

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

ALLAH İNSAN İLİŞKİSİNİN AŞAMALARI

Doktora Tezi

Mehmet TÖZLUYURT

Ankara - 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

ALLAH İNSAN İLİŞKİSİNİN AŞAMALARI

Doktora Tezi

Mehmet TÖZLUYURT

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara - 2014

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ÖNSÖZ ..	1
GİRİŞ ..	3

I. BÖLÜM

İLİŞKİNİN MİSAK AŞAMASI

1.Misak ve Ahit Kavramlarının Anlamları ..	38
2.Misakın Gerçekleşme Şekli ..	46
2.1. Hakikat Merkezli Anlayış ..	54
2.2. Mecaz Merkezli Anlayış ..	67
2.3..Misakta Allah'ın Vekaleti ..	84
3. İnsanın Yaratılmasından Önce Tasarım Aşaması ..	86
3.1. Vekil Kavramı ve Türevleri ..	86
3.2. İnsanın Allah'ın Vekili Olmadığı ..	93

II.BÖLÜM

TAKDİR AŞAMASI

1.Yaratma ve Takdir Kavramları ..	105
2.Allah'ın Takdiri ..	116
3.İnsanın Yaratılışı ..	123
3.1. Toprakdan Yaratma ..	124
3.2. Babasız Yaratma ..	136
3.3. Biyolojik Yaratılış ..	140
4.İnsanın Özgürlüğü ve Sorumluluğu ..	147
4.1.İnsanın Özgürlüğü ..	147
4.2.İnsanın Sorumluluğu ..	152

III. BÖLÜM

VAHİY AŞAMASI

1.Vahyin Mahiyeti ve Vahiy Kavramı ..	160
2.Vahyin Şekilleri ve Çeşitleri ..	166
3.Doğrudan Vahiy ..	171
3.1. Yüce Allah'ın Akıl Nimesi Vermesi (Hidayet-i Amme) ..	171
3.1.1.Bilgi Kaynağı Olarak Akıl ..	174

3.1.2.Akıl Vahiy Uyumu	185
3.2. Yüce Allah'ın Vahiy Göndermesi (Hidayet-i Hasse)	190
3.2.1. Allah Peygamber İletişimi	191
3.2.2. Vekalet İle Risalet Arasındaki Fark	210
3.3.Yüce Allah'ın Sözlü Mesajının Metne Çevrilmesi	212
SONUÇ	224
KAYNAKÇA	228
ABTRACT	

KISALTMALAR

AÜİF : Ankara Üniv. İlahiyat Fak.

AÜİFD : Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi

ANKUZEM : Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

İA : İslam Ansiklopedisi

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

TDK : Türk Dil Kurumu

TTK : Türk Tarih Kurumu

Ünv. : Üniversitesi

Fak. : Fakültesi

İst. : İstanbul

Hız. : Hazreti

H. : Hicri

Md. : Maddesi

Yay.: Yayınevi, Yayınları

ty : Tarihi yok

yy : Yayını yok

Krş. : Karşılaştırınız

bkz. : Bakınız

thk : Tahkik

nşr. : Neşreden

çev. : Çeviren

c. : Cilt

s. : Sayfa

sy: Sayı

b. : bin, ibn

v.b. : ve benzeri

ÖNSÖZ

Tarih boyunca Tanrı'yı olması gerektiği gibi yaratılmışlardan tamamen farklı bir varlık olarak tasavvur edenler olduğu gibi, O'nu insana benzer biçimde somutlaştırarak tasavvur edenler de var olagelmıştır. Hatta O'nu, yaratmış olduğu varlıklara despotça davranışlar sergileyen, keyfine göre hareket eden bir varlık olarak tanımlayanlar dahi olmuştur.

İbrahimi Dinler, Tanrı hakkında birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olsalar da Tanrı ile iletişim kurulabileceğini kabul etmektedirler. Tanrı da mesajlarında bu konuya değinmektedir. Her ne kadar ilişkinin iki tarafında Allah ve insan bulunsa da bu ilişkide fail Allah'tır. Tanrı insanı sevmektedir. İnsanı yaratmakla ve ona vahiy göndermekle onun dostu olduğunu göstermektedir. Bütün bunları insanın vekili olma sıfatıyla yerine getirmektedir.

