

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLER (KELÂM) ANA BİLİM DALI**

KUR'ÂN'A GÖRE İNSANIN EVRENDEKİ YERİ

Doktora Tezi

Recep DOĞAN

ANKARA-2008

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLER (KELÂM) ANA BİLİM DALI**

KUR'ÂN'A GÖRE İNSANIN EVRENDEKİ YERİ

Doktora Tezi

**Hazırlayan
Recep DOĞAN**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

ANKARA-2008

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLER (KELÂM) ANA BİLİM DALI

KUR'ÂN'A GÖRE İNSANIN EVRENDEKİ YERİ

Doktora Tezi

Hazırlayan
Recep DOĞAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

2. Prof. Dr. Ahmet Akbulut

3. Doç. Dr. Muammer Esen

4. Doç. Dr. Öznur Özdoğan

5. Doç. Dr. Mehmet Evkuran

Yedek Üyeler

Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir

Doç. Dr. Mahmut Ay

Tez Sınav Tarihi: 26/ 12/ 2008

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	4
KISALTMALAR	8

GİRİŞ

İNSANA İLİŞKİN TEMEL TANIM ALANLARI

BİRİNCİ BÖLÜM

DEĞER (ANLAM) KAYNAĞI OLARAK İNSAN

A) GENEL OLARAK İNSAN	19
B) İNSANIN YAPISINA DAİR TARTIŞMALAR	34
C) İNSANLA İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER.....	40
D) SORUMLULUK VE İNSAN BENLİĞİ.....	52

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA NİTELİKLERİ AÇISINDAN İNSAN

A) VARLIK OLARAK İNSAN: Kavramsal Çerçeve	71
B) BİLGİ YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN.....	77
C) İNANÇ YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN.....	87
D) AHLÂK AÇISINDAN İNSAN	95
F) VAHİY BAĞLAMINDA İNSAN	109
G) İMKAN VE YETERLİLİK (İSTİTAAT) AÇISINDAN İNSAN	115
H) İBADET YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN.....	125
I) SINIRLILIĞI AÇISINDAN İNSAN	129
İ) GERÇEKLERE DESTEK VEREN İNSAN.....	131
J) DEĞER OLARAK İNSAN	133

K) BİLMEYE ENGEL TEŞKİL EDEN YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN.....	135
L) KAZANMA YA DA KAYBETME RİSKİ AÇISINDAN İNSAN	145
M) AKSİYON YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN.....	147
O) ADÂLET AÇISINDAN İNSAN	153
Ö) DUYGUSAL AÇIDAN İNSAN.....	155

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA ÖNEMİ AÇISINDAN İNSAN

A. VARLIĞI VE VAZİFESİ AÇISINDAN İNSAN	157
B) POTANSİYELİ AÇISINDAN İNSAN	187
C) OLUMSUZ YÖNLERİ AÇISINDAN İNSAN.....	198
D) AKIL AÇISINDAN İNSAN.....	204
E) İNANÇ HÜRRİYETİ AÇISINDAN İNSAN	212
F) SOSYAL SORUMLULUK AÇISINDAN İNSAN.....	221
G) GAYB İLE İLİŞKİLİ BOYUTUYLA İNSAN	223
SONUÇ.....	228
BİBLOĞRAFYA	232

ÖNSÖZ

Sahip olduğu donanım itibariyle evrende ayrıcalıklı bir yere sahip olan insan, bu yönüyle potansiyel olarak bütün yaratılmışlardan üstün olma kabiliyetindedir. Kuşkusuz insanı önemli ve değerli kılan şey, onun sahip olduğu kabiliyetler, ilahi isim ve sıfatları anlamada istidlâlî bilgi verecek şekilde Allah'ın görevlisi olmasıdır. İnsanı tabî varlıklar içinde tekâmül geçirerek en üst noktaya gelen ve bunu da konuşma yeteneğiyle gösteren bir varlık olarak tanımlamaktan ziyâde, onu, tabiatı aşan fizikötesiyle bağlantılı bir varlık olarak görmek daha doğru olur. Onu önemli ve anlamlı kılan tabî yeteneklerinin ötesinde bu fizikötesi bağlantısıdır. Bu bağlamda Kur'ân, insana açıkça ve kuvvetli bir tonda sonsuzluk ve mutluluk vaat eder. Burada insana bu iki şeyin vaat edilmiş olması onun evren içerisinde en değerli, en seçkin ve en eşsiz ilâhî sanat eseri olduğunu gösterir.

İnsan sahip olduğu irade ve kabiliyetleri ile kendi geleceğini inşâ edebilmektedir. Çünkü onun iradesine ve bu iradeye tâbi olan meşîete müdahâle sözkonusu değildir. İnsanın sahip olduğu özellikler tabiatı olduğu gibi bir düzen ve âhenk içerisinde ona verilmemiştir. İnsan tabiatı, yaratılıştan iman ya da küfürden soyut, nötr vaziyettedir. Onun sonraki kazanımları, tercih ve fiilleri hangi sıfatı (iman ve küfür gibi) alacağını belirler. Sonuç olarak insan kendisinin ne olacağını belirleyen özgür ve sorumlu bir varlıktır.

Kur'ân'da insan için kullanılan pek çok isim ve sıfat, Allah'a izâfe edilen mutlak isim ve sıfatları anlamada istidlâl imkânı verir. İnsan düşüncesi Allah'ın isim ve sıfatlarını anlamlandırır ve bunların uygunluklarını tartışır. Yaratıcı'nın evrende yansıyan isim ve sıfatları mikro planda insanda da yansımıştır. Bunun için insanı anlama, kısmen hem evreni, hem de evrenin Yaratıcı'sını anlamamanın yolunu açar.

Kur'ân insanın kabiliyetlerini ifade etmek üzere bir kısım isim ve sıfatlar kullanarak onun yetkinliğini kabul eder. Hatta mucizeleri bile anlatırken bunların zamana bağlı olarak insan gücünün sınırları içerisinde olduklarını îmâ eder. Ancak Kur'ân, onun sahip olduğu gücün bir felaket aracı olmasını önlemek için insanın yaratılıştan getirdiği ahlâkî yönüne de vurguda bulunur. Kur'ân'da insanın "rabbânî" olmaya çağrılmasının temelinde tabiatındaki ahlâka uygun olarak beşerî gücü kullanma çağrısı vardır.

Bu bağlamda biz, tezimizde Kur'ân'da insanın gaye çerçevesini ortaya koymak isitiyoruz. Akıllı ve duygusal bir varlık olarak insanın birbiriyle çatışan ve enerji yüklü kuvvetlerin oluşturduğu bir yapı olması modern dünyanın da paylaştığı ve tartışmaya devam ettiği güncel sorunlar arasında yer alır. Vahyin nüzulü ile ortaya çıkan ve insanın merkeze alındığı süreçte Kur'ân, özgürlük, sorumluluk ve irade gibi temel ilkelere vurgu yapmıştır. Bu durum, Allah-insan ilişkisinin yeniden kurulması olarak da değerlendirilebilir.

Tezin konusunun ve teknik çerçevesinin belirlenmesinin yanısıra, içerik konusundaki birikimlerini de benimle paylaşan, ortaya çıkan zahmeti tatlı bir meyveye çeviren saygıdeğer hocam Şaban Ali Düzgün beye teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Bunun yanısıra tezin hazırlanması ve yazılması esnasında bana destek veren Kelâm Anabilim Dalındaki hocalarıma ve arkadaşlarıma da minnettarım.

Recep DOĞAN

ANKARA-2008

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİED.	: Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi
AÜSBE.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: Bin, İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DEÜİFD.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicri
İ.A.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
sh.	: Sayfa
krş.	: Karşılaştırınız.
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
trc.	: Tercüme
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
Yay.	: Yayınevi, Yayınları

GİRİŞ

İNSANA İLİŞKİN TEMEL TANIM ALANLARI

Tarih, özü açısından, insanın varlık alanına çıkmasından itibaren kendisini anlamlandırma sorunları ile geçmiştir. Bu çerçevede eski Yunan felsefesinden özellikle, insanı ilk kez felsefenin odağına yerleştiren Sofistlerden günümüze kadar pek çok kimse insanla ilgili pek çok teori ortaya atmış, ancak ortaya atılan bu teoriler pek çok çelişkiyi de beraberinde getirmiştir.¹ Eskiden beri her semâvî din, insanın ilâhî bir sanat olduğunu, ilâhî kudretle aniden var edildiğini, evrende herşeyden farklı ve kendine has özellikleri olan bir varlık olduğunu söylemiştir.² Buna karşı olanlar ise insanı tabiatın bir parçası olarak görmüş ve onun evrim sonucu meydana geldiğini iddia etmişlerdir.³ Bu teori, tabiatın dışında bir varlık fikrini de dışladığı için insanın evrenin özgün ve önemli varlığı olduğu tezini ve âhiret inancını reddeder.

Bu teorilerle ilişkili olarak ele alındığında Kuran, insanı iki seviyede ele almaktadır: Bunlardan ilki, insanın maddî varlık yapısını karşılayan *beşer*, diğeri ise bu maddî yapıyı anlamlı kılan ruhsal yönü temsil eden *insandır*. İnsan, insansı bir varlık olan beşer statüsünden çıkıp tam anlamıyla insanlık niteliğini kazandığı ana kadar tabiatın işleyiş seyrine bağlı olan diğer varlıklarla aynı kaderi paylaşmıştır. Bu anlamda insan, biyolojik gelişiminin en son noktasında, aklî düzeyinin gelişmesinin ise henüz başlangıcındadır.⁴ İslâm düşünürlerinden İbn Arabî de Hakk'ın âlemdeki tecellisiyle insanın Allah'ı gösteren en kapsamlı ayna olması arasında da bir irtibat kurar.⁵

¹ Lütfü Öztabağ, *Felsefe Dersleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974, s. 47; M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Teori Yayınları, Ankara 1989, s. 71; Ayhan Bıçak, “Sofistlerin Siyaset Anlayışları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 12, (1994), s. 75.

² Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, (a christian interpretation) Charles Scribner's Sons New York 1945, s. 1-2; Ayrıca bkz. Bakara 30-33; Hicr 26-40; Furkan 54-55.

³ Douglas J. Davies, *Anthropology Theology*, Oxford International Publishers Ltd. Oxford, New York 2002, s. 1; Alexander Goldenweiser, *Anthropology*, F. S. Crofts & Co New York 1946, s. 3.

⁴ Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *Kelâm Dergisi*, 4: 2 (2006), s. 11-38.

⁵ Buna göre insan iki sûretten oluşan bir nüsha olup, bunlardan birincisi Hakk, ikincisi ise âlemdir. İnsanın maddi olan dış yapısı âlem, mânevî olan iç yapısı ise Hakk'ın sûreti ve ona ruh üflenmesinden ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, (neşr. Ebu'l-Âlâ Afîfî, Dâru'l Kütübî'l Arabî), Beyrut 2002, s. 55.

Bu görüş, hem varlığın ve yaratılışın hedefini, hem de bilinç ve bilgi sahibi olan insanın hilâfetini açıklamaktadır. Buna göre insan, bir yandan Allah'ın isim ve sıfatlarının tamamının tecellî ettiği bir varlık, diğer yandan da âlemin bir minyatürüdür. Âlem ise Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının tecellî ettiği bir başka aynadır. Şu hâlde gerek âlem ve gerekse insan, bir bütün olarak O'nun sıfatlarını yansıtmaktadır. Kaosu değil, nizamı esas alan bu görüş, İbn Arabî ve takipçilerinde görülen âlemdaki unsurlarla insandaki unsurlar arasındaki karşılaştırmalar ve bunların ilâhî isim ve sıfatlara bağlanması yoluyla insanla âlem arasında bir uyum arayışını da ortaya koymaktadır.⁶ Ancak insanı bu noktada diğer varlıklardan ayıran şey manevî varlığı, bilgi ve bilincinin gelişmeye açık bir yapıda olmasıdır.

Varlık türleri ve sayıları henüz keşfedilmemiş olan evrende insanın yerinin ve öneminin neliği sorusuna verilebilecek yanıtlar beraberinde çelişkileri de doğurmuştur. Modern Fiziğin ortaya koyduğu verilere göre Güneş sistemi evren içinde küçük bir yer işgal ederken, insan da bu küçük güneş sistemi içerisinde sayısız canlı çeşidinden sadece bir tanesidir.⁷ Modern bilim düşüncesinde insanın varlık düzeyine açıklık getirilmiş olmasına karşın, içinde bulunduğumuz bu evrenin meydana gelişine, mükemmelliğine ve varlık çeşitleri içerisinde insanın önemine yer verilmemiştir.

İnsanın kendisi ile ilgili bilgileri birer paradoks olmakla beraber genelde insan hakkında iki temel düşünce göze çarpar; bunlardan ilki, insanın evren içerisinde bu dünya da meydana gelmiş ve evrenin kurallarına bağlı, gelişime ve değişime açık, belli bir süre ile sınırlı bir canlı olmasıdır.⁸ Diğer ise, insanın mânevî yapısıdır ki bu, tabiat, hayat ve aklın dışında insanın metafiziksel bir varlık oluşudur.⁹ Modern bilimin bu noktaya gereken önemi vermediğine ve bu düşünceyi kabul etmediğine değinmiştik. Benzer şekilde tabiatçılar da insanı mümkün olduğu kadar tabî bir varlık olarak gördükleri için insanın mânevî ve ruhsal yönünü görmezden gelmişlerdir.¹⁰

⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, (neşr. Osman Yahyâ), el-Mektebetü'l Arabiyye, Beyrut 1992, 1/ s. 170-171, 2/ s. 230-232.

⁷ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 3.

⁸ George Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, Penguin Books, London 1988, s. 4.

⁹ Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England 1984, s. 29.

¹⁰ Robert Harvey Monro, *The Chief Works Of Benedict de Spinoza*, Dover Publications, New York 1951, s. 48.

Davranış ve kültür antropologları, insan “ben”inin sonsuz bir esnekliğe sahip olduğunu, söz konusu “ben”in kültürel ve tarihsel şartlanmışlıkla meydana getirildiğini söylerler. Bu relativist bakış açısına göre, sabit bir insan mâhiyeti yoktur. Bu yaklaşımda insan, çoğunlukla başkalarının oluşturduğu şeydir. İnsanı karakterize eden nitelikler toplum, eğitim ve çevreye göre değiştiği gibi zaman, mekân ve kültüre göre de değişmektedir. Bir diğer yaklaşım, temel insan mâhiyeti (insana bahşedilen muhtemel ortak genetik yapı) ile ikinci dereceden insan mâhiyeti arasında bir ayırım yapmakta ve gerçek insan mâhiyeti olarak tanımlanabilecek şeyin bu ikincisi olduğunu ve bunun içine doğulmadığını aksine bunun üretilerek içimize yerleştirildiğini söylemektedir.¹¹ Öte yandan insanı eylemlerinin ve düşüncelerinin toplamı olarak tanımlamaya çalışan varoluşçu yaklaşımlar ise, insanın içinde yaşadığı toplumsal şartların belirleyiciliğini aşma yönündeki istenç ve hareketliliğinin, onu tanımlamak için kullanılabilecek en iyi ipuçları olduğunu kabul etmiştir.¹²

Teistik açıdan Liberal Teoloji, Tanrı ve yarattığı varlıklar arasında simetrik bir ilişki kurmakta ve Allah’ın, insana kendisini kurtaracak yetileri onun tabiatına yerleştirdiğini savunmaktadır. Allah’la ilişkisi içinde insanın elde ettiği mükemmellik, kendisini fiziksel varlık alanında da göstermiş olacak, böylece Allah, insan ve evren arasında sürekli bir ilişkiden bahsetmemize imkân veren rasyonel, anlaşılabilir ve açıklanabilir bir varlık yapısı ortaya çıkmış olacaktır.¹³

Süreklilik fikrine karşı süreksizlik fikrini savunan K. Barth ise, Allah’ı bütünüyle “öteki” olarak görmüş ve rasyonel bilginin ötesine itmiştir. Böylece o, insanın kurtuluşunu kendi rasyonalitesine ve doğruyu bulma gücüne değil, Tanrı’ya havale etmiştir. Ona göre insanı, asli günahının getirdiği ağırlığın altından aklı değil, Tanrı’ya teslimiyeti kurtaracaktır. Bu yaklaşım ile K. Barth insanı tanımlarken günah kavramını öne çıkarmış olmaktadır. Çünkü o, günahsız insan hakkında hiçbir şey bilmediğimizi,

¹¹ Ashley Montagu, *Anthropology and Human Nature*, Porter Sargent, Boston, 1957, s. 37.

¹² Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5:1, (2007), s. 1-12.

¹³ Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik” s. 1-12.

mevcut hâliyle insanı tanımlamaya imkan verecek en iyi unsurun günah kavramı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴

M. İkbâl, kendi imkânlarımızla hayata direnemeyeceğimizi kabul eden ve kurtuluşu daha üst unsurlara (Tanrı gibi) bağlayan zihniyeti reddetmektedir. Ona göre Kur’ân kötülüğün her çeşidi ile mücadele etmek için benliği yıkmayı değil, aksine onu olabildiğince güçlendirmeyi emreder. Zira insanın yeteneklerle donatılmış olması, pasif bir teslimiyeti değil, aktif bir yönlendirmeyi gerektirir. Kendisinde benliğin nisbî bir mükemmeliyete eriştiği insan, ilâhî yaratıcı kudretin kalbinde gerçek bir yer tutar. O, çevresinde bulunan öteki varlıklardan daha fazla bir hakîkât derecesine sahiptir. Bütün yaratılmışlar arasında Hâlik’in yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirâk etmeye muktedir olan yegâne varlık insandır.¹⁵

İnsan, teolojik açıdan değerlendirildiğinde (Tanrı’nın sıfatlarını ödünç alıp tam anlamıyla insan olduktan sonra) onun gerçekleştireceği hedefler önüne Tanrı tarafından konulmuştur. İnsanın yasak meyveyi yemesiyle başlayan bu süreçle, insan üzerinden geçen zaman, tek tip işleyen bir süreç olan beşerî süreçten çıkmış, artık insanın hayatına anlam katan iyi-kötü, güzel-çirkin, vs. bütün değerlerin aktif olmaya başladığı insanî niteliğe kavuşmuştur. Verilen bilgi ile, başka bir ifâdeyle isimlerin öğretilmesiyle beşer özelliği sona erdirilen ve insan olarak isimlendirilen bu varlık, kendine ait bir bilince kavuşmuş ve diğer varlıklardan farkını ortaya koymak amacıyla mahrem yerlerini örtmeye başlamıştır. Tanrısına isyan eden ilk insan, artık bu insan olma sürecinden sonra iradesiyle davranmaya başlamış bunun neticesinde mutlu olabilme, isyan edebilme, af için yakarma imkanına sahip olmuştur. Buna göre tarih artık insanın üzerinden geçmemekte, bilakis o, insanla birlikte işlemeye başlamıştır. Zaman insanların tek varlık ve yokluk sebebi olmaktan çıkıp, insanla paralel giden, insanın yapıp ettikleriyle fazîletler ya da felaketler tarihi şeklinde işleyen bir sürece, anlamlı ve değiştirilebilir bir

¹⁴ Şu halde insana hakim olan gücün “günah” olduğunu ve insanı ancak bununla kontrol edebileceğimizi kavram günahdır. İnsana hâkim olan güç günahdır ve insan ancak bununla kontrol edilebileceğini kabul etmiştir. Karl Barth, *The Epistle to the Romans (Der Römerbrief)*, (terc. Edwyn Hoskyns), Oxford Univ. Pres. Oxford, 1933, s. 167.

¹⁵ Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 98-99.

vetireye dönüşmüştür. Bu sürecin sonunda bir ilk örnek olarak ortaya konulan insan, özgür ve sorumlu bir varlık olmuştur.¹⁶

Kur'ân'a göre insan hem yaşadığı süre içinde ortak hayat alanını paylaştığı varlıklara karşı görevleri olan hem de Allah'a karşı sorumlu bir varlıktır. Bu sorumluluk alanının genişliği onun kendisini gerçekleştirirken aktif kılacağı yeteneklerinin imkânlarını da beraberinde getirmiştir. Bu insanî imkânlar sadece maddî dünyaya değil, onun da ötesine yönlendirilebilecek mahiyettedir. İnsan hayatını bütüncül olarak anlama ve anlamlandırma ancak bu kapsayıcı (fiziksel ve metafiziksel) bakış açısıyla mümkün hâle gelir. Dolayısıyla insanın en büyük sorumluluğu, şüphesiz, sahip olduğu potansiyelin farkına varmak ve bu potansiyeli gereği gibi değerlendirmektir. Düşüncenin ve aksiyonun önünde engel olarak duran bütün yaklaşımlardan kurtulup ilâhî isim ve sıfatları beşeri düzlemde gerçekleştirmek her insanın en önemli ve öncelikli vazifesidir.

Zira insan, varlığı ve özgünlüğü ile açıkça hayvanlardan ayrılır. İnsan kendisi yaratık olmakla beraber kendi sınırları içerisinde yaratmaya ve hayat şekillerine müdahâle eder. İnsanlık tarihi göstermiştir ki, insan, kendi hayatına olduğu kadar tabiata da müdahâle etmiş ve bir çeşit “yaratmaya” katkıda bulunmuştur. İnsan her ne kadar mutlak manada özgür olmasa da yaşamın değişik formlarına belli sınırlar içerisinde müdahâle etme gücüne sahiptir. İnsanın değeri, diğer canlılar arasındaki yerini gösteren özellikleri bütününde ve “ortak iyiyi ve yararı” yaratmayı amaçlamasında yatar. Bu onur, insanın kendi imgesine uygun bir bilinç ve davranış geliştirmesini ve başkalarından da böyle bir davranış beklemesini sağlar.¹⁷

1. Kültürel Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan, içinde doğduğu ve yaşadığı belli bir kültür havzası içerisinde şekillenir. Diyalektik olarak bir yandan o kültürü oluştururken; diğer yandan da kültür onu şekillendirir. Bir fenomen olarak kültür, insan hayatının aynası ve yapıp-ettiklerinin bir ürünüdür. Düşünürken ve konuşurken kullandığımız dil, içinde yaşadığımız kültür havzasına aittir. Gelenekten devraldığımız ve günlük yaşantımızın yönlendiricisi olmakta devam eden dünya tasavvurlarımızda kökleri kültürdedir. Eskiye iyice incelediğimizde

¹⁶ Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, s. 11-38.

¹⁷ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik” s. 1-12.

insanı her iklimde yer almış, her ekolde temsil edilmiş ve her düşüncenin arkasında görünüp kaybolmuş buluruz.¹⁸ Dolayısıyla insan için kültürden kaçmak ya da kendini kültürden soyutlamak mümkün değildir. Kültür, dinin insan üzerindeki veya insanın kendi üzerindeki tesirinden ibârettir; bütün uygarlık, zekanın tabiat ve dış dünya üzerindeki tesiri demektir. Kültür insan olmak hüneri iken; uygarlık ise işlemek, üretmek, yönetmek ve şeyleri daha mükemmel yapmak mahâretidir. Diğer bir deyişle kültür, durmadan kendi kendini yaratmak; uygarlık ise, dünyayı durmadan değiştirmektir.¹⁹

Akıl ve vahyi iki zıt kutup olarak karşı karşıya getiren Hristiyanlar pek çok teolojik çıkmaza girmiştir. Sözkonusu akıl-vahiy ayırımı, belki de insanları yaşadıkları dünyanın ve kültürün dışına iten en büyük faktör olmuştur.²⁰ Halbuki insandan beklenen, kendisine verilen potansiyel değerlerle kendisinde olmayanı kazanmak ya da kendisinde olan potansiyeli pratiğe çevirmektir. Yani vahyin desteğindeki bir akılla yaratmaya katkıda bulunmaktır.

Teolojik yaklaşımın aksine Marx ve Engels, kaynağını göklerden alan Tanrı merkezli anlayışa tamamen karşı çıkmıştır. Buna karşın onlar, yerden göğe yükselen bir anlayışı kabul etmişlerdir. Bu perspektifte onlar, insan söylemini, hayâl ve algısını esas kabul etmişler ve insanın anlaşılmasının ancak bu çerçeve içerisinde olacağını iddia etmişlerdir. Onların hareket noktası, yaşayan gerçek insandır. Onlara göre insanın gelişimi ve ortaya koyduğu ürünler onun fikri gelişiminin birer yansımasıdır.²¹ Bazen insan yaşadığı toplumu aşar ve genel seviyenin üstünde başarılar elde eder. Bunu yaparken de pahalı alet ve edavatlar kullanmaz. Copernicus, Galileo, Newton gibi kimseler bu başarıları elde etmek için pahalı alet ve edevat kullanmamışlardır.²² Bilimsel araştırma yapacak bir insan geçmişin hatalarını tekrar etme ya da kültürün kendisini içine

¹⁸ Hasan Hanefi, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, (çev. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 11.

¹⁹ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, (çev. Salih Şaban), Nehir Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2008, s. 85.

²⁰ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper Torchbooks, 1956, NewYork, s. 46.

²¹ Sidney Hook, *The Quest For Being*, Published by Prometheus Books, New York 1991, s. 7.

²² Bertrand Russell, *Bertrand Russell Speaks His Mind*, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1960, s. 129.

çektığıde ağırlık altında ezilme yerine kendi düşüncelerini ortaya koymalı ve ahlâkî ilkelere bağlı olarak kendisini ifâde etmelidir.²³

Düalistler de²⁴ Hıristiyanlığa tepki olarak insan ve onu anlamlandırmada şöyle düşünür; İrade, ahlâkın kurallarını bağımsız bir şekilde yapabilir. Kendine güveni olan bir insan kendi kendini kontrol edebilir. Samimiyet, bütünlük ve dürüstlük sahibi birisi Tanrı'nın ya da kilisenin inâyeti olmadan da yaşayabilir. Bağımsız iyi bir insan kendi dışında başka hiçbir şeye muhtaç olmaz. İrade Tanrı'nın yerini alır ve insan da en soylu hareketlerin meydana gelmesine kaynaklık eder. Akıl kutsalın yerinde bir hakem ya da hâkim olarak değer hükümleri verir.²⁵ Görüldüğü üzere düalistler, hem insanı, hem de kanunları tanrılaştırmışlardır. Sonuç olarak bunlara göre günahı insan bağışlar, insan insanı sever, İsa'nın yerine her insan kurtarıcı olur. Tanrıya bağlanıp teslim olma yerine O'nun yanında dünya ile yüzleşme onların temel felsefesidir.²⁶

Kültür Bilimleri denilen bilimler (Felsefe gibi) insanın zihinsel çabasıyla ürettiği bilimleri tanımlamaktadır ve insan bu bilim üretme gücü sebebiyle diğer varlıklardan ayrılmaktadır. İnsan aklına ve zihnine dayanan bilimler, insan düşüncesi ve emeğiyle tarih içerisinde oluşturulmuş ve bir sosyal çevre olarak bir kez oluştuktan sonra içine doğduğu insanı da oluşturan her şeyi içine alan bir anlam genişliğine kavuşmuştur. Tin alanında herşey tekillik arzeder. Bu tekilliği anlamanın da dilbilimsel çözümlemekten geçtiği kabul edilmektedir. Her bireyin kendi iradesi, akı, ruhu ve bunlara dayalı oluşturduğu bir kültür şifresi vardır. Bu şifreyi çözmenin yolu bu tekillerden hareketle bütünü anlamaktır.²⁷

İnsan bilimleri, özü açısından insanı ve insanın tarih içinde ürettiği entelektüel birikimi anlamaya çalışır. Dolayısıyla entelektüel birikimin arkasındaki insanı oluşturan temel unsurları dikkate almadan yapılacak bir analiz kuşkusuz eksik olacaktır. İnsanı oluşturan ve söz konusu entelektüel birikime rengini veren unsurlardan biri de dinsel

²³ Ayn Rand, *The Voice of Reason* (edited by Leonard Peikoff), published by Penguin Group, New York 1990, s. 16.

²⁴ Burada “düalist” kavramı insanı sadece maddi bir varlık olarak görmeyen bilakis onun ahlâkî yönüne de önem veren manasındadır. Ancak bu anlayışta ahlâkî temellendiren din değil bütünlük sahibi insandır.

²⁵ Niebuhr, *Christ and Culture*, s. 155.

²⁶ Niebuhr, *a.g.e* s. 157.

²⁷ Şaban Ali Düzgün, “*Çağdaş Bilimler Bağlamında İslâm Bilimlerini Konumlandırma*”, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005, s. 171.

düşünce ve yaşamdır. Bu durum, insan bilimleri ile din bilimleri arasında kaçınılmaz bir ilişkinin varlığını zorunlu kılmaktadır.²⁸ Din tabiatla kurduğu bağın yanısıra, yaşamı da irdelediği için teorik olduğu kadar pratik amaçlar da taşır. Dinin bireysel veya toplumsal hayatı yönlendiren ve yükümlülükleri yerine getirmede ya da zorluklara tahammül etmede duygusal güç veren bir kaynakla yani vahiy ile ilgili oluşu, bu pratik amaçların zeminini oluşturur.

İnsan bilimlerinin insanı ele alış zeminine paralel olarak Teoloji Tanrıyı, tabiatı ve insanı dikkate alan bir yelpazede kendi sınıf kavramlarını üretir ve anlam çerçevesini bu yapılar arasındaki ilişkiyi dikkate alarak kurar. Pozitivistlerin teolojiye saldırımlarındaki temel amaç dilde bir niteliğe ulaşmak değil, alternatif bir dünya görüşü geliştirmektir. Bu dünya görüşü içerisinde Allah'ın varlığı baştan dışlanmakta, ahlâkî kararlar iradeye ve irrasyonel tercihlere bırakılmakta, bireyin gündelik hayatta karşılaştığı problemlere hiçbir şekilde referansta bulunulmamaktadır.²⁹ Buna karşı Kur'ân dünyayı âhiretle yanyana koyar ve âhireti kazanmanın yolunun dünyayı îmar etmekten geçtiğini kesin bir şekilde ifade eder. Dünyanın îmarı ise ancak insanın sahip olduğu yetenekleri ve kabiliyetleri sonuna kadar kullanmasıyla mümkün olur.

2. Dinin Hem Özne Hem de Nesne Varlığı Olarak İnsan

Kur'ân'da insan için kullanılan kelime ve sıfatlar dikkate alındığında, insanın Allah nezdindeki değerini anlamak biraz daha kolaylaşacaktır. Bu bakış açısı çerçevesinde insanın sorumluluğu meselesini de daha tutarlı bir şekilde ele almak mümkün olacaktır. Kur'ân'da Allah için kullanılan pek çok isim ve sıfatın insan için de kullanılmış olması tezimizin merkeze alacağı ana ilke olacaktır.

Teolojinin konusu sadece Allah olmamalıdır, bilakis tema olarak yeterince işlenmemiş ise de teoloji, insanı ve onun sosyal niteliğini, birbiriyle ilişkisi açısından insan ve sosyal düzeni de problematik olarak ele alır.³⁰ Teoloji, Tanrı'ya aşırı vurgu yaparken insana ve insanın varlık alanındaki fonksiyonuna yeterince eğilmemiştir. Bu

²⁸ Düzgün, “Çağdaş Bilimler Bağlamında İslâm Bilimlerini Konumlandırma” s. 173.

²⁹ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, s. 72.

³⁰ B.Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Hasan Hanefi'nin bu eserin Arapça tercümesi *Risâle fî'l-lâhûta ve's-siyâse*'ye yazdığı mukaddime, Mısır trs., s.13.

yaklaşım, tabiatında bazı olumsuzlukları barındırmaktadır.³¹ Bunun doğal sonucu olarak Mutezile ve kısmen Mâturidî kelâmı hariç, klasik kelâm, insanı özgürlük, sorumluluk ve irade gibi etkinliklerinden soyutlamış, onu, ikinci derecede öneme sahip ve bütün faaliyetlerinde sadece Tanrı'ya bağımlı bir varlık kategorisi olarak değerlendirmiştir. Hatta insanın fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi, hiçbir şekilde insanın kendi öz gücü olarak görülmemiş, Tanrı'nın mutlak otoritesi, otantik bireysel otoriteye karşıt bir güç şeklinde konumlandırılmıştır. Böyle olunca, Allah'ın insanla olan epistemolojik ve ontolojik ilişkisi, insanı güçlendiren ve yaratma gücünü artıran bir unsur olmaktan çıkarmış, tersine onu zavallılığa iten ve güçsüz kılan bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak insan, Allah'ın mutlak kudreti karşısında aciz, mutlak ilmi karşısında câhil vs. olarak görülmüştür. Beşerî varlık düzleminde ilahî isim ve sıfatlara sahip olan insan için uygun olan yaklaşım, ilâhî güç kaynağının mutlaklığı karşısında ezilmek değil, gurur duymak, Allah'a rakip olmak değil, O'nunla birlikte iş görmektir. İnsanın omuzlarına yüklenen sorumlulukları bu düşüncenin verdiği dinamizmle yerine getirmek yönünde harekete geçirecek bir anlayışın geliştirilmesi zorunludur.³²

Sistematiik açıdan bakıldığında İnsanın, varlık alanında, başka bir deyişle, Allah'ın yaratma planında ne anlam ifâde ettiğı ve kaderinin ne olduğı konusunda iki akım tartışıl原因lmıştır.³³ Bunlar, insanın nesnel ve öznel gayeleridir. Buradaki nesnellik, Tanrı'nın insan için öngördüğü ve bu çerçevede aktüelleşmesini istediğı ilahi gayeyi değerlendirilirken; öznellik ise, hayata kendi perspektifinden bakması ve kendi tercihlerini ön plana çekmesidir. Özü açısından her iki gaye de bir şeyin iki yüzü gibidir; bu sebeple, “insanın objektif gayesi nedir?” sorusuna verilecek cevap, “insanın sübjektif gayesi nedir?” sorusuna da yanıt olabilir. Bu çerçevede denge, sözkonusu iki gayeden birinin aleyhine bozulduğunda insanın anlam bütünlüğü de parçalanmaktadır.

Allah'ın, etkin ve özgür bir varlık olarak yarattığı insan, objektif olarak belirlediğimiz ilâhî gayenin aksine, bu özgürlüğü teslim edecek tabî ve tabiatüstü güçler arayışına girdi. K. Rahner'in ifâdesiyle, insan, özgürlük kendisine “ağır” gelmeye

³¹ Donald Wiebe, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, McGill 1991, s. 15.

³² Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1999 s. 1-3.

³³ Herbert Waddams, *A New Introduction to Moral Theology*, New York 1965, s. 57.

başlayınca, bundan kurtulmanın yollarını aradı.³⁴ Ancak insan cennetten çıkarıldığından beri kendisine verilen hürriyetten, iyilik ve kötülük dramının içinden kurtulamadı, hayvan veya melek gibi masum olamadı. Kendi hürriyetini seçmeye ve kullanmaya, iyi veya kötü olmaya, tek bir kelime ile, insan olmaya mecbur oldu. Bu seçme kabiliyetinin neticesi ne olursa olsun, kâinatta mümkün olan varoluşun en yüksek şeklidir.³⁵

³⁴ James F. Bresnahan, “*Rahner’s Ethics: Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethical Methodology*”, *The Journal of Religion*, 56 (1976), sayı: 1, s. 41.

³⁵ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 76.

BİRİNCİ BÖLÜM

DEĞER (ANLAM) KAYNAĞI OLARAK İNSAN

A) GENEL OLARAK İNSAN

a. 1. İnsan

Kur'ân'da insan için “*ins, nâs, enâsiy*” gibi aynı kökten farklı formlarda ifadeler kullanılmıştır. Kelimenin kök anlamı, cin ve nefretin zıddı olup³⁶ sezmek, farketmek, hissetmek, kendisiyle ünsiyet etmek anlamına gelir ve Âdemoğlunun cins ismidir.³⁷ Konuşân canlı³⁸ tanımıyla insan kavramının Kur'ân'da pek çok kullanımı vardır; bu bağlamda altmış beş yerde “*insan*”, on sekiz yerde “*ins*”, bir yerde “*insî*” şeklinde geçmektedir. Ayrıca bir ayette “*enâsî*”, ikiyüzotuz yerde “*nâs*” şeklinde çoğul olarak yer almaktadır.³⁹

“Anthropos” insan, “logos” ise teori anlamına gelmektedir.⁴⁰ Bu iki kelimenin bileşimi Anthropology ise, doğrudan insanı inceleme konusu yapan,⁴¹ onun kökeni, nereden ve nasıl bu hâle geldiği, insanın ilgili olduğu, yaptığı her şeyi, yaşamış ya da yaşayan bütün insan ırklarını inceleyen bir bilim dalıdır.⁴² İnsanı tanımlamak için ya konuşan varlık (homo loquax), ya bilge insan (homo sapiens), ya yapan insan (homo faber) ya da duyan insan (homo patheticos) kavramlarını kullanırız.⁴³ Bu tanımlarda insanın rasyonel, tecrübî ve duygusal yönleri belirtilmiş olur. Teoloji, dini bilgiler

³⁶ Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, I/ s. 148; Ayrıca bkz., İlhan Kutluer, “*İnsan*”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/ s. 321.

³⁷ Fâhru'd-din Râzî, *Mefâtiḥ-ul Gayb*, Darul Fikr 1. baskı Beyrut 1981, XXX/ s. 235; Cârullah Ebû Kâsım Zemahşeri, *Keşşâf*, Mektebetu'l Abikan, 1. baskı, Riyad 1998, VI/ s. 274.

³⁸ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't Târifât*, (thk; İbrahim el-Ebyârî), Dâru'd Deyyân li't Turâs, Medine ts., s. 56.

³⁹ Kutluer, *a.g.m.*

⁴⁰ Encyclopedia Britannica, “*Anthropology*”, Encyclopedia Britannica Ltd. London 1953, II/ s. 41.

⁴¹ John Lewis, *Anthropology Made Simple*, Made Simple Books W. H. ALLEN, London, s. VII.

⁴² David Pocock, *Social Anthropology*, Sheed and Ward Stagbooks, London 1988, s. 9.

⁴³ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, s. 31.

ışığında insan deneyimini anlatırken, Antropoloji belirli toplumlardaki hayat deneyimlerini yorumlar.⁴⁴ Antropolojiye göre insan tabiat düzeninin bir parçası olup⁴⁵ evrim yoluyla maymundan meydana gelmiştir.⁴⁶ Ancak bugün bu değişim sürecinin gelişim detayları ve değişim dinamikleri hakkında pekçok tartışma vardır.

İnsan renklerin, seslerin, zevk ve acıların, tutkulu aşkların öznesi olarak bilinen bir varlıktır. Ancak son zamanlarda insan matematiksel sistemin önemsiz bir sonucu gibi algılanmaya başlanmış ve gerçek değerinden soyutlanmıştır.⁴⁷ İnsanın metafiziksel yönünün inkarı bu sonucu doğurmuştur. Halbuki İslâm düşüncesinde insan zât olarak değil sıfat ve fiiller itibariyle Allah'a benzeyen tek varlıktır.⁴⁸ Bu durumda ilahın ilah olması da ancak kendisine ibâdet edecek varlığın var olmasını gerektirmektedir. Bu da ancak Allahı gösteren en kapsamlı ayna Adem ile olur.

Kur'ân'da ilk insan olarak Âdem'le kasd edilen şeylerden biri de insanın prototipi olması bakımından insan yapısıdır.⁴⁹ Âdem kelimesinin kökü tartışmalıdır.⁵⁰ İhtimaller arasında, esmerlik anlamına gelen *üdme*; tip, örnek anlamına gelen *edeme*; insicâm ya da ülfet anlamına gelen *üdm* ya da *üdme* yer almaktadır. Âdem'in yaratıldığı toprak ya da yeryüzü anlamındaki *edîmü'l-arz* tamlaması da bir başka ihtimaldir. İkinci temel kavram olan *insanın* Allah'a verilen ahdi unutulması sebebiyle *nisyân* (unutkanlık) ya da çevresi ve hemcinsleriyle uyum halinde yaşayabilmesinden dolayı *üns* (alışmak, uyum sağlamak) kökünden geldiği tartışmalıdır. *Deri*, *kabuk* gibi anlamlara gelen üçüncü temel kavram *beşer*, tek ya da çok, kadın ya da erkek insan türünü ifâde etmekte, aynı kökten türeyen *büşrâ* kelimesi ise müjde anlamına gelmektedir.⁵¹ İnsan tarifinin klasik felsefi

⁴⁴ Douglas J. Davies, *Anthropology Theology*, Oxford International Publishers Ltd. Oxford, New York 2002, s. 1.

⁴⁵ Alexander Goldenweiser, *Anthropology*, F. S. Crofts & Co New York 1946, s. 3.

⁴⁶ Calvin Wells, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, (çev. Bozkurt Güvenç), Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 1984, s. 3.

⁴⁷ Edwin Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York 1951, s. 90.

⁴⁸ Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, (neşr. Ebu'l-Âlâ Afîfî), Dâru'l Kütübi'l Arabî, Beyrut 2002, s. 48.

⁴⁹ Nitekim İbn Arabî şöyle der: „...Âdem ve Havvâ'dan kendi zamanına kadar yaşamış belli bir şahsa hitap etmiyoruz. Burada kasd edilen, insanın yapısıdır. İbn Arabî, *Fütûhât*, (neşr. Osman Yahyâ), el-Mektebetü'l Arabiyye, Beyrut 1992, 1/ s. 194.

⁵⁰ Fahreddin Râzî, *Mefatih-ul Gayb*, XXVI/ s. 96.

⁵¹ Ibn Manzur, *Lisan-ul- Arab*, I/ s. 147.

yaklaşımlarda olduğu gibi, sadece *hayvan-ı nâtık* (düşünen ya da konuşan canlı) gibi belli bir yönüyle sınırlanması yanlıştır. Çünkü insan, ilâhî sûrette tasvir ve tarif edilmiştir.⁵²

Yarım asır öncesinde bazı bilimadamları insanı bir makine gibi düşünmüş ve bu makineye, doğru veriler yüklendiği takdirde mutlu geleceğin elde edileceğini iddia etmişlerdir.⁵³ İyi bir teknik kullanılarak insanları belirli yönde hareket ettirme ve belli şekilde düşünmelerini sağlamakla ütöpik bir geleceği hayâl etmişlerdir. Ancak zamanla insanın zannedildiği gibi basit bir varlık olmadığı, yaşayan diğer canlılardan ilkesel olarak farklı yönlerinin olduğu ve aynı zamanda her insanın kendine has çok özel ve orjinal bir tarafının bulunduğu ortaya konmuştur. İnsanın özgürlüğü ve kurtuluşu, ancak saptırıcı yansıtımların radikal bir şekilde aşılmasıyla mümkündür. İnsan kendi kaderini kendi eline almalıdır. Bu da yabancılaştırıcı yansıtımları insani ideallere tercüme etme yoluyla teistik Tanrı imgelerinin dayatmalarından kurtulmakla olur.⁵⁴

Bir muammâ olan insanın Allahın varlığını ispat etmek ve temellendirmek yetisi de en üst konumdadır. Allah kendisini dünya ile öyle ilişkilendirir ki, kendisine dair bilgi istidlâlî ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hâle gelir. Ancak bu istidlâlî ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı, ontik (fitrî) ve epistemik (bilgisel) olarak bir var oluş durumunu gerektirir. İnsanın hakîkâti keşfetmede dayanacağı kaynaklardan birisi de bizzat kendi fitratıdır. Fıtratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira fitrat, insanın kendisine göre yaratıldığı bir prototiptir.⁵⁵ Özü açısından bu kavram, insanın kapasitesi ve sınırlarını göstermektedir. Her bir sorumluluk alanının denk düştüğü ontik yâhut epistemik bir insan yeteneği vardır. İnsanın bilme yeteneğini ifade etmek üzere Kur’ân’da “lûbb”, “fuâd”, “sadr”, “kalb”, “akıl”, “basîret”, gibi pek çok kavrama atıf yapılmıştır.

İzzetbegoviç insanla ilgili farklı bir yaklaşımla şu görüşleri dile getirir;

“İnsan hem arzın kurdu hem de semânın çocuğu olduğundan, yani yaratılmış olduğundan, âhenksiz bir varlıktır ve onun düzleminde “Öklid âhengi” mümkün değildir. Yaratılış hakîkâtine insan hayatının yalnız bütün derin

⁵² William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 55.

⁵³ Joseph Wood Krutch, *The Measure of Man*, The Bobbs-Merril Company, New York 1953, s. 94.

⁵⁴ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, s. 91.

⁵⁵ Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, s. 11-38.

*hakikâtleri değil, bütün korkunç dalâletleri de istinâd etmektedir. Diğer bir ifâde ile, insanın büyüklüğü, ahlâkı, gayreti ve trajedisi yanında bütün müşkülleri, memnuniyetsizliği, lanetliliği, gaddarlığı ve kötülüğü de bu gerçeğe dayanmaktadır.”*⁵⁶

İzzetbegoviç’in bu felesefî yaklaşımı Kur’ân’ın insanın birbiriyle çatışan ikili yapısına yaptığı vurguya uygundur. İnsanın ikili bir yapısı vardır: Bedeni ve hayvânî; ruh, insanın rasyonel tarafını temsil etmektedir. Bedenî olan, insanın kınanmayı gerektiren davranışlarına kaynaklık eden yönünü temsil etmektedir. İnsandaki bu bedenî yâhut hayvanî nitelikler, bazı yönlerden ona yarar sağlamasına rağmen insanın entelektüel güçleri ile çatışma hâlidir. Kınanmayı gerektiren hususların, insanın fiziksel yönünün bir parçası durumundaki hayvanî güçlerine ve yeteneklerine bağlanması, insan bedeninin tahkir edilmesiyle karıştırılmamalıdır. İnsanın gerçekliği yâhut özü, kişi ‘ben’ dediğinde buna karşılık gelebilecek şeydir ve bu bilginin de mekânıdır.⁵⁷ ‘Ben’ doğru yola yani fitratıyla uyumlu bir şekilde iyi ve doğru olana doğru bir eğilim gösterdiğinde, üzerine ilâhî bir huzur (*sekîne*) iner.⁵⁸

Nefs; ruh ve beden ikiliğinin içine çekildiği için, bir yandan hayvanî nefis (*nefs-i hayvanî*), diğer taraftan da rasyonel nefis (*nefs-i nâtika*) olarak kendini göstermektedir; nefsin mutluluğu ve uhrevî yaşamda nihâî saadeti elde etmesi, bu yönlerden hangisini tercih edip, işbirliği yaptığına bağlıdır. Nefsin her iki yönü kendine ait kuvvet ve kabiliyetlere sahiptir. Hayvanî nefsin kabiliyetleri, motive edicilik ve algılayıcılıktır. Motive edici olan arzuya dönüktür, şehvete ve öfkeye (gazab) dönük iki alt kabiliyete sahiptir.⁵⁹ Algılayıcı olan ise, dış dünyadaki tikelleri algılama işlevini gören beş hâricî duyudan oluşur. Ayrıca duyumsal imajları ve bunların anlamlarını içsel olarak algılayan, bunları birleştiren yâhut ayıran, bunlara ilişkin anlamları kavrayan, bu şekilde kavranan anlamları muhafaza eden ve bunları akletme işlevini gören beş içsel duyu daha vardır.⁶⁰ Rasyonel nefsin kabiliyetleri, eyleme yönlendirici ve bilişseldir. Harekete geçiren “entelekt” olarak işlev gördüğü için, bu nefis insan bedeninin hareketinin de temel

⁵⁶ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 74.

⁵⁷ N. Muhammed Attas, *Prolegmana to the Metaphysics of İslâm “İslâm’da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi”*, (çev. Ş.A.Düzgün), Malezya: ISTAC, 1993 s. 163.

⁵⁸ Bakara 248; Tevbe 26; Fetih 4.

⁵⁹ İbn Sina, *Kitâbu’ş Şifâ*, Kahire, 1975, s. 33; *Kitâbü’n Necât*, Beyrut, 1985, s. 197-198.

⁶⁰ *Şifâ*, s. 33-34; *Necât*, s. 198.

esas ıdır. Bu pratik akıldır ve tek tek eylemleri bilişsel entelektin teorik kabiliyetiyle uyumlu bir şekilde çalışmaya yönlendirir. Bir şeyi arzulaması yâhut bir şeyden kaçınması bir eylemle somutlaşacak olan iradeyi harekete geçirme sorumluluğundaki hayvanî nefsin motive edici kuvveti, insana ait duyguların da kaynağıdır. Nefsin algılama kuvveti ve bu kuvvetin temsil, tahmin ve hayâl edici kabiliyetlerine gelince, bu fiziksel nesneleri idare etmekte ve insanın maharetlerinin ve sanatlarının ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir; rasyonel akıl yürütme kabiliyetini kullanınca da öncüller ve sonuçların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. İnsanın bedenini bu kuvvetin yönetmesi, kötülüklerin ve faziletlerin tanınmasına imkân vermekte ve böylece insanda ahlâkî davranışın ortaya çıkmasını teşvik etmektedir.⁶¹

İslâm filozoflarından Kindî ise “nefs” kavramını şöyle değerlendirir:

*Nefis basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Güneş ışığının güneşten gelmesi gibi onun cevheri de şânı yüce Yaratıcı’dan gelmektedir. Yapısının şerefli oluşundan ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilâhî ve rûhânîdir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevkeder; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur veya tıpkı süvarinin sert başlı atı dizginle zaptettiği gibi, o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler.*⁶²

İnsanın rasyonel ve duygusal yönünü nefis mekanizması altında değerlendiren Kindî akıl ve iradenin bu sistem içerisinde bir çeşit kontrol vazifesi gördüğünü ve bunun metafiziksel bir varlıkla bağlantılı olduğunu söyler. Zaten Kur’ân’da insanı akli ve özgür iradesi sebebiyle diğer canlılardan ayrı tutar.

a. 2. İnsanın Anlam Çabası

İnsanın içine doğduğu evrenin nötr mü, değer yüklü mü olduğu tartışması insanın anlam arayışında önemli bir yere sahiptir. Süregelen bu tartışmalarda İslâm evrenin değer

⁶¹ Attas, “İslâm’da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi” s. 164.

⁶² Kindî, *Resail-il Kindî el-Felsefiyye*, (tah. Muhammed Abdül Hâdi Ebu Rîde), Dâru’l Fikri’l Arabî, Mısır 1950, s. 271.

yüklü olduğunu kabul eder, çünkü, ilk olarak, var olmak başlı başına bir değerdir, ikinci olarak da, varlık irtibatlı olduğu varlıktan (Allah) değerini alır.

Kur'ân'da evren, Allah'ı gösteren ayet ve sembollerden oluşur. Bu teolojik yaklaşım İslâm düşüncesinin ana eksenini oluşturur. Batıda bilimselliğin hâkim olması ile bu ayetler içerdiği anlamlardan ve sembollerden soyutlanmış ve birer katı bilim hâline dönüşmüştür. Bu anlamda Galileo ve Newton'un tasarladığı alem, determinist bir alandı ve açıklanabilir hiçbir yapı içine Tanrı kavramı dahil edilmiyordu. Tanrı sadece açıklanamayan başlıkların izahında bir alt unsur olarak kullanılıyordu. Bu yapı içinde Tanrıya açılan alan iyice daralmış ve Tanrının yerini bilimin indirgemelerde bulunmasının çok güçlü olduğu insanın derunî yapısı ve insan tarihi almıştır. Tabiat teolojik çağırışimler yapamayacak kadar içindeki işaret ve sembollerden soyulmuş ve zayıflatılmıştır.⁶³

İnsanoğlu sürekli bilinmeyen şeyleri anlamaya çalışmıştır. Hatta ilk insanlar arasında bile dünyanın tarihi ve orjini ile ilgili sorular, düşünceler yer almıştır. Felsefeciler ve din adamları bu sorulara farklı cevaplar vermişlerdir. Genel olarak bu cevapları üç kategoride değerlendirmek mümkündür;

- 1) Sonsuz zamana sahip dünya.
- 2) Belli zaman aralığında oluşmuş ve süreli dünya.
- 3) Sürekli evrimin olduğu dünya.⁶⁴

İnsanlar mensup oldukları toplumun önem algısına göre üretimde bulunurlar. Bu çerçevede insanın önem değerlerinin iki temel kaynağı vardır; Birincisi kozmik kaynaktır. Buna göre insan kavrar, sezer, bir şeyi önemli, bir başkasını da daha önemli görür. Birinci kaynak eşyada var olan önem olgusunun hakîkâti hakkında bilgi vermekle beraber, insanlar arasındaki farklı önem algılarına kaynak olmaz. Burada ikinci kaynak gündeme gelir ki bu da yaşadığımız hayatın kendisidir.⁶⁵

Belli bir zaman diliminde ve belli bir süre içinde dünyanın yaratıldığı anlayışı temelini dinden alan bir önermedir. Ortaçağ Hristiyan dünyasında yaygın olan görüş

⁶³ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 18-19.

⁶⁴ Ernst Mayr, *What Evolution Is*, Published by Basic Books, New York 2001, s. 3-4.

⁶⁵ David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, State Univ. Of New York pres. New York, 1989, s. 13-14.

budur. Bu anlayışta Tanrı mutlak güç sahibi olarak bütün evreni ve insanı yaratmış, insanı evrenin merkezine yerleştirmiş ve onu varlıkların baştacı yapmıştır.⁶⁶ Felsefenin ilgisinin varlıkbilimden bilgi felsefesine kaydığı modern düşünce dönemiyle, insanı varlıkları taçlandıran bir tür olarak tanımlamak artık eskilere ait bir “mit” olarak geride bırakıldı. Kopernik, insanın evrenin merkezinde olmadığını söyleyerek insanla ilgili kozmolojik miti, C. Darwin’de insanın diğer bütün türlerden farklı ve üstün olduğunu reddederek insanın biyolojik mitini yıkmıştı. Freud başta olmak üzere psikanalistler ise insanın yapısında, özellikle irade ve zihninin çalışmasında aklın (ego) çok da etkin olmadığını, aksine belirleyici olan şeyin güdüler olduğunu söyleyerek insana bitirici darbeyi indirmişlerdi.⁶⁷

İnsanın anlamının varoluşçuluk temelinde 20. yüzyılda sorgulandığını biliyoruz. Bu çerçevede, varlığın anlamsızlığı üzerinde düşünerek kendi varlığının anlamsızlığına nasıl ulaştığını anlattığı eseri *Nausea* (Bulantı) ile J. P. Sartre’ı; *Rebel (Asi)* romanında, saçma bir hayata karşı sürekli isyan hâlinde olduğumuzu seslendiren Albert Camus’yü; yine, evrenin bir bütün olarak saçmalığını, düşüncesinin nirengi noktası yapan ve saçma bir evrende anlamlı bir hayat sürmenin ne kadar mümkün olduğunu sorgulayan F. Kafka’yı hatırlamak gerekir.⁶⁸

Bilindiği gibi bu görüş, varlıkların yapısında, bütün var olanların birbiri ile uyum içinde yaşamalarına imkân veren ilkelerin öz/cevher olarak bulunmadığını, aksine bunların sonradan insanlar tarafından yaratıldığını söyleyen varoluşçuluktur. Buna göre varoluş (existence), özü (essence) incelemektedir. Bu sebeplede, uyum göstermemiz gereken hiçbir doğal kanun, ilâhî amaç ve objektif değerler hiyerarşisi yoktur. Aksine varoluş sürecinde bütün bu değerleri biz yaratırız. Ve bütün bunları değerli kılan da sadece onları seçmiş olmamızdır, yoksa kendilerinde bir değer yoktur.⁶⁹ B. Russell bu anlamsızlığı şöyle betimlemektedir:

“İnsan, önceden ulaşabileceği amacı bulunmayan sebep-sonuç zincirinin bir ürünüdür; kökeni, büyümesi, ümitleri, korkuları, aşkları ve inançları

⁶⁶ Mayr, *What Evolution Is*, s. 4.

⁶⁷ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik” s. 1-12.

⁶⁸ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 17.

⁶⁹ Düzgün, *a. g. m*, s. 1-12.

atomların tesadüfi birlikteliğinin yarattıklarından başka şeyler değildir; hiçbir ateş, hiçbir kahramanlık, hiçbir düşünce ve his yoğunluğu insan hayatını mezarın ötesine geçiremez; bütün çağların işleri, bütün adamalar, bütün ilhamlar, insan dehasının gün-ortası parlaklığı, güneş sisteminin engin ölümlülüğü içinde yok olmaya mahkûmdur. İnsan başarılarının bu büyük mabedi, kaçınılmaz olarak, kalıntılar içindeki evrenin enkazı altında yok olacaktır... ”⁷⁰

Bu anlamsızlık içinde Russell insana yine de bir anlam alanı açmaktadır:

“Garip bir sır şudur ki kudretli ama kör tabiat, ..., kendi kudretine bağımlı da olsa, sonunda öngörüsü olan, iyiyi ve kötüyü bilen, düşüncesiz annesinin bütün yapıp ettiklerini yargılama kapasitesine sahip bir çocuk meydana getirdi. ”⁷¹

Russell, insanın bu kapasitesiyle değerler yarattığını, onları idealleştirdiğini ve bu değerlerin peşine takıldığını söylemektedir. Ona göre, mutlak madde olan evrenin nihâî yaratıcısı maddeye tapmaktansa, kendi yarattığımız ideallerimize tapmamız daha iyidir:

“Kısa ve güçsüzdür insanın yaşamı; insanın ve bütün insan ırkının üzerine yavaş ve emin bir şekilde çöker acımasız ve karanlık bir şekilde felaketler. İyi ve kötüye kör olan, durmadan yıkan, her şeye gücü yeten madde durmadan dinlenmeden hükmünü sürer; bugün en sevdiklerini kaybetmeye, yarın ise karanlığın kapısından kendisi geçmeye kaçınılmaz bir şekilde yazgılanan insana düşen, bütün esip gürlemelerine rağmen, bu kısa zamanını şerefliendiren gururlu düşüncelerle değer bulmaya çalışmak, Kader’in kölesinin korkak terörüne burun kıvrırmak ve kendi elleriyle inşa ettiği mabette ibâdete dalmaktır... ”⁷²

Aynı şekilde, objektif değerlerin olmadığını savunan nihilist postmodernizm, bir ahlâkî göreceliği esas alarak dünyanın anlamsız olduğunu iddia etmiştir. Evrenin anlamsız bir alan olduğu konusunda varoluşçularla nihilist postmodernistler aynı görüşü paylaşmakla birlikte, bu anlamsızlığa karşı geliştirdikleri tepki birbirinden oldukça farklıdır. Bu anlamsız alan içinde insanın otantik bir ‘ben’inin olduğunu ve bu ‘ben’iyle

⁷⁰ Bertrand Russell, *A Free Man's Worship, The Basic Writings of Bertrand Russell 1903-1959*, (ed. Robert Enger ve Lester Denno), Simon and Schuster, New York 1961, s. 67.

⁷¹ Russell, *A Free Man's Worship*, s. 67.

⁷² Russell, *a.g.e.*, s. 72.

anlamsızlığa isyan etmesi gerektiğini söyleyen varoluşçulara karşı, nihilistler insanın otantik bir ‘ben’inin de olmadığını, dolayısıyla herhangi bir hakîkât yâhut doğruluk değerini dikkate alarak bir isyan yâhut mücadelenin başlatılmasının da imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nihilist yaklaşım ‘bütün dünya görüşlerine karşı olma’ durumunu yaratmıştır.⁷³

Varoluşçuların savundukları görüşler bir tarafa, varlıklarda bir anlam vardır ve anlamlı bir şekilde var olabilmek, ancak varlıklardaki bu anlamlılığı dikkate alarak var olmaktan geçer. İnsan, kendisini içinde bulduğu bu varlık yapısına ya uyum gösterecek ya da isyan edecektir. Açıkçası kör tesadüflerin sonucu var olduğuna inanılan bir varlık alanına uyum göstermek, insanı daha anlamlı kılmaz. Eğer evrende olup bitenler, kör tesadüflerle oynanan bir oyun ise ve bu oyuna biz de kendimizi katacaksak, yaratacağımız bütün değerler ve katkılar bu anlamsızlığın bir parçası olmaktan öteye gidemez. Orwell’in 1984’ü ve Huxley’in *Brave New World*’unda olduğu gibi yapacağımız yegâne şey, sosyolojik mühendisliklerle iyi vatandaşlar yetiştirmeye çalışmaktan ibâret olur. Modern dünya, varoluşçuların anlamsız saydıkları bir dünya ile mücadele etmek yerine sözkonusu felsefeyi paylaşan bir süreç izlemektedir.⁷⁴

Büyük Alman filozofu Kant’a göre insan için aydınlanma akıl, bilgi ve rasyonel özgürleşme ile olur. O insanı sadece akıldan ibâret görmez. İnsanın duygusal yönünü ve tecrübelerini de önemser. Ona göre toplumun ideallerini gerçekleştirmesi için onun liberal, katılımcı, farklı görüşlere açık bir hayat tarzı olması gerekir. Başkalarının özgürlüğüne saygı ve onları anlayışla karşılama insanın özgüven sahibi olduğunu gösterir.⁷⁵ Schopenhauer ise insan tabiatını tanımak için onun duygusal yönü üzerinde durur.⁷⁶

İnsan tabiattaki diğer varlıklar gibi bir varlık olmasının yanısıra aklı, iradesi ve içgüdüleri olan aktif ve merak dolu ayrıcalıklı bir varlıktır. Açıkçası bu yaklaşım kendi içinde çelişkilidir. Çünkü bu bakış açısında insandaki rasyonel kabiliyetlerin nereden

⁷³ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik” s. 1-12.

⁷⁴ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 19.

⁷⁵ Karl Popper, *In Search Of A Better World, Lectures and Essays From Thirty Years*, Published by Routledge, New York and London 1992, s. 138-139.

⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, (Translated by E. F. J. Payne), Dover Publications, New York, 1966, s. 445.

geldiği sorusu yanıtızsız kalmaktadır. Bir diğer yanıtızsız kalan sorun da insanın bir şeyin sebep-sonucunu bilmesinin ötesinde genel kavramı, ana fikri ve bütünü görme özelliğine de sahip olmasıdır.

İnsanın bedenî ve aklî olmak üzere ikili bir yapısının olduğunu savunanlar bunu tam olarak açıklamakta güçlük çekmişlerdir. Mesela insanın duyguları ya da maruz kaldığı acıları, ızdırapları gibi mânevî durumlar için herhangi bir niyet söz konusu değildir. Bunları insanın aklî yönüyle irtibatlandırmak zordur. Bunlar belli bir niyete dayanan ve bir kısım şeyleri temsil eden şeyler değildirler. Diğer taraftan insanların inançlarını bir fenomen olarak kabul etmek de zordur. Çünkü kendi başına dış dünyada bir maddî gerçekliği olmayan bu şeyler ancak insanla temsil edilir.⁷⁷

Marksist görüşte insan ekonomik ve materyalist bir noktadan ele alınmıştır. Bu düşüncede insan bir amaca ulaşmak için azimle ve tutkuyla çalışır. Ancak bu durum tarihin akışının genel kanunlara itaat etmesini bozmaz. Yani işin başlangıcında şuur ve irade var; fakat sonuçta, ne şuur ne de irade var. Bu ise açık bir çelişkidir. Marksist psikoloji insanın rasyonelliğini maddî ya da bedensel boyutlarda ele alır ve insanların bütün ihtiyaçları eşit şekilde karşılandığında mutlu bir toplum meydana geleceğini varsayar.

F. Nietzsche'nin kendi deneyimine göre insan sadece içgüdüsel eğilimlere bağlı bir varlıktır. Ona göre içgüdülere dayanan ahlâk anlayışı bilgimizi genişletip zenginleştirecektir.⁷⁸ İnsanın içgüdüsel olarak ortaya koyduğu davranışların yanında diğer davranışları inançları üzerine bina edilir. Hatta tabiatın bir gereği olarak kabul edilen davranışlar bile önceki inançların doğru kabul edilmesiyle ilgilidir. Bu bakımdan bizim içinde yaşadığımız dünya yorumlanmış ve bir kısım kabullere göre şekillenmiştir. Bu bağlamda bazı fikirler çok güçlü dürtülerden daha güçlü olabilirler. Mesela belli yiyecekleri ya da hayvanları kutsal kabul eden birisi ölüm ya da kutsal yemek arasında bir tercihte kalsa bir kısım insanlar ölümü tercih edecektir. Bu onlardaki bir kısım kabullerin tabî dürtülerden daha güçlü olduğunu gösterir.⁷⁹

⁷⁷ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Pres. Prienceton, New Jersey 1979, s. 22.

⁷⁸ Liliane Frey-Rohn, Daimon Verlag, *Friedrich Nietzsche*, Zürich 1984, s. 39, 68.

⁷⁹ Sidney Hook, *The Quest For Being*, published by Prometheus Books New York 1991, s. 5.

İnsanın çok özel, evrendeki bütün varlıklardan farklı, “biricik” olduğu kabul edildiğinde, ilk akla gelecek sorular insanlık tarihindeki trajedik olaylar ya da insanların yaptıkları kötülükler olacaktır. Bir kimsenin kendisini kötü kabul etmesinden sonra yaptığı değerlendirme ise ne derece geçerlidir? Objektif bir değerlendirme yapabilecek insandaki en saf, en sade ve en temel ‘ben’ nedir?⁸⁰

Öncelikle insan için hayat yaşamaya değer mi ya da insan hayatının değeri nedir diye sorulduğunda, soruyu soran kimsenin bu soruyu sorabilmek için insan olmanın dışına çıkıp bağımsız biri olarak sorması gerekir. Hayatı reddeden birisi ise yaşam gücünden daha esaslı ve önemli başka bir şey ortaya koymalıdır. Hayat, karşıtına göre bizâtihi değerdir. Bu öz değerinden dolayı hayat yaşanır. Kur’ân’a göre Allah’ın varlığını gösteren en büyük delillerden birisi de bizzat hayatın kendisidir.

Will Durant, insanların genellikle öldükten sonra cennete girme eğiliminde olma anlayışını eleştirir. Çünkü buna göre hayat “kötü”, ölüm ise cennete girmeye sebep olduğu için “iyi” olarak algılanır. Ona göre bu anlayış son derece yanlıştır. Esas olan cennete dünyada girmektir;

“Her mükemmel kitap, ilham veren sanat eseri, hakikâte adanmış her hayat dünyada iken cennete girme çağrısıdır. Hâlbuki biz çok erken yorulup cennete girme eğilimindeyiz. Aslında yapmamız gereken ışığı yeniden canlandırmak ve insan olmaya terettüp eden sorumlulukları ortaya koymaktır.”⁸¹

Locke’a göre insan tabiat kanunlarına bağlıdır. Bu kanunların ne olduğunu Tanrı insan aklı ile insana bilindir kılmıştır.⁸² Aristo ise insanı rasyonel bir canlı olarak görür ve aklı da genel kavramlara ulaştıran bir alet olarak kabul eder. Ancak rasyonalistler, insanın, kendisini aşabilen ve özünü bilime konu yapabilen yanını çoğu zaman görmezler. Nitekim bir rasyonalist olan Russell’ın dünya görüşünü dört bilim dalı oluşturur ve bunların içerisinde insanın aşkınlığını ifâde edecek bir bilim dalı yoktur;

a) Fizik

b) Psikoloji

⁸⁰ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 1-2.

⁸¹ Will Durant, *The Greatest Minds and Ideas of All Time* (Compiled and edited by John Little), Simon and Schuster, New York 2002, s. 7.

⁸² Maurice Cranston, *Locke*, Published by Longmans, Green, London 1961, s. 15.

c) Fizyoloji

d) Matematiksel Mantık.⁸³

Russell’a göre insanlar dini bilgisel temellendirme üzerine kabul etmeden daha çok duygusal zemin üzerine kabul ederler.⁸⁴ Bu iddiaya Kur’ân merkezli baktığımız zaman ne kadar yanlış olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü Kur’ân bin ayetten fazla yerde insanları düşünmeye davet eder ve onlara akıllarını kullanmayı kuvvetli bir tonda emreder. Zaten akıldan uzak olan inancı, Kur’ân ataları körü körüne taklit olarak görür ve asla kabul etmez.

a. 3. Dil, Anlam ve İnanç

Diğer varlık tarzlarından farklı olarak insan, içeriğini ve delaletini kendisinin belirlediği anlamlı bir dil kullanmaktadır. Kur’ân bu anlamlı dil kullanma yeteneğinin insana öğretildiğini söylemektedir: “Rahman Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı (dili anlamlı kullanmayı) öğretti”.⁸⁵ Yine Allah’ın Âdem’e (insana) varlıkların (eşyanın) ismini öğretmesi de,⁸⁶ anlamlı dil kullanımının insana öğretilen (ilim temeline dayanan) bir şey olduğunu göstermektedir. Allah hakkında yaklaşık anlatım olan isimler, bilim ve hikmet gibi teorik güçleri, başlama, iade ve tasvir gibi pratik güçleri, mağfiret, tövbe, hesap ve ikâp gibi yönetim güçlerini de gösterir ki bunların hepsi insan melekeleridir.⁸⁷

Bunların yanısıra diğer bütün varlıklardan ayrı olarak sembollere anlam yüklemek ve sembolün delalet ettiği şeyin ardına düşmek de insanın temel karakteristiğidir. Böylece insan sadece içinde bulunduğu tabiata/fiziksel dünyaya hapsolup kalmamakta, bütün doğal unsurları kendilerinin ötesinde bir şeylere işaret eden birer sembole dönüştürerek etrafında anlamlı ve değer yüklü bir varlık alanı da oluşturabilmektedir. Dolayısıyla insanın dil kullanması, bu dile anlam yüklemesi ve buradan da sembolize edilen alana yani inancın nesnelere geçmeyi başarabilmesi insan cinsine ait bir özellik ve önceliktir.

⁸³ Bertrant Russell, *My Philosophical Development*, Simon and Schuster, New York 1959, s. 16.

⁸⁴ Bertrant Russell, *Why I am Not a Christian*, A Touchstone Book, New York 1957, s. 18.

⁸⁵ Rahman 1-3.

⁸⁶ Bakara 30-33.

⁸⁷ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, s. 17.

Lisan yalnızca insana bahşedilmiş bir olgudur. Bu olgu yapı özelliklerini içinde toplar ve bir büyüteç gibi yansıtır.⁸⁸

Chittick, Âdem'e *isimlerin öğretilmesi* olgusunun varlıklara isim vermeyi de içerdiğine temas ederek bu âyetin tüm İslâm teoloji, antropoloji ve kozmolojisini özetlediğini söyler. Yine one göre Kur'ân'da Âdem ilk günahkâr olarak tavsif edilmekten çok ilk peygamber olarak nitelendirilmesi öne çıkmaktadır. Bu husus aynı zamanda Allah'ın varlıklara Âdem'in önünde secde etmelerini emretme sebebidir.⁸⁹ Ayrıca bu âyet, âlemdeki varlıkların insana boyun eğmeleri olgusunu da kapsamaktadır. Bu noktada, âlemde tasarrufta bulunmanın, sadece bilgi değil, değer boyutu da ortaya çıkmaktadır. Bu değer boyutunun bir yanı da insanın dili anlamlı kullanabilme yeteneğidir.

Soyut anlamları çözümlemede insanın takip ettiği yol kelimelere sığınmadır. Zaten kelimeler olmadan bu soyut kavramları anlamak rakam kullanmadan matematik yapmaya benzer. Ancak kullanılan kelimeleri tam olarak kavramak soyut manaların tam anlaşılması için çok önemlidir.⁹⁰ Kavrama ve anlamlandırmada etkin olan motifleri saf akıl değerlendirir. Aslında bu saf akıl, tarih ve tecrübeler içerisinde oluşmuş sembollerle dolu bir akıldır. Bireylerdeki akıl insan cinsinde tarih olarak yerini alır.⁹¹

İnsanın kavramsal sistemi çoğunlukla bu sembolik formlardan çıkarılmış soyut şeylerdir. Bir insan diğerleri için tamamen bir bilmece ya da gizemli hale gelebilir. Biz bu durumu gelenekleri ve dili tamamen yabancı bir ülkeye gittiğimiz zaman daha iyi anlarız. Ülkede konuşulan anadili anlayamama insanı o ülkede yabancı kılmaz. İnsanların kendi aralarında ne konuştuklarını anlamamak değil konuşulan şeylerin içinde o insanın katkısının olmaması bu insanı yabancı kılar.⁹² Dil, içerisinde, kültürü, inancı ve hayata bakışı yansıtır. Tecrübelerimiz ile fikirlerimiz arasında dil yoluyla doğrudan bağlantı kurarız. Geçmişteki fikirlerimizin geleceği şekillendirdiğine inanırız. İnsan tabiatını ve

⁸⁸ Wilhelm Keller, *İnsan Doğası*, (çev. Akın Kanat), İlya Matbaası, İkinci Basım, 2001 İzmir, s. 75.

⁸⁹ William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 55.

⁹⁰ Bryan Magee, *Men of Ideas*, The Viking Pres. New York 1979, s. 11.

⁹¹ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, s. 445.

⁹² Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say*, Charles Scribner's Sons, New York 1969, s. 67.

anlayış biçimini buna göre değerlendiririz.⁹³ Günlük dilde, üzerine basarak yahut alışkanlıkla sık sık kullandığımız kavramlar, deyişler, benzetmeler gerçekliğin kavranışının ve anlamlandırılışının dışavuruşları olarak incelenebilirler. Kavram-gerçeklik bağıntısını açıklamada, kavramı oluşturan etkenlerin köklerini tarihte aramaktan başka yöntem yoktur.⁹⁴

Dili kullanabilme yeteneği insan gelişiminin kilometre taşlarından biridir.⁹⁵ İnsanın yeryüzünde halifelik sorumluluğunu gereği gibi algılayıp yerine getirmesi de dile bağlıdır. Âdem'in meleklerde olmayan meziyetlerinden birisi de dildir. Âdem, sahip olduğu beyan gücü ile yeni bir anlam dünyası inşâ etmiştir. İsimlerin işaret ettiği nesneler manalara dönüştürülerek kelimeler yoluyla zihne taşınır. Bu yeteneğe sahip olan Âdem, eşyanın hakkında dil düzeyinde (gıyâben) hüküm verme ve verdiği hükümlerle eşya üzerinde hâkimiyet tesis etme imkanına kavuşmuştur.

Düşüncede derinlik ve derin düşünce dile vukûfiyetle ilgilidir. Dilin inceliklerini bilen ve zengin kelime hazinesi olan bir insan başkalarına nazaran düşüncelerini daha iyi ifâde eder. Bazen çok derin fikirler insan hayâline yansır. Ancak her insan hayâline gelen derin fikirleri olduğu gibi kelimelere dökemez. Zihninde bildiği o derin meseleleri kelimelere dökmekte zorluk çeker. Nitekim Bergson, her büyük felsefecinin sadece tek tükenmez düşüncesi olduğunu ve bütün hayatı boyunca bu düşünceyi ifâde etmeye çalıştığını söyler. Martin Heidegger de yarım asrı aşan meslek hayatı boyunca tek konu etrafında yoğunlaştığını, bu konunun çok sâde ve basit olduğunu söyler. Ancak bu basit konuyu ifâde etme ve yazıya dökme ne Heidegger, ne de onun yorumcuları için kolay olmuştur.⁹⁶

a. 4. Akıl ve İçgüdü

Daha önce de işâret edildiği üzere insan hem rasyonel davranabilen hem de diğer biyolojik varlıklarla ortak bir özellik olarak içgüdülerine göre hareket edebilen bir varlıktır. Belki de onu insan yapan bu iki tarafının da farkında oluşudur. İnsan akıl ile kendi benliğinin, kabiliyetlerinin, üstün taraflarının veya zayıf yönlerinin farkına varır ve

⁹³ David Hume, *A Treatise Of Human Nature*, Penguin Books, London 1984, s. 310-311.

⁹⁴ Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, 1998, s. 34.

⁹⁵ Ken Wilber, *The Integral Vision*, Shambhala Publications, Boston and London, 2007, s. 31.

⁹⁶ Thomas Sheehan, *Heidegger The man and The Thinker*, Precedent Publishing, Chicago 1981, s. 7.

bu farkındalık ile kendisini aşırıp ötelere gider. İçinde varolan ve kendisinin olduğu, bildiği varoluş, kendisinden bağımsız olarak gelişmez. İnsanın bildiği kendi varoluşu, kendi eseridir.⁹⁷ Akıl, insan aşkınlığını ve özgürlüğünü sembolize eder. Goethe'nin aklın keşfi ile ilgili ilk büyük katkısı da akla yeni bir özgürlük ve özerklik modeli vermesi olmuştur.⁹⁸

Çevresindekiyle ilişkisinin farkında olan akıl, insandaki ahlâkî değerlerin yegâne temelidir. Ancak aklın dışında sosyal dürtülerinde hayat üzerinde derin etkileri vardır. İnsanın aklî yapısı ile içgüdüsel istekleri bazen çelişki içinde olabilir. Çünkü insandaki içgüdüsel istekler ve dürtüler bir düzen içerisinde insana verilmemiştir. Diğer canlılarda ise bu dürtüler âhenk içerisinde ve düzeni bozmayacak şekildedir. İnsandaki bu sistem insan iradesi ve aklına bırakılmıştır. Bundan dolayı insan tabiatı, irade ile içgüdüsel istekler arası çekişmelere sahne olur. Eğer insan, hayvansal organizmalarda olduğu gibi, sadece sinyallere yönelik dürtüleri olan bir canlı olsaydı, algı dünyası etkinlik dünyasına göre oluşsaydı, anlık dürtülere göre davranıp başka hiç bir şey görmeseydi insani bir varoluşa sahip olamazdı.⁹⁹

Nietzsche tabiatı, iradelerin yarışma alanı olarak görür: “Ben beden içerisinde bir bedenim. Bunun ötesinde bir şey yoktur. Ruh bedendeki bir kelimedir. En yüksek hikmetten daha çok akıl insan bedeninde vardır. Yaratıcı beden ruhu iradesinin bir aleti olarak yarattı”¹⁰⁰ der. Yine ona göre birbirini takip eden düşüncelerin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde insan aklında yer alması insan algısı ile ilgilidir. Mantıkçılar da gerçekte olmayan, sadece örneklerde kullandıkları önerilerle düşüncenin düşünceye sebep olduğu önyargısına düşmüşlerdir.¹⁰¹ Engels’e göre “ bizim şuurumuz ve düşüncelerimiz tabiatüstü gibi görülse de bunlar sadece beynin ve organların faaliyetlerinden ibârettir. Madde ya da herhangi bir mesele aklın ürünü değil, akıl kendisi en yüksek maddî üründür.”¹⁰²

⁹⁷ Wilhelm Keller, *İnsan Doğası*, s. 80.

⁹⁸ Waulter Kaufmann, *Discovering The Mind*, McGraw-Hill Book Company, New York 1980, s. 15.

⁹⁹ Keller, *a.g.e.*, s. 81.

¹⁰⁰ Niebuhr, *Christ and Culture*, s. 41.

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, (Translated by Walter Kaufmann), Vintage Books, New York 1968, s. 264.

¹⁰² Niebuhr, *Christ and Culture*, s. 47.

Tanrı sahip olduğu mutlak güçle varlıkları yaratsa bile sözkonusu gücün insan için en son hâle geldiği söylenemez. İnsanın sahip olduğu irade de bu konseptte izâfe edilmelidir. İradenin güce olan yönelişi, insanda değişken arzuların güce olan meyli veya yaratıcı gücün kullanımıdır.¹⁰³ Akıldan bağımsız kullanılan irade, tabî dürtülerin etkisi altında insana zarar verir. Âhenk içerisindeki dürtüler insan için birer motive edici güç oldukları için İslâm insanın içgüdüsel yönünü kınamaz. İslâm'ın kınadığı şey, akıldan bağımsız ve kontrolsüz dürtülerdir. Akıl ve irade ile terbiye edilip kontrol edilen duygular insan için zenginlik kaynağıdır.

B) İNSANIN YAPISINA DAİR TARTIŞMALAR

b. 1. İnsanın Kimliği ve Neliği

İnsanın doğuştan getirdiği ve sonradan elde ettiği kazanımları dikkate alınarak yapılan tanımlarla ilgili olarak ikili bir sorgulama yapılmalıdır: Bunlardan biri insanın “kim”, diğeri ise “ne” olduğu ile ilgilidir. Diğer bir ifâde ile insanın ne olarak doğduğu, sonra da yaşamı, fiilleri, tercihleri ve kazanımlarıyla kim olduğu sorusu, insanın “ne”liğini ve “kim”liğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

“Kim”, sorusu özneyle ilgilidir ve buna verilecek yanıt, insanın duygusal ya da rasyonel biçimde bireysel, toplumsal ve politik etkiler karşısında gösterdiği tepkiyle, zihinsel ve bedensel emeğiyle yarattıklarıyla ilgilidir. Dolayısıyla insan kimliği, geliştirilebilen dinamik bir yapıdır; doğumla değil, toplumsal deneyim ve eylemsel iletişim sürecinde kazanılır. Diğer bireylerle, toplum, doğa ve Tanrıyla iletişim kurmak, bireyin kendisini gerçekleştirmesini, kendi değerini tanımasını ve tanıtmasını sağlar ve böylece bir kimlik oluşturur. Kimlik bu sürecin bir ürünüdür. Doğrusu insan bu ilişkilerinin ve kendini farklı kılabilmek potansiyelinin farkında olarak birey olur. Birey olabilme yeteneği, aynı zamanda, insanın onur kaynağıdır. Dolayısıyla insan, ‘*olmakta olan*’, toplumsal etkileşim içinde özneleşen, özgürleştikçe tüm hiyerarşileri reddeden bir varlıktır. Bu anlamda insan, bireyselliğini ve kimliğini, yaratacağı yeni toplumsal matrislerden alır. Bunun yanı sıra kimlik, toplumsal, siyasal, tarihsel, etnik, dinsel veya

¹⁰³ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 333.

kültürel hiçbir kimliğin esiri olmamak, aksine onu değerlendirecek, gözden geçirecek ve aşacak yeni bir kültür yaratabilme yeterliliğidir. Bu sebeple, insanın kimliğine ilişkin sorular, onun ürettikleri ve anlam kazandırdıkları ile cevaplandırılmalıdır. Bireyin belirlemediği ve üretmediği nitelendirmeler, insanı sadece yaratılan değerlerin taşıyıcısı kılar. Bu durumda artık bir değer kaynağı insandan değil, araçsallaştırılmış insandan söz ediyor oluruz.¹⁰⁴

İnsan hareketleriyle neye benzer, nasıl bir varlıktır sorusu için öne sürülen cevap eşyayı belli bir plana ve sonuca göre inşaa eden bir sanatkâr olmuştur.¹⁰⁵ Aristo'ya göre her sanat, her kavrayış, her hareket ediş bir seviyede iyiyi hedef edinmektir.¹⁰⁶ Maddesi insan hayatının kendisi olan bir kimse hangi meslek gurubundan olursa olsun neticede iyilik anlayışını sanatı ile ifâde edecektir. İnsan bir sona doğru ya da belli bir niyeti gerçekleştirmek için hareket eden bir varlıktır. Çalışma alanı ise bizzat kendisidir. İnsan kendi kendini şekillendirir, belli bir formata koyar. Bu özelliği ile insan diğer canlılardan ayrılır.

