



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşâsı

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 6 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Muzaffer Barlak

Doç. Dr.

Samsun Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Samsun-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/02brte405>

<https://orcid.org/0000-0001-9086-4379>

muzaffer.barlak@samsun.edu.tr

Atıf: Barlak, Muzaffer. “İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşâsı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 545-584.

<https://doi.org/10.61304/did.1883170>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Cümlelerin dil düzenlemesi amacıyla Google Gemini yapay zeka aracı kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**Building a Civilization with the Unity of Faith and Action: The Prophet
Muhammad and the Construction of Islamic Civilization**

Research Article

History

Received: 06 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Muzaffer Barlak

Doç. Dr.

Samsun University

Faculty of Theology

Samsun-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/02brte405>

<https://orcid.org/0000-0001-9086-4379>

muzaffer.barlak@samsun.edu.tr

Citation: Barlak, Muzaffer. “İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşâsı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 545-584.

<https://doi.org/10.61304/did.1883170>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: The Google Gemini artificial intelligence tool was used for linguistic refinement of the sentences.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

İman-Amel Bütünlüğüyle Bir Medeniyet Kurmak: Hz. Muhammed ve İslâm Medeniyetinin İnşâsı

Öz

Hız. Osman ve Hız. Ali dönemlerinde vuku bulan siyasal istikrarsızlıklar ve Müslümanları karşı karşıya getiren iç çatışmalar, iman ile amel arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunu gündeme taşımıştır. Cemel ve Sıffın gibi hadiseler sonrası ortaya çıkan Hâricilik akımı, bu soruya verilen cevapların ilk kutbunu oluşturmuştur. Hâriciler, iman ile ameli ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirip ameldeki herhangi bir eksikliğin veya büyük günah işlemenin imanı geçersiz kılacağını ileri sürmüşlerdir. Bu radikal tutum, toplumsal barışı tehdit eden tekfir mekanizmasını tetiklemiştir. Buna mukabil, Mürchie mezhebi, ameldeki kusurların imanın mahiyetine hiçbir zarar vermeyeceğini savunarak ameli bütünüyle ikinci plana almıştır. Ancak bu yaklaşım da amelin Müslüman hayatındaki dönüştürücü gücünü zayıflatarak onu tali bir niteliğe büründürme riski doğurmuştur. İşte bu iki kutuplu teorik söylemin ötesinde Ehl-i sünnet, ameli imandan bir cüz saymayan ancak imanın kemâli için ameli şart koşan uzlaştırıcı ve dengeli bir orta yol inşâ etmiştir. Hız. Peygamber'in nebevî tecrübesinde temsil edilen bu denge; imanı statik bir kabullenışten çıkarıp dinamik bir ahlâka dönüştürmektedir. Nebevî modelde iman, kalbe kök salan bir öz iken; amel, bu özün hayat bulmuş tezahürüdür. Bu çalışmanın amacı, İslâm medeniyetinin kurucusu olarak Hız. Peygamber'in (s.a.s.) serdettiği ve Ehl-i sünnet düşüncesinde sistemleşen bu denge çerçevesinde, iman ile amel arasındaki etkileşimin mahiyetini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nübüvvet, Hız. Peygamber, İslâm Medeniyeti, İman-Amel İlişkisi.

Building a Civilization with the Unity of Faith and Action: The Prophet Muhammad and the Construction of Islamic Civilization

Abstract

The political instabilities and internal conflicts that pitted Muslims against one another during the caliphates of Uthman and Ali brought the critical question of the relationship between faith (iman) and deeds to the forefront. The Kharijite movement, emerging after events like the Battles of the Camel and Siffin, formed the first pole of answers to this question. Kharijites evaluated faith and deeds as an inseparable whole, asserting that any deficiency in practice or the commission of a major sin would render faith void. This radical stance triggered the mechanism of takfir, which severely threatened social peace. In contrast, the Murji'ite school argued that flaws in deeds would not harm the essence of faith, thereby relegating deeds entirely to the background. However, this approach also carried the risk of weakening the transformative power of deeds in a Muslim's life, reducing them to a secondary status. Beyond this bipolar theoretical discourse, Ahl al-Sunnah constructed a conciliatory and balanced middle path that does not consider deeds a fundamental part of faith itself but regards them as essential for the perfection of faith. This balance, represented in the prophetic experience, transforms faith from a static acceptance into a dynamic morality. In the prophetic model, faith is an essence rooted in the heart, while deeds are the manifested expression of this essence. The aim of this study is to reveal the nature of the interaction between faith and deeds within the framework of this balance, formulated by the Prophet as the founder of Islamic civilization.

Keywords: Kalām, Prophethood, The Prophet Muhammad, Islamic Civilization, Relationship Between Faith and Action.

Summary

This study examines the relationship between faith and action in Islamic thought, a subject that has historically shaped both individual religious identity and social order. Rather than treating the issue as a purely abstract theological debate, the research examines how the integration of faith and action serves to build personal character and social stability. By analyzing the historical, cultural, and prophetic dimensions of this relationship, the study proposes a holistic model of trust that bridges the gap between belief and practice.

The historical background of the faith-action debate is rooted in the early socio-political upheavals of Islamic history, most notably the emergence of the Kharijites. This group advocated for the total identification of faith with action, asserting that the commission of a major sin renders an individual a non-believer. While this identitarian approach aimed to maintain high moral standards and discipline, its practical consequence was widespread social chaos and the weaponization of excommunication. The study evaluates the advantages and disadvantages of this view, noting that while it encourages active piety, its disregard for human frailty and its tendency toward radicalism undermine its sustainability. In contrast, the Murji'ite perspective emerged as a reaction to the Kharijite-induced instability. This school of thought decoupled action from the essential definition of faith, viewing belief as a matter of internal conviction. The primary advantage of this separatist approach was the restoration of social peace and the preservation of legal status for all members of the community. However, as analyzed in the second chapter, this view faces the risk of rendering faith passive and diminishing its transformative power over ethical conduct. When action is completely isolated from faith, religion can be reduced to a mere intellectual assent, losing its capacity to regulate social and moral behavior.

The mainstream Sunni (Ahl al-Sunnah) tradition adopted an eclectic and balanced position between these extremes. While maintaining a conceptual distinction between faith and action to prevent arbitrary excommunication, Sunni theologians emphasized that the two are inseparable in terms of religious perfection and ethical integrity. This study argues that the Sunni synthesis views faith as the root and action as the fruit, distinct in essence but functionally interdependent. This balance ensures that faith remains a source of moral motivation without becoming a tool for social exclusion. The core contribution of this research is found in the analysis of the Prophetic methodology. The Prophet Muhammad did not approach faith-action as a technical problem but as a comprehensive project of character building. This model is explained through seven expanding circles of trust: self-confidence, family trust, social circles, national belonging, global Muslim unity, universal human peace, and the ultimate abode of peace (Dar al-Salam). In this framework, iman is

redefined through its etymological root "amn", which signifies trust and safety. A believer is thus defined not only by what they believe but by the degree of safety and trust they provide to their surroundings.

The Prophetic model demonstrates that faith reaches its full potential only when it is manifested in concrete actions. For instance, the Prophet's statement, the best of you is the one who is best to his family, provides a theoretical anchor for domestic ethics, while the definition of a Muslim as the one from whose tongue and hand others are safe serves as the foundational principle for social and global peace. These principles suggest that the validity of faith is empirically observable through its ethical outputs in daily life, such as honesty in trade, compassion in the family, and justice in the public sphere. The study concludes that the core of the Prophetic model lies in the structural integration between faith and a character of trust, rather than a mere theoretical alignment. The analysis identifies this synthesis as a framework where faith functions as a regulatory mechanism for conduct, while action serves as the empirical validation of internal conviction. By maintaining a distinct position from both the exclusionary rigor of Kharijism and the passive stance of Murji'ism, this model establishes a paradigm of mutual reliability as an inherent requirement of belief. Within this context, ethical conduct is interpreted as a systematic progression toward a state of total security, aligning with the metaphysical concept of the ultimate abode of peace. Furthermore, this relationship between internal conviction and external practice provides a conceptual standard for assessing the coherence of religious identity. This systemic integration transforms individual belief into a communal guarantee of safety, ensuring that the religious subject functions as a constant source of stability within the social fabric.

Giriş

İman ile amel arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik tartışmalar, İslâm kelâmında salt teolojik bir merakın ürünü olmaktan ziyade; dönemin toplumsal ve siyasal krizlerinin bir sonucu olarak gündeme gelen fikrî bir mücadeleyi yansıtmaktadır. İslâm toplumunun ilk dönemlerinde yaşanan ve ilk fitne olarak adlandırılan Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerindeki siyasal çalkantılar, bir tür iç çatışma ortamını doğurmuştur.¹ Yaşanan bu siyasal süreç, büyük günah işleyen bireyin dinî statüsünün ne olacağı sorusunu merkezi bir tartışma noktasına dönüştürmüş; bu soru ise imanın özü ve amelin bu öz ile olan yapısal ilişkisi üzerine odaklanan teolojik bir kutuplaşmanın başlangıcı olmuştur.²

Söz konusu tarihsel gerilimler, zaman içerisinde İslâm düşünce geleneğinde iki temel kutbun temayüz etmesine zemin hazırlamıştır. Bu gerilim hattının bir ucunda, ameli imanın ayrılmaz bir cüz olarak kabul eden hâricî yaklaşım yer almaktadır. Hâricîler, imanı sadece kalbin tasdiki olarak değil, aynı zamanda bu tasdikin eyleme dökülmüş hali olarak tanımlamışlardır.³ Dolayısıyla onlara göre amelindeki sürekliliği kaybeden veya günah işleyen bir kişi, imanın bütünlüğünü bozmuş sayılmakta ve doğrudan iman dairesinin dışına çıkma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.⁴ Bu katı tutum, dindarlığı dışarıdan gözlemlenebilir ve yargılanabilir bir performans nesnesine dönüştürmekte; bu da sosyo-politik düzlemde tekfir mekanizmasının bir araç olarak kullanılmasına ve toplumsal barışın zedelenmesine yol açmaktadır.⁵

¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman Hasan (Kahire: Mektebetü İbn-i Sînâ, ts.), 34-35; Ebü'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/14-17; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Samsun: Etüt Yayınları, 2008), 40-71; Adnan Demircan, *Fitne: Kardeşlerin Savaşı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 87-110.

² Fikret Soyal, “Esmâ ve Ahkâm: İtikadî Hükümler ve Uhrevî Sonuçları”, *Sistemantik Kelam* (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 491-492.

³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 249-250; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/107; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957), 118.

⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/167-168; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn: Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 63.

⁵ Fevzi Rençber, “İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 95.

Diğer uçta ise, özellikle toplumsal kargaşayı dindirmek ve Müslüman kimliğini koruma altına almak amacıyla şekillenen Mürceî yaklaşım belirginleşmiştir. Ameli imanın temel bir unsuru olmaktan bütünüyle ayıran bu ekol, inancı sadece kalbin tasdiki ve dilin ikrarına indirgemıştır. Bu bakış açısına göre, ameldeki kusurlar imanın özüne halel getirmez ve kişinin mümin sıfatını ortadan kaldırmaz. Nitekim onlara göre iman ayrı bir kategori, amel ayrı bir kategoridir. Mürceî'nin bu yaklaşımı, ameli imandan ayırma noktasında Ehl-i sünnet ile zahiren benzeşse de köklü bir zihniyet farkı barındırır. Ehl-i sünnet, ameli imanın bir cüzü kabul etmemekle birlikte, onu imanın zaruri bir semeresi ve kulun uhrevî mesuliyetinin aslî unsuru olarak görür. Mürceî ameli bütünüyle ikincilleştirme temayülü gösterirken Ehl-i sünnet, amelsizliği veya günahı hafife almamış; fâsık müminin ilâhî cezaya çarptırılabilceğini ve amellerin imanın kemâline etki edeceğini savunarak duruşunu netleştirmiştir.⁶ Bu yaklaşım, her ne kadar toplumsal entegrasyonu kolaylaştırır da uzun vadede dinin pratik hayat üzerindeki belirleyiciliğini zayıflatma riskini taşımaktadır. Amelin ikincil bir niteliğe büründürülmesi, dinî hayatın içini boşaltma ve onu salt vicdanî bir kanaate hapsetme tehlikesini beraberinde getirmektedir.⁷

Oysa İslâm öğretisinin temel referans kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in şahsında somutlaşan nebevî tecrübe; bu iki kutuplu ayrışmanın ötesinde, kuşatıcı bir dengeyi öngörmektedir. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu model, imanı kuru bir iddiadan, ameli ise ruhsuz bir şekilcilikten kurtararak; her ikisini birbirini besleyen ve tamamlayan bir dinamizm içerisinde sunmaktadır. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu tecrübeye iman, amelin motivasyon kaynağı ve anlam zeminiyken; amel, imanın dış dünyadaki tecellisi ve koruyucu zırhı konumunda görülmektedir.⁸

Gerek klasik kelâm tarihi gerekse modern dönem dinî düşünce literatürü incelendiğinde, iman-amel ilişkisinin ekseriyetle mezheplerin dogmatik sınırları, teorik delillendirmeler, esmâ ve ahkâm eksenli uhrevî hükümler üzerinden ele alındığı görülmektedir. Mevcut akademik müktesebat, meseleyi büyük oranda soyut-teolojik argümanların mukayesesine veya hadislerin lafzî-fikhî yorumlarına indirgeme temayülündedir. Bu noktada eldeki çalışma, literatürde teorik tartışmaların gölgesinde kalan ve ihmal

⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/213-222; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/137; Nûreddin es-Sâbü'nî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 140; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 118; Soyal, "Esmâ ve Ahkâm", 495.

⁷ Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 324-325.