Allah ile sözlü iletişim kurmada en önemli işlev Peygamber'e aittir. Burada en temel sorun Allah'ın vekilliği ve Peygamber'in elçiliğinin anlaşılma biçimi olmaktadır. Allah'ın, yaratmış olduğu varlıklar ile ne zaman, nerede ve hangi şekillerde iletişim kurduğunun anlaşılabilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bilgiye ulaşmanın tek kaynağı peygamberler aracılığı ile gelen vahiydir. İnsanın konu ile ilgili temel bilgileri kendisine ulaştıran kişinin, elçi olduğuna inanması gerekir. İşte o zaman peygamberin, Allah ile insanın iletişimi hakkında getirmiş olduğu bilgileri kabul etmek zorundadır.

Müslümanlar çeşitli sebeplerle Kur'an'da ortaya konan vekalet ve risalet anlayışından farklı bir vekil ve elçi tasavvuru oluşturmuşlardır. Tanrı'nın vekilliği ve peygamberin elçiliği çok önemli olduğundan, tez konusunu bunlar ile ilgili seçtik. Bu çalışmada vekilliğin ve elçiliğin ne olduğundan ziyade nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği üzerinde durulacaktır. Tanrı'nın insan nesli ile kurmuş olduğu iletişim aşamaları konusuna değinilecektir.

Kur'an'da, İslam'ın temel prensipleri yer ve zamana bağlı kalınmadan kendi sistemi içerisinde açıklanmaktadır. İlahi mesajın bütünlüğü içerisinde ele alınan konular, Kur'an'ın gelişindeki temel hedef, gaye ve prensiplere aykırılık teşkil edemez. Eğer Kur'an'a bütüncül ve her zaman ve zeminde genel geçer prensipleri çerçevesinde yaklaşılmaz da, parçacı bir yaklaşımla yaklaşılsa herkes kendi düşüncesine Kur'an'dan destek bulabilir. Böyle olursa da aynı ilahi kitabı referans

alan adı İslam olan, ama içerik, anlayış ve yaşayıŖta farklı farklı din anlayışları ortaya çıkar. İşte bu sebeple Müslümanların vekil ve elçi kavramlarını nasıl tanımladıkları ve algıladıkları, insanın özgürlüğü ve sorumluluğı ilgili yanlış tasavvurların neler olduğı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Allah İnsan İletişiminin Aşamaları ismini taşıyan bu araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte İletişimin ne olduğı, iletişimin tarafları olan Tanrı ve insanın özellikleri konularına değinilmiştir. Birinci bölümde misak, ahid ve fıtrat kavramları, misak konusunun anlaşılma biçimleri ile Allah'ın vekilliğı konuları irdelenmektedir. İkinci bölümde ise yaratma ve takdir kavramları, Allah'ın takdiri, insanın yaratılış aşamaları, insanın özgürlüğü ve sorumluluğı konuları incelenmektedir. Üçüncü bölümde vahiy kavramı, hidayeti hasse ve hidayeti amme, sözlü mesajın yazıya geçirilmesi konuları ele alınacaktır.

Bu araştırma süresince, bana her türlü desteğı esirgemeyen, karşılaştığım tüm problemlerde moral verip, yol gösteren, çalışmamda büyük katkıları olan kıymetli hocam Sayın Prof. Dr. Ahmet AKBULUT'a şükranlarımı sunarım.

Ankara-2014

Mehmet TÖZLÜYURT

GİRİŞ

İLETİŞİMİN ÖNEMİ

Son yıllarda özellikle küreselleşme ile birlikte ekonomik alanda ve sosyal alanda iletişimin önemi gitgide artmaktadır. Bu durum insanları iletişim konusunda yeni araştırmalara sevk etmektedir. İletişim çalışmaları on dokuzuncu yüzyıl boyunca daha karmaşık yapılara doğru hızlı bir şekilde gelişme kaydetmiştir. Ancak iletişim konusu, Müslüman dünyada çok az ilgi görmüştür.