İnsanın menşesine dair düşünceler her dünya görüşünün temel taşı oluşturur. İlim insanın ortaya çıkışını; zoolojik ve insanî özellikleri arasında kesin sınırın bulunmadığı ve insanın uzun bir geçiş safhası geçirdiği, basit hayat şekillerinden başlayarak bir tekâmül sürecinden geçtiği yolundaki yorumlarla izah eder. Buna karşı din ve sanat, insanın yaratılmışlığından, Tanrının bir fiili olan, gelişmeye dayanmayan âni, sancılı, fâciâlî bir olaydan bahsetmektedirler. Hemen hemen bütün dinlerde farklı tasvirlerle mevcut olan insanın yaratılışı ile ilgili vizyon, insanın maddenin içine atılmış olmasından, dünyaya düşüşünden, insan ile tabiat arasındaki zıddiyetten, insana yabancı ve düşmanca bir muhitten söz etmektedir. İnsanın bir gelişme neticesi mi, yoksa yaratılışla mı ortaya çıktığı meselesi, böylece insanın kim olduğu, dünyanın bir parçası mı, yoksa ondan ayrı mı olduğu meselesine döner.¹⁰⁷

İnsanın 'ne'liği ise, insanın dışında gelişen ve oluşan nesnel kriterlerle tanımlanan yapısıdır. İnsanı tanımlarken 'ne'liğini öne çıkarmak, onu birey dışı kategorilere göre

¹⁰⁴ Düzgün, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", s. 1-12.

¹⁰⁵ H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self*, s. 48.

¹⁰⁶ W. D. Ros, "The Works of Aristotle", Oxford Clarendon Pres. 1925 Vol. 9, *Ethica Nicomachea*, bk. 1, 1.

¹⁰⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 31-32.

sınıflandırmak, kurulu ve verili paradigmaların esiri hâline getirmek ve yabancılaştırmak demektir. İrademizin dışında bizi belirleyen, yönlendiren veya biçimlendiren her sistem, kaçınılmaz olarak yabancılaştırmanın yeni bir yöntemidir. Bütün insanları, kendi dışlarında oluşturulan objektif verilerin ışığında değerlendirmek, total kimlikler oluşturmanın bir yoludur ve bunu en iyi yapan da ideolojilerdir. Değerin, kimliğin ve onurun kaynağını insandan alıp ırk, milliyet, din, kültür, vs. nesnel alanlara kaydırmak ve bir birey olarak insanı bu total kimlikler altında soluklaştırmak en yaygın kimlik tahrifi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁸ İnsanı ‘kim’ sorusu yerine ‘ne’ sorusuna verilecek yanıtlarla tanımlama çabası, insanı da nesneleştirmektedir. Bu total verilere dayalı kimlik tanımı, hegemonyalar üretmekte, insan bu hegemonyacı yapı içindeki yerine göre değerini almakta, sürgit işleyen bu süreçte insan Kur’an’ın ifâdesiyle ‘yakıtı insan olan bir cehennem’ yaratmaktadır.¹⁰⁹

b. 2. Niceliksel ve Niteliksel Yönleriyle İnsan

İnsanı niceliklerine ve niteliklerine göre tanımlamaya çalışmak mümkündür. İnsanın niceliklerini yani maddî özelliklerini dikkate alarak tanımlamak, onu maddî varlıklarla ortak bir düzlemde tanımlamaya çabalamaktır. İnsanın niteliklerini ve soyut özelliklerini, adâlet duygusunu, inanma hissini ve sezgilerini dikkate almak ise onu Tanrı ile ortak bir düzlemde tanımlamaktır. Niyet ya da kasıt insanın ilâhî yönünün bir göstergesidir. Belirli sorumluluklarla mükellef olan insan bir taraftan sorumluluklarını yerine getirirken diğer taraftan da aşkınlığını bütün hayatı ile gösterir.¹¹⁰

İnsan biyolojik yapısı, akli, ruhu ve hayat değeriyle oldukça karmaşıktır. İnsanı beden ve ruh diye iki ayrı öge olarak ele alıp, birini bakış açısına esas kılarak bir görüş geliştirmek hiç bir zaman hatadan mâsum olamaz. Freud insan ruhunun karmaşık yapısını açıklarken biyolojik bakış açısıyla ele alır. Ancak biyolojik dürtülerin nasıl yüksek ve kompleks insan ruhuna dönüştüğüne açıklık getiremez.¹¹¹ Çağdaş psikoterapi çalışmalarının tamamı bireysel çalışmalar sonucu bulunan sonuçların insan geneli üzerine yayılması anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu çalışmalarda araştırmacılar bütün dikkatlerini

¹⁰⁸ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, s. 1-12.

¹⁰⁹ Detay için bkz. Osman Can, *Kimsiniz? Nesne, Yalnızca Bir Nesne!*, Radikal 2, 3 Aralık 2006.

¹¹⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, , Princeton University Pres. Prienceton, New Jersey 1979, s. 27.

¹¹¹ Niebuhr, *Christ and Culture*, s. 42.

belli seviyedeki şüursuzluk hâline vermişler, sonra da buldukları verileri insan yapısı üzerine genelleştirmişlerdir.¹¹²

İnsanı Tanrı ile ilişkisi açısından tanımlamak salt maddî yapısıyla ve maddî ilişkiler ağıyla ele almanın yaratacağı kısırlığa düşme riskinden kurtarır. Bu bağlamda, varoluşsal psikolojinin kurucularından biri olan Ludwig Binswanger, insanın ayak uydurmak durumunda olduğu nesneler, biyolojik güdüler ve doğal kanunlar dünyasının (*umwelt*), insan bilinci, zihni ve ruhunun oluşturduğu kendi dünyasına (*Eigenwelt*) hâkim olmasına izin verilmemesi gerektiğini söylerken önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Hâkim kılınması gereken, insan bilincinin ve zihninin üstünlüğüdür.¹¹³ Bu yaklaşım, Freud'un insanı biyolojik içgüdüleriyle doğa gibi kabul eden ve insanın paralelliğini doğa ile kuran (*Homo natura*) görüşünü reddederek, bu paralelliği Tanrı ile kurmaya çalışmaktadır. İnsanın doğa ile ortak olan tarafları olduğu gibi, doğaüstü ile de ortak tarafları vardır. Toplumun üyesi olarak insan bu dünyanın çocuğudur; yalnız, şahsiyet olarak o semânın da sâkinidir.¹¹⁴ Bu yönlerin birbiri ile nasıl bir ilişkisi olacağı düşünürleri birbirinden ayırmaktadır.

Dinler, insanı güdüleriyle değil aklî, sezgisel, vs. yetileriyle tanımlarlar. İnsan neyin doğru olduğunu aklıyla tespit edebilmekte ve buna uygun davranış geliştirebilmektedir. Kötülük, insanın güdülerinin hâkim olduğu alanı yani tutkularını, zevklerini, vs. kontrol edemediğinde, başka bir ifâdeyle rasyonalitesini kaybettiği zaman ortaya çıkar. Kur'an, akletme yetisinin kaybedilip, güdülerin hâkim olmaya başladığı andan itibaren, insanın bir akıl hastalığına tutulduğuna işaret etmek üzere “maraz” terimini kullanmaktadır.¹¹⁵ İnsanı Antropolojik yönden tanımlamak için bilinç, akıl, iletişim yeteneği gibi niteliklerine atıfta bulunulur. İnsanın bu niteliklerinin, şüphesiz, bir de dinî boyutu vardır. Bu boyut, insanın kendisiyle, diğer insanlarla, çevresiyle ve Tanrı ile ilişkisinde keşfedilir. Dinî ilişkide insan, sadece ruhsal yönü öne çıkarılarak tanımlanan bir varlık değildir. Bu ruhsallığın dinamizm kazandırdığı maddî bir beden ve maddî ilişkiler ağı (ahlâk alanı) vardır. İnsanın kendini ve sosyal çevresindeki kuşatıcı

¹¹² Fritjof Kapra, *Uncommon Wisdom*, Published by Simon and Schuster, New York 1988, s. 98.

¹¹³ Düzgün, “*İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik*”, s. 1-12.

¹¹⁴ Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 304.

¹¹⁵ Bakara 10.

şartları aşma ve fiziksel varlık yapısı içine hapsolup kalmama arzusu ve bu yöndeki yetisi, onun tanrısal değerlerle ilişkisinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁶

Tanrı ile paylaştığımız soyut nitelikler insandan bağımsız öz değerler olarak vardır; insan onlardan kendi bireysel yâhut toplumsal kapasitesine ve ihtiyacına göre beslenir. Örneğin, adâlet ideal bir kavram olarak, Âdem peygamber yok iken de Allah'ın bir niteliği olarak vardı. Bu sıfatın somut varlıklardan bağımsız olarak var olması onu beslenilecek ezeli objektif bir değer olarak önümüze koymaktadır. Bu bağlamda insanların hüküm ve adâleti Allah'ın hüküm ve adâletini taklit etme teşebbüsüdür.¹¹⁷ Bu öz değerlere ve bunların ışığında insanın hayatını kurmasına ve maddî ilişkilerini düzenlemesine işaret etmek üzere iki ayete işaret etmek gerekir. İlk ayet şudur:

“Biz insana neyin iyi neyin de kötü olduğunu ilham ettik.”¹¹⁸

Ayette, insanın yapısına, özüne, yerleştirilen bu öz/cevher niteliklerden bahsedilmektedir. Adâlet duygusu, inanma hissi, merak, vs. bütün insanlar bu soyut özlere doğuştan sahiptir ve bunların var olmasında onların herhangi bir katkıları yoktur. İnsanlar olmasa da bu özler vardır. Zira bunlar varlıklarını Tanrı'dan alırlar ve sûrî/formel/mânevî bir yapıya sahiptirler. Bu yeteneğine bağlı olarak insan, akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan sezgisel olarak neyin iyi, neyin kötü, neyin doğru, neyin de yanlış olduğunu bilir.¹¹⁹ İkinci ayet ise;

“Allah, sizi, siz hiçbir şey bilmez bir durumda iken, annelerinizin karınlarından çıkardı. Ama O, şükretmeniz için size kulaklar, gözler ve kalpler bahşetmiştir.”¹²⁰

Ayet, insanın doğuştan bir şey getirmediği, sonradan kazanmaya, öğrenmeye ve üretmeye başladığından söz etmektedir. İnsanın doğumundan sonraki süreçte öğrendiği ve ürettiği değerler, insanın özündeki soyut değerlerin aksine, maddîdir. Kur'an bu maddî kazanımlara 'şey' adını vermektedir. Bu durumda maddî olarak üretilenler, insanların

¹¹⁶ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, s. 1-12.

¹¹⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 328.

¹¹⁸ Şems 8.

¹¹⁹ Düzgün, *a. g. m.*, s. 1-12.

¹²⁰ Nahl 78.

özlerindeki temel değerlerden beslenmektedir. Farklılık taşısa da, bütün bu kazanımlar özlerin birer yansımasıdır.¹²¹

İnsanı önceden gelen değerleri ve sonradan kazandıklarıyla maddî ve mânevî açıdan tanımlayan Ş. A. Düzgün, bu konuda dini literatürde olmayan, tamamen orjinal bir yorumda bulunur; Kur’ân’daki iki sûreyi (kevser, tekâsür) insanın maddî ve mânevî yapısına denk gelecek şekilde şöyle yorumlar:

“İnsanı ya niceliklerini/maddî özelliklerini ve kazanımlarını (tekâsür) ya da niteliklerini ve öz değerlerini (Kevser) öne çıkararak tanımlamak mümkündür. Tekâsür ve Kevser aynı kökten gelmekle birlikte, tekâsür, insanın maddî olanı, kimliğinin ve onurunun esas tanımlayıcı unsuru olarak öne çıkarmasını ve ruhunu bu unsurların tahakkümüne terk edişini temsil etmektedir. Böyle insanlar, onurlarını maddî kazanımlarına mağlup edenlerdir. İnsanın onurunu niceliğin tahakkümüne vermesi, Kur’an tarafından şiddetle eleştirilmektedir.¹²² Tekâsür’ü onuruna ve değerine kaynak yapanlar, kendilerine verilen iyilikler ve güzellikler yaratma kabiliyetlerini (en-na’îm) kullanmadıkları için eleştirilmektedirler. Çoğunlukla nimetler olarak tercüme edilen en-na’îm ifâdesi, aslında, insanın iyi hâl yaratma çabasını ve kendisini her türlü darbeden, kötü söz ve eylemden koruyacak kalkanı ifâde etmektedir.¹²³ Tekâsür suresinin sonunda, bu kalkanı oluşturmamaya kendini her türlü ayartmaya açık hâle getiren insanın, bu kalkanı aktüelleştirememenin sorgusuna çekileceği beyan olunmaktadır. Bilindiği gibi Kevser, cennetteki bütün ırmaklara kaynaklık eden ana ırmak olarak tanımlanmaktadır.¹²⁴ Bu terimi dünyamıza taşırsak Kevser, hem bütün hayırlara ve iyiliklere kaynaklık eden öz hakîkâtlerin toplamını, hem de bu hakîkâtleri gerçekleştiren yani değer üreten insanı tanımlamaktadır. Cennetteki ana ırmağa kıyaslandığında Kevser niteliğini hak eden insan da, bütün hayırlara ve iyiliklere kaynaklık etme iradesini gösterendir. Bu değerler, insanı insan yapan, onu organik ya da inorganik bütün varlıklardan ayıran temel tanımlayıcı niteliklerdir.

¹²¹ Düzgün, a.g.m, s. 1-12.

¹²² Tekâsür sûresi.

¹²³ Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur’ân*, (tahk. Safvan A. Davudî), Beyrut, 1992, s. 814; Ayrıca bkz. İbn Faris, *Mu’cemu'l-Mekâyis fi'l-Luğa*, k.s.r maddesi, (tahk. Şihâbüddin Ebû Amr), Beyrut, 1994, s. 919.

¹²⁴ Râgıb, *Müfredât*, s. 703.

Bu tanımlayıcı nitelikler, aynı zamanda, insanın kendi özgür seçimi (ihtiyar) ile kalıcı iyilikler (hayır) var etmesinin etken güçleridir. Yani hayır, ancak özgür iradeyle seçilerek yapılan işlerin neticesinde ortaya çıkmaktadır.”¹²⁵

C) İNSANLA İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

c. 1. Klasik Bakış Açısı

Kozmik öykü biçimleri az yada çok, fikirlerin konuşulmamış arkaplanıdır. Anlamda kuşatıcı öykü, bir kültürün dünya görüşünün dışı vurumudur. Dünya görüşü bir bütün olarak gerçekte hangi faktörlerin bizim deneyimimizde önemli faktör olduğunu, hangi şeylerin sonsuz, sürekli ve geçici olmadığını, hangi şeylerin birinci dereceden sebep-sonuç ilişkisine bağlı güç olduğunu belirler. Dünya görüşümüz bize eşyanın tabiatındaki en önemli olgunun ne olduğunu göstererek nihâî kaygımızın ne olması gerektiğini söyler.¹²⁶

Klasik bakış açısı Grek metafizik bakış açısıyla belirlenmiştir. Modern düşüncede insan natüralizme doğru kayarken klasik bakış açısında insan platonik, aristocu ve stoiktir. İnsan kavramları genel olarak insanın çok özel ve aklî yeteneğiyle diğerlerinden ayrılan özellikte kavramlarla örülüdür.

Her insanın kendine has bir benliği ve mânevî yapısı vardır. Bu benlik aklın aktivitelerinde aracıdır. Aristo'ya göre bilme işine katılan ya da onun parçası olan bir insanın kendisi hakkındaki bilgisi geçerli değildir. Ona göre hiçbir akıl bilme işine katılmakla kendisini bilemez. Akıl hem bilgi elde eden, hem de bilgiye konu olan şeydir.¹²⁷ Platon'da insanın maddî ve mânevî yapısı keskin bir şekilde birbirinden ayrılmamıştır. Ancak akıl her ikisinde de tam bir şekilde bedenden ayrılmıştır. Platon ve Aristo arasında rasyonalizm ve düalizm ortaktır.¹²⁸ İşte bu rasyonalizm ve düalizm klasik insan bakış açısını belirlemiş ve bütün modern bakış açıları bu iki özelliği onlardan ödünç almışlardır. Stoizim monistik ve panteist bir felsefe olup Aristo ve Platon'dan pek çok

¹²⁵ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, s. 1-12.

¹²⁶ Griffin, *a.g.e.*, s. 14.

¹²⁷ Niebuhr, *The Responsible Self*, s. 9-10.

¹²⁸ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 12.

yönle ayrılır. Bu felsefede akıl, hem dünya hem de rûhî tecrübelerde daha içkindir (immanent).¹²⁹

c. 2. Hristiyan Bakış Açısı

Her din için en önemli temel, dünya görüşüdür, her dünya görüşü bir din sunar. Bunun sebebi nedir? Neden evren görüşü içimizdeki dînî reaksiyonları uyarır? Çünkü evren ile uyumlu adım atmak bizim için önemlidir. Eşyanın tabiatındaki en önemli şeye uygun olarak hayatımızı yaşamak bizim için önemlidir. Dindar bir Yahûdi, bir Hristiyan veya bir Müslüman dünyanın ve âhiretin yaratıcısı sonsuz Tanrı ile uyum içerisinde olmak ister. Tanrı, dünya ve âhiretin gayesini gönderilen peygamberlerle din mensuplarına bildirilmiştir. Her dinin nihâî gerçek hakkında farklı vizyonları olsa da temelde hepsinde aynı arzu vardır; eşyanın tabiatındaki en önemli, en güçlü ve sonsuz gerçek ile uyumlu olma arzusu.¹³⁰

Klasik bakış açısı Grek metafizik bakış açısıyla belirlenmesine karşın Hristiyan bakış açısı bu dinin inançlarına göre belirlenmiştir. Hristiyanlıkla rasyonalizm arasındaki çelişki, olay ile akıl, var olma ile şuur arasındaki zıtlık ya da anlaşmazlıktır.¹³¹ Tanrı saf akıl değildir. Tanrı gerekliliğin, formun ve bütün varlığın kaynağıdır. Bu dünya bir Tanrı değildir, ancak kötü de değildir. Çünkü dünyayı Tanrı yaratmıştır.

İnsan tabiatına, bu dünya bakış açısıyla yaklaşıldığında beden ve ruh insan kimliği içerisinde birleşmiş olur. Bu anlayış ruhun iyi, bedenin kötü olduğu anlayışını yıkar. Ayrıca iyiliği insanın tabiatında arayan, kötülüğü de insanın mânevî yapısı veya aklî özelliğinde gören romantizmin yanlışını da engeller. Hristiyan perspektifine göre insan, yaratılmış, sonlu, beden ve ruhtan meydana gelen bir varlıktır. Tanrı en son bilgi kaynağıdır. Bu bilgi kaynağından başlanılarak diğer bütün bilgiler elde edilir.¹³² Hristiyan felsefesinin ve psikolojisinin en büyük yanlışı da budur.

Bu anlayışın ikinci karakteristik özelliği, insanın Tanrı ile algılanması, insanın aklî özellikleri ya da tabiatla olan ilişkisine bakılmamasıdır. İnsan Tanrı suretinde (image of God) yaratılmıştır. Aslında felsefenin insanı akıllı hayvan tanımlamasına farklı bir

¹²⁹ Niebuhr, *The Responsible Self*, s. 11.

¹³⁰ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 14.

¹³¹ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 12-13.

¹³² Niebuhr, *a.g.e.*, s. 13-14.

açından benzeyen bu tarif pek çok yanlış anlamalara sebep olmuştur. İnsan ruhu tanımlanmamış, gerileme anlamında kendisinin dışına çıkma özelliğinde görülmüştür. Şuur, dünyayı araştırır ve merkezî yönetimden kararlar verir. İnsanın kendisi hakkındaki bilgisi, insanın kendisini aşıp kendisini bilgi konusu edinmesiyle olur. Dünya kendi kendine hayatın anlamını bulamaz. Ancak benlik ile hayat anlam kazanır. İnsan ruhunun derinliği kendisini ne kadar aşmışlığı ile değerlendirilir. Hristiyanlar ve mistikler insanı sonsuza göre değerlendirmede benzerlik arz ederler.

Tanrı bireyselliğin temeli ya da zeminidir. Tanrıya iman ve bireysellik bu inanca bağlıdır. Kutsalın bilgisinden mahrum olan veya bu konuda eksikliği olan birisi tabiatın ve aklın gereklerinden kaçmaya çalıştığı zaman yanlış anlamalara girecektir. Bilgiyi Tanrıya imanda kabul eden birisinin anlam arayışı, kutsala sığınmakla son bulacaktır. Bu ise insanî olmaktan son derece uzaktır. Kendisini anlamaya çalışan birisi kendisinin dışarıdan anlaşılabilirliğini kabul etmiş olur. Bu da onu anlayan ve seven Tanrıdır. Bu bakış açısı ile insana verilen bütün yetiler tekrar Tanrıya devredilmiş olur. Böylece insan kutsal iradeye boyun eğecek ve kendisini kutsalın içinde bulmaya çalışacaktır.

İslâm'da Allah'ın pek çok isim ve sıfatları olmasına karşın Hristiyanlık Tanrıyı üç açıdan ele alır:

- 1) yaratıcı
- 2) hâkim
- 3) kurtarıcı (İsa'yı insanlığın günahı için fidiye olarak verip onları kurtarmak).

Tanrının görünümü iki şekilde olmuştur; bunlardan biri, bireyle olan birebir ilişkisi, her varlıkla olan ayrı ayrı ilhamı, vahyi, diğeri ise, bütün varlıkla olan ilişkisi. Yani Tanrının kendisini gösterdiği iki aynası vardır. Birisi birey aynası, diğeri bütün varlık aynası. Bu anlayış İslâm tasavvufundaki “vâhidiyet- ehâdiyet” tecellilerini andırır. Bu anlayış aynı zamanda Tanrının tarih içerisinde görünmesinin de alt yapısını oluşturur. Tanrı insana iki sıfat vermiştir ki biri hüküm verme diğeri rahmettir.¹³³

Hristiyan teolojisiinde yaratılmış olma özelliği ile insan Tanrıdan uzaktır. Yaratılmış olan insan doğuştan günahkârdır. Bu günah insanın Tanrıya karşı isyanından

¹³³ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 136.

dolayıdır. İnsan tabiatının merkezinde bu kötülük hâkimdir. Yani kötülük insan iradesinin ve benliğinin tam merkezindedir. Bu anlayış Hristiyan düşüncesi ile İslami bakışı birbirinden en keskin şekilde ayıran noktadır.

Hristiyan anlayışına göre insan kendi başına günahın üstesinden gelemeyebilir. Bunun için Tanrı günahı kendisi üstlenmiş ve üstesinden gelmiştir. Bu arada insan hayatı günah-sevap arası sürüp gider. Kutsal yardım olmadan insan hiçbir zaman günahından kurtulamaz. Bunun için Tanrı fidye ile insanı günahından kurtarmıştır. Tanrıdan ayrı düşen insan böylece yeniden Tanrı ile yaklaşma imkânına kavuşmuş ve ciddi bir yükten kurtulmuştur. Hristiyanlık genel olarak insanı üç açıdan ele alır ve bunlardan birisini esas alarak onu anlamaya çalışır. İnsanın Tanrı suretinde yaratılması doktrini ile en yüksek seviyede insan ruhunun aşkınlığı vurgulanır. İnsanın zayıflığı, bağımlılığı ve sonlu oluşu bütün kötülüklerin kaynağıdır. Bu durum insanda güvensizlik meydana getirir. Bunun için insan güvensizlik meydana getiren gerçeklerden kaçır.¹³⁴ İnsan sosyal bir varlık olmakla birlikte bireysel bir varlıktır da. Ancak insan kendi yetersizliğinin farkında olmadan, olduğundan fazla görünmeye çalıştığı için evrendeki umûmî âhengi bozmuştur. Bunun için insanın günahı bedensel değil mânevîdir. İslâm'a göre, Âdem'in günahından Âdem'in evlatları asla sorumlu değildir. Çünkü her birey ayrı birer şahsiyet olup sadece kendi günahlarından sorumludur. Günah kalıtsal ya da genetik olarak sonraki nesillere geçen bir şey değildir. Her insan kendi günahını ya da sevabını iradesiyle gerçekleştirme gücüne sahiptir. Doğuşta ise beyaz bir kâğıt gibi günahsız ve fitrat üzere doğar. Sonraki yaşamı ve tecrübeleri bu fitratı şekillendirir.

Hristiyanlığa göre insanın meyil ve enerjisi birbirine ters iki istikâmette, yani semâyâya ve arza doğru bölünmemelidir. Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez. Ya birisinden nefret edip ötekini sevecek, ya da birisine bağlanarak ötekini ihmal edecektir. *Siz hem Tanrıya hem de Mammona (para ve servet) hizmet edemezsiniz.* (matta 6: 24) Tolstoy bu düşüncüyü şöyle ifade eder; “ insan aynı zamanda hem kendi ruhuyla hem de dünyevî işlerle uğraşamaz. Eğer dünyevî menfaat istiyorsan, ruhunla uğraşmaktan

¹³⁴ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 150.

vazgeç, fakat eğer ruhunu korumak istiyorsan, o zaman dünya işlerini bırak. Yoksa kendini mahvederek ne buna ne de şuna sahip olacaksın.¹³⁵

c. 3. Modern Bakış Açısı

Orta Çağdan modern döneme geçişte üç husus çok önemlidir; 1) Orta çağ anlayışına göre dünya kendine has özellikleri olan bir Tanrı tarafından yaratılmış ve en büyük gücün kendisi de bu Tanrı idi. 2) Varlık içerisinde insan ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Meleklerden biraz aşağı olan insan cinsi, varlığın baş tâcı idi. İnsan Tanrı sûretinde yaratılmış ve varlık silsilesinde en yükseğe yakındı. 3) İnsanın yeryüzündeki hayatı bir son değil, sadece yeni hayatın bir başlangıcı idi. Cennet-cehennem her ne kadar ürkütücü görülsede onlar bu dünyada bizim yaptığımız şeylerdi. Buna göre insanın sonradan ne hâle geldiği çok önemliydi.¹³⁶

Modern bakış bu üç özelliğin hepsini inkar edip reddetti. Darwinizm teorisi ile hem insan, hem de bütün varlık, evrime bağlı görülüp kendisine has özellikleri olan Tanrının yaratıcılığı reddedildi. Varlık, tesâdüfen ve Tanrıdan hariç dış güçlerin etkisi ile evrime bağlı olarak varlık meydana geldi. Evrene ve yeryüzüne bakan bir Tanrı olmadığı içinde insanın ayrıcalıklı bir önemi yoktu. Bu bakışa göre insan Tanrı suretinde yaratılmamış ve yeryüzünde Tanrının temsilcisi de değildi. 17. yüzyılda başlayan modern bakış, eşyayı önem sırasına göre tasnif etti; ilk sırada, şekil, hacim, boyut, ağırlık gibi maddî özellikleri olan objektif ve sayımsal şeyler, ikinci seviyede, gerçekte tek başlarına dışarda mevcut olmayan renk, ses, tat, koku, ısı vb. özellikler, üçüncü sırada ise şuura yada bilince ait tüm özellikler vardı. Niyet, duygu, ahlâk, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi şeyler şuura ait özellikler olup tabiatın içerisinde mevcut olmadığı ve sadece şuura has özellikler olduğu için üçüncü sırada yer almıştı. Bu bakış açısının sözlerinden olan “güzellik algılayan kimsenin gözlerindedir” fikri gerçekten ve doğuştan güzel bir şey yoktur anlamına gelir.¹³⁷

Modern insan kendisiyle ilgili geliştirdiği basit bakış açısıyla insanın anlam sorununu çözmeyi amaçlamıştır. Buna göre modern insan idealist, natüralist, rasyonalist

¹³⁵ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 269.

¹³⁶ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 15.

¹³⁷ Griffin, *a.g.e.*, s. 15-16.

veya romantik diye sınıflara ayrılıp isimlendirilmiştir.¹³⁸ Aslında bu durum insanın kendisini anlama problemini daha da kötüleştirmiştir. Çünkü kabul edilen bu basit teoriler kendi arasında çelişkili ve tarihin açık gerçeklerine terstir. Bunun için modern tarih bu görüşleri çürütmüş ya da ortaya sürülen teorinin yetersiz olduğunu göstermiştir. Rönesanstan beri tabiatı anlamada çok iyi olan modern dünya görüşü, insanı anlamlandırmada daha çok kafa karışıklığına sebep olmuştur. Modern düşüncenin çıkmazlarını daha iyi anlamak için bu düşünceyi oluşturan geleneksel bakış açılarını anlamak gerekir. Bütün modern bakış açıları ya eskinin bir uyarlaması, ya yeni bir şekle bürünümü, veya değişik bakış açılarının bileşimidir.

Bu bakış açısının bilgi alt yapısını, kısmen klasik, kısmen Hristiyan ve kısmen de modern yaklaşımlar oluşturur. Bu bakış açısında da çeşitli problemler söz konusudur. İnsan tabiatıyla ilgili kavramların içindeki çelişkiler, insan tabiatı hakkında kabul edilen kesin görüşlerin bireyselliğe kaydırılması ve insan tabiatının iyi olduğuna dair görüşün tarihin gerçekleriyle çelişmesi gibi problemler bu teorinin çıkmazlarıdır.¹³⁹

Modern insan kendisini anlamada tabiatla olan ilişkisine eğildi. Ancak tabiattaki sebep-sonuç ilişkisi ile insandaki sebep-sonuç ilişkisi hakkındaki ileri sürdüğü teoriler daha çok kafa karışıklığına sebep oldu. Modern kültürün kaynağı olan Descartes insanı sadece düşünce içinde algıladı. Tabiat, mekanikliği içerisinde insanla herhangi bir organik bağa sahip değildir. İnsan bir taraftan çelişkiler, diğer taraftan da modernitenin ahlâksızlığı ile karşı karşıya kaldı. Bu arada burjuva dışındaki orta sınıf, insan aklının tabiat üzerindeki gücünü farkettiler. Bundan da kapitalizm doğdu ki, buna göre iyi bir hayat için tabiat hazine evi gibi her şeyi içinde barındırmaktadır. Modern insanın temel özelliklerinden biri de çok özel bir akla sahip olma ve tabiatla olan benzerlikleridir. Tabiattaki hayat ve canlılığın insanın kendi hayatının ve varlığının da sebebi olup-olmadığı sorusunun cevabı modern insanı bir çelişkiden diğerine düşürmüştür.

Rönesans, Hristiyan inanç sisteminin karşısında insan ruhunun özgürlüğüne vurguda bulunmuştur. Pico Della Mirandola insan ruhunun özgürlüğü hususunda çok durur ve onu övgülerle anlatır;

¹³⁸ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 166.

¹³⁹ Niebuhr, a.g.e, s. 15.

“Tanrı insana sen tek başına hiç bir engelle ya da sınırlama ile karşılaşmayacaksın dedi. Bu ise senin iraden ile bu özgürlüğe alışmana ve onu benimseyip kabul etmene bağlıdır. Ben seni dünyanın merkezine yerleştirdim ki kolayca etrafına bakasın ve içindekileri tutabilesin. Ben sana hayat verdim. Sen ne dünyalı, ne âhiretli, ne ölümlü ve ne de ölümsüzsün. Artık sen kendi kendinin yaratıcısı olacak ve istediğin formu kendin için seçeceksin.”¹⁴⁰

Modern insan, bir çeşit mit olan, yaratılıp düşmüş ve keffareti İsa ile ödenmiş Hristiyan dogmasını açıkça kabul etmez. Bunlar modern insan için hem geçersiz, hem de çok göreceli kavramlardır. Aslında o tabî olarak şüpheli şeyleri kabul etmemeye eğilimlidir. Çünkü toplumun değer ölçüleri, kendi düşünüş biçimi, çağın değerleri ile bu kavramlar arasında modern insan herhangi bir bağ kuramamaktadır.

Modern sosyal bilimciye göre “günah” kavramı ergenlik çağına ermiş bir mantalitenin psikolojik yanıdır. Modern insan daha çok sosyal kaoslar ve politik anarşilerle ilgilenir. Zaten modern tarihte pek çok sosyal, politik kavgalar, öfkeler ve savaşlarla doludur. Bu ise insanın kötülük işleme yönünü ve evrendeki umûmî âhengi bozma iradesini gösterir. Ayrıca akli engellemeye çalışan kilise dogmalarına karşı bir isyandır. Modern insan kendisini baştan çıkmış kurumların kurbanı olarak düşünür. Bu kurumlar onu ya yok edecek, ya da yeniden şekillendirecektir.¹⁴¹ Kendisini zararsız ve ilkeli kabul eden bu insan tipi bu görüşüyle tarihin açık gerçekleriyle çelişir. Bilimin tabiatı anlama ile ilgili büyük başarısı onu insanı da çok iyi anladığı yanılgısına götürmüştür.

Tabiat belli sebeplerden belli sonuçların meydana geldiği tek boyutlu bir âlem gibi görünür. Ancak biraz daha derince bakılınca bir sonuç pek çok sebepten birisi ile bağlantılı gibi görünse bile bu, sebeple-sonuç arasında kesin, değişmez bir bağın olduğunu göstermez. Bu noktada insan çok daha kompleks ve karmaşık bir yapı arz eder. Onu bir fizik ya da matematik konusu gibi ele alamazsınız. Ancak insan gözlem ve matematiksel hesap methodlarıyla ele alınmış ve tabiattan herhangi bir parça gibi değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

¹⁴⁰ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 21-22.

¹⁴¹ Niebuhr, *a.g.e*, s. 94-95.

Akıl ve tabiat modern insanın iki Tanrısı gibi olmuştur. Tabiattaki kaosun akıl ile giderileceği inancı benimsenmiştir. Kendisini sebep-sonuç bağıntısına ya da aklın orijinalliği ve eşsizliği anlayışına bağlı olarak değerlendiren insan, bir yönüyle bu değerleri tanrılaştırmıştır. Bu anlayışa göre meydana gelen kötülüklerin çaresi ya sosyal organizasyonlar kurmak ya da iyi bir eğitimidir. Kötülük probleminin temellerini anlamaya çalışırken ortaya konan teorilerde bir nokta gözden kaçırılmıştır. Eğer tarihte kötü din adamları, kötü idareciler yer almış ve kötülükleri yapmışlarsa bile, kuşkusuz onlar ellerindeki gücü halktan almışlardır. Temel bozuk olunca binada bozuk olur. İnanç bozuk olunca o inanca dayalı yapılan eylemler de bozuk olur.

Thomas Hobbes belli canlılar bir araya gelir, birlikte âhenk içerisinde yaşamlarını sürdürürler. Neden insan bunu yapamaz sorusunu sorar ve o bu sorusuna şöyle cevap verir; insan sürekli rekabet içerisindedir; güç, onur, makam, vb. şeyleri elde etme rekabeti sonradan kıskançlığa, kin, nefret, öfke ve sonuç olarak savaflara dönüşmüştür.¹⁴² Bu çerçevede Spinoza insanın düşüşünü insan aklının tutkularını kontrol edememesine bağlamıştır. İlk insan Âdem, eğer tutkuları kontrol etme gücüne sahip olsaydı asla cennetten düşmezdi. Buna göre insan tutkularının esiridir. Akıl onu bu tutsaklardan kurtaramaz.¹⁴³

Natüralizm veya İdealizm insanın tabiatı veya mantık sistemini ihlâl edecek kadar özgür olduğunu anlamaktan uzaktırlar. İnsanı anlama ile ilgili Batı'da öne sürülen yorumlara bakıldığında zaman bunlardan hiçbirinin insanı gereği gibi değerlendirmedeği görülür. İnsan sahip olduğu yeteneklerle hem kendisini, hem de dış dünyayı değerlendirir, anlam verir ve bir yaşam felsefesine ulaşır. Bununda ötesinde insan yaptığı bu anlama çabasını da aşarak yaptığı bu işi değerlendirir ve nasıl anlam verdiğini anlamaya çalışır. Zira insan kendi sınırlarının ötesine geçme kapasitesine sahiptir.

c. 4. Postmodern Bakış Açısı

Postmodern görüş, “kendi kendine yeterlilik” ilkesine vurguda bulunur. Bu yaklaşımda vahiyden bir kısım fikirleri alma bağlamında istifade etmek mümkün olsa da hiçbir zaman vahiy, bir iddianın doğruluğunu gösteren ölçü değildir. Çünkü fikirlerin

¹⁴² Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 100.

¹⁴³ Niebuhr, *a.g.e*, s. 114.

doğruluğu kendi içlerinde yeterince iknâ edici delillere sahip olup-olmaması ile test edilir. “Süreklilik” ve “yeterlilik” fikirleri test etmede kullanılan ilkelere. Bu görüşe göre insan kendisine has özellikleriyle yaratılmış dünyanın bir parçası ve bu dünyaya ait bir varlıktır. Aynı zamanda insan evren içerisinde en mükemmel örnek olmasıyla varlığın baş tacıdır. Dünyamız da, sahip olduğu özellikleriyle bütün varlıkları kucaklayacak mâhiyettedir. Bu bakış açısı insan merkezci (anthropocentrism)¹⁴⁴ anlayışı da reddeder.¹⁴⁵

Postmodern bakış insanı yüceltirken insan dışındaki varlıkların değerlerini düşürmez. Eşya, kendisine has bir deneyim ve tecrübeye sahip olduğu için insandan bağımsız kendi öz değeri vardır. Bu bakış açısında ruh-beden ayrımının getirdiği sorun yoktur. Buna göre ruh gerçek ve faaldir. Vücûd parçaları da faal, kendilerine has tecrübe ve deneyimlere sahiptirler. Beyni oluşturan hücrelerin akıldan sadece derece farkı vardır. Akıl ve beyin hücreleri, duyuları algılamada ortakdırlar. Deneyimin kendisi ve öğeleri, eşyanın tabiatında birinci derecede öneme sahiptirler. Modern bakış açısının birinci derecede gördüğü “büyüklük, şekil, hacim vb.” gibi özellikler bu bakış açısında ikinci, hatta üçüncü derecede öneme sahiptirler. Yine modern bakışın üçüncü derecede gördüğü “niyet, duygu” gibi soyut şeyler post modern bakışta birinci derece öneme sahiptirler.¹⁴⁶

Postmodern bakış, dünyayı kendine has özellikleri olan bir Tanrının yarattığı yer olarak görmekle beraber bu yaklaşımda Tanrı kavramı orta çağın Tanrı kavramından farklılık arzeder. Bu bakış açısında Tanrı enerji olayları içerisindeki kaostan dünyayı düzenli bir yapıya kavuşturmuştur. Ancak Tanrı tabiat olaylarına müdahâle etmediği gibi her şeyi de kontrol etmez. Tanrı eşyayı tek taraflı yaratmayıp eşyanın içerisine öz değer hissi vererek eşyanın kendi kendisini yaratmasına imkân verir. Bu bakışa göre hayat ölümden sonra da devam eder. Ruh bedenden ayrı bir şey olup tekâmül sürecinde insan cinsinin geliştirdiği bir kazanımdır. Bu bağlamda ölümden sonraki yaşama, Tanrı tek taraflı karar vermez; insan cinsi de bu kararda pay sahibidir. İnsan sembolizm, akıl ve düşünen bir şura sahip olma özelliklerini tekâmül sürecinde geliştirdiği gibi Tanrının ilhamları ve teşvikleriyle yine bu süreçte ölümden sonra yaşama yeteneğini de

¹⁴⁴ Evren içerisinde insan asli unsur, diğer varlıklar ve dünya insan için yaratılmış ve gerçeklerinde sadece insan tecrübesinde aranması gerektiğini söyleyen görüş.

¹⁴⁵ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 23.

¹⁴⁶ Griffin, *a.g.e.*, s. 24.

geliştirmiştir. Bu bakış açısı ölümden sonra da hayatın mümkün olduğunu söylemekle insanın önemini farklı bir bağlamda desteklemiştir. Yine bununla insan içerisindeki ahlâkî değer algıları da yeni bir formata bürünmüş olur.¹⁴⁷

c. 5. İslâm'ın Bakış Açısı (İnsanın Allah'ın İsimlerini Temsili)

Hristiyanlık insan olma özelliğini muhafaza eden bir insan-ı kâmil fikrini asla kabul edememiştir. Halbuki, Hz Muhammed insan olarak kalmış, hep insanî düzlemde ilişkiler kurarak yaşayan insanlar için yaşanabilir bir model olmuştur. İslâm insanda, tabiatını aşan vasıflar geliştirme gayreti içinde değildir. İnsanları aziz veya melek yapmak istemez; zira böyle bir istek hayâlidir. Biz aslında ne isek, İslâm da bizi öyle, yani insan yapmak ister. İslâm bir nevi zühdü tanımakla beraber, hayat, sıhhat, zihin, sosyal davranış, mutluluk ve zevke olan meyli yok etmek istemez. Kabul ettiği zühdü, kan ile ruh, hayvânî ve ahlâkî arzu arasında bir denge unsuru olarak telakki eder.

Din, insanın bu dünyadaki kaderini “yeryüzünün teri içerisinde ekmeğini yiyeceksin” sözüyle çizmiştir. İslâm insandan bütün mesuliyeti üzerine almasını ister. İnsan için tam ve dolu bir hayat talep eder. Bu hayat iki koordinat üzerine durur; birisi mutluluğa ve kudrete olan meyil, öbürü ahlâken yükselmek, kendi kendini durmadan yaratmaktır. İncil'in tabî dürtüleri lanetliyerek sırf ruhtan söz etmesine karşılık, Kur'ân onları tekrar ortaya çıkarır. Çünkü onlar o kadar asil olmamakla beraber doğru ve gerçeklerdir. Kur'ân bunlardan anlayışla bahseder. İnsan yumuşak huylu, zarif, sadece iyilik için programlanmış bir varlık olmayıp aynı zamanda o maddî, kaba ve tenâkuzlar içerisinde yuvarlanan bir varlık olup meyilleri ile imtihanları arasında gerilmiş vaziyettedir.

Hristiyanlığın iffet ve nefse hâkim olma talebi her ne kadar yüce görünüyor gibi olsa da, İslâm'ın kontrollü ve itidalli cinsi hayat anlayışı insana daha uygun ve meselenin hakiki, dünyevî yönünü dikkate alan bir mâhiyettir. Bu meselede İslâm din olarak değil, tam manasıyla hayatın hakîkâtî olarak hareket etmiştir. Hz. Peygamber aşırılıkları reddetmiş, yaşadığı modelle dünya-âhiret bütünlüğünü ortaya koymuştur. O, zenginlik ve refaha karşı değildi, fakat fazîlet zenginliğini kesin olarak talep ediyordu. Güçsüz, himâyesiz ve yalın fazîlete pek önem vermiyordu. Daha iyi hayat şartları için cehâlet,

¹⁴⁷ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 25-26.

hastalık, sefâlet ve pislîğe karşı mücadele etmeyi ahlâkî değerlerle beraber aynı düzeyde ele alıyordu. Namaz kılmak ve oruç tutmakla insanların evliyâ olmayacaklarını çok iyi biliyordu. Bu modele göre yetişen ilk Müslümanlar fiilî hayata tekrar tekrar iştirak edip iliklerine kadar insanlıklarını yaşıyorlardı. Bunlar, insanlardan uzak ıssız yerlere çekilmez, kendilerini ihmal etmez ve Allah'ın helal kıldığı güzel şeylerden vazgeçmezlerdi. Sadece içte hür olmak onlara kâfi gelmez, fizikî bakımdan da hür olmak isterler ve köle olmayı kabul etmezlerdi. Yeryüzündeki hayatımızın yegane hayat olmadığına inanırlar, fakat ondan sarfı nazar etmek suretiyle onu kaybetmek te istemezlerdi.

İslâm'da madde birçok güzel ve ulvî gaye için vasıta olarak görülür. Maddî dünya şeytanın mülkü, beden de yuvası değildir.¹⁴⁸ İnsanın en büyük ümitlerinin bağlandığı âhiret bile Kur'ân'da dünyevî renklerle tasvir edilir.¹⁴⁹ İslâm'ın dış dünyaya yönelişinin bir neticesi de onun insan anlayışındaki özel gerçekçiliğidir. Tabiatın prensip olarak kabulü, insan tabiatının da kabulü demektir. Kur'ân iki dünyayı da ihmal etmez, onun iki dünya dini olması, insan hayatının her yönünü kapsayan bir dinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Kaynağını Kur'ân'dan alan teoloji, içinde ontolojiden daha çok fazlasını barındırır. Bu teolojide Tanrı sistematik bir düşünce doktrini olmanın çok ötesinde insanın varlığıyla ve varoluşuyla ilgili hayati bir anlama sahiptir. Varlıkla ve varoluşla birebir ilgili anlam kaynağımız olan Tanrı sadece varolan değil varlığı hem kendinden olan hem de diğer varlıklardan tamamen farklı olandır. Varlık tarzı ile diğer bütün varlıklardan farklı olan Tanrı bu varlıkların varolmalarının ve varlıklarını devam ettirmelerinin de biricik kaynağıdır.

İnsanoğlu bütün ilâhî isimleri kendinde topladığı için, Allah'a ait herhangi bir sıfatı görünür kılabilme niteliğine sahiptir. Bu isimlerin insandaki tezâhürünün, o insanda dengeli bir şahsiyet ortaya çıkarıp çıkarmayacağı durumu ise farklı bir konudur. İbn Arabî, her insan tekini ilâhî sûrete sahip görmese de, her bireyin ilâhî isimlerin tamamını yansıtmada belli bir potansiyel taşıdığını kabul etmektedir.¹⁵⁰ Yine one göre tüm

¹⁴⁸ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 305-306.

¹⁴⁹ Bakara 25; Nisa 13, 57, 122; Mâide 12, 85; Tevbe 72, 89; İbrahim 23; Meryem 61; Taha 76.

¹⁵⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 56.

ilâhî isimleri toplayan *Allah* isminin bir tezâhürü olarak ilk insan Âdem bir prototip olarak Allahı gösteren en kapsamlı ayna olmanın yanısıra en iyi kulluk etme potansiyeline de sahiptir.¹⁵¹ İnsanın bu özelliğini *Cemiyet* kavramı ile ifade eden İbn Arabî bu kavramla âlemdeki tüm niteliklerin insan varlığında toplanmış olduğunu ve Hakk'ın bu sayede en mükemmel biçimde insanda tecellî ettiğini söyler.¹⁵² Şu hâlde insanın yeryüzünde tasarruf edebilmesinin varlık şartı yanında, bilgi ve değer boyutlarındaki şartı da insanla Allah arasında ortak bir zeminin varlığını gerektirmektedir ve insanın ilâhî sûrette yaratılması bu zemini sağlamaktadır. Buna göre insanın *ilâhî* olması, ilâhî emirleri anlaması ve uygulaması için bir zorunluluktur.

Tanrının zâtını tanımlayan sıfatların değil, Allah-âlem arası ilişkide fonksiyonel olan ve insan yaşamının her alanında aktif olan isimlerin düşünce konusu yapılması gerekir. Bu anlamda insanlar aç olanları doyurmak suretiyle “râzık” ismini, başkalarına güven vererek “mümin” ismini, insanları maddî-mânevî tutsak eden bütün bağlardan kurtaran ismini, vs tecelli ettirmelidirler. Böylece metafizikten çok farklı olarak Teoloji ayağı yere basmayan tartışmalardan içinde yaşadığımız hayatla birebir ilişkili yaklaşımlara kayacaktır. Aslında *zât* kavramı Kur'ân'da Allah'ı anlatan bir terim değil, insanın bir niteliğidir. Bu kavram, iç ve sosyal boyut, bir mekana yöneliş, manevi özellikler ya da hissi özellikleri anlatmak üzere Kur'ân'da kullanılmıştır.¹⁵³ Felsefe tarihinde *zat*, düşünce, ben, bilinç, şuur, vicdan ve bağımsızlık sahibi insan hakkında söylenen bir sözdür.¹⁵⁴ Bu bağlamda İlahî zât, gerçekte insanî zâtı açığa çıkaran bir perdedir.

Tanrıya atfettiğimiz isim ve sıfatların uygunluğunu kontrol eden unsur, antropolojik ve ahlâkî boyutlarıyla insan düşüncesidir. Allah'a atfettiğimiz isim ve sıfatlar, insandaki isim ve sıfatların mutlak halleridir. Allah'ın âlemi yaratmadan önce sahip olduğunu kabul ettiğimiz ve yaratılmışlardan O'nu ayıran Zâtî sıfatları hariç, Allah'a ait bütün isimlendirmeler insanda da vardır. İnsanın mikro seviyede bu isimlere sahip olması ve bu isimleri hem kendine hem de Allah'a atfetmede nasıl bir yol takip

¹⁵¹ Mustafa Kara, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 204.

¹⁵² İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, s. 317.

¹⁵³ Âli İmran 119; Enfal 1; Tebbet 3.

¹⁵⁴ Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, s. 15.

edeceğini denetleyecek ontik ve epistemik yetilere sahip olması insana geniş bir yorum alanı açmaktadır.

Bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir varlığı ancak bunlara mikro seviyede sahip olan insan takdir eder. Kudret sahibi bir insanın bu kudretinin işe yaramadığı ve bir âcizliğe dönüştüğü an, mutlak kudret sahibi varlığın takdir edileceği yegâne andır. Bilen bir varlık olarak insanın dakikalar sonra başına gelecek şeylerden habersiz olması mutlak bilen olarak Allah'ın bilgi gücünün takdir edildiği biricik zamandır. Kısacası insanda Allah'tan ödünç alınmış olan her isim Allah'ı layıkıyla tanımanın, takdir etmenin ve bunun gereklerini yerine getirmenin tek yoludur. Allah'ın insanları “rabbânî” olmaya çağırmasının temelinde de bu düşünce yatmaktadır.

D) SORUMLULUK VE İNSAN BENLİĞİ

d. 1. Benlik ve Sorumluluk

Bireysellik tabiatla ruhun birlikteliğinin bir sonucudur. Benliğin temelleri beden içerisinde bulunur. “Ben” diğer benlerden farklı bir bedene, kişiliğe, alışkanlıklara... vb. sahip olmakla ayrılır. İnsan dışındaki varlıklarda bireysellik ya da ayrı bir kimlik söz konusu değildir. Hâlbuki insanların herbiri ayrı bir benliğe, kimliğe ve özelliğe sahiptir.

Benlik hareket hâlinde kendi şuurunda olarak karar verir, seçim yapar ve yargıda bulunur. Benlik şu anda hazır bulunan bir yapıdır ve hiçbir zaman benliği şu an hazır olma düşüncesinden ayıramayız. Benlik ve şu an, ayrılmaz ikili, biri diğerini gerektiren kavramlardır. Geçmiş ya da gelecek ancak dışarıdan bir gözlemci ile algılanır. Zaman insanın hâfızasında, alışkanlıklarında yani benliğinde bir bütün olarak mevcuttur. Düşünceler, davranışlar, konuşmalar hepsi zaman içerisinde benliğin kazanımlarıdır. Geçmiş, bütünüyle beraber şuan ki davranışlarda benlikte hazır bulunur. Benlik saatin geçmişini geride bırakması gibi geçmişini bırakmaz. Sevgi, nefret, dostluk, düşmanlık, korku, ümit...vb. insana ait her türlü duygu, düşünce ve davranış benlikte bir bütün olarak mevcuttur. Geçmiş, gelecek ve şu an benliğin yayıldığı bir alandır.

Sorumluluk veya aynı manayı çağrıştıran diğer kelimeler daha çok zamana bağlı ve kozmik alem içinde yaşayan insanın fiillerinin ahlâka ya da genel kabule göre değerlendirilmesiyle ilgilidir. Sorumlu vatandaş, sorumlu toplum, sorumlu kurum gibi kavramlar hep aynı anlamda kullanılırlar. İçinde yaşanılan zaman ve çağın temel karakteristik özellikleri (ethos) sorumluluk kavramının içeriğini de farklılaştırır. İnsan zaman içerisinde bir taraftan kavram üretirken diğer taraftan kavramın içeriğini de üreten değişken bir varlıktır.

İnsan yaşamının karakteristik özelliği diğerlerinden ayrı olma ve orjinalliğinin bir kimlikte birleşmesindedir. Bunun için bireysellik hem beden, hem de ruhun diğerlerinden ayrı ve orjinal olmasıyla birlikte düşünülmelidir. Yalnızca insan kendisini aşır kendi kimliğini anlama şansına sahiptir. Farklı, özgün ve şuurlu bir ruha sahip olan insan bu sâyede kendisini aşır, kendi kimliğinin farkına varır. Hayvanlar içinde yaşadığı çevre içerisinde ihtiyaç duyduğu şeyleri içgüdüleri ile sezerler ve ihtiyaçlarını giderirler. Hayvanın sahip olduğu içgüdü ve bunun sağladığı bilgi sadece merkezî organik birliğin çevresiyle sağladığı ilişkidir. İnsan şuuru ise hem diğerlerinden tamamen farklı olan, hem de dış dünya ile bağlantıyı sağlayan insan kimliğinin de temelini oluşturan bir şeydir. İnsanın kendisini aşma kapasitesi hem insan özgürlüğünün hem de farklı bireyselliğin zeminidir.

Locke, felsefesini genel olarak ahlâk teorisi üzerine kurmuştur. Onun yaşadığı dönemde ahlâkla ilgili ana yaklaşım insanın sadece bedenden oluşan maddî bir varlık olmadığı bilakis bir iç yapısının bulunduğu tezine dayanıyordu. Locke bunun tam tersini düşündü. Ona göre Tanrı ya da tabiatın insana verdiği şey aklın bir parçası ya da insanın kendini sevmesiyle ilgiliydi. O, aklın insanın kendisini sevmesiyle ve birleşmesiyle ahlâk oluşmuştur der.¹⁵⁵ G. Fichte bunu şöyle dile getirir;

“Cennet ya da semâvî olan mezarın ötesinde olan bir yer değil, o, şu an var olan, etrafımızı saran ve her temiz kalpten yükselen ışıktır. Benim iradem tamamen benim olan ve bana bağlı olandır. Onunla ben özgürlük hakikâtinin bir vatandaşı olur ve saf mânevî hareketlerde bulunurum. Ben kendi irademle içinde

¹⁵⁵ Maurice Cranston, *Locke*, Published by Longmans, Green, London 1961, s. 27.

*meydana geldiğim dünyayı şekillendirir, çalışmalarımı amaçlarımı elde ederim. Benim iradem'in önünde de yabancı bir güç görmem.”*¹⁵⁶

Köklerini insanın orjinalliği ve harikalığı anlayışından alan Rönesansın bireysellik anlayışı insanın özgürlüğünü ifâde eder. Rönesansın önde gelen düşünürleri insan fiillerinin hiç bir şekilde önceden bilinmeyeceği tezini savunmuşlardır. Çünkü bu durum insanın yaratıcılığına ters ve onun tarihteki etkin rolünü bitirecek bir şeydir. Özellikle İtalyan rönesansçıların en temel meselesi iradenin özgürlüğü olmuştur.¹⁵⁷

Thomas Hobbes'a göre insan benliği diye bir şey yoktur. İnsanda tıpkı hayvanda olduğu gibi hayatta kalma dürtüsü vardır. İnsan akli tabiatla bilinen şekliyle hayatta kalma içgüdüsünü sadece belli sınırların ötesine taşımıştır. İnsanın kendini aşmışlığı ile ilgili hiçbir rasyonel kanıt yoktur. Ona göre politik güç moralitenin tek kaynağıdır.¹⁵⁸ John Locke' e göre insan düşünen şeydir. Maddî yapının ne olduğu önemli değildir. İster ruhi veya maddî, isterse basit veya bileşik olsun neticede insan kendinde olan mutluluk, acı, zevk, üzüntü gibi şeyleri hisseden bir varlıktır. Rakamsal olmayan bu yapısal durum ve şuur insan kimliğini meydana getirir. Onun bu tanımı Descartes'in “*kendi farkındalığını*” anımsatır. “*Herşeyden şüphe etsem bile bunların hiçbirisi bendeki şüphe eden bir şeyin varlığı hakkında beni şüpheye düşürmez.*” Ancak bu tanımda insan kimliğini ve benliğini bütün yönleriyle tanımlamaz.¹⁵⁹

Romantizm bireyselliği zirveye çıkarmıştır. Bu anlayışta birey fizikî ve rûhî yönüyle ele alınır. Sembolik dil kullanan bu akım, hikmeti akıldan daha ziyâde bedende arar. Ancak insanı biomekanik bir yapıya da düşürmez. Beden derken, hisseden, hayâl eden ve irade sahibi bir şeyi kaseder. Romantizmin rasyonalizmle olan kavgası ruhla aklın kavgası gibidir. Romantizm ruhun bedenle olan birlikteliğini savunur ve insanı sırf akıldan ibâret saymaz. Ruh-beden birlikteliği ruh-akıl veya ruh-evren birlikteliğinin karşısındadır. Lavater'e göre her insanın ayrı bir kimliği, ayrı bir dini ve ayrı bir Tanrısı vardır. O bu ifâdeyi kullanırken çok Tanrılı bir dini kasedetmez.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Johann Gottlieb Fichte, *The Vocation Of Man*, The Open Court Publishing Company, Illinois 1965, s. 135.

¹⁵⁷ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 64.

¹⁵⁸ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁵⁹ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁶⁰ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 71.

Bir sosyoloğun gözünde insan, politik bir canlı olup grup hayatına katılır. Kendi amaçlarını, ideallerini gerçekleştirmek için zamanın kısalığını bilen insan sosyal yapıya katılır ve diğerlerinin yardımı ile bu amaçlarına ulaşır.¹⁶¹ Bu tanımda bireye özel kimlik tanımı yoktur. ahlakî kurallara uymaya bağlayanlara göre insan, kurallara uygun olarak hareket eden, tarihe ve zamana bağlı bir varlıktır. Bunun için insan teolojik olarak daha az öneme sahiptir. Bu akımın en kararlı temsilcilerinden biri olan Kant'a göre zaman algılama duyusudur.¹⁶² Zaman pratik aklın hareketlerine göre spekülâtif akıldan daha az görecelidir. Akıl, ister uzun zaman önce olsun, ister yakın zaman önce olsun olayı insan fiili olarak algılar ve onun insanla ilgisini, ahlâkî yönünü ve duygusallığını anlamaya çalışır.¹⁶³ Zaman içinde var olmak sadece düşünen varlıklara ait bir temsil şeklidir. Zaman içerisinde yanlış yapan ve günaha giren benlik hiç bir zaman sorumluluktan muaf değildir. Ancak Hristiyanlardaki *kurtuluş* anlayışı ile sorumluluğu bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü onlara göre İsa insanların günahlarını sırtına almış ve bu uğurda Tanrı biricik oğlunu kurban etmiştir.

Günah, insanın sınırlarını geçip başkasına ait alana girmesi, sınır ihlâli yapması olarak algılanmıştır. Bunun sonucu ise ya hukûki bir ceza, ya toplumdaki ahlâkî yapıyı dengeye alacak bir yaptırım veya hukûkun üstünlüğünü devam ettirme, birini cezalandırıp diğerlerini uyarma ya da bunların hepsidir. *Kurtuluş* anlayışı, günahkarın yargılanıp umûmî mahkeme önünde günahına rağmen aklanmasıdır. Ancak bu kişinin aklanabilmesi için İsa'nın devreye girmesi şarttır.¹⁶⁴ İslâm insanı günahıyla kabul eder. Çünkü, insan ahlâkî yasalara aykırı davranabilir, fakat ahlâk sahası dışında, iyi ile kötünün ötesinde bulunamaz. Başka bir ifâde ile o kendi kendisini dışarı atamaz.¹⁶⁵ Günah, insan olmayla ilgili bir kavram olduğu için insanı değişik torpillerle gûnahtan kurtarmaya çalışmak insanı olduğunun dışına çıkarmak demektir. Günahı yalnız Allah affeder. Çünkü insana bu özgürlüğü veren O'dur. Fakat bu af insan sorumluluğunu kesinlikle ortadan kaldırır mahiyette değildir. Allah insana günahını telafi etme fırsatları verir ve kulun tövbesini kabul eder. Geçmişte yapılan bir yanlış düzeltilmeden veya bir

¹⁶¹ Niebuhr, *The Responsible Self*, s. 91.

¹⁶² Niebuhr, *a.g.e.*, s. 90.

¹⁶³ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁶⁴ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 130.

¹⁶⁵ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 31-32.

kısım sorumlulukları yerine getirmeden bir af beklentisi Kur'ân'la bağdaşmaz. Çünkü böyle bir anlayışta sorumluluk ve insan kimliği yok olur.

İnsanın değerini alçaltan ve onu eşya ile bir tutan herşey gayrı insanîdir. Bu itibarla insanı yaptıklarından sorumlu tutmak ve onu bu yüzden cezalandırmak insanîdir. “İnsanî” mefhumu insanın aklına birbirine hemen hemen zıt iki mana tedâyî ettirir; “biz insanız” demek; biz günah işleriz, zayıfız, cismaniyiz demektir; “insan olalım” ise, bizim daha yüksek bir varlık olduğumuzu, bencil olmamamız, insanca hareket etmemiz gerektiğini hatırlatan bir çağrıdır. Mesuliyet, insanî değer ve haysiyetin en yüksek tezâhür şeklidir. Ahlâkî ve uhrevî manası vardır. İnsanın yeryüzünde diğer varlıkların önünde mesul olması ancak mutlak manada, ebediyette Allah’a karşı mesul olmasındandır. Bütün yargılamalar ilâhî mahkemenin sönük bir taklitidirler.

Tövbe kavramında esasen insanın kendisini aşması ve arizî olarak maruz kaldığı kötülükleri geçmesi söz konusudur. İslâm’da birey ölüm gelene kadar tövbe etme imkânına sahiptir. Yani hayatın her diliminde insan kendisini aşma, bağımlı olduğu kötü alışkanlıklardan kurtulma şansına sahiptir. Bunun için insan fiillerini katı matematik kuralları içerisinde incelemek mümkün değildir. Her an sürprize, değişime ve yeniliğe açık bir kimlik hakkında fizik kanunları kesinliği içerisinde konuşmak imkân dışıdır.

Hristiyan inancına göre insan hürriyeti Tanrı iradesiyle sınırlıdır. Kalbin derinliklerindeki sırlarda ancak ilâhî bilgi ile bilinebilir. Bu da insan hayatı için insanı her türlü ilkelikten kurtaracak olan bir din Hristiyanlık ile olur.¹⁶⁶ Hristiyanlıkta kimlik kutsalın içinde yok olmuş ve insan iradesinin yerini Tanrı iradesi almıştır. Tanrının iradesini de kilise ve papazlar kullanmışlardır.

Hence Klausner’e göre Yahudi şeriatı yalnız din ya da ahlâk öğretileri değil aynı zamanda bir ırkın ihtiyaç duyacağı her şeyi içinde barındıran bir özdür. Ancak ona göre İsa gelince bunu parçalamaya çalıştı ve bütünün parçalarını birbirinden ayırdı.¹⁶⁷ Yahudiler, Hz. İsa’yı suçlarken onun mevcut topluma hiçbir şey vermediğini, kültür, sanat ve hukûka...vb. hiçbir katkısının olmadığını sadece insanları din bağıyla bağlamaya çalıştığını, iş, işçi, ekonomi ve politikaya ilgi göstermek yerine boşânmayı yasakladığını

¹⁶⁶ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 57.

¹⁶⁷ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, s. 3.

ve kutsal değerler uğruna insanların ruhbanlaşmasını teşvik ettiğini iddia ederler. Yani İsa maddî hayatla ilgili herşeyi görmemezlikten geldiği için Yahudilere göre o, insanların kurduğu medeniyete ait bir kişilik değildir.

İslâm'ın insan anlayışı Yahudi ve Hristiyan şeriatından farklılık göstermektedir. Hristiyan paradigma, insanı doğuştan günahkar saydığı için, onun dünyada bütün sorumluluğu üzerine almasına tahammül edemez. Genesis'in yaratılış mitine göre, Tanrı tarafından iyi karakterli olarak yaratılan ilk insanlar, sonlu varlıklar oldukları gerçeğini kabul etmemişler, gururları ve Tanrı'ya ortaklık iddiaları sebebiyle kendilerini Tanrı'dan uzaklaştırmışlar, yaratılmış oldukları gerçeğini ilan etmeyerek, Tanrı'nın Tanrılığını da örtmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da insanların sonsuz potansiyelleri, sonsuz sapkınlığa dönüştü. Tanrı'nın kendileri için hazırladığı geleceği daha yaşamadan kaybettiler ve insanlık tarihini evrensel bir sapmanın tarihi olarak başlattılar.¹⁶⁸

Aynı şekilde, insanları, dünyada ilk günahı işleyen Habil'in ve Allah'a isyanın sembolü olarak Babil Kulesi'ni inşa edenlerin varisleri olarak gören Yahudilik, çoğu zaman insana lanetler yağdırmaktadır: “İnsan, Tanrı'nın kendisine verdikleriyle yetinmeyerek ve zaaflarına boyun eğerek günaha girdi. Bu günahı sebebiyle Adn Cenneti'nden, rezillik yurdu Doğu'ya doğru sürüldü ve yeryüzü onun yüzünden lanetlendi.”¹⁶⁹

Sonuç olarak insanın günahkâr ve suçlu bir varlık olarak algılanması, dünyada insanın değil “Tanrı'nın krallığını” bekleme gibi bir sonuç doğurmuştur. Buna göre, insana krallığı ihsan eden Tanrı'dır ve oğlu İsa'yı dünyayı değiştirmek için gönderen de O'dur (*enkarnasyon*). Fakat İsa, Yeni Ahit'e göre, insandan daha ziyâde Tanrı'dır. Bu sebeple, esasen, bu anlayışa göre dünyada edimlerde bulunan ve değişim veya dönüşümü gerçekleştirecek olan da bir insan değil, Tanrı'dır.

İslâm'da Yahudi ve Hristiyan teolojilerindeki insanın günahkar olduğu tezine karşı özgürlük, sorumluluk ve irade gibi insanı özneleştirmeyi esas alan ve insan kimliğine vurgu yapan bir yaklaşım vardır. Etrafında olup bitenden insan sorumludur. Bu düşünce, her şeyden soyutlanmış aşkın bir Tanrı, başka bir ifâdeyle, dünyaya asla

¹⁶⁸ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 54.

¹⁶⁹ Düzgün, a.g. e, s. 54.

müdahâle etmeyen Epiküryen bir Tanrı'nın savunusunun yapıldığı anlamına gelmez. Bunun tersine, Allah tarihin içinde olması ve bu akışa vahiyle katkı yapması anlamında içkin, evrende olup biten olaylara tâbi olmaması yönüyle de aşkındır.¹⁷⁰ Yani “O, İlk ve Son’dur. Aşkın ve İçkin olandır. Ve her şeyin bilgisine sahip olan da O’dur.”¹⁷¹

Bu noktada iradesini kör bir teslimiyetle atıl kılmayan, hayatın işleyiş sürecinde aktif bir şekilde rol alan ve değer üreten, diğer yandan da kendisine hitap eden Tanrı'nın sesiyle kendi akıl ve bilincinin içsel sesini birleştirmeye çalışan insanî arayış sürecini îâmâ eden Üstün ya da Kâmil İnsan kavramının yeni bir kavram olmadığını belirtmek gerekir.¹⁷² Yetkin İnsan kavramını ilk kullananlar arasında İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gelmektedir. Bu düşünürler Kâmil İnsan'a dair görüşlerini meşhur *Hayy b. Yakzân* (Uyanık oğlu Diri) ortak alegorileriyle ortaya koymuşlardır.¹⁷³

Bu kavramı kendi sisteminde farklı bir forma sokan ilk düşünür ise İbn Arabî'dir.¹⁷⁴ Ona göre insanın atası Âdem ilk günahkâr olmaktan çok, insan-ı kâmilin ilk örneğidir.¹⁷⁵ Bu çerçeve içerisinde kalmak kaydıyla Âdem'e mahsus özellikleri birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı olan üç temel kavram içerisinde ele alır: Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını toplaması ve yansıtmasını ifâde eden *cemiyyet*, insanın varlık yapısındaki zıtlıklar, âlemdeki konumu ve bilgisini ifade eden *berzahıyyet* ve insanın bu varlık ve bilgi durumunun gerektirdiği doğrultuda yeryüzünde ahlâkî ilkelere göre tasarruf etmesi esasına işâret eden *hilâfet*.¹⁷⁶ İbn Arabî *cem* kavramını, etkilenilen bir şeyden kaçınmak ya da dikkatini onda toplamak bakımından insânî kuvvetlerin bir araya geldiği son mertebe olarak tanımlamış, bu duruma *cemiyyet* adını vermiştir.¹⁷⁷ Buna göre insan, bütün ilâhî sıfatların kendisinde toplandığı tek varlıktır. Merâtib-i vücûd açısından bakıldığında *insan-ı kâmil* mertebesi, Zât alanından ibâret ilk mertebe olan *lâ-taayyün*

¹⁷⁰ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 56.

¹⁷¹ Hadîd 3.

¹⁷² Düzgün, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁷³ Bkz. İbn Tufeyl, “*Hayy The Son of Yaqzan*”, (çev. George N. Atiyeh), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, (ed. R. Lerner & M. Mahdi), Kanada 1963, s. 134.

¹⁷⁴ Abdulhamid Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri*, *Kelâm Araştırmaları*, 6: 2 (2008), s. 93-114.

¹⁷⁵ İbn Arabî, *Kitâbü'l İsfâr an Netâici'l Esfâr Resâilü İbn Arabî*, (neşr, Muhammed Şihabeddin el-Arabî), Dâr-u Sâdır, Beyrut 1997, s. 472.

¹⁷⁶ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 309-310.

¹⁷⁷ Ebu'l-Âlâ Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 1998, s. 97.

mertebesi dışındaki tüm mertebeleri içinde toplayan son mertebedir. Bu çerçevede İbn Arabî'ye göre ilk insan Âdem'e verilen sıfat *ilâhî*dir. Bu *ilâhî*lik sıfatı, “*Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı*”¹⁷⁸ hadisinin bir açıklaması olarak ortaya konmaktadır. O, *Allah* isminin bütün ilâhî isimleri cem ettiği gibi, Âdem'in de bütün ilâhî isimleri kapsadığını belirtmekte, bu açıklamayı Âdem'in âlem-i kebîrin *özet*i olmasıyla da irtibatlandırmaktadır.¹⁷⁹

Onun insan-ı kâmil teorisi, öğrencisi Abdulkerîm b. İbrâhîm el-Cîlî tarafından daha detaylı bir şekilde işlenmiş ve metafiziksel bir teze dönüştürülmüştür.¹⁸⁰ Bu konuda, 13. yüzyıl düşünür ve hekimlerinden İbn Nefîs'in Kâmil İnsanı *Fâzıl b. Nâtık*'ı da eklemek gerekir.¹⁸¹ Gerçekte ilahiyat, her ne kadar, zât, sıfat ve e'âl açısından Allah hakkında bir teori gibi görünüyorsa da, zât, sıfat ve e'âl açısından insan-ı kâmilin bir nitelenmesidir. Bu ilahiyatın iki esasa ayrılmasından ortaya çıkmıştır: Tevhid ve adl. Tevhidin aslı Allah (zât ve sıfat), adlin aslı insan(halku'l e'âl, hüsn ve kubh) konusudur.¹⁸² İnsan-ı kâmil düşünce ile eylemi, söz ile şuuru birleştiren, yaptığını söyleyen, söylediğini yapan, düşündüğünü hisseden ve hissettiğini düşünen kimsedir.

İnsan-ı kâmil teorilerine yer veren sistemler, insanın dinsel konularda kendi aklıyla çıkarımlara varabileceğini iddia etmeleri yönüyle geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışından ayrılırlar. Bu insan tipolojisi, akletme ve düşünme yeteneğini kullanıp, kendisi, çevresi ve daha ileri seviyede dinsel gerçekler hakkında bilgi sahibi olma konusunda insanın mükemmelliğini vurgulamaktadır. Bu anlayışa uygun olarak İkbâl'e göre evren, oluşumunu tamamlamış, kapalı, değişme yeteneğini kaybetmiş bir varlık alanı değildir.¹⁸³ İkbâl'in bu görüşünde esas vurgusu, benlik üzerinedir ve ideal insan veya onun deyişiyle Merd-i Mümin'dir. O, içeriği ve temelleri açısından Hallâc-ı Mansûr'un Ene'l-Hakk teorisini reddeder. Ona göre bu anlayış, okyanusta yalpalayan bir

¹⁷⁸ Buhârî, İsti'zân, 1; Müslim, Birr, 115; *Müsned*, 2/ s. 244, 251, 315, 434, 463, 519.

¹⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, 2/ s. 121, 13/ s. 125-131; Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, (çev. Atilla Ataman), İstanbul 2003, s. 59-61.

¹⁸⁰ Jamilah Khatoon, “*Iqbal's Perfect Man*”, *Studies in Iqbal's Thought and Art*, (ed. Saeed Sheikh), Lahore 1972, s. 125; Ayrıca bkz., Şaban Ali Düzgün, “*Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri*” II. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vak, Ankara 1996, s. 305; M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908, s. 172-174.

¹⁸¹ Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri*, s. 93-114.

¹⁸² Hasan Hanefî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, s. 13, 19.

¹⁸³ Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934, s. 10.

su damlası gibi, insanın gerçek anlamını İlahi Varlık'la birleşmekle elde ettiğini vurgulamaktadır. Halbuki İkbâl'e göre burada önemli olan sadece Ene'nin (Ego/Ben) vurgulanmasıdır.¹⁸⁴

İkbâl *Ben*'e varlık âleminde gerçek bir varlık atfetmeyen ve fenomen âlemiyle birlikte içindeki her şeyi gerçek dışı kabul edip, yok'a indirgeyen panteismi de şiddetle eleştirir.¹⁸⁵ Burada vurgulanması gereken nokta İkbâl'in gerçek kişiliğin bir 'şey' değil, bir fiil ve amel olduğunu savunmasıdır. Sürekli olan, hareket eden, etkide bulunan, etkileyen, irade eden, bir amaca yönelen bir faaliyet. Şu halde benlik, bir gelişme ve açılma durumunda olan bir özdür. O, sürekli bir gerginlik içerisinde. Sanki bir meydandadır. Karşılıklı saldırı ve etkileşimlerin olduğu bir meydan. Benlik bu arenada kendini oluşturur, gelişir ve şekillenir.¹⁸⁶

Hem ruhsal hem de fiziksel olarak insan, ben merkezli bir varlıktır. Ama bu hâliyle o tamamlanmış bir varlık değildir; kendisini, ancak ilâhî sıfatları kendinde var ederek tam ve mükemmel bir varlık hâline getirebilir. Bu da ilâhî olanı kendi ben'inde uyandırması ve kendi benliğini aşagılamadan Allah'a daha da yaklaşması anlamına gelir. Tanrı'nın sıfatlarının insanda tezâhür ettirilmesi insanı güçlendirir, kişiliğini pekiştirir ve ona ilâhîlik niteliğini ödünç verir. Başka bir ifadeyle, birlik tecrübesi, *sonlu ben*'in Sonsuz Ben'de yok olmasını gerektirmez, tersine Sonsuz Ben'in fonksiyonlarının *sonlu ben*'de aktif hâle getirilmesini içerir.¹⁸⁷

Sadece bu tür bir ben ve bireysellik anlayışı dinamik ve evrimci bir toplum teolojisinin ortaya çıkışına zemin hazırlayabilir. İnsan, dinamik bir evrene yerleştirilen dinamik bir enerji merkezi olduğu için, kendinde ve dışında olan şeyleri değiştirmesine ve üzerlerinde hâkimiyet kurmasına imkân verecek yaratıcı bir güç, girişimcilik ve özgür bir şahsiyetle donatılmıştır. Kendi tabiatından kaynaklanan sınırlamalara ve çevresinden kendisine empoze edilen kısıtlamalara rağmen, insanın gerçek *ben*'i, fiziksel bir olayın tersine, zaman ve mekânın getirdiği engellemelere takılmamaktadır. Bütün başarısızlıklarına rağmen, göklerin, yerin ve dağların bile yüklenmekten kaçındığı büyük

¹⁸⁴ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 80-81.

¹⁸⁵ İshrat Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1944, s. 31.

¹⁸⁶ Necmettin Tozlu, "Batı'da ve Doğu'da İnsan Anlayışı", Felsefe Dünyası, Temmuz 1998, sayı:27, s. 25.

¹⁸⁷ Düzgün, *a.g.e.*, s. 82.

sorumluluğu omuzlayan insan, bu tutumuyla çevresindeki her şeye karşı bir üstünlük elde etmiştir. Bu sebeple varlığın yapısında esas unsur olma misyonu, onun için kaçınılmaz bir şeydir.¹⁸⁸

d. 2. İnsan Benliği ve Hâfıza

Arap dilinde “h-f-z” fiil kökünden gelen bu kelime, bir şeyi hazır etme, zabt etme ve anlamın kendisiyle sabit olması için göz önünde bulundurma,¹⁸⁹ koruma, gözetimde tutma, muhâfaza etme gibi anlamlara gelir.¹⁹⁰ Bu kelimeyle aynı kökten gelen “hafız” ismi, Kur’ân’da hem insan için hem de Allah için kullanılır.¹⁹¹ İnsan üç zaman boyutunda yaşar; eylemesiyle şimdide, anmasıyla geçmişte, umut etmesiyle gelecekte.¹⁹² *Hafıza* insan yaşamının bir boyutudur.

İnsanlar kendi düzlemlerinde pek çok şeyi kaydeder ve istedikleri zaman onları ortaya dökerler. Bu da bir çeşit ilâhî sıfatı beşerî düzlemde gerçekleştirmektir. İnsan elde ettiği ilim sayesinde dünya kadar kütüphaneyi bir hard diske sığdıracak hâle gelmiştir. Kur’ân evrende küçük büyük hiç bir şeyin kaybolmadığını, onların, Allah’ın “hafız” ismi ile muhâfaza edildiğini bildirmenin yanısıra, insanı sürekli gözetleyenlerin olduğunu ve onun her niyet, fiil ve davranışlarının da kaydedildiğini anlatmakla insanın evrene denk bir önemi haiz olduğuna işaret eder. Bir tarafta evrende cereyan eden hadiselerin anlatımı, diğer tarafta ise insanın fiillerinin muhâfaza edildiğinden bahsedilmesi insanın evrene denk bir öneme sahip olduğu izlenimini verir. İnsanın evrendeki bu öneminden dolayı bütün insanların hayatları kayıt altına alınır;

“Her insan için önünden ve arkasından takip edenler vardır. Allah’ın emriyle onu gözetlerler.”¹⁹³

Neticesine mükafât yada ceza vaat edilen insan fiilleri ilahî adâletin tam gerçekleşmesi için kayıt altına alınır. Bu ismi beşerî seviyede temsil eden her insanın bir hâfızası vardır ki, bu benliğin ve özgür kimliğin bir göstergesidir. İnsan fiillerinden

¹⁸⁸ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 83-84.

¹⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 929.

¹⁹⁰ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XX/ s. 218.

¹⁹¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 139; Ayrıca bkz. Yusuf 12, 63; Hicr 9 ; Müminûn 5; Mearic 29; Ahzâb 35; Nisa 34.

¹⁹² Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, s. 45.

¹⁹³ Rad 11.

sorumlu olduğu için bir hâfızaya sahiptir. O, diğer canlılar gibi geçmişi geride bırakıp yaptıklarını unutan bir varlık değil, ortaya koyduğu fiilleriyle hem kendi benliğini hem de geleceğini inşâ eden bir varlıktır.

İslâm filozofları yukarda zikri geçen ayeti şu şekilde değerlendirir; amellerin yazılması îcad edilmiş bir takım husûsi nakış ve çizgilerden ibârettir. Biz o nakışların bizzat o manalara ve o şeylerin zâtlarına (öz) delâlet ettiğini varsaydığımızda o yazma işi daha kuvvetli ve daha mükemmel olur. İnsan herhangi bir işi defalarca yaptığında o kimsede kök salmış güçlü bir meleke meydana gelir. Bu, iyiliklerden meydana gelmişse mutluluklara, kötülüklerden meydana gelmişse sıkıntılara ve azaba sebep olur. İnsanın her an her bir hareket veya sükûnunda az veya çok mutluluk eserlerinden bir eser veya talihsizlik parçalarından bir parça meydana gelmiş olur.¹⁹⁴

Platoncu anlayışta insanın aşkınlığı ana temelar arasında yer alır. Augustine bu anlayıştan etkilenmiş olarak insanın kendi kendisini aştığı noktası üzerinde durur. Ona göre insan hâfızası, onun aşkınlığının sembolü ve kapasitesidir. İnsan bu sayede zamanın yanısıra kendisini de aşar. Şöyle ki; ben istediğim zaman hâfızamda var olan şeyleri gözümün önüne getirebilirim. Hatta ben karanlıkta olsam bile hâfızamda renkleri üretebilir, hiçbir şey koklamadan kokuları ayırt edebilirim. Çünkü bunlar benim hâfızamda olan şeylerdir. Ben istediğim zaman kendimle konuşur, kendimi hatırlar, ne zaman hangi hisler içerisinde olduğumu bilebilirim. Hâfızamdaki bu imajları birleştirip yeni terkiplere ulaşabilir, geleceği, ümitlerimi ve şu anı bununla yansıtabilirim. Bu çerçevede Augustine insanın dini yapısını da hâfıza gücünde arar.¹⁹⁵ Bellek, hayal ve tasarlama güçleri, geçmişi şimdileştirmeyi gerçekleştirir. Bellek bitmiş olanı yinelerken hayal onu canlandırmaya, aynı duyum ve duygularla yeniden yaşamaya çalışır.

d. 3. İnsanın Sorumluluğu ve Hüsün-Kübuh Meselesi

Ahlâkî kötülükler, insanın istek, seçim ve yönelimlerinden bilinçli ve amaçlı olarak meydana geldiği halde, doğal kötülükler insanın kudreti ve kontrolü dışında meydana gelir. Doğal kötülük problemi, Tanrı'nın bilgi, irade, kudret, yaratma ve adâlet gibi önemli sıfatlarıyla ilişkisi açısından, söz konusu ahlâkî kötülük problemine oranla

¹⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII/ s. 409-410.

