

# İmanın Doğası ve İnsanın Tabiatı: İnsanda İmanın İmkânı

Osman Nuri DEMİR | <https://orcid.org/0000-0001-9701-6655>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | [osmannuridemir@hotmail.com](mailto:osmannuridemir@hotmail.com)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi | [ror.org/05j1qpr59](https://ror.org/05j1qpr59)

Kelam | İstanbul, Türkiye

## Öz

Kavramlar, kendileri hakkında yapılan tanımlarla kuşatılmaya, anlaşılır kılınmaya ve üzerinde ittifak edilen tariflerle başkalarına aktarılıp öğretilmeye çalışılır. Görünür âlemde duyuların idrakine konu olabilen, kendileriyle ilgili kıyasla gitmeye ve teşbihte bulunmaya imkân veren varlıkların tanınması ve tanımlanması metafizik âlemde bulunduğu düşünülen varlıklara nazaran tabii ki daha kolaydır. Tanım yapabilme yeteneğiyle var edilen insanoğlunun tarif etmekte en çok zorlandığı şeylerin başında belki de kendisi ve kendi varlık sebebi olarak gördüğü duyuların ötesindeki Yüce Varlık gelmektedir. Burada iki zorluk bir arada bulunmaktadır. İlki insanın kendisini, kendi varoluşsal ve yapısal özelliklerini keşfetmesi, kendisini anlaması, anlamlandırması ve tarif etmesidir. Bir diğeri ise varlık sebebi olarak gördüğü Tanrı'ya ilişkin duruşunu ve pozisyonunu yine kendi bilineninden hareketle inşa etmesidir. Bu makale bahsi geçen iki zorluğu, bu zorlukların birbirlerine karşı sağlayacağı projeksiyonla bir nebze de olsa izale etmeyi hedeflemektedir. Makalede insanın verili tabiatının özellikleri ön plana çıkarılarak bu tabiatla imanın kendi doğası arasında başlangıçtaki mevcudiyet itibarıyla bir alâkanın bulunduğu iddia edilmektedir. Buna göre insanı ve imanı yaratan Tanrı insanın tabiatı ile imanın doğası arasında bir münasebet tesis etmiştir. Makale boyunca söz konusu münasebetin mahiyet ve keyfiyeti araştırılacaktır. Bu bağlamda makalede imanın gerçekte ne olduğu, nasıl bir mahiyete sahip bulunduğu, neye, hangi şartlarda iman isminin verilebileceği ya da verilemeyeceği inceleme konusu yapılacaktır. İmanın doğasıyla insanın kendi tabiatı arasında var olduğu söylenen bağın neden ve hangi sebeplerle bu şekilde kurgulandığı üzerinde durulacaktır. İnsanın inanan bir varlık olduğu teziyle yani onun bu inanma yetisine sahip kılınarak dünyaya getirilmesiyle iman etme süreçlerinde yaşanan olumlu veya olumsuz gelişmeler değerlendirilecektir. İmanın vücud bulacağı ortamların kalbin hususiyetleri mukayese edilecektir. İmanın neden kalbin ameli olduğu, ikrar ve amel imanın özüne ve tahakkukuna niçin dâhil edilmemesi gerektiği izaha çalışılacaktır. Tabii ki İslâm düşünce geleneğinde ve düşünce tarihinde imana ve insanda imanın gerçekleşme kabiliyetine dair birçok araştırma yapılmıştır. Bu makaleyi benzerlerinden farklı kılan en önemli husus imanı, imanın doğası ile insanın tabiatı arasında bulunduğu iddia edilen varoluşsal bağ üzerinden ele alıp değerlendirmesi ve bu iki yapının (iman ve insan) yaratılış itibarıyla müşterek bir istidada sahip olduğunu ileri sürmesidir. Adı geçen istidadın ise özgür bir yapı ve hürriyet içinde tercih kabiliyeti olduğu belirtilmektedir. Sonrasında ise mahiyeti düşünüldüğünde imanın rasyonel açıdan temellendirilmesinin olanak dâhilinde bulunup bulunmadığı sorgulanmaktadır. Bu anlamda iman eyleminin akli delillerle desteklenmesine işaret edilmekte fakat imanın doğasının kendisinin bir fizik kanunu gibi mutlak kesinlik şeklinde temellendirilmesine izin vermeyeceği, aksi takdirde bunun zaten iman olarak tarif edilemeyeceği dile getirilmektedir. İmanın ikrar ve amel boyutunun iman tanımları açısından nerede ve ne şekilde konumlandırılması gerektiği gelenekteki buna ilişkin tartışmalardan da yararlanılarak belirlenmeye çalışılmaktadır. Sonuçta ise iman, tasdik, amel ve ikrar kavramları arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde tespitine dair önerilerde bulunulmaktadır.

## Anahtar Kelimeler

Kelâm, İnsan, Kalp, İman, Tabiat, Özgürlük

## Atıf Bilgisi

Demir, Osman Nuri. "İmanın Doğası ve İnsanın Tabiatı: İnsanda İmanın İmkânı". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Nisan 2023), 67-79. <https://doi.org/10.32950/rid.1335187>

## Yayın Bilgileri


Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 31.07.2023	Kabul Tarihi: 07.10.2023	Yayın Tarihi: 20.10.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdoan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdoan.edu.tr</a>		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		




Dizinlenme Bilgisi



# The Nature of Faith and the Nature of Human: The Possibility of Faith in Human

Osman Nuri DEMİR |  <https://orcid.org/0000-0001-9701-6655>

Assist. Prof. Dr. | Author | [osmannuridemir@hotmail.com](mailto:osmannuridemir@hotmail.com)

Istanbul Medeniyet University |  <https://ror.org/05j1qpr59>

Kalâm | İstanbul, Türkiye

## Abstract

Concepts are tried to be surrounded by definitions made about them, to make them understandable, and to be taught by transferring them to others with the definitions agreed upon. Of course, it is easier to recognize and identify beings who can be the subject of the understanding of the senses in the visible world, who allow us to make comparisons and likenesses about them, than beings who are thought to exist in the metaphysical world. One of the things that human beings, who are created with the ability to define, have the most difficulty describing is perhaps the Supreme Being beyond the senses, which he sees as himself and his own reason for being. Two difficulties coexist here. The first is that human discovers himself, his existential and structural features, understand, make sense of and describe himself. Another is that he builds his stance and position regarding God, which he sees as his reason for existence, based on his own knowledge. This article aims to eliminate these two difficulties with the projection that these difficulties will provide against each other to a certain extent. In the article, it is claimed that there is a relationship between this nature and the nature of faith in terms of his initial existence, by highlighting the characteristics of the given nature of human. Accordingly, God, who created human and faith, established a relationship between the nature of human and the nature of faith. The nature and arbitrariness of the relationship in question will be investigated throughout the article. In this context, the article will examine what faith really is, what kind of nature it has, what and under what conditions the name faith can or cannot be given. It will be focused on why and for what reasons the connection that is said to exist between the nature of faith and human's own nature is deconstructed in this way. With the thesis that man is a believing being, that is, by making him capable of believing and bringing him into the world, the positive or negative developments experienced in the processes of believing will be evaluated. The characteristics of the heart will be compared with the environment in which faith will emerge. It will be tried to explain why faith is an action of the heart and why confession and practice should not be included in the essence and realization of faith. Of course, in the tradition of Islamic thought and in the history of thought, there has been a lot of research on faith and the ability of faith to be realized in human. The most important aspect that makes this article different from its counterparts is that it considers and evaluates faith through the existential connection that is claimed to exist between the nature of faith and the nature of man, and asserts that these two structures (faith and man) have a common Decency from creation. It is stated that the aforementioned aptitude is the ability to choose in a free structure and freedom. Then, considering its nature, it is questioned whether it is possible to justify the faith in a rational way. In this sense, it is pointed out that the act of faith is supported by rational evidence, but it is stated that the nature of faith will not allow itself to be grounded in absolute certainty like a physical law, otherwise it cannot be described as faith. It is tried to determine where and how the confession and deed dimensions of faith should be positioned in terms of definitions of faith, by making use of the discussions in the tradition regarding this issue. As a result, suggestions are made regarding the correct determination of the relationship between the concepts of faith, affirmation, deeds and confession.