İletişim kelime olarak İngilizce ve Fransızca “communication” kavramından yola çıkılarak ilk yıllarda haberleşme olarak tanımlanmıştır. Daha sonraki yıllarda communication haberleşmeyi de kapsayacak şekilde daha kapsamlı bir ileti alışverişini içerisine alarak “iletişim” olarak anılmaya başlamıştır. Communication’da köken itibarıyla Latince communis kavramı bulunmakta ve bu kavram da birçok kişiye ve nesneye ait ortaklaşa gerçekleştirilen anlamında kullanılmaktadır. Bu noktadan yola çıkarak iletişiminin kökeni sadece iletileri aktarmaktan ziyade, toplumsal olarak da bir etkileşimi içerdiğini söylemek mümkündür.¹

İletişimin tanımı konusunda fikir birliği sağlanamamakla birlikte ortak özellikler göz önünde tutularak şöyle bir çerçeve çizilebilir. “Her hangi bir konu hakkında kişi ya da kitleye bilgi vermek, öğretmek, fikir dayatmak, kendi tezimizi savunmaya ikna etmek vb için yazı, söz ya da sembollerle yapılan karşılıklı bir alışveriş işlemidir.”²

İletişim "iki veya daha fazla kişi arasında; bilgi, fikir, düşünce, anlam, duygu, kanı ve tutumların belli bir sonuca ulaşmak ya da davranışları etkilemek amacıyla, sembollere dönüştürülerek belirli bir amaç ya da araçlar vasıtasıyla aktarılması, iletilmesi, anlaşılması ve davranışa dönüştürülmesi sürecidir."³ İletişim: “Bilgi akışı veya değişimi; işaret mesajları veya konuşma⁴, yazma⁵, telefon, telgraf, radyo gibi araçlar vasıtasıyla belli bireylere veya gruplara yöneltilen bilgi akışı” olarak da tarif

¹ Zıllıoğlu, Merih, İletişim Nedir?, Cem Yayınevi, İstanbul 1998, s. 22; Bkz. Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s.13.

² Gökçe, Orhan, İletişim ve Kitle İletişim Bilimine Giriş, Konya 1993.s.4.

³ Can, Halil, Organizasyon ve Yönetim, Siyasal Kitap Evi, Ankara 1995, s.5; Kazancı, Metin, Kamuda ve Özel Sektörde Halkla İlişkiler, Turhan Kitabevi, Ankara 1995, s. 58.

⁴ fiili iletişim

⁵ yazılı iletişim

edilmektedir.⁶ Bir başka tanımı ise şu şekilde yapılmıştır: "Duygu düşünce ya da bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılmasıdır."⁷

İletişim iki yönlü bir süreç olarak algılandığında da bir başka tanımı daha ortaya çıkmaktadır: "Haber, düşünceleri, duyguları vb bildirme, düşünceleri paylaşma ya da değiş tokuş etme etkinliği; bilgi, haber, düşünce ya da görüş alış veriş, iletişimidir."⁸ İletişimin en özlü tanımı "bilgi, düşünce, duygu, yargı, tutum ve davranışların aktarılması sürecidir."⁹ İletişim olgusu da, bir anda başlayıp biten statik bir eylem değil, bir süreçtir. İletişim başta insan olmak üzere bütün varlıkların yaptığı bir şeydir. İletişim en genel ve en yalın tanımıyla duygu, düşünce, bilgi, haber ve becerilerin paylaşılması; başka bir deyişle bireyler arasında duyguda, düşüncede, tutumda ortak bir payda yaratılması sürecidir.

Bize göre ise iletişim, varlığın kendi kendine veya diğer varlıklara bilinçli bir şekilde bilgi ve duyguların sözsüz, sözlü veya yazılı olarak belli bir süreç içerisinde aktarımı veya haber verilmesi işlemidir. İletişimde insanın zamansal ve mekânsal olarak orada olması veya olmaması gerekmez.¹⁰

İletişim olmaksızın ne insan ne de toplumlar varlık ve yaşamlarını sürdürebilirler. İletişim karşılıklı konuşmak, iki kişinin sohbet etmesi, ilişkileri iyi tutma becerisi, söylenenleri anlayabilme ve uygun tepkiler üretebilme gibi tanımlardan daha ötesini içermektedir. Aslında iletişiminin insanla başlayıp devam eden ve insan oldukça farklılaşsa da devam edecek bir süreç olduğunu söylemek gerekir. İnsan varoluşundan itibaren sürekli olarak hem doğa ile etkileşimde bulunmuş hem de diğer insanlarla da işbirliği içinde olmak durumunda kalmıştır. En önemlisi de kendisini var eden Yaratıcı ile iletişim kurmanın yollarını aramıştır.¹¹ Bu süreçte bilginin paylaşılması, ortak anlamlar üretme çabaları iletişim kurma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. İnsanların bilgileri paylaşmak ve kendilerini

⁶ Webster's, Richard, Webster's New Dictionary of Media and Communications, New York: Webster's New World, 1990, s. 104.