¹⁹⁵ Niebuhr, *The Responsible Self*, s. 155.

daha grift, çetrefilli ve tartışmaya açık bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm kelâmcıları, bir yandan ahlâkî eylemleri, yani kötülükleri ve ma'siyetleri insanın irâdî sorumluluğu ile ilişkilendirirken,¹⁹⁶ öte yandan dış âlemde meydana gelen doğal felaket, kıtlık, kuraklık, mûsîbet ve acılar karşısında, insanoğlu için bunların, Tanrı'nın bir cezalandırması mı yoksa bir ibreti (dersi) mi olduğu sorularını daima tartışma gündeminde tutmaya çalışmışlardır.¹⁹⁷ Bu yönüyle, konunun her zaman hem felsefî düşünüş düzleminde hem de teolojik platformda büyük bir önem taşıdığı söylenebilir.

Kötülük sorunu, Ortaçağ İslâm dünyasında ahlâk felsefesi ile ilgili olarak yapılan tartışmaların bir ürünü olarak, ilâhî öznelcilik ya da ilâhî nesnelcilik olmak üzere ortaya atılan başlıca iki ahlâk öğretisinin ilkeleri ışığında çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.¹⁹⁸ Çünkü bu tartışmaların üzerinde odaklaştığı sorunlardan birisi de, kötü, çirkin, zulüm, haksızlık, zarar, acı, ıstırâp, küfür, yalan, ma'siyet gibi değer içerikli kavramların ontolojik durumları, başka bir deyişle bu kavramların nesnel mi, yoksa öznel mi oldukları hususudur. Dolayısıyla da kötülük sorunu, aslında söz konusu değerlerin ontolojik nitelikleri ile çok yakın bir ilişkisi bağlamında ele alınması gerekir.¹⁹⁹

Evrende kötülük fenomeni gerçek ve dolaysızdır.²⁰⁰ Kötülük, aslında hissedebilen, acı duyabilen bir varlığın zarara uğratılması kadar açık bir olgudur. Bu bağlamda önemli olan acının bizzat kendisidir. Kötülük, dolaysız bir biçimde zihin ve duygular tarafından hissedilir. Kötülük hiçbir zaman soyut değildir. Her zaman insanın çektiği acı temelinde kavranması gerekir. İnsanoğlu, kendi acılarından hareketle kötülüğe maruz kalanların ve can çekişenlerin acılarını anlayabilir. Kötülüğün algılanışı, bir insana yapılan bir fiilin

¹⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü'l Vehbe, Kahire 1996, s. 697; Bağdadî, *el-Fark beyne'l Fırak*, (Çev. E.Ruhi Fığlalı), Ankara, 1991, s. 85-86; Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, trs. s. 42; Râzî, *İ'tikâdatü Fırakı'l Müslimîn ve'l Müşrikîn*, Kahire 1978, s. 29.

¹⁹⁷ Nelson Pike, *God and Evil*, Prentice-Hall, New Jersey 1964, s. 47; David Hume, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tuncay), Ankara, 1979, s. 165; Fethi Kerim Kazanç, *Kelâmi Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış*, Kelâm Araştırmaları, 6: 1 (2008) s. 77-106.

¹⁹⁸ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbâr*, Clarendon Pres, Oxford 1971, s. 10-13; Fethi Kerim Kazanç, *Gazâlî Öncesinde Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 73-75.

¹⁹⁹ Kazanç, *Kelâmi Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış*, s. 77-106.

²⁰⁰ Jeffrey Button Russel, *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*, (çev. Ahmet Fethi), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 13.

doğrudan bir deneyimdir. Kötülük yıkar, inşa etmez; parçalar ve onarmaz; keser ve bağlamaz.²⁰¹

İyi, amacın iyi olması ile belli olur. Genele huzur ve refah getiren şeyler, akl-ı selim insanlarca iyi kabul edilmiştir. Tarihe bu bakış açısı ile bakıldığı zaman ahlâkçılar ya pragmatist ya da maksimum faydacı (utilitarian)²⁰² bakış açısı ile davranışları değerlendirmişlerdir.²⁰³ İnsanlar, içinde yaşadığı toplumun dinine göre kendi yerlerini ve davranışlarını belirlerler. Bir insan bir dine mensup olduğunu söylerken aslında o toplumun değerleriyle beraber algıladığı ve benimsediği bir dine mensuptur. Allah’la olan ilişkisinde bu etkilerden bağımsız olması düşünülemez.²⁰⁴

Kötülük meselesi, genel olarak dış âlemde somut birer “nesnel gerçeklik” olarak vardır. Bu çerçevede kötülüklerin iyi, âdil, merhametli, şefkatli, her şeyi bilen ve her şeye kâdir bir Tanrı anlayışı ile uzlaştırılıp uzlaştıramayacağı hususu teolojinin en önemli tartışma sorunudur.²⁰⁵ Stoacı filozoflara göre, iyi ve kötü karşılıklı etkileşimleri sayesinde birbirlerini devam ettirir. Platon’un düşünce sisteminde, kötülük tek başına pozitif bir şey olmayıp, aksine sadece iyinin mevcûd olmasından ibârettir. Ona göre, Tanrı’nın, yaratış eyleminden önce var olduğunu savunduğu ezeli maddeye, biçimini alabildiği kadar iyi olarak vermiştir.²⁰⁶ Plotinos’a göre, madde aynı zamanda kötüdür. Evrenin ilkesi olarak Ebedî Bir, sonsuza değin kusursuzdur ve iyidir. Bir’den kaynaklanan nesne ise, O’na oranla daha az iyidir.²⁰⁷

Felsefe tarihinde metafizik, doğal ve ahlâkî kötülükler arasında geleneksel bir ayırım yapıldığı görülmektedir.²⁰⁸ Buna göre, metafizik kötülük, yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı anlayışına dayanır. Bu tür kötülük, varlıktaki aslî eksiklik ya da “sırf yetkinsizlik” olarak nitelendirilir. Sözelimi, Leibniz, gerek fizikî kötülüğün gerekse ahlâkî kötülüğün köklerini bu tür bir kötülükte arar. Fizik yasalarından kaynaklanan

²⁰¹ Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*, (çev. Nuri Plümer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 11-18.

²⁰² En fazla sayı için en üst fayda veya bütün hayati öğeleri içine alan genel âhenk teorisi.

²⁰³ Reinhold Niebuhr, *Christ and Culture*, s. 170.

²⁰⁴ H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self*, s. 45.

²⁰⁵ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 13-25.

²⁰⁶ Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989, s. 28-32.

²⁰⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991, s. 112-113.

²⁰⁸ Russell, *Şeytan: Antikiteden Hristiyanlığa Kötülük*, s. 169; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 18-19.

deprem, kasırga ve doğal afet gibi kötülükler, ya da insan sağlığıyla ilgili yaşanan ve çözüm getirilemeyen kanser, AIDS gibi hastalıklar ya ilâhî takdîr ya da doğal nedenler sonucu meydana gelmişlerdir. Burada doğa olaylarının kendileri değil, neden oldukları acı, keder ve ölüm, doğal kötülük olarak gösterilmektedir. Buna karşılık, Ahlâkî kötülükler, düşünebilen, bilinçli ve amaçlı bir varlık olarak insanın hür iradesi, seçimi ve yöneliminden kaynaklanan kötülükler ve günahlardır. Bunlar insanların bilerek yaptıkları veya ihmalleri sonucu ortaya çıkan kötülüklerdir. Bilinçli ve kasıtlı ıstırap verme ahlâkî kötülüğün özüdür.

Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olmadığı tezini savunmak için, genellikle kötülük, doğal ve ahlâkî diye iki ana öbeğe ayrılır. Buna göre, birincisi, İslâm filozoflarının yaptığı gibi, maddenin her türlü yetkinliği (kemâl) alabilecek ve kabul edebilecek yatkınlıkta bir durumda olmadığı tezine dayandırılmaktadır. İkincisi ise, insanın kendi sorumluluk ve yükümlülüğüne isnât edilmektedir.²⁰⁹ Bunlardan başka, kötülüğün, iyiliğin bilinmesi ve takdîr edilmesi için gerekli bir araç değer ve ölçüt olduğu, belli oranda var olan kötülüğün, dış âlemdaki estetik görünüm ve yapıyı tamamlayıcı ve düzenleyici bir unsur olarak işlev gördüğü, zira çirkinlik olmadan, insanın güzellik kavramını elde edemeyeceği gibi çözüm önerileri de sunulmuştur.²¹⁰

Gazâlî, Allah'ın ilim, irade, kudret vb. sıfatlarına dayanarak bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğu hususunun altını açıkça çizer.²¹¹ Gazâlî, bu ifâdeleriyle Ehl-i Sünnet'in Eş'arî kanadınıyla birlikte evrenle ilgili iyimserci tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Mu'tezilî kelâmcıların, Tanrı'nın mutlak adâlet sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla da O'nun asla kötülüğü seçmeyeceğini ve zulüm işlemeyeceğini, varlıklar için sadece en iyi ve elverişli olanı (aslah) yapacağını ve kötülük işlemekten münezzeh olduğunu savunmak üzere, rasyonel bir "ahlâkî nesnelcilik" anlayışını geliştirmeye eğilim gösterdiklerini belirtebiliriz. Çünkü onlar, insanların hür iradeleriyle yaptıkları iyi ya da kötü tasarruf ve eylemlerine bağlı olarak mutlak sûrette iyiliklerin ödüllendirilmesi (va'd) ve kötülüklerin cezalandırılması (va'id)

²⁰⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, (tahkik; Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Mısır 1962, VI/ s. 137, 139, 140, 148, 220.

²¹⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1987, s. 120-126.

²¹¹ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd Din*, IV/ s. 258.

eyleminin, O'nun adâletinin kaçınılmaz bir gereği olduğunu ve bunun ilâhî lütfa mazhar olarak çalışan rasyonel bir sezgicilikle doğrudan kavranabileceğini öne sürmektedirler.²¹²

Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın kötülüğü ve adâletsizliği yapma kudreti bulunduğu, fakat onu fiilen yapmayacağı tezini savunmaktadır. O, hayır ve şer kavramlarını Allah'ın kudret sıfatıyla ilişkilendirerek izah eder. Ona göre, Allah, zulme, yalana ve kötü fiil işlemeye muktedirdir, ama bunu hikmetinden ve rahmetinden ötürü fiilî olarak yapmaz.²¹³ Böyle bir şey, O'nun kudretinin ve ilminin kısıtlanması anlamına da gelmez.²¹⁴

d. 4. Ahlâk ve Toplum

İman, toplumsal alanda bir pratik olarak “ahlâk” önermelerine dönüşür. Ahlâk'ın köken olarak (h.l.k.) yaratmak anlamına geldiği dikkate alındığında var olmanın, yaratarak ve eylemde bulunarak aktüelleştiğini görürüz. Kur'ân insana abes ve anlamsız mı yaratıldığını sorarak ondan bir anlamlar dünyası yaratmasını ister. Dolayısı ile yaratılmış insanın anlamlar dünyası yaratarak yaratmaya katkıda bulunması ahlâkın bir gereğidir.

Birey ahlâkı ile kollektif ya da toplumsal ahlâk arasında fark vardır. Toplum kendi çıkarlarına en uygun yolu takip ederken, birey ahlâkî ilkeleri önde tutabilir. Bireysel egolar, ancak toplumsal egoya dönüştüğü zaman daha güçlü ve etkili hâle gelir. Bireylerin egosu olduğu gibi ülkelerin de birer kimlik ve egoları vardır. Ülke ya da vatan egosunun temelinde toprak mefhumu ve ortak değerleri paylaşan insanlar vardır. Bu ego bazen kişisel kimliğin rağmına işleyebilir. Ancak bir toplumda var olmak, toplumun diğer üyeleri ile iletişimde bulunmak ve topluma katkı sağlamak anlamına gelir. Bireyin toplumsallaşması önceki kuşakların kendisine sunduğu anlam örgülerini benimsemesiyle başlar. Toplumun gerçekliği, her bireyin başka bireylerle birlikte varoluşunu olanaklı kılan ve iletişimini güden kavram örgüsünde yansır.

²¹² Kazanç, *Gazâlî Öncesinde Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, s. 281-282; İbrahim Arslan, *Kadı Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007

²¹³ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-Musallîn*, (neşr. Hellmut Ritter), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980 s. 555.

²¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 577; Abdülcebbar, *Şerh*, s. 307.

Bu bağlamda dinin öngördüğü insanı *birey* olarak tanımlamak yerine *kişi* olarak nitelemek daha uygun düşmektedir. Zira birey, insanı tek başına, kişi ise başkaları ile ilişki hâlinde bir varlık olarak tasarlar. Dinin nihayetinde ilişkiler ağı içindeki varlıkları (Allah-alem-insan, vs.) konu edindiğini düşündüğümüzde bireyin temel haklarını bâki tutmak kaydıyla, kişinin daha büyük bir vurguya sahip olduğunu görmüş oluruz.²¹⁵ Ancak tarih bu çizgide cereyan etmemiş, çoğu zaman bireyin hakları hâkim sınıf tarafından gasbedilmiştir.

Tabiat bilimleri, geleneğin elinden kurtularak bağımsızlığını elde etmesine karşın sosyal bilimler toplumda hâkim güçlerin kanunlarını devam ettirme adına ekonomik gerekçeler yüzünden geleneğin elinden kurtulamamıştır.²¹⁶ Bunun bir sonucu olarakda sosyal hadiselerle ilgili tamamen rasyonel ve objektif bir tutum sergilemek mümkün olmamıştır. Toplumda hukûku sağlamak için gerekli olan politik kararlar kiliseyi savunan taraftarlarca çoğu zaman kabul edilmemiştir.²¹⁷ Çünkü kilise elde ettiği siyasi ve ekonomik otoriteyi hukuka kaptırmak istememiştir. Bu da pek çok iç savaşlara neden olmuştur.

Batı düşüncesi, tabiat bilimlerinde pozitif bir gelişme kaydetmesine karşın ahlâkın pratiğinde ve diğer milletlerle olan ilişkilerinde geri kalmıştır. Bu süreçte Batı, elde ettiği bilgiyi ya da teknolojik gelişimi başka ülkeleri sömürme ve onlara ait zenginlikleri gasp etmede kullanmıştır. Batının teknoloji alanındaki gelişimi beraberinde ahlâkî çürümeyi getirmiştir. Toplumlardaki güç dağılımı dengesizliği ahlâksızlığında sebebi olmuştur. Bu çizgiye uygun olarak ekonomik kaygılar politikada pekçok yanlış kararlar alınmasına da neden olmuştur. Bu yanlışlığın sebebi akıl ya da bilgi eksikliği değil, bilakis toplumdaki hâkim sınıfın ekonomik çıkar önceliğidir.

Toplumda yaşanan sosyo-politik sorunların sebepleri olarak değişik nedenler sıralanmıştır. Bazıları bunun nedenini cehâlet ve bencillik olarak kabul etmiş, gelişen insan zekâsı ve kültürü sayesinde bu sorunların üstesinden gelineceğine dair ümit beslemişlerdir. Dini referans alan çevreler ise cehâletten daha ziyâde bencillığe vurgu yapmışlar ve sosyal problemlerin kaynağının bencillik olduğunu savunmuşlardır. Onlara

²¹⁵ Ş. A. Düzgün, *Bir Bilgin Mutasavvıfın Gözüyle Allah ve İnsan*, (Yayınlanmamış Makale).

²¹⁶ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner's Sons, New York, s. 14.

²¹⁷ Niebuhr, *a.g.e*, s. 13.

göre saf bir din insandaki bencilliği düşürebilir ve birlikte yaşama ahlâkı kazandırabilir.²¹⁸ Rasyonalistlere göre ise insanın entellektüel yapısının gelişimi ile sosyal problemler çözüme ulaşır.²¹⁹ Onların bu düşüncesi 18. yüzyıl aydınlanma döneminden beri vardır.

Toplumda değişik sınıfların oluşmasına kaynaklık eden ekonomik koşullar ve gelir dağılımı, farklı sınıfları, kendi sınıflarını savunmasına ve sıkı sıkıya o sınıfa bağlı kalma tepkisine itmiştir. Güce ya da ekonomik ayrıcalığa sahip olan bir sınıf, bu statüsünü kaybetmemek için toplumda sınıf ayrımcılığı yapmış ve eşitliğe asla yanaşmamıştır. Türk toplumunda dünyanın genel çizgisinden biraz farklı olarak bazı sınıflar ekonomik sınıfın önünde bir ayrıcalığa sahiptir. Bu durum bizim geleneklerimizden kaynaklanır. Fakat modern toplumlarda kapitalist anlayışın bir gereği olarak üretim yollarına sahip olanlar toplumun ayrıcalıklı sınıfı olurlar.²²⁰

d. 4. Sanat ve Şiir

İnsan tarihsel olarak din ve sanat ile beraber var olmuştur. Sanatın dinden çıktığını veya her ikisinin iptidâî ahlâkla beraber aynı kaynaktan, yani, insanın kaybolmuş bir dünyayı arayışından ileri geldiğini, ortaya koymak için tarihsel bir perspektif kullanmak gerekir. Sanatın heyecan verici anlamı, insanı hayatın ezdiği kişilerde görmesi veya insanî büyüklüğü, unutulmuş, küçük insanlarda araması, diğer bir ifâdeyle, ulvî ve aynı değerde olan insan ruhunu her beşerde keşfetmesinde yatmaktadır. Kahramanın fiziki ve sosyal mevkîsi ne kadar düşükse bu keşif de o kadar büyük ve müessirdir.²²¹

Her sanat eseri, ona ait olmadığımız, içinden neşet etmediğimiz, içine atıldığımız bir dünya hakkında bir haber, bir izlenim niteliğindedir. Sanat vatan hasreti veya hatırlama ve insanî yaratmaya bir çağrıdır. Din, ahlâk ve sanat daha yaratılış fiili ile zuhur eden aynı soy ağacının dallarıdır. İnsanoğlunun kaderi, yalnızlığı, faniliği ve ölümü, varoluşun mânâ ya da mânâsızlığı ve bu müşküllerden çıkış yolları, hiçbir zaman ilmin tetkik mevzusu olamaz; sanat ise istese de bu mevzulardan kaçamaz.

²¹⁸ Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, s. 21.

²¹⁹ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 23.

²²⁰ Niebuhr, *a.g.e.*, s. 114.

²²¹ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 79.

Bir sanat eseri özü açısından sanatkârın şahsiyetine bağlıdır. Yaratma olarak, insanın yapıtı olarak bir sanat eseri, bir ruhun ürünüdür ve bu vasfı ile bölünemez bir fiildir. Sovyet şair A. Voznesenki “ Nazari olarak, gelecekte bilgisayarların insanın yaptığı her şeyi yapabileceklerini, sadece dindar olamayacaklarını ve şiir yazamayacaklarını” söyler.²²² Din, ebediyet ve mutlakiyeti merkez noktası yapmıştır; ahlâk, iyilik ve hürriyeti, sanat ise insan ve yaratmayı. Bunların hepsi belki yetersiz, fakat istifâde edebildiğimiz tek lisanla sezilen ve ifâde edilen aynı hakîkâtin değişik tezâhürleridir.

Sanat içsel (derûnî) meylin saf bir tecellîsi ve bir nevi ilâhî vahiydir. Sanat durmadan yeniden “vücûda” gelmektir ve sanata mahsus olan orjinaldir. Bir kıyaslama yapmak gerekirse ilim keşfeder; sanat yaratır. İlmin keşfettiği uzaktaki bir yıldızın ışığı bundan evvel de vardı. Sanatın bizi aniden aydınlatan ışığı ise, sanatın kendisi tarafından o anda yaratılmıştır. Sanat olmadan o ışık asla meydana gelemez. Sonuç olarak ilim mevcut olanla uğraşmaktır; sanat vücuda gelmenin kendisidir.

Sanatın soylu bir çocuğu olan şiir, ruhun, aslında ifâde edilemeyen hakîkâtle ve onun kaynağı Tanrı ile olan temasının meyvesidir. Her şiir, kendi saf şiirsel mâhiyetini saf şiir sanatı dediğimiz gizemli bir hakîkâtin varlığına ve birleştirici etkisine borçludur. Şiir sanatı kozmik belirsizliği içinde taşıyan hayatımızın kendi kendine sormakta olduğu o müthiş sırdan vasıtasız haberdar olma olarak kendini göstermektedir. Bu bağlamda şair, gaybı gören ve eski zaman törenlerinin anahtarlarını keşfeden kişi gibidir.

Şairler insanlığın hassas duyumlarıdır. Onların kaygı ve kuşkularına göre hüküm verecek olursak, dünya hümanizme doğru değil, düşmanlığa ve kendi kendine yabancı olmaya doğru seyrediyor. Yine onlara göre insanlar birbirinden beton duvarlarla ayrılmış ve bu duvarlar herhangi bir sevgi cereyanına mâni oluyorlar. Şairler şiirleri vasıtasıyla ruhun en güçlü arzusu olan ebediyet ve sonsuzluğu dile getirirler.

Tanınmış sürrealistlerden Michel Leiris bu bağlamda şu görüşlerini dile getirir; “Bundan sonra hiçbir şeye ve herşeyden evvel Tanrıya hatta öbür hayata inanmıyordum, fakat yine o mutlak, o Bâkî olandan seve seve bahsediyordum. Müphem olarak ümit ediyorum ki şiir mûcizesi herşeyin değişmesine tavassut edecektir ve ben de diri olarak

²²² İzzetbegoviç, *a.g.e.*, s. 50.

ebediyete geçeceğim ve böylece söz sayesinde insan olarak mukadderatımı yeneceğim.”²²³

²²³ İzzetbegoviç, *a.g.e.* s. 138.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA NİTELİKLERİ AÇISINDAN İNSAN

A) VARLIK OLARAK İNSAN: Kavramsal Çerçeve

a. 1. İnsan

Kur'ân'da insan kavramına karşılık gelmek üzere “ins, nâs, enâsî” şeklinde üç farklı form kullanılmıştır. Kök anlamı açısından bu kelime varlık olarak cinnin ve anlam olarak nefretin zıddıdır.²²⁴ “*Â-ne-se* “ aynı kökten türemiş olarak sezmek, farketmek, hissetmek ve bir şeyi gözle görmek gibi manalara gelir.²²⁵ Âdem ve oğulları için “insan” cins ismi kullanılır.²²⁶ İnsan için yapılan en sâde ve basit tanım onun konuşan bir canlı olduğudur.²²⁷ İnsana verdiği sözü unutan anlamında “insiyân” adı verilmiştir.²²⁸ İnsanın unutma ve hata yapma ihtimali Allah'ın insana olan güveninin somut bir göstergesidir. İnsana verilen özgürlük onun hata yapmasına ve unutmasına da imkân verir. Ancak ortaya konulacak sonuç düşünülünce bu hata ve unutmaların pek bir önemi olmayacaktır.

Kur'ân'da insan ile ilgili bir çok kullanım bulunmaktadır. Buna göre, altmış beş yerde “insan”, on sekiz yerde “ins”, bir yerde “insî” geçmektedir. Ayrıca bir ayette “enâsî”, ikiyüzotuz yerde ise “nâs” şeklinde çoğul olarak kullanılmıştır.²²⁹

Kur'ân'da insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak, yaratılışı, mâhiyeti, gayesi ve bu dünyadaki misyonu bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Allah kendi ruhundan insana üfleyerek onu özel bir formda yaratmış, önünde meleklerden saygı duruşunda bulunmalarını istemiştir. Allah insana kendi iradesi, ilmi, kudreti ve diğer sıfatlarından

²²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 148; Ayrıca bkz., İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/ s. 321.

²²⁵ İbn Manzûr, *a.g.e*, I/ s. 149.

²²⁶ Râzî, *Mefatih-ul Gayb*, XXX/ s. 235; Zemahşeri, *Keşşâf*, VI/ s. 274.

²²⁷ Cürçânî, *Kitâbu't-Târifât*, s. 56.

²²⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 35; Ayrıca bkz. Furkan 49; Nisa 6; Nur 27; Nâs 1; Bakara 13; Nisa 54.

²²⁹ Kutluer, İlhan, “İnsan”, *DİA*, XXII/ s. 321.

beşerî seviyede paylar vererek ondan evrendeki yaratmaya bir çeşit katkıda bulunmasını istemiştir.

a. 2. Âdem

Kur'ân'da insan kavramının alt bileşenleri olarak “benî Âdem, ibn, ebnâ, benûn, büneyy, bint, benât” gibi çeşitli formlar yer alır. Bu ifadeler, çocukların dünyaya gelişini bir aidiyet olarak Âdem'e bağlama manasındadır.²³⁰ Ayrıca bu terkip, “Âdem'in binası”, kendisini bir şeye ya da kimseye adanmış, onun emrinde çalışan ve işlerini görüp gözetmen manasına da gelir.²³¹ Bir şeyin çocuğu dendiği zaman o şeye çok düşkün, bağımlı, onun emrinde hareket eden manası kast edilir (paranın, mekanın, kadının.... çocuğu).²³² Fiil olarak “a-d-m” kelimesi, telif etmek, ıslah etmek, rengini çalmak, esmerliği artmak ve şiddetlenmek gibi manalara gelir. Âdem'in topraktan yaratılmış olması, renginin esmer olması, muhtelif unsurlardan meydana gelmesi, yeteneklerinin pek çok olması, nefsin hoş bulacağı akıl, idrâk gibi üstün yeteneklere sahip olması ve kokusu güzel olması gibi pek çok mana da, bu kelimenin çağrıştırdığı anlamlardandır.²³³

Kök anlamı açısından “Âdem” kelimesi pek çok şeyi binâ eden, bir halife olarak yeryüzüne müdahâle eden, onun îmar ve inşasında başlıca rol oynayan varlık olarak içeriklendirmek mümkündür. Ortaya koyacağı fiilleri ile pekçok şeyin vücut bulmasına ya da ortadan kalkmasına sebep olan insan, Kur'ân'da yaptıklarından sorumludur. Kur'ân insan fiilleri için mükâfaat ya da ceza vaat eder ve sorumluluğu bireysellik ilkesine bağlar.

a. 3. Beşer

Kur'ân'da insan kavramının alt bileşenleri arasında “beşer” kelimesi de yer alır. Bu kelime derinin dış kısmına (beşere) verilen bir isimdir.²³⁴ Bu sebeple “beşer” kelimesinin insan için kullanılmasının mecâzî anlamda olduğunu belirtmek gerekir. Yani

²³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 364.

²³¹ Fahreddin Râzî, *Mefatih-ul Gayb*, XXVI/ s. 96.

²³² Râgıb, *Müfredât*, s. 20; Ayrıca bkz. Yusuf 5, 67, 81; Saffat 102; İokman 13; Tevbe 30; Hûd 45, 78-79; Nahl 57, 72; A'râf 31, 27.

²³³ İbn Manzûr, *Lisan-ul- Arab*, I/ s. 147; Râgıb, *Mufredât*, s. 20; Ayrıca bkz. İnsan 2; Hicr 29; Sad 92; İsrâ 7.

²³⁴ İbn Manzûr, *Lisân-ul Arab*, I/ s. 286.

İnsan derisini saklayacak post ve yün gibi şeyler olmadığı için insan derisi ortadadır.²³⁵ Şu halde cüz zikredilip kül kastedilmesi gibi deriden insan kastedilmiştir.²³⁶ Kur’ân’da “beşer” kelimesi her nerede kullanılıyorsa mutlaka insanın dış görünümü, zâhirî yapısı ve cüssesi kastedilmektedir. İnsanlar görünüşte benzer gibi görünseler de akıl, muhâkeme ve irade gibi hususlarda oldukça farklıdır. “Beşere”, fiil olarak temas etmek ve yemek anlamlarında kullanılır. Bu kelimenin “if’âl” ya da “tef’îl” babındaki kullanımı ise “müjdelemek”, iç ve dış güzelliği yakalamış birini “övmek” anlamında kullanılır.²³⁷

Kur’ân’da peygamberleri yalanlayanların kıssaları anlatılırken, onların peygamberlerin dış görünüşleri ya da sosyal statüleri konusunda takıntılı olduklarına vurgu yapılmıştır. Müşrikler peygamberlerin getirdikleri mesajı anlamaya çalışmadan, onların bir beşer oluşu, çarşıda pazarda gezmeleri, yanlarında meleklerin olmaması, insanlar içerisinde statü itibarıyla alt seviyeden olmaları ve fakir olmaları gibi nedenlerle sadece onların “beşerî” yönleri ile ilgili itirazları dillendirmişlerdir. Çünkü onlara göre peygamber soylu, zengin ve itibâr sahibi biri olmalıydı. Hele mesajı getirenin onların sosyal statüsünü tehdit ediyor olması ve insanlığı eşitliğe çağırması, mesajın içeriğine bakılmaksızın reddedilmesine sebep olmuştur.

a. 4. Racul

“Racul” kelimesi, etimolojik olarak biyolojik açıdan olgunlaşmış ve buluğa ermiş erkek için kullanılır.²³⁸ Erkekleşmiş kadına “rûcletün” denir.²³⁹ “Ricl” ayak demek olup “râcil” de ism-i fâil formunda “ayakları üzerinde yürüyen” kimse anlamına gelir. Yürüyüşü güçlü olan kimseye “raculün raculün” denir. Bu kelimeden türemiş olan “irticâl” de sözü ayakta söylemek, herhangi bir metne bakmadan yani irticâlî olarak konuşmaktır. Bu kelime “if’âl” babında göndermek ve salıvermek anlamında kullanılır.²⁴⁰

²³⁵ Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, Küba Yayınları, II/ s. 118-129.

²³⁶ Râgıb, *Müfredât*, s. 57-58.

²³⁷ Râgıb, *Müfredât*, s. 57-58; Ayrıca bkz. Müminun 47; Furkan 54; Sad 71; Müddessir 25; Kamer 24; Yasin 15; Tegabun 6; Kehf 11; Âl-i İmrân 47; Meryem 20; Yusuf 31; Bakara 187; Hicr 53-55.

²³⁸ Cürcânî, *Kitâbu’t-Târifât*, s. 146; Seyyid Muhammed Murtaza Zebidî, *Tâcu’l-Arûs Min Cevahiril Kamus*, Kuveyt Hükümet Matbaası, Kuveyt 1965, XXIX/ s. 33.

²³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III/ s. 1599.

²⁴⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 122-123; En’âm 9; Kasas 20; Gafir 28; Maide 6; Bakara 239.

a. 5. Ünsâ

Arapça kaynak sözlüklere bakıldığında erkeğin üreme organına “zeker”, kadınınkine ise “üns” denir.²⁴¹ Hayvanlar için de kullanılan bu kelime “zayıflık” anlamını içerir. Araplar bir işin zayıflığını kastedtiği zaman “dişi ameli” derler.²⁴² Kolay ve bol ürün veren toprak için de bu kelime kullanılır. Demirin zayıf veya yumuşaklığı da bu kelime ile ifade edilir. Dişiliği Araplar kendi putları ve melekler için kullanmışlardır ki bununla da onların bizzat fâil olmayıp başka birinin etkisi altında olduklarını kasetmişlerdir.²⁴³ Kadın için kullanılan bir diğer ifade “nisâ” kelimesidir. Bu kelimenin tekili yoktur ve Arapça gramer kurallarına aykırı olarak gelmiştir. En yakın fiil “nesiye” olup bu da unutmak ve gafleti çok olmak gibi anlamlara gelir.²⁴⁴

Neslin ve insanın evrendeki görevinin devam etmesi üremeye bağlıdır. Üreme için kadın-erkek birlikteliği gerekir. Allah kadını tıpkı verimli toprak gibi bağrında yeni nesli yetiştirecek şekilde doğurgan yaratmıştır. Kadın, bir taraftan çok nazık yapıya sahip olmasına karşın, diğer taraftan oldukça verimli ve üretkendir. Kadının bu yönünü ifade etmek üzere Arapçada terbiye edici anlamında “rabbetü'l-beyt” tabiri de kadın için kullanılır. Yani kadın, insanî seviyede erkekte daha fazla “Rabb” ismini temsil eder.

Cahiliye dönemi Arap anlayışında kadın, aşağılanan ve mal gibi alınıp-satılan bir şeydi. Bunun için onlardan birisi bir kız çocuğu ile müjdelendiği zaman simsiyah ve kaskatı kesiliyor, öfkesinden tükrüğünü bile yutamayacak hâle geliyordu.²⁴⁵ Çünkü bu onların anlayışına göre insanın şerefini düşüren ve insana leke getiren bir durumdu. Kur’ân onların bu ve buna benze pek çok çarpık anlayışlarını düzeltmiştir. Hem kadına hem de genel olarak insana tam özgürlük veren Kur’ân’dır. Başka hiç bir din ya da sistemde İslâm’daki insan için tanınan özgürlüğü bulmak mümkün değildir. Çünkü Kur’ân’a göre insan, Allah’ın en şerefli ve estetik (ahsen-i takvîm) üzere yarattığı müstesnâ bir varlıktır.²⁴⁶

²⁴¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, V/ s. 157.

²⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 145.

²⁴³ Râgıb, *Müfredât*, s. 35; Ayrıca bkz. Nisa 117, 124; Necm 20; Zuhuruf 19.

²⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 145.

²⁴⁵ Nahl 58.

²⁴⁶ Bkz. Tîn Sûresi

a. 6. Nefs

Sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zât, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden ve bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi anlamlara gelen nefis kelimesi,²⁴⁷ Kur’ân’da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi,²⁴⁸ “zât ve öz varlık” anlamında da kullanılmıştır.²⁴⁹ Cürçânî, nefsin beden ile olan üç çeşit ilişkisinden bahseder. Birincisi; hayat, his, hareket ve irade gibi güçleri üzerinde taşıyan nefis; ikincisi, bedene biyolojik canlılığı veren nefstir ki, bu, ölüm anında beden ile olan ilişkisini keser; üçüncüsü ise, insandaki her türlü kötülüğün kaynağını teşkil eden “nefsi emmâre”dir ki, bu da iyi bir dînî eğitimle mâhiyeti değişip “mutmain nefis” olacak olan cevherdir.²⁵⁰ Bu kelimenin “mufâale” babından kullanımı ise yüksek değerleri elde etmek için gayret sarfetmek ve mücadeleye girmek anlamına gelir.²⁵¹

Kur’ân’da bazen insanın iç özelliklerine ait bir husus üzerinde durulmuş, bazen de dış yapısı üzerine dikkat çekilmiştir. Psikolojik yönü anlatılırken, ondaki sosyal yöne de dikkat çekilmiştir. Her insan farklı bir kişilik, özgün bir “nefs” ve özel bir varlıktır. İnsanlardaki bir kısım özellikler ortak olsa da, karakter olarak her ferden ayrı bir âlem olduğu görülür. Her insanın kendine özgü duyguları, hisleri, tercihleri, zevkleri vb. vardır.

Büyük filozof Kindî, nefisle ilgili şunları söyler;

“Şâni yüce Yarattıcı’nın nurundan olan nefis, bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Nefs ölümden sonra bâkîdir, onun cevheri şâni yüce Yarattıcı’nın cevheri gibidir. O, soyutlanınca ya tıpkı Yarattıcı’nın bilmesi gibi diğer şeyleri veya biraz ondan aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Nefs, içinde bulunduğu bedenden ayrılarak soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl alemine kavuşursa Yarattıcı’nın nuruna erer ve şâni yüce Yarattıcı’yı görür, nuru onun nuru ile uyuşur, onun melekûtunda yücelir. Tümüyle

²⁴⁷ İbni Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, VI/ s. 4500; Râgıb, *Müfredât*, s. 557; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XVI/ s. 559; Bkz., Süleyman Uludağ, “Nefis” *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/ s. 526-29.

²⁴⁸ En’âm, 93.

²⁴⁹ Âl-i İmrân, 28-30.

²⁵⁰ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 312.

²⁵¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 557; Ayrıca bkz. Bakara 235; Maide 116; Âl-i İmrân 28, 30; Mutaaffîfin 26.

eşya şânı yüce Yaratıcı'ya âşikâr olduğu gibi ona da olur. Ayna paslı olursa hiç bir şeyin sûreti onda belirmez; pas giderilince bütün sûretler ortaya çıkar. Akli nefis de böyledir, paslı ve kirli ise son derece câhil demektir; dolayısı ile onda bilgi formları ortaya çıkmaz. Fakat temizlenip arınınca parlar. O zaman bütünüyle varlığa ait bilgi formları onda belirir. Nefsin sâfiyeti, kirden temizlenip bilgi kazanmasıyla olur; onun varlığı bilmesi temiz ve parlak oluşuna bağlıdır. Nefsin parlaklığı arttıkça eşyanın bilgisi onda belirmeye başlar. Nefs, eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevherdir. Fonksiyonlarını cisimde ve cisimle gerçekleştirir; bu durum cismin maddeyle birleşmesi gibi değildir.”²⁵²

a. 7. Nesl

Bu kelime sözlükte "bir şeyden ayrılmak ve kopmak" anlamına gelmektedir.²⁵³ Devenin kıllarının kopup ayrılması “n-s-l” fiili ile ifâde edildiği²⁵⁴ gibi, insanın gömleğini çıkarması da aynı fiille ifâde edilir.²⁵⁵ Kur’ân’da bu kelime insan soyunun devamlılığını ifâde için kullanılır.²⁵⁶ Peşpeşe gelip yeryüzünde söz sahibi olacak insan cinsi kendi arasında sebep-sonuç silsilesi içerisinde ürer ve bir önceki nesil bir sonraki nesli meydana getirir. Aynı zamanda kültüre, akıl ve düşünce yapısına da önemli ölçüde nesiller tesir ederler.

Kur’ân, her neslin bir ümmet olarak kendi zaman diliminden sorumlu olduğunu, önceki nesillerin hatalarından dolayı sonraki nesillerin âhirette sorguya çekilmeyeceğini açıkça ifâde eder. Tıpkı birey gibi her toplum da kendi zaman dilimindeki görevlerden sorumludurlar. Düşünceyi, geçmiş birikimlerden de yararlanarak daha ileriye götürmek, Kur’ân’ı çağın idrâkine göre anlamak her neslin bir sorumluluğudur.

a. 8. Zürriyyet

“Z-r-v” kökünden gelir. Bu kökten türemiş olan “zirve” sözlükte bir şeyin yüksek kısmı ve hörgücü manasına gelir.²⁵⁷ İnsan cinsi de varlıklar silsilesinin zirvesidir.

²⁵² Kindî, *Resail-il Kindî el-Felsefiyyeti*, s. 273-274.

²⁵³ Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4413.

²⁵⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX/ s. 488; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V/ s. 210.

²⁵⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 546; Ayrıca bkz. Bakara 205; Secde 8; Enbiya 96; Yasin 36.

²⁵⁶ Âl-i İmrân 34; İsra 3; Yasin 41; Bakara 214; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 416.

²⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/ s. 1502.

“Zürriyyet” çoğunlukla küçük çocuklar için kullanılır.²⁵⁸ İnsan neslini ifâde eden bu kelime, Kur’ân’da tekil ya da çoğul olarak da kullanılmıştır.²⁵⁹

Evrende her şey mükemmele doğru yürümektedir. Varlık silsilesi içerisinde insan en son yaratıldığı için tekâmül kanununa uygun olarak en mükemmeldir. İnsanın mükemmelliği de kendi içinde derecelidir. Sahip olduğu kabiliyetler, akıl ve bilgi olarak insan sürekli bir gelişim içindedir. Ömrü sınırlı olmasına karşın insanın kabiliyetleri sınırsızdır. Bu kabiliyetlerin ortaya çıkması, gelişimi ve olgunlaşması elbette bir insan ömrü ile olmaz. Nesiller boyu devam edecek bu gelişimin kesintiye uğramaması için Allah insanlara zürriyyet vermiş ve insanların geleceğini bir yasaya bağlamıştır. Yeni nesil önceki neslin bilgi birikiminden de faydalanarak zamanı değerlendirip geleceğe uzanırlar ve daha gelişmiş bir medeniyet ortaya koyarlar.

B) BİLGİ YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN

b. 1. Akıl

“Âkile” kâtilin maktûl için diyet vermek üzere bağlı bulunması ya da develeri maktûlun havlusuna bağlaması demektir.²⁶⁰ “Akıl” kelimesi sözlükte, mastar olarak men etmek, engellemek, tutmak ya da tutunmak, alıkoymak, bağlamak, topuz yapmak ve düğüm atmak gibi manalara gelir.²⁶¹ Ayrıca bu kelime felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakîkâtini idrâk eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlararası ilişkiler kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç”²⁶² demektir. İsfahanî, göklerin, yerin ve dağların üstlenmekten çekindiği, titrediği “emânet”i akıl olarak yorumlamıştır.²⁶³ Akıl bilgiyi elde eden ya da elde edilmiş bir verinin bilgi olup olmadığını kontrol eden

²⁵⁸ Ibn Manzur, *a.g.e.*, III/ s. 1503.

²⁵⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, I/ s. 235; Râgıb, *Müfredât*, s. 200; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 34; İsra 3; Yasin 41; Bakara 214.

²⁶⁰ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX/ s. 33.

²⁶¹ Ibn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 3046-3050; Ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” *DİA*, İstanbul 1989, II/ s. 238-242.

²⁶² Bolay, “Akıl” *DİA*, II/ s. 238.

²⁶³ Râgıb, *Müfredât*, s. 382-383; Ayrıca bkz. Bakara 171; Ankebut 43.

insanî bir kabiliyettir. Bu açıdan kendisinden faydalanılan bilgiye de akıl denir. Kur'ân'da insanı aklını kullanmaya ve akla göre hareket etmeye çağıran ayet sayısı oldukça fazladır. Zaten Kur'ân'ın bütünü anlaşılacak üzere akıl sahibi insana Allah'tan gelen bir hitaptır.

Akıl insan tabiatında hazır olarak bulunduğu gibi, sonraki öğrenim ve tecrübelerle de geliştirilebilir. Akıllı olmayanın dini de olmaz ve Allah onu muhatab kabul etmez. Hz. Peygamber bir hadislerinde “Allah kendisine akıldan daha sevimli gelen bir şey yaratmamıştır”²⁶⁴ buyurarak aklın önemini vurgulamıştır.

b. 2. İlim-Âlim

İlim bir şeyin hakîkâtini idrâktir ve ikiye ayrılmaktadır: 1) Bir şeyin zâtını idrâk. 2) Bir şey üzerinde bir hükümde bulunmak.²⁶⁵ Ayrıca ilim nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Âlemin varlığını bilmek nazarî ilme, âlemin sahibine ibâdetlerde bulunma da amelî ilme örnek verilebilir. “Î’lam” bir şeyi hızlı bir şekilde haber vermek, “ta’lîm” ise öğrenenin zihninde öğretilen şeyin iyice yerleşmesi için çokça tekrar etmektir.²⁶⁶ Bir kısım kimseler ta’lîme mananın zihinde tasavvur edilebilmesini sağlamak anlamını vermişlerdir.

İlim, Kur'ân'da yaklaşık olarak üçyüz seksen ayette isim, fiil ve sıfat şeklinde Allah'a nisbet edilmiştir.²⁶⁷ İlim, Allah'ın zâtına nispet edilen subûfî sıfatlar içinde yer alır ve bunların en kapsamlısını oluşturur.

İlmin konusu itibariyle dereceleri ve çeşitleri vardır.²⁶⁸ Bu noktada herkesin ilmi diğerinden farklıdır, her bilenin üzerinde başka bir bilen vardır. Allah bütün bilenlerin üzerinde mutlak bilendir. Allah'ın sıfatlarından biri olan “ilim”, insan içinde kullanılır.²⁶⁹ Tabiatıta bilmeye kaynaklık eden pek çok ayete işaret eden Kur'ân, insandan bunları araştırmasını ister. Burada ilimle ilgili talep teolojik karakterli olup Allahın varlık ve birliğine yöneliktir. İnsan burada yaratıcı tabiatı değil, Allah'ın bir şaheseri olan tabiatı

²⁶⁴ İbn Manzûr, *Tehzib-i Tarih-i Dimeşk li İbn Asakîr*, III/ s. 455.

²⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 3083-3088.

²⁶⁶ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII/ s. 129.

²⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/ s. 108.

²⁶⁸ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XXIII/ s. 329-330.

²⁶⁹ Râgıb, *Müfredât*, s. 384-385; Ayrıca bkz. Enfal 6; Mümtetine 10; Maide 109; Hucurat 16; Rahman 2; Alak 4; En'âm 91; Neml 16; Bakara 31, 129; Âl-i İmrân 164; Cuma 2; Kehf 65-66; Yusuf 76; Ankebut 43.

müşâhade eder. Bu da ilmî merak ve hayranlığın bir karışımıdır. Tabiatı müşâhade, insanın tabiata hâkim olmasının başlangıcıdır.²⁷⁰

“Âlim” sözcüğünün üç atomik (öge) anlamı vardır: Biri, kişi, zât, bilen; ikincisi, ilim, bilme; üçüncüsü, bilinen nesne, obje. Benzer şekilde “Hâlık” sözcüğünün de üç atomik (öge) anlamı vardır: Birincisi, zât, yaratan; ikincisi, halk etmek, yaratmak; üçüncüsü, mahlûk (yaratılan, yaratık).²⁷¹ İnsan, bir taraftan Allah’ın ilmine konu olan ve “Hâlık” isminin nesnesidir, diğer taraftan da Allah’ın ilmini anlamaya çalışan ve bunu beşeri düzlemde yansıtan varlıktır.

Eğer Allah’ın ilmini anlayabilecek, en azından sonsuzluğunu kavrayabilecek bir varlık olmasaydı, bu sonsuz ilim meçhulun içinde takdir edilemeyecekti. İnsan ile pek çok şey bilinir ve takdir edilir olmuştur. Gizli bir hazine olan Zât’ın, insanı yaratmadan da murâdı kendisini ona tanıtmaktır. Allah’ı tanımak, ancak O’nun isim ve sıfatlarını tanımak ile olur. Çünkü Zât’ını bilmeye imkân yoktur. Şu halde O’nun isim ve sıfatlarını en iyi tanıyabilmenin yolu, o isim ve sıfatları beşerî düzlemde temsil eden insanı tanımaktır.

Salt ilimde başka hiç bir şeyde bulunmayan bir lezzet vardır. Çünkü ilim, bilgiyle kavranan şey üzerinde bir nevî hâkimiyet kurmak ve onu fethetmek anlamını taşır. Bir şeye vâkıf olma ve onun üzerinde hâkimiyet kurma tutkusu insanın fitratında olan bir şeydir ve insan kalbi hep buna meyillidir. İnsan ilim elde etme potansiyeli ile bütün evrene bilgisel bağlamda hâkim olma imkanına sahiptir. Ancak ilim, insan için çaba ve zamana bağlı bir şeydir. İnsanın ilim istidâdı sürekli gelişime ve artmaya uygundur. Sürekli bilinmezleri bilmeye çalışan insan, sonuçta Mutlak Âlim olan Zât’ın ilmini takdir eder.

b. 3. Âlem

Kaynaklarda “alem”, iz, işaret, kendisiyle başka bir şeyi bilmeye yarayan alâmet manasına gelip mühür ya da tabiat gibi kendisiyle sahibinin tanındığı ve bilindiği şey

²⁷⁰ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 296.

²⁷¹ Hüseyin Atay, *İslâm Felsefesinde Yaratma*, Kelâm Araştırmaları, 1:1 (2003), s. 3-10.

olarakta kullanılır.²⁷² “Âlem”, gezegen ve ihtiva ettiği şeylere isimdir. Bu âlem, Allah’ın varlığına delalet eden en büyük delillerdendir. Bunun için kelâmcılar eşyanın hakîkâtî üzerinde ısrarla durmuşlardır. Zira eşya bilinmeden eşyanın sahibi bilinemez.

Her insan bir âlemdir. İnsanı tanıyan Allah’ı tanımış olur. Çünkü Allah’ın tecellî ettiği en kapsamlı ayna insandır. Kelime anlamına uygun olarak her insan, üzerinde orjinal bir mühür taşır ve bu mührü hiç kimse taklit edemez. Kendisi orjinal olan insanın yaşadığı yer “âlem” de çok özeldir. Üzerinde pek çok iz, işaret ve alâmet taşıyan dünyamız da Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği bir başka delâlet alanıdır.

b. 4. Şehîd- Şâhid

“Ş-h-d” fiil kökünden gelen şuhûd, hazır bulunma ve tanık olma manasına gelir.²⁷³ Şehâdet ise, görme, bilme ve tanık olmadan hâsıl olmuş bir ilimden meydana gelen bir sözdür.²⁷⁴ Bu da bir hükme şâhitlik etmek, bir hükmü kabul etmek ve bunu söylemekle olabilir.²⁷⁵ İnsanların ilim sahibi kısmı Allah’ın varlığına ve birliğine şâhitlik eder.²⁷⁶ “Şehîd” ve “şâhid” Kur’ân’da sıfat olarak hem insan, hem de Allah için kullanılır.

Kur’ân’da Allah, kendi varlığına âlimleri şâhid tutar.²⁷⁷ Tanıklık etmede ilim söz konusu olduğu için Allah’a şâhitlik yapacak insanın ilim sahibi, dış dünyayı ve ondaki hikmeti çok iyi mütalaa eden birisi olması gerekir. Allah gönderdiği kitabı Kur’ân’da, pek çok hükümlerde bulunmuştur. Bu hükümlerin doğruluğuna şâhitlik edende yine akıl ve bilgi sahipleridir.

b. 5. Lübb

Sözlüklerde bir şeyin saf ve seçkin kısmına “lübb” ya da “lübâb” denir.²⁷⁸ Yine her türlü karışıklıktan, şâibeden uzak, saf ve duru akla da “lübb” denir.²⁷⁹ Etimolojik olarak “lebbe” fiili, akıl sahibi olmak, sevk etmek, akıllılığı ile tanınmak, bir yerde

²⁷² Râgıb, *Müfredât*, s. 384-386; Ayrıca bkz. Fatiha 1; Bakara 47, 122; Rahman 24; Yunus 10; En’âm 45; Saffât 182; Zümer 75; Gafir 65; Hicr 70.

²⁷³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV/ s. 2348.

²⁷⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII/ s. 254.

²⁷⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 300-302; Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XIX/ s. 232.

²⁷⁶ Âl-i İmrân 170.

²⁷⁷ Râzî, *Meftahil Gayb*, VII/ s. 220.

²⁷⁸ İbn Manzûr, *a.g.e*, V/ s. 3979.

²⁷⁹ Zebidî, *a.g.e*, IV/ s. 194.

kalmak gibi manalara gelir.²⁸⁰ Bu kelime Kur'ân'da aklını aktif olarak kullananlar için ve bunu medhetme makamında kullanılır.²⁸¹

Potansiyel aklın pratik akla dönüşmesi ve sürekli aktif olarak kullanılması insanın doğruları bulması adına son derece önemli ve hayati bir konudur. Kur'ânı anlayacak ve ondaki sırları, hikmetleri, derin ilimleri kavrayacak olan “lüb” sahipleridir.²⁸² Kur'ân'nın insandan istediği de potansiyel akli aktif hâle getirmesidir.

b. 6. Basar

Renkleri, şekilleri ve ışığı kavramamıza yardımcı olan kuvvete “basar” denir.²⁸³ Bilgi vasıtalarından herhangi biri yoluyla elde edilen bir veriyi idrâk etmeye de “basîret” denir.²⁸⁴ Bu kelime ayrıca bir şeyin hakîkâtine nüfûz etmek için iyice görmeye ya da anlamaya çalışmak manasına da gelir.²⁸⁵ Görülen şey aynı zamanda idrâk sahasına da girmiş demektir. Fakat bunlar birbirinin lâzımı değildir. Her gördüğümüzü idrâk etmek gerekmediği gibi, her idrâk ettiğimizi de görmemiz gerekmez. “Basîr” hem insan için hem de Allah için kullanılan bir sıfattır.

Bilgi elde etme yollarından birisi de havâss-ı selîme dediğimiz duyu organlarıdır. Bu duyu organlarından birisi olan görme, akla veri taşıma adına çok önemlidir. Bütün duyu organlarımızla elde ettiğimiz verileri, akıl tasnif eder ve hangi çeşit bilgi olduğunu belirler. Gözün gördüğü bir şey tek başına bilgi ifâde etmez. Bu veriyi ancak akıl değerlendirdiği zaman bir değer ifâde eder. Göz bazen yanılabılır, akıl bunun bilgi değerini tahkik eder ve gözün yanılmasını da tashih eder.

İnsan her gördüğünü anlamış sayılmaz. Görüleni anlamak, aklın bir fiili olup görülen şey üzerinde düşünmeyi gerektirir. Enine boyuna düşünülmesiyle elde edilen bilgi, basit bir görme olmadan çıkarak basîret olur.²⁸⁶ Eşyanın hakîkâtine nüfûz etmek sâde bir bakış ve görme ile olmaz. Sadece gördüğüne göre hüküm veren birisi her zaman

²⁸⁰ İbn Manzûr, *a.g.e*, V/ s. 3979.

²⁸¹ Râgıb, *a.g.e*, s. 500; Ayrıca bkz. Bakara 269; Âl-ı İmrân 7; Rad 19; İbrahim 52; Sad 29; Zümer 9.

²⁸² Râzî, *a.g.e*, VII/ s. 74.

²⁸³ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 66; Ayrıca bkz. Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, X/ s. 196.

²⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 290.

²⁸⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 59-60; Ayrıca bkz. Kamer 77; Ahzâb 10; Kaf 22; Necm 17; Ahkaf 26; Meryem 42; Secde 12; Yunus 43; Kıyamet 14; En'âm 103.

²⁸⁶ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III/ s. 490-491.

yanılabilir. Onun için “basar” bir bilgi vasıtası olmasına karşın kendi başına bir bilgi ifâde etmez.

b. 7. Habr

Arapça kaynak sözlüklere göre güzel kabul edilen bir iş ya da eser için “hibr” denir.²⁸⁷ Güzel bir şiir, güzel bir elbise ya da güzel bir yeri ifâde etmek için bu kelime kullanılır.²⁸⁸ “Habr” âlim demek olup çoğulu “ahbâr”dır. Kelime olarak “habr” bir eserin güzelliğinin devam etmesi manasına da gelir.²⁸⁹ İnsanın üstün başarılarla ulaşması ilim ile olur. İlim sahibi “habr”, insanların istifâde edeceği güzel bir eser bırakır ve bu eser insanlara rehberlik edip onları güneze yönlendirir. İlim ehli olan kimseler öldükten sonra da kendisinden istifâde edilen eserleri ile insanlar arasında yaşamaya devam ederler.

b. 8. Hâfız

“Hâfız” kavramı, bir şeyi hazır etme, zabt etme ve anlamın kendisiyle sabit olması için göz önünde bulundurma gibi manalara gelir.²⁹⁰ Ayrıca koruma, gözetimde tutma, muhâfaza etme de bu kelimenin anlamlarındandır.²⁹¹ Hıfz, ayrıca idrâk edilen şeylerin kaydedilmesidir.²⁹² “Hâfıza” ve “hıfz” bu kelimenin müştaklarındandır. Bu kelime hem insan için hem de Allah için isim ve sıfat olarak kullanılır.²⁹³

İnsanlar kendi düzlemlerinde pek çok şeyi kaydeder ve istedikleri zaman onları ortaya dökerler. Bu da bir çeşit ilâhî sıfatı beşeri düzlemde gerçekleştirmektir. İnsan elde ettiği ilim sayesinde dünya kadar kütüphaneyi bir hard diske sığdıracak hâle gelmiştir. Kur’ân evrende küçük büyük hiç bir şeyin kaybolmadığını, onların, Allah’ın “hafız” ismi ile muhâfaza edildiğini bildirir.

Bir kitabı, eseri, olayı, görüntüyü, sesi, kokuyu vb. pek çok şeyi sahip olduğumuz hâfıza sayesinde hıfz eder ve istediğimiz zaman da onları gündeme alabiliriz. Bazı zamanlarda gündemden düşmüş veya diğer bir kısım gündemler yüzünden unutulmaya yüz tutmuş şeyleri kaybeder onları hatırlayamaz hâle geliriz. Ancak yine de küçük bir

²⁸⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II/ s. 748.

²⁸⁸ Zebidî, *a.g.e.*, X/ s. 505.

²⁸⁹ Râgıb, *Müfredât*, s. 119; Ayrıca bkz. Tevbe 31; Rum 15.

²⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 929.

²⁹¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XX/ s. 218.

²⁹² Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 120.

²⁹³ Râgıb, *a.g.e.*, s. 139; Ayrıca bkz. Yusuf 12, 63; Hicr 9; Mu'minûn 5; Mearic 29; Ahzâb 35; Nisa 34.

çağrışımla bir kısım bilgileri yeniden hatırlayabiliriz. Aslında insan, hâfızasını ne kadar geliştirmişse ondan o kadar istifâde eder. Büyük bir çoğunluk hâfızasının küçük bir kısmını kullanmakta ve ondan tam kapasite istifâde edememektedir. Hâfızasını çok iyi terbiye eden birisi unutmayı unutur ve dünya kadar bilgiyi küçük beyninde muhafaza eder.

b. 9. Hikmet

Sözlük anlamı olarak, kötülükleri önleyip faydaları getirecek sebepleri bilmek,²⁹⁴ eşyayı aslına uygun olarak tanımak,²⁹⁵ gerçeğin bilgisine sahip olmak, hakîkâte uygun hükümde bulunabilmek ve söylenen sözün gerçeğe uygun düşmesi gibi manalara gelir.²⁹⁶ “Hikmet”, insanın gücü ölçüsünde nesnelerin mâhiyet ve hakîkâtlerini bilmesidir.²⁹⁷ Hikmeti elde etmenin başlangıcı düşüncedir. Bu da hevâ ve hevesten temizlenmiş akıl ile olur.²⁹⁸ Akıl hikmetin şartı, düşünce de başlangıcıdır.²⁹⁹

Kur’ân’da bir çok ayette geçen “hikmet”, on yerde “kitap” kelimesi ile birlikte yirmi defa geçmektedir. Üç defa “mülk”, birer defa da “mev’ize”, “hayır” ve “âyet” kelimeleri ile birlikte kullanılmıştır. “Hikmetü’n-bâliğa” kelimesi bizzat Kur’ân’ı ifâde eden bir terkiptir.³⁰⁰ Allah’ın hem yaratmasında hem yarattıklarının devamını sağlamasındaki hâkimiyetinden bahsettiğimiz de, yaratmanın adâlete, bilgiye, temel ilkelere uygunluk göstermesi ve amaçlılık taşıması (hikmet) öne çıkmaktadır. Bu ilkeleriyle evrenle ilişkili olan Allah’ın hâkimiyetine ontolojik hâkimiyet adını veriyoruz. Kelimenin kök anlamı itibariyle bu hâkimiyet, ıslaha ve iyileştirmeye yönelik düzenlemelerde bulunmayı, norm koymayı, otorite kurmayı, her işi bir hikmet dahilinde yapmayı, evreni ve içindekileri mükemmelleşmeye doğru giden bir sürece sokmayı ifâde etmektedir. Evrenin yaratılışının bitmediği, hâla yaratılmakta olduğu gerçeği de bu mükemmelleşme sürecine işaret etmektedir.³⁰¹ (*Kün* emrinin *fekâne* değil de *feyekûn*

²⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 951.

²⁹⁵ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI/ s. 529.

²⁹⁶ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur’ân’il Azîm*, I/ s. 322.

²⁹⁷ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 123.

²⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII/ s. 72.

²⁹⁹ Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, VIII/ s. 364-371.

³⁰⁰ Kutluer, İlhan, “Hikmet” *DİA*, İstanbul 1998, XVII/ s. 503.

³⁰¹ Şaban Ali Düzgün, *Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine*, Kelâm Araştırmaları, 6:2 (2008) s. 11-16.

şeklinde tezâhür etmesi, oluş emrinin muhatabı olan bütün varlıkların hep olma sürecinde bulunduklarını göstermektedir.)

Hikmet, hüküm, hükûmet ve ihkâm manalarıyla ilişkili olarak kullanıldığında kötülükleri kaldırma ve iyilikleri elde etme anlamına gelir.³⁰² Bu bağlamda bir şeyin içinde gizlenen ve sonuç bakımından ortaya çıkacak olan fayda ve iyiliğe, o şeyin hükmü ve hikmeti denir. Hikmet denildiği zaman mutlaka ya bir sebep-sonuç ilişkisi veya daha genel olarak sebep, neden ve gerekçeli mana söz konusudur. Yani hikmet sonucun sebebe ircâ edilmesi, tutarlı ve sağlam bir ilişki kurulmasıdır.

Hikmette bir işi, önünü arkasını düşünerek, ondan doğacak bütün tehlikeleri bertaraf etmeyi gözeterek yapma manası vardır. Farklı bir açıdan hikmet şöyle tarif edilebilir; sözde, fiilde doğruyu tutturma, doğru bildiği şeyi hayata geçirme, doğruyla amel etme, kesin bilgiye ulaşma ve varlıkların özündeki manayı anlamadır.³⁰³ Bu cümleden olarak Allah'ın emirlerini sebep-sonuç ilişkisi içerisinde anlama ve bu anlayışı ictihâd yoluyla yeni hükümlere uygulama ve hayatın problemlerini bu espi ile çözme de hikmettir. Ayrıca varlık düzeyinde her şeyi yerli yerine koyma, her hak sahibine hakkını verme, gücü yettiğinde Yüce Yaratıcıya benzeme (bu da ilmini bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan arındırmakla olur) yani Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma da hikmettir.

Evrende yaratanla yaratılanlar arasında iki türlü ilişkiden bahsedilebilir. Birisi doğrudan doğruya O'na bağlanan sebep ilişkisi, diğeri ezelden ebede doğru zincirleme akıp giden sebep-sonuç ilişkisidir ki bunda bütün varlıklar bir bütün hâlinde birbirlerine tutunarak yaratılışın başlangıcı ve sonu itibarıyla Allah'a dayanır.³⁰⁴ Burası akıl ile ilmin alanıdır.

Evren hikmetler kitabı, Kur'an'da bu hikmetlerin oluşumunu anlatan bir dildir. Akıl sahipleri ise şimdiki hâli görüp öncesini ve sonrasını kavrayan yani hikmete ermesi umulanlardır. Allah'ın isimlerinden olan “hakîm” ve “hâkim” isimlerinin insan içinde kullanılması bu manayı teyid eder mâhiyettedir.

³⁰² Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 500.

³⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* I/ s. 208; Ayrıca bkz. Buhari, *es-Sahih*, cuma 11, cenâiz 32, vesâyâ 9.

³⁰⁴ Yazır, *a.g.e*, II/ s. 212.

b. 10. Kelime

“Kelm” idrâk edilebilen tesir demektir.³⁰⁵ “Kelâm” duymayla, “kelm” ise gözle idrâk edilir.³⁰⁶ “Kelm” ayrıca yaralama manasına da gelir.³⁰⁷ “Kelâm” belli bir manayı ifâde için düzenli bir şekilde biraraya getirilmiş isim, sıfat, fiil ve edatın bütünüdür. “Kelime” ise kelâmın unsurlarından her biridir.³⁰⁸ Ayrıca kelime şu manalara da gelir; insana teklif edilen emânet, imtihan unsurları, tevhid inancı, Allah’ın kitabı, mûcize, açık delil, doğruya götüren rehber, hüküm ve Kur’ân.³⁰⁹ Bu kelime insan için sıfat olarak kullanıldığında Allah’ın varlığına en açık “delil”, doğruya ulaştıran “rehber” ve “mûcize” gibi manalara gelir.³¹⁰

Kur’ân Hz. İsa’nın, Allah’tan açık bir “âyet” ve doğruyu anlatan belîğ bir “kelime” olarak Yahudilere gönderildiğini bildirir. Kur’ân’daki Yahudi karakteri materyalist bir görünüm arz eder. Bu karaktere göre beşikteki bir insanın konuşması, çamurdan yapılan bir kuşun canlanıp uçuşması, kör ve abras hastalarının iyileşmesi aklı delillerden daha inandırıcıydı. Bunun için İsa’nın doğumu bile mûcize olarak gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Hz. İsa’nın doğumu Yahudilerin inanmaları adına bir âyet, mûcize ve bir kelimedir. Ama yine de Yahudilerin çoğu gerçeği bilerek inkar ettiler ve İsa’yı öldürmeye kalkıştılar. Zaten insanların iman etmesi için mûcize tek başına yetmez. Bunun ötesinde hem mûcizeyi, hem de diğer bütün ayetleri ve kelimeleri okuyacak bir akıl gerekir. Kelimeler okunmak için olduğu gibi mûcizeler de ibret alınıp düşünmek ve gerçeği bulmak için akla yardımcı araçlardır.

b. 11. Gayb

Gayb, sözlükte göz önünde olmayan,³¹¹ başlangıçta, duyular yoluyla hemen anlaşılmayan ve düşüncede hazır olmayan şey demektir.³¹² Gaybın bir kısmı deliller ile anlaşılabilir, bir kısmını ise yalnız Allah bilir.³¹³ Mesela evimizde otururken kapımız

³⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3922.

³⁰⁶ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII/ s. 371.

³⁰⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V/ s. 3922.

³⁰⁸ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 238; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII/ s. 371.

³⁰⁹ Râgıb, *Müfredât*, s. 481; Ayrıca bkz. Kehf 5; Bakara 124; Âl-i İmrân 39; Nisa 171; En'âm 115.

³¹⁰ Râgıb, *a.g.e.*, s. 481.

³¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3321.

³¹² Zebidî, *a.g.e.*, III/ s. 497-501.

³¹³ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 209.

çalınır ve bir ses duyarız. Bu sesden anlarız ki kapıyı çalan birisi var. Fakat kapıyı açıp o şahsı gözlerimizle görene kadar o sesin sahibi bizim için gaybdır. Ancak zorunlu olarak kapıyı çalan birinin olduğunu biliriz. Bir kısım gayb da vardır ki onları yalnız Allah bilir;

“Gaybın anahtarları O’nun yanındadır, bu gaybı ondan başka kimse bilmez”³¹⁴

Bazı şeyler de vardır ki, bugün bizim için gayb olsa da, zamanın ve tekolojinin ilerlemesi ile yarın gayb olmaktan çıkmaları mümkündür. İnsan aklının gelişimi ile geçmişin pek çok gaybı bugünün bilineni olmuştur. Allah’ın zâtı, kıyâmetin saati gibi konular mutlak gaybdırlar. Allah’tan başkası bunları bilemez.³¹⁵ Ancak pek çok gayb diye bildiğimiz şeyler vardır ki bugünün insanı için artık onlar gayb değildir. Allah ilim için çok geniş bir alan tayin etmiştir.

b. 12. Ümmî

Bir şeyin vücûdu, terbiyesi, ıslahı ya da başlangıcı için asıl olan her şeye “ümm” denir.³¹⁶ Bu kelimede bir şeyin kendisine katılması ve ondan sayılması söz konusudur. “Ümmî”, anasından doğduğu gibi kalıp, yabancı ilim ve eğitimin tesirinden uzak olan, okuma-yazma bilmeyen ve bilgisizlik hâlini anlatan bir sıfattır.³¹⁷ Bir isbata dayanmadan ve ilim elde etme yollarını kullanmadan bir kısım faraziyelerde bulunmaya da “ümniyye” denir.³¹⁸ Hem Hz. Peygamber, hem de O’nun cemaati için “ümî” denilmesi³¹⁹ yabancı kültürlerin tesirinden uzak, başka anlayışların yönlendirmesine mâruz kalmamış, kendi kültürüne bağlı (vahiyle şekillenmiş kültür) olduklarını ifâde etmek içindir.

Kur’ân’a göre akli ve düşünceyi esas kılarak her insan bilgi elde edebilir. İnsanın çok kitap okuması değil aklını çok kullanması önerilir. İslâm kendi değerleriyle başkasına muhtaç olmadan muhteşem bir medeniyet kurmuştur. Kur’ân, Müslümanların ihtiyaç duyacağı genel prensipleri içerisinde barındırır. Bu bağlamda o, Müslümanlar için bir “ümm”dür. Medeniyet tarihi yazarları İslâmın kendi medeniyetini kurduğunu ve bunun Usûlü Fıkıh medeniyeti olduğunu söylerler.

³¹⁴ En’âm 59.

³¹⁵ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 26.

³¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 133.

³¹⁷ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI/ s. 259.

³¹⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 29-30; Ayrıca bkz. Bakara 78; A’râf 157.

³¹⁹ Cuma 2.

C) İNANÇ YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN

c. 1. Mümin

“E-m-n” fiil kökünden gelip “îf’âl” babından ismi fâildir.³²⁰ Nefsin itminânı, korkunun gidip emniyetin gelmesi, emân, emânet, güven ve emniyet gibi anlamlarda kullanılır.³²¹ Istilâhî olarak iman, inanılması kesin olarak din tarafından emredilen hususlara, kalp ile itikat dil ile ikrardır.³²² İman bir tasdik olup sadece bir bilgi değildir. Tasdik eden tasdik ettiğini yalanlamaktan emin kılmış ya da kendisi yalandan emin olmuş olur.³²³

Cürcânî, imanın beş kısmından bahsederek bunları; matbu’ iman: Meleklerin imanı, makbul iman: Müminlerin imanı, mâsum iman: Peygamberlerin imanı, mevkuf iman: Bid’atçıların imanı ve merdud iman: Münafıkların imanı şeklinden tasnif ve izah eder.³²⁴

Bilgi, iman değildir. İman bilginin ötesinde bilinen hususu iz’an ile kabullenme ve benimsemedir. “â-m-n” fiili iki şekilde kullanılır:

a) Güvence vermek, bu manadan olmak üzere Allah’ın isimlerinden birisi de “mümin”dir.

b) İnanmak, doğrulamak ve iman sahibi olmak gibi lâzimî manada kullanılır.³²⁵ “bâ” harfi ceri ile kullanıldığı zaman itiraf, “lam” harfi ceri ile kullanıldığı zaman iz’an ve kabul anlamı içerir.³²⁶

İzutsu, imanı, tüm İslamî erdemlerin çıktığı bir kaynak olarak görmüş ve İslâm’da Allah’a ve Kur’ân’a karşı içten bir inanışa dayalı olmayan hiç bir fazîletin

³²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I/ s. 142.

³²¹ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXIV/ s. 191-195.

³²² Cürcânî, s. 60; Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 152-153.

³²³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, II/ s. 26-32.

³²⁴ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 60.

³²⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 33-34; Ayrıca bkz. Bakara 125; Âl-i İmrân 92; Enfal 27; Ahzâb 72; Tevbe 55; Nahl 116; Ankebut 67; Maide 69; Yusuf 106; Hadid 19; Nisa 51.

³²⁶ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 164-168.

düşünülemeyeceğini ifade etmiştir.³²⁷ Kur'ân'da insanların çağrıldığı iman, bilgiye dayalı, şuurluca, akli kullanarak ve tefekkür yoluyla her zaman yenilenen bir iman olup, körü körüne ataları taklit ya da şüursuzca bir şeyleri tekrar etmek değildir. Bir şeyi tasdik etmek onu doğru olarak almak demektir. Doğruluk ise ya kelime ya da sözle olur. Tasdikin esas menşei doğru sözde, doğru sözün menşei de hükmün doğruluğunda yani vakıya uygunluğundadır. Zihinde beliren sözler ve kelimeler eğer dış dünyadaki vakıya uygun ise bu sözün doğruluğunu gösterir.

Lugat bakımından iman denebilecek bir kısım tasdikler vardır ki onlar din açısından tam küfürdürler. Mesela şirke iman, zulmu iyi kabul etmek. Asıl şer'i iman şimdiki hâlin arkasında veya içinde gizlenmiş, gerçeğin ölçüsünü veren ve bir tek yol takip eden prensiplerin bütünüdür.

İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Sadece dil ile ikrar iman olamaz, eğer sadece dil ile ikrar iman olsaydı münaфіkların hepsinin mümin olmaları gerekirdi. Aynı zamanda yalnız bilgi de tek başına iman olamaz, eğer olsaydı kitap ehlinin hepsinin mümin olmaları gerekirdi.³²⁸ Çünkü kitap ehli Hz. Peygamberi kendi çocuklarını bildikleri gibi tanımlarına rağmen³²⁹ iman etmemişlerdi. Ebû Hanîfe'ye göre amel imandan başka bir şeydir.³³⁰ Mesela “fakirin zekatı yoktur” denilir de “ımanı yoktur” denilemez. Aynı şekilde “fakirin zekata ımanı yoktur” da denilmez. Ona göre insanlar tasdik hususunda üç derecedirler; bir kısmı Allah'ı ve Allah'tan geleni hem kalbiyle hem diliyle tasdik eder, bir kısmı diliyle tasdik eder kalbiyle yalanlar, diğer kısmı da kalbiyle tasdik eder diliyle yalanlar. Birincisi Allah ve Müslümanlar yanında mümin, ikincisi Allah katında kâfir insanların nezdinde mümin, üçüncüsü insanlar nazarında kâfir Allah katında mümindir.³³¹ Müminler iman ve Allah'ı birlemede eşit; amellerde ise farklıdır.

İslâm dini yalnız bir iman işi değildir. O bütün bir hayatı kuşatan bir sistem, bir hayat tarzıdır. Bir amelin farz olduğuna iman etmekle onu işlemek birbirinden farklıdır. İnsan amel ettiği için mümin değil, iman ettiği için amel eder. İslâm dininde iman,

³²⁷ İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev., Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 1997, s. 243.

³²⁸ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, Konya 2001, s. 12.

³²⁹ Bakara 46.

³³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 27.

³³¹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I/ s. 173-174.

esasen, kalp işi olmasına rağmen, din sadece bunlardan ibâret değildir. İman kalbin içinde başlayıp sonra dışarı yayılan ve bundan da güzel ameller meydana gelen bir kaynaktır. İslâm'ın emrettiği iman insanlara zararlı değildir ki onu yalnız kalb ve vicdana hapsedelim. Ancak zorlayıcı bir kaba kuvvet karşısında imanı saklamaya ruhsat vardır.

İslâm ve iman aynı şey değildir, ama karşılıklı olarak birbirinin olmazsa olmazları ve ayrılamazlarıdır. Kastettiğimiz anlamda iman, İngilizcede anlaşıldığı şekilde, sadece sahip olunan bir şeyi değil, aksine Allah'ın insana yerleştirdiği fitrata uygun bir oluş hâlini ifâde eder. Bu da imanın sadece dile getirilmesini değil, buna uyumlu olarak kalbin tasdikini ve beraberinde bedenini amelinin getirir. Doğru olduğu bilinen bir şeye uygun davranarak onu doğrulamak şeklindeki özelliğinden dolayı iman, onu önceleyen bilgiden daha fazla bir anlam ifâde etmektedir.³³² İman, insanın beninde aktüelleşmeyi gerektiren hakîkâtin kabul ve itirafı demektir. Bu durumda hakîkâtin kabulüne sadece kalp dediğimiz sezgisel yeteneğimiz kanalıyla ulaşılır, başka bir ifâdeyle bu hakîkâte ulaşmak sadece rasyonel önermelerle yâhut mantıksal isbatlarla değil ilâhî rehberlikle (hüdâ) mümkün olur.³³³

c. 2 Müslim

Müslim, sözlükte, “s-l-m” fiil kökünden if’âl babında ismi fâil olup, teslim olan kişi anlamındadır. Aynı kökten gelen “silm” ise iç ve dış kusurlardan temiz ve uzak olma demektir.³³⁴ Her türlü kusur ve ayıptan münezzeh olan Allah'ın isimlerinden biriside aynı kökten gelen “selâm”dır.³³⁵ Bu kelimenin if’âl babına aktarılmasıyla elde edilen “esleme” fiili bir şeyi teslim etmek ve yerine ulaştırmak manasına kullanılır.³³⁶ İslâm Kur’ân’daki dinin adı, “müslim” de bu dine mensup olan kişidir.³³⁷ En yüksek şekli insanda sergilenen ruh-madde birliği prensibinin adı İslâm’dır.³³⁸

³³² Burada ‘doğru’, Allah, Allah'ın yaratması, insanın kaderi, Allah-alem arasındaki ilişki, insanın bireysel hürriyeti ve sorumluluğunun mâhiyeti ve hakîkâti hakkında Hz. Peygambere vahiy yoluyla indirilenlerin bütünü temsil etmektedir.

³³³ Attas, “İslâm’da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi”, s. 163.

³³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/ s. 2077.

³³⁵ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXII/ s. 379.

³³⁶ Râgıb, *Müfredât*, s. 269-270.

³³⁷ Ebu Mansur el-Mâturidî, *Kitabut- Tevhid Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003, s. 511-516.

³³⁸ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 12.

İslâm, hem fiil hem de isim olarak gördüğü işlevin yanında, aslında bir dinin tanımını vermektedir: *Allah’a teslimiyet*. Duygu, inanç ve eylem tam da bu kavramda hayat bulmaktadır. İnsanın Allah’a teslimiyeti aktındaki temel unsur, ona varlık vermesinin karşılığında duyduğu borçluluk hissidir. Bu yüzden, Allah’ı varlığın yaratıcısı olarak kabul etmeyi ve tanımayı gerektiren bu his, gerçek bir teslimiyeti (İslâm) önceleyen bir ön şarttır.³³⁹

İnsanın kemale ermesi ve mükemmelliği yakalaması, ancak güzel ahlâk ile olur. Allah tarafından gönderilen peygamberlerin ana vazifesi insanları güzel ahlâka ulaştırmada yardımcı olmaktır. Yaratılış itibariyle mükemmel olan insanın iç yapısı itibariyle de mükemmel olması ancak güzel ahlâk ile olur. Müslüman elinden ve dilinden diğer insanların güvende olduğu, herhangi bir kötülüğün gelmeyeceğinden emin olunan kimsedir. Müslüman olupta her türlü kötülüğü yapan kimsenin inanç problemi vardır. Bir insan inandığını söylediği şeyi değilde farklı bir şeyi yapıyorsa onun kâmil anlamda inandığından bahsedilemez. Bugün müslümanım diyen pek çok kimsede pek çok kâfir sıfatı görmek mümkündür. Bunun terside kâfir olduğunu söylediğimiz kimselerde pek çok Müslüman sıfatı görmemizdir. Mesela ilim, araştırma ve hakîkâti bulma bir müslüman sıfatı iken bu sıfat Müslümanlarda değilde başka milletlerde mevcuttur. Dürüstlük, iş ahlâkı vb. hususlarda hep başkalarını takdir edip müslümanım diyen kimselerden de endişe ediyorsak bu durum sıfatların yer değiştirdiğine en açık alâmettir.

c. 3 Musaddik

Bu kelime tasdik ve tahkik olan yerlerde kullanılır. Tahkik bir şeyin doğruluğunu tespit etme, Tasdik ise tespit edilen bu doğruyu iz’an ile kabullenme ve doğruluğunun hükmünü vermedir.³⁴⁰ Bu cümleden olarak iman bir tasdiktir ancak tahkike dayalı bir tasdiktir. Tasdikin kısımları vardır;

a) Bir hükmü, bir sözü veya sözü söyleyenin doğruluğunu yalnız gönülde itiraf, teslim ve buna kalben emin olmak.

³³⁹ Attas, *İslâm’da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi*, s. 163.

³⁴⁰ Mâturidî, *Kitab-ı Tevhid*, s. 511-516; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1999 s. 276; Şerafettin Gölcük, *Kelâm*, s. 112- 117; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, s. 2417.

b) Kalbin tasdik ettiği şeyi dil ile de ifâde etmektir. Bu tasdikte bazen dil ile kalp birbirine uyumlu olur, bazen de kalp başka şeyi tasdik eder, dil başka şeyi söyler.

c) Fiil ile tasdiktir ki bir sözün gereğini fiilen yerine getirmekle olur.³⁴¹ Fiil ile tasdik kalbi tasdiğe uygun olmazsa riya olur. Münafıkların inanmadıkları halde mümin gibi tavırlar sergilemeleri buna en güzel örnektir.

c. 4. Müşrik

Sözlükte “ş-r-k” fiil kökünden gelip if’âl babından ismi fâildir.³⁴² İki veya daha fazla bir malın zâtını ya da faydasını karıştırıp ortaklık tesis etmeye şirk ve müşâreket denir.³⁴³ Bu kelime bazen de mal söz konusu olmaksızın bir hükme, cezaya ya da aynı akibete sahip olma manasında kullanılabilir.³⁴⁴ Dinde şirk iki kısımdır:

a) Allah’a ortak koşmak

b) Bir kısım işlerde, ibâdetlerde veya Allah için yapılması gereken herhangi bir şeyde başka şeyleri göz önünde tutmak, mülahazaya almak.³⁴⁵ (riya, nifak gibi)

İslâm da en önemli esas tevhid inancıdır. Bu esas bütün hayatı kuşatan çok kapsamlı bir ilkedir. Kur’ân şirki en büyük zulüm olarak görür.³⁴⁶ Çünkü müşrik Allah’ın hakkını başkasına veren bir zâlimdir. Câhiliye Araplarının yaptığı şey de Allah’a inanmakla beraber kendi elleri ile uydurdukları putları Allah’a ortak etmek idi. Kendi bâtil inançlarına göre putları Allah’a yaklaştıran birer aracı sayıyorlardı. Kur’ân onların bu anlayışlarını yıkmış, Allah ve kul arasında hiçbir aracı tanımamıştır. Bu nedenle İslâm’da, Hristiyanlıkta olduğu gibi bir din sınıfı yoktur.

