



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 345-369/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 345-369

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BİR SÜREÇ OLARAK “İMAN”: EBU UBEYD KASIM B. SELLÂM’IN İMAN DEĞERLENDİRMESİ

Bayram ÇINAR

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara

PhD Teacher, Ministry of National Education, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

Öz

Dini yaşamın merkezi kavramlarının başında gelen iman, en temelde tanrı – insan ilişkisinin alanıdır. Bu sebeple olsa gerek her dönemde İman birçok araştırmaya konu olmuş, halen de ilgi çekmeye devam etmektedir. Bu araştırmada, IX. Yüzyılda yaşamış, meşhur dilbilimci Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)’in iman kavramına ilişkin, bizce otantik yaklaşımını onun *Kitabu’l-İmân* eseri bağlamında ortaya koymaya çalıştık. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm; İslâmî ilimlerin teşekkül dönemine ait çok yönlü bir âlimdir. ilgi duyduğu pek çok alana ek olarak iman konusuna da ilgi duymuş ve konuya ilişkin bir eser yazmıştır. Çalışmada Ebu Ubeyd’in yaşadığı ortam hakkında genel bilgilere yer verilmeyecek, sadece konuya ilişkin yaklaşımı ortaya konulacaktır. Ehl-i hadîs temsilcilerinden sayılan Ebu Ubeyd’in, düşünce sisteminde iman yaklaşımının diğer bazı kelamcılar ile mukayeseye imkân tanyacak iman tanımlarına yer verilecektir. Meslekten bir hadisçi olmaması sebebiyle Ebu Ubeyd ve rivâyetlerle kurguladığı eserleri, hadis tekniği açısından bir değerlendirme de çalışmamızın Kelam alanına ait olması sebebiyle bu çalışma çerçevesinde düşünülmemiştir. Ulaştığı sonuçlar açısından mensubu olduğu ekolden farklı bir karakter arz etmez. Genellikle bulunduğu ilmî ortamın anlayışına paralel görüşlere sahip olan Ebu Ubeyd’in, elde ettiği sonuçlar ekolünden farklılık göstermese bile kullandığı yöntem ilgi uyandırmıştır. Çalışmamızda temelde bir dilci olan Ebu Ubeyd’in imana ilişkin algısı ve değerlendirmelerini ortaya çıkarma çabası güdülecektir.

Anahtar kelimeler: Kelam, İman, Süreç Teorisi, Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Kitabu’l- İman

“İMÂN” AS A PROCESS: ABU UBAYD KASIM B. SALÂM’S ASSESSMENT OF THE CONCEPT OF “İMÂN”

Abstract

Faith, which is one of the central concepts of religious life, is basically the domain of the God-human relationship. For this reason, faith has been the subject of many studies in every period and still continues to attract attention. In this study, we tried to reveal the approach of the famous linguist Abu Ubayd, a 9th century

BİR SÜREÇ OLARAK "İMAN": EBU UBEYD KASIM B. SELLÂM'IN İMAN DEĞERLENDİRMESİ

figure, to the concept of faith. That In our opinion, this approach is an authentic approach to faith. We tried to put forward his theory on this subject in the context of his work named "*Kitabu'l-Îmân*". Abu Ubayd al-Kasim b. Salâm; He is a scholar of many aspects of the formation period of Islamic sciences. In addition to many areas he was interested in, he was also interested in the subject of faith and wrote a book on the subject. In the study, general information about Abu Ubayd's environment will not be included, only his approach to the subject will be revealed. Abu Ubayd, who is considered to be one of the representatives of Ahl al-Hadith, will include definitions of faith that will allow a comparison of his approach to belief with some other theologians. Due to the fact that he is not a professional hadith scholar, Abu Ubayd and his works, which he composed with narrations, were not considered within the framework of this study, as our study belongs to the field of Kalam in terms of hadith technique. In terms of the results it has achieved, it does not have a different character from the school to which it belongs. The method used by Abu Ubayd, who generally had views parallel to the understanding of the scientific environment he was in, although the results he obtained did not differ from his school, aroused interest. In our study, we will try to reveal the perception and evaluations of Abu Ubayd, who is basically a linguist, regarding faith.

Key Words: Kalam, Faith, Process Theory, Abu Ubayd al-Kasim b. Salâm, Kitab al- İman,

Atf / Cite as: Çınar, Bayram. "Bir Süreç Olarak "İman": Ebu Ubeyd Kasım B. Sellâm'ın İman Değerlendirmesi". *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 345-369.

Giriş

Çalışmamızın giriş bölümünde *imana* ilişkin temel değerlendirmeler yapılarak, genel yaklaşımlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde İslam geleneğinde iman kavramına ilişkin statik değerlendirmenin, muhtemel sebepleri görülmek istenmiştir. Bu değerlendirmenin, ekollerin imanın unsurları içerisinde aranması gerektiğine ilişkin öngörümüz, metnin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Öte yandan Ebu Ubeyd'in iman değerlendirmesi süreç içerdiğinden dolayı, onun bu ayrımını ortaya koymak ve alana sağladığı katkıyı daha belirgin hale getirmek için de tespit edebildiğimiz en ideal yol olduğunu varsaydığımız için statik iman algısını ima eden bir metin inşa edilmiştir. Bu yöneltteki temel beklentimiz ise, Kasım b. Sellâm'ın konuya ilişkin açılımını olabildiğince belirgin hale getirmek ve göstermektir.

İkinci olarak, imanın bireysel bir arayış olması sebebiyle, bu bölümde kaynaklara yoğun atıf yapmak yerine öncüller ve sonuçlar üzerinden akıl yürütmeler şeklinde olması tasarlanmıştır. Böylece okurun bireysel tecrübe alanı olarak iman konusunda kendi deneyimlerini anımsamaları ve kelimcilerin sonuçlara nasıl ulaştıkları gösterilmek istenmiştir. Riskli bir yazım tekniği olmasına karşın, kendinizi ortaya koyma fırsatı veren, velut bu yazım tekniğinin bu çalışmada ortaya çıkması tamamen bir tercih ürünüdür.

İslam geleneğinin bireysel bir dindarlığı öngördüğü söylenmiştir. Buna bağlı olarak, imanın bireysel bir kabul olduğu, temel bir dindarlık ilkesi olarak kabul edilmiştir. Fakat

iman için asıl olanın, kişinin onayı olduğu teoride ifade edilmişse de uygulama, ekollerin kabullerinin birey tarafından onaylanması şekliyle vücut bulmuştur. Bu yüzden; âlimlerin iman tanımından bahsetmek yerine, ekollerin dini yaklaşımlarından bahsetmek daha yerinde bir yaklaşımdır. Bunun bir sonucu olarak da İslam dindarlığı, çoğu zaman ekollerin kabullerinin, âlim grupları tarafından onaylanması şeklinde vücut bulmuştur. Bu durumun önemli göstergelerinden biri, mezhepsiz dindarlığın imkânın İslam dindarlığında tartışma konusu olmasıdır. Zira İslam ilk kuşağında mezhebin cevazı tartışılıyor olduğu halde, gelinen noktada bir dindarlık iddiasının ancak mezhep içi olabileceği, mezhep dışı bir dindarlığın ise mümkün olmadığı şeklinde bir algıya dönüşmüştür. Tarihsel süreçteki bu algı farklılaşması bu yüzden mutlaka yorumlanmayı gerektirir.

Emin olmak, doğru olmak, güven vermek, güven duymak, korkudan uzak ve emniyet ve huzur içinde olmak, ... vb. (İbn Manzur, ts, 13/21; İsfahanî, 2009, 90) anlamlara karşılık kullanılan *iman*, İslam mezhep geleneğinde de *onaylama* temelli bir kabul olduğu varsayılmıştır. Onların bu onayı, dilde kavramın “bir sözün doğruluğunu tasdik etmek” anlamında kullanılmasına dayanır (Er-Râzî, 1978, 269). Buna göre inanılacak varlığı onaylamak temelindeki kabul ekoller arasında tartışmalı bir konu değildir. Mezheplerin konuya ilişkin ayrıştıkları nokta ise imanın açıklanması ve beyanı konusundadır (Ay, 2011, 49-68).

En temelde tanrı-insan ilişkisinin bir boyutu olarak iman; bir onaylama faaliyeti ise, bu onayın gerekçeleri olmalıdır. Söz konusu bu onayın bilgi temelli olması muhtemelken, duygu temelli bir onay olması da muhtemeldir. Öte yandan onay bir tercih ifadesi olduğuna göre; bu tercihin zorlama içermemesi de beklenir. Zira zorlama altında verilmiş karar, yapılmış tercihler; bir irade beyanı olarak değerlendirilemez. Bu yüzden *icbar* ifade eden beyanlar, *hür bir irade beyanı* ifade etmezler (Özcan, 1992, 19).

İman kavramı olarak; *güven duyma, güvende hissetme* anlamı taşıdığı için, bir güvenlik tehdidi olan *icbar* ile *iman*, semantik olarak bile barışık değildir (Cürçânî, 1985, 38).

Öte yandan iman, din karşısında pozitif bir tavır takınan bireyin, onayını ifade eder. Kavramın zıddı bu yönüyle *reddetmek* anlamına gelen *inkârdır*. Onaylama olarak iman kavramının, bileşenlerinden birinin de söz konusu onaylamayı önceleyen *teklifi* içermesi beklenir. Zira teklif yoksa onaylanacak şey de yoktur. Buna göre birey, ancak bir teklif karşısında olumlu ya da olumsuz bir tavır takınabilir. Bu yüzden doğru inanç ancak teklife mutabakatı oranında doğru olabilir. Güçlü delillerle ispatlanmamış iman, bilgi temelli eksiklikler sebebi ile sorunlu hale gelebilir (Özcan, 1992, 21-25,30).

Öte yandan birey bu teklifi farklı gerekçelerle onaylamış olabilir. Bu onay zihinsel bir tatmine dayalı olabilir ki bu durumda kişi öğretiyeye ikna olmuş, zihinsel bir doygunluk yaşamıştır. Buna karşın, onayın duygusal bir haz ve huzura dayalı olması da muhtemeldir. Bu da duygusal bir doyum ifade eder. Bu yüzden her durumda bireyin teklif karşısında rasyonel davrandığını söylemek zor olsa da her iki durumda da *tasdik* olgusu, bireyin iç dünyası ile ilgilidir (Özcan, 1992, 30, 69, 71).

