



Muhammed b.Yûsuf es-Senûsî’de Taklîd

Nuran Öndeş*

Öz

“Mukallid kimdir?”, “Delil olmadan da cezm sahibi olunur mu?” gibi sorular İslam düşünce tarihinde önemli tartışma konusu olmuştur. Taklîdin, amelî uygulamalarda kabul edilmiş olsa da inanç alanında geçerli olup olmadığı konusunda kelâmcılar arasında ihtilaf oluşmuştur. Mukallidin imanının geçerliliğini savunanlar olduğu gibi taklîdden kurtulmadan kişinin gerçek bir mümin olamayacağını düşünen yaklaşımlar da bulunmaktadır. Hayatı hakkında fazla bilgi olmayan Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî kelâm ve tasavvufla ilgilenmiş, Eş’ârîliği Mağrip’te başarılı bir şekilde temsil etmiştir. Bu araştırmada, Senûsî’ye göre mukallidin kim olduğu, onun mukallid tanımını diğerlerinden farklılaştıran hususların neler olduğu, mukallidin imanını geçersiz sayıp saymadığı vb. sorulara cevap aranmıştır. Bu soruların cevapları Senûsî’nin kendi kitaplarına yazdığı şerhler üzerinden metin tahlili ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Senûsî’nin mukallidi cezme sahip olmayan, bilgisi şüphe düzeyinde kalmış bir kişi olarak tanımladığı anlaşılmıştır. Bu sebeple ona göre mukallidin imanı sahih değildir. Bu görüşün cumhûrî’l-ulemânın görüşü olduğunu her kitabında vurgulamış ve doğruluğunu ispat için kitap, sünnet ve icmâ’dan deliller getirmiş; ayrıca akfî delilleri de sıklıkla kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş’ârîlik, Senûsî, mukallid.

* Arş. Gör., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, nondes@fsm.edu.tr, orcid.org/0009-0007-8593-3043.

Taqlid in Muhammad b. Yusuf al-Sanūsī

Abstract

Questions such as “Who is a muqallid?” and “Can one have certainty without evidence?” have been significant topics of debate in the history of Islamic thought. While taqlid has been accepted in practical matters, its validity in the realm of faith has been a subject of contention among theologians. Some defended the validity of a muqallid’s faith, whereas others argued that one cannot be a true believer without escaping imitation. Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Yūsuf b. ‘Umar b. Shu‘ayb al-Sanūsī (895/1490), whose life details are rather limited, engaged in theology and Sufism and successfully represented Ash‘arism in the Maghreb. This study seeks to answer questions such as: Who döşe Sanūsī define as a muqallid? What distinguishes his definition from others? Does he consider the faith of a muqallid invalid? These questions are addressed using summarization and content analysis methods based on Sanūsī’s own commentaries. In this context, it is understood that Sanūsī defines a muqallid as someone who lacks certainty and whose knowledge remains at the level of doubt. Consequently, he asserts that the faith of a muqallid is not valid. He emphasized in all his works that this view aligns with the opinion of the majority of scholars (jumhūr al-‘ulamā’) and supported its correctness with evidence from the Qur’an, Sunnah, consensus (ijmā‘), and rational arguments.

Keywords: Kelam, Ash‘arism, Sanūsī, muqallid.

Giriş

Taklîd meselesi, İslam düşünce tarihinde özellikle imanla ilişkisi bağlamında yoğun biçimde tartışılmış konular arasında yer alır. İman esaslarının taklîd yoluyla benimsenip benimsenemeyeceği hususu, kelâmcılar arasında önemli ihtilaflara sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda birçok âlim, taklîdî imanın kişinin inanç ilkelerini derinlemesine kavrayıştan yoksun olması nedeniyle yeterli bir iman olarak kabul edilip edilemeyeceğini sorgulamıştır. Zira iman, yalnızca sözlü bir ikrardan ibaret olmayıp kalbî tasdîk ve zihnî bir idraki de gerekli kılan bir hakikattir. Taklîd ise çoğu zaman sadece dışsal bir benimseme şeklinde ortaya çıkmakta, kişinin inandığını söylediği esaslara dair içsel bir bilgi ve kavrayış taşımadığı durumları ifade etmektedir. Bu nedenle, başkalarından aktarılan inançların sorgulanmaksızın kabulüyle oluşan bir iman, hakiki anlamda bir tasdîk midir, yoksa yüzeysel bir bağlılık mı arz etmektedir? Mukallidin imanına dair tartışmalar, yalnızca teorik bir mesele olmanın ötesinde, iman anlayışının mahiyetine dair derin kelâmî ve epistemolojik boyutlar içermesi bakımından da dikkate değerdir.

Kelâm ekolleri arasında taklîd konusuna ilişkin yaklaşımlar önemli farklılıklar arz etmektedir. Mu'tezile'ye göre iman, nazar ve istidlâl neticesinde meşakkatle elde edilen yakînî bilgiye dayanmalıdır; bu nedenle taklîde dayalı bir iman geçerli sayılmaz. Onlara göre bu tür bir iman kalpte gerekli olan iç huzuru (tuma'nîne) doğurmadığı için yeterli değildir. Dolayısıyla, taklîd üzere iman etmek büyük bir günah kabul edilmiş; hatta mukallidin bu günahı tevbe etmeden ölmesi hâlinde ebedî azaba uğrayacağı belirtilmiştir.¹ Eş'arîlikte de nazar ve istidlâl yoluyla iman esastır; bu sebeple imanını taklîd ile gerçekleştiren kimseler, imanlarının geçerli olup olmamasından bağımsız olarak, bu usule başvurmadıkları için günahkâr sayılırlar.² Mâtûrîdîlikte ise imam Mâtûrîdî'nin konuyla ilgili görüşü net biçimde belirgin değildir. Ancak Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddîn es-Sabûnî gibi sonraki dönem Mâtûrîdî âlimleri mukallidin imanının geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Nesefî, bu görüşün bizzat Mâtûrîdî'ye ait olduğunu da belirtmektedir.³

1 Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut, Daru'l-Mearif, 1992, s. 1/49.

2 Muhammed b. Hasan İbnü'l-Fürek, *Makalâtü Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Ahmed Abdurrahim es Sayeh, Kahire, Mektebu Sekafetu'd-Diniyye, 2005, s. 294.

3 Mustafa Bozkurt, "Mâtûrîdî'de Hakikat, Taklid ve Tahkik Açısından İman", *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtûrîdî: Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, İstanbul, Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014, s. 405.

Bu genel çerçevede, Eş'arî kelâmının geç dönem temsilcilerinden biri olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin taklîd konusudaki özgün duruşu açısından dikkatle ele alınmalıdır. 832/1428 veya 838/1434 yılında Cezayir'in Tilimsân şehrinde dünyaya gelen Senûsî,⁴ özellikle kelâmî epistemoloji ve iman anlayışı bağlamında mütekaddim Eş'arî mirasa bağlı kalmakla birlikte, meseleleri ele alış biçimi ve bazı kavramsal vurgularıyla seleflerinden ayrılmaktadır. Taklîd konusuna yaklaşımında da bu özgünlük açık biçimde görülmektedir. Nitekim Senûsî, iman eden kişinin delile dayalı bir bilgiyle itikadını oluşturması gerektiğini savunurken, bu gerekliliği sadece nazarî bir mecburiyet olarak değil, aynı zamanda aklî ve ahlâkî bir sorumluluk olarak temellendirmektedir. Bu yönüyle o, Eş'arîliğin taklîd karşıtı tavrını sürdürmekle birlikte, taklîdin mahiyetine ve kelâmî sorumluluğun sınırlarına dair daha sistemli ve kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı, Senûsî'nin taklîd anlayışını sistematik biçimde ortaya koymak, onu klasik Eş'arî çerçevede konumlandırmak ve bu çerçeveye yaptığı katkı ve açılımları görünür kılmaktır.

Bu nedenle çalışmanın temel problemi, Eş'arî kelâm geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Ebû Yûsuf es-Senûsî'nin taklîd kavramına dair yaklaşımını, onun metinleri üzerinden sistematik biçimde tahlil ederek, söz konusu anlayışın klasik kelâmî miras içerisindeki yerini ortaya koymaktır. Senûsî, kelâm geleneği içerisinde mütekaddim Eş'arî çizgiyi sürdüren, ancak bazı meselelerde müstakil değerlendirmeleriyle öne çıkan bir âlimdir. Onun taklîd konusundaki görüşleri, yalnızca mukallidin imanının geçerli olup olmadığını tartışmakla sınırlı kalmayıp taklîdin mahiyeti, iman ile ilişkisi ve kelâmî sorumluluğun çerçevesi gibi konulara da ışık tutmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, literatürde zaman zaman atıfta bulunulan fakat müstakil olarak ele alınmayan Ebû Yûsuf es-Senûsî'nin taklîd anlayışını sistematik bir biçimde ortaya koymak ve bu anlayışın klasik kelâm mirası içerisindeki yerini tespit etmektir. Çalışma bu yönüyle, Senûsî'nin eserlerinde taklîde yüklediği anlamı, kelâmî sistemi içinde konumlandırmayı ve onun özgün katkılarını görünür kılmayı hedeflemektedir. Zira mevcut literatürde taklîd konusu genel hatlarıyla ele alınmış olsa da, Senûsî'nin bu konudaki yaklaşımı detaylı bir şekilde analiz edilmemiştir. Bu durum, çalışmanın özgünlük iddiasını da beraberinde getirmektedir. Ebû Yûsuf es-Senûsî'nin taklîd konusundaki yaklaşımı, onun kelâmî sistematikte iman ile bilgi arasında kurduğu güçlü irtibatla doğrudan ilişkilidir. *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, *Şerhu Suğra's-suğrâ*,

4 Muhammed Aruçi, "Senûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*; (Erişim Tarihi: 8 Aralık 2024).

Şerhu'l-Mukaddimât gibi kelâm eserlerinde de Senûsî, taklîdî imanın geçersiz olduğunu savunmakla kalmaz; aynı zamanda bu tür bir imanın hem aklen hem de şer'an sorumluluk doğurmadığını, dolayısıyla kişinin bu imanla necat bulamayacağını ifade eder. Senûsî'ye göre taklîd, bir bilgi üretme yöntemi değil, bilginin yokluğuna işaret eden bir durumdur. Dolayısıyla onun taklîde dair eleştirisi, sadece kişinin delile dayalı bilgiye ulaşmamasına değil, aynı zamanda bilmeden iman ettiğini sanmasına yöneliktir.

Çalışmanın kapsamı, doğrudan Ebû Yûsuf es-Senûsî'nin taklîd konusuna dair görüşleriyle sınırlıdır. Dolayısıyla diğer kelâm mezheplerine ait taklîd anlayışlarına yalnızca mukayeseye katkı sağlayacak ölçüde ve gerekli görülen yerlerde değinilecektir. Aynı şekilde Senûsî'nin diğer kelâmî meselelerdeki görüşleri de bu araştırmanın doğrudan konusu dışında bırakılmıştır.

Bu makalede, nitel araştırma yöntemlerinden metin analizi ve tahlil yöntemi esas alınarak, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin kaleme aldığı kelâmî eserler incelenecektir. Çalışmada, öncelikle taklîd mefhumu ele alınacak ve Senûsî'nin mukallid hakkında geliştirdiği değerlendirmeler ayrıntılı biçimde ortaya konulacaktır. Ardından, Senûsî'nin imanın geçerliliği için gerekli gördüğü "delil" şartı üzerinde durulacak ve bu delilin epistemolojik yapısı ile işlevi analiz edilecektir. Son aşamada ise, taklîdî yeterli gören fırkaların görüşleriyle Senûsî'nin bu görüşlere yönelttiği eleştiriler incelenecektir. Tüm bu incelemeler, Senûsî'nin konuya ilişkin düşüncelerini ortaya koyan özgün pasajların içerik merkezli tahliliyle gerçekleştirilecek; böylece onun taklîde yönelik yaklaşımının temel dayanakları, bütünlüğü ve iç tutarlılığı sistematik bir biçimde analiz edilecektir.