İslâm’da bir şeyin helal ya da haram olmasını belirleyen yalnız Allah’tır. Allah’tan başka kimsenin “bu helal, bu da haram” demeye hakkı yoktur. Yahudilerin hahamlarını Allah’ın yerine “rabb” edinmelerinin sebebi budur. Yahudi din adamları herhangi bir dayanağı olmadan bir kısım şeyleri helal veya haram sayıyorlardı ki, bu

³⁴¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 311.

³⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2228.

³⁴³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVII/ s. 223-228.

³⁴⁴ Râgıb, *a.g.e.*, s. 291-292; Ayrıca bkz; Taha 32; Nisa 59; Maide 92; Nur 54; Muhammed 33; Tegabun 12; Saffât 33; Zuhuruf 39; İsra 111; Şura 2; Kasas 62.

³⁴⁵ Râgıb, *a.g.e.*, s. 291-292; Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XIX/ s. 402-404.

³⁴⁶ Lokman 13.

açıkça dinde Allah’a ortak olma anlamı taşımaktadır. Kur’ân bu durumu şirk olarak kabul etti ve şirkin her çeşidini yasakladı.

c. 5. Kâfir

Etimolojik olarak “küfür” bir şeyi örtmek demektir.³⁴⁷ Geceye de her şeyi örttüğü için kâfir denir. Tohumu yere saçıp toprakla örten çiftçiye de bu isim verilir.³⁴⁸ Dinde küfür imanın zıddıdır.³⁴⁹ Yalanlama, inkar veya hiç gereği yokken imanı terketme küfürdür. İmandaki tasdik gibi küfürdeki tekzip de kalbî, kavî veya fiilî olur.³⁵⁰ Kalp ile yalanlama nasıl küfür ise zorlama olmaksızın sözlü yalanlama da öyledir. İman, tevhid ilkesine uygun şekilde bütün inanılacak şeyleri bölünmez bir bütünlük içerisinde tasdik etme, küfür ise onlardan birinin bile olsun reddi ve yalanlanmasıdır. Kur’ân’da bu kelime genel olarak bir nimetin değerini bilmeme veya o nimetin değerini saklama, inkar etme, bilmemezlikten gelme gibi anlamlarda kullanılır.³⁵¹ Bu kelime, ıstılâhî olarak, inanılması din tarafından kesin olarak emredilmiş esasları veya onlardan bir tanesini inkar edenlerin genel adıdır.³⁵²

c. 6. Fâsik

Fısk, sözlükte, yolun ortasından sapmak, yoldan çıkmak, farenin başını deliğinden çıkarması ve hurmanın başını kabuğunun dışına çıkarması gibi manalara gelir.³⁵³ “Fısk” Kur’ân’daki kullanıma göre, Şari’nin hükmünün dışına çıkma, önce kabul ettiği şeyleri sonra bozma ya da daha başlangıçta o emirleri hiç tanımama,³⁵⁴ aklın ve fitratın neticesi olan doğrulardan ayrılma ve nimetleri örtüp görmezlikten gelmedir.³⁵⁵ İzutsu’ya göre

³⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3897.

³⁴⁸ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV/ s. 50-60.

³⁴⁹ Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XII/ s. 385.

³⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 42-45.

³⁵¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 484-486; Ayrıca bkz. Cürçânî, s. 237; *Lisanu'l-Arab* V/ s. 149, *Tacu-ul Arus* XIV/ s. 60, *Tehzibi'l-Lugat* X/ s. 201; Enbiya 94; İsra 99; Furkan 50; Neml 40; Bakara 41, 152; Şuara 19; İbrahim 7; Rum 44; Fatır 39; Nahl 83.

³⁵² Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 192.

³⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3414.

³⁵⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 609.

³⁵⁵ Râgıb, *a.g.e.* s. 425-426; Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, VI/ s. 238-240; Ayrıca bkz. Kehf 50; Âl-i İmrân 110; Nur 4, 55; Haşr 19; Secde 20; Tevbe 67; Yunus 33.

küfür bir dereceye ulaştığında fıska dönüşmektedir. Yani fık küfrün daha yüksek bir derecesidir ve fâsık da kâfirin çok inatçı bir türüdür.³⁵⁶

Genel olarak bu kelime büyük günah işlemek suretiyle Allah'a itaatın dışına çıkmak manasına gelir. Bunun da değişik seviyede meydana gelmesi söz konusudur. Bunlardan birisi, günahı çirkin saymakla beraber arasına işlemek, diğeri, üzerine düşerek sürekli yapmak, bir diğeri ise, günahı günah olarak kabul etmeyip işlemektir ki bu kısım küfürdür. Şu halde “fasık” vasfı içinde kâfirler bulunabileceği gibi imanını kaybetmemiş olanlar da bulunabilir.

Kelâmcılar arasında fasığın mümin olup-olmadığı tartışma konusu olmuş ve bazıları onları kâfir sayarken, bir kısmı da günahkâr mümin olduklarını savunmuşlardır. İmanın amelden bir cüz kabul edilip-edilmemesine göre, fasık hakkındaki görüşler de çeşitlilik arz etmiştir. İmanı amelden bir cüz kabul edenlere göre “fasık” kâfirdir. İmanı amelden bir cüz kabul etmeyenlere göre ise o, her ne kadar büyük günah işlese de, hâlâ mümin sayılır. Amel imanının bir cüzü olmadığı için işlenen günahlar kişiyi imanının dışına çıkarmaz. Kanaatimize göre de insan büyük günah işlemekle kâfir olmaz. Bundan dolayı Kur’ân bu kimselere “fâsık” diye özel bir isim vermiştir. Ancak fasıklık küfürle sınır olduğu için bazı fıkklar, sahibini küfür tarafına geçirmiş olur. Bunlarda sırf büyük günah işlemekle değil, büyük günahla ilgili inançları yüzünden kâfir olmuşlardır.

c. 7. Müzebzeb

“Zebbe”, bir mekânda sabit duramamak, titremek, kurumak, benzi solmak, uzaklaştırmak ve kovmak gibi manalara gelir.³⁵⁷ “Zübâb”, sinek; “zebbebe”, yürüyüşünde hızlı olmak; “zeb” ise yerinde durmayan ve sürekli hareket eden vahşi öküz anlamındadır.³⁵⁸ “Müzebzeb” bir yerde sabit durmayan, kâh burada kâh orada, bazen iman izhâr eden bazen küfre giren, davranışlarında kâh mümince davranan, kâh kâfince olan, durmadan yer değiştiren inancında oturaklaşmamış kimsedir.³⁵⁹ Mutezile, bu kelimedden hareketle büyük günah işleyen birisinin iman ile küfür arası bir yerde olduğunu söyler. Ehli sünnet ise büyük günah işleyenin inkar etmedikçe mümin olmaya

³⁵⁶ Kur’ân’da Dini ve Ahlâkî Kavramlar, s. 212.

³⁵⁷ İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, III/ s. 1483.

³⁵⁸ Zebidî, Tâcu'l-Arûs, II/ s. 427-428.

³⁵⁹ Zemahşeri, Keşşâf, II/ s. 167; Râgıb, Müfredât, s. 198.

devam ettiğini söyler. Kanaatimize göre kendisine ait bir kimliği olmayan birisi için sabit bir sıfat sadece “müzebzeb”dir. Bu ise kararsızlığı simgeler.

c. 8. Münâfık

Münâfık, bitmek ve geçmek manasına gelen “n-f-k” fiil kökünden gelir.³⁶⁰ “Nafak” geçit veya tünel, “nifâk” bir kapıdan girip diğerinden çıkmaktır.³⁶¹ Kur’ân’da kullanılışı ile münâfık, dış görünüşü itibariyle inanç, iman izhâr eden, fakat gerçekte izhâr ettiği şeylere inanmayan kimsedir.³⁶²

İnsanları kandırmaya çalışan münâfık, Kur’ân’a göre sadece kendisini kandırır.³⁶³ Çünkü iman bireyin özgür iradesiyle meydana gelen bir tasdik olup bu hususta hiç bir zorlama söz konusu değildir. İman etmediği halde mümin gibi görünmeye çalışmak bir kişilik bozukluğudur. Kendi gibi olamayan bu kimse hep bir sinema aktörü gibi başka rollerde oynar. Böyle bir kimsenin ise kendi olarak ya da kendine özgü bir kimlikle yaşadığı söylenemez. Bunun için Kur’ân münafığı kâfirden daha aşağı görmüş ve cehennem en alt tabakasına bunların gideceğini bildirmiştir.³⁶⁴

c. 9. Hanif

“Hanef” sapıklıktan uzaklaşıp istikâmete ermek,³⁶⁵ doğruya meyletmek, yanlıştan kaçıp doğrunun peşine düşmek ve doğruya meyilli olmak gibi manalara gelir³⁶⁶. Kur’ân’da bu kelime putperestlik inancından uzak olan, atalarının dinini körü körüne taklit etmeyen ve tevhid inancına sahip kimseler için kullanılır.³⁶⁷

Tarihin hemen her döneminde insanlar değişik bâtil inançlara sahip olmuş ve gözlerinde büyüttükleri varlıklara ya da nesnelere ibâdet etmişlerdir. Hanif hakîkâtin peşinde her türlü önyargı ve taassuptan uzak olarak gerçekleri arayan kimsedir. İçinde yaşadığı toplumun değerlerini sorgular ve akla ters gördüğü inançlara açıkça tavır alır.

³⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4507.

³⁶¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI/ s. 431-436.

³⁶² Râgıb, *Müfredât*, s. 558; Ayrıca bkz. Bakara 195; Münâfikun 10; En’âm 35; Tevbe 67; Nisa 145.

³⁶³ Bakara 9.

³⁶⁴ Nisa 145.

³⁶⁵ Zebidî, *a.g.e.*, XXIII/ s. 168.

³⁶⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II/ s. 1025.

³⁶⁷ Râgıb, *a.g.e.*, s. 149-150; Ayrıca bkz. Nahl 120; Hac 30-31; Âl-i İmrân 67.

D) AHLÂK AÇISINDAN İNSAN

d. 1 Muhsin

Muhsin, “h-s-n” fiil kökünden olup, arzu duymak, sevmek ve güzel bulmak gibi manalara gelir.³⁶⁸ His yönünden olabileceği gibi akıl yönünden de bir kısım şeyleri hoş bulmak bu fiil ile ifâde edilir. Bunun için insanı sevindiren, yüzünü güldüren her türlü fayda ve nimete “hasene” denir.³⁶⁹ Bir şey bizzat güzel olabildiği gibi ondaki bir vasıf sebebiyle ya da insan gözüne hoş görünmesi sebebiyle de güzel olabilir. Bir hükmü bilerek, basîret üzere yakînî bir bilgi ile vermek de bu kelime ile ifâde edilir.³⁷⁰ Yine eşyanın içindeki hikmetlere nüfûz etme, onları bilme, başkalarına iyilik yapma, ya da yaptığı işi güzel bir ilim üzerine bina etme de bu kelimenin anlamlarındandır.³⁷¹ Aynı kökten gelen “ihsân”, istilâhî olarak, basîret nuruyla Rabbin huzurunda Allah tarafından görülüyor gibi, O’nun sıfatlarını yakînî bilgi ile müşâhade ederek kulluk etmektir.³⁷²

İnsan madde ile manadan mürekkep bir varlıktır. Pek çok duygularla donanmış olan insan eşya hakkında fikir belirtir. Evreni insanın önüne bir sanat sergisi gibi koyan Zât, insandan bu sergi hakkında takdirde bulunmasını ister. İnsan da kendi donanımı ile eşyayı değerlendirir. Zira o, tabiatı itibariyle güzeli seven, takdir eden ve hatta güzele aşık olan bir iç donanıma sahiptir. Allah insanın tabiatını bildiği için eşyayı çok güzel yaratmış ve onu insanın nazarına arz etmiştir. Hatta evrendeki bu güzellik bir kısım İslâm ulemâsını şu düşünceye götürmüştür “imkân alemi içerisinde eşya bundan daha güzel olamaz”.³⁷³ Yani sebepler zincirine bağlı olarak yaratılan evren o kadar güzel yaratılmıştır ki artık imkân aleminde bundan ötesi olamaz. Evrendeki güzellik hikmet dünyasındaki güzelliğin son noktasıdır.

İnsandaki güzellik duygusu, sadece eşyanın dış yüzündeki güzelliği görüp takdir etme değil, eşyanın içindeki âhengi, düzeni, sanattaki incelikleri yani eşyanın içindeki

³⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 877-880.

³⁶⁹ Mûkatil b. Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, (trc., M Beşir Eryarsoy), İşaret Yayınları, s. 134-137; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV/ s. 422.

³⁷⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V/ s. 253.

³⁷¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 133-134; Ayrıca bkz. A’râf 131; Nisa 78; Rum 36; Zümer 18; Ankebut 8; Tevbe 52; Maide 50; Secde 7; İsra 7; Nahl 90.

³⁷² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta’rifât*, s. 27.

³⁷³ Gazali, *İhyau Ulûmi'd-Din*, IV/ s. 258.

hikmetleri de sezebilen, bununla ilgili sağlam hükümlerde bulunabilen bir güzellik duygusudur. İnsandaki akıl, his ve şuur gibi özellikler onu eşyanın içindeki sırları anlamaya ve keşfetmeye kabiliyetli kılar. İnsan zâhirle ya da dış görünüşle yetinmeyip, eşyanın içine nüfûz etme, ondaki sırları, hikmetleri ve ilmi de anlamaya çalışır. Bu isim hem insan için hem de Allah için kullanılıp, Allah'taki mutlak hâli insanda beşeri sevide temsil edilir.

d. 2. Sâdık

Sâdık, “s-d-k” fiil kökünden ismi fâil olup, bu fiilin mastarı olan “sıdk” kelimesi geçmiş-gelecek vaat ya da başka bir hususta söz söyleme ve bu sözün vâkıâya mutabık olması manasını içerir.³⁷⁴ Ancak yalanla kurtulmanın mümkün olduğu bir yerde doğruyu söylemek, sıdkın hakîkât ehli yanındaki tanımıdır.³⁷⁵ Bir şeyin doğru ya da yalan olması verilen haberle ilgilidir.³⁷⁶ Sâdık ise verdiği haberde doğru çıkandır.³⁷⁷ İzutsu, “sıdk” ın anlam kategorisinde, yakînen bağlantılı olmakla birlikte, birbirinden farklı iki yön sezinlediğini, bunlardan birisi, vaat, anlaşma yâhut ahde sadakat; diğeri ise doğru sözlülük olarak ifâde eder.³⁷⁸

Allah'ın isimlerinden biri de “sâdık”tır.³⁷⁹ O'kullarına vaat ettiği şeyleri verme ve insanla yapılan anlaşmada, bu anlaşmaya uyma konusunda son derece sâdıktır. Sıdk, aynı zamanda bir peygamber vasfıdır.³⁸⁰ Onlar sözlerinde, davranışlarında ve bütün hareketlerinde hep doğrudurlar. Yalanın en küçüğünden bile fevkalâde sakınırlar. Zira taşıdıkları sorumluluk fevkalâde doğruluk gerektirir. Yalan, vâkıâya ya da bilinen bir duruma muhâlif beyan olmasına karşılık, sıdk, vâkıâya muvâfık bir beyandır.³⁸¹ Peygamberler hem doğru sözlü hem de davalarıyla hareketleri arasında tam mutâbakat olan sâdık kimselerdir. Bir taraftan hep doğru söyleme, diğer taraftanda söylenen doğrulara sâdık kalma bir peygamber sıfatıdır.

³⁷⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI/ s. 5-18.

³⁷⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 174.

³⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2417-2421.

³⁷⁷ Râgıb, *Müfredât*, s. 310-311; Ayrıca bkz. Nisa 87, 122; Meryem 41, 54; Maide 75; Ahzâb 8, 23; Fetih 27; Zümer 33; Kamer 55; Yusuf 2; İsra 80; Şuara 84.

³⁷⁸ *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 140.

³⁷⁹ Nisa 87.

³⁸⁰ Mûkatil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, s. 189-190.

³⁸¹ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XIX/ s. 26-32.

d. 3. Sâlih

Sâlih, “s-l-h” fiil kökünden ismi fâil olup, fesadın zıddıdır.³⁸² Mânâ itibâriyle, her türlü kusurdan uzak olma hâli olan bu kavram, çoğunlukla insan fiilleri için kullanılır.³⁸³ Bir işi sağlam-kusursuz yapmak, düzeltmek, ıslah etmek, sulh yapmak, iyi hükümde bulunmak, fayda ve faydasına olacak şeyleri istemek gibi manalara gelir.³⁸⁴

İyiliği ya da kötülüğü işleme özgürlüğüne sahip olan insan tercihini iyilikten yana kullandığı zaman “sâlih” ismini alır.³⁸⁵ Evrene müdâhale etme hakkına sahip yegane varlık insanın önünde iki seçenek olup, bu müdâhalelerinde ya işi adâlete uygun ıslah yörüngeli, faydalı olacak şekillerde yapacak, ya da bu ölçülerden uzaklaşıp zulme saplanacaktır. İradesinde ve fiillerinde serbest olan insan Allah’ın isim ve sıftlarını kendi seviyesinde sergileyebildiği ölçüde adâleti, hakkâniyeti ve salâhı tutturacak, bunun aksi ise haksızlık ve zulüm olacaktır. İnsana bu derece ayrıcalıklı konum veren Allah, bununla insana olan güvenini ve verdiği değeri de ortaya koymuştur.

Bir işi sağlam, düzgün ve kusursuz yapmak neticeyi elde etme adına çok önemlidir.³⁸⁶ Hangi meslek dalında olursa olsun işini iyi ve sağlam yapan kimseler tutulur ve onlar hüsnü kabul görür. Kur’ân’da insanın Allah tarafından sevilmesi ve takdir edilmesi, evrende kendisine düşen rolü en iyi şekilde oynamasına bağlanmıştır. Kur’ân yeryüzünün devamını adâlete bağlamış, orada ıslah ediciler olduğu müddetçe yeryüzünün helâk edilmeyeceğini bildirmiştir.³⁸⁷ Yani sâlih insan, hem kendisinin hem de yeryüzünün sigortasıdır. Allah kullarından ancak sağlam yapılmış, içinde bir bozukluğun olmadığı, iyiliğin esas alındığı ve adâlet yörüngeli amelleri kabul eder.

d. 4 Seyyid

Seyyid, siyah manasına gelen “sevad” kelimesinden türemiş olup,³⁸⁸ uzaktan görülebilen şahıs ve çok cemaat gibi anlamlara gelir.³⁸⁹ “Seyyid” “sevad”ın yani

³⁸² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2479.

³⁸³ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 172.

³⁸⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VI/ s. 547-550.

³⁸⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 318-319; Ayrıca bkz. Tevbe 102; A'râf 56, 85; Bakara 82; Nisa 57; Ankebut 7, 9; Fatır 7; Gafır 58; Şura 22; Muhammed 2; Hucurat 9-10; Ahkaf 15; Hûd 62.

³⁸⁶ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XVIII/ s. 355-356.

³⁸⁷ Mûkatil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, s. 344-347.

³⁸⁸ İbn Manzûr, *a.g.e*, III/ s. 2141-2145.

³⁸⁹ Zebidî, *a.g.e*, VIII/ s. 224-230.

kalabalık bir cemaatin başında olan, onları sevk ve idare eden kimsedir.³⁹⁰ Kur’ân Hz. Yahya için bu vasfı kullanmıştır.³⁹¹

Yaratılanlar içerisinde sadece insan cinsi evreni sevk ve idare edecek bir potansiyele sahiptir ve evrenin efendisi olmak zamana bağlı olarak insan için imkân dailindedir. İnsan cinsinin ortaya koyduğu her gelişme, yeni bir buluş, muhteşem bir sanat eseri, onun evrenin efendisi olmaya doğru atmış olduğu bir adımdır. Sınırsız kabiliyetleri ile insan tıpkı “her an yeni bir şe’n ile olan Zât’a”³⁹² benzemeye çalışır ve sürekli daha iyinin peşinde olur.

İnsanlardan, ahlâklı, davranışlarında efendi ve insanlarla muamelesinde nazik kimselere de “seyyid” denir ki³⁹³ bu da yine insanları güzel ahlâkla idare etme manasına ircâ edilebilir.

d. 5. Hasûr

“Hasr” tazyik, baskı ve sıkıştırma manalarına gelir.³⁹⁴ Hasûr ise kadınlara karşı şehvetini kontrol edebilen kimse demektir.³⁹⁵ Bu tabir Kur’ân’da Hz. Yahya için kullanılır³⁹⁶ Onun şehvetini iradesi ile kontrol ettiğini anlatır.³⁹⁷ Aklın önündeki engelleri aşmak iradeye bağlı olup, potansiyel iradeyi bilfiil kullanmakla insan his yönünü dengelemiş olur.

Aklın emrindeki irade insanı evrenin efendisi yaparken, hislerin tesirindeki bir irade ise onu her türlü kötülüğü yapabilecek bir mekanizmaya dönüştürür. İnsan sahip olduğu değerlerle çok daha büyüklerini kazanabileceği gibi tamamen de kaybedebilir. Bu ise Allah’ın insana tanıdığı özgürlüğün ne denli geniş bir alana sahip olduğunu gösterir.

Kur’ân, şeytanın zayıf olduğunu, sadece vesvese verip, insanı kötü bir fiil işlemeye meylettirdiğini ifâde eder.³⁹⁸ İnsanın his yönü akıl ile dengelenmediği zaman şeytanın kullanacağı bir alan hâline gelir. Allah neslin devamı adına insana şehvî his

³⁹⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 278; Ayrıca bkz. Yusuf 25; Ahzâb 67.

³⁹¹ Âl-i İmrân 39.

³⁹² Rahmân 29.

³⁹³ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 555.

³⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 895-897.

³⁹⁵ Râgıb, *a.g.e.*, s. 135.

³⁹⁶ Âl-i İmrân 39.

³⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII/ s. 40-41.

³⁹⁸ Nisâ 76.

vermiştir. Verilen bu hissi din ve ahlâkî ilkeler dengeler. Hırs ile azim, hased ile gıpta, zina ile evlilik, özgüven ile bencillik vb. pek çok şey yine insanın aklî yönü ile birbirinden tefrik edilir.

d. 6. Şâkir

“Şükır” nimetin tasavvuru ve onun ortaya çıkmasıdır.³⁹⁹ Bu anlamda şükür, küfrün zıddıdır.⁴⁰⁰ Çünkü küfür nimeti örtme, görmemezlikten gelme ya da unutmadır. Oysa şükür, nimetin farkında olma, kalp, dil ve el ile onu verene karşı minnet duygusunu ifâde etmedir.⁴⁰¹ “Şekrâ” ise dopdolu olmak manasına olup, nimet verene karşı medyûniyet hisleri ile dolu olma manasını da içermektedir.⁴⁰² Şükür tasavvurda, dilde ve fiilde olur.⁴⁰³ Bütün bunlarda esas ve öz mânâ, bir nimete kendi cinsinden hak ettiği değeri vermedir.⁴⁰⁴

Kur’ân’a göre, insan sorumlu varlık olduğu için sahip olduğu nimetleri yerli yerinde kullanmak ve o nimetlerin kıymetini bilmekle mükelleftir.⁴⁰⁵ İnsana verilmiş en büyük nimet olan aklı, sürekli aktif olarak kullanmak ve hayatı onun hakemliği altında tanzim etmek insanın başlıca görevleri arasında yer alır.

Bu kelime hem insan için hem de Allah için kullanılır. Allah için kullanıldığında; kulların gayretlerine, çalışmalarına ve ortaya koydukları her türlü fiillere gereken değeri veren ve bunlara karşılık kullarını mükâfaatlandıracak olan anlamına gelir. Allah ile kul arasında karşılıklı şükür alış-verişi vardır.

d. 7. Refîk

Refîk, sözlük anlamı olarak yumuşak, iyi, kolay, centilmen ve alabildiğine nazik gibi anlamlara gelen “rıfk” kökünden gelir.⁴⁰⁶ Deveyi bağlayan yulara da “rifâk” denir.⁴⁰⁷

³⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2305.

⁴⁰⁰ Mûkatil b Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, s. 171-172.

⁴⁰¹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 168.

⁴⁰² Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XII/ s. 224-230.

⁴⁰³ Râgıb, *Müfredât*, s. 298; Ayrıca bkz. Sebe 13; Lokman 14; Âl-i İmrân 145; Neml 40; Nahl 121; İsrâ 3; Tegabun 17.

⁴⁰⁴ Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XIX/ s. 429-433.

⁴⁰⁵ Saffât 24; Ahzâb 15.

⁴⁰⁶ İbn Manzûr, *a.g.e*, III/ s. 1694-1697.

⁴⁰⁷ Zebidî, *a.g.e*, XXV/ s. 346-351.

“Refik” bir kimsenin beraberinde olma,⁴⁰⁸ onunla arkadaşlık etme, beraberinde olduğu kimseye karşı şefkâtle, merhametle ve güzellikle muamele etme demektir.⁴⁰⁹ Kur’ân’da bu kelime eşler arası ilişkiyi ifâde eder. Kur’ân, sevgi bağıyla birbirine bağlanmış ve bu bağ üzerine evlenmiş kimselerin birbirlerine karşı alabildiğine nazik, yumuşak, şefkât ve merhametle davranmasını söyler.⁴¹⁰ Sevgi ve şefkât insanda asıl, öfke ve nefret ise ârizîdir. Allah insanın mayasını sevgi ile yoğurmuş, insanlar arasında en güçlü bağı sevgi kılmıştır. Kabalık, kin, nefret ve düşmanlık insanlar arası bağı zedeleyen, birlikleri dağıtan, toplumu temelinden sarsan ârizalardır.

Düşmanlık zâtlara karşı olmayıp, sıfatlara karşı söz konusudur. Mesela bir müslüman bir kâfirin zâtına değil küfür sıfatına düşmanlık eder. Eğer zâtına düşmanlık etseydi aynı zât müslüman olduğunda da yine o zâtı sevmemesi gerekirdi. Diğer taraftan insanı sevmek insanın sanatkârına karşı saygının ve sevginin bir gereğidir. İnsanı seven Allah’ı da sever. İnsana düşmanlık eden ise Allahın da düşmanıdır. Bu bağlamda “refik” hem insanlara dost, hem de Allah’a dost olan kimsedir.

d. 8. Halîl

“Hâlel” iki şey arasındaki boşluk ve iki şeyin arası demektir. Parmakları birbiri içerisine geçirmeye de “tahlil” denir.⁴¹¹ Bir işte gevşekliğe düşme ve azmini yitirme “hâlel” kelimesi ile ifâde edilir. Kılıcı örten ve içine alan kınına “hillet” denir.⁴¹² “Hüllet” gönle nüfûz eden sevgi ve gönlü tesir altına alacak etki demektir.⁴¹³ “Halîl” en iyi dost, sırdaş, gizli işlerini bilecek kadar bir kimsenin dünyasına girmiş olan ve sevgisi gönlüne nüfûz etmiş kimsedir.⁴¹⁴

Kur’ân bu kelimeyi insan cinsinden bir örnek olan Hz. İbrahim için kullanır.⁴¹⁵ Allah’ın sevgisi kalbinin derinliklerine nüfûz etmiş ve bu sevgi ile ilâhî sırları anlamaya koyulan İbrahim bu yolculuğun sonunda pek çok ilâhî sırları öğrenerek Allah’a “halîl” oldu. Her bir insan potansiyel olarak Allah’ın pek çok sırlarını bilme imkânına sahip

⁴⁰⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 104.

⁴⁰⁹ Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, VIII/ s. 151.

⁴¹⁰ Nisâ, 69.

⁴¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, II/ s. 1249- 1250.

⁴¹² Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXVIII/ s. 420-430.

⁴¹³ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 90-91.

⁴¹⁴ Râzî, *a.g.e.*, III/ s. 474; Râgıb, *Müfredât*, s. 172-173.

⁴¹⁵ Nisa 125.

olup, taşıdığı üstün değerler ile Allah’a dost ve Allah’ın kelâmına muhatabtır. Mahlûkat içerisinde Allah’ın insanı dost edinmesi son derece önemlidir. Bu tercihde bir taraftan insanın konumu, diğer taraftan da insanın sahip olduğu donanım çok önemlidir.

Gönüle nüfuz edecek sevgi hem insan için hem de mecâzî olarak Allah için söz konusudur. Zira dostlukta sevgi karşılıklıdır. Allah’ın sevgisi İbrahim’in gönlüne nüfuz ettiği gibi İbrahim’in sevgisi de belâgattaki mukâbele esasına göre mecâzî olarak Allah’ın gönlüne nüfuz etmiştir. Başka bir varlık için söz konusu olmayan “hüllet”, insanın evrendeki yerini anlamamıza yardım eden temel kavramlardan biridir.

d. 9. Takva

Bu kelime korumak, himâye etmek, örtmek gibi manalara gelen “v-k-y” fiil kökünden türemiştir.⁴¹⁶ Takva, vikâye, ittikâ kelime olarak acı ve zarar verecek şeylerden sakınıp, insanın kendisini iyice koruması demektir.⁴¹⁷ Allah için kullanıldığı zaman azabından sakınılacak Zât, manasına gelen bu kelime,⁴¹⁸ insan için kullanıldığında, aklını kullanıp âkibetini garanti altına alan ve bu uğurda gerekli şartları yerine getiren kimse anlamına gelir.⁴¹⁹ Cürçânî’ye göre “müttakî” gizli-açık farzları yerine getiren ve haramlardan uzak olandır.⁴²⁰

Tefsirciler genellikle takvaya âhirette azaba sebep olacak söz, fiil ya da inanca karşı kişinin kendisini koruması şeklinde mana vermişlerdir.⁴²¹ Halbuki insan için iki âkibet vardır; birisi, dünya akıbeti, diğeri de, âhîret akıbetidir. Takva sahibi kimse her iki yerde de başarılı olmak için gerekli sebepleri yerine getiren kimsedir. Kur’ân Allah’ın kelâmı olarak her iki konumda da başarılı olmanın yollarını müslümanlara gösterir. Ancak Müslümanlar Kur’ânı sadece bir kısım ahlâk ve hukûk kurallarından ibâret görmüş, onun aynı zamanda içinde yaşadığımız evreni de anlatan yönünü ihmâl etmişlerdir.

Bugün İslâm dünyasının batı karşısında geri ve yenilmiş olmasının en büyük sebeplerinden birisi de Müslümanların yanlış takva anlayışlarıdır. Onlar sadece âhîret

⁴¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4902-4903.

⁴¹⁷ İbn Manzûr, *a.g.e*, VI/ s. 4902-4903; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, IV/ s. 230.

⁴¹⁸ Zebidî, *a.g.e*, IV/ s. 230.

⁴¹⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/s. 161-163.

⁴²⁰ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 256.

⁴²¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 149; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 23-25.

âkibetini önemsemiş, dünya âkibetine gereken önemi vermemişlerdir. İlim ve araştırmaya gereken önemi verip evrene hâkim olmaya çalışma takvanın bir gereğidir. Gerçekleri birbirinden ayrı, bağımsız ele almak, Kur’ânı parçalamak olduğu için, böyle kimseler asla başarılı olamazlar.

“Kendisinde hiç bir şüphe olmayan bu kitap takva sahipleri için bir hidâyettir.”⁴²²

İnsanın hem dünyada hem de âhirette kendisini koruması adına Kur’ân birinci şart olarak aklın kullanılarak hakîkâtin araştırılmasını ister. Batı ilme gereken önemi vermiş, taklit yerine aklı esas almış ve ilmi araştırmalarla üstünlük hakkını (dünyevî takva) elde etmişlerdir. Takvanın bir yanı olan evreni okuyup anlama, onun içinde yerleştirilmiş pek çok gizli hakîkâtleri keşfetme ve bunları teknolojiye aktarma özelliği Müslümanların yerine Batıda olduğu için üstünlükte onların hakkı olmuştur. Müslümanlar ise takvayı dünyevî yönü itibariyle kaybettikleri için kendilerini koruyamaz hâle düşmüşlerdir.

Batı elde ettiği ilmî üstünlük ile kendisini koruyamayan İslâm dünyasını ezmiştir ve hâlâ ezmeye de devam etmektedir. Allah nasıl kendisine ibâdet edilmesini emrediyorsa aynı şekilde aklı kullanma, evrende sebep-sonuç ilişkisini keşfetme, bu keşfedilen sebeblere riâyet etme, ilmi ve ilme uymayı da emrediyor. Kur’ân Allah’ın bir kitabı olduğu gibi evren de onun bir kitabıdır. Her iki kitabı da taklitden ve taassubdan uzak aklın rehberliğinde okumak, sonra bu bilgiyi esas kabul etmek takvanın bir diğer önemli yanıdır.

d. 10 Fetâ

Bu kelime gençliğinin baharında olan, delikanlı,⁴²³ canlı ve diri⁴²⁴ kimseler için kullanılır.⁴²⁵ Bu kelimedenden gelen “fütüvvet” lugatte cömertlik ve kerem, ıstılâhi olarak da başkalarını dünya ve âhirette kendi nefesine tercih etmek anlamlarına gelmektedir.⁴²⁶ Kehf Suresi’nde bu kelime, dönemin zâlim hükümdarı karşısında inancını açıkça söyleyen, cesaretle doğruları dile getiren entelektüel gençler için kullanılmıştır.⁴²⁷ İfade özgürlüğü Allah’ın insanlara verdiği en büyük hediyelerden biridir. Bunun için Allah insana beyan

⁴²² Bakara 2.

⁴²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3347.

⁴²⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX/ s. 208-210.

⁴²⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 417.

⁴²⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 212.

⁴²⁷ Kehf 10, 13.

gücü ve düşüncelerini ifâde edebilme yeteneği vermiştir. İnancını veya bilgisini açıkça ifâde etme özgüvenine sahip kimseler Kur'ân'a göre gerçek yiğitler ve hakiki entelektüellerdir. İbrahim ölüm tehditlerine aldırmadan dönemin bütün Zâlimleri karşısında inandığı gerçekleri açıkça ifâde ettiği için Kur'ân ibrahim için “fetâ”⁴²⁸ kelimesini kullanır.

d. 11. Zâlim

Bu kelime “zulmet” ve “karanlık” manasına olup “nur”un zıddıdır.⁴²⁹ Mecazî olarak cehâlet, şirk, fık da bu kelime ile ifâde edilir.⁴³⁰ “Zulüm” bir şeyi layık olduğu yere koymama,⁴³¹ eksik veya fazla hakkını tam vermeme⁴³² veya bir işi tam vaktinde ifâa etmeme gibi manalara gelir.⁴³³ Zulüm hakkı tecavüzdür, bu da az veya çok olabilir. Kur'ân'da üç sınıf zulümden bahsedilir:

- 1) Küfür, şirk ve nifak⁴³⁴
- 2) İnsanlar arasında haksızlık yapmak ve her hak sahibine hakkını vermemek⁴³⁵
- 3) İnsanın kendisine karşı aşırılığı, dengeyi bozması ve kendisi için adâleti ikâme edememesi.⁴³⁶

Zulüm Kur'ân'ın en büyük menfi değer sözcüklerinden biridir. Kur'ân'ın bir çok yerinde farklı şekillerde karşımıza çıkan bu kelimenin ilk plandaki anlamı “yanlış yere koymak”tır. Ahlâk ilmi sahasındaki ilk ve en mühim anlamı “muayyen haddi aşmak ve bir başkasının hakkını ihlâl etmek”tir.⁴³⁷ Kur'ân'a göre en büyük zulüm şirktir. Lokman hekim oğluna nasihat ederken şirkin çok büyük zulüm olduğunu ifâde eder.⁴³⁸

⁴²⁸ Enbiya 60.

⁴²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2757.

⁴³⁰ Mûkatil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, s. 146-149.

⁴³¹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 186; İbn Manzûr, *a.g.e*, IV/ s. 2756.

⁴³² Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII/ s. 33-43.

⁴³³ Râgıb, *Müfredât*, s. 352-353.

⁴³⁴ Lokman 13; Hûd 18; Zümer 3.

⁴³⁵ Şura 40, 42; İsrâ 33.

⁴³⁶ Fatır 32; Neml 144; Kasas 16; Nisa 64; Bakara 35; A'râf 19.

⁴³⁷ İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 221-222.

⁴³⁸ Lokman 13.

Kur’ân bedevilerin küfre ve nifaka daha yakın olmalarının sebebini, Allah’ın hudutlarını bilmemelerine bağlar.⁴³⁹ Câhil insan bilgisizliği sebebiyle her an zulüm işleme ihtimaline açıktır. Bundan dolayı cehâlette bir çeşit zulüm olarak kabul edilmiştir.

d. 12. Advv

“Adv” sınır geçme, haddi aşma⁴⁴⁰ ve bir başkasıyla arkadaşlık adına kaynaşmama⁴⁴¹ gibi manalara gelir.⁴⁴² “Adâvet” bir başkasından intikam alma ve ona zarar verme adına kalpte oluşan nefrettir.⁴⁴³ Bir insanın başka bir insana olan kalbî uzaklığı ve nefreti onunla arkadaş olmasına engel olur. Bu ise adâletten sapıp o insana karşı düşmanca tavırlar sergilemeye neden olur.⁴⁴⁴ İnsan aklını kullanmaktan uzaklaştıkça düşmanlığa, zulme ve nefrete düşer.

d. 13. Mu’tedî

“İ’tidâ” hakkı çiğneyip haksızlık yapma manasına gelir.⁴⁴⁵ Haddi aşma insanın kendi nefesine karşı olabileceği gibi, diğer insanlara karşı ya da Allah’a karşı da olabilir.⁴⁴⁶ “Mu’tedî” “kişinin haddinin ötesine geçmesi ve bu yüzden de birisine karşı saldırganlık ve haksızlık etmesi” demek olan bir sıfat hâlidir.⁴⁴⁷ Durması gereken yerde durmayıp sınırı aşma ve haksızlık yapma insanın duygularının esiri olmasının tabî bir neticesidir. Akıl ve irade ile kontrol edilmeyen her türlü his sahibini haddi aşmaya ve başkasının haklarını gaspetmeye götürür.

d. 14. Hasîd

Bir nimeti, faydayı, başarıyı veya arzu edilen bir şeyi elinde bulunduran ve onu almaya hakkı olan kimseden o nimetin gitmesini temenni etme,⁴⁴⁸ bunun da ötesinde bunun için bizzat çaba sarfetmeye “hased” denir.⁴⁴⁹ Bu durum insanın kendine

⁴³⁹ Tevbe 97.

⁴⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2845.

⁴⁴¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX/ s. 5-8.

⁴⁴² Râgıb, *Müfredât*, s. 365.

⁴⁴³ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 191.

⁴⁴⁴ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XXIII, s. 423-425.

⁴⁴⁵ İbn Manzûr, *a.g.e*, IV/ s. 2846, Zebidî, *a.g.e*, XXXIX/ s. 7.

⁴⁴⁶ Râgıb, *a.g.e*, s. 365-366; Ayrıca bkz. Bakara 231; Nisa 14; Mearic 31; Şuara 166; Maide 87.

⁴⁴⁷ İzutsu, *a.g.e*, s. 231.

⁴⁴⁸ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 117.

⁴⁴⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII/ s. 25; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 868, Râgıb, *Müfredât*, s. 132.

güvensizliğine bağlı psikolojik bir hastalıktır.⁴⁵⁰ Hased eden insan kendi özgüvenini yitirdiği için başkasının hiç bir şey yapamamasını ister. Hased eden insan büyük ölçüde kendine zarar verir ve kendisi için hayatı yaşanmaz hâle getirir.

Kur'ân'ın ortaya koyduğu iyi insan tipi başkalarındaki güzellikleri takdir etmekle beraber her zaman daha iyisini ve daha güzelini elde edeceğine inanan tiptir. İnsanlar farklı alanlarda farklı başarılar elde edebilirler. Her insanın aynı alanda başarılı olması gerekmez. Bu bağlamda insan başkasının başarısını kıskanma yerine kendisini keşfedip başarılı olacağı alanları araştırması daha uygundur.

d. 15 Müfsid

“Müfsid”, “f-s-d” fiil kökünden gelip if'âl babından ismi fâildir.⁴⁵¹ Bu kelime “ıslah” kelimesinin nakîzi olup, az veya çok dengeyi bozma, îtidalden ve adâletten sapma manasına gelir.⁴⁵² İfsâd insanın bizzat kendisi için olabildiği gibi, diğer şeyler için de mümkündür.⁴⁵³ Bu kelime ile aynı kökten gelen “fesad” sözcüğü her türlü kötü işi işaret edecek derecede kapsamlı bir kelimedir.⁴⁵⁴ Fukahâyâ göre “fesad” aslı meşru olan bir şeyin vafında meşru olmamasıdır.⁴⁵⁵

Melekler insan prototipini karşılarında görünce “bu yeryüzünde kan döker, bozgunculuk yapar”⁴⁵⁶ demekten kendilerini alamamışlardı. Çünkü insan projesinde insan iradesi serbest bırakılmıştı. Üstelik insan mâhiyeti “şehevât” denilen arzu ve isteklerle dolu, kontrol edilmediğinde zararlı olabilecek konumdaydı. İşte meleklerin bu şaşkınlığı evrende her şey Allah'a mutlak itaat ederken bu yeryüzünü ifsâd edecek varlığın yaratılmasına idi. Ancak Allah onları uyarmış ve bilmedikleri çok hikmetlerin olduğunu söyleyerek onların şaşkınlıklarını gidermişti. Hürriyetin bedeli ağır olsa da ancak insan cinsi ifsâd ihtimaline rağmen evrende kendisine yüklenen sorumluluğun üstesinden gelebilir. Nitekim yeryüzünde bozgunculuk yapacak bir varlığın yine de yaratılması insanın herşeye rağmen yeryüzünde adâleti ikame edeceğini göstermektedir.

⁴⁵⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII/ s. 6408.

⁴⁵¹ İbn Manzûr, *a.g.e*, V/ s. 3412.

⁴⁵² Zebidî, *a.g.e*, VIII/ s. 494-499; İbn Manzûr, *a.g.e*, V/ s. 3412.

⁴⁵³ Râgıb, *a.g.e*, s. 425; Ayrıca bkz. Mûminun 71; Enbiya 22; Rum 41; Bakara 11-12, 205; Neml 34; Yunus 81.

⁴⁵⁴ İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 279.

⁴⁵⁵ Cürçânî, *a.g.e*, s. 214.

⁴⁵⁶ Bakara, 30.

d. 16. Mübezzir

“Tebzîr” ayırma, tohumu toprağa atma ve dökmeye denir.⁴⁵⁷ Kur’ân’da bu kelime mecâzî olarak malını tohum saçarak gibi gereksiz şekilde harcayan ve böylelikle israf eden kimseler için kullanılmıştır.⁴⁵⁸ Câhiliye Arapları mallarını övünmek ve şöhrat kazanmak uğruna çokça dağıtıyorlardı ki⁴⁵⁹ Kur’ân bunu israf saydı ve malın yerli yerinde harcanması gerektiğini müslümanlara öğretti.

Uygarlık insan ile tabiat arasındaki madde alış-verişini yoğunlaştırmakta, zâhirî yaşayışı dâhilî olanın zararına teşvik etmeye çalışmaktadır. Elde etmek için üretmek, israf etmek için elde etmek prensibi uygarlığın karakterinde mevcuttur.

d. 17. Hâin

Sözünde durmama, emânette emin olmama⁴⁶⁰ ve gizlice anlaşmayı bozup hakka muhâlefette bulunmaya⁴⁶¹ hıyânet, bu işin fâiline de hâin denir.⁴⁶² Yahudiler yaptıkları anlaşmaları sık sık bozup müşriklere gizlice destek oldukları için “hâin” vasfını almışlardı.⁴⁶³ Daha önce kendi peygamberlerine hainlik edip anlaşmayı bozan bu kavim, Hz. Peygamber döneminde de pek çok defa anlaşmalarını bozmuşlardı.⁴⁶⁴

Diğer varlıklardan ayrı bir konuma sahip olan insan, Allah’la sözleşme yapmış ve emâneti üstlenmiştir. Göklerin, yerin ve dağların titreyip ürperdiği emâneti insan üstlenmiştir. Emâneti insana veren Allah insandan söz almış ve bir kısım sorumluluklar yüklemiştir. Bunda bir açıdan insan için çok üstün bir şeref, diğer açıdan ise korkutucu bir sorumluluk vardır.

d. 18. Hasım

“Hasım” tartışma, münakaşa yapma,⁴⁶⁵ bir görüşün taraftarı olup diğer görüşlerin düşmanı olma gibi manalara gelir.⁴⁶⁶ Buna göre “hasım” kendi görüşünde ısrar edip

⁴⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 237-240.

⁴⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX/ s. 195; Râgıb, *Müfredât*, s. 49-50.

⁴⁵⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 512.

⁴⁶⁰ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIV/ s. 499.

⁴⁶¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II/ s. 1294-1296.

⁴⁶² Râgıb, *a.g.e.*, s. 180-181; Ayrıca bkz. Enfal 27; Tahrim 10; Maide 13; Gafir 19.

⁴⁶³ Zemahşeri, *a.g.e.*, II/ s. 216.

⁴⁶⁴ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 184-185.

⁴⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 1177.

⁴⁶⁶ Râgıb, *Müfredât*, s. 168; Ayrıca bkz. Bakara 204; Zuhuruf 18; Hac 19; Kaf 28; Nahl 4.

başka görüşlere, düşüncelere kulağını tıkayan, gerçeği arama yerine taassubla kendi görüşüne sarılan ve başka anlayışlara hayat hakkı tanımamandır. Ahnas b. Şerik es-Sakafî Hz. Peygambere gelerek müslüman olduğunu ve Peygamberi sevdiğini söylemişti. Ancak içi düşmanlık, kin ve nefretle dolu olduğu için hemen oradan ayrılınca Müslümanlara ait bir ekin tarlasını yakmış ve çiftlikteki hayvanları telef etmişti.⁴⁶⁷ Kur'ân onun iç dünyasını anlatırken “hısâm” kelimesini kullanır.⁴⁶⁸ Aslında Kur'ân bununla bütün münafıkları kasdetmiştir.⁴⁶⁹

d. 19. Esîm

“İsm” günah, helal olmayan bir şeyi işleme,⁴⁷⁰ sevaptan geri kalma, sevap hususunda yavaş olma manasındadır.⁴⁷¹ “Esîm” günahları yüzünden geri kalan ya da günahları sevap işlemesine mani olan demektir.⁴⁷² Hakkı kabul etmeme ve gerçeklere karşı büyüklük taslama insanı günaha düşüren hususlardan biridir.⁴⁷³ Hz. Peygamber müşrikleri ya da münafıkları gerçeğe davet ettiği zaman işledikleri günahlar onları gerçeği kabul etmeden alıkoymuştu.⁴⁷⁴

Günah bir çeşit alışkanlıktır ve sahibinde bağımlılık haline gelir. Günah insandaki güzel davranışları bitirir veya insanın iyi davranışlarda bulunma şansını çok azaltır. Bu durum insanın kendi irade ve tercihleriyle ilgili olduğu için sonucundan da insanın kendisi sorumludur. Alışkanlık insan için çok önemli bir konu olduğundan ahlâkçılar ahlâkın alışkanlıktan ibâret olduğunu söylerler. Ancak bu alışkanlıklar iyi yada kötü olabilirler. İnsan iradesi sayesinde nasıl bir alışkanlık kazanmak istediğini belirler. Bir kere günah işleyen birisinin ikinci kez aynı günahı işleme ihtimali daha fazladır. Tekrarın artmasıyla günaha bağımlılık ihtimali de güçlenir. Sürekli günahla meşgul olan birisinin sevap noktasında geri kalması kuvvetle muhtemeldir. Kalbin mühürlenmesi meselesi de işlenen günahın artık alışkanlık hâline gelmesiyle ilgilidir.

⁴⁶⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, V/ s. 213

⁴⁶⁸ Bakara, 204; Ayrıca bkz. Râzî, *a.g.e*, V/ s. 213.

⁴⁶⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 416.

⁴⁷⁰ İbn Manzûr, *a.g.e*, I/ s. 28.

⁴⁷¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI/ s. 200-203.

⁴⁷² Râgıb, *a.g.e*, s. 16; Ayrıca bkz. Bakara 206, 219; Furkan 68; Meryem 59; Kalem 12; Maide 45; Ayrıca bkz., Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 23.

⁴⁷³ Zemahşeri, *a.g.e*, I/ s. 416.

⁴⁷⁴ Râzî, *a.g.e*, V/ s. 219-220.

d. 20. Cebbâr

“Cebr” ıslah için kahredici vuruş, bir fiile başlama ya da o fiili sona erdirmeye, yarayı sarma, bir şeyi düzeltmek için hesap olarak bir şeyi diğerine katma gibi manalara gelir.⁴⁷⁵ Sultana da “cebbâr” denmesi insanlar üzerinde hâkimiyet kurup onlara işlerini yaptırmasından dolayıdır.⁴⁷⁶ Bu kelimenin “if’âl” babından kullanılışı zorlama ve mecbur etme manasına gelir.⁴⁷⁷ Allah’ın insanları kader olarak yazdığı fiilleri yapmaya mecbur ettiği ya da kulun rüzgarın önündeki yaprak gibi iradesiz olduğu görüşünü savunan kelâm ekolüne de “Cebriyye” denmiştir.

Cebbâr, insan için kullanıldığı zaman zorba, istediğini zorla alan, karşı konulmaz,⁴⁷⁸ boyuna erişilmez güçlü kuvvetli dev gibi adam⁴⁷⁹ manasına geldiği gibi hak etmediği makam, konum ve durum için eksikliğini sarıp örtüp insanlara kusursuz görünmeye çalışan ve o makama ehil olduğu zannını uyaran, gerekirse bu yolda despotluk yapan manasına da gelir.⁴⁸⁰ Bu durum Kur’ân’da hep kötüleme ve yerme makamında kullanılmıştır.⁴⁸¹ Bu kelime Allah için kullanıldığında ise ihtiyaç sahiplerini nimetleri ile saran, eksiklerini gideren ve hükmündeki üstün hikmet ile her şeyi teslim alan manasına gelir.⁴⁸² Üstünlük eşyanın içindeki hikmetleri kavramakla olur. Hem Allah için, hem de insan için bu kelimenin ortak kullanılmasının manası insanın bu sıfatı temsil edebilecek kabiliyette olduğunu göstermek içindir.

d. 21. Katûr

“k-t-r” fiil kökü azaltmak manasına gelir.⁴⁸³ “Kater”, ufku kaplayan toz, toprak, duman, “katre” ise damla manasına gelir.⁴⁸⁴ “Katûr” ise cimrilikte çok ileri gitmiş,

⁴⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 534-538.

⁴⁷⁶ Mûkatil b. Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, s. 217- 218; Râgıb, *Müfredât*, s. 97.

⁴⁷⁷ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, X/ s. 347-357.

⁴⁷⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 221.

⁴⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 216.

⁴⁸⁰ Râgıb, *a.g.e.*, s. 97.

⁴⁸¹ İbrahim 15; Meryem 32; Maide 22; Gafir 35.

⁴⁸² İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV/ s. 115-116; Zebidî, *a.g.e.*, X/ s. 349-353; *Tehzibi'l Lugat*, XI/ s. 60.

⁴⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3525-3527.

⁴⁸⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII/ s. 361-366.

elinden bir şey çıkmayan ancak damla ile veren ve bir şey verirken sürekli azaltmayı düşünen kimsedir.⁴⁸⁵

Kur’ân insanın cimrilik yönüne dikkat çekmiş ve “eğer Allah’ın rahmet hazineleri sizin elinizde olsaydı hiç kimseye bir şey vermeyen cimriler kesilirdiniz”⁴⁸⁶ buyurmuştur. Kâfirler kendi beldelerinde ırmakların çağlamasını ve çok mal-mülk sahibi olmayı ve rahat bir yaşama ulaşmayı istemişlerdi ki İsrâ 100. ayet nazil olmuş ve insanın cimrilik yönüne dikkat çekmiştir.⁴⁸⁷ İslâm servet sahibi olmanın karşısında değildir. Ancak o, insanın sosyal bir varlık olmasından dolayı fakirlerin gözetilmesini ve toplumdaki diğer insanların sorunlarının çözülmesini servet sahibi kimselere emreder. Bu sorumluluğu yerine getirmeyen kimseler gerçek cimrilerdir.

F) VAHİY BAĞLAMINDA İNSAN

f. 1. Resûl

Bu kelime “r-s-l” fiil kökünden göndermek, yürüyüşü kolay olmak ve bir sözü taşımak gibi manalara gelir.⁴⁸⁸ Istilâhî olarak Allah’ın mesajını insanlara taşıyan ve onlara bu mesajı duyuran kimsedir.⁴⁸⁹ Allah’ın elçiliğini yapan bu kimse insanlardan olduğu gibi meleklerden de olur.⁴⁹⁰ Ancak herbiri kendi cinsi içerisinde elçilik vazifesini yapar.

Kur’ân’daki kullanımı ile resûl ve nebî kavramları arasında bir kısım farklar vardır. Kelâmcılar bu kavramların farkları üzerinde durmuş ve hangi kelimenin daha kapsamlı olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Genel yaklaşıma göre resûl yeni bir şariat getiren ve geldiği toplumu getirdiği mesajla önemli ölçüde değiştiren peygamber, nebî ise farklı bir kitap ya da şariat getirmeyip daha önceki peygamberin getirdiği kitaba

⁴⁸⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 439; Ayrıca bkz. Furkan 67; İsrâ 100.

⁴⁸⁶ İsrâ 100; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 555-556.

⁴⁸⁷ Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, XXI/ s. 63.

⁴⁸⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, III/ s. 1644-1647; Zebidî, *a.g.e.*, XXIX/ s. 72-77.

⁴⁸⁹ Râgıb, *a.g.e.*, s. 220-221; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 148; Râzî, *a.g.e.*, XXIV/ s. 124; Zemahşeri, *a.g.e.*, IV/ s. 382.

⁴⁹⁰ Râgıb, *a.g.e.*, s. 220-221; Ayrıca bkz. Tevbe 128; Şuara 16; Hakka 40; Tekvir 19; Hûd 81; Ankebut 33; Mürselat 1; Zuhuruf 80; En’âm 48; Kehf 56; Müminun 51; Meryem 73.

tâbi olan Allah'ın elçisidir.⁴⁹¹ Genel itibariyle ve öz olarak bütün peygamberler aynı dini tebliğ etmişlerdir. Zaten öz olarak din tekdir. Bunun zamana göre yorumu, açılımı ve hayata yansımaları ise değişik farklılıklar arzeder.

Allah insanlarla konuşmak ve onlara kendisini tanıtır, mesajını duyurmak için insanlar arasından bir kısım kullarını peygamber olarak seçer. Bu O'nun kelâm sıfatının gereğidir.⁴⁹² Nübüvvet, düşünce ile gerçek arasında bir iletişim halkası olarak insan, insanın gerçekleştirdiği ve gelecek nesillere ulaştırdığı misyon sahibi oluşu, bir tarihi olduğu ki bu vahyin ve nihai bağımsızlığına kadar insanî bilincin gelişimine uygun olarak dönem dönem indirilişin tarihidir, vahyi kavramanın ve gerçekleştirmenin mümkün olduğundan söz eder.⁴⁹³

Allah insanlara asla bir melek ya da başka bir cins varlığı peygamber olarak göndermemiştir. Zira böyle bir şey hem akla, hem de hikmete uygun düşmez. Bütün peygamberlerin kavimleri tarafından karşılaştıkları eleştirilerden birisi onların insan olmaları, çarşı-pazarda dolaşmaları vb. insanî özellikler göstermeleri olmuştur. Halbuki insan gibi psikolojik üstünlük duygusuna sahip bir varlığa ancak yine bir insan peygamber olabilir. Diğer taraftan günah nedir bilmeyen bir melek hiçbir zaman insanlara peygamberlik yapamaz.

Bütün evren içerisinde dünyamız bir nokta ve insanlar da bu nokta içerisinde zerreler misalidir. Bu muazzam evrenin sahibinin zerre misali insanı muhâtap alması, emir ve nehiylerde bulunması, onlar arasından peygamberler seçmesi insanın konumunu anlamada ana dayanak noktamız olmuştur. Bir emir ile bütün evreni yok edecek gücün sahibi Allah insana vaat ve vâdde bulunuyor, cennet ile onu ibâdete, güzelliklere, kulluğa çağırıyor, cehennem ile de onu kötülüklerden, isyandan ve küfürden uzaklaştırmak istiyor. Bunu yaparken de asla insanın iradesine, tercihlerine müdahâle etmiyor, onu büyük bir muhâtap olarak kabul edip bir anlaşma yapıyor.

f. 2. Nebî

⁴⁹¹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 148.

⁴⁹² Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1992, s. 9-14.

⁴⁹³ Hasan Haneî, *İslâm Kültüründe İnsan ve Tarih*, s. 13-14.

Nebî kelimesi, “n-b-e” fiil kökünden olup, kendisiyle ilmin hâsıl olacağı faydalı habere denir.⁴⁹⁴ Her haber vermeyi ifâde için bu fiil kullanılmaz. İçerisinde ilim ve faydanın bulunduğu haberler için kullanılır.⁴⁹⁵ Bu kelime Kur’ân’daki kullanımı ile insanlarla Allah arasında elçilik yapan, Allah’ın haberlerini insanlara bildiren kimse anlamındadır.⁴⁹⁶ Nebînin verdiği haberlerle akıl sahipleri sükuna ve huzura erer. Yine bu kelimeden türetilmiş olan “tenebbî” peygamberlik iddiasında bulunan yalancı kimseler için kullanılır.⁴⁹⁷ Arapçada “te-fa’ale” zorlama ve tekellüf ifâde için kullanılır. Bu kipin çağrıştırdığı manaya göre, “mütenebbî” hiç gereği yokken kendini zorlayarak kehânette bulunmaya çalışan veya gâibten haber vermek suretiyle tekellüfe giren kimsedir. Halbuki “nebî” Allah’tan aldığı mesajı olduğu gibi yerine ulaştırır, tekellüf ve zorlamaya girmez.⁴⁹⁸

Peygamber insan aklının kabul edeceği ve uzun zaman diliminde pek çok tecrübelerle ulaşılabilecek gerçekleri Allah’tan aldığı vahiyle insanlara tebliğ eder. İçerisinde tam bir ilim olan bu mesaj insan tarafından değerlendirilir, akıl ve mantık ilkeleriyle test edildikten sonra kabul edilir. Mesajın ve peygamberin doğruluğu ancak böyle anlaşılır. Bunun için Kur’ân sık sık insanı düşünmeye, aklını kullanmaya ve gerçekleri görmeye davet eder.

Kur’ânı anlayacak olan akıldır. Aslında bir haber olan Kur’ân ilim elde etme yollarından biridir. Haberin ise doğru ya da yalan olma ihtimali vardır. Haberin doğruluğunu tespit eden akıl ve tecrübelerdir. Peygamber hiç bir zaman kendi kendine tebliğde bulunmaz. Bu mesaj bazen peygembere ağır gelse bile yine o tebliğini yapar ve onu asla gizlemez. Vahyin dışındaki alanlarda peygamber çağını iyi okuyarak ictihâdlarda bulunur ve bir kısım kararlar verebilir.

f. 3. Beşîr

⁴⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4315.

⁴⁹⁵ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, I/ s. 443-449.

⁴⁹⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 307; Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XVII/ s. 5-17; Ayrıca bkz. Sad 67; Tegabun 5; Hûd 49; A'râf 101; Hucurat 6; Yusuf 37; Hicr 51; Yunus 18; Rad 33.

⁴⁹⁷ İbn Manzûr, *a.g.e*, VI/ s. 4316.

⁴⁹⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 354-355.

Bu kelime “b-ş-r” fiil kökünden türemiş olan bir ismi fâildir.⁴⁹⁹ Müjdeleme, güzel haber verme ve verdiği haberle haber verileni sevindirme gibi manalara gelir.⁵⁰⁰ Bu kelime ile aynı kökten gelen “bişâret” yüzün derisinin renginin değişmesine sebep olan her habere denir.⁵⁰¹ Istılâhî olarak ise; Allah’a inanan ve peygamberi tasdik edenleri cennet ve oradaki nimetlerle müjdeleyen kimsedir.⁵⁰² İnsanın fitratının iyiliğe düşkün, hayrı isteyen, menfaatini arayan ve yaptığı işlerde karşılık bekleyen bir yapıda olmasına binâen Allah peygamberleri vasıtasıyla insanlardaki bu ihtiyaca cevap verir.⁵⁰³

İnsan korku ile ümit arası bir noktada durur. Bir taraftan arzu ettiği neticeye ulaşma ümidini taşır, diğer taraftan da beklediği şeyleri elde edememe ya da elde ettiği şeyleri kaybetme korkusunu duyar. Kur’ân insanın bu fitratını en iyi şekilde gözeterek insanı korku-ümit arası dengeli bir şekilde dolaştırır.⁵⁰⁴ İnsanın bir işe başlaması ya da başladığı bir işi devam ettirmesi iyi bir motivasyonla olur.

Peygamberlerin bir sıfatı da “beşîr”dir. Allah’tan gelen vahiyle peygamber, içinde bulunduğu toplumun insanlarını cennetten bahisler açarak cenneti kazanmaya teşvik eder. Diğer taraftan da cehennem ne kadar kötü bir yer olduğunu anlatarak onları kötü âkibetten sakındırır.⁵⁰⁵ I. Akabe biatında Peygamber insanları İslâm’a çağırdığında muhatap olan kimseler, karşılığında bize ne var diye sormuşlardı. Peygamber ise kısaca cennet demişti.⁵⁰⁶ Yapılan bu anlaşmayı iki tarafta kabul etmiş ve bu anlaşma İslâm için yeni bir açılım olmuştu.

f. 4. Nezîr

Nezîr, “n-z-r” fiil kökünden faîl vezninde ismi fâildir. Mastar olarak “nezz”, insanın kendisine vâcib olmayan bir işi vâcib kılmasıdır.⁵⁰⁷ Bu kelimenin if’âl

⁴⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 287.

⁵⁰⁰ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, X/ s. 183-190.

⁵⁰¹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 65.

⁵⁰² Râgıb, *Müfredât*, s. 58.

⁵⁰³ Tevbe 3; Âl-i İmrân 21; İnşikak 24; Zümer 17; Yusuf 19, 96; Ankebut 31.

⁵⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV; s. 217.

⁵⁰⁵ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XVII/ s. 10-12.

⁵⁰⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, V/ s. 105; Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 96; Râzî, *a.g.e.*, XII/ s. 188-190.

⁵⁰⁷ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 308; Zebidî, *a.g.e.*, XIV/ s. 197.

babından kullanımı olan “inzâr” ise içerisinde korkutmanın da olduğu bir haber verme çeşididir.⁵⁰⁸

Nezâr, insanları kötü âkibete, istenilmeyen neticelere düşmekten sakındıran ve onu ikâz edendir.⁵⁰⁹ Bu cümleden olarak peygamberler Allah’tan aldıkları bilgi ile insanları uyarırlar ve onların kötü âkibete düşmemeleri için ikaz ederler.⁵¹⁰ Onlar bu işi yaparken kendi hevâ ve heveslerinden bir şey söylemeyip sadece aldıkları mesajı aktarırlar.⁵¹¹ Bu açıdan peygamberin bizzat kendisi de vahiy yoluyla uyarılmış, Allah tarafından ikâz edilmiş olur.⁵¹²

Hristiyanlığa göre Tanrı biricik oğlu İsa’yı insanların günahı için fedâ ettiği için ona inanan herkes kurtulacaktır. İslâm’da ise iyi ya da kötü her insan ne yapmışsa mutlaka karşılığını görecektir. İslâm’da ne yapılan iyiliği inkar, ne de yapılan kötülükleri hafife alma vardır. Tam bir sorumluluk anlayışı ile insanın yaptığı fiillerin eksiksiz olarak değerlendirileceği ilkesi hâkimdir.

f. 5. Hâdi

Yol gösterme, rehberlik yapma manasına gelen bu kelime, genel olarak doğruyu bulmaya yardımcı olma manasındır.⁵¹³ Bu kelimeden gelen “hidâyet”, istenen şeye ulaştıran rehberlik manasına gelir.⁵¹⁴ Hayvanların önünde giden rehberlere “hevâdi” ve devenin önünde şarkı söyleyerek onu güden, sevk eden çobana da “hâdi” denir.⁵¹⁵ Kur’ân’daki kullanımı ile bu kelime insanları doğruya, gerçeğe, hakîkâte ve adâlete ulaştırmak için Allah’ın insanlar arasından yine insanlara gönderdiği rehber kimselerdir.⁵¹⁶ Kur’ân potansiyel olarak bütün insanlar için hidâyet kaynağıdır. Realite planında ise Kur’ân sadece müttakîler için hidâyettir.⁵¹⁷ Aslında Kur’ân ve Hz. Peygamber, evrensel bir çağrı olarak insanlar için bir hidâyet kaynağıdır. Hz. Peygamber

⁵⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 6390- 6392.

⁵⁰⁹ Râgıb, *Müfredât*, s. 557.

⁵¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV/ s. 217.

⁵¹¹ Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XV/ s. 5-17.

⁵¹² Meryem 26; Leyl 14; Fussilet 13; Ahkaf 21; Şura 21; Yasin 6; Hûd 25; Nuh 2; Hier 89; Fatır 37.

⁵¹³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, VI/ s. 4638-4642.

⁵¹⁴ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 319.

⁵¹⁵ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XL/ s. 282-286.

⁵¹⁶ Râgıb, *a.g.e.*, s. 570-571; Ayrıca bkz. Muhammed 17; Tegabun 11; Secde 24; Saffat 23; Taha 50; Ankebut 69; Nur 46; Şura 52; Enbiya 73; Rad 7.

⁵¹⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 145- 147.

döneminde olduğu gibi geçmişte de Allah her kavme onları doğruya ileten hâdiler göndermiştir.⁵¹⁸ Bu sıfat hem Allah için, hem de insan için kullanılır.

Yolunu kaybetmiş kimselere yol gösterme bir hidâyet olduğu gibi, inanç itibâriyle sapıklığa düşmüş kimselere hakikâtleri anlatma ve onların doğruyu bulmalarına yardımcı olma da bir hidayettir.⁵¹⁹ İnsanlar ancak birbirlerine doğruyu görmede yardımcı olurlar. Ancak bizzat doğruya ulaştırma anlamında hiç kimse bir diğerrinin hâdisi olamaz. Mâturidî kelâm sisteminde iman, Allah'ın kulun iradesini hesaba katarak insanın kalbinde yaktığı ışıktır. Hz. Peygamber çok istediği halde amcası Ebu Talib'e hidâyet edememiştir. Çünkü hidâyette en önemli esas kulun kendi iradesidir.

Hidâyet kavramını farklı bir bakış açısıyla Ş. A. Düzgün şöyle değerlendirir;

*“hidayet” insana akıl ve duyularının kendisine gösterdiği ve öğrettiğinin ötesinde, varlığını bir bütün olarak sorgulama ve nihâyî endişelerine cevaplar aramanın kapısını aralar. Şüphesiz, hidâyet kavramı salt metafiziksel söylemlere kurban edilecek zihinsel bir kavram değildir. Aksine, hem bireyin kendini değerlendirmesinde hem de toplumla kuracağı ilişkide nasıl bir hukûki ilişkiler ağını hâkim kılacağını belirleyen şemsiye bir terimdir. İnsanda tek bir epistemik/bilgisel yetenek olmadığı için, hidâyet, insanın bu karmaşık bilme yetenekleri için aşama aşama rehberlik anlamını ifâde etmektedir. İçgüdüler duyu verileriyle, duyu verileri ise akıl ile kontrol edilmektedir. Hidâyet bütün bu süreci kontrol eden bir dış güç, yapıp edilen her şeye bir anlam veren, iyi ve anlamlı olanı sürekli kılan bir kontrol sürecidir.*⁵²⁰

⁵¹⁸ Râzî, a.g.e, XIX/ s. 14.

⁵¹⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ s. 159-160.

⁵²⁰ Düzgün, *"İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı"*, s. 11-38.

G) İMKAN VE YETERLİLİK (İSTİTAAT) AÇISINDAN İNSAN

g. 1. Kavî

Güç, kuvvet veya bir işi yapabilme imkânını sağlayan “istitaat” manasına gelen “kavâ” fiilinden türemiş ismi fâil formunda bir kavramdır.⁵²¹ Bu kelime Kur’ân’da kudret, bir şeyi vücûda getirme, bedensel güç veya akıl gücünü ifâde etmek için kullanılır.⁵²² Genel itibariyle kendisinden yardım görülen, destek alınan kudret manasına gelmektedir.⁵²³ Bu güç potansiyel olabileceği gibi aktif olarak da bulunabilir.⁵²⁴ Bazen bu kelime bir kabiliyeti ve istitaatı ifâde içinde kullanılabilir. Bu ise imkân dahilindeki bir güçtür.⁵²⁵ Cürcânî, “kuvveti” tabî kuvvet, nefsânî kuvvet, aklî kuvvet olmak üzere üçe ayırır. Aklî kuvveti de kendi arasında nazarî ve amelî kuvvet olmak üzere ikiye ayırır.⁵²⁶

Hem Allah, hem de insan için kullanılan bu sıfat, insanın Allah’ın isim ve sıfatlarını temsil ettiğinin bir başka delilidir. Allah mutlak manada kavidir. İnsan ise gittikçe artan ve artma istitaatında olan bir kavidir. Sahip olduğu güçle insan pek çok şeyi yapar ve eşyayı yeniden biçimlendirir. İnsan bu kuvvetle yeryüzüne müdahâle etme, onu yeniden şekillendirme imkânına sahip olur. Potansiyel gücünü aktif hâle getirmeyi başarabilen birisi, çok büyük gibi görünen işlerin üstesinden gelir ve büyük başarılarla imza atar. İnsanın gücü sadece bedensel bir güç olmayıp akıl gücünü de ifâde eder. Zaten akıl gücünü kullanan birisi genel itibariyle beden gücüne göre üstünlük elde eder. Fakat bununla biz beden gücünün hiç bir önemi yok demiyoruz. Aksine her gücün kendine göre bir yeri ve önemi vardır. Ancak aklın emrindeki bir güç, akıldan bağımsız güçlerden her zaman üstündür.

⁵²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3787-3790.

⁵²² Bakara 63, 93; A'râf 181; Kehf 95; Meryem 12; Hûd 80; Neml 33; Tekvir 20; Necm 5.

⁵²³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX/ s. 360-365.

⁵²⁴ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, XXVI/ s. 232-233.

⁵²⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 467-468.

⁵²⁶ *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 231.

g. 2. Ganî

Ganî, kaynaklarda kimseye muhtaç olmama,⁵²⁷ gönlü tok olma, kendine yeterli olma, insanlara karşı mustağnî olma, kanaatkâr davranma, mal-mülk sahibi olma, yeterli olma ve kifâyet etme gibi manalara gelir.⁵²⁸ Bu sıfat insanla Allah arasında ortak olarak kullanılan sıfatlardandır.⁵²⁹ Allah mutlak manada ganîdir. İnsan ise Allah'ın verdikleri ile Allah'tan başka hiç bir şeye muhtaç olmayacak kadar zengindir. Bu kelimenin karşıtı olan “fakir” ya da muhtaç olma durumu şu konularda söz konusu olur:

1) Zorunlu şeylere muhtaç olmak. Allah'tan başka herkes yaşam için gerekli temel şeylere muhtaçtır.

2) Bazı mal ve eşyaya muhtaç olmak. Toplum içerisindeki fakirlerin durumu buna örnektir.

3) Nefis fakirliği ya da açgözlülük.

4) Başkasına değil yalnız Allah'a muhtaç olma duygusu.⁵³⁰

Tevhid inancının özünde kulun Allah'tan başkasına muhtaç olmayacak kadar müstağnî olması vardır. İnsan yalnız Allah'a muhtaçtır. Hem diğer insanlara, hem de insan dışındaki varlıklara kul-köle olma zorunluluğu yoktur. Sahip olduğu değerlerin farkında olan birisi yeryüzünün en zengini. Bu değerlerden habersiz birisi ise zâhiren çok zengin olsa da iç dünyası itibarıyla son derece fakirdir. Nitekim Kârûn, onca malın-mülkün içerisinde gönül fakirliği yaşamış birisidir.⁵³¹

g. 3. İmam

“Em-me” ve “teyemmüm” kelimesi kasdetmek anlamına gelir.⁵³² Bu fiilden türemiş olan “ümm” ana, bir şeyin meydana gelmesini sağlayan, terbiye ve ıslahını yapan, merkez, ana kaynak ve asıl gibi anlamlara gelir.⁵³³ Bu çerçevede bir zamanın, bir

⁵²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3308.

⁵²⁸ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX/ s. 188-195.

⁵²⁹ Râgıb, *a.g.e.*, s. 409; Ayrıca bkz. Hac 64; Nisa 6; Tevbe 93.

⁵³⁰ Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, XXIII/ s. 260-276.

⁵³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV/ s. 13-15.

⁵³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 132.

⁵³³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI/ s. 243-251.

dinin ya da bir mekanın bir araya getirip şekillendirdiği topluluğa da “ümme”⁵³⁴, okuma-yazma bilmeyene ise “ümme” denir.⁵³⁵

“İmam” ise önde duran, kavmin ileri geleni, önderi, rehberi, sözüne ittibâ edilen, toplumun takip ettiği kitap ya da insandır.⁵³⁶ Bu özelliği ile Kur’ân da insanlar için bir imamdır. Kitap manası kasdedildiği zaman levh-i mahfuz anlamını içerir.⁵³⁷

İnsan, “Rabb” isminin bir tecellisi olarak, bir şeyin meydana gelmesi ve meydana olan bir şeyin olgunlaşmasını sağlayan veya bozuk olan bir şeyin ıslah edilmesini yapabilen bir “rabbânî”dir. Evrende insan ilâhî isim ve sıfatların kesişim noktasında durduğu için o bir kaynak, bir merkez ve bir asıldır. Allah’ı ve icraatlarını anlamak isteyen birinin, koca evrene bakmak ve onu araştırmak yerine insana bakması ve onu tanımaya çalışması yeterlidir. İnsan bütün mahlukatın imamı ve önde gelenidir. Bunun için Allah mahlukat içerisinde imam olan insanla muhatap olmuş ve onunla konuşmuştur. İrade sahibi bu imamlar kendi iradeleriyle ve tercihleriyle bir araya gelip bir ümmet “imamlar topluluğu” meydana getirmiş ve kollektif akıl ile dünyanın îmarında önemli mesafe katetmişlerdir.

İnsanın imamlığı kendi hevâ ve hevesine göre değil kitap yani ilme dayanmaktadır. İlmi kendine esas kabul etmeyen ve ilimden nasibini almayan kimse, işlenmemiş bir ham madde veya anasından doğduğu gibi kalmış bir ümmi olmaya mahkum olur. Kur’ân bilenleri üstün tutmuş ve insanları ilme teşvik etmiştir. Zira potansiyel imam olan insanın gerçek imam olması ancak ilim ile olur ki insanın gerçek değeri de işte bu zaman ortaya çıkar.

g. 4. Melik

Melik, insan topluluklarını emir ya da nehiy yoluyla yönlendiren ya da onlar üzerinde tasarrufta bulunan kimsedir.⁵³⁸ Bu kelime insanlar üzerinde yönetici konumunda olan kimseler için kullanılıp, bir eşyaya veya mala sahip olan kimse için melik

⁵³⁴ Ateş, *a.g.e*, XXII/ s. 5-9.

⁵³⁵ Ateş, *a.g.e*, XXII/ s. 27-29.

⁵³⁶ Râgıb, *Müfredât*, s. 29.

⁵³⁷ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI/ s. 403.

⁵³⁸ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 235; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VI/ s. 4266.

denmez.⁵³⁹ Bu kelimeden türemiş olan “milk” ise eşyanın aslına sahip olma ya da bu eşya üzerinde tasarruf hakkını elinde bulundurma⁵⁴⁰ ve kendisini kuşatan bir şeyin arazi demektir.⁵⁴¹ Melik, ayrıca siyâset sahibi kimse olup bu siyaseti ile emrinin altındaki kimseleri idare eder.⁵⁴² Aynı kökten gelen “mülk” kelimesi ise tabî hisler yoluyla bilinen maddî alemdir.⁵⁴³

Toplu halde yaşama gereği duyan insanlar başlarında onları idare edecek birine her zaman ihtiyaç duymuşlardır. Akıl ve irade sahibi varlıkları idare etmek, çok iyi derecede siyâset ilmi bilmeye bağlıdır. Tutarlı ve doğru siyâset yapma ise, zamanı çok iyi okumaya, insanı iyi tanımaya, hâdiselerin dilinden geleceği görmeye, kişisel-âilevi ya da sosyal problemleri çözmeye vb. pek çok şeye bağlıdır.

Allah insanı yaratırken hem melik, hem de mâlik olabilecek bir potansiyelde yaratmıştır. Melik ve mâlik Allah’ın sıfatlarından olmasına rağmen insan için de bu sıfatlar söz konusudur. İnsan eşya üzerinde hâkimiyet kurar ve sahiplik elde eder. Eşyaya mâlik olan insan istediği gibi tasarrufta bulunur. Ancak insan bir mal veya emtia olmadığı için ona malik olunamaz. İnsanlarla ilgili tasarruf, ancak onlar hakkında tedbirler, hükümler veya kararlar almakla mümkün olur. İnsan idaresi çok kompleks olduğu için bu alanda çok başarılı meliklerin var olduğu söylenemez.

g. 5. Kâtib

Kitap, isbat, takdir, îcab, azm ve yazı gibi manalara gelir.⁵⁴⁴ “el-Ketbu” bir yüzü diğer yüze bir iple bağlama ve rabt etmedir.⁵⁴⁵ Örfte ise harfleri yazı ile birbirine bağlamaktır.⁵⁴⁶ Kitap içinde mektup ya da mektuplar olan sahifelerdir. Başlangıç irade; sonuç yazıdır. Hüküm ve hükmün verildiği şekilde yerine getirilmesine de kitap denir.⁵⁴⁷ Kitap hikmeti içerisine alır. Hikmet ise vâkıya uygun hüküm vermedir. Kâtib bir hükmü, inancı veya fikri yazıya döküp tespit edendir.

⁵³⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 99-100.

⁵⁴⁰ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXVII/ s. 346.

⁵⁴¹ Cürçânî, *a.g.e*, s. 295.

⁵⁴² Râgıb, *Müfredât*, s. 527; Ayrıca bkz. Fatiha 4; Gafir 16; Neml 34; Maide 20; Nisa 54; Furkan 3.

⁵⁴³ Cürçânî, *ag.e*, s. 295.

⁵⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V/ s. 3816.

⁵⁴⁵ Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XXVI/ s. 201-205.

⁵⁴⁶ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, IV/ s. 100-103.

⁵⁴⁷ Râgıb, *Müfredât*, s. 472-474.

Kur’ân insana yaptığı işlerde yazıyı kullanmasını, yazı ile alış-verişlerini tespit etmenin adâlete daha uygun olduğunu öğütler.⁵⁴⁸ Herhangi bir hakkın zâyi olmaması ya da arada anlaşmazlıkların çıkmaması adına bu prensibin çok önemli olduğunu söyler. Çünkü insan unutan bir varlıktır. Hâfızasına güvenip yaptığı işleri yazmaması onu pek çok karıştırmalara ve anlaşmazlıklara götürür.

“Â’yan-ı sâbite” dediğimiz ilim kitabı eşyanın hakîkâtini içerisinde barındırır. Burada değişiklik yoktur. İnsanla ilgili sabit hakîkâtlere burada yer alır. Kelâmcıların en büyük tartışma alanıda bir açıdan buradan çıkmıştır. Bir tarafta her şeyi bilen mutlak “âlim”, diğer tarafta ise yaptığı fiillerinden mesul olan irade sahibi insan. Eğer insanın fiilleri önceden takdir edilmiş ve çaresiz insan o fiilleri işleyecekse neden mesul olur, yapmakta zorunlu olduğu fiillerden insanın sorumlu olması adâlete uyar mı gibi pek çok sorular sorulmuş ve meseleyle ilgili tutarlı bir teori ortaya konmaya çalışılmıştır.

Evrende her şey mutlak manada Allah’ın emirlerine, kitabına uyarken insanın bu kitaba uyması iradesine bırakılmıştır. Allah insanı yaratmakla kendi iradesini yine kendi iradesiyle sınırlandırmıştır. Zira insan iradesine yapılacak bir baskı mesuliyet mefhumunu zedeler. İnsan için esas olan fiilerinde alabildiğine serbest olmasıdır. Hatta insan, Allah’ın hiç sevmediği inkar, küfür, nifak, fiske ...vb. pek çok kötülüğü işleme hürriyetine sahiptir.

g. 6. Mukarreb

“k-r-b” fiil kökünden gelen bu kelime güç, gözetim, nispet, zaman ve mekan gibi konularda kullanılan⁵⁴⁹ bu kelime yakın olmak, yaklaşmak veya yaklaştırılmak gibi manalara gelir.⁵⁵⁰ Mukarreb, Allah’a yakın olmuş ve ilâhî şunâtı (beşeri kabiliyetlerin mutlak halleri) anlayacak kadar yakın olmuş kimse demektir.⁵⁵¹ “el-kurb” kulun mutluluğunu netice verecek olan Allah’a yakınlıktır. Yakınlaşma (kurb), insan için kullanılmakta olup, her zaman insanlara yakın (karîb) olan Allah için kullanılmaz.⁵⁵² Bu

⁵⁴⁸ Meryem 30; Nisa 153; En’âm 7; Mücadele 21; Maide 45; Ahzâb 6; Enfâl 75; Rad 39; Kehf 28.

