim ve aşağıdaki itirafta bulundum: Ben bir adama (hizmetkârlarımdan birine) çıkıştım. Ona, anasını kastederek hakaret ettim.'[100] Nebi bana dedi ki: 'Ah Ebû Zer, ona anasını kastederek hakaret mi ettin? Vallahi, sende hala cahiliyeden bir eser var! (Unutmayın ki) hizmetkârlarınız sizin kardeşlerinizdir.' "

Buhârî buna şahsi bir beyanını ekliyor ki, bu hadisi Haricî tavrı ile doğrudan alakalı kılmaktadır. Buhârî diyor ki: "bütün itaatsizlik amelleri cahiliyeye mahsustur."[101] Yani böyle bir fiil işlemiş olan kişi, işlenen fiil *şirk* değil ise, hemen kâfir diye nitelendirilmemelidir. Bu tefsir Peygamber'in az önce naklettiğimiz, yani "sende hala cahiliyeden bir eser var" sözleriyle birlikte Allah kelamına, yani, "şüphesiz Allah herhangi bir şeyin kendisi ile denk tutulmasını bağışlamayacaktır. Bundan başkasını dilediğine bağışlar" (Nisa, 116) ayetine dayanmaktadır.[102] Buhârî'nin burada değinmek istediği husus şudur: Ebû Zer, asice bir davranışta bulunmuşsa da, gerçek bir Müslümandı. Çünkü Nebi'nin kendisi onun davranışına cahiliye tavrı bir davranış demiştir, *küfr* dememiştir. Haricîlerin katı ölçüsüne göre, Ebû Zer gibi muttaki bir Müslüman kâfir yaftası yerdi.

Şimdi, Haricî tezi ile taban tabana zıt, bir uç form olan Mürcie tavrına dönüyoruz. İbn Hazm bunu şu şekilde formüle ediyor[103]: "Büyük günah işleyen kişi (*mürtekib-i kebîre*) imanı yara almamış bir mümindir. Bir tek hasen işlememiş ve bir

100 Bu en büyük hakaretti.

101 Cahiliye'nin manası konusunda ayrıntılı bir müzakere için bkz. şahsıma ait *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, VIII. Bölüm, s.198'den itibaren.

102 *Sahih el-Buhârî* (El-Kirmanî şerhi ile) 1.cilt, Kahire, 1939.

103 *a.g.e.*, s.229.

tek kötülükten kendini men etmemiş olsa dahi durum aynıdır." Öte yandan, Haricîliğin sonraki safhasında, mutedil bir tavra doğru güçlü bir eğilim açıkça görülecekti. İlk Haricîlerin tavizsiz idealizmi gerçeğin katı duvarına çarptı. Ve sonraki Haricîler, içinde bulundukları değişik politik koşullar nedeniyle, istemeye istemeye daha tavizkâr davranmanın daha iyi bir siyaset olacağını kabule zorlandılar. Esas olarak Mürcîlik, ılımlılık ruhunun gelişimi ve tahakkukuydu.

Mürcîler (Arapça *Mürcie*)'in ismi, son derece anlamlıdır. Kelime 'geciktirmek', 'sonraya bırakmak', 'ertelemek' anlamındaki *erce'e* (masdarı *ircâ'*) fiilinden gelir. Bu kavramın Mürcîler arasındaki gelişiminde iki safha tefrik edebiliriz. İlk safhada, yani aslen, *ircâ'*da belirli politik bir renk bulunmaktaydı. Belli bir kimsenin kâfir mi mümin mi olduğu konusunda 'hükmü ertelemek ya da askıya almak' manasındaydı. Fakat bu basit bir genel prensip meselesi değildi. Bu meselede hükmün beklenileceğini ilan ettikleri zaman akıllarındaki somut örnek, yaşam biçimlerinde son derece lâdin (din dışı) olan Emevi sultanları idi. Yani bu safhada *ircâ'* karışmamak yahut adaletsizliği her mütedeyyin müslüman için bariz olan hükümdarları kâfir olarak tanımayı reddetmekti.

Bu tavırları Mürcîlerin muhaliflerine kökten tenkitler için hayli cesaret verdi. Örneğin Nevbahtî onların muhaliflerince şu şekilde tavsif olunduklarını yazıyor: "Adil olsun zalim olsun, mevcut hükümdara kölecesine bağlı ve hükümete itirazsız; ayırım gözetmeksizin herkesle dostluk kuran, kelime-i şehadet getirip kıbleye yönelen herkesin mümin olduğunu söyleyen ve onların hepsi için Allah'tan mağfiret dileyen kimseler."[104] Muhaliflerinin gözünde Mürcîler siyasi ve dini fırsatçılardı.

Fakat Mürcîler esasında kendilerini meşrulaştırabiliyorlardı. Bunu yalnızca Haricîlerin uyguladığı düşüncesiz ve aşırı *tekfîr*in yarattığı elim sonuçlara işaret ederek değil, tavırlarına

104 *Firâk el-Şia*, İstanbul, 1951, s.6. Nevbahtî, Şia'nın İmamiyye hizibinin önde gelen kelamcılarındandı.

dair dinen makul deliller göstererek yapıyorlardı. Bir kimsenin, başkası hakkında kati hüküm vermesi had bilmezliktir dediler. Çünkü açıkça imanını beyan eden bir Müslümanın samimiyetinden nasıl şüphe edilecektir? Son kararın sahibi yalnızca ve yalnızca Allah'tır. Bu dünyada, kötülük eden biri bile, Müslüman olduğunu söylerse camianın üyesi addedilir. İlk safhada *irca'* kavramının temelinde yatan düşünce bu idi.

Ancak, bir müddet sonra, problem çok daha teorik bir seviyeye ulaştı. 'Hükmün bekletilmesi' ilkesini somut bir temele oturtmak için Mürcîler, sistematik bir 'iman' nazariyesi geliştirmeye başladılar. Görünen o ki, daha sonra bizatihi bir 'iman' teorisi kurmakla ilgilendiler. Haricîlerin tersine Mürcîler son derece zeki ve kayda değer bir tahlil yeteneği olan teorisyenlerdi. Bunlar İslam ilahiyatının başlangıcını oluşturdular.

Kaydedilmesi gereken önemli husus, bu ikinci safhada, *ircâ'* sözcüğünün manasının artık 'hükmün bekletilmesi' olmayıp, 'tehir' oluşudur ve sorunun da zaman sorunu olmaktan çıkıp bir mertebe sorununa dönüşmesidir. Daha somut olarak, mesele *amel*'in tehiri, yani içteki *îmân*a nispetle amelin "önem derecesinin ikincil kılınmasıdır." Temeldeki fikir şudur ki, 'iman' kavramı yalnızca iç iman ile ilişkilidir, insanın yaptıklarının, iyi yahut kötü olsun, esaslı bir etkisi yoktur. Bütün İslam ilahiyat tarihinin en kritik çağlarından birini oluşturan Mürcî düşüncesinin bu cephesi, bundan sonraki iki bölümün konusunu teşkil edecektir. Şunu da söyleyelim, daha sonraki İslam ilahiyatçıları *Mürcie* isminden genellikle bu ikinci manayı anlamaktadırlar. Örneğin Bağdâdî şöyle der: "Bunlara *Mürcie* denmesinin yegâne sebebi, önem sırasında imanı amelden öne koymalarıdır."[105] Biz bu bölümde *irca*'nın ikinci manası ile hiç ilgilenmiyoruz. Bizi ilgilendiren, genel *Mürcie*'nin tezi olan şu hükümdür: "*Îmân* olduğunda günahtan zarar gelmediği gibi, *küfr* olduğunda da itaattan fayda gelmez."

105 *Firâk*, s.190.

Kaydedilmesi gereken mühim bir nokta, bu hususi problem konusunda Ehl-i Sünnet'in, fark edilir değişikliklerle olmakla birlikte, *Mürcie* görüşünü takip ettiğidir. Ehl-i Sünnet tavrının bir tür ılımlı Mürcîlik olduğunu söyleyebiliriz. İşte İbn Hazm'ın formülasyonu: "Sünnet, hadis ve fukaha ehli insanlara göre büyük günah işlemiş birisi mümindir (ama artık 'mükemmel' bir mümin değildir) o, ancak (imanca kusurlu) bir fâsıktır."[106] Bu, belli ki, İbn Hazm'ın da kendi tavrıdır ve *îmân*'ın üç kısımlı kavramsallaştırılmasına[107] dayanır. 1) *Tasdîk*, 2) *İkrâr*, 3) *Amel*. İbn Hazm'ın fikrine göre büyük günah işlemiş kimse, tasdikinde ve ikrarında mümindir ama amelinde fâsıktır. İlginçtir ki Mâturîdîlik de aynı tavrı takınacak, ama bunu kendine özgü bir açıdan yapacaktır. *Fıkhu'l-Ekber*'in Mâturîdî şârihi[108] şöyle der: "İmanın mahalli kalp; isyan eylemlerinin mahalliyse vücudun azalarıdır. Başka türlü söyleyecek olur isek, bunlar tamamen farklı iki mahalde vuku bulurlar ve birbirlerini iptal etmezler." Bu Mâturîdî âlim her kim ise, bu sözleri, *Fıkhu'l-Ekber*'in şu 1. maddesine binaen sarf etmektedir: "(İşlediği) bir günah yüzünden ne kimseyi tekfir ediyoruz ne de kimsenin imanını reddediyoruz."[109]

Bu Eş'arî'nin savı ile birdir. Her iki kitabında yani *Kitâbu'l-İbâne* ve *Makâlât*'ta[110], Eş'arî ehl-i hak ve Ehl-i Sünnet'i temsilen şunu beyan eder: "Biz, zina olsun, hırsızlık yahut şarap içme vs. olsun işlediği günah yüzünden camiamızın hiç bir mensubunu *tekfîr* etmiyoruz." Bunun dışında, *İbâne*'de *Makâlât*'ta olmayan önemli bir ayrıntı daha buluyoruz: "Zina, hırsızlık vs. gibi suçları *haram* değil de *helal*miş gibi işleyen kimse kâfir addolunmalıdır." Bu son noktada da, Mâturîdîlik ve Eş'arîlik mutabıktırlar.

106 *Fisal IV*, s.229.

107 Bir sonraki bölümde bu üç bölümlü kavramsallaştırmayı ayrıntılı olarak ilgileneceğiz.

108 Wensinck'in tabiriyle *Fıkhu'l-Ekber*, Haydarabad, 2. b., H.1365, s.3. *Mahal* ('mevki') üzerine vurgu Mâturîdî'nin kendisi dahil, Mâturîdîlerin özelliğidir. Bunu daha sonra göreceğiz.

109 *Lâ nukeffir ehad bi zenbi ve lâ nenfi ehad min el-îmân*, s.2.

110 *Kitâbu'l-İbâne*, Haydarabad, 2.b., 1948 s.7., *Makâlât*, s.293

Böylelikle görmekteyiz ki, büyük günah işleyeni *tekfîr*den sakınmakla, Ehl-i Sünnet tavrı tarihen Mürcî tezinin bir devamıdır. Ancak bu ikisi arasındaki fark böyle bir müslümanın, yani büyük bir günah işlemiş müslümanın, ahirette cennete girmesine müsaade edilip edilmeyeceği tartışmasında açıklıkla ortaya çıkar. Bahsi geçen Mâturîdî alim bu sorun konusunda, Mürcîler için, kalbinde 'iman' olduğu takdirde hiçbir şeyin akıbetini etkilemediğini, her türlü *kebâir* ve isyanı işlemiş olsa bile bir müminin son durağının muhakkak cennet olacağını söylüyor. Fakat, diye ilave ediyor, Mâturîdîler için böyle hallerde yegane yakışık alır tavır, 'ümit' ve 'korku' arasında olmaktır. Yani, müslümanın cennete girmesi için hüsn-ü kalb ile ümit ve dua ederken, aynı zamanda onun akıbetinden yana müthiş bir korku duymaktan kendilerini alamazlar.[111]

İslam kültürünü tahsil etmiş olanlar için, Mutezilîlerin bu problem konusundaki tavırları bilinen bir şeydir. Bu, genellikle, *el menzile beyne el-menzileteyn* (iki aşırı uç arasındaki tavır) diye bilinir. Hasan El-Basrî'den bu hususta bir görüş farklılığı sebebiyle kopan Vâsıl bin Atâ hakkındaki nükte de burada tekrarlanmayacak kadar halka mal olmuştur. İbn Hazm[112] Mutezilî tavrını şu şekilde tanımlıyor: "Eğer işlenmiş amel büyük bir günah ise, kişi ne mümin ne kâfir ne de münafıktır; fâsık'tır."[113] Bu şu demektir: Mutezilîlere göre, böyle bir adamla diğer müslümanlar arasında normal evlilik ve miras bağları da, bu kimsenin kestiği hayvanın eti de *helal*dir. Günah küçük ise, kişi, şartsız olarak mümin kalır.

Burada kaydedilmesi gereken en mühim nokta, Mutezilîlerin fasığı mümin ve kâfir arasında bağımsız bir kategori kılmış olmalarıdır. Normal koşullarda *fâsık*, 'günahkâr' demek iken,

111 *a.g.e.*, s.16.

112 *Fisal IV*, s.229.

113 Burada münafık ilavesinin sebebi, Hasan El-Basrî'nin gelecek bölümde inceleyeceğimiz tezidir. *El menzile beyne el-menzileteyn* isminin de gösterdiği gibi, Mutezilîlerin fâsık kavramını tanımlarken genellikle iki kategori (yani mümin/müslim ve kâfir) göz önünde bulundurulur.

ilahiyatta yukarıda gördüğümüz gibi, *mürtekib-i kebîre*'nin (büyük günah işlemiş kimse) anlamdaşıdır. Böyle birisi hâlâ mümin (yani, mümin-fâsık) olabilir, yahut kâfir (yani, fâsık-kâfir)'dir. Yani fâsık, bağımsız bir üçüncü kategori teşkil etmez. Bu nokta da Mutezilîler bütün diğer ekollerden görüşçe ayrıldılar.

Bu demek değildir ki Mutezilîler fasığın kalbinde bir nebze olsun iman olabileceğini inkâr ediyorlardı. "Bir fâsıkta da iman olabilir, ama biz o iman yüzünden ona mümin demeyiz. Aynı şekilde Yahudi'de de iman olabilir, ama biz o yüzden ona mümin demeyiz."[114] Bu noktada, büyük Mutezilî düşünür Cubbâî, ortaya ilginç, şahsına münhasır bir teori koydu. Aşağıda Eş'arî'nin *Makâlât*'ından bir bölüm alıntılıyoruz:

> "Muhammed bin Abdülvehhab el-Cubbâî şöyle derdi: Her ne kadar kendi kendine üstlenilen ödevler bunun dışında ise de, Allah'a iman demek[115], Allah'ın yüklediği ödevleri yüklenmek[116] demektir. Ödevlerin (*hisâl*) her biri, insanın Allah'a olan itimadının bir parçasıdır. Ve ayrıca Allah'a imandır (*îmân billah*).
>
> Camiamızdan bir fâsık, eğer ona sadece yaptığı herhangi bir iman fiilinden dolayı lisanen ad takacak isek, (bazen) mümin olabilir.
>
> Cubbâî, lisanen isimlendirme ile dinen isimlendirme arasında ayırım gözetirdi. Bu sınıflardan birincisi, bireysel fiillerden çıkan isimlerdir, fiiller sona erdiği zaman onlar da sona ererler. Oysa ikinci sınıf isim ile kişi, sadece fiili sırasında değil fiili olup bittikten sonra da isimlendirilir.[117] Bu manada camiamıza dâhil bir mümindir ve bu lisanen isimlendirmedir; bu isim ondan, ilgili iman fiilini yapmayı terk ettiği zaman gider. Böyle bir kişiye dinen mümin

114 Eş'arî, *Makâlât*, s.270.

115 Kullanılan asli ifade *el-îmân lillâh*'tır. Burada *îmân lillâh* ile *îmân billâh* arasında ince bir ayırım gözetilmektedir. Kirmani (Sahih El-Buhârî şerhi, I. s.70) bunu şu şekilde açıklıyor: *iman li-*: birisini sadık kabul etmek, birisinin söylediğine iman etmek; *iman bi-* ise bunu muhatabı tanıdığımızı, onayladığımızı, bildiğimizi ifade ile yapmak demektir.

116 Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, bu açıkça Mürcie karşıtı bir tavırdır. Temel fikir şudur ki, iman sadece iç tasdikten ibaret değildir, bütün iyi amelleri kapsar. Yani bu görüşe göre, kendisini oluşturan kısımlar vardır (*haslet*, çoğulu *hisâl*).

117 Aldığı isim failin kalıcı bir sıfatı olur.

ismi verilemez. Cubbâî şöyle derdi: Bir Yahudi de bile bizim ona lisanen mümin ve müslüman demezimizi sağlayan bir iman vardır."[118]

Mutezilîler Kur'an ayetlerini ve hadisleri savlarına kanıt olarak öne sürdüler. Yani onlara göre fâsık, mümin ile kâfir arasında üçüncü bir kategori teşkil etmekteydi. (ör. Secde Suresi, 18)[119] Ne var ki muhalifleri de Mutezilîlerle savaşmak için birtakım ayetleri kanıt olarak öne sürebilirlerdi. Her halükarda, ahirette yalnız cennet ve cehennem olacaktır, üçüncü bir yer olmayacaktır. Bütün müminler cennete bütün kâfirler de cehenneme gireceklerdir. Ayrı kategori olarak fâsıklar için hazırlanacak bir yer olmayacaktır. O halde, fâsıkları (büyük günah işleyenleri) bu bilinen iki kategorinin hangisinin altına yerleştireceğiz? *Şirk* hali hariç, -ki bu muhakkak ki bütün günahların 'en büyüğüdür'[120]- fâsık, müslüman-mümin kategorisine dâhildir. İşte bize, Ebû Zer'in tam bu sorun hakkında Nebi ile inatçı bir tarzda tartıştığı bir hadis nakledilmiştir.[121] Peygamberin, "Her kim Allah'tan başka ilah olmadığını söyler ve bu inançla ölürse, muhakkak cennete girer." şeklindeki sözleri ile tatmin olmayan Ebû Zer sorar: "Zina da eder, hırsızlık da yaparsa mı?" Bu üç kez yinelenir. Nihayet Nebi konuşmaya şu şekilde son verir: "Evet (böyle bir adam Cennet'e) Ebû Zerr'in iradesine karşın (girecek)!"

Hadis'in kendisinin bize son derece akıcı bir şekilde anlattığı gibi, bu herkesi tatmin edecek bir çözüm değildi; özellikle de Ebû Zer tarafından temsil edilen son derece muttaki müslümanları. Bu meselede ne Haricî tezi ne de Mutezilîler birbirlerine üstünlük sağlayabildiler. Ve bu, sonunda fâsık konusunda standard Ehl-i Sünnet anlayışı olmuştur. Söylemeye

118 s.269.

119 *Elâ men kâne muminen ke men kâne fâsiken*: "Mümin, fâsık ile bir midir?" Burada mümin ile fâsık iki zıddı teşkil ediyorlar. Fakat tabii Mutezilî muhalifleri, bu ayette fâsığın kâfir ile tamamıyla anlamdaş olduğunu söyleyerek aynı ayeti kullanabilirlerdi. (Bkz. Taftazânî'nin adı geçen eseri, s.414)

120 *Azam el-fusûk*, Taftazânî, s.413, Günahkar (fâsık), sadece bu durumda kâfirdir.

121 Müslim, *İman*, No.154.

gerek yok, bu anlayış daha teorik olarak geliştirilip detaylandırılmıştır.

Bu tür detaylandırmanın somut örneği olarak burada İbn Hazm'ın meseleyi anlayışını nakledeceğim.[122] İbn Hazm'ın tartışmasının özü şudur: Günah işlemiş olan bir mümin, imanını yalnız o belirli hususta kaybeder. Yani günah işlemek suretiyle, imanını tamamıyla kaybetmez; imanının, o belirli günaha ait olan belirli kısmını kaybeder."Böyle bir adam, güzel eylemleri bakımından mümin, kötü eylemi bakımından da gayri-mümindir." Bu anlayış -atıfta bulunulmuş olan ve daha ayrıntılı olarak gelecek bölümde ele alınacak olan- şu temel görüş üzerine oturur: İman, iç inanış veya *tasdîk* ile *amel*lerden müteşekkildir. Bu temel iman kavrayışının ışığı altında, İbn Hazm'ın demek istediği şudur: Bir mümin bir günah işlediği zaman, *tasdîk* kendi küresi içinde etkilenmemiş olarak kalır, fakat failin müminliği bir amelde yara almıştır.

İbn Hazm şu maruf hadisi bu manada yorumluyor: "Hiçbir zâni aynı zamanda mümin olarak zina işleyemez."[123] İbn Hazm bunun manasını şöyle belirlemektedir: Zina fiilinde zani eylemi kadarıyla (Allah'ın emrine) 'itaatkâr' değildir, fakat diğer fiillerinde Allah'a itaati oranında yine de mümindir. Doğru, Kur'an'da bizzat Allah (Yunus; 33) *fısk* ve *îmân*ı birbirinden ayırır ve der ki: "Rabbinin yanlış işler yapanlarla (*fesekû*) ilgili kelamı işte böyle hakikat oldu; onların iman etmediği (*lâ yu'minûn*) ortaya çıktı." Fakat der, İbn Hazm, bu Mutezilîleri destekler mahiyette değildir. Kati olarak bilmekteyiz ki *fısk*, *îmân* değildir ve fısk eden (*feseka*) birisi artık mümin değildir. Fakat onun gayri-müminliği, ancak, *fısk* olan o eylemle sınırlıdır. Allah böyle bir kimsenin hiçbir bakımdan mümin olmadığını asla söylememiştir.

İman, tüm takva eylemlerini içeren karmaşık bir yapıdır. Nasıl ki tek bir eylemdeki *fısk*, geri kalan tüm iman hareket-

122 *Fisal*, s.233-234.

123 *Lâ yezni ez-zâni hîne yezni ve huve mu'min*. Hadis'in tam metni için bkz. Müslim, *Sahih*, İman. No.100.

lerini butlana uğratmıyorsa *fısk*ın dışında kalan sahalardaki *îmân* da bir alandaki *fısk*ı telafi etmez. Kısacası İbn Hazm şunu söyler: "Bizim savımız şu: İstisnasız bütün kâfirler, zalim ve isyankâr fâsıklardır; fakat bütün zalim ve isyankâr fâsıklar kâfir değildir, bunların bazıları mümindir."

Son olarak, fâsığı, mümin veya kâfir değil de, *münâfık* (riyakâr) diye tasnif eden savı inceleyelim. Resmi olarak, bu tavır Mutezilîlerinkine benzemektedir. Mutezilîler için de, fâsık ne mümin ne kâfirdir, bağımsız bir ara kategoriye dâhildir. Fakat şimdi kendilerine yöneldiğimiz kimseler, fâsığı münafık diye tanımlayarak soruna özel bir yön verdiler.

Şimdi, *münâfık* sözcüğü (yahut fiil hali, *nifâk*) Kur'an'da çok sık geçer. Kısaca manası, Kur'an ve nebiye iman ifade edip de kendisine bütün eylemlerini ilham eden *küfr*ünü gizleyen kişidir. Kur'an çerçevesinde, münafıklar geniş küfr sahasında özel bir bölüm oluştururlar.

Kur'an'ın nüzulünden sonra, kavram Haricîlerin bazıları tarafından müzakere edildi. Eş'arî'ye göre,[124] yukarıda kendilerine atıf yapılmış olan ve Haricîler içinde önemli bir alt hizip olan İbâdiyye bu sorun ile ilgilendi ve bunlar arasında üç görüş ortaya çıktı. 1) Mümin olmasa da, münafık *şirk*ten beridir. O, sürekli olarak *küfr* ile *îmân* arasında gidip gelmektedir. Bu fikir Nisa 142'ye dayanır. 2) Münafık müşrik'tir çünkü *tevhîd*e, Allah'ı tek ilah kabul etmeye karşıdır, 3) Münafık, bizzat Allah tarafından belirli kimselere iliştirilmiş bulunan bir sıfat yahut isimdir. Onu yerinden oynatıp, Allah'ın öyle isimlendirmediği kişilere rastgele tatbik edemeyiz.

Fakat hiç şüphe yok ki, İbâdiyye, münafıklığı, *fısk* ve büyük günahlar çerçevesinde ele alıp incelemedi. Büyük günah işleyenin münafık olduğu (*sâhibu'l kebîre münâfıkûn*) tezinin ilk temsilcisi İslam'ın ilk yıllarının büyük düşünürü Hasan-ı Basrî'dir. Ta başlardan itibaren bu tavır Hasan'ın tavrı diye bi-

124 *Makâlât*, s.105.

linirdi ve onun adı ile anılmaktaydı. İslam ilahiyatında (yani *ilm-i kelâm* manasında) Hasan-ı Basrî bu tavrın temsilcisi olarak mühim bir yer işgal eder.

Ancak, hakikatte Hasan'ul-Basrî'nin ortaya böyle yalın bir denklem koyup koymadığı da hiç belli değildir. Esasen, böyle basit bir denklem, büyük Allah aşığının derin şahsi takvasına halel getirir gibidir. *Mürtekib-i kebîre = münâfık* denkleminin salt şemalaştırma [Schematisierung] çabası sonucu olduğu Prof. H. Ritter tarafından İslam zühdü konusunda yaptığı dikkatli çalışmada gösterilmiştir.[125] Her hâlükârda Prof. Ritter, bu denklemin, çok muhtemelen bizzat Hasan-ı Basrî tarafından değil, (onun daha genel olan dindar kişi nosyonundan hareketle) daha sonraki kelamcılar tarafından geliştirilen teorik bir ifade olduğundan emin gibidir. Dindar kişi nosyonu ise Basrî'nin derin dini deneyiminden doğmuştur.

Hasan-ı Basrî, siyaset sahasında olduğu gibi, teolojik düşünce sahasında da Mürcîlerin temel iyimserliklerine karşı idi. Mürcie zihniyetinin altında, bir emniyet hissi vardı; sadece Allah'a inanmakla kişinin ilahi gazaptan uzak olacağı yolunda bir his. Hasan-ı Basrî böyle bir görüşe karşı idi. Ona göre insan ilahi gazap ve cezadan ne kadar korksa yeridir. Kişi hiçbir zaman akıbetinden emin olamaz. Ne kadar gayret ederse etsin, ne kadar muttaki olursa olsun, samimi olduğu takdirde, ölümden sonra cennete gideceğinden asla katiyetle emin olamaz.

İşte onun düşüncesinde, Mürcie düşünüşünün tersine, amellere (*a'mâl*) atfedilen büyük önem buradan gelir. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi Mürcie düşüncesi, 'iman'ın kavramsal yapısında *amel*e fazla yer vermemek eğilimindeydi. Fakat Hasan-ı Basrî'nin *amel*den kasdı, yalnızca zahiri ameller değildi. Onun görüşünde birinci derecede önemli olan şu idi: her bir fiil, salih bir kalbin doğal tezahürü olacaktı. Bu, ahiretten başka bir şeyle ilgilenmeyen son derece muttaki ve arınmış bir kalpti. İşte onun

125 Hans Ritter, *Studien zur Geschichte der Islamcihen Frömmigkeit I* [*İslam Zühdünün Tarihçesi Üzerine Araştırmalar, I.*] (Der Islam, XXI. 1933). Hasan-ı Basrî'nin düşüncesinin şimdi yapacağım dökümünü, büyük çapta bu esere borçluyum.

kalb-i sâlih yahut *kalb-i selîm* dediği böyle bir kalbe sahip olunması, kişinin tüm ömrü boyunca uğruna didinmesi gereken tek ereği olacaktı. Ancak böyle bir kalp tam manasıyla elde edilmesi olanaksız bir ideal olduğundan, insanın her zaman ve sürekli olarak korku (*takvâ, ferak* yahut *havf*) halinde olması gerekmektedir. Hasan-ı Basrî'nin insan-ı kâmil nosyonu kısaca budur.

Hasan-ı Basrî bilinçli olarak bu *homo religious* idealine ulaşmaya çalışmayan herkese *münâfık* demektedir. Yani, münafık, *ahiret*ten ziyade *dünya*yla ilgilenen ve her adımda ilahi cezadan korkmayan kimsedir. Bu tür insan ancak ismen müslümandır; *îmân*ı ciddiye almadığı için, zaruri olarak dediği ile yaptığı arasında uyuşmazlık vardır.

Buhârî'nin *Sahih*'inde işte tam bu soruna ayrılmış özel bir bölüm[126] vardır:

> 'Müminin amelinin, o farkında olmadan boşa gitmesi' üzerine, İbrahim el-Teymî şöyle söylemiştir: "Ne zaman, söylediğimi yaptığımın ışığında incelesem, içimi acaba yalancı mıyım diye elimde olmayan bir korku kaplar." İbn ebi Muleyke şöyle demiştir: "Resulullah'ın ashabından on üçünü şahsen tanırdım. İstisnasız hepsi, nefslerine karşı *nifâk* işlemekten çok korkarlardı. Onların hiçbiri hiçbir zaman kalkıp da, 'Benim imanım Cebrail ve Mikail'in imanı ile birdir' demedi.[127]
>
> Hasan-ı Basrî'nin şöyle demiş olduğu söylenir: Müminlerden başka kimse O'ndan korkmaz, münafıklardan başka kimse de (O'nun cezasından yana) kendini tamamen emniyette hissedemez."

Hilye-i Evliyâ'da, Hasan-ı Basrî bütün insanları üç başlık altında topladı: 1) Mümin, 2) Kâfir, 3) Münafık. Bu kitapta[128] bizzat bu üç terimi açıklar Hasan-ı Basrî. Şöyle der:

> "Mümin iş bakımından bütün insanların en iyisi, en ziyade korku dolu olanıdır. O öyle bir insandır ki, yaptığı güzel işler, takvası ve

126 *Bâbu havfu'l-Muminin en yahbeta ameluhû ve huve lâ yeş'ur* (İman Kitabı'nda).

127 Bu, en kötü günahkarın imanının Melek Cebrail'in imanına eşit olduğunu söyleyen Mürcilere karşı söylenmiştir. (Kirmani, s.188)

128 *Hilye-i Evliyâ*'dan. Ritter'den alıntı s.43.

> Allah'a hizmetleri çoğaldıkça, hissettiği korku artar, kurtulamayacağından korkar. Münafık şöyle diyen kişidir: 'Etrafımda o kadar insan var. (Ayıp şeyi yapıyorlar). Affolunurum. Bana kötü bir şey olmaz.' Böylelikle bir yandan Allah'ın (kendisini affedeceğinden yana) içinde bir ümit beslerken, bir yandan da kötülük işlemeye devam eder. Hasan-ı Basrî dört bir yanında münafıklar görmekteydi. Her yer onlarla kaynıyordu. 'Eğer tüm münafıklar Basra'dan gidecek olsa' demiştir, 'şehir boş kalırdı.' "

Kâfir kavramına gelince, o bunları umursamıyordu çünkü gerçek kâfirler için hiçbir ümit görmüyordu. Hasan-ı Basrî'nin belli başlı ilgisi münafıklaydı. Ona göre, münafığın cemaatten ihraç edilmesi (yahut Haricîlerin dediği gibi öldürülmesi) değil, hayatının tanzimine yardım edilmesi gerekirdi, zira aksi takdirde helak olacaktı.

Eğer gerçek şekli ile Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımı bu ise, o zaman "büyük günah işleyen münafıktır" formülü onun düşüncesine hiçbir şekilde delalet etmez. Ancak şu da doğrudur ki Hasan-ı Basrî'nin düşüncesi İslam ilahiyatının ana akımı içinde yer almış ve işte böyle bir formül halinde belirli bir yer işgal etmiştir.

Hasan-ı Basrî'nin yapmış olduğu kavramsallaştırmanın, bu şekilde formüle edilmiş olarak, kelam düşüncesine nasıl girdiğini ve önemli sorular ürettiğini gösteren son derece ilginç ve hayli orijinal bir misal olarak, ben burada İbn Hazm'ın ona karşı getirdiği itirazı vereceğim. İslam dini açısından ya *îmân* ya da *küfr* olacağını, üçüncü bir kategorinin[129] olmayacağını beyan ettikten sonra (bu söz Mutezilî tavıra da uyar) İbn Hazm, Hasan-ı Basrî'nin görüşünü destekleyenlere şunu sorarak söze girer: *Münâfık* sözcüğünün manası nedir?

> "Bu soruya verilmesi mümkün yegâne cevap şudur: Münafık, başta gelen özelliği *nifâk* olan kimsedir. Buradaki *nifâk* kelimesinin ilahi yasadaki manası, *îmân* görünümü altında (kalpte) *küfr* saklamaktır. Fakat kalpte olanı ve onu gizleyen kalbin kendisini Allah'tan başka

129 *Fisal*, s.231-232. Aşağıdaki betimleme, s. 244'den s.246'ya kadarki bölüme dayalıdır.

kim bilebilir? Bu yüzden başkaları *küfr*lerini dille ikrar etmedikçe yahut ilahi vahiy bunu teyit etmediği sürece biz başkalarının imanı için *küfr* adını veremeyiz. Ve kalplerde olanı bilmeye çalışan, buna cüret eden kimse gaybı tahkike çalışmaktadır. Böyle bir tahkik muhakkak bir hatadır ve herkes tarafından böyle bilinir. Ve muhakkak, bir saçmalığa yol açacak olan tez en kötü tezdir.

Hadiste şu kıssa nakledilir. Birisi Nebi'ye şöyle dedi: 'Namaza iştirak edenlerin birçoğu, dilleri ile kalplerinde olmayan şeyler söylüyorlar.' Peygamber cevap verdi: 'Seni temin ederim ki ben insanların kalplerini açıp ortaya sermek için (size Allah'ın Resulü olarak) gönderilmiş değilim.'

Yine Kur'an'da şu şekilde ayet (Tevbe,101) de var: 'Senin çevrendeki Bedevilerden *münâfıklar* var, hatta Medine ahalisi içinde de *nifâk*ta ısrar edenler var, ki (Muhammed) sen bunları bilmezsin. Fakat biz onları biliriz.' Eğer peygamber bile arasında yaşadığı kimselerin *nifâk*çı tabiatından haberdar değil idi ise, peygamber olmayanlar için durum çok daha fazla varit olsa gerektir.

Ayrıca, İslam'ın esaslarına taalluk eden meselelerde bir şeyi belli bir isim (*tesmiye*) ile adlandırmak -örneğin, büyük günah işlemiş olana *münâfık* demek- yalnızca ve ancak Allah'a mahsustur. (Belirtmiş olalım, bu 'isimlendirme' görüşü İbn Hazm'ın kelamcılığının esasıdır.) Ve eğer meseleyi bu temel prensip ışığında incelersek, görürüz ki Allah hiçbir zaman büyük günah işlemiş birisine *münâfık* dememektedir. Buna şu itiraz gelebilir: Hadisle bilmekteyiz ki, peygamber kişiyi münafık kılıcı özellikleri saymış ve kendisinde bu özellikler bulunan her kim ise onun ne kadar oruç tutarsa tutsun, ne kadar namaz kılarsa kılsın, ne kadar müslüman olduğunu söylerse söylesin münafık olduğunu söylemiştir.

(Bu itiraza İbn Hazm kendisinin orijinal dilbilimsel yorum yöntemini tatbik ederek cevap verir.) Bu özel hadisteki *nifâk*, teknik yani İslami manada nifak değildir. Kelime olağan konuşma içinde cereyan etmiştir. Etimolojik olarak *nifâk*, tarla faresi yuvası (*nafikau'l-yerbu'*, yani hayvanın yuvasını toprakla örttüğü küçük girişi) demektir. Bu yüzden münafığın manası, arkasında bir şey saklayan herhangi biridir. Peygamber hadiste münafık ismini yalan

söyleme, ihanet, vb. gibi özellikleri olanlara tatbik ederken, terimi teknik olmayan manasında kullanmaktadır.

Kelimenin bu kullanımı Kur'an'da *küffâr* (*kâfir*'in çoğulu) kelimesinin kullanımına tekabül etmektedir: *ke-meseli gaysin a'cebe'l-küffâra nebâtuhu* (Hadid, 20) Burada Allah teknik olmayan manada çiftçiye kâfir (tohumların üzerini toprakla örten) demektedir. Bu muhakkak (etimolojik manası ilahi nimetleri örtmek demek olan) dinî küfr olmadığı gibi, yukarıdaki hadiste geçen *nifâk* sözcüğü de ilahi yasaca tanımlanan *nifâk* manasında değildir.

Bütün bu linguistik mülahazalardan ayrı olarak şunu sorabiliriz: Bütün dünyada hiçbir büyük günah işlememiş olan birisi var mıdır? Meleklerin ve nebilerin mutlak masumiyetleri konusunda bile, Müslüman âlimler arasında bir fikir birliği yoktur. Eğer, buna rağmen, hiç büyük günah işlememiş olduğunu söyleyen birisi varsa, onun suçu Kur'an'da kesin bir dille yasaklanmış olan kibirdir. Kibirlenmenin kendisi büyük bir günahtır. Daha genel olarak, kötülüğü işlediğimiz anda Allah ve peygamberden yana şüphemiz mi vardır? Ya da daha doğrusu, büyük bir günah işlerken bile, Allah'a ve nebiye iman edip kötü bir şey, yanlış bir iş işlediğimizin bilincinde değil miyiz? Eğer bu doğru ise, o zaman itiraf etmeliyiz ki, büyük bir günah işlemek kimseyi münafık yapmaz.

Bütün bu sözlerden çıkarılacak olan sonuç şudur: böyle bir kimse müslümandır, mümindir, fakat aynı zamanda mümin-fâsık'tır, yani, *îmânı*, fâsık olmayan bir mümininkinden daha az bir mümin."

İslam ilahiyatının ilk yıllarında, buradaki fikirle birlikte anılan bir isim daha vardır. Bu Abdulvâhid'in yeğeni, ilk Mutezilî düşünür Vâsıl bin Atâ'nın çağdaşı (sekizinci yüzyılın başı) Bekir'dir. Bekir'in büyük günah işleyen kişi ile ilgili tanımı, bize birbirinden tamamıyla farklı iki şekilde intikal etmiştir. Bunlardan birini bir evvelki bölümde verdik. O anlayışa göre, Bekir, günah işleyen müslümanın putperest derecesinde hatta daha kötü kâfir olduğunu söylemekteydi.[130] Eş'arî tarafından verilen değişik bir şekil de şudur:

130 Makrizî, *Kitâbu'l-Hitat*, Kahire, H.1270, II, s.349

"Kıble ehlinin işlediği bütün büyük günahlar (*kebâir*) istisnasız *nifâk* eylemleridir. Müslüman cemaatinden olup da büyük günah işleyen, şeytanın kulu, (*âbid li'ş-şeytan*), Allah'ın yalanlayıcısı (*mükezzib*) ve O'nu reddeden birisidir. Tevbesiz öldüğü takdirde, ebediyen kalmak üzere ateşin en derin yerine konacak bir münafıktır. Böyle bir adamın kalbinde Allah'a karşı hiçbir huşu, hiçbir saygı yoktur, ama buna rağmen, o müslüman-mümindir."[131]

Görünürdeki benzerliğe rağmen, Hasan-ı Basrî ve Bekir arasındaki temel fark hayli açıktır. Hasan-ı Basrî'de olduğu gibi burada da büyük günah işleyene münafık adı verilmektedir. Fakat Hasan-ı Basrî'nin tersine, Bekir münafığı şeytan'a kul olarak görmekte ve genellikle *küfr*e atfolunan bütün özellikleri ona izafe etmektedir. Bu babda özellikle dikkati çeken, *tekzîb*in (Allah'ı yalanlamak) zikredilmesidir, ki bundan önceki bölümde gördüğümüz gibi, Gazâlî'nin ılımlı teorisinde bile, hemen *tekfîr* sebebidir. Başka türlü söyleyecek olursak, Bekir'in terminolojisinde münafık kâfirden ne az ne de fazladır. Ama Bekir münafığın, müslüman ve mümin olduğunda ısrar etmektedir. Bu şekilde tahlil edilirse, Bekir'in *nifâk* teriminin keyfi yorumuna dayalı olan tezi, semantik tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Fakat bu ikinci naklin gerçekten Bekir'in öğretisini temsil edip etmediği başka bir sorudur.

131 *Makâlât*, s.286.

IV. Bölüm
ÎMÂN VE *İSLÂM*

I. *Îmân* ve *İslam* Arasındaki İlişki

İnanç (*îmân*) nedir?' 'İslam nedir?' 'Özellikle İslamî bağlamda, iman etmek ne demektir?' Bu yeni ortaya çıkmış müslüman cemaatin karşısına çıkan en önemli teorik sorunlardan biriydi. Anlaşılabilir bir durum. Şöyle ya da böyle bir formülasyona acilen ihtiyaç duyulmuş olduğu açıktır. Bu ihtiyacı, İslam'ın hızlı ilerleyişi daha acil kıldı. Bazıları zorla, bazıları gönüllü olarak birbirinden çok farklı kültürleri ve dini geçmişleri olan insanlar camiaya katıldılar. Gönüllü olsun, zorla olsun yeni katılanlara hangi şartları yerine getirdikleri takdirde tam olarak müslüman ismine layık olacaklarının anlatılması gerekliydi. İçten içe neye iman etmeleri ve dış görünüş olarak nasıl hareket etmeleri gerekiyordu? Müslüman olmanın asgari gereği sadece İslam'a yeni iltihak edenler için değil, nebi zamanında müslüman olmuş ve şimdi de kendilerini dört bir yanda inançsızlarla çevrili bulan müslümanlar için de büyük bir soru idi.

Soru ta nebi zamanında gündeme gelmiş ve çeşitli çabalarda bulunulmuştu. Durum, hadiste aynı ile yansıtılmaktadır. Hadisten öğrendiğimize göre, soru İslam'ın en ilk çağında iki temel biçimde sorulmuş gibidir. Bunlar son derece somut,

müslümanların günlük yaşamına yakın ve profesyonel kelamcılar elinde konunun aldığı skolastik şekilden hayli farklı idi. 1- Ahirette cennete girmek için ne yapmalıyız? Soru şeklen safiyane ve basittir, fakat daha sonra gelecek olan daha nazari formülasyonun habercisidir: İslami manada *îmân* kavramının yapısı nedir? 2- Kanımızı (canımızı) ve mallarınızı şer'an dokunulmaz kılmak için ne yapmalıyız? Birinciye kıyasla bu çok daha pratik bir sorudur ve doğrudan siyasi içerimleri vardır.

Hadiste bu iki soruya verilen cevaplar, kolayca anlaşılacağı gibi, hemen hemen aynıdır. İlk soruş şekline bağlı tipik hadiste,[132] 1- Nebi İslam'ın esasları olarak beş emri zikretmektedir: 1- Yalnızca Allah'a iman, yani Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şehadet, 2- Namaz kılmak, 3- Zekât vermek, 4- Ramazan orucunu tutmak ve 5- Ganimetin beşte birini vermek. İkinci soruş şekline cevap, hadiste değişik biçimlerde verilmektedir. En tipik olanı şudur[133]:

> "Allah'ın resulü dedi ki: Bana şu vakte kadar insanlarla savaşmam emrolunuyor ki, Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir der, namazı kılar ve zekâtı verirler. Böyle yapan kimse bu şekilde bana kanını ve malını haram kılar, ama İslam'ın meşru kabul ettiği (öldürme ve müsadere ile ilgili) sebepler bunun dışındadır. İnsanların gerçek manada hesaba çekmeye gelince, onu ancak Allah yapabilir."

Dikkate değer nokta şudur: Hadis'in açıkça belirttiği gibi, Allah'ın birliği ve Muhammed'in nebiliğine şehadetle, belirtilen diğer şart ve dini görevler İslam'ın resmi koşullarından başka bir şey değildir. Başka türlü söyleyecek olursak, bunları yerine getiren kimse o suretle 'resmen' müslüman camianın bir üyesi olarak tanınır. Burada nebi tarafından verilen cevaplar imanın yapısına derinlemesine inmemektedir.

132 Buhârî, *Sahih*, İman, No.50.
133 *a.g.e.*, No.24.

Teorik görüş açısından çok daha önemli ve ilginç olanıysa Muhammed'in Cebrail tarafından sorgulanışına dair o çok maruf hadistir.[134] Burada Cebrail'in sorusuna karşılık nebi aşağıdaki izahı yapmaktadır:

1) 'İslam', Allah'a kulluk etmeniz, O'na hiçbir şeyi denk koşmamanız, emrolunan namazı doğru kılmanız, *zekât* vermeniz ve ramazan orucunu tutmanızdan ibarettir.[135]

2) *İmân*, Allah'a, O'nun meleklerine, kitabına (yahut kitaplarına), ahirette onunla karşılaşmaya, onun resullerine ve yeniden dirilişe inanmanızdan ibarettir.[136]

3) *İhsân* -yani eksiksiz bir Müslüman olmak[137]- Allah her an gözlerinizin önünde imiş gibi ona kulluk etmenizdir. Çünkü siz onu görmeseniz de, O sizi görür.

Aynı hadisin son cümlesi, Cebrail'in peygambere geldiğini ve müslümanlara dinlerinin ne olduğunu öğretmek amacı ile ona bu soruları sorduğunu söyler. Bu demektir ki bu hadise göre, İslam dini bu üç temel kavram bakımından tanımlanmalıdır. Hiç şüphesiz bu üç kavramı bir sistem halinde birleştiren belirli bir yapı vardır. İbn Teymiyye'nin yaptığı açıklama, bana son derece mantıklı ve aydınlatıcı görünüyor.

İbn Teymiyye der ki, bu üç kavram, İslami manada din kavramında üç ayrı derece oluştururlar. En yüksekte *ihsân*, ortada *îmân* ve onun peşinden *islâm* gelir. Böylelikle her *muhsin* (ih-

134 Müslim, *Sahih, İman*, No.5.

135 Başka bir versiyon şunu ilave ediyor: "ve imkan var ise hacc yapmanız".

136 Başka bir versiyon, "onunla karşılaşmaya" yerine, "hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine (kaderin evvelce tayin olunmuş olduğuna)" der.

137 Bana göre, Wensinck (*İslam İtikadı*, s. 23) *ihsân* "doğruluk" diye yanlış şekilde çeviriyor. Bu bütün hadisin yapısını anlaşılmaz hale getirmektedir. *İhsân* sözcüğü burada mükemmel bir müslümanı tanımlamakta kullanılan şu ifadedeki manasında ele alınmalıdır: *Esleme fe hasune islâmuhû*. Bu yaygın tabir "İslam'ı kabul etti ve mükemmel bir müslüman olduğunu kanıtladı" demektir. Kelime "iyilik yapmak" manasında ele alınmamalıdır. Kur'an bu kelimeyi bu iki manada (II:112, II:190'da ilk anlamda, XVI:90, XVIII:30'da ise ikinci anlamda) kullanıyor. Beyâdi, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâtu'l-İmâm*, Kahire, 1949, s.64-65. Şimdi bu hususu ayrıntılı olarak müzakere edeceğiz.

san sahibi) *mümin* (iman sahibi) ve her *mümin* de *müslimdir*; fakat her mümin *muhsin*, her *müslim* de *mümin* değildir.[138] Yani, *ihsân* terimi 'bizatihi' (*min cihet nefsihi*) -yani modern terminolojiyle söylecek olursak bir 'niyet' ya da 'yan anlam' meselesi olarak- üç terimin en geniş olanıdır. Onunla 'nitelenen' (*min cihet eshâbihi*) bakımından -yani 'kaplam' veya 'düz anlam' olarak- en dar olanıdır. Mana bakımından en genişidir; çünkü *ihsân*ın manası, *îmân* ve *islâm*ın manasını içerir. Aslında, *ihsân* bu ikisinin mükemmel halidir. Kaplam bakımından en dar oluşunun sebebi de doğal olarak *îmân*dan da *islâm*dan da daha az sayıda kimseye nasip oluşudur.

Bu terimlerin son ikisi arasındaki ilişki de tamamıyla aynıdır. *İhsân îmânı*, *îmân* da *islâmı* içerir, fakat muhsinler müminlerden, müminler de müslümanlardan daha özeldir. İbn Teymiyye aynı türden çarpıcı bir misal olarak risalet ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi vermektedir. Nebilik, resullüğün içinde vardır ve resullük, niyet itibarıyla nebilikten geniştir, fakat kaplam bakımından daha sınırlıdır. Bu suretledir ki, her resul nebidir, fakat her nebi resul değildir.[139]

Buna, İbn Teymiyye kendi semantik teorisine dayalı son derece mühim bir gözlem ilave etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an ve hadis okurken, genel bir kaide olarak, bir terimin mutlak (*mücerred*) kullanımı ile şarta bağlı ve sınırlı kullanımı arasında ayırım gözetmeliyiz. Örneğin, kutsal metin, *îmân* sözcüğünü bu şekillerin ilkinde yani sınırlama olmaksızın kullandığında, kelime doğal, en geniş manasında anlaşılmalıdır ve o manada *islâm* kavramını yani 'salih ameller'i içerir. Bu manada inanmak sadece içten iman etmek değil, o imanın emrettiğine uygun hareket etmektir. Fakat *îmân* ve *islâm* kelimeleri yan yana geldiklerinde, *îmân* sözcüğünün anlam sahası o suretle sınırlanır. O takdirde *îmân* yalnızca ve belirgin olarak kalbin iç eylemi demektir, yani, yukarıdaki hadisin bize söylediği gibi,

138 İbn Teymiyye, *Kitâb-ul Îmân*, Şam, 196, s.4.
139 *a.g.e.*, s.7

Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine ve kıyamet gününe inanmak demektir. Ve meselenin dış yanı -zahiri ameller- tamamıyla *islâm* sahasına irca edilmiştir. Hadise göre bu zahiri amellere, Allah'ın birliğine ve Muhammed'in risaletine şehadet, namaz, zekât, oruç ve hacc dahildir. Ve İbn Teymiyye'ye göre bu, Ahmed bin Hanbel'den bize gelen hadisin manasıdır: *İslâm* bir dış meseledir, *îmân* ise kalptedir.[140]

İbn Teymiyye'nin ortaya attığı *ihsân*, *îmân* ve *islâm* teorisi son derece ilginçtir ve Teymiyye'nin derin semantik dil görüşünden kaynaklanmaktadır, ki buna daha sonra zaman zaman döneceğiz. Eğer bütün İslam ilahiyatçıları *îmân* ve *islâm* problemi karşısında böylesi esnek ve dinamik bir tavır takınmış olsalardı, amelin iman ile ilgisi ilk düşünürlere o denli sorun çıkarmaz ve netice olarak biz de bundan sonraki sayfaları yazmamış olurduk. Ne var ki, meseleler öyle cereyan etmedi. Şimdi İbn Teymiyye'yi bir an için bırakalım ve tarihçenin ilk devresine dönelim. Burada kaydı mühim bir nokta vardır. Önemli bir yer tuttuğunu şimdi gördüğümüz -İslam dininin en yüksek öğesi olarak tanınır- *ihsân* kavramı, gariptir ki ilahiyatçılar tarafından teorik bakımdan ele alınmamış, İslam'da gerçek bir dini kavram haline gelmemiştir.[141] Bu sahada din alimlerinin kafası hemen tamamıyla diğer iki kavramla meşguldü. O yüzden bu kitapta da bundan sonra sadece *îmân* ve *islâm* ile meşgul olacağız.

İslam kelamcılığının en ilk devresinde İslam'ın beş direğinin (*erkân*), yani beş esaslı maddenin nihai şekli ile belirlenişi gerçekte mühim bir olaydı.[142] Mefhum, bir hadis şeklinde kristalize oldu: İslam beş şey üzerine mebnidir (*el-İslâm alâ hams*). Bu, kaba hatları ile *îmân* ve *islâm* arasındaki ilişkinin

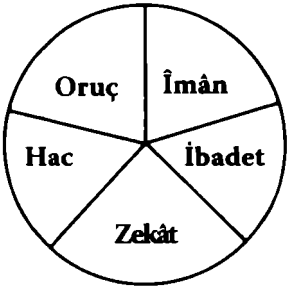
140 *El-islâm aleniye ve'l-îmân fi'l-kalb*, İbn Teymiyye, s.10. (Wensinck de a.g.e.'de nakleder, s.23).

141 Bağdâdî'nin (*Usûl*, s.269) sahici iman (*sıhhatu'l-îmân*) dediği, ihsan kavramının teorik bir işlenişi olarak görülebilir. Fakat hiçbir suretle, anahtar bir kavram değildir.

142 Bu düşüncenin bu şekle geliş süreci Wensinck tarafından mükemmel şekilde anlatılmıştır. *İslam İtikadı*, II. Bölüm.

nasıl anlaşılacağını belirledi ve hayli kapalı olan kavramsal ilişkilere belli bir düzen getirdi. Hadiste[143] belirtilen beş temel madde şunlardır: 1- İman, 2- Namaz, 3- Zekât, 4- Hac ve 5- Ramazan orucu.

Şu anda müzakere etmekte olduğumuz problem açısından İslam'ın beş direği mefhumunun kavranması son derece mühimdir, çünkü *îmânı islâmın* parçalarından biri saymaktadır.



Soldaki şekilde görüldüğü gibi, İslam burada şumüllü ve en geniş saha kılınmıştır, *îmân* ise en mühim bölüm olmakla birlikte onun beşte birini işgal etmektedir. Şuna da dikkat edilmelidir ki, geri kalan dört madde ameldir, ibadet görevleridir. Bu nokta mühimdir zira bir müddet sora Mürciler, gelecek bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, kişinin iç imanı ile amelleri arasındaki alakayı gündeme getirdiler.

Her halükarda, beş direğin ortaya atılması *îmânı, islâmın* ögelerinden (*hisâl*) biri kıldı. Bu durumu Bakillânî'nın sözü çok iyi anlatmaktadır:

> "İslam boyun eğme (*inkiyâd*) ve teslim olma demektir. Kişinin rabbine teslim olduğu ve emrine itaat ettiği her eylem *islâm*dır. *Îmân* ise *islâmın* yalnızca temel ögelerinden biridir. Bu yüzden bütün *îmân islâm*dır, ancak bütün *islâm îmân* değildir."[144]

Beş temel nazariyesinin standart yorumu budur. Görünüşe göre mümkün olan tek tefsir de budur. Yukarıdaki şekil, *îmânı, islâmın* sadece bir kısmı (*ba'd*) olarak göstermektedir. Ve,

---

143 Hadis bize birkaç değişik şekilde intikal etmiştir. Misal, Buhârî *şehâdeti* (Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şahitlik) 'iman' yerine sayıyor (*Îmân*, No.7) Müslim ise (*Îmân*, No.20) bu beşliden birinci olarak, "Yalnız Allah'a kulluk etmek ve Allah'tan başkasına iman etmemek"i veriyor.

144 *Kitâbu't-Temhîd*, ed. Richard Mc Carthy, Beyrut, 1957, s. 347. Bakillânî, büyük bir Eş'arî ilahiyatçısı idi. (öl.1013)

esasında, Ehl-i Sünnet'in genel görüşü budur. Örneğin, Eş'arî, hak ve sünnet ehline has iman akidelerinden biri olarak şunu veriyor: "*islâm*'ın *îmân*'dan geniş olduğunu kabul ediyoruz, bu yüzden bütün *islâm, îmân* değildir. Yani *islâm, îmân*'a ilaveten başka şeyleri de kapsar."[145]

Daha değişik bir şekilde formüle edecek olursak, bu lafız şunu demeye gelir: Her müslüman zarureten mümin'dir (zira müslüman kavramının kendisi *îmân* kavramını kapsar, 'iman' olmadan kimse müslüman olamaz), fakat her mümin müslüman değildir (çünkü ibadet görevlerini yerine getirmeksizin sadece inanan birisi 'müslüman' sıfatına layık değildir.). Böyle formüle edildiğinde, bu tavır, yukarda incelediğimiz İbn Teymiyye tezinin tam tersi olarak ortaya çıkar. Onun kanaatine göre, böyle bir yorum *islâm* kavramını, daha geniş ve daha şumüllü yapmakla kalmayıp aynı zamanda *îmân*dan daha yüksek (*efdal*) kılar. Ona göre, bu saçmadır.[146]

İbn Teymiyye için yalnızca kalp ile iman eden ve 'güzel amel' işlemeyen mümin nosyonu bir kavram kargaşasıdır. *İslâm*ın bir kısmı olmak bir yana, *îmân islâm*'dan daha yüksek ve daha şumüllü bir kavramdır. İtaat fiilleri manasındaki *islâm, îmân* kavramı içinde kapsanmaktadır. Yani, *islâm îmân*ın bir cüzüdür. İbn Teymiyye'nin eseri olan *Kitâbu'l-Îmân*'da kısa fakat ilginç bir bölüm vardır ki burada Bakillânî'nin tavrını müzakere ve tenkid eder. O bu tavrı Mürcîlere ve özellikle Cehmîlere ait bulmaktadır. Aşağıda bu bölümün bir özetini bulacaksınız.[147] Başlarken, Bakillânî'nin bizim yukarıda verdiğimiz sözlerine yer verir ve şöyle der:

> "Saçma bir kuram olmak yanında bu, Kur'an ve Sünnet'e aykırıdır ve kendi içinde çelişkilidir. *Îmân islâm*ın bölümlerinden biri kılmaktadır, bütün itaat fiilleri *islâm*dır ve *îmân* burada sadece zihnî 'kabul' (*tasdik*) olarak görülmektedir. Mürcîler muhakkak

145 *Kitâbu'l-İbâne*, Haydarabad 2.b., 1948, s.7.
146 *a.g.e.*, s.324.
147 *a.g.e.*, s.129-133.

*îmân*ın *islâm* içerdiğini söylerler, fakat öte yandan *îmân*ın manasını kalp ve dil ile tasdike münhasır kılarlar. Cehmîler ise onu daha da daraltır ve sadece kalp ile tasdik olduğunu söylerler. Bu doğru olsaydı, şehadet, namaz, zekât, yahut herhangi başka bir şey *îmân* haricinde tutulurdu. Bu gerek Allah, gerekse Resul kelamına zıttır.

Benim bunu söyleme sebebim aşağıdaki şekilde ortaya çıkan bir çelişkidir. *Îmân* onların dediği gibi *islâm*ın bir cüzü olsaydı, *îmân*ı tahakkuk ettirenler *islâm*ın yalnızca bir kısmını gerçekleştirmiş olacaktı, zorunlu olan *islâm*ın tamamını değil. Nasıl ki onların teorisinde *îmân*ın tamamını gerçekleştirmiş olmadan kimse mümin olamıyor ise, böyle birisi de *islâm*ın tamamını gerçekleştirmiş olmadığı için müslüman olmayacaktı.

Onların nazarında durum şöyledir: Ne kadar itaat fiili var ise, *islâm*ın o kadar parçası vardır. Böylelikle Allah'ın birliğine *şehâdet islâm*dır, Muhammed'in resullüğüne *şehâdet islâm*dır. Aynı şekilde namaz kendi başına *islâm* olurdu, zekât kendi başına *islâm* olurdu. Bırakın bunu, fakirlere verdiğimiz her sadaka, namazdaki her secde, oruç tuttuğumuz her gün, vs. *islâm* olurdu.

Dahası, eğer bir müslüman bu insanların *islâm* dediği her şeyi yapmadıkça müslüman olamazsa, bundan zaruri olarak şu netice çıkar: Büyük bir günah işlemiş olan fâsıklar hâlâ mümin oldukları halde müslüman değildirler. Bu yüzden bunlar -kendi görüşlerine göre- mükemmel *îmân* sahibi saydıkları müminleri müslüman addetmemektedirler. Bu, Kerrâmîlerin[148] tezinden de kötüdür. Zorunlu olsun isteğe bağlı olsun, bütün itaat hareketlerini *islâm* sayacak olursak, zorunlu olmayan görevleri ihmal eden bile müslüman olamaz zira isteğe kalmış fiiller de Allah'a itaat fiilleridir. Böyle bir tavır, sık sık zikredilen ayete (Hucûrat, 14) terstir, ki bu ayette *îmân islâm*dan ayrılır ve imanları yüzeysel olan Bedeviler mümin sayılmaz ama müslüman sayılır. Bu şunu kanıtlar: Fâsıkları, bu insanların yaptığı gibi, *islâm* isminden uzak tutmak, onları *îmân* isminden uzak tutmaktan çok daha ciddi bir hatadır. Zira gerek Kur'an gerek Sünnet'te, *îmân islâm*'dan yüksekte durur.

148 Kerrâmîler yahut *el-Kerrâmiyye*'yi daha sonra ele alacağız.

Bu tavrı benimseyenler karşı koyup: 'Hayır bizim demek istediğimiz o ki, bir itaat fiilini yerine getiren herkes müslüman denmeye müstahaktır' derlerse, o zaman onlara şunu hatırlatabiliriz: Bu tezden hareket edersek, bütün itaat fiilleri içinden yalnızca birini yerine getirdiği takdirde, örneğin Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine şahadet etmeyen biri bile müslümandır. Bu kimseler şunu derler: 'Her mümin müslümandır fakat her müslüman mümin değildir.' Bu sözün ikinci yarısı ile onların *islâm* anlayışı arasında çelişki vardır. Çünkü onların anlayışına göre, müslüman kişi Allah'a itaatkar kişi ile birdir. Fakat bir insanda 'iman' yok ise, nasıl itaatkar olabilir? İtaatin en aşağısı da olsa, bir insanın aynı zamanda mümin olmayarak *islâm*la ilgili herhangi bir şey yapması makul değildir. Bu yüzden şu sonuca varmamız gerekir: *İslâm* ile itaat fiillerinin tümünü veyahut yalnızca birini kastedelim, her müslüman mümindir. 'Her mümin bir müslümandır' dedikleri zaman, *îmân*dan kasıtları yalnızca kalp ile *tasdik* fiilidir. Fakat, yukarıda gördüğümüz gibi, bundan şu saçma sonuç çıkar ki, bir kimse Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine şehadet etmese dahi, hatta emrolunduğu görevlerden hiçbirini yapmasa dahi yine müslüman olur. Yahudiler ve Hristiyanlar bile çok iyi bilirler ki, hiç kimse *şehâdet* yahut ona muadil bir şey olmaksızın müslüman olamaz.

Şimdi (*îmân* onların kendi tanımına göre yalnızca zihni bir kabul eylemi olduğuna göre) onların "Her mümin bir müslümandır" sözündeki *mümin* terimi, açıkça Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in resullüğüne şehadet etmiş birisi manasına, hatta beş temelden herhangi birini yapmış birisi manasına gelmemektedir. Bunun manası sadece bir itaat fiili yapmış (kalb ile tasdik etmiş) olmaktır, bu da sadece içten bir itaattir. Ancak böyle bir kimse ne Kur'an ve Sünnet ne de ilk devir veya son devir otoritelerine göre müslüman değildir.

Hucurât Suresinin 14. ayetine atıfta bulunuyorlar, ki bu ayette Bedeviler yüzeysel müslümanlar olarak tanımlanmaktadırlar. Bunlar Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in resullüğüne bir formalite meselesi olarak, gerçek olsun olmasın, şehadet etmektedirler. Devam edip diyorlar ki: Allah bunlarda *islâm* olduğunu kabul etmekte,

îmân olduğunu reddetmektedir. Meselenin hakikatini bilmeyenler[149] de (buna kanarak) Kur'an ve Sünnet'e dayalı ilk düşünürlerin kanaatinin bu olduğunu, yani 'her mü'minin müslüman, fakat her müslümanın mü'min olmadığını' düşünmektedirler.

Oysa, hakikatte, bu insanların tezi ile ilk düşünürlerin görüşü arasındaki fark, bu düşünürler ile Mutezilîlerin *îmân* ve *islâm* görüşü arasındaki farktan daha büyüktür. Esasen, bu noktadaki Mutezilî tezi (ilk otoritelerin görüşüne) Cehmîlerin[150] tezinden çok daha yakındır. Yalnız, Mutezilîlerin ehl-i kıblenin[151] ebediyyen cehennemde kalacağı yolundaki iddiası, Cehmî görüşünden de ziyade olmak şartıyla ilk otoritelerin sözünden uzaktır. Öyle ki daha sonraki ilahiyatçıların iman konusunda Cehmî görüşünü destekleyenleri, bu ve ilgili diğer sorunlar konusunda ilk otoritelerin otantik görüşünü destekledikleri izlenimini vermektedir. Fakat bu, sadece bir kelime uyum meselesidir. Aslında, onların görüşü, ilk otoritelerin görüşünden tamamen farklıdır. Hakikaten, İslam'da ileri sürülmüş olan bütün teoriler içinde hiçbir şey selefin görüşünden Cehmî görüşü kadar uzak değildir.

İslâm ve *îmân* kavramları ile alakalı olarak Mutezilîler, Haricîler ve Kerrâmîlerce ileri sürülen sava gelince, bunun ilk otoritelerin görüşüne Cehmîlerin görüşünden daha yakın olduğunu söylememiz gerekir. Yalnız, daha evvel belirtmiş olduğumuz gibi, Mutezilîler ve Haricîler günahkarların edebiyen cehennemde kalacağını söylerler. Bu, selefin görüşünden, başka herhangi bir teoriden daha ziyade uzaktır.

Böylelikle, Mutezilîler ve Haricîler selefe isimler teorisinde daha yakın fakat hükümler teorisinde daha uzaktırlar.[152] Öte yandan, Cehmîler selefe, hükümler bakımından, Müslümanlar arasındaki

149 Konu, bu bölümün II. başlığı altında aydınlığa kavuşturulacaktır.

150 Cehmîlerin tavrı için bkz. V. Bölüm.

151 Yani bunlar arasındaki büyük günahkarlar. Atıf Mutezilîlerin *vaîd* teorisinedir.

152 'İsimler' (çoğulu *esmâ*) *îmân, islâm, küfr, mü'min, müslim, kâfir* gibi teolojik kavramlar, 'hükümler' ise (çoğulu *ahkâm*) isimlerinden çıkan değişik problemlerdir; örneğin, imanın azalıp çoğalması, bir fâsıkın ebediyen cehennemde kalıp kalmayacağı vs. Burada İbn Teymiyye, Mutezilîlerin 'müslim' ve 'mü'min' terimlerinin tatbikatında selefe Cehmîlerden daha yakın, fakat bu isimler ile alakalı hükümler konusunda onlardan çok uzak olduğunu söylemektedir.

büyük günahkarların ebediyen cehennemde kalmayacağı görüşünde daha yakın iken, *islâm* ve *îmân* isimlerinin gerçek doğası konusundaki anlayışları bakımından, bütün diğer görüşlerden daha ziyade olmak şartıyla, Kur'an ve Sünnet öğretisinden uzaktırlar. Cehmî görüşü akla, vahye ve Arap diline o derece muarızdır ki, bu özelliklerin hiçbir benzeri herhangi diğer okulda bulunamaz."

İbn Teymiyye'nin *îmân* ile *islâm* arasındaki ilişki konusunda söyleyeceği daha çok şey vardır. Fakat daha fazla ilerlemeden evvel, ben bu noktada müzakeremize gerek İbn Teymiyye gerek onun tenkit ettiklerine karşıt olan bir başka görüşü dahil etmek istiyorum. Şimdiye kadar ilgimizin odağında, *îmân* ve *islâm* kavramları arasındaki fark vardı. Gördüğümüz gibi ana soru şudur: Manaca hangisi daha geniştir? *İmân* mı *islâm*ı içinde barındırır (İbn Teymiyye), yoksa *islâm* mı *îmân*'ı içerir? (Eş'arî,[153] Bakillânî). Görüşlerin ilki Cibril hadisine, ikincisi İslam'ın beş şartı öğretisine dayanır. Fakat İslam ilahiyatı, tarihi süreç içinde bu her ikisine de aykırı bir başka görüş üretmiştir. Bu üçüncü tez iki kavram arasındaki farktan ziyade benzerliği vurgular ve bunların son tahlilde aynı şey olduğunu, farkın isimde yattığını söyler. Müteakip başlık altında bu son tavrı inceledikten sonra İbn Teymiyye'nin bunu nasıl tahlil ve tenkit ettiğine bakacağız.

II. *İmân İslâm*'la Özdeş midir?

Acaba *îmân* ve *islâm* yalnızca bir ve aynı şey için iki ayrı isim midir? Bunlar birbirleriyle her bakımdan özdeş midir? Mâturîdî ilahiyatçılardan Nesefî'nin "*Îmân* ve *islâm* birdir"[154] şeklindeki kısa ifadesi bunu anlatır gibidir. Ancak, Eş'arî şarih Taftazânî'nin bu deyim hakkında söylediği, şimdi göreceğimiz gibi, altta ya-

153 Eş'arî, *İbâne*, s.7. Eş'arî burada Ehl-i Sünnet'in genel inanış akidelerini anlatır ve açıkça şöyle der: "İslam kavramı iman kavramından daha geniştir (*el-İslâm evsâ min el-îmân*). Fakat *Makâlât* s.293'te, ki burada da genel Ehl-i Sünnet inanışını anlatır, bu ikisinin farklı olduğunu söylemekle yetinir.

154 *El-İmân ve'l-İslâm vahid*, Necmeddin el-Nesefî, *el-Akâidu'l-Nesefiye*, Taftazânî'nin şerhi ile, Kahire, 2 b., 1939.

tan fikrin ilk bakışta göründüğü kadar basit olmadığını anlatmaktadır. Eğer bunlar tamamen özdeş ise, niçin iki farklı isim?

Bu güçlüğün üstesinden gelmenin en kolay yolu bunların kavram -yahut bir lisan meselesi- olarak farklı şeyler olduğunu, fakat pratikte aynı şeye geldiklerini söylemektir. Başka bir deyişle, bunlar tamamıyla aynı şey değildir, ama birbirlerinden öyle ayrılmazdırlar; yani öylesine yekpare bir bütün oluştururlar ki biri olmadan diğeri var olamaz. Şimdi gelin mevzuyu böyle ele alan bakışın tipik bir örneğini inceleyelim. Bu, (Wensinck'in deyişi ile) *Fıkh-ı Ekber II*'den bir bölümdür, Ebû Hanîfe'ye izafe edilmektedir ve hemen hemen Eş'arî zamanındaki[155] Hanefi ekolünü temsil etmektedir. Hanefî şerh sahibi Ebû'l-Münteha el-Mağnisavî'nin izah edici ifadeleri parantez içinde verilmiştir:

> "*Îmân*, dille *ikrâr* ve kalple *tasdik*ten ibarettir...[156] *Îmân* ve *tevhîd*de (yani Allah'la eş olabilecek herhangi bir şeyin inkârında) bütün müminler eşittir. Yalnız *amel*ce mertebeleri farklıdır (yani gerek iç, gerekse dış itaat fiilleri. Bu açıkça gösterir ki, salih amel *îmân*ın bir kısmını oluşturmaz çünkü amellerin azı ve çoğu olur. Bazıları namazı beş vakit kılar, başkalarıysa öngörülen namazlardan ancak bazılarını kılarlar. Yine de bu tür namazlar geçersiz değildir, sahihtir... Zorunlu yahut isteğe bağlı bütün diğer amelleri bu standarda vururuz. *Îmân* öyle değildir, çünkü inanmak zorunda olduğu şeyin bazı kısımlarına inanamayan birisinin imanı sahih bir iman değildir, batıldır. Böyle bir iman oruca başlayıp da aynı gün bozan birisinin orucuna benzer). *İslâm* Allah'ın emirlerine tam teslimiyet ve itaattir (yani ne yapılacağı ve ne yapılmayacağı konusunda Allah'ın hükümleri ile hoşnut olmak. Tam kabul ile ve hiçbir itiraz olmaksızın Allah'ın 'farz' dediğini farz ve 'haram' dediğini haram kabul etmek). Bu yüzden, bir lisan meselesi olarak *îmân* ve *islâm* arasında fark vardır. (Çünkü lisanen *îmân*, *tasdik* demektir. Oysa *islâm*, *teslimiyet* anlamındadır. 'Tasdik'in özel bir

155 Kıyasla. Wensinck, *a.g.e.*, s.246.

156 Daha sonra göreceğimiz gibi *îmân*'ın tanımında dil ile *ikrâr*'a birinci yerin verilmesi Hanefi-Mâturîdî okuluna hastır. Bu konuda *ikrâr*, *tasdik* (ve *amel*) ögelerinin gerçek önemi bundan sonraki bölümlerde izah edilecektir.

mahalli vardır ve kalptir ve dil onun tercümanından başka bir şey değildir. Tersine, teslimiyet belli bir mahalle sınırlı değildir, 'kalbi,' 'dili' 'vücut azalarını' içine alır. *İslâm*ın *îmân*dan lisanen daha geniş olduğunu şu kanıtlar ki, dil bakımından münafıklar müslüman sınıfına alınmaktadırlar. Oysa dilin olağan kullanımına göre de ilahi yasa bakımından da mümin değildirler).

Ancak, (ilahi yasanın tanımı açısından) *islâm* olmadıkça *îmân* olamaz (çünkü, yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, *îmân*, isim ve sıfatlarıyla Allah'ın özü itibariyle kutsal olduğunu dil ile ikrardan ve içsel olarak tasdikten ibarettir. Bu demektir ki kabul ve iman eden o suretle kendisini tamamen Allah'a teslim etmiş ve Allah'ın bütün emir ve hükümlerini gerçek manada zorunlu görevler olarak kabul etmiştir.) Ve *îmân* eşlik etmedikçe *islâm* olamaz (çünkü *islâm* Allah'ın her emrine tevazu ile eğilmek olduğundan, 'tasdik' ve 'ikrar' olmadan tahakkuku imkânsızdır. Bu yüzden ilahi yasaya göre müslüman olmayan bir mümin, yahut mümin olmayan bir müslüman olamaz. Ve din âlimleri *îmân* ve *islâm* isimlerinin eşanlamlılığından bahsettikleri zaman bunu kastederler.) Bunlar, tabiri caizse sırt ve karındır (yani birbirlerinden ayrılamazlar). Ve *din* sözcüğü, bütün ilahi yasalarla birlikte hem *îmân*ı hem de *islâm*ı içine alır (yani *din* sözcüğü bazan *îmân* bazan *islâm* manasında kullanılır. Ayrıca bazen Hz. Muhammed'in şeriatı bazen Hz. Musa'nın şeriati, bazan Hz. İsa'nın şeriati, yahut başka resüller tarafından getirilen yasalar demek olur."[157]

Îmân ve *islâm*ın eşanlamlılığıyla bağlantılı olarak bu görüşün merkezi önemi şuradadır ki, iman semantik yapısında önemli bir 'teslimiyet' yahut 'boyun eğme' ögesi barındırır. İlahi yasanın anladığı manada 'iman etmiş' olan, zımnen ilahi emirlere teslim olmuştur. Bu anlamdan, *îmân*, *islâm* ile özdeşleştirilir.

Aynı fikir Taftazânî tarafından Nesefi'nin İtikadı üzerine yazdığı şerhte kullanılmaktadır.[158] Burada *îmân* ve *islâm*ı birleştiren ortak ögeyi 'teslimiyet', 'itaat' manasındaki *iz'ân* sözcü-

157 *Kitabu Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, Haydarabad, 2 b., 1948, s.57-61.
158 *a.g.e.*, s.432-433

ğü ifade eder. Ebû'l Münteha gibi, *îmânı* linguistik bakımından *tasdîk* diye tanımlayarak işe girişir. Der ki, teknik bir mantık terimi olarak *tasdîk*in *tasavvur* teriminin karşıtı bir 'hüküm' manası vardır.[159] Fakat bu mantıki seviyede bile *tasdîk*te bir *iz'ân*, yani 'teslimiyet' ve 'alenen' kabul ögesi vardır.

> "*Tasdîk*, bir hüsn-ü kabul ona eşlik etmeksizin zihindeki bir malumat nesnesi yahut kendisine bir şey malum olan birisi nedeni ile bir hakikat bağıntısının oluşmasından ibaret değildir. Tam tersine, *tasdîk iz'ân*dır ve malumatın o derece gönüllü kabulüdür ki buna *teslîm* olmak veya 'tam teslimiyet' denebilir.