1. Taklîd Mefhumu ve Mukallidin Hükümü

Taklîd, *tef'il* babından mastar bir kelime olup gerdanlık takmak, devenin boynuna kurbanlık olduğunu belirleyen nişan takmak, kılıc, kuşanmak, bağışta bulunmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵

Senûsî, taklîdin tanımına ilişkin iki farklı âlimden nakilde bulunmuştur. Bunlardan ilki olan İbnü'l-Hâcib'e göre taklîd, "Delil olmaksızın başkasının sözüyle amel etmektir." Bu tanım dikkate alındığında, müftüden fetva alarak amel eden halkın durumu taklîd kapsamında değerlendirilmemektedir.⁶ Buna

5 Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Daru's-Sadr, 2010, "kl'd" s. 3/365-367.

6 Ebu's-Sena Mahmud b. Abdîrahmân İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasaru İbnu'l-Hâcib*, Cidde, Daru'l-Medenî, 1986, s. 3/350.

delil ise “Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun” ayetidir.⁷ Zira burada Allah, halkı doğrudan ictihada değil, ehil olan kimselerden bilgi almaya yönlendirmiştir.

Senûsî’ye göre bu tür bir bilgi edinme süreci aslında doğrudan taklîd olmayıp belirli bir mantıksal yapıya dayanan çıkarımın sonucudur. Söz konusu çıkarım kıyas formunda ifade edilebilir: “Bu müftünün bana fetvasıdır.” (küçük önerme); “Müftünün bana verdiği her fetva, benim hakkımda Allah’ın hükmüdür” (büyük önerme); “O halde, bu fetva benim hakkımda Allah’ın hükmüdür” (sonuç). Bu kıyas, yüklemlili kıyasın birinci şekline girer ve geçerliliği mantıksal olarak teyit edilebilir.⁸

Burada küçük önerme zaruret yoluyla bilinir; yani kişi, müftüden bir fetva aldığını doğrudan müşahede eder. Büyük önermenin delili ise ümmetin ittifakıyla sabit olan icmâdır. Her iki önerme de kat’î bilgi ifade ettiğinden, ulaşılan sonuç da kat’î olur. Bu durumda kişi, dışarıdan bakıldığında bir otoriteye başvuruyor gibi görünse de, aslında aklî bir istidlâl sürecinden geçerek bilgiye ulaşmıştır. Bu da onun inanç ve amellerinin sırf taklîde değil, dolaylı da olsa bir delile dayandığını gösterir.

Senûsî’nin aktardığı bir diğer tanım ise İbn Arefe’nin eş-Şâmil’deki tanımıdır. Bu tanıma göre taklîd “İsmet sıfatına sahip olmayan kimseden alınan görüşe yakîn üzere inanmaktır.”⁹ O halde âvâmın müftüden aldığı fetva taklîdî olmaktan çıkmaz. Çünkü fetva veren kimse, ismet sıfatına sahip değildir.¹⁰

İbnü’l-Hâcib’in taklîd tanımı, sözlük anlamına dayanmakta olup, bu yönüyle daha genel bir çerçeve çizmektedir. Buna karşılık, İbn Arefe’nin tanımı, taklîdin istilâhî (terimsel) anlamını esas alır ve daha özel bir bağlama işaret eder. İbnü’l-Hâcib, halkın imanının taklîdî olmadığını savunmuşsa da bu görüşü genel kabul görmemiştir. Zira cumhûrî’l-ulemâ’ya göre, avâmın (genel halkın) imanı taklîdîdir. Nitekim İbnü’l-Hâcib, sonraları bu durumun farkına vararak “Terimlerde ihtilaf olmaz.” (لا مشاحة في الاصطلاح) kaidesine atıfla kendi tanımının eksikliği ve yetersizliğini zımnen de olsa kabul etmiştir.¹¹

Öte yandan, İbn Arefe’nin tanımı her ne kadar daha teknik görünse de bazı açılardan eleştiriye açıktır. Zira onun tanımına göre, masum olmayan bir kişiden alınan herhangi bir söz, muhatapta kesin kanaat (cezm) uyandırırsa dahi

7 en-Nahl 16/43.

8 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu’l Akîdeti’l-Vustâ*, Suriye, Dâru’t-Takva, 2019, s. 148.

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muahmmmed b. Muhammed İbn Arefe, *el-Muhtasaru’l-keîâmî*, Kuveyt, Dâru’d-diyâ, ts., s. 110.

10 Senûsî, *Şerhu’l-Akîdeti’l-vustâ*, s. 149.

11 İbn Arefe, *el-Muhtasaru’l-keîâmî*, s. 110.

taklîd kapsamında değerlendirilir. Bu durumda, masum bir şahsın (örneğin peygamberin) sözünü esas alan kişinin imanı, taklîd sayılmayacaktır. Ancak burada şu soru gündeme gelmektedir: Bu da bir tür taklîd değil midir?¹² Örnek olarak, bir sahabeye “Allah var mıdır?” şeklinde bir soru yöneltirse ve sahabe de “Evet, çünkü Peygamber böyle söylüyor.” cevabını verse, bu cevap aklî değil, sem’î (nakle dayalı) bir delile dayandığı için, usûl açısından yeterli görülmebilir. Zira burada aklen bilinmesi gereken bir meselede sem’î delile başvurulmakta, bu da epistemolojik anlamda bir kısır döngüye yol açmaktadır.

Bu tür eleştirilere karşı, tariflerde “haysiyet kayıtlarının” dikkate alınması gerektiği belirtilerek cevap verilebilir. Başka bir ifadeyle tanımda yer alan her bir kelimenin ve şartın belirli bir anlam değeri ve işlevi vardır. Taklîd tanımında özellikle dikkat edilmesi gereken unsur “masum olmayanın sözü” ifadesidir. Eğer bu ibare “masumun sözü” şeklinde değiştirilir ve bu söz, kişinin masumiyet sıfatını dikkate almaksızın kabul edilirse, bu kabul yine taklîd kapsamında kalacaktır. Örneğin; Peygamber’in sözünü herhangi bir delile dayandırmadan, sadece duymakla kabul eden bir kişinin- örneğin bir kâfirin- bu kabulü, taklîd niteliğindedir. Çünkü o kişi, Peygamber’in masumiyetini esas almamakta, dolayısıyla sözün değerini yeterli bir epistemolojik temele oturtmamaktadır.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bir kişi peygamberin sözünü, ismet sıfatına sahip olduğunu bilerek kabul ederse, onun bu kabulü taklîd olmaz. Aksine bu kimse peygamberin sözünü bir delile dayanarak kabul etmiştir ki bu peygamberin doğru olduğuna delalet eden aklî bir delil olan mucizedir. Bu bağlamda, klasik kelâm geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan Senûsî, imanı tanımlarken “yârifu” (bilmek, tanımak) fiilini tercih etmesinin nedenini, akâid alanında asıl olanın “marifet” olduğunu vurgulamakla açıklar. Marifet, vâkıya mutabık olan ve delile dayanan kesin bilgi anlamındaki cezmi ifade eder. Senûsî’nin bu görüşünden hareketle, bir inançta delil bulunmuyorsa, bu durumda o inanç tahkikî iman olarak nitelendirilemez. Bu nedenle, Senûsî’ye göre imanda taklîd, geçerli ve yeterli değildir. Zira ona göre taklîd, delile dayanmaksızın vâkıya mutabık bir cezme inanma hâlidir; bu da imanın epistemolojik yeterliliği açısından sorunludur.¹³ Burada delilden kasıt ne olduğu sorusu önem arz eder. Senûsî’nin kastettiği delil, “cümlî delil”dir. Cümlî delil, kişinin inandığı hakikatlere dair genel ve kesin bir kanaate sahip olması, fakat bu kanaati kelâmcıların yöntemleriyle temellendirememesi durumunu ifade

12 Senûsî, *Şerhu’l-Akîdeti’l-vustâ*, s. 149.

13 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu’l-Akîdeti’s-suğrâ*, Suriye, Dâru’t-Takva, 2019, s. 126-127.

eder. Bu tür bireyler, inançlarıyla ilgili olarak bir şüpheyile karşılaştıklarında imanları sarsılmayabilir, ancak bu şüpheyeye karşı aklî ve kelâmî bir izah da sunamazlar. Senûsî'ye göre, mukallid bu düzeye dahi ulaşamayan kimsedir. Yani, onun nazarında mukallid, inandığı hususlara dair kesin bir bilgiye değil, şüphey barındıran bir kabule sahiptir ve bu haliyle şüpheden azade değildir.¹⁴

Bu değerlendirmeden hareketle, tahkikî iman ile taklidî iman arasında yapılan ayrımın, yalnızca bilgi kaynakları bakımından değil, aynı zamanda inanç düzeyinin sağlamlığı açısından da ciddi bir fark içerdiği söylenebilir. Dolayısıyla Senûsî'nin bu yaklaşımı, imanı salt bir kabul değil, epistemolojik açıdan temellendirilmiş bir bilgi olarak ele alması açısından oldukça tutarlıdır. Zira bir inanç sistemi, ancak rasyonel zemin üzerinde bina edildiğinde bireyin zihninde derinleşebilir ve muhtemel şüphelere karşı direnç kazanabilir. Bu bakımdan, taklid ile tahkik arasındaki sınırın belirginleştirilmesi, özellikle çağdaş inanç krizleriyle mücadelede de önemli imkânlar sunmaktadır.

Taklidî şüphey, mukallidi de imanı şüphey düzeyinde kalmış birey şekilde anlayan Senûsî, taklidî imana sahip bir Müslümanın hükmü meselesini de ele almıştır. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken önemli bir husus, mukallidin hükmünün dünyevî değil, uhrevî bir mahiyet taşıdığıdır. Zira bir kimse bu dünyada zahiren İslam'ın gereklerini yerine getiriyor, İslam toplumunun bir ferdi olarak yaşıyor ve açık bir küfür alameti taşııyorsa, kendisine Müslüman muamelesi yapılır. Ancak onun imanının hakikati, yani Allah katındaki geçerliliği yalnızca ahirette ortaya çıkacak bir durumdur ve bunu kesin olarak yalnızca Allah Teâlâ bilir. Bu çerçevede, mükellefin imanının geçerliliği üzerine yapılan tartışmalar, esas itibarıyla dünyevî hükmü değil, uhrevî akıbeti anlamaya yönelik teorik çabalardır.

Senûsî'nin ve diğer kelâm âlimlerinin bu konuda geliştirdikleri görüşler genel olarak üç ana yaklaşım altında toplanabilir:

- 1. Mukallid mümindir ve günahkâr değildir:** Bu görüşe göre, nazar ve istidlâl (aklî düşünme ve delil ile iman etme) mendûb, yani yapılması teşvik edilen, fakat terk edilmesi günah sayılmayan bir fiildir. Dolayısıyla mukallid kimse delile dayalı bilgiye ulaşmasa da inancı makbul kabul edilir ve herhangi bir günah yüklenmez.
- 2. Mukallid mümindir, ancak günahkârdır:** Bu yaklaşımda nazar ve istidlâl *farz-ı kifâye* değil, *farz-ı ayn* olarak kabul edilir. Dolayısıyla, kişinin imkânı olduğu hâlde aklî delille iman etmeye yönelmemesi, bir ihmalkârlık

14 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 134.

ve sorumluluk eksikliği olarak değerlendirilir. Bu da onun imanını geçersiz kılmasa da onu günahkâr konumuna düşürür.