Buna göre; imanın nesnesi ya da onayın konusunun her zaman zihinsel bir doğru olması da gerekmez denilebilir. Duygusal bir yakınlık hissi de bu tasdikte etkin olabilir. Dolayısıyla imanın temel ögesi olan teklifi, bireyin duygusal ya da zihinsel bir gerekçe üzerinden onaylaması imanın önemli bir unsuru olarak kabul edilebilir (Alper, 2000, 93-96). Bu onaylamanın gerekçe ve dayanakları ise bir olgu olarak *tasdike* oranla ikincil öneme sahiptir.

Fakat *tasdik* olarak iman, bireysel ve öznel olduğu halde, bu onaylamanın bazı sonuçlarının da olduğu söylenebilir (Özcan, 1992, 19-30). Bunun için, imanın ifşa edilmesi, gösterilmesi ya da deklere edilmesi (ikrar) de gerekmiştir. Zira imana konu olan *teklif*, farklı bireyler arasında paylaşılan bir ögedir. Paylaşılan bu ortak payda etrafında, bir kimlik inşası da paydaşlar arasında öngörülmüştür. Bu yüzden tasdikın deklare edilmesi, paydaşlık ifadesi olarak; teklifin onaylanmasından daha önemli bir hal alabilir.

Buna göre iman; *tanrı-insan* ilişkisinde *teklif* ve *tasdik* olmak üzere iki unsurdan oluşur. Fakat bu tasdik ortak bir kimliğin temel bileşeni olarak, görüldüğü andan itibaren üçüncü tarafları ilgilendiren bir hal alır. Tasdik ifadesi olarak iman, sadece bireysel olduğu halde, paydaşlar arasından bir kimlik inşasına araç olduğu andan itibaren artık bu onay, başka insanları da ilgilendiren bir hal alır. Bu durumda ise iman, deklere edilmek istenen bir kanaat haline dönüşür. Beyan sürecinde inancı ortaya çıkarmanın farklı biçimleri olabilir. Bunlardan ilk akla geleni sözlü olarak kanaatini dile getirmektir. Dini terminolojide *ikrar* olarak ifade edilen kavram; kişinin onayladığı kutsal değeri formüle eder. İslam geleneğinde *kelime-i şehadet* bu formülasyonu temsil eder. Fakat imanı beyan etmenin yegâne yolu bu değildir. Bu onayın sözlü ifadeler dışında farklı yollarla ortaya çıkarmak da mümkündür. İnancın görünür kılınmasına imkân tanıyan sembollerini üzerinde bulundurmaya ya da sözü edilen onaylamanın gerektirdiği ibadet ya da ritüellerini icra etmek, seremonilere katılmaya şeklinde de olabilir. İslam geleneği, iman tanımını çerçevesinde beyanı, *amel* ya da *ibadet* olarak onun unsurlarından biri olarak değerlendirmiştir. Bu edimler, bir bütün olarak tasdik ve onayın deklare edilmesi ve bilinir kılınması anlamı taşır.

İslam geleneği Allah ile yapılan bu (iman) anlaşmanın, paydaşlar arasında biliniş kılınmasının biçimi çerçevesinde ayrılmış görünür. Bu noktada; *tasdik* ve *onayı* ifade eden imanın, *beyan* ve *ispatı* anlamı taşıyan, bu ikincil unsurlarının nasıl şekillenmesi gerektiği konusunda, taraflar arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Ameli imanın bir parçası olarak gören Hariciler, büyük günah işleyenin iman dairesinde kalamayacağı varsayımı ile alanda bulunabilmişlerdir (Eş'arî, 1950, 1/156,157).

İslam dindarlığı *tasdiki*, imanın asli unsuru ve inananlar arasındaki ortak payda olarak kabul eder (Alper, 2016, 26, 27; Özcan, 1992,86). Zira onaylamaya göre ikincil öneme sahip olan ve söz konusu tasdiki görünür kılmayı amaçlayan göstergelerin tümü ancak tasdik varlığı ile anlam kazanır. Öte yandan bu tasdiki tespit etmenin en kesin yolu bireyin *ikrar* ve *şehadetidir*. Fakat bunun yeterince güvenilir bir yöntem olmadığı tarihi süreçte “münafık” olgusu temelinde görülmüştür.

İslam ilk kuşağında, ortaya çıkan *münafık* olgusu, sosyal ve siyasal sebeplerle insanların bir bölümünün dini teklifi tasdik etmedikleri halde, imanın göstergelerini üzerinde taşıdıklarını ortaya koymuştur (Ebu Hanife, 2019, 43). Bu durum sosyal ve siyasal motivasyonlar ile öğretiyeye ikna olmamış bireylerin, ‘*mış gibi*’ davranışlar içine girebilecekleri yönünde bir kanaate kaynaklık etmiştir (Ebu Hanife, 2019, 43).

Öte yandan öğretiyeye ikna olduğu halde onayını toplumun istediği şekilde beyan etmek konusunda isteksiz davranan gruplar da görülmüştür. Bir ortak payda olarak, din olgusu ve dindarlık, tanrı-insan ilişkisinin dışında, toplumsal bir konsensüs alanı olduktan sonra, sosyal yapı bu toplumsal değeri korumak yönünde bir yapılanmaya girer (Erdem, 2006, 1-10). Bu durumda din, artık sosyal koruma altındadır. Tasdikini göstergeleri olan söz konusu ikincil yapılar, bu toplumsal değeri koruma çabası ile ilişkilidir.

Farklı toplum grupları onay ifade eden beyanın daha basit biçimleri ile yetinmemiş, dindar oldukları iddiasındaki bireylerden, ibadetlerin icrasını da istemişlerdir. Bunun daha güvenilir bir beyan şekli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda ise; iman ifade eden onayın beyanında sözlü ifadesinin yeterli olup olmadığı tartışmalara konu edilmiştir. Bazı toplumlar sözlü beyanın, tasdik olarak imanı ifade etmekte yetersiz olduğunu, dolayısıyla bununla yetinilmeyerek, ritüellere katılmanın gerekliliği şart koştuğu dile getirilmiştir. Bu gruplar, ameli imandan bir parça olarak görmüşlerdir.

Süreç boyunca İslam dindarlığında bu tartışmalar kutsal metinlerin sağladığı kanıtlar üzerinden de sürdürülmüş görünüyor. Çalışmamıza konu olan Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, imana ilişkin olarak, “sözlü beyanın İslam’ın erken dönemlerinde yeterli görüldüğünü, fakat daha sonra ritüellere katılımın yanında dinin emir ve yasaklarına uymak şartlarının

da imanın bir parçası olarak görülmesi gerektiği” şeklinde bir kanaate ulaştığını ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000).

Ekoller arasında imanın beyanı ya da onayın ifade şekli temelindeki bu tartışmalar, ekoller arasındaki *anâsıru’l-imân* konusunda bir uzlaşımın sağlanamadığını ifade eder. Bu durum tanım ve unsurları açısından farklılaşan ekollerin genelinin uzlaştığı konu ise imanın sabit ve statik temeli olan tasdik boyutudur.

İslam ekollerinin *anâsıru’l-imân* ve ya *erkânu’l-imân* dedikleri şey; genel itibarıyla *teklif*, *tasdik* ve *ikrardan* ibaret olan öğelerdir. *Teklif* imanın tanrısal boyutudur ve bireye tanrının *önerisini* içerir. Birey bu teklife karşı pozitif ya da negatif tavır takınır. Şayet pozitif tavır takınır ise *tasdik* eder yani onaylar. Bu süreç, bütünüyle tanrı-insan ilişkisi ile ilgilidir. *İkrar* (tasdikini ifade etme, beyan) söz konusu bu onayın, toplumsal boyutudur. Toplum bu yolla bireyin onayından haberdar edilir. Dolayısıyla imanda asl olan bireyin tasdiki gibi görülüyor. Onayın toplumla paylaşılması, bireyin kabulü açısından değil, bireyin, bu onaydan doğan haklarının kullanabilmesi açısından bir önem arz eder. Dolayısıyla dindarlık açısından ikincil bir öneme sahiptir (Erdem, 2006, 1-10). Fakat İslam geleneği, böyle bir ayrıma girmemiş imanın aslı olan *tasdiki*, ikrar ile eşitleyen bir anlayış sergilemiştir. Zira onayın ifadesi, kişinin sosyal kabulü ve kimliği açısından önemli görülmüştür. Bu fiili durum, mahalle *baskısını* da içine alan bazı sosyal sebeplerden dolayı, birey teklifi gerçekte onaylamamış olsa bile, sanki tasdik etmiş gibi beyan etmek durumunda kalmıştır. İkrar konusunda farklılaşan ekollerin bu tutum farklılıkları ise onların iman tanımından kaynaklanmıştır.

Buna göre oluşan tabloda:

- a- İman tasdikten ibarettir.
- b- İman ikrardır.
- c- İman tasdik ve ikrardır.
- d- İman tasdik, ikrar ve ameldir diyen ekollere rastlanmıştır.

İslam dindarlığında *tasdik* kavramına ilişkin olarak “*sıdk*” ve “*kizb*” nitelemesi, imana konu olan teklifin doğruluk ya da yanlışlığını değil, bireyin teklif karşısındaki tavrını ifade eder (Özcan, 1992, 23). Bu, muhtemelen dinî öğretinin aklî doğrulukla sınırlı olmadığı yönündeki bir kanaate dayanır. Bu durum; *dinin akıl dışı olamayacağı*, fakat *akıl üstü olabileceğini*; dolayısıyla *aklı aşabileceği* şeklinde ifade edilmiştir. Bu anlamıyla “insan akıllı bir varlıktır” önermesi, dini olarak insan akıldan ibarettir, kararları bütünüyle

rasyoneldir anlamı taşımaz. Aksine onun her durumda akla uygun davranması beklentisine karşın, o akla uygun olmayan tercihlerde de bulunabilir şeklinde anlaşılır.