⁵⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3566-3570.

⁵⁵⁰ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, IV/ s. 5-15.

⁵⁵¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 446-447; Ayrıca bkz. Bakara 35; A’râf 19; En’âm 152; İsra 34; Tevbe 28; Zariyat 27; Nisa 8; Fatır 18; Mutaffifin 28; Kaf 16.

⁵⁵² Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 223.

kelimeden türemiş olan “karîb” sıfatı hem insan için hem de Allah için kullanılan sıfatlardandır.

İnsan Allah’ın isim ve sıfatlarını beşeri düzlemde temsil ettiği için Allah’ın isim ve sıfatlarının anlaşılmasın da bir vâhid-i kıyasîdir. Sınırlı kabiliyetlerden sınırsız sıfatlara ulaşma ve bir fikir sahibi olma açısından insan çok önemli örnektir. İnsan görür, işitir, konuşur ...vb. bunun gibi Allah’da mutlak manada görür, işitir, konuşur...vb. Ancak insan için kullanılan bir kısım isim ve sıfatlar vardır ki onları Allah hakkında kullanmak caiz değildir. Mesela insanın fakir, zayıf, câhil olmasıvb.

g. 7. Ulu-l Emr

Emr, nehyin nakîzidir.⁵⁵³ İş, durum, hüküm⁵⁵⁴ manasına gelen bu kelime fiil olarak bir kimseyi bir işle mukellef tutmaktır.⁵⁵⁵ Ayrıca emr kelimesi din, söz, azap, mûcize, kıyâmet, vahy ve nasr gibi manalara da gelir.⁵⁵⁶ Hem fiil, hem de söz için kullanılır. Yoktan var etme, benzersiz, örneksiz ve ilk defa yaratma işi için de “emr” kelimesi kullanılır.⁵⁵⁷ “emire” fiil olarak çok olmak, çoğaltmak manasına gelir ki bir kavim çok olduğu, nüfusu kalabalıklaştığı zaman onlar bir emir sahibi oldu diye bu kelime kullanılır.⁵⁵⁸

“Ulu-l emr” siyaseti ve bilgeliği ile mensup olduğu topluluğu yönlendiren ve idare edendir. O bu işi yaparken pek çok hükümler verir. Verilen bu hükümler bazen genele yönelik, bazen de şahsa özel olur. Ancak verilen hükmün dış görünüş ve iç duruma uygunluğu hükmün mâhiyetini adâlete ya da zulme yaklaştırır. Bunun için ulu-l emrin bilge, hüküm vermede acele etmeyen ve isabetli karar verebilen kimse olması istenir. Allah’ın “âdil” ismini insanî seviyede gerçekleştiren “ulu-l emr” yaptığı icraatlarla Allah’ın adâletine temsilcilik yapar.

⁵⁵³ İbn Manzûr, *a.g.e*, I/ s. 125.

⁵⁵⁴ Zebidî, *a.g.e*, X/ s. 68-73.

⁵⁵⁵ Cürccânî, *a.g.e*, s. 53.

⁵⁵⁶ Mûkatil b. Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, s. 246-250.

⁵⁵⁷ Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XXI/ s. 531-535.

⁵⁵⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 31-33.

g. 8. Rabbânî

“Rabbe” bir şeyi terbiye etmek, tamamına erdirmek için parça parça inşâ etmek, sahip olmak, nimet vermek, idare etmek, üstün olmak gibi manalara gelir.⁵⁵⁹ Allah hem evreni hem de evren içindeki her şeyi terbiye eden olduğu için O’nun isimlerinden birisi de “Rabb” dir.⁵⁶⁰ Ayrıca “rabb” kelimesi nizam ve intizam, denge, maslahat, daha mükemmel duruma gelme, olgunlaşma,⁵⁶¹ efendi ve melik manalarına da gelir.⁵⁶² “Rabbânî” kelimesi elif ve nun ziyâdesi ile “rabbe” mensup, Allah’ın dinine çok bağlı olan kimse anlamına gelir. İbn Abbas içinde bu ümmetin rabbânîsi denmiştir.⁵⁶³ Diğer taraftan rabbânî, uluhiyet bilgisine sahip ilim ehli olup hem ilmi, hem de ilimle insanları terbiye eden kimsedir.⁵⁶⁴

Rabbânî, dünyayı şekillendiren, insanları ve insan dışındaki varlıkları olgunlaştırmaya çalışan, ilâhî isim ve sıfatların gölgesinde “rabbânî”lik yapandır. Bu kelime yerine “rabb” ya da çoğulu “erbâb” kelimesi insan için kullanıldığında ilahlaştırılmış kimse manası kasdedilir ki bu da Kur’ân’da hep kınama makamında kullanılmıştır.⁵⁶⁵ İnsanî düzlemde gücünün ve sınırlarının farkında olarak Allah’ı taklit etme, ona benzemeye çalışma ve Allah ahlâkı ile ahlâklanma bundan farklıdır. “rabbânî olun”⁵⁶⁶ ayeti de bu manaya işaret eder.

Hız. Muhammed’den önceki ümmetler kendi din adamlarını kutsallaştırmış ve onlara ilahlık yetkisi vermişlerdi. Mesela o din adamları kafalarına göre bir şeyi helal ya da haram kılıyorlardı. Kur’ân’a göre Allah’tan başka hiç bir kimse hiç bir şeyi ne helal, ne de haram kılabilir.⁵⁶⁷ Bir şeyi helal ya da haram kılmak ile rabbânî olmak arasında bir bağlantı yoktur. Rabbânî olmada Allah’ın “rabb” ismini temsil etme manası vardır. Bu ise eşyayı terbiye etme, dengeyi sağlama, fayda ve maslahatları elde etmektir.

⁵⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/ s. 1546-1548.

⁵⁶⁰ Sebe 15; Fatiha 2; Yunus 10; Casiye 36; Duhan 44; Yusuf 23; Maide 63; Âl-i İmrân 79, 146.

⁵⁶¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, II/ s. 459-465.

⁵⁶² Râgıb, *Müfredât*, s. 208.

⁵⁶³ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 574.

⁵⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII/ s. 122-123.

⁵⁶⁵ Âl-i İmrân 80.

⁵⁶⁶ Âl-i İmrân 79.

⁵⁶⁷ En’âm 140; Maide 87; Tevbe 29; A’raf 37.

g. 9. Ulu-t Tavl

“Tavl” kelimesi “tûl”dan gelip kısalık anlamındaki “kasr” kelimesinin zıddıdır.⁵⁶⁸ “Tâle”, zaman ya da zamana bağlı bir işin uzaması; “tetâvele”, kişinin parmakları üzerine dikilip bir şeye bakması; “tıyle”, insan ömrü; “tetavvele”, iyilik ve ihsanda bulunmak; “tavl”, güç, kuvvet ve gerekli şartlara sahip olma manalarına gelir.⁵⁶⁹ Yine mecâzî olarak kocanın karısına vereceği mehre ya da yapacağı harcamaya da “tavl” denir.⁵⁷⁰ “ulu-t tavl” mâlî imkânlarla sahip kimse⁵⁷¹ anlamına gelse de bundan daha genel olarak, bir gayeye matuf olarak onu elde etmek için gerekli imkânlarla sahip olma anlamını da taşır. Toplumda sözü dinlenen lider kimseler için de bu kelime kullanılır.⁵⁷²

İçinde yaşadığımız dünyada pek çok imkânlar insanın önüne serilmiş ve bunların değerlendirilmesi akıl ve iradenin tercihinin bırakılmıştır. Ancak bu imkânları her akıl sahibi aynı ölçüde değerlendiremez. Potansiyel olarak her insan hedeflerine ulaşabilecek bir yapıdadır. Ancak, potansiyeli gerçeğe dönüştürme akıl ve iradesini kullanan kimseler için söz konusudur.

Hayatın her alanında söz sahibi olma bir insan için söz konusu olmasa bile, insanın bazı alanlarında söz sahibi olması mümkündür. Bir iş adamı başarılı bir çalışma ile önemli bir konuma gelme ihtimaline sahip olduğu gibi yine bir üniversite hocası da iyi bir gayret ve çok iyi bir çalışma ile dünyanın dinleyip dikkate aldığı bir üstat konumuna gelebilir. Hayatın her alanında herkes bir veya birkaç hususta başarılı olma şansına sahiptir. Genelde ise bütün alanlarda insan cinsi söz sahibi ve “ulu-t tavl”dir. İnsan cinsi varlık içerisinde hedeflerine ulaşacak kabiliyet ve güçlere sahip olduğu için evrene hâkim olma da imkân olarak insan için söz konusudur.

g. 10. Halîfe

Sözlükte “half” “emâme”nin (önün) zıddı olup arka anlamında kullanılır.⁵⁷³ Sonradan gelme, bir şeyin devamı olma, sonradan gelip öncekinin yerine geçme, hatalı söz, baltanın başı, kendisinde hayır olmayan insan, hazır bulunmayan, nesl, sırt gibi

⁵⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2725.

⁵⁶⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX/ s. 390-401.

⁵⁷⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 348; Ayrıca bkz. Hadid 16; Müzzemmil 7; Kasas 45; Gafir 3; Tevbe 86; Nisa 25.

⁵⁷¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 80.

⁵⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI/ s. 160.

⁵⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 1234.

manalara gelir.⁵⁷⁴ “hilfe”, yürüme, dolaşma, çeşitli olma; “halef”, salih evlad; “el-ehlâf”, az akıllı; “ehlefe”, sözünde durmama gibi manalara gelir.⁵⁷⁵ Hilâf, ihtilâf, muhâlefet ise kendi yolunu tutup başkasının yoluna girmeme ya da kendi anlayışını, görüşünü tercih edip başkasını kabul etmemedir.⁵⁷⁶

Zemahşeri, “halîfe” ye başkasının yerine geçen manasını vermiş ve Âdem’in yeryüzünde Allah’ın halîfesi olduğunu ve onun neslinde Âdem’in yerine geçtiğini söylemiştir.⁵⁷⁷ Razi ise konuyla ilgili şunları söyler; insanın yaratılmasından önce yeryüzünde cinler vardı. Onlar bozgunculuk çıkarınca Allah melekleri onları yeryüzünden sürmek üzere gönderdi. İblîs’in de içerisinde bulunduğu askerler cinleri denizlere sürdü. Bundan sonra Allah, insanı yaratacağını meleklerle bildirmesi sonucunda insan cinlerin yerine geçti.⁵⁷⁸ Diğer bir manaya göre de insan halîfe olmakla Allah’ın yerine mahlukat için hüküm verme konumuna geldi. Merhum Yazır, insanın halîfelik meselesini şöyle anlamıştır: “Allah kendi iradesinden, kudret ve sıfatından bazı salâhiyetler vererek insanın yaratıklar üzerinde Allah’ın vekîli olarak icraatlar yürüteceğini ve hükümler vereceğini bildirmiştir. O, bu hususta asıl olmayacak ancak Allah’ın bir vekîli ve kalfası olacaktır. İradesiyle Allah’ın iradesini, emirlerini ve kanunlarını tatbik edecek, sonra onun arkasından gelenler “hâlef” olarak aynı vazifeyi devam ettireceklerdir.”⁵⁷⁹

İnsanoğlu mahlukatın yaratılış silsilesinde en son yaratılmış fakat öncekilerin önüne geçmiş, kendi üstün donanımı ile yeni davranış biçimleri, yeni şekiller ve tarzlar ortaya koymuş, öncekileri taklit etme zorunluluğuna düşmemiş orjinal bir varlıktır. İnsanlardan önce cinlerin yeryüzünde olduğu tefsircilerin söylediği bir husustur. Farklı özelliklere, kafa yapısına ve karakterlere sahip insan cinsi içerisinde tabî olarak pek çok muhâlefetler olmuştur. Kendi yolunu tutup başkasının yoluna girmeyen insan çoğu zaman düşünceleri uğrunda kavga vermiş, hatta canını bile bu uğurda feda etmiştir.

⁵⁷⁴ Zebidî, *a.g.e.*, XXIII/ s. 240-243.

⁵⁷⁵ *Tâcu'l-Arûs*, XXIII/ s. 243-250.

⁵⁷⁶ Râgıb, *Müfredât*, s. 174-175; Ayrıca bkz. Rad 11; Meryem 59; Furkan 62; Zuhuruf 60; Fatır 39; En'âm 165; Sad 26; Yusuf 73; A'râf 69.

⁵⁷⁷ *Keşşâf*, s. 251.

⁵⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 180.

⁵⁷⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ s. 259.

İnsandan sonra insanın yerini alacak farklı bir cins söz konusu olmadığı için bu cinsin devamı birbiri ardına gelen nesiller şeklinde olmuştur. Allah mükemmel donanımla yarattığı insana emâneti vermiş ve peşpeşe gelen nesiller boyu bu emâneti yerine getirmeyi insana bir vazife olarak yüklemiştir. Her insan topluluğu içinde yaşadığı çağda bu sorumluluğu yerine getirmekle sorumlu tutulmuş, hiç bir kavim başka bir kavmin davranışlarından sorumlu tutulmamıştır. Sahip olduğu kabiliyetlerle evrenin îmar ve inşâsında görev alan insan yeryüzünün halifesi olmuştur. Bu vazifeyi yerine getirmeme ise sünnetullah gereği ilâhî azabı getirmiş ve o kavmin yerine yenileri getirilmiştir.⁵⁸⁰ Yani vazifesini yapmayan insanlar vazifeden alınmış ve yerine o vazifeyi yapacak yeni insanlar görevlendirilmiştir.

g. 11. Vezîr

“Vezer”, sığınak ve dağdaki korunak yerine denir.⁵⁸¹ “Vizr” ağır yük demektir ki mecâzî olarak günah için de kullanılır.⁵⁸² Taşımak ve yüklenmek anlamına gelen “vezere” mecâzî olarak vaat etmek anlamında da kullanılır. Vezer kelimesi sığınak veya korunak anlamına geldiği için bu kelimedenden türeyen “vezîr”de müvekkel bulunduğu kimsenin işleri hususunda kendisine sığınılan ve görüşlerine müracaat edilen kişi anlamına gelir.⁵⁸³ Vezîr efendisinin ağır yükünü hafifletip ve ona yardım ettiği için kendisine bu ad verilmiştir.⁵⁸⁴

Kur’ân’da bu kelime, Mûsâ’nın Allah’tan peygamberlik işine yardımcı olmak üzere Hârûn’u yardımcı olarak istediği yerde kullanılır.⁵⁸⁵ Allah Mûsâ’yı Firavun’a gerçekleri anlatmak üzere görevlendirdiği zaman, Mûsâ, bu işin çok ağır ve büyük bir iş olduğunu anlamıştı. Bu ağır işte kendisine yardımcı olacak ve yükünü hafifletecek bir vezîre ihtiyaç duydu. Bunun üzerine kardeşi Hârûn’u işlerinde yardımcı olmak üzere Allah’tan vezîr olarak istedi. Allah Mûsâ’nın bu isteğini kabul etti.⁵⁸⁶ Mûsâ’nın Allah’tan vezîr istemesi, yalanlanmak ya da sorumluluğu hakkıyla yerine getirememek korkusundan kaynaklanıyordu. Zaten vezîr de efendisinin yükünü hafifleten kimse

⁵⁸⁰ Secde 26; Kasas 78; Hicr 4; Şuara 208.

⁵⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 4824.

⁵⁸² Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV/ s. 358.

⁵⁸³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV/ s. 359-360.

⁵⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 4824.

⁵⁸⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 593-594; Ayrıca bkz. Taha 29.

⁵⁸⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 77.

olduğu için, Mûsâ bu yükün altından kardeşi Hârûn ile daha iyi kalkacağına inanmış ve Allah’tan böyle bir istekte bulunmuştu.⁵⁸⁷

Toplulukta ferdiyette olmayan bir güç vardır. Bir araya gelen fertler müthiş bir akıl ve güç kaynağı oluştururlar. Bu güç kaynağı ile de tek başına yapamayacakları şeyleri kolaylıkla başarabilirler. Yanlış kararlar almama ve yanılgıya düşmeme için insanın başka insanlardan destek alması yine aklın gereğidir. Zira “akıl akıldan üstündür” ilkesince bir aklın göremediği bir yönü bir başka akıl görebilir ve yanlış karar alınmasına engel olabilir. Kur’ân’ın Hz. Peygambere istişâre emretmesinin de temelinde bu espiri yatar.

H) İBADET YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN

h. 1. Abîd

Bu kelime, “a-b-d” fiil kökünden türemiş ve “faîl” vezninde isimdir. “Abd”, hürriyeti olmayan köle; “a’bede”, sahip olmak; “abbâde”, köle kılmak anlamlarına gelmektedir.⁵⁸⁸ Bu kelimedenden türeyen “ibâdet” ise her türlü güzelliğin, yüceliğin ve kemalâtın sahibine karşı takdir gösterme, sevgi ve saygı belirtme, boyun bükme ve itaat etme manalarına gelir.⁵⁸⁹ “ubûdiyyet” ahde vefâ, sınırları gözetme, mevcuda razı olma ve yokluk zamanında sabretme anlamında kullanılır.⁵⁹⁰ İbadette öz mana saygı ile boyun bükmeğdir.⁵⁹¹ İnsan dışındaki mahluklar iradeleri olmaksızın Allah’ın emirlerine boyun bükümüştür. İnsan ise irade ve tercihi ile Allah’a ibâdetde bulunur.⁵⁹² Bunun için Kur’ân’nın istediği kulluk bilgiye dayanan, taklitden uzak ve akıl-mantık üzere kurulu bir kulluktur. Bu şekilde kulluk yapana “abîd” denir.⁵⁹³

⁵⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII/ s. 48-49.

⁵⁸⁸ İbn Manzûr, *a.g.e*, IV/ s. 2776-2779; Zebidî, *a.g.e*, VIII/ s. 327-340.

⁵⁸⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 102-105

⁵⁹⁰ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 190.

⁵⁹¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 118.

⁵⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I/ s. 246- 249.

⁵⁹³ Râgıb, *Müfredât*, s. 358-359; Ayrıca bkz. Yusuf 40; İsra 53; Bakara 21; Hac 77; Nisa 36; Maide 72; Nahl 36; Müminun 23; Neml 45; Ankebut 16.

İslâm'daki tevhid inancı insanları Allah'tan başka şeylere tapmaktan yasaklar ve yalnız Allah'a kul olmaya çağırır. Allah'a kul olmaya çağırırken de her hangi bir zorlamada bulunmaz, insanların akıl ve iradelerine seslenir. Aklı kendisine rehber edinmiş, ilmi esas bilmiş bir insan evren kitabını okurken gördüğü güzelliklerin, mükemmelliklerin sahibine ibâdet adı altında takdirlerini bildirir. Kime ibâdet ettiğini veya neden ibâdet ettiğini bilmeyen kimselerin “abîd” olduğu söylenemez.

İslâm'da ibâdeti sembolize eden namaz, İslâmın dünya görüşünün bir ifâdesi olduğu kadar, İslâm'ın dünyayı nasıl düzenlemek istediğini de göstermektedir. Namaz iki şey ilan etmektedir: 1) bir değil, iki ezeli insanî meyil vardır; 2) bunlar mantıkça birbirinden ayrı olmakla beraber insanın hayatında birleşebilir. Ne temizlik olmadan namaz var, ne de fiziki ve sosyal çabalar olmadan mânevî çabalar. Namaz abdestsiz ve taharetsiz olmaz. Namaz İslâmın iki kutuplu birliği olarak adlandırdığımız şeyin en mükemmel ifâdesidir.⁵⁹⁴

h. 2. Muhlis

Bu kelime, “h-l-s” fiil kökünden gelip, bulanıklığı gitmiş ve saflaşmış manasına gelir.⁵⁹⁵ “ehlasa” birine veya bir şeye has kılma, yalnız onun için yapma, seçme, “tahlis”, her türlü şaibeden arınma, “halasa ilâ”, ulaşma, “hâlasa”, iyi geçimli olma, “hılas”, öz, “hâlis”, beyaz veya saf gibi manalara gelir.⁵⁹⁶ Bu kelimenin if’âl babından mastarı olan “ihlas” inanç itibarıyla karışık her türlü düşünceden uzak olarak Kur’ân’daki tarif edildiği şekliyle Allah’a inanma ve ona kullukta bulunmadır.⁵⁹⁷ İhlas Sûresi’ne bu adın verilmesi de içerisinde hâlis tevhid inancının anlatılışından dolayıdır.⁵⁹⁸ “Muhlis” yalnız Allah’ı mabud tanıyan, her türlü şirk şâibesinden uzak, saf ve temiz niyet ile Allah’a kulluk eden kimsedir.⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 283.

⁵⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 1227.

⁵⁹⁶ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XVII/ s. 557-560.

⁵⁹⁷ Râgıb, *Müfredât*, s. 173-174; Ayrıca bkz. En’âm 139; Yusuf 80; Bakara 119; A’râf 29; Yunus 22; Ankebut 65; Lokman 35; Gafir 65; Beyyine 5.

⁵⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII/ s. 175.

⁵⁹⁹ Cürçânî, *Kitâbu't-Târifat*, s. 28

h. 3. Dâî

Bu kelime “de- â” fiil kökünden ismi fâil olup, nida eden, çağırman manasına gelir.⁶⁰⁰ “de-â” istemek, yalvarmak, çağırman, davet etmek, sığınmak, yönelmek, bir şeyi elde etmek için teşvik etmek gibi pek çok manalara gelir.⁶⁰¹ Dua kelimesiyle aynı kökten gelen “da’vâ” kelimesi talep manasına gelir.⁶⁰² Kur’ân’da bu kelime daha ziyâde insanın isteklerini ve ihtiyaçlarını arz ettiğı kudret sahibi yaratıcıya yaptığı dua anlamında kullanılır.⁶⁰³

Dua için özel bir zaman ve durum yoktur. Kur’ân’da Allah kullarını duaya teşvik eder ve dua etmemenin insanı önemsizliğe mahkum eden bir illet olduğunu beyan eder.⁶⁰⁴ Dua insanın hâlini Allah’a arzetmesi, O’ndan yardım istemesi ve işlerinde O’nu vekil tutmasıdır. Dua insan için bir güç kaynağıdır. Peygamber Allah’tan aldığı emirle insanları İslâm’a davet ettiğinden onun bir ismi de “dâî”dir.

h. 4. Kıssîs

“Kusûs” kelimesi kaynaklarda akıllılar demektir. “el-Kıs”, Bir işin peşine düşme ve onu talep etme; “kassâs”, koğucu, gıybet yapan; “el-kâs”, Hristiyanlarda ilim ve dinde önder olan kimse;⁶⁰⁵ “kıssîs”, büyük âlim anlamına gelir.⁶⁰⁶ Kur’ân’daki kullanımı ile “kıssîs” âlim ve âbid⁶⁰⁷ Hristiyan din reisine verilen bir isimdir.⁶⁰⁸ Orijin olarak bu kelime sonradan arapçalaştırılmıştır.

Kur’ân’nın övgü ile bahsettiğı bu kimseler doğrunun peşinde olup, ön yargı ve bağnazlıktan son derece uzaktırlar. Bu kıssîs âlimlerden dolayı Hz. Peygambere karşı Hristiyanlar, Yahudiler gibi şiddetli düşmanlık yapmamışlardır.⁶⁰⁹ Kur’ân’nın kullandığı “kıssîs” kelimesinde ibâdetlerini ilim üzerine yapan kimseler kastedilir.

⁶⁰⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II/ s. 1385.

⁶⁰¹ Zebidî, *a.g.e.*, XXXVIII/ s. 53-56.

⁶⁰² Cürçânî, *a.g.e.*, s. 139.

⁶⁰³ Râgıb, *a.g.e.*, s. 190-191; Ayrıca bkz. Bakara 171; Nur 63; A’râf 56; Zümer 8; Yunus 12, 106; Furkan 14; Yusuf 25; Gafir 41- 42.

⁶⁰⁴ Furkân, 77.

⁶⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3624-3625.

⁶⁰⁶ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI/ s. 371.

⁶⁰⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 280.

⁶⁰⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 450; Ayrıca bkz. Maide 82.

⁶⁰⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 325-326.

h. 5 Ruhban

Korunmak, korkmak ve endişe içinde olmak manasına gelen “rehbe” ya da “ruhb” kökünden gelen bu kelime “fu’lan” vezninde isimdir.⁶¹⁰ “Terehhub” kullukta bulunmak, “rahbaniyyet” aşırı korkudan dolayı taşıyacağı kulluğun ve ibâdetin üstünde bir yük ile kendini kulluğa bağlamaktır ki⁶¹¹ Kur’ân’da Hristiyanların Allah emretmeksizin kendilerinden ortaya koyduğu bu husus eleştirilmiştir.⁶¹² Ruhban, fitne korkusuyla kaçıp dağlara sığınmış ve kendisini ibâdete vermiş kimsedir.⁶¹³ İnsanlardan uzak kalan ve haşin elbiseler giyen bu kimselerde en bariz sıfat korkudur.⁶¹⁴ Din emir ya da yasakta bulunurken insan fitratını göz önünde tutar ve asla aşırılığa izin vermez. Ancak Hristiyanlar dinin bu dengesini bozmuşlardır.

h. 6. Âkîf

“Ukûf” bir şeye sürekli yönelme ve yüzünü ondan hiç çevirmeme, bir mekana kendini bağlama,⁶¹⁵ “itikâf” hapsedme,⁶¹⁶ bir şeyi yüceltmede devamlılık gösterme ve sürekli yüceltilen şeye bağlı bulunmadır.⁶¹⁷ “itikâf” şer’î manasıyla ibâdet niyetiyle kişinin kendisini bir kısım özel yerlerde (kabe, mescidler) hapsedmesi ve ibâdete vermesidir.⁶¹⁸

İlim Kur’ân’da çok üstün olarak kabul edilmiş ve ilim sahiplerinin de diğer insanlardan daha üstün oldukları vurgulanmıştır. İslâm’da hem iman, hem de imana bağlı ibâdet bilgi üzerine bina edilir. Bilgisizce yapılan ibâdetlerin yanlışlardan uzak olması mümkün değildir. Putlara yapılan ibâdet aklın kullanılmadığı zaman insanın ne kadar yanlış inançlara, ibâdetlere gireceğini açıkça gösterir. Doğruyu test eden akıl olduğu için yapılacak ibâdetin de aklın rehberliğinde yapılması gerekir.

⁶¹⁰ Zebidî, *a.g.e*, II/ s. 537-539.

⁶¹¹ İbn Manzûr, *a.g.e*, III/ s. 1748.

⁶¹² Râgıb, *a.g.e*, s. 230; Ayrıca bkz. Hadid 27.

⁶¹³ Cürçânî, *Kitâbu’t-Târifat*, s. 146; Zemahşeri, *Keşşâf*, VI/ s. 52.

⁶¹⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXIX/ s. 246.

⁶¹⁵ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXIV/ s. 179-180.

⁶¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV/ s. 3058.

⁶¹⁷ Râgıb, *Müfredât*, s. 383.

⁶¹⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 391.

D) SINIRLILIĞI AÇISINDAN İNSAN

1. 1. Sefih

“Sefeh”, hilmin nakîzi olup hilm hafifliği ve cehâlet gibi manalara gelen bir kelimedir.⁶¹⁹ Fiil olarak bu kelime görüşlerinde ve nefsinde hafif olan anlamındadır.⁶²⁰ “Sefihe nefsehu” terkibi, kendisini helak etmek ya da büyük bir zarara sokmak; “sefiğ”, akıl noksanlığından dolayı davranışlarında hafif olan kimse manasındadır.⁶²¹ Ticari hayatta insanların haklarının zâyî olmaması adına Kur’ân sefiğ kimselerin kâtiplik yapmamasını tenbihler.⁶²² Akıl nimetinden mahrum olan bir kimse adâleti gerçekleştiremez.

Akıl yetersizliğinden dolayı görüşlerinde ve davranışlarında hafiflik yaşayan bu kimse dinde sosyal görevlerin yerine getirilmesinde ehil kabul edilmez. Sefihlik hakîkâten veya hükmen olur ki her ikisinde de ortak mana aklın devre dışı kalmasıdır.⁶²³ Kâfirler kendi anlayışları dışındaki kimseleri sefihlikle ithâm ederler.⁶²⁴ Kur’ân asıl sefiğlerin kendileri olduğunu söyler.⁶²⁵ İnsanın vakarı, saygınlığı ve davranışlarının değeri akıl ve irade ile çok ilgilidir. Evrende insanı çok müstesnâ hâle getiren de yine onun akıl ve iradesidir.

1. 2. Zayıf

“Zaaf” kelimesi Arapçada güç ve kuvvetin zıddıdır. “Zu’f”, kişinin bedenindeki zayıflık; “za’f” ise, akıl ve görüş zayıflığıdır.⁶²⁶ Acziyet, güçsüzlük, irade eksikliği, değersiz şey gibi manalara da gelir. Bu kelime ile aynı kökten gelen “zı’f” ise artırma, ikiye katlama ve sınırsız artış gibi manalara gelir.⁶²⁷ İnsanın zayıf bir varlık olarak yaratılması⁶²⁸ meselesini Zemahşeri, şehvetlere karşı sabredemeyen ve meşakkatli işlerde

⁶¹⁹ İbn Manzûr, *a.g.e*, II/ s. 2032-2033.

⁶²⁰ Zebidî, *a.g.e*, XXXVI/ s. 367-369.

⁶²¹ Râgıb, *a.g.e*, s. 263.

⁶²² Nisa 5; Cin 4.

⁶²³ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 211.

⁶²⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, I, s/ 182-183.

⁶²⁵ Bakara 13.

⁶²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2587.

⁶²⁷ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV/ s., 49.

⁶²⁸ Nisa 28.

azimli olamayan şeklinde,⁶²⁹ Râzî ise lezzet ve şehvetlere meyletmeye çağıran sebeplerin çokluğu şeklinde yorumlamıştır.⁶³⁰ İnsandaki bu zaaflar sebebiyle din kolaylık esası üzerine vaz edilmiş ve insan üzerinden her türlü zorluk kaldırılmıştır.⁶³¹ İnsanın zayıf yaratılması, ruhunun pek çok şeye muhtaç olması, dine ve ibâdete ihtiyaç duyması onu Allah karşısında muhtaç kılar.

İnsan mutlak manada güç sahibi değildir. Zira o yaratılış itibariyle basit bir sudan yaratılmış, sonra güçlenip kendi işlerini yapacak bir yeterliliğe ulaşmıştır. Ancak biyolojik olarak ihtiyarlıkta bedensel gücü kaybeden bir varlıktır. Kur'ân'a göre insanın sorumluluğu sahip olduğu imkânlara göredir. Dolayısı ile her insanın sorumluluğu eşit değildir. Nice beden itibariyle zayıf kimseler vardır ki akıl itibariyle çok güçlü olduğu için kendisinden beden olarak daha güçlü ve kuvvetli kimseleri yenmişlerdir. Kur'ân Tâlut-Câlut hadisesini anlatırken Hz. Davud'un Câlut'u öldürdüğünü bildirir.⁶³² Tefsirciler muhatapların nasıl bir yapıya sahip olduklarına dair bir kısım rivayetleri nakleder.⁶³³ Bunlardan birisine göre Câlut olabildiğine güçlü ve dev gibi bir adamdır. Karşısına çıkan bir kılıç darbesiyle yere seren Câlut'un karşısına kimse çıkamaz. Karşılıklı döğüşte kaybetmek kesin gibidir. Bundan dolayı Davud muhatabına çok yaklaşımadan büyük bir taşla önce Câlut'u yere serer ve sonra hemen göğsüne oturup kellesini koparır.⁶³⁴ Böylece Davud akıl gücü ile beden gücünü yener.

1. 3. Fakir

“Fakr” kelimesi anlam olarak zenginliğin (gına) zıddıdır. Miskin, hiç bir şeyi olmayan anlamına gelmesine karşın; fakir, miskine göre durumu biraz iyi olan ve sınırlı da olsa belli şeylere sahip olandır.⁶³⁵ Muhtaç olma, zaruri şeylere ihtiyaç duyma,⁶³⁶ elinde kendisini idare edecek kadar bir şeyi olmama,⁶³⁷ psikolojik olarak düşkün olma ve dilenci

⁶²⁹ Zemahşeri, *a.g.e*, II/ s. 61.

⁶³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X/ s. 78.

⁶³¹ Hamdi Yazır, *a.g.e*, II/ s. 546-547.

⁶³² Bakara 251.

⁶³³ Râzî, *a.g.e*, VI/ s. 202.

⁶³⁴ Râzî, *a.g.e*, VI/ s. 202-207.

⁶³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3444.

⁶³⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-Târifat*, s. 216.

⁶³⁷ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIII/ s. 334-339.

tabiatlı olma yine bu kelime ile ifâde edilir.⁶³⁸ İnsan varlığını Allah’a borçlu olduğu için O’nun nezdinde fakirdir.⁶³⁹ Allah ise mutlak manada ganîdir.⁶⁴⁰

İ) GERÇEKLERE DESTEK VEREN İNSAN

i. 1. Velî

Bu kelime, inanç, yardım, sadakat, din, nispet veya mekan yönüyle yakınlık ifâde etmek için kullanılır.⁶⁴¹ “Velî”, seven, koruyan, yardım eden;⁶⁴² “el-velyu”, yakınlık, yağmurdan sonra yağmur;⁶⁴³ “vilâyet”, imâret, sultan, yardım; “velâyet” ise bir işi üstlenmedir.⁶⁴⁴ Bu bağlamda bir işi üstlenme, sorumluluğu kabul etme manasına göre mümin Allah’ın velîsidir, yardım manasına göre de Allah müminlerin velîsidir.⁶⁴⁵

İman Allah’ın yardımını alma adına en önemli vesiledir.⁶⁴⁶ İman insanı Allah’a yaklaştırır. İnsan, iman ederek Allah sevgisini ve yardımını kazanır.⁶⁴⁷ Diğer insanlarla ilişkisi açısından Allah, bütün insanların velîsidir. Ancak özel olarak Allah, yalnızca müminlerin velîsidir. Bunun manası ise onları kayırması, karanlıklardan aydınlığa çıkarması, onların dostu olup sevmesi, ellerinden tutup şüphelerden kurtarmasıdır.⁶⁴⁸ İnsanın akıl ve irade sahibi olması Allah’ın insana yaptığı en büyük yardımdır.

i. 2. Havârî

Yardımcı manasına gelen bu kelime Kur’ân’da Hz. İsa’nın arkadaşları için kullanılmıştır.⁶⁴⁹ “Haver”, gözdeki beyazlığın ve siyahlığın şiddetli olması; “havâriyyât”,

⁶³⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 429.

⁶³⁹ Fatır 15.

⁶⁴⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI/ s. 381.

⁶⁴¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, VI/ s. 4920- 4926.

⁶⁴² Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, XXII/ s. 190-194.

⁶⁴³ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 329.

⁶⁴⁴ Zebidî, *a.g.e.*, XXXX/ s. 241-243.

⁶⁴⁵ Râgıb, *a.g.e.*, s. 606; Ayrıca bkz. Bakara 257; A’râf 196; Âl-i İmrân 68; Enfal 40; Hac 78; Cuma 6; Maide 51; Tevbe 23.

⁶⁴⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 488.

⁶⁴⁷ Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, VII/ s. 18.

⁶⁴⁸ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II/ s. 174-175.

⁶⁴⁹ Âl-i İmrân 52; Hamdi Yazır, *a.g.e.*, III/ s. 369.

beyaz tenli ve güzel renkli kadınlar anlamına gelir.⁶⁵⁰ “Havârî” yardımcı, vezîr, dost, seçkin, candan arkadaş, peygamberlerin ümmetleri içerisinde seçkinler gibi anlamlara gelir.⁶⁵¹ İnsanları Allah’a imana davet işinde Hz. İsa’ya yardım eden bu seçkin kimselere Kur’ân havârî adını verir.⁶⁵² Neden havârî ismi verildiğine dair değişik görüşler vardır:

a) İnsanları Allah’a imana davet ederken kısa, özlü ifâdeler, teşbih ve temsiller kullandıkları için,

b) İnsanlara din ve ilim öğreterek onların nefislerini temizledikleri için,

c) İnsanların gönüllerini güzel konuşma yoluyla aldıkları için,

d) Hz. İsa’ya din işinde yardımcı oldukları için,⁶⁵³

e) Hz. İsa’ya inananlar içerisinde en seçkin oldukları için,

f) Beyaz elbise giydikleri için,

g) Elbiselerini yıkayan bu kimseler mesajlarıyla da gönülleri temizledikleri için, bu ismi almışlardır.⁶⁵⁴

i. 3. Vekîl

“Vekîl”, koruyan, kefil olan, birinin işlerini idare eden;⁶⁵⁵ “vekele”, bir işi teslim etmek, birine havale etmek;⁶⁵⁶ “ittekele alâ”, bir işte birine güvenmek; “vekel”, bir işi başkasına havale eden; “tevkîl”, başkasını kendi yerine geçirme ve işleri ona havale etme; “tevekkül”, zaafını izhâr edip başkasından yardım istemek manalarına gelir.⁶⁵⁷ Yardım ve destek manasına olmak üzere Allah insanların vekîlidir.⁶⁵⁸ Allah’ın isimlerinden birisi de “vekîl”dir.⁶⁵⁹ Sorumluluk açısından hiç bir insan diğerinin vekîli değildir. Zira kimse kimsenin günahını yüklenemez ve onun yerine kullukta bulunamaz.

⁶⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 1044-1045.

⁶⁵¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XI/ s. 103.

⁶⁵² Zemahşeri, *a.g.e*, I/ s. 561.

⁶⁵³ Râgıb, *Müfredât*, s. 151.

⁶⁵⁴ Râzî, *a.g.e*, VIII/ s. 69.

⁶⁵⁵ Cürçânî, *Kitâbu't-Târifat*, s. 328.

⁶⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4909.

⁶⁵⁷ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, s. 96-98.

⁶⁵⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 604-605; Ayrıca bkz. Nisa 81; Ahzâb 48; Âl-i İmrân 173; Şura 6; En’âm 61.

⁶⁵⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 115.

“Kim Peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur, kimde yüz çevirirse biz seni onlara bekçi göndermedik”⁶⁶⁰ ayetine karşı münafıklar, Muhammed ilahlık iddeasında bulunuyor demeleri üzerine;

“Sana itaat ettik derler, fakat senin yanından çıkınca içlerinden bir takımı geceleyin söylemiş olduklarının tersini kurarlar. Allah onların geceleyin tasarladıklarını yazıyor. Sen onlara aldırma, Allah’a güven, vekîl olarak Allah yeter”⁶⁶¹ ayeti nazil olmuş, peygambere teselli verilerek kâfirleri de Allah’a havale etmesi tenbih edilmiştir.⁶⁶²

Hız. Peygamber insanların vekîli değildir. O, insanlara doğruyu anlatır ve hayatıyla bir model ortaya koyar. Bunun ötesi ise insanlara kalmıştır. Doğruya uyma ya da yanlışta ısrar etme her şahsın kendi tercihi ile ilgilidir ve hiç kimse bir başkasının tercihlerinin vekîli değildir. Bir kısım hukûki işlerde vekîl tutma söz konusu olabilir ki bu karşılıklı anlaşmayla ilgilidir. Bunda da vekîlin tasarruflarına râzı olma söz konusu olduğu için işin sonu yine vekîl kılan kimseye dönmektedir.

J) DEĞER OLARAK İNSAN

j. 1. Vecîh

“Vech”, yüz manasına insanın en şerefli uzvudur. Bir şeyi karşılamada insanın birinci uzvu yüz olduğu için bu mana ile mecâzî olarak insanın kendisi kastedilir.⁶⁶³ Bunun yanısıra sözlüklere bakıldığında “vech” kelimesi, bir şeyin kendisi, bir zaman diliminin ilk kısmı, görünen yıldız, gidilmek istenen yol, bir kavmin efendisi, yön, az su gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁶⁶⁴ Teveccühte bulunma, kabul etme, güzel karşılama ve razı olma gibi anlamlar da bu kelimenin değişik kalıplarıyla ifâde edilir.⁶⁶⁵ Belâgatta “cüz söylenip külün kastedilmesi” kuralına uygun olarak insan yüzüyle de insanın bütünü kastedilmiş olur. Fakat bu kural genelde kelimeyi hakiki manasına hamletmenin uygun

⁶⁶⁰ Nisa 80.

⁶⁶¹ Nisa81.

⁶⁶² Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 34-35.

⁶⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4775.

⁶⁶⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVI/ s. 535-538.

⁶⁶⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 585.

olmadığı durumlar için söz konusudur. İnsan için mecâzî olarak kullanıldığında bu kelime makam ve itibar sahibi değerli kimse gibi manalara gelir.⁶⁶⁶ “vecîh” insanlar tarafından tanınan ve sahip olduğu vasıflardan dolayı övülen kimsedir.⁶⁶⁷ Her insan Allah katında üstün bir değere sahiptir. Bunun ötesinde insanlara üstünlük getiren husus Kur’ân’da takvâya bağlanmıştır.

j. 2. Hâlid

“Hulûd” kelimesi, fesada uğramadan bir şeyin bulunduğu hâl üzere devam etmesi demektir.⁶⁶⁸ “Hâled”, akıl, kalp, nefis; “muhtlid”, ihtiyarladığı halde saçının ve sakalının siyahı kalan kimse; “hâlede”, bir yerde kalmak, sürekli olmak; “ahlede”, bir şeye bağlanmak, sarılmak, ebedîleştirmek gibi anlamlara gelir.⁶⁶⁹ Ayrıca bir şeyin bozulması veya bulunduğu hâlin değişimi çok uzun zaman alıyorsa Araplar bunu ifâde için “hulûd” kelimesini kullanırlar. “Hald”, insanın yaşadığı müddetçe diğer uzuv ve organlarına aykırı olarak değişmeyen ve bulunduğu hâl üzere kalan kısmıdır. “Muhalled” uzun süre kalan manasına olup uzun ömürlü kimselere “raculun muhalled” denir.⁶⁷⁰ Kur’ân’daki kullanılışı ile bu kelime insanın bozulmadan aslı üzere devam etmesi ve ebedî gençliğe kavuşmasını ifâde eder.⁶⁷¹

Kur’ân insanın âhiret alemindeki sonsuz hayatını bu kelime ile ifâde eder.⁶⁷² İnsan evren sergisinde en güzel ilâhî sanattır. Sahip olduğu donanım ve gerçekleştirmesi istenen görevler açısından insan evrenin en gözde varlığıdır. O Allah’ı gösteren bir ayna olduğu için onun maddî-mânevî yapısında ilâhî isim ve sıfatlar görülür.

Şuurlu varlıkların en kabiliyetlisi insandır. İnsan bir taraftan ilâhî sanatı anlamaya çalışır, diğer taraftan ise Allah’tan aldığı kabiliyetler ile kendi sanatını icrâ eder. Yine insan, Allah’ın insan doğasına yerleştirdiği ahlâkla ahlâklanmanın bir gereği olarak kendi seviyesinde bir rabbânî olarak eşya üzerinde tasarrufta bulunup eşyaya kendi rengini, kendi desenini vermeye çalışır. Bu özel donanıma sahip insanın dirilmemek üzere

⁶⁶⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 559; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VIII/ s. 55; Âl-i İmrân 45.

⁶⁶⁷ Cürçânî, *Kitâbu’t-Târifat*, s. 325.

⁶⁶⁸ İbn Manzûr, *a.g.e*, II/ s. 1225.

⁶⁶⁹ Zebidî, *a.g.e*, VIII/ s. 61-67.

⁶⁷⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 173.

⁶⁷¹ Şuara 129; Bakara 82; A’râf 42; Yunus 26; Hûd 23; Rad 5; Mücadele 17; Nisa 93.

⁶⁷² Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 532.

ebediyyen ölmesine Allah razı olmadığı için insana ebediyet vaat etmiştir. İnsandan başkasına ebediyyet vaat edilmemiştir.

Aslında insan evren içinde bir nokta kadar büyüklüğe sahip değildir. Ancak Kur’ân’a bakarsanız o küçücük varlığa bütün evrenin sahibi olan Allah tehditlerde ya da müjdelerde bulunmak süretiyle onu ebediyeti kazanmaya çağırır. İnsana konuşurken onun bir fiilinden göklerin ve yerin neredeyse çatlayacağını bahseder. Kur’ân insana hitap ederken onu hep sözleşmenin bir tarafı olarak görür ve konumunun önemine göre bir üslup kullanır. Aksi takdirde mutlak güç ve otorite sahibi Allah’ın insana hitap şekli anlaşılamaz. İnsan evrende basit, sıradan bir varlık olmadığından dolayı onun için kullanılan hitapta basit ve sıradan değildir.

K) BİLMEME ENGEL TEŞKİL EDEN YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN

k. 1. Summ

“Samâme”, kulağın engellenmesi, işitmenin ağırlaşması; “samme”, vurmaktır. “el-Esâm”, içerisinde silah sesi duyulmadığı için cahiliye Arapları Recep ayına bu adı verirlerdi.⁶⁷³ “Esammû”, sert, katı, hiç ümit edilemeyecek kimse, “sammaû”, semiz deve, şiddetli bela; “sammân”, taşlık arazi; “samîm”, bir şeyin özü, aslı gibi manalara gelir.⁶⁷⁴ Mecâzî olarak doğruyu duymayan, gerçeklere karşı sağır kesilen kimselere de Kur’ân “summ” ismini verir.⁶⁷⁵ Kâfirlerin duyu organları sağlıklı olmalarına karşın Kur’ân’a karşı onları kapattıkları için Kur’ân onları sağırlar olarak niteler.⁶⁷⁶

İnsanın bilgi elde etme yollarından birisi de işitme organıdır. Kulak kendisine gelen sesleri algılar ve bunları beyne iletir. Beyin ise gelen sesleri değerlendirir ve bunların ne değer ifâde ettiklerini belirler. Kulak tek başına bilgi ifâde eden bir vasıta değildir. Kulağa gelen sesler bazen duyma aralığının alt eşik noktasında olur ve tam net duyma gerçekleşmez. Bu noktada tahkik ehli bir kimse bir hükümde bulunmaz, daha net

⁶⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2500-2501.

⁶⁷⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXII/ s. 513-518.

⁶⁷⁵ Bakara 18, 171; Hûd 24; Furkan 73; Maide 71.

⁶⁷⁶ Zemahşeri, *Keşşaf*, I/ s. 194; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, I/s. 216; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 84.

duymaya çalışır ya da tam duyamadım der. His ehli ise tam duymadığı bu sese bir mana verir ve sanki net duymuş gibi şöyle duydum der. Halbuki şöyle duydum dediği şey sadece tahminden ibârettir.

Hız. Peygamber Kur'ân ayetlerini Mekke müşriklerine okuduğu zaman onlar kulaklarını tıkıyor, elbiselerini başlarına geçiriyor ya da gürültü yaparak ayetlerin duyulmasını önlemeye çalışıyorlardı. Onlar bu halleriyle kendi nefisleri adına sağırılık yapmış oluyorlardı. Duydukları sözü anlayıp söze sözle karşılık verme yerine kulak tıkayarak, gürültü yaparak karşılık vermeleri onların ne kadar zayıf değerlere bağlı olduklarını göstermesi açısından çok manidardır.

k. 2. Bükme

Bu kelime etimolojik olarak “bekem”in çoğulu olup, konuşamayan ya da doğuştan dilsiz olan kimseler için kullanılır.⁶⁷⁷ Arapçada akıl kıtlığından dolayı söz söylemekten aciz olan kimseler için “bekeme ani-l kelâm” tabiri kullanılır.⁶⁷⁸ Kur'ân bu kelimeyi mecâzî olarak kâfirler hakkında kullanır.⁶⁷⁹ Müşrikler dillerini doğruyu söylemekten engelleyip kendi iradeleri ile gerçekler karşısında dilsiz kesildikleri⁶⁸⁰ için Kur'ân onları konuşmaktan âciz varlıklar düzeyinde değerlendirmiş⁶⁸¹ ve “bekem”lik sıfatıyla nitelemiştir.⁶⁸²

Allah'ın kelâm sıfatını temsil eden insanlar da söz söyleme kabiliyetine sahiptirler. Konuşma sıfatı hem Allah için hem de insan için söz konusudur. İnsandaki kelâm ve ilim sıfatı insanın yeryüzünde halife olmasının da sebebidir. Bilgi edinme yollarından biri olan havâss-ı selîmenin bir unsuru da konuşmadır. İnsan dili vasıtası ile düşüncelerini dile getirir. Konuşmanın doğru olup-olmadığını akıl test ettikten sonra söylenen söz bilgi ifâde eder.

⁶⁷⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I/ s. 337.

⁶⁷⁸ Zebidî, *a.g.e.*, XXXI/ s. 313.

⁶⁷⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I/ s. 219-220.

⁶⁸⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 194.

⁶⁸¹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, I/ s. 216.

⁶⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 84.

k. 3. Ümy

Gözleri görmeyen, görme duyusunu kaybetmiş anadan doğma veya sonradan olma körler için “a’mâ” kelimesi kullanılır.⁶⁸³ “Âmiye”, görme duyusunu tamamen kaybetmek; “ammâ”, gizlemek; “immiyye”, dalâlet veya kibir; “a’ma”, câhil, kör ve uzun boylu gibi manalara gelir.⁶⁸⁴ Kur’ân’a göre “a’ma”, görülmesi gerekeni görmek istemeyen ve gerçeklere karşı bilerek körlük eden kimsedir.⁶⁸⁵ Bu kimseleri Kur’ân şiddetle kınar ve sahip oldukları duyuları kullanmaya davet eder.⁶⁸⁶ Gözden, dilden ve kulaktan mahrum olmakla vasıflanmak kınamanın en son derecesidir.⁶⁸⁷

Bir kısım duygusal haller aklın önünde gerçekleri görmeye engel olabilir. Bunun için Usûl-u Fıkıh’ta bir kaide olarak “hâkim kızgın iken hüküm vermez” prensibi yer almıştır. Yani hâkimin aklını ve muhâkemesini etkileyecek bir durum olduğunda hâkim adâletli karar veremeyeceği için o halde karar vermez. Çünkü aklın önüne perde olan psikolojik bir durum söz konusudur.

k. 4. Mu’rid

“Arz” genişlik, en, arz etmek, bir ticaret malını piyasaya sürmek, teklif etmek ve göstermek manalarına gelir.⁶⁸⁸ Bu kelime “if’âl” babında kullanıldığında açıkça bir şeyi sunma, “an” harfi cer’i ile kullanıldığında yüz çevirme, sırtını dönme, görmemezlikten gelme, kabule yanaşmama, düşünmeden kaçma ve doğruları inkar etme⁶⁸⁹ gibi temelde insanın akli kullanmaktan kaçmasını ifâde eden manalara gelir.⁶⁹⁰ Bunun da temel nedeni ataların dinine körü körüne bağlılık ya da başkasını şuursuzca taklittir. Bu şekilde davrananlar Kur’ân’da en ağır bir dille kınanmış ve onların bu halleri akli olmayan hayvanların durumlarına benzetilmiştir.

Doğrulardan kaçma ve gerçeklere sırtını dönme Mekke müşriklerinin karakteristik bir hareketi idi. Onlar yeni bir durumla karşılaştıkları zaman biz atalarımızdan böyle bir şey görmedik deyip sırtlarını dönüyorlardı. Kendilerine arz edilen şey üzerinde düşünme,

⁶⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 3115.

⁶⁸⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX/ s. 107-114.

⁶⁸⁵ Zemahşeri, *a.g.e*, I/ s. 194.

⁶⁸⁶ Râzî, *a.g.e*, II/ s. 84.

⁶⁸⁷ Ebû Hayyân, *a.g.e*, I/ s. 216.

⁶⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2884-2887.

⁶⁸⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XVIII/ s. 377-380.

⁶⁹⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 369-370; Ayrıca bkz. Secde 22; Nisa 63; A'râf 199; Taha 124; Enbiya 32; Nur 48.

anlamaya çalışma ve kendi akıllarıyla onu değerlendirme yerine bu kimseler kendilerine geçmişî ana referans ve doğruluk kriteri olarak kabul etmişlerdi. Atalarının dinine uymayan şeyleri hiç anlamadan ve dinlemeden reddeden bu kimselere Kur’ân, “ya atalarınız akılsız, hiç bir şeyi anlamayan ve bâtil üzere yaşamış kimselerse”⁶⁹¹ sorusunu sorarak onları düşünmeye davet eder ve körü körüne taklitin insana yakışmadığını çarpıcı ve vecîz bir şekilde anlatır.

k. 5. A’la

Yükseklik, yücelik, ululuk, üstünlük⁶⁹² gibi manalara gelen “alâ” fiilinden türetilmiş olup, mübalağa bildiren sıfattır.⁶⁹³ “Ulvi’ş-şey’i”, bir şeyin tepesi, zirvesi; “alâ”, dağa çıkmak; “ma’lât”, şeref kazanmak; “ilyetü’n-nas”, insanların şereflipleri; “ilave”, başın en üst kısmı, terazinin iki kefesi arasındaki kulp, her şeyin fazla kısmı; “alyâ”, dağın tepesi; “ilyân”, iri deve, uzun insan, gür ses gibi manalara gelir.⁶⁹⁴

Bu kelime baskıcı zihniyetin insanlar üzerindeki tahakkümünü ve zulmünü ifâde eder.⁶⁹⁵ Bu sıfat aslında Allah için kullanılan bir sıfattır.⁶⁹⁶ Allah üstün hikmeti ile eşyayı teslim alsa da insana asla baskı yapmaz. Mücessime, bu sıfattan hareketle Allah için üstte bir yer olduğu anlayışına gitmiştir. Böyle bir anlayış ulûhiyet anlayışı ile çelişki arz eder.⁶⁹⁷ İnsanın övgü makamında Allah’ın bu sıfatını temsil etmesi adâlet ilkesine bağlıdır.

Bu sıfat Allah için kullanıldığı zaman Zâtında her şeyden üstün ve yüce olduğu gibi isim ve sıfatlarında da böyle olan anlamına gelir.⁶⁹⁸ Allah mutlak üstündür. Ancak onun bu üstünlüğü insanın iradesini ortadan kaldıran, insanı cebrî anlamda kendi iradesine mecbur kılan bir üstünlük değil aksine insana değer veren, onu iradesinde hür kılan ve hepsinden önemlisi onun evrende başarılı olması için sürekli yardım eden bir üstünlüktür.

⁶⁹¹ Maide 104; Yunus 78.

⁶⁹² İbn Manzûr, *a.g.e*, IV/ s. 3088-3091.

⁶⁹³ Râgıb, *a.g.e*, s. 386.

⁶⁹⁴ Zebidî, *a.g.e*, XXXIX/ s. 82-87.

⁶⁹⁵ Yunus 83; Müminun 46; Sad 75; Kasas 83; İsra 4; Hac 62; Naziat 24.

⁶⁹⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, VI/ s. 356.

⁶⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXXI/ s. 138.

⁶⁹⁸ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IX/ s. 138-139.

k. 6. Kebîr

Bu kelime bir şeyin cisim ya da sayısal olarak başkasına nazaran çok olduğunu ifâde eden bir sıfattır.⁶⁹⁹ “Kebura”, büyük oldu; “el-kâbir”, şerefi büyük olan; “kebbera”, yüceltmek; “kebira”, yaşı büyük olmak; “kebera”, artırmak, eklemek; “el-kibr” bir şeyin çoğu kısmı, yükseklik, büyüklük, zorbalık; “tekebbera”, büyüklük taslama gibi anlamlara gelir.⁷⁰⁰ Bu kelime aynı zamanda bir şeyin değerini ve önemini ifâde etmek içinde kullanılır ki o zaman değeri yüksek oldu veya bir topluluğa baş, reis oldu manasına gelir.⁷⁰¹ “Kebîre”, kesin haram olan, dünya ve âhirette cezayı gerektiren büyük günahlar için kullanılan bir kelimedir.⁷⁰²

Kibir insanın gerçekleri görmesine en büyük engeldir.⁷⁰³ Firavun’un Mûsâ’ya inanmamasında da en büyük saik kibirdi.⁷⁰⁴ Kibir sahibi birisinin asli fitratı bozulmuş olduğu için inanma istidaatı kalmamıştır.⁷⁰⁵ Gerçekte büyük olmadığı halde büyüklük taslamak gerçeğe muhâlifet olduğu için bir yalandır ve hakkı kabulün önünde en büyük engellerden biridir.

k. 7. Müstehzî

“Hüz” den gelen bu kelime, düşük seviye şaka, oyun ve eğlence manasına gelir.⁷⁰⁶ “Müstehzî” herşeyi dalgaya alan, oyun ve eğlence vasıtası yapan kimsedir.⁷⁰⁷ Kur’ân’da bu kelime insan için kullanıldığında Allah’ın ayetlerini alaya alan, onları eğlence ve gülme vasıtası yapan kimseler kast edilmiş olur. Bu kelime Allah için kullanıldığında ise insanları yaptıkları fiilin aynı cinsiyetle cezalandıran, onlara mühlet tanıyıp sonunda ansızın yakalayan manasına gelir.⁷⁰⁸

Belâgattaki “mukâbele” esasına göre Allah insan için kullandığı bazı kelimeleri kendisi için de Kur’ân’da kullanmıştır. Bu kelimelerden birisi de “istihzâ”dır.⁷⁰⁹ Alaya

⁶⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3807.

⁷⁰⁰ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV/ s. 5-11.

⁷⁰¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 470.

⁷⁰² Cürcânî, *Kitâbu't-Târifât*, s. 235.

⁷⁰³ Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IV/ s. 132.

⁷⁰⁴ Zamahşeri, *a.g.e.*, II/ s. 509.

⁷⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV/ s. 4.

⁷⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4659.

⁷⁰⁷ Râgıb, *Müfredât*, s. 574-575.

⁷⁰⁸ Râzî, *a.g.e.*, XVI/ s. 124.

⁷⁰⁹ Casiye 9; Furkan 41; Enbiya 36; Tevbe 56; Hüd 8; Nahl 34; Zümer 48; Gafir 83; Ahkaf 26.

alma, dalga geçme anlamında olan bu kelime Allah için kullanıldığında farklı bir anlam kazanır. Mukâbele esasına göre insan nasıl bir tavır sergilemişse o şekilde bir davranışa maruz kalır. Allah'ın istihzâ edenlerle istihzâ etmesinin manası da onları kendi fiilleriyle karşılaması ve onlara göre mukâbeleda bulunması anlamını ifâde eder.

k. 8. Muhtâl

“H-y-l” fiil kökünden gelen bu kelime “ifteale” babından ismi fâil formundadır. Büyüklenme, yürürken sallanarak ve meylederek yürüme, çalım satma, kendisini insanlara farklı gösterip insanları farklı düşüncelere sevk etmeye çalışma ve olduğundan büyük görünmeye çalışma gibi manalara gelir.⁷¹⁰ Kelimenin öz manası büyüklük taslamadır. “Hayâl” kelimesi de buradan gelir. Bu ise gerçeğin dışında bir kanaat ve anlayış oluşturmaya çalışma ya da bir şeyi “mâhiyet-i nefsi'l emriyesinin” dışında görme ve göstermeye çalışmadır.⁷¹¹ Ayrıca “muhtâl” arkadaş ve akrabalarına karşı büyüklük taslayıp onlara iyilik etmeme anlamına da gelir.⁷¹²

Kur'ân'a göre eşyanın hakîkâti sabittir. Bir kısım hokkabazlıklarla, laf oyunları ve değişik aldatma yöntemleriyle gerçekleri farklı göstermeye çalışma, doğruları değiştirmez. Kendi ile barışık olmayan insan tipi sürekli farklı kimliklerde görünmeye çalışır. Olduğu gibi tanınmadan ve görünmeden kaçan bu tipler hep büyük görünmeye çalışırlar. Halbuki insan olmak başlı başına en büyük değerdir.

k. 9. Câhil

Hilmin zıddı olup üç sınıfta mütalaa edilebilir;

- a) İlimden yoksun olmak, bilgisizce davranışlarda bulunmak,
- b) Bir şeyi olduğunun dışında başka bir şekilde kabul etmek ve öyle inanmak,
- c) Uygun olmayan fiil ya da davranış, bir işi yapılması gerekli ve uygun olan yolun dışında uygunsuz bir formatta icrâ etmek.⁷¹³

Cehâlet ilmin nakîzidir. “Tecâhele”, bilgisizlik izhâr ettiği halde gerçekte öyle olmayan; “techîl”, cehâlete nispet etmek; “cehile”, bir işi bilgisizce yapmak gibi

⁷¹⁰ İbn Manzûr, *a.g.e*, II/ s. 1293-1294.

⁷¹¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII/ s. 450-461.

⁷¹² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI/ s. 124.

⁷¹³ Râgıb, *Müfredât*, s. 115.

manalara gelir.⁷¹⁴ “Mechele”, cehâlete sürükleyen şey; “ardun mecheletün”, üzerinde hiç bir alamet ya da iz olmayan yer; “nâkatün mechûletün”, süt vermeyen deve; “cehiletül kıdr”, kaynaması şiddetlenmek anlamlarına gelir.⁷¹⁵ Cürçânî cehâleti basit ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayırır:

a) Basit; bir şeyi bilmediği halde kişinin kendisini biliyor zannetmesi,

b) Mürekkeb; gerçeğe ters bir şeye kesin inanmak.⁷¹⁶

Allah Kur’ân’da Hz. Peygambere imanın insan iradesine bağlı bir husus olduğunu bildirmiş ve bu yolun dışındaki anlayışın cehâlet olduğunu vurgulamıştır.⁷¹⁷ Bunun yanı sıra akıldan uzak hareket eden câhillere, göğe merdiven dayayıp ya da yere tünel açıp bir mûcize getirmenin bile fayda vermeyeceğini Kur’ân bildirmiştir.⁷¹⁸ Kur’ân insanları Allah’a imana davet ederken önce onları akıllarını kullanmaya ve düşünmeye davet eder. Çünkü üzerinde düşünülmeden yapılacak bir iman taklit demektir ki zaten bu imanı Kur’ân çok ciddi bir şekilde kınar. İman, bir ömür boyu süren ve her gün yenilenmesi gereken aktif bilmedir.

k. 10. Mümter

“M-r-y” kökünden gelen “miryet” kelimesi, bir iş hususunda tereddüt etmek olup “şek”ten daha husûsîdir.⁷¹⁹ Bu kelimedenden gelen “imtirâ” ise içinde şüphe ve tereddüdün bulunduğu bir hususta zorlamalı olarak delil bulmaya çalışmaktır.⁷²⁰ “Merâ” bir şeyi çıkarmak, bir hakkı bilerek inkar etmek, vurmak gibi anlamlara gelir.⁷²¹ Mekke müşrikleri sosyal konumlarını kaybetmemek için Hz. Peygamberin çağrısını kabul etmemiş ve buna da kendilerine göre deliller göstermeye çalışmışlardı. Mesela onun bir beşer oluşu, toplum içerisinde fakir bir statüye sahip oluşu gibi akılla bağdaşmayan pek çok zorlamalı bahaneler ileri sürmüşlerdi.⁷²²

⁷¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 713.

⁷¹⁵ Zebidî, *a.g.e.*, XXVIII/ s. 255-258.

⁷¹⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-Târifat*, s. 108.

⁷¹⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 241.

⁷¹⁸ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 414-415.

⁷¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4190.

⁷²⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 251.

⁷²¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIX/ s. 523-525.

⁷²² Bakara 147; Kehf 22; Hûd 109; Meryem 34.

Kur'ân insana hitap ederken kullandığı üsluplardan birisinde de insana verilen nimetleri tek tek sayar ve somut delillerle insandaki şüpheyi gidermek ister. Mekke müşrikleri âhiretin varlığı, öldükten sonra dirilme gibi pek çok hususta şüphe içindeydiler. Onların şüphesi ilmî bir şüphe olmadan çok sosyal statülerini kaybetme korkusu idi. Nitekim Kur'ân onların gerçekleri bilerek inkâr ettiklerini söyler. Sosyal statüyü kaybetme ve âhiretin varlığı arasında şüphe içerisinde bocalayan bu kimseler Kur'ân'da “mümter” kelimesi ile anlatılmıştır.⁷²³

k. 11. Murîb

Arapça'da herhangi bir şey hakkında şüpheyi düşmek, tevehhüm etmek ve iki işten hangisinin doğru olduğunu seçememek “reyb” kelimesiyle söylenir.⁷²⁴ “Reyb” zaman içindeki hâdiseler, ihtiyaç, zan, şüphe, töhmet, vehim gibi manalara da gelir. “Erâbe”, şüpheli hâle gelmek, şüpheyi düşürmek; “irtâbe”, itham etmek anlamındadır.⁷²⁵ “Murîb” de iki durum arasında şüphe içinde kalmış, doğruyu bulamamış ve tereddüt hâlinde olan kimsedir.⁷²⁶ Çoğunlukla inançla ilgili konularda doğruyla yanlış arasında gidip gelen, kesin kanaata varamayan kimseler için kullanılır. Reyb aslında nefse kuşku ve ızdırap vermek manasına mastar iken, buna başlıca sebep olan şüphe anlamında kullanılması galip olmuştur.⁷²⁷ Bunda kötü zan gibi töhmet manası da vardır.

Eski alışkanlıklarına çok bağlı kimselere yeni şeyler söylenince şiddetli tepki gösterirler. Bağlı bulundukları atalarının dininden ayrılıp yeni bir dine girme onları korkutur. Bu iki durum arasında bir türlü doğruyu bulamayan ve şüphe içerisinde kıvranan bu kimseler sürekli tereddütler yaşarlar. Düşünmeden inanan bu kimseleri düşünerek inanmaya çağırma onları ızdıraba düşürme demektir. Düşünce ile taklit arası gelgitler yaşayan bu kimseleri anlatan en güzel kelime “murîb”dir.

⁷²³ Hac 55; Fussilet 54; Hicr 63; Necm 12.

⁷²⁴ İbn Manzûr, *a.g.e*, III/ s. 1788.

⁷²⁵ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, II/ s. 547-549.

⁷²⁶ Râgıb, *Müfredât*, s. 234; Ayrıca bkz. Hûd 110; Fussilet 45; Şura 14; Hac 5; Bakara 23.

⁷²⁷ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I/ s. 158.

k. 12. Fehûr

Bu kelime çömleğin “tın tın” ses çıkarması manasına gelen “fahr” kelimesinden gelir.⁷²⁸ Kur’ân insanın böyle tın tın ses çıkaran bir topraktan yaratıldığını söyler.⁷²⁹ “Fehûr” eskilik, soy, itibar, mal çokluğu gibi hususlarda övünen kimseye denir.⁷³⁰ Bu kelime genel olarak dıştaki bir şey ile (mal, makam vb..) insanın övünmesini ifâde eder.⁷³¹

Kur’ân’daki kullanımını da göz önünde tutarsak bu kelimeyi şöyle tarif edebiliriz; başlangıçta tın tın diyen bir çamurdan yaratıldığını unutup kendi öz benliğine yabancılaşmış, sahip olduğu öz değerlerin farkında olmadığı için başka şeylerle diğer insanlara karşı övünüp kibirlenen ahlâk dışı bir insan tipidir. İnsanda güzeli takdir etme yönü olduğu gibi takdir edilme yönü de vardır. Aslında kendi ile barışık olan bir insan ne başkalarının övgüsünden, ne de yermelerinden etkilenmez. O, insan olduğu için kendisini Allah’ın seçkin bir varlığı kabul eder.

k. 13. Anîd

“İnd” kelimesi yakınlık manasına olup somut anlamda mekan yakınlığını, soyut anlamda da inanç yakınlığını ifâde etmek için kullanılır.⁷³² Ayrıca bu kelime hüküm, itibâr ve çok yakın olma gibi manalara da gelir. “a-ne-de” bir şeyden ya da gerçekten yüz çevirmek, azgın olmak, isyan etmek, uzak olmak gibi manalara gelir.⁷³³ “İnâdiyye” eşyanın hakîkâtini inkar eden, eşyayı su üstündeki nakışlar gibi evhâm ve hayâllerden ibâret gören felsefî bir akımdır.⁷³⁴

Bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu önemsemeksizin o şey üzerinde inad etmek, başkasını kabul etmemek ve bilgi yerine kendi hislerini esas kabul etmek insandaki dengeyi bozar ve onu pek çok yanlışların içine sokar. Bunun için bu kelimeyle aynı kökten gelen “unûd” dengeden sapan, adâleti bozan ve doğruyu bırakıp yanlışla saplanan kimseler için kullanılmıştır.⁷³⁵ Önyargı doğruların ortaya çıkmasının önündeki en büyük engellerden birisidir. Önyargılı insan kendi zihnindeki şeyleri tek doğru kabul eder ve

⁷²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3361.

⁷²⁹ Rahman 14.

⁷³⁰ Cürçânî, *Kitab-üt Ta’rifât*, s. 212; Zebidî, *a.g.e.*, XIII/ s. 305.

⁷³¹ Râgıb, *a.g.e.*, s. 418; Ayrıca bkz. Lokman 18.

⁷³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 3124.

⁷³³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII/ s. 421-425.

⁷³⁴ Cürçânî, *Kitab-üt Ta’rifât*, s. 203.

⁷³⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 391.

bunları asla test etmez. Eleştirilere kapalı olduğu için de yanlışlarını görme şansına sahip olamaz.

k. 14. Acûl

“El-acer” yavaşlığın zıddı olup hızı ifâde eder. “İsti’câl”, bir şeyi vaktinden önce istemek; “teaccül”, bir şeyi elde etmede acele etmek; “aclâ”, hızlı ok manasına gelir.⁷³⁶ “Aclân” zamanın ve günlerin hızla geçmesi; “mi’câl”, erken doğum yapan; “ucâle”, acele edilen şey anlamına gelir.⁷³⁷

Bu kelime Kur’ân’da insanın bir şeyi vaktinden önce elde etmeye çalışmasını ifâde için kullanılır. Pek çok istek ve arzu sahibi olan insan bu arzularının çok çabuk yerine getirilmesini ister.⁷³⁸ Fakat her şeyin bir zamanı vardır. İsteğin büyüklüğü ya da ciddiyeti nisbetinde o şeyin zamanı da uzayabilir. Bir fıkıh kaidesi olan “bir şeyi vaktinden önce elde etmek isteyen kimse o şeyden mahrum bırakılmakla cezalandırılır” esas bize her şeyin bir vakti olduğunu ve bunu değiştirmeye çalışmanın maksadın tersi ile neticeleneciğini ifâde eder.

Zamana karşı sabır da bir sabır çeşididir. Her şeyin bir olgunlaşma vakti, gayeyi tahsil etme zamanı ve murada erme ânı vardır. Bunlarda acele etme insanın maksadının aksiyle muamele görmesine sebep olur. Bir çocuğun doğmaya elverişli hâle gelmesi için bir zaman gerekir. Bu zamanı öne almaya çalışma bir kısım sakatlıklara ya da ölüme sebep olur. Allah’ın evrenin içerisine koyduğu sünnetullahtan birisi de zaman mefhûmudur. Evrendeki her şeyi bir sebep-sonuç bağlantısı içerisinde zamana sarmış olan Allah, insanları sünnetullah karşısında dikkatli olmaya çağırır ve bunda yapılan ihmallerin insanın zararıyla sonuçlanacağını bildirir.

k. 15. Karîn

İki şeyin birleşip tek şey olmasına “iktirân” denir. Bir şeyi diğer bir şey ile bir araya getirme “k-r-n” fiili ile ifâde edilir.⁷³⁹ İpe de kendisiyle birşeyler bir araya

⁷³⁶ İbn Manzûr, *a.g.e*, IV/ s. 2821.

⁷³⁷ Zebidî, *a.g.e*, XXIX/ s. 431-435.

⁷³⁸ Râgıb, *a.g.e*, s, 361; Ayrıca bkz. Taha 114; Enbiya 37; Nahl 1; Hac 47; Yunus 11; Enbiya 37; İsra 11; Sad 16.

⁷³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3607-3608.

getirildiğinden dolayı “karen” denir.⁷⁴⁰ Değişik hallerde ve durumlarda birbirine yakın olan veya aynı bakış açısına sahip olan kimselere de “karîn” denir. Aynı zamanın içine topladığı topluluğa da kavm manasına “karn” denir.⁷⁴¹ Bir ucu meçhulde başlayıp diğer ucuyla meçhule giden zaman bir ip gibi üzerine pek çok insanları, varlıkları ve olayları asmıştır. Her insan için bir zaman aralığı olmuş ve her karn da farklı toplulukları içine toplamıştır.

Kur’ân’da kötü arkadaş manasına kullanılan bu kelime ile insan çevresine karşı duyarlı ve seçici olmaya çağrılır. Çünkü çevrenin insanın imanına doğrudan etkisi vardır. Arkadaş seçerken seçici olmayan insan bazen istemediği ya da yapmayacağı fiilleri yapar hâlâ gelebilir. Ancak bu durum insandan sorumluluğu kaldırmaz. Çünkü sorumluluk bireysel olduğu için kişi nasıl bir çevrede yaşadığını eleştirel bir bakışla değerlendirmek zorundadır. Aksi bir tutum insanı sürü psikolojisi içerisinde hareket eden bir varlık hâline düşürür.

L) KAZANMA YA DA KAYBETME RİSKİ AÇISINDAN İNSAN

I. 1. Hasîr

“Husr” ve “hüsrân” kelimesi ana paranın eksilmesi veya tamamının kaybolması, ticarete sermayeyi kaybedip iflas etmek gibi manalara gelir.⁷⁴² “Hasret” kalbin üzüntü ve kederle dolması demektir.⁷⁴³ Ayrıca bu kelime mutlak kaybetme ve sahip olduğu şeyi yitirme manasına da geldiği için ticaret, makam, sıhhat, akıl, iman ve sevap gibi kayıpları da ifâde etmek için kullanılır.⁷⁴⁴ Genel olarak bu kelime Kur’ân’da insanın adâleti ikâme edip kazanması umulan yerde adâleti yıkarak kaybettiğini ifâde etme sadedinde kullanılır.⁷⁴⁵

⁷⁴⁰ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV/ s. 539.

⁷⁴¹ Râgıb, *Müfredât*, s. 448-449.

⁷⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 1156.

⁷⁴³ Cürçânî, *Kitab-üt Ta'rifât*, s. 117.

⁷⁴⁴ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XI/ s. 531-534.

⁷⁴⁵ Râgıb, *Müfredât*, s. 166; Ayrıca bkz. Naziat 12; Zümer 15, 63; Bakara 121; Ankebut 52; Rahman 9.

İnsana akıl ve irade verilmesi beraberinde hürriyeti, bunun da bir neticesi olan sorumluluğu getirmiştir. Kulların iradesine müdahâle etmeyen Allah, kaybetmemesi ve hüsrana uğramaması için insanları şiddetle uyarır. Yahudiler Hz. Peygamberi bildikleri halde iman etmedikleri için açıkça hüsrana uğramışlardı.⁷⁴⁶ Onlar sapıklığı tercih edip hidayeti terketmişlerdi.⁷⁴⁷ Kur’ân insanın kendi eliyle kendi akibetini inşâ ettiğini ve bunun tek sorumlusunun da yine insanın kendisinin olacağını söyler.

I. 2. Hâib

“Haybet” istediği şeye ulaşamamak ve umduğunu elde edememektir.⁷⁴⁸ “Hayebe” mahrum olmak ve istediğine nâil olamamak anlamına gelir.⁷⁴⁹ Kur’ân’da bu kelime kazanma kuşağında kaybeden, kendi fiilleri ile kendisini ilâhî rahmetten mahrum eden ve cennete nâil olamayan kimse anlamında kullanılır.⁷⁵⁰

İnsan diğer canlılardan farklı olarak yaptığı fiillerinden sorumludur. Sahip olduğu donanımla kazanma ya da haybet yaşama kendi eline verilmiştir. İmtihânın bir gereği olarak zorlama ya da müdâhale yoktur. O, özgür iradesi ile kendi tercihlerini yapar. Her imtihanın bir süresi olduğu gibi insanın imtihanının da süresi kendisine verilen ömürdür. Sonuç başlangıçta ortaya konan fiillere göre cerayan eder. İnsan başlangıçta sergilediği fiilleri ile âhiretteki durumunu belirlemiş olur.

I. 3. Muflih

Bu kelime “f-l-h” fiil kökünden ismi fâil formundadır. Yarmak manasına gelen bu kelime, genel olarak dünyada veya âhirette başarılı olmak, istenen neticeye ulaşmak manalarına gelir.⁷⁵¹ Felah ayrıca şu anlamlara da gelir;

- a) Yokluğa maruz kalmadan sürekli olmak,
- b) Fakirliğin söz konusu olmadığı zenginlik,
- c) Zillete maruz kalmadan sürekli izzet,
- d) Cehâletin ya da yanılmanın söz konusu olmadığı bir ilim.⁷⁵²

⁷⁴⁶ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 401.

⁷⁴⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 317.

⁷⁴⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, II/ s. 1297.

⁷⁴⁹ Zebidî, *a.g.e.*, II/ s. 388.

⁷⁵⁰ Râgıb, *a.g.e.*, s. 181; Ayrıca bkz. İbrahim 15; Taha 61; Şems 10.

⁷⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3458.

Dünyevî başarılar veya âhirette başarı getirecek dünyadaki uygulamalar ve fiillere de “felah” ismi” verilir.⁷⁵³ Bunlardan başka sabahın alaca karanlığına felah dendiği gibi, namaza çağrı olan ezanda da felah çağrısı vardır.⁷⁵⁴ Kur’ân bu kelime ile insanın çok büyük kazancını ifâde eder.⁷⁵⁵ Bunlar gazap ve sapıklıktan kurtulup ebedî saadeti elde etmiş kimselerdir.⁷⁵⁶ Kapalı kaldıkları dünyayı zaferle yarıp âhirete çıkan bu kimselere hiç bir korku yoktur.⁷⁵⁷ İlmi kendisine öncü kabul eden, akıl ve iradenin rehberliğinde yol alan birisi asla yanılmaz ve kayba uğramaz. İnsan için felah ilim ile olur. Câhil insanlar hiçbir zaman felâha eremezler. İnsana başarı getirecek fiil ve uygulamalar hep ilmin bağrında gelişir, akıl ve iradeyle de olgunlaşır.

I. 4. Nâdim

“Nedm” geçmiş bir işten veya elden kaçırılan bir fırsattan dolayı içten içe üzüntü duymak⁷⁵⁸ ya da eski görüşünü değiştirip yeni bir görüşe sahip olmak demektir.⁷⁵⁹ “Nedîm”, bir işi birlikte yapan kimse; “nedmân”, beraber yiyilip-içilen arkadaş; “nedm”, akıllı ve kibar; “nidâm”, sulamak ve şarap için oturmak anlamlarına gelir.⁷⁶⁰ Tövbe bir iç yenilenmesi olup insanın zamanı daha şuurluca değerlendirmesi adına yeni bir zihin yapısına sahip olmasını ifâde eder. Günahın meydana getirdiği iç çöküntülerden tövbe ile kurtulan insan yeni ve taze bir ruh hâliyle zamanı değerlendirmeye çalışır.

M) AKSİYON YÖNÜ AÇISINDAN İNSAN

m. 1. Âmil

Amel her türlü canlıdan meydana gelen her türlü fiile denir.⁷⁶¹ “el-Amel”, iş, meslek, fiil; “ista’mele”, bir iş yapmayı isteme; “i’temele”, bir işte muzdarip olma;

⁷⁵² Râgıb, *Müfredât*, s. 430.

⁷⁵³ *Tehzib-il Lugat* VI/ s. 72.

⁷⁵⁴ Buhârî, *Bab-ur Rikâk*, bab 1.

⁷⁵⁵ Ankebut 64; Mücadele 22; Ala 14; şems 9; Müminun 1; Bakara 5, 189; Âl-i İmrân 130, 200; Maide 35.

⁷⁵⁶ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 188-189.

⁷⁵⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 161-162.

⁷⁵⁸ Cürçânî, *Kitab-üt Ta’rifât*, s. 308; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4386.

⁷⁵⁹ Râgıb, *Müfredât*, s. 541; Ayrıca bkz. Maide 31; Müminun 40.

⁷⁶⁰ Zehebi, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII/ s. 485-487.

⁷⁶¹ İbn Manzûr, *a.g.e*, IV/ s. 3107.

“a’mele zihnehu”, bir şeyi anlatmak için düşündürme ve dili kullanma; “raculun amilun”, tabiatı aksiyonla bütünleşmiş olan; “imletün”, işin şekli, durumu veya ücreti gibi manalara gelir.⁷⁶² İnsan için kullanıldığı zaman sonucu itibariyle övülmeyi ya da kınanmayı gerektiren, ya da ne övgü ne de kınanmanın söz konusu olmadığı (mubah) her türlü fiildir.⁷⁶³

Kur’ân büyük günahlardan kaçınıp Allah’ın emirlerini yerine getiren salih amel sahiplerini över, buna ters davrananları ise yerer.⁷⁶⁴ Her ne kadar iman amelden ayrı tutulmuş ise de sorumluluk açısından bütünlük arzeder. Râzî imanı amelden ayrı görür ve bunu da ayetlerdeki iman ve salih amelin ayrı ayrı zikredilmesine bağlar.⁷⁶⁵ Amel imandan bir cüz değilse de, amelsiz cennetle müjdelenenin zor olduğu anlaşılır.⁷⁶⁶

Sünnetullah gereği Allah dünyada çalışana karşılığını verir. Kim daha çok çalışırsa başarıyı elde eden de o olur. Bu bağlamda hangi inanca sahip olmaktan öte, ne kadar çalışıldığı önem areder. Zaten İslâm insanları çalışmaya teşvik eder ve insan için ancak çalışmasının fayda vereceğini haber verir. Dünya ve âhiret mutluluğu insanın çalışmaları üzerine kurulur.