Eğer Taftazânî mantıktaki -olumlu yahut olumsuz- hüküm manasındaki teknik terim *tasdîk* ile, *iz'ân*ın zaruri bir öge olduğu teolojideki teknik terim *tasdîk*i birbirinden açıkça ayırt etseydi, durum çok daha basit olurdu. Durum ne olursa olsun, ana niyeti hataya mahal bırakmayacak derece açıktır. *Tasdîk*in (*îmân*ın) *iz'an*ı zaruri bir öge olarak barındırdığına işaret etmek suretiyle, onu *îmân* ve *islâm* arasında bağlantı vasıtası yapmak istemektedir. Bu hayli basittir. Zira:

> *İslâm*ın kendisi, (başkalarının) hükümlerinin kabulü manasında 'teslimiyet', 'itaat' ve *iz'ân*dır. Fakat bu yukarıda görmüş olduğumuz gibi hakiki mana yahut *tasdîk*ten başka bir şey değildir. Genel olarak ilahi yasa bizim herhangi bir kimseyi "O mümindir, fakat müslüman değildir" yahut "O müslümandır ama mümin değildir" diyerek yargılamamıza müsaade etmez. Ve esasında ikisinin özdeş olduğunu söylediğimizde tam olarak kastettiğimiz, kısaca budur. Özdeşlik, kavramsal özdeşlik manasında ele alınmamalıdır (yani bunlar, kavram olarak birbirlerinden farklıdırlar). Fakat birisinin ötekinden bağımsız olarak var olabileceği manasında farklı değildirler... *İslâm*dan bağımsız olarak *îmân* olamaz.[160]

159 Kıyasla. Fahreddin El-Râzî, *Muhassal Efkârü'l-Mütakaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, Kahire H.1323, s.2-3. "Bir şeyi anladığımız zaman, onu kendi içinde, üzerine olumlu yahut olumsuz hüküm koymadan ele alabiliriz, Örneğin, insan nosyonunu kendi içinde ele alabiliriz, buna *tasavvur* denir. Yahut üzerine olumlu yahut olumsuz bir hüküm koyabiliriz. Bu sonuncusu bizim *tasdîk* dediğimizdir.

160 Taftazânî, *a.g.e.*, s.450-453.

İbn Hazm İslam'da *îmân* ve *islâm*ın temelde özdeşliği tezini savunan büyük düşünürlerden biridir. Ancak o fikrini bizim gördüğümüzden hayli farklı bir yoldan ifade eder. Fikri, her zaman olduğu gibi, kendisine has linguistik yahut semantik teoriye dayalıdır. Kısaca şudur: Her Arapça kelimenin normal, standart bir manası vardır. Ancak Allah, kendi Arapça vahyinde bunların bazılarını sadece kendisi tarafından tanımlanan özel, normal-dışı manalara taşımıştır (*nakl*). Başka türlü söyleyecek olursak, vahiyde kullanılan Arapça kelimelerin bazıları, tanımı Allahça yapılan teknik bir manaya kavuşmuşlardır. Bu ilkeyi *îmân* ve *islâm*a tatbik ederek İbn Hazm, iki kelimenin, sıradan ve normal Arapça kelimeler olarak hayli farklı şeyler demek olduğunu, ama bu sözcüklerin, Allah tarafından tesis olunan teknik terminolojide tamamıyla aynı manaya geldiklerini söylemektedir:

> Böylelikle, *îmân* kelimesi Arapça'da aslen *tasdik* demektir. Fakat Allah vahyinde onu o şekilde kullanmıştır ki, tüm itaat fiilleri ile, itaatsizlikten kaçış eylemlerinin adı olmuştur. Bunlarla olumlu yahut olumsuz olsun, kişi Allah'ın Cemal'ini arar (yani *îmân* Allah'a hizmet amacı ile itaat fiillerini yerine getirmek ve itaatsizlik eylemlerinde bulunmamak demektir).
>
> Öte yandan *islâm* sözcüğünün Arapça'daki asli manası *teberru* yahut beraat etmek, yani mesuliyetten ari olmak ve onu tümü ile bir başkasına devretmektir. Böylelikle, bir meseleyi tamamıyla bir başka kişiye devretmiş olduğunuz zaman 'şöyle şöyle bir meseleyi falan kişiye devrettim (*eslemtu*)' denir. Müslüman'a *müslim* (*islâm* etmiş) denmesinin sebebi şudur: O her şeyden kurtulmuş (*teberra'a*) ve her şeyi tamamıyla Allah'a bırakmıştır. Fakat Allah, bir sonraki safhada *islâm* ismini bu asli manadan bütün itaat eylemlerine teşmil etmiştir. Dahası, her şeyi Allah'a *teberru* etmek, *tasdik* ile tam olarak örtüşür, zira hiç kimse güvenmediği ve inanmadığı bir Allah'a her şeyi teslim edemez. Bu şekilde, *islâm* kelimesi *küfr*e ve *fisk*a zıt anlamda (yani ilahi bir teknik terim olarak) kullanıldığı zaman, *îmân* ile aynı şeydir.

> Tabii bundan, *islâm* kelimesinin Kur'an'da her zaman bu teknik manada kullanıldığı anlaşılmamalıdır. Kur'an'da bile *islâm*ın olağan, teknik olmayan *istislâm* manasında kullanıldığı varittir. Bu ise, 'teslimiyet,' yani bir kişinin kendini *islâm* dinine yalnızca ölüm korkusundan, inanmaksızın teslim etmesi demektir. Böyle bir durumda yani içten inanış yok iken, *islâm* hiçbir şekilde *îmân* ile eşanlamlı değildir. Hucûrat 14'de bazı Bedevilere atfen kullanılan kelime bu manada alınmalıdır.
>
> Bu suretle apaçık bellidir ki (teknik terimler olarak) *islâm* ve *îmân* kelimeleri, (bizzat Allah tarafından) Arap dilindeki olağan yerlerinden alınarak Arapların vahiyden evvel bilmedikleri belirli bazı manalara kavuşturulmuştur. Allah vahiy ile resulüne yalnızca bu (özel manalar) açısından uyarlık gösterenlerin *îmân* ve *islâm*ı hak edeceklerini ve kendisine o suretle mümin-müslüman denebileceğini söylemiştir. Böyle yapmayanlar ise diğer bütün şeylere ne kadar iman ederlerse etsinler ve diğer bütün şeyleri Allah'a ne derece samimiyetle teslim ederlerse etsinler, ne mümin ne de müslüman ismini hak edeceklerdir.[161]

*Îmân*ı *islâm* ile böylelikle, şu ya da bu şekilde özdeşleştiren görüşe karşı İbn Teymiyye güçlü bir itirazda bulunuyor. İbn Hazm'ınki gibi İbn Teymiyye'nin teorisi de aslen bir dil teorisine dayalıdır. Fakat iki semantik teori arasında temel bir fark vardır.

İbn Teymiyye, söze yaygın katı görüşü reddederek başlar. Bu görüş linguistik işaretlerin semantik fonksiyonu ile alakalıdır ve buna göre hangi zaman ve şartta kullanılırsa kullanılsın bir kelime belirli temel anlam aralığını muhafaza eder. O, bunun yerine daha ince, daha esnek bir dil görüşü koyar. Bunun somut sonucu, bir kelimenin *mutlak* kullanımı ile *mukayyed* (şarta bağlı) kullanımı arasındaki ayrımdır. Önce bu ayrıma örnek vereceğim.

Diyelim ki bir A kelimesinin anlamı beş ögelidir: a, b, c, d, e. Bu kelime 'mutlak' bir tarzda kullanıldığı zaman doğal olarak a, b, c, d ve e anlamına gelmelidir. Fakat kelime sık sık 'şarta

161 *Fisal IV*, s.225-227.

bağlı' bir tarzda kullanılır. Biz bu beş ögenin içinden 'a' ve 'd'yi seçtiğimizde [A ve a ve d] bu olur. Böyle bir halde, a ve d herhangi bir sebeple açıklığa ve tabiri caizse bağımsız bir varlığa kavuşturulup sanki A'dan ayrı birimlermişçesine onun yanı başına konmuşlardır. Burada adeta üç farklı kavramdan oluşan bir bileşke vardır, oysa gerçekte A, diğer iki kavramı kendi içinde barındırmaktadır, yani formülün [A ve a ve d] değil de, [A (a,d)] olması gerekir.

İbn Teymiyye, örnekleme yoluyla Kur'an'daki anahtar terimlerin bazılarının anlam yapısını tahlil etmektedir. *Ma'rûf* (iyi)-*münker* (kötü) çifti çarpıcı bir misal oluşturmaktadır. 'Mutlak' tarzda kullanıldığında *ma'rûf* kelimesi (ahlaken) iyi her şey ve *münker* kelimesi de (ahlaken) kötü her şey manasına gelmektedir. A'raf 157'de bu şekilde kullanılmışlardır: "Resul onlara (takipçilerine) *ma'rûfu* emreder ve *münker*i yasaklar." Bu ve benzeri ayetlerde, *ma'rûf* ve *münker*in manası geneldir, ahlaken iyi (*hayr*) olarak anlatılabilecek her şeyi *ma'rûf*, akla gelebilecek her kötülüğü de (*şer*) *münker* ifade eder. Yukarda zikrettiğimiz sembolik ifade tarzı bakımından, A'nın varlığının, kendiliğinden ve zımnen, a - b - c - d - e'nin varlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Aynı kelimenin Nisâ 114'deki kullanımı farklıdır. Burada [A (a,d)] formülünün gerçekleştiğini görürüz. Ayet şöyle demektedir: "Onların fısıldaşmalarının çoğunda hayır yoktur, ancak sadaka vermeyi veya bir *ma'rûf* işlemeyi veya insanların arasını düzeltmeyi (*ıslâh*) emreden hariç." Burada, gördüğümüz gibi, sadaka verme ve barış tesisi, iyilikten ayrı bağımsız kavramsal birimler gibi gösterilmişlerdir. Oysa *ma'rûf*, daha bir çok ögeyi olduğu gibi, bu ikisini de içinde barındırır. Başka türlü söyleyecek olursak, burada *ma'rûf* kelimesinin kullanımı koşula bağlıdır (*mukayyed*). Benzer bir tarzda *münker* kelimesinin Ankebût 45'teki kullanımı da koşulludur. Burada şöyle dendiğini görüyoruz: "Yemin ederim ki, namaz *fahşâ* ve *münker*i engeller." Bu ayette *fahşâ*ya *münker*den farklı ve ayrı

bir şey olarak bakılmaktadır. Oysa yukarıda verilen ayette *fahşâ* ("Resul onlara *münker*'i nehyeder") doğal olarak *münker*in içindedir ve bu lafızca ima olunur.[162]

Îmân sözcüğünün Kur'an'daki kullanımı için de tamamıyla aynısı geçerlidir. Bazen 'mutlak' olarak bazen de 'mukayyed' olarak kullanılır. Ve biz Kur'an okurken bu ikisini birbirinden ayırmak bakımından çok dikkatli olmak zorundayız çünkü *îmân*ın manası ve *islâm* ile bağıntısı konusundaki hata ve yanlış anlamaların ekserisi, bu temel semantik olguya dikkat etmemekten kaynaklanır. *Îmân* sözcüğü, çeşitli şekillerde, Kur'an'da en çok geçen ve sonuçta insanların en çok kullandığı kelimelerden de biridir.

*Îmân*ın mutlak kullanımını kendi başına ele almak daha kolaydır. Fakat eğer ihtiyatlı davranmazsak, koşullu kullanımı bizi fevkalade yanıltabilir. Çünkü bazen 'iman' sözcüğünün kullanımı belli bir kavram tarafından koşullanır (formülü: A ve b), başka bir zamanda da bunun mümkün olan kavramlardan bir başkasıyla birlikte kullanıldığını görürüz (formülü: A ve c). Bu durum zihin bulanıklığına sebebiyet verebilir. Örneğin biri *îmân* kelimesinin Kur'an'da A-ve-b şeklinde kullanıldığını fark etmiş olabilir. Bunu kelimenin standart kullanımı olarak alıp bu özel bileşkeye dayalı olarak kendi *îmân* mefhumunu geliştirebilir. Tabii bu *îmân*ın manasının özelleşmesine gider. Ve ondan sonra kelime ne zaman kullanılsa şu veya bu şekilde koşullu olup olmadığına, hatta koşullu mu yoksa mutlak mı olduğuna bakmaksızın kelimeyi bahsettiğimiz durumda kullanıldığı şekliyle anlayacaktır.[163]

Eldeki konu açısından daha somut terimler kullanmak gerekirse, İbn Teymiyye'nin vurgulamak istediği odur ki, *îmân* sözcüğü örneğin [*îmân*, *islâm* ve *sâlihât* (hayırlı işler)] gibi bir bileşke içinde kullanıldığı zaman [A ve B ve C] şeklinde anla-

162 *Îmân*, s.135.
163 *a.g.e.*, s.304-305.

şılmamalıdır. Daha doğrusu, [A (b ve c)] şeklinde anlaşılmalıdır, ki burada b ve c, A'nın birçok ögesinden ikisidirler ve belirli bir sebeple tebarüz ettirilmektedirler. Doğal olarak *îmân*ın böyle bir durumdaki anlamsal yapısı aynı kelimenin koşulsuz kullanıldığı zamankinden farklıdır.

O halde İbn Teymiyye'ye göre *îmân* ve *islâm* nedir ve bu ikisi birbiriyle nasıl bağlantılıdır? Onun ileri sürdüğü fikrin temeli ve başlangıç noktası *îmân* kavramının 'mutlak' kullanılışı içinde anlaşılmasına dayalıdır:

> "Gerek Kur'an gerek Sünnet'te *îmân* kelimesi 'mutlak' manada kullanıldığı zaman *birr*[164], *takvâ*[165] ve *din*[166] anlamına gelir. Peygamber hadiste *îmân*ı şu şekilde açıklanıştır: '*Îmân* yetmiş daldan oluşur, en yükseği Allah'ın birliğini ikrar etmek, en düşüğü de yoldan, başkalarına zararlı olabilecek bir şeyi kaldırmaktır.' Hadisin ifadesine göre Allah'ı memnun eden her şey, *îmân* kapsamına girer. Aynı şekilde, mutlak olarak kullanıldıkları zaman *birr*, *takva* ve *din* (yahut *dînu'l-islâm*) kelimeleri de böyledir.
>
> Örneğin "*Birr* sizin yüzlerinizi (Doğuya ve Batı'ya) çevirmeniz demek değildir"[167] ayetinin, insanlar *îmân*ın manasını sorduklarında vahyolunmuş olduğu söylenir. Allah'ın bu ayette *birr*in manası olarak zikrettiği; *îmân*, *takva* ve insanları Allah'a yaklaştıracak salih amellerdir.
>
> Bizzat peygamberin *birr*in manasını onu *îmân* ile eşitlemek suretiyle izah ettiği bir hadis vardır. 'Bir gün biri Ebû Zer'e gelip *îmân*'ın manasını sordu. Ebû Zer[168] (ona doğrudan bir cevap vermek yerine) "*Birr*, sizin yüzlerinizi..." şeklindeki ayeti sonuna kadar okudu. Adam "Ben sana *birr*i sormadım' dedi. O zaman Ebû Zer şu cevabı verdi: 'Bir defasında adamın biri nebiye gidip aynı soruyu sordu. Nebi de cevap olarak benim sana okuduğum ayeti okudu. Sonra adam aynen senin dediğini dedi ve cevap ile mutmain olmadı. O

164 Genel olarak 'dindarlık' olarak tercüme edilir.

165 Genel olarak 'Allah korkusu' diye tercüme edilir.

166 Genel olarak 'inanç sistemi' diye tercüme edilir.

167 Bakara, 177.

168 Peygamber'in ünlü sahabelerinden biri. Bu zatın son derece ilginç karakteri konusunda bkz. ör. Wensinck, *İslam İtikadı*, s.46

zaman peygamber kendisine dedi ki: Mümin odur ki iyi bir şey yaptığı zaman memnun olur ve bir mükafat umar, fakat kötü bir şey yaptığı zaman üzülür ve onun cezasından korkar."[169]

İbn Teymiyye sözlerine devamla aynı bağıntının *birr*ve *takva* arasında da olduğunu gösterir. "Ey iman edenler... Birbirinize *birr* ve *takva* konusunda yardım edin." (Maide, 2) ayetinde iki kavram birbirinden ayırt edilmektedir. Başka türlü söyleyecek olursak, her biri bu özel yerde, dar kapsamlı bir mana ile kullanılmıştır. Bu dikkatimizi çekiyor zira onların koşullanarak (*takyîd*), birbirine bağlı (*iktirân*) halde kullanıldıklarını görmekteyiz. Dahası, ayetin girişi ('Ey iman edenler!') şüphesiz bütün bunların anahtar-kavram olan 'iman'la ilgili olduğunu göstermektedir. Fakat bazı başka yerlerde, *takva* kelimesi mutlak manada kullanılmaktadır. Böyle bir durumda, "İşte onlar gerçek *muttekûn*dir (*takva* sahibi manasındaki *muttakî*nin çoğulu)" ayetinin gösterdiği gibi, *takva* ile *birr* tamamıyla eşanlamlıdır. Bu kelimelerin "*Birr* sizin yüzlerinizi Doğu'ya ve Batı'ya çevirmeniz demek değildir" diye başlayan ayetin (Bakara, 172) sonuç cümlesi oluşu mühimdir. Başka türlü söyleyecek olursak, *birr* hasleti taşıyanlarla *takva* hasleti taşıyanlar birbiriyle eşitlenmektedirler.

İbn Teymiyye sonuç olarak demektedir ki, mutlak manada kullanıldıklarında *îmân*, *birr* ve *takva* bir ve aynı şeydir. *Müminûn*, *muttekûn* ile, *muttekûn* da *ebrâr* ile aynıdır.[170]

Şimdi, mutlak manada alındığında *îmân* son derece geniş ve kapsamlı bir kavramdır. Ve açıktır ki bu mutlak manada, iyi amelin olmadığı yerde *îmân* olamaz. Kur'an buna şahittir.[171] Atıfta bulunmuş olduğumuz ve *birr* (=*îmân*) kavramının mükemmel bir sözlü tanımını veren ayet, *birr*in zaruri şartları olarak şunları sayıyor: (1) Allah'a, kıyamet gününe, meleklere, kitaba ve peygamberlere iman, (2) Variyetinden akrabaya, ye-

169 *Îmân*, s.149.
170 *a.g.e.*, s.152-153.
171 *a.g.e.*, s.150- 152.

timlere, muhtaçlara, yolcuya ve isteyenlere vermek, (3) Esirleri serbest bırakmak, (4) Namaz kılmak, (5) Zekât vermek, (6) Verdiği sözü tutmak, (7) Musibetlere karşı sabırlı olmak.

Sayılan yedi maddeden, yalnızca birincisi, *iman*ın psikolojik cephesini yani müminin iç halini ilgilendirmektedir. Yalnızca burada, *îmân tasdîk* ile eşanlamlıdır. İkinciden yedinciye kadar bütün diğerleri, iç halin çeşitli somut tezahürleriyle alakalıdır. Şüphesiz Kur'an bütün bunları birinci madde ile birlikte *îmân*ın ayrılmaz parçaları addetmektedir.

İbn Teymiyye, *îmân*ın teşekkülünde *kalb*in üstün önemini kabul etmiştir. "Kalp, *asl*dır."[172] "Fakat" der söze devamla, "dikkat etmeliyiz ki kalp sadece (*îmân=tasdîk* tanımının belirttiği gibi) entelektüel 'bilme' fonksiyonuna sahip değildir; kalbin ayrıca amelleri (*a'mâl*) de vardır: Allah'ı ve resulünü sevmek, Allah'tan korkmak, Allah'ın ve resulunun sevdiğini sevmek sevmediğini sevmemek, tümü ile Allah'a güvenmek, vs. Kalbin bütün bu eylemleri, ayrıca Allah tarafından bütün müminlere emredilmiştir. Ve bir kere böyle bir kalp elde edildi mi zarureten bütün beden üzerinde etkin bir tesiri olur, onu denetleyip yönetir ve kendisini bedenin salih amellerinde gösterir. Ve, der İbn Teymiyye, şu hadis de buna işaret eder: "Bedende bir et parçası vardır (*mudğa*) ki bu iyi çalıştı mı bütün beden iyi çalışır fakat bozuldu mu bütün beden de bozulur. Dikkat edin, o et parçası kalptir!"

Bütün tartışmanın püf noktası, halihazırda görmüş olduğumuz gibi, *îmân* kelimesinin mutlak manada kullanıldığı zaman, manasında 'ameller'i barındırmasıdır. Kur'an'ın sık sık "iman edip hayırlı işlerde bulunanlar" (*ellezîne âmenû ve amilu's-sâlihât*) tabirini kullanması nedeniyle bu görüşe sık sık karşı çıkılmıştır. Eğer ilki ikincisini ifade ediyor idi ise, neden Allah *îmân* ile *amel*i ayırdı? İbn Teymiyye için, cevabı bulmak kolaydır. Eğer yukarıdaki tabiri [A ve B] şeklinde değil de, [A (b)] şeklinde anlarsak problem hemen çözülür.

172 *a.g.e.*, s.155-156.

Ancak sorunun gerçek önemi, biz bu sorunu Mürcîlerin *îmân* mefhumu bakımından ele aldığımızda görülebilir; zira fikir, açıkça, *îmân*ın kendiliğinden *îmân* olduğunu ve 'amel' kavramının esasen onun ile alakasız olduğunu ileri süren Mürcîlere karşı ortaya konulmuştur. Bu yüzden bu problemin müzakeresini daha sonraki bir bölümde yapacağız. İbn Teymiyye'nin Mürcî tavra karşı tutumuna altıncı bölümde döneceğiz. Şimdi dikkatimizi onun *îmân* ve *islâm* arasındaki ilişki konusundaki görüşü üzerinde toparlayalım.

Hatırladığımız üzere, İbn Teymiyye'nin fikri için başlangıç noktası teşkil eden Cibril hadisi, *îmân*ı *islâm*dan şu şekilde ayırıyordu: *Îmân*, kişinin Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, kıyamet gününe kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmasıdır; *islâm* ise Allah'ın birliğine ve Muhammed'in nübüvvetine şehadet, namaz, zekât, hac ve ramazan orucudur. Kısaca, *îmân* iç inanış, *islâm* ise dış ameldir. İbn Teymiyye, bunun *îmân* ve *islâm* kelimelerinin koordineli bir ilişki içinde yani [A ve B] şeklinde kullanıldıkları zamanki manayı verdiğini söylemektedir. Bu da resulün kendisi tarafından verilen cevap olduğuna göre, böyle bir formda kullanıldıklarında bu kelimelerin ne manaya geldiği konusunda bizim verecek başka bir cevabımız yoktur.[173]

O yüzden burada gerçek sorun daha ziyade şudur: *Îmân* ve *islâm* ne demektir ve bağımsız kavramlar olarak kullanıldıklarında bunlar arasındaki kavramsal bağ nedir? Bu soruya İbn Teymiyye aşağıdaki cevabı veriyor:

> "*İslâm din*den başka bir şey değildir.[174] *Din* ise 'tevazu ile teslimiyet' manasındaki *dâne* fiilinin yalın halidir. Ve Allah'ın hoşnut olduğu ve resullerine verip gönderdiği *islâm dini* Allah'a ve yalnız Allah'a

173 *a.g.e.*, s.217-218.

174 Bu önerme Kuran'a dayalıdır, "And olsun ki Allah nezdinde din İslam'dır." (III,19). "İslam'dan başka herhangi bir şeyi din edinen kişi kabul edilmeyecek ve ahirette kaybedenlerden olacaktır! (III, 85)." "Yüzünü (tüm varlığını) Allah'a teslim etmiş (*esleme*, *islâm*a tekabül eden fiil hali) olandan *din*ce daha hayırlı olan kimdir?" (IV, 125), vd.

'tam bir teslimiyet'ten (*istislâm*) başka bir şey değildir. Böylelikle, kökü insan kalbindedir ve mahiyeti Allah'a teslimiyet ile yalnızca ona kulluk etmektir. Bu yüzden ona ibadet edip de onun yanında bir başka tanrıya kulluk eden müslüman değildir. Çok kibirli olduğu için ona ibadet etmeyen de müslüman değildir... Böylelikle *islâm* temelde bir çeşit 'amel'dir, gerek kalbin gerek bedenin ameli.[175]

Kısaca *islâm* odur ki, Allah'a ve yalnız Allah'a ibadet edilir, ona hiçbir şey denk koşulmaz ve samimi bir teslimiyet içinde bulunulur. İşte Allah'ın *dini* budur, kimseden bundan başkasını kabul etmez. Ve bize resuller göndermiş olduğundan, ancak resullerin bize emretmiş olduğunu yaparak O'na kulluk edebiliriz, bunun dışında kalan herhangi bir şey sadece 'itaatsizlik'tir. Ayrıca, Hz. Muhammed ile nebiler silsilesine son vermiştir. Bu yüzden Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in (s.a.v.) onun kulu ve resulü olduğuna şehadet etmeden kimse müslüman olamaz. Bu kelam (*şehâdet*) ile herhangi bir kimse *islâma* girebilir. Bu yüzden, *islâm*ın dille ikrar olduğunu söyleyen kişi bunu kastediyorsa, haklıdır. Ancak hepsi bu değildir, zira bir müslümanın resulün emrettiği bütün 'harici işler'i yapması gereklidir. Ve bunların herhangi bir bölümünü yapmayı ihmal eden, *islâm*ını o ölçüde yaralamıştır... Harici işler'i samimiyetle ifa eden muhakkak ondan dolayı ödüllendirilecektir, fakat bunun şartı, kalbi ile Allah'ın vahdaniyetini ve Muhammed'in (s.a.v.) resullüğünü kabul etmesidir. Böyle bir kimsenin içindeki *îmân*, bu tür fikrî kabul göstermesi nispetindedir. Ancak bu demek değil ki, bu kabul bir kişide şüpheye hiç mahal bırakmayacak şekilde mutlak bir kanaatin (*yakîn*) varlığına dayalıdır. Yine ayrıca, o kişide gerçekten *îmân* sahibi bir kimseye has bütün ayırt edici sıfatların olması da gerekmez.

Müslümanların birçoğu doğası itibarıyla iç olarak da, dış olarak da böyledirler. Başka türlü söyleyecek olursak, müslümanlar burada tanımlanan *islâm* ile doğmaktadırlar. Zaruri olarak buna bir miktar *îmân* eşlik etmekte, ancak bu mutlak bir kesinliğe ulaşmamaktadır."[176]

175 *İmân*, s.221. *İslâm*ın tanımı s.223'te veriliyor: Kalbin Allah'a tam teslimiyeti (*istislâm*) ile birlikte harici ameller.

176 *a.g.e.*, s.227-228.

İbn Teymiyye'nin görüşüne göre, bu tarif, Hucurât Suresi'nin 14. ayetinde kendilerine atıfta bulunulan Bedeviler için geçerlidir. Bunlar müslüman kabul edilmekte, fakat mümin sayılmamaktadırlar, çünkü mükemmel *îmân*ın şartlarını yerine getirmemektedirler. Bazıları o Bedevilerin imanının, münafıklarınkiyle aynı olduğunu düşünüyorlar, fakat bu yanlıştır. Muhakkak, mutlak manasında *îmân* bunlara izafe olunamaz, fakat yine de onlar münafık değil, gerçek müslümandırlar. Onların *islâm*ı kusurlu da olsa, ahirette mükafatlandırılacaktır. Dahası, onlarda ödülü hakedecek derecede *îmân* mevcuttur.[177]

> "(Daha genel olarak) aynı şey İslam'a yeni geçmiş olanların bir çoğu için geçerlidir. Dahası, *îmânın* gerçek derinliğini bilmeyen çoğu müslüman için bile varittir.
>
> Örneğin, savaştan sonra müslüman olan birini -hatırlayalım ki kâfirler ilk önce İslam'a karşı inatla mücadele vermişlerdir- yahut esir düştükten sonra müslüman olan bir kimseyi veya adını duyup da İslam'ı kabul eden birisini ele alalım. Böyle bir adam resulün emirlerine itirazsız itaat etmek manasında müslümandır, fakat gerçek *îmân*ın bilgisi henüz derinlemesine kalbine girmemiştir. Böyle bir hal ancak gerekli olanaklar ile gerçekleşir; yani (mükemmel) bir Kur'an anlayışı, gerçek *îmân* sahipleri ile doğrudan ve yakın temas, onların söz ve fiillerini taklit veya Allah'ın kendisine hidayet etmesiyle...
>
> Böylelikle, bizim şimdi bahsini etmekte olduğumuz müslümanların birçoğu, ne zaman tenkit sözü duysalar şüphe ve belirsizliğe düşerek Allah yolunda savaşmak konusunda tereddüt göstermek eğilimindedirler. Böylesi kimseler (kelimenin tam anlamında mümin olarak görülemezler) çünkü ilahi kelam ile şu şekilde tanımlananların sınıfına kesinlikle girmemektedirler: "Müminler ancak onlardır ki, bir kez Allah'a ve resulüne iman ettiler mi, ondan sonra asla şüpheye düşmezler, Allah yolunda malları ve canları ile savaşırlar." (Hucurât, 15)

177 *a.g.e.*, s.201-205, 211-212, 237-238.

> Ancak onlar kalplerinin derinliğinde *küfr* barındıran münafıklar da değildirler. Böyle biri ne kelimenin gerçek anlamıyla bir mümindir, ne de münafık veya fâsıktır. Tersine, harici itaat eylemlerini yerine getirir, Ancak, *îmân*ın tam ve zaruri gereklerini yerine getirmez. Onda belli bir miktar *îmân* vardır, ancak bu kendisine gerçek *îmân* sahibi biri denmesi için yeterli değildir. Fakat itaat eylemlerinden her ne yaptı ise, onun karşılığı olarak mükafatlandırılacaktır."[178]

İslâm kavramının yukarıdaki izahı, sanırım, İbn Teymiyye'nin bizim *îmân*dan ne anlamamızı istediğini hayli açığa kavuşturmuştur. Üzerinde durduğu asıl mesele, *îmân*ın *islâm*dan daha yüksek bir kavram olduğu ve onu içinde barındırdığıdır. Biz bunu bu bölümün ilk kısmında gördük. İşte onun bu konudaki sözleri:

> "*Îmân*ın asli manası *tasdik*, aleni beyan (*ikrâr*) ve bilgidir (*marifet*). Bu anlamda o, kalbin bir iç eylemidir (*amelu'l-kalb*). Gerçek temeli tasdiktir ve 'amel' tasdiği takip eder. Peygamberin *îmân*ı, esasen kalben inanış ve kalbin teslimiyeti olarak yani Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine inanış olarak açıklanmış olması bu yüzdendir. *İslâm*'ı ise özel bir tür teslimiyet, *istislâm*, yani beş temel görevin ifa olunuşu olarak izah etmiştir... Bunu peygamberin şu sözleri açıklar: *İslâm* zahiridir, *îmân* ise kalptedir. Bunun manası aşağıdaki gibidir.
>
> Zahiri fiilleri başkaları görür, fakat kalpte olan, tasdik, marifet, Allah sevgisi, ümit vs. gibi bir iç haldir ve görülmez. Ancak, iç hallerin zarureten kendilerini haricen göstermeleri gerekir ve bu zaruri tezahürler (*levâzım*) iç hallere işaret eder. Bir dış tezahürün her ikisi arasında zaruri bir bağ olmadığı sorece, bir iç hale işaret olması olası değildir. (Bu demektir ki, harici fiiller olarak *islâm* sadece *îmân*ın zaruri ve kaçınılmaz tezahürleri olarak anlaşılmalıdır.)[179]
>
> Kelimenin gerçek anlamıyla bir müminde bulunan *îmân*, inanılması gereken ne varsa bunlar hususunda ayrıntılı bir bilgiyi kapsar: Ayrıca bir güven hissi ile mutlak bir emniyeti de içerir... Ve bu tür *îmân*a sahip olanların kalplerindeki mutlak emniyet

178 *a.g.e.*, s. 204-205.
179 *a.g.e.*, s. 221-222.

ve sağlamlık ile *tasdik*in kalplerinden ayrılmazlığı o surettedir ki, bunlar *islâm* sahiplerinde yoktur. İşte bu tür *îmân*a sahip olanlar gerçek müminlerdir. Böylelikle, her mümin zaruri olarak müslümandır, çünkü *îmân* zarureten 'hayırlı işler'i gerektirir, fakat her müslüman 'mutlak' *îmân* sahibi anlamında mümin değildir. Bunun sebebi de odur ki, Allah'a tam teslimiyet (*istislâm*) ve buna uygun eylem (*islâm*) böyle özel (bu derecede yüksek) bir *îmân*ı gerektirmemektedir. *Îmân* ve *islâm* arasındaki fark herkesçe kendi nefsinde hissolunabilir ve başkalarında da gözlemlenebilir."[180]

Îmân ve *islâm* arasındaki temel fark konusunda İbn Teymiyye'ye göre kaydedilmesi gereken ikinci husus *îmân* isminin münhasıran cennet vaadiyle olan bağlantısıdır. *İslâm* kelimesi ise, 'mutlak manada' kullanıldığında, Kur'an'da hiçbir suretle bir insanın cennete girmesiyle alakalı değildir. Tabii bu, Kur'an'ın *islâm*ı küçülttüğü anlamına gelmez. Tam tersine, Kur'an mükerrer olarak onun önemini vurgular, İslam'ın Allah'ı hoşnut eden yegane din olduğunu ve başka bir şeyi kabul etmeyeceğini teyit eder.[181] Ama buna rağmen, hiçbir zaman, "Cennet müslümanlar için hazırlanmıştır" yahut "Allah müslümanlara Cenneti vaat ediyor" dememiştir. Böyle bir söz yalnız "iman edenler"e verilmiştir. "Allah, erkek ve kadın müminlere, altından ırmaklar akan cennet bahçeleri vaat ediyor" (Tevbe, 72). Burada *îmân* kavramı 'mutlak' şeklinde beliriyor. Yahut "iman edip, salih işler işleyenlere müjdele ki, altından ırmaklar akan cennet bahçelerine girecekler" (Bakara, 25). Burada ise *îmân* kavramı 'koşullu', yani salih amellerle (yani *islâm*) bağlanmış gözükmektedir. Kur'an'da buna benzer birçok misal vardır. Buna karşın tek başına *islâm* hiçbir zaman cennetle eşleştirilmemiştir. *Îmân* ve *islâm* böylesi bağlamlarda birlikte anıldığı zaman bile, cennet ödülünü hakettiği düşünülen *islâm* değil *îmân*dır; zira daha evvel görmüş bulunduğumuz gibi, bileşke her iki ögeyi eşit derecede vurgulayan [A ve B] şeklinde değil [A (b)] şeklinde anlaşılmalıdır.[182]

180 *a.g.e.*, s. 228.
181 Örneğin, Al-i İmran, 85; Bakara, 130, 132.
182 *a.g.e.* s.218-219, 295-298.

Bundan sonra kaydedilecek nokta şudur: İbn Teymiyye'ye göre *îmân* sabit ve yerinden oynamaz bir değer değildir. Çünkü mümin sürekli olarak ayartılma ile karşı karşıyadır:

> "Gerçek bir mümin bile zaman zaman *nifâk*ın bir cephesince saldırıya uğrar. Bir müddet sonra, Allah ona doğru dönecektir (ve o da kamil *îmân*ına avdet edecektir). Sık olarak kalpte, nifâk eylemini gerektiren bir şey vuku bulur fakat Allah onu, onun kalbinden atar.
>
> Genelde mümin sürekli olarak 'göğsünü daraltan' şeytanca fısıldamalar ve *küfr* nevinden tereddütler ile imtihan edilir. Peygamberin ashabından bazıları bir vakit ona itirafta bulunarak dediler ki: 'Ey Allah'ın resulü, bazen içimizde (öyle korkunç) bir şey duyuyoruz ki bundan bahsetmektense gökten yere düşmeyi yeğleriz.' Peygamber buna: "O saf ve katışıksız bir *iman*dır!' cevabını verdi.
>
> *Îmân* saf ve katışıksızdır, bunun sebebi de şeytanın fısıldayışlarına karşı duyulan korku ve tiksinti ile onların bunu kalplerinden uzak tutmaya çalışmalarıdır. O iman,saf süt kadar saf ve katışıksızdır. Saftır çünkü onlar şeytanın fısıldayışlarından tiksinti duyup bunlara karşı kendilerini savunmuşlar ve böylelikle de imanları zarar görmemiştir.[183] *Îmân* kalpte küçük beyaz bir nokta olarak başlar. Sonra kişi *îmân* içre büyüdükçe kalp beyazlaşır ve *îmân* kemale erdiğinde bütün kalp saf beyaz olur. Aynı şekilde, nifak da kalpte küçük bir siyah leke olarak başlar. Ve kişi nifakını arttırdığı zaman kalp de kararır, sonunda nifak kemale erince bütün kalp kararmış olur...[184] (Bu demektir ki, *îmân* ve *nifâk* pekala aynı kalpte birlikte bulunabilir). Bize, naklen, *îmân* ve *nifâk*ın bir kalpte aynı zamanda olabileceğini tasdik eden birçok söz ulaşmıştır. Ve gerek Kur'an, gerekse Sünnet bu görüşün doğruluğuna açıkça şehadet etmektedirler. Esasen, Peygamber sık sık iman ve nifakın 'dallarından' (*şube*'nin çoğulu *şuab*) bahsetmiştir. "Kendisinde bu niteliklerin bir kısmı (yani, yalan söyleme, vaadden dönme, vs.) bulunan kimsede,

183 *a.g.e.* s.238.

184 Açıktır ki bu, *îmân*ın azalıp çoğalması konusunda Mürcîlerin ortaya attığı soruya verilmiş bir cevaptır. Sorunun kendisi asli biçiminde gelecek bölümde müzakere edilecektir.

onu terkedene kadar bir miktar *nifâk* vardır."[185] Böyle bir durumda bu bir parça *nifâk* o kimsenin kalbinde birçok *îmân* parçası ile birlikte bulunuyor olabilir. Bu, peygamber'in niçin, "kalbinde bir buğday tanesi kadar bile *îmân* olanın ateşten çıkmasına müsaade olunacaktır" dediğini izah eder. Başka türlü söyleyecek olursak, kişide düşünülebilecek en küçük *îmân* miktarı olduğu takdirde, ateşte ebediyen tutulmayacaktır. Büyük çapta *nifâk* sahibi olduğu takdirde, ateşte tam o miktara göre cezalandırılacak ve sonra ateşten çıkmasına izin verilecektir...

Böylelikle, güvenle ifade edebiliriz ki, ilk otoritelerin (*islâm*ın fiil hali olan) *esleme* sözcüğü için verdikleri yorum doğrudur; yani bunun manası *istislâme*, kılıç korkusu ile teslim olmadır.[186] Bu tür *islâm*ın bile *islâm* olduğu görüşü de doğrudur. Çünkü o suretle ifade olunan, İslam'a (resmi) bir girişten başka birşey değildir. Ve bu tür formal ve dışsal İslam, münafıkları da kalplerinde *îmân* ve *nifâk* birlikte bulunanları da içine alabilir. Tabi kalpleri tamamen kararmış olan katışıksız münafıklar (ahirette) ateşin en alt bölümüne konulacaklardır.

Peygamberin arkadaşları bu sebeple kendilerinde nifak bulunabileceğinden o denli korkuyorlardı. Oysa *tekzîb*den (II. bölümde gördüğümüz, Allah'ı ve resullerini yalanlamak) hiç korkmuyorlardı. Korkmuyorlardı çünkü her gerçek mümin, Allah'ı ve resulü asla yalanlamayacağından kati surette emindir.

Bir müminin, "Ben gerçekten müminim (*îmân* sahibiyim)"[187] şeklindeki beyanını haklı kılan budur. Böyle demekle sadece kendi *tasdik*ini kati surette bildiğini gösterir. Yalnız *îmân* sadece *tasdik*ten ibaret değildir; yukarıda gördüğümüz gibi çeşitli kalbi fiilleri de (örneğin, Allah korkusu, Allah sevgisi vs.) içerir. Tasdik de dış fiiller gerektirir...[188]

185 Kıyasla. Buhârî, İman, 32, 33. Burada *şube* yerine *haslet* kelimesi kullanılmaktadır.

186 Atıf Kur'an'daki Bedevileredir. Bunlardan yukarıda bahsolunmuştu.

187 Yani *inşallah* (Allah dilerse) demeye hacet olmaksızın. Bu sorun daha sonra özel bir bölümde ele alınacaktır.

188 Başka türlü söyleyecek olursak, *tasdik*in özüne dokunulmamış olabilir, fakat çevreleyen kısımlar herhangi bir anda pekâlâ değişebilir.

Örneğin, zani zina işlediği zaman, öyle yapmasının sebebi, kalbinde o fiile karşı sevgi olmasıdır. Kalbinde iyice kök salmış Allah korkusu yahut Allah sevgisi olsa ve bu onun şehvetine üstün gelse zina işlemeyecektir. Bu yüzden kendini Allah'a gerçekten ve samimi olarak adamış biri hiçbir zaman zina işlemeyecektir. İnsanın zina etmesinin sebebi, içinde bu tür korku yahut sevginin olmayışıdır. Problem olan, *iman*ın bu cephesidir. *Tasdik*e yine dokunulmamış olmaktadır.

İşte bu yüzdendir ki böyle bir kimsenin müslüman olduğu fakat (kelimenin tam anlamında) mümin olmadığı söylenir, çünkü ödül hak eden müslümanın muhakkak *tasdik* sahibi bir kimse olması gerekir, aksi takdirde *nifâk* olur. Fakat her *tasdik* sahibi gerçek *îmân*ın bütün gereklerini yerine getirmez. Resul'ün kendisine söylediğini *tasdik* edebilir, fakat ona rağmen insanlara karşı gösteriş yapmak eğiliminde olabilir; malını ve ailesini Allah'tan, Resul'den ve Allah yolunda savaşmaktan daha aziz bulabilir.

Bir insan ancak Allah'ı ve onun resulünü başka her şeyden daha aziz bulduğu zaman kelimenin tam anlamıyla mümin olabilir. Gerçek mümin, hiç sarsıntı geçirmeyen, Allah yolunda malı ve canı ile seve seve savaşan kimsedir. Gerçek *îmân*ın bu nitelikleri kendisinde bulunmayan kimse, *tasdik* etse bile, *tasdik îmân*ın bir cüzü olmasına rağmen, resulün *îmân* ismini esirgediği kimsedir... Allah sevgisi ve korkusunun eşlik etmediği tasdik hiçbir şekilde gerçek *îmân* değildir. Bu, Firavun'un, Yahudilerin ve iblisin *tasdik*i gibidir. Bu yüzden evvelki otoriteler, *îmân*ın yalnızca *marifet* (bilgi) olduğunu beyan eden Cehmîlerin teolojik tavrını onaylamamışlardır."[189]

Yukardaki uzun alıntının son cümlesi bizim bir müddet için İbn Teymiyye'yi bırakıp Mürcîleri ele almamıza zemin hazırlar gibidir. Cehmîler genellikle gulât mezhepler üzerine yazan müslüman müellifler tarafından en önemli Mürcî hizip-lerinden biri olarak sınıflandırılmaktadır.

189 *a.g.e.*, s.257-260.

V. Bölüm
İMAN KAVRAMININ ÖZYAPISI

I. Mürcîler ve *Îmân* Problemi

Daha evvelki bir bölümde büyük günah işleyen kişi konusuyla bağlantılı olarak Mürcîlere atıfta bulunuldu. Ayrım gözetmeksizin tekfir uygulayan Haricîlere karşı, Mürcîler ilgisizlik tavrını benimsediler. Yani belli bir kimsenin mümin-müslüman mı yoksa kâfir mi olduğu konusunda 'hükmü askıya almayı' tercih ettiler. Tarihi olarak *ircâ*'nın asıl manası bu idi; yani hükmü askıya almak yahut geciktirmek. Bundan *ircâ*' edenler manasında Mürcie ismi türedi. Bu şekilde, *ircâ* kavramı muhakkak ki teolojik olmaktan daha çok siyasi bir mahiyet taşımaktaydı.

Fakat biz aynı zamanda bu kavramın zaman içinde nasıl teolojik bir kavram haline geldiğini de gördük. Bu ikinci safhada *ircâ*' artık siyasi tarafsızlık demek olan hükmü askıya almayı yahut geciktirmeyi ifade etmiyordu. İrca, 'amel'i 'iman'ın ardına koymak, yani eylemeyi bizatihi temel bir ehemmiyet arzeden *îmân*a kıyasla ikinci derecede önemli kabul etmek demekti. Bu bölümde Mürcîlerin bu yönü üzerine odaklanacağız. Fakat hatırlatmamız gerekir ki *îmân* ve *amel* arasındaki ilişki meselesi Mürcî alimlerin yegane ilgi konusu değildi. Bu, daha geniş bir soru olan '*Îmân* nedir?' sorusunun sadece bir kısmı idi.

Mürcîlerin İslam ilahiyatının gelişmesi yolunda en kayda değer katkıları, doğrudan ve can alıcı bir tarzda *îmân*ın öz yapısının ne olduğu sorusunu ortaya atmış olmalarıdır. Her ne kadar Müslüman alimlerin birçoğu Mürcîleri 'salih amel'in önemini küçük göstermiş ve hatta onu *îmân*ın kavramsal sahasından tamamen uzak tutmuş oldukları için şiddetle eleştirmiş iseler de, onlar bu hususa dikkat etmiş ve önemini itiraf etmişlerdir. Göreceğimiz gibi, Mürcîler hakkında bahsettiğimiz bu son husus gerçekten de doğrudur. Fakat hakikat odur ki Mürcîler, teolojik bir kavram olarak *îmân*ın iç yapısını ciddi olarak ele alan ilk müslümanlardı.

Bu bakımdan, Eş'arî'nin *Makâlâtu'l-İslamiyyin* adlı eserinde Mürcî öğretilerine ilişkin bölüme 'iman nedir (*el-îmân mâ hû*)? sorusu ile başlaması son derece önemlidir.[190] Bu nokta, ikinci yani teorik ve tamamen teolojik safhaya ulaştığında tüm Mürcî düşüncesinin başlangıç noktası ve merkeziydi. Mürcîlerin *îmân* kavramını tahlile geçmezden evvel, bu okulun önde gelen düşünürlerince ortaya atılmış değişik görüşlere kuşbakışı bakmaya çalışmamız şayan-ı tavsiyedir. Aşağıda, zaman zaman şerh düşülerek, Eş'arî'nin şimdi bahsini ettiğimiz eserinin bir özeti bulunmaktadır. Eş'arî, *îmân* sorununa verdikleri değişik cevaplara dayanarak Mürcîleri on üç gruba ayırıyor.

I. Cehmiyye.[191] Cehm bin Safvân ve takipçileri

a. Allah'a *îmân*; Allah'ı, resullerini ve Allah'tan gelmiş olan herşeyi bilmekten (*marifet*) ibarettir.

b. Bu 'bilgi' türü dışında kalan hiçbir şey *îmân* değildir. Bu yüzden, örneğin, dil ile *ikrâr*, kalben tevazu ve teslimiyet (*hudû*)[192], Allah'ı ve resulünü sevmek, onlara saygı

190 *Makâlât*, s.132.

191 *Makâlât*, s.132.

192 Bununla, İbn Teymiyye'nin bir önceki bölümün son kısmında müzakere edilen görüşünü kıyaslayınız. İbn Teymiyye'ye göre, kalpte teslimiyet yok iken *îmân* olamaz.

duymak (*ta'zîm*), onlardan korkmak (*havf*), harici amel-ler vs. tamamen *îmân*ın dışında tutulmuşlardır.

c. *Küfr* Allah'ı bilmemek (*cehl*) demektir.

(Yukarıdakiler, Cehm'in kendisinin görüşleridir. Aşağı-daki üç nokta onu izleyenlere izafe olunmaktadır.)

d. Kişi 'bilgi'ye sahip olmuşsa, dille inkar etse bile, dil ile inkar onu kâfir yapmaz.

e. *Îmân* bölünemez, ve (netice olarak) müminler *îmân* ko-nusunda birbirlerini geçemezler.

f. *Îmân* da *küfr* de kalptedir, vücudun herhangi başka bir bölgesinde değildir.

II. Sâlihiye.[193] (Ebû el-Hüseyin) Sâlihî ve takipçileri

a. İman 'bilgi'den (*marifet*) başka hiçbir şey değildir, küfr 'bilgisizlik'ten (*cehl*) başka hiçbir şey değildir.

b. 'Bilgi'nin buradaki manası Allah sevgisi ve Allah'a bo-yun eğmedir.

c. Kendi içinde Allah'a iman, resule imanı içermez. Bu yüzden, teorik olarak, bir kimsenin resule iman etmek-sizin Allah'a iman etmesi pekala mümkündür. Ancak pratikte aynı zamanda resule de iman etmeksizin hiç kimse Allah'a iman edemez, çünkü resul demiştir ki: "Bana iman etmeyen Allah'a da iman etmemiştir."

d. Namaz (*salât*) Allah'a kulluğun bir aracı değildir. Allah'a kulluğun *îmân*dan başka yolu yoktur, o da 'bilgi'dir.

e. *Îmân* ne çoğalır ne de azalır; tek bir birimdir. *Küfr* de öyledir.

f. Bir kimsenin "Allah üç'ten biridir" demesi (teslis beya-nında bulunması) kendi içinde *küfr* teşkil etmez, fakat böyle bir söz ancak bir kâfirden çıkabilir.[194]

193 *Makâlât*, s.132-133.

194 Görünüşte garip olan bu beyan aslında *îmân* ve *küfr*ün sırası ile bir bilgi ve bir cehalet meselesi olduğu yolundaki savın direkt bir sonucudur. Bir kimsenin dediği

III. Yûnusiyye.[195] Yûnus ve takipçileri

a. *Îmân* Allah bilgisi (*marifet*), ona boyun eğmek, ona karşı her türlü böbürlenmeyi (*istikbâr*) terk etmek ve onu sevmektir.

b. Bir insan kendisinde bütün bu sıfatları topladığı zaman, mümindir. İblis, Allah'ı biliyordu[196] fakat Allah'a karşı aşırı kibri nedeniyle kâfir oldu.

(Aşağıdaki hüküm Eş'arî'nin dediğine göre Yûnus'un bazı takipçilerinin fikri idi, fakat Yûnus kendisi bunu tasvip etmiyordu, Ancak Bağdâdî bunu Yûnus'a mâl ediyor.)[197]

c. Hiç kimse yukarıdaki sıfatların tümünü kendisinde toplamaksızın mümin olamaz, fakat bunların bir tanesinin bile terk edilmesi bir kimseyi kâfir yapmaya yeter.

IV. Şimriyye.[198] Ebû Şimr ve takipçileri.

a. *Îmân*; Allah bilgisi, ona baş eğip kalp ile sevme ve onun bir olduğunun ve onun gibisinin olmadığının *ikrâr*ıdır.[199]

b. Yukarıdaki madde, Allah hakkında peygamber şehadetinin olmadığı durumlarda geçerlidir. Ancak, peygamberler gönderilmiş ve şehadetleri tesis olunmuş olduğu

---

özde *îmân* ve *küfr*ü etkilemez, çünkü kalp dışındadır. Bu suretledir ki Sâlihî *ikrâr*'ı *îmân*'ın dışında tutmaktadır. Bu teoriyi Cehmî ve Eş'arîlere mal ederek, İbn Hazm (*a.g.e.* IV, s.216) onlara göre Allah'ı inkâr, Allah'a iftira ve Resul'ü inkâr bunlar bir dil meselesi olduğu sürece *küfr* teşkil etmezler, fakat bunları söyleyen kimsenin kalbinde *küfr* bulunduğu yolunda kesin delil teşkil eder demektedir.

195 *a.g.e.*, s.133.

196 Yani İblis'te *îmân*ın temel unsurlarından biri olan 'bilgi' vardı.

197 *Fark*, s.191.

198 *Makâlât*, s.134-135. Eş'arî'nin bu dördüncü kategoriyi 'Ebû Şimr *ve* Yûnus taraftarları' diye izah etmesi kayda değer bir noktadır.

199 Gördüğümüz üzere, Ebû Şimr'in ve Yûnus'un 1. maddeleri hemen hemen aynıdır; şu farkla ki, Ebû Şimr Allah bilgisinin Allah'ın birliğinin ikrarı ile birleşmediği takdirde *îmân* teşkil etmeyeceğini vurguluyor.

zaman, *îmân* onlara inanmak ve onları dil ile tasdik etmek demektir. İkinci durumda, Allah'tan (yani doğrudan, peygamber aracılığı olmadan) gelmiş olanın bilgisi *îmân*ın cüzünü teşkil etmez.

c. Birinci maddedeki sıfatların hiçbiri yalnız başına *îmân* yahut hatta '*îmân*ın cüzü' bile sayılamaz. Yalnızca bunların hepsi bir araya geldiği zamanki bütüne *îmân* adı verilir.

d. Bu sıfatlardan birinin veya hepsinin terki, *küfr* teşkil eder.

e. İman parçalara bölünemez, ne artar ne de eksilir.

(Eş'arî, yukarıdakilere ek olarak, aşağıda yer alan maddenin Muhammed bin Şebîb ve Abbâd bin Süleyman tarafından Ebû Şimr'e isnat edildiğini ve onun şahsi kanaati olduğunu söylemektedir. Özellikle Ebû Şimr'in Kaderî-Mutezilî hareketi ile irtibatını vurgulamaktadır. Esasında Ebû Şimr genellikle *Mürcie-Kaderiye* diye bilinen ekolün temsilcisi düşünürlerdendi.)

f. *Îmân*, Allah bilgisi ile Allah'tan gelen her şeyin dil ile ikrarına ilaveten İlahi Adalet (*adl*) bilgisi yani Allah'ın 'adalet'ini teyit eden her şeyin bilgisiyle Allah'tan başka 'ebedi' hiçbir şeyin olmadığını ifade eden her şeyin bilgisidir.[200] Bu bilgi doğrudan kitaba dayalı da olabilir akıl yoluyla ondan çıkarılmış da olabilir. Bunların hepsi *îmân*dır ve bunların bilgisi de *îmân*dır. Şüphe eden kâfirdir ve şüphe edenden yana şüphesi olan da kâfirdir.[201]

200 Kolayca görüleceği gibi bu, iki temel Mutezilî ilkesinin teyidinden başka bir şey değildir: *Adl*, yani insandaki hür iradenin teyidi ve *tevhîd* yani Allah'taki ebedi sıfatların reddi.

201 477. sayfada, Eş'arî yine Ebû Şimr'ın yaptığı Kaderiye'nin *îmân* tanımını hemen hemen aynı kelimelerle vermektedir.

V. Sevbâniyye.[202] Ebû Sevbân ve takipçileri.

a. *Îmân*; Allah'ı, resullerini[203] ve yapılması akılca[204] zorunlu kabul edilen her şeyi dil ile ikrardır. Yapılması akılca zorunlu görülmeyen şeyler imana cüz teşkil etmez.

b. *Îmân* artabilir fakat azalmaz.

VI. Neccâriyye.[205] Neccâr ve takipçileri.

a. *Îmân* üç şeyden oluşur: İlk olarak Allah'ı, resullerini ve müslümanlar arasında üzerinde ekseriyetle anlaşılan dini farzları (*ferâiz*) bilmek, ikinci olarak bütün bu meselelerde Allah'a baş eğmek, ve üçüncü olarak dil ile ikrar.[206]

b. Yukarıdaki şeyleri kanıtlayan, inkarı mümkün olmayan bir delil olduğu halde bunların herhangi birinden gafil olan kimse kâfirdir. Bunları bilip de dil ile ikrar etmeyen de *küfr*e düşer.

c. Yukarıdakilerin hiçbirine kendi başına *îmân* denemez (Ancak hepsi birlikte tahakkuk ettiği zaman *îmân*ı teşkil ederler).

---

202 *Makâlât*, s.135.

203 Bağdâdi *Fark* adlı eserinde (s.192) Ebû Sevbân'ın *îmân* tanımının hemen hemen aynısını vermekte, fakat 'bilgi'yi ekleyerek şöyle demektedir: *Îmân*, Allah ve resullerinin dille ikrarı ve bilgisidir.

204 Eş'arî'deki asıl cümle biraz muğlaktır. Ritter'in neşrettiği *Makâlât* (s.135) metnindeki noktalama işaretlerine sadık kalarak örneğin Profesör Tritten (*İslam İlahiyatı*, Londra, 1947) bölümlerin çevirisini şu şekilde yapmaktadır: "İman Allah'ı ve resullerini ikrar etmektir. Aklın zaruri kabul ettiği fiiller ile, etmediği fiiller imanın şubelerinden değildir." Ancak bu, Ebû Sevbân'ın tebarüz ettirmek istediği hususu tamamen karanlığa gömer. Eş'arî'nin tarifini, Şehristânî ve Bağdâdî gibi diğer yazarların Ebû Sevbân'ın tavrı hakkındaki nakilleri ile kıyasladığımızda bu açıkça ortaya çıkacaktır. Makrîzî'nin bu konuda yazdığı özellikle aydınlatıcıdır: "O, *imanın* marifet ve dille ikrar olduğunu, ayrıca aklın zorunlu kabul ettiğinin yapılması olduğunu söylemektedir. Bu suretle *imanın* zorunlu doğasını akıl üzerine bina etmektedir ve ilahi yasa karar vermeden aklın karar verebileceği kanaatindedir. (*Hitat*, II, s.350)

205 *Makâlât*, s.135-136.

206 *Usûlu'd-Din* adlı eserinde Bağdâdî, Neccâriye'nin bu sorun konusundaki tavrını son derece kısa bir formül halinde verir. Şunları yazar (s.249): "*Îmân* üç şeyden oluşur: bilgi (*marifet*), dille itiraf (*ikrâr*) ve baş eğme (*hudû*)."

d. Bu *îmân*-yapıcı sıfatların hepsi birlikte tahakkuk ettiği zaman, her bir sıfat bir itaat eylemi oluşturur. (*tâ'at*). Fakat aynı sıfat, diğerleri yerine gelmeden bir başına itaat teşkil etmez. Örneğin, dil ile ikrardan ayrı olarak Allah bilgisi itaat teşkil etmez. Bunun sebebi Allah'ın bizden bütün olarak iman etmemizi istemesi ve Allah'ın emrine riayet etmeyenin ona karşı 'itaatkâr' olmamasıdır.

e. Maddelerden herhangi birinin ihmali bir 'itaatsizlik' fiilidir, fakat tek maddeyi ihmal etmekle kimse kâfir olmaz (yani bu günahtır, fakat *küfr* değildir). Bir müminden *îmân* ismi ancak *küfr* işlediği zaman uzaklaştırılır.

f. İnsanlar arasında *îmân*ları bakımından derece farkı vardır, zira onların bazıları pekala Allah bilgisi yönünden diğerlerinden üstün olup, daha fazla *tasdîk* gösterebilirler.

VII. Gaylâniyye.[207] Gaylân ve takipçileri.

a. *Îmân* dört şeyden müteşekkildir: Allah hakkında 'ikincil bilgi,' Allah sevgisi, O'na boyun eğme ve hem Resul'ün getirdikleri hem de Allah'tan gelenler konusunda imanın dil ile ikrarı.

b. 'Birincil' bilgi doğal bir dürtüdür, (*iztirâr*, yani Allah'ın doğrudan fiili) ve bu yüzden *îmân*ın dışındadır.[208]

(Meşhur Mutezilî Nazzâm'ın takipçilerinden Zurkan'a göre Gaylân burada bir ve iki diye anlatılan tavrını şöyle formüle etmiştir: *Îmân* linguistik olarak, *tasdîk* demektir. *Tasdîk* ise dil ile ikrardan başka bir şey değildir. Bu yüzden *îmân*, dil ile ikrardır. Allah'a dair 'bilgi' olan *marifet* ise Allah'ın doğrudan bir fiilidir ve *iman*ın cüzü olamaz.)[209]

207 *Makâlât*, s.136-137.

208 Gaylân'ın birincil ve ikincil bilgi arasındaki ayırımı son derece ilginçtir. Bu, gelecek bölümde müzakere edilecektir.

209 *Makâlât*, s.137.

c. Bir tek *îmân* öğesi bile ötekilerden ayrılırsa *îmân* adını alamaz, buna *îmân*ın cüzü de denemez. Bu hususta Gaylâniyye ile Şimriyye tamamıyla mutabıktır.

d. Şeylerin zamanda ve mutlak olarak ilahi denetim altında yaratıldıkları hakkındaki bilgi (*ilm*) doğuştandır (*zarûrî*), ancak onları zamanda yaratmış olanın ve onları mutlak manada denetleyenin iki ya da daha fazla değil de bir olduğunun bilgisi (*ilm*) sonradan elde edilen (*iktisâb*) bir bilgidir. Aynı şekilde peygamber hakkındaki ve Allah'tan gelmiş olan şeyler hakkındaki bilgi, iktisab olunmuş kabul edilmelidir. Ve bu ikinci tip bilgi *îmân* teşkil eder ve burada Allah'tan gelmiş olanın mehazı müslümaların icması ile bir kitaptadır. İkinci düzeyde saf felsefi teolojiye (*din*)[210] ait hiçbir şey *îmân* olarak kabul edilmeyecektir.

e. *Îmân* bölünme kabul etmez ve bu nedenle ne artması ne de eksilmesi vardır.

VIII. İbn Şebîb[211] ve takipçileri

a. *Îmân*, Allah'ın varlığının dil ile *ikrâr*ı ve onun bir ve benzersiz olduğunun bilgisidir (*marifet*).

b. *Îmân* ayrıca peygamberlerle resullerin ve onların bize Allah'tan getirdikleri şeyleri ikrarı ve bilgisidir, ki bunlar müslümanlar tarafından kabul edilmiş ve bize Allah'ın resulünden intikal etmişlerdir. Hakkında müslümanlar arasında hiçbir anlaşmazlık ve tartışma bulunmayan bu şeyler namaz, oruç, vs. gibi vecibelerdir.

210 *Din* kelimesinin bu kullanımı için bkz. *Makâlât*, s.137, ll.. 10-11 (Bkz. aşağıda VIII, 2) Kelimenin bu bağlamdaki manası, doğrudan vahye ve peygamberin öğretisine dayalı bilgi değil de bunun tersine felsefi problemlerin akla dayalı ve hür bir tartışması gibidir.

211 *Makâlât*, s.137-138. Muhammed bin Şebîb Kaderiye'yi benimsemiş bir Mürcie temsilcisi idi.

Felsefi teoloji[212] konusuna gelince (örneğin "şeylerin tabiatı" konusundaki fikir ayrılığı gibi) hakikate karşı koyan kâfir değildir, zira bu sadece bir şahsi kanaat ve ikinci dereceden önem taşıyan bir aklî düşünüş meselesidir. Böyle bir kimse hiçbir şekilde Allah'tan getirdiği şey konusunda resule ve resulden alıp kesinlikle kabul etmiş oldukları şey konusunda da müslümanlara karşı geliyor değildir.

c. *Îmân* ayrıca Allah'a baş eğme ve kibri terktir. İblis Allah'ı biliyordu ve ona olan imanını itiraf etmekteydi, ama yine de ona karşı olan kibri yüzünden kâfir oldu.

d. *Îmân* bölünebilir ve insanlar iman dereceleri açısından farklı olabilirler. Bir kimse ancak *iman*ın bütün unsurlarını muhafaza ettiği zaman mümindir. Zira, tek bir unsur bile bir itaat eylemi ve *îmân*'ın bir *ba'd*ı (cüz, kısım) olabilse de, ona riayet eden *îmân*ın bir başka kısmını terk etmek suretiyle *kâfir* olabilir. Örneğin, bir kimse Allah'ın tek olduğunu ve ona benzer hiçbir şeyin olmadığını bilse ve hak olduğunu bildiği şeyi açıkça ikrar etse bile peygamberleri inkarı onu *kâfir* kılar. Allah'ı bildiği kadarıyla onda *îmân*ın bir unsuru vardır, zira bu Allah'ın ona emretmiş olduğu şeydir. Ancak *îmân*ın bir başka önemli unsurunu terk suretiyle kâfir olur, Allah'ın emrine sadece kısmen itaat etmiştir.

IX. Ebû Hanîfe[213] ve takipçileri

a. *Îmân*, Allah'ı bilmek ve Allah'a imanı dil ile ikrar etmek, resulu bilmek ve onun vasıtasıyla Allah'tan gelmiş olan her şeyi dil ile ikrar ederek, bütün bunları bir bütün ve tefsirsiz olarak kabul etmektir.

212 *din*, bkz. yukarıda, dipnot no:210.
213 *Makâlât*, s.138-139.

(Ebû Hanîfe ile Ömer bin Ebî Osman el-Şimmazî arasındaki sohbetle ilgili anekdotun gösterdiği gibi, Ebû Hanîfe'de "yorumsuz, bir bütün olarak" deyiminin çok özel bir manası vardır. Anekdot, bu konumda 'yorum'un 'tikelleştirme' demek olduğuna işaret etmektedir. Örneğin, Allah müslümanların domuz eti yemesini yasakladığında, kelimelerin bir bütün olarak, yani tikellerle değil genellerle (tümellerle) alakalı olan soyut düşünsel seviyede ele alınması gerekir. Başka türlü söyleyecek olursak, yasaklama şu ya da bu tekil domuz ile ilgili değildir.

Aynı şekilde, Allah'ın bir dini görev olarak Kabe'ye hac etmeyi bize farz kıldığını duyduğumuz zaman, bunu yalnızca soyut düzeyde kabul etmemiz gerekir. Bununla Mekke'deki Kabe'nin mi yoksa bir başkasının mı kastedildiğini bilmek zorunda değiliz. Ebû Hanîfe'nin bu entelektüel eğilimine bu bölümün II. başlığı altında tekrar döneceğiz).

b. *Îmân* bölünemez.[214]

c. *Îmân* ne artar ne azalır. Ve insanlar arasında *îmân*a ilişkin derece farkları olamaz.

(Üçüncü madde, teorik manada iyi amellerin *îmân*ın esaslı bir öğesini teşkil etmediği yolundaki tipik Mürcî tezinin doğrudan bir sonucudur. Eş'arî'nin formülasyonu bu hususu açığa koymamaktadır. Ebû Hanîfe'nin tavrını açıklayan formülasyonunda İbn Hazm bu hususu özellikle vurgulamaktadır: *Îmân*, kalple tasdik, dille ikrar etmektir. Bu yüzden dini kalbi ile bilen ve dili ile açıkça ikrar eden kişi mükemmel mümin ve mükemmel müslümandır. İyi amellere *îmân* denemez çünkü bunlar *îmân*dan türeyen pratik davranış kaideleridir. (*Fisal*, IV, s.188. Ayrıca bkz. II, s.111)

214 Ebû Hanîfe'nin imanın bölünemezliği konusundaki sarsılmaz kanaatine örnek olarak, Wensinck (a.g.e. s.140) çok ilginç bir öykü nakleder. Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre *iman* bir bütündür ve onda 'kısım' yoktur. Bu doğal olarak bizi, hiçbir Müslümanın işlediği büyük günahlar nedeniyle kâfir olmayacağı şeklindeki ve Haricîlerin takındığı tavırla taban tabana zıt olan sava götürür.

d. Saf felsefi teoloji ile ilgili hiçbir şey iman olarak kabul edilmeyecektir.[215]

X. Tûmaniyye. (Ebû Mu'az) Tûmanî [216] ve takipçileri

a. *Îmân* (insanı) *küfr*e düşmekten koruyan şeydir.

b. İman birçok kurucu unsurun ismidir. Bir insan bunları, hatta bunların birisini bile ihmal ederse kâfirdir. Böylelikle, ihmali yahut bir tanesinin bile ihmali insanı kâfir yapan unsurların tümü *îmân*dır. Hiçbir öğe tek başına *îmân* hatta *îmân*ın bir cüzü kabul edilemez.

c. Bir kimsenin dini bir görev konusunda işlediği itaatsizlik isim (sıfat) olarak değil, fiil olarak ifade edilmelidir yani o kişi 'günah işlemiştir' (*feseka*). Bu kişinin (sabitlik arzeden isim halinde) 'fâsık', yani günahkar olarak tanımlanmaması gerekir. Genellikle, yapılan eylem bir *küfr* eylemi olmadıkça, büyük günahlar kişiyi *îmân* sahası dışına itmemektedir.

d. Eğer bir kimse namaz, oruç ve hac gibi dini vecibeleri bilinçli olarak inkar eder, karşı gelir ve küçük görürse bu bilinç yüzünden kâfirdir. Eğer, tam tersine, bunları niyetlenerek değil de, iş ya da zevk hali ile çok meşgul olduğu için ihmal ederse, o zaman şayet o görevi bir gün, yahut bir müddet sonra yerine getirme niyetine sahipse kâfir değildir. Böyle bir durumda, sadece 'günah işlemiş' olur.

XI. Merîsiyye. Bişr el-Merîsi[217] ve takipçileri

a. *Îmân tasdîk*ten başka bir şey değildir, çünkü dilsel olarak *îmân*ın manası *tasdîk*tir. Bu yüzden *tasdîk* dışında

215 Yukarıya bkz. Gaylan, 3. Eş'arî bunun Ebû Hanîfe'nin şahsi görüşü olduğunu kaydederek, bu tezin takipçilerince pek paylaşılmadığını ima etmektedir.

216 *Makâlât*, s.139-140.

217 *Makâlât*, s.140.

hiçbir şey iman olamaz. Fakat buradaki *tasdîk* (yalnızca kalben kabul manasında alınmaması gerekir) hem kalben hem de dil ile 'tasdik'tir.

XII. Kerrâmiyye. İbn Kerrâm[218] ve takipçileri

a. *Îmân* kalp ile değil, yalnızca dil ile ikrardır. Kalben bilgi (*marifet*), yani dil ile tasdik dışında herhangi bir şey, *îmân*dan ayrı tutulmalıdır.

b. *Küfr*, Allah'ı dil ile inkardır.

c. Bu yüzden, Allah resulünün devrindeki münafıklar (ki Kur'an'da dil ile 'inandık' deyip kalben inanmayan kimseler olarak tanımlanırlar) kelimenin gerçek manasında mümin idiler.

(Bu babda Eş'arî, Kûfeli Gassân ve takipçilerine ayrı bir bölüm ayırmamaktadır. Yalnız Ebû Hanîfe ile ilgili bölümün sonunda, Gassân'ın ana ilkelerinden birinin Ebû Hanîfe'nin bazı takipçilerince paylaşıldığını söyler. Fakat muhakkak ki Gassân, Mürcî hareketinde kendisine bir bölüm ayrılacak kadar mühim bir şahsiyettir. Bu yüzden ben burada XIII. olarak Bağdâdî'ye göre Gassân'ın *îmân* konusundaki ana akaidini veriyorum.)[219]

XIII. Gassâniyye. Gassân ve taraftarları

a. *Îmân*, Allah'ı ikrar edip sevmek (*muhabbet*), *ta'zîm* edip kibri (*istikbâr*) elden bırakmaktır.

b. *Îmân* artabilir, fakat azalamaz.

c. *Îmân*ın her bir unsuru, *îmân*ın bir cüzüdür.

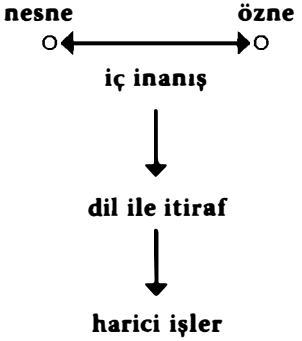
Îmân'ın asli doğası konusundaki görüşlerine binaen Mürcîlerin başlıca hiziplerinin geniş bir tahkikini bitirmiş olarak şimdi, *îmân*ın Mürcî düşünürlerin kafasında kesin bir yapıya

218 *Makâlât*, s.141.
219 *Fark*, s.191.

sahip kavramsal bir varlık olarak yerini nasıl bulduğunu görmek üzere duralım. Mürcî düşüncesinin bu cephesi, tarihi olarak çok daha önemlidir çünkü müteakip bölümlerde göreceğimiz gibi, *îmân* kavramı ile ilişkili hemen bütün teolojik yönelimleri Mürcîlerin ortaya attığı sorunlar belirleyecektir.

II. *Îmân*ın Öz Yapısı

Bu soruna yaklaşırken ilk olarak *îmân* kavramının anlaşılmasında ana referans noktalarıyla ilgili daha evvel söylediklerimizi hatırlamakta fayda var.



Burada diyagramı Mürcî tezine bilhassa uygun kılmak üzere, 'dil ile ikrar' ve 'harici işleri' özne, nesne ve iç inanıştan oluşan ana yapıya ilave iki referans noktası olarak belirledik. Fakat üç noktadan müteşekkil ana gövde, Arapça'daki *îmân*a tekabül eden herhangi bir şeyin analizi için uygun düşecektir. Başka türlü söyleyecek olursak, 'inanç' yahut 'iman' kavramına her zaman burada önerilen üç bakış açısından faydalanılarak yaklaşılabilir. Önce, inancın 'özne'si, yani iman eden kişi olan müminden başlayalım. Bu manada, iman 'özne'sini özellikle vurgulayanların tarihsel olarak Haricîler olduğunu belirtebiliriz. Her halükarda onların birincil merakı, "*Mümin* kimdir?" sorusu idi.

Birinci bölümde gördüğümüz gibi, onlar bu soruna olumsuz açıdan yaklaştılar. Yani "Kâfir kimdir?" sorusuyla başladılar

ve Müslüman camiasından bütün kâfirleri çıkararak mümin kimliğini eleme yoluyla tesis etmeye çalıştılar. Böyle yapmalarının sebebi de onların öncelikle ideal müslüman camiasının (*Ümmet*) ortaya çıkmasıyla meşgul olmalarıydı.

*Îmân*ın kavramsal yapısında ikinci kutup, iman 'nesnesi'dir. Kur'an ve Hadis, olgunun bu cihetini çok güçlü bir biçimde vurgular. Buradaki soru şudur: İman edilecek nesneler nelerdir? Bu sorunun standart cevabı, yukarıda Cebrail ile ilgili hadiste görüldüğü gibi, "Allah, melekleri, kitabı, onunla buluşma ve kıyam"dır. Bu maruf hadiste, *îmân*ın nesneleri yönünden tanımlandığını belirtmemiz gerekir. Tabii, cevap birçok başka biçim alabilir. Kur'an yukarıda ayırdedilen cihetlerden diğer dördüne de yer ayırmaktadır. Biz bu açıdan, Haricîlerin ve Mürcîlerin ikinci referans noktasına fazla dikkat etmediklerini, diğer hususlardan çıkan bazı mühim sorunlarla meşgul olduklarını söylersek belki gerçeğe daha yakın düşeriz.[220]

Üçüncü referans noktası, yani iman etme fiilinin kendisi Mürcîler tarafından çok geliştirildi ve işlendi. Onların teolojik düşüncesinde merkezi nokta şuydu: "*Îmân* nasıl bir yapıya sahiptir?" "*Îmân*ın gerçek doğası nedir?" Dördüncü ve beşinci referans noktaları, yani 'ikrar' ve 'amel', en temel sorun olan "*Îmân* nedir?" tartışmasından çıkan doğal sonuçlardı.

*Îmân*ın özü hakkında Mürcîlerden sonra yapılmış bütün tartışmaların hemen istisnasız olarak Mürcîlerin geliştirdiği kalıbı izlemesi kaydadeğer bir noktadır. Esasen, Müslüman ilahiyatçıların *îmân*ın doğasını tartıştıkları klasik form, *îmân* kavramında üç ana unsurun kabulüne dayanır. Bunlar şunlardır:

1. *Tasdîk* (*bi'l-kalb*), rıza veya kalp ile kabul
2. *İkrâr* (*bi'l-lisan*), dil ile beyan ya da söze dökme
3. *Amel* (*el-tâat*) itaat eylemleri yahut salih ameller

220 Haricîler özneyle, Mürcîler ise öncelikle iç inanış, ikinci olarak da dördüncü ve beşinci referans noktalarıyla ilgileniyorlardı. Ancak Mürcîlerin *îmân*ın 'nesne'si sorunu üzerinde hiç düşünmediklerini söylemek de doğru değildir. Bu hususa birazdan geleceğiz.