Öte yandan; İslam geleneğinde imanın sıhhatinden söz etmeye imkân varken, teklifin sıhhatine ilişkin söze ise imkân yoktur. Bu durum İslam kelimcilerinin dinin kaynağına ilişkin tasavvurları ile ilgilidir. Zira İslam kelimcilerine göre dinin kaynağı hikmetli davranan, sınırsız bilgi sahibi bir olan Allah'tır. Dolayısıyla, teklifin değerlendirmesini yapmak, İslam inancına göre insanı aşar. Fakat tasdik, *doğru* ve *yanlışlığı* deliller temelinde tartışılmaya açıktır. İslam kelimcileri bu bağlamda mukallidin imanını tartışmış, fakat son tahlilde onları iman dairesi içinde tutmak yönünde tavır takınmıştır (Tillich, 2000, 19). Taklidi “delilsiz olarak başkasının görüşünü onaylamak ve onu takip etmek” (Kâdî Abdulcabbâr, 1965, 61) şeklinde tarif eden Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbâr, İslam kelam geleneğinin taklit karşısındaki en katı ekolünün bir temsilcisidir.

Tüm bunlardan sonra; amel için uzuv ne anlam ifade ediyor ise iman için akıl odur deme imkânımız var. Zira imanı ister sadece *tasdik* olarak görelim, ister *tasdik* ve *ikrar* olarak görelim; isterse de *ikrar*, *tasdik* ve *amel* olarak görelim-ki İslam ekolleri içerisinde dördüncü bir yaklaşımdan söz edilmemiştir. ⁻¹ *onaylama* anlamı ifade eden tasdik; “*nasta bildirilen konuyu bireyin sahip olduğu imkânlar çerçevesinde doğrulamasıdır*” (Cürçânî, 1985, 61). anlamı ile bütün ekollerin ortak paydasıdır (Gazzalî, ts., 351). Buna göre; İslam inancı içerisindeki ekollerin tümünün iman tanımındaki ‘*tasdik*’ ortak paydası sebebiyle, *aklın imandaki zorunlu gerekliliğini onaylamayan hiçbir ekolden söz edilemez*. Yaptığımız çıkarım, farklı ekollerin tasdike konu ettiği *iman* ile *tasdik*in tanımı üzerinden bir çıkarımdır. Buna göre ulaştığımız sonuç, bir tümevarımın zorunlu *tümel* bir sonucudur.

1. Kelam Ekollerinin İmana İlişkin Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerden Doğan Sorun Alanları

İman'ın Allah- insan ilişkisi temelli birinci boyutu olan *tasdik* ile ilgili, İslam bilginlerinin ihtilaflı olduklarını söylemeye imkân yoktur (Gazzalî, ts., 351). Tanrı ile bireyin yaptığı bu antlaşmanın ifadesi ve toplumla paylaşılmasının nasıl olması gerektiği konusunda ise ekoller arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Öte yandan İslam kültür geleneğinde iman, Allah-insan ve insan-insan ilişkisi açısından ele alınmadığı için, imanın, insan-insan ilişkisini ifade eden beyan boyutu da tanrı-insan ilişkisi olan *tasdik* ile birlikte ele alınmıştır (Şaşa, 2014 /2, 119-139).

¹ İman'ı ikrardan ibaret gördükleri söylenen Mürcie'nin bir kolu olduğu aktarılmıştır. Bu iddia Eş'arî tarafında dile getirilmiştir (Eş'arî, 1950, 1/201). Kerrâmîyye'nin de bu görüşte olduğu söylenmiştir (Bağdadî, 1988, 189, 190; Mâturîdî, 2010, 471; Cuveynî, 2012, 321). Fakat tasdik olmadığını bir ikrar aldatma amaçlı bir yalancılık değilse şayet, aklen mümkün görünmüyor.

İmanı *tasdikten* ibaret gördüğünü net ifade etmemiş olsa bile Mâturîdî, imanda asıl olanın *tasdik* olduğu vurgusuyla, “kalplerde olanın iman olmaya liyakati, diğer her şeyden daha fazla olan *tasdik*tir” yaklaşımı ile o, *onayı*, ikrardan önde gördüğünü ortaya koyar (Mâturîdî, 2010, 471). Böylece Mâturîdî diğer unsurlara; *tasdike* nispetle ancak ikincil bir önem atfetmiştir denilebilir. Fakat İslam kelimelerinde imanın öğelerine ilişkin tartışmalar, ekoller arasında farklılıkları doğurmuş ve bu söylem kalabalığı içinde asıl unsur olan *tasdik*, buharlaşmıştır. Böylece imanın paylaşılması anlamına gelen, *tasdik*in beyanını, imanın yegâne unsuru olarak gören mezheplere rastlanmıştır (Şaşa, 2014 /2, 119-139). Bu algıyı Mâturîdî, *Tevhid*’ine “iman, özellikle dille ikrar etmekten ibaret olup; kalpte hiç, bir şey bulunmaz” diyen gruplardan söz eder (Mâturîdî, 2010, 471). Bu yaklaşımın sahiplerinin Kerramîler olduğu varsayılır (Cuveynî, 2012, 321). Onlar iman ikrardan ibarettir görüşünü savunan gruplardandır.

Öte yandan Eş’arî’nin eserlerinde imanın iki farklı tanımına rastlanılmaktadır. Bunlardan ilki, *el-İbâne*’de yer alan *tasdik*, *ikrar* ve *amel* bileşenlerinin tümünün oluşturduğu bir yapıdır (Eş’arî, 1977, 2/10, vd). Bu tanım, Eş’arî’nin önemli oranda Ehl-i Hadis’in etkisi altında olduğu daha erken bir zaman dilimine aittir. Daha sonraki süreçte *ikrar* ve *amelden* feragat ederek, *tasdik* kavramında yoğunlaşır ve nihayetinde *el-Lüma*’da sadece *tasdikte* karar kılmış görünür. Eş’arî, *el-Lüma*’da imanını; Kur’an’da *tasdik etme* anlamına geldiğini, dilbilimcilerle göre iman de durumun bu minvalde olduğunu ve onların bu konuda fikir birliği içinde olduklarını söyler (Eş’arî, 1955, 123). İman; “Allah’ı *tasdik etmektir*” şeklinde cevaplayan Bâkılânî’ye göre de imanın hakikati *tasdikten* ibarettir (Bâkılânî, 1957, 389). O, bu görüşü ile ekol öncüsünün ikinci görüşüyle örtüşen bir anlayış geliştirmiş görünür (Bakılânî, 2000, 52). Cuveynî de, aynı anlayış ile imanın hakikatinin “Allah’ı *tasdik etmek*” olduğunu ifade eder. Dolayısıyla *mü’minden* kastın “Allah’ı tasdik eden birey” olduğunu kaydeder (Cuveynî, 2012, 321). Cuveynî’nin imanı tasdik olarak kabul etmesi sebebiyle ulaştığı sonuç, “bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğünün olmaması gibi; bir tasdik in de diğer bir tasdike üstünlüğünün bulunmadığıdır” (Cuveynî, 2012, 323). Dolayısıyla, denilebilir ki ona göre; imanda artma ve eksilme söz konusu değildir. Diğer yandan şayet bir kimse imanı, gizli ya da aleni itaate hamlederse, böyle birinin imanının itaatle artıp, ma’siyetle azalacağını söylemesi de ona göre gayet makuldür. Ancak Cuveynî, bu görüşü benimsemez (Cuveynî, 2012, 323,324). Buna ilişkin delili, namaz ve benzeri ibadetlerden önce imanının bulunması gerektiği konusunda ulemanın icması’dır (Cuveynî, 2012, 322). Eş’arî geleneğe mensup daha geç dönem âlimlerinden Seyyid Şerif Cürçânî de *iman etmek* kavramını *tasdik etmek*, *onaylamak* anlamıyla ele aldığını ifade eder (Cürçânî, 2015, 3/614).

Cehmî ekolün, iman; Allah'ı kalben bilmek anlamına gelen *ma'rifet* şeklinde tanımladığı aktarılmıştır (Eş'arî, 1950, 1/214; Cürçânî, 2015, 3/614). Cürcanî, bazı âlim gruplarının ise imanı “Allah'ı ve peygamberi getirdiği şeyleri icmalen bilmektir “şeklinde tanımladıkları aktarır (Cürçânî, 2015, 3/614). Ebu Hanife İman *şehadet ve tasdik* şeklinde tanımlar (Ebu Hanife, 2019, 22; Cürçânî, 2015, 3/614). Eş'arî Ebu Hanife'den daha farklı bir görüş de aktarmıştır (Eş'arî, 1950, 1/220-223).

Kerrammilerin iman tanımları, münafıkların da gerçek mümin olarak görülmesine imkân tanınması sebebiyle, gelenekte eleştirilmiştir (Cuveynî, 2012, 321).

Haricilerin tanımları İslam geleneğinde günahkârların din dışı ilan edilmesine sebep olması sebebiyle temkinle karşılanmıştır (Eş'arî, 1950, 1/156, vd). Buna karşın Mürcie'ye çok sayıda iman tanımı nispet edilse bile (Eş'arî, 1950, 1/197-205); onlara nispet edilen “imanın mahiyeti, tasdikten ibaret olduğu” şeklindedir. Bu tanıma göre *fâsığın* imanı eksik değil tamdır. Onlara büyük günah konusundaki suskunlukları sebebiyle Mürcie, isiminin verildiğini unutmadan, onlara ilişkin bilinen “kişinin günahları sebebiyle mümin ya da kâfir olarak tanımlamaktan kaçınıyor” olmalarıdır. Çünkü onlar, *asi mü'min* hakkındaki hükümlerini ahirete erteliyorlardı (İsferâyînî, 1983, 59,60). Mu'tezile'nin, fâsiğa ilişkin olarak, “ne mümindir ne de kâfir, ikisi arasında bir yerdedir” şeklindeki çıkışını, Harici ve Mürcî ekollerinin iman tanımlarına ve ya bu tanımlardan doğan sorunlara bir reaksiyon olarak görmek, söylemin dile getirildiği zaman diliminden hareketle mümkün görünüyor (Özdemir, 1998, 499-519).

Öte yandan “fâsik” kavramının karmaşık bir hale gelen durumu, ekollerin iman tanımları sebebiyledir. Hariciler onu *kâfir* olarak görür. Mutezile'den Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyen müminin; iman çerçevesi dışına çıktığını, fakat *tasdik ve ikrarını* koruduğu için, kâfir statüsünde olmayıp, imanla küfür arasında bir noktada bulduklarını ileri sürmüştür. Öte yandan Hasan Basrî'nin konuya yaklaşımı ise fasığı münafık olarak görmek şeklinde olduğu aktarılmıştır (Cürçânî, 2015, 3/636). Tüm bu farklı algılar, tarafların imanın mahiyetine ilişkin tanımlarının etkisi, varsayılan diğer tüm etkenlerden daha fazladır.