## Keywords

Kalâm, Human, Heart, Faith, Nature, Freedom

## Citation

Demir, Osman Nuri. "The Nature of Faith and the Nature of Human: The Possibility of Faith in Human". *Rize Theology Journal* 24 (October 2023), 67-79. <https://doi.org/10.32950/rid.1335187>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 31.07.2023	Date of Acceptance: 07.10.2023	Date of Publication: 20.10.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	<a href="mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr">ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr</a>		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



## Abstracting and Indexes



## Giriş

Kelâm ilminin doğuş, teşekkül ve inkişaf süreçlerinde merkezî konumda bulunan en önemli kavramlardan birinin “iman” olduğu düşünülmektedir. Özellikle itikadî mezheplerin ortaya çıkışlarında ve doktrinlerini sistemleştirmelerinde başat rol, onların iman meselesine ilişkin yaklaşımlarına aittir. İmanı böylesine ehemmiyetli kılan ve yoğun bir şekilde tartışılmasını sağlayan sâiklerin başında onun mahiyetine yönelik anlaşılma gayreti ve endişesi bulunur. Doğal olarak insanları inanmaya davet eden, onları başta Tanrı ve Peygamber olmak üzere inanılacak birtakım şeylere muhatap kılan ve böylece kendilerini bir dizi dinî sorumluluğu üstlenmekle yükümlü tutan bu çok mühim olgunun hakikatte ne olduğu ya da ne olmaması gerektiği gibi hususlar hep merak edilmiş ve araştırma konusu yapılmıştır. Dahası Kur’ân’a bakıldığında Allah’ın insanlardan yapıp etmelerini emrettiği hususların ya da onlardan uzak durmalarını talep ettiği şeylerin bir şekilde insanların iman etmelerinin gerekliliği etrafında dönüp dolaştığı net bir şekilde görülmektedir.<sup>1</sup> Kur’ân’ın takip ettiği bu metodun da etkisiyle doğal olarak bu gerçeklik İslâm düşünce geleneğinde “iman” kavramının, üzerinde en çok düşünülen, açıklanma ihtiyacı duyulan ve etrafında birbirinden farklı tartışmalar yürütülen bir mefhum haline gelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Kur’ân’ın ilk muhataplarının ve sonraki dönemlerdeki inananların iman mefhumu üzerine yoğunlaşmalarının temel motivasyon kaynağı öncelikle Allah’ın bu derece değer verip kıymet atfettiği iman olgusunun mahiyetini anlama çabaları oluşturmuştur. Fakat bu temel motivasyonun yanında tarihin akışı içerisinde defakto olarak ortaya çıkan bazı siyasî ve toplumsal hadiseler de tabi ki bu anlama çabasını çevreleyip farklı birtakım unsurların da buraya eklenmesini sağlamıştır.<sup>2</sup> Sonuç olarak bu durum iman ve mahiyeti üzerine yapılan tartışmaları ve bu ekseninde açığa çıkan sorunları İslâm düşünce geleneğinin ve bilhassa itikadî mezheplerin birincil gündemi haline getirmiştir.

Kur’ân metninin daha doğrusu imanı konu edinen âyetlerin yapısı ve işaret ettikleri birtakım hususiyetler de imanın tabiatının anlaşılmasına yönelik uğraşların artmasına ve yoğunlaşmasına etki etmektedir. Konuyla ilgili olarak iman ettiklerini beyan eden bazı kimselerin gerçekte mümin olarak tanımlanamayacağını bildiren âyet<sup>3</sup> bunlardan biridir. Zira mezkûr âyette İslâm’la imanın aynı şeyler olmadığı vurgulanmakta ve iman ettiklerini söyledikleri halde söz konusu muhatapların mümin kabul edilmedikleri açıkça belirtilmektedir. Bu yönüyle dil ile ifade edilse de kalbe işlemeyen şeyin iman olarak isimlendirilemeyeceğine ve esasında imanın kalbin ameli olduğuna telmihte bulunmaktadır. İleride ayrıntısına yer verileceği üzere burada öne çıkan bir diğer husus ise âyetlerde Yüce Allah’ın inananlara bir bütün olarak “Ey inananlar!” diye hitap etmesidir. Zira Kur’ân, müminlere “Ey imana kısmen inananlar!” veya “Ey İmanda kısmen istisna yaparak bağlananlar!” tarzında bir yaklaşımda bulunmamış bu anlamda imanı taatlerin tamamıyla yani yapılması emredilen ibadet ve amellerin bütünüyle özdeşleştirmemiştir.<sup>4</sup> Bu anlamda yapılması emredilen hususların eksik bırakılmasının ya da yasaklanan şeylerden bütünüyle uzak durulmamasının iman tesmiyesini ortadan kaldırmadığına işaret edilmektedir. Diğer yandan Kur’ân’ın ana gayesinin inananları “gerçek müminler” seviyesine çıkarmak olduğu hakikati de unutulmamalıdır.<sup>5</sup>

İman konusundaki tartışmalar şüphesiz sadece imanın mahiyetine ilişkin araştırmalarla sınırlı kalmamıştır. Çünkü burada meselenin üç sac ayağı bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin iman edilecek şeyler oluşturmaktadır. Geleneğimizde iman edilecek şeyler genellikle “âmentü” ya da “imanın şartları” şeklinde formüle edilmiştir. tevhid kelimesi ise imana dâhil edilen şeylerin ana esasını beyan etmek üzere kullanılan öz tâbir olarak dikkat çekmiştir. Makalemizin konusunu teşkil etmediğinden imanla alâkalı bu ilk kısım üzerinde durulmayacaktır. İmanla ilgili hususların ikinci kısmını iman fiilinin doğasının anlaşılmasına ilişkin çabalar oluşturmaktadır. Üçüncü kısımda ise iman edecek özne sıfatıyla insanın, bu eylemi gerçekleştirme kabiliyetinin yani insanın varlık yapısının kendisine bu teklifin yapılmasına uygun olup olmadığının sorgulanması bulunmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen son iki kısım ya da unsur bu makalenin ana konusunu teşkil etmektedir. Zira düşünce geleneğimizde ve Kelam araştırmalarında bir yandan imanın mahiyetine ilişkin incelemeler yapılırken diğer yandan imanın muhatabı olan insanın bu olguyu kabule hazır halde bulunup bulunmadığı ya da onun varlık yapısının böyle bir şeyin kabulüne müsait olup olmadığı minvalinde tartışmalar yürütülmüştür. Bu minvalde kuşkusuz geçmişten günümüze imanın mahiyetine ve insan doğasının

<sup>1</sup> Muhammed Müctehid Şebusteri, *İman ve Özgürlük*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 11.

<sup>2</sup> İsmail Şık, “İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 13/37 (01 Haziran 2010), 19-44.

<sup>3</sup> el-Hucurât 49/14.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, . Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005); Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 379.

<sup>5</sup> el-Enfâl 8/2-4, 74.

imanın teklif edilmesine uygun olup olmadığına ilişkin çalışmalar yapılmıştır.<sup>6</sup> Fakat bu makaleyi benzerlerinden farklı kılan en önemli husus imanın doğasıyla insanın tabiatı üzerine yapacağı çözümler ve hemen baştan yaratılış itibarıyla bu iki tabiatın birbiriyle ilişkili kılındığına yönelik temel iddiasıdır. Buna bağlı olarak makalede öncelikle iman olgusu, imanın tabiatı/mahiyeti incelenen sonrasında ise insanın tabiatında bulunan ve kendisine imanın teklif edilmesini sağlayan unsurun, öz ya da özelliğin mahiyeti ve keyfiyeti üzerinde durulacaktır. Buradan hareketle ilâhî iradenin imanı teklif etmesinden insanda imanın gerçekleşmesine doğru uzanan sürecin ana hatlarıyla tespiti ve bu anlamda imanı rasyonel olarak temellendirmenin imkânı tartışılacaktır. Problem, imanın mahiyetinin kavranmasını, hakikatte neyin iman olarak isimlendirilebileceğini, insan tabiatının imanı kabule uygun olup olmadığına araştırılmasını, rasyonel açıdan imanı temellendirmenin imkânını ve imanın dışavurumunun yani ikrarın ve amelin, insanî, dinî, dünyevî, hukukî ve sosyal etkilerini konu edinen dört ana başlık altında incelenecektir.

## 1. İmanın Doğası/Mahiyeti

Mahiyeti itibarıyla iman üç açıdan değerlendirilmesi mümkündür. Bunlardan ilki imanın yöneldiği şey ya da nesnedir ki “mü’menün bih” diye isimlendirilir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere “mü’menün bih” bu makalenin konusu değildir. İkincisi ise imanın öznesi yani iman edendir, bu da “mümin” adını almaktadır. İmanın öznesinin yani insanın buradaki durumu ve fonksiyonu “İnsan Tabiatının İmana İstidadı ve Tabiatıta Müstereklik” adını taşıyan üçüncü başlık altında ele alınacaktır. İman eyleminin üçüncü ve son bileşeni ise gerçekleştirilen bu fiilin bizzat kendisidir. Zira bu işlem neticede “iman” adını almaktadır.<sup>7</sup> İşte bu başlık altında iman ediminin doğası analiz edilmeye çalışılacaktır.