Bunların birincisi, *tasdîk*, iman etme fiilinin iç yapısı ile ilişkilidir ve yukarıdaki şekilde üçüncü referans noktasına tekabül eder. Başka türlü söyleyecek olursak bu, Mürcîlerin zihinsel *îmân* eylemi yorumlarını temsil eder. Ancak, daha belirli olmak amacıyla söylemeliyiz ki Mürcîler hemen tüm sonraki kelamcıların yaptığı gibi, *îmânı tasdîk* olarak anlamak yerine onu bilgi (*marifet*) kabilinden ele almayı tercih ettiler.

İkinci faktör, *ikrâr*, kişinin zihninde *tasdîk* yahut *marifet*te bulunduğunu açık olarak beyan etmesidir. Bu, iç *îmân*ın söze dökülmesidir. Oysa, üçüncü nokta yani *amel* (çğl. *a'mâl*) aynı iç imanın zahiri, bedensel bir ifadesidir.

Kaydadeğer bir nokta, Mürcîlerin 1. ve 2. sorunu olumlu cihetten, yani bu iki faktörün önemini vurgulayarak, 3. sorunu ise olumsuz cihettten, yani bunun *îmân* mefhumundaki önemini inkar ederek ortaya atmış olmalarıdır. Müteakip bölümlerde ele alacağımız aşırılar hariç, Mürcîler *amel*in değerini tamamıyla inkar etmediler. Fakat, hiç olmazsa, onu *îmân*ın direklerinden (*erkân*; tkl.: *rükn*) kabul etmediler. Onu önem açısından ikincil addettiler. İşte yukarıda gördüğümüz ve *amel*in tehiri manasına gelen *ircâ'* ismi buradan çıkmaktadır. Çağdaş terimlerle, Mürcî tavrının ahlak bakımından bir saik teorisi olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar vurguyu fiilin kendisinden ziyade saik üzerine (Arapçası *niyet*tir ve hadiste son derece önemli bir rol oynar) oturtmaktadırlar. Her halükarda, Mürcîlerin *amel*e karşı bu olumsuz tavırları Müslüman camiasında büyük protestolara sebep oldu, ateşli tartışmalar çıktı ve bu suretle *amel* kısa bir müddet sonra İslam ilahiyatında anahtar bir kavram oldu.

*Îmân*ın üç ana faktöründen her biriyle ilgili mühim teorik sorunları incelemeye geçmeden evvel, Mürcîlerin ilk kısımda verdiğimiz ana akidelerine geri dönelim ve onların düşüncesini analitik olarak ele alalım.

Kaydedilecek ilk nokta, *îmân*ın tanımında bilgiye (*marifet*) yüklenen önemdir. Sâlihî'nin *"Îmân yalnızca Allah bilgisidir"*

şeklindeki veciz sözü[221] bu tavrı temsil eder, fakat *îmân = marifet* denklemi bütün Mürcîlere şamildir ve gerçekten onların *îmân* konusundaki düşüncelerinin çok tipik bir özelliğidir. İbn Kerrâm en göze çarpan istisnadır.[222]

*Îmân*ın özü olarak 'bilgi' üzerindeki bu açık vurgu, Mürcîlerin temel eğilimlerinin direkt bir tezahürü idi. Bu eğilimin diğer bir tezahürü, şimdi gözlemlemiş olduğumuz gibi, ahlakta niyet teorisi idi. Başka türlü söyleyecek olursak, Mürcîler *îmân*ı harici bir şey olarak görmekten memnun değildiler, onun insan kalbinin derinliklerinde yatan bir şey, zihnin ta derininde cereyan eden ruhsal bir hadise olduğunu vurgulamak istediler.

Mürcî ekolünde bu eğilimi daha da ileri götürmek isteyen yani Allah 'bilgi'sini daha da derin bir şey haline getirmek isteyen birisi vardı. Bu kişi Gaylân'dı.[223] O, gerçek Allah bilgisinin insan zihninde doğum öncesinden, doğuştan var olan bir şey olduğunu söylüyordu. Bu, Allah'ın direkt bir fiilidir ve insan bu konuda hiçbir şey yapacak durumda değildir. *Zarûrî*dir,[224] doğal bir dürtüdür (*iztirâr*). Gaylân bu tür derinden, doğuştan Allah bilgisine birincil bilgi (*el marifetu'l-ûlâ*) adını vermekte ve buna *îmân* denemeyeceğini söylemektedir. Bizim *îmân* dediğimiz sadece ikincil bilgidir, yani insanın 'iktisap ettiği' Allah bilgisidir.

Bağdâdî'ye göre bu tavır onu, yalnızca İbn Kerrâm'ın paylaştığı ve genellikle tipik Kerrâmî tavır olarak bilinen *îmân*ın yalnızca bir ikrar olduğu şeklindeki olağanüstü sonuca itti. Ancak Eş'arî gerçeğe belki daha yakındır. O, Gaylân için *îmân*ın 'ikrar' ile birlikte 'ikincil bilgi'den ibaret olduğunu söylemektedir. Nitekim, aksi takdirde Gaylân'ın daha derin olan bilgi çeşidine birincil demesinin bir manası olmazdı.

Diğer Mürcîler Gaylân kadar aşırı bir sav sahibi olmadı iseler de, bunlarda *îmân*ı derin, insan kalbinin ta özüne dokunan

221 yukarıya bkz. II,a.
222 yukarıya bkz. XII, a.
223 yukarıya bkz. VII, a., b., c.
224 Bağdâdî, *Fark*, s.194.

bir şey olarak görmek şeklinde çok belirgin bir eğilim vardı. Bunu yaptıkları *îmân* tanımında hissi -varoluşcu da diyebiliriz- kelimeler kullanmalarından (örneğin, Allah 'sevgi'si ve O'na 'boyun eğme') görüyoruz. Bu bakımdan *îmân*ın yalnızca bilgi (*marifet*) olduğunu söyleyerek söze giren Sâlihi'nin[225] sözüne, bilgi ile Allah sevgisinin ve ona baş eğmenin kastedildiğini söyleyerek devam etmesi fevkalade önemlidir. Başkaları 'sevgi,' boyun eğme' ve 'kibri terk etme'yi, *îmân* tanımlarından 'bilgi' ile yanyana koymaktadırlar. Örneğin Yûnus, Ebû Şimr, İbn Şebîb ve Gassân. En kayda değer istisna ise Cehm'dir.[226] O bilerek ve açıkça harici işler ile birlikte bütün duygusal tavırları iman dışında bırakmaktadır.

Mürcîlerin *îmân* teorilerinin işaret edilmesi gereken ikinci özelliği, sözlü beyan yahut dil ile ifadeye (*ikrâr bi'l-lisân*) verdikleri önemdir. Bu, yukarıda belirtildiği üzere, *îmân*ın ikinci ve başlıca unsurudur. Mürcîlerin birçoğu *îmân* tanımlarında 'bilgi' ve 'ikrâr'ı birleştirmektedirler. Bunun örneği Ebû Şimr'dir[227] ki yalnızca *îmân*ı 'bilgi' ve 'ikrâr' olarak tanımlamamış, Bağdâdî'ye göre[228] ikrar eşliğinde olmadıkça bilginin *îmân* olamayacağını öne sürmüştür.

Bişr el-Merîsi'nin tavrı da aynı derecede ilginçtir. Ona göre *îmân tasdîk*ten başka bir şey değildir, fakat tasdiğin yalnızca 'kalp ile tasdik' manasında ele alınmaması gerekir, bu aynı zamanda 'dil ile tasdiği' de içerir.

Ancak, bu bakımdan hepsinden çok daha önemlisi İbn Kerrâm'ın takındığı tavırdır ki, buna Gaylân'la ilgili olarak yukarıda atıfta bulunmuştuk. 'Dil ile ikrar'ın önemini vurgulamada İbn Kerrâm aşırıya gitti. Onun açık beyanına göre *îmân*, yalnızca 'dil ile ikrar'dır, başka bir şey değildir ve kalbin 'bilgi'si *îmân* ile hiçbir şekilde ilişkili değildir.[229]

225 yukarıya bkz., II, a., b.
226 yukarıya bkz., I, b.
227 yukarıya bkz. IV, a.
228 *Fark*, s.193, *el-marifetu lâ tekûnu iman illâ mea'l-ikrâr.*
229 yukarıya bkz., XII., a.

Bu doğal olarak müslüman camiada geniş çapta infial uyandırdı, İbn Kerrâm ve taraftarları her türlü suistimal ve şiddetli saldırıya hedef oldular. Kerrâm'ın tezi bir rezalet, hatta mukaddesatı zedeleyici olarak görüldü. Ayrıca içinde *îmân*ı küçük düşürücü bir tavrı barındırıyordu ve bütün münafıkların gerçek müminler olduğu şeklinde son derece şaşırtıcı bir sonuca varacak mahiyette idi, ki bu sonuca İbn Kerrâm'ın kendisi hakikaten vardı.[230] Kerrâmîlere karşı olan halkın duygusu ifadesini bir hadis şeklinde buldu: Nebi (s.a.v.) bir defasında, "Mürcîlere yetmiş nebinin dili lanet okusun!" dedi. Biri ona "Ey Allah'ın resulü, Mürcîler kimdir?" diye sordu. Buna peygamber, "Bunlar imanın *kelâm*dan başka birşey olmadığını iddia edenlerdir" cevabını verdi.[231]

Bu hadiste Mürcîlerin Kerrâmîlerle bir tutulması kaydadeğer bir noktadır. Yani, burada Kerrâmi tezi Mürciliğin had şekli olarak alınmıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Mürcîlerin düşmanları onlara saldırırken sık sık bu hüviyete müracaat etmekteydiler. Mürcîlere saldırmak için Kerrâmîlere saldırıyorlar, kapalı olarak Kerrâmîlerin Mürcîlerin temsilcileri olduklarını kabul ediyorlardı. Muhakkak bu, saldırıyı son derece kolaylaştırıyordu, fakat böyle yapmak suretiyle Kerrâmîler dışındaki Mürcî ekollere adil davranmamış oluyorlardı.

Üçüncü olarak Mürcîlerin bazılarının yukarıda belirtilen, *îmân*ın ikinci referans noktasına, yani imanın 'nesne'sine ihtimam gösterdiklerine dikkat etmeliyiz. Ancak bunların gösterdiği ihtimam daha evvel işaret etmiş bulunduğum gibi, daha ziyade iman eyleminin kendisine yönelikti. Çoğu Mürcîler *îmân*ı 'bilgi' olarak tanımlamaktalar. Ama neyin 'bilgi'si? Soru budur.

Allah, tartışılmaz bir biçimde ilk 'bilgi' nesnesini oluşturur. İkinci olarak resul (yahut resuller) gelir. Ancak bu ikinci nesne konusunda Mürcîler arasında bir hayli görüş farklılığı olduğuna şahit olmaktayız. Bunların bazıları 'bilgi' nesneleri olarak resulle Allah'ı yanyana koymaktadırlar.[232] Diğerleri biraz tereddüt gös-

230 XII, b.

231 Bağdâdî, *Fark*, s.190'dan

232 Örneğin, Cehm, yukarıda I.

termekle birlikte resülü ikinci kabul etmektedirler.[233] Bu bakımdan kaydadeğer bir nokta, Bağdâdî'ye göre Yûnus'un,[234] *îmân* tanımına resuller hakkında bilgiyi belli bir şartla dahil etmesidir. Yani, resuller gönderildiğinde ve delilleri tesbit olunduğunda, onları kabul ve getirmiş oldukları şeyin bilgisi *îmân*ın 'cüzünü' teşkil eder. Fakat şunu ilave etmektedir: O zaman bile gerekli olan, onlardan gelmiş olana dair genel bir bilgidir. Ayrıntılı somut bilgi ne *îmân*dır ne de *îmân*ın cüzüdür. Eş'arî hemen hemen aynı şeyi Ebû Şimr ve Yûnus taraftarlarına izafe etmektedir.[235] Fakat Eş'arî'nin tanımlamasına göre, Ebû Şimr'in (yahut Yûnus'un, yahut her ikisinin) takındığı tavır daha kökten ve daha ayrıntılıdır. Çünkü bunlarda, peygamberlik delili sabit olduğunda, *îmân*ın delilleri kalp ve dil ile tasdikten ibarettir. Peygamberin aracılığı olmadan Allah'tan gelen bilgi artık *îmân*ın cüzünü teşkil etmez.

Bazı Mürcîler söz konusu 'bilgi'nin nesnelerini tayin ederken, Allah ve resulünün ötesine geçtiler. Örneğin İbn Şebîb *icma*yı vurguladı.[236] İbn Şebîb için, 'bilgi'nin birinci nesnesi Allah, ikincisi resulleridir. Üçüncü nesneyi ise, Allah tarafından vahyolunan ve namaz, zekât, oruç ve hac gibi sonradan oybirliği ile cemaatçe kabul edilen her şey oluşturmaktadır.

Ebû Sevbân iman yerine aklın otoritesini vurgular.[237] Sevbân, Allah ve resulden sonra, 'bilgi'nin üçüncü zaruri nesnesi olarak, yapılmasını aklın zorunlu bulduğu her şeyi görmektedir. Netice olarak, yapılması aklen zorunlu olmayan şeyler *îmân*ın bir bölümünü oluşturmamaktadır.

Ebû Şimr'in bu iki otoriteyi, yani *icma* ve *aklı* birleştirdiğini görmekteyiz. Bağdâdî'ye göre[238] o 'bilgi' nesneleri olarak şunları saymıştır: (1) Allah, (2) Allah'tan gelen müslüman cemaatin üze-

233 Bunun en göze çarpan misali Sâlihî'dir: II. c.

234 *Fark*, s.191

235 Yukarıya bkz. IV., b. ve 9. not. Bağdâdî bu tezi yalnızca Yûnus'a mal ediyor. Ebû Şimr'le ilgili olarak bu tür bir şeyden bahsetmiyor.

236 Yukarıya bkz., VIII, b.

237 Yukarıya bkz., V, a.

238 *Fark*, s.193. Ayrıca yukarıya bkz. IV. f. Eş'arî burada sadece şunları yazıyor: *Îmân*, ilahi adalet bilgisi ile birlikte, Allah bilgisi... ve Allah'tan gelmiş olan şeylerin

rinde ekseriyetle mutabakat ettiği namaz, zekât, oruç, hac, şeriate göre kesilmeyen hayvanların etinin yenilmesine dair yasak ve (3) Aklın bilebileceği şeyler, özellikle, a) Kaderîlerce anlaşılan manada Allah'ın adaleti (*adl*), b) Mutezilîlerce anlaşılan manada Allah'ın birliği (*tevhîd*), yani Allah'ın ebedi sıfatlarının reddi, ile c) Allah ile mahlukat arasında herhangi bir benzerliğin (*teşbih*) olmaması.

Dördüncü olarak, Mürcîlerin iman teorisinin özelliklerinden biri olarak, bölünürlük (*teba'ud*) kavramına işaret etmek isterim. Soru *îmân*ın bölünmez bir bütün mü yoksa çeşitli ögelerden (*hisâl*, tekil hali *haslet*) oluşan bir bileşke mi olduğudur. Bu tipik bir Mürcî sorunu idi ve yalnızca Mürcî düşüncesinde önemli bir yer işgal etmekle kalmıyordu. Halk arasında analitik tarzda düşünüşü de kaydadeğer bir tarzda ilerletmekteydi. İnsanlar *îmân*ın dallarından (*şuab*, tekil hali *şube*) bahsetmeye ve kendilerine, "*Îmân* kaç şubeden oluşur?" diye sormaya başladılar. Bu soruya bir hadis şu cevabı veriyor: "*Îmân* altmış küsür şubeden oluşur, ahlak (*hayâ*) bunlardan biridir."[239]

Benzer şekilde hadis, *nifâk* kavramını, onu oluşturan ögeleri (*hisâl*) bakımından müzakere etmektedir. Örneğin, *nifâk* dört unsurdan müteşekkildir. Her kim bu dördüne sahipse tam anlamıyla münafıktır. Şahsında bu öğelerden birine sahip olan kimsede, terkettiği vakte kadar, bir nifak unsuru (*haslet*) vardır. Bu dört unsur şunlardır: 1. Kendisine bir şey emanet edildiğinde emanete hıyanet etmek 2. Konuştuğunda yalan söylemek, 3. Birisi ile ahid yaptığında aldatmak, 4. Bir tartışmaya girdiğinde, dürüst olmayan yollara başvururmak.[240]

Mürcîler için *îmân*ın bölünürlüğü ve bölünmezliği çok ciddi bir soru idi. Bunların çoğu *îmân*ın çeşitli kısımlardan oluştuğunu ve bu yüzden bölünür olduğunu savundular. İbn Şebîb, Yûnus, Tûmani ve Gassân bu tavrın temsilcileri idiler.

---

bilgisidir. Bu sözlerin ne manaya geldiği Bağdâdî tarafından çok daha açık bir şekilde gösterilmiştir.

239 Buhârî, *Îmân*, babı hadis 8

240 a.g.e., no.33, Tipik Mürcî düşünüş tarzına dikkat ediniz; bunlardan bir *haslet*e sahip olanda, *nifâk*tan bir pay vardır.

Böylelikle *îmân*ın bir bileşke mahiyetinde olduğunu söyleyenler için, bir sonraki önemli soru her bir öğenin *îmân*ın bir kısmı (*ba'd*) kabul edilip edilmeyeceği idi. Gassân, "Evet, her tek öge (*haslet*) *îmân*ın bir cüzüdür." dedi. İbn Şebîb bir adım daha ileri gitti ve "Her bir unsur *îmân*ın bir cüzü olduğuna göre, onu terk eden kâfirdir çünkü o suretle *îmân*ın bir kısmını terk etmektedir" fikrini savundu. Buna şunu ilave etti: "Ancak, imanın bir cüzü tek başına kişiyi mümin yapmaz. Ancak bütün unsurlara birlikte sarıldığında mümin olur."

Mürcîlerin bazıları tek başına mücerret bir unsuru, değil *îmân*ın kendisi olarak, onun bir öğesi olarak dahi görmekten kaçındılar. Yûnus ve Tûmani bu tezi temsil ederler.

*Îmân*ın kısımlara bölünebileceğini savunan bütün bu kişilerin karşısında bunu kesinlikle reddeden ve *küfr*ün bölünemez bir bütün oluşu gibi *îmân*ın da tek bir bütün (*haslet-i vahide*) ve öz olarak da bölünmez olduğunu savunan bazı kimseler vardı. Sâlihi bu tavrın tipik bir temsilcisi idi. Cehm de aynı tavıra sahipti.

*Îmân*ın bölünürlüğü sorunu ile yakinen alakalı olarak imanın 'artması ve azalması' sorunu vardır. Bu da tipik bir Mürcî yaklaşımı idi. Şimdi gördüğümüz gibi, *îmân*ın bölünürlüğünü reddeden Sâlihî'nin, onun artması ve eksilmesi imkanını da reddetmesi doğaldır. Artma ve eksilme olmadığına göre, insanlar arasında *îmân* bakımından değişik dereceler olamaz. Başka türlü söyleyecek olursak, insanlar *îmân* bakımından birbirlerini geçemezler. Ebû Şimr, Cehm, Gaylân ve Ebû Hanîfe'nin takındığı tavır da bu idi.

*Îmân*ın kısımlara bölünebileceğini söyleyenlere gelince, Neccâr ve Gassân gibi bazıları yalnızca artma olabileceğini, eksilme olamayacağını ifade ettiler. Mürcîlerin, genelde kesinlikle *îmân*ın artması ve eksilmesi fikrini inkar eğiliminde olmaları kaydadeğer bir noktadır. Ve Mürcî iman kavramını tipik özelliklerinden biri olarak ekseriya "iman ne artar ne eksilir" önermesi zikredilir. Soru Müslüman camiasında çok

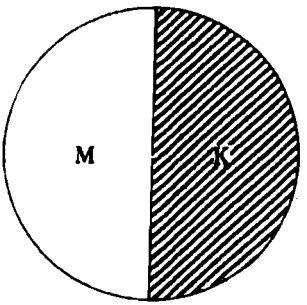
tartışmaya sebep olmuş gibidir. Hadis derleyen ve etüt edenlerin dikkatine mazhar olmuştur. Örneğin Buhârî bu sorunu *Kitâbu'l-Îmân*'ının ilk başlığı yapmaktadır. Orada Mürcî eğilime karşı kesin bir tavır takınmakta ve "*îmân*ın hem artacağını hem de eksilebileceğini" beyan etmektedir.

*Îmân*ın artması ve eksilmesi problemi karşısındaki Mürcî tutumunun, yukarıda görmüş olduğumuz gibi yalnızca *îmân*ın bölünmezliği kavramı ile alakalı olmayıp *îmân*ın yapısında amele düşük bir değer verilmesi ile alakalı olduğunun gözlemlenmesi mühimdir. Bu son husus, Mürcî *îmân* kavramının beşinci karakteristik özelliği olarak belirtilebilir.

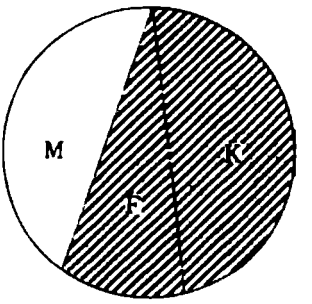
Mürcie isminin menşeini, bu okul düşünürlerinin "Harici işleri, iç *îmân*ın ardına koymalarına" borçlu olduğuna sık sık değinmiş bulunmaktayız. Ancak, eğer Mürcîlerin amelin iman içinde hiçbir değeri olmadığını söyleyerek onu bir kenara attıklarını düşünürsek, onlara büyük haksızlık etmiş oluruz. Yukarıda Mürcî tefehhümünde *îmân*ın gerçek 'nesne'sini müzakere ederken, İbn Şebîb, Ebû Sevbân, ve Ebû Şimr gibi önde gelen düşünürlerin bazılarının, İslam'ın beş direği dahil, itaat fiillerine büyük önem verdiklerini belirtmiş bulunmaktayız. Ancak konu şudur ki, ameli kabul eden Mürcîlerin düşüncesinde bile, öncelikle gerekli olan şey, itaat fiillerinin kalben bilinmesidir (*marifet*). *Îmân* temelde bir bilgi meselesidir, bir amel meselesi değildir. Bir Müslümanın hayırlı işler işleyip işlemediği ikincil bir önem arz eder. Burada Mürcîlerin entellektüel eğilimleri ilginç bir tarzda ortaya çıkmaktadır. Bunlar *îmân*ın doğasını tartışmayı yalnızca kavramsal tahlil konusu olarak görmektedirler. Ve bu tahlil düzeyinde zorunlu amellerin 'bilgi'si *îmân* kavramına dahil olunabilir, fakat 'eylemek' dahil edilemez, zira bu tamamen başka bir düzeye, amel düzeyine aittir. Onların *îmân* (kavramının) *amel*e şamil olmadığı şeklindeki sözleri böyle anlaşılmalıdır. Fakat Mürcîlere karşı olanlar için, Allah bilgisine, resuller hakkında ve aklen yahut icma olarak zorunlu bütün işler konusunda bilgiye sahip olup da, yine de bu işleri işlemeyene mümin tabiri kullanmak saçma ve kabulü olanaksızdır.

Bu manada Mürcîleri eleştirenler onları ameli zaruri olmayanlar sınıfına soktukları cihetle ayıplamakta haklı olmaktadırlar.

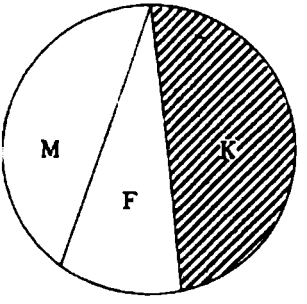
Îmân kavramının, 'amel'i içine almadığı şeklindeki tezin en önemli nazari sonucu günahların, hatta büyük günahların *îmânı* öz olarak etkilememeleridir. *Îmânın* öznesi bakımından söyleyecek olursak bu, bir müminin günah sebebiyle kâfir olmayacağını söylemek ile birdir. Büyük günah işlemiş olan birisi, günahkar mümin yahut fâsıktır. Bu tavır ümmetin yahut müslüman cemaatinin semantik alanına, kavramların dağılımında kaydadeğer bir değişim getirmektedir.



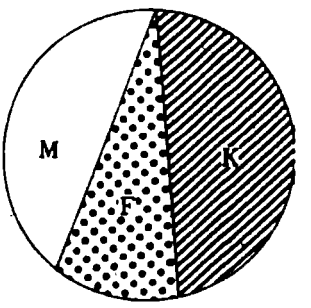
Kur'ânî Görüş



Haricîlerin Görüşü



Mürcîlerin Görüşü



Mutezilîlerin Görüşü

M=Mümin, K=Kâfir, F=Fâsık

Bu şekilde görüldüğü gibi, Kur'anî mefhum basit bir ikileme dayanmaktadır. Haricîler F'yi K'nin bir kısmı kılmak suretiyle, M'yi yani Müslüman cemaat kesimini mümkün olduğun-

ca daralttılar. Tersine Mürcîler F'yi M'nin bir kısmı addettiler. Mutezilîler ise daha evvel gördüğümüz gibi, F'yi M ve K arasında duran bağımsız bir bölüm yaptılar.

Îmân kavramı konusunda Mürcie görüşünün genel bir gözlemini bitirmiş bulunmaktayız. Yukarıda işaret olunduğu gibi, Mürcîler çeşitli temel sorunlar ortaya attılar ve bunları kendilerini izleyenlere bıraktılar. Bu sorunları üç başlık altında tasnif edebiliriz: 1) *Îmân=tasdîk=marifet* özdeşliği ile ilgili olanlar, 2) *Îmân*ın kavramsal yapısında *ikrâr*ın, yani 'söz ile beyan' yahut 'dil ile ifade'nin yeriyle ilgili olanlar, 3) *Amel* ile alakalı olanlar. Bundan sonra bu üç ana sorunun her birine ayrı bir bölüm ayıracağız.

VI. Bölüm
İMAN VE BİLGİ

I. *Îmân* Tanımında 'Bilgi'ye Verilen Üstünlük

Önde gelen Mürcî düşünürlerin en çok dikkat çeken ortak özelliği, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, *îmân* tanımlarında 'bilgi'ye (*marifet*) verdikleri önemdir. Bu tavrı tehlikeli bir aşırılığa vardırmak kolaydır ve bunu esasen sonraki Mürcie münekkidlerinin birçoğu yapmıştır. O aşırı formuyla Mürcî tezi, 'bilgi'yi *îmân*ın yegane tayin edici faktörü olarak göklere çıkarıp 'dil ile ikrar'a da, 'amel'e de hiçbir değer atfetmemekten ibaret olurdu. Örneğin Malatî tipik Mürcî tavrı aşağıdaki şekilde anlatıyor:[241]

> "Mürcîlerin bazıları şunu iddia ederler: *Îmân* sadece kalben 'bilmek'tir. Buna ne dilsel ne de bedensel bir faaliyet dahildir. Öyle ki kalben Allah'ın eşsiz olduğunu, ona benzer başka hiçbir şeyin olmadığını bilen, ister doğuya ister batıya doğru namaz kılsın ve hatta isterse beline bir zünnar[242] taksın, (hakiki) bir mümindir. Onlar böyle bir kimseye dil ile açık bir ikrarı farz kılmanın, ona bedensel bir eylemi farz kılmak olduğunu söylemektedir. Bunların bazıları namazın *îmân*ın zayıflığına işaret olduğunu ve namaza iştirak edenin *îmân*ını zayıflattığını söyleyecek kadar ileri gittiler."

241 *a.g.e.*, s.142-143.

242 *Zünnâr*: *Zımmîlik* işareti olarak Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsîlerin kuşandığı kemer.

Mürcîlerin aleyhine olan bu olumsuz sözleri söyledikten sonra Malatî onları acımasız bir şekilde tenkide başlar. Ve, söylemeye gerek yok, onun için bu son derece basit bir iştir. Ancak Mürcîlerin gerçek *îmân* teorisini bilenlere, Malatî'nin eleştirisi, kendi vehmettiği bir hayaletle çarpışan birisi izlenimini verecektir. Yine de bizi biraz ilgilendirir çünkü sonraki çağların Ehl-i Sünnet camiasının Mürcîlerin 'çirkin imansızlığı'na (*şenâat*) nasıl baktığı konusunda bir fikir vermektedir. Bundan sonraki bölümde Mürcîleri temsil eden tez olarak ele alınan Kerrâmî tavrını incelerken, Ehl-i Sünnet tarafından Mürcîliğe karşı aynı türden bir tavır ile karşılacağız. Öyle olmasına karşılık Malatî'nin Mürcî tezi üzerine yaptığı şerhi şöyledir:

> 1) Bir müminin umursamazca doğuya ve batıya doğru namaz kılmasına nasıl izin verilebilir? Bizzat Allah şöyle diyor: "(Ey Muhammed) yüzünü göklerdeki şu ya da bu cihete döndürdüğünü görüyoruz. Şimdi sana namazda seni tatmin edecek olan belirli bir yön vereceğiz. Yüzünü Mekke'deki ibadetgâha çevir. Ve siz (müminler) nerede olursanız olun yüzünüzü oraya çevirin." (Bakara; 144). Peygamber de bir keresinde Yemenlilere şunu yazmıştır: "Her kim bizimle aynı namazı kılar ve yüzünü bizimle aynı yöne çevirirse, muhakkak ki o kişi bütün hak ve görevleriyle bir müslümandır."
>
> 2) Nebinin bu konuda söyledikleri aşikarken bir müminin beline *zımmi* kuşağı takınması nasıl düşünülebilir: "Dış görünüşte bile gayrımüslimlere benzeyen onlardan biridir."
>
> 3) Dil ile ikrar olmadan kalp ile bilmek nasıl yeterli olabilir? Bizzat Allah, "Ey müminler, Allah'a, resule ve sizin aranızda emir sahibi olanlara itaat edin" diyor, (Nisa; 59). 'İtaat,' söylemek ve yapmak olmadan mümkün değildir.

İman ve bilgiyi tamamen özdeşleştirip, *îmân*ın *marifet*ten ibaret olduğunu söylemek hiç kuşkusuz tam bir entellektüel-rasyonalist tavır olur.[243] Fakat bir önceki bölümden öğrendiği-

243 Bilgi (*marifet*) kelimesini sufilerin "şahsi ve sezgi yolu ile Allah bilgisi" manasında almadığımız müddetçe böyledir. Mürcîlik bağlamında bilgi, Allah'ın kendisini Kur'an-ı Kerim'de anlattığı gibi bilmek manasındadır. Profesör Henri Laoust'un

miz üzere, önde gelen Mürcî düşünürlerini bu türden katıksız rasyonalistler olarak tasvir etmek yanlıştır. 'Dil ile ikrar'ın önemini nasıl kabul ettiklerini ve *îmân* tanımlarında 'bilgi' ile aynı düzeye koyduklarını görmüş bulunmaktayız. Bu açıdan, göze çarpan istisnalar Cehm ve İbn Kerrâm'dır. Cehm 'dil ile ikrar'ı açıkça dışlarken İbn Kerrâm 'dil ile ikrar' dışındaki her şeyi *îmân*ın dışında tutar.

Dahası, Mürcîler, 'Allah sevgisi', 'Allah korkusu', 'gurur ve böbürlenmeyi terk' ve 'boyun eğme' gibi şeyleri, sık sık 'bilgi' ve 'ikrar'ın yanında *îmân*ın zaruri öğeleri olarak zikretmektedirler. Hissi ruh hallerini anlatan bu tür kelimeler, entellektüel düşünme ve teori geliştirme seviyesinde iş görürken bile *îmân* eylemindeki daha öznel yanı, yani dinî duyguyu bir kenara bırakamayan son derece takva sahibi bir zihni işaret ederler.

Yine de, bu kayıtla birlikte, Mürcîler'de baskın olan bir entellektüel-rasyonalist eğilimin varlığını kabul etmemiz gerekir. Bu bağlamda, Eş'arî'nin[244] Mürcîlerin tümünün gerçek *îmân*ın akla (*nazar*) dayanmaksızın var olup olamayacağı sorusuna göre iki karşıt kampa bölünmüş olmaları konusunda söyledikleri ilginçtir. "Bir taraf, akletmeksizin Allah'ın birliği konusunda elde edilmiş herhangi bir kanaatin *îmân* teşkil etmediğini söylemekte, diğer tarafsa Allah'ın birliği konusunda akla dayanmayan itikadın *îmân* olduğunu savunmaktadır." Bu bölümde daha sonra göreceğimiz üzere, bu şekilde ortaya atılan soru, doğası itibariyle mantıksal çıkarım yapamayan avamın gerçek müminler olup olmadıkları şeklindeki daha kritik soruya sebebiyet verecektir.

Mürcîlerin entellektüelliğini, daha sonra Maveraünnehir'de Mâturîdîliğe dönüşen, Ebû Hanîfe ve ekolü temsil eder. Daha önce zikrettiğimiz meşhur nükte, Ebû Hanîfe'nin entellek-

---

marifetin Hanbelilik'te teknik bir terim olarak ifade ettiği mana konusundaki ilginç yorumu için bkz. *La Profession de foi d'Ibn Bacca*, Şam, 1958, s.3, not 1.

244 *Makâlât*, s.144.

tüel eğilimini açığa vurur. Eş'arî'nin naklettiğine göre nükte şöyledir:[245]

> "Ebû Osman El-Âdemî'nin aktardığına göre, Ebû Hanîfe ve Ömer bin Ebû Osman El-Şimmazî bir keresinde Mekke'de karşılaştılar. Ömer ona sordu: 'Allah'ın domuz eti yenmesini yasakladığını öne sürüp de bu yasağın şu gördüğümüz domuzu da içine alıp almadığından emin olmayan bir kişi hakkında ne düşünürsünüz?' Ebû Hanîfe cevap verdi: 'Bu adam mümindir.'
>
> Bunun üzerine Ömer sordu: 'Diyelim ki bu adam Allah'ın Mekke'ye haccedilmesini dini bir görev kıldığını söylüyor fakat kastedilenin Mekke'deki Kabe mi, yoksa başka bir yerdeki başka bir Kâbe mi olduğundan emin değil.' Ebû Hanîfe cevap verdi: 'Bu adam mümindir.'
>
> Sonra Ömer sordu: 'Peki bu adam şöyle de derse: Ben Allah'ın Muhammed'i resulü olarak göndermiş olduğunu biliyorum. Fakat kim bilir, belki de Allah'ın kastettiği resul şu Afrikalı siyah köledir.' Ebû Hanîfe cevap verdi: 'Böyle bir adam mümindir.' "

Bu anekdotun sahihliğinden, bence haklı olarak, sık sık şüpheye düşülmüştür. En azından burada nakledilen bütün hadisede bir yapaylık mevcuttur. Öte yandan unutmamalıyız ki, hikaye müslümanlar arasında çok maruftu ve dilden dile dolaşmaktaydı. Ebû Hanîfe'nin yöntemini beğenmedikleri için böyle bir hikayeyi ona mal etmeye çalışanların bir uydurması olsa bile, bu, Ebû Hanîfe'nin kendisinde bu eleştiriyi haklı gösterecek bir şey yoksa manasız bir uydurma olurdu. Bu manada, sahih ya da uydurma olsun, bu anekdot Ebû Hanîfe'nin düşünce tarzının en belirgin özelliklerinden birinin ifadesi olarak yorumlanmalıdır.

Peki bu anekdotun ortaya koyduğu en belirgin özellik nedir? Ben, bunun Ebû Hanîfe'nin rasyonalist yahut entelektüel tavrını açığa vurduğunu düşünmek eğilimindeyim. İki farklı 'bilme' tarzı hakkında temel bir gerçeğe bakacak olursak, durum açıklık kazanmış olur. Genellikle herhangi bir şey hakkın-

245 *a.g.e.*, 138-139.

daki bilgiyi iki farklı düşünce düzeyinde elde ederiz. 1- Bir şeyin mahiyetine dair bilgiyi üreten tümeller düzeyi, 2- Varoluş, yani somut tekil şeylerin bilgisini veren tikeller düzeyi. Birinci düzeyde elde ettiğimiz bilgi analitik bir tabiata sahiptir. Örneğin, bir A şahsını 'doğrudan bilmek' yerine 'onun hakkında bir şey' biliriz. Yani A'nın şöyle şöyle olduğunu biliriz. Fakat onu bu düzeyde, kendisiyle şahsi, yakın ve tamamıyla benzersiz bir ilişki kurmuş olarak bilmeyiz. Birinci düzeydeki bilgi kesinlik ve ayırt ediş açısından kazançlıdır fakat derinliği azdır.

Bilginin gerçek derinliğine ancak eşya bilgisinin ikinci düzeyinde varılabilir. Bu düzeyde, A hakkındaki bilgimiz onunla yakın şahsi beraberliğimizden elde edilen şahsa özel bir bilgidir. Bu tür bilginin varabileceği en yüksek nokta, sevgilisini en yakın biçimde tanıyan gerçek bir aşığın bilgisidir. Mistiklerin deneyimlerini tasvir ederken, erotik bir dil kullanmaktan hoşlanmalarının sebebi budur. Zira Mistikler Allah'ı bilmeyi amaç haline getirmiş ve onu bu düzeyde bildiklerini iddia eden kişilerdir.

Esasen, Allah bu iki tür bilginin nesnesi olduğunda, temel fark son derece açık olarak belirir. İkinci düzeyde, tek olan Allah'ı (*Allahu'l-Ehad)* biliriz. Ve bu ancak tek olan Allah ile şahsi bir birleşmeyle mümkündür. Birinci düzeyde, Allah'ın birliğini (*Vahdâniyetullâh*) biliriz; yani Mürcî İbn Şebîb'in dediği gibi Allah'ın bir olduğunu (*innallâhe vâhid*) biliriz. Ve tek olan Allah hakkındaki dolayımsız, sezgisel ve son derece şahsi nitelikteki bilgi, Allah'ın bir olduğunun bilgisine göre tamamıyla farklı bir doğadadır.

Ekseriya bunların birincisine, yani mistik tür bilgiye Arapça'da *marifet* adı verilir. İkinci yani analitik tür bilgiye ise *ilm* denir. Mürcîlerin *îmân* tanımlarında genellikle *marifet* sözcüğünü kullanmayı tercih etmeleri ve bunu yaparken de burada izah olunduğu şekilde ona *ilm* anlamını vermeleri son derece dikkat çekicidir. Tabii bu türden bir analizi fazla ileri

götürmek tehlikelidir, çünkü Mürcîler sistematik filozoflar değillerdi. Fakat rahatlıkla söyleyebiliriz ki onların bilgi anlayışı özcü türdendi, yani genellikle aklın faaliyeti ile elde edilebilecek bir bilgi türüydü.

Bunun böyle olduğunu, Gaylan'ın arz ettiği çarpıcı zıtlık durumu göstermektedir. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi,[246] Gaylan, tabiri caizse, Mürcî düşünürler arasında *îmân*ı ile *marifet*i (*ilm* anlamında alınan marifeti) eşitlemek eğilimine başkaldırdı. Bu tür bilgi kuşku duyulmaz biçimde somut ve evrensel olsa da, tamamıyla biçimsel ve yüzeyseldir. Ve bu, din ve Allah ile ilgili meselelerde bilhassa belirgindir. Gaylan 'Allah bilgisi'ni, yani *marifetullah*ı, daha derin bir şey yapmak istedi. Böylelikle 'birincil' ve 'ikincil' Allah bilgisi arasında bir ayrım yaptı. Bunların birincisi, Allah hakkında sezgisel ve dolayımsız bir anlayıştır, bu tür bir bilgi dile getirilemez ve *marifet* (*ilm*) manasında anlaşılan *îmân*ın üstündedir. *Îmân*, ancak Allah 'hakkındaki' kavramsal bilgi olan ve dille ifade edilebilen 'ikincil bilgi' olabilir. Bu yorum Zurkân'ın yukarıda alıntıladığımız sözünü anlaşılır kılar. Gaylân *îmân* ve 'dil ile ikrar'ı eşitleyip *îmân*ın 'sözlü ikrar'dan başka bir şey olmadığını öne sürdü.

Ana konumuza dönecek olursak, özcü tip bilginin özelliği tümeller düzeyinde aklın faaliyeti ile elde edilir olmasıdır. Ve o düzeyde kalır, teorik olarak, tikeller düzeyine inemez. Tekil ve somut şeyleri tekillikleri içinde kavrayamaz. Bir şeyi somut tekilliği içinde bilmek için, kişinin onu dolayımsız, yani şahsi temasla bilmesi gerekir. Yukarıda verilen formülü kullanmak gerekirse, 'A'yı bilmek' bu tür bilgi elde etmenin mümkün olan tek yoludur. 'A'nın şöyle şöyle olduğunu bilmek' ancak tümeller düzeyinde bir bilgi verir.

Sanırım Ebû Hanîfe hakkındaki anekdot bu fevkalade düşünürün bu hususta ki, yani iki temel bilgi türü arasında teorik ayrım konusundaki öğretisini yansıtmaktadır. Allah'ın domuz

246 Karşılaştırınız. V. Bölüm, I, VII, a. ve b.

eti yememizi yasakladığı bize söylendiğinde, kelimeleri nesnel bilgi konusu olarak anlar ve kabul ederiz. Ve bu *îmân*dır. Bu seviyede yalnızca *hınzır*ın (domuz) yasaklandığını biliriz. Burada *hınzır* bir tümeldir. Henüz bu yasağın şu ya da bu tekil *hınzır*ı ilgilendirip ilgilendirmediğini bilmeyiz.

Anekdot meseleyi aşırıya vardırdığı için bütün bu sözler kulağa saçma gelebilir yahut bir miktar safi lafazanlık gibi gözükebilir. Fakat altta yatan niyet çok ciddi bir niyettir. Öykü, ister icat olsun ister hakikaten gerçekleşmiş bir hadiseyi anlatıyor olsun, her halükarda Ebû Hanîfe'nin öğretisinin mühim bir cephesini yansıtmaktadır. Bir 'diyalektikçi' olarak Ebû Hanîfe'nin bu anekdotta, iki anlam düzeyi arasında karışıklığa müsaade edemeyeceğini mümkün olduğu kadar bariz ve kesin bir biçimde gösterebilmek amacıyla aşırıya gittiğini belirtmemiz gerekir. Anekdot meseleyi paradoksal biçimde ortaya koyarak kesin olarak açığa çıkarmaktadır ki Ebû Hanîfe'ye göre 'bilgi' tümeller düzeyinde kalmalıdır. Kısacası bu Ebû Hanîfe'nin kusursuz entelektüelizminin ilanıdır. Başka özelliklerinin yanısıra Ebû Hanîfe güçlü bir diyalektikçi idi ve bir diyalektikçi olarak kesinlikle akılcı bir tavır takındı.

Mürcîlerin 'bilgi'ye büyük önem vermeleri mühim bir hadisedir. Ve bu, müslüman düşünürler arasında bazı ilginç sorular ortaya çıkarmıştır. Bunların en önemlisi aşağıda ele alınacaktır.

II. Akıl ve Vahiy

İnsan doğal olarak bu noktada Mutezilîlerin rasyonalist *îmân*='bilgi' teorisinin gerçek temsilcileri olarak ortaya çıkmalarını bekler, çünkü Mutezilîler hiç şüphesiz İslam çerçevesinde ortaya çıkmış en radikal rasyonalistlerdi. Bu beklentinin ömrü uzun olmayacaktır. *Îmân* teorisinin Mutezilîlerin temel fikirleri arasında olmadığını akılda tutmamız gerekir. Onların ilahi sıfatların reddi ve insan özgürlüğüyle sorumluluğunun teyidi gibi uğraşacak başka önemli sorunları vardı. Mutezilîler

*îmân*ın doğası konusunda, üzerinde çok uğraşılmış herhangi bir teori geliştirmediler.

Eş'arî'nin, Mutezilîlerin bu konu üzerine en tipik görüşleri olarak takdim ettiği[247] şeyleri incelediğimizde, Mutezilîlerin ilgisinin başka bir yerde olduğunu hemen fark ederiz. Bütün bu görüşlerin ortak olarak vurguladıkları, istisnasız, 'amel'in *îmân* açısından önemidir. Hatta o kadar ki, onların kafasında *îmân* ile 'amel'in neredeyse tamamen özdeş olduğu izlenimini bile ediniriz.[248] Mutezilîlerin *îmân* anlayışındaki bu 'amel' vurgulamasını izah etmek zor değildir, çünkü amel kavramının Mutezilîliğin beş temelinden biri olan 'vaat ve tehdit' (*el vaad ve'l-vaîd*) sorunu üzerinde doğrudan ve merkezî bir etkisi vardı.

Fakat onların 'bilgi' ile *îmân*ı özdeşleştirdikleri kendilerine has bir iman anlayışlarının olduğu da aşikardır. Ve bu konuda kusursuz rasyonalistlerdi. Temel soru şu idi: İnsan Allah'ı ne ile bilir? Verdikleri cevap hayli yalındı: Akıl (*akl*) ile. Ve onların düşüncesinde *akl* bütün insanlarda ortak ve eşit olarak mevcuttu. Kâfirler ve müminler tamamıyla aynı tür akla sahiptirler. Akıl bakımından konuşacak olursak, bir peygamberle sıradan bir insan arasında bile hiçbir fark olamaz.

Ve 'akl yoluyla bilmekten' kastettikleri şey, akıl yürütme ve tümdengelim (*istidlâl*) ile elde edilen, mantıki delillere dayalı bilgi idi. Wensinck'in dediği gibi bu, 'dindeki akılcı içgörü' idi.[249] Mutezilî kavramsallaştırmasında *îmân*ın akılcı doğasını, onların bundan çıkardıkları önemli sonuç olan başkalarının otoritesine dayalı imanın reddi tartışmasız biçimde ortaya koyar. *Îmân bil-taklîd*, yahut yetkeye dayalı ve kulaktan dolma iman konusunu bundan sonraki bölümde hususi olarak ele alacağız.

247 *Makâlât*, s.267-269.

248 Örneğin Ebû'l-Huzeyl'in tarifi şu şekildedir: "*İmân* gerek zaruri gerek nafile itaat eylemlerinin tamamıdır" (s.266). Abbad bin Süleyman ise şöyle demiştir: "*İmân* Allah'ın insanlara yerine getirilmesini emrettiği zaruri görevler ile insanı yerine getirmeye teşvik ettiği nafilelerin tümüdür (s.278). Nazzâm ise şöyle der: "*İmân* büyük günahlardan kaçınmaktır." (s.278)

249 *a.g.e.*, s.135.

Şimdilik şu kadarını kaydetmekle yetinelim: Eğer Mutezilîler diyalektik ve felsefi düşünüş ile hiçbir ilgisi olmayan sıradan insanların safiyane inanışının geçerliliğini inkar etmişlerse bunun sebebi o inanışın mantıki delillere dayalı olmamasıydı. Ve yalnızca bu bile Mutezilîler arasında *îmân*ın 'bilgi' olduğu şeklindeki rasyonalist kavramsallaştırmayı aydınlatmaya yeter. Onların gözünde vahiy bile, doğal olarak akılcı bir dayanaktan mahrum iken, insanın aklını çalıştırarak temellendirmesi gereken bir tür bilgi idi. İlk Mutezilî düşünürler bu hususu tutarlı bir teori haline getirememişlerse de, kanaatlerini hemen her mühim soru üzerindeki tartışma biçimleri ile geniş bir biçimde ortaya koymuşlardır.

Çok daha tutarlı bir rasyonalist *îmân* teorisi, Ebû Hanîfe'nin Maveraünnehir'deki takipçileri olan Mâturîdîler tarafından geliştirildi. Özellikle ilginç olan, onların *îmân* kavramı bakımından akıl ve vahiy arasındaki ilişki sorunu konusundaki görüşleridir, ki bu sorun, *îmân* 'bilgi' olarak tanımlanıp da bilgi aklın bir faaliyeti olarak anlaşıldığı zaman ortaya çıkar. Mâturîdî tezinin dayanak noktası Allah bilgisini zorunlu kılanın ne olduğunda yatar. Bu akıl mıdır, yoksa şeriat mıdır?

Burada, Allah bilgisinin (*marifetullah*) zorunlu doğası varsayılmaktadır ve bu bağlamda *marifet*, *îmân* ile eş anlamlıdır. Gerçekte ele alınmakta olan soru, Allah bilgisinin insanı, aklı baliğ olunca mı yoksa ait olduğu camiaya bir resul gönderilip o camiayı insanın bilmesi gereken her şey konusunda aydınlattıktan sonra mı bağladığıdır. Genellikle Mâturîdîler ilk alternatifi, Eş'arîler ikinciyi seçmişlerdir ve bunlar bu bakımdan birbirlerine kesinlikle zıttırlar.[250]

Ravzatu'l-Behiyye'nin yazarı, Eş'arî'nin tavrını aşağıdaki şekilde tanımlıyor:[251]

250 Mâturidi taraftarlarından bir kısmının oluşturduğu Buhara okulu hariç. Bu konuya birazdan döneceğiz.

251 s.34-35.

Allah bilgisinin zorunlu doğası konusunda, iki okul arasında hiçbir tartışma yoktur. Tek fark Eş'arî'nin bunu vahyin yahut ilahi yasanın (*Şeria*) zorunlu kıldığını söylemesi, Mâturîdî'nin de akıl (*akl*) olduğunu söylemesidir. Eş'arî'ye göre onun zorunluluğu yalnızca ilahi kelamın deliline dayalıdır. Zorunludur çünkü vahiy, *küfr* ile şirkin menfur şeyler olduğunu ve muhakkak ateşle cezalandırılacağını, bilenlerin ise (*marifet*'le aynı kökten *ârif*'in çoğul hali, *ârifûn*) cennet ve ilahi takdir ile ödüllendirileceğini açıkça beyan etmiştir.

Eş'arî sözlerine devamla, Allah bilgisinin zorunlu doğasının akılla hiçbir ilgisinin olmadığını söyler. Aklın herhangi bir şeyi zorunlu kıldığı görüşü, iyi ve kötüyü (Allah'ın değil de) akıl hükmünün tayin ettiği ilkesine[252] dayalıdır. Ancak aklın beş şer'i kategori üzerinde herhangi bir hükmü yoktur...

Eğer *îmânı*[253] zorunlu kılan akıl olsa idi, o zaman Allah resul göndermeden evvel de zorunlu olurdu, çünkü akıl resul gönderilmesinden evvel gelir. Ve eğer bir resulün gelişinden evvel zorunlu olsa idi, resulün gelmesinden evvel (Allah'ı tanımayı) ihmal edenler ilahi cezaya müstahak olurlardı. Fakat Allah'ın söylediği, bu çıkarımı yalanlar: "Bir resul gönderene kadar cezalandırmayız" (İsra, 15). Eğer Allah resulün gönderilmesinden evvel kimseyi cezalandırmıyorsa, aklın 'bilgi'yi (*îmânı*) ürettiği savı zaruri olarak inkar olunmalıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, Allah'ı bilme zorunluluğu ancak şeriattan gelir.

Mâturîdî tavrı, bu Eş'arî tavrına taban tabana zıttır. Allah bilgisininin zorunlu doğası akla dayalıdır. Yani insan Allah'ı hiç vahiy olmadan bile aklıyla bilmek 'zorundadır.' Şüphesiz, buradaki en mühim anahtar sözcük akıldır. İşe Mâturîdîlerin akıl (*akl*) mefhumunu açıklayarak başlamamız gerekiyor. Bu konuda Hanefi-Mâturîdî ilahiyatçı Beyâdî'nin söyledikleri aşağıdaki gibidir.[254]

252 Mutezilîlere özgü görüş.

253 Bu pasajda iman ve marifetin gelişigüzel kullanıldıklarına dikkat ediniz. Bunlar birbirleri ile eşanlamlıdır..

254 *a.g.e.*, s.77-78.

"Akıl (yahut idrak) ruhun epistemolojik ilkesidir ki buna iki ayrı açıdan bakılabilir, yani, 1- intentio'su (*teveccühü*, yani nesneleri kavrama yönelimi) ve 2- gücü (*kuvvet*). Bu cephelerden birincisinde akıl bir cevherdir ki bununla duyu organları yolu ile dolayımsız olarak mevcut olarak duyumsanabilir nesneler; isbat ve akıl yürütme gibi dolaylı araçlarla da, dolayımsız olarak mevcut olmayan nesneler kavranır. İkinci cephesinde akıl bir çeşit ışıktır ki bunun faaliyeti duyuların en düşük safhasında başlar ve bununla kavranılan nesne açık ve berrak bir biçimde zihne sunulur.

Filozoflar *aklı* dört türe ayırırlar:

1) maddi (*heyûlanî*) akıl, 2) melekî (*bi'l-meleke*) akıl 3) eylemsel (*bi'l-fiil*) akıl ve 4) edinilmiş (*mustefâd*) akıl. Bunların birincisi ile kastedilen, ruhun bilme kapasitesine sahip olmasına rağmen bilgisiz olduğu haldir. İkincisi, ruhta dolayımsız önermelerin (*zarûriyyât*) mevcut olduğu halin ifadesidir. Üçüncüsü, ruhta teorik önermelerin (*nazariyyât*, yani ruha ayan olmazdan evvel düşünme gerektiren, dolayımsız olarak bulunmayan şeylerin bilgisi) kuvve olarak bulunduğu haldir. Bu safhada ruhun yalnızca bu nesneleri kavramaya *niyetli* olduğu farz olunur. Dördüncü hal ise teorik önermelerin artık kuvve halinde değil aktüel olarak mevcut oldukları haldir.

Filozofların aklı bu şekilde dörde ayırmaları tümüyle temelsizdir. Tek doğru akıl teorisi şudur: İnsanda en baştan beri akıl geliştirme potansiyeli ve aklen kavranacak şeyleri kavrama eğilimi vardır. Bu potansiyel yahut hazır olma haline, kuvve halinde akıl (*akl bi'l-kuvve*) yahut doğuştan akl (*akl garizî*) adı verilir. Sonra bu akıl kemale erişinceye dek Allah'ın yaratıcı faaliyeti ile azar azar gelişir. Bu şekilde mükemmelleşen akla 'kazanılmış akıl' (*akl mustefâd*) denir."

Şimdi, 'bilgi' manasında anlaşılan iman açısından, Mâturîdîlerin akıl ile vahiy yahut *akl* ile *şeria* arasındaki temel ilişki konusundaki tavırlarını daha iyi anlayabilecek durumdayız. Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf tarafından nakledilen sözleri burada bizim için bir anahtar metin niteliğindedir: "Allah insanlığa hiç resul göndermemiş olsaydı bile, yine de insanın aklederek

O'ndan yana bilgi (*marifet*) sahibi olması beklenecekti." Aşağıda bu anahtar metne ilişkin Beyâdî'nin şerhi vardır.[255] Buradaki metnin aslı Ebû Hanîfe'ye ait olup, parantez içindeki açıklayıcı sözler Beyâdî'nindir.

> "Allah insanlara (onlar için zorunlu olan her şeyi açıklayacak) tek bir resul bile göndermemiş olsaydı, insanların akıllarıyla (yani yukarıda tanımlandığı şekilde, tefekkür ve muhakeme etme görevlerinden sorumlu 'kazanılmış akıl' ile)[256] O'ndan yana (yani evvela O'nun varlığına dair, ondan sonra da bundan kaynaklanan, O'nun vahdaniyeti, ilmi, kudreti, kelamı, iradesi ve dünyanın yaratıcısı olduğu gibi şeylere dair) bir bilgi sahibi olmaları beklenecekti."[257]

Buna, Beyâdî ve Ebû Uzbe'nin Mâturîdî akıl teorisi konusunda yazdıklarına dayanarak bazı önemli yorumlar ilave edebiliriz.

1. Akıl insanın elinde Allah hakkında bilmesi gerekenleri edinmesine yarayan bir enstrüman (*alet*)dan başka hiçbir şey değildir. Bu bilgi enstrümanıdır ve açıkçası insanın bu amaç için ilahi yasaya ihtiyacı yoktur.

O halde, Mâturîdî tavrı, akla kutsal kitabın otoritesini bile aşan bir otorite atfetmekle nam salmış Mutezilî tavrı ile tamamen aynı mıdır? Bu ikisi arasında hiç olmazsa Mâturîdîlerin görüşü açısından son derece küçük fakat temel bir fark vardır. İşte tam bu noktaya atfen *el-Ravzatu'l-Behiyye*[258] yazarı Ebû Uzbe aşağıdaki açıklamayı veriyor:

> Mâturîdîler ve Mutezilîler arasındaki fark (Allah onları kahretsin!) şudur: Mutezilîler, 'bilgi'yi zaruri kılmakta aklı kendine yeterli addederler. Mâturîdîler içinse, gerçekte zaruri kılan Allah'ın kendisi olmak üzere, akıl 'bilgi'nin zaruri kılınma aletidir. Yani, Allah insan

255 *a.g.e.*, s.75.

256 Aşağıdaki ilave hususlardan 3'e bakınız.

257 Bahsedilen 'bilgi'nin, yukarıda Ebû Hanîfe'nin rasyonalizmi ile bağlantılı olarak açıklamış olduğum gibi, özcü türden bir bilgi olduğuna dikkat ediniz. Yani, bu Allah 'hakkında' bilgidir: Allah'ın var olduğuna dair, bir olduğuna dair, vs.

258 s.36-37.

aklını vasıta olarak kullanmak suretiyle bilgiyi zaruri kılar. Bu şundan ileri gelir: Allah hakikatte (insanda) akıl olmadan hiçbir görevi zaruri kılmaz. Aklın varlığı temel koşuldur. Aynı şey resülün fonksiyonu için de varittir. Resul hiçbir şeyi zorunlu kılmaz, ancak zaruri olanı insanlara malum kılar. Burada da görevlerin gerçek farz kılıcısı Allah'ın kendisidir. Bunları insan üzerine bir resulün aracılığı yoluyla farz kılan Allah'tır.

Bütün bu süreç bir lambanın çalışmasına teşbih olunabilir. Lamba insan gözünün nesnelere baktığında görmesini sağlayan bir ışıktır. Görüşü lamba zaruri kılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin sözlerini bu manada anlamamız gerekir: "Allah insanlığa tek resul göndermemiş dahi olsaydı, insanlar yine de akılları ile O'na dair bir bilgi sahibi olmak zorunda olacaklardı." Bu, (bu cümlede Ebû Hanîfe tarafından kullanılan) *bi-* ön eki (*bi-ukûli-him*: akılları ile veya kanalıyla) sebebiyet[259] (*sebebiyye*) anlamında kullanılmıştır. Ve cümle şu anlamda alınmalıdır: Allah bilgisi insana akıl 'sebebiyle' farzdır, bunu gerçekte farz kılan ise (akıl değil) Allah'tır.

Mutezilîlik ile Mâturîdîlik arasındaki yakın benzerlik de fark da şu konudaki tavırlarıyla açıkça ortaya çıkar: Bu ergenlik çağına erişmemiş çocukların ve kendilerine peygamber gelmemiş insanların 'bilgi' ve *îmân*dan mahrum olmalarından dolayı sorumlu tutulup tutulmayacakları problemidir.

Ebû Uzbe, bu açıdan Eş'arîler ve Mâturîdîler arasındaki farkın, Mâturîdîler ve Mutezilîler arasındaki farktan çok daha büyük olduğunu söylemektedir. Uzbe, Mâturîdî ve Mutezilîlerin aklın oynadığı role verdikleri ortak önem dolayısıyla birçok esaslı noktada gerçekten uzlaştıklarını belirtiyor.

> Diyelim ki bir dağ başında doğmuş, orada büyümüş ve (resülü dinleyememiş ve dolayısıyla) Allah'a inanma fırsatını bulamamış birisi vardır. Eğer o bu halde ölürse, inanmadığından dolayı cezalandırılacak mıdır, cezalandırılmayacak mıdır?

259 Gerçekte Ebû Uzbe'nin *sebebiyet*, yerine *âliyye* (aletlik) demesi gerekirdi.

> Eş'arîlerin cevabı şudur: Hayır, cezalandırılmayacaktır çünkü o kişinin ömrü süresince Allah'a imanı zaruri kılan vahiy şartı eksik kalmıştır.
>
> Öte yandan Mâturîdîler şu fikri öne sürmektedirler: Evet, cezalandırılacaktır çünkü *îmânı* gerektiren akıl şartı gerçekleşmiştir. Mutezilîlerden aldığımız cevap bunun aynısıdır.[260]

Çocukların *îmânı* sorunu Mâturîdîler ve Mutezilîlerin birbirleriyle nasıl ince bir hususta mutabık olduklarını ve birbirlerinden nasıl ince bir hususta ayrıldıklarını bize açıkça göstermektedir. Gerçekten de biz bunu, Ebû Uzbe'den öğrenmiş olduğumuz üzere, akıl ilkesinin her iki okulca ele alınışının bir örneği kabul edebiliriz. Uzbe'nin bu konuda yazdığı şudur:

> Mutezilîlere göre, aklı olanın ister çocuk ister büyük olsun gerekli bilgiye sahip olmama mazereti yoktur. Çünkü aklı ona gerçeği aramayı farz kılar. Bu yüzden aklı olan çocuğun zaruri olarak *îmânı* olması gerekir, çünkü akıl 'sahibi'dir. Eğer iman etmeden ölürse cezalandırılacaktır.
>
> Mâturîdîlere göre bir çocuğa ergenlik çağından evvel hiçbir şey farz değildir çünkü onun durumu resulün şu sözleri kapsamındadır: "Kalem üç şeyden kaldırılmıştır. Bunlardan biri ergenlik çağına ermemiş çocuktur." Böylece Mâturîdîlerin fikrine göre böyle bir çocuk imansız ölürse mazur görülecektir.
>
> Ancak Mâturîdî'nin Allah 'bilgi'sinin, aklı olan çocuğa farz olduğu şeklinde beyanı vardır. Eğer bu yorumu izlersek, ilkenin fiili tatbiki açısından Mâturîdîlik ve Mutezilîlik arasında hiçbir fark yoktur. Fakat (bu durumda bile) ilkenin kendisi bakımından bunlar arasında bir fark muhakkak vardır. Şöyle ki, Mutezilîlere göre 'bilgi'yi zorunlu kılacak güç ancak akıldadır, Mâturîdîlere göre ise aklın böylesi bağımsız bir gücü yoktur.[261]

2. Ancak Mâturîdîlerin akıl vurgusu, aklın bulunduğu yerde ilahi yasanın iptal olacağı anlamına gelmez. Beyâdî[262] Ebû

260 *a.g.e.*, s.39.
261 *a.g.e.*, 37.
262 a.g.e., s.77(23).

Hanîfe'nin cümlesinin hipotetik yapısına dikkat çekmektedir. (Eğer Allah, resul göndermemiş olsaydı bile...) Cümle yapısı gerçek durumun tersi durum olduğunu açıkça göstermektedir. Yani aslında Allah tarafından resuller gönderilmişlerdir. O halde Allah'ın resul göndermesinin önemi nedir?

Akıl, nesneleri ancak geniş ve genel bir şekilde kavrayacak güçtedir. Resuller aklın genel bir şekilde kavramış olduğu şeyleri somutlaştırmak ve özel yanları ile belirlemek üzere gönderilirler. Onun ayrıntılarını izah ederler. Böylelikle 'bilgi'nin mecburiyeti resullerin gönderilmesi ile daha somut bir temele oturtulmaktadır.

3. İkinci maddede ortaya atılan soru gerçekten son derece hassas bir noktadır. Ve tarihsel anlamda bu Mâturîdî taraftarlarının Buhara ve Semerkand okullarına bölünmelerine neden olmuştur. Genel olarak, Semerkand okulu Ebû Hanîfe'nin akılcı yaklaşımına daha sadık kalmıştır.

Şu anda dikkatimizi yönelttiğimiz sorunla ilgili olarak söyleyecek olursak, Buhara okulu Eş'arîlerle aynı tavrı takınmıştır. Tartışmanın özü şuydu: Allah bir resul göndermeden ve peygamberin çağrısı insanların kulaklarına ulaşmadan evvel hiçbir mecburiyet olamaz. Bu yüzden, böyle bir durumda, ne *küfr* yasak ne de *îmân* zorunludur. Eş'arîler için en önemli ispat metni yukarıda zikredilen ayettir. (İsra, 15) "Resul göndermeden cezalandırmayız." Bu ayetin şeriatın gelişinden evvel ilahi cezanın vaki olmasını reddettiği muhakkaktır.

Ancak Semerkand okulu alimleri ayetin bu tür yorumunu kabul etmemektedirler. Bunlar yukarıdaki görüşün Mutezilîliğe karşı geçerli olabileceğini, fakat Semerkand Mâturîdîliğine karşı geçerli olmayacağını söylemektedirler. Zira burada bahsedilen azap (*azâb*), en ağır ceza olan yok etmedir (*isti'sal*). Ve bunu biraz evvelki ayetin hemen arkasından gelen ayet kanıtlamaktadır: "Biz bir beldeyi yoketmek istediğimiz zaman, önce sakinlerinden müreffeh bir hayat yaşayanlara emir veririz ki

onlar orada günah işlesinler de böylece o belde (Bizim nihai) (kahır) kelimemizi haketsin. Ancak ondan sonra Biz onu tam bir yok ediş ile yok ederiz." (İsra, 16)

Bu ayet ışığında, bundan evvelkinin manası ancak şu olabilir: Allah hiçbir zaman tüm bir cemaatin mahvı suretindeki nihai ve en ağır cezaya, o halka bir resul kanalıyla uyarılar göndermeden başvurmaz. Böylelikle bu ayet Allah'ın, (aklen) zorunlu olanı yerine getirmeyi ihmal etmiş bireyler üzerine bir resulün gönderilmesinden de evvel daha hafif bir ceza indirmesi olasılığını hariç tutmamaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, 15. ayette ("Biz ... ceza vermeyiz" şeklinde ifade olunan) değilleyeci hüküm, ceza vakıasının reddi değildir; yalnızca resul öncesi bir devirde en ağır ceza türünün O'nun hikmetine ve merhametine yaraşmadığının ifadesidir. Çıkan sonuç da odur ki, şeriat yardımı olmaksızın aklıyla bilebileceğini 'bilmeyen' kişi pekala Allah tarafından cezalandırılabilir.[263]

Benzer biçimde, Ebû Hanîfe'nin (Ebû Yusuf'tan naklen gelen) aşağıdaki beyanı, Buharalılar ve Semerkandlılar tarafından farklı biçimlerde anlaşılmaktadır: "Yerin ve göğün, kendinin ve başkalarının yaratılışında gördüğü hikmet ile yaratan hakkında (bilmesi gerekeni) bilmeyenin mazereti olamaz." Buhara okulu bunun ancak bir resulün gelişinden sonra yürürlüğe gireceğini öne sürerken, Semerkand okulu böyle bir ön koşulu kabul etmez. Semerkand okuluna göre, bu ifadenin doğru tefsiri aşağıdaki şekildedir:

Yerin ve göğün, kendi nefsinin ve başkalarının yaratılışını gözlemlediğinde, aklı olan herkes, bir akıl yürütme sürecinden geçtikten sonra, muhakkak surette yaratıcının mevcudiyetinden haberdar olmak zorundadır.[264] "Bir akıl yürütme sürecinden (yahut devresinden) geçtikten sonra" tabiri son

263 Beyâdî, s.79-80. Nisa Suresinin 165. ayetine de benzer bir yorum getirilmektedir.
264 *a.g.e.*, s.82-83.

derece Mâturîdî bir kavrayışı ifade etmektedir.[265] Bu kavrayış Fatır Suresi'nin 37. ayetine dayanır: "Biz size düşünebilenlerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?"

> Buradaki (yetecek kadar diye çevrilen) *mâ* lafzı, tefekkür ve akletme devresini işaret eder.[266] Bu tam belirtilmemiş ifade, bütün insanlara şamil ve kesin bir müddetin olmadığını belirtmekte kullanılmaktadır. Gerekli zaman her ayrı durumda Allah tarafından tayin olunmaktadır, zira akıl derecesi insandan insana farklılık gösterir.[267]
>
> Böylelikle biraz evvel zikrettiğimiz ayet (Fatır, 37), yüce olan yaratıcının varlığını ve O'nun kusursuzluk bildiren tüm sıfatlarla mücehhez olduğunu bilmek için tefekkür (*nazar*) etmemiş ve akıl yürütmemiş (*istidlâl*) olan kâfirlere sert bir azardır. Kâfirler bu derece sert bir biçimde azarlanmaktadırlar çünkü Allah onlara akıllarının gücüyle tefekkür etmelerine yetecek uzunlukta bir müddet bahşetmiştir.[268]

4. Yukarıdaki müzakerenin açıkça belirttiği gibi, Mâturîdîlikte bütün görevlerin (*vâcibât*) en önemlisi Allah 'bilgi'si elde etmek üzere tefekkür ve akletmedir. Temel budur ve bütün diğer öğeler buna dayanır. Bu hususta Beyâdî şunları yazmaktadır.[269]

> Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre, bütün dini görevler birincil görev olan akıl yoluyla Allah'ı bilmeye dayanır. Ebû Hanîfe, ilk ve mutlak görevin, yaratılmış şeyler üzerinde düşünerek onlardan yaratıcıyı anlamak olduğu tavrını gütmektedir.
>
> Böylelikle şer'an yükümlü olan her müslümanın ilk ödevi, Allah'ın sıfatlarını, birliğini, adaletini ve alimliğini 'bilme'ye götürecek düşünce tefekkürdür. İkinci olarak da, Allah'ın gönderdiği resullerin

265 *bâde mudiyy muddetu'l-istidlâl*

266 Anlatılan şudur: Allah insana işaretler (*ayetler*) göstermektedir. İnsanın da bunlar üzerinde düşünüp aklını kullanarak bunlardan Allah'ın mevcudiyetini çıkarsaması beklenmektedir. Daha fazla ayrıntı için şahsıma ait *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* adlı esere bkz., s.13'ten itibaren.

267 Beyâdî, s.77.

268 *a.g.e.*, s.8.

269 *a.g.e.*, s.84

kullar üzerinde görevleri farz kılma olasılığının kabulüne gidecek düşünme ve akletme gelir.

Üçüncüsü, resullerin gösterdiği mucizelere bakarak risaletle birlikte emir ve görevlerin kabulüne giden düşünüş ve akletme.

Dördüncüsü, ilahi yasanın ana akaidi hakkında somut bilgiye varan akletmedir.

Ve nihayet yasanın buyurduğuna uygun tarzda hareket etme görevi gelir.

Bununla Beyâdî *aklın şeriat*tan önce geldiğini beyan etmektedir. Tabii, ikinci maddede gördüğümüz gibi, onun için de şeriat büyük önem taşımaktadır. Fakat onun vurgulamak istediği, şeriatın ancak, kişi aklını kullanmak suretiyle Allah bilgisine varmış, Allah'a iman etmiş ve peygamberin doğruluğuna ve tam manasıyla güvenilirliğine kani olmuş iken faal ve etkin olabileceğidir. Başka türlü söyleyecek olursak, *şeriat akl*a bir bakımdan bağımlıdır yani şeriatın uygulanabilmesi için bu uygulanma alanının akıl tarafından açılmış olması lazım gelir.[270] Beyâdî bu beyanını Ebû Hanîfe'nin, aşağıda tercümesini verdiğim, sözlerine dayandırmaktadır. Beyâdî'nin yorumları parantez içindedir.[271]

> Eğer Allah 'bilgisi' (yani Allah'ın zorunlu varlığı, birliği ve sıfatları -hem özüne hem de resul gönderilmesi ve onun vasıtasıyla mucizeler gösterilmesi gibi fiillerin dahil olduğu sıfatlar- hakkında bilgi) resulün öğretisinden gelecek olsaydı (yani getirmiş olduğu ilahi yasa yoluyla ve bu şekilde her şey ona bağlı olsaydı) o zaman Allah 'bilgi'si konusunda bütün insanlığa yapılan iyilik Allah'a değil resule atfedilmek zorunda olurdu (oysa gerçekte bu, Allah'ın ve sadece Allah'ın, insanda aklı tesis ederek ve böylece akletmeyi onun için mümkün kılarak yaptığı iyiliktir). Gerçek şudur ki, Allah iyiliği önce ona rabbini bildirerek resule yapar (ya İbrahim'de olduğu gibi aklını kullanmayı mümkün kılarak ya da bazı peygamberlerde olduğu gibi ilham yoluyla veya özel bir nedenden ötürü). Böylelikle

270 a.g.e., s. 99.

271 a.g.e., s.102.

bu durumda söz konusu iyilik Allah'tan (ve resuller vasıtasıyla gerçekleşse bile, yalnızca Allah'tan) gelir. Yapılan iyilik, insanlığa, Allah'ın onlara (akıl verip düşünmelerini mümkün kılarak) resulu (resulun getirdiği hakikati) kabul etmeleri gerektiğini öğretmesi ile bahşedilir.

5. Bu özel bağlamda zikredilecek iki küçük husus daha var. İlki hayli basit; 'bilme' zorunluluğunun doğası yahut derecesi ile alakalı. Beyâdî'ye göre, "geniş temelli ve genel bir düşünüşe dayanan"[272] ve düşünüp akleden kişiyi körükörüne bir otoriteye itaatin üstüne çıkaran (Allah) bilgisi, her bir müslümana farz olan bir görevdir. Yani bu, *farz-ı ayndır, farz-ı kifaye* değildir.[273]

İkinci sorun akletmenin 'bilgi' halini alma yoluyla ilgilidir. Doğru bir akıl yürütme, sağlıklı bir 'bilgi'yi nasıl üretir? Bu soruya Mutezilîler, "doğurma (*tevlid*) yoluyla" cevabını vermektedirler. Filozofların cevabı bundan farklıdır. Onlar bunun "mantıki zorunluluk (*icâb*) yoluyla" olduğunu söylerler.

Bu iki tipik cevaba zıt olarak, Mâturîdîler, doğru bir düşünüş sürecinden sonra bilginin teessüs etmesinin, ilahi bir adete (*adet-i ilâhiyye*) bağlı olduğunu öne sürmektedirler. 'Bilgi' ve akletme arasındaki bağ öz olarak Allah'ın tesis etmiş olduğu bir adettir; bu, ne mantıki bir bağdır ne de doğal bir üretim meselesidir.[274]

III. Başkalarının Otoritesine Dayalı İman (*İmân bi'l-taklîd*)

Yukarıda yazdıklarımız, mantıki düşünme veya çıkarım yapmanın (*istidlâl*) hem Mutezilîlerin hem de Mâturîdîlerin *imân* anlayışları açısından önemini açıkça ortaya koymuştur. Eğer, onların iddia ettikleri gibi, *imân* esasen 'bilgi'ye indirge-

272 Yukarıda belirtildiği gibi, somut gerçekler hakkında ayrıntılı bilgi yalnızca akıl kullanılarak elde edilemez. Bunu ancak bir resul verebilir.

273 Beyâdî, s.76.

274 *a.g.e.*, 84.

nebilirse ve doğru bilgi mantıki ispata dayalı olan bilgi ise, o zaman gerçek *îmân*ın akletmeye dayalı bir *îmân* olması gerekir.

Bu *îmân* anlayışı ta baştan beri son derece ciddi bir sonuca gebe idi. Çünkü bu, kaçınılmaz olarak, akletme ve mantıki ispattan ziyade sadece başkalarının otoritesine dayalı olan *îmân*ın (*el-îmân bi'l-taklîd*) değerini sorgulamaktaydı. Soru cemaat açısından çok önemliydi çünkü müslümanların büyük bir çoğunluğu, yani mantık ve diyalektik sanatında hiçbir eğitimi olmayan avam, bu teoriye göre, *mümin* sıfatını hak etmeyecekti. Sav bu ikinci şeklinde *el-kavlu bi-küfrü'l-âmme* yani avamı kâfir olarak lanetleyen tez olarak bilinir. Sağduyuya tamamıyla gülünç gelmesinin yanında tezin daha da şaşırtıcı bir neticeye varması ihtimali vardı. Bu da, *îmân*ını somut mantıki bir ispata dayayabilecek yegane kişi olması bakımından, yalnızca profesyonel bir mütekellimin (diyalektikci) gerçek bir mümin olabileceği idi. Tabii bu yalnızca bir ima sorunu idi, fakat ima ortadaydı ve tehlike hissediliyordu.