- 3. Mukallid kâfirdir.** Bu en katı yaklaşıma göre ise nazar ve marifet *farz-ı ayn'dır* ve dolayısıyla aklî delil olmaksızın oluşan bir iman geçerli değildir. Bu görüşte iki temel yorum öne çıkar: Bunlardan ilki, marifetin bizzat imanın kendisi olduğunu savunan Eş'arî'ye (324/935) aittir. İkincisi ise, marifetin imanın kendisi değil, imandan ayrılmaz bir parça olan *hadîsü'n-nefs* (kişinin içsel onayı) olduğunu ileri süren Bâkîllânî'ye (403/1013) aittir. Her iki görüşte de, iman aklî delile dayalı kesin bilgiye dayanmadıkça makbul sayılmaz; dolayısıyla taklîdî iman sahiplerinin durumu kabul görmez.¹⁵

Bu görüş farklılıkları, iman ve bilgi arasındaki ilişkiyi nasıl tanımlayacağımıza dair temel kelâmî ayrımların bir yansımasıdır. Aynı zamanda, epistemik sorumluluk bağlamında bireyin aklını kullanma yükümlülüğünün ne derece belirleyici olduğuna ilişkin farklı anlayışları da gözler önüne serer. Bu bağlamda, Senûsî'nin yaklaşımı, iman-epistemoloji ilişkisini merkeze alan oldukça disiplinli ve ilkeli bir çizgiye sahiptir. Ona göre taklîdî iman, delile dayanmayan ve yalnızca başkasının sözüne güvenerek oluşturulan bir kabuldür. Ancak burada özellikle vurgulanması gereken nokta, Senûsî'nin delilden kastının klasik anlamda kelâmcıların “tafsîlî delil” veya “aklî burhan” olarak adlandırdığı şeyler değil, çok daha temel bir seviye olan “cümlî delil” olduğudur. Zira Senûsî, iman eden kişinin bir meseleye dair aklî veya sem'î delilleri detaylıca sayamasa dahi, inandığı şeye dair zihnî bir yakîn ve güven taşıması” gibi genel bir tasdik hâlini dahi yeterli görmemektedir.¹⁶ Senûsî'ye göre “gerçek anlamda cümlî delil”, kişinin zihninde kesinlik ve mutmainlik oluşturan bir temel kabuldür; öyle ki kişi, inandığı hakikatin doğru olduğuna dair içinde hiçbir şüphe taşımaz, aksi ihtimali düşünmez.¹⁷ Ancak bir kimse, “İnanıyorum ama emin değilim; doğru da olabilir, yanlış da” gibi bir belirsizlik içinde ise, Senûsî'ye göre bu durumda cümlî delil bile yoktur ve dolayısıyla bu kişi mukallid-kâfir sayılır. O hâlde Senûsî, sırf başkasının sözüne güvenerek yahut toplumsal gelenekle iman eden ama bu imana dair içsel tatmin yaşamayan kişiyi gerçek anlamda mümin kabul etmemektedir. Bu çerçevede onun taklîdî iman anlayışı, yalnızca delil sunamamakla değil, zihnî ve içsel kesinliğe ulaşamamış olmakla ilgilidir. Dolayısıyla Senûsî, kelâmî yöntemlerle delil üretmeyi her bireyden bekleme bile, imanın kişinin iç dünyasında bir huzur,

15 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 150.

16 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 134-135.

17 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 134.

itmi'nan ve epistemik kesinlik oluşturmaya gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, halkın büyük çoğunluğunun imanının geçerliliği konusunda ciddi bir problem doğuruyor gibi görünse de, aslında bir sistem uyarısı olarak değerlendirilebilir. Yani Senûsî, imanın sadece taklîd ile değil, içsel bir yakîn ile tahkim edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve bunu yerine getirmeyen kişinin imanını en azından “sorunlu” görmekte; hatta geçersiz saymaktadır.

Senûsî, taklîdî imanın geçerli olmayacağı yönündeki görüşünü temellendirmek amacıyla, kendisiyle aynı kanaati paylaşan İbn Dehhâk'ın *el-İrşâd* adlı eserinden bir pasajı nakletmiştir. Buradaki dikkat çekici husus, İbn Dehhâk'ın ortaya koyduğu delilin aklî ve kelâmî argümanlardan ziyade, tasavvufî düşüncede sıkça karşılaşılan içsel sezgiye ve kalbî yönelişe dayalı bir yaklaşıma sahip olmasıdır.¹⁸

İbn Dehhâk, *nifâk* kavramını iki kategoride değerlendirmektedir. İlki, klasik anlamda nifâktır ki bu, kişinin içten iman etmediği hâlde dış dünyada mümin gibi görünmesidir. İkinci tür ise daha örtük ve teolojik açıdan tartışmalı bir anlam taşıyan “taklîdî iman sahibi kimselerin” durumu olarak tanımlanır. Bu ikinci grup, genellikle Müslüman bir çevrede doğmuş, ailesinden ve toplumundan edindiği inançları sorgulamadan ve herhangi bir delile dayandırmadan benimsemiş bireylerden oluşur. Bu bireyler, sahiplendikleri inançları yüce ve kutsal olarak görmelerine rağmen, İbn Dehhâk'a göre bu duygusal yönelim yeterli değildir; zira gerçekten kalpte derin bir kıymeti haiz olan bir inanç, bireyde onu temellendirme arzusu doğurur. İbn Dehhâk, bu bireylerde böyle bir arzunun bulunmamasını, inancın kalpte tahkim edilmemiş oluşuna bağlamaktadır. Hatta zaman zaman bu bireylerin zihninde inançlarını sorgulama isteği doğsa dahi, şeytanın “Düşünmeye başlarsan şüpheye düşersin; o hâlde düşünme!” şeklindeki vesvesesi bu süreci engellemektedir. Bu tür vesveselere İbn Dehhâk “yol kesiciler” (*gutta' u't- tarîk*) adını verir. Çünkü ona göre Allah'ı tanımanın ve hakiki imana ulaşmanın yolu, ancak aklî araştırma (*nazar*) ve aklî delillendirme (*istidlâl*) ile mümkün olur. Şeytan ise bu yolu, şüphenin küfre yol açabileceği korkusunu telkin ederek tıkar. Bu bağlamda İbn Dehhâk, mukallidin imanının kalpte yerleşmiş ve sabit bir mahiyete sahip olmadığını savunur. Mukallid, inancını savunabilecek veya onu zihnî düzlemde tahkim edebilecek epistemik bir temelden yoksundur. Bu sebeple, onun imanında sebat yoktur; dolayısıyla ahiret açısından durumu da meçhuldür. Öte yandan, *nazar* ve *istidlâl* yoluyla elde edilen iman ise kalpte sabit bir şekilde yer edinir. Zira bu tür iman, bilgiye ve kesinliğe dayanır. Küfür ise her ne kadar dışarıdan bakıldığında kesin bir inanç gibi görünse de, burhânî delilden mahrum olduğu için cehl-i mürekkep kategorisine girer. Bu sebeple, küfür kalpte

18 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 153.

sabit kalamaz; sürekli bir çatışma ve inkâr hâli barındırır. İbn Dehhâk'a göre mukallidin durumu da buna benzer. Onun imanı da burhânî bir temelden yoksun olduğu için, sabitlikten ve sağlamlıktan uzaktır.

Senûsî'nin, taklîdî imanı geçersiz sayma yönündeki görüşünü temellendirirken bu pasajdan faydalanması, onun meseleyi yalnızca kelâmî bir çerçevede değil, aynı zamanda psikolojik ve ahlâkî bir boyutla da ele aldığını göstermektedir. Böylece iman, salt bilgi ve tasdikten ibaret bir fenomen olarak değil, kalpte kök salmış, sağlam bir yakînin ürünü olan bütüncül bir hâl olarak tanımlanır.¹⁹

Senûsî, marifetin yani aklî bir delile dayanan kesin bilginin imanın sahih olması için zorunlu bir unsur olduğunu savunur. Ona göre bu zorunluluk, yalnızca kelâmî bir tercihten ibaret değildir; aynı zamanda ilmî bir zarurettir. Bu bağlamda Senûsî, taklîdî imanın yeterli olmadığı görüşünde olan ilim ehlinin ekseriyetle hemfikir olduğunu belirtir ve bu görüşünü Eş'arî, Bâkîllânî ve Cüveynî gibi kelâmcıların yaklaşımlarıyla destekler. Kelâm uleması genel olarak marifetin gerekliliğinde ittifak etse de bu gerekliliğin hükmî mahiyeti hakkında farklı yorumlar mevcuttur. Bu noktada marifetin vâcip oluşunun *şer'î vüçûb* kapsamında mı, yoksa *aklî vüçûb* kapsamında mı değerlendirileceği hususunda görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Tartışma, marifetin imanın aslı unsurlarından biri mi yoksa fer'î mi olduğuna odaklanmakta, bu bağlamda üç temel görüş öne çıkmaktadır:

- 1. Marifetin vâcip oluşu aklîdir ve imanın aslındandır:** Bu görüşe göre marifet, imanın kurucu unsurudur ve mutlaka burhânî bir delile dayanmalıdır. Delilsiz bir şekilde tasdikte bulunan kimse (mukallid), marifet makamına ulaşamamış sayılır ve dolayısıyla gerçek anlamda mümin değildir. Bu anlayışa göre, icmâlî de olsa bir delil olmaksızın iman eden kişinin imanı geçerli değildir.
- 2. Marifetin vâcip oluşu şer'îdir ve mükellef için bir yükümlülüktür:** Bu görüş, marifetin, imanın sıhhati için değil, kemâlî için gerekli olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre, bir kişi zannî düzeyde de olsa vâkıya uygun bir inanca sahipse ve bu inançta kesinlik derecesi bulunmuyorsa dahi, bu durum iman açısından yeterlidir. Ancak bu görüşü benimseyenler arasında da farklı kanaatler mevcuttur:
 - 2.1. Bir grup, mukallidin imanının sahih olduğunu doğrudan kabul eder; ancak delile dayanmaksızın iman ettiği için günahkâr olduğunu belirtir.

19 Senûsî *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 154-158.

2.2. Diğer bir grup ise, kişinin delile ulaşma kapasitesine ve çabasına göre değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Buna göre, mükellef kişi delile ulaşma imkânına sahip olduğu hâlde araştırma yapmadan taklîd yoluyla iman etmişse, imanının sahih olduğu kabul edilmekle birlikte, bu ihmalkârlığı sebebiyle günahkâr sayılır. Öte yandan, araştırma yapmış ve imanını tahkik seviyesine çıkarmışsa bu durumda hem sahih hem de kâmil bir imana ulaşmış olur.²⁰

Bu tartışmalar, “usûl” ve “fürû” kavramlarının doğrudan vücûb türlerine tatbik edilmesi şeklinde değil, daha çok marifetin iman mahiyetine mi yoksa tamamlayıcı/kemal yönüne mi dâhil olduğu meselesi bağlamında anlaşılmalıdır. Zira klasik kelâm literatüründe vücûb türleri, genellikle şer‘î-hukukî yükümlülükle ilişkili olarak ele alınırken, burada tartışılan vücûb, epistemolojik ve inanç temelli bir zorunluluk olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda Senûsî, kendi görüşünü desteklemek amacıyla Cüveynî’nin eş-Şâmil adlı eserinde yer verdiği tasnife atıfta bulunur. Cüveynî, mükellefleri dört kategoride ele alır ve her birinin imanının geçerliliği hususunda kelâmî değerlendirmelerde bulunur:

1. **Buluğ çağından sonra araştırma yapma imkânı bulan ve bu süreyi değerlendirerek doğru bilgiye ulaşan kimse:** Bu bireyin imanının sahih olduğunda ittifak vardır.
2. **Buluğ çağından sonra araştırma yapmak için yeterli zamana sahip olmasına rağmen bu çabayı göstermeyen kimse:** Bu kimsenin kâfir olduğu hususunda da âlimler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Zira bu birey, yükümlü olduğu araştırma sorumluluğunu ihmal etmiştir.
3. **Buluğdan sonra araştırmaya yetecek süresi olmayan, ancak sahip olduğu kısa vakti araştırmaya tahsis eden kimse:** Bu birey her ne kadar kesin bilgiye ulaşmadan vefat etse de, araştırma iradesi ve gayreti sebebiyle mümin olarak kabul edilir.
4. **Buluğ çağından sonra araştırmaya yetecek süresi olmayan ve bu kısa zaman diliminde herhangi bir gayret göstermeyen kimse:** Bu durumda ise ihtilaf söz konusudur. Ancak Cüveynî’nin naklettiği görüşler arasında baskın olan kanaat, bu kimsenin imanının sahih olmadığı yönündedir.²¹

20 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 127.