İmanın mahiyetine ilişkin çözümlere ve itikadî mezheplerdeki imana ilişkin değerlendirmelere geçmeden önce iman kelimesinin ifade ettiği anlamlar üzerinde durmak yararlı olacaktır. Kaynaklarımızda beş çeşit imandan bahsedilmiştir. Bunların ilki matbu’ iman olarak nitelenmiş ve meleklere nispet edilmiştir.<sup>8</sup> Adından da anlaşılacağı üzere matbu’ iman verili olarak sahibiyile birlikte var olan ve bunun için herhangi bir çabaya ya da ön hazırlığa ihtiyaç duyulmayan imandır. Esasında bunun iman olarak nitelendirilmesi de tartışmalıdır. İkinci iman türü ise mâsum iman olup peygamberlerle eşleştirilmiştir. Her ne kadar meleklerden farklı olarak tabiatları itibarıyla peygamberler kendi iradeleriyle bir şeyi kabule ya da redde müsait bir şekilde yaratılmışlarsa da sonuçta onlar ilâhî kudret tarafından teyit ve ikaz edilmektedirler. Dolayısıyla meleklerden sonra bu yönüyle de peygamberler diğer insanlardan ayrılmaktadırlar. Ayrıca onlar iman etme ve bu imanlarını sürdürme noktasında yine sıradan insanlardan ayrıştırılarak bir taraftan çok daha ağır ve çetin sınamalara maruz kalmaktadırlar, diğer yandan da ilâhî hitaba doğrudan muhatap kılınarak farklı bir tecrübe ile karşıya kalmaktadırlar. Üçüncü iman türü makbûl iman olarak adlandırılmış ve peygamberin dışında kalan müminlerin imanları bu sınıfta değerlendirilmiştir. Dördüncü iman çeşidi ise bid’atçı kimselere atfedilen mevkûf imandır. Burada mevkûf iman ile bir anlamda askıda kalan, ancak mevkûf imana sahip olan kimse tövbe edip ihdâs ettiği bid’atleri terk ettiği takdirde mevkûf olmaktan çıkabilecek bir iman durumundan bahsedilmektedir. Beşinci iman çeşidi ise münafıklara atfedilen merdût imandır.<sup>9</sup> Merdût ifadesinden de anlaşılacağı üzere münafıklara her ne kadar zâhiren ve şeklen iman isnat ediliyor olsa da hakikatte burada imandan bahsedilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte aksine bir karine ve kesin delil ortaya çıkmadığı ve onlar kendilerini mümin olarak tarif ve tavsif ettikleri sürece kalplerine ve gerçek durumlarına ancak Allah vâkif olabileceğinden bu kişilerin kendi beyanlarını doğru kabul etmek gerekir.

İman kavramı “nefsin itminana kavuşması ve korkunun kaybolması” anlamına gelen “emn” kökünden türemiş olup<sup>10</sup> tasdik etmek mânâsına gelmektedir.<sup>11</sup> İbn Manzûr (ö. 711/1311) imanın “tasdik ve tehzîb” anlamına geldiğini belirttiikten sonra dilcilerin ve onların dışındaki âlimlerin imanın “tasdik” mânâsına geldiği hususunda ittifak halinde olduklarını ifade etmektedir.<sup>12</sup> İmanla aynı kökten türemiş olan “emanet” kavramının zıttı “hiyanet”; “emân” kavramının zıttı “havf/korku” iken

<sup>6</sup> Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 21 vd.; Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 322-342; Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdulcabbar’da İradenin Aktörleri ve İrade Özgürlüğü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 141-158; Ramazan Biçer & Osman Sezgin, “Teo-Psikolojik Açıdan Matürîdî’de İrade Özgürlüğü”, *Bilgi* 80 (01 Şubat 2017), 239-263.

<sup>7</sup> Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 20.

<sup>8</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitâbü’l-Ta’rîfât*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1403/1983), 40.

<sup>9</sup> Cürçânî, *Kitâbü’l-Ta’rîfât*, 40.

<sup>10</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, nşr. Safvân Adnan Dâvudî (Dimaşk/Beyrut: Dârü’l-Kalem/Dârü’s-Şamiyye, 1412), 90.

<sup>11</sup> İmanın tasdik şeklinde tanımlanmasına ilişkin farklı birtakım itirazlar gündeme getirilmiş olsa da dil âlimleri genellikle imanı “tasdik” olarak tanımlama eğiliminde olmuşlardır. bk. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414), 13/23.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 13/23.

iman kavramının anlamı olan “tasdik”in zıttı ise “küfür” ve “tekzip”tir.<sup>13</sup> İmanın karşılığı “tasdik” olmakla birlikte kelimenin kökünden türeyen çeşitli sözcüklerde bulunan emanet, emniyet, itminan, tehzib gibi anlamlar imanın salt zihni bir tasdik işlemine indirgenemeyeceğine delâlet etmektedir.<sup>14</sup>

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) imanın salt tasdikten ibaret kabul edilmesine yönelik itirazları da göz önünde bulundurulduğunda iman edilecek şeyler yani imanın nesnesi hakkında “tasdik” kavramının kullanılması doğru kabul edilse de bizzat iman edilecek şeyin kendisi açısından sadece bu kavramın istimalinin bir eksiklik meydana getirdiği düşünülmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla her ne kadar imanın “tasdik” anlamına geldiği hususunda kelamcılar ittifak etmiş olsalar da bazı âlimler bu duruma karşı çıkmaktadır.<sup>16</sup> Onlara göre tasdik ya da tekzip bir haber karşısında alınacak pozisyonu ifade eder. İman ise o haberi veren kişinin durumuna ve konumuna karşı duyulan güveni veya güvensizlik halini anlatır.<sup>17</sup> Bu anlamda meselâ kişi “Allah'ı/Peygamber'i tasdik ettim” demez. Bunun yerine “Allah'tan gelen şu haberi veya Peygamber'in bildirdiği şu hususu tasdik ettim.” ifadesini kullanır. Çünkü kişiler değil, onların verdiği haberler tasdik yahut tekzip edilir. Buna göre imanı tasdikten ibaret görmek eksik bir tutum sergilemek anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Bununla birlikte tasdik aynı zamanda imanın ortaya çıkardığı neticelerdendir. Zira Allah'a ve Peygamber'e iman etmeye davet edilen kimse burada kendini bir güven testine tâbi tutar. Allah'a ve O'nun Peygamber'ine/Peygamberlerine karşı güven duygusu içinde bulunup bulunmadığını ölçer, tartar. Bu yönüyle aslında iman diye nitelenen şey karşındaki muhatabın durumunun kesinleştirilmesi, onun her haliyle güvenilip inanılacak biri olup olmadığının açıklığa kavuşturulmasıdır. Dolayısıyla kendi zihninde Allah'ın ve Peygamber'in konumu netliğe kavuşan, onlara karşı tam bir itminan ile güven duygusu tesis edilen kimse iman etmiş ve mümin adını almış olur. Artık mümin kimse Allah'ın ve Peygamber'inin güven duyulacak varlıklar olduğunu kabul etmiş olur. İşte imanın bir neticesi olarak tasdik formu bu noktadan sonra devreye girmiş olur. Mümin kimse iman halinden sonra doğal olarak Allah'tan ve Peygamber'inden geldiği kesin olarak bilinen hususların doğruluğunu tasdik eder. Çünkü artık o Allah'a ve Peygamber'ine karşı tam bir güven içinde olup iman etmiştir. Anlaşılan o ki kelamcılar ve dil âlimleri burada “mü'menün bih” olan hususları yani imanın neticesinde doğal olarak tasdik edilmesi gündeme gelen şeyleri imanın kendisiyle özdeşleştirmişlerdir. Hz. Peygamber'den gelen ve müslüman bireyin yapıp etmelerine yani sözlü ve fiilî bütün eylemlerine karşı diğer müslümanların güven duygusu içinde olduğunu anlatan rivayet<sup>19</sup> ve türevlerinin yine Yüce Allah'ın isimlerinden biri olan ve inanıp kalben bağlanan; muhataplarında güveni tesis eden, sözüne itimat edilen kimse gibi mânalara gelen “el-Mü'min” isminin bu anlamı desteklediği düşünülmektedir. İblîs'in kâfir olduğunu belirten âyetler de bu bağlamda önemlidir.<sup>20</sup> İblîs'ten secde etmesi, bu yönüyle verilen emrin gereğini yerine getirmesi istenmişken o bundan geri durmuş ve küfre nispet edilmiştir. Halbuki İblîs'ten burada bir şeyi tasdik etmesi istenmemiştir. O, Yüce Allah'ın emrini yerine getirmekten imtina ederek büyükenip kibrini izhâr etmiş ve bunun üzerine İblîs'in kâfirlerden olduğu ifade edilmiştir.<sup>21</sup> Buna göre İblîs burada tasdik etmediği için değil, Allah'a karşı tam bir itminan içinde olup O'nun emrini yerine getirmediği için kâfir olarak nitelenmiştir. Firavun ve Yahudiler de bu gerekçelerle küfre nispet edilmişlerdir.<sup>22</sup>

İmanın kavram olarak çağrıştırdığı anlamlara işaret ettikten sonra iman etmeye davet edilen kimsenin daveti kabul edip mümin olarak nitelenebilmesi ve sonuçta gerçekleşen bu olguya iman denilebilmesi için var olması gereken en önemli unsur, şüphesiz “özgürlük ve irade hürriyeti”dir. Yani imandan bahsedebilmek için kişinin özgürce seçim hakkına ve tam bir irade hürriyetine sahip olması gerekir. Zira zorlama altında gerçekleşen şeyin iman olarak isimlendirilebilmesi mümkün değildir. Zaten iman etmede ya da inkârı tercih etmede bireyi tamamen özgür bırakan ve burada kişiye seçimini hürriyet içinde yapabileceğinin garantisini veren âyette<sup>23</sup> de imanın zorlamaya konu olmayan bu doğasına telmihte bulunmaktadır. Ayrıca Allah'ın ve Peygamber'inin haber verdiği hususları tam olarak tasdik ettiklerini söylemelerine rağmen münafıkların imanının kabul edilmemesinin sebebi onların gerçekte Allah'a ve O'nun Elçisi'ne karşı bir itminan ve güven halinde bulunmamalarıdır. Eğer

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 13/24.

