

İman Problemi ve Anlambilim

H. SABRİ ERDEM

YRD. DOÇ. DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

e-mail: erdem@divinity.ankara.edu.tr

abstract

The Problem of Faith And Semantics. The problem of faith is one of the important issues of Islamic culture. Traditionists (Ashabu'l-Hadith) and theologians (Ahlu'l-Kalam) particularly Maturidites and Asharites sistematically solved that problem according to their methods. In their solitions Ashabu'l-Hadith used a rationalistic method which has a concrate characteristic; whereas, theologians used a rationalistic method which has an abstract charactesistic. However, both solitions appear to have some problems. In this paper, the said methods and their subsequent solitions are dealt with. Afterwards a semantic method is put forward as an alternative solitions

key words

The Method of Ashabu'l-Hadith, Theological Method, Semantic Method

İman problemine değişik ekollerce farklı yaklaşımlarda bulunulmuş ve bu yaklaşımlara uygun olarak da farklı çözümlere ulaşılmıştır. Çalışmada farklı ekolleri oluşturan hadisçilerin ve kelâmcıların somut ve soyut karakterli olarak vasıflandırılabilircek yaklaşımları ve çözümleri üzerinde durulmuştur. Somut ve soyut karakterli yaklaşımlar, akıl ve mantığın belli bir tür kullanımını ifade etmektedir. Ayrıca günümüzde kendisinden yararlanılmasını gerekli gördüğümüz anlambilime de çalışmada yer verilmiştir. Anlambilim ile aklın somut ve soyut karakterli kullanımı, birbirinden oldukça farklı ama birbirini tamamlayan yaklaşımlar olarak değerlendirilmelidir.

Giriş: Somut ve Soyut Karakterlilik Üzerine

Biz günlük yaşamda somut ve soyut kelimelerini beş duyu algılamıza bağlı olarak kullanırız. Beş duyu ile algıladığımız varlıklar somut, algılayamadıklarımız da soyuttur. Mesela karşımda duran masa, beş duyu ile algıladığımdan dolayı somut bir varlık iken beş duyu ile algılayamadığım akıl, soyut bir varlıktır. Günlük yaşamda kullandığımız bu kelimeleri, itikadî problemlerin çözümü ve bu çözümde kullanılan metodu vasıflandırmak için de kullanabiliriz. Bir başka ifade ile duyularımız dışındaki alan için de somut

ve soyut ifadelerinden bahsedilebilir. Bu durum, somutluk ve soyutluk anlayışının izafî olduğunu gösterir. Dolayısıyla dış dünya ve metafizik alanla ilgili olan somutluk ve soyutluk anlayışı, birbirinden farklı olabilmektedir.

İtikadî konularda kullanılan metot ile problemlere getirilen çözümler arasında somut ve soyut karakterlilik bakımından bir uygunluk vardır. Yani itikadî problemlerin çözümünde kullanılan metodun karakteri ne ise çözümün karakteri de odur. Zaten itikadî problemlerin çözümünde metot olarak kullanılan akılcılığın somut ve soyut karakterliliğini akıl kelimesinin lugattaki anlamından yola çıkarak ortaya koyabiliriz.

Akıl kelimesi lugatta tutmak (imsak) anlamında şu şekilde kullanılır: عَقَلَ الدَوَاءَ بَطْنَهُ (İlaç karnını tuttu). Yani ilaç söz konusu kimserin bozuk olan bağırsaklarına iyi gelmiş ve onu bu durumdan kurtarmıştır. قَدْ أُعْطِلَ لِسَانُهُ şeklinde kullanım da kişinin konuşmadan menedildiğini anlatır. Bu kullanımdan hareketle insanı hapseden ve onu hevasından döndüren şey için de akıl kelimesi kullanılmıştır. Akıl, kişiyi hevasına uymaktan menetmektedir. Akla, sahibini tehlikelerden koruduğu için akıl denmiştir. Keza lugatte عَقَلْتُ الْبَعِيرَ şeklindeki kullanım devenin ayaklarının bağlanmasını anlatır. Bu kullanımdan hareketle işini (emrini) ve düşüncesini (reyini) birleştiren kişi anlamına gelen رَجُلٌ عَاقِلٌ kullanımı ortaya konmuştur¹.

Akıl kelimesinin lugat anlamını göz önüne aldığımızda birden fazla şeyi birbirine bağlamak gibi bir anlam söz konusu olmaktadır. Buradan hareketle itikadî problemlerde aklın kullanımından bahsettiğimizde, bu problemlerle ilgili olarak iki veya daha fazla şeyin birbirine bağlanması söz konusu olacaktır ki, bu da aklın somut karakterli bir biçimde kullanılması anlamına gelecektir.

Diğer taraftan aklın bir şeyi diğer bir şeyden menetmesini göz önüne aldığımızda onun bir şeyi diğerinden ayırdığı ve soyutladığı gibi bir anlama geldiğine ulaşmamız mümkün olacaktır. Bu da aklın soyut karakterli olarak kullanımını ifade edecektir. Bu yüzden akla, insanı diğer canlılardan ayıran şey denmiştir.

Şimdi de itikadî konularla ilgili olarak somut ve soyut karakterliliğin ana hatlarıyla ne gibi anlamlara geldiğini görelim. Somut karakterlilik, mantığın bilgi ve varlık anlayışlarından ayrılmaması, yani bunların birbirine bağlı olması anlamına gelir. Zira böyle bir anlayışta mantığın belli bir şekli ve formu yoktur. Buna mukabil soyut karakterlilik, mantık ile bilgi ve varlık anlayışlarının birbirinden ayrılabilmesiyle ilgilidir. Zira bu anlayışta, belli bir

¹ İbn Manzur, *Lisânul-ʿArab*, c.: 1-15, Beyrut, 1990, 'AKL' maddesi.

şekli olan mantığı muhtevadan, yani bilgi ve varlık anlayışından ayırabiliriz². Bu anlamda kullanılan mantığın belirleyiciliği vardır. Yani biz, bilgi ve varlık anlayışımızı bu mantığa göre ortaya koyarız. Başka bir deyişle mantıktan bilgi ve varlık anlayışına doğru bir gidiş vardır. Halbuki somut karakterli mantığın böyle bir belirleyiciliği yoktur. Dolayısıyla mantık anlayışından veya bilgi ve varlık anlayışından olmak üzere çift yönlü hareket mümkündür. Yani mantık anlayışı bilgi ve varlık anlayışını belirlerken, bilgi ve varlık anlayışı da mantık anlayışını belirlemiş olur.

Somut karakterlilik, bilginin fiille ilişkisinde ortaya çıkarken soyut karakterlilikte bilgi ile fiil birbirinden ayrılır.

Somutluk bir bütünü oluşturan parçaların birlikte göz önüne alınıp, bu parçaların birbiriyle olan gerekliliğinin kurulmasıyla gerçekleşirken, soyutluk bu parçalardan sadece birisinin soyut bir biçimde göz önüne alınması ve diğerlerinden ayrılmasıyla gerçekleşir. Meselâ imanı meydana getiren parçaların (cüzlerin) birlikte ve birbirlerini gerektiriyor olarak alınması somut karakterliliği ifade ederken, imanın sadece kalp ile tasdik olarak kabul edilmesi ve bilgi ile amelin imandan ayrılması soyut karakterliliği ifade eder.

Somut karakterlilik, bir şeyin varlığının ister dış dünyada ister metafizik dünyada var olması ve o şeyin kendine ait olan özellikleriyle diğer şeylerden ayrılması anlamına gelirken, soyut karakterlilik bir şeyin zihinde veya kalpte var olması, yani genel bir varlık olması anlamına gelir.

Somut karakterlilik, ayet ve hadislerin problemlerde çokça kullanımlarıyla ilgilidir. Zira nass, problemlerle ilgili olarak ne kadar çok kullanılırsa o ölçüde yorumlanmamış ve mecazî mânâda kullanılmamış olur. Buna mukabil soyut karakterlilikte nass daha az kullanıldığından, yorum ve mecazî anlamın kullanımı da o ölçüde fazla olabilmektedir.

Somutluk, itikadî problemlerle ilgili olarak bir kelimenin anlamının Şari'in kastettiği mânâyâ göre oluşması gerektiği ile ilgili iken, soyutluk söz konusu kelimenin anlamının lugattaki anlam olarak kabul edilmesini gerektirir. Zira bir kelimenin lugat mânâsı herkes için geçerli olan genel ve ortak bir mânâdır.

Somut karakterlilikte değişim vardır. Buna bağlı olarak bir şeyde artma ve azalma ile derecelenmeden bahsetmek mümkün olur. Buna karşılık soyut karakterlilikte değişim söz konusu olmadığından, herhangi bir şeyde artma ve azalma ile derecelenmeden bahsedilemez.

² Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1991, s. 282.

A- Somut ve Soyut Karakterlilik Bakımından İman Anlayışları

Klâsik İslâm düşüncesinde sistemli bir şekilde ele alınan somut ve soyut karakterli iki iman anlayışından bahsetmek mümkündür. Bunlardan somut karakterli iman anlayışı hadisçiler (Ashabu'l-Hadîs), soyut karakterli iman anlayışı da kelâmcılar (Maturîdîler, Eşarîler) tarafından ortaya konmuştur.

A.a-Somut Karakterli İman Anlayışı

Somut karakterli iman anlayışını iki kısımda ele almak mümkündür. Birinci kısımda imanun ne olduğuna, imanı oluşturan unsurlara ve imanda artma ve azalma gibi konulara, ikinci kısımda ise iman ve islâm kelimeleri arasındaki ilişki sorununa değinmeye çalışacağız.

A.a.1- İmanın Söz ve Amel Yönü

İmanı meydana getiren unsurları söz (kavl) ve amel olarak ele almak mümkündür. Zira hadisçiler imanı söz ve amel olarak tanımlamaktadırlar³. İmanın söz ve amelden meydana geldiği söylenirken söz ile kalbin sözü ve dilin sözü, amel ile de kalbin ameli ve organların ameli kastedilmiştir⁴. Böylece dört unsurun birleşmesiyle imanun meydana gelmesi, bu anlayıştaki somut karakterliliği göstermektedir.

İbn Teymiyye de farklı bir yaklaşımla imanı meydana getiren unsurları ortaya koyarken ayet ve hadislerde imanun iki şekilde kullanıldığını, bunlardan birisinin mutlak, diğerinin de mukayyet kullanım olduğunu ifade etmiştir. O, imanun mutlak kullanılışı ile ayet ve hadislerde imanun tek başına kullanımını, yani 'islâm' ve 'salih amel' ifadelerinden ayrı olarak kullanılmasını kastederken, imanun mukayyet kullanılışı ile ayet ve hadislerde imanun 'islâm' ve 'salih amel' ifadeleri ile birlikte kullanımını kastetmektedir. İmanın mutlak olarak kullanımına Secde Sûresi 15. ayet örnek olarak verilebilir:

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

İmanın şubelerinden bahseden hadis de yine mutlak kullanıma örnek olarak verilebilir: الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسِتُونَ أَوْ سَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وادناها أمانة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان

Yukarıda zikredilen ayet ve hadiste iman tek başına yani 'islâm' ve 'salih amel' ifadelerinden ayrı olarak kullanılmıştır.

İmanın 'salih amel' ifadesiyle birlikte mukayyet olarak kullanımına da Fetih Sûresi 29. ayet örnek olarak verilebilir: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ İmanın 'islâm' ifadesi ile birlikte yine mukayyet olarak

³ İbn Teymiyye, *Ma'aruf f'arua Ahmed b. Teymiyye*, cem' ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım ve oğlu Muhammed, c.: 1-37, trz., c. 7, s. 642.

⁴ A.g.e., c. 7, s. 171.

kullanımına Hucurat Sûresi 14. ayet örnek olarak verilebilir: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

İbn Teymiyye, ayet ve hadislerde mutlak olarak kullanıldığında iman teriminin anlamını, islâm ve salih amellerin oluşturduğunu, mukayyet olarak kullanıldığında ise iman teriminin anlamını, kalp ile tasdiğin oluşturduğunu belirtmiştir. İslâm ve salih ameller imanun zahirî yönünü, kalp ile tasdik de imanun batınî yönünü oluşturmaktadır. Halbuki Peygamber, iman terimi ile imanun ne sadece kalp ile tasdik yönünü (batınî yönünü) ne de sadece islâm ve salih ameller yönünü (zahirî yönünü) kastetmeyip, O her iki yönü birlikte kastetmiştir⁵.

İbn Teymiyye, iman teriminin nassdaki mutlak ve mukayyet kullanımlarını ve bu terimin söz konusu kullanımlarda kazandığı mânâları ve Peygamber'in iman terimi ile her iki mânâyı da kastettiğini söyleyerek, iman anlayışının somut karakterliliğini ortaya koymuş oluyor. Zira iman, çeşitli unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş olmaktadır.

İbn Teymiyye, nassda mutlak olarak kullanıldığında iman teriminin kulun batınî ve zahirî söz ve amellerinin (kalbin sözü, dilin sözü ve kalbin ameli, organların ameli) hepsini içine aldığını da ifade etmiştir⁶. Yani buna göre iman terimi, nassda mutlak olarak kullanıldığında sadece islâm ve salih amelleri değil, kalp ile tasdiği de içine almaktadır. Halbuki yukarıda nassda mutlak olarak kullanıldığında iman teriminin islâm ve salih ameller anlamında olduğundan bahsedilmişti. Dolayısıyla burada çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır.

Keza İbn Teymiyye, iman teriminin nassda mutlak ve mukayyet kullanımlarına göre kazandığı anlamları ortaya koyarak, Peygamberin bu mânâlardan sadece birisini değil, her ikisini de kasdettiğini söylemiştir⁷. Ancak bunun delili yoktur. Zira Peygamber böyle bir ifade kullanmamıştır. O halde bu görüş, İbn Teymiyye'nin kendi aklî yaklaşımının bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. Yani somut karakterli aklî yaklaşımın gereği olarak imanun batınî ve zahirî yönü birleştirilmiştir.

Çeşitli unsurların (kalbin sözü, dilin sözü ve kalbin ameli, organların ameli) birleşmesiyle imanun oluşumunun somut karakterliliğine bir başka örnek de Halîmî'nin anlayışıdır. O, iman teriminin 'be' ve 'lam' cer harfleriyle kullanımlarını (el-İmanu billahi ve el-İmanu lillahi) ve bunların arasındaki

⁵ A.g.e., c. 7, ss. 7-14.

⁶ A.g.e., c. 7, s. 642.

⁷ İbn Teymiyye, *Kuâbu'l-İman*, tahkik: es-Seyyid Muhammed Bedruddîn, en-Na'sanî, el-Halebî, Mısır, 1325, s. 3.

anlam farklılıklarını göz önüne almaktadır. İman terimi 'be' cer harfi ile kullanıldığında itikad ve ikrar anlamına gelirken, 'lam' cer harfi ile kullanıldığında itaat ve boyun eğme anlamlarına gelmektedir⁸. Halîmî, iman teriminin iki farklı kullanımından hareketle söz konusu terimin iki yönü olduğuna dikkat çekmiş olmaktadır. İmanı meydana getiren unsurları genel olarak bu şekilde ortaya koyduktan sonra imanın sözle ilgili yönüne geçebiliriz.

A.a.1.a- İmanın Söz Yönü

Daha önce zikrettiğimiz gibi, imanı oluşturan iki ana unsurdan birisi söz, diğeri ameldir. İmanın söz yönü de iki kısımdan müteşekkildir: 1- Kalbin sözü, yani tasdik. 2- Dilin sözü, yani ikrar.

A.a.1.a1- Kalbin Sözü (Tasdik)

Hadisçilere göre imanın aslı kalptedir. Kalpte olan imanın iki unsuru vardır: 1- Kalbin tasdiki 2- Kalbin bilgisi (marifeti). Her iki unsura birden kalbin sözü denir. Kalpte, kalbin sözünden başka kalbin ameli de vardır. Meselâ tevhid, kalbin sözü, tevekkül de kalbin amelidir. Daha sonra da bedenın sözü ve bedenın ameli gelir⁹. Böylece iman, bu dört unsurun birleşmesiyle meydana gelir. Biz önce kalbin sözü yani kalbin tasdiki ve bilgisi üzerinde durmak istiyoruz.

Sadece kalbin tasdikinden ibaret olan iman anlayışı, hadisçilere göre doğru değildir. Yani imanda tasdik olmakla birlikte iman, sadece kalp ile yapılan tasdikten ibaret değildir. İmanda başka unsurlar da bulunmaktadır. Hadisçiler imanın sadece kalp ile tasdikten ibaret olmadığını ispat sadedinde, tasdik kelimesinin iman kelimesinin muradifi olmadığını ortaya koymaya çalışırlar. Ayette geçen ما أنت بمسلم لنا ifadesi yerine ما أنت بمؤمن لنا ibaresi söylenmiş olsa, mânâ doğru olmakla birlikte mü'min lafzından kastedilenin müslim lafzından kastedilen olduğunu söylemek doğru değildir. Yani mü'min lafzında, müslim lafzında olmayan başka mânâlar da olduğundan müslim lafzı, mü'min lafzını tam olarak karşılamaz¹⁰.