21 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 128; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, İskenderiye, Münşettü'l-Maârif, ts., s. 122.

Cüveynî'nin mükellef tasnifi üzerinden şekillenen bu çerçeve, Senûsî'nin taklîdî iman karşısındaki tutumunu daha sistematik bir şekilde temellendirmesine imkân tanır. Nitekim Senûsî, bu değerlendirmelerini daha da derinleştirmek amacıyla, meseleye dair klasik kelâm otoritelerinden olan Eş'ârî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşlerine de yer verir. Senûsî'nin aktardığına göre, bu iki âlim Allah'a kesin bir inançla (cezm ile) iman etmiş, ancak nazar ve istidlâl etme imkânına sahip olduğu hâlde bu yükümlülüğü yerine getirmemiş kimsenin mümin olduğunu, fakat nazarı terk ettiği için günahkâr sayıldığını ifade etmişlerdir.²² Senûsî, *cümlî* delili olmayan kişinin imanının kesinlik ifade etmesini imkânsız gördüğünden, nazar yapma ehliyeti olduğu halde araştırma yapmayan bir kişinin imanının da doğru olmadığı görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır.²³

2. İmanın Sıhhat Şartı Olarak Delil

Bir önceki bölümde, Senûsî'nin taklîdî nasıl tanımladığı ve taklîdî imana sahip kişinin durumunu nasıl değerlendirdiği açıklanmış; özellikle, delile dayanmayan bir imanın onun nazarında geçerliliğe sahip olup olamayacağı sorunu çerçevesinde mukallidin hükmü tartışılmıştı. Bu çerçevede Senûsî, taklid üzere oluşan imanı yeterli görmemiş ve marifetin—yani delile dayalı kesin bilginin—imanın aslî bir unsuru olduğunu ifade etmiştir.

Bu noktadan hareketle, artık delilin mahiyeti ve imanın geçerliliği için neden bir şart olarak kabul edildiği meselesi tartışmaya açılmalıdır. Zira delil, sadece teorik bir gereklilik değil, Senûsî'nin iman anlayışında yapısal bir zorunluluktur. Bu nedenle öncelikle, onun delil kavrayışının temelleri açıklanmalı; ardından, delilin ne tür kaynaklardan elde edilebileceği veya edilemeyeceği hususu incelenmelidir.

Delilin iman için bir sıhhat şartı olduğunu söylemek, doğrudan onun ne olduğunun da net bir biçimde ortaya konmasını gerektirir. Bu bağlamda Senûsî, delili yalnızca inancı destekleyen dışsal bir unsur olarak değil, zihinsel ve maksada yönelik bir yapı olarak tanımlar. Ona göre delil, “Nefiste tertipli bir şekilde meydana gelen ve kendisiyle bilgi (‘ilm) veya zan (zann) elde edilmek istenen fikir”dir.²⁴ Bu tanım, birtakım önemli vurgular içermektedir. Öncelikle delil, zihnî bir faaliyet olan “fikir”den ibarettir; yani salt dışsal bir olguya işaret etmez, zihinsel süreç içerisinde düzenli (müteretib) bir yapıya sahip olmalıdır. İkincisi, bu zihnî tertip, doğrudan bir amacı ihtiva eder: Bilgi ya da zan üretmek.

22 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 131.

23 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 131-132.

24 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 129.

Bu yönüyle Senûsî, sadece düşünce üretimi değil, bu düşüncenin bilgiye yönelmiş maksadını da delilin bir parçası sayar. Dolayısıyla salt rastgele düşünceler yahut bilgi üretme amacı taşımayan fikirler, bu tanımın dışında kalır.

Senûsî'nin bu yaklaşımı, özellikle itikâdî meselelerde delilin zorunlu olduğu yönündeki görüşünü temellendirmek açısından son derece önemlidir. Zira ona göre iman, keyfî ya da alışkanlığa dayalı bir kabullenişle değil, mutlaka bilgiye dayalı ve bilinçli bir tercih ile temellendirilmelidir. Bu da ancak delil yoluyla mümkündür. Bu noktada Senûsî, itikâdî konuların tamamında delilin gerekliliğini savunarak, kelâmî bilgiye ulaşmanın yegâne yolunun aklî istidlâl ve tertipli düşünme süreçleri olduğunu ortaya koyar. Böylelikle, iman sadece duygusal bir bağlılık ya da geleneksel bir miras olmaktan çıkıp, rasyonel temellendirmeye dayanan bilinçli bir tasdik hâline gelir.

Senûsî'nin, imanda delilin zorunluluğu konusundaki ısrarı, sadece delilin varlığını şart koşmakla sınırlı değildir; aynı zamanda bu delilin nasıl ve hangi yollarla elde edilebileceği meselesini de kapsamlı biçimde ele almasını gerektirmiştir. Zira delil, imanın sıhhatinin temel şartı olarak kabul edildiğinde, bu delilin epistemolojik mahiyeti ve elde edilme yolları da önem arz eder. Bu bağlamda Senûsî, delilin kaynağının zarurî bilgi, ilham ya da başkasından nakil (haber) olamayacağını açıkça ifade eder.

Ona göre delil, zorunlu bilgi (zarûrî) yoluyla elde edilemez; çünkü delil doğası gereği kesbîdir, yani bir çabanın, araştırma ve istidlâlin sonucudur. Eğer delil zarurî bilgi gibi doğrudan ve mecburî bir biçimde oluşsaydı, bütün insanların delile sahip olması gerekirdi. Oysa fiilî durum bunun aksini göstermektedir; bazı kimseler delile ulaşabilirken, bazıları ulaşamamaktadır. Bu da, nazarî bilginin zarûrî bilgiden temel farkını ortaya koyar. Zira eğer nazarî bilgi de araştırma gerektirmeksizin elde edilebilseydi, bilgi türleri arasında bu ayrımın bir anlamı kalmazdı. Senûsî'ye göre iman nazarî bir bilgi olduğundan, ancak araştırma ve aklî delil yoluyla temellendirilebilir. Delilin kendisi zarurî olmasa da, neticesinde ulaşılan inanç zarûret seviyesinde, yani kesin ve inkârı mümkün olmayan bir bilgi düzeyinde olmalıdır. Aksi takdirde, bu bilgi yeniden bir delile muhtaç hale gelir ki bu da teselsüle yol açar.

Aynı şekilde Senûsî, ilhamın da delilin kaynağı olamayacağını ifade eder. Zira ilham, doğrudan zihne doğan ve herhangi bir rasyonel çaba içermeyen sezgisel bir bilgidir ve esasen zarûrî bilginin bir alt türü olarak değerlendirilebilir. Ancak zarûrî bilginin delilin kaynağı olamayacağı ortaya konduğunda, onun bir türü olan ilhamın da delil üretmesi mümkün değildir. Dahası, eğer delilin kaynağı ilham olsaydı, teklifin (dini yükümlülüğün) adil ve kapsayıcı olabilmesi

için Allah'ın bu ilhamı her bireyin kalbine yerleştirmesi gerekirdi ki bu durum da teklifin anlamını ortadan kaldırırdı.

Son olarak; Senûsî haber yoluyla (yani bir başkasının aktarımıyla) delile ulaşmanın da imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü haberin kaynağının doğruluğunu ve iletilen bilginin hakikatle irtibatını test edebilmek, yine bir araştırma ve aklî değerlendirme sürecini gerektirir. Bu süreç işletilmeden aktarılan bilgiye dayanarak iman etmek, onu delillendirilmiş değil, taklîdî bir inanç hâline getirir.²⁵

Bu bağlamda, Senûsî'nin iman anlayışında delil sadece epistemolojik bir gereklilik değil, aynı zamanda sahih imanın temel şartı olarak değerlendirilir. Doğru bir nazar neticesinde ortaya çıkan bilgi, kişinin imanını cezm seviyesine ulaştırır. Bu ise yalnızca doğru bir düşünme süreciyle yani doğru bir yöntemle mümkündür. Aksi hâlde, bu süreç işletilmeden elde edilen inanç, taklîdî olmaktan öteye geçmez ve bu tür bir inancın geçerliliği ciddi şekilde tartışmalıdır. Senûsî, nazar kavramını ikiye ayırarak bu düşünme sürecinin mahiyetine de açıklık getirir:

1. **Doğru nazar:** Delil ile medlûl arasında aklî bir bağ kuran ve kişiyi kesin bilgiye ulaştıran düşünme biçimidir.
2. **Yanlış nazar:** Doğru nazardaki gibi bir aklî bağı kuramayan, dolayısıyla doğru neticeye ulaştıramayan düşünmedir.²⁶

Senûsî'nin örnek olarak verdiği gibi, sadece âlemin mevcudiyetine veya birtakım sıfatlarına bakarak onun bir yaratıcıya muhtaç olduğu sonucuna varmak doğru bir nazar değildir. Zira mevcut olmak ile hâdis veya kadîm olmak arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Ancak âlemin hâdisliğini ve imkânını esas alan bir nazar kişiyi doğru bilgiye ulaştırabilir. Bu türden bir nazar, varlığın ezeli olamayacağını; çünkü değişime konu olan şeylerin ezeli olmasının çelişki doğuracağını ortaya koyar.²⁷

Bu çerçevede Senûsî, kişinin imanını delil üzerine bina etmesini ihtiyatlı ve güvenilir bir yol olarak sunmaktadır. Bu görüşünü ise burhanî değil, iknâî düzeyde bir delille temellendirir: "ihtiyât delili" olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşım, mukallidin imanının geçerliliğinin ihtilaflı olduğu, buna karşılık delil üzerine bina edilen bir imanın her görüşe göre sahih kabul edildiği tespitine dayanır. Buna göre, delil üzere iman eden kişi, ister delili vâcip görenlerin isterse

25 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 129.

26 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 158.