Buna ek olarak imanın artıp eksilmesi sorunu da ekollerin iman tanımları sebebiyle gündeme gelmiş ve tartışılmıştır (Cürçânî, 2015, 3/614). İman tanımları sebebiyle ekoller arasında ortaya çıkan bir diğer sorun alanı ise *Mü'min, Müslim* ayrımıdır (Eş'arî, 1977, 2/10).

Rivayetçi Hanbelî ekolün iman değerlendirmesi ise ;

2. Ebu Ubeyd'in *Kitabu'l-İman* Adlı Eseri Bağlamında İman Kritiği

İslam ekolleri arasında iman kavramına ilişkin genel anlayış, kavramın lafzi anlamının yaptığı çağrışımla *statik* bir değerlendirmeyi sonuç vermiştir. Bu yargı, iman tanımlarında ameli dışlayan ekoller açısından her durumda doğruyu ifade eder. Çünkü tasdik, kuvvetli ya da zayıf olabilir. Fakat fazla ya da az olamaz. *Tasdike* kaynak delilin bireyi ikna kapasitesi söz konusu tasdikün gücünü de belirler. Buna göre imanın amellere bağlı olarak zayıflayıp güçlendiği kabul edilmiş olsa bile artıp eksilmesi söz konusu ekoller açısından kabul edilmemiştir (Alper, 2016,147). Fakat imanın unsurlarından birinin de ibadet ve amel olduğu anlayışındaki ekoller açısından imanın artıp eksilmesi amelin artıp eksilmesi ile bağlantılı olarak mümkün görülmüştür.

Bu yönüyle İslam kelam geleneğinde imana ameli ve ibadeti dâhil eden ekoller ile ibadetleri imandan bir parça olarak görmeyip, onu imanın bir neticesi olarak gören ekollerin çekişmesi eksik olmamıştır.

Gelenekteki bu iki başlı yapının ibadet ve amelleri imanın bir parçası olarak gören Hanbeli ekolün bir üyesi olan Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm’ın iman algısı ve değerlendirmesine yer verilecektir. Bunkdaki amacımız ameli imanın bir unsuru olarak gören İslam dindarlığının konuya ilişkin yaklaşımını yakından görmekten ibarettir. Çalışmanın kendi bütünlüğü içerisinde diğer ekollerin imana ilişkin kısa değerlendirmelerinden sonra, şimdi de Hanbelî ekol adına Ebu Ubeyd’in imana ilişkin sunumu yapılacaktır.

Eserinin başında iman konusuna duyduğu ilgiyi, dolayısıyla bu eseri niçin yazdığını; *konuya ilişkin fikir ayrılıkları* olduğunu söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 9). Eserde ortaya koyacağı bakış açısının da “*ehl-i sünnet*” dediği; İslam’ın ilk kuşağı ve ona tabi olanların bakış açısı olacağını da dile getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 9, 10).

Ebu Ubeyd, imanın mahiyeti, onun artıp eksilmesine ilişkin tartışmaların Müslüman ilk kuşağının ve sonraki kuşakların tartışa geldikleri sorun alanlarından biri olduğunu ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 9).

İmanı, Kur’an’ın tarihi ile bağlantılı bir biçimde, *süreç teorisi* bağlamında ele alan Kasım b. Sellâm’ın, bu iman algısı *dinamiktir*. O, Kur’an’ın tedrici, nüzülü ile bağlantılı bir anlayışla, “imanın da süreç içerisinde tüm unsurlarına kavuştuğuna” kanidir. O’na göre; İslam’ın ilk evrelerinde ibadetler henüz farz kılınmadığı için; *mü’min* olmak için *ibadet* unsurunun gerekli olmadığından hareketle, “başlangıçta imanın şehadetten ibaret olduğu, fakat farzları içeren Kur’an ayetleri inmeye başladıkça bu farzlar imanın da unsurları haline gelmiştir” şeklindedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 9). Bu süreçten sonra, “iman etmek için şahadetin yeterli olmadığı, söz konusu ayetlerin gerektirdiği farzları eda etmek ve

yasaklardan kaçınmak da imanın unsurları olmuştur” sonucuna ulaşır (Kasım b. Sellâm, 2000, 9).

İman konusunda Müslümanların temelde iki gruba ayrıldığını, bunlardan ilk grubun; imanı, “bireyin Allah’a ihlasla kalben bağlanması, kalplerinde olana dilleri ile şahitlik yapmaları ve uzuvlar ile amelde bulunmaları şeklinde tanımladıklarını” ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 10).

İkinci grup ise; imanı; “kalp ile [tasdik] ve dil ile [ikrar] dir” diyerek *ameli* imandan saymadıklarını aktarır. Bunlara göre; *amel ise “takva ve iyiliktir; imandan değildir”* şeklinde muhataplarının nasıl bir anlayışa sahip olduklarını tespit eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 10).

İmana ilişkin bu iki yaklaşımdan “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile amel” görüşünü savunanların “Kur’an ve sünnet tarafından onaylandığı” şeklindeki kanaatini dile getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 10).

Bir konuya dair bir ihtilaf ve çekişme durumunda ise yöntem olarak Kur’an’ın “...herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne [gerçekten] inanıyorsanız. Bu [sizin için] en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir ” (Nisa 4/59) önerisi olduğunu hatırlatarak, iddia sahiplerinin Kur’an ve sünnetten delilleri etrafında sorunu çözmeleri gerektiğini ima eder.

Daha sonra ise bir kanaat olarak; “imanın şehadet ile başladığı” yönündeki tespitini aktarır (Kasım b. Sellâm, 2000, 11). “Hz. Peygamberin nübüvvetin Mekke döneminde insanları sadece, şehadete çağırdığını” söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 11). Söz konusu dönemde iman etmek için insanların şehadet getirmelerinin yeterli olduğunu, iman için gerekenin bununla sınırlı olduğunu ifade eder. Ona göre “bu dönemde şahadet getirmek mümin olmak için yeterliydi”. Zira “sözü edilen dönemde sair ibadetlerle insanlar mükellef değillerdi” (Kasım b. Sellâm, 2000, 12). O, bu durumu “cahiliyeden henüz kurtulmuş insanlara Allah’ın merhameti” ile yorumlar. Zira “bu insanlara hem iman hem de ibadetler başlangıçta ağır gelebilirdi” şeklinde yorumlar (Kasım b. Sellâm, 2000, 12). Bu dönemde “Allah, insanlardan ikrarı, iman olarak kabul etmekle yetindi” der.

Kerramiye’ye nispet edilen *iman ikrardan ibarettir* anlayışı, bu ilk dönem uygulamasının genellemesi olarak görmek bu durumda olası görünüyor. Bu yönüyle onların söz konusu anlayışlarında bir mahzur görülemez. Onlara ilişkin sorun, Ebu Ubeyd’in yaklaşımında, bu anlayışlarını sonraki döneme teşmil etmeleridir.

Bu durumun “İslam’ın Mekke döneminin tümünde bu şekilde cereyan ettiğini, hicretten on ay kadar sonra da bu minval üzere devam etmiştir” diye kaydeder (Kasım b. Sellâm, 2000, 12). Süreçteki değişmeyi ise kıblenim değişmesi ile milatlandırır. Ona göre bu

değişimin sebebi, hicretten sonraki dönemde İslam’a duyulan ilginin artmasıdır. Bu süreçten daha önce, emir ve yasağın olmadığı iddiasındaki Ebu Ubeyd, “Allah, Mescidî Aksâ’ya doğru kılınmakta olan namazın, artık Kâbe’ye doğru kılınmasını emrederek, müminlerin imanlarını arttırdığı” şeklinde ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 13). O bu vurgusu ile teklifin artması ile imanın artması arasında pozitif bir korelasyon olduğu iması yapar.

Bu anlayış, daha sonraki Hanbelî geleneğe *imanın artıp eksilmesi* şekliyle yansımıştır. Bu kabul, imanın varsayılan unsurlarından *amelin* bir gereği olarak yansır demek, bu durumda bir olasılık kazanır. İmanı, amele bağlı olarak, *kâmil* ve *nakıs* iman ayrımına tabi tutan Hanbelî gelenek, kişi amellerinden eksilttiği oranda imanı da eksilir. Tam iman ise emir ve yasaklara bütünüyle uyulduğunda gerçekleşir (Ebu Yâ’lâ el -Ferra', 1974, 18; İbn Ebî Yâ’lâ, ts, 2/18-22) .

Ebu Ubeyd, konuya ilişkin olarak; “bundan sonra da onlara her ne emredildi ve onlar her neden alıkonuldularsa, onlara “Müminler” olarak hitap edildi” (Kasım b. Sellâm, 2000, 13) şeklinde bir tespitte bulunur. O, bir dil bilgini olarak ‘*ey iman edenler*’ ifadesinin bir ism-i fail, oluşu sebebiyle, muhataplarının tümünün söze konu fiilin, faileri olmakta ortak olduklarına dikkatlerimizi çeker.

Tekraren ve konuya devamla; “başka fazların olmadığı bir dönemde sadece ikrarları sebebiyle onlara mümin ismi verildi, fakat daha sonra başka emir yasaklar nazil olunca, şahadete ek olarak bunlar da muhataplara farz kılındı. Şahadet ile diğer farzlar arasında her hangi bir ayrıma da gidilmedi, çünkü her ikisi de Allah katındandı. Bu yüzden de bağlayıcılıkta eşitti” şeklinde bir değerlendirme yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 14). Buna göre şayet;

“Daha önce iman ettikleri için kendilerine mümin ismi verilenler, kıblenin Mescid-i Aksâ’dan Mescid-i Haram (Kâbe)’a döndürülmesi emrine uymayıp, daha önceki misakları üzere kalsalardı, daha önceki fiillerinin onlara hiçbir faydası olmazdı ve onlar misaklarını da bozmuş olurlardı. Çünkü birinci emir, ikinci emirden daha öncelikli olmadığı gibi, bu ikinci emir ile birlikte namaz, şahadete eklenerek birlikte iman oldu.”

diyerek; yorumunu daha ileri bir noktaya taşır (Kasım b. Sellâm, 2000, 14).