⁷ Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983, c. 1, s.573; Ayrıca bkz. Köylü, Mustafa, Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim, Ank. Okulu Yay., Ankara 2006, s.9.

⁸ Usluata, Ayseli, İletişim, İletişim Yay., İstanbul 1990, s.11; Krş: Özer, A.Kadir, İletişimsizlik Becerisi, Varlık Yay., İstanbul ty., s.151.

⁹ Bkz. Mutlu, Erol, İletişim Sözlüğü, Ark Yay., Ankara 1994, s. 98-98; Gökçe, Orhan, İletişim Bilimi, Siyasal Kitabevi, Ankara 2006, s.7-10. Süreç, aralarında birlik olan veya belli bir düzen içinde tekrarlanan, ilerleyen, gelişen olay veya hareketler dizisidir.

¹⁰ Oskay, Ünsal, İletişimin ABC'si, Der Yy., İstanbul 2007, s.10.

¹¹ İnsanlar, kendi bilincinin farkındalığına ya da şuuru, Tanrı tasavvurları sayesinde ulaşırlar. Bkz: Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two, Mythical Thought, New Haven: Yale University Press, 1955, s.211.

ifade etmek için çıkardıkları sesler, bu seslere eşlik eden vücut hareketleri duvarlara çizilenler zaman içerisinde daha da anlamlı ve sistemli ortak yapılara dönüşmüştür.¹²

İletişim süreci, bir iletiyi anlaşılır biçimde kodlayarak hedefe gönderme işlemi ile başlar. Burada kod, iletinin işaret haline dönmesinde kullanılan semboller ve bunlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kuralların tümünü ifade eder. Bu bağlamda işaret sistemi olarak dil bir koddur.¹³ Dil, iletişimde en önemli unsurdur. Algılarımızı, yorumlarımızı, yargılarımızı, bilgilerimizi dil ile ifade ederiz. Gerçeği örgütlememizi, düşünüp anlam verebilmemizi ve düşüncelerimizi iletebilmemizi dil sağlar.¹⁴ İletişim için dilin dışında, işaretler semboller ve sözcükler de kullanılmaktadır. El, kol, ayak ve yüz hareketleri de birer iletişim araçlarıdır. İletişim denince akla hemen insan ile insan arasındaki sözel bir süreç şeklinde işleyen konuşma gelmektedir. Ancak iletişim yalnızca sözel bir süreç değildir. İnsan ile insanın karşılaştığı, ilişki kurduğu her yerde, her durumda, her mekânda ayrı bir dil biçimi içinde kodlanmış iletişim süreci yaşanır.¹⁵

Dilin temel aracı sözdür. Konuşma dili de, yazılı dil de söze dayanarak oluşur. Konuşma dilinin aracı ses ise, yazı dilinin aracı harflerdir. İnsanların birbiriyle anlaşmak için sesli olarak kullandığı göstergeler dizgisine konuşma dili denir. Yüz yüze iletişimde sadece konuşma dili değil onun yanı sıra değişik türden kodlar da kullanılır.¹⁶ Bir başka ifade ile sözlü ve sözsüz kodlar ortama bağlı olarak tek başına ya da birlikte kullanılır.

İletişimin toplumsal boyutu da söz konusudur. Bir bakıma yaşamın olmazsa olmaz koşuludur. Birey daha doğduğunda ilk çığlıklarıyla iletişim kurmaya yönelmiştir. İletişim sürecine adım attığı andan başlayarak da iletişimin karmaşık kurallarını bilmek, öğrenmek zorunda kalacaktır.¹⁷

Sözlü iletişim, "dil" ve "dil ötesi" unsurlar taşır. İnsanların karşılıklı konuşmaları, hatta yazışmaları dil ile iletişim sayılmıştır. Dil ötesi iletişim ise, sesin niteliği ile ilgilidir. Ses tonu, hızı, şiddeti, hangi kelimelerin vurgulandığı, duraklamalar ve benzeri özellikleri kapsar. Dil ile iletişimde kişilerin "ne

¹² Bkz. Erdoğan, İrfan, İletişimi Anlamak, Pozitif Matbaacılık, 4. Baskı, Ankara 2011, s.103-104.