27 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 158.

görmeyenlerin nazarında mümin sayılacaktır. Bu sebeple en güvenli yol, delil temelli iman edinmektir.²⁸

Senûsî'nin bu açıklamaları, onun cezm seviyesine ulaşmamış bir imanı geçerli kabul etmediğini ortaya koyar. Ancak burada önemli olan nokta, bu kesinliğe yalnızca delil aracılığıyla ulaşılabileceği meselesidir. Senûsî'ye göre bir kişi cümelî (özet düzeyde) bir delile bile sahip değilse kesin bilgiye ulaşması imkânsızdır. Dolayısıyla, iman edilecek hususlarda kişiyi marifetullahı ulaştıran delil zarûret, ilham veya sırf haber yoluyla değil; ancak kesbî yani aklî bir çaba sonucunda elde edilebilir. Çünkü zarûret, ilham ve haberin bu anlamda geçerli bir delil kaynağı olması mümkün değildir. Bu nedenle, Allah'a ulaşmada ilk basamak olan nazar süreci, mükellefin aslî yükümlülüğü olarak değerlendirilir; zira bu süreci işletmeyen kişinin delile ulaşması da âdetullah çerçevesinde mümkün değildir

İmanın sıhhat şartı olarak delili bu şekilde temellendiren Senûsî, buradan hareketle sahih imanın hangi bilgi düzeyinde oluşacağını daha sistematik bir şekilde açıklamak üzere hüküm kaynaklarına yönelir. O, hâdis hükümleri beş bilgi seviyesi çerçevesinde temellendirir: ilim, îtikâd, zan, şek ve vehim. Bu sınıflandırma, kişinin bir mesele hakkında hüküm verirken hangi türden bilgiye sahip olduğunu belirlemenin ve sahih bir imanın hangi düzeyde bilgiyle mümkün olabileceğini göstermenin zeminini oluşturur. Bir kişi bir mesele hakkında hüküm verirken, ya bu hüküm cezm seviyesinde yani kesinlik içermektedir ya da böyle bir kesinlikten yoksundur. Eğer kişi bu kesinliğe zarûrî bilgi veya burhanî delil yoluyla ulaşmışsa bu "ilim"dir. Şayet kişi herhangi bir gerekçeye dayanmadan kesinlik hissine sahipse, bu "itikad" adını alır. Kesinlik taşımayan hükümlerse üç kısma ayrılır: zan (râcih olanı tercih), vehim (mercûh olanı tercih) ve şek (eşit ihtimal).²⁹ Senûsî'nin bu tasnifi sunmasındaki amaç, sahih imanın yalnızca cezm derecesinde meydana gelebileceğini vurgulamaktır. Nitekim, cezm derecesine ulaşmamış bir inancın geçerli olmadığına icmâ vardır. Eğer bu cezm, burhan veya zarûret gibi geçerli bir sebeple meydana gelmişse kişinin imanı sahih kabul edilir. Ancak, bu kesinlik herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın, yani yalnızca "itikâd" düzeyinde oluşmuşsa burada iki durum söz konusudur:

1. Bu îtikâd nefsü'l-emre mutâbık ise iman sahih olur. Nitekim halkın büyük çoğunluğunun imanı bu şekildedir. Ancak bu türden bir iman ahirette yeterli olup olmayacağı konusu tartışmalıdır. Senûsî'nin aktardığına göre

28 Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, Suriye, Dâru't-Takva, 2019, s. 177.

29 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 141.

muhakkik ulemâ, bu tarz bir taklîdî imanın kurtuluş için yeterli olmadığını savunur.

2. Eğer bu îtikâd nefsü'l-emre mutâbık değilse, bu durum “cehl-i mürekkep” olarak tanımlanır. Bu ise hakikate zıt düşen, bozuk bir imandır. Bu tür bir inancın sahibi kâfirdir ve azaptan kurtulması söz konusu değildir. Bu hususta ise icmâ vardır.³⁰ Dolayısıyla bir kimsenin inandığı şeyin vâkıaya uygun olması ve olmaması mümkündür. Vâkıaya muhâlif olan îtikâd küfür iken vâkıaya mutâbık olan îtikâd imandır. Senûsî'ye göre imanın ideal biçimi, burhanî bir delile dayalı olarak meydana gelmiş olanıdır. Delil olmaksızın meydana gelen inanç ise, mahiyeti itibarıyla taklîdîdir. Taklîdî iman, kişinin dinî hakikatleri düşünmeksizin ve gerekçelendirmeksizin kabul etmesi anlamına gelir ki, bu da Senûsî'nin nazarında ciddi bir sorundur. Bu tür bir iman kendi içinde iki duruma ayrılır:

2.1. Nazar yapma imkânı olduğu hâlde nazar yapmayan kişi: Bu birey, sahip olduğu aklî donanımı ve şartları kullanmadığı için sorumludur ve bu ihmali dolayısıyla *âsi* addedilir. Bu kişinin imanının sahih kabul edilmesi mümkün değildir.

2.2. Nazar yapma imkânı olmayan kişi: Bu kişi, vakit, zihinsel yeterlilik, güç ve psikolojik hazırlık gibi nazarın gerçekleşmesi için gereken imkânlardan yoksundur. Bu durumda kişi nazar yapmamış olsa da, söz konusu eksiklikler onun isyanla nitelenmesini engeller.³¹

Ancak burada belirleyici olan, nazar yapma imkânının varlığı meselesidir. Nazar; zihinsel faaliyet, kavramsal yetkinlik ve belli bir dikkat seviyesi gerektirir. Bu yetiler kişinin bulûğa ermesiyle birlikte Allah tarafından kendisine verilmiştir. Senûsî'ye göre bu sebeple, mükellef olan her birey potansiyel olarak nazar yapmaya muktedirdir. Aksi bir görüş, yani kişinin nazar yapmaya mutlak anlamda güç yetiremeyeceğini iddia etmek, onun Allah tarafından gücü yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutulduğu anlamına gelir ki, bu «teklîf-i mâ lâ yutâk» olur. Senûsî, bu türden bir teklifin aklen ve şer'an câiz olmadığını kabul etmekle birlikte, nazar yapmaktan âciz bir bireyin varlığını ise fiilen mümkün görmez.³²

Senûsî bu noktada Şehâbeddîn Karâfi'den (684/1285) bir aktarım yapar ve nazar sürecinin karmaşıklığını bir örnekle açıklar. Karâfi'ye göre, bir kişi inanmakla yükümlü olduğu meseleleri anlamak için ciddi bir çaba sarf eder, nazar

30 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, s. 142.

31 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 162.

32 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 163.

yapar fakat yanlış bir neticeye ulaşırsa ve bu yanlış bilgi onda cezm derecesinde bir kanaat hâlini alırsa, bu bilgi artık onun için zarûrî bilgi seviyesine yükselmiş olur. Zarûrî bilgi ise kişinin iradesiyle ortadan kaldıramayacağı bir bilgi türüdür. Böyle bir durumda kişi yanlış bir bilgiye ulaşmış olsa bile, bu bilgi onun zihninde sabitleşmiştir ve onu defetmesi artık imkânsızdır. Bu durum, inanç sisteminde güç yetirilemeyen bazı durumların da var olduğunu gösterir. Ancak bu, nazar yapma kabiliyetinin yokluğu anlamına gelmez; bilakis, kişinin elinden geleni yaptığı hâlde hatalı bir bilgiye ulaşabileceğini ortaya koyar.³³

Buna bağlı olarak Senûsî, nazar yapma imkânı olduğu hâlde bunu ihmal eden birinin imanının geçerliliğini kabul etmez. “mümin fakat âsi” olduğu yönündeki değerlendirmeleri reddeder ve bunu delilsiz bir iddia olarak niteler. Zira ona göre, akıl sahibi ve bulûğa ermiş her birey zaten nazar yapmaya muktedirdir. Akıl ve bulûğ, nazar yapma kabiliyetinin şartlarıdır ve bu şartlar sağlandığında artık kişinin sorumluluğu başlamış demektir. Bu yüzden Senûsî nazarında, nazarı ihmal eden bir kişinin mümin kabul edilmesi mümkün değildir; aksine, bu kişi kâfir hükmündedir.³⁴

Sonuç olarak, Senûsî’ye göre sahih iman yalnızca delil ve nazar yoluyla elde edilen cezm ile mümkün olur. Akıl ve bulûğ şartlarını haiz herkes, bu yükümlülüğün altındadır ve nazarı terk eden kişi, imanını geçerli bir temele oturtmamış sayılır. Bu durumda kişi, imanı sahih olmayan ve dolayısıyla mümin kabul edilmeyen bir konumda bulunur.

Senûsî’ye göre iman, doğru bilgiye ulaşmanın neticesidir ve bu sürecin temel vasıtası da nazar, yani aklı düşünme ve araştırmadır. Bu yaklaşım çerçevesinde hakikate en uygun görüş, nazarın imana götüren zorunlu bir vesile olduğunun kabul edilmesidir. İmanın mahiyeti ise, kelâmcılar arasında farklı şekillerde tarif edilmiştir: İmâm Eş‘arî’ye göre iman, Allah’a dair marifetin kendisi, Bâkılânî’ye göre ise marifetten sonra nefiste meydana gelen *hadîsü'n-nefstir*. Her iki görüşte de nazarın bilgiye öncülüğü esastır.³⁵ Dolayısıyla, iman eğer nazar olmadan meydana gelmiyorsa, nazarın imandan önce gelmesi ve onun bir ön şartı olması daha evlâ ve zorunlu bir yaklaşımdır. Bu düşünce doğrultusunda Senûsî, taklîdin, yani delilsiz ve araştırmaz bir inancın asla yeterli olmayacağını güçlü bir biçimde tekrar vurgular. Ona göre, taklîdî inanç sahipleri yani şüphe hâlinden çıkmamış ve herhangi bir bilgi seviyesine ulaşmamış kimseler mümin değil, kâfir hükmündedir. Ancak burada Senûsî’nin “mukallid” tanımına getirdiği

33 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 163.

34 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 162-163.

35 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160.

özel anlam önemlidir: Ona göre mukallid, sadece delilsiz inanan kişi değil; aynı zamanda inandığı konuda ne kesin bilgi, ne de zanna sahip olmayan kişidir. Bu bağlamda, yalnızca lafzî tekrarlarla iman ettiğini söyleyen, fakat zihninde bir sabiteye ulaşmamış kimseler murad edilmektedir.

Senûsî, bu tanımı yaparak icmâlî delile sahip olan kimseleri mukallid kategorisinin dışında tutar. Çünkü icmâlî delil, her bireyin ulaşmakla mükellef olduğu en asgarî bilgi düzeyini temsil eder. Ona göre, marifetullahı götüren icmâlî bir delile sahip olmak, her birey için farzdır ve bu delil olmadan iman geçerli kabul edilemez. Buna karşın tafsîlî delile ulaşmak, yükümlülüğün bir parçası değil, fazilet yönüyle değerlendirilmiş bir husustur ve sadece mendûptur.

Senûsî, mukallidin imanının geçersizliğinin yalnızca şahsî bir görüş olmadığını, bilakis cumhûru'l-ulemânın bu görüşte olduğunu açıkça belirtir. Bu görüşün doğruluğunu desteklemek için çeşitli Kur'ân ayetlerine ve sahih hadislere atıf yapar. Bu delillerin ortak mesajı şudur: Gerçek iman, bilinçli bir tasdîk ve kesin bilgiye dayanan bir kabul ile mümkündür; zanna, şüpheye veya alışkanlığa dayanan taklîdî bir kabul ise, kişiyi hakiki imana ulaştırmaz. Ayrıca, sahabe dönemine ait uygulamalardan ve görüş birliğinden hareketle bu anlayışın, sadece teorik değil, tarihsel olarak da kökleşmiş bir ilke olduğunu vurgular.³⁶

Bu bağlamda Senûsî'nin vurguladığı temel düşünce şudur: İmanın geçerliliği, yalnızca içsel bir kanaatle değil; bu kanaatin delil temelli ve aklî bir zeminde oluşmuş olmasıyla mümkündür. Kişiyi iman noktasına ulaştıran süreç, rastgele bir kabul değil, Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri üzerinde düşünmeye dayanan sistemli bir nazarla gerçekleşmelidir. Aksi hâlde bu kabul, taklîd düzeyinde kalacak ve kişiyi ne dünyada ne de ahirette kurtuluşa erdirtirecek bir inanç olmayacaktır.³⁷

Ancak burada Senûsî'nin yaklaşımındaki önemli bir nüans dikkat çekicidir. O, kelâmcıların teknik anlamda kullandığı şekilde herkesin burhânî ve tafsîlî bir delile ulaşmasını zorunlu görmez. Çünkü ona göre asıl maksat, bireyin inancının kesin bilgi (cezm) seviyesinde olmasıdır. Bu kesinliğe ulaşmayı sağlayan delilin mahiyeti ise kişiden kişiye değişebilir. Yani bir birey için icmâlî bir delil yahut daha basit bir istidlâl süreci, başka biri için tafsîlî burhân kadar etkili olabilir. Burada esas olan, delilin şekli değil, kişiyi marifete ulaştırmadaki etkililiğidir. Dolayısıyla Senûsî'ye göre delilin vücûbu, herkesin aynı metodik muhakeme ile iman etmesini şart koşturmak değil; bireyin kendi imkânları dahilinde, Allah'ın varlığına ve birliğine dair bilgiye ulaştıran bir yol izleyerek cezme ulaşmasını zorunlu

36 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 151.