⁸ Ceyda Gürman, "Kur'an'da İlim-Amel İlişkisi ve Sahâbe Pratiğine Yansıması: Abdullah b. Ömer Örneği", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1-İslâmî İlimler Özel Sayısı (15 Ekim 2023), 372-375.

edilen nebevî tecrübenin bütüncül, ahlâkî ve yaşayan modeline dair incelemeleriyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Araştırmanın mevcut literatüre sunacağı temel katkı; iman-amel paradigmasını salt mezhepler arası bir polemik ve tekfir argümanı olmaktan çıkararak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsında somutlaşan pratik model üzerinden dengeleyici ve kuşatıcı bir üst dil inşa etmektir. Böylece dinî hayatın pratik dinamizmi, nebevî örneklik analiziyle yeniden merkeze alınmakta ve söz konusu literatürdeki eksiklik telafi edilmektedir. Bu bağlamda çalışmamız, tarihsel süreçte uç noktalara savrulan iman-amel tartışmalarını, İslâm medeniyetinin asıl kurucu öznesi olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sunduğu teorik çerçeve ve sünnetinde mündemiç olan pratik örneklem üzerinden yeniden okumayı hedeflemektedir. Bu çerçevede çalışmamızın temel amacı, nebevî örneklik ışığında imanın statik bir kabulden ziyade amelle derinleşen bir tasdik olduğunu; amelin ise imandan kopuk bir eylemden ziyade bilinçli bir yöneliş olduğunu ortaya koymaktır.

Bu temel sorunsalı derinlemesine analiz etmek amacıyla çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde; öncelikle ameli imanın ayrılmaz bir cüzü addeden yaklaşımların teorik ve naklî delilleri ele alınacak, ardından ameli imandan bağımsız bir kategori olarak değerlendiren görüşlerin dayanakları irdelenecektir. Nihayetinde ise bu iki kutuplu perspektifin ötesinde eklektik ve kuşatıcı bir yaklaşımla; ferdî boyuttan başlayarak küresel ölçeğe uzanan iman-amel ilişkisinin, Hz. Peygamber'in hayatındaki pratik yansımaları üzerinden bir senteze ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Ameli İmanın Bir Cüzü Olarak Gören Yaklaşımlar ve Temel Dayanakları

Çalışmamızın bu bölümünde, imanın tahakkukunu sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrar düzleminde bırakmayıp ameli bu bütünlüğün kurucu bir unsuru olarak kabul eden ekollerin perspektifine odaklanılacaktır. Bu yaklaşımın tarihsel ve doktrinel açıdan en belirgin temsilcileri Hâriciyye ve Mu'tezile ekolleridir.⁹ Hâricîler, imanı parçalanmaz bir bütün olarak gördüklerinden, dinî emirlerin bir kısmının terk edilmesini imanın tamamının yitirilmesiyle eşdeğer tutmuşlardır. Onlara göre amel, imanın sıhhat şartıdır; yani eylemsiz bir iman hukuken ve dinen geçersizdir. Diğer taraftan Mu'tezile ekolü, el-menzile beyne'l-menziileteyn (iki konum arasında bir konum) prensibiyle bu düşünce yapısı için daha sistematik bir zemin inşâ etmiştir. Onlar da ameli imanın bir parçası saymakla birlikte,

⁹ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 146-147; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 396; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 118; Soyal, "Esmâ ve Ahkâm", 494-495.

büyük günah işleyen kişiyi doğrudan kâfir ilan etmek yerine, imandan çıkmış ancak küfre de girmemiş bir fâsık olarak tanımlamışlardır.¹⁰

1.1. Ameli İmanın Sıhhat Şartı Sayan Radikal Yaklaşım: Hâricîlik

Hâricî düşünce, iman ile ameli mahiyet bakımından bir ve bütün olarak kabul eden ilk itikadî yönelimdir. Bu ekolün epistemolojik ve teolojik zemininde, imanın bölünme ve parçalanma kabul etmeyen homojen bir yapıya sahip olduğu fikri yatar. Hâricîlere göre iman; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve azâların ameli şeklinde tezahür eden üçlü bir sacayağından oluşur. Bu bütüncül yapının doğal bir sonucu olarak, dinî emirlerin kasıtlı bir şekilde terk edilmesi veya büyük günah işlenmesi, imanın sadece bir kısmının zedelenmesiyle kalmaz; onun tamamının ortadan kalkmasına yol açar. Nitekim onlara göre iman, parçalarından biri eksildiğinde bütünüyle işlevsiz hale gelen organik bir mekanizma gibidir.¹¹

Bu kuramsal çerçevede amel, imanın bir kemâl unsuru değil, doğrudan doğruya sıhhat şartıdır. Diğer bir ifadeyle, eylemedökülmeyen veya ameldeki sürekliliğini kaybetmiş bir inanç, hukuken ve dinen geçersiz sayılmaktadır. Bu yaklaşım, kelâm tarihindeki esmâ ve ahkâm tartışmalarında imanı, dışarıdan kesin hatlarla gözlemlenebilir, ölçülebilir ve yargılanabilir bir performans nesnesi haline getirmiştir. Teolojik düzlemde amelsizliği veya günahı küfürle eşdeğer gören bu katı tutum, sosyo-politik alanda tekfir mekanizmasının bir meşruiyet aracı olarak kullanılmasına yol açmış ve İslâm toplumunun oluşum dönemindeki çoğulcu yapıyı ve toplumsal barış zeminini ciddi biçimde sarsmıştır.

1.2. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn İlkesi Bağlamında İman-Amel İlişkisi: Mu'tezile

Ameli imanın bir parçası olarak kabul etmekle birlikte, bu kabulün pratik hayatta doğurduğu sosyo-politik tikanıklıkları rasyonel bir zeminde çözmeyi amaçlayan ve meseleyi özgün bir sisteme kavuşturan temel yaklaşımlardan biri Mu'tezile ekolüdür. Mu'tezilî teoloji, amelsiz bireyin durumunu sistemin beş temel esasından biri olan el-menzile

¹⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 701; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn (Resâilu'l-adl ve'l-tevhîd içinde)*, thk. Muhammed İmâra (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 276; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/329-332; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî Seka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1988), 71; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 343.

¹¹ Furat Akdemir, "İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sîre Eseri Bağlamında)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (01 Haziran 2019): 176-178.

beyne'l-menziileteyn prensibiyle kuramsallaştırmıştır. Ekol, Hâricîler gibi ameli imanın yapısal bir rûknü kabul ederek, büyük günah işleyen veya sorumluluklarını yerine getirmeyen bireyin mümin sıfatını muhafaza edemeyeceğini net bir şekilde savunur. Dolayısıyla onlara göre de amelsiz veya günahkâr bir kimsenin imanı teorik olarak düşmüştür. Ancak Mu'tezile, Hâricîlerin bu durumdaki kişiyi doğrudan kâfir ilan eden radikal sonucuna rasyonel bir itiraz geliştirir. Onlara göre iman dairesinden çıkan birey, doğrudan küfür dairesine girmez; bu iki mutlak statü arasında, hukukî ve dinî açıdan nevi şahsına münhasır bir ara bölgeye yerleşir. Ekol bu kişiyi fâsık olarak tanımlar. Fâsık birey, dünyada Müslüman fıkhnının ve hukukî statüsünün koruması altında kalmaya devam ederken; tövbe etmeden ölmesi durumunda ahirette kâfirlerle aynı akıbeti paylaşacak ve ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Mu'tezile bu sistemleştirmeye, bir yandan ameli imanın içine dâhil ederek dinî hayatın ciddiyetini ve ahlâkî sorumluluğu korumayı hedeflerken, diğer yandan Hâricîliğin toplumsal yapıyı felç eden tekfir dilini hafifletmeye çalışmıştır.¹²

1.3. Amelî İmanın Cüzü Sayan Yaklaşımların Temel Motivasyonları

Hâricîlik ve Mu'tezile'nin ameli imanın ayrılmaz bir cüzü olarak konumlandırmasının ardında yatan temel motivasyonları, şu muhtemel gerekçelerle açıklamak mümkündür:

a. Amelî Hassasiyeti Kaybetme ve Dünyevîleşme Endişesi: Amelin imandan koparılmasının, inancın pratik hayattaki yaptırım gücünü ve bağlayıcılığını zayıflatacağı kaygısı bu düşünceyi beslemiştir. Bu ekoller, dinin sadece vicdanlarda hapsolmuş bir düşünceden ibaret sayılması durumunda, toplumsal hayatta dinî kuralların önemsenmediği bir başıboşluğun ortaya çıkmasından endişe etmişlerdir. Bu sebeple ameli, inancın ayrılmaz bir parçası olarak kabul ederek; dinî hayatın hem ahlâkî hem de hukukî düzenini korumayı amaçlayan disiplinli bir yapı kurmaya çalışmışlardır.¹³

b. Adalet ve İstihkak Prensibi: Özellikle Mu'tezile'nin va'd ve va'îd ilkesi çerçevesinde şekillenen bu gerekçe, ilâhî adaletin tecellisini amelî performansla ilişkilendirmiştir. Sadece kalbî/zihnî bir tasdik ile iktifa eden birey ile bu tasdiki hayatın her alanında amelî bir disipline dönüştüren ferdin uhrevî statü bakımından eş değer tutulması, yani bu iki farklı durumdaki bireylerin mümin vasfında eşit olduklarının kabul edilmesi, bu ekollerce hak edilen karşılık (istihkak) ve ilâhî adalet ilkeleriyle telif edilemez bir durum olarak görülmüştür.¹⁴

¹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 701.

¹³ Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre Bir Hâricî'İbâdî Klasığı*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 83.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 137-140.

1.4. Amelî İmanın Rüknu Saymanın Getirdiği Riskler

Amelî imanın temel rükünlerinden biri kabul ederek dinî hayata yüksek bir disiplin kazandırmayı hedefleyen bu yaklaşım, her ne kadar dindarlığı somutlaştırma amacı taşısa da beraberinde ciddi teolojik ve sosyolojik riskleri de barındırmaktadır. Bu riskleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Tekfir Mekanizmasının Araçsallaşması: Amelin imandan bir cüz sayılması, amelindeki sürekliliği kaybeden veya hata yapan bireylerin kolaylıkla kâfir ilan edilmesine zemin hazırlar. Bu durum, İslâm toplumunda bir tekfir dalgasına yol açarak toplumsal huzuru ve güven ortamını temelinden sarsma riski taşır.¹⁵

b. Dindarlığın Şekilsel Bir Performansa Dönüşmesi: İnancın sadece gözlemlenebilir eylemlere indirgenmesi, dindarlığın kalbî ve manevî derinliğinden ziyade zâhîrî bir görüntü olarak algılanmasına neden olabilir. Bu da ibadetlerin ruhunu kaybetmesine ve dinî hayatın bir nevi şekilcilğe hapsolmasına yol açabilir.¹⁶

c. Toplumsal Ayrışma ve Ötekileştirme: İman-amel bütünlüğünü en üst perdeden savunan radikal yaklaşımlar, kendileri gibi yaşamayan veya dinî pratiklerde eksiklik gösteren diğer Müslümanlar'ı öteki olarak konumlandırır. Bu durum, ümmet bilincini zayıflatarak dinî grupların birbirini dışladığı parçalı bir toplumsal yapı ortaya çıkarabilir.¹⁷

d. Ümitsizlik ve Dinî Kaygı: En küçük bir günahın veya eksikliğin imanı yok edeceği düşüncesi, bireyler üzerinde ağır bir psikolojik baskı oluşturur. Bu durum, kulun ye's ile Allah'ın rahmetinden ümit kesmesine ve dinin kolaylık ilkesinden uzaklaşarak, yaşanması zor ve gergin bir sürece dönüşmesine sebebiyet verebilir.¹⁸

1.5. Amel-İman Bütünlüğünü Savunanların Delilleri

Amelin imandan bir parça olduğunu savunan ekoller, bu sistematik gerekçelerini sadece mantıksal çıkarımlara dayandırmamış; aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in sarîh ifadelerini ve nebevî öğretileri de görüşlerinin delilleri olarak sunmuşlardır. Onların amel ile iman arasındaki bu ilişkiyi, İslâm'ın ana kaynakları olan ayet ve hadislerdeki şu örneklerle desteklemeye çalıştıkları görülmektedir:

1.5.1. Naslarda İman Denildiğinde İslâm'ın Kastedilmesi

Amelî imanın mahiyetine dâhil eden ekoller, Beyyine Süresi 5. ayette

¹⁵ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 38.

¹⁶ Kādî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i 'tikâduhû ve lâ yecûzu 'l-cehlû bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 54.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 38-39.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 424-425.

yer alan “Oysa onlar, doğruya yönelerek dini sadece Allah’a has kılarak O’na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardı. İşte doğru din budur.” ifadesini temel bir delil olarak öne sürerler. Bu perspektife göre âyetin sonunda yer alan ve dosdoğru din (dînü’l-kayyime) olarak tanımlanan bütüncül yapı; sadece kalbî bir tasdikten değil, aynı zamanda namaz ve zekât gibi somut pratiklerin icrasından oluşmaktadır. Dolayısıyla bu ekoller için din ve iman kavramları, ameli dışarıda bırakan soyut bir kabulden ziyade; ibadet ve itaati kapsayan, bu unsurlardan biri eksildiğinde ise bütünlüğü bozulan bir yaşam nizamı olarak kurgulanmaktadır. Ayrıca bu görüşün sahipleri Âl-i İmrân Suresi 19. âyetteki “Allah katında din İslâm’dır” beyanı ile 85. âyetteki “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden asla kabul edilmeyecektir.” ihtarını birbirini bütünleyen birer delil olarak sunarlar. Bu perspektife göre, eğer Allah katında makbul olan yegâne nizam İslâm ise ve bu nizam bir bütünü temsil ediyorsa, bu bütünlüğün dışında kalan hiçbir iddia geçerlilik kazanamaz. Buradaki temel argüman; imanın ancak İslâm ile özdeşleştiği ölçüde kabul göreceği gerçeğidir. Dolayısıyla, İslâm’ın pratik gereklilikleri olan ameller, ikincil konumda yer alan unsurlar değil, imanın bizzat kendisini ve sıhhatini oluşturan aslî unsurlar olarak kabul edilmektedir.¹⁹

Söz konusu ekollerin ameli imanın kurucu bir cüzü sayan katı yorumlarına karşı Ehl-i sünnet kelâmcıları, naslar arasındaki zahirî çelişkiyi gidermek adına delilleri uzlaştırma yöntemini benimsemişlerdir. Bu çerçevede, ameli imana dâhil eden veya amelsizliği ağır bir hükme bağlayan âyetler, imanın aslî varlık şartı değil, yetkinlik şartı olarak yorumlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, ilgili âyetlerdeki vurgunun imanın özüne değil, onun niteliksel olarak olgunlaşmış haline matuf olduğu kabul edilerek; ameli terk eden bireyin imanı zayıf olsa dahi, öz itibarıyla mümin sıfatını koruduğu savunulmuştur.²⁰

1.5.2. Cinayet Suçunun Kur’ân’daki Cezası

Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacağını ifade eden âyetler, amelin imandan bir cüz olduğuna delil sayılmıştır: “Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir...”²¹ Bu âyette kasten adam öldürenin cezası ebediyen cehennemde kalmak şeklinde belirtilmiştir. İslâm akaidinde ebedî cehennem azabı sadece kâfirlere mahsustur. Eğer bir eylem, kişiyi ebedî cehenneme müstehak

¹⁹ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhassalü efkari’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa’d (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâtü’l-Ezheriyye, ts.), 238.