Keza ayette geçen اقيموا الصلاة ifadesi yerine اتموا الصلاة, لازموا الصلاة gibi ibareler okunacak olsa, mânâ doğru olmakla birlikte bu ifadeler, اقيموا lafzının delâlet etmiş olduğu mânâyâ delâlet etmezler. Yani bir lafzın diğerrinin muradifi olması, onun delâlet ettiği şeye delâlet etmesine

⁸ Halîmî, *Kutâbu'l-mirhac fi şu'abi'l-iman*, c.: 1-3, tahkik: Hilmi Muhammed Fudeh, 1979, c. 1, s. 25.

⁹ İbn Teymiyye, *Meccma' fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 186-187.

¹⁰ Ag.e., c. 7, s. 289.

bağlıdır¹¹. Böyle bir izah tarzı, hadisçilerin nassın lafzına olan bağlılıklarını göstermektedir. Ancak nassın lafzına olan sıkı bağlılık, Kur'an ve hadislerin her zaman doğru anlaşıldığı anlamına gelmemelidir. Yani nassın lafzına olan bağlılık ayrı bir şey, Kur'an ve hadislerin doğru olarak anlaşılması ayrı bir şeydir. Dolayısıyla nassın lafzına olan bağlılığını, bu ekolün akılcılığının gereği olarak değerlendirmek mümkündür.

Tasdik lafzının iman lafzının müradifi olmadığına dair az önce zikredilen delil, çok da kuvvetli görünmemektedir. Zira imanun lugattaki karşılığı ve anlamı tasdiktir. Halbuki اَقِيْمُوا lafzının lugattaki karşılığı ve anlamı اَتَمُّوا lafzı değildir. اَتَمُّوا lafzı, İbn Teymiyye'nin sisteminde اَقِيْمُوا lafzının eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Halbuki bir lafzın lugattaki karşılığı ve anlamı ile o lafzın eşanlamlısı aynı şey demek değildir. Bunlar farklı şeyler olduğuna göre, birini diğerinin delili olarak kullanmak da doğru olmaz.

Tasdik lafzının iman lafzı ile aynı mânâda olmadığına dair bir başka delil de şudur: Şahid âlem ile gayb âleminden bir şeyi haber veren kimse için صَدَقْتَ (Doğru söyledin) veya كَذَبْتَ (yalan söyledin) ifadeleri kullanılır. Ancak iman lafzı, sadece gayb âleminden verilen haberde kullanılır. Bundan dolayı güneşin doğduğunu haber veren bir kimse için 'O'na iman ettik' ifadesi kullanılmaz. Ancak 'O'nu tasdik ettik' ifadesi kullanılabilir¹².

Keza tasdik lafzının iman lafzı ile aynı mânâda olmadığı ortaya konurken imanun zıddının tekzîb olmadığı ifade edilmektedir. Zira tasdik lafzı, tekzîb lafzının zıddıdır. Yani tasdik ile tekzîb birbirinin zıddı olduğuna ve tekzîb lafzı, iman lafzının zıddı olmadığına göre, tasdik ile iman lafızları eşanlamlı olmamaktadır. İmanun zıddı küfürdür. Zira 'o mü'mindir' veya 'o kâfirdir' gibi kullanımlar söz konusudur. İmanun zıddı olan küfür, tekzîb ile aynı anlama gelmediğinden, imanun da tasdik anlamına gelmemesi gerekir. Zira tekzîb ile tasdik zıt anlamlıdır¹³. Burada küfrün, tekzîb ile aynı anlamda olmadığına dayanılmaktadır. Zira bir kimse diğerine 'Senin doğru söylediğini biliyorum fakat sana tâbi olmayacağım, bilakis sana düşmanlık yapacağım' dediğinde küfründe artış olmuş olur. Yani küfür kelimesinde, tekzîb anlamı olmakla birlikte başka anlamlar da mevcuttur. Dolayısıyla tekzîb kelimesinde bulunan genel mânâ, küfür kelimesinde bulunan genel ve özel mânânın toplamı olan mânâdan farklı olmuş oluyor¹⁴. Böylece küfür ve tekzîb

¹¹ A.g.e., c. 7, s. 290.

¹² A.g.e., c. 7, s. 291 vd.

¹³ A.g.e., c. 7, s. 292.

¹⁴ A.g.e., c. 7, s. 127.

kelimeleri aynı anlama gelmediği gibi, iman ile tasdik kelimeleri de aynı anlamda değildir.

Yukarıdaki delili destekler mahiyette olmak üzere imanun her şeyi tasdik etmek olmadığından bilakis özel bir şeyi tasdik etmek yani Peygamber'in haber verdiği şeyi tasdik etmek olduğundan bahsedilir. Dolayısıyla şeriattaki iman, lugattaki imandan daha özel bir anlam kazanmış olmaktadır. Zira özel anlamda bazı şeyler vardır ki, bunlar genel anlamda bulunmazlar. Meselâ hayvanın bir türü insandır. İnsanda hem genel mânâ hem de kendine has olan özel mânâ vardır. Her iki mânânın (genel ve özel mânâ) toplamı olan mânâ genel mânâ değildir. Bunun gibi tasdik ile iman genel mânâ itibarıyla ortak olmalarına karşın, iman teriminde tasdikte bulunmayan özel anlam da vardır. İşte bu özel mânâ ile genel mânânın toplamı olan mânâ (imanun mânâsı) genel mânâdan (tasdikin mânâsı) farklıdır¹⁵. Burada iman ile tasdik arasındaki ortak ve genel mânâyı dikkate almayıp, imanun anlamının genel ve özel mânâların toplamından oluştuğunu söylemek, problemi somut karakterli olarak ele almak anlamına gelir. Zira terimler arasındaki genel ve ortak mânâ soyutluğu, bu ortak mânâ ile terimleri birbirinden ayıran anlam farklılıkları beraberce somutluğu ifade etmektedir. Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir. İbn Teymiyye, iman için lugattaki tasdik anlamını yeterli görmezken, amellerin tasdik olarak isimlendirilmesi hususundaki dildeki kullanımı delil olarak kullanabilmektedir ki buna ileride değinilecektir.

Hadisçilere göre tasdikın kendisinde de bir farklılaşmanın (artma ve azalmanın) olduğu söz konusu edilmektedir. Bu da problemin somut karakterli olarak ele alındığının bir başka göstergesidir. İnsanların tasdiklerinin birbirinden farklı olduğu ortaya konurken şöyle bir misal verilir: Nasıl ki canlılar kudret, irade gibi sıfatlar bakımından hatta hareket, siyahlık ve beyazlık gibi arazlar bakımından birbirinden farklı iseler, tasdik ve ilim bakımından da birbirinden farklıdırlar. Bir şeyin bilinmesi hususunda insanların birbirinden farklı olmadığını söylemek bir maktura etki eden kudretin farklı olmayacağını veya bir şeyin görülmesi hususunda insanların birbirinden farklı olmayacağını söylemek gibidir. Nasıl ki ayın görülmesi hususunda insanlar arasında farklılık varsa, insanların tasdiki ve ilmi de öylece birbirinden farklıdır. İnsanlar arasında ayın görülmesi hususunda bir ortaklık varsa da bazısının görmesinin diğerinden daha tam olması bakımından aralarında farklılık vardır. Hatta kalbin bilgisi ve tasdiki bakımından insanlar arasındaki farklılık daha da fazladır¹⁶.

¹⁵ A.y.

¹⁶ A.g.e., c. 7, s. 564-565.

Kalbin tasdikine ilaveten bilgi de hem imandır hem de bütün olan imandan bir parçadır (cüzdür). Tevhidi duyup da onu tasdik eden bir kimse sonra bunu delillerle de bilmek isterse, bu durumda istidlâllerde bulunacaktır. İşte o kimsenin bu istidlâli bir imandır¹⁷. Bilgi iman olduğundan, bilgideki artma imandaki artmaya neden olacaktır. Bunu şu misalle izah etmek mümkündür: Allah'ın isimlerini ve onların mânâlarını bilip de onlara iman eden bir kimsenin imanı, bu isimleri ve mânâlarını bilmeyen veya bazısını bilip de onlara mücmel olarak inananın imanından daha kâmindir. Yani insanın Allah'ın isimleri, sıfatları ve ayetlerine dair bilgisinin artması, o kimsenin imanının kâmil olduğu anlamına gelir¹⁸.

Hadisçilere göre bilgideki artış, sadece bilmek açısından değil, bilginin ameli gerektirmesi bakımından da söz konusudur ki, bu da somut karakterliliğin bir başka göstergesidir. Nitekim sahibinin kendisiyle amel ettiği bilgi, sahibinin kendisiyle amel etmediği bilgiden daha kâmindir. Bunun gibi Allah'ın, cennetin ve cehennemin gerçek olduğunu bilen kimsenin bu bilgisi, O'nda Allah sevgisi ve korkusunu, cennete girme ve cehennemden uzaklaşma arzusunu gerektirir. Diğer bir kimsenin bilgisi ise bunları gerektirmez. Dolayısıyla birinci şahsın bilgisi diğerinden daha kâmindir¹⁹. Keza Fatır Sûresi 28. ayette Allah'tan korkanın ancak âlimler olduğu belirtilmektedir. Madem ki Allah'tan korkanlar kitap ve sünnette övülenlerdir. O halde bu kimseler, zemme müstehak değillerdir. Zemme müstehak olmamaları da vacib olan fiilleri yapmalarıyla olacaktır²⁰. Böylece ilim ve amel arasında bağlantı kurulmaktadır. Nitekim Nisa Sûresi 17. ayette *إِنَّمَا الثَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ* söz konusu insanların cahil olarak isimlendirilmesinin nedeni, onların masiyetleridir. Yoksa gayri mümeyyiz oldukları için cahil olarak isimlendirilmemişlerdir. Yani Allah'a asi olan kimse masiyeti esnasında cahildir²¹. Bilgideki artış, hem bilginin kendisinde hem de bilgi ile amel arasında kurulan bağla gerçekleşirken, bilginin hatırlanmasıyla (tezekkür) da gerçekleşir. Zira gaflet, bilginin gerçekleşmesini engeller. Gafil olduğu halde bir şeyi bilen kimsenin bu bilgisi, onu hatırlayanın bilgisinden daha azdır. Dolayısıyla hatırlamaya bağlı olarak bilgide bir artış gerçekleşmektedir. Nitekim Ashabtan 'Umeyr b. Habîb, imanun artıp azaldığını söylemiştir. Artma ve azalmadan sorulduğunda O, şöyle demiştir: Allah'a hamd

¹⁷ Halîmî, *Kitâbu'l-minhac fi şua'bi'l-iman*, c. 1, s. 38.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-iman*, ss. 90-92.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Meccau' fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 234.

²⁰ A.g.e., c. 7, s. 21.

²¹ A.g.e., c. 7, s. 22.

ettiğimizde, O'nu zikrettiğimizde ve O'nu tesbih ettiğimizde bu durum, imandaki artmayı gösterir. Buna mukabil O'ndan gafil olmamız ve O'nu unutmamız ise imandaki azalmayı gösterir²². Böylece bir şeyi hatırlama bir çeşit bilgi olmakta ve buna bağlı olarak bilgide ve imanda artış gerçekleşmektedir.

Bilgideki artış tezekkür vasıtasıyla, tezekkür edilen şeyle amel etmede de ortaya çıkar. İnsan daha önce bildiği bir şeyi hatırlayıp da onunla amel ettiğinde kendisinde yeni bir bilgi meydana gelir. Bundan dolayı hadiste, bildiği ile amel edene Allah bilmediğini öğretir denmiştir. Bu öyle bir durumdur ki, her insan kendi nefsinde bunu tecrübe edebilir²³. Bu anlayışa göre Gafir Sûresi 13. ayet 'إِلَّا مَنْ يُنِيبْ' tezekkür ile fiil arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Zira tam bir tezekkür, tezekkür edilene tesiri gerektirir. Sevileni tezekkür ederse, onu talep eder, korkulunu tezekkür ederse ondan uzaklaşır²⁴. Ancak bize göre ayette, tezekkür ile fiil arasında bir ilgi kurulmuyor. Ayet, defalarca tevbe edenin veya Allah'a yönelenin tezekkür edeceğinden bahsediyor. Dolayısıyla İbn Teymiyye ayeti kendi sistemine göre anlamış oluyor.

Bilginin tezekkür, tezekkürün de fiil ile olan ilişkisi ve bunlarda meydana gelen artma ve azalma somut karakterli akılcılığın kullanıldığını göstermektedir. Şimdi de imanın sözle ilgili olan diğer yönüne geçebiliriz.

A.a.1.a.2- Dilin Sözü (İkrar)

Dil ile şehadet kelimesini söylemek (ikrar) hadisçilere göre imanın gereklerindendir. Halîmî, ikrarın iman olduğunu şöyle ortaya koyar: Kâfir olan bir kimse, itikad ve ikrar ettiğinde mü'min olur. Bundan sonra namaz dışında şehadet kelimesini söylemesi gerekmez. Ancak kendi durumuyla (mü'min olup olmamasıyla) ilgili birtakım şüpheler ortaya çıkar ve bunları ortadan kaldırmaya ihtiyaç hissederse 'Ben müslümanım' veya 'şu zamandan beni müslümanım' demesi kâfidir. Yoksa şehadet kelimesini söylemesi gerekmez. Buradan ikrarın iman olduğu anlaşılmaktadır. Zira şehadet kelimesi iman olmayıp, o kimsenin kendi haline ve durumuna delâlet eden bir şey olsaydı, o takdirde durumunda karışıklık olduğu her halde şehadet kelimesini söylemesi gerekirdi. Bu gerekli olmadığına göre, buradan ikrarın iman olduğu anlaşılmaktadır²⁵.

²² A.g.e., c. 7, s. 566.

²³ A.g.e., c. 7, s. 235.

²⁴ İbn Teymiyye, *Kütübü'l-ıman*, s. 93.

²⁵ Halîmî, *Kütübü'l-mirhac fi şua'bi'l-ıman*, c. 1, s. 29.

İkrarın gerekli olmasının bir başka delili de aklı baliğ olan kimseye acilen itikadın gerekli olduğu gibi ikrarın da gerekli olmasıdır. İkrardan maksat, eğer kişinin halini ve durumunu tarif etmek ve ortaya koymak ise, buna ihtiyaç hasıl oluncaya kadar ertelemek mümkündür. Fakat bilginin meydana gelişinden sonra itikadın tehirinin caiz olmaması gibi, ikrarı da tehir etmek caiz değildir²⁶. Dolayısıyla ikrar da itikad gibi iman olmaktadır.

Halîmî, Ahzab Sûresi 22. ayeti وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَّقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ and ikrarın imandan olduğuna delil olarak kullanır. O'na göre Allah وَرَسُولُهُ ifadesini ayette imandan sonra getirmiştir. Ayette iman artmasından bahsedilmiştir. Dolayısıyla وَرَسُولُهُ ifadesi ile Allah, imandaki artmayı ifade etmiş olmaktadır²⁷. Ancak bu delile şöyle bir itiraz da yapılabilir: Allah söz konusu ifade ile imandaki artmayı ifade etmiş olmayabilir. Bu ifade, düşman birliklerini (ahzabı) gördüklerinde mü'minlerin söylemiş oldukları bir sözdür. Ve bu söz, onların içinde bulunduğu durumu ve hali ifade eden, ona delâlet eden bir sözdür. Yani mü'minlerin içinde bulundukları durum ve hal, onların imanlarını artırmıştır.

İkrarın imandan olması hususunda dil ile ikrar olmaksızın sadece kalp ile tasdikün küfürden çıkmaya yetmeyeceğine dair Al-i İmran Sûresi 84. ayet: قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ile Bakara Sûresi 138. ayet: فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ delil olarak kullanılmaktadır. Al-i İmran Sûresi 84. ayette Allah, mü'minlere iman ettik آمَنَّا demelerini emretmiştir. Bu da, ikrar olmaksızın kalp ile tasdiğin imanda yeterli olmadığını gösterir. Zira Bakara Sûresi 138. ayetteki بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ ifadesini sizin dediğiniz gibi diyerek iman ederlerse, sizin iman ettiğiniz gibi onlar da mü'min olurlar şeklinde anlamak gerekir²⁸.

Diğer taraftan Bakara Sûresi 138. ayeti şöyle anlamak gerekir: Sizin dediğiniz gibi derlerse, hidayete ermiş olurlar. Eğer yüz çevirirlerse, onlar düşmanlık içindedirler. Allah'a düşmanlık küfürdür²⁹. Dolayısıyla küfürden kurtulmak için dil ile ikrar gerekir. Ancak bu delile, şöyle bir itiraz yapılabilir: Madem ki Bakara Sûresi 138. ayetinin baş tarafını, sizin dediğiniz gibi derlerse iman etmiş olurlar şeklinde anlıyorsunuz, ondan sonra gelen hidayete

²⁶ A.g.e., c. 1, s. 28.

²⁷ A.g.e., c. 1, s. 29.

²⁸ A.g.e., c. 1, s. 26.