¹³ Gökçe, Orhan, İletişim Bilimi, s.34; Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.76.

¹⁴ Zıllıoğlu, Merih, İletişim Nedir? s.133-134; İnceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, Beykent Üniv. Yay., 5. Baskı, İstanbul 2010, s.69.

¹⁵ Oskay, Ünsal, İletişimin ABC'si, s.3.

¹⁶ Günay, V.Doğan, Dil ve İletişim, Multilingual Yay., İstanbul 2004, s.89,92.

¹⁷ Güz, Nükhet, Sesler ve Kurallar, Der Yayınları, İstanbul 1992, s.9.

söyledikleri", dil ötesi iletişimde ise "nasıl söyledikleri" önemlidir. Araştırmalar, insanların günlük hayatlarında birbirlerinin ne söylediklerinden daha çok nasıl söylediklerine dikkat ettiklerini göstermiştir.¹⁸

İletişimin kodlanması çok kısa, çarpıcı dikkat çekici, kolay akılda kalıcı olmalıdır. Taşıdığı anlamsal içerik tam olarak kavranamayan ileti çarpıtılarak algılanmış olacaktır. Birey, iletişim aracılığıyla çevresi ve kendi yaşamında etkin ve belirleyici olmak ister. Buna göre kişi açısından amaçları farklı olsa bile, asıl amaç çevre üzerinde etkin olmak, karşındakilerde davranış oluşturmak, tutum değiştirmek ve geliştirmektir.¹⁹ İletişim sahip olunan diğer tüm becerileri sonuna kadar kullanmaya olanak verir. İnsanları yüreklendirme, sorumluluk verme, düzenleme, sorun çözme ve bilgi toplama becerilerinin hepsi başkalarıyla iletişim kurma yeteneğine doğrudan bağlıdır. Etkili iletişim kurulmadıkça insanın hayatında başarıyı yakalaması zordur.²⁰

İnsan hayatının büyük bir bölümünü okuyarak, dinleyerek, konuşarak, yazarak geçirmektedir. Sözlü ve yazılı olarak ortaya konulanların yanında vücut hareketleri, yüz ifadeleri, sesinin tonu, kullandığı araçlar, diğer insanlarla olan etkileşimlerde araya koyduğu mesafe, giydikleri, çevresini ve mekânları düzenleme şekli de bir iletişim aracı olarak kullanılmaktadır.²¹ İnsan içinde bulunduğu duygu durumuna ilişkin sesinin tonu, söylenilenin içeriğinden çok, ipucunu içerisinde barındırabilmekte ve iletinin niteliğini farklılaştırabilmektedir.²² İletişimi durağan değil, sürekli gelişmeleri içerisinde barındıran ve bu gelişmelerin başka bir duruma dönüşmesini içeren bir süreç olarak ele almak gerekir.²³

İletişim süreci; diğer insanları ikna etmek, bilgilendirmek, yönetmek, eğlendirmek, gibi amaçları içerebilir. İletişim çabası sonunda elde edilen ödül; ulaşılmak istenilen bir bilgi, takdir edilmek, övülmek şeklinde de olabilmektedir. Yeni doğan bir bebeğin çevresini araştırmak için sorular sorarak bilgilenme isteğinden başlayarak hayatımızda çevremizi şekillendirme, onu daha iyi anlayabilme

¹⁸ Dökmen, Üstün, İletişim Çatışmaları ve Empati, Sistem Yay., İstanbul 2004, s. 27.

¹⁹ Zıllıoğlu, Merih, İletişim Nedir? s. 13.

²⁰ İnceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s.180-181; Krş. Kağıtçıbaşı, Çiğdem, İnsan ve İnsanlar, 7. bas., Evrim Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 1988, s.168-173;

²¹ Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.33; Baltaş, Zühal-Baltaş, Acar, Bedenin Dili, Remzi Kitabevi, İstanbul 2001, s. 30; Gökçe, Orhan, İletişim Bilimi, s.52; Lazar, Judith, İletişim Bilimi, çev. Cengiz Arık, Vadi Yay., Ankara 2001, s.49.