²⁰ Râzî, *Muhassal*, 238.

²¹ en-Nisâ 4/83.

kılıyorsa, o kişi iman dairesinden çıkmış demektir. Çünkü mümin birinin -ne kadar günahkâr olursa olsun- eninde sonunda cennete gireceği inancı, ebedî cehennem hükmüyle çelişir. Bu durumda cinayet işleyen kişi, imanının rûknünü bozmuş ve kâfir olmuş veya Mu‘tezile’ye göre iman ile küfür arasında bir konumda kalmış olur.²²

Ehl-i sünnet düşünceleri ise bu âyetteki ceza hükmünün, öldürme eylemini helal sayarak işleyenler veya bir mümini sırf imanı sebebiyle hedef alanlar için geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü Allah’ın haram kıldığı bir fiili helal saymanın, eylemin kendisinden öte bir inanç problemi olduğunu ifade etmişlerdir.²³ Ayrıca Ehl-i sünnete göre eğer bu âyet öldürme eylemini işleyen herkesin ebedî cehennemlik olacağı şeklinde anlaşılıyorsa; *“Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başkasını ise dilediği kimse için bağışlar.”*²⁴ âyetiyle açık bir çelişki doğardı. Dolayısıyla Ehl-i sünnete göre şirkin dışındaki günahların bağışlanma ihtimalinin bulunması, amelin imanının olmazsa olmaz bir parçası olduğu düşüncesini geçersiz kılmaktadır.²⁵

1.5.3. Günahkârların Cehenneme Sokulacaklarının Bildirilmesi

Amelin imandan bir cüz olduğunun kanıtı olarak ileri sürülen delillerden biri de kötülük yapanların Cehennem’e gireceğini bildiren âyetlerdir. Şu âyetler bu delilin başlıca dayanaklarındandır: *“Kim de Allah’a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır.”*²⁶; *“Hayır! Kim bir kötülük (seyyie) eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa, işte o kimseler cehennemliktirler...”*²⁷ Amel ile iman aynı olduğunu telâkki edenlere göre bu âyetlerdeki seyeye (kötülük/günah) ifadesi geneldir. Dolayısıyla büyük günah işleyen birinin bu eylemi onu kuşatır ve iman sağladığı korumayı yok ederek kişiyi ebedî azaba mahkûm eder.²⁸

Sünnî kelâmcılar ise bu âyette geçen “seyeye” kelimesini itikadî alanla sınırlayarak bu yoruma itiraz ederler. Ehl-i sünnete göre bu âyette ifade edilen kuşatıcı kötülük sıradan bir günah değil, ancak şirk veya küfürdür. Zira bir kimsede iman bulunduğu sürece, günahların o kişiyi tamamen kuşatması mümkün değildir. Bu yaklaşıma göre iman, kişinin kalbinde yer alan ve kötülüğün mutlak istilasını engelleyen metafizik bir bariyerdir.

²² İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlf Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye fi’l-erkânî’l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1992), 88; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 143-144.

²³ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye*, 88; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 144.

²⁴ en-Nisâ 4/48.

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 75; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 141.

²⁶ en-Nisâ 4/14.

²⁷ el-Bakara 2/81.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 517-519.

Günah ne kadar büyük olursa olsun, kalpteki tasdik baki kaldığı sürece kişi bütünüyle karanlığa gömülmüş sayılamaz. Dolayısıyla bu ayet, günahkâr müminleri değil, kalbinde imandan eser kalmamış olan müşrik veya kâfirleri kapsamaktadır.²⁹

1.5.4. “Mümin” ve “Fâsık” Kavramlarının Karşıtlığı İddiası

Amelin imandan bir cüz olduğunu iddia edenlere göre Kur'an'da geçen “*Mümin olan, fâsık kimse gibi midir? Bunlar bir olmazlar.*”³⁰ ifadesi, müminlik ile fâsıklığın birbirinin zıddı olan iki ayrı durum olduğunu göstermektedir. Onlara göre, eğer bir kişi amellerde göstermiş olduğu kusurlar sebebiyle fâsık olmuşsa, âyetin bu belirgin ayrımı gereğince böyle bir kişinin artık mümin vasfını koruması mümkün değildir.³¹

Sünnî kelâmcılar ise bu ayetteki fâsık kavramının amellerinde kusurlu olan mümine değil, doğrudan kâfire işaret ettiğini belirtmektedirler. Nitekim fîsk kelimesinin sözlükteki anlamı, bir şeyin dışına çıkmak olup, en büyük fîsk, Allah'ın vahyini inkâr ederek İslâm dairesinden çıkmaktır. Ehl-i sünnete göre bu âyetin devamında gelen 20. âyette fâsıkların ebedî cehennemle cezalandırılacağına bildirilmesi de buradaki fîskın inançsızlık boyutuna varan bir taşkınlık olduğunu göstermektedir.³²

1.5.5. Günah ve İman İlişisine Dair Nebevî Uyarı:

Ameli imanın ayrılmaz bir parçası kabul eden ekoller, Hz. Peygamber'in “Zina yapan kişi zina yaparken mümin olarak zina etmiş olmaz; hırsızlık yapan kişi de hırsızlık yaparken mümin olarak çalmaz...”³³ şeklindeki hadisini temel bir kanıt olarak ileri sürerler. Bu yaklaşıma göre, eğer amel imanın aslî bir unsuru olmasaydı, bu günahları işleyen bireylerin bu fiilleri esnasında iman vasfını korumaya devam etmeleri gerekirdi. Oysa bu hadisin lafzı, büyük günahın imanla aynı anda bir arada bulunamayacağını açıkça beyan etmektedir.³⁴

Ehl-i sünnet kelâmcıları, söz konusu hadisi iki farklı şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu yorumların ilkinde hadisteki, “mümin değildir” ifadesi, imanın aslına değil, kemâline yöneliktir, iddiasını ileri

²⁹ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 44.

³⁰ es-Secde 32/18.

³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 73.

³² Ebû Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 205; Mustafa Aykaç, “İman Kavramı”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 316.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. İzzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015) “Eşribe”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), “İman”, 104.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 276; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 73; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 147.

sürmüşlerdir. Buna göre bu durumdaki kişiler, Allah'ın rızasına uygun olmayan bir fiili işlerken "kâmil/olgun bir mümin" vasfını yitirmiş olmakta ama imanını tamamen kaybetmiş olmamaktadır.³⁵ İkinci yorumda ise bu hadis, işlenen günahı haram kabul etmeyip helal sayarak istihlal yapanları kapsamaktadır. Zira haramı helal saymak, eylemin kendisinden bağımsız olarak başlı başına bir inkâr sebebidir.³⁶

Dindarlığı somut eylem ve disiplin üzerinden kurgulayan bu katı yaklaşım, her ne kadar inancı korumayı amaçlasa da teolojik ve toplumsal düzlemde bazı olumsuz sonuçlar doğurma potansiyeli taşımaktadır. Buna mukabil İslâm düşünce geleneğinde daha geniş bir kabul gören ve daha ziyade Ehl-i sünnet tarafından temsil edilen iman ve amelin ayrı oldukları şeklindeki yaklaşım, imanın özünü kalbî tasdikle sınırlayarak ameli bu özün bir parçası değil, koruyucusu ve tamamlayıcısı olarak konumlandırmıştır.³⁷ Söz konusu yaklaşım hem naklî hem de aklî bir dizi kanıta dayanmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde, ameli imandan ayrı tutan bu temel görüşü ve onun dayandığı delilleri ele almaya çalışacağız.

2. Ameli İmandan Ayrı Gören Yaklaşımlar ve Temel Dayanakları

İman-amel münasebetinin mahiyetine dair ikinci yaklaşım, imanı kalbî bir tasdikten ibaret müstakil bir öz, ameli ise bu özden bağımsız bir eylem alanı olarak konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım uyarınca iman, bireyin dinî kimliğini belirleyen asıl rükün vasfını korurken; amel, bu kimliğin ahlâkî olgunluğunu ve pratik yetkinliğini temsil eden, imana dışarıdan eklenen bir "kemâl şartı" olarak değerlendirilir. Bu yaklaşıma göre iman, kalbin bir eylemi olarak tasdikten ibaret olup, dışsal birer davranış olan ameller bu özden farklı bir kategoride değerlendirilmelidir.

İman-amel ilişkisine dair erken dönem tartışmalarında, bu görüş etrafında imanın sınırlarını belirleyen farklı teorik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Kerrâmiye ekolü, imanı bütünüyle kalbî boyuttan soyutlayarak yalnızca dilin ikrarından ibaret görmüş ve kalben inanmasa bile diliyle ikrarda bulunan herkesi mümin kabul etmiştir.³⁸ Mürcie ise imandaki bu aşırı indirgemeciliğe mesafeli durarak kalbin tasdikini merkeze almış; ameli imanın bir parçası olarak görmemekle birlikte, imanı genel olarak kalbin tasdiki ve dilin ikrarı şeklinde tanımlamıştır. İlerleyen süreçte ise Ehl-i sünnet kelâmcıları amelin imandan ayrı olduğu fikrini benimsemekle birlikte imanı, kalbin tasdiki olarak tanımlamıştır. Ancak

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 73; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 147.

³⁶ Ebû'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 17; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 247-248; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

³⁷ Râzî, *Muhassal*, 240.

³⁸ İbrahim Bayram, "Kerrâmiye Mezhebinin İman Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (01 Aralık 2016), 118-119.

Ehl-i sünnet, bu kategorik ayırmada ameli iman açısından tamamen *işlevsiz* görmemiş; aksine onu imanın kurucu bir rüknü değil, kemal ve olgunluk şartı olarak konumlandırmıştır. Böylece Ehl-i sünnet, amelsizliği bir inanç problemi olmaktan çıkarıp ahlâkî ve fikhî bir sorumluluk alanına taşırken, amelin imanı besleyen, koruyan ve tekâmül ettiren dinamik işlevini de muhafaza etmiştir.³⁹

Ehl-i sünnet ulemâsı, imanın ontolojik özünün “kalbin tasdiki” olduğunu, amelin ise bu öze dışarıdan eklenen, imanı süsleyen ve koruyan birer eylem olduğunu savunmuşlardır.⁴⁰ Dolayısıyla Ehl-i sünnet için amel, iman içinde yer alan bir rükün değil, imanı nihai amacına ulaştıran bir fazilet olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşımda amelin terki, kişinin mümin vasfını ortadan kaldırmaz; ancak iman kalitesini düşürerek kişiyi ilâhî hitap karşısında eksik ve kusurlu bir duruma düşürür.⁴¹

Ehl-i sünnetin ameli imandan ayırma yönündeki tercihi, teorik ve pratik birtakım saiklere dayanmaktadır. Bu duruşu besleyen temel motivasyon kaynaklarını şöyle ifade etmek mümkündür:

a. Toplumsal Barış ve Din Kardeşliğinin Korunması: Günah işleyen bireyin doğrudan dinden çıkarılmaması, toplumda kaosu engeller. Amelin imandan bağımsız bir mahiyete sahip olduğu yönündeki kabul, amellerde gösterilen her türlü noksanlığın doğrudan küfür olarak nitelendirilmesinin önüne geçerek; toplumsal bütünlüğü tehdit eden tekfirci eğilimlerin ve bu doğrultuda gelişebilecek teolojik tabanlı iç çatışmaların bertaraf edilmesinde stratejik bir rol oynar.

b. Kullukta Ümidin Korunması: Amel ile imanı mahiyet bakımından ayırıştıran bu teolojik perspektif, bireyin manevi dünyasında yeis duygusuna kapılmasını engelleyen hayati bir vazife görür. Nitekim günahkâr müminin, iman dairesinde kalmaya devam ettiği yönündeki hissiyatı, tövbe mekanizmasını daima aktif kılar ve manevî bir ıslah süreci için gerekli olan motivasyonu muhafaza eder.

c. Hukukî ve Sosyolojik İstikrar: İslâm hukukunda bir kişinin mümin kabul edilmesi, tasdik ve ikrara bağlanmıştır. Şayet amel iman bir rükünü olsaydı, kişilerin medenî statüleri (nikâhın geçerliliği, mirasçılık ehliyeti,

³⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 302-303; Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, thk. Muhammed Salih Ferfûr (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 151-152; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 153.

⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ıbsat*, 51; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammude Gurabe (Kahire: Matbaatu Müsâhemeti Mısıriyye, 1955), 123-125; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 77; Soyal, “Esmâ ve Ahkâm”, 499; Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, 84.

⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 13; Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü Temhidi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 388-389; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 52; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 302-303; Râzî, *Muhassal*, 237-238; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

velayet hakları vs.) her bir ibadet noksanlığında veya işlenen her günahla tartışmaya açılırdı. Bu durum, hukukî öngörülebilirliği ortadan kaldırarak bireylerin mülkiyet ve aile haklarını sürekli bir tehdit altında bırakırdı. Ayrıca Müslüman bir kimsenin vefatı sonrasında yerine getirilmesi gereken cenaze namazı, yıkama ve Müslüman mezarlığına defnedilme gibi haklar, kişinin yaşarken gösterdiği tasdik beyanına dayanır. Ameli imandan ayıran bu yaklaşım, günahkâr bir müminin de bu son dinî haklardan mahrum kalmasının önüne geçer.⁴²

Amel ile imanın mahiyetini birbirinden tefrik ederek mümin bireyin hukukî statüsünü güvence altına almayı ve toplumsal barışı tesis etmeyi gaye edinen bu yaklaşım, sağladığı bu geniş avantajlara rağmen teolojik ve pratik düzlemde birtakım riskleri de barındırmaktadır. Ehl-i sünnetin ameli imanin kemâlî ve korunması için gerekli gören dengeli kuramında teorik ve pratik bir sorun bulunmamaktadır. Ancak bu ayrımın, ameli inançtan tamamen koparan Mürcîî bir mantıkla algılanması veya bu yöne evrilmesi durumunda birtakım zafiyetlerin ortaya çıkacağı öngörülebilir. Bu tür bir algılamının doğurabileceği olası riskleri şu başlıklar altında sınıflandırmak mümkündür:

a. Dinî Yaşantının Zayıflaması: Amel ile imanın mahiyet bakımından birbirinden ayrı olduğunun kabul edilmesi, uzun vadede bireyin dinî mükellefiyetlerine karşı bir kayıtsızlık geliştirmesine ve vicdanî temizlik iddiasıyla ibadetlerin işlevsizleşmesine yol açabilecek bir manevi gevsemeye zemin hazırlayabilir. Böyle bir bakışın toplumu oluşturan tüm bireylere yayılması, İslâm'ın dinamik, pratik ve ahlâkî veçhelerinin zamanla erozyona uğraması ve dinin, hayata müdahil olan bir nizamdan ziyade, salt zihinsel ve entelektüel bir tasdik düzeyine indirgenmesi riskini barındırmaktadır.

b. Ahlâkî İlgisizlik ve Pasifizm: Amel ile imanın mahiyet bakımından kategorik olarak ayrıştırılması, inanç sahibi bireyin adaletsizliklere müdahale iradesini zayıflatarak bireyi etik bir duyarsızlığa sürüklemeye riski barındırmaktadır. İnancın eylemden bağımsız ve dışsal etkenlerden etkilenmez bir mahiyette tanımlanması; haksızlık ve zulüm gibi kolektif krizler karşısında bireyin ıslah edici aksiyon motivasyonunu aşındırabilecektir. Bu durum, dinin kötülüğe karşı direnç mekanizmaları inşa etme ve toplumsal dönüşümü gerçekleştirme fonksiyonunu sekteye uğratarak, inancı hayata müdahil bir nizamdan ziyade statik bir tasdik düzeyine indirgeme tehlikesi taşıyabilecektir.

c. İman Nurunun Sönmesi: Amelin imandan bağımsız kabul edilerek sistematik şekilde ihmal edilmesi, bireyin kalbindeki inanç nurunun günahların getirdiği manevî kirliliğe karşı savunmasız kalmasına yol

⁴² Eş'arî, *el-İbâne*, 19; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 141.

açabilir. Nitekim sürekli ve ısrarlı şekilde işlenen günahlar, zamanla bireyin vicdanî duyarlılığını yitirmesine ve kalbinin katılaşmasına neden olabilir. Amelin imanı besleyen ve diri tutan fonksiyonu devre dışı kaldığında, ortaya çıkan manevi boşluk kişiyi rasyonelleştirilmiş bir inkâr sürecine sürükleyebilir; yani kişi işlediği günahın ağırlığı altında ezilmemek için bir savunma mekanizması olarak inancından vazgeçme eşiğine gelebilir veya inancı artık gereksiz bir bağlılık olarak görmeye başlayabilir.⁴³

d. Dinin Kurumsal Yapısının Sarsılması: Amelin imandan bağımsız bir kategori olarak tanımlanmasının beraberinde getirdiği stratejik bir risk olarak, dinin kurumsal kimliğinin ve toplumsal görünürlüğünün kaybolması hususunu da ifade etmek gerekir. Nitekim İslâm düşünce geleneğinde ibadetler ve dinî mükellefiyetler, inancın sadece bireysel vicdandaki karşılığı değil, aynı zamanda dinin kamusal alandaki mevcudiyetini ve sosyokültürel sürekliliğini sağlayan kurumsal unsurlar hükmündedir. Şayet amel imanın mahiyetinden bütünüyle soyutlanır ve bu durum yaygın bir pratik ihmaline dönüşürse, inanç sisteminin nesiller arası aktarımını sağlayan temsili zemin ve kolektif hafıza zayıflamaya başlayabilir. Zira bir dinin sadece entelektüel bir tasdik düzeyinde kalması, onun toplumsal bir kimlik inşa etme ve ortak bir yaşam kültürü üretme kabiliyetini sekteye uğratarak dini, somut bir gerçeklikten soyut bir felsefeye dönüştürme tehlikesi barındırmaktadır.

Amel-iman ayırımına yönelik ileri sürülen bu teolojik ve sosyolojik kaygılara karşılık, bu yaklaşımı benimseyen ekoller iddialarını sadece birer temenni olarak değil, nasların lafzî delâletleri ve bazı akli çıkarımlar üzerine bina etmektedirler. İnancın mahiyetini amelden farklı gören bu düşünce sisteminin meşruiyet zeminini oluşturan temel deliller ve metodolojik dayanaklar şu başlıklar altında incelenebilir:

2.1. İman ve Amel Kelimelerinin Naslarda “ve” Bağlacı ile Bağlanması

İslâm düşünce geleneğinde iman-amel ilişkisine dair yürütülen tartışmaların merkezinde yer alan “İman edenler ve salih amel işleyenler”⁴⁴ şeklinde gelen ayetlerdeki “ve” bağlacı, iman-amel ayırımını benimseyenler tarafından dilsel bir kanıt olarak ileri sürülmüştür.⁴⁵

Söz konusu ayetlerdeki “ve” bağlacını, amelin imandan kategorik olarak ayrıldığına dair bir karine kabul eden ekollerin temel dayanağı, Arap dilinde “vav” atıf harfinin kullanımıyla ilgili temel bir kuraldır. Söz konusu kurala göre, iki terimi birbirine bağlayan “vav” atıf harfi, dilbilimsel bir zorunluluk olarak atfedilen unsurların özdeş olmadığını ve

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 81.

⁴⁴ el-Bakara 2/82; el-Kehf 18/107.

⁴⁵ Râzî, *Muhassal*, 238.

farklı mahiyetlere sahip olduğunu beyan eder. Dolayısıyla bu kullanım, atıf vasıtasıyla bir araya getirilen kavramların birbirinin cüzü olmadıklarına, aksine müstakil olduklarına delâlet eder. Bu dilbilimsel ilke referans alındığında, Kur’ân-ı Kerîm’de sistematik bir biçimde tekrarlanan “*İman edenler ve salih amel işleyenler*” terkipteki iman ve amel unsurlarının “vav” atıf harfiyle birbirine bağlanması; bu iki kavramın mahiyet bakımından ayrıştığına ve semantik açıdan müstakil kategorilere tekabül ettiğine dair temel bir kanıt teşkil etmektedir.⁴⁶

Arap dilindeki “vav” atıf harfinin muğayeret ifade ettiği yönündeki bu dilbilimsel kanıt, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından imanın asıl sınırlarını belirlemek amacıyla kullanılmıştır. Bu yaklaşım, amelde kusur işleyen müminin günahkâr olsa bile inancını muhafaza ettiğini net bir biçimde ortaya koyarak teolojik bir kuşatıcılık sağlamıştır. İman ile ameli mahiyet açısından müstakil kategoriler olarak konumlandırmak, dinin özünü oluşturan kalbi tasdiki ve inancın kendi hakikatini koruma altına almıştır. Dolayısıyla naslardaki bu dilsel ayrım, ameli hür bir iradeyle yönelinen ve imanı kemale erdiren müstakil bir fazilet alanı olarak tahkim etmiştir.

2.2. Naslarda Günahkâr Bireylere “Müminler” Şeklinde Hitap Edilmesi

Kur’an’daki birçok ayette büyük günah işleyen veya ameller noktasında kusuru olan kimselere yönelik hitaplarda iman vasfı korunmuş ve günahlarına rağmen onlara müminler hitabıyla seslenilmiştir. Bu durum, ilgili şahısların amelî kusurlarına rağmen Allah katındaki imanî statülerinin baki kaldığının ve mümin kimliklerini yitirmediklerinin temel bir göstergesi sayılmıştır. Bu görüşün savunucularına göre örneğin, Kur’an’da birbirleriyle savaşıyor iki gruptan bahsedilirken “*müminlerden iki grup*”⁴⁷ şeklinde bir ifadenin kullanılması, ameldeki sapmanın, imanın aslına halel getirmediğini kanıtlamaktadır. Bu hitap şekli, amelin imanın “sıhhat şartı” değil, onun niteliğini artıran bir “kemâl şartı” olduğunu teyit etmektedir.⁴⁸ Buna benzer diğer bir örnek de “*Kâtîl, (mümin) kardeşi tarafından affedilirse...*”⁴⁹ şeklindeki âyettir. Kısas hükmünün anlatıldığı bu ayette, bir mümini öldüren kişi için mümin ifadesi kullanılır. Bu ayette kâtîl ile maktûlün yakını arasındaki din kardeşliği bağının kopmadığının belirtilmesi, cinayet gibi ağır bir cürmün bile imanın aslına zarar vermediğinin delillerinden biri olarak kabul edilmiştir. Konuya ışık tutan diğer bir âyet de “*Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tövbe edin...*”⁵⁰ şeklindedir. Buradaki hitabın iman edenler şeklinde başlaması ve bu

⁴⁶ Tefâtâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 80; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 153.

⁴⁷ el-Hucurât 49/9.

⁴⁸ Tefâtâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 80; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 153.

⁴⁹ el-Bakara 2/178.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/8.

kişilerin tövbeye çağırılması, günah işleyen bireyin tövbe öncesinde de mümin sıfatını muhafaza ettiğini göstermektedir.⁵¹ Bu durumda tövbenin, kaybedilen bir imanı geri kazanmak için değil, mevcut imanı günah kirlerinden arındırıp kemâle erdirmek için yapıldığı anlaşılmış olur.⁵²

Kur’ân-ı Kerîm’deki hitap kalıplarından hareketle geliştirilen bu argümanlar, Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman-amel ilişkisini temellendirirken nasların kendi beyan ve isimlendirmelerini esas aldıklarını göstermektedir. Savaşma, insan öldürme veya tövbeyi gerektiren diğer günahları işleyen kişilere yönelik “mümin” sıfatının ve “din kardeşliği” vurgusunun devam ettirilmesi, kalam sisteminde amelin imanın asıl mahiyetinden ayrı bir yerde durduğunu teyit etmiştir. Bu yaklaşım, büyük günah işleyen kimseyi dinden çıkararak Haricî ve Mu‘tezilî iddialara karşı, nasların kendi dil bütünlüğü içinden tutarlı ve kuşatıcı bir cevap üretilmesini sağlamıştır. Böylece amel, imanın varlık şartı olmaktan çıkarılarak onu olgunlaştıran bir fazilet alanı olarak konumlandırılmış; inancın hukuki ve dini statüsü ameli kusurlardan bağımsız olarak koruma altına alınmıştır.

2.3. İman ile Amel Arasındaki Şart-Meşrut Ayrımı

Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman ile ameli birbirinden ayrı kabul etmelerinin naslardaki dayanaklarından biri de Kur’ân-ı Kerîm’in kullandığı şartlı cümle yapılarıdır. Özellikle Tâhâ Sûresi 112. âyette buyrulan, “*Her kim, mümin olarak iyi işlerden yaparsa...*” ifadesi, bu hususta temel bir karine teşkil eder. Burada mümin olma vasfı, salih amel işleme fiilinin ön şartı olarak zikredilmiştir. Mantık kaidelerine göre bir şeyin geçerlilik şartı, o şeyin mahiyetinden başkadır. Yani şart ile o şarta bağlanan unsur (meşrut) birbirinden farklı olmalıdır. Zira bir şeyin, kendi kendisinin şartı olması aklen ve lügaten imkânsızdır.⁵³

Arapça dil kuralları açısından bakıldığında da bu ayrım net bir şekilde görülmektedir. Nitekim birbiriyle şartlı olarak ilişkilendirilen kavramlar, öz itibarıyla aynı olamazlar. Eğer amel, imanın bölünmez bir parçası veya bizzat kendisi olsaydı, âyette her ikisinin ayrı ayrı belirtilmesi gereksiz bir kelime tekrarı olurdu. Oysa Kur’an’ın kusursuz bir belâgata sahip olan üslubu, imanı amelin kabulü için bir zemin ve ruh, ameli ise bu zemin üzerine inşa edilen bir yapı olarak birbirinden ayırmıştır. Sonuç olarak, Kur’an’daki bu sistematik ayrım, amelin imanın olmazsa olmaz bir cüzü değil, onun koruyucusu olduğunu ispatlar. Bu yaklaşım, günah işleyen müminin iman dairesinden çıkmayacağı şeklindeki Ehl-i sünnet doktrininin dilbilimsel bir delilini oluşturur.⁵⁴

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 72.