²⁹ A.y.

ererler ifadesini niçin söz ile hidayete ermek olarak anlamıyorsunuz. Yani eğer hidayete ermeyi birtakım fiil ve davranışlar içinde olmak şeklinde anlıyorsanız, iman etmeyi de sadece söz ile ifade etmek olarak anlamamak gerekir. Yine Gafir Sûresi 84. ve 85. ayetler ikrarın imana olduğuna delil olarak kullanılmaktadır. قَلَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ قَلَمَّا يَكْفُرُوا بَاسَنَا يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا

İnkârcıların Allah'a iman ettiklerine dair sözleri onları küfürden çıkarmamıştır. Zira onlar azabı gördükten sonra bu sözü söylemişlerdi. Bu sözü azabdan önce söyleselerdi küfürden çıkıp imana gireceklerdi³⁰. Buradan dil ile ikrarın iman olduğu anlaşılmaktadır.

İmanın sözle ilgili yönünü (kalbin sözü ve dilin sözü) bu şekilde ortaya koyduktan sonra, imanın amelle ilgili yönü üzerinde duralım.

A.a. I. b- İmanın Amel Yönü

İmanın amel yönünü iki kısımda ele almak mümkündür: 1- Kalbin Ameli, 2- Organların Ameli.

A.a. I. b. I- Kalbin Ameli

Hadisçiler kalbin de birtakım amelleri olduğunu kabul ederek, amellerin sadece bedenın organlarıyla yapıldığı görüşünü yetersiz bulduklarından amel anlayışının alanını genişletmiş oluyolar.

Kalp amelleri ile genelde Allah'ı ve Resûlünü sevmek, Allah'tan korkmak gibi fiiller anlaşılmaktadır³¹. İnsanın mü'min olması için Allah ve Resûlünün, onların dışındakilerden o kimseye daha sevgili olması gerekir. Tasdik imandan olduğu gibi tasdik ile birlikte Allah sevgisi ve korkusu bulunmazsa bu iman değildir³². İbn Teymiyye kalp fiillerini imanın gereği (levazımı) olarak görüyor. İnsan mü'min olduğunda aksine bir kasıt olmadıkça kalp fiilleri gerekli olur³³. Ancak bunun gerekli olduğunun delili nedir? Zira aksine kasıt olmadan bir şeyin meydana gelmesi, onun gerekli olduğunu göstermez. Yani gerekli olarak değil de tabii olarak da o şey meydana gelebilir. Bu takdirde kalp fiili, tasdikten ayrılmış olur.

Mücadele Sûresi 22. ayet, kalp fiili için delil olarak kullanılmaktadır: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ İman bulunduğunda, onun zıddı olan Allah'ın düşmanlarını sevmek olmayacaktır. Kalp fiilleri, imanda gerekli (vacib) olan şeyler olup, imanda tercih edilen iyi ve hoş şeyler

³⁰ A.g.e., c. 1, s. 26-27.

³¹ İbn Teymiyye, *Kütâbu'l-iman*, s. 93.

³² İbn Teymiyye, *Meccâi' fetâvâ Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 307.

³³ A.g.e., c. 7, s. 16.

değildir³⁴. Kalp fiili, imanun gereklerinden olduğuna göre kalp fiilinin bulunmasına bağlı olarak imanda kemâliyet söz konusu olacaktır. Ancak bu kemâliyet, tercih edilen değil de imanun oluşmasını sağlayan gerekli (vacib) bir kemâliyettir. Zira Allah ve Resûlü; isim verilmiş herhangi bir amelden bu ismi, ancak yapılması gerekli (vacib) olan bazı şeyler yapılmadığında kaldırmışlardır. Meselâ 'Fatiha'sız namaz olmaz' hadisinde olduğu gibi. Yani imanda yapılması gerekli olan bir şey yapılmadığında iman ortadan kalkacaktır³⁵. Ancak meselenin bu şekilde ele alınması problemlidir. Ayete göre Allah'ın düşmanlarını sevmek ile iman bir arada olmaz. Fakat hadisçilere göre kalp fiili, imanun unsurlarından birisidir. O halde iman varolmaya devam edecek veya kalp fiilinin olmamasından dolayı imanun tümü ortadan kalkacaktır. İmanun tümü ortadan kalkarsa, o takdirde iman, sadece kalp fiiline bağlı olmuş olur. Halbuki imanda kalp fiilinden başka unsurlar da vardır. Eğer imanun bir kısmı kalırsa, o zaman da ayetin anlaşılmasına ters bir durum söz konusu olacaktır. Zira ayete göre Allah'ın düşmanlarını sevmek ile iman bir arada olmaz.

Kalp fiilinin imanı oluşturan unsurlardan birisi olarak kabul edilmesi ve kalbin tasdiki ile organların fiilini birbirine bağlaması somut karakterliliği gösterdiği gibi, kalp fiilindeki artma ve azalma da yine somut karakterliliği gösterir. Zira insanlar tasdikte ve bilgide eşit olmadıkları gibi sevgi ve korkuda da eşit olmayıp derecelenmeye tâbidirler³⁶.

A.a. 1.b.2- Organların Ameli

Hadisçilere göre organlarla yapılan ameller imana dahildir. Bu konuda Halîmî şöyle der: Mademki herhangi bir ibadeti yalanlamak (tekzîb) küfürdür, o halde ihlas ile bu ibadetin yapılması, imanun cüzlerinden biridir. Meseleye ters yönden baktığımızda da aynı durum söz konusudur. Zira hükümleri tasdik etmek iman ise, onları yerine getirmenin iman olmaması caiz değildir³⁷. Ancak burada problemlili bir durum vardır. Halîmî, ibadetin yalanlanmasının (tekzîbinin) zıddı olarak ibadetin yerine getirilmesini anlıyor. Halbuki ibadetin yalanlanmasının zıddı olarak ibadetin tasdik edilmesi kabul edilebilir. Yine O, hükümlerin tasdik edilmesini, onların yerine getirilmesi olarak anlıyor.

³⁴ İbn Teymiyye bu ifadeyle kelâmcılara karşı çıkmış olmaktadır. Zira kelâmcılara göre ameller, imanda gerekli olmayıp, iyi ve hoş karşılanan şeyler olup, bunlar da imanun kemâliyetini gösterir. Dolayısıyla imanun aslı ve hakikati ile imanun kemâliyeti birbirinden ayrıdır. Halbuki İbn Teymiyye'ye göre imanun aslı ile imanun kemâliyeti birbirinden ayrılmaz. Dolayısıyla kalp fiilleri, iyi ve hoş karşılanan şeyler olarak değil de gerekli (vacib) olan şeyler olarak imanun kemâliyetini oluşturur.

³⁵ İbn Teymiyye, *Meccma' fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, ss. 14-16.

³⁶ A.g.e., c. 7, s. 556.

³⁷ Halîmî, *Kütübü'l-mirhac fi şua'bi'l-iman*, c. 1, s. 38.

Halbuki hükümlerin tasdik edilmesi ile onların yerine getirilmesi ayrı şeyler olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Halîmî, kendi sistemine göre meseleyi ele almış olmaktadır.

Amelin imandan olduğuna bir başka delil de şudur: İkrar edilen şeyde taatı terketmek suretiyle Allah'a karşı istikbar küfür ise, ondan bağış dileme taat ile olacaktır³⁸. Yine burada da problemli bir durum vardır. Zira taatın terkedilmesi söz konusu olmadan da Allah'a karşı istikbar olabileceği gibi, taat olmaksızın da Allah'tan bağış dileme söz konusu olabilir. Dolayısıyla yazar, yine kendi anlayışına göre meseleyi ortaya koymakta ve istediği neticeye ulaşmaktadır.

Amellerin imandan olduğu hususunda İbn Teymiyye, amellere mecaz olarak iman denmesine karşı çıkar. Zira O'na göre hakikat-mecaz ayrımı, hicrî 3. yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla böyle bir ayrıma dayanılarak ameller, mecazî mânâda iman diye isimlendirilemez. O halde ameller, hakikat mânâsında imandır³⁹. Ancak amellerin mecazî mânâda iman diye isimlendirilmesine karşı çıkılırken, amellerin hakikat mânâsında iman diye isimlendirilmesine de karşı çıkmış olunmaktadır. Zira mecazî mânâyı belli bir tür akılcılığa ve sisteme göre kabul ediyorsak, hakiki mânâyı da belli bir tür akılcılığa ve sisteme göre kabul ediyoruzdur. Dolayısıyla her iki mânâyı (hakikati ve mecazı) kabul edenlerin bu kabullerinin gerisinde, belli bir tür akılcılık anlayışı vardır. Anlayış bakımından aralarında bir farklılık yoktur. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin mecazî mânâyı kabul edenleri eleştirmesi problemli görünmektedir. Öte yandan dinî bir kelimenin anlamının belirlenmesinde, hakikat veya mecaz anlamdan birisinin kabul edilmesi, zorunlu değildir. Bu anlamlardan (hakikat ve mecaz) başka şekilde de söz konusu kelimeye anlam verilebilir. Zira bir kelimeye anlambilime göre verilen mânâ, o kelimenin hakikat mânâsı olmadığı gibi mecazî mânâsı da olmayabilir.

Hadisçilere göre amel o kadar önemlidir ki, onlar imanun bütününü amelden ibaret olarak görmektedirler. Zira Allah, her organa bir amel vermiştir. Mesela kalbin ameli itikad, dilin ameli söz, elin ameli tutmak, ayağın ameli yürümektir. Amel ismi bu fiillerin hepsine de şamildir. Dolayısıyla iman da başından sonuna kadar amel üzere bina kılınmıştır⁴⁰. Ancak burada çelişkili bir durum söz konusudur: Zira imanun bütününün amel olduğu kabul edilmekle birlikte cüzlerden birisine (organların ameline)

³⁸ A.g.e., c. 1, s. 39.

³⁹ İbn Teymiyye, *Me'aruf fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 88.

⁴⁰ A.g.e., c. 7, s. 293.

de amel denmektedir. Yani aynı isim hem bir şeyin bütününe hem de bir parçasına verilmektedir. Halbuki bir isim, hem bir şeyin bütününe hem de onu meydana getiren bir parçasına verilemez. Zira bütün ile parça farklı şeylerdir.

Öte yandan İbn Teymiyye, yukarıdaki anlayışın tam tersi olarak fiilin de tasdik olduğu görüşündedir. Yani kalp ile olan itikad, tasdik olduğu gibi fiil de tasdiktir. İbn Teymiyye bir hadisi, tüm amellerin tasdik olarak isimlendirilmesine delil olarak kullanmaktadır. Hadise göre iki göz zina eder. Gözlerin zinası bakmaktır. Kulak zina eder. Kulağın zinası işitmektir. El zina eder. Elin zinası tutmaktır. Ayak zina eder. Ayağın zinası yürümektir. Kalp bunu temenni eder ve ister. Ferc (apış arası) de bunu tasdik veya tezkîb eder⁴¹. Ancak fercin söz konusu durumu veya şeyi tasdik veya tezkîb etmesi ile fiilin tasdik veya tezkîb olması birbirinden ayrılabilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin kullandığı hadisin delil olması söz konusu olmayabilir.

İbn Teymiyye, amellerin tasdik olarak isimlendirilmesi hususunda dilcilerin kullanımından delil getirmektedir. Cevherî, siddîk kelimesini fîssîk kelimesi ile benzer görmektedir. Yani siddîk kelimesi tasdik'in devamlılığını gösterir ki, bu da sözün amel ile tasdik edilmesi demektir⁴². Ancak burada problemli bir durum vardır: İbn Teymiyye, amellerin tasdik olarak isimlendirilmesi hususunda dildeki kullanımı delil olarak kabul etmesine karşın, imanın tasdik olduğunu dile dayanarak kabul eden kelâmcıların görüşüne karşı çıkar ve dinî kelimelerin anlamlarının tesbitinde dilden delil göstermenin doğru olmayacağını, zira Şari'nin bir kelimenin anlamına, dildeki mânâyâ ilave olarak başka mânâlar ilave ettiğini söyler.

Hadisçiler, amellerin imandan olması hususunda belli bir tür akılcılık ve mantık doğrultusunda ayetleri kullanmaktadırlar. Enfal Sûresi 2-4 ayetler: *إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ* Halimi'ye göre mü'minler, ayetlerde geçen söz konusu amelleri birleştirmişlerdir. Dolayısıyla bu fiiller, imanı oluşturan bir parçadır⁴³. Ancak yazar, ayetleri kendine göre yorumlayarak söz konusu fiillerin imandan olduğunu söylüyor. Zira bu fiillerin imandan olduğuna dair dilsel bir ifade yok. Keza İbn Teymiyye de Beyyine Sûresi 5. ayeti *وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ يَدِينُ الْقِيَمَةُ* benzer bir şekilde anlamıştır. Ayette önce imandan bahsedilmiştir. İman ise asıldır. Sonra da

⁴¹ İbn Teymiyye, *Kütübü'l-iman*, s. 117.

⁴² Kasım b. Sellam, *Kütübü'l-iman*, tahkik: Muhammed Nasîruddîn el-Albanî, Beyrut, 1983, s. 27.

⁴³ Halimî, *Kütübü'l-marhac fi şua'bi'l-iman*, c. 1, s. 34.

salih amelden bahsedilmiştir. Salih amel de dini tamamlayan bir unsurdur. Dolayısıyla din, iman ve salih amelden oluşmaktadır. Salih amel olmadan mücerret iman, kâfi değildir⁴⁴. İbn Teymiyye bu durumda iman ile salih ameli birleştirmiş oluyor. Halbuki ayette bunu belirten dilsel bir ifade yoktur. Ayrıca İbn Teymiyye, din ile imanın aynı anlama geldiğini kabul ediyordu. Bu durumda iman ile hem din kastedilmiş olmakta hem de dinin kalpteki yönü yani tasdik kastedilmiş olmaktadır. Böylece iman, hem bir şeyin bütününe hem de onun bir parçasına denmektedir ki bu da çelişkili bir durumun varlığını gösterir. Ayetlerde amellerin imana atfedilmesi, amellerin imandan olduğu hususunda delil olarak kullanılmaktadır. Mademki ayetlerde ameller imana atfedilmektedir, öyleyse sadece kalpteki iman yeterli değildir. Bilakis ameller de gerekli olmaktadır⁴⁵. Yani iman ile amel birleştirilmiş olmaktadır. Halbuki aynı ayetleri kelâmcılar ileride görüleceği gibi amellerin imandan ayrıldığına delil olarak kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla aynı ayetler, farklı karakterde (somut ve soyut) akli kullananlarca farklı biçimlerde delil olarak kullanılmaktadır.

Hadisçilere göre amellerin hem iman hem de imandan bir parça olduğu ispat edildiği gibi, amellere bağlı olarak imanda artma ve azalmanın olduğu da ispat edilmektedir. Keza bu durum da iman anlayışındaki somut karakterliliği göstermektedir. Mesela Halîmî, imandaki artmayı şöyle izah eder: İman iki kısma ayrılır. Bunlardan birisi asıl, diğeri de fer'dir. İmanın aslı itikad ve ikrar, fer'i ise taatlerdir. Taatler de imandır. Zira kalp ve lisan ile meydana gelen iman, diğer taatlere teşvik eder. Ve böylece mü'min olan kimse, sözünü fiil ile gerçekleştirmeye kasteder⁴⁶. Halîmî, taatleri imanun aslının gerektirdiği bir şey olarak görmekle onları da iman olarak kabul etmiş olmaktadır.

İmanın, parçaların oluşturduğu bir bütün olarak görülmesi durumunda, imanda artmadan bahsetmenin mümkün olmadığını, zira bütünün dışında o bütüne bitecek bir şey olmadığını ileri sürenlere karşı Halîmî, şöyle cevap verir: Farzı ve nafiyesiyle tüm taatler, imanun 70 küsur şubesinin dışında değildir. Zira şeriatta sınırlandırılmış bir şeyi bir kimsenin fazlalaştırması mümkün değildir. Ancak bu durum, imanun vazedilişi ve hükümler olarak ortaya konusu itibariyledir. Buna mukabil insanların fiilleri ve amelleri itibariyle imanun şubelerinde artma ve azalma söz konusudur. Yani imanda farklılaşma, imanun parçalarının (şubelerinin) ortaya konusu bakımından değil, insanların amelleri bakımındandır. Farz kılınan namazı buna misal

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Meccma' fetavai Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 199.

⁴⁵ A.g.e., c. 7, s. 198.

⁴⁶ Halîmî, *Kitâbu'l-minhac fi şua'bi'l-iman*, c. 1, s. 64.

olarak verebiliriz. Şeriatta farz namaz, sınırlıdır. Ancak onu yerine getirenlerin fiillerinde artma ve azalmadan bahsedilebilir. Farz namazı yerine getirenin imanı tam, bir kısmını yerine getirenin imanı ise noksandır⁴⁷. İmandaki artma ve azalmayla ilgili böyle bir izah tarzı, çelişkili görünüyor. Zira iman, tüm fiillerin oluşturduğu bütün olarak görülürken, imandaki artma ve azalma insanın fiillerine bağlanıyor. Dolayısıyla iman hem tüm fiillerin oluşturduğu bütün olarak görülüyor hem de iman ile insanın fiilleri birbirinden ayrılıyor. Bir başka ifade ile iman ile insanın fiilleri hem birleştiriliyor, hem de bunlar birbirinden ayrılıyor.