²² Tuna, Yavuz, İletişim Kavramı ve İletişim Süreci, Pegem Yay., İletişim. Ankara 2012, s.6; Krş: Erdoğan, İrfan, İletişimi Anlamak, s.293

²³ Lazar, Judith, İletişim Bilimi, s.49. Krş: Erdoğan, İrfan, İletişimi Anlamak, s.65-66.

ile ilgili tüm durumlar iletişim yaşantıları ve süreci olarak tanımlanabilir.²⁴ Aslında iletişimi sadece iletiyi gönderen ve alan arasındaki etki sürecine indirgemek, iletişimin önemini küçümsemektir. Hangi düzeyde gerçekleşirse gerçekleşsin, iletişiminin her düzeyinde temel olan ortaklaşma ve paylaşımdır.

Toplumsal bir varlık olan insan için iletişim sürecini, anlam paylaşımı olarak tanımlamak mümkündür. İnsanlar içinde bulundukları topluma ilişkin ortak ilgi, değer ve inançlara yönelik anlamlara iletişim yoluyla ulaşır. Bu yolla insanlar kendilerine ilişkin anlamları diğer insanlar ve toplumsal çevreleriyle paylaşırlar.²⁵ Anlamların alışverişi sürecinde insan için çevreden ve diğer insanlardan gelen birçok uyarıcı bulunmaktadır. İnsan bu uyarıları seçici bir şekilde ayırır, sınıflandırır. Bu uyarıcıların seçilmesi, değerlendirilmesi ve anlamsal nitelik kazandırılması iletişim sürecinin önemli aşamalarından biridir.

İletişimde temel ilke hiç kuşkusuz insanların gerek kendi çevrelerinde gerekse uzaklarda oluşan gelişmelerle ilgili bilgi edinmesidir. İnsanlar, yaşadıkları toplumlarda kendilerini iletişimle koruyabilmektedirler.²⁶ Toplamlar ve ülkeler, iletişim olgusuyla birbirlerine üstünlük sağlayabilmektedirler. Savaşlar bile çok iyi oluşturulan iletişim ağları sayesinde kazanılmaktadır. Bu nedenle insanlar, bilgi edinme hakkını, yaşamdaki temel haklardan biri olarak görmekte ve buna sahip çıkmaktadırlar.

İletişim sürecinin temel öğelerini ve işlevlerini detaylandırmak gerekir. İletişim sürecinin öğelerini; kaynak, ileti, hedef, kanal, yansıma ve gürültü şeklinde ele almak mümkündür.²⁷

Gönderici olarak da adlandırılan kaynak birim kendisine ulaşan veya kendisinde oluşan; bilgi, duygu, düşünce ve fikirleri hedef birime gönderen kişi ve gruptur. İletişimin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi ve başarıya ulaşabilmesi büyük ölçüde kaynak birime bağlıdır. İletişim her şeyden önce kaynak birimin zihninde tasarladıklarıyla başlar.²⁸ Kaynak, bir manayı başkasına iletmeye çalışan kişidir. Kaynağa konuşan denilmesi, iletişimin genellikle konuşma yoluyla yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında yazı, ima, kodlama, yaratma ve benzeri usullerle

²⁴ Bkz: Kocayörük, Ercan, Etkili İletişim Becerileri, Kriter Yay., İstanbul 2011, s.1.

²⁵ Özer, A.Kadir, İletişimsizlik Becerisi, s.151. Krş: Öner, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, MEB. Yay., İstanbul 1995, s.47.

²⁶ Kılıçaslan, Emine, İletişim Kurma Becerileri, Kriter Yay., İstanbul 2011, s.11.

²⁷ Inceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s.177. Krş: Kılıçaslan, Emine, İletişim Kurma Becerileri, s.35-60.