37 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 164.

kılmaktır. Bu da onun sisteminde delilin keyfiyetiyle değil, cezme ulaştırma fonksiyonuyla değerlendirildiğini göstermektedir.³⁸

3. İlk Vâcib

Senûsî'ye göre imanın sahih olabilmesi için kesin bilgiye (cezm) dayalı olması gerekir ve bu bilgiye ulaştırıcı yegâne yol da delildir. Dolayısıyla delilsiz iman, başka bir ifadeyle taklîdî iman geçerli değildir. Taklîd ile elde edilen inanç ise ancak kişinin nazar yapma imkânı bulunmadığı durumlarda mazur görülebilir ki Senûsî akıl baliğ olan bir kimse için bunu mümkün görmemektedir. Aksi halde, kişinin nazar yapmaya muktedir olduğu hâlde bundan kaçınması büyük bir ihmalkârlık ve hatta isyan olarak değerlendirilir. Nazar yapabilme imkânı ise zaman, zihinsel güç ve nefsî istidatların bir araya gelmesiyle mümkün olur. Eğer bir kimsede bu imkanların hiçbiri yoksa, bu durumda ondan nazar yapmasının istenmesi, onun gücünü aşan bir yükümlülükle sorumlu tutulması anlamına gelir mi? Senûsî böyle bir şeyin teorik olarak mümkün olsa bile, fiiliyatta neredeyse hiç gerçekleşmediğini savunur. Ona göre her mükellef, akıl ve bulûğ çağını tamamladığı andan itibaren nazar yapmaya muktedirdir ve bu nedenle sorumludur.³⁹

Senûsî, imanı doğuran sürecin temelinde delilin bulunması gerektiğini kabul ederek, hakikate ulaştırıcı asıl yöntemin nazar olduğunu vurgular. Bu noktada delilin niteliğiyle ilgili önemli bir ayırım yapar. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere ona göre her bireyin imanını oluşturduğu delil aynı yapıda olmak zorunda değildir. Yani mütekellimlerin geliştirdiği burhânî ve tafsilî deliller herkes için zorunlu görülmemelidir. Esas olan, kişinin kalbinde itminan meydana getiren ve onu cezme ulaştırıcı bir delile sahip olmasıdır.⁴⁰ Bu delil kimi zaman icmâlî bir şekilde de olabilir. Böylece Senûsî, delilin mahiyetinin değil, fonksiyonunun önemli olduğunu savunur: Eğer kişi delil sayesinde kalbî bir yakîn (cezm) seviyesine ulaşmışsa, bu iman geçerlidir. Bu bağlamda, halkın imanının tamamen geçersiz sayılması gibi bir çıkarım da söz konusu değildir. Senûsî'nin delilsiz imanı kabul etmemesi, onu mukallid kimselerin imanının geçersiz olduğu sonucuna ulaştırır. Ancak burada onun “mukallid” tanımına dikkat edilmelidir. Senûsî'ye göre mukallid şüphe, tereddüt veya zanna dayalı bir inanca sahip olup, kalbinde kesinlik oluşmamış kişi olduğundan icmâlî de olsa delile dayanan bir inanç sahibi kişi mukallid sayılmaz. Bu nedenle Senûsî, imanında delil bulunmayan kimseyi kâfir sayarken, halkın büyük çoğunluğunun cümlî bir delil sayesinde marifete

38 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 145-147.

39 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 130.

40 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 130.

ulaştığını kabul eder. Ona göre bu düzeydeki bir delil, kişiyi sadece başkalarına uyarak iman eden birinin “Bilemiyorum, insanlar böyle dedi ben de uyudum.” tarzı pasif bir taklide düşmekten kurtarır.

İmanla ilgili olarak delilin zorunlu olduğunu savunan Senûsî, delile ulaşmanın yegâne yolu olan nazarı da bu sürecin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Bu sebeple, marifet kendiliğinden (zarûrî olarak), haber yoluyla veya ilhamla meydana gelmiyorsa, kişiyi marifete ulaştıracak olan nazarın yapılması ilk vâcib olur. Senûsî, bu görüşünü kelâm geleneğindeki tartışmalarla temellendirirken, mükellef üzerine ilk vâcib olan şeyin ne olduğu konusundaki farklı yaklaşımları da ele alır. Bu tartışmalar bağlamında, bazı alimler marifetin kendisini ilk vâcib olarak görürken, bazıları ise bu marifete ulaştıran nazar veya nazara yönelme gibi vesileleri öncelemişlerdir. Senûsî'nin aktardığına göre bu hususta, altı farklı görüşü bulunmaktadır:

1. Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'ye göre mükellefin ilk yapması gereken şey doğru nazar yapmaktır.⁴¹
2. Cüveynî ⁴² ve İsferyîni'ye göre ⁴³ mükellefin ilk yapması gereken şey doğru nazara yönelmektir. Doğru nazara yönelmek ise kalbi, doğru nazara engel olan; unutkanlık, gaflet, kibir gibi durumlardan arındırmaktır. Bu gibi durumlarla karışan delil sonuca götürse bile doğru bir nazar olamaz.
3. Bâkılânî'ye göre mükellefin ilk yapması gereken şey doğru nazarın ilk parçasına ulaşmaktır.⁴⁴
4. Mükellefin ilk yapması gereken şey *marifetullah*'a ulaşmaktır. Bu görüş Eş'ârî'ye nispet edilen görüşler arasındadır.⁴⁵
5. İbn Fûrek (406/1015) ve Mu'tezile'ye göre mükellefin ilk yapması gereken şey şüpheye düşmektir. Kişi kendisinde var olan bilginin doğruluğu hakkında kendini şüpheye düşürmedikçe doğru nazar yapamaz. Çünkü insan şüpheye düşmedikçe araştırma gereği de duymaz.⁴⁶

41 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160.

42 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâtü'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1950, s. 3.

43 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160.

44 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160; Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf fi-mâ yecibu i'tikâdukuhu ve-lâ yecûzu el'cehl bihî*, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000, s. 1.

45 Senûsî *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160.

46 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160.

6. Mükellefin ilk yapması gereken şey ikrârdır. Bu görüşe göre imanda delil olmasına gerek yoktur. Bu sebeple delilsiz inanan mukallidin imanı sahihtir.⁴⁷

Senûsî, beşinci ve altıncı görüşleri “kîle” (denilmiştir) sigasıyla aktararak, bu yaklaşımları zayıf bulduğunu ima eder. Her ne kadar açıkça birinci görüşü benimsediğini söylemese de, önceki açıklamaları ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşımlar, onun Eş‘arî’nin görüşünü yani doğru nazarı ilk vâcip olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır.⁴⁸

Mükellef üzerine ilk vâcip olan şeyin nazar yapılması olduğunu savunmanın bazı problemleri de beraberinde getirdiği bilinmektedir. Bu itirazlar arasında en dikkat çeken, kişinin marifetle mükellef olduğu anda nazar yapması için bir süre tanınıp tanınmayacağı sorunudur. Eğer ondan hemen iman etmesi istenirse, bu nazarın ilk vâcip olduğu görüşüyle çelişir. Öte yandan ona mühlet verilirse, bu sürenin ne kadar olacağı tartışmalı hale gelir. Senûsî bu noktada, kişinin imanla sorumlu olduğu andaki durumunun belirleyici olduğunu ifade eder. Eğer kişi daha önce delile sahipse, ondan bunu kalbinde zikretmesi –bir tür iç konuşma (hadîsü’n-nefs) gerçekleştirilmesi– beklenir. Eğer delile sahip değilse, ona delil sunulur ve bu delili anlaması istenir. Anladıktan sonra iman ederse bir sorun kalmaz. Ancak delilin doğruluğunu kabul ettiği halde, kibir veya inat gibi sebeplerle imanı reddederse, bu durumda ona karşı daha sert bir tutumun izlenebileceği ifade edilir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v) de önce nazar yapmayı teşvik ettiği, sonra delilleri sunduğu ve son aşamada inatçı inkârcılarla savaşmayı tercih ettiği aktarılır.⁴⁹

Mukallidin imanının geçersiz sayılması durumunda, halkın çoğunluğunun imanının da geçersiz olacağı yönünde bir itiraz daha gündeme gelmektedir. Bu itiraza karşılık Senûsî, halkın büyük kısmının da icmâlî delil düzeyinde bir bilgiye sahip olduğunu ve bu sebeple mukallid sayılmayacaklarını belirtir. Çünkü ona göre delilden kasıt, sadece mütekellimlerin derin istidlâl süreçleri değildir. Cümlî bir delil bile kişiyi kalbî itminana ulaştırabilir ve bu düzeyde bir marifet, sahih bir imanın temelidir. Bu sebeple Senûsî, imanda delili şart koşan yaklaşımı savunurken halkın imanını tamamen dışlamaz; aksine, onların çoğunun cümlî bir delile sahip olduğunu ve bu nedenle marifetle mükellefiyetin yerine getirildiğini belirtir.⁵⁰

47 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160.

48 Senûsî *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 160. Senûsî’nin bu görüşte olduğunu daha iyi anlayabilmek için mesela bkz. Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 126-138; *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, s. 141-151.

49 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 133.

50 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti's-suğrâ*, s. 134-135.