Amellere bağlı olarak imandaki artma, imanun aslı ile fer'inin birbirini gerektirmesi (telazum) anlamında da söz konusu edilmektedir. Kalpte tasdik ve buna bağlı olarak kalp fiili gerçekleştiğinde, beden de zarurî olarak söz ve amel bakımından harekete geçmesi gerekir. Bu böyle olduğu gibi, bunun aksi de geçerlidir. Bedende gerçekleşen söz ve amelin, imanun kalpteki yönü üzerinde tesiri vardır⁴⁸. İmanun iki yönünün karşılıklı olarak birbirine tesir etmiş olması, somut karakterliliği gösterir. Çünkü tek yönlü bir gerektirmeden bahsedilseydi, somut karakterlilik söz konusu olmayabilirdi. Zira tek yönlü gerektirme sebep ile müsebbeb arasında söz konusu olup, sebep müsebbebden ayrılabilir.

Hadisçiler, amellere bağlı olarak imandaki artış hususunda çeşitli ayetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Meselâ Tevbe Sûresi 124. وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَكُنْمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ayet şöyle izah edilmektedir: Ayetin iki mânâsından bahsedilebilir: 1- Ayetteki imanun artışından maksat, insanların Peygamberin peygamberliğine olan güven ve bağlılıklarının artmasıdır. Zira münafıkların gizli hallerine ancak vahiy kanalıyla muttali olmak mümkündür. 2- Ayetteki imanun artışından maksat, nazil olan sûrenin insanı nefsi ve malı ile müşriklerle cihada teşvik etmesidir. Eğer bu anlamlardan birincisini kabul edersek, o takdirde sonradan Peygamberi tasdik etmek onun emirlerinden birisine uymak ve Allah'a ibadetle gerçekleşmiş olur. Eğer ikinci anlamı kabul edersek, o zaman da zaten cihadın iman olduğu ortaya çıkmış oluyor⁴⁹. Ancak ayetin birinci anlamıyla ilgili izah tarzı problemlidir. Zira Peygamberin peygamberliğine olan güven ve bağlılığın artması onun emrine uymak ve Allah'a ibadetle de gerçekleşmiş oluyor. Yani kalp ile tasdike ilaveten amel de imana dahil edilmiş ve imanda artış bu yolla gerçekleşmiş oluyor. Halbuki bu bir

⁴⁷ Age., c. 1, s. 110-111.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Meccma' fetavâ Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 541-542.

⁴⁹ Halîmî, *Kutûbu'l-mihnac fî şua'bi'l-iman*, c. 1, s. 39.

yorumdur. Ayetin dilsel ifadesinde böyle bir anlam olmadığı gibi, Peygamberin peygamberliğini tasdik de söz konusu değildir. Keza ayetin ikinci anlamında da cihadın iman olması yoruma bağlı olarak ortaya konmaktadır. Yoksa ayette dilsel olarak böyle bir mânâ mevcut değildir. Dolayısıyla ayetler belli bir tür akılcılığa göre yorumlanmakta ve mânâ verilmektedir.

Hadisçilerin, imanun ne olduğu, imanı meydana getiren unsurlar ve imanun artma ve azalmasıyla ilgili görüşlerini ortaya koyduktan sonra yine onların imanla ilgili olarak iman-islâm ilişkisi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

A.a.2- İman ve İslâm

Hadisçilere göre iman ile islâm arasındaki mânâ ilişkisi iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi, iman ile islâmın ayrı, ikincisi de iman ile islâmın aynı anlama gelmesidir.

Birincisine göre iman ile islâm ayrı anlamdadırlar. Zira müslim olan bir kimse sadece Allah'a ibadet ediyor, O'na hiçbir şeyi ortak koşmuyorsa ve farz olan iman onda varsa, o kimse cennet ehlindendir. Bununla birlikte Cibrîl hadisinde söz konusu olan iman, o kimsede yoktur. Fakat kendisine emredilen iman ve islâm vardır. O kimse Allah'a ibadet edip başkasına ibadet etmemesi, O'ndan korkması ve O'ndan ümit etmesi bakımından müslimdir. Fakat Allah ve Resûlü onların dışındakilerden kendisine daha sevgili olmadığından, kendisi için sevdiğini kardeşi için sevmediğinden ve sadece Allah'a tevekkül etme gibi fiiller kendisinde bulunmadığından bu kimse gerçek mü'min değildir. Çünkü bunlar gerekli (vacip) bir şekilde imanun parçaları olup, islâmın gerektirdiği şeylerden değildir. Dolayısıyla söz konusu kimse, müslim olsa da gerçek anlamda mü'min değildir⁵⁰. Bu durumda iman ve islâm birbirinden farklı şeyler olmuş olur. Yani imanun muhtevası islâma göre daha fazladır.

İslâm, kulun sadece Allah'a teslim olması, O'na hiçbir şeyi ortak koşmaması ve O'ndan başka ilâh edinmemesidir. Şirk ve kibir, islâmın zıtlarıdır. Zira Allah'a ibadet hususunda büyüklenen kimse O'na ibadet etmiyor ve O'na teslim olmuyor demektir. Keza hem O'na hem de başkasına ibadet eden de O'na ortak koşuyor, O'na teslim olmuyor demektir. Dolayısıyla islâm, sadece Allah'a teslim olmak ve boyun eğmektir. Bunlar islâmın zahirî yönüdür. Peygamber, bir hadisinde müslimi, müslümanların elinden ve dilinden selâmette olduğu kimsedir diye tarif ederken, mü'mini de

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Meznuu' fetavü Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 426 vd.

insanların kanları ve malları hususunda kendisinden emin oldukları kimsedir diye tarif etmiştir. Bu durumda Peygamber islâmı zahirî yönle, imanı da batınî yönle açıklamış olmaktadır. İman, bu yönü itibarıyla islâmdan daha yücedir. Kendisinden emin olunan kimse, insanların kendisinden salim oldukları kimsedir. Fakat insanların kendisinden salim olduğu her kimse, insanların kendisinden emin olduğu kimse değildir⁵¹. Dolayısıyla iman ile islâm birbirinden farklı şeyler olup, iman muhteva olarak islâmdan daha fazladır.

İman ile islâm birbirinden ayrı anlamda kabul edilmekle birlikte aynı anlamda oldukları da kabul ediliyor. Zira müslim olan kimsede onu ateşte devamlı kalmaktan kurtaracak iman da vardır. O kimse hem müslim hem de mü'mindir⁵². Dolayısıyla iman ile islâm aynı anlama da gelmektedir. Bu durumda iman ile islâm hem ayrı anlamda hem de aynı anlamda olmuş oluyor ki, bu da çelişkili bir durumu ifade ediyor.

Diğer taraftan hadisçilere göre iman ile islâm arasındaki mânâ ilişkisi din anlamında göz önüne alındığında, bu iki kelime aynı anlama gelmektedir. Halîmî'ye göre her ne kadar islâmın hakikati teslim olmak, imanın hakikati tasdik olsa da iman ile islâm aynı dinin iki adıdır. İman ile islâmın hakikatlerinin farklı olması onların tek bir dinin isimleri olmasını engellemiyor. Tıpkı gays ve matar sözcüklerinde olduğu gibi. Her ne kadar gays'ın hakikati ile matar'ın hakikati birbirinden farklı olsa da gays ve matar sözcükleri aynı müsemmanın ismidirler⁵³. Ancak bu şekildeki delillendirme problemlidir. Zira gays ve matar sözcükleri lugatta eşanlamlı olabilen sözcükler olduğu halde, iman ve islâm terimleri böyle değildir. Zira iman ve islâm lugatta değil de, belli bir sistem içerisinde aynı anlama gelmektedir. İki terimin lugatta aynı anlama gelmesiyle, belli bir sistem içerisinde aynı anlama gelmesi arasında farklılık vardır. Bu farklılık, bir başka açıdan şöyle de izah edilebilir: Gays ve matar sözcükleri aynı müsemmaya delâlet ederken, iman ve islâm terimleri aynı dine delâlet ederler. Din sözcüğü de belli bir müsemmaya delâlet ediyor. Yani iman ve islâm, din sözcüğü ile eşanlamlı olmuş oluyor. Bu eşanlamlı kelimeler de bir müsemmaya delâlet ediyorlar. Yani iman ve islâm sözcükleri din sözcüğünün anlamı vasıtasıyla bir müsemmaya delâlet etmektedirler. Halbuki gays ve matar sözcükleri aynı müsemmaya herhangi bir vasıtayla değil de direkt olarak delâlet etmektedir. Yani iman ve islâm sözcükleri önce din anlamı'na sonra da malum bir müsemmaya delâlet ederken, gays ve matar sözcükleri direkt olarak malum

⁵¹ Ag.e., c. 7, s. 264.

⁵² Ag.e., c. 7, s. 240.

⁵³ Halîmî, *Kütübü'l-minhac fî şua'bi'l-iman*, c. 1, s. 43.

bir müsemmaye delâlet etmiş oluyorlar. Böylece iki durum arasında benzerlik olmadığından, sanki benzerlik varmış gibi yapılan aklyürütme de pek sağlıklı olmamış oluyor. Somut karakterli iman anlayışını ortaya koyduktan sonra, şimdi de soyut karakterli iman anlayışına geçebiliriz.

A.b.2- Soyut Karakterli İman Anlayışı

Soyut karakterli iman anlayışı, kelâmcıların ortaya koydukları sistemli bir iman anlayışdır. Bu iman anlayışında hadisçilerdekinin aksine bilgi, imandan ayrıldığı gibi, amel de imandan ayrılır. Kalp fiiline ise yer verilmez. Biz önce imanın ne olduğunu ve bilginin imandan ayrıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

A.b.1- İman Bilgi Ayırımı

İmanın kalpte olduğunu söyleyenlerden bazıları, onun bilgi (marifet) olduğunu söylerken, bazıları da kalp ile tasdik olduğunu söylüyorlar⁵⁴. Ehl-i Sünnet tabir edilen kelâmcılar, genelde imanın kalp ile tasdik olduğu görüşündedirler. Zira dilciler imanın kalp ile tasdik olduğu hususunda müttefiktirler. Yusuf Sûresi 17. ayette geçen mü'min kelimesi musaddık anlamındadır.

Ebu'l-Muîn Nesefî, imanın tasdikten başka bir şey olduğunu söylemek, bir kelimenin dilde bilinen anlamını bilinmeyen başka bir mânâyâ nakletmek olduğunu ve eğer böyle bir duruma cevaz verilecekse, dildeki her kelime için bunun söz konusu olabileceğini, böylece dilin iptal edilmiş olacağını ve bunun da muhal olduğunu ifade etmiştir⁵⁵. Kelâmcı, imanın lûgat mânâsı (tasdik) ile şeriattaki mânâsı arasında bir ayırım yapmıyor. Yani imanın dildeki mânâsı aynı zamanda şeriattaki mânâsıdır. Ancak meseleyi böyle ele almak, makul olmayan bir durum ortaya çıkarmaktadır. Zira biz, imanın hakikati ve mahiyeti ile imanın taalluk etmiş olduğu şeyleri (iman edilecek şeyleri) birbirinden ayırabiliriz. Yani imanın hakikati başka bir şey, imanın taalluk etmiş olduğu şeyler de başka bir şeydir. İmanın dildeki tasdik olan mânâsı şeriattaki mânâsı ise, ya bu mânâ ile imanın hakikati kastedilecektir veya imanın taalluk etmiş olduğu şeyler kastedilecektir. İkisi birlikte kastedilmiş olamaz. Zira imanın hakikati ile imanın taalluk ettiği şeyler birbirinden farklı şeylerdir. Eğer bir tanım ile iki farklı şey tanımlanırsa bu makul değildir.

Eğer imanın dildeki tanımı ile şeriattaki tanımı aynı kabul edilip, bununla imanın hakikati kastediliyorsa, o takdirde kelâmcının, imanın şeriattaki tanımı olan Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına ve ahiret gününe

⁵⁴ Nesefî, *Taksirü'l-adille*, tahkik: Claude Salamé, c.: 1-2, Dimeşk, 1993, c. 2, s. 799.

⁵⁵ Nesefî, *Taksirü'l-adille*, c. 2, s. 800.

imanı kabul etmesi doğru olmaz. Zira böyle bir tanım, imanın hakikatının tanımı olmayıp, imanın taalluk etmiş olduğu şeyleri (iman edilecek şeyleri) bildiren bir tanımdır. Yok eğer imanın dildeki tanımı ile imanın şeriattaki tanımı yani iman edilecek şeylerin tanımı kastediliyorsa, o takdirde de imanin bu tanımı onun hakikatini veren bir tanım olmayacaktır. Dolayısıyla imanin dildeki tanımını aynı zamanda onun şeriattaki tanımı olarak kabul etmemiz mümkün değildir.

Yine kelâmcının imanın şeriattaki tanımı olarak, Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen şeyler hususunda Peygamberin tasdik edilmesini⁵⁶ kabul etmesi de problemlı bir durum ortaya çıkaracaktır. Peygamber'in Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen şeyler ile dinde meşhur olan şeyler, yani nazar ve istidlâle başvurmada bilinen şeyler anlaşılmaktadır. Allah'ın birliği, namazın gerekliliği ve şarabın haramlığı gibi. Ancak Peygamber'in Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen şeylere herkes için geçerli olabilecek bir sınır tayin etmek zordur. Yani Peygamber'in Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen şeylerin neler olduğu kişiden kişiye değişebilir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen tanım, imanın şeriattaki tanımı olarak kabul edemeyiz. Zira imanın şeriattaki tanımı, herkes için geçerli olabilecek bir tanım olmalıdır.

Ayrıca imanın şeriattaki tanımı olarak Peygamber'in Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen şeyler hususunda Peygamberi tasdik etmek denirken, bilgiyi de imanın tanımı içerisine dahil etmiş oluyoruz. Halbuki ehl-i sünnet kelâmcılarına göre bilgi, imandan ayrıdır. Diğer taraftan iman edip de ölen bir mü'minin durumu ne olacaktır. Zira o, Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen şeylerden bir kısmı hususunda malumat sahibi olmadan ölmüş olacaktır.

Kelâmcılara göre imanın kalp ile tasdik olması, iman ile bilginin ayrıldığı anlamına gelir ki, bu da onların iman anlayışlarındaki soyut karakterliliği gösterir. Bilgi, imandan başka bir şeydir. Zira sebepsiz olarak bir şey hakkında bilgi meydana gelirken, aynı şeye iman etme söz konusu olamaz. Bu genel kabul gören bir durumdur. Ayrıca bir şeyi bilmeyenin, onu yalanlamayla vasıflandırılması veya aksine bir şeyi bilen bir kimsenin de onu tasdik etmekle vasıflandırılması söz konusu değildir. Yani bir şey hususunda cahil olana o şeyi yalanlayıcı (tekzîb edici) denmediği gibi, bir şeyi bilene de onu tasdik edicidir denmez. Ancak cehalet, tekzîbe, bilgi de tasdike götürebilir. Yani bilgi, imanin sebebi olması anlamında tasdik olarak isimlendirilebilir. Yoksa hakikat anlamında bilgi, tasdik olarak isimlendirilemez⁵⁷. Bu durumda

⁵⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-mukasid*, tahkik: Abdurrahman 'Umeyre, c.: 1-5, Beyrut, 1989, c. 5, s. 177.

⁵⁷ Maturîdî, *Kütübü't-terbid*, tahkik: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 612-3.

bilginin imandan ayrılması bir şeyin kendisi ile sebebinin birbirinden ayrılması esasına dayanır.

Nesefî, imanın tasdik olup, bilgi olmadığını, dolayısıyla bilginin imandan ayrı olduğunu şöyle ispatlar: İman tasdiktir. İmanın zıddı ise küfürdür. Küfür tekzîb anlamına gelmekte olup, tekzîb bilgiye değil tasdike münafidir. Zira bilgiye zıt olan cehalettir. Yani tasdikın zıddı tekzîb, bilginin zıddı cehalettir. Dolayısıyla iman ile bilgi birbirinden farklı şeylerdir. Zaten bilgi olmadan iman gerçekleşebilmektedir. Mesela peygamberlerin kendileri hakkında bilgimiz olmamasına rağmen onlara iman edebiliyoruz. Ayrıca ayette⁵⁸ inkâr edenlerin, oğullarını bildikleri ve tanıdıkları gibi, Peygamberi de bildikleri ve tanıdıklarından bahsedilmektedir⁵⁹. Ancak böyle bir bilgiyle birlikte iman gerçekleşmemiştir. Diğer taraftan mukallidin imamının sahih olması da imanın bilgiden ayrı olduğunu gösterir. Zira tasdik, itikadın subutiyetine dayanmaz, yani ona bağlı değildir. Bilakis itikadı kesinleştirir ve kuvvetlendirir⁶⁰. Yani itikadın subutiyeti bilgi ile gerçekleştiğinden, iman bilgiye dayalı değildir. Ancak bilgi ile iman kuvvetlendirilebilir.