²⁸ Erdemli, İ.A., Öğretim Elemanlarının İş Tatmini, Hacettepe Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi, 2001, s. 34

de iletide bulunmak mümkündür. Konuşan kişinin emin olmadığı bir şey vardır. O da ifade etmeye çalıştığı şeyleri karşıdaki kişinin anlayıp anlamadığı konusudur. Bunu temin ettiğine ikna olmak için dinleyeni gözlemler ve gerekirse ek açıklamalardan ve başka yardımcı unsurlardan yararlanır. Dolayısıyla muhatabın anlama eylemine yardım eder. İletişim süreci büyük ölçüde kaynak birimin kontrolü altındadır. İletişimin yönünü, gücünü ve etkisini kaynak birim elinde tutmaktadır.²⁹

Göndericinin hedef birime aktardığı mesaj ve mesajı aktarış biçimi, iletişimi etkilemekte; bunun tam tersine, hedef birime iletilemeyen, kaynak birimde kalan mesajlar da iletişimin başlamasına engel olabilmektedir.³⁰

Vericinin yani konuşanın iletildiği duygu, düşünce, tutum ve bilgilerin alıcıda belirli bir yankı uyandırması, alıcıyla verici arasında yaşam ve dil ortaklığının bulunmasını gerekli kılar. Çünkü iletişim, alıcı ile vericinin ortak yaşantılara sahip oldukları alanlarda gerçekleşebilir.³¹ Bilmediğimiz bir dille konuşan bir yabancıнын kullandığı simgeler geçmişteki yaşantımızda bulunmadığı için belleğimizde hiç bir anlam uyandırmayacaktır. Bu nedenle verici, anlatmak istediklerini, alıcının da anlamlandırabileceği simgelerden yararlanarak bir ileti biçiminde iletme zorundadır. İletişim sürecinde diğer öğelerin yöneticisi ve kontrol edicisi durumunda olan kaynağın, alıcılar üzerinde istenen istikamette tutum ve davranış değişikliği meydana getirmedeki başarısı, onun inanılabilirlik, güvenilirlik, uzmanlık, saygınlık, sevilme gibi özelliklere sahip olmasına bağlıdır.³² İletişim sürecinde, kaynağın iletişim becerisi denince, telaffuz yeteneği, kelime haznesinin genişliği, iyi cümle kurma, uyumlu söz dizimi, kelimeleri yerinde ve yanlış anlamaya mahal vermeyecek şekilde kullanma, imlâ, noktalama ve gramer kurallarına riayet, mesajlar herhangi bir iletişim aracı kullanılarak gönderilecekse, uygun aracın seçimi, mesajın seçilen araca uygun şekilde kodlanması gibi özellikler kastedilir.

Kaynağın kişilik yapısı ve tutumları, iletişim sürecini etkileyen bir faktör olarak ayrı bir önem taşımaktadır. Kaynağın iletişim sistemini kurmasında, onun sahip olduğu çekingen, girişken, otoriter, demokrat, içe dönük, dışa dönük, mütevâzı, kibirli vb. kişilik özellikleri etkili olur. Mesela; çekingen ve mahcup bir kimsenin

²⁹ Şimşek, Şerif, Yönetim ve Organizasyon, Nobel Yayıncılık, Ankara 2001, s.96.

³⁰ Bkz. Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.71.

³¹ Özdemir, Emin, Eleştirel Okuma, Ümit Yay., Ankara 1995, s.25. Bkz: İncoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s.73.

³² Kağıtçıbaşı, Çiğdem, İnsan ve İnsanlar, s.168-173; Ergin, Akif, Öğretim Teknolojisi İletişim, Pegem Yayınları, Ankara, 1995, s. 51-61; İncoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s.179.

iletişim sistemi, içerik ve biçim olarak girişken bir kişinin iletişim sisteminden farklıdır.³³

İletişimde bulunan kişilerin benimsedikleri dinî, ahlâkî, sosyal ve siyasî değer ve normlar ile çok farklı konulara ilişkin olarak geliştirdikleri tutumları, sahip oldukları hayat standartları ve alışkanlıklar, kişiliklerini biçimlendiren unsurlar olarak onların iletişimlerine yansır. Bir iletişim kaynağının sahip olduğu tutumlar, onun iletişimde bulunma yollarını etkileyen önemli bir faktördür. Bu tutumlar ise, kaynağın kendisine, iletişim konusuna ve alıcıya ilişkin olabilir. Kaynağın mesajı sağlıklı bir biçimde kodlayabilmesi, kodladığı mesajın alıcı tarafından anlaşılabilmesi ve inandırıcı olabilmesi, onun bilgili ve deneyimli olduğu konularda iletişimde bulunmasıyla mümkündür. Kişinin yeterince bilgi ve tecrübe sahibi olmadığı konularda sağlıklı ve etkili iletişim kurması beklenemez³⁴.