⁵² Cüveynî, *el-Akîdetü’n-nizâmîyye*, 85-86.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 80.

⁵⁴ Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye*, 153.

Naslardaki şartlı cümle yapılarından hareketle sunulan bu argümanlar, Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman-amel ilişkisini temellendirirken dil ve mantık kurallarını esas aldıklarını göstermektedir. Ayette mümin olma vasfının salih amelin geçerlilik şartı olarak zikredilmesi, kelam sisteminde şart ile şarta bağlanan unsurun (meşrut) birbirinden farklı olması gerektiği kuralına dayanmaktadır. Bu yaklaşım, ameli imanın kurucu bir cüzü sayarak günahkâr mümini dinden çıkaran Haricî ve Mu‘tezilî sistemlere karşı, nasların kurduğu kavramsal hiyerarşiden hareketle tutarlı ve kuşatıcı bir cevap üretilmesini sağlamıştır.

2.4. Kur’an’da İman Etmenin Tasdik Anlamında Kullanılması

Yûsuf Sûresinde anlatıldığı üzere, kardeşleri Hz. Yûsuf’u kuyuya bıraktıktan sonra babalarına dönerek onun bir kurt tarafından parçalandığına dair kurgusal bir iddia öne sürmüşlerdir. Kardeşlerin bu esnadaki, “... fakat biz doğru söyleyenler olsak da sen bize inanıcı/iman edici değilsin”⁵⁵ şeklindeki savunmaları, Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından iman-amel ayrılığının delili olarak kabul edilmiştir. Burada kullanılan “يُؤْمِن لَنَا” ifadesi, dinsel bir akideyi veya ilâhî bir tebliği kabul etmeyi değil; somut bir olayın doğruluğuna dair şahitliği ifade etmektedir. Dolayısıyla kardeşlerin kasdı, “sen bizim verdiğimiz haberi doğrulayıcı değilsin” şeklindedir. Ehl-i sünnete göre lisanın kelimelere yüklediği bu aslî mana, dinî terminolojide de korunmuştur. Bu durum, iman etmenin, doğrulamak anlamına geldiğini göstermektedir. Buradan hareketle Ehl-i sünnet, bu âyeti referans alarak imanın rûknünü “kalbin tasdiki” olarak belirlemiştir.⁵⁶

Âyette geçen îman kavramı burada teknik ve kelâmî anlamından önce, beşerî kullanım alanı içerisinde tasdik etmek, güvenmek ve doğrulamak manalarını yansıtmaktadır. Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin sözlerinde iman, metafizik bir inanç bildiriminden ziyade, aktarılan haberin doğruluğunu kabul etmeyi ifade eden örfî bir kullanım niteliği taşımaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcıları bu dilsel zeminden hareketle, imanın mahiyetini açıklarken tasdik unsurunu merkeze almışlardır. Kur’an’da imanın sözlük anlamıyla kullanımının korunmuş olması, onların nazarında iman kavramının özünde kalbî doğrulama anlamını taşıdığına delil kabul edilmiştir. Böylece söz konusu âyet, imanın yalnızca söz veya amel ile sınırlandırılmayacağını; esas itibarıyla kalpte gerçekleşen bir tasdik fiiline dayandığını ortaya koyan temel referanslardan biri hâline gelmiştir.

2.5. Tarihsel Süreç ve İcmâ Kanıtı

Ehl-i sünnetin iman-amel ayrımındaki diğer bir delili, İslâm’ın ilk

⁵⁵ Yûsuf 12/17.

⁵⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 145-146; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 397; Cüveynî, *el-Akîdetü’n-nizâmîyye*, 84; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 36-37; Çağfer Karadağ, *İslâm Akaidi* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 24.

asırlarından itibaren süregelen uygulama birliği ve âlimlerin bu konudaki söz birliğidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden başlayarak günümüze kadar gelen süreçte İslâm ulemâsı, kalben tasdik edip diliyle ikrar ettiği halde, çeşitli sebeplerle ameli terk eden veya büyük günah işleyen kimseleri hiçbir zaman dinden çıkmış saymamışlardır. Bu kimseler günahkâr mümin olarak nitelendirilmiş; onlara yönelik cenaze namazı kılınması, miras hukukunun uygulanması ve Müslüman kabristanına defnedilmeleri gibi temel dinî muameleler eksiksiz bir şekilde icrâ edilmiştir.⁵⁷

Söz konusu icmâ, aynı zamanda İslâm toplumunun birliğini koruyan sosyolojik bir sigorta görevi de görmüştür. Âlimlerin bu tutumu, imanın varlığını amelin değişkenliğinden bağımsız kılmış ve ehl-i kiblenin mümin sıfatının korunmasını esas almıştır. Dolayısıyla, ameli terk eden kişinin mümin vasfının devam ettiğine dair oluşan bu ittifak, teorik bir tercih olmanın yanında İslâm'ın başlangıcından beri uygulanan ve bizzat naslarla korunan bir realite olma özelliğini de kazanmıştır.

Ehl-i sünnet âlimlerinin tarih boyunca büyük günah işleyen veya amelî yükümlülüklerini terk eden kimseleri tekfir etmemesi, imanın amel ile tamamen özdeş görülmediğinin en önemli göstergelerinden biri kabul edilmiştir. Çünkü bu yaklaşımda iman, öz itibarıyla kalbî tasdik ve dil ile ikrar temeline dayandırılmış; ameller ise imanın kemâline etki eden unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Günahkâr müminlerin İslâm toplumunun bir parçası sayılmaya devam edilmesi ve kendilerine yönelik dinî-hukukî muamelelerin sürdürülmesi, mümin vasfının ameldeki eksiklik sebebiyle ortadan kalkmadığını ortaya koymaktadır. Böylece Ehl-i sünnetin benimsediği bu anlayış, tekfir eğilimlerini sınırlandıran mutedil bir çizgi oluşturmuş, aynı zamanda İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğünü koruyan kapsayıcı bir işlev üstlenmiştir. Bu yönüyle söz konusu icmâ, yalnızca teorik bir kelâm ilkesi değil; İslâm tarihinin uygulama pratiğiyle de teyit edilmiş köklü bir dinî ve toplumsal gerçeklik niteliği taşımaktadır.

3. Konjonktürel Bir Savunudan Doktrinel Bir İlkeye İman-Amel Ayrımı

İman ile amelin birbirinden ayrı unsurlar olduğu yönündeki teorik çıkarımlar, sadece nas odaklı ve dilbilimsel bir tercihin sonucu değil; aynı zamanda İslâm toplumunun karşılaştığı sosyo-politik krizlere karşı ortaya konulmuş stratejik bir hamledir. Bu düşüncenin ilk temsilcilerinden olan Mürcie, Hâricîliğin günah işleyeni tekfir eden ve bu yolla toplumsal kaosu körükleyen katı yaklaşımına karşı bir tepki olarak doğmuştur. Mürcie, imanı amelden mutlak bir surette ayırarak, mümin olma vasfını amelin değişkenliğinden kurtarmış; böylece toplumsal barışı korumayı

⁵⁷ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 87; Sâbüni, *Kitâbü'l-Bidâye*, 141; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

ve tekfir mekanizmasının yol açacağı iç savaş ortamının önüne geçmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla Mürcie'nin, konjonktürel ve denge sağlayıcı bir karşı çıkış hareketi olarak tanımlanması mümkündür.⁵⁸

Ehl-i sünnet kelâmı, Mürcie'nin ortaya koyduğu iman-amel ayrımı ilkesini esas alarak toplumsal istikrarı koruma vizyonunu devralmıştır. Ancak Ehl-i sünnet, ameli imandan hukuken ve mahiyet bakımından ayırırken, onu ikincil veya etkisiz bir konuma da düşürmemiştir. Ehl-i sünnete göre iman ve amel, mahiyetleri itibarıyla ayrı olsalar da fonksiyonel olarak birbirini besleyen ve destekleyen bir ilişki içindedirler. Bu yaklaşımda iman bir öz, amel ise bu özü dış tehlikelere karşı muhafaza eden koruyucu bir unsur konumunda görülmüştür.

Ehl-i sünnet, Hâricîliğin radikal dışlamacılığı ile Mürcie'nin ameli pasifize eden yaklaşımı arasında orta bir yol (vüstâ) inşa etme gayreti göstermiştir. Bu eklektik yaklaşımda amel, kişinin mümin sıfatını belirleyen kurucu bir unsur değildir; ancak imanın kemâle ermesini, korunmasını ve toplumsal ahlâkın inşasını sağlayan hayati öneme sahip bir tamamlayıcıdır.⁵⁹ Bu bakış çerçevesinde Ehl-i sünnet, imanı amelin bir parçası görmeyerek Müslümanın hukukunu korumuş; ameli imanın bir gereği ve koruyucusu sayarak da dinî hayatın dinamizmini muhafaza etmiştir.⁶⁰

Bu bütüncü bakış açısında amelin imanı destekleyici rolü, teorik bir ayrımın ötesinde pratik bir gereklilik arz eder. Ehl-i sünnete göre iman, özü itibarıyla yani kalbin onayı bakımından artıp eksilmese de nitelik ve kuvvet açısından ameller vasıtasıyla değişkenlik gösterir. Her salih amel, kalpteki tasdik şuurunu pekiştirip bireyin manevî mukavemetini artırırken; ameldeki gevşeklik bu bilincin zayıflamasına ve dış etkenlere karşı savunmasız hale gelmesine sebebiyet verebilir. Dolayısıyla herhangi bir amelin terki kişiyi doğrudan İslâm dairesinin dışına itmese de imanın korunması ve olgunlaşması sürecinde ihmal edilmemesi gereken bir alan oluşturmaktadır.⁶¹

İman ve amel arasındaki ilişkinin kelim ekolleri nezdindeki teorik zemini, meselenin ontolojik ve epistemolojik çerçevesini belirlemiş olsa da bu ilişkinin hayat bulmuş hali, soyut bir tartışmanın çok ötesinde, yaşayan bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Kelâmî tanımlamaların ve delillerin ötesine geçerek, imanın salt bir tasdikten, amelin ise birer formdan ibaret olmadığını bizzat pratik üzerinden görmek, konuyu

⁵⁸ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 75.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 80-81.

⁶⁰ Râzî, *Muhassal*, 239.

⁶¹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 114-121.

zihinlerden kalplere ve buradan da toplum tabakalarına taşıyacaktır.⁶² Bu noktada, vahyin canlı bir örneği olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı, iman ile amelin nasıl bir potada eridiğini ve bu bütünlüğün nasıl bir medeniyet inşasına dönüştüğünü gösteren temel bir referans kaynağıdır.

4. İman-Amel İlişkisinde Hz. Peygamber'in Ortaya Koyduğu Model

İman ve amel arasındaki ilişki, İslâm düşünce tarihinde teorik bir mesele olarak ele alınmadan çok önce, Asr-ı saadet ikliminde canlı bir model olarak tecessüm etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu konudaki yaklaşımı, imanı teorik bir iddia olmaktan çıkararak, onu fiilî bir oluş ve özgün bir şahsiyet inşasına dönüştürmüştür. Dolayısıyla onun yaşantısında iman, varlığın özüne yerleşen dinamik bir potansiyeli temsil ederken; amel, bu potansiyelin hayata akseden görünür sonuçları ve imanın nesnelleşmiş formu olarak temâyüz etmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) inşâ ettiği medeniyetin temelinde, inandığı gibi yaşama disiplini yatar. Bu model, bireyin iç dünyasındaki dürüstlüğü, toplumsal alandaki güven ve adalete dönüştürerek mümin ile emin kavramlarını eşitlemiştir. O, imanı sadece kurtuluşun teolojik bir şartı olarak değil, aynı zamanda ahlâkın ve toplumsal nizamın itici gücü olarak konumlandırmıştır. Bu bütünlükçü bakış açısı, İslâm medeniyetinin sadece ibadetlerle değil, aynı zamanda hukuk, siyaset ve ahlâkın her alanında hissedilen bir dürüstlük ilkesiyle yükselmesini sağlamıştır.

Bu bölümde, iman-amel ilişkisinde nebevî modelin iki temel boyutu ele alınacaktır. Öncelikle Hz. Peygamber'in beyanları üzerinden bu ilişkinin fikrî ve teorik çerçevesi çizilecek; ardından bu teorinin, Hz. Peygamber'in iç dünyasından başlayarak genişleyen güven halkaları halinde toplumsal ve küresel ölçekte nasıl bir gerçekliğe dönüştüğü somut örneklerle incelenecektir. Bu çalışmada geliştirilen Yedi Aşamalı Güven Modeli, literatürdeki mevcut siyer kronolojilerinden farklı olarak, imanın sözlük anlamı olan güven ile Ehl-i sünnetin iman-amel sentezini organik olarak birleştiren özgün bir teorik çerçeve denemesidir.

4.1. Nebevî Öğreti Çerçevesinde İman ve Amel İlişkisi

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ dilinde iman, daima amelle bağlantılı olarak sunulmuştur. O, imanı sürekli bir aksiyon hali ve ahlâkî bir nitelik olarak tanımlamıştır. Nebevî söylemde iman ve amel arasındaki bu organik bağ, özellikle gerçek mümin tanımı üzerinden kurulan ikaz ve müjdelerde kendini göstermiştir. Hazreti Peygamber (s.a.s.), imanı kalpteki tasdikten alıp hayatın merkezine ve insani ilişkilere taşıyarak; ameli imanın dış dünyadaki geçerlilik belgesi haline getirmiştir.

⁶² Mehmet Evkuran, *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 76; Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 287.