Bilginin imandan ayrı olduğu hususunda iki görüş öne sürülmektedir. Bunlardan birincisine göre imanda söz konusu olan tasdik, mantıkî tasdikın bir türüdür. Mantıkî tasdik daha geneldir. İmanda söz konusu olan tasdik ile mantıkî tasdik arasında seçmenin (ihtiyarın) olup olmaması bakımından bir farklılık vardır. İkinci görüşe göre ise imanda söz konusu olan tasdik bilgi cinsinden değildir. Zira imandaki tasdikte seçme hakkı vardır. Buna karşılık bilgi (ilim) bir keyfiyettir ve bir şeyin tesiri altında kalma ile yani zorunlu bir şekilde gerçekleşir. Bu durumda bilgi ve tasdik başka şeyler olmaktadır⁶¹. Bu iki görüşten ikincisi makul olduğu halde, birincisi makul görünmemektedir. Zira mantıkî tasdik, imanda söz konusu olan tasdikten daha genel olarak ele alınmakta, bir başka deyişle imanda söz konusu olan tasdik, mantıkî tasdikın bir türü olarak kabul edilmektedir. Halbuki imanda söz konusu olan tasdik, mantıkî tasdikın bir türü olamaz. Zira imanda söz konusu olan tasdikın mantıkî tasdikın bir türü olması, imanda söz konusu olan tasdikten başka bir tür tasdikın daha mantıkî tasdikın bir türü olarak ortaya konmasıyla gerçekleşebilir. Mantıkî tasdikın içinde imanda söz konusu olan tasdikten başka bir tür tasdik daha olmadığından, mantıkî tasdikın imanda söz konusu olan tasdikten daha genel olduğundan bahsedilemez. Dolayısıyla burada iki

⁵⁸ Bakara 146.

⁵⁹ Nesefî, *Tabsiretu'l-adille*, c. 2, s. 808.

⁶⁰ Taftazani, *Şerhu'l-makasid*, c. 5, s. 218.

⁶¹ Taftazani, *Şerhu'l-makasid*, c. 5, s. 186.

şey söz konusu edilmektedir. 1- Mantıkî tasdik. 2- İmanda söz konusu olan tasdik. Bu iki şey ya birbirinden ayrıdır ya da aralarında bağ vardır. Yoksa birinin diğerinin türü olduğundan söz edilemez.

Kelâmcıya göre iman, kalp ile tasdik ve bilgi de imandan ayrı olduğundan imanda artma ve azalmadan bahsedilemez. Kelâmcı, imanda artma ve azalma olduğunu kabul edenlerin (hadisçilerin) görüşünü hayretle karşılamaktadır. Zira hadisçilere göre kâfir olan bir kimse islâma girip tasdik edilmesi gereken şeyleri tasdik ettiğinde, mü'min olmuş olur. Bundan sonra bir günah işlediğinde imanında azalma olur. Halbuki bu durumda o kimsede tasdikten başka bir şey yoktur. Zira daha yeni mü'min olmuştu. Böylece tasdikte artma söz konusu olmadığından imanda da artma söz konusu olamaz⁶². Burada kelâmcı, hadisçilerin görüşünü kelâmî bakış açısından değerlendirmiş olmaktadır. Yani tasdikte artma ve azalmanın söz konusu olmadığı ve tasdik ortadan kalkarsa, tekzîbin ortaya çıkacağı görüşü esas alınarak değerlendirme yapılmıştır. Halbuki hadisçiye göre tasdikteki artma ve azalma sadece fiillerle gerçekleşmez, bizatihî tasdikin kendisinde de artma ve azalmadan bahsedilebilir.

Kelâmcıya göre imanda artma olabilir. Ancak bu artış, imanın hakikatinde değildir. Zira imanın hakikati kalp ile tasdiktir. Bu bakımdan imanda artma olmayıp, herkesin imanı eşittir. Kelâmcıya göre imanda artma üç şekilde ele alınabilir. Bunlardan birincisine göre imandaki artma, imandaki devamlılıkla gerçekleşir. İkinci anlayışa göre imandaki artış, inanılacak şeylerdeki artış ile izah edilebilir. Üçüncü görüşe göre imanda artma, onun nuru ve ışığının artması anlamındadır⁶³. İmandaki bu üç çeşit artış, görüldüğü gibi imanın hakikatinden başka olan şeyler ve durumlarla ilgili olarak ortaya çıkar.

İmandaki artışın, imandaki devamlılıkla ilgili oluşunu Cüveynî şöyle açıklar: Peygamber, tasdikindeki devamlılıkla diğer insanlardan ayrılır. Tasdik, araz olup, onun kalıcılığı ve devamlılığı söz konusu değildir. Tasdik, bir araz olması hasebiyle Peygamber için peş peşe gerçekleştiği halde, O'nun dışındakiler için bazen gerçekleşip bazen de gerçekleşmez. Yani Peygamberin dışındakilerde tasdik in Peygamberde olduğu gibi devamlılığı ve sürekliliği yoktur. Bu bakımdan Peygamberin imanı, O'nun dışındaki insanların imanından daha fazladır⁶⁴. Ancak meselenin böyle ele alınması problemli dir.

⁶² Nesefî, *Tefsiri'l-edille*, c. 2, s. 810.

⁶³ Taftazânî, *Şerhu'l-makasid*, c. 5, s. 211.

⁶⁴ Cüveynî, *Irşad*, tahkik: Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamîd, Mısır, 1950, s. 399-400.

Zira tasdik, araz olduğuna ve Peygamberin dışındaki insanlarda arazlar bazen gerçekleşmeyeceğine göre bu kimselerde bazı zamanlarda tasdikın yani imanın olmaması gerekir. Bu durumda kişi, bazen mü'min olduğu halde bazen de mü'min olmayacaktır. Mü'min olmama durumunda ise imandaki artma ve azalmadan bahsetmek anlamsızdır.

İkinci olarak imandaki artış, inanılacak şeylerdeki artma ile açıklanmaktadır. Ebu Hanîfe'den nakledilen bir görüşe göre sahabe, yeni gelen hükümlere de iman ettiğinden, imanda bu mânâda bir artış söz konusu edilebilir. Ayrıca buna benzer olarak iman edilecek şeylerdeki icmal ve tafsil durumları itibariyle de imanda artmadan söz edilebilir⁶⁵. İman edilecek şeylerin tafsilatında insanlar birbirinden farklı olduğundan buna bağlı olarak imanda artma ve azalma söz konusu edilebilir. Bu sadece sahabe zamanında değil her zaman gerçekleşebilen bir durumdur⁶⁶.

Üçüncü olarak imandaki artma ve azalma, salih amel ile imanın nuru ve ışığının kalpte artması ve masiyet ile azalması şeklinde açıklanmaktadır. Zira imanın nuru ve ışığı vardır. Nitekim Tevbe Sûresi 32. ayette *يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا* inanmayanların Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istedikleri bildirilmektedir⁶⁷. Burada imanın nuru ve ışığı olduğuna dair ayetten getirilen delil, kuvvetli görünmemektedir. Zira imanın nuru başka bir şey, Allah'ın nuru başka bir şeydir. İmanın nurundan bahsederken, imanın kendisi ile nurunu başka şeyler olarak anlarız. Halbuki Allah'ın nurunda ikili bir ayırım söz konusu değildir. Allah'ın nuru denirken tek bir şeyden bahsedilmektedir.

İmanın kalp ile tasdik olmasına bağlı olarak bilginin imandan ayrı olması ve dolayısıyla imanda artma ve azalmanın söz konusu olmamasıyla iman anlayışındaki soyut karakterlilik ortaya konduğu gibi, amelin imandan ayrı olmasıyla da soyut karakterlilik ortaya konabilir. Şimdi de amelin imandan ayrı olduğu hususu üzerinde duralım.

A.b.2.2- İman Amel Ayırımı

Kelâmciye göre iman, kalp ile tasdik olduğundan, ameller imanın hakikatine dahil değildir. Zira iman tasdik olup, ondan başka bir mânâya nakledilmemiştir. Ayrıca azab müşahade edildiğinde imanın fayda vermeyeceği görüşü de imanın tasdik olduğunu kanıtlamaktadır. Zira bu durumda amel yoktur. Amel olmadığı halde imanın fayda vermeyeceğinden

⁶⁵ Nesefî, *Tabsîretu'l-edille*, c. 2, s. 809.

⁶⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-mukasid*, c. 5, s. 214.

⁶⁷ Nesefî, *Tabsîretu'l-edille*, c. 2, s. 809; Taftazânî, *Şerhu'l-mukasid*, c. 5, s. 214.

bahsediliyorsa bu, amelin imana dahil olmadığını ve imanın tasdik olduğunu gösterir. Diğer taraftan mü'mine bazı şeylerin emredilmesi⁶⁸ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ve onun bazı şeylerden nehyedilmesi⁶⁹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا de amelin imana dahil olmadığını gösterir⁷⁰. Kelâmcı, mü'minin imanlı oluşunu göz önünde bulundurarak, imanlı olması ile ona bazı şeylerin emredilmesi ve nehyedilmesini birbirinden ayırmaktadır. Yani kendisinde iman bulunandan bir şey yapması istendiğine ve bir şeyden nehyedildiğine göre iman ile amel farklı şeyler olmaktadır.

Amelin imandan farklı olduğu şöyle de ortaya konabilir. Eğer iman ismi tasdik, ikrar ve ibadetlerin tümü için kullanılacak olursa, bu durumda ibadetlerin bazıları veya hepsinin ortadan kalkmasıyla iman da yok olacaktır. Halbuki müslümanlar, amel olmaksızın sadece itikad ile iman sabit olduğu hususunda icma etmişlerdir. Diğer taraftan iman ismi, her bir amel için kullanılırsa, o takdirde her bir amel başlı başına iman ve taat olacaktır ki, bu da dinlerin çokluğu anlamına gelecektir. Zira bir ibadetten diğer bir ibadete intikal eden, bir dinden diğerine intikal etmiş olacaktır. Bu ise muhaldir⁷¹. Öyleyse yukarıda zikredilen her iki durumda da amelin imana dahil olması söz konusu olmadığından, amelin imandan ayrı bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kelâmcı, amelin imana dahil olduğunu savunanların (hadisçilerin) imanun 60 veya 70 küsur şube olduğundan bahseden hadisi delil olarak kullanmalarını doğru bulmaz ve bu kişilerin hadise muhalefet ettiklerini öne sürer. Zira hadise göre Allah'tan başka ilâh olmadığına şahadet etmek, imanun bir şubesi olmaktadır. Buna mukabil hadisçi, Allah'tan başka ilâh olmadığına dair şahadeti imandan bir şube olarak görmekle birlikte, bu şubeye iman da demektedir. Halbuki çeşitli rükünlerden (parçalardan) meydana gelen bir şeyin ismi, onun bir rükününe (parçasına) verilemez⁷². Yani kelâmcı, iman isminin hem bir bütüne hem de onun bir parçasına verilmesini doğru bulmaz ki, o bu hususta haklıdır. Zaten hadisçilerin bu konudaki makul olmayan durumlarına daha önce değinilmişti.

Amelin imana dahil olmadığı hususunda Enfal Sûresi 38. ayet **إِنْ يَنْتَهُوا** delil olarak kullanılmaktadır. Küfre son vermek imanla gerçekleşir. Eğer amellerin hepsi iman olsa, o takdirde kişi, amellerin hepsini

⁶⁸ Bakara, 183.

⁶⁹ Hucurat, 1.

⁷⁰ Taftazanî, *Şerhu'l-makasid*, c. 5, s. 192.

⁷¹ A.g.e., c. 5, s. 196.

⁷² Nesefî, *Tabsiretu'l-edille*, c. 2, s. 803-804.

yerine getirmediği küfre son vermiş olmaz. Böyle bir şey de mümkün olmadığına göre küfre son vermek, tasdik anlamındaki imanla gerçekleşir⁷³. Kelâmcı amellerin hepsinin dahil olduğu bütüne iman isminin verilmesini göz önünde bulundurarak böyle bir akıl yürütmeye bulunmuştur. Hadisçiler de bu görüştedir. Ancak hadisçiler, imanı oluşturan bütünün her bir parçasına da iman demektedirler. Fakat hem bütüne hem de bütünü meydana getiren her bir parçaya iman demek, daha önce geçtiği üzere makul değildir. Dolayısıyla kelâmcının, amellerin imana dahil olmaması hususunda hadisçilerin görüşünden sadece bütüne iman denmesi hususunu göz önünde bulundurarak tek yönlü olarak eleştirmesi makul sayılmalıdır.

Amellerin imandan bir parça (cüz) olmaması hususunda Enbiya Sûresi 94. ayet *فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ* delil olarak kullanılır. Eğer salih amellerin hepsine iman denirse, o takdirde bir şeyin şartı ile o şartla kaim olan şey, aynı şey olmuş olurlar ki bu, muhaldir⁷⁴. Yani bir şeyin şartı ile o şartla kaim olan şeyin birbirinden ayrı şeyler olduğu ifade edilmek isteniyor. Dolayısıyla burada bir şeyin şartı ile o şartla kaim olan şey arasında iki çeşit ilişki kabul edilmiş oluyor: 1- Şart ile o şartla kaim olan şey birbirinden ayrıdır. 2- Şart ile o şartla kaim olan şey birbirinin aynıdır. Bu da probleme iki değerli mantık çerçevesinde bakıldığını gösterir. Böylece soyut karakterlilik söz konusu olmaktadır. Halbuki bu problemi bu şekilde ele almak zorunlu değildir. Yani şart ile o şartla kaim olan şeyin birbirini gerektirmesinden de bahsedilebilir. O zaman da somut karakterlilik söz konusu olur.

Keza Bakara Sûresi 183. ayet *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ* delil olarak kullanılmaktadır. Zira ayette önce iman ispat edilmiş, emir ve nehiylere delâlet eden ifadeler daha sonra gelmiştir. Yani iman ile ameller birbirinden ayrılmış olmaktadır⁷⁵. Ancak söz konusu ayetin amellerin imana dahil olmaması hususunda bu şekilde delil olarak kullanılması zorunlu değildir. Zira hadisçiler de aynı veya benzer ayetleri, amellerin imana dahil olduğuna delil olarak kullanabilmektedirler. Bir başka ifadeyle hadisçiler tasdik ile amelleri bir bütünün parçaları olarak görebilmekte ve bunları birbirine bağlayabilmektedirler. Dolayısıyla tasdik ile amelin birbirini gerektirdiğini ileri sürmektedirler. Bu da bize aynı ayetlerin farklı ekollerce farklı metotlar kullanılarak farklı şekillerde anlaşıldığını ve delil olarak kullanıldığını gösterir.

⁷³ A.y.

⁷⁴ A.y.

⁷⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-makasid*, c. 5, s. 195.

Hadisçilerin imanun 60 veya 70 küsur şube olduğundan bahseden hadisi, amellerin imandan bir parça olduğuna delil olarak kullanmalarını kelâmcı yanlış bulur. Zira ravî imanun 60 veya 70 küsur şube olduğunu söylerken şüpheyne düşmüş olmaktadır. Şüphe edilen bir şeyin Peygambere isnadı doğru değildir⁷⁶. O halde böyle bir hadis, amellerin imana dahil olması hususunda delil olarak kullanılamaz. Ancak böyle bir değerlendirme probleme belli bir bakış açısıyla bakmak anlamına gelmektedir. Zira hadisteki ifadeyi, ravînin şüphesi olarak değerlendirmek zorunlu değildir. Gerçekten de Peygamber böyle bir ifade kullanmış olabilir.

Hadisçiler, imanun şubelerinden bahseden hadisi amellerin imandan bir parça olduğuna delil olarak kullanabilirken, bazı kelâmcılar da söz konusu hadisin imanun şubelerinden bahsettiğini, dolayısıyla bu şubelerin imanun aslına dahil olmadığını söylemektedir⁷⁷. Yani imanun aslı ile imanun şubeleri birbirinden ayrılmış olmaktadır. Böyle bir çözüm soyut karakterliliği⁷⁸ ortaya koymakla birlikte genelde kelâmcıların bu konudaki görüşlerinden farklıdır. Zira genelde kelâmcılara göre imanun aslı ile iman edilecek şeyleri yani iman esaslarını birbirinden ayırdığımızda, hem imanun aslı hem de iman esasları soyut karakterli olarak anlaşılmaktadır. Yani iman esaslarıyla ilgili olarak amel söz konusu edilmez. Halbuki yukandaki görüşe göre aslı kalp ile tasdik olması itibarıyla iman, soyut karakterli bir şey olarak göz önünde bulundurulurken, iman esasları amelle ilgili olması itibarıyla somut karakterli olarak anlaşılmış olmaktadır.

Kelâmcı, imanun aslının kalp ile tasdik olduğunu ve amellerin imana dahil olmadığını kabul ederken, imanda artma ve azalmanın olmadığını da kabul etmiş olmakta ve bu açıdan da soyut karakterlilik söz konusu olmaktadır. Kelâmcı, imanda artma ve azalmayı kabul etmemekle birlikte, imanda kemâliyetin olabileceğini kabul etmektedir⁷⁹. Dolayısıyla imanun aslı ile imanun kemâliyeti birbirinden ayrılmış olmaktadır. Yani imanun aslı ve imanun kemâliyeti birbirinden başka şeylerdir. Halbuki hadisçilere göre imanun aslı ile imanun kemâliyeti birbirinden ayrılmaz. Bilakis aralarında sıkı bir bağ vardır. Bu da hadisçilerin anlayışındaki somut karakterliliği gösterir.