<sup>14</sup> İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 23.

<sup>15</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1416/1996), 228; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmanu'l-Evsat*, nşr. Ali Bahît Zehrânî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 163, 199, 418.

<sup>16</sup> Konu hakkında ayrıntı için bk. Ferit Uslu, “İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 17-31.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *K. İmân*, 228.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *K. İmân*, 228-229.

<sup>19</sup> Nesâî, “İmân” 8, 9, 11.

<sup>20</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/34; Sâd 38/74.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/34; Sâd 38/74.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *K. İ. Evsat*, 163, 199, 418.

<sup>23</sup> el-Kehf 18/29.

onlar hakikaten Allah'a ve Peygamber'ine güven duysalar zaten onların kendilerine haber verdikleri şeyleri de gönül rahatlığıyla tasdik ederler. İbn Mende'ye (ö. 395/1005) göre bu meyanda iman eden kimse güven duyarak gönülden bağlanacak ve karşısındakine boyun eğecek ve onun haber verdiği şeyleri tasdik edecektir.<sup>24</sup> Diğer yandan zorlama altında iken gerçeği gizleyerek iman etmediğini söyleyen fakat Allah'a ve Peygamber'ine karşı gönülden bağlı olan kimselerin kâfir değil de mümin olarak kabul edilmesi de bunun gibidir. Sonuç olarak iman bir güven ve itminan durumudur. İman eylemi gerçekleşikten yani muhabata karşı tam bir güven ve itminan durumu hâsıl olduktan sonra tabîi olarak onun sözleri tasdik edilir, bu sözlerin taalluk ettiği amelî boyuta dair eylemler hayata geçirilmeye gayret edilir. Belki burada yer verilmesi gereken başka bir örnek de Allah'ın ve Peygamber'in sözlerini diliyle tasdik eden, bu sözlerin işaret ettiği amelleri harfiyen yerine getiren fakat gerçekte Allah'a ve Elçisi'ne karşı gönülden bağlılığı bulunmayan, onlara muhabbet beslemeyen, güven duymayan hatta bu boyutta tefekkürde dahi bulunma ihtiyacı hissetmeyen kimselerin durumudur. Onlar gerçek anlamda Allah'a karşı bir güven ve itminan halinde olmadıkları halde müspet amelleri eksiksiz bir şekilde yerine getirebilmektedirler. Dolayısıyla burada hemen baştan gerçekleşmesi gereken iman eylemi hakikatte hiçbir şekilde vücuda gelmediği halde bu imanla lâzım-melzûm ilişkisi içinde bulunan tasdik ve amel boyutuna geçilmiş olmaktadır. Belki bu son grupla mukallitlerin durumu birbiriyle karıştırılabilir. Ama kanaatimizce mukallitlerin durumu bundan farklıdır. Onlar taklidî olarak da iman, tasdik ve amel eylemlerini yerine getirebilirler ve çoğunlukla onların iyiliğe ve kötülüğe karşı mesafeleri müsavi olur. Ancak bahsi geçen grup bir taraftan müspet amelleri yerine getirebilirlerken diğer yandan gönülden Allah'a bağlı olmadıkları için eş zamanlı bir şekilde haksızlık, yapabilir, zulmedebilir ve yasaklanan bütün günahları da (menfi ameller) irtikâp edebilirler.

## 2. İnsan Tabiatının İmana İstidadı ve Tabiatı Müstereklik

Edward Washburn Hopkins (1857-1932), İslam düşünce geleneğindeki selim fitrat anlayışına<sup>25</sup> benzer şekilde insanda inanma duygusunun kökenine ilişkin olarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Bütün dinler insan gelişiminin birer ürünü olup içinde buldukları sosyal çevrelerce şekillendirilmişlerdir... Bununla birlikte insan da sıradan bir canlı değildir. Zira insan sahip olduğu ölümsüz ruhuyla ve içinde beslediği inanca dair güdülerle diğer canlılardan ayrışır.”<sup>26</sup> Tabii ki Hopkins'in inanma yetisinin bilkuvve olarak doğuştan insan bünyesine yerleştirildiğini ifade eden mezkûr ifadelerinin öncesinde ve sonrasında inancın kökenine dair sayısız araştırma yapılmıştır. Hatta Hopkins'ten bugüne doğru gelindiğinde inancın kökeni problemi nörobiyoloji ve nöroteoloji gibi alanlarda müstakil bir mesele olarak incelenmeye başlanmış ve mesele “Tanrı/inanç geni” türünden birtakım yeni kavramların üretilmesi yoluyla çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>27</sup> Selim fitrat düşüncesinden günümüze kadar ortaya atılan bütün fikirler aslında bir şekilde insanda inanma duygusunun ve buna olan ihtiyacın varlığının kabul edildiğini göstermektedir. Çünkü akıl nazarında var olmayan bir şey için köken arayışına girişmek anlamsızdır. Dolayısıyla insanlık tarihindeki aktarımlar, insanın biyolojik ve psikolojik yapısına dair inceleme ve araştırmalar insanoğlunun inanan bir varlık olduğuna yönelik birçok veriyi ortaya koymaktadır.<sup>28</sup> Burada “inanma” ifadesini herhangi bir şeye inanmak veya hiçbir şeye inanmamak anlamında çift yönlü kullandığımızı belirtmekte yarar vardır. Çünkü kanaatimizce inanmamak da bir inanç türüdür. Bu durum insanın biyolojik ve psikolojik yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. Bir akıl varlığı olarak insan, yapısal özellikleriyle inanmaya kodlanmıştır. Hatta insanın yapısı tahlil edildiğinde onun yaratılış itibarıyla inanmak zorunda olduğu, inanmadan yaşayamayacağı sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca insanlık tarihine ilişkin araştırmalarda elde edilen antropolojik bulgular da tarih boyunca genel olarak toplumların bir şekilde inanç sahibi olduklarını delâlet etmektedir.<sup>29</sup> Hatta felsefî antropolojinin verilerine göre insanı insan yapan bilgi edinme, düşünme, estetik öngörüye sahip olma, özgür seçimler yapabilmeye ve tarih bilincine malik olma gibi temel varlık değerlerinin en önemlilerinden biri de onun inanan bir varlık olmasıdır.<sup>30</sup> Yine dinler tarihi araştırmacılarınca tarihsel süreçte bütün toplumlarda kutsalın bir şekilde tezahür ettiği ifade edilmektedir.<sup>31</sup>

Akıl sahibi ve inanan bir varlık olarak inanma özelliğiyle verili bir şekilde dünyaya gelen insanın açığa çıkan herhangi bir inancını “iman” olarak niteleyebilmemiz için öncelikli ve temel ölçütümüz özgürlük yetisi olmaktadır. Zira imanın oluşum

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Kitâbu'l-İmân*, nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsir Fakihî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/346.

<sup>25</sup> Yâsîn Muhammed, “Fitrat ve İslâm Psikolojisi”, çev. F. Mehveş Kayani, *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1995), 43-61.

<sup>26</sup> Ralph Wilbur v.dğr. Hood, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: The Guilford Press, 2009), 17.

<sup>27</sup> Ayrıntı için bk. Mustafa Köylü & Cemil Oruç, “Dini İnancın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 547-560.

<sup>28</sup> Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık* (İstanbul: Ötüken, 1999); Ayrıca bk. İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, “ftr” md., 640.

<sup>29</sup> Özakpınar, *İnsan*, 16-17.

<sup>30</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 61.