Bu yaklaşımın en somut yansımaları, imanın varlığını veya kemâlini belirli ahlâkî eylemlere bağlayan hadislerde görülür. Örneğin; “Komşusu açken tok yatan bizden değildir”⁶³ gibi nebevî beyanlar, imanı teolojik bir kategoriden çıkarıp sosyal ve ahlâkî bir sorumluluk zeminine oturtmaktadır. Buradaki “bizden değildir” ifadesi, amelsiz bir imanın eksik kalacağı gerçeğini vurgulamaktadır. Böylece Hz. Peygamber (s.a.s.), inanan insanın kimliğini sadece neye inandığıyla değil, aynı zamanda ne yaptığıyla ve nasıl bir duruş sergilediğiyle tanımlamış olmaktadır. Bu durum, İslâm medeniyetinin üzerine yükseldiği ahlâk eksenli iman paradigmasının da temelini oluşturur.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) iman-amel ilişkisini bazen derecelendirme ve etki alanı olarak sunduğu görülmektedir. Bu noktada en belirleyici referanslardan biri, imanı sabit ve durağan bir halden çıkarıp dinamik ve hiyerarşik bir yapıya dönüştüren iman şubeleri hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle söylemiştir: “İman yetmiş küsur şubedir. En üst mertebesi lâ ilâhe illallah demek, en alt mertebesi ise yoldaki eziyet veren bir şeyi kaldırmaktır. Hayâ da imandan bir şubedir.”⁶⁴

Buradaki lâ ilâhe illallah cümlesi, imanın zihnî ve kalbî merkezini oluştururken, yoldaki eziyeti kaldırmak bu iman toplumsal alandaki pratik bir yansımasıdır. Bu hadis, en soyut tasdik ile en somut ameli aynı kavramın çatısı altında birleştirerek; iman hayata dokunmayan hiçbir parçasının olmadığını tescil etmektedir.⁶⁵

Diğer bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), imanın varlığını insanlara güven vermeyle özdeşleştirmiştir. Çevresine güven verme hali bazı hadislerde iman kaçınılmaz bir şartı gibi sunulmuştur. Bu hadislerden birinde bu husus şöyle dile getirilmiştir: Bir gün Resûlullah (s.a.s.) “Vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz!” buyurmuştur. Sahâbîler tarafından ona, “Kim ey Allah’ın Resûlü?” diye sorulmuş, “Yapacağı kötülüklerden komşusu emin olmayan kimse” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁶ Bu hadiste iman teolojik geçerliliğinden ziyade, ahlâkî ve sosyal geçerliliği üzerinde durulmaktadır. Bu ikaz çerçevesinde kâmil iman, bireyin çevresine verdiği güvenle doğru orantılı olarak konumlandırılmıştır. Benzer içeriğe sahip bir hadiste de yine şöyle buyrulmuştur: “Müslüman, diğer Müslümanların, dilinden ve elinden salim olduğu (zarar görmediği) kimsedir. Mümin de insanların, canları ve malları hususunda (kendilerine zarar vermeyeceğinden) emin oldukları

⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 4/183 (h. no: 7307).

⁶⁴ Müslim, “İman”, 58.

⁶⁵ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 251.

⁶⁶ Buhârî, “Edeb”, 29.

kimsedir.”⁶⁷ Bu tanım, imanı bir etik kimlik olarak sunmaktadır. Bu hadise göre mümin, sadece belirli inanç ilkelerini kabul eden kişi değil, bu ilkelerin sonucunda güvenilir bir karakter inşa eden kişi olarak görülmüştür. Bu hususla ilgili olarak değerlendirebileceğimiz diğer bir nas da Cibril hadisi olarak meşhur olan rivayettir. Bu hadiste ihsan kavramının tanımı, “Allah’ı görüyormuşsun gibi ibadet etmendir...”⁶⁸ şeklinde yapılmıştır. Bu buyruk, iman-amel ilişkisinin zirve noktası olarak görülebilir. Nitekim bu tanımda amel, her an ilâhî bir gözetim altında olunduğunun bilincinde olarak yaşamanın bir göstergesi olarak sunulmuştur. Buna göre iman murakabeyi, murakabe ise hayatın her ânında doğru davranışı gerektirmektedir.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) iman-amel dengesinde kurduğu model, sadece dış dünyaya verilen bir güven telkini değil, aynı zamanda insanın iç dünyasını inşa eden pedagojik bir süreçtir. Bu süreçte amel, imanın koruyucusu; günah ise bu korumayı delen bir unsur olarak sunulur. Resûlullah (s.a.s.), amelin iman üzerindeki etkisini ve her bir amelin, kalbi nasıl dönüştürdüğünü şu tasvirle de anlatmaktadır: “Mümin bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Eğer o günahı terk edip tövbe ve istiğfar ederse kalbi cilalanır. Eğer günah işlemeye devam ederse, o siyahlık artar ve sonunda bütün kalbini kaplar.”⁶⁹

Bu hadis, iman ile amel arasındaki ilişkinin dinamik bir ilişki olduğunu göstermektedir. Burada amel, kalbin üzerine çekilen bir cila; günah ise kalbin nurunu karartan bir perde hükmündedir. Dolayısıyla nebevî modelde amel, sadece haricî bir performans değil, imanın makamı olan kalbin sadâkatini koruma biçimidir. Kalbin bu lekelenme veya cilalanma hali, aslında kişinin imandaki derinliğinin amelleriyle doğrudan orantılı olduğunu göstermektedir.

Nebevî bakış, imanı dilin ve kalbin birbirini doğruladığı bütüncül bir dürüstlük süreci olarak takdim eder. Söz konusu içsel ve dışsal tutarlılığın ifadesi şu hadis-i şerifte karşılık bulur: “Kişinin kalbi dosdoğru olmadıkça imanı dosdoğru olmaz; dili dosdoğru olmadıkça da kalbi dosdoğru olmaz.”⁷⁰ Bu nebevî ölçü, iman ve amel ilişkisinin bir süreç ve disiplin meselesi olduğunu tescil etmektedir. Buradaki doğruluk vurgusu, imanı varoluşsal bir merkez, kalbi bu imanın karar ve olgunlaşma mahalli, dili ise kalpteki bu özün dış dünyaya aktarıldığı ana mecra olarak konumlandıran bir hiyerarşiyi temsil etmektedir. Dolayısıyla nebevî modelde kişinin

⁶⁷ Ebû İsâ Muhammed Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “İman”, 12.

⁶⁸ Buhârî, “İman”, 1; Müslim, “İman”, 1.

⁶⁹ Tirmizî, “Tefsir”, 83.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 20/344 (No. 13048).

inandığı ile söylediği, söylediği ile yaptığı arasındaki mesafe kapandıkça, iman teorik bir kabuktan sıyrılarak ideal bir şahsiyete bürünmektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde çizilen tablo, imanın yalın bir kabulden ziyade, hayatın tüm yönlerine nüfuz eden dinamik bir eylem alanı olduğunu göstermektedir. Nebvî söylemde iman ve amel karşılıklı bir bağ ile birbirine bağlanmıştır. Bu yaklaşıma göre iman, ameli doğuran bir potansiyel; amel ise imanı ispat eden ve onu toplumsal bir gerçekliğe dönüştüren bir şahitliktir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vazettiği modelde din, sadece bir inanç olayı değil, bu inancın ahlâk ve karakter üzerinden ete kemiğe büründüğü bir yaşam nizamıdır. Kelâmî tartışmaların ötesinde, imanın amelle olan bu birlikteliği, ancak onun yaşayan bir şahsiyet üzerindeki yansımaları incelendiğinde tam manasıyla kavranabilecektir. Bu bağlamda, söz konusu bütünlüğün Hz. Peygamber'in şahsi hayatından başlayarak evrensel bir boyuta nasıl evrildiğini görmek, teorinin pratiğe nasıl dönüştürüldüğünü anlamak açısından elzem görünmektedir.

4.2. Hz. Peygamber'in Uygulamalarında İman ve Amel

Buraya kadar aktarılan veriler, iman-amel ilişkisinin İslâm'ın hedeflediği kâmil insan modelinde teorik bir onaylamanın ötesine geçerek, hayatın tüm alanlarında tecessüm eden bütüncül bir karakter inşâsına tekabül ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ortaya koyduğu modelde bu bütünlük, bireyin iç dünyasından başlayarak kâinatın en uzak noktasına kadar uzanan ve her aşamada güven duygusu üreten bir karakter inşâsını hedefler. Dolayısıyla bugünün Müslüman dünyasında yeniden bir şahsiyet ve toplum ihyası gerçekleştirmek, nebevî metodun bu pratik yansımalarını doğru analiz etmeyi zorunlu kılar. Bizim çalışmamızda bu ihya süreci; bireysel öz-güven, aile içi itimat, yakın çevre ilişkileri, vatandaş olunan ülkeye sadâkat, ümmet dayanışması, evrensel barış ve nihayetinde ebedî saadet yurdu olan cennet ekseninde şekillenen yedi temel güven halkası kapsamında ele alınacaktır. Bu halkaların ilki ve tüm sistemin hareket merkezi olan bireyin kendine güvenmesi/öz-güven, şahsiyet inşâsının temelini oluşturması bakımından özel bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, ifade ettiğimiz yedi aşamalı hiyerarşinin merkezinde yer alan kendine güvenme aşamasından başlayarak tüm halkaların, Hz. Peygamber'in hayatından örneklerle temellendirilmesi yerinde olacaktır.

4.2.1. Kendinden Emin Olma veya Öz Güven

Güven inşâsının temel taşı ve ilk halkası, bireyin benimsediği inanç değerleri ile tercihleri arasında tesis ettiği tutarlılıktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke döneminde sergilediği duruş, bu öz-güvenin toplumsal baskı ve dünyevî cazibe karşısında bir tür karakter zırhına dönüştüğünü gösteren bir örnektir. İslâm'ın ilk yıllarında tevhid davasının Mekke aristokrasisi üzerinde kurduğu etki, müşrik liderleri uzlaşma yolları aramaya itmiştir.

Bu kapsamda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amcası Ebû Tâlib aracılığıyla ona iletilen liderlik, mal mülk ve şeref gibi nefsi cezbedecek teklifler, onun imanı konusunda bir sadâkat testi olmuştur. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.), davasını dünyevî bir pazarlık unsuru olarak görmemiş, aksine vazgeçilmez bir hakikat olarak onu tüm iradesiyle sahiplenmiştir.

Hadisenin detaylarında görüldüğü üzere, Mekkeli müşriklerin Ebû Tâlib üzerindeki baskısı dayanılmaz bir noktaya ulaştığında, amcasının "kendine ve bana acı, taşıyamayacağım yükü omuzlarıma bindirme" şeklindeki serzenişi, nebevî iradeyi sarsmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), "Ey amca! Vallahi, güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler, yine de Allah bu dini üstün kılincaya veya ben bu yolda yok olup gidinceye kadar bu davadan vazgeçmem" şeklindeki cevabıyla, kendinden emin olmanın belirgin bir örneğini ortaya koymuştur.⁷¹ Bu beyan, imanın ameldeki karşılığının sadece ritüeller ile değil, dış etkenlerden bağımsız, tavizsiz bir öz-disiplin ve kendinden emin olma hali ile gerçekleşebileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu üstün irade beyanı, bireyin her türlü sosyo-politik şart altında kendi etik değerlerinden emin olma zorunluluğunu pedagojik bir modele dönüştürür. Nebevî tanımda iyilik ve kötülük; başkalarının takdiri veya yergisiyle değil, kişinin kendi vicdanında hissettiği itminan veya huzursuzluk üzerinden tanımlanmıştır.⁷² Buna göre nebevî ölçüde gerçek mümin, dış dünyadaki denetim mekanizmalarına ihtiyaç duymaksızın, kendi imanının denetleyicisi olma liyâkatine erişmiş olan kimse olarak görülebilir.

Nebevî örnekliğin bu ilk halkasında somutlaşan tavizsiz duruş, ilk üç bölümde teorik zeminleri tartışılan Ehl-i sünnetin iman ve amel sentezine dair soyut kabullerinin pratik hayattaki canlı bir yansımasıdır. Kelâm ilminde imanın özünü oluşturan kalbî tasdik, her türlü haricî baskı ve dünyevî menfaatten arınmış, sarsıntısız bir kararlılık ve tam bir boyun eğme hali barındırması gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in Mekke aristokrasisinin tekliflerine karşı sergilediği bu irade beyanı, kelâmî literatürde işlenen sabit ve sarsılmaz tasdik kavramının yaşanan gerçeklikteki tam karşılığıdır. Böylece ilk üç bölümde ele alınan esmâ ve ahkâm tartışmaları, bu nebevî öz-disiplin sayesinde soyut birer iddia olmaktan çıkarak, ameli imanın koruyucu zırhı kılan ahlâkî bir şahsiyet modeline dönüşmektedir. Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu bu modelde; bireysel güven inşası gerçekleşmeden sosyal bir güven ortamının kurulması mümkün görülmemekte ve şahsiyetin dürüstlüğü, imanın en somut ameli olarak nitelenmektedir.

⁷¹ Muhammed b. İshak b. Yesâr İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2004), 196.

⁷² Müslim, "Birr", 15.