Beklentimizin tersine, akıl yürütmenin önemi konusundaki bütün vurgularına rağmen Mâturîdîler *küfrü'l-âmme* tezini savunma haddine gitmediler. Otoriteye dayalı *îmân*ı, değersiz veya yanlıştır diye reddetmediler. Gariptir, *küfrü'l-âmme*den bahsettikleri için genellikle ayıplananlar Eş'arî ve Eş'arîlerdi.

Bu sav sık sık Mutezilîlere mal edilir ve Mutezilî tezidir denir. Fakat bu tamamıyla doğru değildir. Bir kere, halihazırda görmüş olduğumuz gibi, *tekfîr* konusunda Mutezilîler *menzilu beyne'l-menzileteyn* tavrını takındılar. Bu da şu demekti: Otoriteye dayalı *îmân* bütünüyle reddedilecek dahi olsa, otoriteye inanan kişi ne kâfir ne de mümindi; o kişi fâsıktı (günahkar), Ayrıca, tam olarak söylemek gerekirse, önde gelen Mutezilîlerin tamamı gerçek 'bilgi'nin yalnızca akıl yürütme yoluyla kazanılabileceği konusunda mutabık değildiler. Gerçekten de bazıları Allah'a, kitaplarına ve resullerine dair 'bilgi'nin tefekkür ve istidlal yolu ile kazanılabileceğini (*iktisâb*) öne sürdüler. Bu kimselerin görüşüne göre, akletmeyi ihmal eden kişi tabii

olarak fâsık olacaktır.[275] Fakat diğer Mutezilîler için 'bilgi' bir iktisap değildi, içe doğan ve dolaysızca kanıtlanan (*zarûrî*), mantıki düşünüş süreci gerektirmeyen bir şeydi.[276]

Bunların bazıları otoriteye dayalı bir *îmân*ı tamamıyla reddetmediler. Şehristânî'ye göre, Mutezilîlerin büyük yazarlarından Câhiz şunları öğretmekteydi: "Formel olarak İslam dinine bağlı olanlar içinde Allah'ın bir bedeni yahut şekli olmadığına, gözle görülmeyeceğine, adil olup hiçbir haksızlık yapmadığına ve (insanın) isyankarlığını irade etmediğine kani olanlar vardır. Bu insanlar, eğer bu itikada ilaveten bunu söz ile ikrar ederlerse, kelimenin gerçek anlamında müslümandırlar... Fakat bu meseleler hakkında hiçbir zaman düşünmemiş olup da, Allah'ın rableri olduğuna ve Muhammed'in de Allah'ın resulü olduğuna iman edenlere bile, mümin nazarı ile bakılacaktır. Bunlar (istidlali ihmal ettikleri için) ayıplanmamalıdırlar, onların bundan daha fazlasını yapma mecburiyetleri de yoktur.[277]

Fakat *el-iman bi'l-taklîdin* reddinin Eş'arî ve takipçilerine mal edilişi, ortaya daha ciddi ve hassas bir problem çıkarmaktadır. Çözülmesi gereken sorun, Eş'arî'nin kendisinin böyle bir görüşünün olup olmadığıdır.

Wensinck, "Eş'arî'nin kendisi Mutezilî görüşü bütünüyle paylaşmadı" diyor. Fakat Eş'arî bu görüşü büyük bir ölçüde paylaşmıştır çünkü Bağdâdî'ye göre şunu öğretmekteydi:

275 35. Şii Mutezili İbn Abi El-Hadid (öl. 1257) *Nehcü'l-Belâğa* şerhinde (*Şerh*, Beyrut, 1957, 1, cilt, s.34) Hz. Ali'ye mal edilen sözü (*Evvelu'd-din marifetuhu*, Dinin başı Allah bilgisidir) açıklarken şunları yazıyor: "Bu, *taklid*in geçersiz olduğuna ve bütün dini görevlerin başında 'bilgi'nin geldiğine işarettir. Birisi buna itiraz edip şunu sorabilir: 'Ama siz medrese ilahiyatında ilk görevin, Allah'ı bilmek için akıl yürütme olduğunu, bazen da akıl yürütmedeki niyetin ilk görev olduğunu öne sürüyorsunuz. Bu iddiayı Hz. Ali'nin sözü ile bağdaştırmak mümkün müdür?' Buna vereceğimiz cevap şudur: 'Akıl yürütme ve akıl yürütme niyeti ancak arızi olarak zorunludur, cevher olarak zorunlu değildir. Zira bunların her ikisi de bilgi edinme vasıtalarıdır. Hakikatte zorunlu olan, bilginin kendisidir. Sadıkların komutanı (Hz. Ali) demek istedi ki, esas olarak dinin ilk görevi Allah ilmidir. Böyle anlaşılırsa onun sözüyle ilahiyatçıların görüşü arasında hiçbir çelişki yoktur.'

276 Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, s.255.

277 Şehristânî, *Milel*, 1, s.101.

"Hakikate başkalarının yetkisi altında (*taklîden*) iman eden ne müşriktir (putperest) ne de kâfirdir." Böyle bir kimse mümin midir? Bu kritik soruya Eş'arî, "Ben ona koşulsuz olarak mümin demem" cevabını vermiştir.[278] Bundan sonraki bölümde Eş'arî'nin *îmân* kavramsallaştırmasıyla ilintili birkaç ayrıntı daha verilecektir. Şimdilik biz daha çok Eş'arîliğin müslüman münekkidlerinin bu hususta ne dedikleri ile ilgilenmekteyiz. Eş'arîlere, *küfrü'l-âmme* görüşünde oldukları için şiddetle saldırıda bulunulduğunu görmekteyiz.

Önce, Eş'arîliğe karşı tipik bir Mâturîdî görüşü inceleyelim. Her kim idi ise, *Fıkh-ı Ekber*'e şerh yazan Mâturîdî ekole mensup bir zat[279] otoriteye dayalı *îmân*ın kabulü ile aklın önceliğini birleştirmeye gayret etmektedir. Fikrin başlangıç noktasını, sık sık *amel*in *îmân* için esaslı bir öğe olmadığı savına destek olarak müracaat edilen Ebû Hanîfe'nin sözleri teşkil etmektedir: Diyelim ki Türk ülkesinin en ücra köşesinde yaşayan bir adam vardır. Bu adam İslam'ı geniş ve genel bir manada alenen tanımaktadır. Fakat dini vecibeler, itikad esasları ve kitaptan yana hiçbir bilgisinin olmadığı gibi (çünkü bu şeylerle alakası olmamıştır) bunların herhangi birini de tanımamaktadır (çünkü bunları aklı ile anlamamaktadır). Fakat Allah'ı ve *îmân*ı (en temel biçimiyle) kabul etmektedir. Bu kimse mümindir (*îmân*ı için ödüllendirilecek ve 'amel' konusundaki ihmali affolunacaktır.)[280] *Fıkh-ı Ekber*'i şerheden bu önermeyi aşağıdaki şekilde yorumluyor:[281]

> Önerme, bu tür *îmân* henüz (daha yüksek) şekline, *islâm*a erişmiş değilse de otoriteye dayalı *îmân*ın kabule şayan oduğunu ima etmektedir. Bu, otoriteye dayalı *îmân*ı kabul etmeyen ve avamın kâfir olduğunu beyan eden Mutezilî ve Eş'arîlerin takındığı tavrın zıddıdır. Bu *küfrü'l-âmme* tezi kabul edilemez çünkü Allah'ın resul

278 *a.g.e.*, s.137.

279 Daha evvel belirttiğim gibi, şerh Ebû Mansur El-Mâturîdî'ye mal edilmektedir.

280 Ebû Hanîfe'nin sözleri burada Beyâdî'den naklen (a.g.e., s.74-75) verilmektedir. Parantez içindeki açıklayıcı sözler Beyâdî'ye aittir.

281 s.8.

ve nebi göndermesindeki hikmeti manasız kılmaktadır. Kendilerine risalet ve nübüvvet emanet edilmiş olanlara, öncelikle inançsızlara İslam'ı tebliğ emredilmiştir. Bu nedenle eğer (resul tarafından) teklif ve (cemaat tarafından) tartışmasız kabul ile elde edilen İslam doğru değilse, o zaman resullerin gönderilmesindeki ilahi hikmet tamamen kaybolur.

Ancak bu, iki tür *îmân*ın tamı tamına aynı değerde olduğu anlamına gelmez; akıl yürütmenin (*istidlâl*) derecesi, tartışmasız kabulden (*taklîd*) bin kere daha yüksektir. Ve insan ne kadar çok akıl yürütür ve çıkarsama yaparsa, *imâm* o derece nurlanır. Ebû Bekir'in *îmân* hakkındaki maruf hadis bu manada anlaşılmalıdır. Hadis'de, peygamber Ebû Bekir'in *îmân* ile bütün insanlığın *îmân*ı karşılıklı tartıldığı takdirde, birincinin ikinciden muhakkak daha çok çekeceğini söyler. Ebû Bekir'in *îmân*ının üstün gelmesinin sebebi, daha nurlu oluşudur. Aradaki fark, genellikle yapıldığı gibi, 'artış ve eksiliş' (yani *îmân* kalitesinin yüksekliği ve alçaklığı) olarak anlaşılmamalıdır.[282]

*Îmân*ın ışık (*nûr*) olarak kavramsallaştırılması Gazâlî'ye de *küfrü'l-âmme* tezini tenkid edebileceği bir temel sağlamaktadır.[283] Skolastik teolojide Gazâlî Eş'arîdir; fakat bu teze karşı onu Eş'arîliğe mal etmeksizin kararlı bir saldırıda bulunmaktadır.[284] Gazâlî bunu belirsiz bir şekilde "belli bir grup alim"e mal ediyor ve büyük bir ihtimalle Mutezilîleri kasdediyor. Gazâlî, bu alimlerin kendileri gibi skolastik ilahiyat (*kelâm*) bilmeyen,

282 Bu, Mürcî iman teorisini hedef alıyor. Sufi kökenli olduğu aşikar olan, 'nurlu' ve 'aydınlık' iman anlayışı Mâturîdîliğe hastır. Bu hususa bundan sonraki başlık altında yine geleceğiz.

283 *Feysalu'l-Tefrika*, s.202- 204.

284 Eş'arî'nin böyle bir şey öğretmiş olduğunu mutlak olarak reddedenler bulunmaktadır. Ebû Uzbe *el-Ravzatu'l-Behiyye* isimli eserinde Kuşeyrî'den alıntı yaparak *tekfîru'l-avâm*ın (*avâm, amme*nin çoğuludur) Kerrâmîler tarafından Eş'arî'ye mal edilen bir uydurma olduğunu öne sürmektedir. Ebû Uzbe şöyle diyor (s.22): Eş'arî'nin gerçek imanın bir şartı olarak çıkarım yapmayı (*istidlâl*) gerekli gördüğü muhakkaktır. Fakat bu kolay ve popüler türden bir *istidlâl*di ve örneği bir hadisteki eğitilmemiş bedeviye ait sözlerdi. Hadis, şunu söyler: Bir mahalden devenin geçtiğini geride bıraktığı dışkının göstermesi gibi, yer ve göğün şaşaası da yaratıcının varlığını kanıtlar. Ebû Uzbe bu tür *istidlâl*in Mutezilîlerce gerek görülen mantıki istidlalden bütünüyle farklı olduğunu söylemektedir.

ilahi yasanın ayrıntılarını kendilerinin ürettiği mantıki ispatlar yoluyla kavramayanların kâfir olduğunu iddia ederek, fazla eğitimli olmayan, saf müslümanları kâfir olarak tel'in ettiklerini söylemektedir.

Gazâlî, böyle bir görüşün ilahi merhametin sonsuz kapsamını son derece daralttığını ve cenneti hakedenlerin yalnızca profesyonel kelamcılar olacağı şeklinde saçma bir neticeye vardığını söylüyor.

Gazâlî, skolastik teolojiyle insan zihninde doğan *îmân* arasında hemen hemen hiçbir bağın olmadığına işaret ediyor. *Îmân*; soyut ispatlar, sistematik tasnifler ve kılı kırk yaran münakaşalar yapmak gibi akıl faaliyetleriyle elde edilecek doğada değildir.

> Hatta *îmân*, bizzat Allah'ın, bir ikram olarak kullarının kalplerine koyduğu bir çeşit aydınlatıcı *nûr*dur. Bu, bazen ruhun ta derinliklerinden gelip dille ifadesi tamamen imkansız olan, sağlam ve inkar edilemez bir kanaat şeklinde ortaya çıkar. Bazen dindar bir kimsenin belirli bir hasletinin gözlemlenmesiyle vaki olur; kişi o kimse ile oturup konuşurken birden ondan bir ışığın çıkıp kendisine çarptığını hisseder. Yine bazen şahsi bir durum buna sebebiyet verir. Bir defasında peygambere şiddetli bir düşmanlıkla karşı koyan bir bedevi geldi. Gözleri peygamberin ışıl ışıl yüzünü ve oradan çıkan parlak bir peygamberlik nurunu gördüğü zaman, "Allah'a yemin olsun ki, bu bir yalancının yüzü değildir!" dedi. Peygamberden kendisine İslamiyet'i tanıtmasını rica etti ve müslüman oldu.[285]

Gazâlî sözlerine devamla, bu tür saf müminlere *şehâdet*le birlikte namaz ve zekâtın öğretilip işlerini sürdürmek üzere geldikleri yere geri gönderildiklerini söylemektedir.

Tabii belli bir tip insan için, kelamın sağladığı mantıki ispatların *îmân* sebebi teşkil ettiği inkar edilmez bir gerçektir. Fakat tek gerçek değildir. Ayrıca, böyle durumlar pek nadirdir. Çoğu durumda, teolojik argümanlar, bize eğitim düzeyi düşük

285 *a.g.e.*, s.262.

sıradan insanların kafasını karıştırmak üzere özel olarak icat edilmiş şeyler izlenimini vermektedir. Profesyonel ilahiyatçıların fikirleri, insanların kalplerine *îmân* aşılamaktan ziyade, kalpleri katılaştırarak *îmân*dan daha da uzaklaşmalarına sebebiyet vermektedir.

Bu gözlemlerden Gazâlî kendisine ait *îmân* teorisinin kısa bir formülasyonu olarak son derece ilginç olan aşağıdaki sonucu çıkarmaktadır.[286]

> Şüphe olunmaz gerçek şudur ki, peygamberin öğrettikleriyle Kur'an'ın içeriğini kararlı bir iman ile kabul eden herkes, bunun mantıki isbatını bilmese de mümindir. Tersine, skolastik bir argümanla elde edilen *îmân* son derece zayıftır ve düşünüşteki ufak bir zorluktan dolayı her an parçalanıp dağılmaya hazırdır.
>
> Hatta, kökü derinlere inen *îmân* sıradan insanların *îmân*ıdır ki, ya çocuklukta sahih bir öğretimle kalplere sağlam bir tarzda ekilmiştir yahut olgunluktan sonra kelimelerle ifadesi imkansız bazı şahsi deneyimlerle kazanılmıştır.
>
> Ve bu tür *îmân* adanmışlık ve iç takva ile büyürerek mükemmelleşir. Uzun bir adanış tecrübesi ve sürekli *zikr*den sonra insan kelimenin en derin manasıyla *takva*ya (Allah'a hürmet ve korku ile iman etmek) ulaştığında ve kalbin içi bu alemin bütün kirlerinden arındığında, ona işte o zaman *marifet* ışığı[287] gösterilir. Bu an geldiğinde, önceleri otoriteye gözü kapalı itaat şeklinde kabul ettiği şeyler şahsi gözlem ve tecrübe konusuymuş gibi olur. Ve bu ancak şekli inanış düğümü çözülüp kalp Allah'ın ışığı ile 'genişletildikten'[288] sonra elde edilebilen gerçek 'bilgi'dir.

*Küfrü'l-âmme*yi Muhammed bin Cerir el-Taberî ile (el-Semnânî hariç) bütün Eş'arîlere mal eden İbn Hazm'ın tenkidiyse Gazâlî'ninkinden daha teorik ve eksiksizdir.[289]

---

286 *a.g.e.*, 204.

287 Gazâlî'nin burada *marifet* sözcüğünü, aklın sıradan faaliyetinden tamamen ayrı olan, dolaysız ve yakîn bir bilgi olarak Sufilerin kullandığı manada istimal ettiğine dikkat ediniz.

288 *İnşirâhu'l-sadr*, VI. sure, 126. ayet.

289 *Fisal*, V., s.35.

Onun problemi formüle ediş tarzı şudur: Akla müracaat etmeden ihtida etmiş birinin mümin olmasına imkan var mıdır? Yahut akla müracaat etmeden mümin-müslüman olmuş biri var mıdır? İbn Hazm'a göre Taberî, oğlan ve kızların yedi yaşında mantık öğrenimine başlaması gerektiğini, çünkü buluğa erip de aklıyla Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını bilmeyen kız yahut oğlanın kâfir sayılacağını ve canlarıyla mallarının şeriat teminatı altında olmayacağını söylemektedir. Tabii bu, *taklid*e dayalı *îmân*ın ters yüzü, yani başkalarının otoritesine körükörüne bağlanmanın hiçbir değeri ve geçerliliği olmadığı iddiasındaki görüştür.

İbn Hazm *taklîd*-karşıtı fikrin ana noktalarını ortaya koyarak bunları birer birer reddetmektedir.[290]

*1- Taklîd*in ayıplanacak bir şey olduğu Kur'an'dan da bellidir (Bakara, 165-166; Ahzab, 67; Zuhruf, 22), ki burada Allah din konusunda atalarının, babalarının yahut liderlerinin izinden körükörüne gidenleri şiddetle azarlamaktadır. Eğer *taklîd* kötü bir şeyse, *istidlâl*in (akıl yürütmenin) yegane doğru yol olduğunda karar kılmak zorundayız çünkü *taklîd*in zıddı *istidlâl*dir ve bu ikisi arasında üçüncü bir terim yoktur.

2- Mantıki bir ispata dayanmayan ve böylece desteklenmeyen herhangi bir tez ancak bir iddiadır (*dava*). Bir iddia kendi içinde hakikat ve yalanla ilişkisizdir. Bu nedenle, mantıki bir ispata dayanmayan bir tezin doğruluğu teminat altında değildir. Bu yüzden böyle bir şey insanların kalbinde *îmân* yaratamaz.

3- Bilgi (*ilm*) olmayan şey 'şüphe' ve 'varsayım'dır. İlim, kişinin bir şeyin gerçekten olduğu şekliyle varolduğuna kanaat getirmesidir (*itikad*), ki bu ya dolaysız duyum (*zarûret*) ya da mantıkî akıl yürütme yoluyla olur. Şimdi biz bunu doğru dinlerin yanlış dinlerden ayırdedilmesi sorununa uygularsak, doğru bir dinin doğruluğunun dolaysız duyusal algıyla bilinemeyeceği ve bu yüzden de bunun ancak akıl yürütmeyle kavranabile-

290 *a.g.e.*, s.35-40.

ceğinde karar kılmamız gerektiği dikkatimizi çeker. Bir kişi bir dinin gerçekliği konusunda aklına müracaat etmediği sürece o dini 'bilen' birisi değildir ve 'bilen' olmadığı sürece de ancak 'şüpheci' ve 'yanlış yolda olan' birisidir.

4- Hadise göre, insanların ruhları mezarda bir melek tarafından sorguya çekilir. Melek, Muhammed'i göstererek ruha sorar: "Bu kimse hakkında ne diyorsun?" Bunun üzerine dünyada mümin olanlar cevap verirler: "O Allah'ın resulü Muhammed'dir." Fakat münafık ve şüpheci olanlar şöyle cevap verirler: "Emin değilim, insanların bir şey söylediklerine şahit oldum ve (takliden) aynı şeyi ben de söylemeye koyuldum."

Taklîd-karşıtı okulun ortaya attığı bu dört görüşe karşı İbn Hazm aşağıdaki şekilde fikir yürütmektedir:

1- İlk görüşün üzerinde durduğu temel ikilem, yani arada üçüncü bir terime mahal bırakmayan *taklîd* ve *istidlâl* ikilemi, safsatadan başka bir şey değildir. Safsatadır çünkü bu argümandaki *taklîd* kelimesi bağlamından rastgele ve haksız olarak koparılmış ve doğru olmayan bir şekilde kullanılmıştır.

> *Taklîd*in (otoriteye körükörüne boyun eğme manasında) gerçek anlamı, Allah'ın bize peşinden gitmeyi emretmediği ve fikrini kabul etmek zorunda olmadığımız, Allah resulünden başka birisinin fikrini onaylamak ve kabul etmektir. Daha da doğrusu, *taklîd* Allah'ın takip edilmesini yasak ettiği bir kişiyi takip etmektir. Böylelikle bir kişi yalnızca ve yalnızca, Allah'ın resulü olmayan birisini takip ettiği ve bir fikri o kişinin fikri olduğu için fikir edindiği zaman, o belli kişi o belli fikri savunmasa kendisinin de aynı tezi savunmayacağına kani olduğunda *mukallid* (taklitçi) olur. Böyle birisi, bu şekilde savunduğu tez Allah'ın ve resulünün dediğine uysun veya uymasın Allah ve resulüne karşı gelmiştir, adaletsizdir ve günahkardır. Günahkardır (*fâsık*) çünkü izlemesi emrolunmayan birinin izinden gitmektedir ve Allah'ın emrettiğinden farklı bir şey yapmaktadır.[291]

291 *a.g.e.*, s.36-37.

Kur'an'ın 'körükörüne atalarının fikrine tabi olanları' azarlayışı bu manadadır. Allah'ın resulünü izlemek, doğası itibariyle bundan tamamen farklıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bunun *taklîd*le alakası yoktur.

> Bir kimse, yukarıdaki durumun tersine, Allah resulünün fikrini kabul eder ve savunur ise, yaptığı *taklîd* değildir. Bu, *îmân*'ın kendisidir, *tasdik*tir, hakikati izlemek, Allah'a itaat ve görevi ifadır; çünkü Allah bize resulüne itaat etmemizi emretmiş, onu takip etmeyi ve her dediğini tasdiki bize görev kılmış, bizi onun emrine karşı gelmek konusunda uyarmış ve ona itaatsizlik ettiğimiz takdirde en şiddetli şekilde cezalandırılmakla tehdit etmiştir.[292]

2- İkinci husus, doğruyla yanlışın yegane kriterinin mantiki ispat olduğu ve o nedenle ispatsız gerçek bir *îmân* olamayacağı tezidir. İbn Hazm bunun belirli bir durumun genel ve evrensel bir duruma dönüştürülmesine iyi bir örnek teşkil ettiğini söylemektedir. İbn Hazm, bunu, insanları iki tipe ayırarak gösteriyor.

> Küçük bir azınlığın teşkil ettiği birinci kategoride, ruhunda kanıt (*burhân*) göstermeye iten doğal bir güdünün bulunduğu kimseler yer alır. Böyle bir kimsenin ruhu, Allah resulünün getirmiş olduğu şeyi tasdik etme konusunda mantıki ispatı duyana dek rahat bulamaz. İspatları aramak bu tür kişinin üzerine farzdır çünkü bu kişi o ispatları duyma şansını elde etmeden ve ruhu sükuna ermeden şüphe veya inkar içinde ölürse, kâfir olarak ölür ve ebediyyen ateşte kalması gerekir.
>
> Bu tip bir kişinin ispat aranmasını ona farz addetmemizin tek sebebi, ruhu *küfr*den kurtarmanın dini bir vecibe olmasıdır.
>
> İkinci kategoriyi erkek ve kadın olmak üzere sıradan insanlar oluşturur. Tüccarlar, zanaatkârlar, çiftçiler, mütedeyyinler ve gelenekçilerle birlikte skolastisizm ve diyalektiği küçük gören büyük üstatlar bu kategoriye dahildir.

292 *a.g.e.*, s.36.

> Bu gruba Allah resulünün getirdiklerini tasdik etmede ruhu sulh ve sükun içinde olan, kalbi *îmân*da huzur bulmuş, Allah'ın inayeti ve yardımıyla doğru yola ve fazilete gidişi kolaylaştırılmış, içinde ispat arama isteği duymayanlar girer.
>
> Allah, Hucûrat suresinin 7 ve 8. ayetlerinde, 'gönüllerine *îmân*ı hoş göstermiş, kerem ve ihsanı ile *küfr* ve itaatsizlikten uzaklaştırmış' olduğu kişilere 'doğru yoldakiler' (*raşidûn*) demektedir. Allah'ın *îmân*ı kalpte ve dilde yaratması dediğimiz hadise de budur. Bu, Allah'ın bir lütfudur ve bu hususta *istidlâl*den bahsetmemiştir bile. Böyle kişiler, atalarının ve öğretmenlerinin *mukallidi* (körü körüne boyun eğeni) olmaktan uzaktır.[293]

3- Taklîd-karşıtlarının 'bilgi' tanımı tamamıyla yanlıştır. Bu kimseler 'bilgi'yi şöyle tanımlarlar: Dolaysız duyum ya da mantık yürütme yoluyla bir şeyin gerçekte olduğu gibi olmasından emin olmak. İbn Hazm, bu tanımındaki 'dolaysız duyum ya da mantık yürütme yoluyla' tabirinin yanlış ve gereksiz bir ilave olduğu kanaatindedir. Bu Kur'an'a, sünnete ve icmaya aykırıdır. Dahası bunu ne günlük Arapça ne de akıl desteklemektedir.

> 'Bilgi' bir kimsenin bir şeyden olduğu gibi kani olması olarak tanımlanmalıdır. Bu yüzden bir şeye gerçekte olduğu gibi kani olan ve içine şüphe düşmeyen herkes, o şeyin 'bilicisidir.' O kanaate duyu yoluyla mı, zeka eseri olarak mı, mantıki bir kanıtlama sonucu olarak mı yoksa Allah'ın keremi ile kişinin ruhunda o kanaati hasıl etmesiyle mi ulaşıldığı aslında önemsizdir.[294]

4- İnsanların mezarda melek tarafından sorgulanması hakkındaki hadise gelince, İbn Hazm bunun *taklîd*-karşıtı ekolün lehine değil aleyhine olduğunu ileri sürmektedir. Bu hadiste meleğin sorusuna "O, Allah'ın resulü Muhammed'dir" diye cevap verene mümin denmektedir. Peygamber o kişiye *mustadil* (istidlalci) dememektedir. Bunun manası şudur: *îmân*ının aslı ve kaynağı ne olursa olsun, müminin kurtuluşu kesindir. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, İbn Hazm sözlerine devamla peygam-

293 *a.g.e.*, s.38.
294 *a.g.e.*, s.40.

berin şüpheciye veya münafığa, *gayri-mustadil* (akletmeyen) demediğini söyler. Bu tip kişilerin verdiği "İnsanları bir şeyler söylerken duydum ve ben de, takliden, aynı şeyi söylemeye başladım" şeklindeki cevap birinci maddede açıklandığı şekli ile gerçek manada *taklîd*tir. Başka türlü söyleyecek olursak bu, Allah'ın resulünden başka birinin fikrini kabul edip onaylayan bir kimsenin tipik eylemidir. Bu tür gerçek *taklîd*in, kesinlikle reddedilmesi gerekir. Fakat *taklîd*-karşıtlarının bahsettiklerinin *taklîd*le ilgisi yoktur. Dolayısıyla, söz konusu hadis gerçekte onların lehine değil, aleyhine bir delildir.[295]

İbn Hazm, bu dört görüşe bir eleştiri daha eklemektedir ki bunda, kendisinin söylediği gibi, eldeki sorun açısından Eş'arîliğin en korkunç yönünü ortaya çıkarmaktadır. İbn Hazm'ın aynı suçlamayı hemen hemen aynı kelimelerle *Fisal*'in[296] iki ayrı yerinde tekrarlaması, onun bu hususa verdiği büyük önemi gösterir.

İbn Hazm'ın nasıl olup da bu 'korkunç tezi' Eş'arîlere mal ettiğini görmek kolaydır. Gerçek *îmân* için mantıki kanıtlamanın vazgeçilmezliği vurgusu, tabii olarak ispat olmadan *îmân* olamayacağı anlamına gelir. Bu tezi mantıki sonuçlarına vardırırsak şunu görürüz: İmanını mantıki bir ispat üzerine kurmayan kişi hiçbir suretle mümin olamaz, ancak şüpheci (*şâkk*) olur. Fakat şüphe ve belirsizlik içinde olmadığı müddetçe kimse bir şeyi aklen kanıtlamaya çalışmaz, buna göre yukarıdaki sav Allah ve resulü hakkında şüpheye düşmeyen hiç kimsenin gerçek bir mümin olmayacağı manasına gelir.

İbn Hazm bu yargıyı Eş'arîliğe mal ediyor. Ona göre Eş'arîler hiç kimsenin, önce şüpheci ve büluğ çağından sonra da inançsız olmadan *islâm* (ve *îmân*) sahibi olamayacağını öne sürecek kadar yüzsüzdürler.

295 *a.g.e.*, s.40.
296 V., s.41-44 ve IV, s.216-217..

> Allah'a yemin olsun, biz Allah hakkında, nübüvvetin hakikati hakkında, Allah resulünün doğru sözlü mü yoksa yalancı mı olduğu hakkında şüphesi olmayanın müslüman olamayacağını iddia eden bu insanlardan daha kâfir kimseyi duymadık... Onlara göre *küfr* olmadan, kelimenin gerçek anlamıyla, *îmân* olmaz, inkar olmadan da gerçek bir *tasdîk* olmaz. İnsan, Allah'ın rızasını ancak ondan şüphe ederek kazanabilir. Kalben ve sarsılmaz biçimde Allah'ın Rabbi olduğuna, ondan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna, İslam'dan başka din olmayıp onun da Allah'ın dini olduğuna iman edip bunu dil ile ikrar eden kâfirdir ve müşriktir.[297]

İbn Hazm bu insanların şüphenin gerçek *îmân*ın varlığı için vazgeçilmez olduğunu söylediklerine işaret ediyor; eğer böyleyse, şüphesi olup da ne kadar gayret etseler ondan kurtulamayanlar ne olacaktır?[298]

> Ne utanmazlıktır bu, ne ahmaklıktır! Kişinin mantıki ispat arayışı içinde bulunacağı dönemi bile sabitlemiyorlar. Bu sava göre (Allah, o savı da onu savunanları da, başkalarını ona davet edenleri de kahretsin!) bu insanlardan bu aklı alıp (ki mel'un şeytanın tavsiyesinden başka bir şey değildir) Allah'tan ve nübüvvetten gerçekten şüphe eden ve öldüğü güne kadar günlerce, aylarca ve yıllarca[299] sonuçsuz bir ispat arayışına giren kimsenin akıbeti gerçekten kötü olacaktır. Varacağı son yer neresi olacaktır? Onun son durağı yemin ederim ki muhakkak içinde ebediyen kalacağı ateş olacaktır.
>
> Böylelikle kesinlikle bilmekteyiz ki böylesi bir savı müdafaa edenler, İslam aleyhine düzen kuran, müslümanlara tuzak tertip eden ve onları *küfr*e davet edenlerden başkası değildirler.[300]

İbn Hazm eleştirisine devamla, söz konusu ispat olması gerektiği gibi yani mutlak kusursuz olacaksa, insanların büyük çoğunluğunun *îmân* ile rabıtası kalmaz der. Fakat, öte yandan, ispatın o denli güçlü olması gerekmediği söylenirse, o zaman o kadar kolaylıkla reddedilebilen bir ispat ne işe yarar?[301]

297 *a.g.e.*, V. s.41, s.216.
298 *a.g.e.*, V. s.41.
299 *sâat* yerine *senevât* okursak.
300 *a.g.e.*, IV, s.217.
301 *a.g.e.*, V., s.42.

Ayrıca, teolojideki hasımlarının da kendileri kadar istidlalde bulunduklarının hatırlatılması gerekir. Bu kişiler, rakiplerinin de istidlal yapmış olduğunu fakat o istidlalin yanlış olduğunu iddia etmektedirler. Eh, o vakit, istidlal yapmış olsalar da muhalifleri, netice olarak hiç istidlal yapmamış olanlar gibidirler. Kısacası *istidlâl, îmân*ın sahihliğinin teminatı değildir.

İbn Hazm bundan şu neticeyi çıkarıyor:

> Akıl yürüten sık sık hata yapar. Elbette akıl yürüten kişinin de sık sık hakikate ulaştığı vakidir fakat bu Allah'ın özel lütfunun bir neticesidir (kişinin aklı yüzünden değildir). Aynı şekilde, akıl yürütmeyen de sık sık hataya düşer. Çok defalar böyle birisinin de Allah'ın yardımıyla hakikate vardığı olur. Gerçekten, 'her kişinin yaratılış gayesi neyse, ona giden yolu kolaylaştırılır.'
>
> Bu suretle (akıl yürütmeden) başkalarının mantıki ispatını yaptıkları doğru bir teze ulaşmış olan kişi doğru yoldadır, akıl yürütme sürecinden geçmiş olsun ya da olmasın o hakikatin savunucusudur. Ve yanlış bir görüşe giden 'yolu kendisi için kolaylaştırılmış olan' kişi, başkalarının mantıken yanlışlığını kanıtlamış oldukları yanlış bir tezin savunucusudur, hata yapmış birisidir, hatta, akletmiş olsun ya da olmasın, kâfirdir.
>
> Noktalıyorum: İslam(ın hakikatine) kalben kanaat getiren ve itikadını diliyle ikrar eden herkes kelimenin tam manasıyla bir mümin, cennet ehlinden birisidir. Kanaatinin (verilen bir öğretiyi) öylece kabul edişinden mi, çocukluğunda gördüğü eğitimden mi geldiği veya ispattan mı kaynaklandığı hiç mühim değildir.[302]

IV. *Îmân*'ın Yeri (Mahalli)

Îmân'ın üç asıl öğesinden[303] birincisinin özellikle vurgulanması, buna 'bilgi' yahut 'tasdik' densin, Mâturîdîler arasında bir başka ilginç mefhumun doğumuna yol açtı. Bu kavramsallaştırmanın anahtar terimi, manası imanın yeri yani güzergahı

302 *a.g.e.*, s.44.

303 'Bilgi' veya 'tasdik,' 'dil ile ikrar,' 'amel.'

demek olan *mahal* yahut *mevzi*dir. Ve *îmân*a özel mevkii olarak kalp (*kalb*) tahsis edilmiştir.

Tabii bu, bu fikrin Mâturîdîlere has olduğu anlamına gelmez. Aslında, hangi okul yahut hizbe bağlı olurlarsa olsunlar, 'bilgi' yahut 'tasdik'ten *îmân*ın bir ögesi olarak bahsettiklerinde bütün ilahiyatçılar hemen istisnasız olarak 'kalben' (*bi'l-kalb*) tabirini ilave ederler. Ancak vurgu şüphesiz 'bilgi' yahut 'tasdik' üzerindedir. 'Kalp', açık ve bilinçli olarak, tasdiğin vuku bulduğu özel yer olarak gösterilmemektedir. İlginç nokta şudur ki, açıkça mistisizmin etkisi altındaki Mâturîdîler, özel bir 'güzergah' teorisi geliştirmiş ve buna sistematik bir tutarlılık da kazandırmışlardır.

Fikir, Mâturîdî'ye kadar götürülebilir. *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde Mâturîdî, kalbin imanın mevzii olduğunu tekrar tekrar vurgulamakta ve şu beyanda bulunmaktadır: "Muhakkak ki kalp, *îmân*ın mahalli (*mevzi)*dir."[304] Menşe olarak, sanırım bu fikir, *îmân*ın dil ile ikrardan başka bir şey olmadığı şeklindeki Kerrâmî tezinin müslüman düşünürler arasında yol açtığı şiddetli tartışmalar sonucunda ortaya çıkarmıştır. Yukarıda gördüğümüz gibi ve VIII. bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi- Kerrâmîler, kişinin "iman ettim" 'dediği' anda, o beyanıyla gerçek bir mümin olduğu görüşünde idiler. Kerrâmîlere göre o kişiden başka bir şey yapması beklenmezdi.

Kerrâmîlerin bu *îmân* teorisine hemen herkesin itiraz etmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu tavır, hiçbir şekilde Mâturîdî ve takipçilerine özgü değildi. Örneğin, şöhretli Eş'arî teorisyenlerden Bağdâdî, Kerrâmîlere aynı itirazı tamamıyla aynı biçimde yapmaktadır. Bağdâdî, "Kerrâmîlerin iddiasının tersine *îmân*ın kökeninin (*asl*) *kalb*te olduğunu" kesinlikle kanıtlayıcı mahiyette birçok Kur'an ayeti olduğunu söylemektedir.[305] Bu kalbin *îmân*ın mevzii olduğunun açık bir ifadesidir.

304 Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, El yazması, Add. 3651, fol. 387.

305 *Usûl*, s.250-251. Örnek gösterilen ayetler Mümin 14 ve Maide 41'dir. Bağdâdî ayrıca bir hadisi örnek göstermektedir. Bu hadiste peygamber: "*Îmân* dış görünüş yahut arzu ve hayal değil, kalpte kök salmış ve amellerle güçlenen büyük bir şeydir."

Aynı şey, sözlerine şöyle başladığı için, Mâturîdî için de geçerli gibi gözükmektedir: "*îmân*ın sadece dil ile *ikrâr* olduğunu ve kalpten gelen bir şey olmadığını iddia eden kimseler vardır." Buna karşı o şu tavrı alıyor: Gerek vahiy gerekse akla göre *îmân* için en layık yer kalptir (yani dil değildir.)[306] Mâturîdî ayrıca bu savı destekler mahiyette müteaddit Kur'an ayeti göstermekte ve kişi imanını diliyle ne kadar ikrar ederse etsin, *kalb*i sözüne ters düştüğü takdirde bunun hiçbir faydası olmayacağı sonucuna varmaktadır.

Mâturîdî'ye göre peygambere "dilleri ile şehadet edinceye kadar kâfirlerle savaşmasının emredildiğini" bildiren hadis gerçekte, sözlü şehadetin kendisinin *iman*, yani kalp ile *iman*, olduğunu göstermez. Hadis bize sadece, dil ile ikrarın *îmân*ın bir dış alameti olduğunu, bunu yapan herhangi birisinin şekli ve harici bir manada müslüman olarak görülebileceğini çünkü hiçkimsenin bir diğer kişinin kalbinin içine giremeyeceğini anlatmaktadır.

Böylece görüyoruz ki bu bakımdan Mâturîdî'nin tavrı özde diğerlerinden farklı değildi. Bu, aslen, Kerrâmîlerin *îmân* teorisine karşı teorik bir protesto idi. Fakat Mâturîdî Kerrâmîleri eleştirirken 'mevzi' kavramını vurgulamak eğiliminde idi. Bu da, dinsel düşüncenin belli başlı herbir işlevine belli bir 'mevzi' tayin eden ilginç bir *mevziler* teorisine yol açtı.

Aşağıdaki sistem, daha evvel belirtildiği gibi, Mâturîdî'ye mal edilen *Fıkh Ekber I*'in şerhinden alınmıştır.[307] Artık her kim ise, bu şerhi yapan Mâturîdî yazarın sistemin Mâturîdî'ye ait olduğunu ve *îmân* ile *islâm* arasında yapılan ayrımın yegane doğru yol olduğunu ifade etmesi ilginçtir. Her halükarda, bizim burada tetkik edeceğimiz sistemin Mâturîdîler arasında genellikle kabul edilen bir şey olduğunu, tamamıyla aynı şeyin (daha az ayrıntılı olarak) yanlışlıkla Mâturîdî'ye mal edilen kısa bir Mâturîdî İtikadı[308] risalesinde de verilmesi göstermektedir.

306 *Tevhid*, 384-385.

307 s. 6-7.

308 *Resâil fi'l-Akâid, yay. Y.Z. Yörükan, İstanbul, 1035, s.15-16.*

Sistemi oluşturan, dört tür Allah bilgisidir (*marifet*) ki bunlar herbirinin gerçekleştiği mevziin içsellik derecesine göre sıralanmışlardır.

1. En dıştaki 'bilgi' *islâm*dır, ki bununla 'hiçbir teorik tanımlaması olmaksızın Allah hakkındaki bilgi kastedilmektedir. Bunun mevzii, göğüstür (*sadr*).[309]

2. İkinci safha, Allah'ın *ulûhiyet*inin bilinmesidir. Bunun yeri, göğüsün içinde olan *kalb*tir. Başka türlü söyleyecek olursak, bu tür 'bilgi', birinciden bir derece daha içeridedir.

3. Üçüncü safha Allah'ın sıfatlarının bilinmesidir. Buna sadece *marifet* adı verilir. Yeri, kalbin içidir (*fu'âd*).

4. Dördüncü safha Allah'ın *vahdâniyet*inin bilinmesidir. Buna birleme, yani tevhid adı verilir ve yeri kalbin en iç bölmesidir (*sır*). Bu *fu'âd*ın da içindedir.

Fıkh Ekber I'in Mâturîdî şarihi burada örnek olarak Nur Suresi'nin 35. ayetini göstermekte ve bu ayette bilginin bu dört safhasına sembolik olarak atıfta bulunulduğunu öne sürmektedir. Tasvir bakımından son derece güzel olan ayet şöyle der: "Allah yerlerin ve göklerin nurudur. Onun nuru, içinde kandil bulunan bir oyuk gibidir. Kandil, parıldayan yıldızlara benzeyen bir sırçanın içinde. Kandilin yağı ateş değmese de alev alacak, doğuya da batıya da ait olmayan mukaddes bir ağacın yağından yakılmıştır. Nur üstüne nurdur! Gerçekten Allah dilediğini nuruna yöneltir. İşte Allah insanlara böyle misallerle hitap eder."

Şarih, bu müteşabih bölümde 'oyuğun' (*mişkât*), göğsü (*sadr*) yani bilginin ilk safhasının mevkiini sembolize ettiğini söylemektedir. Aynı şekilde sırça (*zücâce*) kalbi, kandil (*misbâh*) iç kalbi (*fu'âd*) ve ağaç (*şecere*) da kalbin en iç bölümünü (*sır*) sembolize etmektedir.

309 Bu bir Kur'an ayetine (Zümer, 22) dayanmaktadır: "Rabbinden bir nur ile hidayete ersin diye Allah'ın göğsünü (*sadr*) açmış olduğu kimse mi?" (yani böyle bir kişi bir kâfirle bir mi tutulacak?)

Ancak bu sıranın en sonu *sır* değildir. 'En iç kalbin' de derininde bir şey vardır. Bu şey literal olarak 'gizli' anlamındaki *hafi* adını alır, yani, en iç kalbin gizli çekirdeğidir. Bu, ilahi hidayet nurunun (*nûru'l-hidâyet*) mevziidir. İnsan *hafi*yi içinde taşır ama bu bütünüyle insanın denetimi dışında bir şeydir.

Doğru olan iman yolundan şaşmakta olan bir kimsenin *îmân*a kavuşturulması ve mükemmel bir müslüman haline gelme süreci, 'bilgi'nin içselleştirilme safhalarının tersine çevrilmesiyle anlatılmaktadır. Burada altı safha belirlenmektedir.

1. İlk safha *îmân*ın insan kalbinde ilk uyanışı ile alakalıdır, ki biraz evvel görmüş olduğumuz gibi bu bütünü ile insanın gücü ötesinde bir hadisedir. Allah hata yapan bir adamı doğru yola iletmek istediği zaman, nurunu en iç bölmenin 'gizli çekirdeğinin' içine salar. Ateş yanar ve pırıldamaya başlar. Yukarıdaki ayette geçen 'Allah dilediğini nura yöneltir' ifadesinin manası da budur.[310]

2. Sonra ikinci safhada, bu nur 'en iç bölme'ye ulaşır. Bu vaki olduğunda, insan *tevhîd*e başlar, yani Allah'ın mutlak birliğini anlar ve putlara tapmaktan vazgeçer.

3. Nur ikinci merhalede durmaz, kalbin ilk iç hücresine varıncaya dek ışığını yaymaya devam eder. O zaman insan 'bilgi' sahibi olur; yani Allah'ı bütün sıfatları ile bilir hale gelir.

4. Nur oradan 'kalb'e ulaşıncaya değin ışımaya devam eder. Bu *îmân* safhasıdır, yani uluhiyeti bakımından Allah'ı tanımaktır.

5. Buradan göğüse ulaşır ki, işte *islâm* bu safhada gerçekleşir.

6. Son olarak, nur bedenin tüm azalarına uzanır.

Bu aşamaya varıldığında kişi itaatsizce eylemlerden kaçınır ve emirlere uymaya gayret eder. Kişi aktif olarak bu amelî gereğe uyum gösterdiğinde Kur'an'daki ayetle belirtilen Allah'tan

310 Zümer, 22. Bkz. Not 309.

sakınan (*taki*) mümin olur: "Şüphesiz Allah indinde en üstün olanlarınız Allah'tan en çok sakınınlarınızdır."[311] Eğer tersini yapar da bu gereğe uymazsa *takva* vasfından mahrum kalır. İtaatsizliğe giren fiiller işlerse, *fisk* sınıfına dahil olur, fıskı yüzünden kaderi tehlikededir ama yine de *îmanı* yüzünden bir miktar kurtuluş ümidi vardır.

Bilginin dört derecesi yani *tevhîd, marifet, îmân* ve *islâma ukûd-u erbaa* (dört ilke) adı verilir. Bunlar bir ve aynı şey olmadıkları gibi birbirlerinden tamamıyla farklı da değillerdir. Dördünün birleşimi *dini* oluşturur. "Şüphesiz, Allah indinde din İslam'dır"[312] ayetiyle kastedilen de budur.

311 Hucurât, 13.
312 Âl-i İmran, 19.

VII. Bölüm
TASDİK OLARAK İMAN

I. Bilgi ve Tasdik

Şu ana kadar *îmân*ın birinci ögesi olarak 'bilgi'yi (*marifet*) mütalaa ettik. İslam ilahiyatı tarihinde dikkatimizi başka bir mühim cereyan çekmektedir ki bu, *îmân*ın birinci öğesinin 'bilgi' olarak tanımlanmasına bilinçli ve kesin olarak karşıdır. Bu ikinci eğilimdeki teologlar *îmân*ı 'bilgi' yerine *tasdîk* ile tanımlamayı tercih etmektedirler. Bunlar istisnasız olarak *îmân* kelimesinin kendisinin etimolojik bakımdan 'tasdik' demek olduğuna ve terimin temel teolojik manasının da bu olması gerektiğine işaret ederler.

Gerçekten bundan önceki sayfalarda 'bilgi'nin önemini hayli vurguladığını gördüğümüz Hanefi kelam okulunda bile, Mâturîdî gibi bir akım *îmân*ın 'bilgi' olarak değil, 'tasdik' olarak anlaşılması gerektiği tavrını almaktadır.

Mâturîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*'inde, genellikle yapıldığı gibi *îmân*ın Arapça'da 'tasdik' demek olduğuna işaret ederek söze girer.[313] Bu linguistik olguya dayanarak müminin kalbinde cereyan eden şeyin sadece 'bilgi' olduğunu iddia edenlere karşı asıl görüşünü geliştirmeye koyulur.

313 s.386.

Her şeyden önce *îmân* kavramının *küfr*ün zıddı olduğuna dikkat çeker. *Îmân* ve *küfr*ün bu kavramsal zıtlığı üzerinde bütün müslümanlar ittifak etmiştir. Bu durumda 'bilgi', *cehalet*in zıddı olan bir kavramdır. Bu nedenle eğer *îmân* 'bilgi' ile eşitlenecekse, *küfr*ün de 'cehalet'le eşitlenmesi gerekir. Fakat gerçekte *küfr*, 'bilgisizlik' demek değildir. *Küfr* yalanlama (*tekzîb*) yahut hakikati örtme (*tağtiye*) demektir ve kâfir, bir şeyin hakikatini inkar eden, birisine yalan isnad eden (*tekzîb*) kimsedir (*mükezzib*). Bir gerçeği bilmeyene hiçbir zaman *mükezzib* adı verilmez, o sadece ondan bîhaberdir (*câhil*).

Ancak bu, 'bilgi'nin *îmân* ile hiçbir ilişkisinin olmadığı manasına gelmez. Bu ikisi birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkilidirler. Ve aralarındaki ilişki nedensel bir ilişkidir. Başka türlü söyleyecek olursak, nasıl 'bilgisizlik' sık sık *küfr*e neden oluyorsa, 'bilgi' de *îmân*ın bir nedenidir.

> Tam olarak söylemek gerekirse, kalp ile *îmân* bilgi değildir. Yalnız, 'bilgi', 'tasdik' getiren bir sebeptir. Nasıl bir çok hallerde 'bilgisizlik' 'yalanlama' tavrını getirmekte ise...
>
> Ne bir şeyi bilmeyen kimseye *mükezzib* denir ne de o şeyi bilen herkes haklı olarak o şeyi tasdik edenler olarak tanımlanabilir. Ancak, bilgisizliğin inkarı davet edişi gibi 'bilgi' de 'tasdik'i davet etmek eğilimi gösterdiğinden, *îmân* sık sık sebebine binaen 'bilgi' adını alır. Bu, 'bilgi'nin *îmân*ın kendisi olduğu anlamına gelmez.
>
> Aksi takdirde şu Kur'an ayetini açıklamamız (Nahl, 106) nasıl mümkün olacaktır: "Kalpleri *îmân*la doluyken zorlama nedeniyle inkar edenler hariç, Allah'a *îmân* ettikten sonra ("imanından sonra"), onu inkar edip de memnun olacaklar var ya, işte Allah'ın gazabı onların üzerine olacaktır." Şayet kalpteki sadece 'bilgi' olsaydı, *küfr* bunu gideremezdi. Dahası, burada zikredilen şart (kalplerinin *îmân*dan yana memnun oluşu) tamamıyla manasız olurdu. Esasen, çok sık olarak bir kimsenin, haksız muameleye uğramaktan kaçınmak için hak bildiği şeyden oldukça farklı bir şeyi benimsediği vakidir.

> Böyle bir durumda onun koşulu (yani *îmân*ının hâlâ bütünlüğünü koruduğunun delili) kalbinin memnuniyetidir.[314]

Kısacası, Mâturîdî'ye göre 'bilgi' *îmân* sebebi olabilir, fakat *îmân*ın özünü teşkil etmekten uzaktır. *Îmân* daha ziyade bir tasdiktir ve tabiatı odur ki ona sahip olan, kendisinde sarsılmaz itikaddan doğan derin bir memnuniyet (*itminân*) duyar.

*Îmân*ın 'bilgi' ile bir tutuluşuna karşı çıkan daha ayrıntılı ve teorik bir görüş örneği olarak, Taftazânî'nin Nesefî akaidi şerhinde geliştirdiği müzakereyi ele alacağız.

> Kaderîlerden[315] bazıları *îmân*ın 'bilgi'den (*marifet*) başka birşey olmadığını öne sürerler. Okulumuz otoriteleri[316] bu tavrın kabul olunamayacağında mutabıktırlar.
>
> Böyle düşünmelerinin sebebi şudur. Muhammed (s.a.v.) zamanındaki Ehl-i kitab[317] 'kendi oğullarını nasıl tanıyor idi iseler'[318] Muhammed'in bir nebi olduğunu da o kadar iyi biliyorlardı. Ama yine de kâfirdiler çünkü onlarda *tasdîk* eksikti.
>
> Başka bir sebep de kâfirler arasında gerçeği mükemmelen bilen, ama yine de inat ve böbürlenme yüzünden inkar edenlerin olmasıydı. Kur'an (Neml, 14) şöyle demektedir: 'Onlar (ayetleri) inatları ve kendini beğenmişlikleri yüzünden inkar ettiler. Oysa kalben onların doğru olduğundan yana hiçbir şüpheleri yoktu.'
>
> Böylelikle görülmektedir ki bazı önermeleri sadece 'bilmek' ve onların hakikatinden yana emin olmak ile, onları *tasdîk* ve onlara *itikat* etmek arasında temel bir fark vardır. *Îmân* ismine layık olan birincisi değil, ikincisidir.[319]

Ancak Taftazânî 'bilgi'yi *îmân*a yabancı bir şey olarak görüp bir kenara atmak niyetinde değildir. Nasıl Mâturîdî 'bilgi'yi

314 *a.g.e.*, s.390-391.

315 Yani Mutezililer.

316 Taftazânî burada Eş'arî temsilcisi olarak konuşuyor.

317 Yahudi ve Hıristiyanlar gibi.

318 Bakara 146'ya atıf: "Kendilerine kitap verdiklerimiz kendi oğullarını tanır gibi Kur'an'ı tanımaktadırlar. Ama yine de bunların bazıları gerçeği bilerek gizliyorlar."

319 Taftazânî, s.246.

*îmân*a götüren bir sebep olarak kabul etmekte ise, Taftazânî de bunu *îmân*ın kaynağı ve temeli olarak görmektedir. Fakat *îmân* 'bilgi'nin ötesinde birşey ihtiva eder. Ve o şey hür seçimdir (*ihtiyâr*). Birinin size bir bilgi verdiğini farzedin. Siz bunu 'biliyorsunuz', ama henüz sizin 'inancınız' değildir. Bu bilginin iman haline gelmesi için, halihazırda doğru olduğunu bildiğiniz bilgiye 'kalben bağlanmanız' gerekir. Ve *tasdik*in manası budur.

> Selahiyet sahibi alimlerin bazılarının dediği gibi, 'tasdik' kişinin başkasından alıp da halihazırda gerçek olduğunu bildiği bir bilgiye kalben bağlanması demektir. Bu manada 'tasdik', 'tasdik' edenin hür ve ihtiyari seçimi ile gerçekleşen bir edinim (*kesb*) eylemidir.
>
> Ve bir edinim eylemi olduğundan, (Allah tarafından) mükafatlandırılması olasıdır ve bütün dini vecibelerin başına konulmuştur. Bu bakımdan 'bilgi'den hayli farklıdır, çünkü 'bilgi' sık sık bir şey elde etmeksizin vaki olur; örneğin birisi maddi bir nesne görür ve bu görüş akabinde onun bir duvar yahut taş olduğu bilgisini üretir. 'Tasdik', bir malumat parçasına hür ve gönüllü seçiminizle gerçeklik izafe etmenizdir ki, şayet aynı şey kalbinizde hür seçiminiz olmaksızın vaki olursa, buna 'tasdik'ten ziyade 'bilgi' denilir.[320]

Tasdîk sorununu karışık hale getiren, bunun ayrıca mantık ilmindeki en temel terimlerden biri olmasıdır. Salt mantıki anlamıyla *tasdîk*, belirli bir ruhi halin meydana gelişini ifade eder ve herhangi bir istemli eylemi içermez. Bu, zihnimizde önce iki şey arasında (mantıki) bir bağıntı kuruşumuz[321] sonra bu bağıntıyı onaylamak ile reddetmek arasında bulunduğumuz sırada, onaylanması lehinde bir kanıtın gelişi ile olur. Böyle bir durumda zihnimizde cereyan eden, iki terim arasındaki bağıntının varlığının aklen kabulüdür. *Tasdîk*in mantıktaki anlamı da budur. Safi bir mantıki süreç olarak tasdik, herhangi bir hür ve gönüllü seçim eylemini içerir gözükmemektedir.

320 *a.g.e.*, s.446.

321 Kastedilen iki terimdir ki bunlardan biri bir önerinin öznesi diğeri de yüklemidir.

> Ama yine de belli bir bakımdan, burada *söze* konu edilen psikolojik halin vaki oluşuna hür ve gönüllü bir seçim neden olmaktadır. Bu, mümkün sebeplerin gözden geçirilmesi, tefekkür, engellerin ortadan kaldırılması ve buna benzer şeylerin yer aldığı bir süreç içerir. Böylece, *îmân* insana farz kılınan bir görev niteliğini kazanır. Ve bu yüzden, *îmân*ın bir edinim ve gönüllü seçim meselesi olduğu söylenir. Yalnızca 'bilgi' bu manada *tasdîk* yaratmaya kâfi değildir, çünkü 'bilgi' pekala *tasdîk* olmaksızın meydana gelebilir.

Ve bu suretle Taftazânî, *tasdîk*in 'hür seçim ile elde edilen pozitif bir bilgi' olduğu, *îmân*ın ise bundan başka birşey olmadığı sonucuna varmaktadır.[322]

O zaman *îmân* ve *tasdîk*i bütünü ile eşitlemekte haklı mıyız? Taftazânî'nin görüşü bu eşitliği onaylar gibidir. Bazı alimler buna itirazda bulunur. İbn Hazm bunlardan biridir. Burada da onun itirazı kendisinin temel linguistik teorisine dayanmaktadır. Daha evvel başka bir bağlamda gördüğümüz gibi, İbn Hazm'ın dil teorisi, kısaca şu görüşten ibarettir: Allah Arapça'yı Kur'an vahyinin dili olarak kullandığı zaman, anahtar terimlerin her birine son derece kendine has bir mana yükledi ve o kelimeler özel bir anlam kazandı.

Bir kelimenin asli manasından yola çıkarak, Allah kelimeyi ait olduğu yerden koparıp başka yere nakletmiş ve ondan özel bir teknik terim yapmıştır. Böylelikledir ki Kur'an'da bir dizi ilahi teknik terim vardır. Bu teknik terimlerin manaları da Allah'ın kendisi tarafından tayin edilmiş olduğuna göre, kimsenin bunlara müdahale etmeye hakkı yoktur.

Böylece, bu tür kelimeler bakımından İbn Hazm, sözlük manası ile teknik mana arasında ayrımda bulunmaktadır. Onun görüşüne göre, bu ikisinin birbirine karıştırılması, ilahiyat sahasındaki kargaşanın da sebebidir. *Îmân* sözcüğü bu duruma tipik bir örnektir.

322 *a.g.e.*, s.447-449.

Sözlük manası olarak, *îmân* gerek kalp gerekse dil ile *tasdîk* demektir. Bu manada, bir kimse herhangi bir şeyi tasdik ederse, bu *îmân*dır. Neyi tasdik ettiğine dair herhangi bir belirleme söz konusu değildir.

Ancak Allah, resulü aracılığı ile, *îmân* kelimesinin manasını belirli ve mahdut sayıda şeye kalben iman etme şeklinde daraltmıştır. Artık bu belirli manada *îmân* herhangi bir şeye inanmak demek değildir. Dahası, Allah, *îmân*ın manasına bu dar ve belirli şeylerin sözlü kabulünü de dahil etmiştir.[323] Allah burada, kendisine münhasır itaatin ifadesi olarak vücut azalarınca yerine getirilen 'ameller'i de saymıştır.[324]

İlahi yasa kapsamında Allah böylece *îmân* ismini Arapça'daki asıl yerinden başka bir yere aktarmış (*nakale*) ve gerek ilahiyat gerek hukuk sahasında bu kelime ile sadece *tasdîk*in kastedilmesini yasaklamıştır. Eğer Allah *îmân* sözcüğünün anlamındaki bu yer değiştirmeyi yapmamış olsa idi yeryüzündeki tüm kâfirlere mümin denmesi ve bizim de onlarda *îmân* olduğunu kabul etmemiz gerekecekti; çünkü şüphesiz onlar da bu dünyada birçok şeye inanıp onları tasdik ediyorlar.[325]

Ancak, hakikatte, Allah'ın Kur'an'da belirlediği bütün şartları yerine getirmediği takdirde, kimse mümin sıfatını taşıyamaz. Bundan ötürü İbn Hazm, Hıristiyanların ve Yahudilerin kelimenin gerçek anlamında müminler olmadıklarını ve onların imanının gerçek *îmân* sayılamayacağını öne sürüyor. Örneğin Yahudiler, Allah'ın birliğini ve Musa'nın nübüvvetini kabul etmektedirler, fakat bu onları mümin yapmaz.

Biz bir kâfir'in *tasdîk* manasında Allah'a inanabileceğini ve böylelikle *musaddık* olduğunu hemen kabule yanaşırız. Lakin bu söylediğimiz onu ne mümin yapar ne de böyle bir kişide *îmân* vardır.[326]

Böylelikle bizzat Allah tarafından yapılan semantik spesifikleştirmenin sonucu olarak *îmân* artık sadece *tasdîk* değil-

323 Bu belirli *tasdik* konuları *Fisal* IV, s.190'da verilmektedir. Bunlar: Allah resulü, Kur'an'ın öğrettiği her şey, kıyamet, cennet, cehennem, namaz, zekât ve icmadır.

324 *Fisal* IV, s.192

325 *a.g.e.*, s.205

326 *a.g.e.*, s.205-206

dir ve bir kimse mümin olmaksızın pekala *musaddık* olabilir. Fakat *tasdîk*in kendisi Allah tarafından herhangi bir semantik belirlemeye uğramamıştır ve asli manasını herhangi bir değişiklik olmadan muhafaza etmektedir.

> *Tasdîk*in semantik değeri (*hükm*) Arap dilinde her zaman ne idiyse odur. Ve *tasdîk* bakımından bir ademoğlu, bir cin, bir kâfir ve bir mümin arasında hiçbir fark olamaz. Bir şeyi tasdik etmiş olan herkes *musaddık*tır. *İmân*ın zaruri şartını oluşturan diğer şeyleri tasdik etmeksizin Allah'ı ve resullerini tasdik etmiş olan kişi yalnızca Allah'a ve resulüne *musaddık*tır. Ne mümin ne de müslümandır. Aslında bu kişi kâfir ve müşriktir.[327]

II. Eş'arî'nin *Îmân* Teorisi

Tasdîk kavramının merkezi bir rol oynadığı *îmân* teorisine örnek olarak burada Eş'arî'nin tezini ele almak ve dikkatle tahlil etmek istiyorum. Eş'arîliğin İslam ilahiyatındaki tarihi öneminden dolayı, Eş'arî'nin pozisyonu özel bir incelemeyi hak etmektedir. Ayrıca, Eş'arî'nin *îmân* kavramıyla ilgili tavrının tesbiti ilk bakışta göründüğünden çok daha zordur.

Eş'arî'yi bir Ehl-i Sünnet imamı olarak değil de şirkin tiksindirici bir temsilcisi olarak gören İbn Hazm, onu ve Cehm'i aynı yere koyar. Her ikisine *îmân*ın kalben kuvvetle inanmaktan (*akd bi'l-kalb*) başka bir şey olmadığı görüşünü isnat eder. Ve kişinin dilinde *küfr*ün mü, teslis inanışının mı olduğunun ya da İslam dairesi içinde kalıp *takiyye* yapmadan haça mı ibadet ettiğinin hiç önemli olmadığı tezini atfetmektedir.[328] Bu tezi Eş'arî'ye mal etmek mutlak olarak yanlıştır. O halde Eş'arî'nin

327 *a.g.e.*, s.212.

328 *a.g.e.*, II, s.111-112. Bir başka yerde (IV, s.188) Eş'arî tezini tanımlarken *akd bi'l-kalb* yerine "Allah'ı kalben bilmek" tabirini kullanmaktadır. Burada da Eş'arî ve Cehm'i aynı şirk sınıfına sokmakta ve (Cehm, Eş'arî ve Eş'arî takipçilerine göre) *îmân*ın Allah'ın kalben bilinmesinden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Kişide lisanen yahut ibadet şekli olarak Musevilik mi, Hıristiyanlık mı, yoksa diğer bir *küfr* şekli mi olduğu önemli değildir. Allah'ı kalben bildiği sürece, cennet ehline dâhil bir müslümandır."

gerçek öğretisi ne idi? Bu temel soruya yerli yerinde bir cevap vermek, biraz evvel söylediğim gibi göründüğünden çok daha zordur.

Bahsedilen güçlük, bize Eş'arî'nin tavrı hakkında değişik nakillerin ulaşmış olmasından gelmektedir. Bir kere Eş'arî'nin kendisi iki ana teolojik eserinde (*Kitâbu'l-İbâne* ve *Kitâbu'l-Luma*) imanın birbirinden tamamıyla farklı iki tanımını yapmaktadır. Ayrıca, onu izleyenler arasında, müteaddit defalar *îmân*ı başka başka biçimlerde tanımladığını söyleyenler bile vardır. Örneğin *El-Ravzatu'l-Behiyye*, Eş'arî'nin *îmân*ın anlamını *tasdîk* ile izah ettiğini açıklıyor, fakat Eş'arî *tasdîk*i farklı şekillerde tanımlamıştır.[329]

İbâne'de, Ehl-i Sünnet'in bilinçli bir temsilcisi olarak resmi bir dille şunu söylüyor:

> Biz, bütün *islâm*ın *îmân* olmaması şartıyla (oysa, bütün *îmân* zarureten *islâm*dır) *islâm*ın *îmân*dan daha geniş bir kavram olduğunu ve *îmân*ın 'demek' ve 'yapmak' olup, artabilip azalabildiğini ileri sürmekteyiz.[330]

Bu ifadenin konumuz açısından en mühim kısmı "iman, demek ve yapmaktır" (*el-îmân kavl ve'l-amel*) cümlesidir. *Tasdîk*ten bahis bile etmeyişi gerçekten kayda değerdir. Başka türlü söyleyecek olursak Eş'arî, *îmân*ın üç temel ögesinden sadece ikinciyi, yani 'dil ile ikrar'ı ve üçüncüyü, yani 'salih ameller'i zikretmekte ve birinciyi tamamen bir kenara bırakmaktadır. *Kitâbu'l-Luma*'da verilen bir başka *îmân* tanımı *tasdîk*in burada zikredilmeyişinin Eş'arî'nin *tasdîk*i zaruri kabul etmediği manasına gelmediğini izah etmektedir. Aksine, *tasdîk*i öyle mühim ve esaslı addetmektedir ki bunun açıkça zikrine gerek yoktur. Unutulmamalıdır ki, Eş'arî'nin bu ilk *îmân* tanımında başlıca amacı cevap vermektir. O burada yalnızca Mürcîlere karşılık vermek ve ikinci ile üçüncü ögenin *îmân*ın kavramsal

329 s.24.

330 *Kitabu'l-İbâne*, Haydarabad, 2., 1948, s.7.

yapısından hariç tutulmaması gerektiğini vurgulamak ile alakalanmaktadır.

Luma[331] adlı eserinde Eş'arî ne 'demek'ten, ne de 'yapmak'tan bahis açar. Bu kez onun tanımı: "*Îmân*... Allah'ı *tasdik*tir." Bunun dilbilim bakımından *îmân* sözcüğünün yegane meşru anlamı olduğunu vurgular. Bize Kur'an'ın Arapça vahyolunduğunu hatırlatmakta, bununla, anahtar Kur'an terimlerini yorumlarken dilin Araplar tarafından günlük kullanımına saygı göstermenin gerektiğini ima etmektedir. Örneğin Araplar şöyle der: "Falan kimse, kabir azabına ve (peygamberlerin) şefaatine iman ediyor (*yu'minu*)."

Eş'arî böyle bir bağlamda *yu'minu* sözcüğünün *yusaddiku* (tasdik ediyor) anlamında yani 'onu doğru kabul ediyor' anlamında kullanıldığını söylüyor.

O halde tam şekliyle Eş'arî'nin gerçek *îmân* öğretisi ne idi? Belki aynı ekolden gelen sonraki alimlerin bu konudaki nakillerinden bazı somut ipuçları elde edilebilir.

Şehristânî emin bir şekilde Eş'arî için *tasdik*in yegane zaruri şey olduğunu, iman tanımı haricinde tutulamayacak olsalar da 'demenin' ve 'yapmanın' ancak ikincil olduklarını söyler.

> Eş'arî şu görüştedir: *îmân* esasen kalben *tasdik*tir, dil ile 'söylemek' ve ana görevlerin (*erkân*) 'yapılması' yalnızca onun 'dallarıdır.' Bu nedenle, gerçek mümin, kalbi ile Allah'ın birliğini *tasdik* eden (*saddeka*) yani onun hakikatini kabul eden ve resullerin Allah'tan getirdikleri şey konusunda hakikatli olduklarını tasdik eden kimsedir. Böyle bir kişinin *îmân*ı gerçek imandır.[332]

Bu ifade *İbâne* ve *Luma*'daki iki farklı tanımı birleştirip üç öğenin her birine layık olduğu yeri vermektedir.

Bundan bir derece farklı olan, Bağdâdî'nin *Usûlu'd-Din*'deki anlatımıdır. Bağdâdî tasdikin kökenine 'bilgi' (*marifet*) kavra-

331 *Kitabu'l-Luma fi'r-Red alâ Ehlu'l-Zeyğ ve'l-Bid'a*, nş. Richard Mc Carthy, Beirut, 1953, b.180.

332 *Milel*, s.138-139.

mını yerleştirmektedir. Bunun dışında, Bağdâdî'nin ifadesi Şehristânî'ninkiyle örtüşür. Burada da *tasdîk*in vurgulandığını görmekteyiz; ne 'demek'ten ne de 'yapmak'tan bahsedilir.

> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî şunu diyor: *İmân* Allah'ı ve getirdikleri haber itibarıyla resulleri *tasdîk*tir, fakat Allah 'bilgi'si olmaksızın bu *tasdîk* sağlam değildir. Onun görüşüne göre *küfr*, Allah'ı ve resullerini yalanlamaktan (*tekzîb*) başka bir şey değildir.[333]

Bağdâdî, *Fark* adlı eserinde daha açık ifadeler kullanır. Bütün Ehl-i Sünnet'e şamil onbeş esaslı akide saydığı bir bölümde, şunları söyler:

> Onların hepsi, *îmân*ın temellerinin *marifet* ve kalp ile *tasdîk* olduğunda mutabıktırlar. İtaat fiillerinin zorunlu ve nafile fiillerin yapılmasının da tercih sebebi olduğunu kabul etmekte iseler de, ayrıldıkları yegane husus, dil ile *ikrâr*ın ve vücut azalarınca yerine getirilen itaat eylemlerinin (*ta'at*) iman sayılıp sayılmayacağıdır.[334]

Eğer 'ayrıldıkları husus, vs...' ifadesi ile Bağdâdî, Eş'arî'nin 'demeyi' ve 'yapmayı', *îmân* kavramı açısından birincil önemde saymadığını anlatmak istiyorsa kendisinin bu izahı ancak Şehristânî'nin yukarıdaki beyanını güçlendirir.

Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*[335] adlı eserinde Eş'arî tavrını daha ayrıntılı olarak ele alır. Pek çok kimsenin yaptığı gibi, söze asli mananın (*vazu'l-lugat*) *tasdîk*ten başka bir şey olmadığını söyleyerek girmekte ve bu mananın ilahi yasayca tanınıp teyit edildiğini ilave etmektedir.

O halde çözümlenecek sorun şudur: *Tasdîk*ten somut olarak neyi anlamamız gerekir? Şehristânî'ye göre Eş'arî bu soruya birtakım cevaplar vermiştir ve bunların başlıcaları şu üçüdür:

> 1- *Tasdîk*, yaratıcının varlığı, uluhiyeti, ezeliyeti (*a parte ante*) ve sıfatları hakkında 'bilgi'dir.

333 *Usûlu'd-Din*, s.248.

334 *Fark*, s.343.

335 Derleyen, Alfred Guillaume, Londra, 1934, s.471-473.

2- Bu (evvela) 'bilgi'yi ihtiva eden zihnî bir mükalemedir (*kavl fi'l-nefs*). Bilahare (ikinci safhada) bu zihnî konuşma dile yansır. Bu sözlü ikrara da *tasdik* adı verilir.

3- Dil ile ikrar zihnen tasdikin dışa vuran bir tezahürü olarak nasıl *tasdik* ise *tasdik*in dışa vuran bir tezahürü olarak temel dini görevlerin 'yapılması' da bir tür *tasdik*tir.[336]

Şehristânî bundan, Eş'arî'nin görüşüne göre, kalpteki fikrin kök; 'dil ile ikrar'ın ve 'amel'in sadece dış tezahürler olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Şehristânî daha sonra, bazı takipçileri tarafından Eş'arî'ye atfedilen ve *îmân* ile *şehâdet*i ya da inancın 'dil ile ikrar'ını birbirine eşitleyen bir başka *îmân* tanımı veriyor.

> Öz olarak *îmân*, Allah ve resulünün sözlerinde doğru oldukları şeklinde bir 'bilgi'dir. Kişiyi (formel olarak) mümin kılan ve gerek sıradan insanlar gerekse eğitimli kişiler üzerindeki genel farizayı oluşturan asgari ölçü, Allah'tan başka ilah olmadığına, mülkünde ve ilahi sıfatlarında O'na ortak bulunmadığına, fiiliyatında da ortaksız olduğuna, Muhammed'in, O'nun, bütün diğer dinlerin yerine geçsin diye hakikat dini ve irşad ile gönderilmiş elçisi olduğuna şahitlik etmektir.[337]

Acaba bu, Eş'arî'ye göre, *şehâdet*in yahut imanın dil ile ikrarının, *îmân*ın en temel kısmı olduğu manasında mıdır? Şehristânî 'hayır' demektedir. Burada da Şehristânî bizi önemli olanın yalnızca *şehâdet* olmadığına, iç kabul ve *tasdik*in doğrudan ifadesi olarak *şehâdet* olduğuna inandırmaya çalışmaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, "kalp ile *tasdik* en temel unsurdur."[338] *Tasdik* denilen özel halet-i ruhiyeye istinat etmediği takdirde sözlü ikrar değersizdir.

> Nebinin insanları iki hususta (Allah'tan başka ilah olmadığı ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu) *şehâdet* etmeye açıkça

336 *a.g.e.*, s.472.

337 *a.g.e.*, s.472.

338 *el-tasdik bi'l-kalb huve'l-ruknu'l-azam*, s.473.

davet ettiğini hepimiz biliyoruz. Ancak, yine kesinlikle biliyoruz ki kalplerinde söyledikleri hilafına şeyler bulunurken, insanların yalnızca lisanen *şehâdet* etmeleri onu hiç tatmin etmemekteydi. Gerek Kur'an gerekse nebi, böylelerine 'münafık' adını verir. Kur'an onlarda iman bulunmadığını söyleyerek onları 'yalan söylemekle' suçlar ve bu kişilere 'yalancı' der.

Kalp ile tasdikin en önemli şey olduğu, dil ile ikrarınsa bunun yalnızca bir ifadesi olduğu kesinlikle bilinir. Gerçek kaynak zihnî kabuldür (*akd*) ve 'söyleyiş' yalnızca dışa karşı bir ifade görevini görür. Dil ile şahitlik etmek imkanı olmadığında, zihnî kabul yeterli olur.[339]

Böylelikle, aktardığımız son iki bölüm, Şehristânî'ye göre Eş'arî'nin kalpte gerçek *îmân* bulunabilmesi için asgari şart olarak, sözle ifade edildiğinde *şehâdet* şeklini alacak olan iç itikat miktarını gördüğünü ortaya çıkarmış bulunuyor. İki alıntının karşılaştırılması da ayrıca gösteriyor ki birinci alıntının başında atıfta bulunulan *marifet*, bu iç itikattan yani *tasdik*ten başka bir şey değildir. Buradaki 'bilgi', mükemmel ve ayrıntılı bir Allah bilgisi değildir. İnsanlardan kusursuz Allah bilgisi gibi bir şey talep etmek aşırı olur.

Peygamberin iç inanca dayalı olmayan bir *şehâdet*in dile getirilişi ile tatmin olmadığı doğrudur ama öte yandan o, bütün insanlara Allah'ı olduğu gibi 'bilme' görevi yüklemedi, çünkü şüphesiz bu bütün insanların yeterliliklerinin çok ötesinde bir şeydir.

Bizim bu konuda ikna olmamızın en iyi yolu, Allah'ın, bilgisi dahilindeki bütün nesneleri ayrıntılarıyla bilmesi, yarattığı her şeyi teker teker bilmesi ve yarattıklarından da kendi istediklerini bilmesidir. İnsan ise bu şeyleri bilemez. Ondan beklenen şey yalnızca Allah'tan başka ilah olmadığını bilmesidir.