Onun bir amel olan namazı, imanın bir cüzü olarak algılamasına imkân tanıyan delil ise Bakara 143. ayet’tir (Kasım b. Sellâm, 2000, 15). Onun, söz konusu ayetin namazın imandan bir cüz olduğuna delalet ettiğine ilişkin kanaati ise o denli kesindir ki; ona göre “bu ayet varken başka bir delil aramaya gerek de yoktur” (Kasım b. Sellâm, 2000, 15). Muhtemelen onun bu kesin kanaatini besleyen şey, söz konusu ayetin inme sebebinin

kiblenin tebdili ile ilişkili olan yönüdür. Zira ayette kible tebdilinden önce ölmüş ashabın durumu Resulullah'a sorulmuş, bunun üzerine konuya ilişkin söz konusu ayet nazil olmuştur (Kasım b. Sellâm, 2000, 15, vd).

Kişi, ibadeti Allah'a olan imanının bir gereği olarak yapar ve ibadet bir *itaat* göstergesidir. Söz konusu ayette ibadetin ne olduğuna bakılmaksızın, imanın bir göstergesi olması itibarıyla, "Allah imanlarınızı zayi edecek değildir" diye buyurur. Bu ise namazın, imanın özdeşi olarak söz konusu ayette kullanıldığını göstermez. En azından konuya ilişkin yegâne yorumun, müellifin yaptığı yorum olmadığı açıktır. Dolayısıyla belki de konuya ilişkin bir başka delil göstermesine gerek var görünüyor. Konu bütünlüğü içerisinde ise farz ve haramları imanın cüzleri ya da mütemmimleri olarak sunmaya imkân var görünüyor. Bu kuvvetli ve muhtemel bir argümandır. Fakat denklemde '*Allah imanlarınızı zayi edecek değildir*' yerine "Namaz" yerleştirmenin zorlama bir yorum ya da tevil olduğu ise söylenebilir. Kasım b. Sellâm, başlangıçta namazı iman ile eşitleyen bir imada bulunmuşsa da daha sonra bu ayetin namazın imanın bir cüzü olduğuna kanıt olduğunu söylemekle yetinir (Kasım b. Sellâm, 2000, 15).

O, amelin imandan olduğuna ilişkin yorumlarına bir başka argümandan destek bulma çabasındadır. Bu yoruma imkân tanıyan "iman yetmiş küsur şube (bölüm) dür, bunların en faziletlisi, Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmen en aşağı olan ise eza veren şeylerden yolu temizlemendir" hadisine dayandırıyor görünür (Kasım b. Sellâm, 2000, 24).

Söz konusu rivayetin Ebu Ubeyd bakış açısındaki önemi, imanın sadece sabit bir unsurdan ibaret olmadığı, daha fazla bileşeni olduğunu göstermeye imkân vermesidir. Onun hadis metnini bu kanaatine delil olarak kullanması ise "ihtilaf durumunda Allah'a (Kur'an) ve resulüne (Sünnet ve hadis) götürmek" şeklindeki anlayışı olduğu söylenebilir.

İmanın bir süreç olarak peyderpey tamamlandığını ifade sadedinde "insanlar namaza alışıp, onda adeta yarışır bir hale geldiklerinde ise bu kez zekâtı vermekle emredildiklerini" ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 15). İkrar ve namaz konusunda misakını bozmayan, fakat zekât emri karşısında pozisyonunu değiştirip, yeni gelen emirler karşısında pozitif tavır takınmayan bireyin ise geçmişe dönük yaptıklarının boşa çıkacağını" söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 16,17). Zira ona göre artık "namaz ve ikrara ek olarak zekât da imandan bir parçadır". Bu yaklaşımına da o, ilk halife Ebu Bekir'in zekât vermeyi reddedenlere karşı savaştığını delil getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 17). "Ashabın zekâtı vermeyi reddeden bu topluluğa karşı Resulullah'ın müşriklere karşı olan cihadından farklı olmayan bir tarzda, kan döktüğü, esirler aldığı, zekât vermeyi reddeden bu topluluğun mallarını ganimet olarak aldığını" da not eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 16,17). Onun bu bağlamda kritik olarak kullandığı ifade, "Resulullah'ın müşriklere karşı

olan cihadından farklı olmayan”dır. O, bu ifadesi ile imanın zekât unsurunu icra etmeyene karşı müşriklere karşı davranıldığı gibi davranılmıştır. Dolayısıyla bir ibadet olarak zekâtı vermemek, bu tavrı gerektiriyor ise imandan olmalıdır şeklinde gizli bir akıl yürütmeyi sonuç vermiştir. “Kaldı ki onlar zekâtı inkâr etmiyor, fakat vermeyi reddediyorlardı” şeklinde bir eklemeye bulunarak, “bir ibadeti, inkâr etmek değil, terk etmek, onlara karşı güç kullanımı için yeterlidir” demek ister gibidir. Öte yandan İslam fıkıh geleneğinde ibadetleri terk edene karşı uygulanan cezaların Ebu Ubeyd’in bu algısı ve sunumu ile ilişkili olduğunu varsayılabilir görünüyor. Sunduğu hali ile Ebu Ubeyd, ridde sırasındaki halife uygulamasını sorguluyor değildir, aksine; buradan hareketle, ibadetleri terk edenlere karşı meşru bir dayanak bulduğu anlayışı ile uygulamanın genelleştirilebilmesine yol aramaktadır (Kasım b. Sellâm, 2000, 16,17).

Onun bu algısından çıkarılabilecek bir diğer muhtemel sonuç ise, imanın unsurlarından kabul edilen ibadetlerin terkinin dinden çıkmayı gerektirdiğidir. Zira onun zekâtı inkâr ediyor olmaları değil, vermemeleri riddeyi onun nazarında meşru kılmış ise -ki sunumu bunu gösteriyor. O halde; kebâir sahibinin küfrünü öngören Harici anlayışa oldukça yakın bir söylem geliştirmiş demektir.

Ona göre bu durum zekât ile sınırlı olmayıp, diğer emir ve yasaklarda da durum aynıdır. Her bir ayet indiğinde, muhataplara teklif edilen şeyler imana eklenir ve bunlara uygun tavırlar sergilemeyi sürdürenler “mü’min” olarak isimlendirilmeye devam edilir (Kasım b. Sellâm, 2000, 17) gelen emir ve yasaklara karşı direnç gösterenler ise bu isimle adlandırılmazlardı şeklinde anlaşılabilir bir yorumda bulunur.

Daha sonra; “iman ikrardan ibarettir diyenler, Allah’ın ikrar ile yetinenleri mümin olarak isimlendirdiğini duyunca, imanın ikrardan ibaret ve onunla kemale erdiğini sandılar ki bu onların yanıldıkları noktaydı” sentezine gider (Kasım b. Sellâm, 2000, 17). Onların yanılığa düştükleri bir diğer nokta ise; Resulullah’a iman nedir diye sorulduğunda onun; “*iman şuna... şuna... inanmaktır*” demesidir diyen Ebu Ubeyd, bu bağlamda Cibril hadisine imada bulunmuş görünür (Kasım b. Sellâm, 2000, 18). Öte yandan onun bu değerlendirmesi, ekollerin farklı anlayışlarının metin kökenli sorunlarına da bu vesile ile işaret etmiştir.

Çalışmasının bundan sonraki bölümünde ise imana ilişkin süreç teorisini belirgin bir biçimde ortaya koyarak; “onlar [Sahabe], indirilen her bir Kur’an ayetini kabul ve tasdik ederek, imana eriyorlardı. Zira iman da Kur’an gibi kısım kısım, parça parça iniyordu” şeklinde bir sentezde bulunur. Onun Kur’an’ın indirilme süreci ile imanın unsurlarının tamamlanması arasında kurduğu bu ilişki, İslam kelim geleneği açısından daha önce sıkça başvurulmayan bir yöntemdir. Bu yöntem imanın bir süreç içerisinde tamamlandığı

şeklinde bir kurguya dayanır. Dolayısıyla bizim onun bu iman yaklaşımını “*theory of process*” olarak değerlendirmemizde de bir mahzur olmamalıdır.

Metnin başından beri uyguladığı yöntem, katı bir biçimde her bir iddiasına kanıt getirme yönündeki ısrarını sürdürerek; imanın Kur’an gibi ve Kur’an’a bağlı olarak bölüm bölüm, parça parça indiği iddiasına da Kur’an ve sünnetten delil getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 19).

Bu bağlamda öncelikle neden Kur’an ve sünnetten delil getirme uğraşındadır (?) ve neden bunlarla yetinir (?) sorusuna cevap vermek gerekir. Zira o metnin başında ifade ettiği üzere her hangi bir ihtilaf durumunda “...herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne [gerçekten] inanıyorsanız. Bu [sizin için] en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir. ” bir yöntem olarak Nisa suresi 59. ayeti çerçevesinde çözer. Ayetteki ifadelerde işaret ve ima edilenin, onun tarafından Kur’an ayetleri ve Hz. Peygamberin sünneti olduğu şeklinde anlamlandırıldığı anlaşılıyor. Bir şeye delil getirme çabası bir çekişme ve ihtilaf durumunda anlamlı bir zemin kazandığı için de müellif bu konuda kendi sistematığı içerisinde tutarlı görünüyor. Söz konusu ayet de içerik olarak Allah ve Peygambere atfı yaptığı için, onun bu çerçevede kalmayı dindarlığının gereği gördüğü söylenebilir.

Ebu Ubeyd, imanın unsurlarının ancak 23 yıllık zaman diliminde tamamlanabildiğini dile getirir. Öte yandan yeni bir ayet gelinceye değin, o güne kadar indirilen ayetlerin emirlerine tabi olanların ise bu bakış açısına göre imanları eksik değildir. Fakat asıl ve nihai tamamlanma, Kur’an vahyinin tamamlanması ile birlikte olmuştur. Onun iman algısını süreç teorisi çerçevesinde görmemize imkân veren tarafı da bu noktadır. Öncesinde eksik olmayan, fakat her nasılsa tamamlanan bir süreç ve vetire olmasıdır. İman kemâle ulaşmadan önceki bu süreçleri “varsayma” olarak değerlendirebiliriz. Zira her yeni ayet, o güne değin olanın bütüne hem bir eklemlenir, hem de onu onaylayan bir görev üstlenir. Fakat öte yandan söz konusu bu ayet kutsal kitabın son ayeti değil, sadece bir eklemlenme sürecinin son halkasıdır. Dizi filim metaforu bu bağlamda süreci ifade için kullanışlı görünüyor. Buna göre; her hafta izlediğimiz bölüm o güne değin yayımlanan son bölümüdür. Dolayısıyla göreceli bir *sonu* ifade eder. Fakat öte yandan senaryo henüz tamamlanmış değildir. Senaryoya göre son ise *mutlak sonu* temsil eder. Mutlak sonu sembolize eden “son” bölümde ise hem göreceli son hem de mutlak son örtüşür.