<sup>31</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 25-26.

süreçlerinden ve gerçekleşmesinden bahsedebilmemiz için öncelikli olarak imanın gerçekleştiği özne sıfatıyla insanda aranan yetkinlik şartları tahakkuk etmiş olmalıdır. Bu yönüyle hemen baştan akıl ve muhakeme gücüne malik bir insanın kendisine teklif edilen şeyleri düşünüp tartmaya ve nihayet kabule veya redde yetkin ve müsait halde bulunmalıdır. İşte bu noktada “Peki, tabiatı itibarıyla insan böyle bir yapıda mıdır?” sorusuna cevap vermemiz gerekmektedir. Esasında insan tam da böyle bir yapıda yaratıldığı için ona iman teklif edilmiştir. Zaten insanın özgür tabiatıyla, imanın doğasında bulunan hürriyet şartı da tam olarak burada örtüşmektedir. Yani insan akıllı, özgürce tercih yapabilen hür bir varlık olduğu için ona iman daveti iletilmiş ve yine iman, doğası itibarıyla ancak böyle bir mahalde bulunmaya konu olabileceği için bu şekilde insanda vücuda gelme istidadı açığa çıkmaktadır. Kuşkusuz bunu aksi de tam tersine bir sonucun açığa çıkmasına neden olacaktır. Özgür olmayan insanın mütekâmil anlamda iman edebileceğinden ya da ızdırar içinde açığa çıkan şeyin iman şeklinde isimlendirilebileceğinden bahsedebilmek güçtür. Çünkü seçme hürriyetinin izâle edildiği bir yerde imanın varlığından hatta gerçekleşme olanağından bahsedilemez. Böyle bir vasatta yani zorlama ve kahr altında vukua gelebileceği tasavvur edilen şey de iman diye adlandırılmaz.<sup>32</sup> Bu bağlamda muhataba iradesini istediği şekilde kullanabilme olanağı tanıyan yani iman etme ya da inkârı tercih etme yönünde hür davranabilme garantisi veren âyeti<sup>33</sup> kulun her iki yönde de hareket edebilme hususunda özgür olduğuna, insanın iman ve inkâr edimlerinin her ikisinde de tam bir meşiete sahip kılındığına delâlet etmektedir.<sup>34</sup> İmanın kalbin ameli olarak nitelendirilmesinin temelinde de imanın doğasında bulunan özgür mahal ihtiyacı yatmaktadır. İman ve tasdik, buna ilişkin marifetin tahakkuku gerçek anlamda ancak kalpte açığa çıkar.<sup>35</sup> Çünkü mahiyeti gereği kalp, hiçbir yaratılmışın tahakkümünü, hiçbir sultanın otoritesini kabul etmez.<sup>36</sup> Zaten bir fiilin iman ya da küfür adını alabilmesi için onun kişinin kendi ihtiyarı ile yani özgür tercihiyle ve gönül huzuruyla gerçekleşmiş olması gerekir. Yoksa cebir ve kahr altında, icbar ve ızdırar halinde gerçekleşen şey hakikatte ne iman ne de küfür olarak isimlendirilebilir.<sup>37</sup> Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) tekrarladığı üzere iman söz konusu edildiğinde kullanılan kalp ile onaylamak, lisan ile telaffuzda bulunmak, organlarla amellerin işlenmesi gibi ifadelerin hepsi de bir yönüyle imana dâhildir ve yine kullanıldıkları bağlam açısından doğruluk payına sahiptirler. Ancak doğası gereği iman özgürce işlenen bir fiildir ve ancak özgür bir mahalde gerçekleşirse hakikat ifade eder. Bu nedenle iman kalpte gerçekleştikten ve imana muhatap olan kimse mümin adını aldıktan sonra amelî yönden eksikleri bulursa da yahut kalpte gerçekleşen iman eylemini dışa vurmasa da o kimse yine mümindir.<sup>38</sup>

İnsanı ve imanı yaratanın ve yine insana imanı teklif edenin Allah olduğu düşünüldüğünde prensip olarak insanın imana istidadının bulunuyor olması gerekir. Bununla birlikte konumuz açısından örnek olabilecek bazı âyetler üzerinden bu durumu tahlil etmekte fayda bulunmaktadır. Meselâ “emanet” âyeti diye şöhret bulan ve emanetin yerlere, göklere ve dağlara teklif edildiğini ancak adı geçen varlıkların hiçbir şekilde emaneti üstlenmeye gönüllü olmadıklarını ve nihayet bu sorumluluğun insana tevdi edildiğini belirten âyet<sup>39</sup> önemlidir. Halîm'ye (ö. 403/1012) göre âyette mecazî anlatım yoluyla bütün yaratılmışlar içinde hayat ve akıl sahibi bir varlık olarak yalnızca insanın ihtiyarını kullanabilecek bir yapıda olduğuna vurgu yapılmaktadır. İnsanın emaneti yüklenmesinin anlamı yalnızca onun yapısal olarak tabiatı itibarıyla teklife muhatap olmaya, imanı kabule ya da redde ehil olarak vücuda getirilmiş olduğunun ifade edilmesidir.<sup>40</sup> Debûsî de (ö. 430/1039) emanetin yüklenmesinin insanın imanı ve küfrü kendi tercihiyle seçmesi mânâsına geldiğine dikkat çekmektedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla insanın özgür olduğu ve imanın ancak özgür bir varlık olarak insana teklif edilebileceği hususu esasında her birey tarafından itiraf etmese bile içselleşmiş bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>42</sup> Bu sebeple olsa gerek Mâtürîdî (ö. 333/944), insanların bizzat kendilerinde apaçık

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/250; 8/184.

<sup>33</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>34</sup> Ferrâ' (ö. 207/822) meşietle ilgili âyeti yorumlarken Arapların “meşiet” kelimesini tam bir seçim hürriyetine sahip olabilmek ve kendisine sunulan seçeneklerden dilediğini tercih edebilmek şeklinde anladıklarını belirtmekte ve burada kelimenin muhatap açısından iman ve küfür konusunda tam bir meşiete sahip olmak diye anlaşıldığını ifade etmektedir. Ayrıntı için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Şur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necati v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1431), 205.

<sup>35</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*, nşr. İmâdî'd-dîn Ahmed Haydar (Lübân: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 389.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, 607.

<sup>37</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Minehu'r-ravzî'l-azher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber ve meahû et-talîk el-müyesser âlâ şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber*, nşr. Vehbi Süleyman (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 144-149.

<sup>38</sup> Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş & Muhammed Mısırî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1431), 214.

<sup>39</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>40</sup> Ebû 'Abdullâh Huseyn b. el-Hasen b. Muḥammed b. Ḥalîm el-Curcânî el-Ḥalîmî, *el-Minhâc fi Şu'abi'l-İmân*, nşr. Ḥilmî Muḥammed Fûde (Ammân: Dâru'l-Fikir, 1399/1979), 3/25.

<sup>41</sup> Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Omer b. 'İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Uşûli'l-Fıkh*, nşr. Ḥalîl Muhyîddîn el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 453.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, 360, 470.

delillerin, sarsılmaz kanıtların var olduğunu belirten ve onlara orta yerde net bir şekilde müşahede edilen bu delilleri niçin idrak edemediklerini sorar bir anlamda buna ilişkin bir sitemde bulunan âyeti<sup>43</sup> insan varlığının tevhide, rubûbiyete, yeniden dirilişe, şükre ve kulluğa delâleti şeklinde yorumlamış ve insanın yaratılışı ve yapısı itibarıyla bütün bunları kabule uygun bir formda vücuda getirildiğine vurgu yapmıştır.<sup>44</sup> İbn Mende ise Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi ön plana çıkararak âlemi ve insanı yaratan, bunların birbirleriyle münasebetlerine vâkıf olan Allah'ın yine insanı ve onun potansiyelinin nelere müsait olup olmadığını bildiğini, işte bu sebeple de insan da dâhil olmak üzere bütün varlıkları kendi varlığına delil olarak yarattığını anlatmaktadır. İnsandan da bütün bunları görüp, anlayıp takdir etmesi beklenmektedir.<sup>45</sup> İşte bütün bunları akli vasıtasıyla bilip idrak ederek özgürce seçip yapabileceği kabiliyeti bahsedilen insanoğluna hürriyet içinde iman edebilme ya da inkâra yönelebileceği verilmiştir. Bununla birlikte unutulmamalıdır ki verilen her hak aynı zamanda yüklenen bir sorumluluğu habercisidir. İnsana da özgür tercihlerinden ve yapıp etmelerinden sorumlu olacağı bildirilmiştir. Sonuç olarak ortaya çıkmaktadır ki insan tabiatı imana müsait bir yapıdadır. Diğer yandan insan, tabiatı gereği özgür bir varlık olup gerçek duygu, düşünce ve inançlarını ancak özgür bir ortamda açığa çıkarabildiği gibi aynı şekilde iman da doğası gereği hürriyetin ifadesidir ve yalnızca hür bir yapıdan tezahür edebilir. Hürriyetin dışavurumu olarak iman sadece özgür bireylerde kendi doğasını gerçekleştirebilir. Bu yönüyle de özgürlüğün dışavurumu ve özgür bir edim olarak insan ve iman müşterek bir doğaya/tabiiyata sahiptir, denilebilir. İnsanın ve imanın bu müşterek doğası insanın imana olduğu gibi aynı zamanda inkâra da istidatlı bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Zira inkâr istidadının ve seçeneğinin bulunmadığı yerde imandan ve imanın gerçekleşmesinden söz edilemez.