'Bilgi'nin bu türü, ilahi vahyin ona vermiş olduğu aşikar kanıtlara dayanır. Aksi takdirde bilme görevinin yüklenişi, insanın erişebileceği noktanın ötesinde olan bir şeyin istenmesi olurdu.[340]

339 *a.g.e.*, s. 473, s.474.
340 *a.g.e.*, s.473- 474.

Burada, 'bilgi' ve 'tasdik'in, avamın kabiliyeti dahilindeki bir anlayış düzeyinde birbirleri ile tamamen özdeş tutulduklarına şahit olmaktayız. Aynı zamanda görmekteyiz ki, Şehristânî'nin Eş'arî tavrı konusundaki anlatımı doğru ise, Eş'arî'ye *küfrü'l-âmme* tezinin yakıştırılması bir hayli yanlış olacaktır.

Her halükarda Eş'arî için *tasdîk* ile desteklenen *şehâdet*, bir kimsenin mümin olup olmadığına hükmetmek için pratik ölçüdür. Tabii bu dil ile *şehâdet*i manalı bir biçimde yapan herhangi birisine kâfir denmemesi gerektiğini de ima etmektedir.

> Bunu (*şehâdet*i) peygamberin getirmiş olduğu yahut Allah'ın vahyettiği herhangi bir şeyi inkar etmeksizin yerine getiren kişi mümindir. Ve eğer böyle bir kimse bu halde ölürse, gerek Allah gerek kul indinde mümindir. Ancak kişi -Allah saklasın- bu tür *îmân*a karşıt düşecek bir şey işlediğinde, kâfir olduğuna karar verilecektir.
>
> Kişi, kendine has bir teorik ilke gereği, onu İslam'ın temellerinden herhangi birine karşı gelmeye zorlayan bir ekole dahil ise mutlak manada kâfir sayılmamalıdır. Daha ziyade hatalı ve bidat içinde bir kimse addedilmelidir. Ahirette ebediyen mi yoksa geçici olarak mı ateşte kalacağına dair hüküm Allah'ın elindedir.[341]

Son birkaç paragraf *şehâdet* kavramını gündeme getirdi. Şimdi, biz kelimeyi nasıl anlarsak anlayalım, *şehâdet*in bir nevi 'söyleyiş' (*kavl*) olduğu aşikardır. *Kavl* ise müteaddit defalar belirtmiş olduğum gibi *îmân* kavramının ikinci kurucu ögesidir. Bundan sonraki bölüm, İslam ilahiyat tarihinde *îmân*ın bu yönünün ortaya çıkardığı sorunların tartışmasına ayrılacaktır.

341 *a.g.e.*, s.472-473.

VIII. Bölüm
İMAN VE İKRAR

I. Hangisi Daha Mühim: *Tasdîk* mi *İkrâr* mı?

Bundan önceki sayfalarda görmüş olduğumuz gibi, Eş'arî'nin görüşüne göre *îmân*ın en mühim öğesi hiç şüphesiz *tasdîk*tir. *Tasdîk îmân*ın direğidir (*rukn*). Geriye kalan diğer iki öğe, *ikrâr* ile *amel* de önemlidir fakat *tasdîk* ile kıyaslandığında *îmân*ın erkânını teşkil edecek derecede önemli değildirler. *Îmân*ın yalnızca bir direği vardır ve *ikrâr* ile *amel* sonuç olarak ikincildirler. Biz Eş'arî'nin şahsi fikrinin gerçekte bu olduğundan mutlak olarak emin değiliz, çünkü bize ulaşmış olan eserlerinde Eş'arî *îmân*ın kavramsal oluşumu sorununun müzakeresi ile çok ilgili gözükmemektedir. Fakat Şehristânî'nin anlatımından anladığımız kadarıyla görüşü budur.

Eş'arî'nin bu soruna ilişkin tavrının aynısı, Taftazânî'nin Nesefî'nin *İtikad* adlı eserine yazdığı şerhte de vardır. Nesefî'nin iki öğeyi aynı derecede önemli görerek *îmân*ın Allah'tan gelmiş olanın *tasdîk* ve *ikrâr*ı olduğu yolundaki hükmü üzerinde kanaat belirtirken Taftazânî bu hükmü, bizi söz konusu iki öğe arasında kayda değer bir farkın mevcudiyetini itirafa zorunlu kılacak şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. Yaptığı yorum şöyledir.

Ancak (bu ikisi arasında bir fark vardır) *tasdîk* hiçbir zaman ihmal edilemeyecek direktir, oysa *ikrâr*, örneğin zorlama karşısında olduğu gibi şarta bağlı olarak buna izin verir... Nesefi'nin yaptığı gibi *îmân*ın eşit olarak *tasdîk* ve *ikrâr*dan müteşekkil olduğunu öne süren bazı ilim adamlarının olduğu doğrudur. Fakat en güvenilir otoritelerin ekseriyeti, *îmân*ın esasta kalp ile *tasdîk*ten başka bir şey olmadığı ve *ikrâr*ın ancak şimdiki dünya hayatını ilgilendirdiği kadarıyla kişinin resmen müslüman olarak tanınması için bir şart olduğu kanaatindedirler. Çünkü onların görüşüne göre, kalben *tasdîk* bir halet-i ruhiye meselesidir, bu da zaruri olarak harici bir alamete muhtaçtır.

Bu görüş ışığında, kalben *tasdîk*te bulunup da bunu dil ile ifade etmeyen kişinin bu dünyaya has nitelikler bakımından mümin olmamasına rağmen, Allah indinde mümin olarak görülmesi gerekir. Dili ile iman beyanında bulunup da kalbi ile *tasdîk* etmeyen ise, bir münafıkta olduğu gibi, bunun tam zıddıdır (yani o bu dünyada mümin olarak görülebilir, fakat Allah indinde öyle değildir). Ebû Mansur Mâturîdî'nin temsil ettiği pozisyon da budur.[342]

Bu görüşe şu şekilde karşılık verilebilir: "Evet, muhakkak ki *îmân tasdîk*tir. Fakat yaygın Arapça kullanıma göre *tasdîk* dil ile *tasdîk*ten başka bir şey olamaz. Ayrıca peygamber ve ashabı, müminlik işareti olarak *şehâdet* kelamının iki cümlesi ile iktifa etmekte idiler ve şehadette bulunan kişinin *îmân*ını kalbinde ne gizli olduğuna bakmaksızın kabul ediyorlardı." Taftazânî'nin bu itiraza cevabı şudur:

Linguistik açıdan, yalnızca dil ile ikrarda bulunan kişi mümin sıfatına hak kazanır. Bu şüphe götürmez bir husustur. Sosyal yaşamın görünürdeki kaideleri açısından böyle bir kimse mümin olarak bilinecek ve kendisine öylece muamelede bulunulacaktır. Ancak asıl mesele, böyle bir kimsenin Allah indinde mümin olup olmadığı sorusudur.

Nebi ve takipçilerinin, *şehâdet* getiren herkesin müminliğine hükmettikleri doğrudur. Fakat onların bütün münafıkların kâfir

342 Taftazânî, *a.g.e.*, s.438-439.

olduğuna hükmettikleri de doğrudur. Bu, yalnızca ağızda dil oynatmanın *îmân* teşkil etmeye kâfi olmadığını göstermektedir.

Dahası, icma, kalben *tasdîk* etmekte olup dil ile de ikrara hazır olmakla birlikte dilsizlik ve benzerleri gibi engellerle karşılaşanların *îmân*ını teyit etmektedir.

Böylelikle, *iman*ın esası, Kerrâmîlerin iddia ettiği gibi yalnızca *şehâdet* kelimesini telaffuz etmek değildir.[343]

Yukarıdaki bölümün son cümlesiyle, *îmân*ın kelime-i şehadet getirmekten başka bir şey olmadığını iddia eden Kerrâmîler[344] kastedilmektedir.

Gerçekten, Kerrâmîler, *îmân*ın, söyleyişten (*kavl*) başka bir şey olmadığı savının hakiki temsilcileridir. İslam ilahiyatı tarihinde böylesine öne çıkmalarının sebebi, bu düşünceyi böylesine aşırı bir formda formüle etmiş olmalarıdır. Ama daha mutedil biri tarzda, söyleyiş öğesini Kerrâmî olmayanlar da sık sık vurgulamışlardır. Hatta Kerrâmîlerle aynı aşırılık derecesine varanlar da olmuştur.

Örneğin İbn Hazm'a[345] göre, Haricî hizbi Sufriyye'nin bir alt-hizbi olan Fudaylîler yahut *Fudayliye* şu görüşte idi:

> Dili ile 'Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın resulüdür' diyen, kalben buna inanmasa bile, hatta *küfr*e iman etse ya da Hıristiyanlığa veya Yahudiliğe inansa bile Allah indinde gerçek bir müslüman ve mümindir. Kalben neye iman ederse etsin, dili ile doğru olanı söylediği sürece bunun bir zararı yoktur.

Şii Rafizîleri üç ana gruba ayıran Eş'arî de, Rafizîlerin çoğunluğunu teşkil eden birinci grubun, şu tavrı takındığını söylemektedir[346]:

> *Îmân* esasen Allah'ın, resulünün, imamın ve bu üçünden gelmiş olan şeylerin *ikrâr*ıdır.

343 *a.g.e.*, s.440-443.
344 bkz. V. Bölüm, I, (XII).
345 *Fisal*, IV, s.190.
346 *Makâlât*, s.53.

Fakat ayrıca bütün bunların bilgisi (*marifet*) de zorunludur. Bu yüzden, dil ile ikrarda bulunan ve bu zorunlu bilgiye sahip olan kimse mümin-müslümandır. Yalnızca ikrar edip bilgi'si olmayansa müslümandır, fakat mümin değildir.

Sanırım 'söyleyiş'in öneminin itidal ile vurgulanışına örnek olarak, burada Ebû Hanîfe ekolüne has tavrı zikredebiliriz. Bu bakımdan, Hanefi akaidinin genellikle *îmân* tanımında 'söyleyiş'i ilk sıraya koyması son derece dikkat çekicidir. Bu olgunun önemini anlamamız için, genellikle kabul edilen tanımın, *tasdîk*i ilk sıraya koyup arkasından *ikrâr*ı ve son olarak da *amel*i sıraladığını, bu sıranın değişmediğini ve bu üç unsurun görece önemini gösterdiğini hatırlamamız gerekir.

Bu açıdan bakıldığında, Hanefi akaidinin ilk sırayı genellikle 'söyleyiş'e vermesi önem arz eder. Örneğin *Vasiyet-i Ebû Hanîfe*'de *îmân* şu şekilde tanımlanır: *Îmân*, 1) dil ile *ikrâr* ve 2) kalben *tasdîk* (bazen *marifet*)ten ibarettir.[347] Bu tür Hanefi görüşlerin dil ile ikrara Kerrâmîler'de olduğu gibi özel bir yer verdiklerinden bahsetmiyoruz. Biraz evvel verdiğimiz tanım, *tasdîk* ve *marifet*i *îmân*ın ikinci öğesi olarak sayıyor. Ayrıca, bu tanımın hemen arkasından "Tek başına *ikrâr îmân* teşkil etmez, öyle olsaydı bütün münafıklar mümin olurdu. *Marifet* de bir başına *îmân* teşkil etmez, öyle olsaydı bütün Ehl-i Kitap mümin olurdu" diyerek kesin tavrını belli etmektedir. Gerçekte önemli olan, *tasdîk* ve *ikrâr*ın görece önemidir. İkrara ilk sırayı vermek suretiyle akide bunun *îmân*daki en önemli unsur olduğunu öne sürmektedir.

Fıkh-ı Ekber II, Hanefi ilahiyatçıların *ikrâr*a verdiği büyük önemi açıkça ortaya koymaktadır. Kitabın şârihinin, *ikrâr*ın kesinlikle *iman*ın bir 'direği' olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmesi gerçekten dikkat çekicidir.

347 *Vasiyet-i Ebû Hanife*, Haydarabad, H.1321, s.75, Wensinck, *a.g.e.* s.125. Belirtmiş olalım ki bu itikat, amelî esas olarak *îmân*ın haricinde sayar (kıyasl. Wensinck s.125-126: makale 5). Bu hususa sonraki bölümde geri döneceğiz.

Bu öğreti, iman tanımının ("*iman*; *tasdîk*, *ikrâr* ve *amel*den ibarettir" şeklindeki) alışılmış biçimini benimsemek yerine bunu son derece özgün bir şekilde tanımlamaktadır. En baştan, *tevhîd*in ekseni olarak 'söyleyiş'in önemini vurgulamakta ve sonra gerçek bir müminin iman ettiğini söylemesi gereken başlıca esasları sıralamaktadır.

> Tek ilaha inanmanın kökü ve hakiki imanın üzerinde durduğu temel, kişinin "Allah'a meleklerine, kitaplarına, resullerine, ölümden sonra dirilişe, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine, hesaba çekileceğimize, mizana, cennet ve cehenneme, bütün bunların hak ve hakikat olduğuna iman ettim" demesinden ibarettir.[348]

"... Demesinden ibarettir" tabiri ile alakalı olarak, Hanefi şârih aşağıdaki şu son derece ilginç görüşü serdetmektedir.

> Burada yazarın tevhid inancının kökü insanın *Allah'a inanış*ında yatar demeyip, "... *demesinden* ibarettir" demesine dikkat ediniz. Bundan murat, *ikrâr*ın *îmân*ın bir direği olduğunu göstermektir, zira *îmân*ın esası bahsi edilen altı şeyin *ikrâr* ve *tasdîk*idir.[349]

Aynı şekilde Mâturîdî'ye mal edilen *Akaid*'de,[350] her ikisi de *îmân* açısından zaruri sayılmakla birlikte ilk sıra dil ile *ikrâr*a verilmekte, kalp ile *tasdîk* ikinci sıraya konulmaktadır.

> *Îmân* dil ile *ikrâr* ve kalp ile *tasdîk*ten müteşekkildir. Eğer bir kimse bir engel bulunmadığı (ör. dilsizlik vs. gibi doğal bir engel olmadığı) halde dili ile ikrar etmezse mümin değildir. Aynı şekilde, içinde hiçbir itikat olmaksızın ikrar eder ve o halde ölürse yine mümin değildir. Zira ihmali gerektirecek herhangi bir makul mazeretin olmadığı bir durumda açıkça ikrar etmemek, esasında *tasdîk*in olmadığını gösteren bir işarettir.[351]

348 Ebû Hanîfe'ye atfedilen *Fıkh-ı Ekber*. Daha evvel buna *Fıkh Ekber II* şeklinde atıfta bulunulmuştu.

349 *a.g.e.*, s.32.

350 *Resâil fi'l-Akâid*. Daha evvel VI. Bölüm, 68. notta atıfta bulunulmuştu.

351 *a.g.e.*, 20. başlık. Son cümle tabi insanın dil ile ikrarda bulunmadığı duruma atıf yapmaktadır.

Hanefilerde ilk sıranın *ikrâr*a verilmesinin yalnızca psikolojik bir vurgu meselesi olduğu açıktır. Başka türlü söyleyecek olursak, *îmân*ın iki öğesinden *ikrâr* psikolojik olarak *tasdîk*ten biraz daha büyük ehemmiyetle vurgulanmaktadır. Yoksa her ikisi de aynı derecede zaruridir. Her ne kadar *ikrâr* birinci derecede önemli ise de, iç itikattan vazgeçilebilecek şekilde bir önemi yoktur. *İkrar*ın önemi böyle aşırı bir dereceye vardırıldığı zaman karşımıza tipik Kerrâmî tezi çıkar.

II. Kerrâmîlerin *Îmân* Teorisi

Kerrâmîler, *îmân*ın dil ile 'söylemek'ten başka bir şey olmadığı şeklindeki savları ile kötü bir şöhret edinmişlerdir. Bu bakımdan aynı Mürcî çerçevede, *îmân*ın iç itikattan başka hiçbir şey olmadığını öne süren Cehmîler ile çarpıcı bir tezat teşkil ederler.

Kerrâmî ve Cehmîleri Mürcîliğin iki aşırı ucu kabul eden İbn Hazm temel zıddiyeti şu şekilde ortaya koymaktadır:

> Kerrâmîler şöyle derler: *Îmân* sadece dil ile 'söylemek'tir, başka hiçbir şey değildir. Kişi iman ettiğini dil ile beyan ettiği sürece iç itikadı küfr bile olsa, Allah indinde mümindir. Allah'ın 'dostudur' ve ahirette cennet ehli içinde olacaktır.
>
> Cehmîler derler ki: *Îmân* bir şey değil, yalnızca bir iç itikat meselesidir (*akd bi'l kalb*). Kişi *takiyye* yapmadan *küfr* beyanında bile bulunsa, putlara bile tapsa, İslam sahasının orta yerinde Museviliğe yahut Hıristiyanlığa bile bağlansa ve İslam sahasının orta yerinde haça bağlanıp teslise inandığını bile söylese ve o halde ölse (kalbinde doğru itikat olduğu sürece) Allah indinde *îmân*ı kusursuz birisidir, Allah'ın 'dostu'dur ve cennet ehlindendir.[352]

Kerrâmî tezinin İbn Hazm tarafından yapılan bu anlatımı, tezin tipik olarak sokaktaki insan tarafından nasıl anlaşılmış olduğunu göstermektedir. Bu manada, Kerrâmî sapkınlığına karşı en alışılmış avam tepkisi hakkında bir fikir vermektedir.

352 *Fisal*, IV, s.204.

Ancak söz konusu tez hakkındaki tarihi gerçeğin bir anlatımı olarak, özellikle bir hususta doğru değildir.

İbn Kerrâm'ın, *ikrâr*da bulunan herkesin gerçek bir mümin olduğu şeklindeki öğretisinden birçok kimse aceleci bir sonuç çıkararak onun görüşüne göre, kalbinde *tasdîk* olmadığı halde "iman ettim" diyenin 'Allah indinde mümin' olduğunu ve 'ahirette ebediyen cennette olacağını' zannettiler. Fakat bu, Kerrâmî tavrının bozuk bir fotoğrafıdır çünkü bilerek yahut bilmeksizin, Kerrâmî *îmân* kavramsallaştırmasındaki en mühim hususu göz ardı etmektedir. En mühim hususlardan kastım ise, dünya hayatı görüşleriyle ahiret görüşleri arasında gözettikleri açık ayırımdır. İşte Şehristânî'nin bu konuda yazdıkları:

> Kerrâmîler şunu derler: *Îmân* dil ile *ikrâr*dır, başka bir şey değildir, ne kalp ile *tasdîk*i ne de haricen işlenen amelleri kapsar.
>
> Fakat bunlar kişiye mümin derken, bir yanda dünya hayatının meseleleri ve dini yaşantının gerektirdikleri ile diğer yandan da (ayrı problem), bunun ahiret hayatı bakımından manası ile mükâfat ve ceza arasında bir ayırım yaparlar. Böylelikle onların görüşüne göre bir münafık dünyada yaşadığı sürece kelimenin gerçek anlamında mümindir, fakat ahirette (cehennemde) ebedi cezaya çarptırılacaktır.[353]

Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin Kerrâmî tavrını anlayışı İbn Hazm'ın görüşünden çok daha kesin ve doğrudur. İbn Teymiyye, iki görüş arasındaki ayırımı tam olarak göz önüne almakta ve bunun görünüşte korkunç olan Kerrâmî *îmân* teorisinin değerlendirilmesindeki merkezi önemini vurgulamaktadır. O, yaptıkları bu temel ayrım nedeniyle Kerrâmî tezini genelde düşünüldüğü kadar kötü bulmamaktadır. Muhakkak bir icat, bir *bidat*tir ve yanlış bir görüştür ama Cehmî tezi çok daha kötüdür.

> Kerrâmîler münafığın mümin olduğunu öne sürerler, fakat o kişinin sadece görünüşte iman ettiği ve içten iman etmediği için

353 *Milel*, s.168.

ebediyen cehennemde olacağını sözlerine ilave ederler. Cennete girecek olan, dıştan olduğu kadar içten de iman eden kimsedir.[354]

İbn Teymiyye, Kerrâmîlere göre bir münafığın cehenneme gireceğinin anlaşılmasının mühim olduğunu söylüyor. Bu demektir ki bu dünyada münafık resmi olarak mümin diye sınıflandırılacak, fakat ahirette kaderi gerçek müminininkinden tamamıyla farklı olacaktır. Esasen, kalbinde *tasdîk* bulunup da bunu hiçbir zaman dile getirmeyen kişi mümin ismine layık değildir. Ama ikrarsız *tasdîk*, Cehmîler için standart *îmân* ölçüsüdür. Bu anlamda, Kerrâmî tezi Cehmî tezinden çok daha iyidir. Bazıları Kerrâmîlerin münafığa mümin demesinden, bu sava göre münafığın cennete gideceği sonucunu çıkarmaktalar. Fakat böyle bir şey söylemek Kerrâmîlere iftira etmektir. Onlar asla böyle bir hükümde bulunmuyorlar.[355]

> Kalbi ile tasdik edip de tasdiğini açıkça ikrar etmeyenin ne bu âlemde ne de ahirette *îmân*ın hiçbir yani ile herhangi bir alakası yoktur. Böyle bir kişi, Allah'ın "Ey iman edenler!" diye hitapta bulunduğu kimseler arasında da değildir.
>
> Böylelikle bilmekteyiz ki, eğer Kerrâmî *îmân* teorisi temelde yanlış bir görüş ve kendilerinden evvel kimsenin ileri sürmediği bir bidat ise, Cehmî görüş daha da yanlıştır. Cehmîlere nazaran Kerrâmîler hiç olmazsa Arapça'nın kullanımı, Kur'an öğretisi ve akılla daha çok uyum içindedirler.
>
> Cehmîlerin ilahi yasa, Arap dili ve akıl açısından, birçok bakımdan Kerrâmîlere nazaran daha çürük olduklarına şüphe yoktur.[356]

Fakat tabii İbn Teymiyye bütün bunun göreceli bir üstünlük meselesi olduğunu ilave etmekte gecikmemektedir. Gerçek şu ki her iki *îmân* teorisi de hatalıdır. Peki, o halde bu sorun üzerinde doğru görüş hangisidir? Bu soruya İbn Teymiyye aşağıdaki cevabı veriyor:

354 *Kitâbu'l-Îmân*, s.118.
355 *a.g.e.*, s.118.
356 *a.g.e.*, s.118.

Kerrâmî savının yanlışlığını kanıtlamak için insanlar pek çok deliller getirdiler. Fakat tabii Cehmî tezi için bu tür deliller daha boldur. Örneğin, bunlardan biri Allah'ın şu sözleridir: "İnsanlardan bazıları da var ki, gerçekte inanmadıkları halde, 'Allah'a ve kıyamete iman ettik' derler." (Bakara, 8) Burada Allah'ın açık biçimde münafıklarda iman bulunmadığını söylediğine işaret ederler. Benim kanaatimce bu doğrudur çünkü gerçekten münafıktan mümin olmaz. Bu kişiye mümin diyen muhakkak hatalıdır. Aynı şekilde,[357] kalbinde 'bilgi' ve *tasdik* olup da (dıştan) resulü inkâr eden ve Yahudiler ve diğerleri gibi ona inatla karşı çıkanlara bizzat Allah tarafından kâfir denilmiştir. Allah bunlar için asla mümin demeniştir. Formel olarak da bunların *îmân*ın herhangi bir cephesi ile hiçbir alakaları yoktur. Oysa bir münafık hiç olmazsa bu dünyada *îmân*ın formel koşulları altındadır.

Hem Kerrâmîlerin hem de Cehmîlerin hatalı oldukları meselenin hakikati şudur ki, Allah *îmân* ismini dil ile ikrar ve kalp ile tasdik edip de buna uygun 'amel' etmeyenlerden saklamıştır.

Allah diyor ki: "Bedeviler 'iman ettik' demekteler, (onlara) de ki: Siz iman etmiş değilsiniz. 'Biz teslim olduk' demeniz daha doğrudur. (Gerçek) Müminler ancak Allah'a ve resulüne iman eden ve sonra asla şüpheye düşmeyip Allah yolunda malları ve canları ile cihad edenlerdir. Hakiki müminler işte onlardır."[358]

Bu suretle Allah, bu insanlara dâhil olmayanlardan *îmân* ismini saklamıştır. Kur'an ve hadiste münafıklara *îmân* vasfının yakıştırılmadığı birçok yer olduğu gibi, salih bir tarzda 'amel' etmeyenlere de yakıştırılmadığı birçok yer vardır.[359]

İbn Teymiyye'nin görüşünün mühim yanı şudur ki 'amel' *îmân*ın *tasdik* ve *ikrâr* kadar zaruri bir unsurudur ve sonuç olarak kişi ancak bu üçünü şahsında birleştirdiği zaman kelimenin tam anlamıyla mümin denilmeye hak kazanır. Bu açıdan Cehmî tezi nasıl hatalı ise, Kerrâmî tezi de öyle hatalıdır.

Kerrâmîlerin iman teorisinde birinci derecede önemli olup da sapkın mezhepler üzerine yazan bazı yazarlar tarafından

357 Atıf, Cehmî tezinedir.
358 Hucurât, 14-15(18) a.g.e., s.119-120.
359 *a.g.e.* s.119-120.

özellikle Kerrâmîleri vasfettiği düşünülen bir husus daha mevcuttur. Bu esasında garip bir görüştür, fakat eğer imanın öz olarak bir dil ile kabul meselesi olduğu şeklindeki temel savdan hareketle Kerrâmîleri bu teoriye götüren mantıki süreci dikkatle inceleyecek olursak, hayli anlaşılır olmaktadır.

Tartışmanın başlangıç noktası sağduyuyu sarsacak bir şey değildir. Sorun, 'ilk' iman ikrarının geçerliliği ile ilgilidir. Bir kişinin Allah ve resulüne iman ettiğini açıkça ikrar ederek müslüman olduğunu farz edelim. Acaba onun bu ilk ikrarı ömrünün geri kalan kısmı için de geçerli olacak mıdır? Yoksa bu ikrarın arada sırada tekrar edilmesi mi gerekir?

> Kerrâmîler, (belirleyici olan faktörün) yalnızca en başta bulunulan o tek ikrar (*ikrâr-ı farz*) olduğunu ileri sürüyorlar. Müteaddit *ikrâr* ancak irtidadından sonra ilk kez aynı ikrarda bulunan bir mürted için iman doğurur.[360]

Buraya kadar her şey yolunda, her şey makul görünüyor. Fakat tam bu noktada öyle bir düşünce ortaya çıkıyor ki Kerrâmîler bununla meseleyi hayli ilginç fakat garip bir tarzda ele almaya yöneliyorlar. Yalnızca ilk iman ikrarının geçerli olduğu ve bunun esasen daha sonra gelecek bütün aynı tür eylemleri batıl kıldığı görüşü onların aklına şu Kur'an ayetini getirmektedir: (A'raf, 172):

> Ve (hatırla ki) rabbin âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini halk etmiş ve sonra onları kendi nefislerine karşı şahitler kılıp: 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' demişti de, onlar buna cevaben: 'evet, öyledir (*belâ*)' demişlerdi. (Bu böyle vaki oldu ki) Kıyamet Günü'nde 'Bizim bundan haberimiz yoktu' demeyesiniz.

Bu ayet 'Âdem'in sülbünden gelen' insanların hepsinin, insanlık tarihinin başlangıcında Allah'ı rab olarak kabul ettiklerini ima etmiyor mu? Ve bu, bütün dil ile ikrar eylemlerinin ilki

360 Bağdâdî, *Fark*, s.211. Ben de, ibareyi, Dr. Abraham Halkin gibi (*İslam Tarikatları ve Hizipleri*, Tel-Aviv, 1935, s. 27) "*bi kudretihi*" şeklinde değil, "*ba'de riddetihi*" diye okuyorum.

değil midir? Eğer öyleyse bu ilk sözlü şehadet bütün bireysel şehadetleri batıl ve gereksiz kılar, çünkü bütün insanlık, tarihinin başlangıcında, tabiri caizse grup halinde bir iman ikrarında bulunmuştur. Fakat bu Kerrâmîlerin *îmân* savını da ortadan kaldırır çünkü bu yoruma göre, kendisi imanını bireysel olarak açıklamış olsun olmasın, herkes mümindir. Kerrâmîler acaba bu mantık silsilesinden haberdar mıydılar? Her ne ise, Bağdâdî onların tavrını şöyle tarif ediyor:

> Kerrâmîler şunu iddia eder: *Îmân* tek ikrar meselesidir ve bununla kastettikleri, insanlığın ilk yaratılışta Allah'ın "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" şeklindeki sorusuna, "Evet, şahit olduk!" demeleridir.
>
> Onlar, bu ilk ikrarın sessiz de olsalar dilsiz de olsalar ikrarda bulunan herkeste kıyamet gününe değin geçerliliğini koruyacağını ileri sürerler. Mürtedler hariç bu durum her daim geçerlidir.
>
> Bir kişi dinden dönüp de sonra tekrar ikrarda bulunursa, yalnızca irtidadından sonraki ilk ikrarı geçerlidir. Sonraki ikrar eylemleri *îmân* hâsıl etmez.[361]

İlahiyatta Mutezilîliği ile de tanınan şöhretli Şii (İmamî) filolog Şerif el-Murtezâ (ö. 1044), Kerrâmî *îmân* teorisinin bu kısmıyla ilgili ilginç bir yorum ileri sürüyor. Ona göre, bütün bu sözler yukarıda zikredilen Kur'an ayetinin fahiş biçimde yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

El-Murtezâ, Kerrâmîlerin bu ayeti, Allah'ın (başlangıçta) Âdem'in sulbünden bütün ahfadını (yani tüm insanlığı) tohum şeklinde halk edip,[362] onlar henüz bu halde iken, zatını bilip bunu ikrar etmelerini bildirmiştir.

Şimdi bu yorumdan, tohum halinden fiili mevcudiyet haline geçen âdemoğullarının daha evvelki halde Allah huzurunda yaptıkları şehadeti tamamıyla unuttukları anlaşılır gibidir.[363]

361 *Usûl*, s.250.

362 Yani hepsi kuvvet olarak mevcut olup fiilen mevcut değil iken. Onlar bu anda doğum öncesi haldedirler ve tarihin akışı içinde birbiri peşi sıra ortaya çıkacaklardır.

363 Buradan şu imalar da çıkar: herkes kendi doğum evveli şehadetini tamamen unuttuğundan, aslında bir irtidad durumundadır ve herkesin doğumdan sonraki

Murtezâ bu tefsirin gerek Kur'an ayetinin kendisinin açık manasına gerekse akla zıt olduğunu söylemektedir. Bunu kanıtlamak üzere, aşağıdaki hususlara dikkat çeker:

Öncelikle, Kur'an "Rabbin âdemoğullarından, onların sulbünden..." demektedir, "Âdem'den, onun sulbünden" dememektedir. Dahası, Allah, "*Onların* soyundan" demektedir. Kıyamet günü, "Yemin ederiz ki, bizim bundan hiç haberimiz yoktu" (A'raf, 172) yahut "Geçmişte atalarımız müşrik olmuşlardı, biz de yalnız onların tohumları idik. Şimdi sen zalimlerin (babalarımızın) yaptığı şey yüzünden bizi helak mi edeceksin?" (A'raf, 173) demesinler diye meseleyi bu şekilde tertip ettiğini de ilave ediyor. Murtezâ, buradan, sorunun yalnızca babaları müşrik olanları ilgilendirdiğinin açıklık kazandığını söylüyor. Başka türlü söyleyecek olursak, burada Âdem'in soyundan yalnızca bazıları söz konusu edilmektedir.

İkinci olarak, Kerrâmîlerin tefsirleri akıl ile de çelişiyor çünkü Âdem'in sulbünden yaratıldıkları ve Allah'ın hitabına muhatap olup ikrarda bulundukları söylenen 'tohumlar' daha o safhada mükemmelen olgunlaşmış bir akla ve dini görevlerin farz kılınması için gerekli bütün şartlara sahip olmuş olmalılar. Yoksa Allah'ın onlara hitabı ve onlardan ikrar istemesi anlamsız olurdu. Fakat diğer yandan, eğer bunlar her türlü dini görevi yüklenecek şekilde âkil idi iseler, o zaman evvelki (doğum-öncesi) halde vaki olan her şeyi, dünyaya doğduktan, büyüdükten ve akıl baliğ olduktan sonra da hatırlamaları gerekirdi. Çünkü nasıl akıllı bir insanın hafızasından uyku, sarhoşluk yahut geçici cinnet hali hiçbir şeyi alıp götürmüyor ise, akıl sahibi birisi de uzun bir zaman geçtikten sonra da bu tür bir olayı unutmaz.[364]

O halde Kur'an ayetinin doğru tefsiri nedir? Murtezâ çok kolay diye cevap veriyor. Aslında bu ayet iki farklı şekilde tefsir

ilk *ikrârının* bir *îmân* fiili olarak geçerli olmasının sebebi de budur.

364 Şerif el-Murtezâ, *Emâli*, I, Kahire, 1954, s.28-29.

edilebilir. Ve bunlardan hangisini seçersek seçelim, ayet bu garip Kerrâmî savına hiçbir şekilde mesnet teşkil etmemektedir.

İlk tefsir şudur: Allah burada yalnızca bazı insanlardan bahsetmektedir. Onları yaratmış, olgunluk çağına eriştirmiş, akıllarını mükemmelleştirmiş, sonra onlara Allah hakkında bilmeleri gerekeni ve üzerlerine farz olan itaat fiillerini bildiren bir resul göndermiştir. Onlar bütün bunları kabul edip resmi bir inanış beyanında bulunmuşlardır.

İkinci tefsire göre, ayet şu anlamdadır: Allah bazı kimseleri yaratmış ve onları her şeyle öylesine mücehhez kılmıştır ki yarattıklarının yapıları bile O'nun hikmetini kanıtlar, O'nun kudretine ve onların O'na kulluk etmelerinin gerekliliğine işaret eder mahiyettedir. Sonra da onlara gerek kendilerinde, gerek dış dünyada pek çok ayet göstermiştir ki bu ayetler onlar dil ile ikrarda bulunmasa da adeta onlar adına şehadet ve ikrar etmektedir. Böyle anlaşılırsa, ayet hiçbir şekilde tarihi bir vakanın değil yalnızca Allah'ın muhteşem yaratıcılığının bir anlatımıdır, fiili bir *şehâdet* eylemi anlamına da gelmez.[365]

Kerrâmî *îmân* teorisinin son paragraflarda ele alınan bölümü, 'ilk' iman ikrarını (ki kişinin hayatındaki tek önemli *ikrâr* fiilidir) insanlığın ataları tarafından yapılan ilk tarihi ikrara kadar götürme teşebbüsüdür. Yaygın Kerrâmî tezi anlayışında teorinin bu kısmı göz önüne alınmaz. Hatta ne de Kerrâmîler için geçerli olanın hayattaki ilk *ikrâr* olduğu hesaba katılır. Alışılagelen şekilde onların savı şu son derece basitleştirilmiş biçimde takdim ve müzakere olunur, eleştirilir: *Îmân* dil ile *ikrâr*dır, başka bir şey değil! Bunun zaruri sonucu da bütün münafıkların gerçek müminler olmasıdır. Bunun aşırı bir basitleştirme olduğunu görmüş bulunmaktayız.

365 *a.g.e.*,29-30. Şehadet kelimesinin bu şekilde kullanımı için Murtezâ, Tevbe Suresinin 17. ayetine bakmanızı salık vermektedir.

IX. Bölüm
İMAN VE AMEL

I. Mutezililer ve Mürcîler

Mürcîlerin ortaya attığı en tartışmalı sorulardan biri, *amel*in (çoğulu *a'mâl*) yani işin, eylemin önemi sorusuydu. Acaba *amel*, *îmân* kavramının öz yapısına dahil edilmeli midir? Yoksa *îmân*ın mantıki bir sonucu olarak mı düşünülmelidir? Ya da acaba imanın oluşumuyla ilgisiz olarak alınıp tamamıyla dışta mı bırakılmalıdır? Bunlar Mürcie-sonrası ilahiyatçılar arasında sıkça tartışılan sorulardı. Bu noktada Cehm bin Safvân ismi, amelin tümü ile gereksiz olduğu şeklindeki heretik/sapkın görüşün neredeyse sembolü olmuştur. Bu bakımdan Mürcîliğin bir aşırı ucunun temsilcisi olan Cehm ile diğer aşırı uç İbn Kerrâm arasında açık bir zıtlık vardır. İbn Kerrâm'ın savunduğu tez, önceki bölümde gördüğümüz gibi *îmân*ın dil ile 'söyleyiş'ten başka bir şey olmadığı tezidir. Cehmîlere göreyse *îmân* iç inançtan başka bir şey değildir ve kurucu öğeleri arasında 'söyleyiş' de 'eylem' de bulunmaz. Yukarıda yaptığımız alıntıda İbn Hazm'ın dediği gibi, "Kişi açıkça *küfr* beyanında da bulunsa, putlara tapıp resmen Musevilik yahut Hıristiyanlığa da bağlansa, haça meyledip, teslise inandığını ifade etse ve o hali içinde de ölse kalben sağlam bir iç itikada sahip bulunduğu sürece Allah indinde mümindir."

Cehm ve takipçilerinin faaliyeti olmasa, belki 'amel' sorunu İslam'da o kadar tartışmaya sebep olmuş olmazdı. Belki skolastik teoloji sistemi içinde de böyle belirli ve mühim bir yer işgal etmiş olmayacaktı. Ancak 'amel' sorununa dikkat sarfeden yegane kişiler Cehmîler değildi. Hakikatte, sorunun başlangıcını hazırlayanlar Haricîlerdi. Zira Haricîlerin 'büyük günahkar' (*mürtekibu'l-kebâir*) teorisi ne de olsa bir 'amel' teorisi idi ve onların lanetlemeleri (*tekfîr*) de insan eylemlerine dayanmaktaydı. Bu tavır, onu az ya da çok teorik olarak geliştiren ve *îmân* anlayışlarına katan Mutezilîlerce sürdürüldü. Önde gelen Mutezilî düşünürlerin çoğunun, Ebû'l-Huzeyl[366], Hişam el-Fuvatî,[367] Abbad bin Süleyman[368], Nazzâm[369], Cubbâî[370] ve Ebû Bekr el-Esam'ın[371] *îmân*ı itaat fiilleri, yani dini görevler şeklinde tanımlamaları kayda değerdir. Bu bakımdan halihazırda görmüş olduğumuz gibi başka önemli cepheleri de olmakla beraber, Mutezilî *îmân* kavramının hukuki bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Haricî-Mutezilîler ile Cehmîler arasındaki yegane temel farklılık, Cehmîlerin 'amel'in önemi karşısında olumsuz bir tavır takınması, Haricî-Mutezilîlerinse 'amel'in *îmân* açısından belirleyici önemini kuvvetle vurgulamalarıdır.

Taftazânî[372] Mutezilî *îmân* kavrayışını muhtasar bir biçimde veriyor: "Taat fiilleri *îmân*ın gerçek özünün 'direği'dir, her kim ki bunları ihmal eder o kişi mümin değildir." Yunus Suresi'nin 9. ayeti üzerinde yorum yapan Mutezilî Zemahşerî de şöyle der: "Bu ayet, kişiyi Allah'ın hidayetine, yardımına ve kıyam gününde nuruna mazhar kılan *îmân*ın koşula bağlı bir *îmân* yani salih amelin eşlik ettiği bir *îmân* olduğunu ke-

366 Eş'arî, *Makâlât*, s.266-267.
367 *a.g.e.*, s.268.
368 *a.g.e.*, s.268.
369 *a.g.e.*, s.268-269.
370 a.g.e., s.269.
371 *a.g.e.*, s.270.
372 *a.g.e.*, s.444.

sinlikle gösteriyor. Bunun ima ettiği de odur ki, *îmân*ına salih ameli katmayan kişiye ne ilahi yardım ne de ilahi nur isabet edecektir."[373]

'Amel' üzerindeki bu güçlü vurgunun Mutezilîler arasında nasıl *Vaîdiyye* yahut 'tehditçiler' diye bilinen radikal bir grubun ortaya çıkmasına sebep olduğunu hayal etmek kolaydır. Vaîdîlerin savının merkez noktası, bir isyan fiilinin onu işleyen müslümanı kâfirlerle birlikte cehenneme sokarak orada ebediyen kalmasına sebep olacağı ve taat fiillerinden birinin dahi ihmalinin kişiyi *îmân*ından etmeye yeteceğidir.[374] Şehristânî bu Vaîdiyye savına şu şekilde karşı çıkıp reddediyor:

> Böyle bir sav, Kur'an ayetlerinin çoğunluğunu, hadis ve sünneti hükümsüz kılar, ilahi merhamet kapısını kapar ve tam bir çaresizlik ve ümitsizliğe yol açar... Ayrıca Kur'an, *îmân* kelimesi ile *amel* kelimesi arasında ayırım gözetmektedir.[375]
>
> Bilin ki *îmân* ve *amel*in cevherleri birbirlerinden hayli farklıdır. Allah Kur'an'da büyük günah işleyenlere (*fâsık*lara) sık sık mümin ismi ile hitapta bulunmaktadır: "Siz ey *îmân* edenler, şöyle şöyle şeyleri yapmayın!" Bundan, kesinlikle anlıyoruz ki eğer *îmân* ile *amel* aynı şey olsaydı veya *amel îmân*ın öz yapısında temel bir 'direk' olsaydı Allah bu ikisi arasında hiçbir zaman böyle açık bir ayrım yapmazdı.
>
> Dahası, *Vaîdiyye* tezine bakarsak, yeryüzünde hatasız nebiden başka hiçbir mümin olmaz çünkü peygamberlerden başka kimse hatasız değildir. Ayrıca, bundan şu sonuç da çıkar ki, 'mümin' ismi, gerek 'yapma' ve gerek 'söyleme' bakımından tek istisna olmaksızın, bütün erdemleri şahsında bir araya getirene kadar kimseye müstehak değildir. Bunun ima ettiği yegane şey de şudur ki, bir

373 "Bunların varacakları son yer, yaptıkları şeyler yüzünden cehennem olacaktır." Zemahşerî, *el-Keşşâf*.

374 Şehristânî, *Nihayet*, s.474.

375 *Ellezîne âmenû ve amilu's-sâlihât*, yani "iman edip iyi işler işleyenler" Kur'an'da en sık kullanılan tabirlerdendir.

kimseye 'mümin' isminin verilmesi, onun (yalnızca geçmişteki ve haldeki işlerine değil) gelecekte yapacağı bütün işlere de bağlıdır.[376]

*Amel*in *îmân*la doğru ilişkisi nedir? Bundan önceki bölümde Eş'arî'nin öncelikle *tasdîk* ve ikinci olarak da *kavl* ve *amel* şeklindeki *îmân* kavrayışını gördüğümüze göre bu soruya verilecek Eş'arî cevabı kolaylıkla tahmin edebiliriz. İşte Şehristânî'nin sorunu takdimi:

> Bir yandan şu kesindir ki *amel îmân*a onun bir 'direği' olarak girmez ve eksikliği de kişiyi hemen kâfir yapmaz, bu dünyada 'mümin' isminden mahrum bırakıp ahirette ebedi cehennem ateşine mahkum etmez. Yalnız öte yandan *amel*, ihmal edenin öteki dünyada hiçbir ceza ve azap görmeyeceği şekilde *îmân*ın haricinde de değildir.[377]

Şehristânî, her ne kadar yapmış olduğu diğer iyi işler cezasını hafifletebilecek (*tahfîf*) ise de, tek büyük günahın dahi kişiyi ebedi bir cehenneme göndereceği şeklindeki, 'amel'e büyük önem veren *Vaîdiyye* tezini gülünç bulmaktadır.

> Eğer bir isyan fiili tüm taat fiillerini hükümsüz kılıyorsa, bunlar nasıl olur da cezayı tahfif edebilir? Ve kişi ebediyen cehennemde kalacak ise nasıl tahfiften bahsedilebilir? Ayrıca müddet olarak sınırlı bir fiil için cehennemde ebedi ceza nasıl haklı görülebilir? Örneğin, bir kâfir yüz yıl kâfir olmuş ise onu ebediyen cehenneme göndermek tam anlamıyla adaletsizlik olur.
>
> Ona neden yüz yıllık bir ceza biçilmesin? Bir adamın yüz dinar çaldığını düşünelim, ondan ikiyüz dinar istemek caiz midir?[378]

Şehristânî Mürcî *amel* teorisini Vaîdî tavrının tam karşıtı olarak görüyor. Belli bir manada, Vaîdî tipi Mutezilîlerin Mürcî yani 'Erteleyenler' ismine tam olarak layık olduğunu söylüyor çünkü nasıl Mürcîler *amel*i *îmân*ın arkasına koymakta iseler bunlar da *îmân*ı[379] *amel*in arkasına koymaktadırlar. Mürcî sa-

376 *a.g.e.*, s.474-475.
377 a.g.e. s.475.
378 *a.g.e.* s.475.
379 Kesin ifade edilecek olursa, burada *îmân* değil *tasdîk* denilmesi gerekirdi.

vını incelemeye geçmeden evvel, Mutezilîlerin tavrı hakkında birkaç söz etmemiz gerekir. Vaîdîler sonuç olarak Mutezilîler arasında bu özel sorun bakımından aşırı uçtakilerdir ve Mutezilîliğin tümünü temsil etmezler.

Örneğin, Zemahşerî *îmânı* genel kabule çok yakın bir tarzda tanımlıyor.

> Gerçek *îmân* kişinin hakikatten emin olması, sonra iç itikadını dil ile ifade etmesi ve sonra onu ameli ile teyit etmesinden müteşekkildir.
>
> İç itikadı olmayan kişi, dili ile istediği kadar şehadette de bulunsa, güzel ameller de işlese münafıktır. Lisanen ikrar etmeyen kâfir, amel etmeyen de fâsıktır.[380]

Daha evvel kendisine atıfta bulunduğumuz meşhur Şii-Mutezilî Şerif el-Murtezâ, Mutezilîlerin 'amel'i çokça vurgulasa da 'amel'in kişinin kaderi üzerinde mutlak bir gücü olduğuna inanmadıklarını belirtir. İnsan 'amel' etmeden mümin olamaz ama yalnızca 'amel' de insanı cennete sokmamaktadır. Bu görüşünü kitaba dayanarak kanıtlamak için 'amel'in değerini asgariye indirmiş gözüken bir hadisi kendine has bir tarzda yorumlar.

> Ebû Hureyre'ye isnat edilen hadis şöyledir: "Nebi bir defasında şöyle dedi: 'Kişi ne yaparsa yapsın[381] yaptıkları onu cennete sokmayacak, ateşten de kurtarmayacak.' Bunun üzerine biri peygambere sordu: 'Seni de mi, ey Allah'ın resulü?' Peygamber, 'Beni de!' diye cevap verdi ve şunu ekledi: 'Allah'ın beni rahmet ve lütfuna garketmesi hariç.' Bu son cümleyi üç kere tekrarladı." (Murtezâ'nın izah edici şerhi:) Bu hadisin ana mesajı şer'an mesul olan herkesin, (kendi başına olmayıp) Allah'a muhtaç olduğunu, O'nun lütuf, yardım ve desteğine ihtiyacı olduğunu açıklığa kavuşturmaktır. Ayrıca şunu da gösterir ki, eğer Allah insandan bütün yardım ve lütfunu esirgeyip onu bir başına bırakssa idi insan asla kendi *ameli* ile cennete girip cehennemden kurtulmaya muvaffak olamazdı. Bu yüzden hadisin

380 *Keşşâf*, II. Surenin 2-4 ayetleri hakkında.

381 *ameluhû*, yani 'ameli.'

birinci kısmından, Allah'ın yardımı, lütfu ve rehberliği olmaksızın insanın ameliyle cennete giremeyeceği anlaşılmalıdır.[382]

Murtezâ'nın bu izah edici notu açıkça çift taraflı bir amaca hizmet edecek şekilde düşünülmüştür. Bir yandan *amel*i küçük görmek eğiliminde olanları, bu hadisi *amel*in öz olarak *îmân* harici bir şey olduğu savını meşrulaştırmak için kullananlardan korumak iddiasındadır. Öte yandan Mutezilîleri, birçok noktada üzerlerine çektikleri, insanın her türlü ilahi müdahaleden bağımsız olarak özgürce hareket etme kabiliyetinde muhtar bir yaratık olduğu şeklindeki suçlamadan korumak amacını taşıyor.

Amelin değeri konusunda Mutezilî tavrına taban tabana zıt bir tez İbn Hazm'a[383] göre Mukâtil bin Süleyman'ın[384] şu kısa formülasyonu içindeki Mürcî tezidir: Nasıl *şirk* olunca hiçbir salih amelin faydası yok ise, *îmân* olduğu sürece de ağır ya da hafif hiçbir kötü amel zarar veremez.

Belirtmiş olduğum üzere, böyle bir savı, özellikle böyle aşırı bir şekil içinde, ayrım gözetmeksizin bütün Mürcîlere maletmek yanlıştır. Tersine önde gelen Mürcî düşünürlerin birçoğu 'amel'in önemini kabul etmişlerdir. Fakat Mürcîlerin 'bilgi'yi vurgulayıp 'amel'i tali bir mevkiye koyma eğilimleri muarızlarının aslen siyasi bir ünvan olan *Mürcie* ismini "*amele* hor bakanlar" anlamında yorumlamaları ile sonuçlandı. Ve bu Mürcî eğilime Cehmî ve Kerrâmîler son derece cüretkâr bir ifade kazandırdılar. Gerek Cehmî ve Kerrâmîlerin kendileri, gerekse muhalifleri tarafından bundan bazı şaşırtıcı sonuçlar çıkarıldı. Kerrâmîlerin tavrını bir evvelki bölümde bütünü ile ele almıştık. Gördük ki Kerrâmîler için *îmân*ın teşekkülünde tek belirleyici öğe, 'ikrar'dır. Cehmîler belirleyici öğenin 'bilgi' olduğunu ve *îmân* kavramında, 'bilgi'den başka hiçbir şeye yer

382 *Emâli*, I, s.344.
383 *Fisal*, IV. s.205.
384 Basralı önde gelen bir Mürcî (ö.757).

verilmemesi gerektiğini iddia ederler.[385] Bu suretle, hangi tavrı seçersek seçelim, *îmân*ın 'amel'le tamamen alakasız olduğu sonucuna varırız. Bu teorik yargı, Mürcî muhaliflerine her türlü somut şer eylemini hayal edip halka: "bakın bunlar utanmadan bu şer eylemlerin hiçbirinin *îmân*larının kusursuzluğuna halel getirmediğini söylüyorlar!" diyerek infial uyandırmaları için büyük bir fırsat kazandırmaktadır. Böylesi bir görüşe örnek olarak aşağıda Malatî'nin Mürcî tavrını eleştirisini veriyorum.

> Bazı Mürcîler kendilerinin en kusursuz müminler olduklarını ve anaları ya da kızkardeşleri ile cima da etseler, her türlü iğrenç cürmü, ölümcül günahları ve kerahatı da işleseler, şarap içip insan öldürüp yenmesi yasaklanmış olan şeyleri de yeseler, rüşvet alıp namaz ve zekâtı, hatta tüm dini görevleri de terketseler, gıybet edip insanlara iftira da etseler *îmân*larına bir şey olmayacağını iddia ediyorlar.[386]

Aynı teze İbn Hazm'ın getirdiği eleştirisiyse daha az duygusal ve daha teoriktir. Görüşünün olumlu yanı, 'yapma'nın da ikrar ve tasdik kadar *îmân*ın öz bir öğesi olduğu şeklindeki basit bir itikada dayanır. "Güzel ameller (*a'mâlu'l-birr*) *islâm*dır ve *islâm* ile *îmân* aynı şeydir. Bu nedenle bütün güzel ameller *îmân*dır." O, ileri sürdüğü bu görüş için Nisa Suresi'nin 65. ayetini kanıt olarak gösterir: "Rabbin üzerine yemin ederim ki ey Muhammed seni aralarındaki her anlaşmazlık için hakem tayin ettikleri vakte kadar onlar gerçek müminler değildirler." İbn Hazm, 'birini hakem tayin etme'nin, 'kalb ile tasdikten' hayli farklı olduğunu, yine de bu ayetin bunun *îmân*ın zaruri bir gereği olduğuna kuvvetle işaret ettiğini belirtiyor. Böylelikle, diyor İbn Hazm, *îmân*ın ilahi yasanın bütün dallarındaki bütün fiilleri kapsayan bir isim olduğu açıklıkla görülüyor.[387]

Görüşünün eleştirisel yanıysa daha orijinal ve daha ilginçtir. Sözlerine dilsel bir gözleme dayanarak, 'amel'i *îmân*ın dı-

385 Karşılaştırınız V. Bölüm, I, 1.

386 Malati, *Tenbih*, s.145.

387 *Fisal* IV, s.195, ayrıca karşılaştır: IV., s.221.

şında tutanların görüşlerinin bir temel noktaya indirgenebileceğini ileri sürerek başlıyor.

> Kur'an 'fasih Arapça'yla' (Şuara, 195) vahyolunmuş ve Allah da resulü de bize Arapların dili ile hitap etmişlerdir. Şimdi bu lisanda *îmân* sadece *tasdik* manasına gelir, başka bir manası yoktur. Arapça'da bedenî fiillere *tasdik* denmez, bu yüzden *îmân* değildir. (Daha belirli İslamî bir bağlamda) *îmân*ın manası birleştirme, *tevhîd*dir (yani safi tektanrıcılık). Ama Arapça'da kimse herhangi bir amele *tevhîd* adını vermez. Bu yüzden 'amel' *îmân* olamaz.
>
> (Akıl yürütmelerinin ana hattı bu) fakat (dilsel) gerçek onların tahayyül ettikleri gibi değildir. Bir kere Arapça'da dil ile tasdiğin eşlik etmediği kalbi tasdiğe hiçbir zaman *îmân* denmemiştir. Bir şeyin hakikat olduğunu kabul (*tasdik*) edip de, dili ile onun yalan olduğu görüşünü ifade eden birisini düşünelim. Gerçek bir Arap böyle birisine *musaddık* (*tasdik* eden) yahut mümin der mi? Asla! Aynı şekilde, kalben tasdiğin eşlik etmediği dil ile *tasdik* Arapça'da asla iman adını almaz. Bu suretle Arapların dil kullanımlarına göre bir şeyin hakikatinin hem kalp hem de dil ile kabulüne *tasdik* ve *îmân* denir.[388]

İbn Hazm muarızlarından bu görüşe karşı muhtemelen şu şekilde bir itiraz beklemektedir: Eğer 'amel' *îmân* teşkil etseydi, onun bir kısmını bile kaybeden biri *îmân*ın kendisini yitirmiş olurdu ve sonuçta artık mümin olmazdı. İbn Hazm, bu itiraza kendisinin çok sevdiği, daha evvel açıklamış olduğumuz ilahi isimlendirme (*tesmiye*) teorisiyle karşılık verir. Teori, Allah'ın kendisinin Kur'an'da özel isimler vermiş olduğu şeylerin isimlendirilmesine kimsenin müdahale edemeyeceği görüşünden ibarettir. Bir ismi Allah'ın onu koyduğu yerden oynatmak, Kur'an'ın *iftirâ el-kezib* yani (Allah'a) iftira etmek adı altında çirkin bir *küfr* fiili olarak lanetlediği fiili oluşturur.

> Allah'ın mümin demediği kişiye mümin demeliyiz. *Îmân* 'ismi'ni de Allah o ismi o kişiden almadıkça onu hak edenden almamalıyız.

388 *a.g.e.*, IV, s.189-190.

> Şimdi, Allah birtakım 'amel'lere *îmân* adını vermiştir. Ama yine de biz *îmân*-oluşturan bu işler arasında öyle bazılarına rastlıyoruz ki tabiatları gereği, bir kişi bunları yapmayı ihmal ettiği takdirde Allah ondan *îmân* 'ismi'ni almamaktadır. Böyle bir durumda, bizim o ismi o kişiden almamamız gerekir. Bunun yerine yalnızca şunu söylemeliyiz: o kimse *îmân*ının tamamını değil bir kısmını kaybetmiştir.[389]

İbn Teymiyye'nin burada sözü edilen Mürcî tezine karşı ileri sürdüğü görüş bundan çok daha şümullü, eksiksiz ve sistematiktir. Onun Mürcîlik eleştirisi, 'yapma'nın önemini özellikle vurgulamakla bina ettiği daha geniş *îmân* teorisinin bir cüzünü teşkil eder. Bu bakımdan Teymiyye'nin teorisini daha evvelki bir bağlamda farklı bir açıdan kısmen ele alınmış bulunmaktayız. Aşağıda bu teoriyi Mürcîliğin sistematik reddi olarak inceleyeceğiz.

II. İbn Teymiyye'nin *Îmân* Anlayışı

Hemen herkes *îmân*ın manasını filolojik yahut semantik bir gözlemle tartışmaya başlar. Ve genel kaide de, bolca görmüş olduğumuz gibi, *tasdîk* sözcüğünün *îmân*ın Arapça'daki tek tam eşanlamlısı olarak ortaya konmasıdır. İbn Teymiyye bu eşitlemeye karşı çıkar. Bunu yaparken onun da görüşünü her şeyden evvel iki kelimenin, *îmân* ve tasdiğin Arap dilindeki davranışının semantik tetkikine dayaması ilginçtir.

> Allah ve resul kelamının hakiki bilgisiyle münasebetleri kesilen Mürcîler *îmân, islâm* vs. hakkında tamamıyla keyfi bir şekilde konuşmaya başlamışlardır. Örneğin *îmân* bakımından şunu öne sürmüşlerdir: *Îmân, tasdik*ten başka birşey değildir ve resul insanlara Arap dilinde bu anlamı değiştirmeden hitap etmiştir. O yüzden *îmân*la kastedilen *tasdîk* olsa gerektir.

389 *a.g.e.*, IV, s.191.

Şimdi, onların ileri sürdüğü şeye göre, *tasdîk* ya kalp ve dille veyahut da yalnızca kalple husule gelir. Her iki halde de 'amel' *îmân*a dahil değildir.

Ve bunların *îmân-tasdîk* eşlemesinin dayandığı temel delil Yusuf Suresi'nin 17. ayetidir: "Biz doğruyu söylesek bile sen bizim (sözlerimize) inanmazsın (*mümin*)."[390] Ki burada *mümin* sözcüğü *musaddık* ile eşanlamlı gibidir.[391]

Buna karşı İbn Teymiyye, dediğim gibi, semantik bir gözleme dayalı olan aşağıdaki fikri öne sürmektedir:

Her şeyden önce, *îmân* tasdiğin eşanlamlısı değildir. *Tasdîk* kelimesi özünde, söylenenin görünen dünyayla mı yoksa görünmeyenle mi alakalı olduğuna kayıtsızdır. Birisi, görünür veya görünmez olsun, herhangi bir şey hakkında bir şey söylediği zaman, duruma göre "Doğru söyledi (*sadeka*)" yahut "yalan söyledi (*kezebe*)" deriz. Başka türlü söyleyecek olursak, ya onun sözlerini doğru kabul ediyoruzdur (*tasdîk*) ya da yanlış kabul ediyoruzdur (*tekzîb*).

Tersine *îmân* sözcüğü hiçbir zaman gayb hakkında bir haber olmaksızın kullanılmaz. Örneğin birisi bize "Güneş doğdu" yahut "Güneş battı" dese, sözlerini doğru kabul (*tasdîk*) edebiliriz, fakat asla o sözlere *îmân* etmeyiz çünkü mesele gözle görünür bir olguya taalluk etmektedir.

Bütün bunlar netice olarak *îmân* sözcüğünün, 'güven içinde olmak,' 'gönlün huzur ve sükun içinde olması' anlamındaki *emn*den türemiş olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla *îmân* ancak habercisi güvenilir ve inanılır birisi olan bir haberle ilişkili olarak kullanılabilir. Gayb hakkındaki bir haber bunun tam örneğidir. Aynı şekilde, iki kişi bir şey hakkında aynı bilgiyi paylaşıyor ise, durumu, "Birbirlerine *saddek* ediyorlar"

390 *İmân*'a tekabül eden bir sıfat-fiil hali.

391 *Tasdîk*'e mütekabil bir sıfat-fiil hali ki, kelime anlamı olarak "bir şeyi gerçek olarak görmek" demektir. Mürci *îmân* yorumunu veren pasajın tümü İbn Teymiyye'nin adı geçen eserindendir, s.243.

diye tarif ederiz, "Birbirlerine *âmene* ediyorlar" demeyiz. Çünkü mesele, kişinin görmeyip karşısındakinin söylediğine inanmak durumunda olduğu gayb meselesi değildir. Kelimenin Kur'an'daki bütün kullanım örnekleri buna delildir.

Böylelikle *îmân* sözcüğü *tasdîk* öğesine ilaveten 'güvenmek' (*itimat*) ve 'emin olmak' (*emanet*) manasını da içerir. Yukarıdaki Kur'an ayeti de bu anlamda, yani "Sen (baba) bizim haberimizi doğru kabul etmiyorsun, bize itimat etmiyorsun, kalbin emin değil" şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü babalarının nezdinde onlar güvenilecek kimseler değildiler.

İbn Teymiyye sözlerine devamla, *îmân* ile *tasdîk* arasındaki temel farklılığın biz bunları ters cihetten ele aldığımızda da açık olarak anlaşılabileceğine işaret ediyor. *Tasdîk*in zıttı *tekzîb*, yani 'bir şeyi yalan ilan etmek'tir, oysa *tekzîb imanın* zıttı değildir.

İbn Teymiyye gündelik Arapça kullanımında, *saddeknâhu* (onu doğru sözlü, söylediğini doğru kabul ediyoruz) ve *kezzebnâhu*'nun (bize göre o yalancıdır) haber veren herhangi bir kimse için kullanılabilecek alternatifler olduğunu söylüyor. *Amennâ lehû* ve *kezzebnâhu* için hal böyle değildir, çünkü *îmân*ın gerçek karşıtı *küfr*dür ve *küfr*ün mecburen *tekzîb* içermesi gerekmez.[392]

> Pekala mümkündür ki birisi diğerine "Dediğinin doğru olduğunu çok iyi bilmekteyim, lakin buna rağmen seni takip etmeyeceğim. Tersine seninle savaşacak, sana buğz ve muhalefet edeceğim; seninle asla fikirbirliği etmeyeceğim!" diyebilir. *Küfr*ü sadece *tekzîb* etmekten çok daha kötü olabilir. Böylelikle görülür ki *îmân*ın zıttı olan *küfr* tekzîb ile tam anlamıyla eş değildir. O yüzden *îmân*ın, *tekzîb*in basit bir değillemesi olmadığı açıktır.
>
> *Küfr*ün bazen *tekzîb* olabileceği doğrudur, fakat *tekzîb* olmadan muhalefet, zıddiyet ve reddetme de olabilir. O yüzden zaruri ola-

392 *a.g.e.*, s. 246-247.

rak *îmân*ın tasdiğe ilave olarak mutabakat, uyuşma ve teslimiyet olması gerekir. Yani, *îmân*ı oluşturan, yalnızca *tasdîk* değildir.

Nasıl ki tasdiğe rağmen boyun eğmeyi reddetmek *küfr*ün manasının bir kısmını teşkil ediyor ise (teslimiyet ve boyun eğme manasındaki) *islâm* da *îmân*ın anlamının bir kısmını teşkil eder. Bundan çıkarılacak sonuç şudur: Her mümin, baş eğen ve (ilahi) emre itaat eden bir müslimdir. Ve bu hükmün ikinci bölümü *amel*e tekabül eder.[393]

İbn Teymiyye, Mürcîlerin *îmân*ın tasdikle eşanlamlı olduğu yönündeki savını kabul etsek bile, Mürcî savının kabule şayan olmayacağını, zira bu savın *tasdîk* sözcüğünün yanlış anlaşılması üzerine inşa edildiğini söylüyor. Mürcîler (*îmân* ile aynı şey olan) *tasdîk*in kalp ya da dil haricinde vaki olmadığını öne sürerler. Sahih hadisler bunun yanlış olduğunu göstermektedir; amellere sık sık *tasdîk* adı verilmiştir. Böyle bir durumda, *tasdîk*in manası, kişinin sözlerini yaptığı işler ile gerçek kılması (*yusaddiku*) olur.[394]

Sonra İbn Teymiyye Hasan El-Basrî'nin maruf ifadesini alıntılar: "*Îmân* ne gösteriş, ne de temennidir; o kökü kalbin derinliklerinde olan ve kişinin gerçekte yaptığı ile 'doğrulanan' bir şeydir." İbn Teymiyye bunu şu şekilde tefsir ediyor:

> Dili ile güzel bir şey söyleyip de yanlış işler yapana gelince, Allah onun sözlerini kendisine iade eder. Güzel konuşan ve iyi bir şey yapan kimseyi de ameli (Allah'a) yükseltir. Allah Kelamının anlamı da budur: 'Güzel sözler O'na çıkar, ve Allah iyi işleri yüceltir.' (Fatır, 10)
>
> Hasan el-Basrî "*Îmân temennî*den ibaret değildir" derken *îmân*ın yalnızca 'ikrar' olmadığını söylemiştir. Gösterişten (*tehallî*) kastıysa, kalpte mütekabili olmayan göstermelik güzel hareketlerde bulunmaktır. Onun için ifadeyi şu şekilde açımlamak mümkündür: *Îmân* bir şeyi haricen dile getirmek, yahut dışını süslemek değildir. O, kökü kalbin derinliklerinde olan ve yapılan işlerle doğrulanan bir şeydir. Bu hükmün ikinci kısmı, kalpte olanın fiilen 'işlenmek' suretiyle dıştan

393 *a.g.e.*, s.247.
394 *a.g.e.*, s.248

ifade edilmesi gerektiği ve belli bir doğal sonucun olmamasının, o sonucun bağlı olduğu sebebin de olmadığı fikrine dayanır.[395]

*İmân*ın en temel öğesinin *tasdîk* olduğunu kabul ederken, bunun namazın hususi bir tür dua, haccın hususi bir tür niyet ve (Ramazan'daki) orucun hususi bir tür perhiz olması gibi bir *tasdîk* olduğunu kabul etmeliyiz. Ve bu hususi tür *tasdîk*in bu kelime 'mutlak'[396] manada kullanıldığında onun manasının ayrılmaz bir parçasını teşkil eden birtakım doğal ve zaruri sonuçları vardır, çünkü bir şeyin zaruri sonucunun ortada olmayışı o şeyin kendisinin de mevcut olmadığına işarettir. Böylelikle, 'amel'in *îmân*a dahil mi olduğu yoksa sadece 'zarureten onun peşinden gelen bir şey' mi olduğu tartışması söz kalabalığına dönüşür.[397]

'Amel'in *îmân*ın temel bir unsuru olup olmadığı tartışması İbn Teymiyye'yi kendisinin çok sevdiği, bizim de daha evvel giriş babında tahlil etmiş olduğumuz *îmân* ve *islâm* teorisine getiriyor. Gerçekten de bu ikisi arasındaki ayrım amel kavramının resme dahil edilmesine dayanır ve onunla mümkün olur. İbn Teymiyye'nin *islâm*dan farklı olarak *îmân* konusundaki teorisi o denli bu kavram çevresinde döner ki insanın bunun neredeyse 'amel'in değerini konu edinen bir teori olduğunu söyleyesi gelir.

İbn Teymiyye'nin tezinin can alıcı noktası, sarsılmaz bir *tasdîk*in insanı müslüman (*islâm* sahibi) yapmaya yeteceği fakat buna salih ameller eşlik etmediği sürece onu mümin (*îmân* sahibi) kılmayacağıdır.

Onun görüşüne göre *islâm* son derece şekli ve yüzeysel olabilen bir şeydir. Bu manada kılıç korkusuyla İslam'a döndürülen birisi müslümandır. Bu *islâm*ın şekli ve dıştan görünen tipini ortaya koyar, fakat en düşük türünü değil. Çünkü *islâm*ın en yüzeysel türünde, münafıklar kadar kalplerinde *îmân* ve

395 *a.g.e.*, s.248-249.

396 İbn Teymiyye'nin bir anahtar-terimin mutlak ve koşullu kullanımı arasında gözettiği temel ayrımı yukarıda IV. bölümde ayrıntılı olarak izah ettik.

397 *a.g.e.*, s.251

*nifâk*ın yanyana bulunduğu kimselere de yer verilir. Hatta bazı hallerde *küfr*, kişiyi İslam cemaati dışında bırakacak derecede güçlü olmayarak, kalpte *îmân* ile yanyana olabilir.[398]

Tabii bu, her ne kadar müslüman addedilecek ise de, böyle bir müslümanın mükemmel bir müslüman kadar salih olduğu anlamına gelmez. Bu meselede her zaman kemal aranmalıdır. Sarsılmaz bir *tasdîk* bu tür kemal yolundaki ilk adımdır.

> Yine de hatırlamalıyız ki, *îmân* bir başına tasdikten ibaret değildir, buna kalp amellerinin (*amel-i kalbiyye*) de eşlik etmesi gerekir. Kaldı ki bu fiiller de zaruri olarak harici bedenî hareketlere ihtiyaç duyar. Böylelikle görülür ki Allah ve resulünü sevmek *îmân*ın cüzüdür. Aynı şey Allah'ın insana yapmasını emrettiği şeyin sevilmesi ve yasakladığı şeyin sevilmemesi için de geçerlidir. Ve bunlar *îmân*ın en tipik nitelikleri arasındadır. Buna peygamberden naklolunan pek çok hadis atıfta bulunmaktadır. Örneğin: "Güzel ameline sevinen ve kötü ameline üzülen kimse mümindir." Böyle bir kimse salih ameli sever ve ondan hoşnut olur. Böyle birisi kötü işten nefret eder ve karşı konulmaz bir arzunun etkisinde olarak işlemiş bile olsa hatalı bir davranışta bulunmuş ise üzülür ve pişman olur. Bu türden sevgi ve nefret, *îmân*a özgü niteliklerdendir.

İbn Teymiyye'nin burada tamamıyla içe dönük ve durağan *tasdîk* ile tümüyle dışa dönük ve hareketli 'bedenin ameli' arasında bir çeşit irtibatlayıcı bağ olarak kalp ameli (*kalbî amel*) kavramını ortaya atması ilginçtir. *Îmân*ın (bedensel eylem anlamında) *amel* ile hiçbir ilgisi bulunmadığını ileri sürenlere karşı İbn Teymiyye, *amel*in dış bedeni azalardan daha derin bir düzeyde başladığını, *kalb*in de kendine özgü 'amel'inin olduğunu belirtiyor. Örneğin Allah ve resulünü sevmek ruhun 'amel'idir ve nasıl ki harici bedensel eylemler *amel* ise, çeşitli türdeki psikolojik eylemler de kelimenin gerçek manasıyla *amel*dir. Bunu kabul edince de iç ve dış diye iki *amel* türü arasında temel ve keskin bir ayrım yapıp ikinciyi *îmân* tanımımızın dışında tutmak için hiçbir sebep kalmaz.

398 *a.g.e.*, s.258, s.264.

Esasen, psikolojik fiiller tezi, hadiste belirtilen ve harici bir fiil olarak *amel* ve içe ait bir şey olarak *îmân* yahut *tasdîk* şeklinde kesin bir ayırım içermeyen çok eski *îmân* kavramının teorik olarak ayrıntılandırılmış halidir. *Sahih-i Buhârî*'de, birçok örnekten bir iki tanesini vermek gerekirse, şunu okumaktayız:

> Nebiye soruldu: "Hangi hareket en iyisidir?" (*eyyu'l amel-i efdâl*). O, "Allah'a ve resulüne *îmân*" dedi. Adam: "Peki sonra?" diye sordu. O, "Allah yolunda (kâfirlerle) savaşmaktır" diye cevap verdi. Adam: "Ondan sonra ne gelir?" diye sormaya devam etti. Nebi, "Layıkıyla haccetmektir" diye cevapladı.[399]

Bize burada önem sırası giderek azalmak üzere üç şey sayılmaktadır: 1) Allah'a ve resulüne *îmân*, 2) *Cihad*, 3) Hacc. Daha sonra gelen ilahiyatçıların alışılmış tasnifine göre, 2. ve 3. noktalar bedensel eylem manasında *amel* sınıfına, 1. nokta ise *tasdîk* sınıfına dahil olacaktır. Ancak bu hadiste geçen üç cevap da 'hangi eylemler'in efdal olduğu sorusunun cevabıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, *îmân* bir *amel* olarak ele alınmıştır.

Aynı şekilde, Akabe'de bir gece vakti vuku bulan biatı anlatan ve belki de Müslümanların en eski *îmân* kavramını yansıtan aşağıdaki maruf hadiste dış ve iç eylemler arasında hiçbir şekilde ayrım yapılmıyor.

> Sahabelerinin bir kısmı tarafından çevrelenmiş olan Resulullah: "Bana bağlılık yemini (biat) edin" dedi. "Şartlarım şunlardır: 1. Hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmayacaksınız. 2. Çalmayacaksınız. 3. Zina etmeyeceksiniz. 4. Evlatlarınızı öldürmeyeceksiniz. 5. Yalan uydurmayacaksınız. 6. Salih bir amel işlemeniz için verilen emre itaatsizlik etmeyeceksiniz. İçinizde bütün bu şartları yerine getiren, muhakkak mükafatını Allah'tan alacaktır."

Muhammed'in çevresinde henüz yeni yeni teşekkül etmeye başlayan cemaate dahil olabilmek için yerine getirilmesi gereken altı şarttan yalnızca ilki *tasdîk*le ilgilidir. Geriye kalanların hepsi salih amele dairdir.

399 *Kitâbu'l-Îmân*, Hadis 25.

Tasdîk yahut *marifet*in bir 'kalp fiili' olduğu fikrine gelince aynı kitaptaki 19. hadisin giriş sözleri hayli vazıhtır.

> Allah kelamına göre 'bilgi'nin bir kalp ameli (*amelu'l-kalb*) olduğuna ilişkin bab: "Fakat O, sizi kalplerinizin iktisap ettiği şeyden sorumlu tutar." (Bakara, 225)

Şimdi gelin İbn Teymiyye'ye dönelim ve onun bu psikolojik fiil kavramı, *tasdîk* ve harici eylemler arasında birleştirici bir unsur olarak, bu ikisi *îmân*ın semantik yapısına dahil olacak şekilde, nasıl zekice kullandığını görelim.

Bu noktada IV. bölümün sonunda zikredilen *Kitâbu'l-Îmân*'dan yaptığımız uzun alıntıyı hatırlayabiliriz. İbn Teymiyye orada bir zaninin zina ettiğinde kalben o fiili sevdiği için bu eylemde bulunduğuna işaret ediyor. Eğer onun kalbinde şehvetini bastıracak kadar güçlü gerçek bir Allah korkusu (*haşyet*) veyahut arzusunu yenecek bir Allah sevgisi olsaydı zina etmezdi. Ona göre Allah'ın Yusuf peygamber hakkında söylediklerinin anlamı bu olmalıdır: "Biz bu şekilde ondan bela ve felaketi uzaklaştırdık. Doğrusu o bizim halis ve sadık kullarımızdandı." (Yusuf, 24)[400]

Böylelikle görülüyor ki gerçekten samimi ve Allah'a sadık birisi asla zina etmeyecektir. Kişi bu vasıftan yoksun olduğu için zina eder. *Tasdîk*i asla kaybetmese de kişinin kaybedebileceği *îmân* bu imandır. Böyle birisi için "Müslimdir fakat mümin (*îmân* sahibi) değildir" denmesinin sebebi budur.

O yüzden ilahi mükafata gerçekten layık birisinin *tasdîk* sahibi olması zaruridir, aksi takdirde ancak münafık olur. Ancak her *tasdîk* sahibinin kalbinde kamil bir Allah ve resul sevgisi, derin bir Allah korkusu, Allah'a karşı amellerinde tam bir halislik ve mutlak teslimiyet gibi gerekli *îmân* halleri (*el-ahvâlu'l-îmâniyye el-vâcibe*) yoktur.