Dolayısıyla, hakkında henüz ayet inmeyen esas açısından, bireyin imanı eksiktir ya da tamdır demek dil açısından zorluklar içeriyor olsa da mefhum olarak bu algının, yanlış bir analiz olduğu söylenemez. Bu durum; henüz farz kılınmayan bir ibadeti yapmadığı için birini suçlamaya ya da henüz yasaklanmayan bir fiili, irtikâp edenin günah işledikleri için

cezalandırılması gerektiği söylenemeyeceği gibi algılanabilir. Buna göre, henüz iman esası olarak telkin ve teklif edilmemiş bir şey sebebiyle iman da eksik kabul edilemez denilebilir ve bu itiraz mantık çerçevesinde doğrudur. Fakat evrensel kümedeki iman bütünlüğü açısından; elimizde olan kısmının imanın tamamı olmadığına söylenmesi ise bu durumda olası görünüyor. Buna göre denilebilir ki Ebu Ubeyd’e göre iman da bütün unsurları ile Kur’an’ın tamamlanması ile birlikte, eş zamanlı ve eş süreçli tamamlanmıştır. Önceki süreçlerin tümünde de iman tamdır.

Tevbe suresi 124. ayeti ve Enfal suresi 2. ayeti, “*imanın artması*” ifadelerine vurgu yaptığı için, eserinde bu ayetlere vurgu yaparak imanın arttığı ve azaldığına bir dayanak olarak kullanır. Zira İslam geleneği içerisinde imanın unsurları olarak görülen öğeler arasında artıp azalma özelliğine sahip yegâne unsurun *amel* olduğunun altını çizer (Kasım b. Sellâm, 2000, 19). Ebu Ubeyd, delil olarak kullandığı bu iki ayetten sonra okuyucusuna; “Allah’ın Kur’an’ı bir defada indirmediği gibi imanı da tek defada indirmediğini görmüyor musun (?)” diye sorarak, konuya ilişkin okur kanaatini kendi anlayışı doğrultusunda şekillendirmek istemektedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 19). Bu yüzden o, söz konusu ifadeler ile yetinmeyerek; “şayet iman ikrar ile tamamlansaydı, imanda artmadan bahsetmeye ne imkân ne de lüzum olurdu” diye ekler (Kasım b. Sellâm, 2000, 19). Oysa ayetler bir artmadan bahsetmektedir. “O halde iman, ikrarla tamamlanmış değildir” şeklinde bir gizli akıl yürütmeye dayalı analiz yapar.

Konuya devamlı; imanın, unsurlarının bir biri ardınca sürekli artmasının sünnetteki delillerine gelince diyerek ihtilaf durumunda müracaat edilmesi istenen ikinci kaynaktan da deliller bulma uğraşına girer. Biri birinden farklı hadislerde farklı sayıda iman esaslarından bahsedilmesini imanın süreç içerisinde tamamlandığına delil olarak sunar (Kasım b. Sellâm, 2000, 19,20). Onun bu yaklaşımı da oldukça ilginçtir. Bunun kendisi de farkındadır. Gelenekte konuya ilişkin rivayetlerde farklı sayıların zikredilmesinin söz konusu hadislerin sıhhati bağlamında tartışıldığına vurgu yaparak, çelişik gibi görünen bu hadisleri o, “sürecin farklı aşamalarında dile getirilmiş hakikatler olduğu” şeklinde sunar (Kasım b. Sellâm, 2000, 20-24). Buna göre her bir hadis sürecin farklı basamaklarının ürünüdür ve her biri Kur’an’ın ayetlerine Hz. Peygamberin tefsiri ve konuya dair detaylandırmalarının ifadesidir.

Öte yandan Ebu Ubeyd’in yaklaşımında sadece ibadetler imandan sayılmamış, yasaklardan kaçınmak da imanın unsurları olarak görülmüştür (Kasım b. Sellâm, 2000, 20). Buna göre *itaat etme* olgusu; “yap”, “yapma” şeklinde iki kalıbı içerisinde barındırır. Pozitif emir kalıbı “yap” kolay anlaşılabilmiş, fakat negatif emir olan “yapma”nın emrin bir parçası olduğu anlaşılması belirli zorluklar içerir. Bu bağlamda pozitif bir emri ifade

eden Namazın bir ibadet olarak onaylamak, negatif bir emri ifade eden içki içmekten kaçınmanın ibadet olarak kabul edilmesinden daha kolaydır. İkicisinin onayı belirli zorluklar içerir. Bu durum Ebu Ubyed'in metnine de yansımıştır.

İmanın dört rükünden ibaret olduğunun aktarıldığı bir rivayette; dört emir dört de yasak vardır. Normal koşullarda teoriye göre bu durumda sekiz denilmesi beklenmektedir. Bu durumda muhtemel olan durumlar, haram olan negatif fiillerden kaçınmanın ibadet dolayısıyla imanın bir parçası olabileceğinin varsayılmamış olması muhtemel olabileceği gibi, rivayette dört emir, dört yasak şekliyle simetrik bir algının doğurduğu matematiksel bir sorun da olabilir. Negatif ifadelerden kaçınmanın ibadet olabileceğinin varsayılmamış olması ise zayıf bir ihtimaldir zira Kasım b. Sellam daha önce, nehiylere uymanın da ibadet olduğunu ortaya koymuştur (Kasım b. Sellâm, 2000, 13). Bu durumda geriye kalan seçenek, matematiksel algı sorununun kaynaklık ettiği ifade sorunu gibi görünüyor. Yasaklara riayet etmemek, ona göre imanın azalmasına etki ettiğine göre, ma'siyetten uzak durmak da imanın bir bileşeni olarak görülmesi beklenir ki metodolojik olarak doğru olan yaklaşım da budur. Zira ibadetler; emirlere itaatin tespitine araç oldukları gibi, ma'siyetlerden kaçınılması ile de yine bir itaat gösterilmiş olmaktadır. Buna göre taat olmak yönüyle hem ibadeti eda etmek hem de ma'siyetten kaçınmak eşit görülmüş olmalıdır. Karşı karşıya bulunulan durum matematiksel düzlemde olguyu *negatif* ve *pozitif* ibadet olarak etiketlemek bu yüzden olası ve mantıkî çerçevede makul olan çözüm gibi görünüyor. Zira çalışmasının daha ileri bölümlerinde Müellif; “*el- a'mâlu'z- zekiyye*” (sakinma, kaçınma eylemleri)'yi imanın arttırıcı unsurları arasında gördüğünü söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 45).

Çalışmasında Ebu Ubeyd, konuya ilişkin çok sayıda rivayete yer verir, bu rivayetlerin farklı ifade kalıpları ve değişen lafızlarına karşın, bu rivayetlerin ortak paydası Hz. Peygamber farklı zamanlarda farklı ifadelerle imana ve unsurlarına dikkat çekmiş olmasıdır. O bu ifade farklılıklarını bir çelişki değil, sürecin farklı zaman dilimlerine ait oldukları vurgusu çerçevesinde bu durumu değerlendirir. Onun imanı süreç içerisinde tamamlandığını varsayan algısının savunusunda da çelişik gibi duran bu materyalin, oldukça kullanışlı bir değerlendirmesi olduğu söylenebilir. Öte yandan onun bu yorum metodu, hadisler arasındaki anlam sorunlarının çözümünde de kullanılabilir, gibi görünüyor.

Konuya ilişkin olarak, imanın farklı sayıda unsuru olduğunu ifade eden çok sayıdaki hadisten biri de İbn Ömer'den nakledilir. Bu rivayet “İslam beş esas üzere bina olunmuştur” şeklindeki rivayettir (Kasım b. Sellâm, 2000, 21). Fakat rivayeti tek tarikiyle yetinmeyerek bir başka tarikini de senediyle birlikte aktarır. Rivayetin farklı tarik ve

varyantını aktarmasındaki amaç muhtemelen rivayetin sıhhatine ilişkin, ekstra bir kanaat uyandırmak olmalıdır. Böylece okurda uyandırmak istediği kanaat, sıhhati açısından sorunlu olmayan bu rivayetlerde, imanın unsurlarına ilişkin farklı sayıların bulunması bir sıhhat zaafı değildir. O halde; “Hz. Peygamber burada bir başka mesaj vermiş olmalıdır” anlamı taşır. Tam da bu noktada devreye girerek; aynı konuda ve farklı içeriklere sahip tüm bu rivayetlerde verilmek istenen mesajın, “imanın kronolojisinin farklı evrelerinde söylenmiş olmalarıdır” şeklinde anlaşılacak bir değerlendirme yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 20-24). Bununla bağlantılı olarak; “iman’ın yetmiş küsur şube olduğu” rivayetinin de farklı bir varyantı olduğunu kaydeder (Kasım b. Sellâm, 2000, 23,24).

Ebu Ubeyd’in bakış açısına göre; “imanın unsurlarını daha sınırlı sayıda tutan rivayetlerin, imanın asıllarına vurgu yaptıklarını, bu unsurları yetmiş küsur olarak ifade eden rivayetlerin ise imanın fer’lerine vurgu yapan aktarımlar olduğunu” söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 25). Konuya devamla “imanın yetmiş küsur şube olduğunu” ifade eden rivayetin de büyük ihtimal ile Hz. Peygamberin son iman tanımını olduğunu, bununla imanın hasletlerinin tamamlandığını söyler. Bunu da söz konusu sayıyı aşan bir rivayetin aktarılmamış olması ile yorumlar (Kasım b. Sellâm, 2000, 25). Onun bu yaklaşımı ile konuya ilişkin rivayetleri kronolojik bir sıraya dizmek de mümkün olur. Öte yandan teorik olarak böyle bir ihtimal varsayılsa bile pratik olarak böyle bir çabanın sonuca ulaşma olasılığı bizce uzak bir ihtimaldir.