### 3. Rasyonel Açıdan İmanı Temellendirmenin İmkânı

İnsanın akıl sahibi bir varlık olması, onun yapıp etmelerinin nedenlerini ve sonuçlarını hesap etmesi doğal olarak insanoğlunun bütün eylemleri gibi inancını ya da inançsızlığını da rasyonel bir temele oturtma ihtiyacını gündeme getirmektedir. Çünkü insanın plansız ve neticesi bilinmeyen fiillerde bulunması hikmete aykırılık ve abes olarak yorumlanmaktadır. Akıllı bir varlık olarak insanın edimlerine rasyonel temel aramasının yanında Kur'ân'da da Allah'ın varlığından bahsedilirken akli delillere dikkat çekilmesi, bu konuda insanların akletmeye, tedebbüre ve tezekküre davet edilmesi insandaki buna dair ihtiyacı bilen Yaratan'ın da inanca ilişkin birtakım akli temellendirmelere başvurduğunu açıkça göstermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere hem aklın kendi varlık özellikleri hem de nakli gerekçeler aslında insanoğlunu imanını hatta inkârını sağlam temellere oturtmaya davet etmektedir. Rasyonalite talebi burada hem insan bünyesine yüklenen akıldan hem de Kur'ân'dan yani Tanrı'nın bizzat kendisinden gelmektedir. Bu aynı zamanda insanî bir ihtiyaç ve gerekliliktir. Doğası gereği insan inandığı ya da inkâr ettiği şeyleri yani pozitif veya negatif inançlarını test etmek ister. Çünkü akılla donatılmış olması ve yapısal özellikleri nedeniyle insan, sorgulayan ve meselelerin arka planını merak eden bir varlıktır.<sup>46</sup>

Peki, imanın temellendirilmesi ya da imanın ya da inkârın rasyonel değeri gibi ifadelerden ne anlamalıyız? Kuşkusuz burada iman temellendirme ifadesiyle anlatılmak istenen şey inancın birtakım akli delillerle desteklenmesidir. Yoksa kastedilen şey metafizik varlıklar olarak Tanrı, melek, cennet ceennem gibi imana konu edilen hususların pozitif bilimin verileriyle kesin olarak ispatlanması değildir. Zaten böyle bir şey imanın kendi doğasına da terstir. Zaten geçmişten günümüze ortaya konulmuş olan bütün argümanlarla; akli ve nakli bütün delillerle hiçbir zaman imandaki gaybî yönün kaldırılacağı iddia edilmemiş ve böyle bir şey hedeflenmemiştir. Çünkü gaybî yönün ortadan kaldırılması demek aslında iman edilecek bir unsurun da kalmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla imanın rasyonel olarak temellendirilmesiyle amaçlanan şey varlık âlemini vücuda getiren ve görünen varlıkların içinde bulunmayan fakat var oluşun arkasındaki asıl sebep olduğu düşünülen bir Yüce Varlık'ın bulunduğuyla ilişkin akli deliller sunmaktır.<sup>47</sup> Delilsiz bir şekilde iman tahakkuku ise imkânsız görülmemiş fakat böyle bir iman hali ve bu türden bir iman sahibi olan mümin tehlike altında kabul edilmiş ve muhakkik âlimlerce tenkide tâbi tutulmuştur. Meselâ Mâtürîdî mukallidin imanını ve bu yönüyle diğer insanları körü körüne taklit etmeyi eleştirerek din olgusunu ve dinin esaslarını delille bilmenin zorunluğundan bahsetmekte, başka bir ifadeyle taklidi reddederek dini, delille bilmenin gerekliliğini savunmaktadır.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> ez-Zâriyât 51/21.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/103.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1431), 890.

<sup>46</sup> Burada insanın akleden, rasyonel temellendirme amacına matuf olarak sorgulayan bir yapıda bulunması savına karşı mukallitlerin varlığı, ataların geleneklerinin sürdürülmesi, inancın gelenekselleşmesi, bazı insanların başka insanlara bağlanıp körü körüne onlara tâbi olarak akli sorgulamalardan uzak durması gibi bir dizi farklı itirazlar yükselebilir. Ancak bu türden insanların bulunması ya da birtakım insanların insan tabiatını bu şekilde farklılaştırmış olması insanın temel yaratılış özelliği ve varlık değeri olarak akleden ve sorgulayan bir yapıda bulunduğu gerçeğini değiştirmez.

<sup>47</sup> İsmail Çetin, "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 89.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, 3-6.



İmanın temellendirilmesi başlığından hareketle tek bir iman olduğu ve bu tek tip iman temellendirilmesi gerektiği gibi bir sonuca ulaşılması da doğru değildir. Çünkü kelimcilerin, filozofların ya da değişik disiplinlere mensup çeşitli düşünce insanların kendi öncüllerinden yola çıkarak ulaştıkları farklı birer iman tanımları ve buna bağlı olarak iman hakikatine dair muhtelif temellendirme yöntemleri bulunmaktadır. Hatta inananlar adedince iman tanımları yapılabileceğini ve herkesin bu olguyu kendince değişik bir argümanla temellendirme cihetine gidebileceğini öngörebilmek mümkündür. Kaldı ki en azından mukallitler gibi bazı inananlar kendileri açısından iman mutlakla temellendirilmesi gerektiğini de düşünmemektedirler. Bu açıdan her ne kadar taklitçilik doğru olmasa da vakıada görünen o ki inanan insanların bir kısmı bizatihi inanma olgusunu yeterli görebilmekte ve iman mutlak bir surette temellendirilmesine de ihtiyaç duymayabilmektedirler.<sup>49</sup> Tabii ki bununla birlikte normal şartlarda insandan beklenen ve doğru olan şey imanını veya inkârını sağlam temeller üzerine kurgulamasıdır. Çünkü ister istemez insan, inançlarının bünyesinde barındırdığı kesinliğin temellerini sorgulama ihtiyacı hissedebilecektir. Bu bağlamda meselâ John Locke (1632-1704): “Bir önermeyi kanıtların kendisine sağladığı güvenceden daha büyük bir güvenle onaylamamak.” diye tercüme edilebilecek olan meşhur ifadesiyle herhangi bir önermenin doğruluğunun ya da kabul edilebilirlik ölçüsünün ancak onu destekleyen delillerin kuvveti kadar olabileceğine dikkat çekiyordu. Locke’a göre Tanrı’ya veya O’na bağlı olarak inanılması istenen ya da düşünülen her şeye karşı ancak kanıtlayıcı delillerinin bağlayıcılığı nispetinde muhataptaki inanma duygusu güçlendirilebilir yahut zayıflatılabilir. Locke’n burada ortaya koyduğu ilkeye göre iman tam olarak ve bir kesinlik içinde kabul edilebilmesi yalnızca doğrulanmış delillere bağlanmakta ve ancak böyle olursa makul kabul edilmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla iman temellendirme hedefi sadece ateistlerin ve deistlerin yöneltmeleri imkân dâhilinde bulunan birtakım sorulardan kurtulmak ya da onlardan yükselebilecek muhtemel itirazları susturmak amacıyla değil, bizzat inananların içsel tatmini açısından da bir gereklilik olarak görülmekte ve geçmişten günümüze kelimciler de bu amaca uygun olarak çözüm önerileri sunmaya gayret etmektedirler. Dahası kelimciler iman rasyonel olarak temellendirilmesinin gerekliliği hususunu bir postulat olarak hep gündemlerinde tutmuşlardır. Burada kelimciler ittifak halindedir. Hatta Ehl-i hadîs’e yakın durmasıyla maruf olan Eş’arî kelâmcısı Halîmî bile Ehl-i hadîs taraftarlarını eleştirerek iman temellendirilmesi noktasında nakle ve bilgi kaynağı olarak habere başvurma yanında mutlakla akli delillerin kullanılması gerektiğine vurgu yapmıştır.<sup>51</sup> Yine kelimciler duyular âleminde var olan delilleri tespit ederek bu delillerin metafizik âlemde var olduğu düşünülen gerçekliklere delil teşkil etmesini (şahidin gâibe şehâdetinde bulunması) tartışmışlardır ve Eş’arîlere göre bu, Tanrı hakkında konuşabilmek ve metafizik âlem hakkında bilgi edinebilmek için başvurulması gereken en emin yoldur.<sup>52</sup> Bütün bunlardan sonuç olarak mütekellimlerin iman rasyonel açıdan akli delillerle temellendirilmesini mümkün ve gerekli gördükleri anlaşılmaktadır.