Kelâmcı, hadisçilere göre amellerin imanun kemâliyetinin bir rüknü olduğunu dolayısıyla amelleri terkedenin imanun hakikatinden çıkmayacağını

⁷⁶ Nesefî, *Tabsiretu'l-adille*, c. 2, s. 803.

⁷⁷ İcî, *Mezkef*, Beyrut, trz., s. 287-288.

⁷⁸ Soyut karakterlilik burada imanun aslı ile imanun şubelerinin birbirinden ayrılmasında ortaya çıkmaktadır.

⁷⁹ Taftazani, *Şerhu'l-makasid*, c. 5, s. 193.

söylerken, hadisçilerin görüşünü kendi görüşü doğrultusunda ve kendi görüşüne benzer şekilde değerlendirmiş olmaktadır⁸⁰. Zira hadisçilere göre imanın aslı ile imanun kemâliyeti birbirinden ayrılmaz.

İmanun aslı ile kemâliyetinin birbirinden ayrı olduğu esasına göre kelâmcı, imandaki artışın onun nuru ve ışığındaki artış olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Tevbe Sûresi 32. ayete göre *يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ* imanun nuru ve ışığı olmaktadır. O halde imandaki artışı, onun nurundaki artış olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır⁸¹. Ancak ayetin imanun nurundaki artışa delil olarak kullanılmasında problem vardır. Zira ayette 'Allah'ın nur'undan bahsedildiği halde kelâmcı bunu 'imanun nuru' şeklinde anlamıştır. Ayrıca imanun aslı ile kemâliyeti arasında ayırım yapılabileceği göz önüne alınırsa, söz konusu ayetin imanun nurundaki artışa delil olarak kullanılması mümkün olmaz. Çünkü ayette Allah'ın nuru tek bir şeydir. Halbuki imandaki artış, imanun aslı ile kemâliyetinin birbirinden ayrı olmasına bağlanmakta, yani artışın imanun aslında değil de kemâliyetinde olacağı söz konusu edilmektedir.

Kelâmcıya göre imanda artmanın olmadığını en çok kabul etmesi gerekenler, amelleri imandan bir parça olarak görenlerdir⁸². Zira amellerin hepsinin imana dahil olduğunu kabul ettiğimizde, imanun kemâlinden bahsetmemiz mümkün olmaz. Zira tamamlanmamış yani noksan olan bir şey hakkında artıştan bahsetmek muhaldir. Yani bir şey noksan olmayıp tamam olmalı ki, onun üzerine artış mümkün olabilsin⁸³. Kelâmcı, bu delilin Mutezile'ye karşı kullanılabileceğini, ancak selefe karşı kullanılamayacağını söylerken selefın görüşünün kendi görüşüne benzer olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Yani selefe göre imandaki artışın onun aslında değil de kemâliyetinde olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Halbuki selefın, imanun aslı ile imanun kemâliyetinin birbirinden ayrı olduğu görüşünü kabul ettiğini söylemek zor olsa gerektir.

A.b.3- İman ve İslâm

Kelâmcıya göre iman ile islâm aynı şey olmakta ve eşanlamlı sözcükler olarak kabul edilmektedirler. Yani her mü'min müslim, her müslim de mü'mindir⁸⁴. İman ve islâmdan birinin diğeri olmadan bulunması mümkün değildir. Zira ikisi de aynı şeyin ismidirler. Ku'ud ve culus nasıl aynı anlama geliyorsa, iman

⁸⁰ Taftazanî, *Şerhu'l-akaid*, Dersaadet, 1320, s. 156.

⁸¹ Nesefî, *Tabşiretu'l-edille*, c. 2, s. 809.

⁸² A.g.e., c. 2, s. 809-810.

⁸³ A.y.

⁸⁴ Nesefî, *Tabşiretu'l-edille*, c. 2, s. 817.

ve islâm da aynı anlama gelmektedir⁸⁵. İman ve islâmın eşanlamlı olması, kelâmcının metoduna ve sistemine göredir. Buna mukabil anlambilimde eşanlamlılık sorunu farklı bir biçimde ele alınmaktadır. Anlambilime göre tam olarak eşanlamlılığın bulunmadığı ifade edilip, sözcükler arasındaki anlam farklılıkları ortaya konmaya çalışılarak, her sözcüğün dil bağlamına göre kazandığı anlamlar tespit edilmeye çalışılır. Bu konuya ikinci bölümde değinilecektir.

Kelâmî metot ve sisteme göre iman, din anlamına gelmektedir⁸⁶. Eğer iman, islâmdan başka bir şey ise, o takdirde kabul edilmemesi gerekir. Zira Al-i İmran Sûresi 85. ayette islâmdan başka din isteyen onun kabul edilmeyeceği bildirilmektedir⁸⁷. Kelâmcının belli bir metoda ve sisteme göre iman ve islâmı aynı anlamda kabul etmesi, ayetleri de bu doğrultuda değerlendirmelerine neden olmuştur. Meselâ Zuhuf Sûresi 69. ayette الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ iman ve islâm aynı anlamdadır. Halbuki anlambilime göre böyle bir anlayış, isabetli görünmemektedir. Ayette iman ile islâm aynı kavram alanına ait sözcükler olarak görülebilir. Dolayısıyla bu iki sözcük arasında farklılık olduğundan bahsedilebilir. Ayette islâm, imandan sonra geldiğine göre, islâmın imanun bir yönünü ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yani burada islâm din anlamında, müslim de bu dine mensub olan kişi anlamında olmayıp, imanun bir yönü olarak kabul edilebilecek olan teslimiyet anlamına gelebilir.

Kelâmcı iman ile islâmın aynı anlama geldiğini söylerken bu iki sözcük arasındaki farklılıkları değil de ortak yönü (anlamı) göz önüne almaktadır ki, bu da soyut karakterliliğin bir göstergesidir. İman, aklın ve delillerin Allah'ın birliğine, yaratma ve emrin O'na ait olduğuna ve bu hususlarda O'nun ortağı ve şeriki olmadığına dair şahadetlerinin tasdik edilmesi anlamına gelirken islâm da kişinin kendisini şeriki olmayan Allah'a ibadetle teslim etmesi anlamına gelmektedir⁸⁸. Bu iki sözcükteki Allah'a boyun eğme ve ortağı olmadığını kabul etme göz önünde bulundurularak, bu iki kelime eşanlamlı olarak kabul edilmiş olmaktadır. Yani iman ve islâmın lugatta değil ama belli

⁸⁵ A.g.e., c. 2, s. 818.

⁸⁶ Kelâmcılara göre imanun din anlamına gelmesi soyut karakterlilik bakımındandır. Yani iman soyut karakterli olduğu gibi, din de soyut karakterli olup itikad anlamına gelmektedir. Hadisçilere göre de iman din anlamına geliyordu. Fakat hem iman hem de din somut karakterliydi. Yani kelâmcılarla hadisçilere göre imanun din anlamına gelmesi somut ve soyut karakterlilik bakımından birbirinden ayrılmaktadır.

⁸⁷ Maturîdî, *Kutâbu't-ta'vîd*, s. 641; Nesefî, *Tabsîru'l-adille*, c. 2, s. 818.

⁸⁸ Nesefî, *Tabsîru'l-adille*, c. 2, s. 817.

bir sisteme göre kabul ve boyun eğme mânâsında aynı anlama geldikleri ortaya konmuş olmaktadır.

İman ve islâmın çeşitli ayetlerde birbirlerine atfedilmeleri kelâmcıya göre onların farklı anlamda olduklarını göstermez. Zira cümle içinde kelimelerin mefhumlarının farklı olması onların birbirlerine atfedilmeleri için kâfidir. Bu durumda sözcüklerden birisinin diğerinin anlamını tefsir etmesi söz konusu olacaktır. Nitekim Bakara Sûresi 157. ayette *أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ* salat ve rahmet kelimeleri birbirine atfedilmekle birlikte, bu kelimeler farklı anlamlarda olmayıp birbirinin anlamını açıklamaktadır⁸⁹. Ancak burada çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira iman ile islâmın birbirine atfedilmesinin, bu sözcüklerin birbirinden farklı anlamda olduklarını göstermemesi ile iman ve salih amel ifadelerinin birbirine atfedilmelerinden dolayı farklı anlama gelmelerini bağdaştırmak oldukça zordur. Bu da ekollerin belli bir tür akılcılığa göre oluşturdukları sistem içerisinde zaman zaman çelişkiye düşebileceklerini göstermektedir. Bunu da tabii karşılamak gerekir.

Kelâmcıya göre iman, islâmdan farklı mânâda olursa, o takdirde Zariyat Sûresi 35 ve 36. ayette *فَاخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ* olduğu gibi birini diğerinden istisna etmek mümkün olmaz. Buna şöyle itiraz edilmiştir: İstisna için müstesnanın, müstesna minhu içine dahil olması anlamında ihata ve şümül yeterli olup, bu kelimelerin aynı anlamda olmaları gerekli değildir. Yani ayette imanun islâmdan daha şümüllü olduğu, bir başka ifade ile imanun islâmı içine aldığından bahsedilebilir⁹⁰. Bu da farklı metoda ve sisteme sahip olanların gramer kaidelerini kendi anlayışlarına uygun olarak yorumladıklarını göstermektedir.

Buraya kadar somut ve soyut karakterlilik bakımından hadisçilerle kelâmcıların iman anlayışlarına ve aralarındaki farklılıklara değinilmiştir. Bundan sonra ise anlam anlayışımıza değinilecek ve anlambilime göre iman sözcüğünün Kur'an metninde kazandığı bazı anlamlardan örnekler verilecektir.

B- Anlambilim ve İman Sözcüğü

Hadisçilerin ve kelâmcıların belli bir tür akılcılığa dayalı sistemleri, itikadî problemlerin çözümünde birtakım çelişkiler içerebildikleri gibi kullanılan ayetlere dil bağlamından kopararak uygun olmayan anlamlar verilmekte veya ayetler alakasız bir şekilde delil olarak kullanılabilmektedir. Bu durumda çelişkilerden kurtulmak ve ayetleri doğru bir şekilde anlamak için söz konusu

⁸⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-makasid*, c. 5, s. 209-210.

⁹⁰ A.g.e., c. 5, s. 208 vd.

edilen belli bir tür akılcılığa dayalı sisteme bağlı kalmamak ve ayetleri de anlambilime göre değerlendirmek gerekmektedir. Yani ayetleri anlambilime göre anlamak ile belli bir tür akılcılığa ve sisteme göre anlamak arasında farklılık vardır. Bu kısımda anlambilim anlayışımıza ve anlambilime göre iman sözcüğüyle ilgili bazı ayetlerin anlaşılmasını söz konusu etmeye çalışacağız.

B.a- Anlam Anlayışımız

Belli bir tür akılcılığa ve sisteme göre ayetlerin anlaşılması ile anlambilime göre anlaşılması arasında mahiyet fark vardır. Zira birincisinde hareket noktası belli bir tür akılcılık ve mantuk iken, ikincisinde ise hareket noktası dildir. Bu bağlamda mantukî ve felsefî anlamda 'kavram'a yönelen çalışmalar ile 'kavram'ı dil ile birlikte ele alan çalışmaları birbirinden ayırmak gerekir. Zaten Zvegintsev de yapılacak en önemli şeyin anlabilimiyle felsefe arasındaki sınırı çizmek olduğunu belirtir⁹¹.

Akli ve felsefi yaklaşımda hareket noktası mantuktur ve buna bağlı varlık anlayışı ortaya konur. Halbuki anlambilimde hareket noktası dil olduğu gibi, herhangi bir varlık anlayışının ortaya konması yerine, dilsel birim ve ifadelerin anlamları söz konusu edilmektedir. O halde mantığa dayalı felsefî yaklaşımlar ile dile dayalı yaklaşımları birbirinden ayırmamız gerekir.

Yine bunun gibi dilsel ifadelerin analitik felsefede kullanılması ile bu ifadelerin anlambilimde kullanılmasını da birbirinden ayırmalıyız. Başka bir ifade ile dilbilimsel anlambilim ile felsefede söz konusu edilen anlam problemi birbirinden farklı şeylerdir. Felsefedeki anlam sorununda dil analizi olmakla birlikte, dilin düşünce ve varlık ile ilişkisi söz konusu edilmektedir. Mantıksal atomculuğa göre dil, düşüncenin ve onun yöneldiği dış dünyanın görüntüsüdür⁹². Atomik önermelerin tek ve belirli olan somut bir anlamı vardır. Yani bir kelimenin anlamı, bir önermede gösterdiği nesneye bağlıdır. Başka bir ifade ile atomik bir önermeyi oluşturan kelimeler, gösterdikleri şeyler bakımından anlam kazanırlar. Bu durumda dinî, ahlâkî ve metafizikî önermeler olgusal olmadıkları için önerme sayılmazlar. Dolayısıyla bu tip önermelerin analizleri de mümkün değildir⁹³. Görüldüğü gibi analitik felsefede dil analizi belli bir bilgi ve varlık anlayışı esas alınarak yapılmaktadır. Buna mukabil dilbilimdeki anlam anlayışında hareket noktası dilsel birim ve ifadelerdir.

⁹¹ Aksan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1971, s. 37.

⁹² Turgut, İhsan, *Russell ve Wittgenstein'da Mantıksal Atomculuk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ank. Üniv. İlahiyat Fak., 1978, s. 83

⁹³ A.g.e., s. 72.

Anlambilimde hareket noktasının dil olması ve dilsel ifadelerin anlamlarının araştırılması, sözcük ile anlam arasında sıkı bir ilişkinin varlığını ortaya koyar. Yani anlam zihinde uyandığında sözcük, sözcük duyulduğu zaman da anlam zihinde uyanmaktadır. Bu durumda anlam konusunda sözcüğü esas alarak ondan hareket etmek ve çeşitli anlamları ona bağlı olarak açıklamak yanlış bir tutum olmayacaktır⁹⁴. Meselâ 'Balık' sözcüğü doğada çeşitli türleri bulunan yüzen birtakım varlıkların ortak niteliklerine dayanan dile özgü bir soyutlamadır. Bu soyutlamayla yansıtılan kavrama anlam diyebiliriz. Bu durumda kavramlar, sözcüğe sıkı sıkıya bağlı, dilbirliği olan kimselerdeki ortak genel tasavvurlar olmaktadır⁹⁵. Böylece anlamın yani kavramın sözcük ile olan beraberliği üzerinde durulmakta, dolayısıyla kavramın mantıkî ve felsefî boyutu ile anlambilimsel boyutu birbirinden ayrılmak istenmektedir.

Mantık açısından kavram, sadece düşünülebilen ve diğer şeylerden ayrı olarak tasarlanabilen herhangi bir şeydir. Yani kavramın mantıkla ilgili yönü, bir şeyin düşünülmüş, tasavvur edilmiş olması iken, onun somut veya soyut karakterli bir şey ve varlık olması kavramın anlamını ifade etmekte ve bu ontoloji konusu olmaktadır. Bu durumda mantık ve felsefe açısından kavramın dilsel işareti sayılan terimin bir önemi olmamaktadır⁹⁶. Yani kavrama işaret eden terim, analiz ve inceleme konusu yapılmamaktadır. Halbuki anlambilimde düşünce ve varlık değil, sözcük ve sözcükle birlikte anlam inceleme konusu yapılmaktadır. Dolayısıyla terim ve sözcük birbirinden farklı şeylerdir. Zira terim ad (isim) olarak yalın halde, fiil olarak da adlaştırılmış mastar halindedir. Meselâ 'masa' ve 'görmek' birer terimdir. Halbuki sözcük, dil içinde yalın halde, -i halinde ve diğer hallerdeki adlar, edatlar, zamirler, sıfatlar, 1. şahıs, 2. şahıs gibi çeşitli çekimlerdeki fiillerdir. Meselâ 'masada' ve 'görüyorum' birer sözcüktür⁹⁷. Buradan şöyle bir çıkarım yapılabilir: Mantık ve felsefede terimin önemi olmamasına karşın, anlamın sözcükle olan sıkı ilişkisi, anlamın oluşmasında sözcüğün mastar ve türemiş biçimlerinin dikkate alınması gerekliliğini ortaya koyar. Bir başka ifade ile anlamın oluşmasında sözcüğün çeşitli yapılarının rolü vardır.

Buraya kadar anlatılanlar anlamın daha çok sözcük yönüyle ilgiliyken, anlamın sözcükten başka bir de metin yönü vardır. Dolayısıyla anlamı iki düzeyde ele almak istiyoruz: 1- Sözcüksel Anlam, 2- Metinsel Anlam

⁹⁴ Aksan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, s. 54-55.

⁹⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c: 1-3, Ankara, 1977, c: 3, s. 180

⁹⁶ Özlem, *Mantık*, s. 73.

⁹⁷ Özlem, *Mantık*, s. 57-58.