İmanın *ikrardan* ibaret olduğunu söyleyenlere dönerek, şayet iman; Hz. Peygamber’in Mekke döneminde olduğu gibi, *ikrardan* ibaret olsaydı, Kur’an’ın son ayeti olan “bu gün size dininizi tamamladım” demek anlamsız olmaz mıydı (?) diye sorusunu yineler. Zira onlara göre “iman şهادet ile birlikte zaten tamamdı” diye ekler (Kasım b. Sellâm, 2000, 27).

Ebu Ubeyd; *iman yetmiş küsur şubedir* hadisine atıfta bulunarak bu “yetmiş üç” şubenin neler olduğunu soranlara, bunun tek bir rivayette dile getirilmediğini, fakat ayrı ayrı rivayetlerdeki verilerin bir araya getirilmesi ile ancak buna cevap verilebileceğini söyler. Onun konuya yaklaşımdaki metot önerisi ise dinin “*birr*” olarak tanımladıklarının *imanın* unsurlarından olduğunun kabulü şeklindedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 28-32).²

² Konuya ilişkin rivayet “yetmiş küsur” şeklinde olduğu halde, Ebu Ubeyd “yetmiş üç” olarak ifadeyi konuya ilişkin eserinde değiştirir. Eserin muhakkikinin dipnotlarda bu ifade değişimine bir atıf yapmaması sebebiyle, bu durum yayıncı, müstensih ya da editörden kaynaklanmış olabilir görünüyor. Fakat şayet Ebu Ubeyd’in eserde zikretmediği konuya ilişkin bir başka rivayet yoksa muhtemelen yetmiş üç fırka hadisi ile karıştırılmış görünüyor. Zira “yetmiş üç” ifadesi, eserin el yazması metninde de yer almaktadır. Buna göre yazarın ya da müstensihnin sehvi, muhakkikin ve editörün “hatayı” farkına varmaması durumu ile karşı karşıyayız denilebilir.

Çalışmasının daha ileri bölümlerinde Ebu Ubeyd, mensubu olduğu ekolün önderlerinden kabul ettiği; Sufyan es-Sevri, Evzâi ve Malik b. Enes'in; "bir bütün olarak" *a'mâlu'l- berr 'i* imandan kabul ettiklerini, dolayısıyla onların ameli, imanın artmasının bir vesilesi olarak görüyorlardı" şeklinde ifade eder. Çünkü "onlara göre "*a'mâlu'l- berr*" bir bütün olarak İslam'dandır" şekliye kaydeder. Böylece söz konusu tezin gelenekte başka otoriteler tarafından da savunulduğunu dile getirerek, tezin savunulabilirlik potansiyelini, arttırmıştır (Kasım b. Sellâm, 2000, 45).

Enfal Suresi 2, 3. ayetlere dayalı olarak, iyi eylemlerin sonucu olarak imanın farklı olgunluk derecelerinden söz edilebileceği sonucuna ulaşan Ebu Ubeyd; tüm bunların bir sonucu olarak, Allah'ın belirli şartlar altında yapılan amele, imanı bağladığını söyler. Buna karşın, amelden yoksun olsa bile; yalnız başına ikrarın, kişiyi hala, hakikaten Mü'min yaptığı yamılgısında olanların ise; Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamberin sünneti ile çelişmiş olduklarını dile getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 32).

Bundan sonra imanın farklı olgunluk dereceleri olduğuna ilişkin delillerini ortaya koymaya çabalar. Nisa Suresi 136. ayette "*Ey iman edenler! Allah'a, elçisine, elçisine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmış olur*" atıf yaparak, Kur'an'ın ikrar ile yetinmediğine dikkat çeker. Buna göre; "*Ey iman edenler*" diye başlayan ayette, emredilen şeye onların da iman etmelerinin gereğine dikkat çekerek, bundan *imanın derece ve kalite farkının* bulunduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, şayet imanda artma ve eksilme olmasaydı, Allah'ın müminlere "*iman ediniz*" demesi anlamsız olurdu. (Kasım b. Sellâm, 2000, 33). Bu bağlamda onun dikkatlerimize sunduğu bir başka ayet grubu ise Ankebût suresi 2 ve 3. ayetleridir. Bu ayetlerde: "*İnsanlar, "İnandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Andolsun ki! biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah doğru söyleyenleri de bilir, yalancıları da bilir*" buyrulmaktadır. Ebu Ubeyd'in bu ayetten hareketle ulaştığı sonuç, Allah'ın bu ayette açıkça "yalnız başına sözlü beyanı bir sadakat ifadesi olarak yeterli görmediğidir." Buna göre; iman için ikrardan daha fazlasının gerektiği ona göre açıktır. Onun konuya ilişkin ulaştığı bir diğer sonuç ise; Allah'ın insanın sözlü iddialarını fiil (ibadet) ile test ettiğidir (Kasım b. Sellâm, 2000, 34).

Tüm bunlardan sonra müellifin Kur'an ve sünnetten elde ettiği, öte yandan kendi ekolünün önde gelenlerinin de savunduğu; iman görüşü şöyledir: "İman söz, niyet ve amelin toplamıdır." Burada "niyet" olarak ifade edilmiş olanın ise *kalbin tasdiki* olduğu söylenebilir. Bu durumda ona göre iman; *tasdik, ikrar ve ameldir* denilebilir.

Ebu Ubeyd’e göre; imanın dereceleri vardır, bu derecelerin bazıları bazılarına göre daha üstün ve evladır. Bunların en üstünü “Kelime-i Şehadet olan dil ile ikrardır. Daha sonra ise Allah’tan gelen diğer emir ve yasaklara bireyin uyararak imanını arttırıp kemale ulaştırmasıdır” (Kasım b. Sellâm, 2000, 34,35).

İman’ın ikrardan ibaret olduğunu, dolayısıyla amelin imanın unsurlarından olmadığını söyleyenlerin ise imanın artıp eksildiğine ilişkin ayetlere dair dört yoruma gitmiş olduklarını aktarane Ebu Ubeyd muhataplarının dayanaklarına da eserinde yer verir (Kasım b. Sellâm, 2000, 45). Buna göre:

- 1- İmanın aslı, bir bütün olarak farzları detaylara ineksizin kaba hatlarıyla onayladığını ikrar etmektir. Konuya ilişkin detaylandırma ise bu ilk ikrardan sonradır. Ebu Ubeyd’e göre onların ziyadeden anladıkları şey, metnin sağladığı imkânlarla mücmel olarak onaylamış oldukları farzlara ilişkin tafsilat ve detaylardır.
- 2- Allah’tan geldiği biçimiyle imanın aslı ikrardır. Buna göre *ziyade ise bu ikrardaki temkindir.*
- 3- İmanda artmadan kastın, *yakînin* artmasıdır.
- 4- İman asla artmaz, insanlar ondaki paylarını arttırmırlar.

Aynı zamanda bir dil bilgini olan Ebu Ubeyd, bu anlamları doğrulayan ne bir tefsire ne de Arapların bu yönde bir kullanımına rastladığını ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 46).

Bunlardan birinci yoruma ilişkin olarak Ebu Ubeyd; tafsilin, icmal ile olan ilişkisinin bir detaylandırma olduğunu onaylar, fakat bunun icmal üzerine bir ziyade olmadığını ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 47,48).

İman artmaz, insanların imandaki payı artar diyen gruba ilişkin olarak ise, gerçekte böyle bir mezhebin olmadığını söyledikten sonra; onun ifadelerinden anladığımız; imanın artması demek, evrensel kümede bir artışın olmaması durumunda, bu evrensel kümeyi paylaşan insanların paylarının artmasının, mümkün olmadığıdır (Kasım b. Sellâm, 2000, 48).

İmanın artmasından maksadın *yakînin* artması olduğunu söyleyenlere gelince; onların iddialarının anlamsız olduğunu, çünkü *yakînin* imandan olduğunu, dolayısıyla imanın *yakîni* de içerdiğini ifade eder. Ona göre bu durumda ise *yakîn* artmayı ifade etmez (Kasım b. Sellâm, 2000, 48,49).

İmanın amel değil, sadece söz (şehadet) olduğunu, buna bağlı olarak da Allah’ın onları *mümin* olarak isimlendirdiğini savunan muhataplarının tezlerini örfi, dil bilimsel ve felsefi yönleriyle eleştirir. Bu yorumun, imanın süreç içerisinde tamamlandığı tezi ile

çelişmeyeceğini, Allah'ın onları mümin olarak isimlendirmesinin, bir işin ister başında isterse sonunda olsun yapanlara aynı ismin verilmesi şekliye yorumlar (Kasım b. Sellâm, 2000, 49,50). Bir işe henüz başlamış biri ile bu işe yıllarını vermiş olanın söz konusu işe ilişkin bilgi beceri ve donanımları nasıl aynı eğilse, iman dairesine henüz girmiş birinin imanının kemal derecesi de süreçte daha eski olan ile aynı değildir şeklinde bir analiz yapar.

İman edenler bir bütün olarak aynı ad ile anılsa bile, imanın farklı seviye ve dereceleri olduğunu dile getirir. Öte yandan iman; “Allah'ın kullarından yapmalarını istediği amellerden biri ameldir (ibadet) ve beden organları bu farzı yerine getirmekle sorumludur. Allah imanı kalbin marifeti ile başlattı, sözle ifadeyi buna delil kıldı. İbadet (amel)'i ise onun doğrulayıcısı yaptı. Böylece Allah, her bir uzva ötekine vermediği bir görev verdi. Buna göre kalbin fiili inanmak, dilin fiili söz, elin fiili, tutmak, ayağın fiili ise yürümektir... Her biri farklı olsa bile; bunlar bir bütün olarak eylem amel, ya da fiildir (ibadet)” tespitinde bulunur (Kasım b. Sellâm, 2000, 52,53). Bu anlayışa göre iman, “bir bütün olarak amel olgusu üzerine yapılanmıştır” diyerek, iman kavramının dil bilimsel-felsefi bir yorumunu yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 53).