#### 4. İmanın İkrar Boyutu ve Sosyal Hayatta Dışavurumunun Etkileri

İmanın kalbin amelî<sup>53</sup> olarak nitelenmesi, esasında iman mahiyeti/doğası ve hakikati yani kişinin iç dünyası ve Tanrı’ya bakan yönü açısından doğru görünmektedir. Makalemizin temel iddialarından biri de zaten gerçek anlamda iman ya da inkârın özgür bir ortamda ve gönül huzuruyla açığa çıkabileceği ve ancak böyle bir kabulün yahut reddin hem teknik olarak hem de ahlâken iman veya inkâr şeklinde değerlendirilebileceği hususudur. Bununla birlikte kelâm ekollerinin genel olarak iman amelî/pratik yönüne de vurgu yapmış olmaları ve bazılarının kalbî tasdik koşuluna, lisanın ikrarını ve azaların amelde bulunmasını ilâve etmeleri ikrar ve amel şartlarının iman birer mütemmim cüzü olup olmadığı sorusunu akla getirmiştir. Bu meyanda ikrarın ve amelin zarurî/temel yeterlilik şartlarından mı yoksa tahsiniyyât kabilinden mi olduğu tartışılmıştır. Tasdik, ikrar ve amel kavramlarını birlikte düşündüğümüzde bunlardan ilkinin yani tasdik aslında iman eyleminin kendisini, ikinci kavram olan ikrarın kalpte gerçekleşen iman olayının sözlü olarak ifade edilmesini, sonuncu kavramın yani amelin ise iman fiilî olarak dışavurumunun tespitini hedeflediği görülmektedir. Peki, öyleyse bu üç unsur birleşince mi iman açığa çıkar ya da iman üç farklı tezahür boyutu mu vardır?” Eğer bu sorulara: “Evet” diye yanıt verebiliyorsak meselenin giriftliği kısmen azalabilir ve belki biraz daha kolay anlaşılabilir duruma gelebilir. Ancak mezkûr suallere: “Hayır” cevabını verdiğimizde mevcut anlaşılma zorluklarına ilâve olarak çözüme kavuşturulması gereken ilâve noktalar eklenir ve yeni bir istifham daha açığa çıkar: “İkrar ve amel boyutu iman etme süreçlerinde ihmal edilse bile şurası muhakkak ki imanı kalbin amelî olarak tanımlayanlar da iman

<sup>49</sup> Uslu, *İmanı Temellendirme*, 21-22.

<sup>50</sup> Ayrıntı için bk. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding Book IV: Knowledge*, ed. Jonathan Bennett (London: Thomas Tegg & Others, 2017), 276; Uslu, *İmanı Temellendirme*, 24.

<sup>51</sup> Halîmî, *el-Minhâc*, 1/14, 27, 150; Mahmut Ay, “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 54.

<sup>52</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü maâkâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1987), 250.

<sup>53</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Temhîdül-evâ’il ve telhîsü’d-delâ’il*, 389; Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu’temid en-Nesefî, *Tebşîratü’l-edille*, nşr. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 2/406.

ikrar ve amel boyutunun önemini yadsınamışlardır. O halde ikrar ve amelin iman tanımlarındaki, iman etme süreçlerindeki ve müminlerin hayatlarındaki yeri ve işlevleri nedir?”

Kuşkusuz kelâm ekolleri açısından yukarıdaki sorulara ittifakla ve tek seferde “Evet” ya da “Hayır” cevabını verebilmek pek mümkün görünmemektedir.<sup>54</sup> Bu neticeyi doğuran temel sâik de onların iman tanımlarındaki ve imanın tahakkuku konusundaki farklı düşünceleridir. Meselâ Mürcie’nin ameli iman mefhumunun tamamen dışında tutma ve onu bilgiye indirgeme eğilimi;<sup>55</sup> Kerrâmiyye’nin iman tanımını kalbî tasdiki dışarıda tutarak sadece dilin tasdiki ve ikrarı üzerine binâ etmesi,<sup>56</sup> Mâtürîdî geleneğin<sup>57</sup> ve Eş’arîlerin iman anlayışlarında amel ve ikrar boyutunu göz ardı etmemekle birlikte imanın temeline tasdiki yerleştirmeleri;<sup>58</sup> Hâricîlerin, Mu’tezile ekolünün büyük çoğunluğunun ve İbn Hanbel (ö. 241/855) taraftarlarının ise iman tariflerinde tasdik, ikrar ve amel kavramlarının her üçünü de bir araya toplamaları<sup>59</sup> kelâmî gelenek cihetinden mezkûr sorulara yekten olumlu veya olumsuz bir yanıt vermenin başlıca engelleri olarak önümüze çıkmaktadır. O halde geçmişteki birikim ve tecrübeleri göz önünde bulundurup imanın/inancın ahlâkî tekâmülünü de ihmal etmeden bir sistemin kurgulanması gerekir.

İkrarın ve amelin imanın teşekkül süreçleriyle ve vukua gelişyle, başka bir anlatımla varoluşsal açıdan imanla ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı düşünülmektedir. Özellikle Mâtürîdî gelenekte bu durum açıkça ifade edilerek imanın kalbî onaydan ibaret sayıldığı ve Allah’tan getirdiği şeyler konusunda Hz. Peygamber’i doğrulayan kimsenin mümin kabul edildiği belirtilmiştir. İkrar ise kişinin dünyevî hukukuyla yani dünyada kendisi hakkında uygulanacak hükümlerle alakalıdır. Dolayısıyla ikrarın yani imanın dışavurumunun, imanın tahakkuku ve kişinin mümin sayılması için değil de yalnızca dünyevî ilişkilerle ilgili ahkâmın uygulanması konusunda şart olduğunu belirtmelidir.<sup>60</sup> Mâtürîdî âlimler bu konuda Ehl-i Hadîs’e eleştiriler yönelterek onların iddia ettiklerinin aksine amellerin de iman mefhumuna dâhil olmadığını açıklamaktadırlar. Buna göre ilgili âyetlerde<sup>61</sup> iman-amel konusunda yapılan atıflar amelin iman tanımı içinde yer alacağına değil, amellerin geçerli oluşunun iman şartına bağlandığına işaret etmektedir. Çünkü atıf ile kendisine atıf yapılan şey ve yine şart ile o şarta bağlanan şey birbirinden farklı olmalıdır.<sup>62</sup> Sonuç olarak ikrar ve amel boyutu imanla birlikte değer kazanmakta, mümin kimseye fazileti noktasında katkı sağlamakta ancak imanın özüne ve iman fiilinin gerçekleşmesinde mezkûr iki eylem tahakkuk ve sıhhat şartı sayılmamaktadır. Çünkü bunların anlam kazanması imanın vücuda gelmesiyle birlikte mümkün olmaktadır. Kişi şayet gönülden iman etmemişse, kalbinde iman fiili gerçekleşmemişse henüz ikrar edip açıklayarak dışı vuracağı bir imana da sahip olmamış demektir. Eğer ikrar, iman diye isimlendirilseydi o zaman Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki bütün münafıkların mümin kabul edilmesi gerekirdi.<sup>63</sup> Aynı şekilde inanmadığı, samimi bir şekilde bağlı olmadığı bir varlığa karşı nasıl ve niçin sorumlu olacak ve amel işlemek zorunda olacaktır? Görüldüğü üzere ikrar ve amel boyutu imanın tahakkukundan sonra kişinin gündemine gelmektedir. Bu noktayı tespit ve teslim ettikten sonra peki, imanını ikrar etmeyen ve amel konusunda sıkıntı yaşayan müminin durumunu nasıl yorumlamak gerekir? denilebilir. Öncelikle ikrarın yukarıdaki açıklamalardan da hareketle Allah’a karşı ve imanın tahakkuku noktasında bir zorunluluk olmadığını, buna yalnızca dünyevî hukuk ve muameleler açısından ihtiyaç duyulduğunu burada tekrar ifade etmemiz gerekir. Amel konusunun ise imanın özü için yeterlilik şartı olarak kabul etmeksizin ve imanın gereği olduğu kesin bir şekilde bilinen dinin açık hükümlerini ihmal edip yalanlamaksızın mümin kişiyi iman ettiği Yüce Varlık’a yani Allah’a yaklaştıran temel pratikler şeklinde görülmesinin uygun olacağı mülahaza edilmektedir.

<sup>54</sup> Konuyla ilgili olarak kelimacılar arasındaki ihtilaf ve tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Recep Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 / 39 (Mart 2016): 121-146.

<sup>55</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî el-Basrî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*, nşr. Helmuth Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 132; Neseî, *Tebşıra*, 2/412-413.

<sup>56</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 141; Neseî, *Tebşıra*, 2/405-406.

<sup>57</sup> Neseî, Ebû Hanîfe taraftarlarının çoğunluğunun azalarla ameli dışarıda tutarak imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı üzerinden tarif ettiklerine ilişkin bir aktarımda bulunmaktadır. bk. Neseî, *Tebşıra*, 2/404.