Bir kâfir sıfatı olan tembellik ve atâlet kimde bulunursa bulunsun, sahibini kaybetmeye mahkum eder. Maalesef bugünün Müslümanlarında pek çok kâfir sıfatı bulunmasına karşılık, kâfirlerde de pek çok Müslüman sıfatı mevcuttur. Batının Müslümanlara karşı üstünlüğü de onlardaki bu sıfatlar sebebiyledir. Kur’ân’ın kurucu ilkelerine göre bir hayat yaşamayan İslâm dünyası atâlet, cehâlet ve fakirliğin kısılcığında kalmıştır. “Bir hırka, bir lokma” anlayışı katiyyen İslâm’la bağdaşmaz. İslâm, sebeplerini yerine getirmeden sonucu bekleme manasına tevekkül anlayışını da reddeder. Bilakis Allah insanları evrende cârî olan kanunları anlamaya ve bilgi ile hayatı tanzim etmeye çağırır. Allah’ın ilmini anlamanın da tek yolu varlık kitabını iyi okumaktır. Bu kitabı Batı doğru okumuş ve bunun gereği olarak da üstünlüğü elde etmiştir.

⁷⁶² Zebidî, *a.g.e.*, XXX/ s. 55-59.

⁷⁶³ Râgıb, *a.g.e.*, s. 389; Ayrıca bkz. Bakara 277; Yunus 9; Hûd 23; Kehf 3; Meryem 96; Lokman 8; Buruc 11; Nisa 124; Taha 112; Tahrim 11.

⁷⁶⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 226.

⁷⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, II/ s. 139.

⁷⁶⁶ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 239-240.

m. 2. Mütevekkil

“tevkîl” başkasına dayanmak ve bir işte başkasını kendi yerine geçirmek anlamına gelir.⁷⁶⁷ Tevkîl edilen kimse de kendisine verilen işi müvekkili namına yapar. Bu bağlamda “tevekkül” iki manaya gelir; birisi bir kimsenin işlerini üstlenme, diğeri ise güvenme ve dayanmadır.⁷⁶⁸ Allah bizim için en büyük dayanaktır.⁷⁶⁹ Kullarına bir işi yapma hususunda cesaret veren ve onların başarılı olması için yardım edendir.⁷⁷⁰ Bedir’de Müslümanların sayısı az olduğu halde Allah’ın yardımı ile müşrikleri yenmişlerdi.⁷⁷¹ Tevekkülde Allah ahlâkına güven ve itimat vardır. İnsan kendi yapabileceklerini ortaya koyduktan sonra gücü her şeye yetene dayanır ve yaptığı çalışmaların asla zâyi olmayacağını bilir.

İslâmın tevekkül anlayışı sebeplerin yerine getirilmesinden sonra sonucun iyi olmasını Allah’tan beklemektir. Devesini bağlamadan tevekkül etmek isteyen bir bedeviye Hz. Peygamber “deveni bağla, öyle tevekkül et” demiştir. Sebepleri kusursuz yerine getirmek tevekkülün temel koşuludur. İnsan önce kendi gücü ile yapacaklarını ortaya koyar, sonra gücü her şeye yetene dayanıp O’ndan yardım ister. Kendi yapması gereken kısmı yapmayıp Allah’a dayanan birisi ise hiç bir zaman başarıya ulaşamaz. Çünkü sebepleri yaratan da Allah’tır ve bunları yerine getirmek kulluktur.

m. 3. Gâlip

“Galebe”, üstünlük sağlama, yenme, kahretme ve hâkimiyet kurma gibi manalara gelir.⁷⁷² “Galîbe”, boynu kalın olmak; “mugalleb”, defalarca yenilmiş olan anlamındadır.⁷⁷³ Kur’ân’da bu kelime rakiplerine karşı üstünlük sağlamış ya da bir iş hususunda başarılı olmuş kimseler için kullanılır.⁷⁷⁴

Evrende işleyen kevnî kanunlar herkes için aynı şekilde işler. Allah’ın kanunlarına riâyet etmeden, Allah’ın bizi galip kılması düşünülemez. Kur’ân’ı iyi derecede anlayan birisi sünnetullahı da, sebep-sonuç ilişkisini de, bilginin hâkimiyet

⁷⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/ s. 4909.

⁷⁶⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 604.

⁷⁶⁹ Âl-i İmrân 122, 160; Maide 11; Tevbe 51; İbrahim 11; Mücadele 10; Talak 3; Mümtehhine 4.

⁷⁷⁰ Hamdi Yazır, *a.g.e*, II/ s. 416-417.

⁷⁷¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 620.

⁷⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3278-3279.

⁷⁷³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, III/ s. 491.

⁷⁷⁴ Rum 2-3; Bakara 249; Enfal 48, 65; Mücadele 21; A'râf 113; Şuara 41; Enbiya 44.

olduğunu da anlamış olur. Galibiyet aklın aktif kullanılması, düşünceye gereken önemin verilmesi ve taassuptan kurtulup yeni fikirlere açık olunması ile mümkün olur.

m. 4. Kavvâm

“Kavvâm, “k-v-m” fiil kökünden gelmekte olup,⁷⁷⁵ bir şeyi gözeten, muhafaza eden, isteğinde sabit olan, bir hakkı ayakta tutan, azimli ve kararlı anlamına gelmektedir.⁷⁷⁶ “Kâ-me”, ayağa kalkma; “e-kâ-me”, bir yerde ikâmet etme; “kıyâm”, bir şeyi görüp gözetme, muhâfaza etme ve bir şeyi elde etmek için azimli olma gibi anlamlara gelir.⁷⁷⁷ Erkeklerin kadınlar üzerine kavvâm olması onları koruyup gözetmesi, haklarını muhafaza etmesi ve aile hayatını ayakta tutması anlamındadır.⁷⁷⁸ Bu husus kaba kuvvetle değil ahlâk ve fazîlet esasına dayanır.⁷⁷⁹

m. 5. Mücâhid

“Cehd ve cühd” tâkat ve meşakkat demektir.⁷⁸⁰ “İctihâd”, bir işi talep hususunda bütün gücünü sarfetmek; “cehede”, gücünü sonuna kadar kullanmak, hastalığın hastaya zararı son haddine ulaşmak, bir şeye arzu duymak, çok yemekten hazımsız olmak; “cehide”, geçimi sıkıntılı olmak; “el-cehâd”, bitki olmayan çorak arazi; “echede”, bir şey karışmak, malını bitirmek, düşmanlığı şiddetli olmak;⁷⁸¹ “cihâd”, hak dine çağrı⁷⁸² ve vatani düşmana karşı savunmak gibi anlamlara gelir.⁷⁸³ Mücâhid, sahip olduğu imkânların farkında olan ve bunları son haddine kadar aksiyonel bir şekilde kullanan kimsedir.⁷⁸⁴ Bu bazen savaş alanında olmakla⁷⁸⁵ birlikte çoğunlukla kişinin kendi iradesi etrafında cereyân eder.

Kur’ân, her şeyi detaylıca anlatan bir hukûk kitabı değildir. O, genel prensipleri ve ana ilkeleri içerisinde barındırır. İnsan da bu genel ilkelerden yararlanarak kendi çağının problemlerini ictihâdlarla çözmeye çalışır. Allah insan için çok geniş bir alan

⁷⁷⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V/ s. 3781.

⁷⁷⁶ Râgıb, *Müfredât*, s. 464-465; Ayrıca bkz. Hûd 100; Haşr 5; Zümer 9; Nisa 34; Maide 8; Âl-i İmrân 18.

⁷⁷⁷ Zebidî, *a.g.e.*, XXXIII/ s. 305-315.

⁷⁷⁸ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II/ s. 556-557.

⁷⁷⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 67.

⁷⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/ s. 708.

⁷⁸¹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VII/ s. 534-539.

⁷⁸² Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 107.

⁷⁸³ Mukâtil b. Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, s. 383-384.

⁷⁸⁴ Hac 78; Tevbe 41; Nisa 95.

⁷⁸⁵ Zemahşeri, *a.g.e.*, II/ s. 135.

bırakmıştır. İnsan ortaya koyacağı cehdi, gayreti ve ictihâdlarıyla bu boşlukları dolduracaktır. İnsan maddî güç sahibi olduğu gibi mânevî gücün de sahibidir. İctihâd edebilme yeteneği onun mânevî gücünü gösterir. İnsan zorluklara karşı mücadele ettikçe yükselir ve mâhiyetindeki pek çok potansiyel yeteneklerde aktif hâle gelir. Teklif kelimesinde de aynı anlam vardır.

m. 6. Kâid

“Kuûd”, “kıyâm”ın zıddı olup oturma durumunu anlatır.⁷⁸⁶ “Mak’at”, oturulacak yer; “kı’detün”, oturuş tarzı ve bir ailenin son çocuğu gibi anlamlara gelir.⁷⁸⁷ Bir şeyi üşenip yapmayana “kâid” denir.⁷⁸⁸ Bu kelime, mecâzî olarak, savaşa veya herhangi bir işe karşı tembellik gösterip başkalarının o işteki âkibetlerini bekleyen manasına gelir.⁷⁸⁹ Kur’ân’da bu kelime genel olarak aktif olmak, bir iş ve amelde bulunmak ya da aksiyon insanı olmanın zıddı olarak kullanılır.⁷⁹⁰ Bu vasfa sahip olanlar sorumluluklarından kaçan kimselerdir.⁷⁹¹

Fıtratına uygun hareket etmeyenler Kur’ân’da “yerinde oturup kalan kimseler” olarak vasıflandırılırlar. İnsanın fiziki yapısı oturmaktan çok hareket etmeye yatkındır. Oturma ârizî olup bu da dinlenip yeniden hareket etmek içindir. Kur’ân münafıkların bir kenarda oturup tevhid kavgasında yer almadıklarını bildirir. Onlar Hz. Peygamberin çağrısı karşısında değişik yalanlardan mâzeretler beyan etmişler ve böylelikle kendilerini âkibeti belli olmayan riskli yerlerden uzak tutmaya çalışmışlardır. Ancak onlar bu davranışları ile küfür tarafını tercih ettikleri için mutlak manada kaybetmişlerdir.

m. 7. Kehl

Bu niteleme gençliğin kemâline ermiş, gücü-kuvveti olgunlaşmış⁷⁹² kimseler için kullanılır.⁷⁹³ Otlar kurumaya yüz tuttuğu zaman “iktehelen-nebât” denir.⁷⁹⁴ Bu kelime Kur’ân’da Hz. Îsâ’nın beşikte insanlarla konuştuğu gibi gençliğinde onlarla

⁷⁸⁶ İbn Manzûr, *a.g.e*, V/ s. 3686.

⁷⁸⁷ Zebidî, *a.g.e*, IX/ s. 44-47.

⁷⁸⁸ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 58-59.

⁷⁸⁹ Râgıb, *Müfredât*, s. 456.

⁷⁹⁰ Nisa 95, 103; A’râf 16.

⁷⁹¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 135.

⁷⁹² Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, VIII/ s. 57.

⁷⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V/ s. 3947.

⁷⁹⁴ Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXX/ s. 362.

konuştuğunu ifâde etme sadedinde kullanılır.⁷⁹⁵ Henüz beşikte iken kendisinin Allah'ın kulu olduğunu, kitabın ve hikmetin kendisine verildiğini söyleyen Hz. Îsâ, bunları gençliğinin kemâlinde tam olarak bir kere daha söyledi.⁷⁹⁶ Meryem'e iftira atmak isteyen Yahudilere Allah, Hz. Îsâ ile cevap vermiş ve onların kötü düşüncelerini yüzlerine vurmuştu. Hz. Îsâ'nın bir peygamber olarak fonksiyonunu îfâ etmeye başlaması olgunluk yaşına erince (kehl) olmuştur.

m. 8. Habîs-Tayyib

“Habîs”, “tayyib”in zıddı olup rızık, çocuk ve insanla ilgili durumlarda kullanılır.⁷⁹⁷ Aklen ya da hissen çirkin görülenler olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu kelimenin zıddı “tayyib” de aklın hoş kabul ettiği ve nefse hoş gelen manasınadır.⁷⁹⁸ Kur'an yiyecek konusunda yasakçı zihniyetin anlayışlarını yıkma ve onların meşrûluğunu anlatma sadedinde “tayyib” kelimesini kullanarak yiyecekler hakkında bir çeşit kutsama fikri verir.⁷⁹⁹ Gazâlî'ye göre fiil fâilin gayesine uygun ise hasen, aykırı ise kabih, ne uygun ne de aykırı ise sefeh diye isimlendirilir. Yine Gazâlî'ye göre bu kavramlar insanların tabiat, örf, adet ve arzularına göre değişiklik arz eder.⁸⁰⁰ Neyin iyi neyin de kötü olduğunu Allah bildirir.

Bazen Arap belâgatına uygun olarak insan telaffuz edilir, ancak bundan onun fiilleri kastedilir. Bu bağlamda Kur'an insan tabiatına aykırı çirkin davranışlara ya da bu davranış sahiplerine de “habîs” der.⁸⁰¹ Ayrıca bu iki kelime Kur'an'da bazen haram-helal,⁸⁰² bazen kötülük yapmaya alışkın kimseler veya bunun zıddı olanlar,⁸⁰³ bazen mümin-kâfir⁸⁰⁴ ve bazen de yalan-doğru⁸⁰⁵ manalarında kullanılır.

Bir şeyin iyi ya da kötü olması (hüsün-kübuh) zâtî yönü itibariyle midir, onda bulunan bir sıfat sebebiyle midir, neticesi açısından mıdır yoksa bize izâfet yönüyle

⁷⁹⁵ Râgıb, *a.g.e.*, s. 493.

⁷⁹⁶ Zemahşeri, *a.g.e.*, I/ s. 559.

⁷⁹⁷ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, V/ s. 231; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 1088.

⁷⁹⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 158-159; İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV/ s. 2731.

⁷⁹⁹ İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 308.

⁸⁰⁰ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 172.

⁸⁰¹ Âl-i İmrân 129.

⁸⁰² Nisa 2.

⁸⁰³ Nur 26.

⁸⁰⁴ Maide 100.

⁸⁰⁵ İbrahim 26.

midir? Kelâmcılar hüsün-kübuh başlığı altında bu soruları tartışmış ve değişik fikirler ortaya atmışlardır. Mâturidî kötü ya da çirkin denilen şeylerin yaratılmasında bizim bilmediğimiz pek çok gizli hikmetlerin bulunduğunu, insanlara bakan yönüyle bunların birer imtihan unsuru, Allah’a bakan yönüyle onun birliğinin delillerinden olduklarını belirtir.⁸⁰⁶ Mutezileye göre bir şeyin hüsün ya da kübuh olduğunu belirleyen akıldır. Vahiy ise aklın anlayabileceği alanlarda açıklık getirir.⁸⁰⁷

Kur’ân bazen bir yiyeceği habîs diye isimlendirirken ondan gelecek zarar itibariyle bu ismi verir. Mesela içkiye kötü, habîs veya necis denmesindeki temel espiri onun insana zarar vermesi itibariyledir. Ancak içkinin ham maddeleri olan üzüm, arpa ve diğer yiyecekler tek başlarına kötü değillerdir. Ne zaman sarhoş etme özelliği kazanırlarsa o zaman necis olurlar.

O) ADÂLET AÇISINDAN İNSAN

o. 1. Hakem

Allah’ın isimlerinden olan “hakem”, “hâkim” ve “hakîm” isimleri insanlar için de kullanılır.⁸⁰⁸ “hakeme” fiili “if’âl” babında bir işi sağlam yapma, güzel yapma ve sabit kılma anlamına gelir.⁸⁰⁹ “h-k-m” ıslah manasıyla men etmek, “hüküm” bir şey gerçekte öyle olsun-olmasın, verilen hüküm bir şahsı bağlasın-bağlamasın bir şey hakkında karar verme ve yargıda bulunmadır.⁸¹⁰ İnsanlar arasında bu işi yapan kimseye “hâkim” denir. “Hakem” ise bir iş hususunda bilgisine ve hükmüne müracât edilen kimse olup hâkimden daha husûsî bir kullanıma sahiptir.⁸¹¹

İnsanın Allah’ın isim ve sıfatlarını temsil ettiğine bir örnekte onun hâkimlik ve hakemlik yapmasıdır. Hakların zayi olmaması ve her hakkın sahibine ulaşması için gerekli olan hükümler dünya da söz konusu olduğu gibi âhirette de olacaktır. Âhirette

⁸⁰⁶ Mâturidî, *Kitab-ut-Tevhid*, (ter. Bekir Topaloğlu), s. 137-138.

⁸⁰⁷ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 47.

⁸⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 951

⁸⁰⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI/ s. 526.

⁸¹⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 143-144.

⁸¹¹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II/ s. 560.

mutlak adâlet tecelli edecek ve hiç bir kimseye haksızlık yapılmayacaktır. Dünyada ise bu vazife insana bırakılmıştır.

Hukûk, bir yandan gaye güdücü, sosyal, siyasi, objektif ve tamamen dünyaya dönüktür; öbür taraftan ise normatift ve ahlâkîdir. Dünya içindeki münasebetlere hakkaniyet prensibini, ahlâkî düzenin prensibini, yani bu dünyaya ait olmayan bir şeyi sokmaya çalışmaktadır. Böyle bakıldığı zaman insanın olduğu gibi hukûk da iki kutuplu bir birliktir.

Sırf menfaat üzerine hiçbir hukûk kurulamaz. Çünkü kamu yararının gerekçesi ve fertlerin vazgeçilmez hakları tabî olarak birbiriyle bağdaşmaz. Eğer insan şahsiyet değilse (Sosyalizmde olduğu gibi sadece toplumun üyesi ise) o zaman herhangi bir mutlak, a priori, tabî hakkı da yoktur. Haklar ancak doğuştansa; hükümdar, parlamento veya sınıfın iradesi değilse, tabiatın veya Allah'ın vergisiyse, yani insanla beraber doğmuşsa vazgeçilmezdir. Onlar insan haysiyetinin bir yönüdür ve bu özellikleriyle de zamanı, şartları ve tarihi aşp, yaratılışa kadar uzanmaktadır.⁸¹²

o. 2. Muksit

“Kıst” adâlete uygun pay, hak edilen karşılık ve bir şeyin hak ettiği değer anlamında kullanılır.⁸¹³ Bu kelimenin “if’âl” babından kullanımı ise başkasının payını (kıst) verme, birinin hak ettiği karşılığı ona vererek insafı olma ve adâlet etmedir.⁸¹⁴ “K-s-t” şeklinde fiil olarak kullanımı ise başkasına ait olan hakkı alarak zulmetmek demektir.⁸¹⁵ Ayaklardaki eğriliğe “kast” dendiği gibi “kıstâs” da ölçü-tartı olup adâletten kinâye olarak kullanılır.⁸¹⁶

Kelime olarak aynı kökten gelen kavramlardan birisinin “kıst” adâlet diğerinin “kast” zulüm manasına gelmesi bize adâlet meselesinin ne kadar ince ve zor bir husus olduğunu hatırlatır. Bazen adâleti sağlayayım derken insanın zülme düşmesinin an meselesi olduğu bu kavramlar arası yakınlıktan çıkarılabilir. Kavram olarak birbirine çok yakın olan adâlet ve adâletsizlik aksiyonda da birbirine çok yakın olabilir. Adâlet adına

⁸¹² Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 319-320.

⁸¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/ s. 3626.

⁸¹⁴ Râgıb, *Müfredât*, s. 450; Ayrıca bkz. Rahman 9; Yunus 4; İsrâ 35; Maide 42.

⁸¹⁵ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XX/ s. 27.

⁸¹⁶ İbn Manzûr, *a.g.e*, V/ s. 3626.

ortaya konan bir aksiyon netice itibariyle bir zulüm olabileceği gibi bunun tersi de söz konusu olabilir. Bu farkı ortaya koyma akıl, irade ve bilgiyle hüküm vermekle olur.

İnsanların hüküm ve adâleti Allah'ın hüküm ve adâletini taklit etme teşebbüsüdür. İnsanların adâleti niyet, eğilim, saik gibi şeyleri ne kadar dikkate alırsa, ilâhî adâlete de o kadar yakın olur. Ferdîyetçilere göre suç işlemenin kabahati insandadır. Pozitivistler ise kabahatin toplumun, şartların, tek kelimeyle insanın dışında bulunan bir şey olduğu görüşündedirler. Birinci kanaate göre insan fâildir, hür ve mesul bir şahsiyettir, ikincisine göre ise, şeyler arasında bir şey, kaçınılmaz tabiat kanunlarına tâbi ve hürriyetini kazanmaya gücü yetmeyen biyolojik bir gerçektir.⁸¹⁷

Ö) DUYGUSAL AÇIDAN İNSAN

ö. 1. Şair

“Şa'r” saç; “şa're”, bir şeyi bilgi olarak dikkatlice inceleyip bilmektir.⁸¹⁸ “Eşâre”, bir şeyi bildirmek ya da öğretmek; “şîir”, işlerin inceliklerini bilme ve duygu ile sezme; “şaura”, bir şeyi icad etmek anlamına gelir.⁸¹⁹ “Şair” diğer insanların hissedemeyeceği ince şeyleri üstün zekası, engin dikkati ile bilen ve hissedenden kimsedir.⁸²⁰

Şiirde kelimeler ölçülü ve kâfiye içinde kullanılır. Şairler bazen hislerinin enginliğine mağlup olup hakîkâte uymayan ve ölçüye gelmeyen sözler de sarfedebilirler.⁸²¹ Süleyman b. Abdülmelik Ferezdak'tan bir şiir duyunca ona had uygulamak ister. Ferezdak hemen ey melik sen bilmez misin Kur'ân bizim hakkımızda şöyle der: “şairlere sapıklar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?”⁸²² der ve hadden kurtulur.⁸²³

⁸¹⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 328.

⁸¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/ s. 2273.

⁸¹⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XII/ s. 175-178.

⁸²⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 293; Ayrıca bkz. Enbiya 5; Saffât 36; Şuara 224.

⁸²¹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VI/ s. 120.

⁸²² Şuara 224-225.

⁸²³ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 425-426.

Vahyin ilk inmeye başladığı yıllarda bir kısım insanların Kur'ân için bu bir şiirdir demeleri onların Kur'ân'ın beyanı karşısında tesir altında kalmalarındandı. Câhiliye Araplarında şiir çok ileri seviyede idi. Sözü kullanmasını çok iyi bilen bu insanlar şiirleriyle bazen savaşa, bazen de barışa sebep olabiliyorlardı. Beyanda büyüleyici bir güç vardı. Allah'ın beyan gücünü beşeri seviyede temsil eden şairler de beyan gücü çok etkili oluyordu. Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi hakîkâtının bir yanını da onun sözü büyüleyici bir şekilde kullanabilme yeteneği oluşturur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA ÖNEMİ AÇISINDAN İNSAN

A. VARLIĞI VE VAZİFESİ AÇISINDAN İNSAN

a. 1. İnsanın Yaratılışı

Kur'ân evrenin ve içindekilerin tekâmül prensibine bağlı olarak sürekli geliştiğini ve bunun zamana bağlı olarak gerçekleştiğini ifâde eder. Tekâmül kelimesiyle kastımız evrim teorisi değil, Allahın eşyanın içerisine yerleştirdiği değişim ve gelişim kanunudur. Evren zaman mefhumuna sarılı olarak sürekli bir gelişim içerisindedir. Bu gelişim seyrinde zaman insanın sırasını gösterdiği anda Allah bizzât kendi eliyle diğer varlıklardan tamamen farklı olarak özel bir formda insanı yaratmıştır.

“Biz insanı kuru bir çamurdan, şekil verilmiş bir balçıktan yarattık.”⁸²⁴

“ Bir zaman Rabbin meleklere şöyle demişti; “Ben kuru bir balçıktan, şekil verilmiş, kokuşmuş çamurdan bir insan yaratacağım. Onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman siz hemen onun için secdeye kapanın.” Bunun üzerine melekler toptan secdeye kapandılar. Yalnız İblîs hariç, o secde etmekten çekindi. Allah buyurdu; “ ey İblîs ne oluyor sanada secde edenlerden olmuyorsun?” İblîs şöyle dedi; “kuru bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan yarattığın bir insana secde edemezdim.” Allah; “öyleyse oradan çık. Sen artık kovulmuş birisin, kıyamet gününe kadar lanet senin üzerinedir.” İblîs ; “ Rabbim öyleyse insanların kabirlerinden kaldırılacakları güne kadar bana mühlet ver” dedi. Allah “Allah katında bilinen bir güne kadar sen mühlet verilenlerdensin” buyurdu. İblîs “Rabbim beni saptırdığın için mutlaka bende yeryüzündekilere günahları süsleyeceğim, ihlaslı kullar hariç hepsini yoldan çıkaracağım” dedi.”⁸²⁵

⁸²⁴ Hicr 26.

⁸²⁵ Hicr 28-40.

İnsanın yaratılışı ile ilgili olarak kullanılan kelimeler üzerinde biraz durmak gerekir;

salsal; ses veren, yani vurulduğu zaman “tın tın” çınlayan, kuru, pişmemiş, çiğ çamur, pişmiş olursa da tuğla, kiremit gibi ses çıkaran kuru bir çamur olur.⁸²⁶

Hame; uzun süre su ile yumuşayıp bozulmuş, cıvık, kokuşmuş çamur yani balçıktır.⁸²⁷

Mesnün; bozulmuş, sürtülmüş, kazınmış, bilenmiş, dökülmüş ve bir şekil üzere resimlenmiş demektir.⁸²⁸

İnsan önce “salsal”, sonra da ondan özel bir şekilde kalıba dökülüp insan mayasını meydana getiren şekil kara balçık yapılmış ve ondan da son derece estetik bir varlık olan insan yaratılmıştır. “*Salsal*”, su ile karıştırıldıktan sonra süzülüp kuru çamur hâline getirilmiştir. Böyle kuru bir çamurda hayat eseri düşünülemez. Hayat, hayatın sahibinin hayat vermesiyle meydana gelen ilâhî bir sırdır. Allah insana kendi hayatından hayat, kendi iradesinden irade vermiş, göz, kulak, dil... gibi organlar vermiş, hepsinden öte kendi ilminden ilim vermiş ve ilmi elde edecek akli ona emânet etmiştir. Böyle muhteşem sanat eseri karşısında melekleri ve İblîsi saygı duruşuna davet etmiş ve sanatını onların takdirlerine arz etmiştir.⁸²⁹

Tabi ki bu onur, herkesin gıpta edeceği hatta hased edeceği bir makam idi. Herkes böyle bir şerefe sahip olmak isterdi. Ancak Allah bu şerefi sadece insana vermişti. Böylelikle insan bir taraftan kendisi Allah’ın en mükemmel sanatı, diğer taraftan da evrende Allah’ın sanatlarını, kudretini, ilmini seyredecek bir seyirci, bununda ötesinde Allah’ın isim ve sıfatlarını beşeri seviyede temsil etme donanımına sahip bir varlık olmuştu.

Böylesine bir değer şeytanı çileden çıkarmış ve onu elde edemediği üstünlük karşısında inkara ve hafife almaya götürmüştü. İblîs ise çamurdan yaratılan bir şeye saygı duymam deyivermişti. Kendi kendine bir kısım öncüller kurarak bir önerme oluşturdu.

⁸²⁶ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, V/ s. 440; Râzî, *Tefsiril Kebir*, XIX/ s. 182; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 404.

⁸²⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 405; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIX/ s. 184; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, V/ s. 440.

⁸²⁸ Râzî, *a.g.e*, XIV/ s. 90-95; Zemahşeri, *a.g.e*, IV/ s. 405; Ebû Hayyân, *a.g.e*, V/ s. 440.

⁸²⁹ Hicr 28-40.

Bu önermeye göre ateş, çamurdan üstündü. Fakat bunu söyleyen şeytandı. Yani fasit, yalancı bir kıyas ile insanın üstünlüğünü reddetme adına hezeyana girdi ve Allah'ın muhteşem sanatını küçük gördü. Bu durum sanatkârın sanatına bir hakaret olduğu için cezayı gerektiriyordu. Bunun için şeytanın cezası hemen geldi ve ona kıyamete kadar lanet damgası vuruldu.

İblîs girdiği yanlış yoldan ve yaptığı hatadan dönmek yerine Allah'tan mühlet istedi. Allah, ona kıyamete kadar mühlet verdi. Ancak bu nankörlüğün sonunda cehennem olduğunu da ona bildirdi. Şeytan ihlaslı kullar hariç bütün insanları yoldan çıkarmaya azmetti. İhlaslı kulları ise istese de yoldan çıkaramazdı. İhlaslı kulda Allah'ın verdiği donanımın farkında olup ilim üzere hareket eden, Allah'ın verdiği kabiliyetleri en güzel şekilde değerlendiren ve aynı zamanda alabildiğine ahlâkî ve adâletli kimsedir. İlimden uzak olup kör taklitle yetinen kimseler ise şeytanın avlayacağı avlardır.

İnsanı mükemmel bir sanat eseri olarak yaratan Allah, insanı inanıp inanmamada serbest bıraktı;

“Allah hakkın (gerçeğin) tam kendisidir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin.”⁸³⁰

İnsandan kendi irade ve gayretiyle kendi yolunu belirlemesini istedi. İnsan yapılan bu mukaveleye göre davranışlarında hür, ancak neticesine katlanmakla sorumlu olmuştu. Evrende kendisine böylesine üstünlük verilen bir varlık bir taraftan müjdeler, diğer taraftan da tehditlerle karşı karşıya kalmıştı.⁸³¹ Buna göre insan olma sorumluluğunu üzerinde taşımayı başarabilenler daha büyük imkânlarla kavuşacak, bunun aksi davrananlar ise mahrumiyetler yaşayacaktı.

“İnsanı sudan yaratıp ona bir nesep bahşeden ve sıhriyyet bağı ile akraba yapan odur. Rabbinin gücü her şeye yeter. Hal böyle iken inkarcılar Allah'ı bırakıp kendilerine ne fayda ne de zarar veremeyen şeylere kulluk ediyorlar. Zaten kâfir sürekli Rabbine karşı çıkar durur.”⁸³²

⁸³⁰ Kehf 29.

⁸³¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 583; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI/ s. 119.

⁸³² Furkan 54-55.

Kur’ân, genel olarak varlıkların yaratılışının sudan olduğunu ifade etmiştir. “Biz her canlıyı sudan yarattık.”⁸³³ Özel olarak insanın yaratılışı ise bir çeşit su olan nutfeden olmaktadır.⁸³⁴ Tek nutfeden erkek ve kadın gibi iki farklı insan yaratması Onun uluhiyetine ayrı bir delildir.⁸³⁵ Tefsirciler ayette kullanılan *nesep* kelimesi ile Âdem’e nispet edilen nesil, *sıhr* kelimesi ile de Havva’dan meydana gelmiş neslin kastedildiğini söylemişlerdir.⁸³⁶ Âdem ve Havva’dan erkek-kadın insan cinsi meydana gelmiş ve yine bu cinsin devamı kadın-erkek birlikteliğine bağlanmıştır.

Varlık Allah’ın ilmindeki ilmi asıllardan alınan prototiplere uygun olarak kudret eliyle yaratılmış ve bu yaratma olayı sebep-sonuç ilişkisi içerisinde çeşitli safhalar hâlinde olmuştur. Önce Allah’ın ilminde ilmi sabiteler olarak var olan şeyler durgunluk-hareket arası değişen manzaralar olarak birbirini takip ederken, bu esnada bir su indirilmiştir. Şüphesiz hayat bir tek çeşit olarak ortaya çıkmamıştır. Değişik şekil ve seviyede evrende belirmiş ve bundan bir çeşit süzme, öz bir çeşit hayat yaratılmıştır ki bu da insandır. İnsanda tek bir cins olarak değil, farklı cinslerde ve renklerde yaratılmıştır.

“ And olsun ki biz insanı çamurdan yarattık. Sonra onu emin ve sağlam bir karargahta nutfе hâline getirdik. Daha sonra nutfeyi alakaya, alakayı da mudgaya çevirdik. Derken mudgayı kemiklere döndürdük ve ona et giydirdik. Bundan sonra onu bambaşka bir varlık olarak şekillendirdik. Yaratana en güzeli Allah pek yücedir.”⁸³⁷

Ayette geçen “sulâle” kelimesi “sell” masdarından alınmadır. Bu kelime ise bir şeyi bir şeyden incelik ve yumuşaklık ile sıyrıp çıkarmak demektir.⁸³⁸ Şu halde bir şeyin sulalesi o şeyden sıyrılıp çıkarılan bir netice demek olur.⁸³⁹ İnsan önce böyle çamurdan sıyrılıp çıkarılmış bir sulaleden yaratılmıştır ki, bu mertebe ilk insan Âdem’in yaratıldığı ve insan cinsinin başladığı ilk evredir.⁸⁴⁰ Allah çamurdan madenleri, bitkileri ve hayvanları yaratmış, bunların özünden de insanı yaratmıştır. Yani insan bütün varlığın

⁸³³ Enbiya 30.

⁸³⁴ Râzî, *a.g.e.*, XXIV/ s. 101.

⁸³⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 363.

⁸³⁶ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, VI/ s. 464.

⁸³⁷ Mûminun 12-14.

⁸³⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 221.

⁸³⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V/ s. 511.

⁸⁴⁰ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI/ s. 368.

özü, esası ve süzmesidir. İlk insanın yaratılmasından sonra insan türünün yaratılışı ve evreleri insanın tohumunda dercedilmiştir.⁸⁴¹

“ Ey insanlar eğer siz öldükten sonra yeniden diriliş hakkında şüphe içinde iseniz şurası bir gerçek ki biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra bir alakadan, sonrada yaratılışı belli belirsiz bir çiğnem etten yarattık.”⁸⁴²

Öldükten sonra yeniden dirilme konusunda şüphe içerisinde olanlara ya da haşrı reddedenlere Kur’ân pek çok aklî deliller getirmiş ve onları düşünmeye davet etmiştir. Burada da Kur’ân insanın nazırını hayatın başlangıcına çevirerek bu hayatı kim başlatmışsa yeniden aynı şeyi yapabilir diye aklî deliller sergilemiştir.⁸⁴³ Cansız topraktan canlı bir insan yaratmak mutlak hayy olan Zât’ın işidir. İnsanı ana rahminde önce bir kan pıhtısı sonra bir çiğnem et, daha sonra da değişik evrelerden geçirerek yaratan Allah ölümden sonra diriltmeyi de yapacağını bildirmiştir.⁸⁴⁴ Farklı şekil, farklı boy ve farklı bir kimlik olarak dünyaya gelen her insan için pek çok evrelerden oluşan aynı yol söz konusudur ki bu da tevhide açık bir delildir.⁸⁴⁵

Başlangıçta süzme bir çamurdan mükemmel bir heykel olarak yaratılan Âdem ilâhî nefha ile buluşunca canlandı, gören, işiten, duyan ve akleden bir varlık oldu. Sonra Âdem yalnız kalmasın diye eşi Havva yaratıldı, böylece Âdem sükûna erdi. Bundan sonraki insanın yaratılışı ise ayette ifâde edildiği gibi bir sebep-sonuç ilişkisine bağlandı. Sürekli gelişim zinciri içerisinde herbiri kendisine mahsus bir hayat şekli ifâde eden, her seviyesinde bir çeşit diriltme olayını içeren bu tedric kanunu içerisinde meydana gelen insanın yaratılış safhalarını göz önünde bulunduran birisi onun evrende çok özel bir yere sahip olduğunu anlar.

“O Allah yarattığı her şeyi güzel yapandır. İnsanı yaratmada çamurdan başladı. Onun zürriyetini ise hakir bir sudan yaratır. Sonra onu düzenleyip tamamladı ve kendi ruhundan üfledi. Sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yarattı. Ne az şükredersiniz.”⁸⁴⁶

⁸⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII/ s. 85.

⁸⁴² Hac 5.

⁸⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII/ s. 8.

⁸⁴⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 177.

⁸⁴⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, VI/ s. 327.

⁸⁴⁶ Secde 7-9.

Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi insan için bir değer ifâdesidir.⁸⁴⁷ İnsanın yüceliğini, önemini belirtmek ve Allah katındaki konumunu hatırlatmak için böyle bir ifâde kullanılmıştır.⁸⁴⁸ İnsana verilen ruhun Allah'a izafe edilmesi insanı tam manada Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini de îmâ eder.⁸⁴⁹ Zira Allah'ın isim ve sıfatlarını temsil eden bir varlığı Allah'tan başkasının tam manasıyla bilmesi mümkün değildir. İnsanın görme, işitme ve akıl sahibi olması kıyası vahidi yoluyla Allah'ın görmesi, işitmesi ve ilmine delalet eder.

a. 2. İnsanın Varlığa Çıkışı

Kur'ân insanı iki seviyede ele almaktadır: Bunlardan ilki, insanın maddî varlık yapısını karşılayan beşer, diğeri ise bu maddî yapıyı anlamlı kılan ruhsal yönü temsil eden insandır. İnsan, insansı bir varlık olan beşer statüsünden çıkıp tam anlamıyla insanlık niteliğini kazandığı ana kadar tabiatın işleyiş seyrine bağlı olan diğer varlıklarla aynı kaderi paylaşmıştır. Bu anlamda insan, biyolojik gelişimin en yüksek noktası, aklî düzenin gelişmesinin ise başlangıcı durumundadır.⁸⁵⁰

“Gerçekten insanın üzerinden öyle bir zaman geçti ki o zaman insan zikre değer bir şey değildi. Biz onu karışık bir damla sudan yarattık, onu işitir ve görür kıldık. Şüphesiz biz insanı imtihan ederiz. Ona hidayet yolunu gösterdik. Artık bundan sonra ya şükreder, ya da nankörlük eder.”⁸⁵¹

“İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki; bu süre içinde anılmaya değer bir şey bile değildi ...” ayetinde insanla ilgili olarak anılmaya değer görülmeyen yön, insanın bu beşerî yönüdür. İnsanın beşer yapısı, onun zoolojik tarafı ve tabiata bağlı olan yönüdür. İnsanî yönü ise “zaman dışı”dır. Bu sebeple insan, kendini sürekli tabiatın dışında metafizik bir alanla irtibatlandırmak zorunda hisseder. Bu özelliği, onun yapısına koyan zamandır.⁸⁵²

⁸⁴⁷ Ebû Hayyân, *a.g.e*, VII/ s. 194.

⁸⁴⁸ Zemahşeri, *a.g.e*, V/ s. 29.

⁸⁴⁹ Zemahşeri, *a.g.e*, V/ s. 29.

⁸⁵⁰ Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, s. 11-38.

⁸⁵¹ İnsan 1-3.

⁸⁵² Düzgün, “*a.g.m*”, s. 11-38.

Kur’ân’a göre insanın yaratılışı evrenin yaratılışından sonra olmuştur.⁸⁵³ İnsanın varlık sahasına çıkmadan önceki hâli zikre bile değmezdi. Yani insanın olmadığı bir zamanın insana anlatılmasının pek önemi olmadığı îmâ edildiği gibi aynı zamanda zamana değer veren, anlatıma güzellik katan şeyin insanın varlık sahasına çıkması ve evrende emâneti üstlenmesi olduğunu da îmâ eder.

Ayette geçen “hîn” alemin yaratılışı ile insanın yaratılışı arasında geçen süreyi ifâde eder.⁸⁵⁴ Başlangıcı Allah’ın yaratması olan insan bir anda yaratılmış basit bir varlık değildir. Zamanın başlangıcından bu yana aşama aşama yaratılmış, adı sanı geçmeyen şeylerden süzülüp birbirlerine katıla katıla birleştirilmiş, terbiye edile edile bir takım nitelik ve özellikler eklenerek yaratılmıştır.⁸⁵⁵ İnsan gittikçe mükemmelleşmek, en aşağı mertebeden en yukarılara ermek üzere yaratılmıştır. Böyle üstün donanımlı yaratılan insana bir kısım sorumluluklar da verilmiştir.

a. 3. Âdem ve Havva

Kur’ân ilk insanların Âdem ve onun eşi Havva olduğunu bizlere bildirerek insanın özel bir yaratılışla yaratıldığını ve bunun tabiatın işleyişinin zorunlu bir sebebi olmadığını açık bir şekilde ifâde eder;

“Ey insanlar sizi tek bir nefisten yaratan, ondan da eşini ve her ikisinden bir çok erkek ve kadın türeten Rabbiniz’den çekinin.”⁸⁵⁶

İnsanlık Âdem’in yaratılmasıyla başlamış, Havvanın ona eş olmasıyla devam etmiştir.⁸⁵⁷ Havvanın yaratılışı ile ilgili iki görüş var;⁸⁵⁸ birisi Âdem’e ait bir parçadan (sol kaburga kemiklerinden birinden), ikincisi Âdem’in cinsinden Âdem’in eşi olarak yaratıldı. Bir kısım kimseler bu ayetle istidlâl ederek şöyle demiştir; “bütün insanlar tek bir nefisten yaratıldı, tek nefis olan Âdem ise topraktan yaratıldı, sonradan olan bir madde önceden olan bir maddeden yaratılmıştır. Herhangi bir şeyin sırf yokluktan yaratılması imkânsızdır.”⁸⁵⁹ Bu iddiada Allah’ı insanî düzlemde kabul ve Onun sahip

⁸⁵³ Zemahşeri, *Keşşâf*, VI/ s. 274.

⁸⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII/ s. 321-323.

⁸⁵⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII/ s. 454-457.

⁸⁵⁶ Nisa 1.

⁸⁵⁷ Zemahşeri, *a.g.e*, II/ s. 5.

⁸⁵⁸ Râzî, *a.g.e*, VII/ s. 311.

⁸⁵⁹ Râzî, *a.g.e*, VII/ s. 313.

olduğu isim ve sıfatları nazara almadan bir değerlendirme söz konusudur. Mantikî bir kıyasla evreni Allah'ın yoktan var ettiğini anlayabiliriz. Şöyle ki;

Bir şeyi bir şeyden yaratmak aklen imkânsızdır. Yaratılmış olan şey kendinden önceki şeyin aynısı olursa bu bir yaratma olmaz. Şayet biz bu yaratılan şeyin kendinden önce mevcut olan o şeyden başka bir varlık olduğunu söylersek bu durumda yaratılan ve sonradan meydana gelen bu şey sırf yokluktan meydana gelmiş olur. Evrende Allah'ın benzeri veya aynı özellikleri taşıyan hiç bir şey yoktur. Zaten yaratılmış bir şey ilah olamaz. Allah bir maddeden meydana gelmediği için onun maddesi âlemde asla mevcut değildir. Allah bir şeyi yaratmak için her hangi birşeye veya ham maddeye asla ihtiyaç duymaz. Eğer ihtiyaç duysaydı bu bir noksanlık olurdu ki o zamanda Allah olması söz konusu olmazdı.

a. 4. Ruh ve İnsan Benliğinin Mâhiyeti

Kur'ân'da kullanılan “ruh” kavramı hakkında İslâm düşünürleri farklı fikirler ortaya atmış ve bunun ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır;

“ Ey Muhammed sana ruhtan soruyorlar, deki; ruh Rabbimin bildiği bir iştir. Size ilimden az bir şey verilmiştir.”⁸⁶⁰

Ruh ve insan benliği hakkında pek çok tartışma olmuş, insanda asıl olan şeyin ruh mu, beden mi ya da her ikisi mi veya böyle bir ayırımın hiç olmadığı mı üzerine pek çok şey söylenmiştir. Müfessirlerin çoğuna göre bu ayette kastedilen şey hayatın sebebi olan ruhtur.⁸⁶¹ Zemahşeri ruhun mâhiyetinin Allah'ın ilmine has kılınmış özel bir varlık olduğunu söyler.⁸⁶² Bu ayette zikri geçen ruh hakkında söylenen görüşleri şöyle özetleyebiliriz;

1) Ruhtan maksat Kur'ân'dır. Çünkü Allah bir çok ayette Kur'ân'ı ruh diye isimlendirmiştir.⁸⁶³

2) Ruhtan maksat gök meleklerinden bir melektir ki kuvvet ve kudret bakımından en büyük melektir.

⁸⁶⁰ İsra 85.

⁸⁶¹ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XV/ s. 36-45.

⁸⁶² Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 548.

⁸⁶³ Şura 52; Nahl 2.

3) Hasan Basri ve Katade'ye göre ayette geçen "ruh" ifadesinden kastedilen Cebrail'dir.⁸⁶⁴

4) İnsandaki hayatın kaynağı olan şeydir.

Ruh deyince başlıca üç şey göz önünde bulundurulmuş olur;

a) Kendisi ile hareketin gerçekleştiği şey, yani hareketin başlangıcı,

b) Kendisi ile hayatın olduğu şey yani hayatın başlangıcı,

c) Kendisi ile anlayışın gerçekleştiği şey yani anlayışın başlangıcı.

Hareketin başlangıç noktası olması düşüncesiyle ruh maddenin tam karşılığı olarak "kuvvet" demek olur. Hayatın başlangıcı olarak ise bundan daha özel olup hayatın kaynağıdır. İdrâkın başlangıcı olmasıyla ruh, bilgi, anlama, ilim, irade, konuşma gibi şeyler dolayısıyla hayatın en yüksek mertebesidir.⁸⁶⁵

İnsan benliğinin hakîkâtinin ne olduğu hususunda pek çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Her insan "ben" diye bir şeyin olduğuna dair zaruri bir bilgiye sahiptir. İnsan bildim, anladım, gördüm ...vb. dediğinde bunlardan her birine "ben" zamiri ile işaret etmiş olur. İnsan ya cisimdir, ya arazdır, ya cisim ile araz toplamı bir varlıktır, yâhut cisim ve arzadan başka bir varlıktır, yâhut da bu üçündendir.⁸⁶⁶ Bu taksimât aklî taksimâttir.

Bir kısım kelâmcılar insanı salt maddî bir bünye olarak ele almış, insan için "gözle görülen maddî cisimdir" demişlerdir.⁸⁶⁷ Razi buna karşı çıkar ve delillerini şöyle sıralar;

1) İnsan vücûdu artma-eksilme, şişmanlama-zayıflama gibi değişken olduğu hususunda kesin bilgi vardır. Değişen şeyler değişmeyen şeylerden farklıdır. O halde insan sırf bedenden ibâret değildir.

⁸⁶⁴ Şuara 193; Meryem 17, 64; Kadir 4.

⁸⁶⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/ s. 320.

⁸⁶⁶ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XV/ s. 38.

⁸⁶⁷ Râzî, *a.g.e*, XV/ s. 38-43.

2) İnsan fikri bir şey ile meşgul olurken vücûdundan habersizdir. Bu durumda insan kendisinin bir parçasını biliyor, diğer parçalarını bilmiyor demektir. Yani bilinen bilinmemiş oluyor. Buda gösteriyor ki insan yalnız bedenden ibâret değildir.

3) İnsan aklı, uzuvlarını kendisine izafe ederek konuşur (başım, gözüm ...vb) halbuki muzaaf, muzaafun ileyhten başkadır. Bunun gibi insanın beden ve uzuvlardan farklı bir özü ve hakîkâtî vardır.

4) İnsanın cisim olmasının imkânsız olduğuna dair bütün deliller insanın sadece cisimden ibâret olmadığına dair de delildirler.

5) İnsan bedeni ölü olsa bile mâhiyeti diri olabilir. “Allah katında öldürülenlere ölüler demeyin, onlar Rabbileri katında diri olup rızıklandırılırlar.”⁸⁶⁸

6) Kur’ân ve hadislerdeki naslar insanda bedenden başka bir özün olduğunu bildirir.⁸⁶⁹

7) “Ey itminana ermiş ruh! sen O’ndan razı, O da senden razı olarak dön Rabbine”⁸⁷⁰ ayetindeki “dön” hitabı ancak ölümden sonra olur. Bu da cesedin dışında Allah’tan hoşnut olan ve Allah’ın kendisinden hoşnut olduğu bir şeydir.⁸⁷¹

İnsanı sadece bedenden ibâret sayanlar ise konuyla ilgili şunları söylerler; İnsan bedeninin içinde mevcut olan bir cisimdir. Bu âlemdeki maddeler dört unsurdan veya bunların terkiibinden meydana gelmiştir. İnsan bedeninde hâlis, saf, katıksız bir maddenin bulunması imkânsızdır. Bunun için insan bu dört unsurun karışımından meydana gelmiştir.⁸⁷²

İnsanı ruhla bedeninin bileşiminden ibâret sayanlar ise konuyu şöyle açıklarlar; İnsan şu belli cevher (ruh) ile bedenden ibârettir. Buna göre insan ne âlemin içinde ne de dışında, sadece âlemde tasarruf ve idare etme ilişkisi olan bir varlıktır. Ruh bedenle ilişki kurduğunda bedenle aynîleşmiş olur. Böylece nefis bedeninin aynısı ve bedende ruhun

⁸⁶⁸ Âl-i İmrân 169.

⁸⁶⁹ Mümin 46; Nuh 25.

⁸⁷⁰ Fecr 27-28.

⁸⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV/ s. 38-43.

⁸⁷² Râzî, *a.g.e*, XV/ s. 38-43.

aynısı olur. İnsan bu ikisinin biraraya gelmesinden ibârettir. Ölüm vakti geldiğinde bu birliktelik bozulur. Beden dağılır, ruh varlığını devam ettirir.⁸⁷³

a. 5. İnsanın Halife Olması ve İsimlerin Öğretilmesi

Evrende diğer varlıklardan farklı olarak yaratılan insan yine aynı farklılığın bir gereği olarak yeryüzünde ilahî isim ve sıfatları beşerî seviyede gerçekleştirmek üzere “halife” olarak yeryüzünde görev almıştır. Böyle bir görev daha önce başka hiç bir varlığa verilmediği yalnız insana verildiği için bu onur meleklerde gıbtaya, şeytanda ise hasede sebep olmuştur;

“ Rabbın meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar “bizler Seni hamdle tesbih ve takdis edip dururken, yeryüzünde fesad çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife olarak yaratıyorsun” dediler. Allah da onlara “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” dedi. Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklerle arz edip “eğer sözünüzde sâdık iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi. Melekler, “Ya Rabb Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Senin bize öğrettiklerinden başka bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan Sensin” dediler. “Ey Âdem! eşyanın isimlerini meleklerle sen söyle” dedi. Âdem eşyanın isimlerini onlara haber verince “Ben yerde ve göklerdeki gaybı bilirim, bundan öte gizli, açık yaptıklarınızı da bilirim” dememişmiydim.”⁸⁷⁴

Ayette geçen “halife” kelimesi tekil olarak geçmiş ve Âdem için kullanılmıştır. Ancak belagatta cüz zikredilip ondan kül kastedilmesi kuralına uygun olarak burada Âdem ve Âdemden sonra gelip onun yerini alacak olan insan cinsi murad edilmiştir.⁸⁷⁵ Burada insanın yokluktan varlığa çıkarılması ve önünde meleklerin secde etmelerinin anlatılması Allah’ın insana verdiği değeri gösterir.⁸⁷⁶ Ayrıca bu değerın hatırlatılması insanın bu değeri kaybetmemesi adına da bir uyarıdır.

⁸⁷³ Râzî, *a.g.e*, XV/ s. 38-43.

⁸⁷⁴ Bakara 30-33.

⁸⁷⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 251; Râzî, *a.g.e*, II/ s. 174.

⁸⁷⁶ Ebu Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, I/ s. 286.

İnsanın zâtî bir kıymeti vardır. Günah, isyan ve bozgunculuk gibi şeyler sonradan kazanılan şeyler olup yaratılışdan değildirler. Hristiyanlardaki asli günah meselesi kesinlikle İslâmî anlayışa uygun değildir. Bu ayetlerde şeytanın mâhiyetinin insandan başka olduğu ve insanla şeytan arasında eski bir düşmanlık söz konusu olduğu anlaşılır.⁸⁷⁷ Şeytan bu düşmanlıktan asla vazgeçmeyecektir. İnsan asli fitratını muhafaza etmek suretiyle kendisini şeytana karşı koruyabilir ve mutluluğun en yüksek seviyesine ulaşmış olur.

İnsanlar yeryüzünde ortaya çıkmadan önce Allah, ezeli iradesini açıklayarak ve sonsuz kudretini göstererek meleklerle ben yeryüzünde bir halife yapacağım dedi. Kendi irademden, kudret ve sıfatlarımdan bazı yetkiler vereceğim. İnsan bu yetkiler ve donanım ile evrende tasarruf hakkına sahip olacak, hükümler verecek, sonra arkadan gelen diğer nesiller aynı görevi icrâ edecekler. Yani insan cins olarak Allah'ın isim ve sıfatlarını temsil edecek, evrende tasarrufta bulunup adâleti hâkim kılmak için çalışacaktır. Kendilerini danışma makamında gören melekler bir taraftan bundaki şerefi takdir ettiler, diğer taraftan da yeryüzündeki bir varlığa böyle yüksek bir irade yetkisi verilmesinde bir şer ve kötülük ihtimalinden korktular. Acaba böyle yüksek irade yetkisi alan insan bunu güzel kullanabilecek mi? Kendisine bu yetkiyi veren gerçek irade ve güç sahibini unutup ilahlık taslayarak bozgunculuk mu yapacak?

Melekler muhtemelen insan mâhiyetinin ilmi sabitelerinde o mâhiyetin isyana, fesada, kan dökmeye açık olduğunu görünce böyle bir varlığı yaratmanın, üstelik büyük yetkiler ve sorumluluklarla donatmanın hikmetini merak etmişlerdi. Meleklerle göre böyle isyana ve fesada açık yeni bir türün yaratılmasına ihtiyaç yoktu. Zira onlar sürekli Allah'ı tesbih ediyor ve O'na hamdlerde bulunuyorlardı. Meleklerin böyle bir soru sorması aynı zamanda kendilerini böyle bir makama ehil gördüklerini de îmâ eder. Yani eğer bu üstün irade gücü ve eşya üzerinde tasarruf hakkı ille de birine verilecekse biz melekler bu işe daha layıkız isteğini îmâ ediyordu.

Allah meleklerle şüphesiz “Ben sizin bilemiyeceklerinizi bilirim” buyurdu. Şüphe yok ki mutlak şekilde düşünüldüğü zaman ilâhî ilmin kendi ilimlerinden kıyas kabul edilemeyecek şekilde üstün olduğunu melekler biliyordu. Öyle iken inkar makamında

⁸⁷⁷ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ s. 272.

tekit ifâde eden bir edat ile Allah'ın bunu tekrar hatırlatması insanın evrendeki konumunun önemi ile ilgilidir. Buna göre insana böyle üstün bir şerefın verilmesinde meleklerin bilmediği pek çok yönler var demektir. Yine Allah'ın onlara bu cevabında onların zımnî olarak bu şerefi istemelerinin uygun olmadığı çünkü tabiatlarının bu iş için yetersiz olduğuna dair de işaret vardır.

Meleklerle gerekli cevap verildikten sonra Allah Âdem'e isimleri öğretti. Bu durum Âdem'in ilim olarak meleklerden üstün olduğuna açıkça delalet eder.⁸⁷⁸ İsimlerin Âdem'e öğretilmesi dilin önceden var olduğunu ve konuşmanın bundan sonra meydana geldiğini gösterir.⁸⁷⁹ İsimlerden kasıt müsemmalar ve isimlerle ilgili diğer hususlardır.⁸⁸⁰ İsimlerin Âdem'e nasıl öğretildiğiyle ilgili olarak iki bakış açısı düşünülebilir;

1) Allah bütün isimleri Âdem'in tabiatına kodladı.

2) Âdem bütün isimleri gerektiği zaman koyabilecek bir donanım ile yaratıldı.⁸⁸¹ Âdem'in evrendeki yeri ve üstünlüğü düşünüldüğü zaman ikinci bakış açısının daha uygun olduğu anlaşılır.

İsim koyma, isimleri mâhiyetlere uygun olarak bilme, isimle müsemma arasındaki ilişkiye uygun adlar verme olduğu için üstün bir kabiliyettir. Âdem bu üstün kabiliyet ile eşyanın mâhiyetlerine uygun isimlerini bildi. Burada insanda mevcut olan yeteneklerin eğitim ile potansiyel olmaktan aktif hâle getirilmesine bir teşvik vardır. Eğitim insan cinsinin mâhiyetinde olan en üstün sıfattır. Âdem'e öğretilen isimler konusunda değişik anlayışlar vardır. Ayette geçen bütün (külleha) isimlerin kapsamı nedir? bu konuda değişik bakış açıları var;

1) İnsanların tanışmalarına ve konuşmalarına yardımcı olan bütün isimler

2) Meleklerin isimleri

3) Âdem'in zürriyyetinin isimleri

⁸⁷⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, I/ s. 289.

⁸⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 191.

⁸⁸⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 253.

⁸⁸¹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ s. 266-267.

4) İsimlerden maksad dil değil eşyanın duyguları, diğer bir ifâde ile bu duygulardan oluşan ilmi suretlerdir. İnsanla eşya arasındaki ilişki, dilin nesnesi ve dolayısıyla hükmetme alanı olan eşyadır.

Bilginin tanımı, eşyaya hâkim olmanın getirdiği her türlü iktidar ve hâkimiyet olarak tespit edilmiştir. Modernizmin bilgi ve nesnesiyle ilgili getirdiği bu tutum tutarlı bir yaklaşımdır. Bakara 2/31’den itibaren aktarılan bilgiler insanın (Âdem) isimlendirme aktının konusunun eşya olduğunu, Tanrıyı isimlendirmedini ve kendisine böyle bir yetkinin verilmediğini, zira isimlendirmenin isimlendirilen nesneye hükmetme yetkisini de beraberinde getirdiğini görürüz. İslâm kültüründe saf anlamıyla bilgi tanımının “varlığın hakîkâtini keşfetme” ya da “hakîkâtin bilgisini elde etme” gibi, “inşâ etme” ye değilde, “anlama ve açıklama”ya yönelik mutlak ve soyut bir hedefe yönlendirilmiş olması ve gözümüzün önündeki eşyanın başka bir ifâdeyle varlığın hakîkâtinin bile sadece Mutlak Hakîkât olan Allah’a götüren bir gösterge olduğu için ikinci dereceden bir hakîkât olarak kabul edilmesi, kültürümüzdeki bilgi anlayışının ve bu anlayışa dayalı olarak geliştirdiğimiz külliyatın niteliği konusunda bizlere ipucu vermektedir. Bilgi metodumuzda, eleştirdiğimiz bu noktadaki bir değişme rasyonel ve empirik düşünmenin yükselişini hazırlayacak, bu bir yandan aklın özgürleşmesi demek olan rasyonalizmi bir yandan da eşyanın bilgisinin eşyadan öğrenilmesi demek olan empirizmin yolunu açacaktır. Bu da bilginin sadece “anlama ve açıklamaya” çalışma fonksiyonunu “yapma ve inşâ etme”ye dönüştürecektir. Ancak bunun insanî yönden bir bozguna yol açmayacak bir dönüşüm olması için sağlam bir dinsel ve ahlâkî temele oturması şarttır.⁸⁸²

Âdem’e isimlerin öğretilmesi ona ilim ve kelâm sıfatının verilmesini gerektirir. Evrende üstün irade sahibi olarak yerini alacak bir varlığın beyan gücüne sahip olması çok önemlidir. Başlangıçtan günümüze kadar insan cinsinin pek çok dile sahip olması Âdem’e verilen bu kabiliyettendir. İnsan bu donanım ile kıyamete kadar muhatap olacağı bütün eşyaya isim koyacak ve bu sûretle onları ilme konu edecektir. İlim hâkimiyet getirdiği için insan eşyaya isim vermekle aynı zamanda eşya üzerinde hâkimiyette kurmuş olacaktır.

⁸⁸² Şaban Ali Düzgün, “Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu”, Kelâm Araştırmaları, 1:1 (2003) s. 97-120.

Meleklerde şuur sahibi varlıklardır. Fakat insana has olan isimleri bilme kabiliyeti onlarda yoktur. Nitekim isimler meleklere arz edilince onlar bu işi bilmediklerini açıkça ifâde etmişlerdir. Yani Allah, Âdem'e öğrettiği isimleri meleklere arz edip; haydi siz zımnî olarak ifâde etmek istediğiniz hilafet yeteneğinizi göstermekte haklı iseniz işte bunların isimlerini bana güzelce haber verin dedi. Meleklerin bu soruya cevabı onların halifelîge liyakatlarının olmadığını açıkça gösterdi. Âdem müsemmâyı sadece zâtlarıyla değil isimleriyle de tanıdı. Bu yetenek, eşya hakkında tasarruf, tedbir, adâletli olma veya bunlarla ilgili diğer şeylerin huzura getirmeye ihtiyaç olmaksızın gıyaplarında da isimleriyle anlatılabileceği imkanını verdi.

Kelâm sıfatı ilim sıfatından fazla bir meziyete sahiptir. Dile ait kuvvet, diğer ifâde ile gerçeğe uygun konuşma ve düşünmenin şahsi bir değeri vardır. Bu imkân olmadan hükümler yerine getirilemez. Melekler bu imtihan neticesinde bu üstün vazifeye ehil olmadıklarını açıklamışlardır. İlim yönünden insanın üstünlüğü beyan kabiliyeti ile pekiştirilmiş ve bu vazifeye ehil olduğu meleklere de gösterilmiştir.

İlim hakîkâtın bizzat görünümü ve bir özel inkişafıdır. Gerçek, ilmin içinde saklıdır. İlim ile öğrenilen hakîkâtler kelâm ile ifâde edilir. Kelâm ilmi aktarırken isimleri kullanır. Böylece isim gerçeği sırtında taşıma görevini îfâ eder. İsmın asıl manası bir şeyi zihne yükseltmek için kullanılan işaret ve delildir. İsim kendisi de bir şey olmakla beraber isimliği diğer bir şeye işaret ve delil olma bakımındandır. İsim müsemmâyı zihne getirip hazır eder. Yani isim müsemmânın ilmi vücududur. Bunun için ismin müsemmânın mâhiyetine uygun konulması müsemmânın zihinde açık, anlaşılır halde isim yoluyla hazır bulunmasını sağlar. Böylelikle insan isimler yoluyla müsemmâ üzerinde hâkimiyet kurar.

a. 6. İnsanın Yeryüzüne İnişi

Âdem bir yanlış yapmış ve kendisine konulan sınırı aşmıştı. Gökte şeytanla Âdem arasında başlayan bu kavga aynı zamanda Âdem'in yeryüzü serüveninin de başlangıcı olmuştu. Aslında Âdem kıssası, şu an yaşayan, her an düşen, kendisine vahiyle ve sağduyuyla yeniden normalleşmenin yolları gösterilen insanın hikayesidir. Böyle bir

noktadan hareket ettiğinde tarih felsefesi, bu Âdem hikayesini yaşayan bütün âdemlerin hikayesi olarak yorumlayarak, yaşayanların tarihinin felsefesini yapmış olacaktır.⁸⁸³

Bütün evren bir saray gibi hazırlanmış ve misafirini bekliyordu. Âdem yeryüzüne iner inmez ilk işi günahı için tövbe etmek, yaptığı yanlış telafi etmek, geçici olan günden kurtulup yeniden ve daha sağlam bir şekilde Rabbine yönelmek oldu. Yani Âdem hatasını anladı ve o hatada ısrar etmedi. Bu nokta Âdemle şeytan arasındaki en esaslı farktır. Her ikisi de birer hata işledi. Ancak şeytan hatasında ısrar etti veretti, Âdem ise hemen tövbe ile hatadan vazgeçti. Günah tabiatına mal olup bir huy hâline gelmeden Âdem hemen iman akdini söz, fiil ve kalp ile yenileyip kurtuluşa yöneldi. İnsanı ümitsizliğe atacak olan şey meydana gelen bir günah değil, günahı ısrar etme ve bunun insan benliğinin bir yanı hâline gelmesidir.

İnsan yeryüzüne indirilince kendisine şu tavsiye de yapıldı; “şimdi size benim tarafımdan peygamber, kitap, herhangi bir delil veya hidayet sebebi gelirse ona uyarsanız, artık sizin için endişe edecek, üzülecek hiçbir korku ve azap yoktur. Fakat küfre sapıp onca delilleri, ayetleri görmemezlikten gelerseniz Allah’ın rahmetinden uzaklaşmış olursunuz.” Yani insan evrene gelirken hem “vaat”, hem de “vâid” le beraber gelmiştir ki bu da bir çeşit insan tabiatını iyi yönde teşvik sayılabilir. Artık bundan öte başarılı olmak ya da kaybetmek insanın eline verilmiştir.

İnsanlığı ayrılığa düşüren, şirke ve kavgaya sürükleyen, gerçekleri kabul yerine kaba kuvvetle herşeyi halletmeye çalıştıran bencillik, kibir ve heveslerin esiri olmaktır. Hz. Âdem karşısında İblis olayı tamamen bunu temsil eder. Kitap ehlinde sırf kendi içlerinden çıkmadı diye son peygamberi inkar etmeleri yine bu yüzdendir. Halbuki insan için ölçü kimin söylediği değil ne söylediğidir. Önemli olan söylenen şeyin hakîkât ve gerçeğe uygun olmasıdır. Gerçeği kimin söylediği neticeyi değiştirmez. Ancak günümüzün insanı, ne söylendiğinden daha fazla kimin söylediğine bakıyor ve bazen çok önemli hakîkâtleri anlamaya çalışmadan hemen reddediyorlar. Bu durum aklına güvenemeyen, başkasının akli ile yaşayanların hâli olup insan olma onuruna yakışmayan bir durumdur.

⁸⁸³ Düzgün, “İlahi Olanın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihin Teolojik Yorumu”, Kelâm Araştırmaları, 2:2 (2004), s. 57-82.

a. 7. İnsanın Emâneti Üstlenmesi

Emânet ya da eminlik başkasının hakları konusunda güvenilir ve inanılır olmaktır. Sonra güvenilen, inanılan şeye de isim olmuştur.⁸⁸⁴ Gerek Allah hakları, gerek insanların hakları ve gereksede diğer mahlukatın hakları ile ilgili sorumlulukların yerine getirilmesi konusunda emin olma, hakları yerli yerine koyma ve her hakkı sahibine verme de emânet olarak adlandırılmıştır.

“Biz o emâneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular. Onu insan yüklendi. O gerçekten çok zâlim ve çok câhildir.”⁸⁸⁵

Bu emânet Allah’ın diğer eşya da olduğu gibi cebren değil gönülden tercih ile yaptırmak istediği serbest fiillerden meydana gelen sorumluluktur.⁸⁸⁶ Böyle bir sorumluluk karşısında dağlar, gökler ve yer titreyip sorumluluğu almaya yanaşmadılar. Çünkü onlar bu işe ehil değildiler. Yaratılışları, kapasite ve kabiliyetleri bu ağır vazifeyi götürecek durumda değildi.⁸⁸⁷ Bunun için bu işi insan denen üstün, tam donanımlı ve gelişimi sınırsız müstesnâ bir varlık üstlendi. Bu da onun emânete ehil olduğunun deliliydi.

İnsan bu emâneti taşımada serbesttir. Emânet yerine getirildiği zaman sonuçları büyük, değeri çok yüce, aksi ise çok büyük zulüm ve haksızlıktır. Zulüm hakları yerine getirmeme ve hak sahibine hakkını vermemedir. En büyük zulüm şirktir. Çünkü Allah’ın hakkını hiç hakkı olmayan şeylere verme en büyük haksızlıktır. Bu zulmü işleyen kimse son derece câhil ve ilimden nasipsizdir. Bu câhil kimseler emâneti ifa etmek bir tarafa emânetin ne olduğunu ve ne kadar önemli olduğunu da anlamazlar. Ayetin sonunun cehâlet ve zulüm ile bitmesi bu iki vasfın insan için ne kadar çirkin ve kötü olduğunu vurgular. Bilgisizlik zulmü doğurur, zulüm ise emânetin zayi olmasını netice verir. Akıl insanda hem bir emânet hem de emâneti ifâ edecek bir araçtır. Aklı olmayanın emâneti de yoktur.

⁸⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV/ s. 235.

⁸⁸⁵ Ahzâb 72.

⁸⁸⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, V/ s. 102.

⁸⁸⁷ Râzî, *a.g.e*, XXV/ s. 236.

İnsan yeryüzünde özgür olmakla beraber özgürlüğünü kullanma biçiminden Allah’a karşı sorumludur. Özgürlüğe bir misal olarak siyasi alanı verebiliriz. Kur’ân’da doğrudan siyasetle ilgili hükümlere yer verilmemiştir. Yani Kur’ân hem insana gelmiş hem de siyaseti insana bırakmıştır.⁸⁸⁸ İnsanın kurtuluşu, Yüce Allah’ın kendisine verdiği yeryüzündeki görevini yerine getirmesine bağlıdır. Yani ahlâkî sorumluluğunu yerine getirerek olgunlaşması ve “insan-ı kâmil” olmasıyla insan kendisinden bekleneni yerine getirmiş olacaktır. Bu dünya görüşüne göre kurtuluş bir olumsuzluktan kurtulmak değil, iyiye, doğruya ve güzele doğru hareket etmektir. Kur’ân insanı önce günahkâr sayıp, sonra kurtarmaya çalışmaz. Her bir insan bizzat bir değerdir. Bir kişiliktir. Hiçbir kimse başkasının günahını yüklenmez. Her birey, görevini yerine getirip getirmediğinden Allah’a karşı sorumludur. Yani ahlâkî sorumluluğumuz bireyseldir.⁸⁸⁹

a. 8. İnsanın Sorumluluğu

İnsan, emaneti taşıyacak yetenekleri sebebiyle fiillerinden sorumlu olmak üzere yeryüzünde adâleti gerçekleştirme vazifesini üzerine almıştır. İnsanın adâleti kurmak üzere sergilediği fiilleri, ilahi adâletin beşerî seviyede temsilidir.

“Ey iman edenler Allah için hakkı ayakta tutanlar ve adâlete şahitlik yapanlar olunuz. Bir kavme olan kininiz sizi adâletsizliğe sevk etmesin. Adâletli olun çünkü bu takvaya daha uygundur.”⁸⁹⁰

Bu ayet tevhid dininin ahlâkî gayesini, sosyal ve siyasi hikmetini özetler.⁸⁹¹ Tevhid inancına sahip bir kimse tam hürriyetle adâleti ayakta tutmayı gaye edinir ve adâleti bir kısım dünya menfaatlerine asla değişmez. Allah’la yaptığı anlaşmanın bir gereği olarak insan Allah adına dimdik ayakta durup kendisi veya yakınları aleyhine bile olsa hakkı itiraf edip adâleti ikâme eder.⁸⁹² Bazı zamanlarda düşmanlık ve nefret duyguları kabarsa bile hakkın hatırını herşeyden üstün tutar ve kendine rağmen adâleti tercih eder.⁸⁹³ Genel olarak İslâm tarihinde Müslümanlar kendileri dışındaki insanlara

⁸⁸⁸ Ahmet Akbulut, “Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları”, *Kelâm Araştırmaları*, 4; 2 (2006) s. 1-10.

⁸⁸⁹ Akbulut, “Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları”, s. 1-10.

⁸⁹⁰ Maide 8.

⁸⁹¹ Razi, *Mefâtihi'l-Gayb*, VIII/ s. 531.

⁸⁹² Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 212-213.

⁸⁹³ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 177-178.

karşı hep âdil davranmış ve asla zulüm etmemişlerdir. Ancak kendi aralarında pek çok haksızlıklara, zulümlere ve adâletsizliklere girmişler, dışa karşı sergiledikleri o güzel tavrı kendi aralarında gösterememişlerdir.

Fikirlere saygı ve herkesi kendi görüşüyle kabul yerine baskı, zulüm ve başka anlayışa yaşama hakkı tanımama adına dini bile siyasete alet edenler olmuştur. Hatta cebri kader anlayışının arkasında Emevi devletinin kendi zulümlerini örtbas etme eğilimi olduğu bile söylenebilir. Buna karşın zulümlere karşı çıkanlar, baskıyı kabul etmeyenler kaderi inkar etmekle suçlanmış ve küfür damgası yemiştir. Halbu ki Kur’ân’daki 4 ana esastan bir tanesi adâlettir ve gerçek bir Müslüman adâleti asla hiç bir şeye feda etmez.

Yüce Allah “Rahman” olduğu için ezeli rahmeti umûmîdir. Herşeyin ilk yaratılışı ve îcadında almış olduğu bütün fitrî kabiliyetler Allah’ın Rahman oluşundan kaynaklanır. Varlıkların ilk yaratılışı yalnız Allah vergisidir. Hiç kimse seçim ve tercihte bulunmamış yalnız Rahman’a dayanmakla meydana gelmiştir. Taşın taş, ağacın ağaç ve insanın insan olması böyle zorlayıcı bir rahmet eseridir. Fakat bu kadar ile kalsaydı ilim ile bilgisizliğin, çalışma ile boş durmanın, itaat ile isyanın, iman ile küfrün, adâlet ile zulmün hiç farkı kalmamış olurdu. Durum gerçekten böyle olsaydı evrende iradeyi gerektiren iş ve hareketlerden hiç bir iz bulunmazdı.

İlim, irade, çalışma, ilerleme ve medeniyetler kurma imkânı ortadan kalkar hep tabî olur, cebriyecilerden olurduk. Hem kendimizi hem de Allah’ı yaptığı işlerde mecbur görürdük. İradenin yerini bir kısım içgüdüler alır, akıl ve iradenin gereklerini yapamazdık. Allah’ın “Rahman” olması yanında aynı zamanda “Rahim” olmasıyla ki bizler akıl ve irade sahibi varlıklar olarak yaratıldık. Böylece evreni şekillendirme, medeniyetler kurma, ilim ve bilgide ilerleme, adâleti ikâme gibi pek çok sorumluluklar mümkün olmuştur. Aklını ve iradesini güzel bir şekilde kullananlar Allah’ın Rahim sıfatındaki rahmetten faydalanacak, aksine davrananlar ise bu rahmetten mahrum kalacaklardır. Başlangıçta çalışan-çalışmayana bakmadan varlık alemini yaratmak Rahman oluşun bir rahmeti, daha sonra çalışanlara çalıştıklarının karşılığını vermek ve onları mükafaatlandırmakta Rahim oluşun rahmetidir.

“Allah size emâneti ehline vermenizi ve insanlar arasında adâletle hükmetmenizi emrediyor.”⁸⁹⁴

Emânet insanı, emin, güvenilir ve itimad edilen kimsedir. En büyük emânet tevhiiddir.⁸⁹⁵ Emânet, kendisine maddî veya mânevî herhangi bir şey gönül rahatlığıyla korkusuz bir şekilde teslim edilebilir ve istendiği zamanda eksiksiz bir şekilde geri alınabilir kimse olması anlamına mastardır.⁸⁹⁶ Bu ayetin nüzul sebebi olarak şöyle bir olay anlatılır; Hz. Peygamber Mekke’yi fethedince Kabe’ye girmek istemişti. Kabe’nin anahtarları ise Osman İbn Talha’da idi. Hz. Ali zorla bunun elinden anahtarları aldı ve Kabe’nin kapısını açtı. Bu olaydan hemen sonra ise az önce zikri geçen ayet nazil oldu. Ali’de Kabe’nin anahtarlarını tekrar bir müşrik olan eski sahibine iade etti.⁸⁹⁷ Emânete ehil olma müslüman olmakla ilgili olmayıp işin ehli olmakla ilgilidir.

İnsan, Allah’ın emânetini taşıyan emîni ve sorumluluğu alan yegane varlığıdır.⁸⁹⁸ Tabiatındaki olumsuz unsurlara rağmen insanın emânet üstlenmek için seçilmesi Allah’ın insana olan sevgisini gösterir.⁸⁹⁹ Bu sayede insan diğer varlıklar üzerinde tasarruf etme hakkına sahip olur ve hâkimiyetini tesis eder. İnsanlar emânet noktasında Allah’a karşı sorumlu oldukları gibi birbirlerine, çevreye ve muhatap olduğu her şeye karşı da sorumludurlar. Allah’ın insandaki emâneti akıl ve bunun bir neticesi olan adâlettir.⁹⁰⁰

a. 9. İnsanın Önemi

İnsan evrende Allah’ın en seçkin varlığı ve en gözde sanatıdır. Eşyanın hakîkâtine nüfûz edecek ve evrendeki ilâhî icraatları anlayabilecek bir akıl gücüne sahiptir. Bu akıl ile insan evrendeki hikmetleri keşfeder ve eşya üzerinde hâkimiyet tesis eder. İnsan bir taraftan bilgi elde eder, diğer taraftan da beyan gücü ile bu birikimi başkalarına aktarır.⁹⁰¹ İnsan dışındaki diğer varlıklar ise bir şeyi tam olarak anlama, eşyanın hakîkâtine nüfuz edip bunu başkalarına aktarma yeteneğinden mahrumdurlar.⁹⁰² Akıl, dil, yazı, güzel bir

⁸⁹⁴ Nisa 58.

⁸⁹⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 94.

⁸⁹⁶ Razi, *Mefâtihi’l-Gayb*, VIII/ s. 95.

⁸⁹⁷ Zemahşeri, *a.g.e*, II/ s. 94.

⁸⁹⁸ Zemahşeri, *a.g.e*, V/ s. 102.

⁸⁹⁹ Râzî, *a.g.e*, XXV/ s. 235.

⁹⁰⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 52-53.

⁹⁰¹ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, VI/ s. 58.

⁹⁰² Râzî, *a.g.e*, XXI/ s. 13.

suret ve mutedil bir yaratılış üzere olma, dünya ve âhiretle ilgili işleri idare etme, yeryüzündeki varlıkların emrine verilmiş olması vb. pek çok hususlarda insan üstün şeref sahibidir.⁹⁰³

“ And olsun ki Biz Âdemoğlunu üstün bir izzet ve şerefe mazhar kılmışızdır.”⁹⁰⁴

“Kalem ile yazmayı öğreten Rabbinin adıyla oku, O insana bilmediğini öğretti.”⁹⁰⁵

İnsanda akıl gücü olduğu gibi aynı zamanda tabiatının bir gereği olarak bir kısım istek ve arzular da vardır. Bu istek ve arzuların aklın rehberliğinde hayat bulması insana fayda sağlar. Tersine ise ifsada, karmaşaya ve dengesizliğe sebep olur. İnsan duygularına bu derece önem verilmesi onun önemine ayrı bir delildir.

İnsanın mâhiyeti ve dünyada kendisine nasıl bir sorumluluk alanı açıldığı ve bu sorumluluklarını yerine getirebilmesi için ne tür yetilerle donatıldığı konusunda çok farklı teorilerin olduğu tartışma götürmez. Bu teoriler üzerinde uzlaşmak ise hiç bir zaman mümkün olmayabilir. Ancak insanın yaşanabilir bir dünya kurmak için yapması gerekenler konusunda fazla bir fikir ayrılığı olmaz. O halde, teolojik olarak, insanlar arasında uzlaşma yaratacak kavramsal retoriği, Kur’ân’ın ifâdesiyle, ortak kelimeyi, paydayı teorilere ve spekülâtif doğruluk söylemlerine kurban etmeden pratik bir alan üzerinden kurmak gerekir.⁹⁰⁶

Allah koymuş (takdir) olduğu bu kanunları keşfedecek ve böylece hem kendimizi geliştirecek hem de Allah’ın bütün yaratma planında öngördüğü gelişme ve tekâmüle ayak uyduracak epistemik yetenek olan hidayeti de Allah fitratımıza yerleştirmiştir. Herkese ihtiyacı olan şeyi ölçüp vermiş (takdir etmiş) ve bu ölçüye uyum göstermek suretiyle tekâmül edebilecek içgüdüler ve fiziksel kabiliyetlerle donatmıştır.⁹⁰⁷ Takdir tek başına mekanik bir rehberlik olarak insana verilebilirdi; ancak Allah böyle dilememiş ve ardından hidayeti de verdiğini söyleyerek, takdirle yürüyen tabiattan ve içgüdülerıyla

⁹⁰³ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 534.

⁹⁰⁴ İsrâ 70.

⁹⁰⁵ Alak 3-4.

⁹⁰⁶ Düzgün, “İnsanın Yekînlîğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, s. 11-38

⁹⁰⁷ Düzgün, *a.g.e*, s. 11-38.

varlıklarını devam ettiren hayvanlardan farklı olarak, insan aklının ve iradesinin işlediği bir düzenin kurulmasını irade etmiştir.⁹⁰⁸

Tanrı'nın evreni yaratmasındaki gaye, sebep insandır. Tartışmasız, yaptığı her şeyi bir hikmete/gayeye göre düzenleyen Yaratıcı, bu gayesini gerçekleştirecek bilgi, irade ve kudret, vs. sıfatlara sahiptir. Aynı şekilde, evrende etkin ve yetkin güç (halife) olmasını irade ettiği insanı da, önüne koyduğu gayeleri gerçekleştirmesini sağlayacak benzer niteliklerle donatmıştır. Bu donanım, insanın hem ontik/fitri hem de epistemik/bilgisel yapısında mevcuttur.⁹⁰⁹

Her ne kadar insana böylesine üst seviyede değer verilse de insanın bu değeri hiç kaybetmeyeceği anlamına gelmez. Nitekim Kur'ân İsrailoğullarından bir gurubun maymuna çevirildiklerinden bahseder ki bu üzerinde durulmaya değer bir konudur.⁹¹⁰ Burada hayvanlar içerisinde özellikle maymunun seçilmesi mânevî “mesh”in deformasyonun önemine işaret içindir. Aslında insan ile maymun arasındaki fark bir kıl ve bir kuyruk değildir. Esas fark akıl, mantık, huy ve ahlâk farkıdır. Maymunun bütün hüneri taklit hissinin gelişmişliğindedir. İnsanın yaptığı hareketleri gören maymun onları derhal taklit eder. Ondaki bu taklit özelliği bir kısım insanlar nazarında onu adeta insana yaklaştırır. Halbuki maymunun önünde günlerce ateş yaksanız, soğuk günlerde ısınmayı öğretseniz, sonra onu alıp bir dağa götürseniz, yanınada ateş yakmak için gerekli malzemeleri koysanız o yine de üşüdüğü zaman bunları kullanarak ısınmayı başaramaz ve beceremez. Bu kadarcık bile mantık ilişkisi gösteremez. İşte mânevî dünyası “meshe” uğramış kimseler de böyledir.