Muhataplarının “imanın amelsiz söz olduğu” şeklindeki yoruma göre, ortada bir çelişki olduğunu dile getirerek, “İmanın söz olduğunu söyleyenlerin de onun amel olduğunu kabul ettiklerini çünkü söz *de bir uzvun eylemdir*” şeklinde felsefi bir analizde bulunur. (Kasım b. Sellâm, 2000, 53-59). Konuya dair analizlerini uzun uzadıya sürdürür

Ebu Ubeyd'in buraya kadar kendilerine eleştiri yönelttiği grupların imanın *ikrar* olduğunu söyleyen ekol mensupları olduğu söylenebilir. Bu kez “imanın kalbin ma'rifetinden ibaret olduğunu” söyleyen grupları hedef alarak, söylem geliştirir. Onların iman tanımlarını kendi perspektifinden eleştirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 59). Buna göre söz konusu grubun, söz ve amel olmaksızın “Allah'ın bir ve tek olduğunu bilmeyi iman için yeterli gördüğünü” söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 59). Ona göre; “Allah kendisini bilmeyi ifade eden marifeti farz kıldığı gibi, ona ilişkin bu marifetinizi beyan etmeyi de farz kıldı.” Kur'an'dan deliller ile kalben Allah'ı bilmenin, iman için yeterli olmadığını, zira imanın başka tamamlayıcı unsurları olduğunu ifade ederek onları eleştirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 60). Ebu Ubeyd, “şayet onların iddia ettiği üzere Allah'ı kalben bilmek yeterli olsaydı, İslam'ın Cahiliye'den farkı kalmayacağı gibi, dinlerin de biri birinden farklarının kalmayacağını” söylemekle sınırlı bir eleştiri yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 61,62). O bu ifadeleri ile Allah fikrinin Cahiliye döneminde Araplar arasında çarpık olsa bile bulunmasına atıf yapıyor görünür (İbnu'l- Kelbi, 1963, 27) (İzutsu, 1975, 95,96).

Günah işlemekten kaçınmayı imanın bir parçası ve tamamlayıcı unsuru olarak görmesine karşın, bunun tersi görünen büyük günah işleyenin dinden çıktığı fikrini ise Ebu Ubeyd onaylamaz. Onun bu konudaki tutumunda belirleyici olan Kur’an metni üzerinde yaptığı incelemeler ve ayetlerin konuya ilişkin delaletidir. O, “Allah hırsızlık yapana had cezası, iftira edene bir had cezası olarak sopayla vurulmasını, hükmetti. Öte yandan masum birinin katlinde bile kişi dinden çıkmaz, zira öldürülenin velisine bir muhayyerlik verilmiştir. Şayet büyük günah işleyen küfre girmiş olsaydı had değil *irtidadın* karşılığı olarak öldürülmeleri gerekirdi” şeklinde oldukça kullanışlı bir sonuca ulaşır (Kasım b. Sellâm, 2000, 76,77). Onun bu eleştirisi Harici iman anlayışına yapılmış bir eleştiri gibi görünür. Zira onlar büyük günah işleyenin iman dairesinden çıktığı iddiasındadırlar.

Konuya ilişkin Ebu Ubeyd’in sonuç cümlesi ise bir bütün olarak “bize göre; itaatın zıddı olan ma’siyetler ve günahlar, imanı ortadan kaldırmaz (zail etmez) küfrü de gerektirmez” şeklindedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 78).

Sonuç ve Değerlendirme

Ebu Ubeyd’in yaklaşımına göre iman kavramının alana yerleşmesi ve içeriğinin belirlenmesi, Kur’an’ın nüzülü ile bağlantılı olmuştur. Onun Kur’an’ın yirmi küsur yıldaki tamamlanma süreci ile emir ve yasakların da ancak süreç içerisinde insanları muhatap aldığı şeklindeki olgunun tespitine dayanır. Konuya ilişkin akıl yürütmesi, imanın da süreç içerisinde tamamlandığı sonucuna ulaşmasına imkân tanımış görünüyor. Kelam ekollerinin bazılarının imana ilişkin *statik* algılarına karşın, onun imana ilişkin geliştirdiği perspektif *dinamiktir* ve Kur’an’ın iniş sürecini dışlamayan bir nitelik arz eder.

O, Kur’an’ın başlangıçta şahadet ile yetindiğini, fakat sürecin ilerleyen dönemlerinde emir ve yasakların vahye konu olması ile birlikte, artık başlangıçta iman deklarasyonu için yeterli görülen şahadete yeni unsurların eklendiğini, bu sürecin Kur’an’ın nüzülü boyunca devam ettiğini, vahyin tamamlanması ile birlikte ancak iman unsurlarının da tamamlandığı şeklindedir. Onun anlayışına göre Kur’an’ın emrettiği bütün iyi fiiller imanı arttıran unsurlardır. Buna karşın bütün nehy edilen fiiller ise imanı azaltan fiillerdir.

Bu yüzden onun bu algısının süreç teorisi olarak ifade etmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Bundaki kastım onun *tedricilik* vurgusunu güncellemekten öte bir anlama gelmez.

1. Basamakta (başlangıçta) sadece şahadetle yetindiler
2. Basamakta şahadete namaz eklendi
3. Basamakta zekât eklendi

4. Son basamakta ise iman yetmiş küsür şubedir şeklinde ifade edilmiş olan hadisteki vurgu ve bununla eş süreçli olarak “bugün size dininizi tamamladım” ayeti ile iman kavramının içeriği de vahiy süreci ile birlikte tamamlanmıştır.

Ebu Ubeyd’in imana ilişkin bu değerlendirmesinden bizim ulaştığımız sonuç ise;

- a- İslam ekolleri içerisinde savunulan iman tarifleri bu yaklaşıma göre yanlış değil eksiktir. Zira ekollerin hiç birinin değerlendirmesi mesnetsiz ve *Kur’an’a rağmen* değildir. Olan şey, onların sürecin sadece bir bölümünü göz önünde bulunduran değerlendirmeler yapmış olmalarıdır. Ebu Ubeyd’in eleştirisi de sürecin ihmal edildiğini düşündüğü kısmıdır. Dikkatleri de bu noktaya çeker.
- b- Kasım b. Sellâm’ın temsil ettiği dini yaklaşıma göre iman artar ve eksilir. Çünkü bu anlayışa göre ibadetler de imanın bir parçasıdır. Doğaldır ki ibadetlerin artmasına bağlı olarak iman da artar, azalmasına bağlı olarak da azalır. Buna karşın prensip olarak, ameli imandan saymayan ekollerde, imanın artıp eksilmesi değil varlığı ya da yokluğu, kuvvetli ya da zayıf olmasıdır. Çünkü bu ekollere göre gerek tasdik gerekse ikrar ya var ya da yoktur. Azlığı ya da çokluğu ise bu algıda gündeme gelmez. Fakat özellikle imanın bir unsuru olarak *tasdiki* kabul eden ekollerde, tasdikin güçlü ya da zayıflığından ise söz edilir. Dolayısıyla bu ekollerin metinlerinde *kuvvetli ya da zayıf iman* şeklinde nitelermeler yapılmış, artıp eksilmeye ilişkin bir nitelme ise yapılmamıştır. Fakat ameli imandan sayan ekollerde imanın artıp eksilmesi bir sorun olarak metinlere yansır.
- c- İslam mezhepleri geleneğinde, bireylerin iman görüşünün değil, ekollerin iman anlayışlarının tartışılması gerektiği yönündeki kanaatimiz Ebu Ubeyd örneği üzerinden de test edilmiş ve doğrulanmış görünüyor. O, “Eserde ortaya koyacağım bakış açısı “*ehl-i sünnet*” olan İslam’ın ilk kuşağı ve ona tabi olanların bakış açısı olacağı” yönündeki ifadeleri bizde böyle bir kanaate neden olmuştur.

Son olarak Ebu Ubeyd eserinde *Cehmîye, Mu’tezile, İbadilik, Sufrîyye, Fadliyye* ekollerine iman konusundaki görüşleri itibarıyla değindiğini ifade eder. Buna göre onun eleştirileri söz konusu ekollere ilişkin olmuştur denilebilir.

Kaynakça

Alper, Hülya. *Bir kelim problemi olarak imanın psikolojik yapısı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2000.

Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Ay, Mahmut. “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.

Bağdadî, Abdülkahir el-. *el-Fark Beyne’l-Fırâk*. thk. Muhammed Osman el- Huşi. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.

Bakillânî, Ebu Bekir. *el-İnsaf*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.

Bâküllânî, Ebu Bekir. *Kitâbu Temhîdi’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessetu'l Kutubu's Sekafiye, 1957.

Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me’âlî Abdülmelik. *Kitâbü’l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu, vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu’t-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *el- Âlim ve’l- Muteallim*. çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Ebu Yâ’lâ el-Ferra' El-Kadi. *el Mu’temed fi Usulu’d-Din*, thk: Vedi Zeydan Haddad). Beyrut: Daru’l- Meşrik, 1974.

Er-Râzî, Fahreddin. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Erdem, Sabri. “İman Esasları Hakkında Bir Değerlendirme”. *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 1-10.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 cilt. Kahire: Dâru'l- Ensar, 1977.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü’l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Musaheme Mısriye, 1955.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısriye, 1950.

Gazzalî, Ebu Hamid. “Mişkatu’l- envar. thk. İbrahim Emin Muhammed”. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyye, ts.

- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbnu'l- Kelbi. *Putlar Kitabı (Kitâbü'l-Asnâm)* . çev. Beyzâ Düşüngen. Ankara: Ankara Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1963.
- İbn Manzur,Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. 21 Cilt. Beyrut, ts.
- İsfehanî, Ragıb. *Mufredâtü'l-elfazi'l-Kur'an*. thk.Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsir fi Usuli'd-Din ani'l- Fırak u'l- Halikin*, thk.Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut: Alemu'l Kutub, 1983.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'anda Allah ve insan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.
- Kasım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *Kitâbu'l-îmân*. thk. Nasru'd din Albani . Riyad: Mektebetu'l Meârif, 2000.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Beyrut, İstanbul: Daru Sadr,Mektebetu'l -İrşad, 2010.
- Özcan, Hanefi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Özdemir, Metin. "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 499-519.
- Şaşa, Mehmet. "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İmân-İslâm İlişkisi." *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014/2), 119-139.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri* çev. FahrullahTerkan- Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.