<sup>58</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2/411. Bununla birlikte Neseî *Tebşıra*’da -daha sonra Ehl-i Sünnet’i oluşturduğunu bildiğimiz- birçok ekolün ve âlimin imanı kalbin marifeti, dilin ikrarı ve azaların ameli şeklinde tanımladıklarını ifade etmekte ve bunlar arasında İmam Mâlik’i (ö. 179/795), İmam Şâfi’yi (ö. 204/820), Evzâi’yi (ö. 157/774), Zâhir Ehlini, içlerinde Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye’nin de (ö. 238/853) bulunduğu bütün Ehl-i Hadîs’i ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Abbâs el-Kalânîsi (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]) ve Ebû Ali es-Sekâfî (ö. 328/939) gibi kelimacıları saymaktadır. bk. Neseî, *Tebşıra*, 2/404.

<sup>59</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2/404; Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fi ‘İlmî’l-kelâm* (Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 20091430), 468-472.

<sup>60</sup> Ebû Hanîfe’nin imanda eşitlik prensibi için bk. Murat Akın, “Ebû Hanîfe’nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansıması”, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 263-280.

<sup>61</sup> Meselâ bk. Yûsuf 12/17; Tâhâ 20/112.

<sup>62</sup> Ebü’l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *el-Umde fi’l-‘akâid*, nşr. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 39. Benzer görüşler ve krş. için bk. Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri İçinde*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 87; Neseî, *Tebşıra*, 2/411.

<sup>63</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87.

## Sonuç

İman, insanın varoluşsal özelliklerinden kaynaklanan ve onun duygu, düşünce ve hayat felsefesini temelden ve derinden etkileyen hatta insanoğlunun yaşam çizgisi üzerinde kurucu ve yönlendirici etkileri bulunan köklü bir paradigmadır. Bu kurucu paradigmanın kökeni de insanın verili özelliklerinde yani kendi varlık yapısında gizlidir. Çünkü insan, inanan, inanmaya kodlanan, inanma özelliğiyle yani Yaratan'ı bilme, varlığını idrak ederek O'na gönülden bağlanabilme istidatıyla var edilmiştir. İşte insana imanın teklif edilmesinin temelde iki nedeninin bulunduğu düşünülmektedir. Bunlardan ilki insanın inanmaya müsait bir tabiatla vücuda getirilmiş olmasıdır. Emanet ona yüklenmiştir. Çünkü emaneti yüklenebilecek istidat ve kabiliyetler yalnızca ona verilmiştir. İnanma potansiyelinin yanında insanda imanı mümkün kılan şey özünün niteliği yani onun özgür yapısıdır. Bu sebeple kelâmî gelenekte çoğunlukla iman kalbe nispet edilmiş ve imanın kalbin ameli olduğu ifade edilmiştir. Kalp ile özdeşleştirilen en önemli unsur da hürriyettir. Yani hiçbir yaratılmışın insanın iç dünyasına ve onun içsel karar verme mekanizmalarına müdahalede bulunma, sulta ve otorite tesis etme olanağının tanınmamış olmasıdır. İmanın öznesi olarak insanın ve imanın gerçekleştiği mahal olarak kalbin bu özgür tabiatının örtüştüğü ana kesişme noktası ise insana imanın teklif edilmesinin ikinci etkenidir. O da imanın hür doğasıdır. İnsan özgürce karar mekanizmalarını işletir ve nihayet gönül huzuruyla içsel bir tatmine kavuşur, güven ve emniyet içinde iman edilecek şeylerin kabulü noktasında itminana erişirse burada artık iman tahakkuk etmiş olur. İmanın gerçekleşmesiyle kişi artık iman ettiği varlık olarak Allah'ın ve O'ndan doğru haberleri aktaran peygamberin ilettiği sahih bilgileri tasdik eder. İmanın akabinde tasdik doğal olarak vukua gelir. Çünkü insan yapısı gereği tam olarak itimat ettiği varlığa karşı içinde şüphe taşımaz ve onun verdiği bilgileri kesinlikle doğru kabul ederek gereğini yerine getirme gayretinde olur. Ayrıca insanoğlu sevip saydığı varlıklara karşı duyduğu sevgiyi ve hürmeti başkalarıyla da paylaşmak onları da bu durumdan haberdar etmek yani ikrarda bulunmak ister. Yine kendisine karşı sonsuz bir güven duyduğu Yüce Varlık'ın sözlerine hak vererek O'nun talep ettiği amelleri işlemeye; uzak durulmasını istediği şeyleri de terk etmeye odaklanır.

İmanın tahakkukundan sonra vuku bulacağı düşünülen tasdik, ikrar/dışavurum ve amel boyutları aynı zamanda insanın biyolojik ve psiko-sosyal yapısıyla ve imtihan olgusuyla yakından ilişkili olarak ilerler ya da geriler. İmanın sözel ve fiili dışavurumu ancak imanın tahakkukundan sonra insana fazilet yönünde fayda sağlar. Ancak bunların azalması ya da hiç bulunmaması imanı ortadan kaldırmaz. Çünkü bunlar zaten imanın tahakkukundan sonra gündeme gelir ve iman vücuda gelmeden bunların değer ölçüsü de hafifler hatta metafizik alanla bağını kopararak anlamını yitirip değersizleşir. Sonuç olarak imanın hür doğası insanın özgür tabiatında açığa çıkma imkânı bulabilir ve ancak bu şekilde gerçekleşen şeye iman denilebilir. İmanlı insanın yani mümin kimsenin dünya hayatında üreteceği değerler silsilesi olarak sözlü ve fiilî amelleri imanın neticesinde anlam kazanır ve gerçek değerine ulaşır. Fakat bunların bulunmaması ya da var olduğu halde ikrar ve izhar edilmemesi imanı ortadan kaldırmaz. İzhar ve ikrar, imanın sıhhatiyle değil dünyevî ve toplumsal hukukla ilintilidir.

## Kaynakça | References

- Akın, Murat. "Ebû Hanîfe'nin İmanda Eşitlik Görüşü ve Sosyal Hayata Yansımaları". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 263-280.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber ve meahû et-ta'lik el-müeyesser alâ şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber*. nşr. Vehbi Süleyman. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Ay, Mahmut. "Kalam'da Akıl İman ilişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 49-68. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001056](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001056)
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*. nşr. İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar. Lübnân: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Biçer, Ramazan & Sezgin, Osman. "Teo-Psikolojik Açından Matürîdi'de İrade Özgürlüğü". *Bilgi* 80 (01 Şubat 2017), 239-263.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. nşr. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çetin, İsmail. "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 88-102.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Omer b. 'İsâ ed-Debûsî. *Taḳvîmu'l-Edille fi'l-Uşûli'l-Fıkh*. nşr. Ḥalîl Muḥyîddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 322-342. <https://doi.org/10.18317/kader.36100>
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Vasiyye İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.
- Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî. *Tebşîratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. nşr. Helmuth Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'. *Me'âni'l-Kur'ân'*. nşr. Ahmed Yûsuf Necati v.dğr. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1431.
- Güler, İlhami. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Ḥalîmî, Ebû 'Abdullâh Ḥuseyn b. el-Ḥasen b. Muḥammed b. Ḥalîm el-Curcânî el-Ḥalîmî. *el-Minhâc fi Şu'abi'l-İmân*. nşr. Ḥilmî Muḥammed Fûde. Ammân: Dâru'l-Fikir, 1399/1979.
- Hood, Ralph Wilbur v.dğr. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Komisyon. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Baskı., 1414.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Kitâbu'l-İmân*. nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Kitâbu't-Tevhîd*. nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1431.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu'l-İmân*. nşr. Muhammed Nâsiruddin Elbânî. Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 5. Baskı., 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu'l-İmanu'l-Evsat*. nşr. Ali Bahît Zehrânî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnan Dâvudî. Dımaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şamiyye, 1412.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. nşr. Adnan Derviş & Muhammed Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431.
- Köylü, Mustafa & Oruç, Cemil. "Dini İnançın Temellerinin Bilimsel ve Teolojik Değerlendirmesi: Nöroteoloji". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 547-560. <https://doi.org/10.18505/cuid.884089>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

- Muhammed, Yâsîn. "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi". çev. F. Mehveş Kayani. *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1995), 43-61.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *el-'Umde fi'l-'ağâid*. nşr. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 39 (Mart 2016): 121-146.
- Özakpınar, Yılmaz. *İnsan İnanan Bir Varlık*. İstanbul: Ötüken, 1999.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid. *İman ve Özgürlük*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 20091430.
- Şık, İsmail. "İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 13/37 (01 Haziran 2010), 19-44.
- Uslu, Ferit. *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Uslu, Ferit. "İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 17-31.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcabbâr'da İrâdenin Aktörleri ve İrâde Özgürlüğü". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 141-158.