400 *Min ibâdine'l-muhlisîn*. Sıfat-fiil *muhlis*in (çoğulu *muhlisîn*) türediği kök olan *ihlas* fiilinin manası, "bir şeyi (kişiyi) arındırmak, halisleştirmek"tir. Burada bu sözcük, "arıtılıp halisleştirilmiş olanlar" manasında edilgin halde kullanılıyor.

İbn Teymiyye sözlerine devamla *tasdîk*i olsa da kalbinde *îmân*ın bütün halleri olmayan kişinin, Allah resulünün kendisinde *îmân*ın varlığını görmediği kişi gibi olduğunu ifade etmektedir. *Tasdîk*, *îmân*ın ancak bir kısmıdır. Ona ilaveten Allah sevgisi ve Allah korkusu gibi bazı başka şeyler olmalıdır. Bunlardan mahrum *tasdîk*e kesinlikle *îmân* diyemeyiz.[401]

İbn Teymiyye görüşüne destek olarak bu konu üzerinde Vakî bin el-Cerrâh tarafından sarfedilen bazı sert sözleri naklediyor. Bunlardan biri şudur: "Ehl-i Sünnet *îmân*ın 'ikrar' ve 'amel' olduğunu söylerken, Mürcîler *îmân*ın 'ikrar'[402] olduğunu, Cehmîler de 'bilgi' olduğunu söylüyorlar (ki böyle bir görüş *küfr*dür.)"[403] Daha ilginç bir yorum daha var. Şöyle: "Mürcîler *ikrâr*ın 'amel'i gereksiz kıldığını öne sürenlerdir. Fakat (benim görüşüme göre) böyle bir iddiada bulunanın helakı muhakkaktır. Öte yandan *niyet*in, 'amel'i gereksiz kıldığını öne süren de kesinlikle kâfirdir. Bu ikinci tavır, Cehmîlerin tavrıdır." İbn Teymiyye, Ahmed bin Hanbel'in görüşünün de bu yönde olduğunu ilave ediyor.[404]

Henüz görmüş olduğumuz gibi, 'beden eylemleri'nden ayrılmış psikolojik eylemler de diyebileceğimiz 'kalbî ameller' kavramı, İbn Teymiyye'nin düşüncesinde kritik bir rol oynamaktadır. Kişi bir kez *kalb*in Allah sevgisi ve Allah korkusu gibi amelleri yahut eylemleri olduğunu ve bunların tam da *îmân*ı oluşturan şeyler olduğunu kabul etti mi, buna bedenin gerçekleştirdiği amellerin de dahil olduğunu kabul etmek zorunda kalır, çünkü ikinci bahsettiğimiz birincinin dışa vuran ifadesi ve zaruri sonucundan başka bir şey değildir. İbn Teymiyye, kalbin üstün önemini, kök (*asl*) olduğunu kabul etmemiz gerektiğini söylemektedir. Fakat kalbin yegane işlevi bil-

401 *a.g.e.*, s.259-260.

402 Burada Vakî'nin Mürcîleri Kerrâmîlerle özdeşleştirdiği açıktır. Cehmîlerin de Mürci olmayan bir hizip olarak görülmesi dikkat çekicidir.

403 Bu ilave farklı bir nakilde mevcuttur.

404 *a.g.e.*, s.260.

mek değildir. Onun kendine has 'eylem'i vardır. Hatta kendine has 'söyleyiş'i bile vardır kalbin.

Hiç şüphe yoktur ki *îmân*ın temeli kalpte olan *îmân*dır. Fakat bu imanın iki şeyden müteşekkil olduğunu hatırda tutmak zorundayız: 1. Kalp ile *tasdîk*, 2. *İkrar* (kabul) ve *marifet* (bilgi). 2. nokta 'kalbin ikrarı'dır.'[405] (Bu ikisine ilave olarak ayrıca 'kalbin ameli' de vardır). Cüneyd bin Muhammed şöyle demiştir: *Tevhîd*, 'kalb dili ile ifade'dir (*kavlu'l-kalb*), tevekkül (tamamen Allah'a güvenme) ise 'kalbin bir ameli'dir (*amelu'l-kalb*).

Böylelikle görülüyor ki kalbin 'amel'i olduğu kadar 'ikrar'ı da vardır... 'Kalbin ameli' Allah ve resul sevgisi, Allah korkusu, Allah ve resulünün sevdiği şeyi sevme ve Allah ve resulünün nefret ettiği şeyden nefret etme, kişinin bütün fiillerini Allah'a ve yalnız Allah'a adaması, kalbin tamamıyla Allah'a güven duyması ve Allah ve resulünün dini görevler olarak üzerimize farz kılıp *îmân*ın cüzü haline getirdikleri diğer psikolojik fiiller gibi şeyleri kapsamaktadır.

Bu suretle kalp (*îmân*ın) asıl kökenidir. Fakat *îmân*ın tamamını teşkil etmez çünkü her ne zaman kalpte 'bilgi' ve 'irade' olursa, bunlar zaruri olarak bedende kendilerine bir çıkış yolu ararlar. Beden kalbin istediğinden uzak duramaz.

O yüzden kalp *sâlih* ise, yani onda gerek 'bilgi' gerekse 'kalbin ameli'ni içeren gerçek *îmân* mevcut ise, bunun sonucunda ortaya kalpteki *îmân*la uyum içinde (harici olarak) 'söyleyen' ve 'yapan' bir beden çıkar... Harici (*zâhir*) olan daima dahili (*bâtın*) olanı izler. Batın iyi olduğu zaman, zahir de zorunlu olarak iyidir ve birincisi bozuk olduğunda ikincisi de bozulur. Ve nebinin ashabından birinin, namazı böbürlenircesine kılan bir şahıs hakkında söylediği söz de bununla alâkalıdır: "Bu adamın kalbi mütevazi olsa, gövdesi de mütevazi olurdu..."

Bu suretle, *îmân*ın yalnızca kalp ile *tasdîk* ve kalpteki 'bilgi' meselesi olduğunu öne süren ve bütün 'kalp fiilleri'ni (ve netice olarak bütün 'beden fiilleri'ni de) *îmân* haricinde tutan Cehm bin Safvân ve taraftarlarına ait tezdeki hata da gözlerimizin önüne serilmektedir. Bunlar kalbinde *tasdîk* (ve 'bilgi') var ise, bir kimse-

405 Daha ziyade alışık olduğumuz 'dil ile ikrar' nosyonuna zıt olarak.

nin mükemmel *îmân* sahibi bir mümin olduğu kanaatindedirler. Onlara göre, bu kişinin Allah'ı ve resulünü tahkir etmesi, Allah'ın dostlarına karşı düşmanlıkta bulunması, Allah'ın düşmanları ile dostluk kurması, peygamberleri öldürmesi, camileri yıkması, mushafın çoğaltılmasını hor görmesi, kâfirlere son derece kibar biçimde ikramda bulunması ve müminlere fevkalade küçümseyici nazarlar ile bakması bir şeyi değiştirmez.

Cehmîlere göre bütün bu bahsettiklerimiz kişinin kalbindeki *îmân*ı etkilemeyen isyan fiilleridir. Böyle birisi, Allah nezdinde 'içi temiz,' iyi bir mümin olarak bütün bunları yapabilir.[406]

İlginçtir ki İbn Teymiyye 'kalbin amelleri' adını verdiği şey ile Sufilerin halleri (*ahvâl*) arasında bir yakınlık görür. Sufilikte haller, safhalar (*makâmât*), Allah yolcularının varış noktaları (*menâzil*) vs. gibi çeşitli isimler altında bilinen durumlar 'kalbin işleri'ne atıftır. İbn Teymiyye, sufilerdeki bu psikolojik hallerden bazılarının Allah ve resulünün zorunlu kılmış olduğu 'kalbî ameller' olduğunu söylemektedir. Bunlar 'zorunlu *îmân*'ın bir cüzünü teşkil ederler. Bazı diğer haller Allah ve resulünün sevdiği fakat zorunlu kılmamış olduğu hallerdir. Bunlar 'gönüllü *îmân*'a aittir. Birinci tip psikolojik eylemler her mümine farzdır. İkinci kategoridekiler ise yalnızca Allah'a en yakın olanlar içindir (*mukarrebûn*). Fakat, tabii her müminin böyle yüksek bir hale yükselmesi beklenemez. Kendisini birinci kategorinin psikolojik eylemlerine hasreden kimse hakiki bir mümin, Sağ Taraf Ehli'nden (*Ashâbu'l-Yemîn*) biridir.[407] İbn Teymiyye'ye göre Mürcîlerin en büyük hatası, hem sufilere hem de sufi olmayanlara şamil olan birinci kategorideki psikolojik eylemleri, *îmân*ın temel unsurlarından biri kabul etmemeleridir.[408]

Ancak bu son zikredilen suçlama açıkçası meseleyi ziyadesiyle basite indirgemektir. V. bölümde önde gelen Mürcîlerin

406 *a.g.e.*, s. 155-157.
407 Bkz. Kur'an, Vakıa Suresi, 27. ayet.
408 *a.g.e.*, s.158-159.

çoğunun Allah sevgisi, Allah korkusu, tevazu, teslimiyet vs. gibi kalbi fiillere ne denli büyük bir önem atfettiklerini görmüştük. Yukarıdaki beyanda bulunurken, İbn Teymiyye'nin aklında Cehmîlerin olduğu açıktır. Kendisi de bunun bilincindedir. Aynı kitapta birkaç sayfa sonra Mürcî *îmân* teorisini daha şümûllü bir tarzda eleştirmeye koyulması bunu gösteriyor.

İbn Teymiyye sözlerine, *îmân*ın yapısı sorunuyla ilgili olarak Mürcîleri üç ana grupta toplayarak başlıyor.

1- *Îmân*'ın kalpte bulunandan ibaret olduğunu öne sürenler.

2- *Îmân*'ın sadece dil ile 'ikrar' olduğunu ileri sürenler.

3- *Îmân*'ın kalp ile *tasdîk*ten ve dil ile 'ikrar'dan ibaret olduğunu iddia edenler.

İlk grup da iki ayrı alt-gruba ayrılmaktadır. Birincisi 'kalp amelleri'ni *îmân*a dahil edenlerdir. Mürcî hiziplerinin ekseriyeti bu türdendir. İkinciler ise 'kalp amelleri'ni 'kalpte olan'dan anladıkları şeyden hariç tutanlardır. Cehm ve takipçilerinden Sâlihî gibileri bu tavırdadır.

Mürcîleri bu tarzda üç ana gruba ayırdıktan sonra, İbn Teymiyye onların *îmân* teorisini detaylı bir eleştiriye tabi tutarak teorinin üç temel hatasını ortaya koyuyor.

Ortaya koyduğu ilk büyük hata, Mürcîlerin bütün insanların *îmân*ını birbirine eş tutmalarıdır. İbn Teymiyye bu konuda şunları yazıyor:

> Onların önemli hatalarından biri, Allah'ın kulları üzerine farz kıldığı *îmân*ın her kişide eşit ve özdeş olduğu, bir kişi üzerine farz olan *îmân* türünün diğer insanlar üzerine de aynı derecede farz olduğu şeklindeki düşünceleridir. Bu yanlıştır. Zira nasıl ki Allah Hz. Muhammed'in cemaatine diğerleri üzerine farz kılmadığını farz kılmış ise, evvelki çağların nebilerine tabi olanlardan talep ettiği de Hz. Muhammed'e tabi olanlardan talep ettiğinden farklıdır. Dahası, Kur'an vahyinin sona ermesinden evvel zorunlu olan

îmân, vahiy tamamlandıktan ve Kur'an'ın bütünü ortaya çıktıktan sonra zorunlu olan *îmân*dan farklı olsa gerektir.

Ayrıca, peygamberin naklettiği haberlerin bütün somut ayrıntılarını bilenler üzerine farz olan *îmân*, zaruri olarak o konuda ancak genel bir bilgi sahibi olanlara farz olandan farklıdır. Bunun sebebi şu vakıadır: Kişi, resulün verdiği bütün bilgileri hakikat kabul (*tasdik*) etmedikçe *îmân* mevcut olamaz. Fakat örneğin, (ilk anda, daha fazla malumat beklemeksizin) resulü tasdik ederek dine döndükten hemen sonra ölen bir insandan o anki *îmân*ından daha fazlası beklenmezken, bilgi ve emirler hakkındaki somut ayrıntılarla birlikte kendisine Kur'an ve hadisin ulaştığı bir kişiden, her bir ayrı kaide ve emrin somut ve ayrıntılı *tasdik*i beklenir. Eksik bilgi ile ölen ve bu suretle kendisinden yalnızca umumi ve genel bir *îmân* beklenen kişi için hiçbir şekilde zorunlu olmayan şey, böyle bir kimse için zorunludur.

Herkese Kur'an ve hadisler hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olacak kadar uzun yaşama fırsatı verildiğini bile farzetsek, sıradan insanların her birinin resulden gelen bütün emir, yasak ve malumatı bilmesini beklemek yanlıştır. Beklenen, kişinin (her biri kendi bireysel şartlarına bağlı olarak) kendisine farz olanın ne, yasak olanın ne olduğunu bilmesi gereğidir.

Örneğin hiçbir serveti olmayan birisinden zekât hakkındaki emirlerin ayrıntılarını bilmesi beklenmez. Haccetme gücü olmayanın hac ibadetiyle ilgili ayrıntıları bilmesi beklenmez. Evli olmayana, evlilik hayatı hakkındaki ayrıntılı kurallar sorulmaz. Böylelikle görülür ki, gerek *tasdik* gerek 'fiil' olarak, icap eden *îmân* kişiden kişiye farklılık arz etmektedir.[409]

Bu mülahazalar İbn Teymiyye'yi Platonik idealizmin son derece ilginç bir eleştirisine sevkediyor. Görüşünün ana noktası, insanlarda özdeş olan, sabitlendikten sonra bir daha değişmeyen ve bireyden bireye hiçbir farklılaşma göstermeyen *îmân*ın bir tümel teşkil ettiğidir. İbn Teymiyye tümellerin ancak insan zihninde var olduklarını, dış dünyada hiçbir varlıklarının olmadığını savunmaktadır. Dış yani fiziki gerçeklik

409 *a.g.e.*, s.163-164.

dünyasında yalnızca tikeller vardır ve bunların her biri kendine has tekil niteliklerine sahiptir. *Îmân* bu genel kaideye istisna oluşturmaz.

Mürcîler bütün insanlar için zorunlu olan *îmân*ın tek bir tür olduğunu farz ediyor ve bir kısmı da söz konusu *îmân* tek tür olduğuna göre bunun değişik dereceleri olmayacağını düşünüyor. Mürcîlerden biri bir defasında bana: "*Îmân* iman olduğu müddetçe, onun ne artmasına ne de eksilmesine imkan vardır" dedi.

Ona şu şekilde cevap verdim: Senin bahsini ettiğin, evrensel bir kavram olarak *îmân*dır. Bu, insan olarak 'insan,' hayvan olarak 'hayvan' varoluş olarak 'varoluş,' siyahlık olarak 'siyahlık' vs. ile aynı şeydir. Bu tür şeylerde ne artma ne de eksilme vardır. Biz bu şeylerin muhakkak bütün (tekilleştiren) şartlardan ve sıfatlardan bağımsız, mutlak bir varlığa sahip olduklarını kabul ediyoruz. Ne var ki, bunların dış dünyada hiçbir gerçekliği bulunmamaktadır. Bunlar yalnızca insanın kafasında var ettiği şeylerdir, tıpkı zihnimizde yarattığımız ne ebedi ne de geçici, ne kendine yeterli ne de başkasına muhtaç varlıklar gibi. Hatta ne varolan ne de var olmayan bir adam düşünüp, özün (*mahiyet*) bizatihi, varlıkla da yoklukla da nitelenen bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Ancak, unutmamalıyız ki, bizatihi mahiyet demek ancak zihnen var edilen bir şey demektir ve bunun dış alemde hiçbir gerçekliği bulunmamaktadır.

Aynı şey, hiçbir müminin vasfı olmayıp her türlü sınırlamadan azade bir *îmân* düşünmek için de geçerlidir. Bu ne varolan ne de var olmayan bir kişi düşünmek gibidir.

Hayır, nasıl ki vasfettiği herhangi bir insan bulunmaksızın 'insanlık' olamaz ise, hakikatte herhangi bir mümin tekin *îmân* olarak tezahür etmeyen hiçbir *îmân* yoktur. Her bireyde kendine has bir 'insanlık' mevcuttur. Aynı şekilde de her müminin kendine has bir *îmân* vardır. Böylece Zeyd'in 'insanlığı' Amr'ın 'insanlığına' benzer, fakat bu ikisi aynı şey değildir. Eğer her ikisinin bir tek olan o insanlık türünü paylaştıkları söylenirse, bunun manası bu

ikisinin dış dünyada iki varlık olarak birbirlerine benzedikleri ve yalnızca zihinde varolan bir tümelden pay aldıklarıdır.[410]

Bu bölümün özel bağlamı içinde bu türden bir tartışma, ilginç ise de, konudan sapma olarak görülebilir. Aşağıda, *îmân*ın artma ve eksilme sorununu ele aldığımız bölümde, bu tartışmanın daha yaraşır bir yeri olduğunu kabul etmemiz gerekir. Orada ayrıca az önce naklini yaptığımız alıntıda değinilen, insanlar arasında *îmân* bakımından derecede ayrılma olup olamayacağı sorununu da tartışacağız. Ancak, yukarıdaki tartışma bu bölümün başlığı ile doğrudan ilintili değildir denemez. Mesele şudur ki, İbn Teymiyye'nin görüşüne göre *îmân*daki bireysel farklar başlıca, *îmân*a 'amel'lerin dahil edilmesinden gelir. *Tasdîk*, kendi başına ve soyut bir birim olarak tek olabilir fakat 'kalbin amelleri' ve 'bedensel ameller' ile çok sayıda bireysel formda gerçek bir mahiyet kazanır.

Mürcîlerin işlediği büyük hataların ikincisi, *tasdîk*in *îmân*ın psikolojik cephesinin tamamını teşkil ettiği şeklindeki Cehmî tezidir. Tez, 'kalp amelleri'nin varlığını da işlevini de olduğu gibi hiçe sayar.[411] Bu husus bundan önceki sayfalarda bütünü ile tartışılmıştı.

Üçüncü hata, kalpteki *îmân*ın kendi içinde mükemmel olduğunu ve mükemmelleşmesi için hiçbir 'amel'e gerek duymadığını öne sürmelerinden gelir. Tabii ki pratikte, her mümin salih 'ameller'de bulunur, ama bunlar, tabiri caizse *îmân*ın zaruri gereği değil, 'meyva'sıdır (*semere*).

Yukarıda görmüş olduğumuz üzere, İbn Teymiyye bu görüşe karşı kalpteki mükemmel *îmân*la, uyum içinde harici bir 'amel'in gerekliliğinin zaruri olduğunu vurgular.[412] *Îmân* ve 'amel' arasındaki ilişkinin tabiatını şu şekilde izah ediyor:

410 *a.g.e.*, s.346-347.
411 *a.g.e.*, s.170.
412 *a.g.e.*, s.170-171.

Bunlar arasındaki ilişki, kalp ile beden arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Biri olmadan diğeri olamaz. Nasıl ki kalbi olmayan bir beden yoksa, bedeni olmayan bir kalp de olamaz. Ama bunlar iki ayrı şeydir, gerek fonksiyon gerek kavram olarak birbirlerinden ayrılabilirler.

Bu ilişki, bir tahıl tanesinin dışına ve içine de teşbih olunabilir. Bu ikisi farklıdır ama yine de birdirler. Hiç kimse, dışı ve içi ayrı özelliklere sahiptir diye bir tahıl tanesini iki tahıl tanesi olarak görmez.

Aynı şekilde, *islâm*ın amelleri *îmân*ın dış yüzüdür, bedenin amelleridir. *Îmân* ise *islâm*ın iç yüzüdür ve kalbin 'ameller'idir.

Peygamberin "*islâm* harici bir meseledir, *îmân* ise kalptedir"[413] şeklindeki sözlerinden kasıt da budur. Burada *islâm*ın manası yalnızca *îmân* 'ameller'i, *îmân*ın manası da *islâm*a itikattır. 'Amel'siz *îmân*, itikatsız (*akd*) da 'amel' olamaz.

Aynı fikir bir başka hadiste de ifade ediliyor: "Bir amel(in değeri) yönelimle (*niyet*) ölçülür."

Bunun açık manası, bir iç itikat yahut niyet ile desteklenmemiş (dini manada) hiçbir 'amel'in olamayacağıdır. Bununla Allah resulü hem bedenî amelleri hem de kalbî amelleri, yani 'niyet'leri teyit etmiştir.

'Amel'in *îmân* ile ilişkisi dudakların dille ilişkisi gibidir. Dudaklar olmadan konuşma mümkün değildir çünkü bunlar çeşitli sesleri bir araya toplar ve dil de o sesleri konuşma şeklinde dışarı verir. Bunlardan biri hasara uğrasa, konuşma da kaybolur. Aynı şekilde, 'amel' bırakılırsa *îmân* kaybolur.[414]

Birkaç paragraf önce belirtmiş olduğumuz gibi, *îmân*ın artıp eksilme sorunu, 'ameller'in *îmân* kavramına dahil edilip edilmeyeceği sorunu ile ayrılmaz şekilde içiçe girmiştir. Bundan sonraki bölüm bu sorunun tetkikine hasredilecektir.

413 Krş. IV. bölüm, 9.not. Yukarıdaki hususi bağlamda maruf hadisin çok özel bir renk kazandığına dikkat ediniz.

414 *a.g.e.*, s.283.

III. *Îmân*ın Artması ve Eksilmesi

'*Îmân* artabilir mi?' '*Îmân* eksilebilir mi?' 'İnsanlar arasında iman bakımından derece farkları (*tefâzul*) var mıdır?' Bunlar İslam ilahiyatının Mürcîlerden miras aldığı sorulardır. V. Bölümde gördüğümüz gibi, Mürcîlerin ekseriyeti tipik bir şekilde *îmân*ın artıp eksilmesi sorusuna ilgi duyuyordu. Ve bu sorunun ortaya çıkışı da Mürcîlerin *îmân* için 'amel'in önemi konusundaki tartışmalarının doğrudan bir sonucu idi. Bu soruya verilen cevap doğal olarak kişinin *îmân*ın öz terkibine 'amel'i dahil edip etmemesine bağlı olarak farklılık göstermekte idi. Ameli hariçte tutanlar için olumsuz cevabı seçmek doğaldı. 'Yapma'nın *îmân*ın ayrılmaz bir cüzü olduğunu ikrar edenler ise olumlu cevabı seçmekteydiler.

Bu manada, *îmân*ın artması ve eksilmesi sorunu *amel* sorununun doğal sonucuydu. *Îmân*da farklı derecelerin olup olmadığı sorunu ise, artma ve eksilmenin bir başka doğal neticesiydi. Zira *îmân*ın artıp eksilebileceğini, yani farklılık gösterebileceğini kabul edersek ister istemez derecelerinin olduğunu da kabul etmiş oluruz. Eğer *îmân* artmıyor ve eksilmiyorsa, bütün insanlarda zaruri olarak tamamen aynı olması gerekir.

Bu nedenle artma ve eksilme savının temeli, *îmân*ın bir başka ögesi olan 'amel'in sürekli olarak değişirken, yani artıp azalırken, *tasdik*in değişmeyip her daim aynı kaldığı düşüncesidir. Başka türlü söyleyecek olursak bu anlayışta *îmân*, adeta geniş bir saha içinde değişken ögelerin çevrelediği; değişmez ve daimi bir çekirdekten oluşmuştur. Meselenin en yaygın kabul şekli budur.

*Tasdik*in kendisinin hiçbir zaman değişmediği fikri ile alakalı olarak İbn Hazm diyor ki:

> Herhangi bir tür *tasdik*te, yani (dini veya değil) herhangi bir şeyin tasdiğinde artış yahut eksiliş vaki olması katiyetle olanaksızdır. Allah'ın vahdaniyetinin ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin *tasdik*i bu genel kaidenin istisnası değildir. Bu *tasdik*te de hiçbir artma

ve eksilme olamaz... Bu, *tasdik*in, kişinin hakikat kabul ettiği ne varsa onun varlığı hakkında sarsılmaz bir itikat sahibi olmasından başka bir manasının bulunmayışından ileri gelmektedir. Açıkça bu tür bir özellikte azdan çoktan bahsedilemez. Çünkü, doğru yolda olduğundan mutlak manada emin olmayan kişi *musaddık* (*tasdik* sahibi) değil, şüphecidir. Ve *musaddık* değil ise, mümin değildir.[415]

Buna karşı bir kimse itiraz edip "*Tasdik*te hiçbir değişme husule gelmeyeceğinden nasıl o kadar emin olabiliyorsunuz?" diyebilir. Ne de olsa, *tasdik* bir sıfattır. Ve genel olarak sıfatlar da farklı derecelerde olabilir.

(Karşı çıkan kişi fikrini şu şekilde geliştiriyor:) Gündelik tecrübeden biliriz ki bazı yeşiller diğer yeşillerden 'daha yeşil'dir, bazı cesaretler diğer cesaretlerden daha büyüktür. Dikkate değer bir nokta da, gerek cesaret gerek *tasdik*in zihnî haller olduğu ve aynı zihinsel sıfatlar kategorisine dahil olduklarıdır. (Siz bunları nasıl olur da 'azlık-çokluk' imkanı itibarı ile birbirlerinden ayırt etmeye çalışırsınız?)

(İbn Hazm bu itiraza şöyle cevap veriyor:) Bu açıdan nitelikler (*keyfiyet*) iki türe ayrılabilir: azalıp çoğalabilenler ve böyle olmayanlar. Eğer niteliklerin bazıları 'azlığı-çokluğu' kabul etmekte ise, bunun sebebi, bu niteliklerin doğaları itibarı ile bir başka niteliğin kendilerine dahil olup karışmasına müsait olmalarıdır. Bu ancak bir nitelik ile onun zıddının birbirleri ile farklı miktarlarda yahut birbiriyle doğrudan doğruya karıştığı bazı ara safhaların bulunduğu durumlarda husule gelir.

Fakat hiçbir karışıma gelmeyen niteliklerde farklı dereceler olamaz. Allah onları o şekilde yaratmıştır... Örneğin, 'doğru sözlülük' (*sıdk*) vasfı başka şey ile karıştığı takdirde hemen 'yalan'a (*kezib*) dönüşür. Aynı şekilde, eğer *tasdik* başka bir şey ile karışır ise akabinde şüpheye (*şekk*) dönüşür ve *tasdik* geçersiz kılınır.[416]

Böylece *tasdik* en ufak bir değişikliğe bile mahal bırakmayan daimi bir ögedir. Fakat Kur'an'da *îmân*ın arttığına yönelik

415 *Fisal* IV, s.193.
416 *a.g.e.*, s.220-221.

ifadelerle karşılaşırız.[417] O yüzden *îmân*da değişen başka bir şey olsa gerektir. İşte o değişen öğe 'amel'dir. Yukarıda belirtmiş olduğum gibi ameli *îmân*ın öz öğesi olarak görenlerin verdiği tipik cevap budur. İbn Hazm da bunlardan biridir. O, sözlerini şöyle noktalıyor: "*Îmân* yalnızca *tasdîk* değildir, bilakis *tasdîk* ile yanyana birçok başka şeyi (yani 'ameller'i) içerir. Ve 'azlık-çokluk' *îmân*a bu şeylerin miktarca büyük yahut küçük olmasından gelir.[418] Artma, (*ziyâde*) kavramı sadece 'miktar' ve 'sayı'ya uygulanabilir. *Îmân*ın kapsadığı kavramsal saha dahilinde, yalnızca 'amel' öğesi 'miktar' ve 'sayı' kabul eder."[419]

İbn Hazm, nebinin kadını gerek *akıl* gerekse *din* bakımından eksikli olarak tanımladığı maruf bir hadisin bu gerçeğin mükemmel bir tablosunu çizdiğini söylemektedir. 'Dinde kusur'dan ne kastettiği kendisine sorulduğunda nebi, "Anlamıyor musunuz? Kadınların bazı günleri vardır ki[420] onlar o vakit ne oruç tutar ne de namaza iştirak ederler. Kadınların dince eksikli oluşu budur." İbn Hazm'a göre, bu ancak, burada, gün sayısı olarak ele alınan 'ameller'deki eksikliğe atıf olabilir. Kadında *tasdîk*in kendisinin eksik olduğu anlamına gelmez. Eğer *tasdîk* küçük bir kısmı itibarıyla da eksik olsa *tasdîk*in tamamı kaybolacaktır. Çünkü *tasdîk*in kısımları yoktur.[421]

Şimdi, bu şekilde anlaşıldığında, *îmân*ın kusurluluğu ve kusursuzluğunun izafi kavramlar olduğu açıktır. Ve derece sayısı da sınırsızdır. Örneğin, mümkün olan bütün takva fiillerinden A-B-C-D'yi yapan bir kimsenin *îmân*ı, yalnızca A-B-C'yi ifa eden birininkinden daha kamildir, aradaki fark da yalnızca D fiilidir. Ama birinci adamın *îmân*ı A-B-C-D-E fiillerini yerine getiren birininkinden daha kusurludur. Tabi bütün bunlar, bu

417 Örneğin: "Ne zaman bir sure vahyolunca onlardan bazıları şöyle der: 'Bu hanginizin *îmân*ını arttırdı?' (Gerçekten) inananlara gelince, o onların *îmân*ını arttırmıştır." (Tevbe, 124).

418 *a.g.e.* IV, s.221.

419 *a.g.e.* s.194.

420 Adet görülen günler kastediliyor.

421 *a.g.e.* s.197.

üç kişinin de bir ve aynı *tasdîk*i paylaştıkları şeklindeki temel faraziyeye dayanır. İbn Hazm *îmân*ca kusursuzluğun bu göreceliliğini kendisi ile 'amel'i *îmân*a dahil etmek istemeyen karşıtı arasındaki hayali bir diyalog ile açıklar.

> (Karşıt:) 'Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın resulüdür' deyip de kendisini İslam hariç bütün dinlerden koparan ve nebinin getirdiği her şeyi doğru görüp kalben ona iman ettikten sonra ölen bir adam hakkında ne dersin? Sence o mümin midir değil midir?
>
> (İbn Hazm:) Cevabım şudur, evet, şüphesiz o gerek Allah gerek insan indinde mümindir.
>
> (Karşıt:) O halde söyle bakalım, *îmân*ı eksik midir tam mıdır? Eğer cevabın tamsa, bizim söylediğimizle aynı şeyi söylemiş olursun. Ama eğer onun *îmân*ının kusurlu olduğunu söylersen, sana sorarım: Onun *îmân*ında eksik olan nedir? Ve onun *îmân*ında var olan nedir?
>
> (İbn Hazm:) O, kendisinin yapmadığı fiilleri yapmış birisine göre *îmân*ca kusurludur.
>
> Daha genel olarak, her insan 'ameller' yönünden kendisinden üstün olan birisine kıyasla *îmân*ca eksiklidir. Ve bu söz nihayet Allah'ın resulüne varır ki kimse *îmân*ın kusursuzluğu bakımından onunla yarışamaz. 'Amel' bakımından o herkesten üstündür.
>
> Bu suretle görülür ki, "Onun *îmân*ı ne bakımdan kusurludur?" sorusuna, "Kendisinin yapmayıp başkalarının yapmış olduğu ve miktarını en iyi Allah'ın bildiği fiiller bakımından kusurludur" şeklinde cevap verilmelidir.[422]

İbn Hazm'ın *îmân*ın artması ve eksilmesi hususunda ortaya koyduğu görüş, her ayrı durumda ayrıntılarda dikkat çekecek farklılıklar olmakta ise de, Sünni çevrelerde tipik ele alınış tarzını temsil etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Taftazânî de "bu sorunun, *taat* fiillerinin *îmân*ın cüzünü teşkil edip etmedikleri şeklindeki daha temel problemin bir şubesi" olduğu tavrını gütmektedir. Nesefî'nin "Amellere gelince bunlar kendi

422 *a.g.e.* IV, s.210-211.

içinde artar, fakat *îmân* ne artar ne eksilir" şeklindeki metni üzerinde görüş belirtirken, şunları yazar:

> *İmân*ın özü ne artar ne eksilir... çünkü bu, karar ve teslimiyetin had sınırına ulaşmış olan kalbin *tasdik*idir. Bu tür bir şeyde artma ve eksilmeyi düşünemeyiz. O kadar ki bir kez bir insan kelimenin gerçek anlamında *tasdik*e ulaştı mı, artık onun bütün itaat fiillerini yerine mi getirdiği yoksa itaatsizlik mi ettiği fark etmez. Çünkü her iki halde de kişinin *tasdik*i hiçbir değişme olmaksızın sağlam bir biçimde aynı halde kalır.[423]

Kur'an'da bazı ayetlerde zikri geçen *îmân*ın 'artması' (*ziyâde*) bu temel gözleme uygun olarak anlaşılmalıdır. Burada Taftazânî kendisinin genel olarak bu ayetleri aşağıdaki şekilde yorumlayan Ebû Hanîfe'yi takip ettiğini söylemektedir:

> (Kur'an'ın azar azar vahyolunduğu İslam'ın ilk devresinde) halk ancak çok genel ilkelere iman etmişti. Sonra dini görevler sırayla vahyolundu ve insanlar bu görevlere sırayla (vahyolundukça) iman ederek ilerleme gösterdiler. Sonuçta, inanılması gereken maddeler sayıca çoğaldıkça *îmân* artmaya devam etti. Ancak bu, nebinin hayatı olmadan anlaşılamaz.
>
> (Taftazânî diyor ki:) Fakat bu son hüküm problemlidir. Bireysel dini görevler konusunda somut bilgi edinme süreci nebinin hayatından başka zamanda da pekala mümkün olabilir. Yalnızca geniş ve genel bir biçimde bilinebilecek şeylerle ilgili olarak *îmân* geniş ve genel bir tarzda zorunludur. Ayrıntılı biçimde bilinen meseleler konusunda da ayrıntılı biçimde zorunludur. Ve hiç kimse, somut olarak ayrıntılandırılmış *îmân*da 'artış' (*ziyâde*) olduğundan ve dahası bunun geniş ve genel anlamdaki *îmân*dan daha kamil olduğundan şüphe edemez.[424]

Ana hatlarıyla ve bir bütün halinde her üçü aynı düşünüş çizgisine bağlı bulunmakla birlikte Gazâlî'nin aynı sorun için önerdiği çözüm,[425] yaklaşımı bakımından bundan önce-

423 Taftazânî *a.g.e.* s.444-446.
424 *a.g.e.*, s.445.
425 *İktisâd*, s.225-228.

ki iki çözümden biraz farklıdır. Gazâlî'nin başlangıç noktası Aristo'nun çok anlamlılık yani *iştirâk* teorisidir. Gazâlî'ye göre, bu konudaki fikir ayrılıkları *îmân* kelimesinin çok anlamlı olduğunun bilinmemesinden kaynaklanır. O yüzden, kelimenin pratikte kullanılan değişik anlamlarını birbirlerinden apaçık bir biçimde ayırt edersek karışıklık ortadan kalkacaktır. Bir kelime biçiminde üstüste yığılmış çeşitli manaları birbirinden ayırmak için çaba sarfetmeden bir kelimenin çok anlamlılığından ileri gelen sorunu tartışmanın anlamı yoktur.

Gazâlî *îmân* kelimesinin teolojik düşüncede üç anlamını bulup çıkarıyor: 1. Kuvvetle tesis olunmuş doğal bir ispata dayalı *tasdîk*, 2. Aslen tartışılmaz bir otoriteye dayalı olup kuvvetli ve kararlı bir itikat safhasına erişmiş *tasdîk*, 3. *Tasdîk*in kendisince gerekli kılınan, 'amel'in eşlik ettiği *tasdîk*.

İlk *îmân* türü, kişinin tanrıyı mantıki bir delille bildiği imandır. İkincisi, halkın inancıdır. Üçüncüsüyse temel olarak hadislere dayanan ve bedensel amellerin de kendisine dahil edildiği *îmân*dır.

Şimdi, ilk manadaki *îmân* bir çeşit mutlak eminliktir (*yakîn*) ve burada artma ya da eksilme tasavvur olunamaz. Zira mutlak itikat kemale eriştikten sonra artışa müsait değildir ve kemale erişmeden evvel de henüz mutlak itikat değildir. Bu manada *îmân* tek, homojen bir birimdir; ne artar ne de eksilir. Tabi buradaki 'artış'la daha büyük bir berraklık derecesi yani şahsi güven duygusunun ve kalpteki huzurun artışını kastetmiyorsak.

İkinci manada *îmân*, 'azlığa-çokluğa' müsaittir. Kimse bunu inkar edemez, çünkü bunu gündelik hayatımızdan biliriz. Yahudi olsun, Hıristiyan yahut Müslüman olsun bazı insanların nasıl dini itikatlarında sarsılmaksızın durduklarını, hiçbir tehdit yahut zorlama ile kımıldamadıklarını bazılarının ise itikatlarında daha zayıf olduklarını, daha fazla esneklik gösterdiklerini ve sallantıda olduklarını sürekli görüyoruz. Bu ikinci manasıyla itikat bir düğüme benzer. Tıpkı daha sıkı veya daha gevşek atılmış düğümler gibi, sıkı veya gevşek itikatlar vardır.

Üçüncü manada *îmân*a gelince, 'amel'in bireysel farklara açık olduğunu söylemeye hacet yoktur. Soru daha ziyade şudur: Bir 'amel'in sürekli ve sebatlı olarak yerine getirilmesi (*muvâzabe*) *tasdîk*i etkiler mi ve ona bireysel farklılıklar getirir mi? Gazâlî bu soruya olumlu cevap verir.

> Ben şöyle düşünüyorum: Taat fiillerine sabırla devam etmek *tasdîk*i ciddi biçimde etkiler, otoriteye dayalı itikada duyulan şahsi ve mutlak güven duygusunu güçlendirerek onun ruhta daha derine kök salmasını temin eder.
>
> Bunu bilmenin en iyi ve tek yolu tefekkür edip kendi ruh hallerimizi gözleyerek belli bir taat fiiline ciddiyetle eğilmiş bulunduğumuz andaki bilincimiz ile gevşemiş olduğumuz andaki bilincimizi kıyaslamaktır. İçe bakış yoluyla açık bir farkı gözlemleriz. Ve bu suretle bir amelde sebatkar olmanın, iman ettiğimiz şeylere olan aşinalık hissini arttırdığını ve güven duygusu ile kalp huzurunu güçlendirdiğini anlarız. Sonuçta, bir şeye itikat edip de uzun bir zaman hareketlerini itikadına uygun olarak tanzim eden birisi böyle yapmayanlara nisbetle dışarıdan gelecek, itikadını değiştirici yahut ona şüphe düşürücü teşebbüslere karşı çok daha dirençli olur.[426]

İbn Teymiyye'nin artışın manası yahut *îmân*ın değişken dereceleri konusudaki tetkiki çok daha ince ve ayrıntılıdır. Bu teorinin eksen noktasını *îmân* kavramında 'amel'e yer vermenin oluşturduğunu öğrenmiştik. *Îmân*ın birçok derecelere ve bireysel farklılıklara müsait olduğu tezi, söz konusu *îmân* anlayışının doğal bir sonucudur. Şimdi İbn Teymiye'nin önündeki soru şudur: *Îmân*ın azlık ya da çokluk ihtiva edebileceğini söylediğimizde gerçekte kastettiğimiz nedir? İbn Teymiyye çeşitli açılardan *îmân*ın artıp eksildiğinin söylenebileceği durumlar ortaya koyuyor.

1. Bunların birincisi *icmâl* ile *tafsil*in zıtlığı, yani ilahi emirler konusunda geniş ve genel bilgi ile daha ayrıntılı somut bilginin farklı olmasıdır.

426 *a.g.e.*, s.228.

Allah'a ve resulüne *îmân*ın bütün insanlara farz olduğu ve ayrıca her cemiyete, kendilerine gönderilmiş olan resulün genel olarak yapılmasını emrettiği şeylere itaat etmesinin farz olduğu doğrudur. Fakat öte yandan biz (tarihen) biliyoruz ki, İslam'ın başlangıcındaki zorunluluklar ile Kur'an vahyinin tamama ermesinden sonraki zorunluluklar arasında büyük bir fark vardı. Ayrıca insanlar arasında inanmaları gereken şeyin ayrıntıları konusunda bireysel farklar da mevcuttur.

Bu sebeple Kur'an ile Sünnet'in tamamını ve bunların ima ettiği her şeyi bilen birisinin, başkaları üzerine farz olmayan, tafsilatlı bir *îmân*ının olması zorunludur. Bu yüzden, bir kimse Allah ve resulüne gerek dahilen gerek haricen *îmân* etmiş ve hemen sonrasında dini yasanın maddelerini bilme fırsatı bulamadan ölmüşse *îmân*ca üzerine farz olan her şeyi yerine getirmiş bir mümin olarak ölür. Böyle birisine farz olan *îmân*la şeriatın bütün maddelerini bilen, bunlara inanan ve uygun hareket eden birinin *îmân*ı aynı değildir. Tersine, ikinci kişinin *îmân*ı hem zorunluluklar hem de ameller bakımından birincininkinden daha kamildir.

"Bugün sizin için dininizi tamamladım" (Maide, 3) mealindeki ilahi kelamın yegane manası, Allah'ın insanın uyması gereken kurallarla yapması yasak olan şeyleri bütünüyle vahyettiğidir. Ayet, cemaatin her bir ferdinin diğerlerinin üzerine farz olan her şeyi yapmak zorunda olduğu manasında değildir.[427]

2. Bireysel farklılıklar, Allah'ın insanlara yapılmasını emrettiği şeylerin yerine getirilmesinden ve getirilmemesinden doğar. Bu da insanın pratikte ne yaptığına özel bir atıfla, yine bir *icmâl* ve *tafsîl* meselesidir.

Üç kişi farzedelim. Birinci kişi, resulün getirdiğine kayıtsız şartsız inanıp bunun hiçbir kısmını asla inkar etmeyen fakat yapılması ve kaçınılması emredilen şeyler hakkında bilgi edinmek bakımından her türlü çabayı ihmal eden birisi olsun. Bu kimse, ne resulü tanımak için bir gayret sarf eder ne de üzerine farz olan şeyler hakkında bilgi edinir. O yüzden zorunlu olanın ne olduğunu bilmez ve sonuç olarak yapmaz. Heva ve hevesinin peşinde koşar. İkinci

427 *Kitâbu'l-Îmân*, s.193-194.

kimse, resulün kendisine yapmasını emrettiği şeyler hakkında bilgi edinmeye çalışır ve onları fiiliyata döker. Üçüncüyse bilgiyi arar, onu elde eder ve ona inanır, fakat fiiliyata dökmez.

Bu üç kişide, asgari seviyede de olsa, zorunlu olanın paylaşıldığı görülür. Ama (emir ve yasaklar konusundaki) ayrıntıları arayıp bunlara uygun tarzda hareket eden kişide (yani ikinci adamda), zorunlu olan her şeyi bilip kabul ederek bunlara itaat eden fakat fiiliyata dökmeyen kişininkinden (yani üçüncü adamınkinden) daha mükemmel bir *îmân* vardır.

Ve resulün getirmiş olduğu her şeyi kabul ettiği halde günah işlemiş ve ameli ihmalden dolayı başına gelecek ilahi cezadan korkan[428] kişinin *îmânı*, Allah resulünün yapılmasını emrettiği şey hakkında asla bilgi edinmeye gayret etmeyen, gelecek cezadan hiçbir korku duymayan ve nübüvveti dıştan ve içten kabul ettiği halde resulün getirdiği şeyin ayrıntılarına hiçbir ihtimam göstermeyen birisinin (yani birinci adamın) *îmân*ından daha kâmildir.

Böylelikle, insan kalbinin resulün getirdiği ve yapılmasını emrettiği şey hakkında bilgi edinip (her bir maddeyi) bir görev olarak kabul etmeye devam ettiği süreç, aslında, kişinin bütün bu şeyleri geniş ve genel bir manada görev kabul ettiği halde bilgisini somutlaştırmadığı duruma nisbetle *îmân*da bir 'artış' teşkil eder. (Hatta 'bilgi'nin kendi küresi dahilinde bile *îmân* artışı olabilir.) Örneğin, Allah'ın bütün isimlerini bilerek iman eden birisinin *îmânı*, ilahi isimlerin tamamını yahut bazılarını (tam manasıyla) bilmeyerek muğlak bir manada iman eden kişiye nisbetle daha kâmildir. Allah'ın isimleri, sıfatları ve ayetleri hakkındaki bilgisini artturan kişinin *îmânı* da buna uygun olarak artmaya devam eder.[429]

3. İbn Teymiyye, yukarıda incelemiş olduğumuz, *tasdîk*in değişmediği ve eğer *îmân* kişiden kişiye değişmekte ise bunun sebebi içinde değişken bir öğenin, yani 'amel'in bulunmasındandır şeklindeki görüşe karşıdır. İbn Teymiyye, *tasdîk*in kendisinin değişik derecelerinin bulunduğu tezini savunmaktadır.

428 Sanırım bu, belirli şartlar altında, üçüncü kişiyle ilgilidir: Doğru hareketlerde bulunmayan fakat günahkârlığının açıkça bilincinde olan bir kimse.

429 *a.g.e.*, s.194-195.

Gerek 'bilgi' gerekse *tasdik* bireysel farklara açıktır. Bir kimsenin *tasdiki* diğerlerininkinden daha güçlü veya daha zayıf olabilir. Bir kişi de bir başkasına nispetle daha sağlam ve şüpheden daha arınmış olabilir.

Bu fertleşmeyi herkes içe bakış yolu ile idrak edebilir. Örneğin, aynı nesnenin birçok kimse tarafından duyusal olarak algılanışını veya bir grup insanın yeni doğan ay'ı görmelerini ele alalım. Bu kimselerin hepsi hadiseye iştirak etmekte ise de görme mükemmellik bakımından kişiden kişiye farklılık gösterir. Aynı şey sesin duyulması, kokunun algılanışı ve aynı tür gıda maddesinin tadılışı için de geçerlidir. Bu yüzden 'bilgi' ve *tasdik* de kişiden kişiye değişir. Hatta 'bilgi' ve *tasdik* hususu, birçok bakımdan duyusal algılamadan daha çok farklılık gösterir.

Allah'ın isimleri ve kelamına gelince, bu konudaki farklılıklar diğer şeyler hakkındaki 'bilgi' ayrılıklarından daha fazladır.

4. *Tasdik*in, kişiden kişiye değişiklik göstermesinin bir veçhesi daha vardır. 'Kalp ameli' gerektiren *tasdik* türü, gerektirmeyen türden daha kâmildir.

Zaruri olarak bir 'kalp ameli'ne sebebiyet veren *tasdik* herhangi bir amele sebebiyet vermeyen *tasdik*ten daha kâmildir ve bir amelle sonuçlanan 'bilgi' fiiliyata dökülmeyen bilgiden daha kâmildir.

Allah'ın hakikat, resulün hak olduğunu ve cennetin ile cehennemin var olduğunu bilen iki kişi düşünelim. Dahası, aynı bilginin bu kimselerin birinde zaruri olarak Allah sevgisi, Allah korkusu, cennete girme arzusu ve cehennem ateşinden kaçma isteği uyandırırken diğerinde bu tür bir şeye sebebiyet vermediğini düşünelim. Sebebin gücünü sonucun gücünden anladığımız için ilki ikincisinden daha kâmildir diyebiliriz.[430]

5. 'Kalp amelleri'nin *îmân*a dahil olduğunu kabul ediyorsak, *îmân*ın bireyden bireye değişiklik gösterdiğini de kabul etmemiz gerekir, çünkü insanlar birbirlerinden Allah ve resul sevgisi, Allah korkusu gibi meselelerde büyük çapta farklılıklar gösterir.

430 *a.g.e.*, s.195-196.

6. Dış yani bedeni ameller' iç 'ameller'i izler ve bunlar da *îmân*ın cüzüdürler. Ve dış amellerde de büyük çapta bireysel farklar vardır.

7. *Îmân*da 'azlığa-çokluğa' sebebiyet veren bir diğer faktör de insanların ilahi emirlere gösterdikleri ihtimamın azlığı ya da çokluğudur.

> Allah'ın yapılmasını emrettiği şeyi hatırlayarak bunu sürekli olarak aklında tutup asla unutmayan kişinin *tasdik*i yahut 'bilgi'si; onu doğru kabul (*tasdik*) etse de unutan kişininkinden daha mükemmeldir. Unutkanlık yahut ihtimamsızlık 'bilgi', *tasdik* ve bilincin zıddıdır. Ve bir şeyi sürekli akılda tutmak, 'bilgi' ve eminliğe mükemmellik kazandırır.
>
> Nebi'nin ashabından olan Ömer bin Habîb'in sözlerinden çıkaracağımız sonuç da bu olsa gerektir: "Ne zaman Allah'ı hatırlasak, onu tesbih ve tenzih etsek *îmân*ca bir artış olur ve ne zaman dikkatsiz, unutkan ve ihmalkâr olsak bir azalma olur."
>
> Ayrı şey Muâz bin Cebel'in dostlarına söylediği sözler için de geçerlidir: "Hele bir vakit bizimle otur ki iman edelim."[431] Allah (c.c.) buyuruyor: "Kalbine kendimizi unutturduğumuz, boş emellerinin ardından giden kimseye itaatkar olma" (Kehf, 28) ve "(Onlara) hatırlat, çünkü hatırlamak müminler için iyidir." (Zariyat, 55) vb...
>
> Günlük deneyimlerimizden biliyoruz ki bir kimse Kur'an'ı hatta Fatiha gibi kısa bir sureyi tekrar tekrar okuduğunda, bu iş esnasında ona daha evvel malum olmayan yeni anlamlar malum olur. Ve bu yeni bilinç sık sık o kişiye o surenin adeta o anda yeni vahyedilmekte olduğu gibi bir his verir. O bu (yeni) anlamlara inanır ve hem 'bilgi'si hem de 'amel'i artar. Kur'an'ı dikkatsizce okuyanlar bunu tecrübe etmezler, fakat kitabı biraz dikkatle okuyan herhangi biri muhakkak bu tür deneyimler edinir. İnsan kendisine emredilen şeyi icra etmeye devam ettikçe, o şeyi ifaya emrolunmuş olduğu konusundaki bilinci giderek artar ve *tasdik*i iyice sağlamlaşır. Böyle bir safhaya erişildiğinde, daha önce onu hiç inkar etmemiş

431 Yani "oturup dini meseleleri konuşalım ki, şu an için imanımızda bir artma olsun."

olsa da, açıkça farkına varmamış olduğu şey hakkında zihninde bir *tasdik*in mevcut olduğunu görür.[432]

8. *İmân* artışı, kişinin şimdiye kadar sürekli olarak savaştığı bir şeyin gerçekte Allah'ın emri olduğunu anlayıp o şeye karşı tavrını tamamı ile değiştirdiği zaman da vaki olur.

> Sık sık vaki olur ki bir kimse nebinin insanlara o konuda malumat vermiş olduğunu ve onlara o şeyi yapmalarını emretmiş olduğunu bilmeksizin bir şeyi inkar ve tekzip eder. Oysa resulün hakikatten başka hiçbir şeyi diline almayacağını, gerçekten zorunlu olandan başka hiçbir şeyi emretmeyeceğini bilse kalben sağlam bir şekilde inandığı için, o şeyi asla inkar etmeyecektir.
>
> Böyle bir kimse bir Kur'an ayeti yahut hadis duyacak veya kendi başına meseleyi tefekkür edecek veya manası ona bir başkası tarafından açıklanacak olsa veya onun manasını o bir başka şeklide anlayacak olsa ve netice olarak yanlış sayageldiği şeyi doğru olarak görmeye, inkar ettiği şeyin (hakikat olduğunu) bilmeye başlayacak olsa bu yeni bir *tasdik*in ve (eski) *îmân*ı artmış olarak yeni bir *îmân*ın doğuşu demektir. Tabii ki bu, onun bugüne kadar kâfir olduğu anlamına gelmez. Bu kişi şimdiye dek *cahil* olmuştur.[433]

Bu durumun, *îmân*daki bireysel farklılıkların geniş ve genel (*mücmel*) bir bilgi ile ayrıntılar konusunda somut bilgi (*mufassal*) arasındaki farka atfolunduğu ilk duruma çok benzediğini düşünebiliriz. Fakat bu iki hal aynı değildir. Çünkü,

> En çok takva sahibi olanlar ve en eğitimliler de dahil olmak üzere birçok insanın kafasında, resulün getirdiği hükümlere aykırı olduğu konusunda en ufak bir fikirleri olmaksızın o hükümlere aykırı pek çok ayrıntı vardır. Böyle bir durumda, onlar bunu anlayacak olurlarsa, muhakkak yanlış görüşlerinden rücu ederler.
>
> Bu sınıfa -her ne kadar resule iman etmekte, onun getirdiği dini bilip o dine inanmakta ve o dinden şaşmamakta da olsalar- yanlış bir ilahiyat teorisi ortaya atanların yahut hatalı bir 'amel' işleyenlerin

432 *a.g.e.*, s.196-198.
433 a.g.e.,s.198.

tümü dahildir. Genel olarak, sadakatla resulün ardından gitmek iyi niyetiyle hareket eden her 'bidatçı' bu sınıfa dahildir.

Durum bu iken, *îmân*da doğal olarak dereceler olması gerekir, çünkü resulün getirdiği hükümleri bilen ve ona uygun hareket eden muhakkak ki bu bakımdan hata yapanlardan daha kâmildir. Hakikatı bir hatadan sonra öğrenen ve ona uygun hareket etmeye başlayan birisiyse hâlâ hatada olanlara nisbetle daha kâmildir.[434]

*Îmân*da kaçınılmaz olarak bireysel farklılıkların hasıl olduğu sekiz şeklin bu ayrıntılı tahlilinden sonra şimdi İbn Teymiyye'nin Platonik idealizmi neden o kadar sert bir eleştiriye tabi tuttuğunu anlayacak durumdayız. Onun özellikle vurgulamak istediği şey, *îmân*ın kesinlikle şahsi ve bireysel bir mesele olduğudur. Zeyd'in *îmân*ı Amr'ın *îmân*ı ile bir değildir. Her bir kişinin *îmân*ı ona ve yalnızca ona hastır (*muhtas, muayyen*). Bu manada *îmân* 'artmaya ve eksilmeye' açıktır.

Bu ve benzeri meselelerde derecelerin varlığını inkar edenler, zihinlerinde bütün tikel sıfatlardan yoksun 'mutlak bir *îmân*', 'mutlak bir insan' veya 'mutlak bir varoluş' resmeden kişilerdir. Sonra da bunun, bütün insanlarda var olan o tek *îmân* olduğunu tasavvur etmektedirler. Tabii böyle anlaşıldığında *îmân* hiçbir değişken dereceye, hiçbir çoğulluğa yatkın değildir, çünkü onu o şekilde resmetmekte olan bir zihinde var olan özel bir temsilden başka bir şey değildir.

Bu, birçok kişiyi yanlış bir biçimde, bir ve aynı şeyden[435] pay alan birtakım şeylerin tekiller ve tikeller sahasında da bir ve aynı olması gerektiğini düşünmeye sevk etmektedir.

Sonuç olarak, en eğitimli kişilerden bazıları, 'varoluş'un kendisinin de aynı tabiatta olması gerektiğini tasavvur eder olmuşlardır. Bunlar bütün mevcudatı 'varoluş' ideasından pay alıyor gibi temsil etmektedirler. Kafalarında çizdikleri bu fikri, gerçekler dünyasında aynen kafalarındaki resimde olduğu şekli ile var olduğunu düşünerek (dış dünyaya yansıtırlar). Sonra bir adım daha ileri giderler

434 *a.g.e.*, s.198.

435 Yani tümel bir zihnî imge.

ve onun (yani 'varoluş'un kendisinin) Allah olduğunu düşünürler. Bu suretle de rablerini dış dünyada bulunmayan, yalnızca onu resmeden zihinde mevcut olan 'varoluş' ideasına dönüştürürler.

Benzer biçimde, birçok filozof soyut sayı ve varlık temsili oluşturup, bunlara platonik idealar (*el-musûlu'l-eflâtûniyye*) adını verirler. Bu şekilde onlar öyle bir 'zaman' anlayışı geliştirirler ki bunun ne hareketle ne de hareket eden bir şeyle ilgisi vardır. Aynı şekilde öyle bir 'boyut' anlayışı geliştirirler ki bununla ne cisimlere ne de cisimlerin sıfatlarına atıf yaparlar. Sonra da bu soyut şeyleri gerçekler dünyasında var olarak düşünürler. Bu insanların hepsi zihinsel ve hakiki varlıkları birbirine karıştırmanın kurbanıdırlar... Aynı şey, *îmân*ın Adem'in bütün evlatlarında eşit olan tek bir varlık olduğunu ileri sürenler için de söylenebilir. Onların hatası, *îmân*ın bir ve özdeş olduğunu düşünmekten ibarettir...

Bu açıdan, Cehm ve izleyicilerinin *îmân* konusunda içine düştüğü hata bunların bütün müminlerin inandığı rab, onun kelamı ve sıfatları konusunda içine düştükleri hata ile aynı özellikte idi. Allah hata edenlerin söylediklerinin çok fevkindedir.[436]

Bu bölümü kapatmadan evvel *îmân*da artış olma imkanına incelemiş olduğumuz teorilerdekinden çok değişik bir şekilde yer veren iki tavrı daha kısaca zikretmek istiyorum.

Bunların biri Taftazânî'nin zikrettiği atomistlerdir. Atomistler için *îmân*, sayısız nicelikte *îmân*ların sürekli yenilenişi ile var olmayı sürdüren bir arâzdan ibarettir ve bu *îmân*ların her biri bir öncekine benzer. Onların görüşüne göre, diğer atomlar gibi her bir *îmân*da, yaratılışını takip eden zaman birimi süresi hariç, var oluşuna devam etmez ve sonra yerine benzeri olan yeni bir *îmân* gelerek ortadan kaybolur. Yine de *îmân*ın artışını kabul eden atomistler, bu sürekli yenilenme işlemi devam ederken doğal olarak *îmân*da kavi bir sebatın da ortaya çıktığını ileri sürerler. Bunun saat saat vaki olan bir 'artış' olduğunu ve genel olarak bir insanın *îmân*ının zaman arttıkça arttığını söylerler.

436 *a.g.e.*, s.347-348.

Bu görüşe karşı Taftazânî, ortadan kalkan şeye benzer bir şeyin vücuda gelişinin, bu ne denli tekrar edilirse edilsin, hiçbir 'artış' oluşturmadığına işaret etmektedir.

Bu tavırların ikincisi Mâturîdîlerin tavrıdır. Yukarıda Mâturîdî *îmân* kavramının sufiliğe has psikolojik kuramlardan nasıl etkilendiğini belirtmiştik. Bunların 'ışık' benzetmesinden çok hazzettiklerini ve kendilerine has *îmân* kavramını bu temel mecaz etrafında geliştirdiklerini de görmüştük.

Bizim bu bölümde tartıştığımız soruna bu özel açıdan da yaklaşılmaktadır. Bunlar *îmân*da artış ve eksilmeyi kabul etmiyorlar. Ancak bu, onların, hiçbir anlamda *îmân*da azalma veya artma olmasını reddettikleri anlamına gelmemektedir. Tersine, *îmân*da bireysel farklar bulunduğunu, fakat bunların yalnızca 'ışık' ve 'parlaklık' bakımından olduğunu kabul etmeye hazırdırlar. Bazı kalpler Allah'ın ışığı ile diğer kalplerden daha fazla aydınlanmaktadır.

Peygamberin (s.a.v.): "Bir tartıda Ebû Bekir'in *îmân*ıyla bütün insanlığın *îmân*ını karşılıklı olarak tartsak, muhakkak Ebû Bekir'inki daha ağır gelir" dediği maruf hadis bu şekilde izah ediliyor. Ebû Bekir'in *îmân*ını taşıyan kefe 'ışık' ve 'parlaklık' bakımından bütün insanların imanlarının bulunduğu kefeyi gölgede bıraktığı için daha ağır çekmektedir. Mâturîdîler, hadisin 'artma ve eksilme' bakımından anlaşılmaması gerektiğini sözlerine ilave ederler.[437]

437 *Fıkh-ı Ekber I.* s.8.

X. Bölüm
"İNŞALLAH MÜMİNİM" NE DEMEKTİR?

Bu bölümde ele alacağımız sorun teknik olarak imanda *istisnâ* sorunu olarak bilinmektedir. *İstisnâ* sözcüğünün sözlük manası 'bir şeyi dışarıda tutmak'tır. Ancak İslam ilahiyatında dar ve sınırlı bir anlamda kullanılır. Yani, kesin iman hükmü olan "ben müminim" (*ene mü'min*) ifadesini, "eğer Allah isterse" (*inşâallah*) şeklinde kısa bir tabir ekleyerek şartlı bir biçime sokmak anlamındadır.

Başka türlü söyleyecek olursak, sorun, kişinin "ben müminim" yahut "ben gerçekten (*hakkan*) müminim" diye sağlam itikadını doğrudan mı ifade etmesi gerektiği yoksa "eğer Allah isterse müminim" diyerek ve bu şekilde kişinin kendi şahsi inanışı dahil her şeyin nihai olarak Allah'ın iradesine dayalı olduğuna işaret ederek ifadenin şiddetini zayıflatması mı icap ettiği sorunudur. Kur'an'daki şu ayet bu ikinci tavrı önermiştir: "Hiçbir şey için 'yarın yaparım' deme. İnşaallah (demen) hariç." (Kehf, 23-24)

Bazılarına önemsiz gibi görünebilecek bu problem son derece mühim bir meseleye yol açmaktadır, çünkü kişinin *îmân*ının öznel cihetinin özüne dokunmaktadır. Kişinin inanç konusundaki şahsi varoluş kararını ilgilendirmektedir. Tarihte bu konu, Eş'arîler ile Mâturîdîler arasındaki kesin anlaşmaz-

lık yüzünden, İslam'da hayati bir soruna yol açmıştır. Nitekim, ilahiyatta iki rakip Ehl-i Sünnet okulu arasındaki ana ayrılık hususlarından addedilir. Eş'arîler şart cümleciğinin zaruretini vurgularken Mâturîdîler bunu reddetmişlerdir.

Söze Mâturîdîlerin tavrını anlatarak başlayacağım. Bu genellikle, Mâturîdî tavırlarının çoğunluğunda olduğu gibi, Ebû Hanîfe'nin öğretisine irca edilir. Ebû Hanîfe'ye atfedilen *Vasiyet*'te aşağıdaki kesin hükmü bulmaktayız:

> Mümin gerçekten mümin ve kâfir gerçekten kâfirdir. Zira *îmân* yahut *küfr* hakkında şüphe olamaz. Bu da ilahi kelama dayalıdır: 'Bunlar gerçekten mümindirler' (Enfal, 74) ve 'Bunlar gerçekten kâfirdirler.' (Nisa, 151)[438]

Bu hükme dayanan Hanefi-Mâturîdî görüşü aşağıdaki şekilde takdime müsaittir. Değişmez bir biçimde vurgulanan birinci husus, *istisnâ*nın, yani bir şart tabirinin ilave edilmesinin, şüpheye (*şek*) delil olduğudur. Ancak, 'şüphe'nin mevcudiyeti *Vasiyet* hükmüne aykırıdır. Hakikaten bu, *îmân*da hiçbir 'şüphe'nin olamayacağını belirten genel icmaya aykırıdır. "Allah isterse, Allah'a inanıyorum" yahut "Allah isterse, Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şehadet ediyorum" diyenin icma tarafından kâfir kabul edilmesi bunu göstermektedir.[439]

İkinci husus şudur: Olağan toplumsal yaşantımızda bile şart tabiri bütün mukavele ve alışverişleri batıl kılmaktadır. Örneğin, "bu şekilde şu-şu şeyi satıyorum" hükmüne şart cümleciğini ilave eder de "Allah isterse, bu şekilde şu-şu şeyi satıyorum" dersek, alım-satım muamelesi sonuçta geçersiz olur. "Bu şekilde, Allah isterse, kölemi azad ediyorum", "bu şekilde, Allah isterse, karımı boşuyorum" vb... ifadeler için de durum aynıdır. Tamamen aynı şekilde, şart cümleciği *îmân*ı batıl kılar.[440]

438 Hanefi Molla Hüseyin bin İskender'in şerhi ile *Vasiyet-i Ebi Hanîfe* Haydarabad, 2. b., H.1365, s.77. Ayrıca kıyasl. Wensinck, *İslam İtikadı*, s.125 ve Wensinck'in bu iman kaidesi hakkındaki görüşleri s.138-139.

439 *Ravzatü'l-Behiyye*, s.6

440 a.g.e s.6, ayrıca krş., *Vasiyet Şerhi*, s.77.

Üçüncü husus ise şudur ki, bu tabirin ilave olunması, *talik*e yani (meselenin bir şarta) bağlanmasına yahut askıya alınmasına işarettir. Fakat 'askıya almak' ancak sonra vuku bulması beklenen bir hadiseye atfen mümkündür. Yukarıda zikrolunan Kur'an ayeti konuya iyi bir misaldir. Halihazırda gerçekleşmiş olanla, yani geçmiş hadiseler ve mevcut hal ile ilgili hiçbir 'askı durumu' tasavvur etmek mümkün değildir. "Müminim" ifadesi, konuşanın kendisini halen içinde bulduğu öznel durumun bir anlatımıdır. O yüzden burada şart cümleciği kabul edilemez.[441]

Vasiyet'e şerh yazan Hanefi yorumcu dördüncü husus olarak şart cümleciğine müsaade edilebilecek durumu anar. Yorumcu, hükmün *îmân*ın 'köken'ini değil de *îmân* hadisesine eşlik eden bazı özel şartları ilgilendirmesi halinde, şart cümleciğinin sadece kullanılabileceğini değil, kullanılmasının tavsiye de edildiğini söylemektedir. "Allah isterse, yarın mümin olacağım", "Allah isterse mümin olarak can vereceğim", "Allah isterse, *îmân*ım kabul olunacaktır" vb. ifadelerde şartlı konuşma tercihe şayan sayılmalıdır çünkü buradaki sorun *îmân*ın 'kökeni'yle değil sürekliliği, sürdürülürlüğü ve kabulüyle alakaladır. Hüseyin b. İskender, Hanefi-Mâturîdî tavrını aşağıdaki şekilde özetler:

1- Bir Mümin, "Ben gerçekten (yahut fiilen) müminim (*ene mü'min hakkan*) diye beyanda bulunduğu zaman, hiç tartışmasız doğru olanı yapmaktadır.

2- "Eğer Allah isterse müminim" derse iki ihtimal vardır:

a- Fiili durumla ilgili olarak meseleyi ilahi iradeye bağlayıp askıya almak niyetinde ise, hatalıdır.

b- Fakat niyeti gelecekteki bir duruma atıf ise, haklıdır.[442]

En önemli Müslüman teorisyenlerden biri kabul edilen İbn

441 a.g.e. s.6.

442 *Şerh-u Kitâbu'l-Vasiyet*, s.77.

Hazm da bu konuda temel olarak Mâturîdî çizgidedir. Fakat onun bu konudaki düşüncesi, birçok diğer hususta olduğu gibi, orijinaldir.

> Her mümin kendisinde bu vasfın (*îmân* sahibi olmanın) varlığından haberdardır. Allah'a, peygambere ve peygamberin getirmiş olduğu her şeye iman ettiğinden emin olduğu sürece de, eğer dil ile ikrara da hazır ise bunu açıkça beyan etmek üzerine farzdır. Bunun dayanağı şu ilahi emirdir:
>
> "Rabbinin nimetine gelince, onu açıkça tebliğ et." (Duha, 11). Hatırlamamız gerekir ki, *islâm*dan (*îmân*dan) daha büyük, daha hoş, daha çok şükre müstehak hiçbir nimet yoktur.
>
> Böylelikle, "şu an ben muhakkak Allah indinde bir mümin-müslümanım" diye beyanda bulunmak her müminin üzerine farzdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, "ben mümin-müslümanım" hükmü ile, "ben siyahiyim" yahut "ben beyazım" hükmü arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şey, hakkında hiç şüphe olmayan bütün sıfatlar için geçerlidir. Bu hükmün kendini övme yahut kendini beğenmeyle hiçbir ilgisi yoktur.[443]

Peygamberin şöhretli bir sahabesi olan Abdullah İbn Mesud'un "müminim" ifadesini sevmeyip ona şart cümleciğini ilave ettiği rivayet edilir. İbn Hazm, daha önce görmüş olduğumuz orijinal *îmân* teorisini bu duruma tatbik ederek İbn Mesud'un bu tavrını haklı göstermektedir.

> Benim kanaatime göre, İbn Mesud'un tavrı doğrudur, çünkü *islâm* ve *îmân* isimleri Allah tarafından Arap dilindeki asıl yerlerinden koparılmış ve bütün takva ve itaat fiillerini kapsayacak hale getirilmiştir. İbn Mesud, "ben mümin ve müslümanım" şeklindeki kaba ifadeyi ancak o ifade kendisinin bütün taat fiillerini -birini bile kaçırmaksızın- yerine getirdiği anlamında düşünülebileceği için sevmemekteydi. Onun bu tavrı muhakkak doğrudur, çünkü her kim kendi namına böyle bir iddiada bulunursa hiç şüphesiz yalancıdır.[444]

443 *Fisal* IV, s.227-228.
444 *a.g.e.*, s.228.

Kişinin *îmân* ikrarında herhangi bir *istisnâ*ya gerek olmadığını savunan Mâturîdîlere karşı Eş'arîler, şart cümleciğinin ilave edilmesinin zaruri olduğunda ısrarcıdırlar. *İslam İtikadı*[445] adlı eserinde Wensinck, Gazâlî'nin (*İhyâ-u Ulûmu'd-din*, I, 114-117) Eş'arî tezini savunmak üzere ileri sürdüğü dört görüşe yer veriyor. Bu görüşlerin ilki, böyle mutlak bir ikrarın, kendini övme ve müstağni görmeye eş olduğu şeklindedir. Gazâlî'nin ikinci görüşüne göre, şartlı halin kullanılması gerek Kur'an gerek hadis tarafından, karşıtlarının onu anladığı gibi 'şüphe' ifadesi olarak değil bir dilek yahut arzu ifadesi olarak tavsiye olunmaktadır. Üçüncü görüş, bunun 'şüphe' ifade ettiği fakat kişinin kendi *îmân*ının kemalinden yana şüphesini ifade ettiği şeklindedir. Ve hiç şüphesiz bu manada şüpheye mahal vardır. Dördüncü görüşe göreyse, şart cümleciği insanın 'son ameli'ne izafeten zorunludur.

İkinci ve üçüncü hususlarla ilgili olarak belirtilebilecek ilginç bir nokta, Mâturîdîlerin, şart cümleciğinin gerekliliği üzerinde ısrar eden Eş'arîlere *Şekkâkiye*, (Şüpheciler) hizbi adını vermeleridir.[446] Onların görüşüne göre, Eş'arîlerin böyle yapmalarının sebebi, kendi *îmân*larından şüphe etmeleridir. Mâturîdî'ye maledilen *Akaid*'in bu sorun ile ilgili babını "*îmân*da istisna sorunu bizimle *Şekkâkiye* (Şüpheciler) arasında bir tartışma konusudur"[447] diyerek açışı önemlidir.

Gazâlî, "İnşaallah (Allah isterse)" tabirinin Eş'arîlerin çok zayıf ve sallantıda bir *îmân* sahibi olmaları manasında şüpheye işaret olmadığını, bunun daha çok *îmân*ca daha kamil olmak yolunda son derece samimi bir arzunun ifadesi olduğunu söyleyerek Eş'arîliği bu suçlamaya karşı savunuyor. Şayet, diyor Gazâlî, bu 'şüphe' ise kişinin kendi *îmân*ının mükemmelleş-

445 s.139.

446 Profesör Tritton (*İlahiyat* adlı eseri s.106) bu lakab hakkında *El-Gunye*'den, şu ilginç sözü naklediyor: "Mürciler gelenek ve cemaate bağlı olanlara (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat) İslamî inanışlarına "Eğer Allah isterse" kaydını getirmelerinden dolayı şüpheciler (*şekkâkiye*) adını vermekteydiler."

447 *Akâid*, bab. 25, s.17.

tirilmesi konusunda duyduğu makul bir şüphedir. Bir kişinin, *îmân*ının Allah indinde her bakımdan mükemmel olduğunu düşünmesi cüretkarlık olur.

Eş'arîliği savunmak üzere Ebû Uzbe, Eş'arîlerin seleflerinden olup şart cümleciğini kullanan saygıdeğer kişiler arasında sahabelerden Halife Ömer, Abdullah bin Mes'ud, Ayşe ve seleften Hasan El-Basrî, İbn Sirin, Süfyan es-Sevri, İbn Uyeyne, Evzai, Mâlik bin Enes, Şâfiî ve Ahmed bin Hanbel gibi isimlerin bulunduğu olgusuna dikkatimizi çekiyor. Bütün bu insanların *îmân*larını şartlı halde ikrar ettiklerini yine de kimsenin bu kişilerin 'şüpheci' olduğunu iddia etmediğini söylüyor. Tersine, şart cümleciği bu kişilerde imanlarının gücünden ileri gelen doğal bir taşmadır. Mütevazi bir kul olma (*ubûdiyyet*) manasını taşır ve her şeyin Allah'ın iradesine dayandığı şeklindeki temel düşüncenin bir ifadesidir.

Gazâlî'nin zikrettiği dördüncü husus da özel dikkate değer. Bu teknik olarak *muvâfat* diye bilinen son derece özel bir ilahiyat sorunu ile ilintilidir. Kısaca bu, kişinin *îmân*ının mahiyetini saptamada son amele (*hâtime*) özel bir yer veren *îmân* kuramıdır. Başka türlü söyleyecek olursak bu kuram, insanın öldüğü anda yahut öldüğü hal içinde son olarak yaptığı şeyi vurgular. Eğer bir insan kâmil bir mümin olarak ölürse, hayatı boyunca yaptıklarına bakılmaksızın, mümindir. Bilakis *küfr* halinde ölürse, yaşadığı sürece ne denli muttaki bir müslüman olmuş olursa olsun kâfirdir.

Îmân sorunu konusunda bu tavrı benimseyenler için şart cümleciğinin önemi açıktır. Zira şimdiden hangi hal üzere öleceğimizi nasıl bilebiliriz ki? Bizim şu an bütün yapabileceğimiz hayırlı bir son dilemektir. Kişi şu an için iyi bir mümin de olsa, hayatının son demine kadar hiç sarsıntı geçirmeden *îmân*da sebat dilemek onun için gayet tabii de olsa, bu sebatın devamlılığından hiçbir zaman mutlak olarak emin olamaz. Hayatının son anındaki hali hâlâ bir bilinmezdir (*gayb*), tahmin edile-

mezdir. 'Eğer Allah isterse' şart cümleciği kesinlikle *hâtime* ile alakalıdır.[448]

Belirtmiş olduğumuz üzere bu *istisnâ* teorisi, son derece garip bir *îmân* anlayışına, yani kişinin *îmân* yahut *küfr*ünü yalnızca ölüm anındaki halinin tayin ettiği, son andan evvelki hiçbir şeyin bu açıdan önemi olmadığı şeklindeki bir görüşe dayanmaktadır. Bu şekildeki bir *îmân* anlayışı muhakkak bidattır çünkü Kur'anî *îmân* mefhumu hiç de böyle değildir.