4. İmanda Delili Reddeden Haşeviyye'ye Cevap

Tarih boyunca kelâmcılar ile nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalan gelenekçi akımlar arasında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan biri de Haşeviyye'nin, iman esaslarında nazar ve istidlâli bid'at olarak görmesi ve kelâmî yöntemi reddetmesi etrafında şekillenmiştir. Haşeviyye'ye göre sahâbe ve tâbiîn nazar ve istidlâl yöntemine başvurmamış, dolayısıyla bu tür aklî faaliyetin dinde yeri bulunmamaktadır. Bu iddiaya karşı Senûsî hem kelâm ilminin gerekliliğini hem de her mükellefin inanç esaslarını aklî temellendirmelerle bilmesi gerektiğini güçlü bir şekilde savunmuştur. Onun bu konudaki yaklaşımları, yalnızca Haşeviyye'nin iddialarını çürütmekle kalmayıp aynı zamanda İslam düşüncesinde nazarî bilginin yerini ve önemini ortaya koymaktadır.⁵¹

İlk olarak sahâbenin akâid meseleleri hakkında konuşmadığını söylemek bâtıldır. Senûsî'ye göre, bu tarz bir yaklaşım yalnızca bid'at ehline mahsus olabilir; zira sahâbenin akîdevi meselelerde konuşmadığını iddia etmek hakikatin çarpıtılmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de iman esaslarına dair çok sayıda ayet yer almakta, sahâbe ise bu ayetleri en iyi anlayan ve uygulayan kimselerdir. Ayrıca birçok sahâbî, akîdevi konuları doğrudan Peygamber'e sormuş ve açıklamalar almıştır. Bu nedenle, sahâbenin akîdeyle ilgili düşünsel bir faaliyet yürütmediği iddiası ciddi bir iftira niteliğindedir.⁵² Asıl tartışılması gereken ise sahâbenin kelâmdaki gibi nazar yapıp yapmadıkları meselesidir. Senûsî, sahâbenin klasik kelâmî terimleri (örneğin; cevher, araz gibi) kullanmamış olmasının onların nazarı terk ettiği anlamına gelmediğini özellikle vurgular. Nazarın amacı terimlerle değil, hakikate ulaşmakla ilgilidir. Dönemin şartlarına göre sahâbenin akla ve dile dayalı farklı vesilelerle imanlarını delillendirdiği açıktır. Onların yöntemi, vahiy ortamında yaşamaları, ana dillerinin Arapça olması ve doğrudan Peygamber'le iletişim kurabilme imkanına sahip olmalarıdır. Günümüzde ise bu işlevi kelâm, mantık ve nahiv ilimleri üstlenmektedir. Dolayısıyla Senûsî, her mükellefin Allah ve peygamberler hakkında vâcip, câiz ve mümtenâ olan şeyleri bilmesi gerektiğini ifade ederken, bu bilginin nazar yoluyla elde edilmesinin zorunlu olduğunu savunur.⁵³

Haşeviyye ve benzeri yaklaşımlar, iman konusunda taklîdi yeterli görerek nazar ve istidlâli esas alan kelâm anlayışını çeşitli şekillerde eleştirmiştir. Bu itirazlar temel olarak üç noktada toplanabilir: İlk olarak, sahâbenin kelâm ilminde kullanılan “cevher” ve “araz” gibi kavramlardan habersiz bir şekilde iman etmiş ve

51 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 165.

52 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 165.

53 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-vustâ*, s. 165-168.

bu hâl üzere vefat etmiş olması, bazı kelâmcıların ise bu tür bilgilerin yokluğunu küfre sebep saymaları; ikinci olarak, Selef'in bazı sözlerinde, çocukların, âcizlerin ve bedevilerin imanına övgüyle atıfta bulunmaları ve böyle bir iman biçiminin tercih edilmesi gerektiğini tavsiye etmeleri; üçüncü olarak ise, kimi zaman taklîd ile iman etmiş kişilerin, kelâm ilmiyle meşgul olanlardan daha güçlü bir inanca sahip olabildiklerinin gözlemlenmesidir. Bu gibi iddiaların, taklîdin geçerliliğine ve nazarî bilginin gereksizliğine delil teşkil ettiği ileri sürülmüştür. Senûsî, bu görüşleri sistemli biçimde ele alarak ayrıntılı bir reddiye kaleme almıştır.⁵⁴

Senûsî, sahabenin kelâmî terimleri bilmeden iman etmiş olması bağlamında dile getirilen yaklaşımı hayret verici bulur ve böylesi bir delillendirme biçimini temelsiz olarak değerlendirir. Ona göre, sahabenin kelâm terimlerini bilmemesi onların aklî delillerle iman etmediği anlamına gelmez.⁵⁵ Bu yaklaşım, nahiv ilminde kullanılan teknik terimleri bilmeyen bir kimsenin Arapça bilmediğini iddia etmek kadar yersizdir. Delilin hakikati, kullanılan terminolojiyle sınırlı değildir; önemli olan, imanın aklî bir temellendirmeye dayanmasıdır. Sahabenin delil getirme yönünde herhangi bir gayret göstermediği ve salt taklîd üzere iman ettiği yönündeki iddia ise Senûsî'ye göre bid'at kapsamına girer. Ona göre, sahabenin feraset ve zekâsı üzerine birçok rivayet mevcutken, onların düşünsel çabadan yoksun bırakılmaları kabul edilemez. Ayrıca, bugün en yüksek ilmî seviyeye ulaşmış bir âlimin ortaya koyduğu delillerin, sahâbenin sıradan fertlerinin imanındaki basireti ve derinliği geçemeyeceğini vurgular.⁵⁶

İkinci olarak, selefî acizlerin, çocukların ve bedevilerin imanını örnek göstermesi üzerinden geliştirilen itiraz, Senûsî tarafından bağlamından koparıldığı gerekçesiyle reddedilir. Bu tür ifadelerin, taklîdi imanın yeterliliğine delil olarak sunulamayacağını ifade eder.⁵⁷ Zira selefî bu yöndeki tavsiyeleri, sahabe ve tâbiîn döneminde var olan ve herkesçe bilinen, bid'atlerden arınmış saf inançlara yönelmeyi hedeflemiştir. Bu dönemde, küçük büyük, şehirli veya bedevî fark etmeksizin herkes, Allah'ın iradesinin her şeyi kuşattığını bilir ve bu inançta ittifak edilirdi. Ancak Senûsî, sonraları ortaya çıkan bazı fırkaların, "Allah'ın iradesi yalnızca itaatlerle taalluk eder, masiyetlerle taalluk etmez." şeklindeki söylemlerinin sahâbe ve tâbiîn döneminde bir karşılığı olmadığını ifade eder. Aynı şekilde büyük günah işleyenin ebedî cehennemde kalacağı veya

54 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 148.

55 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 162.

56 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 163.

57 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 152-153.

şefaatin inkârı gibi görüşleri de bu bağlamda değerlendirmiştir. Dolayısıyla, selefin “çocukların ve acizlerin imanına sarılın” sözü, onların yaşadığı dönemin saf inanç ortamına işaret etmektedir. Bu çocukların imanları, bid’atle kirlenmemiş bir dönemin yansıması olduğu için kıymetlidir; yoksa taklîdin başlı başına değerli olduğu anlamına gelmez.⁵⁸

Üçüncü ve son itiraz ise, bazı mukallitlerin imanlarının kelâmî delillerle inşa edilmiş imandan daha güçlü görüldüğü iddiasıdır. Senûsî, bu yaklaşımı “müsâdere alâ’l-matlûb” yani açık bir mantık hatası, olarak değerlendirir. Zira tartışılması gereken şey, taklîdin geçerli olup olmadığı iken, muhatap bu hükmü baştan doğru kabul ederek argümanını bunun üzerine kurmaktadır. Bu ise sağlıklı bir akıl yürütme biçimi değildir. Senûsî’ye göre taklîd, içinde zıddına yer verebilen zayıf bir inanç biçimidir; kesin bilgiye, yani yakîne dayalı iman ise çelişigi imkânsız olan sağlam bir bilgi türüdür. Taklîde dayalı bir inanç, bir şüpheyle kolayca sarsılabilir.⁵⁹ Ancak hakiki iman, delile ve düşünmeye dayandığı için istikrarlıdır. Bu noktada Senûsî, bazı mukallitlerin salih amellerinin, âlimlerden daha üstün olabileceğini kabul etmekle birlikte, bunun iman değil, amel açısından geçerli olabileceğini belirtir. İlimle amelin doğrudan bir bağı olmadığını, dolayısıyla bir kişinin ilim sahibi olmasıyla amelinin mükemmel olması arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını ifade eder. Ancak yine de ilimsiz salih amel, ilme rağmen hatalı amel eden âlimden üstün sayılamaz. Çünkü Senûsî’ye göre mukallid, iman ettiğini iddia etse dahî inandığı şeyin doğru olup olmadığını bilmeyen, hatta şüphe eden kişidir. Dolayısıyla böyle birinin salih amelleri, kendisine fayda sağlamaz.⁶⁰

Senûsî’ye göre bazı kimseler, Allah’ın veli kullarının delil olmadan da yakîn derecesinde bilgiye ulaşabileceğini savunarak bunu taklîdin geçerliliğine delil göstermeye çalışmıştır. Senûsî ise bu durumu istisnai bir hâl olarak kabul eder. Zira veli, hakikatte mukallid değildir; nazar yapmadan yakîne ulaşması, Allah’ın ona lütfettiği bir durumdur ve bu, küllî bir kaideye dönüştürülemez. Senûsî’ye göre, nazarî ilimler aklî bir zaruret sonucu değil, delil üzerinden elde edilir. Bu görüş, Eş‘arî’nin yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Allah, bazı kullarına nazarî bilgileri zorunlu kılabılır; ancak bu, sıradan mükellefler için bağlayıcı değildir. Dolayısıyla istisna olan veliler örnek gösterilerek taklîdin geçerliliği genellenemez. Mükellef olan herkesin aslî sorumluluğu, nazar ederek delille iman etmektir. Bu, kolay olmasa da üzerinde çaba gösterilmesi gereken bir vecibedir. Senûsî’ye göre taklîdi yeterli görmek, dini temelden zayıfıdır. Zira taklîdin hâkim olduğu bir

58 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, s. 156.

59 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, s. 148-149.

60 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, s. 151.

zeminde birey, inandığı şeyi delillendiremez; dolayısıyla karşılaştığı en küçük bir şüphe onu sarsabilir. Mukallid, “Herkes buna inanıyor, ben de inanıyorum; ama bunun doğru olup olmadığını bilmiyorum.” diyen kimsedir. Buna karşılık hakiki mümin, inancını en azından icmâlî düzeyde dahi olsa delillendirebilen ve gelen şüphelere cevap verebilen kişidir.⁶¹

Senûsî, dinde taklîdin yeterli olduğunu söylemenin dine zarardan başka bir şey vermeyeceğini söyler. Çünkü mukallid ne inandığı şeyi delillendirebilir ne de gelen şüphelere cevap verebilir. Başkasının sözünü olduğu gibi anlamadan kabul eden bir kimse kendi fikrî dünyası içerisinde tutarlılıktan yoksun kalacağı için gelen basit bir itiraz karşısında bile inandığı şeyi terk edebilir. Ancak hakiki mümin imanını *icmâlî* bile olsa delillendirebilir, gelen şüphelere delilinin gücü orantısıyla cevap verebilir ve inandığı şeyin üstünlüğünü kanıtlayabilir. Âlimlerin delili *tafsîlî* delildir. Senûsî, bu çerçevede ilmin değerini de vurgular. Âlimler, ellerinde kılıç yerine ilimle mücadele ederek bid’at ehline karşı dini savunurlar. Bu noktada İbn Fûrek örneğini verir: İbn Fûrek, ilim tahsil ettikten sonra bir süre inzivaya çekilmiş; ancak bid’at ehlinin sesinin yükseldiğini görünce tekrar ilim meydanına dönerek hakikati müdafaa etmeye devam etmiştir.⁶²

Senûsî’ye göre, taklîdin geçerliliğini savunmaktan daha tehlikeli olan bir diğer görüş ise, kelâm ilmiyle meşgul olmanın haram olduğunu iddia etmektir. Böyle bir iddia, Kur’ân, sünnet ve icmâya açıkça aykırıdır. Zira Kur’ân’da, kelâmın gayesi olan tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi konulara dair deliller doğrudan yer almakta ve insanlara bu konularda tefekkür etmeleri emredilmektedir. Bu nedenle, kelâm ilminin öğrenilmesi farz-ı kifâye olsa da, iman esaslarının delillendirilmesi her birey için farz-ı ayn’dır. Yani herkes, akâid esaslarını en azından icmâlî düzeyde delil üzerine bina etmekle yükümlüdür.⁶³

Senûsî’nin taklîdi imanın geçerliliği meselesi üzerinde bu denli ısrarla durmasının arkasında, sadece teorik bir tartışmaya açıklık getirme arzusu değil, aynı zamanda yaşadığı dönemde bizzat müşahade ettiği itikadî zaafı karşı sahil bir iman anlayışı inşa etme kaygısını taşıması kuvvetle muhtemeldir.⁶⁴ Nitekim onun bu yaklaşımı, sadece kendi dönemine değil, çağdaş dünyaya da önemli mesajlar taşımaktadır. Günümüzde birçok birey, çeşitli sebeplerle dinî inançlarını sorgulamakta, farklı düşünce sistemleriyle karşı karşıya kalmaktadır. İnanç, artık miras alınan bir unsurdan çok, bireysel tercihlerle şekillenen bir

61 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 149-150.