Ataların dinine hiç sorgulamaksızın körü körüne bağlananlar taklitden başka bir şey yapamaz ve hayvanî duygularından öteye geçemezler. Hz. Peygamber Kur'ânı Mekke müşriklerine tebliğ ettiği zaman onlardan aldığı cevap “biz atalarımızdan böyle bir şey görmedik, atalarımızın dininden bizi saptırmayamı çalışıyorsun? biz sadece atalarımızı taklit ederiz”⁹¹¹ olmuştur. Onların bu kör taklitlerini de bu çeşit mânevî deformasyon altında değerlendirebiliriz.

⁹⁰⁸ Düzgün, *a.g.m.* s. 11-38.

⁹⁰⁹ Düzgün, “*İnsanın Yekiniği*”, s. 11-38.

⁹¹⁰ Bakara 65.

⁹¹¹ Bakara 170-171.

10. a. İnsanın En Güzel Sûrette Yaratılışı

Yetenekleri itibariyle evrenin en gözde varlığı olan insan, dış yönü itibariyle de oldukça estetik ve güzel görünümlü yaratılmıştır;

“Gerçekten biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.”⁹¹²

Allah insan cinsini maddî-mânevî olarak doğrultmanın, kıvama koymanın ve biçimlendirmenin en güzelinde yarattı.⁹¹³ “Takvîm” eğriyi doğrultmak, düzene koymak, kıymet biçmek ve kıymetlendirmek gibi manalara gelir.⁹¹⁴ Kelimenin sonundaki tenvin belirsizlik ve büyüklük ifâde eder. Buna göre “ahsen-i takvîm” biçimlendirmenin en güzeli demek olup⁹¹⁵ şeklinin, yapısının, dış görünüşünün güzel olmasına, kuvvet ve kabiliyetinin yüksek olmasına, akıl, bilgi ve ahlâk ile ilâhî güzelliğe ermesine işaret eder.

İbni Arabî’ye göre mutlak vücûd ilk mertebede taayyün-ü evvel ahadiyyetini vahidiyyete dönüştürerek taayyünata başlamıştır. Allah insan-ı kâmilî yarattığı zaman ona akli evvel mertebesini vermiş ve bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun mertebesini meleklerle öğretmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiş, göklerde ve yerde bulunan şeylerin hepsini onun emrine musahhar kılmış, böylece Allah’ın âlemdeki hükmü insan-ı kâmil ile zâhir olmuştur.⁹¹⁶ Yine İbni Arabîye göre âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu bu insan-ı kâmilîdir.

a. 11. Allah’ın İnsanla Sözleşmesi

Allah insanı fitrat üzere (tevhid inancı) yaratmış ve ondan kendisine iman edip kullukta bulunmasını istemiş, bu hususta insanla sözleşme imzalamıştır.⁹¹⁷ Bu anlaşmayı teyid ve takviye için peygamberler, kitaplar göndermiş, insanlara verdikleri söz ve sorumluluklarını hatırlatmıştır. Ancak insan bunu unutmuş ve anlaşma konusunda azim gösterememişti.⁹¹⁸ Akıl ve fitratın gereği olan Allah’a kulluk⁹¹⁹ ve Allah’ın insana

⁹¹² Tin 4.

⁹¹³ Zemahşeri, *Keşşâf*, VI/ s. 401; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXXII/ s. 8.

⁹¹⁴ Ibn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V/ s. 3782.

⁹¹⁵ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, VIII/ s. 486.

⁹¹⁶ Azizuddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, (terc., A. Avni Konuk), Kurtuluş Matbaacılık, Ankara 2004, s. 40.

⁹¹⁷ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI/ s. 262.

⁹¹⁸ Zemahşeri, *a.g.e.*, IV/ s. 112.

⁹¹⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXII/ s. 124.

verdiği sayısız mükemmel yetenekleri kullanma, ilahî isim ve sıfatları insanî seviyede temsil etme Allah’la yapılan bu anlaşmanın bir gereği idi.

“Doğrusu biz Âdemden söz almıştık, fakat o unuttu. Biz onda bir azim bulamadık.”⁹²⁰

“Ey insanoğlu şeytana tapmayın. O size apaçık düşmandır. Bana kulluk edin, doğru yol budur diye sizinle sözleşme yapmadık mı?”⁹²¹

İnsanın Allah katındaki konumu, üstün donanımı ve emânetin sahibi olması gibi hususiyetler şeytanı hasede sevk etmiş ve şeytan insana apaçık düşman kesilmişti. Kur’ân insana ezeli düşmanını hatırlatarak şeytanın hilelerine karşı insandan aklını kullanmasını istemiştir.⁹²²

“Şüphesiz sana biat edenler Allah’a biat etmişlerdir. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Bundan sonra kim Allah’la yaptığı anlaşmayı bozarsa kendi aleyhine bozmuş olur, kim de anlaşmasına sadık kalırsa Allah ona büyük mükafaat verecektir.”⁹²³

Allah’ın elinin insanların elinin üzerinde olmasını Râzî şöyle anlamıştır; Allah’ın nimetleri, koruması ve yardımı sizin üzerinizdedir.⁹²⁴ İnsan Allah karşısında çok önemli bir muhatap olduğu için Allah insanla sözleşme imzalamıştır. Sözleşmenin bir tarafına insanın sorumluluklarını yerine getirme maddesi, diğer tarafına ise Allah’ın insana vaat ettiklerini vermesi maddesi konulmuştur. İnsanın sorumluluklarından biri de evreni sebep-sonuç açısından incelemek ve evrendeki pek çok ilâhî sırları keşfederek evrendeki işleyişe katkıda bulunmaktır.

Klasik kelâm kitaplarında insan, Allah’ın bir rakibiymiş gibi algılanmış ve sürekli Allah’ın hâkimiyetine vurgu yapılarak insanın acizliği dile getirilmiştir. Bu anlayış İslâm dünyasını derinden etkilemiş, belkide Batı karşısındaki mağlubiyetin en büyük etkeni olmuştur. Bugünün İslâm dünyası hadiseleri anlama, onlardaki sebep-sonuç ilişkisini çözme, Allah’ın verdiği aklı sonuna kadar kullanıp bilgiye ulaşma ve hayatı buna göre tanzim etme yerine teslimiyetçi bir anlayış ile rüzgarın önündeki yaprak gibi sağa sola

⁹²⁰ Taha 115.

⁹²¹ Yasin 60-61.

⁹²² Zemahşeri, *Keşşâf*, V/ s. 185; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, VII/ s. 328.

⁹²³ Fetih 10.

⁹²⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXVIII/ s. 87.

savrulup durmaktadır. Halbuki insanı Allah karşısında bir rakip görme yerine Allah'ın evrendeki en seçkin sanatı olarak kabul etseydik⁹²⁵ sorumluluklarımızı daha iyi kavrayacak ve yapılması gerekenleri en güzel şekilde yapıp çok iyi bir konumda olacaktık.

İyi bir davranış, sağlam bir fiil herşeyden önce sağlam ve sağlıklı bir inanç üzerine bina edilir. Bugünkü çarpık fiillerimizin ya da Batı dünyası karşısındaki zavallı hâlimizin en büyük sebebi Kur'ân'a uygun bir inançtan çok uzak olmamızdır. Kur'ân bütün evreni bir kitap gibi önümüze koymuşken biz müspet ilimlerin (matematik, fizik, kimya....vb) caiz olup-olmadığını tartışmışız. Kur'ân'da anlatılan hakîkâtin iki yüzünü görememiş sadece bir yüzüne takılıp kalmış ve sonuçta da mağlup olmuşuz.

Kur'ân'daki hakîkâtin bir yüzü şariat, diğer yüzü ise kevnî hakîkâtler, sünnetullah, hikmet örgüsü, her şeyin sebep-sonuç ilişkisi üzerine yaratılması gerçeğidir. Bir vahidin iki yüzünden biri olan kainat kitabını biz hep ihmal ettik ve gereken önemi asla vermedik. Kur'ân, insan ve evren mütedahil daireler gibi birbirini anlatan, birbirine hem delil hem işâret olan, aynı hakîkâtleri farklı ölçeklerde içerisinde bulunduran ve birbirleriyle çok sıkı irtibatları olan gerçeklerdir. Bu gerçekleri birbirinden koparan kimsenin başarılı olmasına imkân yoktur. Kur'ân'a göre gerçek müttaki de bu hakîkâtleri anlayan, hayatını bunlara göre tanzim ederek kendisini korumaya alan kimsedir.

“Allah'la yaptığınız anlaşmada sorumluluğunuzu yerine getirin. Çok sağlam yeminlerden sonra anlaşmayı bozmayın. Allah'ı üzerinize şahit tuttuktan sonra nasıl olurda bozarsınız. Şüphesizki Allah yaptıklarınızı bilir.”⁹²⁶

“Bundan önce Allah'la sözleşme yapmışlardı da bu sözleşmeden dönmeyeceklerdi. Şüphesiz bu bir sorumluluktur ve siz bundan mutlaka sorulacaksınız.”⁹²⁷

Günümüz Müslümanları parçacı yaklaşımlarla Kur'ânı ele alıyor ve herkes kendi anlayışını haklı çıkarmak için Kur'ân'dan parça parça ayetler alarak onları kendi yaklaşımlarına çıkış noktası yapmaktadırlar. İnsanlara hidayet olmak üzere gelen Kur'ân,

⁹²⁵ Bakara 40, 83; Âl-i İmrân 81, 187; A'râf 169; Rad 20, 25; Ahzâb 7, 15; Hadid 8; Maide 7; Taha 115; Yasin 60; Fetih 10.

⁹²⁶ Nahl 91.

⁹²⁷ Ahzâb 15.

neredeyse problem kaynağı hâline getirilmiştir. Aynı kitaba inanan Müslümanlar aynı kitaptan parça parça ayetleri delil göstererek birbirlerine nice zulümler ve nice haksızlıklar yapmışlardır. Bu durum bize problemi çözme adına sahip olmamız gereken bir ölçüyü gösteriyor ki o da bütün görüşlere saygılı olma, aklı, ilmi, mantığı ve muhâkemeyi hakem kabul edip bütün görüşleri özgür bir ortamda tartışabilme ahlâkıdır.

“Bir zaman Rabbin Âdemoğullarının zürriyetini alıp onları kendi nefislerine şahit tutarak ben sizin Rabbiniz değilmiyim? dedi. Siz de; “evet Sen bizim Rabbimizsin biz buna şahidiz” dediniz. Sonra kıyamet günü kalkıp bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz, yâhut atalarımız daha önce şirk koşmuşlardı ve biz onlardan sonra gelen nesildik, o bâtil yolu tutanların yüzünden bizi helak mı edeceksin demeyesiniz diye söz almıştık.”⁹²⁸

Her insan potansiyel olarak Allah’ı bilecek ve bir yaratıcısı olduğunu aklı ile kavrayacak bir fitrat üzere yaratılmıştır.⁹²⁹ İnsan vicdanıda bu gerçeğe göre programlanmıştır. Aklın bulduğu doğruları vicdan kabul edecek mâhiyettedir.⁹³⁰ Bu gerçek temsil yoluyla dile getirilmiştir. Bunun için ayette anlatılan hususu hakîkâte hamledemeyiz.⁹³¹ Bir insan hiç peygamber ya da dinle muhatap olmasa bile bir yaratıcısı olduğuna inanmakla sorumludur. Eğer bunun tersini söylersek yani kendisine peygamber gelmemiş ve dinden habersiz biri hiç bir şey ile sorumlu değildir dersek o zaman bu kimselerin yaratılması abes ve yaşamları anlamsız olacaktır. Allah abes işlemekten münezzehdir. Yukardaki ayete göre her bir insan sahip olduğu özellikler ya da fitrat itibariyle Allah’ın “Rabb” olduğunu bilecek donanımdadır. Bu da insanın Rabbi ile olan anlaşmasıdır. Buna göre insan gerek kendi varlığı üzerinde, gereksede dış dünyadaki şeyler üzerinde düşünmekle sorumludur. Çünkü delilden medlule, eşyadan eşyanın sahibine ulaşılır. Biz Allah’ı zâtıyla değil evrende tecelli eden isim ve sıfatlarıyla biliriz. Bu bilgiye ulaşmak için insanın aklını kullanması en büyük sorumluluktur.

Misak, hem bireysel hem de toplumsal bir boyuta sahiptir. Bireysel olarak nasıl bir anlam taşıdığını, insan prototipi durumundaki Âdem’le Allah arasındaki ilişkiyi

⁹²⁸ A’râf 172-173.

⁹²⁹ Râzî, *Mefâtihu ’l-Gayb*, XV/ s. 51.

⁹³⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 529.

⁹³¹ Ebû Hayyân, *Bahru ’l-Mûhit*, IV/ s. 419.

başından sonuna kadar takip ettiğimizde görürüz. Bu ilişkide günah da, tövbe de bireyseldir. Aslında temiz bir fitratla yaratılan insan tek başına bulunduğunda sade bir yapıya sahiptir. İnsanların bulunmadığı durumdaki saf hâlinin, insanlarla birlikte büyüüp gelişmesiyle nasıl ihtiraslı, muktedir olmayı arzulayan bir insan karakterine dönüştüğünü tarih içerisinde görürüz.⁹³²

Allah insanı yokluktan varlığa çıkarıp akıl, şuur, duygu gibi pek çok kabiliyetlerle donattı. Her bir insan birer özel kimlik ve kişilik sahibi oldu. Buna göre her şahıs sadece kendisinden sorumlu tutulup başkasının günahından ya da sevabından mesul olmadı. İnsan bununla doğal, fıtrî bir sözleşmenin altına girmiş oldu. Bu sözleşme dinin, ahlâkın, sosyal hayatın ve medeniyetin başlangıç noktası ve çekirdeğidir.

İnsan için Allah'ı tanıma ve gerçeklere ulaşma yalnızca bilimsel delillerle elde edilecek bir bilgi meselesi değildir. Bununla beraber yaratılışında var olan ve sadece kendine has özel kimliğinin farkına varmakla da Allah bilinir. Bilgi, bilgi vasıtalarının aktif kullanılmasına bağlıdır. Nice bildiğimizi zannettiğimiz şeyler vardır ki aslında tam manasıyla bilmiyoruz, üstelik bunun da farkında olmadan kendimizi biliyor zannediyoruz. Çünkü bildiğimizi zannettiğimiz şeyler üzerinde düşünme ve onları anlamaya çalışma yerine yüzeysel bir bilgi ile yetinmişizdir. İnsan üzerinde en büyük emânet akıldır ve insan bu emâneti en güzel şekilde kullanmakla görevlidir.⁹³³ Atalarını körü körüne taklit edenler Allah'la yaptıkları anlaşmayı bozmuşlardır.

Bir hükümde karşılıklı kabul manasına gelen bu anlaşmanın her zaman lafzî ve muhatapların yüzyüze olması şartına bağlı değildir. Asıl olan tarafların fikir birliği etmesi ve bir maksatta birleşmesidir. Biz içinde yaşadığımız devletlerde bir anlaşma imzaladık. Ancak hiç bir zaman karşılıklı oturup konuşma yapmadık. Fakat aklın bir gereği olarak bir devlette yaşamının bir hukûka tabi olma ve bir kısım sorumlulukları kabul etme olduğunu bildik. Aynı akıl yürütmeye insanlar evren devletinde kendilerinin evrenin sahibine karşı sorumlu olduklarını anlarlar.

Fıtrî olarak insandan alınan bu söz peygamberler ve kitaplar yoluyla bir kere daha teyid edilmiştir. Bu söze uyma ya da uymamanın neticeside ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

⁹³² Düzgün, “İlahi Olanın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihin Yorumu”, s. 57-82.

⁹³³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI/ s. 130; İbn Kesir, *Tefsiri İbn Kesir*, XI/ s. 26-264; Vehbe Zuhayli, *Tefsiru'l Munîr*, V/ s. 123.

Buna göre her insan sadece kendisinden sorumlu ve sonraki nesillerin önceki nesiller yüzünden sapıtması geçerli bir mazeret değil, ataları körü körüne taklit insanı sorumluluktan kurtaran bir şey değildir. Çünkü her insanın Allah’a olan sözü bireyseldir. Her fert ataların verdiği sözden değil kendi sözleşmesinden sorumludur.

“And olsun ki yarattığımız cinlerden ve insanlardan çoğu cehennemliktir. Çünkü onların kalpleri var ama gerçeği anlamaz, gözleri var fakat görmez ve kulakları var ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidir, hatta daha da aşağıdadırlar. Bunlar gafillerin ta kendileridir.”⁹³⁴

Başlangıçta en güzel donanım ile (ahseni takvim) yaratılan insanlar ilâhî sözleşme gereği iradeleriyle başbaşa bırakılıp cebri müdahâle yapılmamıştır. Ancak bir kısım insanlar sonradan kazandıkları günahlar ve bu günahların onların tabiatları hâline gelmesiyle asli fitratlarını kaybetmişlerdir. Gerçeği bulmak için her türlü donanıma sahip insanlar bu kabiliyetlerini kullanmamakla kendilerini cezaya mahkum etmişlerdir. Akıl, göz ve kulak birer alet, irade bu aletleri kullanan bir kumanda merkezi ve insanda iradesiyle hür bir varlıktır.

a. 12. İnsanın Takipçisi

İnsanın evrende çok özel bir varlık olarak yaratılması beraberinde sorumluluğu da getirmiştir. Sorumluluğun bir gereği olarak insanın bütün fiilleri âdil bir yargılama olması adına kayıt altına alınmaktadır;

“Her insan için önünden ve arkasından takip edenler vardır. Allah’ın emriyle onu gözetlerler.”⁹³⁵

İnsan için bir kısım muakkipler, takip ediciler, izleyiciler vardır ki sürekli kişiyi izleyip her sözünü, her davranışını kaydederler.⁹³⁶ Ayette geçen “muakkibat” kelimesi genel olarak insanın amellerini yazan ve koruyan bir takım melekler olarak anlaşılmıştır.⁹³⁷ Kelâmcılar insanın amellerinin kaydedilmesinin sebebi olarak kıyamet günü insanların iyiliklerinin ya da kötülüklerinin değerlendirileceğini söylerler. İnsanların

⁹³⁴ A’râf 179.

⁹³⁵ Rad 11.

⁹³⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 338.

⁹³⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIII/ s. 404; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, V/ s. 363.

içinde yapılacak bu değerlendirmede iyilik tarafı ağır gelen kimsenin mahlukat tarafından cennetlik olacağı anlaşılacak, bunun zıddı ise cehennemlik olduğuna işaret olacaktır.

İslâm filozofları ise konuyu şu şekilde ele alır; amellerin yazılması icad edilmiş bir takım hususi nakış ve çizgilerden ibârettir. Biz o nakışların bizzat o manalara ve o şeylerin zâtlarına delalet ettiğini farzettığımızda o yazma işi daha kuvvetli ve daha mükemmel olur. İnsan herhangi bir işi defalarca yaptığında o kimsede kök salmış güçlü bir meleke meydana gelir. Bu meleke iyiliklerden meydana gelmişse mutluluklara, kötülüklerden meydana gelmişse sıkıntılara ve azaba sebep olur. İnsanın her an her hareket veya sukununda az veya çok mutluluk eserlerinden bir eser veya talihsizlik parçalarından bir parça meydana gelmiş olur.⁹³⁸

Allah'ın insana azabı ya da mükâfaatı insanın fiillerine göre cereyan edecektir. Başlangıçta birer nimet olan hususlar kötü kullanımla birlikte birer azap vesilesi olabilirler. İnsan için zulüm, haksızlık, kan dökme ..vb binlerce kötülük yapma ihtimali olduğu gibi, adâlet, iyiliği emr, kötülükten yasaklama gibi pek çok güzelliği de sergilemede söz konusudur. Bu ihtimallerden hangisinin realiteye dönüşeceğine insan iradesi karar verir. Meydana gelen bu fiiller iradenin eseri olduğu için insan bu fiillerin neticesinden sorumludur.

Allah kullarına bir hüküm verirken ahlâkî davranır ve onlara asla zulmetmez. Allah babalarının günahı yüzünden müşrik çocuklarına azap etmez, çünkü bu çocuklar Allah'tan aldığı nimetlere karşı henüz bir nankörlük sergilememiş, azabı hak edici bir durum sergilememişlerdir. Cebriye “kul daha balığ olur olmaz kuldan meydana gelen bir sebep olmaksızın Allah onu saptırıp hidayetden mahrum bırakabilir” der. Bu anlayışa göre insan sorumluluğunu anlamamanın imkânı olmadığı gibi Allah'da keyfine göre azap ya da mükafaat veren durumuna düşer ki Allah bundan çok yüce ve münezzehtir.

“Allah'a ortak koşanlar dediler ki; “Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız ondan başkasına tapmaz ve onun emri dışında hiç bir şeyi haram kılmazdık.” Onlardan öncekilerde böyle yapmışlardı. Peygamberlerin vazifesi sadece tebliğdir.”⁹³⁹

⁹³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII/ s. 409-410.

⁹³⁹ Nahl 35.

Taklit psikolojisinden kurtulamamış kâfirler aynı anlayış içerisinde niye inanmadıklarını; “Allah dileseydi biz inanmış olurduk” şeklinde izah ediyorlar. Bu çarpık anlayışın temel karakteristik özelliği iradeyi ve hürriyeti yok etme ve taklit tasmaıyla hareket etmedir. Yani bizim irademiz yok, tercih hakkına sahip değiliz, bizler diğer hayvanlar gibi konulmuş kanunlara uyarız diyen bu çarpık zihniyet kendi günahlarını Allah’a yükleyecek kadar ileri gitmiş bir çeşit cebriyecidirler.

“Her insanın amel defterini boynuna doladık, kıyamet günü bu kitabı önüne çıkarırız. Kitabını oku, bugün hesap görücü olarak nefsin sana yeter deriz. Kim doğru yola gelirse sırf kendi iyiliği için gelir, kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Hiç bir kimse başkasının günah yükünü çekmez. Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz”⁹⁴⁰

Her insanın amel defterinin boynuna takılması⁹⁴¹ talih ya da talihsizliği, cennet ya da cehennemi insanın kendi iradesine ve kendi fiillerine bağlanmıştır.⁹⁴² Herkes kendi eliyle cennetini ya da cehennemini inşa eder. Yani insanlar hayatları boyunca iradeleri, fiileri ve her türlü davranışlarıyla kendi akıbetlerini kendi elleriyle inşa edip durmaktadırlar.⁹⁴³ Âhirette karşılıklarına çıkacak olan defterler insanların kendi hayat hikayeleri olacaktır. Her insanın cenneti ya da cehennemi kendi ürünü olacaktır.

“Deki; herkes kendi karakterinin gereğini sergiler. Kimin doğru yolda olduğunu Rabbiniz daha iyi bilir.”⁹⁴⁴

Bu ayette geçen “şakile” kelimesi tabiat, adet, din, ahlâk, niyet, mizac ve yaratılış gibi manalara gelir.⁹⁴⁵ Herkes kendi durum ve mizacına uygun olan yolda hareket eder. Sahip olunan özellikler davranışları belirler. Fakat bunların doru olup-olmamasının ölçüsü insanın kendi keyfi değildir. Nice kimseler vardır ki kendilerine verilen aslı fitratı, üzerine misak yapılan fitratı bozmuş, işlediği günahlarla yeni fitrat kazanmışlardır. Böyle kimselerin fitratları bozuk olduğu için gittikleri yol ve yaptıkları işlerde yanlıştır. Davranışlarını belirleyen “şakile” kötülüklerden mürekkep olduğu için ortaya çıkacak

⁹⁴⁰ İsra 13-15.

⁹⁴¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 498.

⁹⁴² Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, VI/ s. 13.

⁹⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX/ s. 168.

⁹⁴⁴ İsra 84.

⁹⁴⁵ Râzî, *a.g.e.*, XV/ s. 32.

filde hep kötülük olmuştur. Zira herkes kendi nefis cevherinin şakilesine göre hareket eder. Eğer nefsi aydınlanmış, temiz, yüce bir nefis ise ondan fazîletli ve değerli davranışlar meydana gelir. Yok eğer bulanık, kötü ve sapıtmış ise ondan da kötü fiiller meydana gelir.

B) POTANSİYELİ AÇISINDAN İNSAN

b. 1. Davud ve Süleyman

Davud ve Süleyman insan cinsinden birer fert olmakla birlikte pek çok üstün kabiliyetlere sahiptirler.⁹⁴⁶ Potansiyel olarak insan cinsinin sahip olduğu gücü göstermesi bakımından önemli örneklerdir. Her insan ayrı ayrı kabiliyet ve güçlerle donatılmıştır. Bütün insanlığın kabiliyet ve güçlerini bir merkezde toplayıp bir bütün olarak görme imkânı olsaydı muazzam bir güç ve kabiliyet karşımıza çıkacaktı. Kur’ân’da aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi bir kısım mûcizelerin anlatılması bize şunu îmâ eder; mûcizeler bir kısım sebebler yoluyla gerçekleşir. Allah bütün icrâatını sebebler ve hikmetler içerisinde gerçekleştirir ki insanlar bu sebepleri keşfederek medeniyetlerini ilerletsinler.

“And olsun ki biz Davud’a tarafımızdan bir fazîlet verdik. Ey dağlar onunla beraber tesbih edin, kuşlar siz de öyle yapın. Zırhları ölçüyle biçimlendirip yapması için ona demiri de yumuşattık. Siz de iyi işler yapın, ben her yaptığınızı gözetiyorum. Süleyman’ın emrine de rüzgarı verdik. Sabah gidişi bir aylık, akşam dönüşü bir aylık yolu katederdi. Erimiş bakır menbağını da ona sel gibi akıttık. Hem Rabbinin izniyle cinler de emrinin altında çalışıyorlardı. Onlardan kim emrimizden çıkarsa ateş azabı tattırırdık. Onlar ona mihrablar, heykeller, havuzlar gibi çanaklar ve sabit kazanlardan istediğini yaparlardı. Çalışın ey Davud hanedanı, şükür için çalışın. Ama kulların içinde şükreden azdır. Ne zaman Süleyman’ın ölümüne hükmettik, cinlerin bundan haberi olmadı. Yalnız bir güve böceği dayandığı asasını yiyordu. Süleyman yere yıkılınca

⁹⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXV/ s. 264; Zemahşeri, *Keşşâf*, V/ s. 110.

gerçek ortaya çıktı. Eğer cinler gaybı bilselerdi o azabın zilleti içerisinde bekleyip durmazlardı.”⁹⁴⁷

Mûcize diliyle Allah insanlara şöyle seslenir; mÂdem mûcizeler sebeblerle meydana geliyor, o halde sizler o sebebleri arayıp bulun, mûcizenin dilini keşfedin ve bu bilgiyi teknolojiye, gündelik hayata insanların istifâdesi için aktarın. Kur’ân’daki her ayet bütün zaman dilimlerine hitap eder. Önemli olan Kur’ânı çağın idrâkına uygun olarak anlayabilmektir. Bu bağlamda bütün zaman dilimlerine hitap eden yüce Kur’ân’ın geçmişte olmuş bitmiş ve bizim için mûcize olma manası ifâde etmeyen bir olayı anlatması abes olurdu. Ancak burda şunu söylemek gerekir ki mûcize meydana geldiği zamanı bağlar ve Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir. Mûcizenin meydana geliş şekli bir iddia karşısında ani, hazırlıksız ve peygamberliği isbata yönelik olarak Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir. Fakat bu mûcizede sebebler dairesinde meydana gelir. Ancak insanların alışık olmadığı ve bilmedikleri bir tarzda meydana gelir.

Dağların bir hoparlör ya da megafon gibi Davud ile tesbih etmesi, onun sesini yükselterek yansıtması bir teknolojiye işaret eder. Davud’un demiri elinde eritmesi, zırhlar yapması ve bu işi ölçüye göre yapması pek çok şeyi bize ilham eder. Yine Süleyman’ın rüzgara binmesi ve bir günde iki aylık mesafeyi kat etmeside bizlere havada uçabilecek bir kısım araçlar yapılabileceğine işaret eder. Bunun gibi örnekleri çoğaltmak mümkün ancak bir perspektif olarak vermek istediğim bakış açısı Kur’ân’daki ayetleri iyi anlamaya çalışma, her şeyi sorgulama ve bilgiyi esas almadır. Kur’ân’a bu bakış açısıyla yaklaşmak ondaki pek çok gizli hazinelerin çıkarılması adına çok önemlidir.

b. 2 Belkıs

Belkıs Yemen Kralı’nın kızı olup güneşe tapan bir kavmin başındadır.⁹⁴⁸ Onun sahip olduğu ilim büyük bir arşa ve egemenliğe sahip olmasına olanak sağlamıştır. Bilgi ile hâkimiyet elde etmiştir;

“Gerçekten onlara (Sebe’lilere) hükümdarlık eden, kendisine her türlü imkân verilmiş ve büyük bir tahta sahip olan bir kadınla karşılaştım.”⁹⁴⁹

⁹⁴⁷ Sebe 10-14.

⁹⁴⁸ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, VII/ s. 50; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 448.

⁹⁴⁹ Neml 23.

Tarih sayfalarına baktığımız zaman insanlardan bir kısmı ilim ve hikmete sahip olmuş, bu da onlara hâkimiyet getirmiştir. Bu kimselerden biriside Hz. Süleyman’dır. Süleyman ilimde çok ileri bir seviyede olduğu için pek çok varlığı emri altına almış ve onları istediği istikâmette, istediği işlerde kullanmıştı. Onun bildiği ilimlerden biriside “mantık-ut-tayr” idi. Mantık konuşma demek olmakla birlikte, konuşmanın çıkış yeri olan konuşma kabiliyeti manasında terim olarak kullanılmıştır.⁹⁵⁰ Konuşma ise zihinde beliren manaların sesler aracılığı ile dilde kodlanarak anlatımıdır. Gerek konuluş itibariyle, gerek aklî ve gereksede doğal işaret yolları ile bir mana ifâde edebilen sesler, işaretler ve karinelerdir. Mantık-ut tayr da kuşun çeşitli duyguları arasındaki ilişkileri idare eden özel kabiliyet ve bunu ifâde etmek için çıkardığı seslerdir.

Süleyman kuşların kullandığı bu dili öğrenmiş ve onları bir kısım işlerinde çalıştırmıştır. Çalıştırdığı kuşlardan biri olan “Hüdhüd” Sebe krallığından bir haber getirmiş ve Süleymanı bu hususta bilgilendirmiştir. Getirdiği haberde Sebelileri bir kadının yönettiği ve bu kadına her türlü imkânın verildiği haberi vardı. Bir kadın sahip olduğu ilim ile o bölgeyi hâkimiyeti altına almış ve pek çok imkânlarla kavuşmuştu. Aslında Kur’ân’da anlatılan bu türden misaller insana sahip olduğu potansiyeli hatırlatır ve ilmin evrene hâkim olmanın yolu olduğunu bildirir.

Peygamberlerin ellerinde meydana gelen mûcizeler sadece mûcizelerin olduğu zamanla ilgili olup sonrası için geçerli değildir. Burada önemli olan bir husus vardır; yeni bir sebep-sonuç ilişkisi olduğu için alışılmışı yırtan bu harika olay insanları ülfetten, bilmişlikten ya da alışmışlıktan kurtarmak ve düşünmeye sevk etmek adına peygamberin elinde Allah’ın yarattığı bir olaydır. Mûcize de olsa bir sebep-sonuç ilişkisi mutlaka vardır. Önemli olan o ilişkiyi çözmek ve bu bilgiyi teknoloji dünyasına ya da insanlığın faydasına sunmaktır. Bu bakış açısıyla Süleyman’ın kuşlarla konuşması ve onları istihdam etmesi bize bir ufuk açıyor ve bunu keşfetme adına bizi teşvik ediyor.

Fizik kanunları da bir çeşit sebepler zinciridir. Evrende keşfedilmeyi bekleyen pek çok kanun vardır. Bunun ötesinde Allah sürekli yeni şeyler yaratır ve bizi bunları keşfetmeye davet eder. Sonuç olarak mûcize Allah’ın yarattığı yeni bir sebep-sonuç ilişkisi olup ilim dışı veya sadece Allah’ın kudretiyle meydana gelen bir hadise değildir.

⁹⁵⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI/ s. 131-133.

Allah yarattığı her şeyi bir ilim üzerine ve içerisine hikmetler koyarak yaratmıştır. İnsana düşen evrendeki bu hikmet örgüsünü keşfetmeye çalışmak ve bilgiyi hayata hâkim kılmaktır.

“Kitaptan ilim sahibi kimse “gözünü açıp kapamadan ben o tahtı sana getiririm” dedi. Süleyman tahtı yanında görünce bu dedi şükür mü edeceğim yoksa nankörlükte mi bulunacağım diye beni sınamak üzere Rabbimin verdiği lutuflardandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince o bilsin ki Rabbim müstağnidir ve çok kerem sahibidir.”⁹⁵¹

Çok kısa bir zamanda çok uzak mesafeden eşyanın naklî bugün bile henüz ilmin ulaşamadığı bir seviyedir. Yanında kitaptan bir ilim bulunan bir kimsenin isminin ayette zikredilmemesi önemli olanın şahıs değil insan cinsinin potansiyel olarak bu ilmi elde edebilecek yapıda olduğu göstermek içindir. Sahip olduğu ilmin nasıl bir ilim olduğunda bilmiyoruz. Bildiğimiz şey bu kimse sahip olduğu bu ilim ile çok kısa zamanda (göz açıp kapama zamanı) çok uzak yerden tahtı getirmiştir. Böyle bir ilim imkân olarak mevcut ve bugünün insanı da bu ilmi elde edebilir.

Muhyiddin İbni Arabi bu olayı anlatırken şunları söyler; bu işi yapan kimse eşyanın sürekli varlık yokluk arası gidip geldiğini bilen ve eşyaya bu süreçte müdahâle eden kimsedir. Sürekli varlık yokluk arası gelip giden eşyaya ilim sahibi birisi müdahâle ediyor ve çok kısa zamanda böyle harika bir şey gerçekleştirebiliyor. İlim sadece bir kısım insanların sahip olduğu bir meziyet değil genel olarak insanlığın bir kabiliyetidir. Kur’ân’da hem Allah için hem de insan için ilim sıfatı kullanılmıştır. Bu ise insana Allah’ın ilmi ile donanma adına bir çağrıdır.

b. 3. Dil ve Beyan

İnsanlık için en büyük hediye Kur’ândır.⁹⁵² İnsanı Yaratan ve ona Kur’ânı öğreten Rahmandır.⁹⁵³ Rahman ismi bütün varlığı rahmetiyle kuşatan Zât için kullanılır.⁹⁵⁴ İnsan mâhiyet olarak bütün evrenle ilgili olduğu için Rahman ismi ile ilgili olarak ona evreni anlama ve anladığı şeyi ifâde edebilme yeteneği verilmiştir. İnsanın gerek kendini,

⁹⁵¹ Neml 40.

⁹⁵² Zemahşeri, *Keşşâf*, VI/ s. 5.

⁹⁵³ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, VIII/ s. 186.

⁹⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III/ s. 1612.

gerekse de zihninde meydana gelen duygu, düşünce ve tasavvurlarını başkalarına açık ve güzel bir şekilde anlatması dil ve beyan ile olur.⁹⁵⁵

“Rahman Kur’ânı öğretti, insanı yarattı ve ona beyanı öğretti.”⁹⁵⁶

İlmin elde edilmesi ve öğretilmesi hatta Kur’ân’ın öğretilmesi de (Allah’tan Cebrail’e, Hz. Peygambere ve insanlara) yine dil ile olur.⁹⁵⁷ Hz. Âdem yaratıldıktan sonra kendisine isimlerin öğretilmesi sayesinde meleklerin bile bilemediklerini bildi ve onların ulaşamadığı üstünlüklere ulaştı.

İsim sözlük anlamıyla bir şeyin zihinde doğmasını sağlayan işaret ve alamettir. Tek başına anlaşılır bir manaya delalet edene kelime, delalet ettiği mana veya onun dışta, zihinde gerçekleşen asıl şekline müsemma denir. Allah özel ismi üzerinde birleştirilmeyen ve düzene koyulmayan ilimlerimiz, sanatlarımız ve bütün bilgilerimiz iki ucu bir araya gelmeyen, varlığımızı silip süpüren dağınık fikirlerden, anlamsız bir toz ve dumandan ibâret kalır. İlme konu olan her şey Allah hakîkâtinden gelir ve yine o hakîkâte döner. Yüce Allah’ın varlığı ve birliği tasdik edilmeden kainat ve kainattaki düzeni hissetmek bir hayâldir. Akıl sebep-sonuç açısından varlığı değerlendirir ve hakîkâte uygunluğunu tesbit eder. Bu değerlendirmede ortaya pekçok mümkün bilgiler çıkarır. Fakat Allah bu mümkün bilgilerin üstünde varlığı zaruri, gerek bilgilerimizin, gerekse de varlığımızın ilk başlangıç noktası, hem de ilk sebebidir. Kur’ân bu gerçeği kavrayabilecek bir donanımda olan akla hitap eder ve onu kendisini tanımaya davet eder.

Değişmez, sabit ya da ayanı sabite dediğimiz sabit hakîkâtlardan biridir beyan. Beyan Allah’ın ilminin bir yanıdır. Bununla O bizlere istediği gibi hitapta bulunur. Eşyanın belli kelimeler, isimlerle ifâde edilmesiyle donuk ve sönük gibi görünen şeyler bir den çok manalı bir kitap olarak ufkumuzda belirir. İnsan bu güç ile varlığı istediği gibi yorumlar. Dili ustalıkla kullanan bir kişi orduları harekete geçirebilir ya da bir düşüncenin etrafında insanları toplayabilir. Her peygamber peygamberliğe ait vazifeyi üstün bir belağat ve fesahatla ifâde etmiş, gerçeklerin insanların gönlüne rahatça girmesi için dili en güzel şekilde kullanmıştır.

⁹⁵⁵ Râzî, *Mefâtihi l-Gayb*, XXIX/ s. 85-86.

⁹⁵⁶ Rahman 1-4.

⁹⁵⁷ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VII/ s. 365.

İnsan bazen zihninde ya da hayâlinde beliren manaları, tasavvurları aynıyla kelimelere, cümlelere dökmede acizlik yaşayabilir. Ancak dil üstadları zihin dünyasında beliren o düşünceleri olduğu gibi aktarır ve bizleri kafalarının içlerinde seyahat ettirirler. Böylelikle bizleri düşüncelerine şahit tutarlar. Geçmişte yaşanmış bir olayı iyi tasvir eden bir dil üstadı bizleri sanki o geçmişteki hadiseyi seyrediyor gibi bilgilendirir ve olayı bütün derinlikleriyle kavramamıza yardımcı olur. İyi bir kelâmcı da Allah hakkında konuşurken dili çok iyi kullanmak zorundadır. Aslında inanca ait her bir konuda dil çok iyi kullanılmalı, Kur'ân'daki gerçek, doğru inancın ne olduğu ve aynı zamanda ne olmadığı güzelce ifâde edilmelidir. Çünkü inançtaki bir yanlış anlayış hayata yansır ve bir toplumun yenik düşmesine hatta yıkılmasına kadar götürür. “Efradını cami ağıyarını mani” bir tanım ile inanç dosdoğru ifâde edilmeli ve insanlar şüpheyne, tereddüde düşürülmemelidir.

Dil bir açıdan bizim zihin dünyamızı aktarmaya yarayan bir araç iken diğer yandan zihin dünyamızın zengin ya da fakir olmasına tesir eden bir güçtür. Dili iyi bilen, onu zengin kullanan ya da birden çok dil bilen bir insan diğerlerine nazaran daha engin bir ufka ve daha derin bir düşünce yapısına sahiptir. Manalar kelimeler içerisinde saklıdır. Bir manayı bazen pek çok kelime ifâde eder, bazen de bir kelime pek çok manayı üzerinde taşır. Bu zenginliğe sahip birisinin düşünce ufku çok yüksek, hayâl dünyası alabildiğine zengin, eşya ve hadiselerdeki bağları kavramada da daha kapasitelidir. Dili böyle olmayan kimse ise ne mevcut fikrini doğru dürüst ifâde edebilir, ne de güzel bir düşünceyi kafasında tasavvur edebilir.

İnsana beyanın öğretilmesi sayesinde insan Allah'a muhatap olmuş, Allah'ın kelâmını dinleyip anlama seviyesine yükselmiştir. Diğer açıdanda insan Allah'a meramını anlatabilecek, düşüncelerini seslendirebilecek yani Allah'la konuşacak bir makama erişmiştir. Bütün varlık adına insanın Allah'la konuşması çok büyük şereftir. Ancak bu şeref beraberinde sorumlulukta getirmiştir. En büyük sorumluluk dilin doğruyu söylemesi, beyanın gerçeklere tercüman olmasıdır.

Kültürün gelecek nesillere taşınmasında dil en önemli sebeptir. Kendine özgü bir dili olan bir milletin özgürlüğü olur, bundan mahrum olan ise başkalarının işgaline, sömürgesine açık bir alan hâline gelir. Çünkü milletlerin gücü dil ve düşüncelerinin

gücüyle doğru orantılıdır. Bir fert ya da millet ne ölçüde kendi dilini iyi kullanıyor ve başkalarıyla ne ölçüde rahat münasebete geçebiliyorsa o ölçüde kendi olarak kalmasını teminat altına almış demektir. İnsanları asimile etmenin en etkili yolu onları dillerinden mahrum bırakmadır. Çünkü dil bütün bir tarih, kültür ve inançtır. Dilin değişimi ile bütün değerlerde değişmiş olur.

b. 4. Zülkarneyn

Zülkarneyn, iki el sahibi, iki kanatlı gibi manalara gelir. Karn ise boynuz, asır, bir zamanda beraber yaşamış topluluk, insanın tepesi özellikle başının yanları, güneşin çemberinin kenarı ve bir toplumun başında bulunan lider gibi pek çok manaya gelir.⁹⁵⁸ Kur'ân'da bahsedilen Zülkarneyn bir isim midir, lakap mıdır bununla ilgili pekçok şey söylenmiştir. İlgili ayetlerin konteksine göre bu kimse bilginin, gücün ve hâkimiyetin temsilcisidir.⁹⁵⁹ İlim ve bilgi ile dünyanın doğusunu ve batısını fethetmiş bir cihangir olma ihtimali yüksektir.⁹⁶⁰ Burada önemli olan nokta bilginin hâkimiyet getirmesi meselesidir. Çünkü bilgi güçtür ve ona sahip olan hâkim olur.

“Sana Zülkarneyn'den sorarlar, deki; size ondan bir hatıra okuyacağım, gerçekten biz onu yeryüzünde iktidar sahibi yaptık ve ulaşmak istediği her şeyi elde etmesinin bir yolunu öğrettik.”⁹⁶¹

İstenilen neticeye ulaşma veya arzu edilen şeyi elde etme adına mutlaka bir kısım yollar vardır ve bunlar bilgi ile elde edilir. Dünya hikmet dünyası olduğu için her şey belli sebebler zinciri içerisinde meydana gelir. Sebeblere uyma ve şartları yerine getirme takvanın bir yanısıdır. Sebepleri yaratan Allah, onları boş, abes olarak yaratmamıştır. Sebeblerin işleyiş biçimini en iyi bilen hâkimiyeti elde eder. Bugün İslâm dünyası yenik, ezik ve mağlup ise bunun en birinci sebebi Kur'ân'ın bu emrini anlamamış olmalarındandır. Yine Batı dünyası bugün üstünse onun da en birinci sebebi Kur'ân'nın bu emrini yerine getirmeleri, yani bir müslümanda olması gereken müslüman sıfatına sahip olmalarındandır. Allah insanları imtihan için yaratmıştır. Sebeblere uymada bu imtihanın bir kısmıdır. Evrende ilim esastır ve ilmi elde eden hâkim olur. İlim ise

⁹⁵⁸ Zemaşşeri, *Keşşâf*, III/ s. 610.

⁹⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI/ s. 164.

⁹⁶⁰ Zemaşşeri, *a.g.e*, III/ s. 610; Râzî, *a.g.e*, XXI/ s. 164-165.

⁹⁶¹ Kehf 83-84.

sebepleri anlama, hangi sebebin hangi sonucu doğuracağını bilme, yani evrende cârî olan sünnetullahâ vakıf olmaktır.

Zülkarneyn’le ilgili göze çarpan bir diğer önemli husus onun adâlet düşüncesine kilitli, haksızlığa karşı fevkalade sert ve adâleti ikâme etmeye çok önem veren biri olmasıdır.⁹⁶² İnsan bilgi ve güç ile evrene hâkim olabilir. Ancak adâleti tesis etme, zulmü ortadan kaldırma suretiyle bu gücün sorumluluğunu eda etmiş olur. Adâletten bağımsız bir güç sadece zulüm getirir. Zulüm ise devam etmez. Allah’ın geçmiş pekçok insan topluluğunu helak etmesinin en büyük sebebi zulümdür. Bilgi kadar önemli olan adâleti ikâme insanın üzerine yüklenmiş bir sorumluluktur. Bu sorumluluk yapıldığında insan evrenin en gözde, en müstesna varlığı olma konumunu korumuş olur.

b. 5. Rabbânîler

Dinin özü tevhiddir. Yani düşüncede, tasavvurda ve aksiyonda yalnız Allah’a inanıp ona kulluk etmektir. Bütün peygamberlerin en birinci vazifesi bu inancı insanlar arasında yerleştirmektir. Fakat bazen aşırı sevgiden dolayı insanlar sevdikleri şahısları putlaştırmışlar ve Allah’ın yanında o şahıslarada uluhiyetten pay vermişlerdir. Halbuki hiç bir peygamber insanların böyle bir sapıklığa girmelerini ve kendilerini putlaştırmalarını iztemez. Allah’ın peygamberlik verdiği hiç bir peygamber insanları kendisine kulluğa çağırmamıştır. Ancak “rabbânî” olmaya çağırmıştır.

“İnsanlardan hiçbir kimseye Allah kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik verdikten sonra kalkıp insanlara Allah’ı bırakıp bana kul olunuz demesi yakışmaz. Fakat “*rabbânîler*” olunuz demesi uygundur. Yine melekleri ve peygamberleri Tanrılar edinin de demez. Siz iman ettikten sonra inkarı size hiç emreder mi?”⁹⁶³

Bu ayetin nuzul sebepleri hakkında bir kaç rivayet var; İbn Abbas’tan, Yahudiler Üzeyir Allah’ın oğlu, Hıristiyanlar da Mesih Allah’ın oğlu dedikleri için⁹⁶⁴, Yahudilerden Ebu Rafî el-Kurazi ve Hıristiyanlardan Necran heyetinin reisi Hz. Peygambere “sana ibâdet etmemizi ve seni rabb edinmemizi mi istiyorsun”⁹⁶⁵ demişler, Hz. Peygamberde

⁹⁶² Râzî, *a.g.e*, XXI/ s. 165-170; Zemahşeri, *a.g.e*, III/ s. 610-615.

⁹⁶³ Âl-i İmrân 79-80.

⁹⁶⁴ Râzî, *Mefatih-ul Gayb*, VIII/ s. 121.

⁹⁶⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 574.

Allah'tan başkasına tapmaktan Allah'a sığınırız dediği için⁹⁶⁶, Bir adam Hz. Peygambere “Ey Allah'ın Resûlu biz sana birbirimize selam verdiğimiz gibi selam veriyoruz sana secde edelim mi?”⁹⁶⁷ sorusuna Hz. Peygamber hiç bir kimsenin Allah'tan başkasına secde etmesi asla doğru değildir dediği için⁹⁶⁸ bu ayet nazil olmuştur.

Ayette geçen “rabbânî” ifâdesi hakkında dilciler ve tefsirciler değişik görüşler ortaya atmışlardır;

Rabbe mensup, Onu bilen ve Ona itaat eden⁹⁶⁹

İlim ehli olup insanlara ilim öğretene, onları eğiten ve onların durumlarıyla ilgilenen kimse⁹⁷⁰

Ümmetin idarecesi ve âlimleri⁹⁷¹

Bu kelime ibrance veya süryanice olup öğrenen ve öğrendiğiyle hareket eden manasına gelir.⁹⁷²

Razi yukarda zikri geçen ayeti şöyle değerlendirir; ilim, talim ve tedris sahibinin rabbânî olması ümit edilir. Sebep müsebbepten başka bir şeydir. Bir kimsenin âlim olması rabbânî olmasından başkadır. Ancak Allah'ın rızasını isteyip azabından korkanlar rabbânî olabilirler. Peygamberlerin bütün çabası kalpleri Allah'a çevirme ve hakka yönlendirmedir. Bu durumda onlardan birinin kalkıp insanları kendisine kulluğa çağırmasının imkânsızlığı ortaya çıkmış olur.⁹⁷³

Bize göre “rabbânî olunuz” ifâdesinde Allah'ın isim ve sıfatlarını beşeri seviyede temsil edin emri vardır. Zira Kur'ân'da Allah için kullanılan isimlerin pek çoğu insan içinde kullanılmıştır. Bu da gösteriyor ki insanda ilâhî bir yön vardır. Ancak insan asla bir ilah olamaz. O halde insan ahlâkî olarak Allah'a benzemeye çalışmalı ama asla ilahlık iddiasına girmemelidir. İnsan muhteşem bir varlık olmasına rağmen yine de ölümlü ve varlığı gerçek yaratana bağlıdır. Bununla beraber evrende emsali olmayan çok üstün bir

⁹⁶⁶ Zemahşeri, *a.g.e*, I/ s. 574.

⁹⁶⁷ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, II/ s. 530.

⁹⁶⁸ Râzî, *a.g.e*, VIII/ s. 121.

⁹⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/ s. 1549.

⁹⁷⁰ Zemahşeri, *a.g.e*, I/ s. 574.

⁹⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII/ s. 123.

⁹⁷² Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, II/ s. 530.

⁹⁷³ Râzî, *a.g.e*, VI/ s. 522.

varlıktır. Sahip olduğu kabiliyetleri kullanması onun “Rabbe benzemesini” sağlayacak ve evrende Allah’ın emânetini taşımaya uygun hâle getirecektir. Ayette insanlar rabbânî olmaya çağırılmış ve meselenin yanlış anlaşılması içinde bunun ilahlık olmadığı vurgulanmıştır.

“Ey ehli kitap din hususunda aşırı gitmeyin, Meryem oğlu İsa Mesih sadece Allah’ın peygamberidir. Meryem’e ulaştırdığı bir kelime, O’ndan bir ruhtur. Allah’a ve peygamberine iman edin. “Allah üçtür” demeyin, bundan vazgeçin, işin doğrusu şudur ki Allah birdir, O çocuk sahibi olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur.”⁹⁷⁴

Hristiyanlar din hususunda aşırıya gitmiş, sapıklığa düşmüş ve tevhid inancını bozmuşlardır. Hz. İsa’ya olan aşırı sevgileri onu putlaştırmaya sebep olmuş ve onu Allah’a ortak yapmışlardır. Aslında bugünün İslâm dünyasındada durum bundan farklı değildir. Sevdikleri liderlerini, şeyhlerini putlaştırıp tevhid inancını zedeleyecek davranış ya da inanışlar sergilemektedirler. Halbiki insanlar insanîyet noktasında eşit oldukları gibi mabud olmama noktasındada eşittirler. Bugünün kelâmcıların en büyük vazifelerinden birisi tevhid inancını yeniden yerleştirmek ve insanlardaki her türlü şirki, putperestliği kaldırmaktır.

İnsanlar genel olarak üstün gördüğü veya bazı üstün vasıflarından dolayı bir kısım kimseleri putlaştırmaya pek yatkındırlar. Bu noktada gerçek âlim aynı zamanda iyi bir rehberdir. İnsanların sürü psikolojisinden yararlanıp onları kendine köle yapmayı asla düşünmez. Aksine onlara kendi öz değerlerini hatırlatır ve başkasına kul-köle olmaktan men eder. Hz. Peygamber bu noktada ashabını yer yer uyarmış, onlarda kendilerine güven ve başkasına kulluk etmeyecek bir ahlâk oluşturmuştu. Bu terbiyeyi alan Hz. Peygamberin arkadaşları da bazen Hz. Peygamberin kararlarına karşı eğer vahiy değilse farklı fikirler beyan etmişler, Hz. Peygamber’de onların fikirlerini saygıyla kabul etmiş hatta kendi ictihâdından vazgeçip onların fikirlerine göre hareket etmiştir.

Kur’ân insanları Allah’a kulluğa çağırırken körü körüne kulluğa değil, basîret üzere, akla-mantığa dayalı ve muhâkeme esaslı bir kulluğa çağırır ki bunda “rabbânî olun” emriyle sıkı irtibat vardır. Kur’ân akıldan asla endişe etmez. Aksine aklı

⁹⁷⁴ Nisa 171.

kullanmayı teşvik edip düşünce sistemlerinin geliştirilmesini ister. Kur'ân'ın bu felsefesini iyi anlayamamış İslâm dünyası akıl-mantık dini olan İslâmı taklitçiliğe çevirmişlerdir.

Halbuki âlemi, olması muhtemel evrenler içinde en mükemmeli hâline getirme, insanın omuzlarına yüklenen bir sorumluluktur. Dünyanın mükemmel olarak yaratılmaması, oluşumunu hala devam ettiriyor olması ve kendisine dünya isminin layık görülmesi (cennet değil) onun olgunlaşmadığını, ama insan eliyle olgunlaşma potansiyelini içinde barındırdığını göstermektedir. Kutsal Kitaplarda *halife* (İslami literatür) veya *Tanrı'nın çocukları* (Hristiyani literatür) olmaya hak kazanma ancak bu olgunlaşma sürecine katkı koyma ve bunu gerçekleştirme şartına bağlanmıştır. Tarihte Allah adına hareket ettiği iddiasını dillendirenlerin, bu iddialarının meşruluğu ve değeri, kendi etnik ve dinsel kökenlerini öne çıkarmadan, Tanrısal olan bu isimlere ve sıfatlara tarihte ne kadar yer açabildiklerine bakılarak değerlendirilecektir.⁹⁷⁵

b. 6. Mal ve Can Karşılığı Cennet Satın Alanlar

Hız. Peygamber akabe gecesi ensardan yetmiş kişi ile biat ettiği zaman⁹⁷⁶ Abdullah b. Revaha “Rabbim ve kendin için dilediğini şart koş” demişti.⁹⁷⁷ Hız. Peygamberde “Rabbim için ona ibâdet etmenizi ve hiç bir şeyi ortak koşturmanızı, kendim içinde beni kendi nefislerinizi ve mallarınızı koruduğunuz gibi korumanızı istiyorum” dedi. Onlarda “bunu yaptığımız takdirde bize ne var?” diye sordular. Hız. Peygamberde “cennet” diye karşılık verdi. Bunun üzerine “bu alış-veriş karlıdır, bu sözleşmeyi ne bozar ne de bozulmasını kabul ederiz” dediler. Sonra bu ayet nazil oldu.⁹⁷⁸

“Allah müminlerden karşılığı cennet olmak üzere mallarını ve canlarını satın almak ister”⁹⁷⁹

İnsanın sahip olduğu can ve mal birer değer olup Allah insanı bu değerlerle daha üstün değerleri kazanmaya davet eder. Bu teklifte insanların canlarını ve mallarını alıp mülkiyetine geçirme manası söz konusu değildir. Çünkü malı da canı da yaratan

⁹⁷⁵ Düzgün, “İnsanın Yetkinliği” s. 11-38.

⁹⁷⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mühit*, V/ s. 105.

⁹⁷⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 96.

⁹⁷⁸ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XII/ s. 188-190.

⁹⁷⁹ Tevbe 111.

Allah'tır. Aslında bu ayet insandan alınan misakın farklı bir usluhta ifâdesidir. İnsan sahip olduğu mal ve canda istediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir. Ancak bunları bir çeşit sermaye olarak düşündüğümüz zaman bu ana sermayeyi rastgele değil de neticede çok kâr getirecek bir iş için tasarruf etmenin daha akıllıca olacağı açıkça anlaşılır. Bunun da en güzel yolu başlangıçta bize bu imkânları veren ve bizden misak alan Zâta malı ve canı cennet karşılığı satmaktır. Allah tercihi kula bırakmış ve onu resmen pazarlığa çağırmıştır. Bu pazarlık teklifinde Allah'ın insana verdiği değer ne kadar büyük olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

C) OLUMSUZ YÖNLERİ AÇISINDAN İNSAN

c. 1. Allah'tan Başkasını Rabb Edinmek

Helalı haram kılma, haramı da helal sayma hiç kimsenin yetkisinde değildir. Helal ve haramı belirleyen Allah'tır. Bunun aksi ise insanları Allah'ın yerine rabb edinme anlamına gelir.⁹⁸⁰ Genel itibarıyla insanlar dine ya da kutsala saygı duyar ve bu konuda bilgili zannettikleri kimselere teslim olurlar. İnsanların bu kabulleri ya da teslimiyetleri akli ve mantıki esaslar üzerine oturmadığı zaman din istismarı ya da kutsalın bezirganları sahneye çıkar. Bunlarda insanları Allah'ın dışında kendilerine kulluğa davet ederler. Bazende tam tersi olur ve insanlar hakiki tevhid inancına sahip kimseleri putlaştırırlar. Hristiyanların İsa'ya Allah'ın oğlu demeleri bu türden yanlışlığa güzel bir örnek olur. Düşülen temel yanlışlık dini inanış ve kabullerin akıl ve mantık temelinden uzak olma yanlışlığıdır.

“Onlar hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu İsa'yı da Allah'ın dışında kendilerine rabb edindiler. Oysa onlar bir olan Allah'a ibâdet etmekle emrolunmuşlardı. Allah'tan başka ilah yoktur. O müşriklerin ortak koştuğu şeylerden münezzehtir.”⁹⁸¹

Hristiyanlar İsa için, Yahudiler de Üzeyir için Allah'ın oğlu deme hatasına düşmüşler ve ehli kitap olmayla bağdaşmayacak bir davranış sergilemişlerdir. Her iki gurupta putlaştırdıkları şahısların bir kısım mûcizelerinden dolayı onları olağanüstü

⁹⁸⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 34; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI/ s. 38; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, V/ s. 33.

⁹⁸¹ Tevbe 31.

görmüş ve onlara uluhiyet izafe etmişlerdir. Ehli kitabın rahiplerini ve hahamlarını “rabb” edinmeleride yine aynı kültürün devamıdır. Allah’ın insanlara verdiği özgürlüğü benimseyememiş kimseler başkalarını putlaştırmışlardır.

Gerçek özgürlük ve tam hürriyet tevhid inancındadır. Allah’ın dışında başkalarına kulluk ise insanın özgürlüğünü bitirir, insanı insanlıktan çıkarıp akılsızca bir kısım taklitlere göre hareket eden mahluk seviyesine düşürür. Nitekim ehli kitabın hahamları onlara Allah’ın dışında bir kısım şeyleri haram sayınca onlarda haram kabul ediyor veya helal kılınca da helal sayıyorlardı. Halbuki Allah’ın dışında insanların helal ya da haram kılma yetkileri yoktur.

Herhangi birini rabb edinmek için ona rabb ismini vermiş olmak gerekmez. Allah’ın emrine uygun olup-olmadığına bakmaksızın bir kısım insanların emirlerine uymak, özellikle din hususunda o insanların sözlerini inanç gibi kabul etmek, bunlara uyunca Allah’a uyduğunu sanmak işte bu kimseleri rabb edinmektir. Gerçeğe dayanmayan bir şeyin ilmi değeri yoktur. Gerçek âlimde Allah’tan başkasına tapmayı asla doğru bulmayan hür iradeli ve ahlâklı kimsedir. Bilgisizce iman etmek ya bir taklit, ya da bir teslim oluş veya bir gücün önünde boyun büküştür.

“ Bedeviler iman ettik dediler. Deki; siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir.”⁹⁸²

“Bedeviler inkar ve nifak bakımından daha şiddetlidirler. Allah’ın Rasulüne indirdiği sınırları bilmezler. Allah âlim ve hâkimdir.”⁹⁸³

Herhangi bir medeni yerleşim yerinde yerleşik olmayan, badiyede, çölde göçebe olarak yaşayan kimselere bedevi denir. Yaşadıkları çöl hayatının gereği olarak tabiatları daha sert, yaşantı olarak ilkel, medeniyetten ve ilimden uzak oldukları içinde inkar bakımından daha şiddetlidirler. Bu tiplerin temel karakteristik özelliği bir hakîkâti duyduğu zaman anlamadan hemen karşı koymaktır. Kur’ân’ın inceliklerini ve bir bütün olarak felsefesini bilmedikleri için ne gerçek tevhidi, ne de şeri hükümlerin mâhiyetini ve kapsamalarını bilmezler. Bilgiden uzak olmak onlara kabalık, sertlik ve inkar getirmiştir.

⁹⁸² Hucurat 14.

⁹⁸³ Tevbe 97.

Klasik hâricî anlayışının temeli bedeviliktir. Onlar hakem olayına karışan Ali'yi, Muaviye'yi ve diğerlerini tekfir ederken tipik bedevi karakteri sergilemişlerdir. Çünkü bu kimseler Kur'ân'dan bir ayetle yola çıkıp insanları kâfir ilan ediyorlardı. Ayetin Kur'ân içindeki yeri ve diğer ayetlerle ilişkisine bakmaksızın kaba, sert bir şekilde bu uğurda pek çok kan dökmüşlerdi. Üstelik bu korkunç cinâyetleri işlerken kendilerinin cihad ettiklerini inanıyorlardı. Bilgiden mahrum bu topluluğa İbn Abbas bir konuşma yapınca 4000 kişilik bir grup bu tutumlarından vazgeçmişti. Sabaha kadar alınları nasır tutacak şekilde namaz kılan bu harcilerin dinden nasipleri bu kadardı. İşte Kur'ân bu tip insanların imandan ziyâde küfre yakın olduklarını ve Allah'ın sınırlarını bilmeme de daha şiddetli olduklarını kesin bir dille belirtir.

c. 2. Gazaba Uğrayanlar ve Yoldan Sapanlar

İnsanlar hayatlarını düzenlerken doğruların yanında pek çok yanlışlarda yapar, hatalı, çıkmaz ve saptırıcı yollara yönelirler. Sapmanın ve yanılmanın baş sebebi bilgisizlik, akli bırakıp hevaya uymak, doğruları terkedip şehvata tabi olmaktır. İnsan mâhiyet itibariyle yolun doğrusunada, eğrisine de gidebilir. Bu noktada din insanın ahlâkî yapısını güçlendirir, ona sorumluluğunu hatırlatır, zulme ve haksızlığa girmemesi için insanı aklî-mantıkî delillerle uyarır. Geçmiş milletlerin tarihteki tecrübelerini bize birer örnek olarak anlatır.

“Bizi gazaba uğrayanların ya da yoldan sapanların hâline düşürme”⁹⁸⁴

Yukardaki ayette anlatılanların Yahudi ve Hristiyanlar olduğu⁹⁸⁵ tefsircilerin genel kabulüdür.⁹⁸⁶ Yahudiler Tevratı tahrif etmiş, kendi yazdıkları şeylere bu Allah'ın kitabı demişlerdi. Hahamları bir kısım şeyleri haram, yine bir kısım şeyleride helal kılıyordu ve böylece ortaya yeni bir din koyuyorlardı. Bunun da ötesinde Allah'ın kendilerine gönderdiği nice peygamberleri öldürmüşlerdi. Şüphesiz onların bu halleri Allah'ın gazabını çekmiş, onlara zillet ve meskenet damgası vurulmasına ne den

⁹⁸⁴ Fatıha 7.

⁹⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/ s. 378.

⁹⁸⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 123; Râzî, *Mefatih-ul Gayb*, I/ s. 264.

olmuştur.⁹⁸⁷ Hristiyanlarda İncili tahrif etmiş, yüzlerce farklı İncil nüshaları meydana getirmişlerdi.

Aklın olmadığı bu ortamda pek çok mezhep savaşları olmuş ve insanlar mezhep içi kavgalarla pek çok kardeş kanı dökmüşlerdi. Teslis inancı Hristiyanlığı çıkmaza düşürmüştü. İlah hem birdir, hem üçtür diye sapıttılar. İşi böylesine raydan çıkaran papazlar kilisede cennet arsaları satmaya başladılar ve insanları cehennemden kurtarma belgesi düzenlemeye kalkıştılar. Hz. İsa'nın yolu çoktan unutulmuş, insanlar şaşırılmış ve sapıtmıştı. Yukarıda geçen ayetten maksat sadece Yahudi ve Hristiyanlar değildir. Onları gazaba ya da dalâlete sevk eden vasıfları her kim taşıyorsa onlarda yukardaki ayetin tehdidi içerisine girer. Ancak Hz. Peygamber bu ayetin kapsamına giren örneklerden yalnız iki tanesini zikrederek diğerlerini akla havale etmiştir.

c. 3. Gerçekleri Gizlemek

Gerçekleri çarpıtıp bir kısım yalanları, asılsız iddiaları doğrularla karıştırmak ve insanları aldatmak insanın ahlâkî konumuna son derece zıt bir davranıştır. Gerçeği çarpıtıp yalanla karıştırma ilim planında olduğu gibi davranış ve aksiyon planındada söz konusudur.⁹⁸⁸ Başkasını saptırma bir delili saptırma suretiyle olduğu gibi delili tamamen saklama suretiyle de olabilir.⁹⁸⁹ Bu konu bilgichlik taslayıp hile, yalan, dolandırıcılıkla bozgunculuk yapma, ticarete karışık işlere girme, zulüm ve haksızlıkla başkalarının haklarını gasbetme, mahkemede hâkimlerin haksız hükümlerine kadar pek çok meseleyi içine alır.⁹⁹⁰ Kur'ân bu konuya daha ziyâde İsrailoğullarından örnekler verir. Onlar kendi yazdığı şeyleri, fikirlerini ve yorumlarını Tevratın aslı ile karıştırıyorlar ve Tevratı seçilmez bir hâle getiriyorlardı. Ayrıca kendi aleyhlerine kullanılabilecek ayetleri de Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi gizliyorlardı.⁹⁹¹

“Hakkı bâtıla karıştırıp da bile bile gerçeği gizlemeyin”⁹⁹²

“Yazıklar olsun o kimselere ki kitabı kendi elleriyle yazıp sonra bu Allah katındandır derler.”⁹⁹³

⁹⁸⁷ Bakara 61.

⁹⁸⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, I/ s. 334.

⁹⁸⁹ Râzî, *Mefatih-ul Gayb*, III/ s. 45.

⁹⁹⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I/ s. 285-286.

⁹⁹¹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 260.

⁹⁹² Bakara 42.

Bugünkü İslâm dünyası ilme değil şahıslara takılmış, doğrulardan ziyâde kimin söylediğiyle ilgilenir olmuştur. Aslında insan ilim itibarıyla meleklerden bile üstün konumdadır.⁹⁹⁴ Zira Allah Âdem'e bütün isimleri öğreterek onun meleklerden üstünlüğünü göstermiştir. İnsanın üstünlüğü akıl ve ilme bağlanmış olduğu için bundan ayrılmamanın o üstünlüğü kaybetme manasına geleceği açıktır. Buna göre ilim şahıslara göre değil, şahıslar ilme göre değer kazanırlar.

c. 4. Büyüklük Taslamak

Günahı kendine adet edinen, zulme bağımlı olup haksızlığı meslek edinen, hakka karşı büyüklük taslayan kimseler hevalarının peşinde koşan kimselerdir. Bunlar ahlâkî sorumluluğunu unutmuş ve akli iptal etmiş kimselerdir. Hikmetler örgüsü olan evren bu kimselere hiç bir şey ifâde etmez. Gerçeği görseler de kabul etmez, çünkü gerçeği kabul edecek ahlakî yönleri kalmamıştır.

“Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanlar ayetlerimizi anlamaktan uzaktırlar. Zaten ayetlerimizi görselerde iman etmezler. Doğru yolu görselerde o yola girmez, fakat sapıklık yolunu görünce hemen o yolu tutarlar. Çünkü onlar ayetlerimizi inkar etmeyi adet edinmişler ve böylece gaflete dalmışlardır.”⁹⁹⁵

Büyüklük taslayıp hakka boyun eğmeme, doğrulara teslim olmama insandaki hakîkâtleri kabul kabiliyetini yok eder ve bu kimse sonunda kendi nefsi isteklerinin dışında hiç bir ölçü tanımaz.⁹⁹⁶ Böyle bir kimse mûcize bile görse gülüp geçer veya sihir der yoluna devam eder. Mûcize akla inanma adına destek sağlar, insanları düşünmeye sevkeder ve onları doğruya teslim olmaya davet eder. Ancak bir kimse aklını kullanmıyorsa mûcizenin hiçbir faydası olmaz.

c. 5. İnsanın İlahlık İddeası

Evren içerisinde insan bir kısım açılardan güçsüz, zayıf diğer açılardan ise güçlü, irade sahibi bir varlıktır. İnsanın konumunu anlamaya çalışırken insan iradesi ile Allah'ın iradesini karşılaştırmak son derece yanlıştır. Zira insana iradeyi veren bizzat Allah'tır. Allah irade vermeseydi insan nereden irade sahibi olurdu. İnsanın evrendeki yerini

⁹⁹³ Bakara 79.

⁹⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 273.

⁹⁹⁵ A'râf 146.

⁹⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI/ s. 65.

anlamaya çalışırken meseleye insan sorumluluğu açısından yaklaşmak daha uygun olacaktır. Yeryüzündeki bütün karışıklıklar, kan dökmeler ve zulümler insanın sorumluluğunu unutup kendisini kayıtsız-şartsız serbest, sonsuza hükmeden fâili muhtar bir Tanrı gibi görme kuruntusuna düşmesinden kaynaklanan bir şirk iddiasından ileri gelir. Halbuki her an insan iradesi dışında pek çok şey meydana gelir.

“Firavuna git, çünkü o azdı, temizlenmeye arzusu var mı ona söyle. Sana Rabbini tanıma yolunu göstereyim ki ondan sakınsın. Mûsâ Firavuna en büyük mûcizeyi gösterdi. Fakat Firavun yalanladı ve isyan etti. Sonra yüz çevirip fesat çıkarmaya girişti. İnsanları toplayıp haykırarak şöyle dedi; ben sizin en büyük rabbinizim. Bunun üzerine Allah onu dünya ve âhiret azabına uğrattı.”⁹⁹⁷

Bu ayet insanın sınırlarını göstermesi bakımından fevkalade önemlidir. İnsan beşeri düzlemde Allah’ın isim ve sıfatlarını temsil etse de hiç bir zaman ilah olamaz. Ahlâkî olarak insan bütün fiillerinden sorumludur. Allah’a meydan okuyan birisi bunun sonuçlarındaki katlanır. İnsanın bilinçli tecrübesi ve düşüncesi, tecrübe ettiği her bir kesiti karşılaştırma ve aralarındaki zıtlığı farketme yeteneği sayesinde mümkün olmaktadır. Kelimeler ve semboller yaratarak da algılanabilir bütünlerden oluşan sembolik ve düzenli bir evren inşa edebilmektedir. Önündeki alternatifleri değerlendirme, bunlar için kriterler oluşturma ve standartları tanımlama yetisi insana çevresindekileri kontrol gücü vermektedir. Öte yandan, insan insandan bağımsız birer varlık alanına sahip olan ebedi değerlere kaynaklık edememekte, bu konuda hem bilgi hem de güç olarak sınırlı kalmaktadır.⁹⁹⁸

Kendisini ilah zanneden Firavun gibi kimseler bir an bir felç ya da bir hastalıkla en güçsüz acizler içerisine düşebilir. Eski mısır firavunlarının o güçlü, görkemli hallerinden iz bile kalmamıştır. Hayat Allah’ın mülkü ve onun iradesine bağlıdır. İnsan için kayıtsız-şartsız bir hayatt yoktur. İnsan sorumlu bir varlıktır. İnsan iradesi Allah’ın iradesinin şâhididir. İnsan kendisine verilen bu irade ile hem kendi kaderini hem de bir açıdan dünyanın kaderini yazar. Ancak yazdığı bu kaderden sorumlu olduğu için bir gün

⁹⁹⁷ Naziat 17-25.

⁹⁹⁸ Şaban Ali Düzgün, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafizik Olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, Kelâm Araştırmaları, 1:2 (2003) s. 57-80.

hesaba çekilir. Allah insan iradesini iyiye kullanmak üzere desteklemek için peygamberler, kitaplar ve din göndermiştir.

Din akıl sahiplerinin kendi iradelerini iyi yönde kulanmaya teşvik eden bir kısım kurallardır. İnsan aklıda süreç uzun olsada bu kuralları pek çok tecrübelerle bulabilir. Aynı doğrulara pek çok acı tecrübelerden ve uzun bir zaman diliminden sonra ulaşılabilir. Allah insanlara merhamet ettiği için bu kuralları peygamberleri vasıtasıyla insanlara çok kısa sürede öğretir. Dini peygamberlerden alan akıl sahipleri hayat tarzlarına ve yaşadıkları zamana uygun olarak ictihâdlar yapar ve dini hayata mal ederler. Kendisini anlayan ve ictihâdlar yapan insanların olmadığı yerde dinin öneminden bahsedilemez.

D) AKIL AÇISINDAN İNSAN

d. 1. Aklın Değeri

Akıl olmadan diğer duyular bilgi ifade etmez. Bilginin oluşumu için duyular yoluyla toplanan verilerin akıl süzgecinden geçmesi gerekir. Görme ya da görme duyusu ne kendisi ne de algılaması idrâk için yeterli değildir. Göz bütünü ya da külliyyatı kavrayamaz. Ancak akıl geçmiş, gelecek ve şu an olmak üzere geniş bir dairede dolaşabilir ve bunlardan bir kısım bilgiler elde edebilir. Duyular sadece eşyanın dış yüzünü algılar, akıl eşyanın hakîkâtini ve mâhiyetini kavrar. Allah'ın evrende tecelli eden isim ve sıfatları yine akıl ile kavranılır. Aklı olmayan dini olarak da sorumlu değildir.

Akıl var olana taalluk ettiği gibi yok olana da taalluk eder. Madum ya da mevcut konu olarak aklın sahasına girer. Mesela akıl şöyle bir hüküm verir; “varlık ve yokluk ne aynı anda var olabilir ne de aynı anda yok olabilir.” Akıl terkip gücüne sahiptir. Bir şeyden pek çok şey veya pek çok şeyden bir şey çıkarabilir. İmkan olarak akıl sonsuz bilgi elde edebilir. Şu andaki mevcut bilgilerle ilerde ortaya çıkacak bilgiler aklın sahasına girer ve akıl potansiyel olarak hem mâlumu hem de meçhûlu bilebilir. Nihayeti olmayan sayıları düşünebilir. Akıl hem kendi üzerinde, hem düşünceleri üzerinde hem de düşünüş biçimi hakkında aynı anda düşünebilir. Yani pek çok bağlantı, irtibat ve izafetler kurabilir. Akıl bir şey idrâk etmek için idrâk edilecek şeyin dışarda olması şartını

koşmaz. Akletme işinde vasıtalarada ihtiyaç duymaz, bizzat kendisi düşünceler üretebilir. Aklın en büyük engeli taklit, taassub ve bilgisizce tartışmalardır.

“İnsanlardan kimi de vardır ki ne bir bilgiye, ne bir delile, ne de aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışır.”⁹⁹⁹

Ayette geçen ilim kelimesinden maksad zaruri ilim, delilden (hüda) maksad istidlal ve nazar, kitaptan maksatta vahiydir.¹⁰⁰⁰ İbn Abbas’tan rivayetle Ebu Cehil taklit yoluyla bir kısım sözleri tekrar edip durduğu için bu ayet nazil olmuştur.¹⁰⁰¹ Bu ayet mefhumu muhâlifî ile insanlara şöyle der; eğer siz Allah hakkında konuşmak istiyorsanız mutlaka bir bilgiye, bir delile veya doğruyu gösteren bir kitaba dayanarak konuşunuz. Yani akla dayanarak ve bilgiyi esas kabul ederek konuşunuz. İlahiyat ilimlerini bilen, Allah’ı Kur’ân’daki şekliyle tanıyan ve Kur’ân’ın temel felsefesini iyi kavrayan Kelâmcılar Allah hakkında konuşma hakkına sahiptirler. Bunun için Allah hakkında söz söyleme herkesten önce Kelâmcıların işidir. Bir diğer konu ise sırf taklitle dayalı olarak ve taassubun bir gereği olarak yapılan itirazların, tartışmaların ne kadar kötü, insanın doğruları görmesine ne kadar büyük bir engel olduğu meselesidir. Zaruri, nazari ya da naklî bir bilgiye dayanmaksızın yapılan tartışmalar zaman kaybından başka bir şey değildir.

“Allah’ı bırakıp hakkında hiç bir bilgiye sahip olmaksızın her azılı şeytanın ardına düşerler.”¹⁰⁰²

Nadr İbn Haris Kur’ân hakkında bu öncekilerin masallarından başka bir şey değil,¹⁰⁰³ melekler Allah’ın kızları¹⁰⁰⁴ ve Allah çürümüş kemikleri diriltemez¹⁰⁰⁵ demesi üzerine bu ayet inmiştir.

Vahyin ilmi yapısı, başka bir ifâdeyle anlatımın sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde cereyan etmesi ve okuyucunun akıl ve tecrübesine hitap etmesi, okuyucu ile metin arasında iletişimi mümkün kılan temel unsurdur. Akıl ve vahiy arasındaki karşılıklı-

⁹⁹⁹ Hac 8.

¹⁰⁰⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 178.

¹⁰⁰¹ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-Mûhit*, VI/ s. 329.

¹⁰⁰² Hac 3.

¹⁰⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII/ s. 6.

¹⁰⁰⁴ Zemahşeri, *a.g.e*, IV/ s. 175.

¹⁰⁰⁵ Ebû Hayyân, *a.g.e*, VI/ s. 326.

zorunlu ilişkiyi mümkün kılan bu durum, vahyin *dogma* olarak adlandırılmasını engeller.¹⁰⁰⁶ Zira *dogma*, yapısına nüfuz edilemeyen ve tartışılmadan kabul edilen doğruluk iddiaları için kullanılmaktadır. Vahyin, kendisini anlayacak ve yorumlayacak insanlara gelmiş olması ve aklın süzgecinden geçerek ifâdelendirilmiş olması, dogma olarak ifâdelendirilmesini imkânsızlaştırır. Aynı şekilde, Kur’ân’ın ilke ve hükümlerinin belli sebeplere (illetlere) dayandırılmış olması, açıklamalarında sürekli argüman ve delil getiriyor olması, hükümlerin uygulanmasında gösterilen esneklik, zaman ve mekan’ın getirdiği şartlara bağlı olarak üzerlerinde yeniden düşünölmeye açık oluşları (içtihad), vs. dikkate alındığında dogma olarak adlandırılamayacakları ortaya çıkmış olur.¹⁰⁰⁷

Kur’ân Faiha ile Fatihada Allah’a hamd ile başlar. Fatihada “avalim” değilde “alemin” kelimesinin seçilmesi özellikle akıl sahibi varlıklara dikkat çekmek içindir. Çünkü bütün evren bir sanat sergisi gibi akıl sahibi varlıkların nazarlarına arz edilmek üzere yaratılmıştır. Bu sanat sergisini temaşa edecek, üzerinde düşünöcek, düşünöüp sanatın değeriini anlayacak ve bu anlayışın neticesinde bu sanatın sahibine övgülerde bulunacak olan akıl sahibi insandır. Bunun için inasın en büyük vazifesi kendisine verilen akli aktif olarak sürekli kullanması, evrenin içeriisine saklanmış olan sayısız-sınırsız gerçekleri keşfetmesidir.

Kur’ân akla çok güvenir ve akli Allah’ın varlığı-birliği dahil her konuda düşünömeye davet eder. Zaten “alemin” kelimesi ilimden gelir. İlim ise aklın elde edeceği bir şeydir. Alem kelimesinin kökü açısından asıl manası bilgi edinmeye alet ve vasıta olan şey demektir. İlim düşünce ile gerçeği bulma, imanda bu gerçeğin hak olduğunu vicdan ile tasdik etmektir. Bizim bütün bilgilerimiz aslında bir olan Allah’ın alametleridir. İnsan hem bir ilim konusu hem de ilme konu olan şeyler üzerinde düşünöyen, anlamaya çalışan şuurlu bir varlıktır.

Mâhiyeti olmayıp sırf varlığı olan, varlığı sırf varlıktan ibâret olan *zorunlu varlık* (Necessary Being/Vacibu’l-Vücud) denir. Akıl onun varlığını kabul etmek zorundadır. Akıl, yokluğunu düşünemez. Aklın onun yokluğunu düşünöbilmesi için, öncelikle kendi yokluğunu düşünöbilmelidir. Akıl kendi yokluğunu düşünürse, zorunlu varlığı

¹⁰⁰⁶ Düzgün, “İnsanın Yetkinliği”, s. 11-38.