Bu mefhumu Cehm'e isnat eden[449] İbn Teymiyye onu şu şekilde eleştiriyor:

> Cehm'in tavrını destekleyen sonraki kelamcıların çoğunluğu, *îmân* için *istisnâ*nın zaruri olduğunu iddia ediyorlar. Onların görüşüne göre, dilbilim bakımından anlamı daha geniş olmakla birlikte, *îmân* sözcüğünün teknik bir terim olarak şeriattaki manası kişinin rabbine getirdiği şeydir (*muvâfat*).
>
> Bu şekilde onlar *istisnâ* sorununa hususi bir *îmân* anlayışı getirerek bunun sözcüğün şer'î manası olduğunu iddia ediyorlar. Böylece de olağan Arapça kullanımdan (keyfi bir şekilde) ayrılmış oluyorlar.
>
> *Îmân* sözcüğünün tek manasının kişinin öldüğü hal olduğu şeklindeki anlayışın şeriatta hiçbir dayanağı bulunmamaktadır. Bu, geçmişin büyük otoritelerinden hiçbirinin, hiçbir zaman ileri sürmediği yeni bir anlayıştır. Bu kişiler, geçmişin önde gelen otoritelerinden bazılarının *istisnâ*yı kullanmalarını öne sürerek, selef arasında temel *îmân* kavrayışının bu şekilde olmuş olması gerektiği yönünde (yanlış) bir sonuç çıkarmışlardır. Bu hata onların selefin gerçek görüşü hakkında bilgi sahibi olmamalarından ileri gelmektedir. Selefin sözlerini yüzeysel bir şekilde anlayarak bunları Cehmîlerden ve diğer 'bidat' sahiplerinden öğrendiklerine göre yorumlamaktadırlar. Dıştan bakıldığında sav yine selefin savıdır

448 *El-Ravzatu'l-Behiyye*, s.8.

449 *Muvâfat* doktirinini ilk öğretenin meşhur Mutezilî Fuvatî olduğu söylenmektedir. (Bkz. Tritton, s.115, not.1)

fakat altta yatan fikir Cehmîlerin fikridir ki bunların *îmân* teorisi kadar kötü bir şey tasavvur edilemez.[450]

İbn Teymiyye'nin bu *istisnâ* kuramını Cehmîlere maledişi problemlidir. Kendisi bir başka yerde,[451] Mürcîleri ve Cehmîleri *îmân*da *istisnâ*yı kesin surette yasaklayanları temsil eden düşünürler arasında sayarken bir çelişkiye düşer gibidir. O, Cehmîlerin *istisnâ* konusundaki tavırlarıyla ilgili şunları söyler:

> Şart cümleciğinin kullanılmasını yasaklayanlar Mürcîler, Cehmîler vb. temsil ediyor ki bunlar *îmân*ı kişinin, rabbi ve kalbindeki diğer şeyleri *tasdîk* etmesi gibi, bilincinde olduğu bir bütün olarak görmektedirler. Görüşlerinin tipik takdim tarzı şu şekildedir: Kelime-i şehadet getirdiğimi, Kur'an'ın ilk suresini okuduğumu, Allah'ın resulünü sevdiğimi, Yahudilerden ve Hıristiyanlardan da nefret ettiğimi nasıl biliyorsam, mümin olduğumu da öyle biliyorum. "Müminim" deyişim ile örneğin, "Kur'an'ın ilk suresini okudum" yahut "Yahudilerden de Hıristiyanlardan da nefret ederim" deyişim arasında hiçbir fark yoktur. Bunların hepsi de benim bilincinde olduğum ve doğruluğundan kesinlikle emin bulunduğum şeyler arasındadır.
>
> Ve "Allah ister ise, ilk sureyi okudum" demek nasıl gülünç ise, "Allah isterse, müminim" demek de öyle gülünçtür.
>
> Bu ek cümle ancak konuşanın konudan emin olmadığı halde kullanılır. O zaman, "Allah isterse, yaptım" der.
>
> Ve şöyle bitirirler: "Kim *îmân* ikrarında şart cümleciğini ilave ediyorsa öyle yapmasının sebebi *îmân*ından şüphede olmasıdır. *İstisnâ*da bulunanlara bu yüzden Şüpheciler (*Şekkâke*) deniyor.[452]

450 *Îmân*, s.120-121

451 Yani kitabın, özellikle *istisnâ* sorunu ile ilgili olan son bölümünde. İbn Teymiyye burada *muvâfat* savını Eş'arî'den evvel, hadisçiler arasında önde gelen ilahiyatçılardan biri olan İbn Küllâb'ın (Ebû Muhammed bin Said, ö. 854'ten hemen sonra) sonraki takipçilerine mal eder. Ayrıca aynı kitabın 100. sayfasında İbn Teymiyye, Eş'arî'nin, *îmân* teorisinde Cehm'i (Cehm'in 'amel'i *îmân* dışında tutuşuna referansla) izleyen ve destekleyen tipik bir kelamcı olduğunu, fakat *istisnâ* konusunda Cehm'den ayrıldığını ve Ehl-i Sünnet'in görüşünü desteklediğini anlatmaktadır.

452 *a.g.e.*, s.366.

İbn Teymiyye'nin *istisnâ*yı reddedenlerin görüşüne katılmadığını söylemeye gerek yoktur. Çünkü böyle bir red, Cehm'in, 'amel'i dışta tutan ve *îmân*ı az ya da çok inanan herkesçe paylaşılan homojen bir birim yapan *îmân* teorisine dayanır.

Ancak İbn Teymiyye, 'son fiil' teorisine uygun olarak *istisnâ*ya müsaade eden görüşü de reddetmektedir. O bu *istisnâ* görüşünü, kitabının son bölümünde, İbn Küllâb taraftarlarına yani Küllâbîlere atfediyor. Orada, Küllâbîlere ait 'son fiil' teorisini aşağıdaki şekilde özetliyor:

> *Îmân* tamamıyla kişinin can verdiği hal ile ilgilidir. Allah indinde kişi yalnızca *muvafât* ve Allah'ın onun son hali hakkındaki ilmi bakımından mümin ya da kâfirdir. Son halden evvelki hiçbir şeyin hiçbir önemi yoktur.
>
> Eğer kişinin *îmân*ı daha sonra *küfr*e döner ve o kişi kâfir olarak ölürse, o *îmân*, *îmân* değildir. Böyle bir *îmân* namazını bitirmeden kalkan kişinin namazına, yahut orucunu güneş batmadan açan bir kimsenin orucuna benzer. Mümin olduğu sırada dahi böyle bir kimse, Allah'ın onun ölüm halindeki durumu hakkındaki ilmi nedeni ile, Allah indinde kâfirdir. Aynı şey *küfr* için de varittir...
>
> Allah şu-şu kimsenin kâfir olarak öleceğini bildiğinden, (şu anda muttaki bir mümin olsa bile) ta baştan beri onu cezalandırmak niyetindedir. Bu sebeple o kişinin şu anda sahip olduğu *îmân* boş ve faydasızdır, hatta varlığı yokluğuna denktir. Ve o kimse kesinlikle mümin değildir. Aynı şekilde, Allah şu-şu şahsın mümin olarak öleceğini bildiğinden (şimdilerde o kâfir dahi olsa) baştan beri onu mükafatlandırmak niyetindedir. O yüzden onun şu günkü *küfr*ünün varlığı ile yokluğu birdir. Böyle bir adam asla kâfir olmamıştır.
>
> Böylesi bir anlayışa dayanarak bu insanlar *îmân*da *istisnâ*da bulunuyorlar. Ne gariptir ki bu okula bağlı bazı otoriteler (bir adım daha ileri gidip) *küfr* konusunda da *istisnâ*da bulunmaktalar. Mâturîdî bunların bir temsilcisidir. Bunu yapmalarının sebebi

teorik bakımdan *îmân* ve *küfr* arasında bu açıdan herhangi bir fark olamayacağını düşünmeleridir.[453]

Küllâbîler ve benzeri fikirdeki insanlar *îmân*da *istisnâ*da bulunmayı bu fiilin Selef yani geçmişin büyük otoriteleri arasında da yaygın olduğuna işaret ederek haklı göstermekteydiler. İbn Teymiyye bunu kabul etmektedir. Yani bu işin kendisinde bir hata bulunmamaktadır. İbn Teymiyye'ye göre tamamıyla yanlış olan, bu insanların bu eylemi istinat ettirdikleri *îmân* teorisidir.

İbn Teymiyye, selefin *istisnâ*da bulunduklarının doğru olduğunu, yalnız onların bunu bambaşka bir sebeple yaptıklarını söylemektedir. Bu insanlardan birinin bile, şart cümleciğini dünyayı terk edeceği vakitteki halini gözönünde bulundurarak kullanmış olduğu rivayet edilmiyor. Ama bu kimseler Selef'in *istisnâ*da bulunmasındaki saikin, *muvafât* fikri olduğunu düşünmekteydiler. Gerçekte, onların geçmiş otoritelerin fikri sandıkları şey, Cehm'e has temel *îmân* kavramı idi.[454]

Peki, selefin *îmân*da *istisnâ* etmesinin altında yatan gerçek düşünce ne idi? İbn Teymiyye buna aşağıdaki cevabı veriyor:

> Güvenilir hadisler yolu ile seleften birçoğunun, örneğin İbn Mes'ud ve takipçilerinin, Sevrî, İbn Uyeyne, ekseri Kûfe alimleri ile bazı Basra alimlerinin, Ahmed bin Hanbel'in ve başka sünnet otoritelerinin *istisnâ*da bulundukları bilinmektedir. Ne var ki bunların hiçbiri hiçbir zaman, "Ben *muvafât* için *istisnâ*da bulunuyorum, çünkü bana göre *îmân* insanın rabbi ile buluşmaya giderken taşıdığı şeyin isminden başka bir şey değildir" demeniştir. Tersine, geçmişin otoriteleri *istisnâ*yı zorunlu ve yerinde kılan şeyin *îmân*ın taat amelleri içermesi olduğunu açıkça beyan etmişlerdir. İstisnasız bütün taat fiillerini yerine getirdiklerini iddia etmekten kaçındıkları gibi takvalarının kemal erdiğini iddia etmeye de cesaret

453 *a.g.e.*, s.367- 368.

454 *a.g.e.*, s.372. İbn Teymiyye'nin Cehm'e burada da yanlış bir teoriyi mal ettiğine dikkat ediniz.

etmemişlerdir. Zira kimse bundan emin olamazdı, bir de böyle bir şey yapmış olsalardı bu haddini aşmak olurdu.

Muvafât fikrine gelince benim bildiğim kadarıyla selefin hiçbiri bunda *istisnâ* için haklı bir sebep aramamıştır. Fakat son zamanlarda, gerek Ahmed bin Hanbel, Mâlik, Şâfiî ve diğerlerinin okullarına bağlı muhaddisler gerekse Eş'arî gibi teorisyenler ile onu izleyenlerin çoğu, *muvafâtı*, *istisnâ*ya kuramsal bir temel kılmışlardır.[455]

Meselenin İbn Teymiyye tarafından yapılan açıklaması, kendisinin o çok sevdiği *itlâk* ve *takyid*, yani bir kelimenin 'mutlak' kullanımı ile 'koşullu' kullanımı arasındaki semantik ayırım teorisine dayanıyor. Mutlak anlamda kullanıldığında *îmân* kelimesi doğal olarak Allah'ın insana yapmasını emrettiği ve yasakladığı her şeyi içine alır. Bu anlamda bir kimse, *istisnâ*da bulunmaksızın, "Müminim" der ise, bu onun kendisini kamil ve kusursuz bir mümin saydığı anlamına gelir. Bu da kendini övmeden (*tezkiyetu'l-nefs*) başka bir şey değildir. Eğer o böyle bir şeyi iddia edebiliyorsa, neden kuşkusuz cennete gireceğini iddia etmesin ki?[456]

Ahmed bin Hanbel, inancı konusunda şüphesi olduğu için değil, 'amel' *îmân*a dahil olduğu için *istisnâ*da bulunduğunu açıklamıştır. Yapılması zorunlu bütün 'ameller'i yerine getirip getirmediğinden kesinlikle emin olmadığı için sözlerinin sonuna 'inşaallah' tabirini eklemiştir. Fakat bazan şart cümleciğini bilerek düşürmüştür. Bunu *îmân* sözcüğünü 'koşullu' biçimde kullandığı zaman, yani 'amel' ögesini hesaba katmaksızın iç itikadının kendisine atıfta bulunduğunda yapmıştır. Böylelikle iç hali hakkındaki bilgisinden yana hiçbir şüphesi olmadığını göstermekteydi.[457]

Şart cümleciğinin günlük durumlarda kullanımını ele alırsak mesele en iyi şekilde anlaşılacaktır. Örneğin ben yarın bir şey yapmak konusunda kararımı vermiş isem, "Yarın şu işi

455 *a.g.e.*, s.374.
456 *a.g.e.*, s.383.
457 *a.g.e.*, s.386.

yapacağım, inşaallah" derim. Burada şart cümleciği fiilin gerçekleşmesi ile ilgilidir. Benim iradem ve kararım ile ilgili değildir. Benim o şeyi yapmak konusundaki iradem hakkında hiçbir şüphem yoktur, çünkü ben o iradenin bendeki varlığını hissetmekte ve bilmekteyim. Ama, kararlılığım ne denli sağlam olursa olsun, yarın o işin muhakkak surette aksamaksızın gerçekleşeceği konusunda emin olamam. "İnşaallah" tabiri bu tür belirsizlik ile ilgilidir. "Müminim, inşaallah" cümlesi için geçerli olan akıl yürütme de aynısıdır.[458]

458 *a.g.e.*, s.390-391.

XI. Bölüm
*ÎMÂN*IN YARATILMASI

I. Sorunun Kökeni

Mutezilîliğin Abbasilerin ilk günlerinde ortaya çıkışı ve yükselişi spekülatif teolojinin bütün alanlarında birtakım ciddi sorunlara yol açtı. *Îmân* kavramının Mutezilî düşünüş tarzından etkilenmeden kalması imkansızdı.

Mutezilîler tarafından canlı bir biçimde ileri sürülen bütün ana akidelerden ikisi, *îmân* kavramı üzerindeki etkileri nedeniyle özel dikkati hak etmektedir. Bunların ilki, tipik bir Mutezilî akidesi olan ilahi 'adalet'tir (*adl*). Görünüşte bu tez oldukça zararsızdır, çünkü Allah'ın kusursuz adaletinin, yani her türlü adaletsizlikten mutlak anlamda beri oluşunun güçlü bir tarzda öne sürülmesinden başka bir şey değildir. Ne var ki kavram ciddi bir sorun ortaya çıkarır, çünkü öte tarafından bakıldığında insan sorumluluğunu ve netice olarak da insan hürriyetini ima eder. Böyle anlaşıldığında, tezin Allah'ın mutlak hükümranlığını ve kadiriyetini önemli ölçüde zedelemesi kaçınılmazdır.

Aslında ilahi adalet tezi, insanın kötü fiillerinin sorumluluğunu Allah'tan insana aktarmak niyeti ile ortaya atılmıştı. Fakat bu, kısa sürede insanın her yaptığını kendi gücü ve so-

rumluluğu ile yaptığı, kısaca, insanın kendi fiillerinin 'yaratıcısı' olduğu şeklindeki sapkın görüşe yol açtı. Bu görüş Cehm'in belirttiği görüşe kesinlikle karşıdır. Cehm hiçbir hareket yahut amelin Allah'tan başkasına ait olmadığını, hareketlerin ancak mecazi olarak insana mal edildiğini, 'gerçekte' insanın hiçbir şey yapmadığını, insanın yalnızca Allah'ın fiile vücut verdiği mahal olduğunu iddia etmektedir.[459]

Böyle bir durumda, *îmân* ve *küfr*ün insanda Allah tarafından mı yaratıldığı, yoksa bunların tamamen insan sorumluluğu meselesi mi olduğu sorusunun nasıl ortaya çıktığı kolaylıkla görülmektedir. Tahmin edileceği gibi, Mutezilîler dikkatlerini neredeyse bütünüyle, *küfr*ün insan kalbinde ortaya çıkışına yöneltmişlerdir. Örneğin, Abbad bin Süleyman'ın şu fikri ileri sürmüş olduğu söylenir: "Allah'ın kâfirleri yaratmış olduğunu söylemek hatadır, çünkü Allah onların *küfr*lerini yaratmazdı." Onlar, mutlak anlamda adil olan Allah'ın kişinin kalbine *küfr* sokarak onu kâfir kılmasının akla sığmayacak bir şey olduğunu öne sürerler. Mutlak anlamda adil olan rabbin bile isteye bir kâfir yaratması ve sonra da yarattığını kâfir olduğu için cehennem ateşi ile cezalandırması akla sığmayacak bir durumdur. Allah'ın tiksindiren *küfr* günahını yaratmayı arzulamış yahut istemiş olması aklın almayacağı bir şeydir. Bu ve ilintili sorunlar bu bölümün üçüncü başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bu noktada ben sadece *küfr*ün Tanrı tarafından yaratılışı sorusunun, bunun öteki yüzünden başka bir şey olmamakla birlikte o kadar ağır bir teorik sorun da ortaya çıkarmayan *îmân*ın yaratılışı sorunuyla yakından bağlantılı olduğunu belirtmek istiyorum. İyi bir şeyin yaratılışı, insan özgürlüğüne gölge düşürürse de ilahi adalet fikrine gölge düşürmez. Mutezilîler için iyi olsun kötü olsun insanın yaptığı her şey 'insan işi'dir. Yani, insan kendi başına karar verip kendi sorumluluğu ile icra eder. *Îmân* bu temel hakikate istisna teşkil etmemelidir.

459 Bkz. Bağdâdî, *Fark*, s.199.

Bu açıdan Mutezililer ile Mutezilî olmayanlar arasındaki keskin zıtlığın somut bir örneği olarak, Bakara Suresi'nin 257. ayetinin her iki tarafça tefsir edilişini ele alacağız. Yorumlar Şerif el-Murtezâ'nın *Emâlî* adlı eserinden alınmıştır.[460] Söz konusu ayet şunu der: "Allah iman edenlerin dostane koruyucusudur. Allah onları karanlıktan aydınlığa çıkarır."

> Mutezililere karşı olanlar şöyle derler: Bu ayetin literal anlamı bizi Allah'ın onlardaki *îmân*ın yaratıcısı olduğunu anlamaya itmez mi? Zira *nûr*un (aydınlığın) buradaki manası açık olarak *îmân* ve taat fiilleri ve karanlığın (*zulumât*) manası da *küfr* ve isyan fiilleridir...
>
> Ve 'dışarı çıkarma' fiilinin öznesi (gramatik olarak) Allah olduğundan, Allah onları karanlıktan çıkaran şeyin yaratıcısı olsa gerektir. Ve böyle anlaşıldığında bu ayet Mutezilî teziyle taban tabana zıttır.
>
> (Murtezâ buna Mutezililer adına cevap verir:) Bu ayetteki ışık ve karanlığı tefsir etmenin en iyi yolu, bunların ilkini cennetin yani mükafatın, ikincisini de cehennemin yani cezanın bir sembolü olarak ele almaktır. Eğer bu böyleyse, Allah'ın, onları karanlıktan aydınlığa çıkaran olması son derece doğaldır. Çünkü hiç şüphesiz müminleri cennete sokan ve onları cehennem yolundan uzaklaştıran Allah'tır.
>
> Ancak, karşı çıkanlara hak vererek ışığın *îmân* ve karanlığın da *küfr* simgesi olduğunu kabul etsek bile ayetin onların istediği manaya, yani *îmân*ın Allah tarafından yaratıldığı manasına gelmesi gerekmez, çünkü o takdirde *ihrâç*, yani çıkarma fiili, değişik bir şekilde daha iyi anlaşılır. Diyelim ki birisine bir ülkeye gitmesini teklif ettim ve orada bulacağı bütün iyi şeyleri kendisine anlatarak onda öyle yapmak yolunda bir arzu uyandırmaya çalıştım. "Birisini bir ülkeye soktum" diyerek yaptığım şeyi doğru bir biçimde tanımlamam mümkündür. Benzer şekilde, eğer bir adamın bir şeyi yapmaktan kaçınmasını sağlamaya çalışsaydım, "Onu şöyle şöyle bir durumdan çekip çıkardım (*ahractu*)" diyerek çabamı doğru bir biçimde tanımlamam mümkündür. Böyle bir durumda, 'sokmak' ve 'çekip çıkarmak' ifadelerinin manası yalnızca 'teşvik' veya 'özendirme'dir.

460 II, s.14-15.

Böylelikle görülür ki söz konusu Kur'an ayeti, Allah'ın insanları inanmaya itmesi yahut onlarda inanma arzusu uyandırması anlamındadır. Ayet, Allah'ın insanların kalplerinde *îmân* 'yaratması' anlamına gelmez.

Söze girerken Mutezilîliğin ana akaidinden ikisinin *îmân*ın Allah tarafından yaratılmasıyla ilgili olduğunu belirtmiştik. Bunların birincisini yani Allah'ın adaleti ve insan sorumluluğunu incelemiş bulunuyoruz. İkincisi ise meşhur "Kur'an'ın mahlukluğu" sorunudur ki, Abbasilerin ilk çağında İslam cemaati içinde büyük bir çalkalanmaya sebep olmuştur.

Teorik olarak bu sorun aslen ilahi sıfatlar nazariyesinin bir cüzü idi. Mutezilîler Allah'ın ebedi sıfatlarının varlığını inkar etmekteydiler, çünkü onların görüşüne göre bunu kabul etmek Allah'ın yanında ebedi bazı varlıkların de olduğunu kabul etmek olacaktı. Konuşma (*Kelâm*) ilahi sıfatlardan biri olduğundan ve Kur'an da Allah'ın konuşması olduğundan, Mutezilîler Kur'an'ın ebedi mevcudiyetini inkar etmeyi uygun gördüler. Ve böylelikle Kur'an'ın, bütün diğer şeyler gibi, bir mahluk olduğunu öne sürmeye başladılar. Bu, kısaca, Mutezilîlerin Kur'an'ın yaratılışı, (*halku'l-Kur'ân*) tezleridir. Kur'an'ın mahluk olup olmadığı sorusu (*helu'l-Kur'an mahlûk ev ğayr-ı mahlûk?*) ise ilahiyatçılar arasında ciddi biçimde tartışılmıştır.

Muhakkak *îmân*ın yaratılışı sorusu, Kur'an'ın yaratılışı sorusunu izleyen biri soru idi. Ve tam 'Kur'an mahluk mudur değil midir?' sorusu hararetli bir biçimde tartışılmakta iken *îmân* konusundaki soru da ortaya atılmış ve tamamıyla aynı dış görünüm içinde yani: '*Îmân* mahluk mudur değil midir?" şeklinde tartışılmıştır. Ve bu konuda Eş'arîler ile Mâturîdîler birbirlerine karşı idiler.

II. Eş'arî'nin Tutumu

Eş'arî'nin bu konuda verdiği kısa bir eser[461] bize ulaşmıştır. Burada Eş'arî *îmân*ın kesinlikle yaratılmamış (*ğayr-ı mahlûk*)

461 *Er-Risâle fi'l-Îmân.* Spitta tarafından *Zur Geschichte Abu'-l-Hasan al-Ashari's* (*Ebu'l Hasan El-Eş'arî'nin Öyküsü*) adlı eser içinde yayınlandı. Leipzig, 1876, s.138-140. Bunun Eş'arî'nin Bağdat'ta verdiği eserlerden olduğu söylenir.

olduğunu savunmaktadır. Bu eser bazında konuşacak olursak, Eş'arî'nin düşünüşünde dikkat çeken bir karışıklık mevcuttur. Ama biz önce onun görüşünü kendi geliştirdiği şekilde adım adım izleyelim.

Eş'arî, *îmân*ın mahluk olduğu görüşünü savunanlar arasında Hâris El-Muhâsibî'yi, Câfer bin Harb'ı, Abdullah bin Küllâb'ı, Abdülaziz El-Mekkî'yi ve diğer spekülatif ilahiyatçıları sayıyor. Karşıt görüşü savunanlar çoğunluk itibarı ile muhaddislerdir ve tipik temsilci düşünürü Ahmed bin Hanbel'dir ki, Eş'arî onun izleyicisi olduğunu söyler.

Birinci grubun görüşü oldukça basittir. Eş'arî bu grubun mevcut olan şeyleri dikkatle gözlemlediklerini ve Allah ile Allah'ın sıfatlarının haricinde kalan her şeyin 'yaratılmış' olduğuna karar verdiklerini söylemektedir. Şimdi, *îmân* muhakkak bir insan fiilidir, insana özgüdür ve Allah'ın bir vasfı olması olanaksızdır. Onun için 'yaratılmış' şeyler arasındadır.

Karşıt tutumu temsilen Eş'arî *îmân*a yaratılmışlık atfeden görüşü yenmek üzere tartışmaya girer. Ele alınacak ilk husus 'mahluk' kelimesinin tam olarak ne anlama geldiğidir. 'Yaratılmış' sıfatı, namevcutluktan sonra varlığa gelme anlamındadır. Eş'arî şunu önerir: Bu sıfatı, bu özel anlamıyla *îmân*a tatbik edelim ve bu ikisinin birbiri ile uyum içinde mi yoksa çelişki içinde mi olduğunu görelim. Eş'arî'ye göre sonuç ikinci olasılıktır. Bunun sebebi şudur. Eğer *îmân*ın 'mahluk' olduğunu söylersek, bu *îmân*ın yaratılmadan evvel namevcut olduğu anlamına gelir. Buradaki ima şudur, *îmân* yaratılmadan önce, içinde ne *îmân*ın ne de *tevhîd*in bulunduğu bir hâl vardı. Ancak gerçekte, Eş'arî'ye göre, *îmân* ve *tevhîd*in olmadığı bir hâl ne dünyanın yaratılmasından evvel ne de ondan sonra olmuştur.

Bu görüşte Eş'arî'nin, *îmân*ı, her bir teki ilgilendiren varoluşsal bir olaydan ziyade kozmolojik bir olay, bir kez yaratıldıktan sonra çağlar boyu varlığını sürdürecek olan metafizik bir varlık olarak gördüğü açıktır. Bu belirli yaklaşım, bu bağlam-

da sorunun açıkça 'Kur'an'ın yaratılışı' formülasyonunu takip ederek ortaya atıldığına ve tartışıldığına işaret eder. Ayrıca, Eş'arî kendisi de aynı eserde, şimdi göreceğimiz gibi, bu iki sorun arasındaki paralelliğe değinmektedir. Başka bir ifadeyle, bu bağlamdaki *îmân*; *tasdîk*, *kavl* ve *amel* gibi bileşik öğeleri bakımından ele alınan *îmân*dan hayli farklıdır. Bu olgu ayrıca Eş'arî ile teorilerini bundan sonraki başlık altında ele alacağımız Mâturîdîler arasında gerçek bir zıtlığın bulunmadığını da göstermektedir. Çünkü, *îmân*ın mahluk oluşu ve olmayışı sorununu ele aldıkları zaman Mâturîdîler, *îmân* sözünü kişisel bir olay anlamında almaktadırlar.

Şimdi, Eş'arî'nin görüşüne dönecek olursak, karşıtlarının onun tezine ciddi ve şu şekilde bir itiraz ile karşı çıkacaklarını beklemektedir: "Senin savın, açıktan açığa bir zamanlar ortada mümin yokken *îmân*ın olduğunu ima ediyor. Nasıl olur da insan ortada yokken *îmân* var olabilir?"

Eş'arî'nin bu soruya verdiği cevap, şaşırtıcı derecede safiyane gözüken bir görüşe dayanmaktadır. Belki de bunun laf cambazlığı olduğunu söylememiz gerekir. Eş'arî söze *îmân*ın en temel anlamının *tasdîk* ve *tevhîd* olduğunu vurgulayarak girer. Sonra, Kur'an'ın şehadetine göre Allah'ın kendisini ezelden beri bir (ki *tevhîd*den başka bir şey değildir) ve Hakk ilan ettiğine (ki *tasdîk*ten başka bir şey değildir) işaret eder. İnsanın yaratılışından evvel de Allah her vakit, "İlah benim! Benden başka ilah yok" demiş ve Hakk olduğunu her zaman ifade etmiştir. Yani ortada *tevhîd*de yahut *tasdîk*te bulunacak biri yok iken, *tevhîd*in ve *tasdîk*in kendisi yani *îmân* mevcut idi.

Bu noktadan itibaren, Eş'arî bir laf kalabalığına dalmaktadır. *Îmân*ın, mutlak bir anlamda anlaşılıp herhangi bir varlığa atıf olmadan kullanıldığında ilahi sıfatlardan biri olduğunu söyler, ayeti zikreder: "Allah'tır o, ki kendisinden başka ilah yoktur, üstün olan Rab, Kuddüs, Selam, *Mümin*, Hami..." (Haşr, 23). Ve bu ayette Allah'ın, kendisine *Mümin* dediğini ve bunu zatına yakıştırdığı isimler arasında saydığını belirtir.

Eş'arî'nin bu görüşünde *mümin* kelimesinin sadece dış biçimine dikkat ettiği açıktır. Açıkça görmüş olduğumuz gibi, gündelik bağlamlarda bu sözcüğün anlamı, "*îmân* eden kişi" demektir. Ancak bu ayette, aynı kökten türetilmiş olmakla birlikte, kelimenin manası hayli farklıdır. O mana şudur: "Birisini emniyete yahut huzura kavuşturan, emin kılan, koruyan."

Eş'arî'nin bunun arkasından zikrettiği husus daha ilginçtir, çünkü bu açıkça, sorunun Kur'an'ın mahlukluğu sorununa benzetildiğini göstermektedir. Esas olarak insani bir sıfat olması yüzünden *îmân*ın ilahi bir sıfat olamayacağını söyleyenlere karşı Eş'arî şu şekilde fikir yürütmektedir.

> Allah'ın mahlukata benzediğini, fani varlıklara has bir sıfat ile sıfatlandığını ileri sürmek benden uzak olsun! Bu yanlış anlayış, yalnızca yürüttükleri yanlış mantık nedeniyle benim tezime karşı çıkanlara hastır.
>
> Onlar bu yanlış görüşe şu şekilde sahip oldular: Bütün yaratıkları incelediler, bunların şart ve niteliklerini gözlemlediler ve hepsinin 'mahluk' olduğunu gördüler. Ayrıca, *îmân*ın yaratıklara has sıfatlardan biri olduğuna kani oldular. Bundan da, *îmân*ın 'yaratık' olduğu sonucunu çıkardılar. Bu muhakkak hatalı bir çıkarımdır. 'Bilgi' ve 'kelâm'ın da insani sıfatlar arasında olduğunu, ama bunların yine de ayrıca ilahi sıfatlar arasında bulunduğunu, bu şekilde de 'gayri mahluk' olduklarını, fani olmadıklarını belirtmiş olmaları gerekirdi. Kim Allah'ın 'kelâm'ının ve 'bilgi'sinin mahluk ve fani olduğunu söylerse apaçık kâfirdir.
>
> İmanın 'gayri mahluk' olduğu ve fani olmadığı tezi, imanın ezeli (*kadîm*) olduğu iddiası ile bir olduğu (oysa gerçekte Allah'tan başka ezeli olamayacağı, zira başlangıçta hiçbir şeyi yaratmadan evvel Allah'tan başkası mevcut olmadığı) için, bundan istisnada bulunulabilir.
>
> Buna cevabım şu olur ki, bu düşünüş tarzı, Allah'ın 'kelam'ının, 'bilgi'sinin ve sıfatlarının genel olarak koşullu ve 'mahluk' olduğunu öne sürenlere hastır. Onun için bu tez, 'bilgi' ve Kur'an gibi ilahi sıfatların koşullu ve 'mahluk' olduğu tezini çürüten görüş ile çürütülebilir.

Bir *îmân* teorisi olarak E'şarî'nin bu görüşü son derece karışıktır, çünkü kendi zihni de mihenk öneminde bir hususta karışmıştır. Kur'an'da *mümin* sözcüğünün Allah'a atfen kullanıldığını görüyor. O özel bağlamda *mümin*in manasının, *îmân* etmiş kişiden çok değişik olduğu gerçeğini ihmal ederek imanın 'bilgi' ve 'kelâm' ile aynı düzeyde olmak üzere Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olduğu şeklinde aceleci bir sonuca varıyor. Öyle yaparak sorunu iyice karışıklığa itiyor.

Bu, takipçilerinden bazılarını zor durumlara sokmuş gibi görünüyor. Örneğin, İbn Asâkir[462] Eş'arî'yi savunurken, görüşü ihya etmek ve ona daha makul bir görünüm kazandırmak için, ustasına *îmân*ın iki tür olduğu tezini malediyor: bunların birincisi Allah'ın *îmân*ıdır ki Kur'an ayetine göre (Haşr, 23) 'ezeli'dir, ikincisi de insanın *îmân*ıdır ve 'mahluk'tur çünkü insan iradesine bırakılmıştır ve samimi ise mükafat ile şüpheli ise ceza ile sonuçlanır.

Sonra İbn Asâkir Eş'arî'ye, *îmân*ın koşulsuz olarak 'mahluk' olduğunu ileri süren Mutezilîler, Cehmîler ve Neccârîlerle imanın koşulsuz olarak ezeli olduğunu iddia eden insanbiçimciler arasında orta bir yer verir.[463] Ne var ki, bu şematizasyonun kendisi de semantik bir kargaşaya dayanıyormuş izlenimini verir. Zira, netice olarak, Allah'ın *îmân*ı ile insanın *îmân*ı birbirinden tümüyle farklı varlık düzeylerine aittirler ve o yüzden zıtlaşmanın iki kutbunu teşkil etmeleri olanaksızdır.

III. Mâturîdîlerin Tavrı

Eş'arî tezinin tersine, Mâturîdîlerin aldığı tavır, *îmân*ın insani bir olgu olarak doğası ile ilgili olduğu için tutarlıdır. Ana sorun şudur: Bir insan Allah'a 'inandığı' zaman, *îmân*ı onda Al-

462 *Tebyîn Kezib*, A. F. Mehren. *Exposé de la réforme de l'islamisme, commencée au troisième siècle de l'hégire par Abou'l-Hasan Ali el-Ashari* (Hicri üçüncü yüzyılda Ebu'l Hasan Ali el-Eş'arî'nin başlattığı İslam reformunun izahı) St.Petersburg, 1876, II, s.113-114.

463 Bunu İslam ilahiyatının bütün belli başlı akideleri konusunda da böyle yapıyor.

lah tarafından mı yaratılmaktadır yoksa bu daha ziyade onun gücü ve kendi sorumluluğu ile yaptığı bir şey midir? Yukarıda zikretmiş olduğumuz Mâturîdî'ye atfedilen *Akâid*, sorunu şu şekilde formüle etmektedir:

> *Îmân*, 'ikrar' ve 'tasdik'ten teşekkül ettiğine göre, yaratılmış bir şeydir. Bazıları, bunun yaratılmış olmadığı, çünkü ancak Allah'ın yardımı (*tevfîk*) ile olduğu, tevfikin de mahluk olmadığı kanaatindedirler. Biz buna şöyle cevap veririz: Doğru, ama o suretle insan fiili Allah'ın bir fiili haline dönüşmemektedir. Yine, oruç gibi, namaz gibi yaratılmış bir şey olarak kalmaktadır.[464]

Bu hükmün Semerkand okulunun görüşünü temsil ettiğini hatırlamamız yerinde olacaktır. Buhara Mâturîdîleri aynı sorun karşısında farklı bir tavır takındılar. Şimdi meselenin ayrıntılarına dönelim.

Mâturîdîlerin durumunu anlatırken, bundan evvel kendisine sık sık atıfta bulunmuş olduğumuz Beyâdî, *Vasiyet*'te Ebû Hanîfe'ye mal edilen temel teze geri döner: "Biz insanın amellerinin, ikrarının ve bilgisinin mahluk olduğunu kabul etmekteyiz."[465] Beyâdî 'ikrar' ve 'bilgi' mahluk ise, o zaman *îmân*ın mahluk olduğunu söylememiz gerektiğine, zira bunun 'ikrar' ve 'bilgi'den başka birşey olmadığına işaret ediyor.[466]

Semerkand Mâturîdî okulu *îmân*ın yaratılmış olduğunu söylerken çok kesin bir tavır takınıyor. Bu tavır ile tatmin olmayan Buhara okulu tartışmayı daha bir karmaşık hale sokacak bir görüş ortaya atmaktadır. Bu okul, *îmân*ın yapısında iki kısım tefrik ediyor. Bu kısımlardan birisi ilahi *hidâyet*tir ki manası Allah tarafından irşad olunmaktır. İkinci kısımsa doğru yolda olmaktır (*ihtidâ*) ki bu da insanın oynadığı roldür. Bu

464 *Akâid*, 22, kaide, s.16.

465 *Vasiyet*, s.84; krş. Wensinck, *İslam İtikadı*, s.128

466 Burada Beyâdî'nin Ebû Hanîfe'nin öğretisine sadık kalarak *îmân ikrar-marifet* olarak tanımlayıp, 'salih ameller'i onun dışında tuttuğuna dikkat ediniz. Krş. V. Bölüm.

iki cephe Kur'an temellidir.[467] Buharalılar *îmân*ın, ilk açıdan bakılacak olursa, 'yaratılmamış'; ikinci açıdan bakılacak olursa 'yaratılmış' olduğunu öne sürmektedirler.[468]

Ebû Uzbe'ye göre,[469] Buhara okuluna bağlı İbnu'l-Fazl ve İsmail bin el-Hüseyin el-Zâhid gibi bazı otoriteler, Allah kelamının (yani Kur'an'ın) mahluk olduğunu düşünmeye yol açacağı görüşü ile *îmân*ın yaratılışından bahsedenleri kâfir ilan edecek kadar ileri gittiler. Onları Fergânalı önde gelen düşünürlerin izlediği söylenir.

Bu konudaki ilginç husus, bu Buharalıların *îmân*ın mahlukluğunu doğrudan doğruya Kur'an'ın yani Allah kelamının mahlukluğuna bağlamış olmalarıdır. Eş'arî'nin bu iki sorunu birbiriyle çok yakın ilişki içinde gördüğünü hatırlamaktayız, fakat Buharalılar bu bağlantıyı Eş'ari'den çok farklı bir biçimde değerlendirdiler.

Nasıl bir görüşle öne çıktıklarının somut örneği olarak Ebû Uzbe, Nuh bin Ebi Meryem'in Ebû Hanîfe'nin kendisine atfederek savunduğu, Haşvî türünden bir tezi zikrediyor. Bu tez, ilk adım olarak, *îmân*ın kelime-i şehadeti (yani "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şahadet ederim" sözünü) 'söylemek'ten başka bir şey olmadığını vurgulamaktan ibarettir. Şimdi, insanın kendi *îmân*ına şehadetini sağlayan bu kelimeler mahluk değildir, çünkü bunlar Allah'ın kendi kelimeleridir. Bu da şu demektir ki, insan bu sözü ne zaman ağzına alsa onda 'yaratık olmayan' bir şey vücuda gelir, ki bu da *îmân*dır. Söz konusu süreç, kişi Kur'an okuduğu zaman da geçerlidir. O suretle kişi Allah'ın konuşmasını tertil eder, yani mecazi surette değil gerçek surette Allah kelamının okuyucusu olur. Tamamıyla aynı biçimde, kelime-i şehadeti telaffuz eden kişi şahsında 'yaratık olmayan' bir şeyi gerçekleştirir, ki bu *îmân*dır.[470]

467 Kur'an'daki *hidâyet* ve *ihtidâ* kavramları ile bunlar arasındaki iç bağıntı konusunda bkz. şahsıma ait *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* adlı eser, s.139-147.

468 Beyâdî, s.252.

469 *Ravzatu'l-Behiyye*, s.71.

470 *a.g.e.*, s.72.

Ebû Uzbe ayrıca Semerkandlıların özellikle bu sava karşı öne sürdükleri görüşü naklediyor. Kur'an ile çakışan belli kelimeleri telaffuz eden birisi, eğer açıkça buna niyetli değilse Kur'an'dan okuyor değildir. Aynı şekilde, yalnızca kelime-i şehadetin telaffuz edilmesi, kişinin kalbinde 'yaratık olmayan' bir şeyin mevcudiyeti anlamına gelmez. Dahası, kelime-i şehadet kalpten gelen sağlam bir itikatla desteklendiği zaman bile, kalpte olan, Allah'ın özünde olan şey değildir. İnsan kalbinde vaki olan 'mahluk' ve koşulludur, çünkü kelimelerin manası hakkında bilgiden başka bir şey değildir. Özde Allah'ta olan bir 'iç konuşma' (*kelâm-ı nefsî*) mahiyetindeki ilahi kelam 'yaratılmamıştır', ama insan kalbinde olup buna tekabül eden kelam ilahi kelamın kendisi değil, o kelamın manasıdır ve 'mahluk'tur.[471]

Buharalıların imanın 'yaratılmış' ve 'yaratılmamış' cepheleri arasında yaptıkları ayrıma karşı, Beyâdî Semerkand okulunu desteklemektedir. *Hidâyet*in öncelikle Allah'a ait bir fiil olduğu için 'mahluk' olmadığı kabul edilmektedir. 'Hidayet'in *îmân* için bir gereklilik (*şart*) olduğu, bu olmaksızın *îmân*ın gerçekleşemeyeceği de kabul edilmektedir. Ama *îmân*ın esas bir ögesi (*rükn*) değildir. Bu bakımdan 'hidayet' *îmân* ile alakası bakımından diğer taat fiilleri gibidir.[472] 'Hidayet'in *îmân*ın 'mahluk olmayan' bölümü olduğu şeklindeki sav, şart ile esas öğe kavramları arasındaki zihni karışıklıktan doğar.

Beyâdî *îmân*ın Allah'ın emrettiği bir şey olduğuna işaret ediyor. Allah'ın emri ancak onun kudreti dahilindeki şeyler için vaki olur. Ve bu kategoriye dahil ne varsa, 'mahluk'tur. 'Hidayet' ve 'yardım' bu kategoriye dahil değildirler. Bu yüzden, *îmân*ın bu iki şeyin ismi olması imkânsızdır.[473]

471 *a.g.e.*, s.72-74.

472 'Amel'in *îmân*ın öz yapısı haricinde tutulması şeklindeki Hanefi özelliğe bir kez daha dikkat ediniz. Bu imanın tahakkuku için vazgeçilmez bir koşuldur, fakat onun esas öğesi değildir. *İmân*ın ortaya çıkışı bakımından ilahi hidayet de aynı yere konmuştur.

473 Beyâdi, *a.g.e.*, s.252-253.

Mutezilîlerin ilahi adalet teorisiyle ortaya çıkan teolojik bağlamda *îmân*ın yaratılışı konusundaki bu tez bir başka önemli soruna daha neden olmaktadır. Diyelim ki *îmân*ın 'mahluk' olduğu konusunda anlaştık. Acaba bu insanın kendi kalbinde *îmân*ın doğuşu konusunda hiçbir faal rol oynamadığı manasında mıdır? Yani, kişi içine doğan imana 'zorlanmış' mıdır, hiçbir özgürlük ve sonuç olarak ona ait bir sorumluluk yok mudur? Bu tez bizi Cebriyye tavrına mı götürür?

Temsilcileri Cehm bin Safvân olan Cebrîler insanın, kelimenin gerçek manasında hiçbir şeyi 'yapmadığını', bütün hareketlerinin şiddetli titreme ve nabız atışı gibi onun kontrolü dışında olduğunu, hiçbir irade hürriyetine yahut herhangi bir şeyi yapacak güce sahip bulunmadığını ileri sürmektedirler. Bu suretle *îmân* ve *küfr*, hayli 'istemdışı'dır.[474]

Buna karşı Beyâdî, Ebû Hanîfe'ye[475] mal ettiği *Fıkh-ı Ekber II*'deki bir bölüme dayanarak esasen *îmân* Allah tarafından 'yaratılmakta' ise de, insanın kendi şahsında imanın doğuşu konusunda oynayacak olumlu bir rolü olduğu görüşünü ileri sürmektedir. Aşağıdaki alıntıda, Beyâdî'nin açıklayıcı sözleri parantez içinde verilmiştir.

> (Ebû Hanîfe *Fıkh-ı Ekber II* adlı eserinde şöyle diyor): Allah yaratıklarından herhangi birini (*îmân* yahut *küfr* halkedip kişiyi ona iterek) *küfr*e veya *îmân*a mecbur kılmamıştır. Hiçkimseyi (özgür seçim ve kesb için yer bırakmayıp onda *îmân* halkederek) mümin yahut (kişiye zıddını da seçebilme gücü vermeden onda *küfr* yaratarak) kâfir olarak yaratmış değildir.[476]
>
> Allah insanları fert olarak yaratmıştır (Yani aynı türün bu ikinciden gelen bazı öz niteliklere ve bazı ayırdedici işaretlere sahip bireysel

474 *a.g.e.*, s.253.

475 Makale 6. krş. Wensinck, *İslam İtikadı*, s.191.

476 Bu son söz Mâturîdîlerin insanın gücü sorunu konusundaki tipik tavrının ifadesidir. Karakteristik olarak Eş'arî tavrının kesin zıddıdır. Eş'arîlikte insanın *küfr* gücü yalnız *küfr*e uygundur, *îmân*a gitmez. Tersine, Mâturîdîlikte, bir ve aynı güç, gerek *küfr* gerek *îmân* içindir. Bu da insana belli derecede bir hürriyet, iki zıt yön arasında seçim yapma hürriyeti verir.

temsilcileri olarak. Ancak *îmân* ve *küfr*, insanı diğer bütün varlıklardan ayırdeden bu belli sıfatlarından değildir. Böylece açıkça görülür ki Allah insanı ona hiçbir seçme hürriyeti vermeden mümin yahut kâfir halinde yaratmış değildir.)

Onun için, *îmân* ve *küfr* insanın edinimidir (yani, kendi gücünü belli bir yönde kullanarak elde ettiği bir şeydir ve kendi müdahalesi dışındaki sabit şeylerden değildir. Bu, insanda 'zorunlu olarak' vaki olan titreme ve nabız gibi şeyler ile kendi niyeti ve eğiliminden dolayı gerçekleşen şeyler arasındaki doğal farktan anlaşılabilir. *Îmân* ve *küfr* ikinci türdendir.)[477]

*Îmân*ın ortaya çıkışında Allah'ın ve insanın oynadıkları rolün tartışılması, İslam ilahiyatında başka bir ciddi soruya yol açar. Bu da Allah'ın iradesi yahut isteği ile, *îmân*ın yaratılışı arasındaki bağlantıdır. *Îmân*ı ilgilendirdiği kadarı ile sorun ciddi gözükmeyebilir. Fakat eğer *îmân*ın zıddını, yani *küfr*ü ele alacak olursak, mesele son derece ciddi bir veche kazanır. Söz konusu bireyi mümin kılarak, *îmân*ın bireyde Allah'ın bir yaratışı olduğu kolaylıkla kabul edilebilir. Fakat acaba bu *küfr* için de böyle midir? Eğer Allah *îmân*ın yaratıcısı ise, *küfr*ün de yaratıcısı mıdır? Allah *küfr*ü yaratıyor ise, bu doğal olarak onun bunu istediği ve arzu ettiği anlamına gelir. Muhakkak bir Mutezilî böyle bir tezi asla kabul etmeyecektir. O halde ilahi irade ile insanda *küfr*ün ortaya çıkışı arasındaki ilişki nedir? Bundan sonraki başlık altında bu sorunla ilgileneceğiz.

IV. *Küfr*ün Yaratılışı

Son paragrafta belirtmiş olduğum gibi, bu soru, *îmân*ın yaratılışı sorusunun ters yüz edilmiş halidir. Ancak sorunun bu diğer yüzü daha ciddi bir soru olarak karşımıza çıkıyor çünkü en kötü günahın ortaya çıkışında ilahi irade ve isteği söz konusu etmektedir.

Adaleti sonsuz olan Allah'ın *küfr* gibi bir kötülüğün yaratılmasını dilemesi acaba akla sığabilecek bir şey midir? İşte bura-

477 *a.g.e.*, s.254.

da Müslüman ilahiyatçılar son derece ağır ve zor bir sorun ile karşı karşıyadırlar.

Bu soruna uygun ve ilginç bir giriş olarak, İbn Hazm'ın *îmân*ın 'mahluk olmadığı' tezini reddeden sözlerini aktaracağım. İbn Hazm'ın dayandığı delil, Yunus Suresi'nin 100. ayetidir: "Allah'ın *izn*i hariç hiçbir can iman edecek değildir."

> Bu ayet, Allah'ın izni olmaksızın kimsenin iman edemeyeceğini açıkça beyan etmektedir... Böylece kesinlikle biliyoruz ki mümin olan herkes, Allah'ın izni ile ve Allah onun iman etmesini istediği (*şâ'e*) için öyle yapar. Bu, şunu da açıkça ortaya koyar ki, kim iman etmiyor ise, bunun sebebi Allah'ın onun *îmân* sahibi olmasına izin vermemesi, onun *îmân* sahibi olmasını arzulamamasıdır.
>
> Kur'an'ın burada sözünü ettiği *izin*, yani Allah'ın isteği (*meşi'e*) Allah'ın mümin olan kimsede *îmân*ı yaratmasından başka bir şey değildir. Yani bu, Allah'ın *îmân*'a "Ol!" demesidir ve o da olur. Tersine, 'iznin' veya 'isteğin' olmayışı, Allah'ın bir kimsede *îmân* halketmekten kaçınması, onu imansızlık içinde bırakması anlamındadır. Ayeti başka türlü anlamanın imkânı yoktur, çünkü buradaki 'iznin' *emir* anlamında olmadığı bellidir.[478]

İbn Hazm'ın bu bölümde, şimdi göreceğimiz gibi Hanefilerin bu müşkülü gidermelerinde son derece önemli rol oynayan anahtar kelime isteği (*meşi'e*) zikredişi kaydadeğer bir husustur. Ama önce Mutezilîlerin ne dediğine bir bakalım, çünkü ne de olsa bu sorunu böyle kritik bir biçimde ortaya atanlar onlardır.

Kaderiye bağlamındaki zorluğun doğası ve odak noktası hayli açıktır. Eğer Allah *küfr*ün yaratıcısıysa, dünyadaki bu en büyük şerrin (ve dolayısıyla, mevcut bütün kötülüklerin) sorumluluğu insana değil, Allah'a ait olacaktır. Ve Allah, kâfirleri kâfir oldukları için cezalandırma hakkına sahip olmayacaktır. Mutezilîler sorunu, basitçe, *küfr*ün Allah tarafından yaratılmamış olduğunu söyleyerek çözerler.

478 *Fisal* IV, s.138-139.

Eş'arî'ye göre bütün Mutezilîler, Allah'ın ne *küfr*ün ne de isyankar fiillerin (*me'âsî*) yaratıcısı olduğu konusunda hemfikirdirler. Bunun tek istisnası, Allah'ın *küfr* ve *me'âsî* diye isimlendirilen bazı şeyler ve bunlarla birlikte onlara has bazı sıfatlar yaratmış olduğunu öne süren Salih Kubbe'dir.[479] Yine de Salih Kubbe bununla, Allah'ın *küfr* adı ile adlandırılan bu şeyleri kişi kâfir olsun diye halketmiş olduğunu kasdetmiş olmayabilir. Böyle bir durumda bile, Allah'ın insanı ve kâfirlik sıfatlarını yarattığını, insanın da bu ikinciyi seçip o suretle kâfir olduğunu söylemek Mutezilîlere daha yakındır. Bu hususu, daha açık bir biçimde Şerif el-Murtezâ'nın *Emâlî* adlı eserindeki bu konu ile ilgili sözlerinde göreceğiz.[480]

Burada tartışmanın odak noktası, Maide Suresi'nin 60. ayetidir: "Size ceza bakımından daha kötü bir şey söyleyeyim mi? Allah'ın lanetlediklerinin, gazabı ile maymuna ve domuza döndürdüklerinin ve tağuta tapanların hali."

Mutezilî karşıtları bu ayeti küfrü yaratanın ve insanı kâfir yapanın Allah olduğu şeklindeki savları lehinde delil olarak kullanıyorlar.

> (Şu görüşü öne sürüyorlar): Bu ayetin insanı kâfir yapanın Allah olduğunu kesin biçimde gösterdiğini nasıl inkâr edebilirsiniz? Çünkü burada Allah nasıl (bazı insanları) maymun ve domuz yapmışsa, bazılarını da putperest kıldığını bize haber vermektedir. Bir insanda *küfr*ü yaratmadan Allah'ın onu kâfir yapması imkansızdır. (Murtezâ buna şöyle cevap veriyor): Bu ayeti nasıl olur da Allah'ın onları kâfir yaptığı ve onlarda *küfr*ü yarattığı şeklinde anlarız? Buradaki ilahi sözler onları azarlar mahiyettedir, onlara küfürlerini izah etmektedir ve bir aşağılama duygusunun ifadesidir. Allah yalnızca onları tedib etmektedir ve onların *küfr*ünün yaratıcısı olduğu mefhumuna yer yoktur. Allah'ın azarının, azarladığı muhatabı yaratmış olması ile hiçbir ilişkisi yoktur.

479 *Makâlât*, s.227.
480 II, s.180-181.

> Ayrıca, eğer Allah azarına konu ettiği şeyin yaratıcısı olsaydı, kâfirler fevkalade masum ve mazur olurlardı. Bu sözler de safi çelişki ve saçmalık olurdu...
>
> Ayetten anlaşılabilecek azamî şey, Allah'ın putlara tapanları yaratmış ve üretmiş olduğu, bunların bazılarını da maymun ve domuz yapmış olduğudur.
>
> Tabii Allah'tan başka yaratıcı olmadığı için kâfiri onun yaratmış olduğuna şüphe yoktur. Ama bundan zaruri olarak Allah'ın, kâfirin *küfr*ünü de yaratmış ve öylelikle onu kâfir kılmış olduğu sonucu çıkmaz.

Son iki cümlenin anlamı, Allah'ın 'potansiyel' bir kâfir olan insanı yarattığıdır. Potansiyel kâfirden kasıt da, o kişinin kâfir olacağıdır; fakat bu Allah'ın o kişide *küfr* yarattığı anlamına gelmez. Allah insanı yaratır, fakat kişinin kâfir olup olmayacağı Allah'ın değil o kişinin işidir.

> Kâfirin kâfir oluşu Allah'ın işi değildir. Hâşâ, biz onun böyle bir şey yaratmanın çok yücesinde olduğundan kesinlikle eminiz. Bu ikisi (yani bir yanda ileride kâfir olacak olan birisinin, diğer yanda da onu kâfir yapan şeyin yaratılması) bütünü ile farklı meselelerdir.

Aynı kitapta[481] Murtezâ, *küfr*ün Allah tarafından yaratılması sorununu hafifçe farklı bir açıdan ele alıyor. Bu kez, Kur'an'dan alınan ayet, Âl-i İmran Suresi'nin 8. ayetidir: "Ya Rabbi! Bizi (doğru yola) iletmiş olduktan sonra kalplerimizi şaşırtma."

Bu ayet, Mutezilî karşıtlarına gerek *îmân*ın gerekse *küfr*ün Allah'ın mahluğu olduklarını ileri sürebilecekleri iyi bir zemin sağlar gibidir. Bunlar, "Müslümanların Allah'a kalplerini şaşırtmaması için dua etmeleri bile, Allah'ın onları ilettiği *îmân*dan geri çevirebileceğini son derece açık bir tarzda göstermektedir" demektedirler.

Murtezâ buna, Mutezilîlik adına şu cevabı veriyor: Ayet, Allah'ın onların kalplerinde doğrudan doğruya *küfr* halkettiği-

481 *a.g.e.*, 11, s.25-28.

ni söylemiyor. Ancak Allah'ın, *küfr*e sebep olabilecek durumlar yaratmasının mümkün olduğunu söylüyor. Yani, o tür durumlarda bile insan her zaman yanlış yolu seçmemek konusunda hürdür. Eğer o, bazı şartların baskısı altında *küfr*ü seçerse, bu onun kendi sorumluluğuna düşen bir meseledir. Bu anlayışa dayanarak Murtezâ, yukarıda yer verdiğimiz ayetin mümkün olan bazı tefsirlerini veriyor. Burada filolojik bir akıl yürütme olan bu görüşe örnek olarak şu ikisini vereceğim:

1) Ayet şu değişik şekilde yorumlanabilir: "Rabbimiz! Bize hidayet'i nasip ettikten sonra kalplerimizi yoldan çıkaracak derecede zor ve ciddi bir sınava tabi tutma."

İnsan dayanılmayacak derecede şiddetli bir denemeden geçmek zorunda kalırsa, kalbi halin baskısı altında inancını yitirebilir. Böyle bir hali (gramer bakımından) tanımlayacak şekilde (Kur'an ayetinin yaptığı gibi) Allah'ı eylemin öznesi yapmak ve kalbin yoldan çıkmasını Allah'a atfetmek mümkündür.

Şimdi, Allah'ın kalplerimizi dayanılmaz bir sınava maruz bırakmasından ne kastettiğimiz sorulursa, şu cevabı veririz: Bu, aklımızın kötü ve hayırsız olduğuna hükmettiği bir şey için Allah'ın bizde güçlü bir arzu doğmasına sebep olması ve görevlerimizden kaçma eğilimimizi güçlendirmesi ile olur. (Ancak bu, Allah'ın kötü ve kindar bir eylemi olarak anlaşılmamalıdır, çünkü O öyle yapınca) üzerimizdeki ahlaki görevi başarmak daha zorlaşır, ama (onu başardığımız zaman) kazanacağımız mükafat da daha büyük olur.

2) Mümkün olan ikinci yorum şekli, ayeti, kalplerini doğru yol üzerinde sağlam ve müstekar kılsın ve *îmân*ı uzun bir süre muhafaza edebilmeleri için kereminle kendilerini kuvvetlendirsin diye, Müslümanların Allah'a olan bir yakarışları olarak kabul etmektir. (Bu tefsir, insan ruhunun tabiaten zayıf ve hataya müteyayil olduğu şeklindeki Kur'anî düşünceye dayanır.)

Bu suretle, ayet şöyle algılanabilir: "Ya Rabbi! Ruhlarımızı bir başlarına bırakma, kereminle kuvvetlendir. Çünkü böyle olmazsa, doğru yolu kaybetmemiz ve şaşırmamız muhakkaktır."

*Küfr*ün 'yaratılmış' olduğunu savunanların durumu çok daha zordur, çünkü söze başlarken belirtmiş olduğumuz gibi, bu ortaya hemen çok ciddi bir soru çıkarır: Allah *küfr*ü arzuluyor ve irade mi ediyor? Çünkü herhangi bir kimsenin irade ve isteği olmaksızın herhangi bir şeyi yaratması imkansızdır. Ve soruya "Evet!" derlerse, Allah'ın *küfr*ü sevdiğini ve tasvip ettiğini kabul etmek zorluğu belirecektir.

İbn Hazm bu bölümün başında yer verdiğimiz alıntıda, *îmân*ın Allah'ın isteği ile bağıntılı olarak doğuşu sorununu tartışırken, 'arzu' yahut 'dilek' (*meşi'e*, ilgili fiil, 'istemek' anlamındaki *şâ'e*'dir) anahtar kelimesini ortaya atıyor. Şimdi sorun, *küfr* ile Allah'ın isteği arasında benzer bir bağıntının olup olmadığıdır.[482]

İbn Hazm, Mutezilî savını aşağıdaki şekilde formüle ediyor:

> Kişinin kâfir olması yahut büyük bir günah işleyip fâsık olması veya Allah'a karşı saygısızlık etmesi veyahut bir peygamberi öldürmesinde yapılanların Allah'ın arzusu yahut dileği ile hiçbir ilgisi yoktur. Allah böyle bir şeyi asla arzu (*şâ'e*) etmez. Bunu Kur'an ayeti kanıtlamaktadır: "Allah insanın *küfr*ünden hoşnut değildir." (Zümer, 7)[483]
>
> Genel olarak, Allah'ın istediğini yapan, işlediği hayırdan dolayı mükafatı hak eder. Allah hakikaten bir kimsenin kâfir olmasını yahut büyük bir günah işlemesini istese, o da böyle yapsaydı, o kişi Allah'ın isteğini yapmış olurdu. Başka türlü söyleyecek olursak, iyi bir iş yapmış ve böylelikle ilahi mükafatı hak etmiş olurdu. (Fakat bu saçmadır.)

İbn Hazm, Mutezilîlerin bu görüşüne karşı Ehl-i Sünnet'in, *irâde* ve *meşi'e* sözcüklerinin çok manalı olduğunu ve duruma göre iki ayrı anlamda kullanıldığını söylediğini iddia eder.

Bunların biri 'hoşnutluk' (*rıza*), diğeri de 'uygun bulma' (*istihsân*) dır (literal manada bir şeyi iyi addetmek). Bu ilk an-

482 *Fisal* IV, s.142-143.

483 Ayrıca krş. Kalem, 28.

lamda bu sözcükler, yasakladıklarıyla ilgili olarak Allah'a atfen kullanılamazlar.

İkinci mana, bir şeyin varlığını dilemek yahut istemektir, ki bu herhangi bir şey olabilir. Bu anlamıyla kelimeler, iyi veya kötü olsun her mevcut şey ile ilgili olarak Allah'a atfen kullanılabilir. Söz konusu şey *küfr* gibi bir şer bile olsa, bu ikinci manada Allah'ın şöyle böyle bir şeyi dilediğini, arzu yahut irade ettiğini söyleyebiliriz.

Mutezililer bu sözcükleri bazen bu, bazen de şu manada kullanmaktadırlar. İşte bizim laf ebeliği dediğimiz şey de budur. İbn Hazm sözlerine bunların bu soruyu tartışırken laf ebeliği yaptıklarını söyleyerek son vermektedir.

> Ehl-i sünnet'in doğru görüşü şudur: Allah'ın irade ettiğini (*erâde*) ve arzuladığını (*şâe*) yapan övgüye layık olan biri kabul edilemez. Gerçek manada salih amel işleyen kişi, Allah'ın emrettiklerini ve razı olduğu şeyleri yapan kişidir.

Yani, *küfr* bu kelimelerin yukarıda belirtilen birinci manasına göre değil ikinci manasına göre ilahi iradenin bir nesnesidir. O nedenle onu işleyen hiçbir suretle ilahi mükafat hak etmez.

Bu noktada İbn Hazm tam anlamı ile saldırıya geçerek muarızlarına şunu soruyor: Acaba Allah kâfiri *küfr*den, fasığı *fısk*tan, kendisine saygısızlık edeni ettiği saygısızlıktan, bir nebiyi öldüreni onu öldürmekten vs. alıkoyabilecek durumda mıdır? Eğer muhalifleri bu soruya olumsuz karşılık verecek olurlarsa, bu Allah'a *acz* yakıştırmak olacaktır. Bu da *küfr*ün ta kendisi olacaktır, çünkü Allah'ın ulûhiyetini gözardı etmektedir. Tersine, olumlu cevap verirlerse, bu zaruri olarak, (Allah istese bütün bu şeylere engel olabilecek durumda olduğundan) Allah'ın onların *küfr* içinde kalmalarını istediğini, kâfirin *küfr* halinde kaldığı süre zarfında kâfiri ve *küfr*ü o halde tutanın Allah olduğunu kabullenmek olacaktır. Bu da tam olarak bizim, Allah'ın hoşnut olmayarak *küfr*ün varlığını dilediğini söylediğimizde kastettiğimiz şeydir. "Hoşnut olmayarak" ifadesi burada hayli

zayıf bir ifadedir. Onun kâfirin yaptığına 'gazaplandığını' söylememiz daha uygundur.

> Biliyoruz ki bir şeye engel olabilecek durumda olup da öyle yapmayan, zaruri olarak o şeyin varlığını dilemekte ve arzu etmektedir, zira öyle olmasa onu o halde bırakmaz, değiştirir ve önler.

Böylelikle İbn Hazm en sevdiği temel savına döner. Yani Allah'ın yaptığının doğruluğunu ve yanlışlığını sadece insanlar arasında geçerli olan bir ölçü ile ölçmememiz gerektiğini söyler. Allah mutlak manada hürdür. Ne yaparsa yapsın, ne şekilde hükmederse etsin adil ve hikmet sahibidir. Ancak Allah'ın iradesine hedef olan şeyler insani gerçeklik dünyasında somutlaştığı ve bunlara insani görüş açısından bakıldığı zamandır ki, bazıları iyi bazıları da kötü olur.

Şimdi, İbn Hazm'ın yukarıdaki tartışmasında dikkat edilecek en mühim nokta onun *irâde* ve isteği (*meşi'e*) tek birim halinde ortaya koyması ve onda iki farklı anlam göstermesidir. Hanefi-Mâturîdîler'den temelde ayrıldığı nokta budur. Fakat bu soruya gelmeden evvel, Eş'arî'nin tavrına bakmak iyi olacaktır.

Eş'arî'nin *îmân*ın yaratılışı sorununu hayli farklı bir bağlamda, yani her kişinin şahsi varoluşsal meselesi olan *îmân*ın doğuşundan çok evvelki bir kâinat hadisesi olarak ele aldığını görmüştük. Eş'arî, *îmân*ın ters yüzünden başka bir şey olmayan *küfr*ü ise safi bireysel ve şahsi bir mesele olarak ele alır. Fakat buna ilave olarak, sorunu açıkça kaderci bir bağlamda mülahaza etmektedir. Değişik bir şekilde ifade edecek olursak, Allah'ın emrinin ve *küfr*ün önceden belirlenmesini *küfr*ün yaratılışı sorunundan daha çok vurgulamaktadır.

Kendisinin ve taraftarlarının Allah'ın *küfr*ü emir ve tayin edişinden yana memnun olup olmadıkları sorusuna Eş'arî şu cevabı vermektedir:

> Allah'ın *küfr*ü kötü bir şey olarak kaza etmiş ve onun tabiatına yanlışlık damgasını vurmuş olmasından yana memnunuz.

> Ancak bu bir insanın böylece kâfir olmasını onayladığımız anlamına gelmez çünkü bunu Allah insana yasak eder. Bizim Allah'ın (*küfr*ü) takdirinden (*kazâ*) yana memnuniyet belirtmemiz, zaruri olarak *küfr*ün kendisinden memnun olduğumuz anlamını taşımaz.[484]

Şimdi daha önemli bir hususa değinelim: Acaba Eş'arî isyan fiillerinin Allah tarafından kaza ve tayin edildiğini mi düşünmektedir? Eş'arî bu soruya, Allah'ın bunları yaratıp bildirmiş ve bizi onların varlığından haberdar etmiş olması manasında "Evet!" diyor. Ancak bunlar, Allah'ın bize onları işlememizi emretmesi manasında kaza ve tayin edilmiş değildir.[485]

Bundan Allah'ın takdirinin iki tür hususla ilgili olduğu sonucuna varmak zorundayız. Biri, Allah'ın yapılmasını yasaklamamış olduğu taat fiilleri gibi doğru olan (*hakk*) şeylerdir, diğeri ise adaletsizlik, *küfr* ve itaatsizlik eylemleri gibi yanlış olan (*bâtıl*) şeylerdir. Her ikisi de aynı derecede Allah'ın mahluğudur. Fakat biri doğru, diğeri ise yanlıştır. Böylelikle görülür ki *kazâ*, kazanın hedefinden (*makzî*) ayırdedilmek zorundadır. Ve birinci durumdaki 'kaza' *emir* adını alır, ikinci durumdaki ise sadece tebliğ, bilgi verme ve kayıttır. 'Kaza'nın kendisi her iki halde de doğrudur.

Bu olgunun ışığında, *kazâ* nesnesi olan *küfr*ün öz olarak yanlış ama kaza ediliş bakımından doğru olduğunu söylememiz gerekir.[486]

Şimdi dikkatimizi Hanefi-Mâturîdî tavrına çeviriyoruz. Bu tavrın şimdi analiz etmiş olduğumuz Eş'arî tavrı ile mühim bir ortak özelliği bulunmaktadır. Bahsettiğim özellik, *küfr*ün yaratılışında Allah için bir yanlışlık olmayışıdır. Bu hususta Beyâdî şunları söylüyor:

484 *El-luma fi'r-Red alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bid'at*, nş. Richard McCarthy, Beyrut, 1953, b.104, s.46.

485 *a.g.e.*, b. 102, s.45.

486 *a.g.e.*, b. 102-103, s.45-46.

> Allah'ın *küfr*ü yaratmasında hiçbir hata yoktur. Yanlışlık insanın kendi seçimi sonucunda o vasıfla nitelenişindedir. Ebû Hanîfe'nin dediği gibi Allah onu (*küfr*ü) emretmiş değildir. Yaratıcı sonsuz hikmet sahibi iken bu nasıl olabilir ki? O övülecek bir sonuç husule getirecek şey dışında hiçbir şeyi emretmez. Tersine, hikmetine uygun olarak, onu yasaklar.[487]

Beyâdî, Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ebsât* adlı eserindeki bir hükme dayanarak Allah'ın kâfirleri cezalandırmasının onların gönüllü olarak *küfr*ü seçmeleri (*ihtiyâr*) yüzünden olduğunu ileri sürüyor. Allah *küfr*ü yaratmış olmakla hoşnut idi çünkü bidayette Allah onu (insanların ileride yapacağı) kötü seçimler için ceza olarak yarattı. Eğer hoşnut olmamış olsaydı, özellikle *küfr*ün kendi emrinden daha da güçlü olacağını bilirken, küfrü yaratmış olmazdı.

Beyâdî sözlerine devamla, bir şeyin yaratılışından memnun olmanın ille de yaratılmış olan şeyden memnun olma manasına gelmediğini söylüyor. Allah *küfr*ün kendisinden değil, *küfr*ü yaratmaktan yana memnundu.

> Allah (gönüllü olarak seçtikleri *küfr*ü) kâfirler için diler, fakat ondan hoşnut değildir. Allah'ın *küfr* gibi kötü biri şey yaratmayı dilemesi (*meşi'e*) ise aynen Şeytan'ı, şarabı ve domuzu yaratması gibidir. O bu şeyleri yaratmaktan razı idi. (Çünkü kötü bir şeyin yaratılışı kendinde kötü bir şey değildir. Tersine, onda ilahi hikmetten bir şey vardır ki, sıradan insan aklının alamayacağı kadar derindir.)[488]

Son alıntımızda geçen *meşi'e* sözcüğüyle ilgili olarak, Mâturîdî teziyle İbn Hazm'ın ortaya attığı tezin mühim bir ortak noktası olduğunu söyleyebiliriz. Hatırladığımız üzere, bu sorunu müzakere ederken, İbn Hazm 'dilek' yahut 'istek' (*meşi'e*) kelimesi ile *irâde* kelimesini önemli anahtar terimler olarak kullanmaktadır. Ancak bu iki tavır arasında küçük fakat kolay anlaşılamayacak temel bir fark vardır. İbn Hazm için *meşi'e* ve

487
a.g.e., s.304.
488 *a.g.e.*, s.160-161. Parantez içindeki sözler Beyâdî'nin açıklamalarıdır.

irâde eşanlamlıdır. Ve bu tek birim içerisinde 'rıza' ile bir şeyin 'varlığını dilemek' arasında ayrım yapılmaktadır.

Mâturîdîlikte, *meşi'e* ve *irâde* birbirinden kesinlikle ayırdedilmesi gereken farklı kavramlardır. Beyâdî ayırımı tefsir yöntemi ile açıklıyor.[489]

Konuya ilişkin olarak ele aldığı ilk ayet En'am Suresi'nin 111. ayetidir: "Biz onlara melek de indirsek ve ölüler onlarla konuşsa da... Allah istemediği takdirde iman etmezler."

> Bu ayetin manası odur ki, Allah'ın *îmân*ını arzulamadığı (*meşi'e*) bu insanlar, açık 'mucizeler'i[490] görseler bile asla iman etmezler. Ne denli muhteşem olursa olsun bir 'mucize'nin insanı *îmân* etmeye zorlamayacağına dair kesin bir isbata sahip bulunmaktayız.
>
> Meselenin hakikati şudur ki Allah bir kimsenin severek *îmân*ı seçeceğini biliyor ise onun için imanı diler, bir kimsenin de *küfr*ü seçeceğini yahut (seçmiş olduğu) *küfr*de ayak direteceğini biliyorsa onun için *küfr*ü diler. Mâturîdî'nin büyük Kur'an şerhindeki kanaati budur.

Burada, Mâturîdî'yi izleyerek Beyâdî *meşi'e*nin *îmân*ın doğuşunda belirleyici bir amil olduğuna işaret eder fakat *meşi'e*nin zorlayıcı bir kuvvet olmadığını belirtir. *Meşi'e* ancak, insan kendiliğinden *îmân*ı kabule hazır olduğu zaman etkili olmaya başlamaktadır. Tüm bu süreçte hiçbir zorlama bulunmamaktadır. Ve aynı şey *küfr* için de geçerlidir. Beyâdî'ye göre *küfr*ün yalnızca Allah'ın isteği (*meşi'e*) ile vaki olduğunu şu Kur'an ayeti kanıtlamaktadır. "Allah dilemedikçe (*şâ'e*) biz ona (atalarımızın putperestliğine) geri dönecek değiliz." (En'am, 112)

> Son cümle "Bunun Allah'ın arzusu olması hariç" yahut "Allah'ın bizi terketmeyi arzulaması hariç" anlamındadır. Her halükarda, Beyâdî'nin şerhinde belirtmiş olduğu gibi, bu ayet *küfr*ün Allah'ın arzusu (*meşi'e*) ile vuku bulduğunun açık kanıtıdır. Ayet, ayrıca

489 *a.g.e.*, s.268-270.

490 Krş. Şahsıma ait *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* adlı eserde bir bölüm bütünüyle mucizeleri tartışmaya ayrılmıştır (VI. Bölüm, s.133-147).

*küfr*ün Allah'ın sevgi yahut rızasına konu olmadığının kanıtını da taşımaktadır.

Beyâdî sözlerine devamla, gerek *îmân* gerekse *küfr*ün doğuşunda belirleyici faktör olduğu görülen *meşi'e*nin, *emir*le de *irâde*yle de karıştırılmaması gerektiğini belirtiyor. "Allah'ın *izn*i olmadan hiçbir can iman edecek değildir"[491] (Yunus 100) ayetine dayanarak Beyâdî *îmân*ın ancak Allah'ın arzusu ve bilfiil yardımı ile vaki olduğunu ve buradaki *izin* sözcüğünün *emir* olarak tefsirine imkan bulunmadığını, zira aslında kendilerine iman emredilenlerin iman etmediğine sık sık rastlandığını ileri sürüyor.

Meşi'e ile *emir* arasındaki ilişki konusunda, Mâturîdî'ye maledilen *Akaid* ile (yine Mâturîdî'ye maledilen) *Fıkh-ı Ekber I*[492] şerhi hemen hemen aynı fikri ifade etmektedirler. Diğer kaynaktan daha kısa ve özlü olduğu için burada alıntıyı *Akaid*'den yapıyorum.[493]

> Allah *küfr*ü yaratmış ve onu dilemiştir (*şâ'e*), ama onu emretmiş değildir. Ancak onun için bunu dilemese de kâfire iman etmesini emretmiştir.
>
> Buna insan itiraz edebilir ve şunu diyebilir: "Allah'ın *küfr*ü dilemesi nasıl olur da düşünülebilir?" O isteğinden (*meşi'e*) razı değil midir?[494] Cevabımız tabii ki, "razıdır" olacaktır. O zaman muhalifimiz şunu söyleyecektir: "Allah (insanı) kendisini memnun eden şeyi (yapmaktan) dolayı niçin cezalandırsın ki?" Bizim cevabımız şudur: "Hayır, Allah (insanı hoşnut olduğu şeyden dolayı cezalandırmaz), hoşnut olmadığı şey sebebiyle cezalandırır. Zira Allah dileğinden, kazasından ve diğer bütün sıfatlarından razı ise de, insan eylemi doğası itibarıyla yekpare değildir ve bazı fiiller Allah'ı hoşnut

491 Bu ayet bu bölümün başlangıcında İbn Hazm'ın tefsiri ile birlikte kitabımıza alınmıştı.

492 *a.g.e.*, s. 21.

493 *Akâid*, b.15, s.14.