62 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 154-155.

63 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 173-175.

64 Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kûbrâ*, s. 189.

alana dönüşmektedir. Bu bağlamda Senûsî'nin taklide karşı geliştirdiği eleştiriler, modern çağın dinî kimlik bunalımına çözüm sunabilecek niteliktedir. Zira onun düşüncesinde iman, ancak bilinçli bir tercih, aklî bir muhakeme ve içsel bir ikna süreciyle sahilik kazanır. Bu ise bireyin hem kendisiyle hem de inandığı değerlerle sağlıklı bir bağ kurmasını mümkün kılar.

Özellikle genç kuşakların sıkça karşılaştığı “İnanıyorum ama neden inandığımı bilmiyorum.” türündeki içsel çelişkiler, Senûsî'nin taklide karşı geliştirdiği eleştiriler ışığında anlamlı bir şekilde çözümlenebilir. Onun vurguladığı tahkiki iman, bireyi sadece geleneksel ezberlerden kurtarmaz; aynı zamanda onu şüpheye karşı dirençli, maruz kaldığı fikrî ve kültürel saldırılar karşısında da donanımlı kılar. Bu yönüyle Senûsî'nin taklide dair düşünceleri, bugünün inanç krizlerine sadece teorik bir yanıt sunmakla kalmaz, aynı zamanda pedagojik ve psikolojik açılardan da derinlemesine bir çözüm önerisi ortaya koyar.

Sonuç olarak, Senûsî'nin taklid eleştirisi etrafında şekillenen iman anlayışı hem geleneksel kaynaklara sadık hem de çağdaş dinî sorunlara duyarlı bir zeminde inşa edilmiştir. Bu anlayış, sahil imanı bireysel çaba, düşünsel derinlik ve marifetle bütünleştiren bir çizgi olarak dikkat çeker. Dolayısıyla, Senûsî'nin bu alandaki katkısı sadece bir kelâmcı hassasiyetiyle değil, aynı zamanda inancı hem bireysel hem toplumsal düzeyde yeniden ihya etmeye yönelik bir çağrıyla okunmalıdır.

Sonuç

Allah insanı akledabilen ve irade edebilen bir canlı olarak yaratmış ve bu özelliklerini kullanmasını teşvik etmiştir. Ancak taklîdde insan elde ettiği bilgileri akıl süzgecinden geçirmeden direkt olarak kabul etmektedir. Senûsî'de bu bağlamda imanda akıl yürütmenin boşuna bir uğraş olmadığı, tam aksine en önemli görev olduğunun altını çizmiştir. Ona göre, imanda akıl yürütme sadece makul bir tercih değil, aynı zamanda zorunlu bir görevdir. Bu bağlamda Senûsî, mukallidi klasik kelâm geleneğinden farklı bir şekilde tanımlamış ve mukallidin imanının sahil olmadığını ileri sürmüştür. Öyle ki mukallid, kesin bilgiye ulaşmaksızın inandığını söyleyen, fakat gerçekte bu inancı içsel bir yakînle tasdik etmeyen kişidir.

Senûsî'nin iman anlayışı, yalnızca şeklen bir tasdiki değil, delile dayalı bir marifeti zorunlu kılar. Bu nedenle ona göre zarurî bilgiler, habere dayalı kanaatler ya da ilham gibi sübjektif tecrübeler, sahil imanın kaynağı olamaz. Her ne kadar ilhamı doğrudan bir bilgiye erişim gibi değerlendirirse de, bunu müstakil bir bilgi kaynağı olarak değil, nazarî bilgi çerçevesinde ele almıştır. Çünkü bir bilginin

doğruluğu ancak aklî istidlal yoluyla anlaşılabilir. Dinî hakikatler de bu bağlamda, aklın değerlendirmesinden geçmeden sahih olarak kavranamaz. Riyâzet ve mücâhede gibi ruhsal arınma yöntemleri de bu aklî temeli ikâme edemez; zira bu mümkün olsaydı, Hristiyan azizleri gibi yoğun manevî pratikler içinde bulunan kişiler, doğru inanca ulaşmakta başarılı olurlardı. Bu nedenle, Allah'ın varlığı gibi dinin temel esasları ancak delil yoluyla bilinebilir; dolayısıyla akıl bu süreçte aslî bir role sahiptir.

Buradan anlaşıldığı üzere aslında klasik kelâm alimlerinin mukallidin mümin olduğunu söylemeleri ile Senûsî'nin mukallidi kâfir olarak görmesi arasında bir çelişki yoktur. Senûsî'nin bu bağlamda klasik kelâmçılarla ayrıldığı temel nokta, cezm yani kesin kanaatin kaynağı üzerinedir. Klasik kelâmçılar, cezm seviyesindeki bir tasdîki yeterli görürken Senûsî, bu cezm hâlinin yalnızca aklî bir istidlalle ortaya çıkabileceğini savunur. Ona göre, delilsiz bir şekilde iman ettiğini söyleyen kişi, gerçekte şek (şüphe) hâlidir ve bu durum iman değil, iman sanısıdır. Bu yüzden, cezm oluşmadıkça iman da oluşmuş sayılamaz. Bu yaklaşımıyla Senûsî, mukallidin imanını geçersiz kabul eder. Ancak bu görüşü tekfirci bir tutumla karıştırmamak gerekir. Zira Senûsî'nin küfür hükmü, bu dünyaya dair pratik sonuçlar doğurmaz; tamamen uhrevî bir değerlendirmeye yöneliktir. Tekfirci yaklaşımlar ise, kişinin bu dünyada da kâfir muamelesi görmesini savunur. Senûsî'nin tavrı ise bunun aksine, imanın sahlîliğini metafizik boyutta ele alan bir değerlendirmedir.

Ayrıca Senûsî, bu yaklaşımını şekillendirirken sadece taklîde değil, taklîdin temelini oluşturan Haşeviyye zihniyetine de ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Haşevîler'in aklî istidlali bid'at olarak görmesini kabul etmez; bilakis akıl yürütmenin ve delilin dinin anlaşılmasında yegâne yol olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre asıl maksat, marifetullahı ulaşmaktır ve bu marifet ancak delil aracılığıyla elde edilebilir. Delile ulaşmanın tek yolu ise nazar ve istidlâldir. Bu nedenle, nazarî bilgiye dayanmayan bir iman, Senûsî'ye göre kurtarıcı nitelik taşımaz.

Ancak burada özellikle vurgulanması gereken önemli bir husus bulunmaktadır: Senûsî'nin istidlâlî dayalı iman anlayışı, katı bir akılcılıktan ziyade bireysel farklılıkları dikkate alan dinamik bir epistemolojik zemine dayanmaktadır. Ona göre aklî delil, tek ve sabit bir formdan ibaret değildir; aksine bireyin aklî melekeleri, eğitim seviyesi, sosyal çevresi ve idrak gücüne bağlı olarak farklı şekillerde tezahür edebilir. Buradaki esas ölçüt, bireyin ulaştığı delilin onu şek ve tereddütten uzaklaştıracak, en azından icmâlî (özet ve genel hatlarıyla) bir kesinlik düzeyine eriştirecek nitelikte olmasıdır. Çünkü Senûsî'ye göre cezm,

yani kesin kanaat, sahih imanın asli şartıdır ve bu ancak aklî istidlâl yoluyla mümkündür. Dolayısıyla taklîde dayalı bir inanç, her ne kadar zahirde bir kabulü ifade etse de hakikatte marifetullah'a ulaşmada yetersiz kalır ve bu haliyle kişinin ebedî kurtuluşa ermesi de mümkün olmaz.

Senûsî'nin bu yaklaşımı, yalnızca teorik bir kelâm meselesi olarak değil; günümüz inanç krizlerine dair güçlü ve tutarlı bir çözüm önerisi olarak da değerlendirilmelidir. Zira modern bireyin karşılaştığı epistemik belirsizlikler, yüzeysel bilgiyle yetinme eğilimleri ve otoriteye körü körüne bağlanma gibi sorunlar, Senûsî'nin eleştirdiği taklîd anlayışının günümüzdeki yansımalarıdır. Bu bağlamda onun delile dayalı iman anlayışı, bireyi edilgen bir inanç mensubu olmaktan çıkarıp, inancını bilinçli bir şekilde temellendiren aktif bir özneye dönüştürme potansiyeline sahiptir. Böylece Senûsî'nin klasik dönem kelâm literatürüne kazandırdığı bu özgün perspektif, çağdaş akidevi tartışmalar için de yol gösterici bir nitelik taşımaktadır.

Kaynakça

Aruçi, Muhammed, “Senûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi: 8 Aralık 2024); <https://islamansiklopedisi.org.tr/senusi-muhammed-b-yusuf>.

Bozkurt, Mustafa, “Mâtürîdî'de Hakikat, Taklid ve Tahkik Açısından İman”, *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, 1/405, İstanbul, Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014.

Bâkılânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fi-mâ yecibu i'tikâdukuhu ve-lâ yecûzu el'cehl bihi*, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdümelik b. Abdullâh, *el-İrşâd ila kavâni'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1950.

_____, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, İskenderiye, Münşetü'l-Maârif, ts.

Demir, Abdullah, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre Mukallidin İmanı”, *Diyanet İlmi Dergi*, XLIV/2, 2008.

Eyibil, İrfan, “Teftazânî'nin Perspektifinden Mukallidin İmanı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 25 Haziran 2024; <https://doi.org/10.34085/buifd.1453015>.

Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed, *İhya' u ulûmu 'd-dîn*, Cidde, Dar'ul-Minhâc, 2023.

Güneş, Kamil, “Eş‘arî’de Mukallidin İmanı”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, VII/2, 2007.

İbn Arefe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muahmmmed b. Muhammed, *el-Muhtasar el-keîâmî*, Kuveyt, Dâru’d-diyâ, ts.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü’l-Arab*, 16 cilt, 1. bs., Beyrut, Daru’s-Sadr, 2010.

İsfehânî, Ebu’s-Sena Mahmud b. Abdirrahmân, *Beyânü’l-muhtasar şerhu muhtasaru İbnu’l-Hâcib*, Cidde, Daru’l-Medenî, 1986.

Kelpetin Arpağuş, Hatice, “İman bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, III/1, 2005.

Müslim, Ebu’l-Huseyn, *el-Camiu’s-sahîh*, Beyrut, Daru İhyâi’t-Türâs el-Arabî, ts.

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu’l Akîdeti’l-vustâ*, Suriye, Dar’u’t-Takva, 2019.

_____, *Şerh’u-l Akîdeti’l-kûbrâ*, Suriye, Dar’u’t-Takva, 2019.

_____, *Şerhu’l Akîdeti’s-suğrâ*, Suriye, Dar’u’t-Takva, 2019.

Şehrîstanî, Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed, *el-Milel ve’n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, 2 cilt, 2. bs., Beyrut, Daru’l-Mearif, 1992.

Tekin, Serkan, “Mukallidin İmanı Problemi ve Uryânî Osman Efendi’nin Eserlerinde Mukallidin İmanı Meselesi”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/6, 25 Aralık 2021; <https://doi.org/10.18506/anemon.1003101>.

Yücedoğru, Tefkik, “Mukallidin İmanı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1, 2005.

Araştırmacıların Katkı Oranı

Araştırmanın her aşamasından yazar sorumludur.

Çatışma Beyanı

Araştırmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.