¹⁰⁰⁷ Düzgün, *a.g.m.* s. 11-38.

düşünmesine gerek ve ihtiyaç olmaz.¹⁰⁰⁸ Pozitivistlerin aklın ilkelerini kabul etmemek için aklı hiçlemeleri kendi aleyhlerinedir. Çünkü pozitivistizmin kökü “posit”tir. Posit ise bir yere, bir duruma koymak, var saymak, tespit etmektir. Bu anlamlar hep aklın işidir. Akıl olmayınca da pozitivistizm olmaz. Olumluya olumlu diyen, zorunluya zorunlu diyen, sezgiye sezgi diyen, pozitivistizme pozitivistizm diyen, vicdana vicdan diyen, hayâle hayâl diyen hep akıldır. Hayâlin hayâl olduğunu akıl bilir ve ona göre hüküm verir.¹⁰⁰⁹

Kur’ân, insana hitap ederken doğal olarak beşeri bir dil ve terminoloji kullanmaktadır. Kur’ân’ın insana ulaşmak için kullandığı bu düzlem, vahiy ile beşeri dili aynı ufukta birleştirmektedir. Kur’ân’ın ilâhî hitabın içeriği ile ilgili olarak insanı tefekküre teşvik etmesi ise, öncelikle vahiy dilinin anlam yapısına ulaşmayı gerektirmektedir. İnsanın, vahyin taşıdığı anlamı temsil eden lafızlar üzerinden bu anlama ulaşacak fitri ve bilgisel yeteneklerle donatılmış olması, bu anlama ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla insan, yapısı gereği hem tabî varlık alanını, hem de bu varlık alanının metne dökülmüş anlatımını kendi hâline bırakmayıp te’vil eden, yorumlayan bir varlıktır. İnsanın yorum etkinliğinin aracı olan dil de, insanın kendisini de içine alan bu varlık alanının mükemmel seviyede gramerini göstermekten başka bir şey değildir. Bu yorumlama, aynı zamanda, insanın bütün varlığıyla içine katıldığı bir sorgulama sürecidir. Kendine anlam ve eylem alanı açan gerçek bilgi de, ancak bu te’vil sürecinin sonunda ortaya çıkmaktadır.¹⁰¹⁰

Te’vil bir şeyin evveline ulaşmak olduğu için, metnin arkasında yatan gerçek anlamı keşfetmek için zihinsel bir çaba gerekmektedir. Bu çaba, olayları sadece olgusal düzeyde değerlendirme riskini ortadan kaldırır ve metnin ve eşyanın görünen yüzünün ötesine geçme imkânı sağlar.¹⁰¹¹

Kur’ân, dinin tekâmüle erdirildiğini ifâde etmektedir. Bunun iki anlamı vardır: ilk olarak, yeni bir vahiy indirme dönemi kapanmış ve vahyedilen dinlerdeki ilkelerin hayata geçirilme dönemi başlamıştır. İkinci olarak da, Muhammed İkbâl’in vurguladığı şekliyle,

¹⁰⁰⁸ Hüseyin Atay, “İslâm Felsefesinde Yaratma”, *Kelâm Ararştırmaları*, 1: 1 (2003) 3-10.

¹⁰⁰⁹ Atay, *a.g.m.* s. 3-10.

¹⁰¹⁰ Düzgün, “İnsanın Yetkinliği”, s. 11-38.

¹⁰¹¹ Düzgün, *a.g.m.* s. 11-38.

artık insan bundan sonra kendi yağıyla kavrulacaktır.¹⁰¹² Zira, Kur'ân vahyi büyük vurgularla, insanın rasyonel ve bilimsel yeteneklerini açığa çıkartmaya ve insanın bunların farkında olmasını sağlamaya çalışmaktadır. Her iki durumda da, insan bu süreçte kazandığı bütün yeteneklerini aktif kılmak ve kendisine yüklenen ve altından kalkması emredilen sorumlulukların (ukûd) altından kalkacak yeteneklerini geliştirmek zorundadır.¹⁰¹³

d. 2. İlimde Derinleşmiş Olanlar

İlimde rusûh sahibi olanlar yakini ve kati delillerle Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu bilirler. Kur'ân'dan gerçek manada istifâde edecek olanlarda yine bu kimselerdir. Bilgi ancak akli kullanmak ile elde edilir. Allah nazarında en değerli insan aklını kullanıp ilimde rusûh sahibi olan kimsedir. Kur'ân bir bilgi yığını değildir. Bilgiyi elde etme yolunu öğreten ve bilgidен maksadın ne olduğunu söyleyen, böylece bütün hayatı tanzim eden ilâhî bir kitaptır.

“Kitaptaki müteşabih ayetlerin tevilini ancak Allah bilir, ilimde rusûh sahibi olanlarda ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır derler.”¹⁰¹⁴

Bu ayetteki durak yerine göre mana değişir. Ancak mutlak manada müteşabih ayetlerin kesin manasını yalnızca Allah bilir.¹⁰¹⁵ İlimde rusûh sahipleride kitabı en iyi bilenler onlar olduğu gibi müteşabih ayetleride insanlar arasından ancak onlar bilebilirler. Arapçada rusûh bir şeyin iyice içinde olmak demektir.¹⁰¹⁶

d. 3. Allah’a Şahitlik Yapmak

Şuhud ve şehadat hazır olmak ve gözüyle görmek demek olup bir hakkın, bir gerçeğin yerini bulması adına bir bilgiye sahip olup onu ispat etmektir.¹⁰¹⁷ Allah'ın varlığı ve birliği davasında davacı Hz. Peygamber,¹⁰¹⁸ davalılarda inkarcı kâfirlerdir.¹⁰¹⁹

¹⁰¹² Düzgün, *a.g.m.*, s. 11-38.

¹⁰¹³ Düzgün, *a.g.m.*, s. 11-38.

¹⁰¹⁴ Âl-i İmrân 7.

¹⁰¹⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 529.

¹⁰¹⁶ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, VI/ s. 162.

¹⁰¹⁷ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II/ s. 324-326.

¹⁰¹⁸ Zemahşeri, *a.g.e.*, I/ s. 537.

¹⁰¹⁹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, II/ s. 419.

“Allah’tan başka ilah olmadığına Allah, melekleri ve ilimde derinleşmiş olup adâleti ayakta tutan âlimler şahitlik ederler.”¹⁰²⁰

Allah’ın kendi Zâtına şahitliğinin manası evrende sayısız, sınırsız gizli-açık kendi varlığı ve birliğine delalet eden deliller yaratmasıdır. Bir gerçeğin gerçekliğinin sabit olması için hakîkâte ya da vakıaya uygun olması gerekir. Bu ayet bize her bilginin kesin bilgi olmadığını, gerçek bilginin delillerle ispatlanabilen ve vakıaya uygun bilgi olduğunu bildirir. Bu da gerek dış dünya da, gerekse insanın kendi iç aleminde bir şeye şahit olunarak ve tecrübe edilerek elde edilen bilginin nazari bilgiden üstün olduğunu gösterir.

Herhangi bir şeyin özüne uygunluğu “o odur” şeklinde aynilik denilen bir orantının doğruluğunun ispatı demektir ki bu ancak bilen bir kişi ile olur. Bilgi ve bilen aradan çıkarıldığı zaman eşyanın kendi mâhiyetine uygunluğu meselesinde ortadan kalkar. Bilenin gözünde eşya bir şeylerin delili ve işaretleridir. Kendi varlığından bile haberdar olmayan bir kısım nesneler insan bilgisi sayesinde şahit olma ya da delil olma mertebesine yükselir. Varlıkların mâhiyetlerinin özlerine olan uygunluğu Allah’ın kendi Zâtına uygunluğunun ve bu husustaki şahitliğinin eseridir. Bundan dolayı varlık aleminde ne kadar şahitlik edilecek konu varsa hepsi Allah’ın Zâtını bilmesine ve bunu bize bildirmesine dayanır.

“ Rabbinin herşeye şahit olması sana yetmezmi?”¹⁰²¹

Evrene serpilmiş Allah’ın varlığını gösteren delilleri anlayacak olan insandır. Bunun için ayette adâleti ayakta tutan, gerçekleri saklamayan, doğruları olduğu gibi söyleyen gerçek ilim ehli Allah’ın varlığına şahit gösterilmiştir. İlim ehli arasında olupta adâleti ayakta tutmayan kimseler Allah’a şahitlik yapamaz ve onların bilgileri şüpheyle karşılaşır.

d. 4. Her Bilenin Üstünde Bir Bilen

Allah’ın insana verdiği derecelerin en üstünü ilimdir. İlminde kendi arasında pek çok derecesi olup her ilim sahibinin üstünde başka bir ilim sahibi vardır. Yusuf’un kardeşlerine olan üstünlüğünde ilim üstünlüğüdür;

¹⁰²⁰ Âl-i İmrân 18.

¹⁰²¹ Fussilet 53.

“Yusuf kardeşinin eşyalarından önce diğer kardeşlerinin eşyalarını aramaya başladı. Sonra su kabını kardeşinin yükünün içinden çıkardı. İşte Yusuf’a böyle strateji öğrettik. Melikin kanunlarına göre kardeşini yanında alıkoymanın başka yolu yoktu. Ancak Allah dilerse o başka. Biz dilediğimizin derecelerini yükseltiriz. Her bilenin üstünde bir bilen vardır.”¹⁰²²

Yusuf iyi bir strateji uzmanı olup hadiselerin dilini iyi biliyor, bir işin durumundan neticesinin ne olacağını önceden kavrayabiliyor ve hareketlerini bilgi üzere yapıyordu. O zamanın Mısır’daki kralın dinine göre hırsızlık yapanın cezası çaldığının iki katını ödemek ve dövülmek idi.¹⁰²³ Ancak Yusuf kardeşini yanında tutmak istiyordu. Ayrıca yıllar önce kardeşlerinin kendisine yaptıkları o çirkin fiili hatırlatıp onları düşünmeye sevkedip yanlışlarını anlamalarını ve itiraf etmelerini istiyordu. Böylece haklıyı-haksızı ortaya çıkarmayı planlıyordu.¹⁰²⁴

Bu plana göre hırsızlık olayında hüküm verme işini kardeşlerine bırakmış, onlarda suçun cezasının kendi dinlerine göre bizzat suçlunun kendisi olduğunu beyan etmişlerdi. Tabi onlar bu açıklamayı suç tebeyyün etmeden önce yapmışlardı ki bu da Yusufun ayrı bir stratejisi idi. Çünkü suç ortaya çıktıktan sonra bu suçun cezasını onlara sorsaydı kardeşleri yalan söyleyip yan çizebilirlerdi. Hadiselerin dilini iyi okuyan Yusuf bu planda beklediği neticeyi almış ve kardeşini yanında alıkoymayı başarmıştı.

d. 5. Gerçek Kelâm Âlimi

İbrahim tek başına bir millet ve hanif dinin temsilcisi idi. İbrahim, yaşadığı toplumda pek çok çarpık inançla karşılaşmış ve onlara karşı savaş ilan etmişti.¹⁰²⁵ Doğruları her ortamda ve herkese karşı haykıracak kadar kendi özgüveni olan gerçek bir âlimdi. Kavmini iknâ adına pek çok metod denemiş ve sürekli onları yanlış inanışlardan vazgeçirmeye çalışmıştı. Denediği metodlardan bir tanesi de muhatabın düşüncesini paylaşıyor gibi yapıp anyı yoldan yürüyerek bu yolun nasıl çıkmaz sokak olduğunu ve ne kadar yanlış bir anlayış olduğunu gösterme metodu idi.¹⁰²⁶

¹⁰²² Yusuf 76.

¹⁰²³ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 310.

¹⁰²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII/ s. 299-301.

¹⁰²⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, IV/ s. 170.

¹⁰²⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 366.

“İbrahim babası Azere demişti; sen putları Tanrı mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum. Böylece Biz İbrahime göklerin ve yerin melekutunu gösterdik ki kesin inananlardan olsun.”¹⁰²⁷

Yıldızlara tapanlara karşı sanki aynı düşünceyle acaba bu ilah mı diye işe başlıyor, sonra yıldızların batıp gitmesiyle onların ilah olamayacağını onların anlayacağı tarzda ortaya koyuyordu. Aya, güneşe tapanlara karşıda aynı şekilde bir yol kullanıyor ve onları bu bataklıktan kurtarmaya çalışıyordu. Hiç bir putun hiçbir şekilde tapılmaya layık olmadığını aklî, mantıki delillerle onlara izah ediyor ve gerçek bir kelâmcı olarak en doğru inancı ve gerçek uluhiyet anlayışını yerleştirmeye çalışıyordu. İbrahim Allah’la yaptığı fitri sözleşmeye hayatının sonuna kadar uygun davranmış ve bunun bir gereği olarak da doğruları ifâde etme uğrunda kavga vermişti. Allah’ın birliğini isbat ve ona ortak koşmayı yok etmek için bir çok yerde bir çok kimseye karşı mücadele ederken hep akıl yörüngeli ve mantık esaslı hareket etmiştir. Bu mücadelelerden ilki babası Azere idi;

“ Sen putları Tanrı mı ediniyorsun.”¹⁰²⁸

“ Babacığım işitmeyen, görmeyen ve sana hiç bir fayda vermeyen şeylere niçin tapıyorsun?”¹⁰²⁹

İkinci itirazını kavmine karşı yapıp onlara şöyle seslenmişti;

“ Ben yüzümü gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim, ben asla ortak koşanlardan değilim. Kavmi onunla tartışmaya başladı. İbrahim onlara dedi ki; beni doğru yola erdirdiği halde Allah hakkında benimle mücadelemi ediyorsunuz?”¹⁰³⁰

Üçüncü itirazını ilahlık iddiasında bulunan Nemrud’a karşı yapıp onuda susturmuştu. Önce basit bir delille ilahın öldürme ve diriltme gücüne sahip olan birisi olması gerektiğini anlatmıştı. Nemrud buna mugalata ile cevap verip bende öldürür ve diriltirim dedi. Bir mahkumu hürriyete kavuşturup çokça para verdi, işte bunu dirilttim, diğerinide idam ettirip işte bunuda öldürdüm dedi. İbrahim muhatabın mugalata yaptığını anlar anlamaz çok keskin ve asla mugalata yapamayacağı bir delil serdetti; “Benim

¹⁰²⁷ En’âm 74-75.

¹⁰²⁸ En’âm 74.

¹⁰²⁹ Meryem 42.

¹⁰³⁰ En’âm 79-80.

Rabbim güneşi doğudan getirir eğer sende ilahsan haydi onu batıdan doğdur” deyiverdi. Bu delil karşısında Nemrud apışıp kaldı ve cevap veremedi.

İbrahim dördüncü itirazında kâfirlerin putlarını kırarak onların kendisine bile faydaları olmayan zavallı taş, ağaç... yığını olduğunu onlara göstermişti.¹⁰³¹ Kendilerini bile savunamayan şeylerin ibâdete layık olmadıklarını en açık şekilde onlara göstermişti. Ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız İbrahim’in hayatı gerçeği ortaya çıkarma kavgasından ibâretti. Zaten gerçek bir kelâmcı da en doğru inancı bütün delilleriyle ortaya koyan insan demektir.

E) İNANÇ HÜRRİYETİ AÇISINDAN İNSAN

e. 1. İman-Küfür Seçimi

Hız. Peygamber doğruları insanlara en güzel şekilde beyan eder ve hâliyle bir örnek olur. Ancak kimseyi zorla imana sokmaz. Onların akıllarına seslenir ve gereken bütün delilleri onların gözü önüne serer. İnsana düşen bu açık belgelere karşı gözlerini kapatmayıp akıl gücünü kullanarak bunlardan bilfiil istifâde etmek ve imanı bu bilgi üzerine bina etmektir. Kur’ân’daki iman asla kör bir taklit ve şuursuz bir teslimiyet değildir.

“Şüphesiz size Rabbinizden gerçeği gösteren deliller gelmiştir. Kim onları görürse kendi lehine görmüş, kimde onlara karşı körlük ederse kendi aleyhine körlük etmiş olur. Ben sizin üzerinize bekçi değilim.”¹⁰³²

Ayette görme ya da körlük yapma fiilleri bizzat insanlara nispet edilerek onların iradelerinde hür oldukları, asla icbarın, zorlamanın olmadığı hatırlatılmıştır.¹⁰³³

“Basar” baştaki göz ile meydana gelen idrâk ve görme, “basîret” ise kalpte meydana gelen tam idrâk ve kâmil anlayış manasına gelir.¹⁰³⁴ Ayette geçen “besair” aslında kendisi tam bir anlayış değil, fakat bunlara bakan ve bunlar üzerinde düşünen

¹⁰³¹ Enbiya 58.

¹⁰³² En’âm 104.

¹⁰³³ Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 384.

¹⁰³⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, X/ s. 96.

kimsenin kesin anlayışa ulaşması adına apaçık deliller, kesin belgelerdir.¹⁰³⁵ Allah insanla yaptığı anlaşmanın gereği olarak onu inanmaya mecbur etmemiş ve onu iradesiyle başbaşa bırakmıştır. Fakat Allah kulların küfre düşmesine asla razı olmadığı için onları imana sevkedecek pek çok delillerle onları desteklemiştir. Ancak bütün bu desteğe rağmen iman-küfür seçiminde insan yine hür bırakılmış ve neticesinde yalnız kendisi sorumlu tutulmuştur. Bu noktada Hz. Peygamber bile insanlar üzerine bir bekçi değil, her insan kendi tercihiyle yapmakla sorumludur.

“Bir kavim kendi davranışını değiştirmedikçe Allah onlara verdiği nimeti değiştirmez. Şüphesiz Allah herşeyi işitir ve bilir.”¹⁰³⁶

İnsanların bir güzelliğe ermeleri ya da bir sıkıntıya düşmeleri kendi karar ve davranışlarıyla ilgilidir.¹⁰³⁷ İnsanlar fitri misakı bozup değiştirdikçe nimetlerden mahrum olma yoluna girmişler demektir. İlahi sünnet kişisel sebeplere dayalı verdiği nimetlerin değişimini ya da elden kaçmasını yine kişisel sebeplere bağlamıştır. Bu da insanın sorumluluğu ile ilgilidir. Bir kimsenin kendi asli fitratını bozması ve kendisine verilmiş kabiliyetleri yerli yerinde kullanmaması yüzünden sahip olduğu akıl ve irade gibi nimetler sorumluluk açısından birer azaba dönüşebilirler.¹⁰³⁸

“Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzünde kim varsa hepsi toptan iman ederdi. O halde insanları mümin olsunlar diye sen mi zorlayacaksın? Allah’ın izni olmadıkça hiç kimsenin iman etmesi söz konusu değildir. Akıllarını kullanmayanlar üzerine Allah bir uğursuzluk yükler. Dekî; göklerde ve yerde olup bitenlere dikkatle bakın. Fakat bu uyarılar ve ayetler iman etmeyen kavme fayda vermez ki”¹⁰³⁹

İman kulun iradesine bağlı olarak Allah’ın kulun kalbinde yarattığı bir nurdur. Allah’ın kulun kalbinde yarattığı iman hususunda asla icbar ve zorlama yoktur. İnsanlar inanıp-inanmamada serbesttir ve Hz. Peygamber bile kimseyi iman etmeye zorlayamaz.¹⁰⁴⁰ İnanan kendi aklı, iradesi ve tercihi ile inanır, inkar edende kendi tercihi

¹⁰³⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV/ s. 490.

¹⁰³⁶ Enfal 53.

¹⁰³⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XV/ s. 187.

¹⁰³⁸ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Mûhit*, IV/ s. 502.

¹⁰³⁹ Yunus 99-101.

¹⁰⁴⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 176; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XVII/ s. 173.

ile inkar eder.¹⁰⁴¹ Hz. Peygamber insanların inanması konusunda çok hırslı ve çok istekli idi. Hatta bazı zamanlar insanlar bu Kur'ân'a niye iman etmiyor diye üzüntüsünden ölecek gibi oluyordu. Allah bir açıdan Hz. Peygamberi teselli etmek, diğer açıdan da sorumluluğun tastamam ortaya çıkması için bu ve benzeri ayetlerde inanç hürriyetini çok net bir şekilde ortaya koymuş ve imanda zorlamanın asla olamayacağını beyan etmiştir.

“De ki; ey insanlar işte size Rabbinizden hak geldi, artık kim hidayeti kabul ederse kendisi için kabul etmiş, kimde sapıklık ederse kendi aleyhine sapıklık etmiş olur. Ben sizin üzerinize vekil değilim.”¹⁰⁴²

Kur'ân insanların iman adına ihtiyaç duyacağı bütün delilleri aklın önüne sermiştir. Artık bundan ötesi kişinin iman ya da küfür tercihi yapmasına bağlanmıştır.¹⁰⁴³ Kim imanı seçerse kendi iyiliği adına tercih yapmış, kimde küfrü tercih ederse kendi kötülüğüne tercih yapmış olur ki¹⁰⁴⁴ bu da Allah'ın kullarına tanıdığı özgürlüğün tabî bir sonucudur. Allah'ın kullarının nasıl davranacağını bilmesi iradeyi etkileyen bir bilme değildir. Bu ayet yapılan tercihin nasıl bir sonuç doğuracağını anlatmakla insanlar için uyarı olma özelliği taşır.¹⁰⁴⁵

e. 2. Fıtratın Dinine Uymak

İlk yaratılış, temiz ve asli tabiat anlamına gelen fıtrat beşerî varlığın Allah'ın yaratma fiili sonucunda ortaya çıkan başlangıçtaki saf ve aslî hâlini ifâde eden ahlâk ve psikoloji ile ilgili bir terimdir;

“Sen yüzünü Allah'ı bir bilerek, insanları yaratmış olduğu fıtrat üzerine çevir. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”¹⁰⁴⁶

Allah ile ilişkisinde insanın konumunu tespit etmeye imkân veren anahtar kavramlardan biri *fıtrattır*. İnsan, fıtratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira, fıtrat; insanın kendisine göre yaratıldığı prototiptir ve

¹⁰⁴¹ *Diyanet Tefsiri*, Heyet, III/ s. 144-145.

¹⁰⁴² Yunus 108.

¹⁰⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII/ s. 183.

¹⁰⁴⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, III/ s. 179.

¹⁰⁴⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, V/ s. 196.

¹⁰⁴⁶ Rum 30.

insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir.¹⁰⁴⁷ *Fıtrat*, Allah ile insanlar arasında hem birlikteliğin hem de farklılığın zeminidir. Ayette, ‘*Allah’ın insanları üzerine yarattığı Allah’ın fıtratı*’ bu birlikteliğe taban sağlarken, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasında farklılığı getirmektedir. Bu da, Allah’ın kendi mâhiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendine has kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık formu demektir.¹⁰⁴⁸ Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu, hem insan hem de diğer varlık tarzları için geçerlidir.

Hanif kelimesi, hanef masdarından bir sıfat olup sapıklıktan istikâmete, çarpıklıktan doğruluğa meyildir. Haneflik her türlü bâtil mabudlardan yüz çevirip yalnız bir Allah’a yönelmektir. Şirkin ve ilimsiz hevaya tabi olmanın zıddı olan bu kelime hakka meyli, doğruluğu, ilmi ve tevhidi ifade eder.¹⁰⁴⁹ Allah insanı fıtrat üzere yaratmıştır. İnsanlar bu fıtrat üzere yaratılış sözleşmesinde “ Ben sizin Rabbiniz değil miyim” hitabına “bela” (evet Sen bizim Rabbimizsin) demişlerdir.¹⁰⁵⁰ Böylece Yaratanın Rabbliğine şahit olmaya söz vermişlerdir. Yaratılışın Yaratana delaleti tabî, fitri olduğu için her insanın yaratılışında, kendisine dair bilincin özünde ve vicdanının derinliğinde bir hak duygusu ve Allah’ı tanıma gizlidir.

Fıtrat ilk yaratmak demek olup “masdar-ı bina-i nevi” olarak bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ortak, genel yaratılıştır. İnsanın insan olma yönünden tabiatı budur ve bu tabiat tevhide göre programlanmıştır. Sonradan kazanılan huylar, adetler ve alışkanlıklar ise ya bu tabiatı bozar veya sağlamlaştırıp teyid eder. Fıtrat hep doğru ve gerçeğe doğru hareket eder. Bu ise tevhid inancının bir çeşit sağlamasıdır.

Dinsizlik ve Allah’tan başkasına tapma fıtratı bozma demektir. Fıtrat gerçeğe yönelme olduğu için fıtrata sarılmada gerçeklere uygun bir hayat yaşama demektir. Bu durum insanın davranışlarını belirleyen iki faktör olduğunu ortaya koyar; birisi fıtrat, diğeri sonradan kazanılan huylar ya da alışkanlıklardır. Allah’ın insanları yarattığı fıtratın

¹⁰⁴⁷ Şaban Ali Düzgün, “*İnsanın Yetkinliği*”, s. 11-38.

¹⁰⁴⁸ Düzgün, *a.g.m.*, s. 11-38.

¹⁰⁴⁹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI/ s. 254.

¹⁰⁵⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/ s. 577, Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXV/ s. 121.

alternatifi yoktur. İnsan bu asli fitratı değiştirdiği zaman zulme, putperestliğe ve her türlü ahlâksızlığa düşecektir.

“İyilik yaparak kendini Allah’a teslim eden ve İbrahim’in “hanif” dinine tabi olandan din bakımından daha iyi olan kim vardır. Allah İbrahim’i dost edindi.”¹⁰⁵¹

Bir hanif olan İbrahim evrendeki ilâhî sırların pek çoğuna vakıf olmuş, hayatın sırrını ve kaynağını bilmiş, putlara, aya, güneş ve yıldızlara tapmaktan kendisini uzak tuttuğu gibi diğer insanları da yalnız Allah’a inanmaya çağırılmıştı. İnancı uğrunda her türlü zorluğa katlanmış ve tam bir entellektüel olarak bildiği hakîkâtleri her türlü ortamda dile getirmiştir. İbrahim’in medeni cesareti, aklın rehberliğinde hakîkâtlere ulaşması, bildiğinden asla taviz vermemesi onu Allah’a dost kılmıştır.¹⁰⁵² Koskoca evrende İbrahim Allah’a dost olmuştu. Ayette geçen “hâlil” bir kimsenin işleri ve sırları arasına giren ve sevgisi kalbinin her tarafına nüfuz eden, hiç bir eksikliği olmayan sevgiye mazhar olan kimse demektir.¹⁰⁵³ Evrende bu payeyi elde eden tek varlık insandır.

e. 3. Ataların Dinine Tabi Olmak

Akıl her insanın sahip olduğu en büyük nimet ve onu kullanmakta her insana farzı ayndır. Akı olmayanın dini olmadığı gibi, Allah akılsızları kendisine muhatap kabul etmez. Aklın en büyük düşmanı taklittir. Kuran, takliti ve ataların dinine körü körüne bağlılığı şiddetle kınar. Hatta Allah kendi varlığını bile aklın önünde tartışmaya açar ve aklın hakemliğine güvenilmesi gerektiğini vurgular. Zira akı yaratan, aklın doğruları bulacağından emindir ve bunun için insanları ataların dinine değil akla uymaya çağırır. Kör taassubun bir neticesi olan taklit akı iptal eder ve insanı hisleriyle hareket eden bir varlık derecesine düşürür. Taklitin olduğu ortamda ne ilim olur, ne de ilme uygun inanç olur.

“Onlara Allah’ın indirdiğine tabi olun dendiği vakit hayır biz atalarımızı neyin üzerinde bulduysak ona uyarız derler. Ya ataları bir şeye akıl edemez, doğruyu seçemezlersede mi onlara uyacaklar? O kâfirlerin hâli sadece bir çağırma ve bağırmadan

¹⁰⁵¹ Nisa 125.

¹⁰⁵² Zemahşeri, *Keşşâf*, II/ s. 153.

¹⁰⁵³ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III/ s. 92; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VIII/ s. 337.

başkasını iştirmeyerek haykıranın hâline benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Akılda etmezler.”¹⁰⁵⁴

İlim ve doğruların ortaya çıkarılması için mutlaka aklın kullanılması gerekir. Takliti kınarken geçmişin birikimini bir tarafa bırakıp yeni baştan her şeye başlamak elbette akıllıca bir iş değildir. Ancak o birikimlerinde akıl süzgecinden geçirilmesi gerekir. Aksi takdirde bizde Mekke müşrikleri gibi atalarımızı şuursuzca taklit etme hatasına düşmüş oluruz. Doğru-yanlış, fayda-zarar, iyilik-kötülük hep akılla temyiz edilir. Bunun için bir şeye tabi olma sebebi eskilik veya filan âlimin sözü olması değil gerçeğe ve akla uygun olmasıdır. Bunun için fıkıhta “zarar kadim olamaz” ve yine “kadim kıdemi üzerine terk edilir” kaidesi vardır. Eski hiç bir kayda bağlı olmadan eski olduğu için değil bir zararı bulunmaması ve gerçeğe uygun olması yönüyle geçerlidir.

Allah’ın indirdiği ayetlere kulak vermeyip yalnız ataları taklit etme şeytana tabi olmaktır. Bu bir kâfir sıfatıdır¹⁰⁵⁵ ve mümin bundan olabildiğince uzak olmalıdır. Bu sıfatla muttasıf kâfirlerin hâli bir hayvanın hâline benzer ki bağırıp çağırmadan başka bir şey iştirmeyerek haykırır, duyduğu ve söylediği sadece kuru söz olup içerisinde mana yoktur.¹⁰⁵⁶ Bunlar birtakım sağır, dilsiz ve körlerdir. Bunun için hiç bir şey anlamaz sadece kaval sesine kulak verip haykırırlar.¹⁰⁵⁷

Kişi içinde yaşadığı kültürel ortamın mevcut baskın düşünce formlarıyla ilişkisini belli bir niyet ve bilinçlilik ile eleştirel ve diyalektik bir tarzda kurmak suretiyle, kendisini çevreleyen ve kuşatma riski altına alan sosyal çevrenin şartlandırmasının üzerine çıkabilir.¹⁰⁵⁸ Çoğu zaman içinde yaşadığımız ve bizi çevreleyen ve sınırlayan toplumsal düşünme ve hareket etme biçiminin ötesine geçmek için bir üst doktrine ihtiyaç duyulur. Kendi dinamikleriyle evrilemeyen bir toplumu böyle bir doktrin uyandırabilir ve evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki bu toplumsal felç ve tutulma (katalepsi) durumunu aşmak için, gönderilen peygamberlerin bu insanlara ‘*kalkın, uyanın*’ nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı burada yatmaktadır.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁴ Bakara 170-171.

¹⁰⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V/ s. 6.

¹⁰⁵⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, I/ s. 656.

¹⁰⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV/ s. 206.

¹⁰⁵⁸ Düzgün, “İlahi Olanın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihî Teolojik Yorumu”, s. 57-84.

¹⁰⁵⁹ Düzgün, *a.g.m*, s. 57-84.

Tarih bir objektifleşme, gerçeklikle yüzleşme alanıdır; zira, insan tarihte sadece yaşamayan, yaşadıklarını, tecrübelerini toplayan, insanileştiren bir özelliğe sahiptir. Bu tecrübeler toplamı içinde yaşadığı ortamın, yaşam şartlarının şüphesiz belirleyiciliği var. Bu yaşam tecrübesi, insanın ne olmak istediğini belirleyen bir özelliğe sahiptir; başka bir ifadeyle insan ne olabileceğini, nerelere kadar uzanabileceğini bu yaşam şartları ve tecrübesi içinde keşfedebilmektedir. İnsan olmanın sınırlarını ona öğreten, bir doktrinin ötesinde bu yaşamıdır, tarihtir. Bu anlamda toplum, statik ilişkiler ağının oluşturduğu monolitik ve sabit bir entite değil, bir gelişme seyriyle oluşan, kendisiyle birlikte kendisini tanımlayan kavramları da değişikliğe uğratan bir yapıya sahiptir. Bunun için de toplum kavramı, teolojik verileri yorumlamada bize gözardı edilemeyecek hermenötik bir arka plan sağlayarak, bizi aşırı idealizmden de kurtarır. Bunun için, teolojinin toplumsal olanla ilgili ifadeleri bu süreci ve gelişimi dikkate alarak ve bu süreçle ilişkilendirilerek yorumlanmalıdır. Sürekli aşkın bir boyut dikkate alınarak yorumlanan teolojinin içkinleştiği an burasıdır.¹⁰⁶⁰

e. 4. Hidayet

İnsanın kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlamasına imkân veren epistemik yetenek Kur’ân’da *hidayet* terimi ile kavramsallaştırılmıştır. *Hidayet* yeteneğinin korelasyon kurup keşfedeceği varlık alanı ise *takdir*’dir.¹⁰⁶¹ Hidayet ve takdir arasında kurulan ilişkinin niteliği ise *Hakk* olarak anılmaktadır. *Hidayet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliğini, *Hakk* ise Varlığın ortak niteliğini ve gerçekliği temsil etmektedir.¹⁰⁶² Bu iki kavram birbirini bütünleyen gerçeklikler olarak, bütün insanlarda varolan ve sorumluluklarının da temelini oluşturan kök paradigmalardan kavramsallaşmış halleridir. Zira, ilâhî irade varlıklara bir hayat tarzı verdiğinde, bunu aktüelleştirebilmeleri için onları doğal gereçlerle donatır.

“Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır (hidayet)”.¹⁰⁶³

¹⁰⁶⁰ Düzgün, “İlahi Olanın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihin Teolojik Yorumu”, s. 57-84.

¹⁰⁶¹ Düzgün, *a.g.m.*, s. 57-84.

¹⁰⁶² Düzgün, *a.g.e.*, s. 11-38.

¹⁰⁶³ Taha 50.

“Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidayet ettiği) halde, ne diye biz, Allah’a dayanıp güvenmeyelim?”¹⁰⁶⁴

“*Hidayet* insana, akıl ve duyularının kendisine gösterdiği ve öğrettiğinin ötesinde, varlığını bir bütün olarak sorgulama ve nihayi endişelerine cevaplar aramanın kapısını aralar. Şüphesiz, hidayet kavramı salt metafiziksel söylemlere kurban edilecek zihinsel bir kavram değildir. Aksine, hem bireyin kendini değerlendirmesinde hem de toplumla kuracağı ilişkide nasıl bir hukûku ve ilişkiler ağını hâkim kılacağını belirleyen şemsiye bir terimdir. İnsanda tek bir epistemik/bilgisel yetenek olmadığı için, hidayet, insanın bu karmaşık bilme yetenekleri için aşama aşama rehberlik anlamını ifâde etmektedir: içgüdüler duyu verileriyle, duyu verileri ise akıl ile kontrol edilmektedir. Hidayet bütün bu süreci kontrol eden bir dış güç, yapıp edilen her şeye bir anlam veren, iyi ve anlamlı olanı sürekli kılan bir kontrol sürecidir.”¹⁰⁶⁵

e. 5. Kalpleri Hasta Olanlar

İnsan kendi irade, azmi ve niyetiyle bir günaha girdiği zaman ikincisine de davetiye çıkarmış olur. “Ceza amelin cinsinden olur” kaidesine göre bu kimseler irade ve hareketleriyle kötülüklerle içli dışlı olmuşlar, sürekli kötü niyetlerini gerçekleştirme yolunda iradelerini kullanmışlardır ki bu da sebeblerin artmasıyla neticenin de artması manasına gelir.

“Onların kalplerinde hastalık vardır.”¹⁰⁶⁶

Yani bir türlü zihinden sökülüp atılamayan, hatta sökülüp atılması dahi düşünülmeyen kötü düşünceleri başka kötü niyetler doğurmuş, bu da iradenin kötü fiillerin gerçekleştirilmesi yolunda kullanılmasına sebep olmuş, yapılan kötü fiiller yeni kötü düşüncelerin doğmasına sebep olmuş ve bir fasit daire içinde kalplerindeki hastalık arttıkça artmıştır. Her bir hatadan başka bir hataya, bir günahdan daha büyüğüne ondan da küfre değişik geçiş yolları olduğu için başlangıçta gayet küçük bir nokta olarak başlayan bir şey bazen tasavvurları aşkın geniş bir alan ile sonuçlanabilir. Sonuç olarak insan kendi

¹⁰⁶⁴ İbrahim 12.

¹⁰⁶⁵ Düzgün, “*İnsanın Yetkinliği*”, s. 11-38.

¹⁰⁶⁶ Bakara, 10.

irade ve fiilleri ile kendi kendini hasta eder, günaha bağımlı hâle gelip hastalık kalbi sarar.

e. 6. Kalplerin Mühürlenmesi

Kur’ân’da kalplerin mühürlenmesi “hatm” kelimesi ile ifâde edilir.¹⁰⁶⁷ Bu fiil geçişli olarak kullanıldığı zaman üzerini mühürlemek, bir şeyi veya içindekini sağlamlaştırmak için üzerine damga basmak manasına gelir.¹⁰⁶⁸ Hatm ve ketm (gizlemek) kardeşirler, çünkü her ikisinde de temel anlam bir şeyi başkalarından saklama ve gizlemedir.¹⁰⁶⁹ Kalp; şuur, vicdan, duygu ve sezilerimizin kaynağı, düşünme kuvvetinin merkezi, insanın anlayan bilgin kısmı, muhatap olan, vaat ya da vâidde bulunulan sorumlu olan özüdür.¹⁰⁷⁰ Bütün benliğimiz öncelikle burdadır. Anlayan “ben” anlaşılan “ben”in içerisinde dir. Akıl ve iradeye buradan geçilir. Sezgi, akıl ve irade kalp sisteminin rükünleridir. Bir mekanı olmayan bu sistem, bizim bedenimizin kontrolü, kumandası ve motoru hükmündedir.

Filozoflar bilginin şeklini, nasıllığını ve bedenin hangi noktasıyla alakalı olduğunu tayin etmede zorlanmışlardır. Kur’ân’a göre akıl son mercedir. Gelen bütün verileri değerlendirir ve onları anlamlı formatlara sokar. Küfre kilitlenmiş, küfürle önyargılı hâle gelmiş, küfür yüzünden bütün bilgi elde etme vasıtalarını iptal etmiş kimseler her türlü bilgi ve belgeyi görsede yine inanmazlar. Gerçeği düşünüp anlamaya, bunun da ötesinde doğruları kabul etmeye kabiliyetleri kalmamıştır. Çünkü bu kimseler kötü alışkanlıkları, işleyegeldikleri günahlar, yaptıkları zulümler yüzünden ikinci bir fitrat kazanmışlar ve asli, saf fitratlarını kaybetmişlerdir. Küfür bu kimselerin bütün kazançları ve ikinci fitratları olmuştur.

Kalp insanda bilginin, ilmin zarfı ve kabı gibidir. Ne kadar bilgimiz, anlayışımız varsa hep bu zarfın içinde saklıdır. Kalbin mühürlenmesi bu zarfın mühürlenmesidir. Hz. Peygamber şöyle buyurur; “Günah ilk defa yapıldığı zaman kalpte siyah bir nokta bırakır. Eğer kul pişman olur tövbe ve istiğfar ederse kalp yine parlar. Tövbe etmez de günah tekrarlanırsa o leke de artar, sonra arta arta bir dereceye gelir ki leke bir kılıf gibi bütün

¹⁰⁶⁷ Bakara 7.

¹⁰⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/ s. 1102.

¹⁰⁶⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 164; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/ s. 58.

¹⁰⁷⁰ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 195-196.

kalbi kaplar, Mutaaffin suresinde (hayır onların işleyegelip yaptıkları şeyler kalplerinin üzerine pas tutmuştur.)¹⁰⁷¹ ayetindeki “reyn” budur.”¹⁰⁷² Bu hadis gösteriyor ki günahlar devam ettikçe kalpleri bir kılıf gibi kaplar ve arkasından mühürlenme olur.¹⁰⁷³ Günah lekesi başlangıçta silinmesi mümkün iken tekrar ile matbu hâle gelir ve silinmez olur. Yani bu günahlar bir huy hâline gelir ki artık ne çıkar, ne de silinir. Allah asla cebir ile kimsenin kalbini mühürlemez. Bilakis kul ancak kendi fiileriyle kendi kalbinin mühürlenmesine sebep olmuş olur. Devam ve alışkanlık terbiye sisteminde çok önemlidir. Bir gūnahta devam etmekle-etmemenin farkıda burdadır. İyilikler adet edinmekle kazanıldığı gibi kötülüklerde alışkanlık ile içinden çıkılmaz ikinci bir fitrat olurlar.

Allah hiç bir zaman kulun irade ya da fiillerini dikkate almaksızın onun hakkında bir hüküm vermez. Yine onu bir şeyi yapmaya ya da terke zorlamaz. Fakat Allah kendi yarattığı insanın bir kısım fiiler ya da terklerle ne hâle geleceğini bilir. Sürekli günah işleyen, yalan söyleyen, zulmeden birisinin yeniden ahlâklî olmasının kul için çok zor olduğunu bilir. Çünkü sūnnetullah gereği kulun yaşadığı hayat buna izin vermez.

F) SOSYAL SORUMLULUK AÇISINDAN İNSAN

f. 1. Barış

“Silm”, barış ve selamet olup İslâm’la aynı kökten gelir.¹⁰⁷⁴ Buna göre İslâm’ın bir manası da dünya ve âhirette barış ve selamete girmek ve bulunduğu her ortamda emniyetin temsilcisi olmaktır.¹⁰⁷⁵ Müslüman da; insanların haklarına tecavüz etmeyen, hiç bir kimseye zararı dokunmayan, ilişkilerinde karşılıklı saygı ve sevgiyi esas alan kimsedir.

¹⁰⁷¹ Mutaaffin 14.

¹⁰⁷² İbn Mâce, *zühd*, 29; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 70.

¹⁰⁷³ Zemahşeri, *Keşşâf*, VI/ s. 337; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXXI/ s. 92.

¹⁰⁷⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 417.

¹⁰⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, V/ s. 223.

“Ey iman edenler hep birlikte barışa sarılın ve şeytanın adımlarına uymayın. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır.”¹⁰⁷⁶

“İnsanlar tek bir ümmet idi, aralarında anlaşmazlık çıkmasından sonra müjdeleyici ve uyarıcı olarak Allah peygamberler gönderdi ve beraberlerinde hak ile kitap indirdi ki insanların anlaşmazlığa düştüğü hususlarda hakem olsun.”¹⁰⁷⁷

İnsanların hepsi tek bir kökten, Âdem’den türemişlerdir. Başlangıç itibariyle tek bir toplum, tek bir millet olup birlikte yaşıyorlardı. Yeryüzünde insanların var olmasının başlangıcından itibaren hep bir din vardı. İnsanlar asla dinsiz ve toplumsuz değillerdi.¹⁰⁷⁸ İnsanlar arasında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden Allah onlara peygamberler gönderdi de o peygamberlerle insanlar arasındaki problemleri çözüp insan yaşayışını düzene sokmak istedi. Âdem’den bu yana her zaman hak-hukûk tanımayan kimseler çıkmış ve yeryüzünde bozgunculuk yapmışlardır. Sulhun temini, adâletin tesisi bütün insanların ortak sorumluluğudur. Ancak Allah özellikle inananlardan bu vazifeyi yerine getirmelerini istemiştir.

f. 2. Emri bil Maruf Nehyi Anil Münker

“İyiliği emir ve kötülükten men” imandan sonra insanın hem topluma hem de Allah’a karşı bir sorumluluğudur.¹⁰⁷⁹ Sosyal hayatın ve insanlar arasındaki düzenin sağlanması bu sorumluluğun edasına bağlıdır. Toplumda anarşi, kargaşa ve her türlü huzursuzluk insanın ahlâkî yönünün ihmali sonucu ortaya çıkar. Dinde ahlâkın tamamlanması için gelmiştir. İnsandaki yaratılıştan varolan ahlâkî vasıfların geliştirilmesi ve desteklenmesi için Allah peygamberler göndermiştir. Dinin özü ahlâk, ahlâkın özünde “emri bil maruf nehyi anil münker”dir. Bu sorumluluğun önemini doğru kavrayan Mutezile beş esastan biri olarak bu kaideyi kabul etmiştir.

“İçinizden iyiliği emreden kötülükten men eden bir topluluk bulunsun, işte kurtuluşa erenler onlardır.”¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁶ Bakara 208.

¹⁰⁷⁷ Bakara 213.

¹⁰⁷⁸ Râzî, *a.g.e.*, V/ s. 22.

¹⁰⁷⁹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mûhit*, III/ s. 23.

¹⁰⁸⁰ Âl-i İmrân 104.

Evrenin tamamında Allah'ın kanunları hâkimdir. İnsan ve cinlerin dışında bütün evren bu konulara boyun eğmiştir. İnsanın evrendeki âhenge uyumu hür iradesine bırakılmış ve insan bizzat kendi iradesi ile umûmî harmoniyi yakalama ve ona ayak uydurma sorumluluğunu kabul etmiştir. Bunun için o iyiliği emr ve kötülükten nehy vazifesini yapmak ve adâleti ikâme etmekle sorumludur.¹⁰⁸¹ Ancak bu vazifeyi yapabilmesi için insanın önce iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmesi gerekir. Yani bu vazifede bilgi şarttır.

Raziye göre bu ayet üç mükellefiyeti ihtiva eder; hayra davet, kötüden nehyetme ve iyiyi emretme.¹⁰⁸² Hayra davetin en fazîletlileri Allah'ı zâtıyla, sıfatlarıyla tanıtmak ve O'nun yaratılmışların hiç birisine benzemediğini ve bir tek olduğunu ortaya koymaktır. Bu davet ilim yörüngelidir; kelâmcılar bu sorumluluğu yerine getirirler.

“Deki işte bu benim yolumdur, ben ve bana tabi olanlar basîret üzere (ilim) Allah'a davet ediyoruz.”¹⁰⁸³

Hayra davetin altında genel olarak uygun olanı yapmaya teşvik ve olmayandanda vazgeçirme vardır. Güzelin yaygınlaşması ve çirkinin engellenmesi insan iradesine bağlıdır. İnsanla ilgili konularda insan iradesine çok büyük saygı vardır. İyiliği emir ve kötülükten vaz geçirmede insan cinsinin yapması gereken en önemli vazifelerdendir.

G) GAYB İLE İLİŞKİLİ BOYUTUYLA İNSAN

g. 1. Gayba İnanmak

İnsanın varlığını bütünleyen, onu içinde yaşadığı tabiatın ötesindeki bir anlam dünyasıyla ilişkiye geçiren gayb inancı insanın sadece fizikî bir varlık olmadığını bunun yanında onun metafizikî bir varlıkta olduğunu gösterir. Bilgi sadece görünenle sınırlı olmadığı gibi insanda sadece maddî yada bu dünya ile ilgili olanla sınırlı değildir. Gayb

¹⁰⁸¹ Ebû Hayyân, *a.g.e*, III/ s. 23.

¹⁰⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI/ s. 522.

¹⁰⁸³ Yusuf 108.

kavramı insanın aşkınlığını, ilâhî yönünü ve madde ötesi alemle ilişkisini anlamamıza yardımcı olur.

“Onlar gayba inanırlar”¹⁰⁸⁴

Doğruları bilmenin tek yolu gözle görmek değildir. İman etmek için gözlerin önünde olan bugünkü ve şu anda görülen, hissedilen şeyler olması şartı yoktur.¹⁰⁸⁵ Evrenin nasıl var edildiğini başlangıç itibarıyla görmesekte varlığından asla şüphe etmeyiz. Bu görünen veya bilinenden görünmeyene, bilinmeyene doğru aklı-mantki bağlarla ulaşma ve yeni bilgiler elde etme yoludur.

Hakîkâtte varlıklar görülen ve görülmeyen olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bir çok filozof sabit ve değişmez hakîkâti görülmeyen kısımda kabul eder ve buna “ayan-ı sabite” vb. isimler verirler.¹⁰⁸⁶ Görülen ve hissedilen şeyler bize beş duyu yoluyla gelir ve bunların her birinin sebepleri vardır. Işık, ses, koku, tat, sıcak ve soğuk gibi şeyleri bizzat görür, hisseder, bunlar vasıtasıyla da diğer şeyleri biliriz. Biz hakîkâti sadece dış görünüşüyle bilemeyiz. Çünkü dış görünüşler bazen aldatıcı olabilirler. Nitekim ışık dediğimiz şey sürekli bir titreşimden ibârettir. Görüntüde bu titreşimin gözümüzle teması sonucu oluşan ani bir olaydır.

İnsan gayba inanmakla kendi gördükleri ve bildiklerinin ötesinde daha nice gerçekler olduğunu kabul eder ve hakîkâti sadece kendi görgü ve bilgisiyle sınırlandırmamış olur. Allah gözle görülmez. Çünkü hiç bir şey onu ihata edemez. O her şeyi kuşatmıştır. Allah’ın isimleri arasında “gayb” diye bir ismi yoktur. Allah’ın görülememesi Onun bilinemeyeceğide anlamına gelmez. Onun evrene ve insana yansımış isim ve sıfatlarından hareketle aklı kullanmak yoluyla Onun hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Binaenaleyh gayb görülemeyen değil görülmeyen demektir. Bugünün akla uygunu yarının hissedileni, bir diğer günde görüleni olabilir. Biz delilsiz olan gayba değil, delili olan makul gayba iman ediyoruz.

Her delil delalet ettiği şeyin bir yanını gösterir. İnsan, Kur’ân ve evren Allah’ı gösteren üç ayrı delildir. Biz gayba iman ederken görünen gerçekten hareketle iman

¹⁰⁸⁴ Bakara 3.

¹⁰⁸⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/ s. 153.

¹⁰⁸⁶ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/ s. 164-167.

ederiz. Zira eşyanın hakîkâti sabittir ve Allah’a en büyük delildir. Tabiat denilen ve hissedilen olaylar kısa bir bakış hâlinin zahiri görünümüdür. Bunun arkasında karanlıklara karışmış bir geçmiş silsilesi ve önünde de henüz doğmamış bir gelecek zaman dilimleri vardır. Zamanın ve her şeyin üstünde, ötesinde her şeyin sahibi bir tek hâkim Allah vardır.

g. 2. Dünya-Âhiret Perspektifi

Fertleri yüksek idealleri yapmaya sevk eden en birinci etken âhiret inancıdır. Bu inanç ferdin dünya da yaptığı fedakarlıklar ya da bütün güzel davranışlarının mükâfaatını güvence altına alır. İnsanın âhirete inancı bulunmadıkça yüksek ideallerin gerçekleştirilmesine imkân yoktur. Sayılı günlerden ibâret olan bu dünya hayatının sonunda ölünce büsbütün yok olup gideceğine ve yeniden dirilişin imkânsız olduğuna inanan birisinden fazîletli davranışlar beklenmez. “kalu beladan” insanın dünyanın içine veya “sosyal hakîkâtin içine” itildiği andan beri insan için tekli hayat mümkün değildir. İnsan bir tek hayata inansada iki hayat yaşar. Başkaları uğrunda veya hakîkât için adâlet ve iyilik için yapılan mücadele, her zaman hayatın sınırlı ve nihâî olduğunun inkarıdır.¹⁰⁸⁷

Kur’ân’da dünyanın üç yüzünden bahsedilir; birisi âhireti kazanma adına bir ticaret yeri, diğeri Allah’ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği mecla, bir diğeri ise Allah’tan ve âhiretten bağımsız hayvanî his ve heveslerin tatmin edildiği kötü yüz. Kur’ânı bir bütün olarak kavramaktan aciz olan kimseler bu farkları görmeden dünyayı bütünüyle karalama hatasına düşmüşlerdir. Bu bakış açısı dünyayı keşfedilmeyi bekleyen bir bilgi hazinesi değilde sürekli zemmedilen, nefret duyulması gereken bir yer gibi karşımıza sunmuştur. İslâm dünyası bu kötü paradigmadan çok çekmiştir.

“... Bir taraftan bu dünya ve öteki dünya arasındaki irtibat parentez içine alınarak dindarlık ve âhiret adına dünya hayatı aşağılanmıştır ki, bu maddî dünyayı ve imkânlar alanını parentez içine alan ruhçu yaklaşımdır. Diğer taraftan da insan yapıp etmelerini ve hayatını maddî dünyayla sınırlı görenler var ki bu da, dünyayı dünya içinde olanla sınırlandırmaktır. İşte bu yaklaşım kelimenin tam anlamıyla dünyevîleşmedir. Her iki yaklaşımda Kur’ân’ın ruhundan uzaktır. İnsanın, insan olma ve varlıklar dünyasında yaşama gerçeğini, yani varlığı bilginin konusu yapma ve dünya kurma etkinliğini ve

¹⁰⁸⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, s. 13

anlamını inkâr eden yaklaşımla, ahlâkî değerleri ve sorumluluğu inkâr eden ve alay konusu yapan yaklaşımın kökleri oldukça derindir. Birisine göre, insanın dünya ile ilişkisinin amacı sadece âhirete hazırlanmak, dünyayı bir varlık alanı olarak doyumluk değil, tadımlık olarak görmek, bilgiyi insanın imânı meselesine ışık tutan bir araç olmakla sınırlandırmaktır. Halbuki insanın hayatını insanca sürdürmesi ve kazanması, kazancını paylaşması, varlık alanında varlığa dönük araçsal değerler üretmesine ilişkin bütün dini ifâdeler bu eğilimin karşısında yer almaktadır.”¹⁰⁸⁸

İnsanın varoluşundan beri zaman zaman zayıf, zaman zaman da etkili olarak seslendirilen ikinci yaklaşımı ise Kur’ân şöyle dile getirir:

“Ne ise hep bu dünya hayatımızdır; ölürüz ve yaşarız, biz öldükten sonra diriltilecek değiliz.”¹⁰⁸⁹

“Dediler ki: ne varsa şu dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi zamandan başkası helak etmiyor. Fakat onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zannediyorlar.”¹⁰⁹⁰

İkinci yaklaşıma göre ise gerçek, zamana/şimdiye, dünyaya ait olandır. Dolayısıyla anlam, algı içeriklidir ve görüldür, hayat nesneler dünyasına şu veya bu şekilde hükmetmektir ve ahlâkî değerleri hiçe sayarak doya doya yaşamaktır. İşte bu kelimenin tam anlamıyla dünyevîleşmedir. İslâm’ın reddettiği de budur. Varlığı bilgi konusu yaparak keşfetme ve araç değerlerle dünyayı daha yaşanılır hâle getirme de bir dünya kurmadır, dünyevîleşmedir. Fakat anılan anlamda bir dünyevîleşme değildir. İkisinin arasını ayırarak islami dünyevîleşmenin imkânlarını keşfetmemiz gerekmektedir.¹⁰⁹¹

Kur’ân’da geçen dünyâ kelimesinin etimolojisi, anlam bakımından analiz edildiği zaman, din dışılıktan ziyâde, dinî bir anlam taşıdığı görülür. Sözcüğün arkâik Arapça’da “yakın olmak” anlamındaki “denâ” kökünden geldiği düşünülürse, dünyâ kelimesi, insanı Allah’a yaklaştıran bir araç olmaktadır. Bundan dolayı Kur’ân devamlı surette insanı,

¹⁰⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, “Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu”, Kelâm Araştırmaları, 1: 1 (2003), s. 97-120.

¹⁰⁸⁹ Mûminun, 37.

¹⁰⁹⁰ Casiye 24.

¹⁰⁹¹ Düzgün, “Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu”, s. 97-120.

insanın bilincine yaklaştırılan tabiat hârikaları üzerinde tefekkür etmeye davet eder. Kur’ân’da dünya ve doğa, asla alçaltıcı bir vurgu eşliğinde insan idrâkine sunulmaz. Kur’ân’da uyarı, sadece dünyâ hayatının, âhiret hayatı gözardı edildiği takdirde Allah’la olan ilişkiyi saptırıcı mâhiyetine yöneliktir. Müslüman tecrübede “öte dünyacı dindarlık” tasavvuru, ortaçağla birlikte bu hayattan tamamen ayrı ve bağımsız olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu ne denle Kur’ân’ın davranışsal “sorumluluk duygusu” anlamına gelen ‘takvâ’sı yerine başka bir tip dindarlık ve takvâ talim ettirilmiştir. Bu da Müslümanların bakışını “geleceğe” sabitleştirme anlamına gelip gelecek hayat da dünyâdan, bu hayattan kopuk birşey olarak algılanmıştır. Bu sebeple Müslümanlar, özellikle ortaçağ sonlarında bu dünyanın sorunlarıyla hemen hemen hiç ilgilenmeyen bir dindarlık anlayışı geliştirmişlerdir.¹⁰⁹²

¹⁰⁹² Düzgün, “Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu”, s. 97-120.

SONUÇ

Evrenin tekâmülünde insan cinsi mükemmel bir varlık olarak ilâhî isim ve sıfatları temsil etmek, adâleti gerçekleştirmek, gelişim sürecine katkıda bulunmak, ilâhî sanatları takdir ederek kendi düzleminde kendi sanatını icrâ etmek ve ortaya koyacağı bütün fiillerinden sorumlu olmak üzere varlık alanına çıkarılmıştır. Bu varlık fizikî olduğu kadar metafizikî de olduğu için belirli bir zaman aralığında yaşayıp kaybolacak bir varlık değil, Allah'ın “Bâki” isminin izdüşümünde sonsuza uzanıp “her gün bir şe'n ile olan Zât'ı” sahip olduğu sonsuz gelişime açık kabiliyetlerle bilmeye ve tanımaya devam edecek olan bir varlıktır.

Evrenin en muhteşem sanatı, ilâhî nefha ile buluşup varlığa gözünü açtıktan itibaren ikili (dünya-âhiret) hayat yaşamaya mecbur olmuştur. Bu bağlamda insan dünyevî olduğu kadar uhrevî, maddî olduğu kadar madde ötesi, bir zaman aralığında yaşayıp ölen biri olduğu kadar zamanı aşıp sonsuza uzanan bir varlıktır da. Ona bu yeteneği veren, evreni ve evrenin bütün süreçlerini kontrol eden Zât'tır. Sahip olduğu donanım, irade, akıl ve hürriyet ile insan evrenin işleyişine mekanik olarak katılmak zorunda olan bir varlık olmaktan çıkıp bu süreçte bizzat rol alan, katkıda bulunan ve kendisini ifâde eden bir varlık olmuştur. İnsanın bu donanımı beraberinde sorumluluk da getirmiş, artık bundan sonra insan yeryüzünde sorumlu bir halife, ilâhî adâleti beşeri düzlemde gerçekleştirecek bir görevlisi olmuştur.

Allah'ın evrende yansıyan kudretini anlamaya çalışan insan pek çok anabilim ve bilim dallarının ortaya çıkmasında başlıca rol oynamıştır. İnsanın hem kendisini, hem de eşyayı anlama çabası pek çok ilmin doğmasına imkân hazırlamıştır. Bugün yeryüzünde sayamıyacağımız kadar ilim dalları vardır. Bir kısım İslâm ulemasının bu ilimleri farz, caiz, mekruh, haram vb. katagorilere ayırması onların insanı anlamada ne kadar eksik olduklarını en açık şekilde belgeler. Meseleye insan nasıl olmuştaki bu ilimleri ortaya koymuş, ona bu kabiliyetleri kim vermiş, insandaki ilim yeteneği ve sanat duygusunu onun ruhuna yerleştiren Zât'ın bundan amacı nedir diye yaklaşmak zannediyorum insanı anlamak için daha elverişli adımdır.

İnsanın diğer varlıklardan farklı, orjinal ve oldukça kompleks yapısı onu anlamada pek çok sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kültür antropologları

insan benliğinin kültürel şartlanmışlıkla meydana geldiğini ve insanın başkalarının meydana getirdiği bir ürün olduğunu söylemişler, varoluşcular ise insanın içinde yaşadığı toplumu ve şartlarını aşma kapasitesinde olduğunu söyleyerek onun üstünlüğüne ve orijinalliğine vurguda bulunmuşlardır. Eskinin takliti bataklığına düşmeyen liberal teolojide, insanı kendisini kurtaracak yeteneklere sahip bir varlık olarak görür. Zira insana pek çok yeteneklerin verilmiş olması, pasif bir teslimiyeti değil, aktif hareketliliği gerektirir.

İlahi sıfatlara kendi düzleminde istidlâl ve istişhâd olma kapasitesine sahip insan, yasak meyveyi yemekle gerçek bir insan olmuş, böylelikle insan üzerinden geçen süreç tek tip işleyen süreç olmaktan çıkmış, iyi-kötü, güzel-çirkin, vs. bütün değerlerin aktif olmaya başladığı insanî niteliğe kavuşmuştur. Tarih artık insan üzerinden geçmeyen, insanla birlikte işleyen, insanın yapıp ettikleriyle fazîletler ya da felaketler tarihi şeklinde işleyen bir sürece, anlamlı ve değiştirilebilir bir vetireye dönüşmüştür. Yaşadığı bu süreçte insan, hem Allah’a, hem de diğer varlıklara karşı sorumlu bir varlıktır. İnsana yüklenen sorumluluk beraberinde bu sorumluluğu eda edecek yeteneklere sahip olmayı da getirmiş ve insan bu yetenekleriyle sadece bu dünyaya değil onun ötesine de yönelmiştir. Kendisi yaratık olan insan, kendi sınırları içerisinde yaratmaya katkıda bulunmaya başlamış ve hayat şekillerine müdahâle eder hâle gelmiştir.

Klasik Kelâm kitaplarının çoğu, her ne kadar konu olarak Allah’la birlikte insanı seçtiklerini söyleseler de daha çok Allah üzerine vurguda bulunmuşlar, insan üzerine kurulan bir dünyayı görmemişlerdir. Allah’a aşırı vurgu yaparken insana ve insanın varlık alanındaki ifâde ettiği anlama yeterince eğilmemişlerdir. Bu paradigma İslâm dünyasında pek çok sapık fikrin ortaya çıkmasına neden olmuş ve İslâm dünyası bu bakış açısından çok çekmiştir. Bu paradigmaya göre insanın fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi insanın kendi öz gücü olarak görülmemiş, Allah’ın mutlak otoritesi otantik bireysel otoriteye karşı bir güç olarak konumlandırılmıştır. Bu bakış açısına bağlı olarak insan zavallı, güçsüz, aciz ve câhil gibi negatif sıfatlarla nitelendirilmiştir. Oysa insan, Allah’a rakip değil O’nunla birlikte iş gören ve omuzlarına yüklenen sorumlulukları bu düşüncenin verdiği dinamizmle yerine getirmeye çalışan bir varlıktır.

Her insan ayrı bir âlem ve pek çok kabiliyetlere sahip bir varlıktır. Kendi kabiliyelerinin farkına varıp o potansiyeli pratiğe dökmek insanî bir sorumluluktur.

Başkasını şoursuzca taklit eden kimsenin ne kendi kabiliyetlerini anlamasına, ne de potansiyelini pratiğe dökmesine imkân yoktur. Biz bu ifâde ile geçmişî ve geçmişin bilgi birikimini tamamen bir tarafa bırakalım demiyoruz. Bilakis geçmişî alıp geleceğe yürümenin gerekliliğini vurguluyoruz. Geçmişin birikimini bugünkü akılla yeniden gözden geçirip geleceği bugünün bilgi birikimi ile şekillendirmenin gerekliliğini vurguluyoruz. Çünkü sonsuzdan gelen insan sadece sonsuza razı olur. Sonsuz ise sürekli değişimi ve gelişimi gerektirir. İnsanda sonsuza açık yapısı ile sürekli kendisini yeniler ve geliştirir. Hiç bir zaman geçmişî olduğu gibi tekrar etmez. Geçmişî olduğu gibi şoursuzca taklit edenler insanî vasıftan uzaklaşmış olurlar.

Kur’ân insanın rasyonel, tecrübî ve duygusal yönlerine vurguda bulunur. İnsanın duygu yönünü anlatırken duyguların kontrol edilmediğinde insanı felaketslere sürükleyecek mâhiyette olduğu ikâzında bulunur. Ancak mutlak manada insanın duygusal yönünü asla kınamaz, tam tersine bunların insana has ve insanı ayrıcalıklı kılan özellikler olduğunu söyler. Kur’ân dünya-âhiret mutluluğu adına insana çok sık olarak aklını kullanmasını söylerken bu eyleme bir sınır koymaz. Hatta Allah kendi varlığını bile aklın önünde tartışmaya açar ve âkil kimseleri kendi varlığına şahit tutar. Diğer taraftan Kur’ân aklın önündeki engellere dikkat çeker ve bunların başlıcaları olarak; ataları taklit, kibir, yalan, gerçeği bilerek inkâr etme, cehâlet, duygu organlarını gereği gibi kullanmama, ahlâka ters tutumlara girme gibi hususları sayar.

Çağın gereklerine göre yeniden eşya ve hadiseleri yorumlama bir Kur’ân sıfatıdır. Çünkü Kur’ân’da îman kelimesi çoğunlukla fiil kalıbı ile kullanılmıştır. Yani dünün bilgi birikimi bugüne yetmez. Biz bugün de yeniden bilgimizi inşâ etmek zorundayız. Tarihin gerisinde kalmamak, tarih dışı olmamak için hem birey, hem de toplum olarak çağın seviyesine paralellik arzeden bir bilgi seviyesiyle yeniden îman etmek zorundayız. Her zaman dilimi bizim için yeni bir açılım, yeni bir kazanım olmalı ve biz asla geçmişle yetinmemeliyiz. Geçmişte ortaya konulan o güzel çalışmalar bugünün insanı için ne ifâde ediyor sorusunun cavabını aramalı ve günün gereklerine göre yeni bir “Kelâm” geliştirmeliyiz. Bu geliştirilecek “Kelâm”da çağın bilgi seviyesi dikkate alınmalı ve modern insanın akılına ve mantığına hitap edecek bir uslup benimsenmelidir.

Pek çok kabiliyete sahip insanın yapacağı daha çok iş ve gerçekleştireceği pek çok görev var iken geçmişî taklit ya da geçmişle yetinip bugün ortaya bir şey koymama en başta insanı yaratan o Sanatkâra karşı en büyük saygısızlıktır. İnsanı en güzel sanat eseri olarak ortaya koyan o Zât kendi sanatının en güzel şekilde sergilenmesini ister. Her gün yeni bir şe'n içinde olan Allah'ın kullarından istediği şey de aynı ilâhî sıfatı sergilemektir. Mevlana'nın ifâdesi ile her gün yeni bir şey söylemek gerekir. Çünkü insan, mâhiyetinde âlemlerin saklı olduğu küçük ama manen çok büyük bir varlık olduğu için söylecek çok sözü vardır.

Özet

Tezin birinci bölümünde insan ile ilgili değerlendirmelere yer verdik. İnsan kelimesinin Arapça ve Latince’de hangi anlamlara geldiğine değindik. Bu bağlamda insanı meydana getiren duygusal, tecrübî ve rasyonel yönler vurguda bulunduk. İnsandaki nefis mekanizmasının işleyişine kısaca değindik ve bu mekanizmada aklın yerini gösterdik. Ayrıca insanın içine doğduğu evrenin nötr ya da anlam dolu olduğu tartışmasına yer vererek insanın anlam arayışına dair serüvenini dile getirdik.

Tezin ikinci bölümünde Kur’ân’da insan için kullanılan isim ve sıfatları gösterdik. Bu isim ve sıfatlardan pek çoğunun hem insan hem de Allah için kullanıldığını tespit ettik. Bu durum insanın evrende Allahın isim ve sıfatlarını temsil ettiğini ve Allah’ı gösteren en kapsamlı ayna olduğunu ortaya koyar. Tezin üçüncü bölümünde insanın evrendeki önemini anlamamıza yardımcı olabilecek ayetler üzerinde durduk. İnsanın yaratılışı, isimlerin öğretilmesi, halife olarak yeryüzüne inişi, emaneti üstlenmesi vb. konulara değinerek Kur’ân’ın insan algısını farklı bir formda bir kez daha ortaya koymaya çalıştık.

Sonuç olarak İnsan, sahip olduğu donanın, temsil ettiği ilahî isim ve sıfatlar sebebiyle evrenin en gözde varlığıdır. İnsanı önemli ve anlamlı kılan tabî yeteneklerinin ötesinde metafiziksel bağlantısıdır. Bu bağlamda Kur’ân, insana açıkça ve kuvvetli bir tonda sonsuzluk ve mutluluk vaat eder. Burada insana bu iki şeyin vaat edilmiş olması onun evren içerisinde en değerli, en seçkin ve en eşsiz ilâhî sanat eseri olduğunu gösterir.

Abstract

The purpose of this study is to explore the place of humankind amidst the entire creation according to the Word of God. In the first part of the thesis, we have examined the critical points of current knowledge on human and analyzed the various meanings of the Arabic word “*insan*” (human) and its equivalent in Latin. Focusing on the empirical, emotional and rational sides of human, we have discussed the mechanism of human soul, pointing out the place of human reasoning in this mechanism. Pointing to the arguments whether the universe human beings are born in is neutral or laden with meanings, we have reminded of man’s venture of giving meanings to the things and beings in the universe.

In the second part, we have pointed out all the names and attributes used for human beings in the Qur’an and found out that most of the names and attributes used for man are used interchangeably for the Divine Being in the Qur’an. This clearly demonstrates that only man manifests all these Divine Names and Attributes to this extent in the entire universe and becomes such a comprehensive mirror for reflecting the Divine in himself. In the third part, we have laid stress upon the Qur’anic verses that help us grasp the significance of human in the entire universe. We have put forth the Qur’anic perception of man by pointing out his creation, all the names he was taught, his being sent to this world as the representative of the Divine Being on earth, and the Divine trust man has been burdened.

In consequence, man is the most valuable being in the entire universe due to the faculties he has been endowed and the Divine Names and Attributes he manifests. The thing that makes human this much important is his metaphysical connection beyond his inherent talents. In this context, the Qur’an evidently promises man both the eternity and everlasting bliss. These two things man is promised clearly prove how man becomes the most outstanding and matchless Divine art amidst the whole creation.

BİBLOĞRAFYA

1. KLASİK KAYNAKLAR

AMÎDÎ, Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Mısır, 1914.

ASIM EFENDÎ, *Kâmûs Tercemesi*, IV cild, İstanbul, 1305.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1928.

..... *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Çev. E.Ruhi Fığlalı), Ankara, 1991.

BÂKILLÂNÎ, Kadı Ebu Bekr, *et-Temhîd*, Kahire, 1931.

BEYÂDÎ, Kemalu'd-Din Ahmed; *İşâratu'l-Merâm*, (thk. Zahid el-Kevseri), İstanbul, 1949.

CEVHERÎ, *Es-Sihâh*, Beyrut, 1984.

CUVEYNÎ, Ebu'l-Me'âli Abdulmelik, *el-İrşâd*, (thk. Es'ad Temim), Beyrut, 1992.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Târifât*, thk; İbrahim el-Ebyârî, Dâru'd-Deyyân li't-Turâs, Medine ts.

EBU HAYYAN, Muhammed Yusuf, *Tefsiril Bahril Muhit*, Darul Kütübül İlmiye 1. baskıBeyrut 1993.

el-KÂRÎ, Ali, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, İstanbul, 1955.

EŞARÎ, Ebu'l-Hasen ismail b. Muhammed; *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, (thk. Hellmut Riter), Weisbaden, 1980.

....., *el-Lum'a*, (nşr., R.J. Mc Charty), el-Matbaâtu'l-Katolikiyye, Beyrut, 1952.

İBN ARABÎ, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Fütûhât*, neşr. Osman Yahyâ, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1992.

..... *Kitâbü'l-İsfâr an netâici'l-Esfâr, Resâilü İbn Arabî*, neşr. Muhammed Şihabeddin el-Arabî, Dâr-u Sâdır, Beyrut 1997.

..... *Fusûsu'l-Hikem*, neşr. Ebu'l-Âlâ Afîfî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 2002.

İBN FARİS, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luğa*, tahk. Şihâbüddin Ebû Amr, Beyrut, 1994.

İBN HAZM, el-Endulusî, *İlmu'l-Kelâm*, Kahire, 1989.

..... *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mısır 1320.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.

İBN SİNA, *Kitâbu's-şifâ*, Kahire, 1975.

..... *Kitâbü'n-necât*, Beyrut, 1985.

İCÎ, AbdurRahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, I. Baskı. Mısır, 1325.

ISFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Mısır, 1324.

KÂDÎ ABDÜLCABBAR, Kadı'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmet, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid*, Kahire, 1962.

..... *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996.

KİNDÎ, *Resail-il Kindî el-Felsefiyyeti*, (tah. Muhammed Abdül Hadi Ebu Ride), Dâr'ul Fikr-il Arabî, Mısır 1950.

MÂTÜRÎDÎ, Ebu'l-Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi) İSAM Yay. Ankara 2003.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Tabşiratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, I-II (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara, DİB, 1993-2003.

NESEFÎ, Azizuddin, *İnsanı Kâmil*, (terceme A. Avni Konuk), Kurtuluş Matbaacılık, Haziran 2004.

RÂZÎ, Fahu'd-Dîn; *el-Muhassal*, (Kelâm'a Giriş, trc. Hüseyin Atay), AÜİF Yay. Ankara, 1978.

..... *Tefsiri Fahrur-Razi* (Tefsiri Kebir), Darul Fıkr 1. baskı Beyrut 1981.

..... *İ'tikâdatü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire 1978.

SÂBÛNÎ; *el-Bidâye fî Usulî'd-Dîn*, (trc. Bekir Topaloğlu, Mâturidîye Akaidi) DİB Yay. Ankara, 1979.

ŞEHRİSTANÎ, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, trs.

TAFTÂZÂNÎ, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şeh'ul-Makâsîd*, İstanbul, 1305.

ZAMAŞŞERÎ, Carullah Ebu Kasım, *el-Keşşâf an-il Hakaiki Gavamid-it-Tenzil ve Uyunu-ul-Ekavil Fi Vucuh-ut-Te'vil*, Mektebet-ul-Abikan, 1. baskı, Riyad 1998.

ZEBÎDÎ, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tac-ul Arus Min Cevahir-il Kamus*, Kuveyt Hükümet Matbaası, Kuveyt 1965.

2. ÇAĞDAŞ ÇALIŞMALAR

AFİFÎ, Ebu'l-Âlâ, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 1998

AĞAOĞULLARI, M. Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Teori Yay., Ankara 1989.

- AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001.
- ATAY, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961.
-, *Cehâletin Tahsili*, Ankara 2004.
-, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, Ankara 1995.
- ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Küba Yayınları.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1987.
- BARTH, Karl, *The Epistle to the Romans (Der Römerbrief)*, (terc. Edwyn Hoskyns), Oxford Univ. Pres. Oxford 1933.
- BERKELEY, George, *Principles of Human Knowledge*, (edited by Roger Woolhouse), Penguin Books, London 1988.
- BURTT, Edwin, *Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York 1951.
- BUTLER, Benjamin, *Hume's Philosophy*, Published by Student Outlines Company, Boston 1965.
- CAVEL, Stanley, *Must We Mean What We Say*, Charles Scribner's Sons, New York, 1969.
- CHODKIEWICZ, Michel, *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, (çev. Atila Ataman), İstanbul 2003.
- CRANSTON, Maurice, *Locke*, Published by Longmans, Green, London 1961.
- DAVIS, Stephen T., "Philosophy and life after death: the Questions and Options", *Philosophy of Religion: A guide and anthology* (ed. Brian Davies), Oxford 2000.
- DAVIES, Douglas J., *Anthropology Theology*, Oxford International Publishers Ltd. Oxford, New York 2002
- DAVIES, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev. M.Temelli), İstanbul: İm Yay, trz.

DESCARTES, R., *The Passions of the Soul*, W. Dennis (Ed.), *Readings in the History of Psychology*, New York 1948.

DURANT, Will, *The Greatest Minds and Ideas of All Time*, (Compiled and edited by John Little), Simon and Schuster, New York 2002.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara, 1998.

..... *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara, 2005.

.....*Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1999.

ELWES, R.H.M., *The Chief Works Of Benedict de Spinoza*, Dover Publications, New York, 1951.

FITCHTE, Johann Gottlieb, *The Vocation Of Man*, The Open Court Publishing Company, Illinois 1965.

FORD, Brian J. Fromm İnternational Edition, 2000 New York.

GOLDENWEISER, Alexander, *Anthropology*, F. S. Crofts & Co New York 1946.

GOODMAN, Nelson, *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press
Cambridge, Massachusetts and London, England 1984.

GRIFFIN, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, State Univ. Of New York press, New York 1989.

HARVEY, Robert Monro, *The Chief Works Of Benedict de Spinoza*, Dover Publications, New York 1951.

HASAN, Ishrat, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1944.

HOOK, Sidney, *The Quest For Being*, Published by Prometheus Books New York 1991.

HOURANI, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr*, Clarendon Pres, Oxford 1971.

- HICK, J., *Death and Eternal Life*, London 1976.
- HUME, David, *A Treatise Of Human Nature*, Penguin Books, London 1984.
- *Din Üstüne*, (çev. Mete Tuncay), Ankara, 1979.
- İBN Tufeyl, “*Hayy The Son of Yaqzan*”, (çev. George N. Atiyeh), Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, (ed. R. Lerner & M. Mahdi), Kanada 1963.
- İKBAL, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934.
- *Cavidnâme*, Kaknüs Yayınları, 2008 İstanbul.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi kelâm*, Ümran, Yay. Ankara, 1981.
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar yayınları, İstanbul 1997.
- *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yay. İstanbul 1998.
- KARA, Mustafa, İsmail, *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İstanbul 1992.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, *Gazâlî Öncesinde Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- KHATOON, Jamilah, “Iqbal’s Perfect Man”, Studies in Iqbal’s Thought and Art, (ed. Saeed Sheikh), Lahore 1972.
- LEWIS, John, *Anthropology Made Simple*, Made Simple Books W. H. ALLEN, London.
- MAYR, Ernst, *What Evolution Is*, Published by Basic Books New York 2001.
- MAGEE, Bryan, *Men of Ideas*, The Viking Press, New York 1979.
- MARTIN, Calvin Luther, *The Way Of Human Being*, Yale University Press, New Haven, London 1984.

MONTAGU, Ashley, *Anthropology and Human Nature*, Porter Sargent, Boston 1957.

NIEBUHR Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, (a christian interpretation) Charles Scribner's Sons New York 1945.

..... *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner's Sons, New York.

NIEBUHR H. Richard, *Christ and Culture*, Harper Torchbooks, 1956, New York.

NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, (Translated by Walter Kaufmann), Vintage Books, New York 1968.

RAND, Ayn, *The Voice of Reason*, (edited by Leonard Peikoff), Published by Penguin Group, New York 1990.

ROHN, Liliane Frey, *Friedrich Nietzsche*, Daimon Verlag, Zürich 1984.

RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1979.

RUSSEL, Bertrant, *Why I am Not a Christian*, A Touchstone Book, New York, 1957.

..... *Bertrand Russell Speaks His Mind*, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1960.

..... *My Philosophical Development*, Simon and Schuster, New York 1959.

RUSSEL, Jeffrey Button, *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*, (çev. Ahmet Fethi), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

..... *Şeytan: Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*, (çev. Nuri Plümer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

QUINTON, Anthony, "The Soul", *Philosophy of Religion*, (ed. W. L. Rowe & W. J. Wainwright), USA, 1989.

SHEEHAN, Thomas, *Heidegger The man and The Thinker*, Precedent Publishing, Chicago 1981.

SCHOPENHAUER, Arthur, *The World as Will and Representation*, (Translated by E. F. J. Payne), Dover Publications, New York, 1966.

KAPRA, Fritjof, *Uncommon Wisdom*, Published by Simon and Schuster , New York 1988.

KAUFMANN, Waulter, *Discovering The Mind*, McGraw-Hill Book Company New York 1980.

KHAN, Wahiduddin, *Religion and Science*, (trans. Farida Khanam), New Delhi: Al-Risale Books.

KRUTCH, Joseph Wood, *The Measure of Man*, Bobbs-Merril Company, New York 1953-1954.

ÖNER, Necati; *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ankara, 1974.

ÖZCAN, Hanifi; *Mâturidîde Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay. İstanbul, 1993.

ÖZTABAĞ, Lütfü, *Felsefe Dersleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974.

PIKE, Nelson, *God and Evil*, Prentice-Hall, New Jersey, 1964.

POCOCK, David, *Social Anthropology*, Sheed and Ward Stagbooks, London 1988.

POPPER, Karl, *In Search Of A Better World, Lectures and Essays From Thirty Years*, Published by Routledge, New York and London 1992.

TAYLOR, A. E., “Immortality”, *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion* (ed. George I. Mavrodes and Stuart Hackett), New York, 1969.

YASA, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara 2001.

..... *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.

-*Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1996.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, ts.
- WADDAMS, Herbert, *A New Introduction to Moral Theology*, New York 1965.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991.
- WELLS, Calvin, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, (çev. Bozkurt Güvenç), Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 1984.
- WERNER, Charles, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- WIEBE, Donald, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, McGill 1991.
- WISDOM, John, *Problems of Mind and Matter*, New York: Cambridge University Pres.
- WILBER, Ken, *The Integral Vision*, Shambhala Publications, Boston and London, 2007.
- *A Brief History of Everything*, Shambhala Publications, Boston and London, 1996.

3. MAKALELER

- AKBULUT, Ahmet, Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları, *Kelâm Araştırmaları*, 4: 2 (2006).
- ATAY, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*. XVI., Ankara.
- "İslâm Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları* 1:1 (2003).
- "Müslümanlarda Şüphencilik", *AÜİFD*., XXVIII, Ankara, 1986.

ATTAS, N. Muhammed, *Prolegmana to the Metaphysics of İslâm "İslâm'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi"*, (çev. Ş.A.Düzgün), Malezya: ISTAC, 1993.

BERNARD, Maria, *"İlk Mu"tezililerde İlim Kavramı"*, trc, Şerafettin Gölcük, EAÜİFD, Sayı II, Ankara 1977.

CANATAN, Kadir, *İslâm Epistemolojisinin Temelleri: İlim ve Hikmet, İslâmiyât*, c. III, sayı: 1, Ankara, 2000.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *"Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan bir Teolojinin İmkânı"*, *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu*, Erzurum, 2001.

..... *"İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı"*, *Kelâm Araştırmaları* 4: 2 2006.

..... *İlahi Olanın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihin Teolojik Yorumu*, *Kelâm Araştırmaları*, 2:2 2004.

..... *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, *Kelâm Araştırmaları*, 1:1 2003.

..... *"Çağdaş Bilimler Bağlamında İslâm Bilimlerini Konumlandırma"*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2005.

..... *"İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik"*, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5:1, (2007).

..... *Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına Dair Tartışmalar*, yayınlanmamış makale.

..... *Bir Bilgin Mutasavvıfın Gözüyle Allah ve İnsan*, yayınlanmamış makale.

ENCYCLOPEDIA, Britannica, Encyclopedia Britannica Ltd. London 1953.

SİNANOĞLU, Abdulhamid, *İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı kâmil" Anlayışı ve Allah ile ilişkilendirilmesinin Teolojik Değeri*, *Kelâm Araştırmaları*, 6: 2 (2008).

TOZLU, Necmettin, “Batı’da ve Doğu’da İnsan Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1998, sayı:27.

KAZANÇ, Fethi Kerim, *Kelâmi Düşünce de Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış*, *Kelâm Araştırmaları*, 6: 1 (2008).

YAZICIOĞLU, M. Sait “Mâtürîdî Kelâmının İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâtürîdî ve Ebu’l-Muin Neseî, *AÜİFD*, c. XXVII, Ankara 1985.

Ros, W. D, “*The Works of Aristotle*”, *Ethica Nicomachea*, Oxford Clarendon Press, 1925 Vol. 9.