4.2.2. Aile Ortamında Güven İklimi

İman-amel bütünlüğünün toplumsal zemindeki ilk ve en mahrem uygulama alanı çekirdek ailedir. Nebevî modelde aile, inanç değerlerinin sadece teorik birer öğreti olarak kaldığı bir yapı değil, bu değerlerin gündelik hayatın en ince detaylarında ahlâka ve karşılıklı itimada dönüştüğü bir mecradır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aile hayatında karşılıklı itimada dayalı bu güven ortamının tesis edildiğini görmek gayet mümkündür. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hz. Hatice ile kurduğu yuva, evlilik akdinden çok önce "el-Emîn" sıfatı üzerine bina edilmiş; ticarî dürüstlikle başlayan bu süreç, hayatın tüm yükünün omuzlandığı bir kader birliğine dönüşmüştür.⁷³

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesindeki güven ikliminin belirgin bir örneği, Hira mağarasında gerçekleşen ilk vahiy tecrübesinin ardından yaşanmıştır. Peygamberliğin o sarsıcı ilk anlarında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sığındığı ve teselli aradığı ilk kişi, eşi Hz. Hatice olmuştur. Yaşadığı olağanüstü durumu aktardığında, Hz. Hatice'nin gösterdiği tepki, aslında bir eşin diğerine duyduğu sıradan bir güvenden ziyade, yılların birikimiyle oluşmuş bir şahsiyet şahitliği olarak görülmektedir. Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in anlattığı şaşırtıcı tecrübeyi dinledikten sonra ona şöyle söylemiştir: "Korkma! Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabayı gözetir, doğruyu söyler, emanete riayet eder, güçsüzlerin yükünü omuzlar ve misafiri ağırlarsın"⁷⁴ Hz. Hatice'nin bu tespitleri aslında Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatının her bir karesinin güven ile sürdürüldüğünü tasdik etmektedir. Bu referans, aile içi güvenin, imanın dış dünyadaki en sahici ispatı olduğunu kanıtlamaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "En hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır."⁷⁵ şeklindeki hadisi de dindarlığın geçerliliği ve kalitesi için aile ölçeğinde belirleyici bir kriter sunmaktadır. Bu hadis, Müslüman bireyin eşine ve çocuklarına karşı sergilediği tutumu, şahsiyetin asıl aynası olarak konumlandırmaktadır. Buradaki hayırlı olma hali; adaletin, merhametin ve sabrın, gündelik çatışmaların ve rutinlerin içinde diri tutulan birer refleks haline gelmesini telkin etmektedir.

Aile içinde tezahür eden bu ahlâkî duruş ve Hz. Hatice'nin nübüvvet öncesi amellere dayanarak yaptığı şahitlik, kelâmî gelenekte imanın mahiyetine dair yürütülen teorik tartışmaları doğrudan desteklemektedir. İlk üç bölümde ele alınan, imanın dilin ötesinde kalbî bir boyun eğme ve sarsılmaz bir teslimiyet olduğu fikri, en yalın karşılığını bu ailevî güvende bulmaktadır. Kelâm ilminde samimi bir tasdik varlığı, onun dış dünyada

⁷³ İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 128-130.

⁷⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3; İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 168-169.

⁷⁵ Tirmizî, "Menâkıb", 63.

ürettiği ahlâkî meyveler ve bireyin çevresine verdiği emniyet duygusu üzerinden temellendirilir.⁷⁶ Dolayısıyla, nebevî modeldeki bu aile içi itimat iklimi, imanın amelle olan ilişkisinde ameli sadece şekilsel bir ibadet olarak değil, inancın kalitesini ve olgunluğunu gösteren en sahici semere olarak konumlandırılan Ehl-i sünnet yaklaşımının toplumsal düzlemdeki somut bir delilidir.

4.2.3. Yakın Çevre ve Komşuluk Hukukunda Güven

İman ve amel arasındaki bağın aileden sonraki genişleme halkası, bireyin sosyal temas kurduğu yakın çevresi, akrabaları ve komşularıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nebevî metodunda sosyal ilişkiler, imanın bir kemâl göstergesi olan emanet ve sadâkat ilkeleriyle şekillenmiştir. Bu halkada güven, bireyin çevresinde oluşturduğu emniyet alanının genişliğiyle ölçülür. Resûlullah'ın (s.a.s.), yakın çevresinde inşâ ettiği itimat, en kritik dönemlerde dahi dostlarının ona olan bağlılığını sürdürmesini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tesis ettiği sosyal güvenin bir örneğini, Hz. Ebû Bekir'in miraç hadisesi karşısındaki tavrında görmek mümkündür. Müşriklerin, rasyonel sınırları zorlayan bu hadiseyi Hz. Ebû Bekir'i şüpheyi düşürmek için bir koz olarak kullanma çabaları, onun; "O söylüyorsa şüphesiz doğrudur"⁷⁷ şeklindeki net beyanıyla sonuçsuz kalmıştır. Bu duruş, sadece bir dostluk belirtisi değil, Hz. Peygamber'in yakın çevresinde tesis ettiği mutlak doğruluğun da bir göstergesidir. Buna benzer şekilde, hicret gecesi Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in yatağına canı pahasına yatması ve Resûlullah'ın kendisine bıraktığı emanetleri sahiplerine ulaştırma görevini üstlenmesi,⁷⁸ nebevî şahsiyetin en zor şartlarda dahi sosyal yükümlülüklerini ve emanet bilincini her şeyin üzerinde tuttuğunun kanıtı olarak görülmektedir.

Sosyal çevrede inşa edilen bu güven zemini, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yakın halkasında şahit olunan sadâkat pratiklerinin teolojik dayanağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Resûlullah'ın (s.a.s.) "Komşusu, kötülüklerinden emin olmayan kimse mümin olamaz"⁷⁹ şeklindeki beyanı, imanın geçerliliğini doğrudan sosyal çevredeki emniyet düzeyine bağlı kılan temel bir kural niteliğindedir. Bu nebevî tanım, imanın sadece metafizik bir tasdikten ibaret kalmayıp, sosyal münasebetlerde bir emanet sıfatına dönüşmesinin zorunluluğunu vurgulamaktadır.⁸⁰

Yakın çevre ilişkilerinde somutlaşan bu yüksek sadâkat ve emanet bilinci, ilk üç bölümde teorik sınırları belirlenen Ehl-i sünnet kelâm

⁷⁶ Râzî, *Muhassal*, 239.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3/157.

⁷⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebîr*, 1/193-194.

⁷⁹ Buhârî, "Edeb", 29.

⁸⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

sistemindeki iman ve amel ilişkisine dair kabullerle yapısal bir uyumluluk göstermektedir. Kelâm ilminde imanın aslı kalbî bir tasdik olarak kabul edilse de bu inancın olgunlaşması ve dış dünyada korunması, ancak onun doğurduğu amelî kararlılıkla mümkündür. Hz. Peygamber'in yakın çevresinde tesis ettiği bu şüpheyi dışlayan sarsılmaz teslimiyet ile emanetleri koruma hassasiyeti, kelâmî literatürde iman için aranan kalbî itminan halinin sosyal hayattaki yansıması olarak değerlendirilebilir. Komşu hukukunu iman vasfıyla doğrudan ilişkilendiren bu nebevî ölçü, esmâ ve ahkâm başlığı altında tartışılan soyut tanımları aşarak, ameli imandan ayrı bir öz ama inancın en hayati koruyucu zırhı kabul eden Sünnî sentezin toplumsal alandaki izdüşümünü oluşturmaktadır.

4.2.4. Yaşanılan Ülkeye ve Topluma Güven Verme

İman-amel bütünlüğünün makro ölçekteki yansımalarından biri, bireyin içerisinde yaşadığı topluma ve ülkeye karşı geliştirdiği sorumluluk bilincidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı, bir Müslüman'ın sadece kendi inanç grubu içinde değil, farklı dünya görüşlerine sahip geniş toplumsal kitleler nezdinde de nasıl bir denge ve barış unsuru olması gerektiğini göstermiştir. Nebevî modelde vatandaş olunan topluma güven vermek; hukukî bir mecburiyetten ziyade, imanın bir gereği olan ahde vefa ve toplumsal maslahatı koruma ahlâkıyla doğrudan ilişkilidir.

Bu toplumsal güvenin nübüvvet öncesindeki en somut tezahürü, Kâbe hakemliği hadisesidir. Hacerü'l-Esved'in yerine konulması hususunda kabileler arasında kanlı bir çatışmanın eşiğine gelindiğinde, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hakemliğine duyulan kolektif rıza, onun toplum nezdindeki kriz çözücü ve adil kimliğinin tescilidir.⁸¹ Farklı grupların kendi aralarındaki ihtilafları onun emin sıfatına havale etmeleri, Müslüman şahsiyetin yaşadığı ülkede her kesim için güvenilir bir birey olması gerektiğinin tarihsel dayanağıdır. Keza Mekke'nin fethi sırasında, yıllarca halkının kendisine zulmettiği şehre bir fatih olarak girdiğinde ilan ettiği genel af, toplumsal barışı intikam duygusunun üzerinde tutan bir devlet adamlığı ve iman ufkunun açık bir göstergesi niteliğindedir. Mekkeliler, yirmi yılı aşkın bir süre boyunca Müslümanlar'a zulmetmiş, onları yurtlarından çıkarmış ve onlarla defalarca savaşmışlardı. Fethin gerçekleştiği gün, hepsi kendileri hakkında verilecek kararı korku ve merakla bekliyorlardı. Hz. Peygamber onlara: "Ey Kureyş topluluğu! Şimdi benim size ne yapacağımı sanıyorsunuz/bekliyorsunuz?" diye sormuştur. Onlar ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) merhametini bildikleri için: "Hayır ve iyilik bekleriz. Sen kerem sahibi bir kardeşsin ve kerem sahibi bir kardeş oğlusun" diyerek cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hz.

⁸¹ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâtü'l-kebîr*, 1/121-122.

Peygamber (s.a.s.), Hz. Yusuf'un kardeşlerine söylediği sözünü hatırlatarak: "Bugün size kınama yoktur. Allah sizi affetsin, O merhametlilerin en merhametlisidir."⁸² Gidiniz, hepiniz özgürsünüz (serbestsiniz)!" şeklinde buyurmuştur.⁸³ Bu duruş, güç elde edildiğinde dahi adaletten sapılmaması gerektiğine ve toplumun ortak geleceğinin her türlü şahsi hırsın üzerinde tutulmasının önemine dikkat çekmektedir.

Hacerü'l-Esved hakemliğinden Mekke'nin fethine uzanan bu süreçteki tüm uygulamalar, Müslüman şahsiyetin toplumsal alandaki emin kimliğinin hukukî ve ahlâkî birer yansımasıdır. Bu bağlamda nebevî öğretide yer alan; "Müslüman, insanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir"⁸⁴ beyanı, yukarıda zikredilen tarihsel pratiklerin teorik zeminini teşkil eder. Bu tanımlama, imanı salt ferdî bir kabullenışten çıkararak, bireyin içinde bulunduğu toplumsal dokunun her bir hücreğine emniyet telkin etmesini inancın varoluşsal bir gereğine dönüştürür.

Hz. Peygamber'in hayatında müşahade edilen bu yüksek ahlâkî duruş, imanın salt zihnî bir kabulde kalmayıp amelî bir kararlılıkla bütünleştiğinde nasıl kuşatıcı bir toplumsal düzene dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Nebevî modelde iman ile amel arasındaki bu ayrılmaz bütünlük, ferдин içinde yaşadığı topluma emniyet telkin etmesini inancın varoluşsal bir gereği kılmakta; adalet, af ve maslahat gibi pratikleri doğrudan doğruya imanın dış dünyadaki tecellileri olarak konumlandırmaktadır. Makalenin önceki kısımlarında teorik sınırları ve farklı yorumları tartışılan iman-amel ilişkisi, nebevî siyerin bu uygulamalarında pratik ve dengeleyici bir karşılık bulmaktadır. Nitekim tarihsel süreçte ortaya çıkan kelâmî yaklaşımlar arasında Ehl-i sünnet paradigması, ameli imandan bir cüz saymayarak inancın özünü korurken, aynı zamanda onu imanın bir semeresi ve kemâl şartı olarak kabul etmekle, nebevî modeldeki bu hayati ve koruyucu rolü teorik bir çerçeveye kavuşturmuştur.

4.2.5. Ümmete Güven Verme

İman ve amel arasındaki organik bağın sınırları, yerel ve ulusal düzlemi aşarak tüm dünya Müslümanlarını kapsayan evrensel bir kardeşlik ve güven halkasına ulaşır. Nebevî öğretide ümmete güven vermek, coğrafi uzaklıklar ne olursa olsun, bir Müslüman'ın diğer kardeşinin varlığını kendi emniyeti için bir teminat olarak görmesidir. Hz. Peygamber (s.a.s.), kavmiyetçiliğin ve kabile asabiyetinin hüküm sürdüğü bir çağda, imanı temel alan ve iman kardeşliğini hukuki bir statüye kavuşturan bir dayanışma modeli inşa etmiştir.

⁸² Yusuf 53/92.

⁸³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1978), 4/41.

⁸⁴ Buhârî, "İmân", 4.

Bu küresel güvenin temel yasası, Veda Hutbesi’nde tüm insanlığa ilan edilmiştir. Resûlullah (s.a.s.), “Müslüman’ın Müslüman’a malı, ırzı ve kanı haramdır. Müslüman kardeşini küçük görmesi, kişiye kötülük olarak yeter”⁸⁵ buyurarak, ümmetin her bir ferdi için dokunulmaz ve mukaddes bir emanet olarak tanımlamıştır. Bu güven ilişkisi; “Müminler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet etmeye ve birbirlerini korumada bir vücudun azaları gibidirler”⁸⁶ ilkesi üzerinden organik bir bağ gibi nitelendirilmiştir. Bu benzetme, dünyanın herhangi bir noktasındaki bir müminin yaşadığı acının veya duyduğu ihtiyacın, tüm ümmetin ortak sızısı ve sorumluluğu haline gelmesini sağlamaktadır.

Ümmet eksenli bu güven inşası, bireysel imanın kolektif bir emniyet ağına dönüşmesini zorunlu kılan teolojik bir çerçeveye dayanmaktadır. Bu bağlamda, Müslümanlar’ın birbirlerini sevmeye ve korumada bir vücudun azaları olarak nitelendirilmesi, kardeşlik hukukunu salt bir temenni olmaktan çıkarıp, her bir ferdin diğerinin selametinden sorumlu olduğu güçlü bir yapıya büründürmektedir. Bu benzetme, Veda Hutbesi’nde ilan edilen dokunulmazlık ilkesiyle birlikte değerlendirildiğinde, ümmete güven vermenin; imanın ameldeki karşılığını küresel ölçekte bir karşılıklı teminat sistemine dönüştürdüğünü göstermektedir.