B.b- Sözcüksel Anlam ve İman Sözcüğü

Sözcük anlambilimi, dilde sözcük olarak adlandırılan öğeleri, bunların türemiş ve başka öğelerle bir araya gelmiş biçimlerini anlam açısından inceleyen bir anlambilim dalıdır. Anlambilimin bu alanı, bağlam, eşanlamlılık ve tersanlamlılık gibi konuları da aydınlatmaya yönelir.

B.b.1- Bağlam

XX. yüzyıldaki dilbilim akımlarından özellikle yapısalcılık, dili, tek tek değerler olarak değil birbiriyle sıkı ilişkili değerlerden kurulmuş bir bütün olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla kelimeyi öteki öğelerden ayırmaya, onlarla olan bağlarından koparmaya imkân yoktur⁹⁸. Anlambilimdeki yapısalcılık akımı, sözcüklerin dilde bağlama göre değer kazandığını gösterir. Meselâ ‘çocuk’ sözcüğü bilinen, belli bir kavramı yansıtır. Ancak bu sözcüğün kullanışı sırasında ortaya koyduğu kavram, her zaman aynı değildir. Bir başka ifade ile bu sözcük, ancak öteki sözcüklerle birlikte belli bir kavramı yansıtır. Eğer ‘çocuğu kışta kıyamette başka bir yere tayin etmişler.’ ya da ‘Çocuk askere gitti.’ yahut ‘Çocuk erken evlendi.’ denirse, burada anlatılmak istenen yetişkin bir insandır. Ama ‘Çocuk biberonu emip bitirdi’ cümlesinde anlatılmak istenen ise süt bebeğidir. Diğer taraftan ‘Çocuk ilkokulun üçünde’ cümlesinde ise çocukluk çağındaki insan anlatılmaktadır. Görüldüğü gibi bir sözcük, öteki öğelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek, onların da yardımıyla bir kavramı yansıtmaktadır ki, sözcüklerin bağlı bulunduğu, öğelerin oluşturduğu bu bütüne bağlam denir⁹⁹. Sözcüğün bağlama göre değer kazanması dilin bir dizge olduğunu kanıtlar. Dili dizge olarak ele alan anlambilim akımı da yukarıda geçtiği üzere yapısalcılıktır.

Dilbilimin eski dönemlerinde kimi bilginlerce sözcükler, içine anlamların bulunduğu boş kutular olarak düşünülmüştür¹⁰⁰. Bu şu demektir: Belli sözcüklerin belli anlamları vardır. Yani sözcüklere master ve türemiş halde olmaları ve bağlamları göz önüne alınmadan belli anlamlar yüklenmiştir. Halbuki bir sözcüğün anlamını belirlerken onun master ve türemiş biçimlerini ve bağlamını göz önünde bulundurarak kazanmış olduğu anlamları tespit etmek gerekir. Nitekim Saussure’ün gösterge kuramı ve daha sonraki çalışmalarda dizge anlayışının yayılmasıyla, sözcüklerin dil içindeki yeri ve dolayısıyla bağlam önem kazanmıştır.

⁹⁸ Aksan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, s. 31.

⁹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c. 3, s. 201. (Anlambilim’de yapılmış tez ve yazılmış kitaplardan bazen uzun alıntılar yapılmıştır. Bu alanın Kelam sahası için yabancı oluşu dikkate alınırsa, bunun anlayışla karşılanacağını umarız.)

¹⁰⁰ A.g.e., c. 3, s. 202.

Bağlamı oluşturan öğelerin bir bölümü dil-içi bir bölümü de dil-dışı özellikler taşırlar. Örneğin kullanılan dille ilgili tüm özellikler ve metin içindeki dilsel birimlerin birbiriyle kurduğu karşılıklı ilişkiler ve benzerleri dil-içi öğeler, katılımcıların dünya bilgisi, bireysel özellikleri, yer ve zaman dil-dışı öğelerdir¹⁰¹. Dil-içi bağlamla ilgili olarak aşağıdaki iki cümleyi göz önüne alalım:

1. *Güzel* Nihal kaderine boyun eğmedi.

2. Nihal *güzel* konuşuyordu.

'Güzel' sözcüğü (1)'de sıfat, (2)'de ise zarf olarak görev yapmaktadır. Çünkü bu cümlelerde 'güzel' sözcüğü farklı türden sözcükleri nitelemektedir. (1)'deki 'güzel' sözcüğü Nihal'i (adı); (2)'deki 'güzel' sözcüğü ise konuşmayı (eylemi) nitelemektedir. Bu da bize dildeki birimlerin öncelikle birlikte kullanıldığı birimlerle kurdukları ilişkilere göre anlam ve işlev kazandığını göstermektedir¹⁰².

Dil-dışı bağlamla ilgili olarak da şu örnekleri göz önüne alabiliriz:

1. Öğrenci kantininde bir öğrenci, diğerine yanında duran boş sandalyeyi göstererek sorar:

- Dolu mu?

- Dolu.

2. Sinema gişesinde bilet satıcısı, filmi izlemek üzere bilet almak isteyen izleyiciye şöyle der:

- Dolu...

Her iki örnekteki 'dolu' sözcüğü, farklı bir anlamı aktarmaktadır. 'Dolu' sözcüğü örnek (1)'de kantinde oturmak için yer arayan bir öğrenciye burada oturan olacak, buraya oturamazsınız demek isteyen bir diğer öğrenci tarafından kullanılmıştır. Örnek (2)'de ise 'dolu' sözcüğü sinemada filmi izlemek isteyen kişiye biletin kalmadığı, bilet satıcısı tarafından aktarılmış olmaktadır. 'Dolu' sözcüğündeki anlam farklılaşmasına, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, dilin birimlerinin birbiriyle kurdukları ilişkiyi neden olarak gösteremeyiz. Çünkü yukarıdaki örneklerin her birinde 'dolu' sözcüğü söze dökülmüş tek dilsel birimdir. Dolayısıyla bu sözcüğün anlamındaki değişmeyi ortaya çıkaran bu sözcüğün kullanıldığı durumlar ve buna bağlı olarak belirginleşen kullanım amaçlarıdır¹⁰³.

¹⁰¹ İşsever, *Türkçe Metinlerdeki Bağlantı Öğelerinin Metinbilim ve Kullanımbilim Açısından İşlevleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ank. Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 16.

¹⁰² Keçik, İlknur - Subaşı Uzun, Leyla, *Türkçe Sözlü ve Yazılı Anlatım*, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fakültesi Yay.,Eskişehir, 2003, s. 5.

¹⁰³ A.g.e., ss. 6-8.

Bu açıklamalardan sonra Kur'an metninde 'iman' sözcüğünün, bağlama göre ne gibi anlamlar kazandığını bazı örneklerle ortaya koymaya çalışalım. Zümer Sûresi 52. ayet: *أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ* ayete göre iman eden veya iman edecek bir topluluk için Allah'ın dilediği kimseye rızkı genişletmesi ve dilediği kimseye de kısımasında işaretler (deliller) vardır. Yani ayete göre iman etmekle, Allah'ın rızkı dilediğine yayması ve dilediğine kısıması arasında bir bağlantı vardır. Bu bağlantı işaretlerle kurulmaktadır. Bu işaretler hakkında bize başka ayetlerde bilgi verilmektedir. Meselâ Şûra Sûresi 12. ayet *لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ* ayete göre Allah'ın rızkı dilediğine yayması ve dilediğine kısıması, hem göklerin ve yerin anahtarlarının O'nun olması hem de O'nun her şeyi bilen olmasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla iman eden bir topluluk için Allah'ın rızkı dilediğine yayması ve dilediğine kısıması hususundaki işaretlerden birisi göklerin ve yerin anahtarlarının O'nun olması, diğeri de Allah'ın her şeyi bilen olmasıdır. Bununla ilgili bir başka işaret de Allah'ın kâfirlere azab edecek olmasıdır. Nitekim Sebe Sûresi 34-36. ayetler şöyledir: *وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ. وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.* Kavimlerin mal ve evlat çokluğu ile sımaran ileri gelenleri, biz azab edilecek değiliz diyorlar. Buna karşılık Peygamber'in Rabbim gerçekten rızkı dilediğine yayar ve kısar şeklinde cevap vermesiyle mal ve evlat çokluğunun azaba uğratılmamaya ilgili olmadığı, buna mukabil mal ve evlat çokluğunun Allah'ın rızkı dilediği kimseye yayması ve dilediği kimseye kısımasıyla ve bunun da Allah'ın azab etmesiyle ilgili olabileceği ifade edilmiş oluyor. Nitekim Mu'minun Sûresi 55. ve 56. ayetlerde *أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ* inanmayanlara mal ve evlat verilmesinin kendileri için bir hayır olduğunu zannetmemeleri belirtiliyor. İnanmayanlara mal ve evlat verilmesi kendileri için bir hayır olmadığına göre, onlar için bir şer olabilir. Bu da onlara azab edilmesinin mümkün olduğunu gösterir. Keza Al-i İmran Sûresi 178. ayette de *وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا* kâfirlere günah bakımından fazlalaşmaları için mühlet verildiğinden bahsedildiği gibi, onlar için alçaltıcı bir azabın olduğundan da bahsedilir. Diğer taraftan Hacc Sûresi 52-54. ayetleri göz önüne alalım. *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ لِّيُجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* Ayetlerde herhangi bir peygamberin bir şey arzu ettiğinde şeytanın onun arzusuna bir

şey karıştırmamasından bahsediliyor. Sonra da Allah'ın ayetlerini sağlamlaştırdığı (muhkemleştirdiği) ve bunun (ayetlerin sağlamlaştırılmasının) hem kalplerinde hastalık olanlara ve kalpleri katı olanlara bir fitne kılınması için hem de Kur'an'ın Rabbinden gelen bir gerçek olduğu bilgisinin kendilerine verildiği kimseleri Allah'ın bilmesi için yapıldığı ifade ediliyor. Kur'an'ın Allah'tan gelen bir gerçek olduğu bilgisi, bu bilgiye sahip olanların Allah'a iman etmelerine sebep olduğu gibi, bu da yine onların kalplerinin Allah'a karşı yayılması ve genişlemesine (ihbatına) sebep olmaktadır. Yani bilgi imana, iman da ihbata sebep olmaktadır. Burada ihbat kelimesi üzerinde biraz durmamız gerekir. الخبت kelimesi lugatta genişlemiş olan yeryüzüne denmektedir. İbnu'l-Arabiyyi, bu kelimenin alçak ve geniş olan yeryüzü için kullanıldığını ifade eder¹⁰⁴. Ayetteki ihbat kelimesine el-Habtu kelimesinin lugattaki temel anlamından¹⁰⁵ hareketle mânâ vermemiz gerekir¹⁰⁶. Buna göre Kur'an'ın Allah'tan gelen bir gerçek olduğu bilgisi, imana neden olurken, iman da kalplerin Allah'a karşı alçak ve geniş olmasına neden olur.

Ihbat kelimesine lugatta huşu' anlamı da verilmiştir¹⁰⁷. Ancak huşu' kelimesinin anlamı ihbat'a yakın olmakla birlikte aralarında farklılık vardır¹⁰⁸. Zira huşu' kelimesinde gözlerin aşağıya doğru indirilmesi ve dolayısıyla kalbin alçalması ve kalpte bir ürperti ve saygının meydana gelmesi anlamı¹⁰⁹ varken, ihbat kelimesinde ilme dayalı imanla kalbin Allah'a karşı yaygın (alçak) ve geniş olması anlamı vardır.

B.b.2- Eşanlamlılık

Birden fazla kelimenin tam aynı anlama gelemeyeceği bugün bütün dilciler tarafından kabul edilmektedir. Zaten 'bir kavrama bir kelime' ilkesi

¹⁰⁴ İbn Manzur, *Lisânul-arab*, c. 1-15, Beyrut, 1990, c. 2, HBT maddesi.

¹⁰⁵ Bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı ilk ve asıl kavrama temel anlam adı verilir. Türkçe'de 'diş'in temel anlamı 'ağızımızdaki sert ve ısınıp koparmaya yarayan organlardan her biri', 'göz'ün 'görme organı', kızmak eyleminin ise 'ısı verecek kadar sıcaklığı artmak'tır. Taş kelimesiyle de 'doğadaki sert nesne' anlatılmıştır. Sözcükler kullanıldıkça onların gösterilenlerinin, yansıttıkları kavramların başka nesnelerle benzerlik, yakınlık ya da ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmakta, bunlar yavaş yavaş çok anlamlı duruma gelmekte yan anlamlar kazanmaktadır. (Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c. 3, ss. 182-184.)

¹⁰⁶ Zira ayetlerdeki kelimelere bu şekilde mânâ vermekle söz konusu kelimelere kişilerin kendi metotları ve amaçları doğrultusunda mânâ vermeleri önlenmiş olacaktır. Dolayısıyla bir kelimenin temel anlamıyla ayetteki anlamı arasında benzerlik, yakınlık ya da birtakım ilişkilerine dayanarak bir ilgi kurulmalı ve buna göre anlam verilmelidir.

¹⁰⁷ İbn Manzur, *Lisânul-arab*, c. 2, HBT maddesi.

¹⁰⁸ Günümüz anlambilim anlayışına göre kelimelerin eşanlamlılığı yerine onların anlamları arasındaki farklılıklar gösterilmelidir.

¹⁰⁹ İbn Manzur, *Lisânul-arab*, c. 8, HŞA' maddesi; Gezgini, 'Kur'an'da Huşu' Kelimesinin Semantik Analizi', ss. 94-96.

benimsendikten sonra, birden fazla kelimenin aynı kavramı yansıtması düşünülemez. Bu yüzden bu türlü sözlere yakın anlamlı kelimeler denmesi daha doğru olacaktır¹¹⁰. Dilde sözcüklerin sadece birer anlamı yoktur. Bir sözcük bir yerde farklı, başka bir yerde farklı anlama gelebilir. Meselâ 'kara' ile 'siyah' sözcüklerinin eş anlamlı olduklarını düşünelim. Renk olarak 'kara' ile 'siyah' eş anlamlıdır. Ancak 'kara haber tez duyulur' cümlesindeki 'kara'nın yerine 'siyah' getirilemez. Bu durumda eş anlamlı sözcükler vardır yerine, iki farklı sözcük bazen aynı anlama gelebilir demek daha doğru olur. Dolayısıyla eş anlamlılar ayrı kavramları dile yansıtan ayrı kelimeler olarak görülmüş ve bu kelimeler arasındaki anlam farklarına eğilen çalışmalar yapılmıştır¹¹¹.

Biz de burada Kur'an'dan bazı örneklerle iman ve islâm kelimelerinin anlamlarına ve farklılıklarına değinmeye çalışacağız. Neml Sûresi 38. ayet قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ayette islâm kelimesi belli bir dine mensub olma anlamında değil de boyun eğmek anlamındadır. Zira henüz belli bir din benimsenmemiştir. Dolayısıyla islâm dinine girmeden önce bir çeşit teslimiyetten bahsedilebilir. Yani ayete, ey ileri gelenler sizden kim O'nun (Belkıs'ın) tahtını onlar teslim olucular olarak bana gelmeden önce getirir şeklinde anlam verilebilir. Nitekim aynı sûrenin 29-31. ayetleri şöyledir: قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ. إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. أَلَا تَعْلَمُونَ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ. إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. 31. ayetteki 'bana baş kaldırmayın' ifadesi, daha sonra gelen 'bana müslüman olarak gelin' ifadesinin belli bir dine mensub olanlar olarak değil de teslim olanlar, boyun eğenler olarak gelin anlamına geldiğini gösterir. Buna mukabil Al-i İmran Sûresi 19. ayette ise islâm bir dinin adı anlamına gelmektedir. أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ. Keza Zümer Sûresi 22. ayette de islâm din anlamında kullanılmaktadır: أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ. Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı Rabbinden bir nur üzere olan kimse, böyle olmayan gibi midir? Ayete göre islâm, din anlamındadır. Zira göğsün islâma açılması söz konusu edilmektedir. İman ise yaşanan bir durum ve hal olup, kalpte olan bir şeydir. Kalpte olana göğsün açılması söz konusu olmayacağından burada islâm kelimesinin din anlamına geldiğinden bahsedilebilir.

Saffat Sûresi 103. ayette قَلَمًا أَسْلَمًا وَتِلْكَ لَآلِئِينَ ise islâm, teslim olmak anlamındadır. Ancak imanlı olduğu halde teslim olmak anlamındadır. Dolayısıyla islâm burada imanın bir derecesi ve vechesi durumundadır. Keza Neml Sûresi 81. ayette de islâm teslim olmak anlamındadır. وَمَا أَنْتَ بِهَادِيٍّ وَالْعَمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ سَمِعْتَ إِلَّا مِنْ يَوْمِنَ يَأْتِيَانَا فَهْمٌ مُّسْلِمُونَ yani islâm, imanın bir

¹¹⁰ Aksan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, s. 72.

¹¹¹ Aksan, *Her Yürüyle Dil*, c. 3, s. 193.

derecesini ve vechesini teşkil etmek anlamına gelmektedir. O halde islâm kelimesi, bir dinin adı anlamına geldiği gibi, hem bir dine girmeden önceki teslimiyet hem de imandan sonra gelen ve onun bir derecesini ve vechesini teşkil eden teslimiyet anlamına gelmektedir.