494 Bu cümlede, karşı çıkan kişinin dilinde *meşi'e*nin daha çok Allah'ın 'isteği'nin yöneldiği 'şey'e işaret olduğuna, aşağıda Mâturîdîlerin verdiği cevapta ise, aynı kelimenin 'dileme' fiilinin kendisini gösterdiğine dikkat ediniz.

ederken bazıları etmez. O, bu ikinci sınıf fiillerden (ki tabii *küfr* eylemini de içerir) nefret eder ve onu yapanı cezalandırır."

Görülmektedir ki, *îmân* ve *küfr* ile ilgili olarak 'dilek' ve 'emr'in zıtlığı, Mâturîdîlik'te karmaşık bir yapı arz eder. Potansiyel bir mümin için Allah, *îmân*ı 'emretmese' de 'diler.' Ve böylelikle o kişi, herhangi bir zorlama olmadan mümin olur. Aynı şekilde, potansiyel bir kâfir için *küfr*ü 'emretmese' de 'diler.' Allah böyle birisi için *küfr*ü diler, çünkü sonsuz önbilgisi ile bilir ki bu adam neticede yanlış bir seçim yapacak ve *küfr*ü seçmiş olacaktır.[495]

Bu son hüküm, Allah'ın adaletini teorik olarak kurtarmak iddiasındadır. Hüküm, Allah'ın, potansiyel bir kâfir için *küfr*ü keyfi olarak dilemeyeceğini ve Allah'ın dileğinin kişinin kendisi için *küfr*ü seçeceğini ezeli bilgisinde bildiği için meşru olduğunu vurgulamaktadır.

Aynı düşünce çizgisi, yalnız potansiyel olarak değil cari olarak kâfir biri için de izlenmektedir. Böyle bir kimse ile ilgili olarak Mâturîdîliğin tavrı, Allah'ın bu adama *îmân*ı (yahut *islâm*ı) emrettiği fakat dilemediği şeklindedir. Aşağıda Beyâdî'nin Ebû Hanîfe'ye isnat edilen sözlere dair yorumunu göreceksiniz. Daha önce yaptığımız gibi, Beyâdî'nin açıklamalarını parantez içinde gösterdim.

> Allah kâfirlere *islâm*ı kabul etmelerini 'emretmiş' (ve onlara onu gönüllü olarak seçmeleri, yetenek ve kudretlerini ona yönetmeleri görevini yüklemiş[496]), ancak onlar için, onlar yaratılmadan önce bile, dileğine uygun olarak kararlaştırdığı şekilde (onları buna zorlamaksızın) yoldan çıkmış kâfirler olmalarını 'dilemiştir.' Bu 'dilek' de onun (her kişinin gönüllü olarak neyi seçeceği konusundaki) ezeli

495 Beyâdî, *a.g.e.*, s.163.

496 Yukarıda (Not 18) belirtmiş olduğumuz üzere bu Mâturîdîlere has bir mefhumdur. İnsanlardaki gücün (*kudret*) yalnız bir çeşit iş için uygun olduğunu (örneğin hayırlı işler işleme 'gücü'nün kötü şeyler yapmakta asla kullanılamayacağını) ileri süren Eş'arîlerin tersine Mâturîdîler genel olarak kudretin iki yönde de kullanılabileceğini söylerler.

bilgisine dayanmaktadır. (Böylelikle onun 'dileği' her bir insanın tekil seçimi konusundaki bilgisine kesin uygunluk içinde olmuştur.)[497]

'Dilek', 'emir' ve 'rıza'nın değişik bileşimlerinden ortaya çıkan karışık durum, çok önemli bir başka kavramın, *irâde*nin ortaya atılmasıyla daha da karışmaktadır.

Beyâdî'ye göre Allah'ın 'irade'sinin en kaydadeğer niteliği irade edilen şeyin olmasının kaçınılmazlığıdır. Beyâdî, "eğer Allah dilemiş (*şâ'e*) olsaydı (bütün insanları) hidayete erdirirdi" (Enam, 35) şeklinde meallendirilen Kur'an ayetine müracaaat ederek, Allah'ın bütün insanlar için *imân* 'irade' etmediğinin açık olduğunu, "o neyi irade ederse onun mutlak surette vaki olacağını" söylüyor.[498]

Bu son husus 'irade'yi 'emir'den ayırmaktadır, zira Allah'ın emrettiğine ekseriya karşı gelinmektedir de, irade ettiği şeye karşı çıkmak imkansızdır. Bu da 'irade' ile 'dilek' arasındaki farkı açığa çıkarmaktadır çünkü 'dilek' pekala 'emir'e karşı olabilir.

Daha evvel görmüş olduğumuz üzere, Allah kâfirlere 'isteyerek' kabullenmelerini 'emretmekte' ama kabullenmemelerini 'dilemektedir.' Böyle bir şey 'irade' ve 'emir' arasındaki ilişki bakımından düşünülemez. Eğer Allah kâfirlere *îmân* etmelerini 'emretmek' yerine onu 'irade' etseydi, o zaman Allah'ın onların öyle yapmamalarını 'dilemesi' düşünülemez olurdu.

Beyâdî sözlerine devamla, eğer *küfr* ilahi 'irade'nin bir hedefi olsa idi insanın onu işleyip tahakkuk ettirmesinin Allah'ın 'irade'sine doğru biçimde mukabele olacağını, *küfr*ün Allah'a itaat ve bir iyi davranış fiili olacağını, fakat bunun tamamıyla manasız bir düşünce olduğunu söylüyor.[499]

Burada Beyâdî, irade edilen şeyle irade edenin uyumunun, bir *tâat* eylemi olduğunu kategorik olarak kabul ediyor. Başka

497 *a.g.e.*, s.154.
498 *a.g.e.*, s.268.
499 *a.g.e.*, s.155-156.

bir yerde bu sorun hakkında biraz daha farklı bir şey söylemektedir.

> Bir başka şahsın iradesine her uyum 'itaat' teşkil etmez. 'İtaat' daha ziyade bir 'emir'e uyumdur, ve 'emir' 'irade'den farklıdır.
>
> 'İtaat', 'emir' çevresinde döner ve bir 'itaat' fiilinde bulunulurken, (itaat edilen kimsenin) 'irade'sinin bilinip bilinmemesi esas değildir. Başka nasıl olabilirdi ki? 'İrade' her zaman gizlidir, ancak 'emir' açıktır. Bunun içindir ki, günlük konuşma dilinde yetki sahibi bir önder 'irade'sine itaat edilen birisi olarak değil de 'emr'ine itaat edilen birisi olarak anlatılır.
>
> Ancak şu da bir gerçektir ki, eğer birisinin yaptığı belli bir hareket rastgele değil de bir başka kişinin 'irade'si ile uyum içinde ise ve hareketi yapan kişi 'irade'nin (gizli) mevcudiyetinden haberdar değil ise, eylem 'itaat' olarak görülmemektedir.[500]

İzlemeye çalıştığımız Mâturîdî görüş hayli skolastik türden bir görüştür. 'Dilek', 'irade', 'emir', 'kaza', 'itaat', 'rıza' vb. gibi birtakım anahtar kavramların mahir bir tarzda kullanılmalarına dayanır. Bu da Mâturîdîliğin belli ve önemli bir cephesini gözlerimizin önüne serer. Fakat onların bu mahir kavramsal kullanım ile ilahiyat bakımından varmak istedikleri gerçek nokta şudur: Allah *küfr*ü dileği (*meşi'e*) ile yaratmıştır, çünkü Allah bazı insanların kendi arzuları ile *küfr* yolunu seçeceğini; *küfr*ü yaratmaktan hoşnut olsa da, insanların *küfr*ü seçerek kâfir olmalarından memnun olmadığını baştan bilmektedir.

Bu görüşün içeriğinde de göze çarpan bir hantallık olduğu inkar edilemez. Fakat bu, Mâturîdîlerin Allah'ın adaletini Ehl-i Sünnet görüşü dahilinde yani Mutezilîliğe teslim olmadan koruyabilmek için sarfettikleri muazzam fikri çabanın somut bir örneği olarak hem ilginç hem de değerlidir. *Îmân* ve *küfr*ün yaratılışı sorununun ciddi bir ilahiyat sorunu olarak ilk kez Mutezilîler tarafından ortaya atıldığını unutmamamız gerekir.

500 *a.g.e.*, s.158-159.

Bu bölümü kapatmadan evvel, *îmân*ın yaratılışı sorunu ile önemli bir ilişkisi olduğu muhakkak olan, *fıtrat* yahut insanın doğal dini eğilimi sorununu kısaca zikretmemiz gerekir.

Tarihi olarak *fıtrat* sorunu, İslam'ın çok erken devrelerine, Haricîler arasındaki aşırı görüşlülerin, kendileri ile dinin her ayrıntısında anlaşmayanların yani kâfir addettikleri kimselerin çocuklarının öldürülmesini önerecek (ve acımadan öyle de yapacak) kadar ileri gittikleri çağa kadar uzanır.

Bu aşırılığa karşı, bazı Haricî grupları (örneğin, Ecâride içindeki Saltiyye) müminlerden yahut kâfirlerden doğmuş olsun, çocukların tarafsız oldukları görüşünü savunmaktaydı. Çocuklar tefrik çağına geldiklerinde İslam'a davet edilmeliydiler. "Ancak o zaman", diyordu bu kişiler, "her insanın dini vaziyeti kesinlik ve açıklık kazanacaktır."[501]

Şimdi elimizde, bu özel sorunu ilgilendiren çok maruf bir hadis vardır. "Her çocuk *fıtrat* ile doğar. Ama ana-babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecûsî yapar." Burada *fıtrat* kelimesinin anlamı hiç şüphesiz bütün insanlara has olan doğal dini eğilimdir.

Ancak Mutezilîler bu hadisteki *fıtrat*ı İslam anlamında aldılar. Onların böyle yapması hayli doğaldı çünkü Mutezilîler için din öncelikle bir akıl meselesiydi ve İslam, Evrensel Aklın hakiki dini idi. Bu tefsire göre hadis, her çocuğun Müslüman doğduğunu söyler.

İbn Hazm buna "evet" diyerek müşriklerin çocuklarının bile 'Müslüman' denmeye layık olduklarını, ahirette de cennete gireceklerini söylemektedir.[502]

Hanefi-Mâturîdî düşünce okulu yansızlık savını tercih eder. *Fıkh-ı Ekber II*'de şöyle dendiğini görüyoruz:

501 Eş'arî, *Makâlât*, s.97.
502 *a.g.e.*, s.158-159.

> Allah bütün mahlukatı hem *küfr* hem de *îmân*dan azade yaratmıştır. Sonra onlara hitap etmiş, emretmiş ve yasaklamada bulunmuştur. Neticede, onların bazıları *küfr* işlemişlerdir. Bu durumda onların (hakikati) inkarına ve Allah'ı reddetmelerine sebep, Allah'ın onları terk edişi idi. Ama bazıları 'amel', 'ikrar' ve 'tasdik' ile *îmân*a avdet ettiler. Bu durumda, bütün bunlar Allah'ın onlara yardımıyla oldu.[503]...
>
> Allah hiçbir mahluğu *küfr*e yahut *îmân*a zorlamaz. Onları ne mümin ne de kâfir olarak, yalnızca (mesul) bireyler olarak yaratır. O nedenle, *küfr* ve *îmân* tamamıyla insan amelidir.[504]

Ancak, doğrudan ifade edecek olursak, Mâturîdîlerin *fıtrat* anlayışı tam manasıyla tarafsız değildir. Doğrudur, *fıtrat* henüz ne *îmân* ne de *küfr* halindedir. Ama bu, 'iyi' bir dini tabiattır. Ana baba karışmadığı takdirde çocuğun doğal akletme (*istidlâl*) işlemi ile yaratıcısının varlığını kabul etmesine yol açacak doğuştan gelen bir özelliktir.[505]

503 *a.g.e.*, s.44.
504 *a.g.e.*, s.46.
505 Mâturidi'ye mal edilen *Akaid* adlı eserden, b.33, s.19.

SONUÇ

İslam bilimi dalında daha evvelki iki eserimde yaptığımın tersine bu kitapta, semantik tahlilin yöntem ilkelerini arka planda tuttum ve yalnızca tahlil sürecinin sonuçlarını takdime gayret gösterdim. Ama gerçekte bütün kitap boyunca amacım, tutarlı ve sisteme dayalı bir semantik tahlil eseri meydana getirmek oldu. Kitabı sona erdirirken, meselenin yöntem cephesini aydınlığa çıkarıp bunun takdim edilmiş bulunan bazı ana sonuçlarla bağını kurmanın iyi olacağını düşünmekteyim.

'Semantik' sözcüğü had safhada muğlak ve ele gelmeyen bir ifadedir. Ve herhangi bir nesnenin 'semantik' etüdünden belli bir tutarlılık ölçüsü dahilinde bahis açmak isteyen herkes, istese de istemese de, tabiatı itibarı ile belli ölçüde kuralsız olan pratik bir tanıma müracaat etmek zorundadır. Benim anladığım 'semantik' ilmi, kısaca söylemek gerekirse, bütün bir dünya görüşünün bir kesiminin yahut kesimlerinin, o kesim yahut kesimleri isimlendiren 'anahtar kelimeler'in tahlili yolu ile ortaya konmasından ibarettir. İlahiyat yahut felsefe gibi bir ilim dalında, anahtar kelime genel olarak teknik terim adı ile bilinen kavramlardır.

İlgi konumuz olan teolojik düşünce tarihi, semantik ilminin bakış açısından, teknik terimlerin tarihinden yani teolojik düşüncenin kristalleştiği ana hususları ifade eden anahtar ke-

limelerin yüzyıllar boyu süren teşekkül sürecinden başka bir şey değildir.

Bu eserde, ben *îmân* sözcüğünü bu tedrici teşekkül süreci içinde izlemeye gayret gösterdim. Fakat şu son derece önemli vakıayı da akılda tutmak zorundayız ki, hiçbir anahtar sözcük tek başına bulunmaz ve değişik önem derecelerindeki diğer anahtar sözcüklerden mücerret olarak gelişmez. Her bir anahtar sözcüğe, başka anahtar sözcükler eşlik eder ve bunlar birlikte bizim semantik bilimde 'semantik saha' dediğimiz karmaşık bir anahtar-kelimeler ağı oluştururlar. Semantik saha az çok giriftliği olan bir anahtar-sözcükler örgüsüdür ki, bir anahtar kavramlar sisteminin linguistik olarak izini sürer ve bir suretini çıkarır.

Özellikle önemli olan bir anahtar kelime, gelişiminin her safhasında etrafına belli sayıda anahtar-sözcük toplar ve bir ya da daha fazla semantik saha oluşturur. İslam ilahiyatında da *îmân* sözcüğü tarih içinde, bu sözünü ettiğimiz, özellikle önemli anahtar sözcüklerden biri olarak karşımıza çıkmıştır. Ve elinizdeki eser çerçevesinde, *îmân* etrafında oluşmuş bazı semantik sahalar tefrik edilmiş bulunmaktadır.

Şimdi, kısaca ifade edecek olursak, iki ya da daha fazla anahtar kelimenin birbiri ile yakın biçimde ilgili bulunup 'saha' adını verdiğimiz sıkı bir semantik ağ oluşturması, üç ana şekilde olur: 1) eşanlamlılık ilişkisi 2) zıt anlamlılık ilişkisi ve 3) bir anahtar-kavramın, her biri bir anahtar sözcük tarafından ifade edilen belli sayıda öğelere ayrılması. Şimdi, bu kitapta takdim edilen somut gerçeklerin en önemlilerini, bu üç sınıf bakımından incelemeye gayret edelim.

1) Eşanlamlılık İlişkisi

'Eşanlamlılık'tan kastım, tam ve mükemmel bir eşanlamlılık değildir. Eşanlamlılıkla, iki (ya da daha fazla) anahtar sözcüğün, diyelim A ve B'nin, semantik bir durumu kritik bir şekilde

değiştirmeden az çok birbirlerinin yerine kullanılabildikleri halleri kastediyorum. Ancak temel bir iktisat kaidesi olaraktan, şöyle böyle anlamdaş iki sözcük huzurlu bir şekilde aynı yerde bulunamaz. Sonuçta bu tür durumlarda olağan olarak A ve B arasında bir gerginlik, rekabet ve üstünlük savaşı baş gösterir. Ve çoğu hallerde bu rekabet, A ve B'nin tüm anlam sahasını iki parçaya bölmeleri ile sonuçlanır. Bu yeni durum, yeni bir amil gelip de güçler dengesini bozana kadar sürer.

Karşılıklı ilişkileri içinde *îmân* ve *islâm* kelimelerinin başına gelen de hemen hemen budur. Başlangıçta, Kur'an'da, bunlar birbiri ile az çok anlamdaştırlar. Bunu, çoğu durumlarda bu iki sözcüğün birbirlerinin yerine kullanılmasından anlayabiliriz. Her ikisinin de genellikle bir ve aynı kişiyi göstermesi anlamında *müslüman* hemen hemen *mümin* ile aynı şeydir. Yani, anlam itibarı ile bunlar birbirinden farklı iseler de işaret ettikleri şey bakımından birbirleri ile anlamdaştırlar.

Fakat zaten Kur'an'da da, "kendilerine *müslüman* denebilecek fakat *mümin* denemeyecek" gönülsüz Bedevilerle ilintili olarak, bu iki kavram arasında son derece önemli bir farka işaret edilmektedir. Kur'an-sonrası devrelerin düşünürleri eşanlamlılıktan ziyade farkı vurgulamak eğilimindedirler. Hadislerde *îmân*ın ve *islâm*ın izafi önemlerini belirlemek için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bazıları, *islâm*ı daha kapsayıcı bulmakta, *îmân*ı diğer dört dini görev yani namaz, zekât, oruç, hac ile birlikte onun öğeleri arasında saymaktadırlar. Başkaları *islâm*ı harici bir mesele olarak görüp, *îmân*ı kalp meselesi olarak telakki etmektedir. Bazı diğer gruplar ise, *îmân*ın *islâm*dan daha yüksek bir mertebe olduğunu savunmaktadırlar.

Bütün bunlar IV. Bölüm'de dikkatle incelenmiş bulunmaktadır ve evvelce söylenmiş olanı yinelemek anlamsız kaçar. Bu konu ile ilgili olarak, sonuç bölümünün özel bağlamında belirtmek istediğim yegâne husus, *îmân* ve *islâm*ın -bunlar

arasındaki ilişkiyi ne şekilde anlarsak anlayalım- aynı tatbikat sahasını kapsayan iki önemli rakip kavramı temsil ettiğidir. Bu da anlamdaşlık ilişkisi içindeki iki ya da daha fazla sözcüğün, bizim teknik olarak semantik saha adını verdiğimiz bir anlam sahasını nasıl belirlediklerini ve sınırladıklarını gösterir.

İslam ilahiyatında *îmân-islâm*ın teşkil ettiği semantik saha, içinde bazı alt-sahalar bulunan çok geniş ve şümullü bir sahadır. Alt-sahaların her biri kendi içinde, kendine ait belli bir sahayı kapsayan ve anlamdaşlık ilişkisine, zıtlık ilişkisine yahut kavramsal bölümlemeye dayalı olarak kendine has özel bir yapıya sahip olan bir semantik sahadır. Örneğin geçtiğimiz bölümde, kendisi de daha geniş *küfr* sahasının bir alt bölümü olan '*küfr*ün yaratılışı' adlı semantik sahada, adeta birbiriyle üstünlük konusunda yarışan ve o suretle girift bir birleşimler ve itimler sistemi oluşturan, *meşi'e, irâde, emr, rıza* gibi birbiri ile 'eşanlamlı' bazı anahtar-sözcükler gördük.

2) Zıt Anlamlılık ilişkisi

Bu durumu en iyi gösteren, *îmân* (*islâm*) ile *küfr* arasındaki köklü zıtlıktır. *Îmân* ve *küfr* arasındaki temel zıtlığa dayalı semantik saha İslam tefekküründe baştan beri mevcuttu, zira Kur'an, sürekli ve vurgulu bir biçimde mümin-müslümanı kâfirin kesin karşıtı olarak gösteriyordu. İlahiyat da bu semantik sahayı doğrudan doğruya Kur'an'dan miras olarak almış oldu.

Ne var ki, I. Bölüm'de gördüğümüz üzere, Kur'an'dan ilahiyata geçerken, yani dış biçimin (yani *îmân* ile *küfr* zıtlaşmasının) yüzeyi altında, bu alanın yapısında kritik bir değişim hâsıl olur çünkü ilahiyatta *küfr* artık öncelikle İslam'ı kabul etmeyenlerin inançsızlığına atıfta bulunmamaktadır, bilakis müslüman cemaatinin içindeki müslümanların kendileri arasında vaki olan *küfr*ün göstergesidir.

Ayrıca, bu semantik saha karmaşık bir yapı arz eder. Zira nasıl *îmân, islâm* ile birlikte anlamdaşlık ilişkisi üzerinde geniş

ve bağımsız bir saha oluşturuyor ise, *küfr* de *şirk* gibi, *fısk* (günahkârlık) gibi, *nifâk* gibi rakip kavramlar ile bir anlamdaşlık ilişkisi içindedir.

3) Bir Ana-Kavramın Öğelerine Ayrılması

Bir ana-kavramın ögelerine ayrılmasına gelince İslam ilahiyatı bu hususta oldukça velûttur. Çünkü Mürcîlerin ana kavramı *îmân* ile ilgili olarak yapmış oldukları şey işte tam budur.

Dört ana öğe tespit edilmiştir: *marifet*, *tasdîk*, *ikrâr* (yahut *kavl*) ve *amel*. VI ve IX. bölümler arasında, bu öğelerin her birinin ilahiyatta nasıl başlı başına bir sorun teşkil etmiş olduğunu, İslam'ın en parlak zihinleri arasında nasıl heyecanlı tartışmalara yol açtığını görmüş bulunuyoruz.

Sahanın teşekkül edebilmesi için gerekli olan üç ana ilkenin yanında, doğal olarak bir semantik sahanın gelişimini sağlayan bazı başka süreçler de vardır. Bu ikincil oluşum şekilleri büyük çapta belirli tarihi şartlara bağımlıdırlar ve bu yüzden ekseriyetle tahmini olanaksız özelliktedirler. Bu şekilde oluşan semantik sahalar rastgele meydana gelen hadiselerden etkilenir ve belli bir çağın insanlarının dikkatini cezbeden herhangi bir şeyi yansıtabilirler.

Örneğin İslam'ın ilk zamanlarında aşırı görüşlü Haricîler, kendi siyasi ve dini görüşlerini paylaşmayanları katletmek suretiyle İslam cemaati içinde terör estirip büyük yıkımlara sebep oluyorlardı. İnsanlar, Haricîlerin özellikle de din namına masum çocukları katletmesi karşısında dehşete düşmekteydiler. Daha yüksek fikrî düzeyde, bu durum teorik bir sorun ortaya çıkardı. Bu, Müslüman yahut kâfir çocukları olsun, çocukların dini durumu sorunu idi. Ve sorun, bundan evvelki bölümde gördüğümüz gibi, fıtrat yani doğal dini temayül sözcüğünde billurlaştı. Ve bu anahtar kelime, etrafına *îmân*, *islâm*, *küfr*, *tıfl* (yani çocuk) gibi başka birtakım sözcükler toplayarak bağımsız bir semantik saha oluşturdu.

Bir semantik sahanın oluşumuna ekseriyetle daha teorik bir durum neden olur. Bir örnek vermek gerekirse, Mutezilîler insanın ahlaki sorumluluğu sorununa ciddi bir biçimde eğilmekteydiler. İnsan sorumluluğunun teorik tutarlılık çerçevesinde öne sürülebilmesi için, insanın otonomluğunu tesis etmek zaruriydi. Böylelikle Mutezilîler, insanın hayır olsun şer olsun yaptığı her şeyin kendi işi olduğunu, Allah'ın bunda bir payı olmadığını söylemeye başladılar. Esasında, ahlak sahasında her yerde en temel ve o nedenle de en evrensel sorunlardan biri olan bu sorun, *halk* (veya *halku'l-amel*, yani amelin insanın kendisi tarafından yaratılışı) anahtar sözcüğünde kristalleşti. O suretle insan, kendi amellerinin yaratıcısı ilan edildi. Ve sorun böylesine radikal biçimde ortaya konulunca, ilahiyattaki önemli semantik sahaların çoğunda yankılandı. *İmân* ve *küfr* sahaları da bu konuda istisna değildi. *Halk* anahtar sözcüğü bir müddet sonra *îmân* ve *küfr* ile irtibatlandı ve böylece daha geniş *îmân* ve *küfr* sahaları dâhilinde (XI. bölümde ayrıntılı olarak anlatılmış olan) özel bir saha oluşmuş oldu.

Bu kitapta birkaç kez belirtmiş olduğum gibi, *îmân* aslen tamamen şahsi ve varoluşsal bir meseledir. *Îmân*ın özü teorik olarak bahis konusu edilemeyecek kadar şahsi ve derindir. *Îmân*da teorize edilmeye ve aklîleştirmeye sonuna kadar direnen bir şey vardır. Eğer, bütün bunlara rağmen, insan olguyu entelektüel ve aklî yönden kavramaya kendini zorlarsa imandaki hayat ve kalp atışları zaruri olarak yok olur. Fakat emek boşa harcanmış değildir, çünkü *îmân*ın tahlil ile entelektüel yönden kavranması, görünüşte muğlak, tanımsız ve safi psikolojik halin altında yatan somut yapıyı açığa vurur. Ve bunu bu eser boyunca bolca gördük.

Bütün bu kitap boyunca, *îmân*ın kavramsallaştırılması hususunda, yani bilinçlerindeki yansıma içinde *îmân*ın doğası konusunda Müslümanların giderek daha keskin bir tahlil ve feraset sahibi oluşlarını izledik. Böyle yaparak onlar, *îmân*ın kavramsal yapısını çıplaklığı içinde ortaya koymayı başardılar

ama derinden şahsi bir şey, gerçekten hayati olan bir şey onların ince tahlillerinin dışında kaldı.

İslam ilahiyat tarihinde, *îmân*daki canlılığı iade için bazı teşebbüslerde bulunulmuştur. Bu tür sistemli teşebbüslerin ilki Mürcîlere aittir. Daha önce, Mürcî *îmân* tanımlarının çoğunun, imanın özü olarak 'Allah sevgisi'ne, 'Allah korkusu'na, 'tevazu ve teslimiyet'e yer verdiklerini görmüştük. Önde gelen Mürcîlerin *îmân* tanımlarına bu hissi tavırları dercetmek zorunda oluşları, onların, soyut akılcı düşünce düzeyinde dahi kendine ifade mecrai aramayı terk etmeyen derin şahsi takvalarına tanıklık eder.

Ancak, tam olarak söylemek gerekirse, bu tür şeyler ilahiyatçıların asıl dertleri değildi. Meselenin bu yanı mistikler tarafından geliştirilmekte, işlenmekte ve hatta teorize edilmektedir. Bu nedenle, eğer İslam düşüncesinde iman hakkında gerçekten şümullü bir kavrayışa ulaşmak istiyorsak sufilikteki *takvâ* ve diğer anahtar-kavramların doğası ve gelişimi konusunda bu kitaba benzer bir analitik eserinin yazılması gerekecektir. İslam'da 'iman'ın anlaşılması konusunda ancak teolojik ve mistik sonuçları bir araya getirip birbiriyle ilişkilendirdiğimiz zaman bütüncül bir resme ulaşmayı ümit edebiliriz.

Ek- SAHİH-İ BUHÂRÎ (KİTÂBU'L-ÎMÂN)

W. P. McLean Çevirisi

1. Bab.

Îmân Babı ve Peygamber'in (s.a.v.) Hükmü:

"İslam beş temele dayalıdır." *Îmân* ise *kavl*dir ve amel (*fiil*) dir, çoğalır ve azalır. Allah (c.c.) buyurdu ki: "... îmânlarına îmân eklesinler diye..." (Fetih, 4) "ve biz onların hidayetini artırırız" (Kehf, 12) "ve Allah hidayet arayanların hidayetini çoğaltır." (Meryem, 78) ".. ama hidayeti kabul edenlerin hidayetini artırır ve onları *takvâ*ya ulaştırır." (Muhammed, 19) Ve Allah buyurdu ki; "(Vahyolunan sûre) hanginizin *îmân*ını artırdı? İman edenleri soracak olursan, o onların *îmân*ını artırdı?" (Tevbe, 125) Ve Allah buyurdu ki; "Ve hakikat yalnızca onların *îmân*larını ve teslimiyetlerini artırdı." (Ahzab, 22)

Allah sevgiside, Allah rızası için buğz da, *îmân*ın bir cüzüdür.

Ve Ömer bin Abdülaziz, Ali bin Adî'ye şu mektubu yazdı: "*Îmân*a farzlar (*ferâiz*) ve emirler(*şerâi'*) ve yasaklar (*hudûd*) ve tavsiye edilen işler (*sünen*) dâhildir. Kim bunları kemali ile yaparsa *îmân*ını kâmil kılar ve kim öyle yapmazsa *îmân*ı kusurludur. Ve eğer ömrüm olursa, sen bunlardan haberdar olasın diye bu gerekleri sana açıklayacağım; ama (bunu yapamadan) ölürsem, dostluğunu dilemiyorum."[506]

506 "Senin dostluğunu dilemiyorum." Bunun muhtemel manası *îmân*ın gereklerinden haberdar edilmediği takdirde bir kimsenin cehenneme gitmesinin muhakkak olduğudur.

İbrahim (a.s.) dedi ki: "Kalbim emin olsun diye..." (Bakara, 262)[507]

Muaz şunu dedi: "Otur bizimle ki, bir müddet iman etmiş olalım."[508]

İbn Mesud şöyle dedi: "*Yakîn îmân*ın tamamıdır."

İbn Ömer dedi ki: "Kul göğsünde taşıdığı şeyi terk etmediği sürece Allah korkusunun gerçekliğine varamaz."

El-Mücahid: "O Nuh'a neyi emanet etmişse, din olarak da size aynı şeyi seçmiştir." (Şura, 11) ayetini şu şekilde yorumladı: "Ey Muhammed! Biz sana da ona da aynı dini miras bıraktık."

İbn Abbas, *şir'e* ve *minhac* kelimelerinin manasının sırasıyla *sebîl* (yol) ve *sünne* (davranış standardı) olduğunu söyledi.

2. Bab.

Duanız *Îmân*ınızdır.

A- Allah'ın elçisi (s.a.v.) İslam beş temel üzerinde kurulmuştur buyurdu: "Kelime-i şehâdet getirmek, namaz, zekât, hacc ve ramazan orucu."

3. Bab

Îmân ile ve Allah'ın Şu Sözleri İle İlgili Meseleler:

"Takva, yüzlerinizi doğuya yahut batıya tevcih etmeniz değildir. Takva sahibi, Allah'a îmân eden (*âmene billâh*) kişidir... Ve yine "Allah'tan korkanlar (*el-muttekûn*)" (Bakara, 172) ve "Müminler kurtuldular." (Mü'minûn, 1). ayetleriyle ilgili meseleler.

A- Nebi (s.a.v.) dedi ki: "*Îmân*ın altmış küsür şubesi vardır ve *hayâ îmân*ın bir şubesidir."[509]

507 Yani, her türlü şüpheden kurtulsun diye.

508 Yani, bir müddet, insanları malul kılan dikkat dağınıklığından kurtulalım.

509 *Hayâ*: Lane-Poole, bu sözcüğü "ruhun kötü davranıştan kaçınması" olarak tercüme ediyor. Ar, tevazu, nefse hakimiyet ve çekinme; özel bir bağlam içinde aynı manayı

4. Bab

Müslüman, Elinden ve Dilinden Müslümanlara Zarar Gelmeyecek Olan Kimsedir.

A- Nebi (s.a.v.) dedi ki; "Müslüman, elinden ve dilinden Müslümanların emin olduğu kimsedir. Muhâcir de, Allah'ın yasakladığı şeyden kaçınandır (*men hecera*)."

5. Bab.

Hangi İslam'ın En İyi İslam Olduğu Hakkında.

A- Ebû Musa'ya göre: "Sordular: 'Ey Allah Resulü! Hangi İslam en iyi İslam'dır?' Dedi ki; 'Elinden ve dilinden Müslümanlara zarar gelmeyecek olan kimsenin İslam'ı.'"

6. Bab

Yemek Yedirmek İslam'ın Cüzüdür

A- Bir kimse nebiye (s.a.v.) sordu: " 'Hangi İslam en iyisidir?' Dedi ki: 'Yedirmek ve tanıdık ve tanımadık herkese selam vermek.'"

7. Bab

Kişinin Kendi Nefsi İçin Arzuladığını Kardeşi İçin de Arzulaması *Îmân*ın Cüzüdür

A- Nebi (s.a.v.) dedi ki: "Kendi için dilediğini kardeşi için de dilemeyen iman etmiş sayılmaz."

---

verebilecekse de, tek başına hiçbir (İngilizce) sözcük, yukarıdaki gibi bir konuda, manayı layıkıyla veremez.

8. Bab

Resul'ü (s.a.v.) Sevmek *Îmân*ın Cüzüdür

A- Allah'ın Resulü (s.a.v.) dedi ki: "Avcunun içinde olduğum Allah'a yemin ederim ki; beni, çocuklarınızdan veya babanızdan çok sevmedikçe iman etmiş olmazsınız."

9. Bab

*Îmân*ın Tatlılığı (*Halâvet*)

A- Nebi (s.a.v.) dedi ki: "Kimde şu üç şey varsa, o *îmân*ın tadına ulaşır: Allah'ı ve resulünü başka her şeyden daha çok sevmek; bir başkasını yalnızca Allah rızası için sevmek; *küfr*e düşmekten, cehenneme düşmekten korktuğu gibi korkmak."

10. Bab

*Îmân*ın Alameti Ensâr Sevgisidir

A- Nebi (s.a.v.) dedi ki: "*Îmân*ın işareti, Ensârı sevmek ve ikiyüzlülüğün (*nifâk*ın) işareti de Ensârdan nefret etmektir (*buğz*)."

11. Bab (Başlığı Yok)

Burada anlatılanların birinci kaynağı Ubâde bin El-Sâmid'dir, ki şu şekilde anlatılır: "Bedr'e şahit olmuştu ve Akabe gecesinin önde gelenlerinden biriydi."

A- Allah'ın resulü (s.a.v.) çevresindeki bir grup ashaba şöyle dedi: "Bana hırsızlık etmeyeceğinize, zina işlemeyeceğinize, çocuklarınızı öldürmeyeceğinize, iftira uydurmayacağınıza ve Allah'a itaatsizlik etmeyeceğinize dair söz verin. Hanginiz (bu yükümlülükleri) yerine getirirse, ödülünün ne olacağına Allah karar verecektir ve her kim (bu yasaklardan hangisini) ihlal ederse bu dünyada cezalandırılacak, bu ceza günahları için

bir kefaret olacaktır. Her kim ki bir suç işler de Allah bunu (gözden) saklarsa, bunun cezası Allah'a aittir. İsterse ceza verir, isterse affeder." Biz de bu sözlerine karşılık, onunla ahitleştik.

12. Bab

Fitnelerden Kaçmak Dindendir

A- Allah'ın resulü (s.a.v.) dedi ki: "Hani denebilir ki Müslüman için malın efdali, dağ-bayır dolaştırdığı, derelerde suladığı koyunlardır ki o suretle kişi dinde fitneden kaçmış olur."

13. Bab

Resulullah'ın (s.a.v.) "Ben Allah hakkında sizden daha çok şey biliyorum" demesi ile "Ama kalplerinizin kesbettiği şey yüzünden o sizleri tedib edecektir" (Bakara, 225) ayeti kerimesi nedeniyle, bilginin (*marifet*), kalbin *amel*i oluşu babı.

A- Aşağıdaki sözlerin ilk ravisi Hz. Ayşe'dir:

"Allah'ın resulü (s.a.v.) insanlara emrettiği zaman, onlara yalnızca yapabilecekleri şeyleri emrederdi. Onlar şöyle derlerdi: "Ey Allah resulü! Seninle biz bir değiliz. Allah senin aşikâr olmuş ve olmamış günahlarını bağışladı." O vakit peygamber (s.a.v.) öyle kızdı ki, kızgınlığı yüzüne vurdu ve şunu söyledi: "Ben daha muttakiyim ve Allah hakkında sizden daha çok şey bilirim."

14. Bab

*Küfr*e Geri Dönmekten, Cehenneme Atılmaktan Korktuğu Kadar Korkan Kişi ile Alakalıdır. Bu Tavır *Îmân*ın Cüzüdür

A- Peygamber (s.a.v.) dedi ki: "Kimde şu üç özellik varsa, o *îmân*ın tadına ulaşır: Allah'ı ve resulünü her şeyden daha

fazla sevmek, başka bir kulu yalnızca Allah rızası için sevmek ve *k*üfre dönmekten cehenneme atılmaktan korktuğu kadar korkmak."

15. Bab

Müminlerin Amel Bakımından Mertebeleri Babı

A- Resulullah (s.a.v.) dedi ki; "Cennet ehli cennete girecek ve cehennem ehli cehenneme girecek. O zaman Allah şöyle diyecek: 'Kalplerinde hardal tohumu ağırlığınca îmân[510] olanları (cehennemden) çıkarın.' Ve bunlar ateşten çıkarılacaklar, simsiyah olarak ve yağmur yahut hayat ırmağına (Malik bundan emin değil; ikisinden birisi olacak) atılacaklar. Sonra, yağmur suyunda tohumların filiz verdiği gibi filiz verecekler. Onların, yaprakları iç içe geçmiş mahmur çiçeği gibi açacaklarından şüpheniz var mı?"

B- Allah'ın resulü (s.a.v.) dedi ki:

"Uyuyordum; önümden insanların geçtiğini gördüm. Gömlek giymekteydiler. Bazılarının giydiği mintan, göğüslerine kadar geliyordu. Ötekiler o kadar bile uzun değildi. Ömer bin el-Hattâb bana takdim edildi. O, arkasından sürüklediği bir mintan giymişti. Resulullah'a (s.a.v.) sordular: "Peki bunu nasıl izah edersin ey Allah'ın resulü (s.a.v.)?" Dedi ki; "İmandır."[511]

16. Bab

*Hayâ Îmân*ın Cüzüdür

A- Allah resulü (s.a.v.) *hayâ* konusunda kardeşini azarlayan Ensârdan birinin yanından geçmekteydi. Ona şöyle dedi: "Bırak onu; çünkü *hayâ îmân*ın cüzüdür."[512]

510 Başka bir versiyonda "hardal tohumu ağırlığınca iyiliği olan" şeklinde geçmektedir.
511 Ömer'in uzun gömleği, onun, din bakımından üstünlüğünün bir sembolüdür.
512 *Hayâ*: pek kahramanca görünen bir fazilet değildir. Allah'tan korkan kişinin şer karşısındaki rahatsızlığı, pısırıklık yahut acizlikle karıştırılabilir.

17. Bab

"Ve onlar tevbe edip namazı kıldıklarında ve zekâtı verdiklerinde kendilerine dokunmayın." (Tevbe, 5)

A- Resulullah (s.a.v.) dedi ki: "Bana Allah'tan başka tanrı olmadığını ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğunu kabul edinceye ve namazı kılıp zekâtı verinceye kadar bir millet ile savaşmam emrediliyor. Ve onlar bunu yaparlarsa, İslam'ın hakkı olan (İslam hukukunun onlardan istediği) hariç kanlarını ve mallarını kurtarırlar. Onların hesabı da Allah'a aittir."

18. Bab

"Bu da yapmakta olduğunuz şey yüzünden size miras kıldığım cennet" (Zuhruf, 72) ayeti nedeniyle, *îmân*ın *amel* olduğunu söyleyenlerin babı.

Bilgi sahibi olanlardan bazıları, "Rabbiniz hakkı için biz onlara ne yaptıklarını muhakkak soracağız." (Hicr, 92/93) ayetinin "Lâ ilâhe illallâh" sözü ile alakalı olduğunu söylediler çünkü Allah buyurmuştur ki: "Yapanlar bunun benzerini yapsınlar." (Saffât, 59)

A- Allah'ın resulüne (s.a.v.) sordular: "Hangi amel en hayırlıdır?" Şunu dedi: "Allah'a ve resulüne *îmân*."

- "Peki sonra?"

- "Allah için cihad."

- "Sonra?"

- "Hatasız bir hacc."

19. Bab

İslam, Gerçek Olmayıp da, Ölüm Tehlikesi Yahut Korkusuna Dayalı Olduğu Zaman

Allah buyuruyor ki: "Bedeviler 'iman ettik.' diyorlar. De ki; 'Siz iman etmediniz. Biz teslim olduk' demeniz daha uygun düşer." (Hucurât, 14) İslam, samimi olduğu zaman atıf Allah'ın şu kelamınadır: "Allah'ın kabul edeceği din İslam'dır." (Al-i İmran 17) "Her kim İslam'dan başka din ararsa, kabul edilmeyecektir." (Al-i İmran 79)

A- Aşağıdaki sözleri ilk nakleden Âmir bin Sa'd bin Ebi Vakkâs'tır:

Allah resulü (s.a.v.), Sa'd peygamberin huzurunda otururken bir grup insana (hediyeler) verdi ve benim bildiğim kadarıyla oradaki insanların en önemlisini ihmal etti. Dedim ki: "Ey Allah'ın resulü! Filan ile aranızda ne var? Çünkü, vallahi ben onu mümin bilirim." O da "Veya müslim olarak" dedi.

Bir müddet sustum. Sonra o şahıs hakkındaki bilgim bana galip geldi ve tekrar sordum: "Şu kişi ile aranızda ne var? Vallahi ben onu *mümin* bilirim." O da: "Veya müslim" dedi.

Bir müddet sustum. Sonra adam hakkındaki bilgim beni yine konuşturdu ve Allah resulü (s.a.v) dediğini tekrarladı. Sonra da şöyle dedi: "Ey Sa'd! Ben (başkaları ile aram daha iyi olduğu halde) hediyeyi Allah'ın cehenneme atmasından korktuğum birisine veririm."

20. Bab

Herkesi Selamlamak İslam'ın Cüzüdür

Ammâr dedi ki: "Kendilerinde üç şey olanlarda *îmân* vardır: Kendi kendine adalet, bütün dünyayı selamlamak ve eli dar iken infak etmek."

A- Bir adam Allah'ın resulüne (s.a.v.) sordu: "Hangi İslam efdaldir?"

Nebi (s.a.v) dedi ki: "Doyuracaksınız ve karşılaştığınız her kişiye, -tanıyın tanımayın- selam vereceksiniz."

21. Bab

Kocaya Karşı Nankörlük ve Bundaki *Küfr*

A- Nebi (s.a.v.) şöyle dedi: "Bana nâr (cehennem) gösterildi ve sakinlerinin çoğu kadındı. Suçları da *küfr*dü." Sordular: "Allah'a karşı mı *küfr*?"[513] Nebi (s.a.v.) dedi ki: "Kocaya karşı nankördürler ve iyiliklere karşı nankördürler. Eğer onlardan birine uzun bir süre iyilik eder de, bir defasında (hoşlanmadığı) bir şeye sebebiyet verirseniz, 'Ben senden ne iyilik gördüm ki' der."

22. Bab

Cahiliye'den Kalma İsyankâr Fiiller ile -Şirk Hariç- Bunları İşleyenlerin *Kâfir* İlan Edilmesine Dair

Çünkü nebi (s.a.v.) demiştir ki: "Sende Cahiliye'den bir eser var." Ve Allah buyuruyor ki: "Allah kendisine eş koşulmasını bağışlamaz, dilediğini dilediğine bağışlar."(Nisa, 51) Ve "Eğer iki mümin fırka birbirleriyle kavga ederse aralarını bulun." (Hucurât, 9) Allah onlara mümin demiştir.

A- El Ehnâf bin Kays'dan şu rivayet geldi:

Adamın birine yardıma gidiyordum. Ebû Bekir'e rast geldim. Bana "Nereye?" diye sordu. "Falana yardım edeceğim" dedim. O bana: "Geri dön, çünkü ben, Allah'ın resulünden (s.a.v.) işittim ki; 'Eğer iki müslüman kılıç kavgası ederse ölen de öldürülen de cehennemliktir.'" dedi. Ben dedim ki: "Ey Allah'ın resulü (s.a.v.)! Öldüreni anladım da, öldürülen neden?" Dedi ki: "Kardeşini öldürmeye kastettiği için."

513 Arapçada *küfr* sözcüğü, genellikle 'inançsızlık' diye tercüme ediliyor. Bu tercüme şekli, kelimenin, bu hadisin gösterdiği aynı derecede önemli cihetini ihmal etmektedir. *Küfr*, bütün hayatın yaratıcısı ve devam ettiricisi olan Allah'a karşı nankörlüktür. Bu hadise göre, kadınların düşmekten kurtulamadıkları bir hata kocalarına karşı nankör olmaları ve kendilerine gösterilen yakınlığı unutma eğilimleridir. Fakat kadınların bu tavrı, esasen hayata karşı yanlış bir tutumun sadece özel bir ifadesidir. Koca ve ondan gelen iyilikler, Allah'ın lütfuna dahildir ve bunlara karşı nankörlük, Allah'a karşı nankörlüğün özel bir ifadesidir.

B- El Marûr şunu nakletti:

Ebû Zer ile Rebeze'de karşılaştık. Onun da, genç kölesinin de üzerinde pahalı yeni elbiseler vardı. Nedenini sordum. Şöyle dedi: "Biriyle söz atışmasına girmiştim. Anasına küfrettim. Allah resulü (s.a.v) de bana; "Ey Ebû Zer! Anasına mı küfrediyorsun? Bak sende Cahiliye'den eser var![514]" dedi. Allah'ın sağ elinizin altına verdiği bu hizmetkârlar sizin kardeşlerinizdir. Ve kardeşi sağ elinin altında olan, onu yedirdiğinden yedirecek ve giydirdiğinden de giydirecektir. Bir de hizmetkârlarınıza başaramayacakları görevler vermeyin. Eğer böyle bir görev verirseniz, onların üzerinden yükü kaldırın."

23. Bab

Diğer İhlallerden (Zulüm) Farklı Bir İhlal Hakkında

A- Abdullah bize şunu nakletti: "İman edenler ve *îmân*larını zulüm ile karıştırmayanlar..." (Enam, 32) ayeti inzal olunduğunda, Resulullah'ın (s.a.v.) ashabı ona sordular: "Zulmetmeyenimiz kim?" O zaman Allah şu ayeti indirdi: "Şirk gerçekten büyük bir zulümdür." (Lokman, 12)

24. Bab

Münafıklığın İşaretleri Babı

A- Nebi (s.a.v.) dedi ki: "Münafık'ın üç vasfı vardır: Konuştuğu zaman yalan söyler, verdiği sözde durmaz ve emanete ihanet eder."

B- Nebi (s.a.v.): "Dört şey vardır ki insanı düpedüz münafık yapar. Kendinde bunlardan biri olan, o şeyi terk edinceye kadar münafıktır: Kendisine güvenildiği zaman o güveni boşa çıkarır, konuştuğu zaman yalan söyler, birisiyle ahitleştiği zaman anlaşmaya ihanet eder ve tartıştığı zaman haksızlığa müracaat eder."

514 Cahiliye devrinde bir insana hakaret ekseriyetle annesine atfen yapılmaktaydı.

25. Bab

Emir (Kadir) Gecesi Uyumamak *Îmân*ın Cüzüdür

A- Allah resulü (s.a.v) buyurdu: "Kadir Gecesi'nde, *îmân* ile ve bir mükâfat ümit ederek uyumayanların geçmiş günahları affolunacaktır."

26. Bab

Cihad *Îmân*ın Cüzüdür

A- Nebi (s.a.v.) buyurdu: "Allah, rızası için ve sadece *îmân*ları nedeniyle yahut Allah'ın resullerini *tasdîk* için cihat edenlere, ganimet yahut kazanç ile döndürmeyi yahut cennete sokmayı vaat etmiştir.[515] Ve eğer benim gidişim cemaatimi endişeye sokmayacak olsa idi, ben bir tek seferden bile eksik kalmazdım. Ve hakikaten, keşke Allah rızası için öldürülsem; tekrar dirilsem, sonra öldürülsem; sonra dirilip yine öldürülsem.

27. Bab

Ramazan'da Uyanık Kalmak *Îmân*ın Cüzüdür:

A- Allah resulü (s.a.v.) dedi ki: "*Îmân* ile ve bir mükâfat bekleyerek Ramazan'da kıyam edenin geçmiş günahları bağışlanır."

28. Bab

Mükafat Ümit Ederek Ramazan'da Oruç Tutmak *Îmân*ın Cüzüdür

A- Allah resulü (s.a.v) dedi ki: "Allah *îmân* ile ve bir mükâfat ümit ederek, Ramazan'da oruç tutanın geçmiş günahlarını affeder."

515 Arapça aslında birinci tekil şahıs ile yazılmıştır. Ben akıcılık bakımından üçüncü çoğul şahıs olarak çevirdim.

29. Bab

Din, İtidali Talep Eder

Ve Nebi (s.a.v.) demiştir ki: "Allah'ın en sevdiği din Hanif dinidir, halim dindir."

A- Nebi (s.a.v.) dedi ki: "Dinin talebi kolaydır (*yusr*). Ne zaman din zorla birine kabul ettirilmeye çalışılsa, ona fazla gelecektir. Onun için doğru menzil alın ve ona ne derece yaklaşabilirseniz sevinin. Allah'tan da sabahın erken saatiyle akşamın erken saatinde ve biraz da geceleyin yardım dileyin."

30. Bab

Namaz *İmân*ın Cüzüdür

Ve Allah buyurmuştur ki: "Allah sizin *îmân*ınızı boşa çıkaracak değildi." (Bakara, 143) Kastedilen, Mescid-i Aksa'ya yönelerek kılınmış olan namazlardır.

A- Nebi (s.a.v) Medine'ye varır varmaz dedesiyle (yahut anne tarafından Ensârdan dayılarıyla) anlaşıp, on altı yahut on yedi ay Kudüs'teki Mescid'e müteveccihen namaz kıldı. Bu süre zarfında da, kıblesinin Kâbe'ye doğru olmasını dilemekteydi. (Kâbe'ye müteveccihen) ilk kıldığı namaz ikindi namazı olmuştu. Kendisiyle bir cemaat de namaz kılmaktaydı. Sonra onunla namaz kılanlardan bir adam, dışarı çıktı. Rükûda bulunan bir cami ehlinin önüne geçip dedi ki; "Allah şahidimdir ki, ben Allah'ın resulü (s.a.v) ile Mekke'ye yönelerek namaz kıldım." Sonra onlar, rükûda oldukları halde yönlerini değiştirip Kâbe'ye yöneldiler. Evvelce Mescid-i Aksa'ya yöneldiğinde memnun olan Yahudiler ve Ehl-i Kitap, Resulullah yüzünü Kâbe'ye tevcih edince bunu reddettiler.

B- El-Berâ bize şu nakilde bulundu: "Kıble değişiminden evvel ölenler oldu. Biz onlar hakkında ne diyeceğimizi (onların cehennemde mi, yoksa cennette mi olacaklarını) bilemiyor-

duk. Sonra Allah ayet indirdi: "Allah *îmân*ınızı boşa çıkarmak istemez." (Bakara, 143)

31. Bab

Kişinin İslamının Güzelliği (*Husn*)

A- Ebû Sa'id El-Hudri, Allah resulünün (s.a.v.) şöyle dediğini duymuş: "Eğer kulluk eden, teslim olursa (*esleme*) ve İslam'ı da güzel (*husn*) ise, Allah onun işlediği her kötülüğü (*seyyiât*) örter (*keffere*). Ve hesap bu şekilde kapatıldıktan sonra, (yani Müslüman yine günah ve sevap kazanmaya başladığında) iyiliğe on katı ile yedi yüz kata kadar karşılık verilir ve kötülüğe, eğer Allah bağışlamazsa değerince karşılık verilir."

B- Allah resulü (s.a.v.) dedi ki: "Eğer sizlerden biri İslam'ını güzel kılarsa, yaptığı her iyilik, on kattan yedi yüz kata kadar karşılık bulacaktır. Her kötü fiiline de ancak değerince günah yazılacaktır."

32. Bab

Allah'ın En Sevdiği Din, En Sürekli Olandır

A- Ayşe'den rivayet olunur ki; yanında bir kadın varken, Nebi (s.a.v.) içeri girer ve "Bu kadın kim?" diye sorar. Ayşe "Falan kadındır" der, namazına ne kadar özen gösterdiğini de belirtir.

Nebi (s.a.v.) şöyle der: "Kendinizi yormayın! Gücünüzün yettiğini yapmanız gerekir. Siz yoruluncaya kadar Allah sabırsızlanmaz ve Allah'ın en beğendiği din zor olan değil, sürekli olandır.

33. Bab

*Îmân*ın Artması-Eksilmesi ve Allah'ın Ayetleri ile Alakalıdır

"... Biz de onların hidayetini artırdık." (Kehf, 12), "... İman edenlerin *îmân*ı artsın diye..." (Müddessir, 31) "Bugün sizin

için dininizi tamamladım." (Maide, 5) Bu bütünlüğü ihmal eden kaybeder.

A- Nebi (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Her kim, gönlünde bir arpa tanesi kadar iyilik[516] bulunarak "lâ ilâhe illâllah" derse cehennemden kurtulacaktır. Her kim, gönlünde bir buğday tanesi kadar iyilik bulunarak "lâ ilâhe illâllah" derse cehennemden kurtulacaktır. Her kim, gönlünde bir iyiliğin en küçük parçası bulunarak "lâ ilâhe illâllah" derse cehennemden kurtulacaktır. "

B- Ömer bin El-Hattâb bir Yahudi ile karşılaşmış. Yahudi ona şöyle demiş: "Ey müminlerin emiri! Okuduğunuz kitapta bir ayet var. Eğer o ayet biz Yahudilere inmiş olsaydı, hiç şüphesiz indiği günü dini bayram ilan ederdik." Ömer sormuş: "Hangi ayet o?" Yahudi cevap vermiş: "Bugün dininizi tamamladım, üzerinizdeki rahmetimi tamam ettim. İslam'ı size din kıldım." (Maide, 5) O zaman Ömer şöyle demiş: "Biz o ayetin indiği günü ve indiği yeri (ve kıymetini) biliyoruz. Ayet, bir cuma günü Arafat'ta inmiştir."

34. Bab

Zekâtın İslamın Cüzü Olduğuna ve Ayete Dair

"Onlara sadece Allah'a kulluk etmeleri, hanif olarak içtenlikle ona yönelmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emrediliyor. Doğru din de budur." (Beyyine, 4)

A- Ubeydullah şunu rivayet etti: "Necd tarafından saçı başı dağılmış bir adam Allah'ın resulüne (s.a.v) geldi. Sesini duyuyorduk, ama iyice yaklaşana kadar ne dediğini anlamadık. Peygambere (s.a.v) İslam'ı soruyordu. Allah resulü (s.a.v) ona şunu dedi: "Gündüz ve gece beş vakit namaz." Adam sordu: "Üzerimde bundan başka sorumluluklar da olacak mı?" Resulullah: "Hayır; ama nafile (gönüllü) kılman başka." Sonra

516 Bir deyişe göre *imân*.

Allah'ın resulü (s.a.v) dedi ki; "Bir de Ramazan orucu." Necd kabilesinden gelen adam sordu: "Üzerimde bunlardan başkası da olacak mı?" Resulullah: "Hayır; ama nafile (gönüllü) tutman başka." Ve Allah'ın resulü (s.a.v) zekâtı söyledi. Necdli adam sordu: "Üzerimde bundan başkası da olacak mı?" Resulullah: "Hayır; ama gönüllü vermen başka." O zaman adam uzaklaştı: "Vallahi" dedi, "Bundan ne azını ne de fazlasını yaparım." Allah'ın resulü (s.a.v): "Doğruyu söylüyorsa kurtulur" dedi.

35. Bab

Cenazeye Katılmak *İmân*ın Cüzüdür

A- Resulullah (s.a.v) şöyle dedi: "Her kim bir Müslümanın cenazesini *îmân* ile ve bir mükafat bekleyerek takip eder ve bunu namazı kılınıp defnedildiği ana kadar sürdürürse, her biri Uhud'a muadil iki ölçü mükafatla döner. Namaz kılıp da defnden evvel dönen, bir ölçü ile döner."

36. Bab

Müminin Kendisi Farkında Olmadan Amelinin Boşa Gitmesinden Korkması ile Alakalıdır

İbrahim El-Teymî şöyle dedi: "Ne zaman sözümü işim ile kıyaslasam, yalancılığım ortaya çıkacak diye içime korku düşer." İbn Ebî Muleyke de dedi ki: "Peygamberin (s.a.v) ashabından otuzu ile şahsen tanışırdım ve bunların her biri kendisinde *nifâk* olmasından korkardı. Hiçbiri kendisinde Cibril'in yahut Mikail'in *îmân*ı olduğunu söylemezdi." Hasan El-Basrî de şöyle demişti: "Nifaktan ancak mümin korkar. Kendini *nifâk*tan yana emniyette gören de ancak münafıktır." Bu bab ayrıca *nifâk*ta[517] ayak direme ve isyan edip de tevbe etmeme ile alakalıdır. Allah (c.c.) buyuruyor ki: "Ve onlar yaptıkları zulmde bilerek inat etmiş değildirler." (Al-İmran, 129)

517 Krehl'in eserinde *tekâtul*, karşılıklı mücadele, a ğız kavgası anlamında kullanılmıştır.

A- Ebû Vâil'e Mürcie hakkında bir soru soruldu. O da Peygamber'in (s.a.v.) bu sözünü nakletti. Peygamber (s.a.v) dedi ki; "Bir müslümana hakaret fasıklıktır (*fusûk*) ve onunla savaşmak *küfr*dür."

B- Allah'ın resulü (s.a.v), Kadir Gecesi'ni ilan için dışarı çıktı. O sırada iki müslüman ağız kavgasına tutuşmuşlardı. Peygamber dedi ki: "Size Kadir Gecesi'ni söylemeye geldim, ama falanla filan kavgaya tutuştu ve diyeceğimi unuttum. İhtimal ki, bu sizin hakkınızda daha hayırlıdır onu ayın yirmi yedisinde yahut yirmi dokuzunda yahut yirmi beşinde arayınız."[518]

37. Bab

Cibrîl-i Emin'in Nebiye (s.a.v) *Îmân, İslâm, İhsân* ve Kıyamet Günü Hakkında Sorular Sorması ve Peygamber'in (s.a.v) Ona Cevabı

Sonra da demiştir ki: "Cibril size dininizi öğretmeye geldi." Sonra nebi bu konuşmanın tamamını din kıldı. Bu bab ayrıca Peygamber'in (s.a.v), Abd el-Kays'tan gelen heyete yaptığı uyarı ile ilgilidir: "Kim İslam'dan başkasını din olarak ararsa, kabul edilmeyecektir." (Al-i İmran, 97)

A- Ebû Hureyre'den bize şu nakil geldi:

Nebi (s.a.v.) bir gün insanlarla beraberdi. Bir adam gelip ona sordu: "*Îmân* nedir?" Resul şöyle cevap verdi: "*Îmân*; Allah'a, meleklerine, onunla (ahirette) yüzyüze geleceğimize, onun resullerine ve öldükten sonra dirilmeye (*el-ba's*) inanmaktır." Adam sordu: "*İslâm* nedir?" Nebi (s.a.v) cevap verdi: "*İslâm*, Allah'a kulluk etmek, ona hiçbir şeyi ortak koşmamak, namazı kılmak, farz edilmiş zekâtı vermek ve Ramazan'da oruç tutmaktır" Adam sordu: "*İhsân* nedir?" Nebi (s.a.v) cevap verdi: "Allah'ı görür gibi ona kulluk etmektir. Zira sen, onu gör-

518 Gece, bugünlerden herhangi birine denk gelebilir. O nedenle Müslümanlar, dikkatli olmalıdırlar.

mesen de, o seni görür." Adam sordu: "Kıyamet ne zaman?" Nebi (s.a.v) cevap verdi: "Soruya cevap verecek olan, bu konuda, soruyu sorandan daha fazla şey bilmiyor. Fakat sana onun işaretlerinden bahsedeceğim: Köle kız, efendisini doğurduğu ve kara derili deve çobanları, güzel evlerde çalım sattıkları zaman (o saat yaklaşmış olacak). Bütün bunlar, yalnızca Allah'ın bildiği beş şeye dâhildir." Sonra nebi (s.a.v) ayeti okudu: "O saat hakkında bilgi Allah katındadır..." (Lokman, 34) Sonra adam ortadan kayboldu. Nebi (s.a.v) "Bana getirin şunu!" dedi. Fakat artık onu göremediler. Nebi (s.a.v) şöyle dedi: "Bu, insanlara dinlerini öğretmeye gelen Cibrîl'dir."

Buhârî şunu ilave ediyor: "Nebi (s.a.v), yukarda zikredilen her şeyi *îmân*a dâhil etti."

38. Bab

Ebû Süfyân, Hirakle'nın kendisine şöyle dediğini nakletti:

"Ben sana bunların artıp eksilişini sordum; sen de *îmân*ın tamam oluncaya arttığını iddia ettin. Ben sana, kişinin, dine girdikten sonra, memnuniyetsizlik nedeniyle dinden çıkıp çıkmadığını sordum sen 'Hayır' dedin. Aynı şekilde, *îmân* sevinci kalbe dolunca, hiç kimsenin memnuniyetsiz olmasına imkân yoktur."

39. Bab

Dini Adına Sakınan İnsanın Üstünlüğüne Dair

A- Numan bin Beşir, Allah resulünün (s.a.v.) şöyle dediğini duydu: "Sakın ha! Helal de, haram da bellidir. Ama bu ikisinin arasında birçok insanın bilmediği şeyler vardır. Kim bu belirsiz durumlarda kendini sakınırsa, bu onun şerefi (*ırz*) ve dinini kurtarmak içindir. Ve her kim, belirsizliklere dûçar olursa, onun durumu bir sığınağın (mabedin) uzağına düşmüş bir çoban durumu gibidir. Size yemin ederim ki, her sultanın bir

mabedi vardır. Allah'ın arzdaki mabedi ise yasaklamış olduğu şeylerden ibarettir. Vücudunuzda, ufak bir et parçası vardır ki, eğer o sıhhatli ise bütün vücut sıhhatlidir; o hasta ise bütün vücut hastadır. Sakının, bu kalbinizdir!"

40. Bab

Beşte Birin Verilmesi *Îmân*ın Cüzüdür

A- Ebû Cemre dedi ki: "Ebû Abbas'ın evinde kalıyordum. Beni divana oturttu ve dedi ki: 'Sana varlığımdan bir bölüm verene kadar benimle kal.' Bunun için, onunla iki ay kaldım. Sonra dedi ki: 'Bak, Abdulkayslı bir heyet geldi. Nebi (s.a.v) sordu: 'Gelenler kimlerden?' 'Rebîa' dediler. 'Ayıpsız ve üzüntüsüz olarak gelenler hoş geldi.' dedi nebi. O zaman dediler ki: 'Ey Allah'ın resulü! Haram ay dışında size gelemiyoruz. Çünkü seninle aramızda kâfir Mudar kabilesi bulunuyor. Onun için, sen bize öyle bir emir ver ki, biz, bizden sonra gelenlere anlatalım ve onunla cennete dâhil olalım.' Bir de ona içkiyi sordular. O zaman nebi (s.a.v) onlara dört şeyi emretti ve dört şeyi yasakladı. Onları yalnızca Allah'a *îmân* etmeye çağırdı. Nebi 'Allah'a *îmân* etmek nedir? Biliyor musunuz?' diye sordu. 'Allah ve resulü en doğrusunu bilir.' dediler. Nebi (s.a.v) dedi ki: "*Îmân*, Allah'tan başka tanrı olmadığına ve Muhammed'in, Allah'ın resulü olduğuna şehadet etmektir." Onlara, ayrıca namaz kılmayı, zekât vermeyi, Ramazan'da oruç tutmayı ve ganimetin beşte birini vermeyi emretti.[519] Ve nebi (s.a.v) onlara dört şeyi yasakladı: *Hentem, dubbâ', nakîr, muzeffet* ve belki *muğayyer*.[520] Peygamber (s.a.v) şunu söyleyerek sözlerine son verdi: "Bu emir ve yasakları muhafaza edin ve sizden sonra gelenlere de anlatın."

519 Hadis, peygamberin (s.a.v) dört şeyi emrettiğini söylüyor; listede ise beş madde var. A.J.Wensinck'in "*Islam Itikadi*" (Cambridge, 1932) adlı eserinde, hadisin değişik bir şekli bulunmaktadır.(s.14-16)

520 Bu listedeki Arapça terimlerin hepsi şarap kaplarının isimleridir. Böylece, bu 'yasaklar' şarap içmeyi ayrıntılı bir biçimde kınamaktadır.

41. Bab

Hadis'e Göre *Amel*lerin ve Mükâfat ve Ceza Hesabının *Niyete* Göre Olduğu ve Herkesin Payına Niyetindekinin Düştüğüne Dair

Bu hüküm; *îmân, vudû*, zekât, hac, Ramazan orucu ve bütün diğer ferâiz için de geçerlidir.

Allah (c.c) buyurmuştur ki: "De ki; 'her kişi niyetine (*şâkile*) göre davranır." (İsra, 85).

Ve nebi (s.a.v) dedi ki: "Sadece *cihad* ve *niyet*..."[521] Ve yine demiştir ki: "Bir kişinin, Allah'tan mükâfat bekleyerek, ailesi için yaptığı harcamalar bile Allah tarafından hayır işi gibi ödüllendirilecektir."

A- Allah'ın resulü (s.a.v) dedi ki: "Ameller (*a'mâl*) Allah tarafından arkasındaki niyete göre değerlendirilecektir ve her kişi niyetine aittir. Kim Allah'a ve resulüne doğru yol alırsa, güttüğü gayeye göre yargılanacaktır. Aynı şey, dünya malı yahut zevce arayan kimse için de söylenebilir. İnsanın *hicreti*, menziline göre değerlendirilir."

B- Nebi (s.a.v) dedi ki: "Kişi malını mülkünü istikbalde mükâfat bekleyerek ailesine bile harcasa Allah onu hayır işi gibi mükâfatlandıracaktır."

C- Resulullah (s.a.v) dedi ki: "Allah'ın yüzünü arayarak yaptığımız hiçbir harcama (infak) yoktur ki, o yüzden ödüllendirilmeyesiniz. Karınıza verdiğiniz bir lokma bile olsa."

42. Bab

Resulullahın (s.a.v) Gerçek Din Hakkındaki Sözleri ve Ayet

"Hakiki din, Allah'a ve resulüne, Müslüman imamlara ve Ümmet'e bağlı olmaktır." Allah buyuruyor ki; "... Allah'a ve resulüne bağlı oldukları sürece." (Tevbe, 92)

521 Nebinin (s.a.v) bir başka hadisine gönderme.

A- Cerîr bin Abdullah dedi ki: "Namaz kılacağıma, zekâtı ödeyeceğime ve her Müslümana sadık olacağıma dair Allah'ın resulüne söz verdim"

B- Ziyâd bin Alaka bize şunu nakletti: "Muğire bin Şube'nin öldüğü gün, Cerîr bin Abdullah'ı dinledim. Ayağa kalktı, Allah'a hamd-ü sena etti ve dedi ki: "Sizden istenen, yalnız Allah'tan korkmanız, ona hiçbir şeyi ortak koşmamanız ve size bir emir gelinceye kadar -ki şimdi geliyor- itidal ve sükûn içinde bulunmanızdır. Ölen emiriniz için Allah'tan bağışlama dileyiniz; çünkü o bağışlamayı çok severdi." Sonra dedi ki: "Nebi'ye (s.a.v) geldim ve dedim ki: 'Zatınız nezdinde İslam'a bağlılık yemini ediyorum.' Ve o bana ilave bir görevi, her Müslümana sadık olmayı yükledi. O şartla kendisine yemin ettim: 'Bu mescidin rabbinin ismi ile yemin ederim ki, size sadığım.' Sonra affedilmek için dua etti ve *minber*den indi."

DİZİN

A

Abbad bin Süleyman 156, 216, 268
Abraham Halkin 210
akl 156, 158, 159
akl bi'l-kuvve 159
Albert Nader 74, 325
amelu'l-kalb 119, 230, 232
Aristo 53, 62, 244

B

Batiniyye 68
Bekr 216
Beyhesiyye 47
birr 113, 114, 221
burhan 68, 325

C

Cafer bin Mübeşşir 73
cahil 60, 250, 325
Cebrail 22, 89, 97, 138
cehalet 127, 188
cehl 55, 127
cihad 209, 311, 323, 325
Cüneyd bin Muhammed 232

D

dava 174
Dehriyye 61, 62

E

Ebû Bekr (Halife) 216
Ebû Şimr 6, 128, 129, 141, 143, 145, 146, 326
Ebû Uzbe 74, 160, 161, 162, 171, 260, 276, 277, 326
Ebû Yusuf 159, 164, 326
Ehl-i Sünnet 23, 37, 50, 51, 53, 54, 76, 82, 83, 85, 101, 105, 150, 193, 194, 196, 231, 256, 259, 262, 284, 293, 326
emr 291, 293, 300
Ezrakîler (Ezarika) 44, 45, 46, 70, 76

F

fısk 78, 86, 87, 185, 301
Firavun 123
Fudayliye 203

G

gayb 224, 225, 260, 326

H

Hafsiyye 48
hakk 10, 12, 287
haşyet 230
havf 89, 127

helal 56, 326
Henri Laoust 150
hicret 44, 45, 326
hukm 36, 37
Hüseyin bin İskender 256

I

İblis 128, 133, 326
İbn Hazm 12, 16, 20, 21, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 77, 79, 82, 83, 86, 87, 90, 91, 109, 110, 128, 134, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 191, 192, 193, 203, 206, 207, 215, 220, 221, 222, 239, 240, 241, 242, 257, 258, 280, 284, 285, 286, 288, 290, 294, 326
İbn Teymiyye 7, 12, 13, 16, 17, 18, 21, 31, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 126, 207, 208, 209, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 245, 247, 251, 261, 262, 263, 264, 265
İbn Uyeyne 260, 264, 326
icma 65, 143, 146, 203, 256, 326
içtihad 68, 326
ihsan 16, 97, 99, 326
ihtida 174
ikrar 17, 19, 20, 21, 22, 91, 107, 113, 117, 130, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 149, 150, 151, 154, 169, 179, 180, 182, 194, 197, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 219, 220, 221, 226, 231, 232, 234, 239, 260, 275, 295, 326
iktisab 132
ilm 42, 88, 132, 153, 154, 174
iman 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 31, 35, 39, 41, 42, 48, 54, 55, 56, 61, 62, 64, 73, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 112, 114, 115, 118, 120, 121, 125, 126, 127, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 156, 158, 159, 162, 166, 169, 170, 171, 173, 179, 181, 182, 184, 190, 192, 194, 195, 196, 198, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 217, 222, 236, 239, 242, 243, 245, 247, 249, 250, 255, 256, 258, 269, 280, 289, 290, 303, 306, 307, 308, 312
inşallah 22, 122
irade 23, 60, 169, 232, 278, 279, 284, 285, 292, 293, 327
irca' 81
islam 16, 17
istidlal 168, 180, 327
isti'sal 163
istisna 56, 141, 217, 236, 259, 268, 302
itikad 170, 174

K

Ka'bi 35, 36
kalb 83, 89, 99, 103, 119, 138, 181, 184, 193, 197, 206, 221, 230, 232

kavl fi'l-nefs 197
kavlu'l-kalb 232
Kuşeyri 171
küfr 10, 13, 17, 34, 35, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 66, 68, 69, 72, 73, 77, 78, 79, 81, 87, 90, 91, 92, 104, 119, 121, 127, 128, 129, 131, 135, 158, 163, 177, 179, 188, 193, 196, 206, 215, 222, 225, 228, 256, 260, 263, 264, 268, 269, 278, 279, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 295, 300, 301, 302, 313, 327

L

lisan 106, 138

M

mahiyet 23, 125, 236, 237
mahluk 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280
Malati 52
marifet 11, 12, 14, 19, 119, 123, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 136, 139, 140, 141, 146, 148, 149, 150, 153, 154, 157, 158, 160, 173, 183, 185, 187, 189, 195, 196, 198, 204, 232, 275, 301, 309, 327
mevzi 181, 182
mufassal 250
Muhakkime 36, 43, 45
Muhammed 22, 33, 38, 39, 58, 61, 62, 63, 64, 84, 91, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 107, 116, 117, 129, 132, 150, 152, 169, 173, 175, 177, 179, 189, 197, 203, 221, 229, 232, 234, 239, 242, 256, 262, 276, 305, 306, 311, 322, 327
muhsin 97, 98
muhti 65
mukayyed 110, 111, 112
musaddık 192, 193, 222, 224, 240
mutlak 36, 43, 44, 50, 51, 65, 70, 92, 98, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 132, 165, 171, 179, 184, 193, 199, 201, 219, 227, 230, 236, 240, 244, 245, 251, 259, 260, 265, 267, 268, 272, 286, 292, 327
muttaki 40, 79, 85, 88, 260, 263
müçtehid 68
mükezzib 63, 65, 68, 93, 188
münker 111, 112, 328
müslim 83, 98, 104, 109, 312

N

nazar 56, 151, 165
Necde 36, 47
Nuh bin Ebi Meryem 276
nur 183, 184, 217
nübüvvet 98, 171

O

Ömer (Halife) 64, 134, 152, 249, 260, 305, 306, 310, 318

R

ricl 75
risalet 10, 98, 171
Ritter 37, 88, 89, 130
ruh 55, 151, 245
rükn 139, 277

S

Saltiyye 294
Spitta 270
Sufriyye 46, 77, 203
şeytan 93
Şimriyye 6, 128, 132
şirk 46, 48, 49, 50, 56, 57, 70, 71, 74, 79, 193, 220, 301, 328

T

tağtiye 188
tahfif 218
takiyye 37, 193, 206
tasavvur 108, 244, 251, 257, 262
tebdi 64
teberru 109
tevekkül 232
tezkiyetu'l-nefs 265
Tritton 259, 261

V

vali 47

W

Wensinck, A. J. 40, 71, 82, 97, 99, 106, 113, 134, 156, 169, 204, 256, 259, 275, 278, 322

Y

Yunus 86, 216, 280, 290
Yusuf 159, 164, 224, 230, 326

Z

zımmi 150
Zurkan 131

Toshihiko Izutsu'nun en çok ilgi duyduğu semantik yöntemi, dille dünya görüşünün karşılıklı olarak birbirini belirlediği düşüncesine dayanır. Kelimelerin anlam gelişmesini açıklamak için eş zamanlı ve art zamanlı analiz yöntemini kullanan Izutsu, temel İslâmî kavramları tek tek incelemek suretiyle Kur'an'ın meydana getirdiği semantik değişimi dirayetle ortaya koymuştur. *Kur'an'da İmân Kavramı*, imân kavramı konusunda derli-toplu bilgi edinmek, konunun tarihsel süreç içerisinde nasıl ele alındığını görmek isteyen okuyucuya yararlı olabilecek başarılı bir eserdir. Akademik bir çalışma olma hüviyeti önde olmasına rağmen, genel okurun da istifade edebileceği bir içerikle yazılmıştır.

Izutsu, imân kavramının mahiyetine dair yapılan tartışmaların toplumsal/siyasal karşılıklarının olduğunu ama aynı zamanda ilk dönem Müslüman toplumun yaşadığı pratik sorunları bilmenin kısacası o toplumu tanımakla ilgili bir mesele olduğunun farkındadır. Haliyle bu bizi, düşünce tarihi ile siyasal tarih arasında inkâr edilemez bir ilişki olduğu neticesine ulaştırır. Bu yönüyle kitap, imân meselesinin çok özel bir yanına çok özel bir bakış açısından bakarak kelamın anahtar kavramlarından birinin tarihi-filolojik tahlili olmanın ötesine geçmektedir.



PINAR

ISBN: 978-975-352-119-2