Hz. Peygamber’in ümmet ekseninde inşa ettiği bu evrensel emniyet ağı, imanın salt bireysel bir tasdikten ibaret kalmayıp, amelle birleştiğinde nasıl geniş ölçekli bir karşılıklı teminat sistemine dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Nebvî modelde, uzaktaki bir müminin acısını hissetmek ve diğer Müslümanların canını, malını ve ırzını mukaddes birer emanet bilmek, imanın ameldeki en somut ve kuşatıcı tecellileridir. Makalenin önceki kısımlarında farklı ekoller üzerinden teorik boyutlarını ve toplumsal risklerini tartıştığımız iman-amel ilişkisi, ümmet çapındaki bu kolektif güven zemininde pratik ve birleştirici bir karşılık bulmaktadır. Nitekim tarihsel süreçte büyük günah işleyen veya amelde kusur gösteren fertlerin dinî statüsü üzerinden yürütülen dışlayıcı tartışmalara karşılık, Ehl-i sünnet düşüncesi ameli imanın kurucu bir cüzü saymayarak ümmetin hukuki ve dini bütünlüğünü korumuş; aynı zamanda ameli imanın bir semeresi ve kemâl şartı kabul ederek, bu evrensel kardeşlik hukukunu ve maslahat bilincini teorik bir çerçeveye kavuşturmuştur.

4.2.6. Dünyaya ve İnsanlığa Güven Verme

İman-amel ilişkisinin en geniş ve kapsayıcı halkası, Müslüman şahsiyetin inanç ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığa ve canlı cansız bütün mevcudata karşı sergilediği güven telkinidir. Nebvî öğretilerde Müslüman, sadece dindaşları için değil, elinden ve dilinden tüm insanların emin

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 35.

⁸⁶ Müslim, “Birr”, 66.

olduğu kişi olarak tanımlanmıştır. Bu evrensel perspektif, imanı dar bir grup ahlâkından çıkarıp, yeryüzünün tamamını bir emniyet ve selâmet yurduna dönüştürmeyi hedefleyen bir dünya tasavvuruna taşır. Bu bağlamda dünyaya güven vermek, İslâm'ın adalet ve merhamet ilkelerini tüm insanlığın ortak mirası ve sığınağı haline getirmektir.

Bu evrensel güven modelinin en somut tarihî vesikası Medine Sözleşmesi'dir. Hz. Peygamber (s.a.s.), Medine'ye hicretinden hemen sonra Müslümanlar, Yahudiler ve henüz İslâm'ı kabul etmemiş Arap kabileleri arasında çok taraflı bir barış ve vatandaşlık metni inşa etmiştir. Bu sözleşme, farklı inanç gruplarının kendi kimliklerini koruyarak barış içinde bir arada yaşayabileceklerini, ortak savunma ve adalet ilkelerine bağlı kalacaklarını taahhüt eden devrim niteliğinde bir toplumsal mutabakattır. Nebevî siyaset, gücü elinde bulundurduğu dönemlerde dahi azınlık haklarını ve ahitleri mukaddes bilmiştir. Bu yaklaşım, Müslümanların dünya sahnesinde adaletin ve hukuk güvenliğinin mutlak garantörü oldukları mesajını tüm insanlığa vermiştir.⁸⁷

Bu çerçevede dünyaya ve tüm insanlığa güven telkin etmek, nebevî öğretide imanın evrensel bir adalet ve merhamet zeminine taşınması anlamına gelmektedir. Müslüman şahsiyetin, farklılıklarla bir arada yaşama iradesini Medine Vesikası gibi hukukî bir düzleme oturtması, imanın ameldeki karşılığının inanç farkı gözetmeksizin tüm insanlık için bir emniyet sigortası oluşturduğunu teyit eder. Bu durum, bireyin dürüstlük ve adalet gibi ahlaki erdemleri, dışsal bir kimlik savunusu olmanın ötesinde, yeryüzünde zulmün karşısında duran evrensel bir vicdanın gereği olarak içselleştirmesini zorunlu kılar. Nihayetinde bu yaklaşım, imanı dar bir zümre aidiyetinden çıkararak, her türlü haksızlık karşısında mağdurun kimliğine bakmaksızın sergilenen bir eminlik sıfatı olarak konumlandırmaktadır.

Hz. Peygamber'in Medine Sözleşmesi'nde ortaya koyduğu bu geniş ufuk, inanç farkı gözetmeksizin tüm insanlığın hukuk emniyetini sağlayan evrensel vicdanın pratik tezâhürüdür. Topyekün barış içinde yaşama iradesi ve mutlak adalet arayışı, nebevî modelde imanın dış dünyaya yansıyan ahlâkî tezahürleridir. Önceki kısımlarda teorik düzeyde ele alınan iman-amel gerilimi, siyerin bu kuşatıcı zemininde pratik bir uzlaşıya kavuşmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet düşüncesi de ameli imanın cüzü saymayarak tekfirci dışlamaları engellemiş; onu imanın bir semeresi kabul ederek nebevî hayattaki bu adalet ve ahde vefa ahlâkını kelâmî bir esasa bağlamıştır.

4.2.7. Güven Yurdu Olarak Cennet (Dâru's-Selâm)

İman ve amel arasındaki bu hiyerarşik ilişki, sadece dünyevî bir nizam

⁸⁷ Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/212-215.

inşâsıyla sınırlı kalmayıp, ontolojik bir güven arayışının ebedî saadette taçlandığı metafizik bir zirvede kemâle erer. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nebevî metodunda, yeryüzünde tesis edilen her bir güven halkası, aslında ahiretteki selâmet yurdunun bir provası ve hazırlığı niteliğindedir. Bu bağlamda cennet, dünyada bir yaşam tarzı haline getirilen emin sıfatının ve salih amellerin ilâhî bir lütuf olarak tecessüm etmiş formudur.

Kur'ân-ı Kerîm'in cennet için kullandığı en anlamlı nitelendirmelerden biri olan "Dâru's-Selâm"⁸⁸ ifadesi, bu nihai hedefin mahiyetini açıklar. Burası her türlü korkunun, hüznün ve endişenin tamamen izale edildiği, varlığın kendisini mutlak bir emniyet içinde bulduğu yerdir. Dünyada kendinden, ailesinden, çevresinden ve tüm insanlıktan emin olunan; güven üreten ve emaneti canı pahasına koruyan bir şahsiyet inşa eden mümin için cennet, bu karakterin ebediyetle mühürlenmesidir.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ortaya koyduğu yedi basamaklı güven modeli, imanı pasif bir kabullenişten çıkarıp hayatı kuşatan küresel bir barış projesine dönüştürür. Şahsın iç dünyasından başlayan bu süreç, adım adım genişleyerek tüm insanlığı içine alır ve nihayetinde ebedî esenlik yurdu olan cennette sükûna erer. Bu model, iman ile amel arasındaki ilişkinin neden birbirinden ayrılamaz bir bütün olduğunu; amelin imanı koruyan bir kalkan, imanın ise ameli anlamlandıran bir ruh olduğunu en somut şekilde ortaya koyar.

Sonuç

Sosyal ve politik sonuçları itibarıyla İslâm düşünce tarihinin kırılma noktalarından birini oluşturan iman-amel ilişkisi, sadece teorik bir kelâm problemi olmayıp Müslüman şahsiyetinin ve toplumsal yapının inşâsında yapısal bir role sahiptir. Bu çalışmada elde edilen bulgular, ilk dönem yaşanan siyasi-ictimâî krizlerin bir yansıması olan iman-amel ayrışmasının, zamanla konjonktürel bir savunma refleksinden nasıl kalıcı bir doktrinel ilkeye dönüştüğünü ve bu dogmatik tikanıklığın nebevî örnekliğin sunduğu dinamik modelle nasıl aşılabileceğini ortaya koymaktadır.

Tarihsel süreç analiz edildiğinde, ameli imanın yapısal bir unsuru sayarak günahkâr kimseyi din dışına iten Hâricî yaklaşım, ürettiği tekfir mekanizmasıyla İslâm toplumunda radikal bir kaos ve güvensizlik zeminine sebebiyet vermiştir. Bu travmatik ve dışlayıcı pratiğe karşı korumacı bir tepki olarak doğan Mürciî yaklaşım ise, ilk etapta bireyin toplumsal statüsünü korumak ve iç barışı sağlamak adına imanı amelden ayırıştıran pragmatik bir söylem geliştirmiştir. Ancak başlangıçta toplumsal parçalanmayı önlemeye matuf siyasi bir kalkan vazifesi gören bu ayırım, kelâmî ekolleşme süreçlerinde doktrinel bir ilkeye dönüşerek kurumsallaşmıştır. Bu dönüşümün en belirgin teolojik sonucu, ameli inanç

⁸⁸ Yunus 10/25.

alanından bütünüyle tecrit ederek imanı eylemsiz bir vicdan durumuna ve soyut bir zihnî onaylama düzeyine indirgemesi, dolayısıyla ahlâkî toplumsal hayattaki dönüştürücü ve inşâ edici gücünü pasifize etmesi olmuştur.

Ehl-i sünnet, imanı dinin asli unsuru, ameli ise imanın hayattaki tezahürü ve onu muhafaza eden boyutu olarak değerlendirecek, iman ile davranış arasındaki ilişkiyi dengeli bir çerçevede ele almıştır. Ancak kelâm tarihindeki tartışmaların büyük ölçüde teorik ve soyut düzlemde yürütülmüş olması, bu dengenin toplumsal ve ahlâkî karşılığının ayrıca açıklanmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda nebevî örneklik, Ehl-i sünnetin ortaya koyduğu teorik yaklaşımın pratik hayattaki yansımaları somutlaştıran temel referans noktası olmuş; aynı zamanda çalışmanın giriş kısmında ortaya konulan temel problemin anlaşılması ve çözülmesinde en kuşatıcı açıklama zemini olarak öne çıkmıştır.

Nebevî rehberlik, imanı yalnızca zihinsel ve teorik bir tasdik olarak değil, insanın hayatına ve ilişkilerine yansıyan somut bir güvenilirlik bilinci olarak ele almaktadır. Bu çalışmada kavramsallaştırılan yedi aşamalı güven modeli de, amelin imandan koparılacak inancın hayattan tecrit edilmesi riskine karşı nebevî sünnetin ortaya koyduğu bütüncül ve işlevsel yapıyı görünür kılmaktadır. Bu modelde imanın; öz güvenle başlayıp aile içi itimat, yakın çevreye sadâkat, vatandaş olunan ülkeye bağlılık, ümmet dayanışması ve dünya barışına katkı gibi halkalarla genişleyen, nihayetinde ebedî selâmet yurdu olan cennet tasavvuruyla anlam kazanan, içeriden dışarıya doğru dalga dalga yayılan bir “güven üretme eylemi” olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Sonuç itibarıyla iman ile amel arasındaki münasebetin, yalnızca teorik düzlemde ele alınabilecek bir kelâmî mesele olmadığı; bilakis kalpteki tasdikin ahlâkî bir karaktere, dildeki ikrarın ise toplumsal düzlemde bir güven bilincine dönüşme sürecini ifade ettiği anlaşılmıştır. Bu doğrultuda, iman ile amel arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi, salt teorik bir mesele olmanın ötesinde, dinî hayatın bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayan temel bir imkân olarak değerlendirilmiştir. Nebevî modelin ortaya koyduğu yaklaşım, inancın yalnızca bireysel bir kabul düzeyinde kalmayıp günlük hayatın farklı alanlarında karşılık bulan bir pratiğe dönüşmesini gerekli kılmaktadır. Böylece iman, hem bireysel ahlâkî inşasında hem de toplumsal düzenin güven temelli bir zeminde sürdürülebilmesinde belirleyici bir işlev üstlenmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 20. Basım, 2001.

Akdemir, Furat. “İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sîre Eseri Bağlamında)”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (01 Haziran 2019), 170-198.

Aykaç, Mustafa. “İman Kavramı”. *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 331-352. Ankara: Bilay Yayınları, 2. Basım, 2020.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Osman Hasan. Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, ts.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bâkıllânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlü bihi*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

Bâkıllânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü Temhidi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.

Bayram, İbrahim. “Kerrâmiye Mezhebinin İman Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (01 Aralık 2016), 115-146.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. İzzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Demircan, Adnan. *Fîtne: Kardeşlerin Savaşı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 4. Basım, 2023.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ebsat*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hammude Gurabe. Kahire: Matbaatu Müsâhemeti Mısriyye, 1955.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Evkuran, Mehmet. *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2019.

Gürman, Ceyda. “Kur’an’da İlim-Amel İlişkisi ve Sahâbe Pratiğine Yansıması: Abdullah b. Ömer Örneği”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1-İslâmi İlimler Özel Sayısı (15 Ekim 2023), 367-395. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1346721>

Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.

Hayyât, Ebû’l-Hüseyn. *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*. Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1957.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. thk. Taha Abdurraûf Sa’d. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, 1978.

İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 2001.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. thk. Abdulkirim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn Resâilu’l-adl ve’t-tevhîd içinde*. thk. Muhammed İmâra. Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1988.

Karadaş, Cağfer. *İslâm Akaidi*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 31. Basım, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn b. Haccâc. *el-Câmiü’s-sahih*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2016.

Nesefî, Ebû’l-Mu’în. *Bahrü’l-keâm*. thk. Muhammed Salih Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü Dâri’l-Ferfûr, 2000.

Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2: 212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Pezdevî, Ebû’l-Yüsri Muhammed. *Usûlü’d-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1963.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhassalü efkari’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sa’d. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, ts.

Rençber, Fevzi. “İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 77-102. <https://doi.org/10.18403/emakalat.303020>

Sâbûnî, Nûreddin. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.

Sâlim b. Zekvân. *Es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.

Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Soyal, Fikret. “Esmâ ve Ahkâm: İtikadî Hükümler ve Uhrevî Sonuçları”. *Sistematik Kelam*. 491-511. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.

Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdulcebbar Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseфіyye*. thk. Ahmed Hicâzî Seka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Uslu, Ferit. *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Minhâc fî usûli'd-dîn: Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.