B.b.3- Tersanlamlılık

Sözcük anlambiliminde ele alınan konulardan birisi de karşıt ve ters anlam taşıyan sözcüklerin oluşturduğu tersanlamlılıktır¹¹². Biz de burada Kur'an'dan bazı örneklerle iman kelimesinin tersanlamlılarını ortaya koymaya çalışalım. Kehf Sûresi 29. ayet: *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا* ayete göre iman ve küfür zıt anlamlıdır. Zira hakkın Rabbinizden olduğu ifade edildikten sonra iman ve küfür diye iki şık ortaya konuyor ve dileyen iman etsin, dileyen inkâr (küfür) etsin deniyor. Daha sonra da zalimlere ateşin hazırlandığı ifade ediliyor. Fatır Sûresi 7. ayet *الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ* küfredenlerle şiddetli azabın, iman eden ve salih amel işleyenlere mağfiret ve büyük bir mükafatın olduğu ifade ediliyor. Ayete göre küfür ile iman ve salih amel tersanlamli olmuş oluyor. Ancak imandan sonra salih amel zikredilerek onun önemi ortaya konmuş oluyor. Zira küfrün tersanlamlisi olarak sadece imandan da bahsedilebilir. Diğer taraftan küfrün inkâr etme yanında kötü amel boyutundan da Fussilet Sûresi 7. ve 8. ayetlerde söz edilebilir. *الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ* ayetlere göre küfrün hem inkâr yönü hem de kötü amel yönü ortaya çıkıyor. Zira zekâtı vermeyenlerin aynı zamanda ahireti inkâr edenler olduğundan bahsediliyor.

Hacc Sûresi 56. ve 57. ayetlere göre *الْمَلَأُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ* iman ve salih amelin tersanlamlıları olarak küfür ve tekzîbden bahsedilmektedir. İmanın yanında salih amelden bahsedilirken, küfür ve tekzîb ile birlikte kötü amelden bahsedilmiyor. Zira hem küfür ve tekzîbden sonra kötü ameli zikretmeye ihtiyaç yoktur ve hem de küfür ve tekzîbden sonra genelde kötü amel de gelir. Yani küfür ve tekzîb ile kötü amel arasında, iman ile salih amel arasında olduğundan daha sıkı bir bağdan söz edilebilir. Zira iman ile ameli bir bakıma birbirinden ayırmak mümkün olduğu halde küfür ve tekzîb ile kötü ameli bu ölçüde birbirinden ayırmak söz konusu değildir.

¹¹² Aksan, *Anlambilim*, s. 81-82.

B.c- Metinsel Anlam ve İman Sözcüğü

Anlambilime göre iman sözcüğünün anlamının ortaya konmasında söz konusu sözcüğün içinde geçtiği metnin anlamının da bir rolü olacaktır. Metnin anlamının ortaya konmasında önemli hususlardan birisi bağlantılılıktır. Bir metnin en önemli özelliği birbiriyle ilişkili tümcelerden oluşmuş olmasıdır. Tümceler arasındaki bu ilişkiler, metnin bağlantılı olmasını sağlamakta, bu bağlantılı yapı nedeniyle de metinsel birimlerin birbiriyle olan ilişkileri anlaşılıp yorumlanabilmektedir. Dolayısıyla bağlantı, metinlerin anlamsal açıdan sahip olduğu, bu nedenle de metinlerin bu düzlemde incelenmesini gerektiren bir kavram olarak kabul edilmektedir¹¹³.

İki tümcenin bağlantılı olabilmesi için, bunların işaret ettiği olaylar arasında koşul, neden, sonuç, sıralılık gibi birtakım anlamsal ilişkilerin olması gerekmektedir. Yani birbirine bağlanan olaylardan birinin diğeri için bir koşul olması, onun oluşmasına neden olması veya sonucunu oluşturmaması, diğer olayın içinde bulunduğu tümceye zamansal ya da uzamsal olarak eklenmesi ya da onunla buna benzer bir anlamsal ilişkiye girmesi gerekmektedir. Aşağıdaki tümceleri göz önüne alalım.

- (1) Ali ödevini yaptığı için azar işitmedi.
- (2) Onur eve gitti, biz de sinemaya.
- (3) Okuduğum kitabı bitirdim ve yattım.
- (4) Masada birtakım fotoğraf malzemeleri ve dergiler vardı.
- (5) Orada büyük bir deprem olmuş, her şey yerle bir olmuştu.

Bu örneklerde söz konusu edilen olaylar arasında yukarıdaki gibi ilişkiler olduğundan dolayı bu tümceler bağlantılıdır. Zira (1)'de Ali'nin ödevini yapması, azar işitmemesi için bir koşul durumundadır. (2)'de Onur'un eve gitmesiyle bizim sinemaya gitmemiz, yapılan etkinlik açısından benzer olması nedeniyle, birbiriyle bağlantılıdır. (3)'teki tümcelerin her ikisi de bir kimsenin zaman içinde ardarda gerçekleştirdiği eylemleri içermektedir. (4)'üncü örneğin tümcelerindeki kavramların göndermeleri aynı zaman dilimi içinde ve aynı uzamda bulunmaktadır. (5)'te ise birbirine bağlanan tümceler arasında bir neden-sonuç ilişkisi vardır. Tümcelerde dile getirilen olaylar arasında bu çeşit ilişkilerin bulunmadığı örnek (6) bağlantılılığı daha iyi bir şekilde ortaya koyar.

(6) Ben televizyonu kapattım ve Aslı çocukken sarılık geçirmede. Görüldüğü gibi anlamsal bağlantı bakımından söz konusu örnekteki olaylar arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Yani iki tümcede dile getirilen olaylar ne

¹¹³İşsever, *Türkçe Metinlerdeki Bağlantı Ögelerinin Metinbilim ve Kullanımbilim Açısından İşlevleri*, s.48-49.

uzamsal ve zamansal ilişki kurmakta, ne de diğer anlamsal ilişki türleri açısından birbirine bağlanmaktadır. Bu sebeple bu iki tümcenin birbiriyle anlamsal bağlantı kurduğu söylenemez¹¹⁴.

B.c. 1- Ekleme Bağlantısı

Bu bağlantı vasıtasıyla metin çözücü, birbirine bağlanan iki tümcenin meselâ zaman, karşıtlık ya da koşul değil ekleme ilişkisi içinde olduğunu anlamakta, metni buna göre yorumlamaktadır. Dolayısıyla ekleme bağlantısı, metnin anlamlı olmasını sağlayan unsurlardan birisidir. Meselâ aşağıdaki örnekte kullanılmış olan bağlaç, ardarda gelen birimler arasında bir ekleme ilişkisi olduğunu bildirmektedir.

I.A. – Hayranım ben B hanıma, *hem* zekâsına, *hem* insancıl sevgisine...

Bu örnekte kullanılmış olan *hem... hem (de)* bağlacı, tümce-içi düzlemde bir bağlantı sağlamakta ve B hanımın bireysel özelliklerinin ardarda sıralanmasında kullanılarak, bunların birbirine eklendiğini bildirmektedir. Burada kurulmuş olan ekleme ilişkisi, eklenen dilsel birimleri anlamsal düzlemede birbirine eşitlemektedir. Bu şekilde kurulan ekleme ilişkileri, birleştirme yoluyla yapılmakta, böylece birbirine eklenen birimler bir bütünün parçaları olarak algılanmaktadır¹¹⁵.

Ekleme bağlantısını biz de iman sözcüğünün geçtiği ayetlerle ilgili olarak kullanmaya çalışalım. Taha Sûresi 82. ayet: *وَأَنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ*. ayette Allah'ın bağışlamasına mazhar olanların yapmış oldukları şeyler bağlaçlarla birbirine bağlanıyor. Yoksa kelâmcılarda olduğu gibi imanın amelden ayrı olduğu veya hadisçilerde olduğu gibi imanın ameli gerektirmesinden bahsedilmemektedir. O halde bu tür yaklaşımlar (imanın amelden ayrı olduğunu veya imanın ameli gerektirdiğini ortaya koyan yaklaşımlar) kullanılan belli bir tür akılcılığa bağlı olarak ortaya çıkmakta ve bir yorumu ifade etmektedir. Halbuki ayetin anlambilime dayalı anlamı göz önüne alınırsa, böyle anlayışların (kelâmcıların ve hadisçilerin anlayışlarının) söz konusu olmadığı görülebilir. Bu durumda Allah'ın bağışlamasına mazhar olan kimselerin fiilleri birbirine bağlanmakta ve bunlar bir bütünü meydana getirmektedirler. Bu bütünü kendilerinde oluşturan kimseler de bağışlanmaya mazhar olanlardır. Keza Ra'd Sûresi 29. ayette *الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ* iman eden ve salih amel işleyenlere müjde ve güzel dönüşten bahsedilerek bu iki fiil ile ilgili bilgi verilmekte ve bu fiiller teşvik edilmiş olmaktadır. Yoksa iman ile salih amelin birbirini gerektirdiğinden veya

¹¹⁴ A.g.e., ss. 51-53.

¹¹⁵ A.g.e., s. 88-89.

bunların birbirinden ayrı olduğundan bahsedilmemektedir. Yine Nur Sûresi 62. ayette *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيُغْضَ شَأْنُهُمْ* mümin kimselerin iman edenler ve Peygamber'den izin almadan ayrılmayanlar olduğundan bahsedilerek bu konuda bilgi verilmiş ve söz konusu fiiller teşvik edilmiş olmaktadır. Şura Sûresi 36. ayette ise *فَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا* iman eden ve O'na tevekkül edenler için Allah'ın yanında olanların, daha iyi ve daha devamlı olduğundan bahsedilmektedir. Ayette imanun tevekkülü gerektirdiğinden söz edemeyiz. Ancak iman ile tevekkülün birbirine eklendiğinden (bağlandığından) ve birbirleriyle ilgili olduğundan bahsedebiliriz. Bir başka ifade ile bu iki sözcüğün (iman ve tevekkül) ayrı kavram alanına ait sözcükler olduğundan ve tevekkülün, imanun bir derecesi ve hali olduğundan söz edebiliriz.

B.c.2- Karşılaştırma Bağlantısı

Anlam bakımından metnin bağlantılılığını sağlayan bir diğer bağlantı türü de karşılaştırma bağlantısıdır. Karşılaştırma bağlantısı, metnin birbirine bağlanan birimleri arasında çeşitli açılardan bir karşılaştırma işleminin yapıldığını bildirmektedir. Aşağıdaki örneklere bakalım.

(1) A.Ü. – Hayır, beni orada. Yani beni değil tabii de yani, genelde insanları o konuda ilgilendiren, böyle doruklardan kop; müthiş bir serüven o.

İ.A. – Evet, korkunç bir serüven. Ama, bu batıda *da* var yani. Örnekleri yalnız bizde değil. Yani batıda *da* çok var. Maalesef var yani.

(2) A.Ü. – Peki, peki Muhsin Ertuğrul Beyle birlikte çalıştınız mı?

İ.A. – Evet. (...)

A.Ü. – Gerçekten böyle çok acımasız, gayet sert falan mıydı?

İ.A. – Efendim, acımasız değil. Fakat disiplin seven, ki tiyatro muhakkak askerlik gibi disiplin istiyor. (...) Şimdi bakıyorum da, biraz, bu gençlerle uğraşmak pek zor oluyor yani. Gerek sinema setlerinde gerek tiyatrodaki zamanında gelmeyen insanlar oluyor yani. Bu, eskiden böyle değildi. Ve bizim disiplinimizdir; o, konservatuvarda aldığımız ilk derstir. Zamanında her şey... (...)

A.Ü. – Peki o zaman, o dönemin oyuncularını *da* bir farklı değil mi? Yani, eee, daha bir böyle çok büyük itibar görüyorlar. Her sofra açık; her kapı açık.

İ.A. – Evet, yani meselâ. Bizim Asil Rıza Beyden falan duyarız, Mediha Hanımdan duyarız, Atatürk her zaman bunları çağırır mış sofralarında bulundurlarmış ve bulundururmuş. ... Bizim zamanımızda pek, böyle bir

cumhurbaşkanı, yani, davetine gitmedik. (...) *Ama*, şimdi İstanbul'da sanıyorum ki aktör ve aktristler birtakım yerlerde baş tacı ediliyorlar. Bu çok güzel bir olay. Gerek İstanbul sosyetesinde gerek halk arasında çok seviliyoruz yani.

(1) ve (2)'deki örneklerde kullanılan *da* ve *ama* bağlaçları, bağladıkları birimler arasında bir karşılaştırma ilişkisinin bulunduğunu bildirmektedir. Örnek (1)'de kullanılan her iki *da* bağlacı, konuşucu tarafından 'biz' (Türkiye) ile 'batı' arasında konuşmanın o anki konusu (böylesi korkunç serüvenler) açısından bir karşılaştırma yapıldığını ve bu karşılaştırma işleminin sonucunda *da*, konuşucunun, karşılaştırdığı düzlemler (biz ve batı) arasında bir benzerlik ilişkisi gördüğünü bildirmektedir. Örnek (2)'de kullanılan *da* bağlacı da karşılaştırılan düzlemler arasında yine bir benzerlik olduğunu bildirmekte, ancak, yine bu örnekte geçen *ama* bağlacı karşılaştırma işlemi sonucunda birbiriyle karşılaştırılan birimler (bizim zamanımız ve şimdi) arasında konuşucunun bir karşıtlık gördüğünü bildirmektedir¹¹⁶. Şimdi de ayetlerden bazı örneklerle karşılaştırma bağlantısını ortaya koymaya çalışalım. Kehf Sûresi 55. ayet: وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا Hidayet geldiğinde insanları iman etmekten ve Rablerinden mağfiret dilemekten alıkoyan, onlara evvelkilerin sünnetinin gelmesi veya azabın onlara karşılarından gelmesidir. Ayette inanmayan ve Rablerinden mağfiret dilemeyen insanlarla öncekiler arasında benzerlik bakımından bir karşılaştırma yapılmaktadır. Yani Peygamber zamanındaki inanmayan insanlarla öncekiler arasında gidişat bakımından veya azabın kendilerine gelmesi bakımından benzerlik vardır. Keza Enbiya Sûresi 6. ayette وَمَا أَمْنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ kendilerinden önce helak edilen kavimlerin iman etmediği ifade edilerek, onların mı inanacağı soruluyor. Yani bu insanların da inanmayacağı ifade edilirken, söz konusu insanlarla öncekiler arasında benzerlik yönüyle bir karşılaştırma yapılmış oluyor. Meryem Sûresi 93-96. إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنُ عَذَابًا لَقَدْ أَخْصَاهُمْ وَعَذَّاهُمْ عَذَابًا وَكَلَّمَهُمْ 93-96. iman eden ve salih amel işleyenlerle böyle olmayanlar arasında karşıtlık ilişkisi kurulmuştur. Yani karşıtlık bakımından bir karşılaştırma yapılmıştır. Zira inanmayanlar kıyamet günü Allah'a tek başına gelecektir. İnanmayanların Allah'a tek başlarına gelmeleri, aralarında sevgi gibi bir bağın olmadığını gösterir. Zaten çeşitli ayetlerde¹¹⁷ onların birbirlerini sormamalarından veya aralarındaki ilişkilerin kopmasından hatta birbirlerine düşman olmalarından

¹¹⁶ A.g.e., s. 96-99.

¹¹⁷ Mu'minin Sûresi 101. ayet, Kaf Sûresi 28. ayet.

bahsedilmesi de bunu ifade etmektedir. Buna mukabil Allah, iman eden ve salih amel işleyenler için bir sevgi meydana getirecektir. Dolayısıyla bu yönler itibarıyla bu iki grup arasındaki karşıtlık ilişkisi kurulmuş olmaktadır. Keza İsra sûresi 9.ve 10. ayetlerde *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ* *سَالِحِينَ يَجْعَلُونَ الصَّالِحِينَ أَنْ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا* salih amel işleyen müminlerle ahirete inanmayanlar büyük bir mükafat ve elim bir azab bakımından karşılaştırılıyor. Ayetlerde karşıtlık ilişkisi söz konusudur. Karşıtlık ise hem salih amel ile ahirete inanmamak hem de büyük ecir ve elim bir azab arasındadır.

Sonuç

İman problemine klâsik kültürde birbirinden farklı aklî yaklaşımlarda bulunulmuş ve dolayısıyla da farklı çözümler ortaya çıkmıştır. Bu farklı yaklaşım ve çözümlerin kendi içlerinde ve birbirlerine göre hem olumlu hem de olumsuz yönleri söz konusu olmaktadır. Bu durumu da doğal karşılamak gerekir. O halde farklı görüşlere müsamahalı yaklaşarak, kelâmıla bağlantılı bir biçimde anlambilimin kullanılmasıyla problemleri farklı bir şekilde değerlendirebilme imkânı ortaya çıkacaktır. Klâsik itikadî kültürde kullanılan aklın somut ve soyut karakterliliği ile zamanımızda ortaya çıkan anlambilim, birbirinden farklı olmakla birlikte, itikadî problemlerde birbirlerini tamamlayan ve bütünleyen özelliktedirler.