Kişiler arası iletişimde bireylerin iletişim içeriği ve şekilleri, onların içinde bulundukları fizikî, toplumsal ve kültürel çevre koşullarından da önemli ölçüde etkilenir. Zira toplumsal yapı içerisinde yer alan her bireyin, toplumsal sistem içerisinde rolleri, yetki ve sorumlulukları, itibar ve işlevleri vardır. Bireyin, toplumdan öğrendiği değerler sistemi, davranış kuralları, toplumdaki konumu hakkındaki algısı, sosyo-kültürel sisteme ilişkin pek çok değişken, ister kaynak ister alıcı konumunda olsun, bireyi belirli sınırlar içerisinde iletişim kurmaya zorlar³⁵.

Alıcı iletinin, iletilmek istendiği kişi ya da gruptur.³⁶ İletişimde ikinci unsur bir dinleyicinin veya algıya sunulan formdaki iletiyi alacak bir kişinin bulunmasıdır. Özgür bir dinleyicinin iletişim olayındaki eylemi, iradî bir eylemdir. Konuşan bir kişinin varlığı, iletişimin gerçekleşmesi için tek başına yeterli değildir. İstekli olarak kendisinin iletmek istediklerini alacak bir muhataba ihtiyaç duymaktadır. Bir dinleyicinin algılama eylemini gerçekleştirebilmesi için, etrafında bulunan pek çok unsur arasından konuşanın algıya sunduğu mesajları almayı seçmeli ve ona yoğunlaşmalıdır. Algılama, özellikle felsefî anlamda duyu algılamasına, yani dış dünyada var olan varlıkların duyularla keşfedilmesine ait bir eylem olarak

³³ İnceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s.179-181. Özgür ortam içinde yapılan iletişi, toplum sorunlarının çözümüne olduğu kadar, kişiler arası sorunların çözümüne de katkıda bulunur. Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.17.

³⁴ Gürgen, Haluk, Örgütlerde İletişim Kalitesi, Der Yayınları, İstanbul, 1997, s.15.

³⁵ Bkz. Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s. 83-100.

³⁶ Bkz. Ergin, Akif- Birol Cem, Eğitimde İletişim, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000, s. 147; Daft, Richard L., Management. Mason: Thomson South-Western, 2008, s.560; Gürgen, Örgütlerde İletişim Kalitesi, s.20-23; Mutlu, Erol, İletişim Sözlüğü, Ark Yay., Ankara 1994, s.3.

kullanılmaktadır. Böylece dinleyen şahsın gerçekleştirdiği eylemler, seçme, yoğunlaşma, algılama ve anlama şeklinde sıralanabilir. Alıcını iletişim sürecinde önemi büyüktür. Muhatap, çevresinde mevcut olan pek çok yönden birisini tercih eder ve seçer. Onun ayrıntılarına erişebilmek amacıyla yoğunlaşır; böylece onu algılar ve ardından da anlar. Tüm bu eylemler bir anda olup bitecek şekilde süratlice gerçekleşmekte, birbirleri arasında ayırıcı çizgiler bulunmamaktadır.

Etkili bir iletişim için, vericinin, anlatmak ve paylaşmak istediğini etkili biçimde anlatabilecek simgeleri seçme ve bunları uygun bir kanalla alıcıya iletmesi sorumluluğu vardır. Bunun yanında alıcının da bu simgelerin neyi anlattığını kavraması ve simgeleri vericinin kafasındaki anlama uygun bir biçimde anlamlandırması gerekir³⁷.

Kaynak birim, mesajı kendi anlayacağı ya da anladığı şekilde kodlar. Mesajın kodlanmasında algılamanın önemi çok büyüktür. Bunun yanı sıra kaynak birimin kelime bilgisi ve bunlarla oynayabilme yeteneği de, mesajın kodlanmasında son derece önemli rol oynar.³⁸

İletiyi gönderen kaynak ile iletiyi seçip algılayacak ve benimseyecek olan hedef ya da hedef kitlenin uyum içinde olması gerekir. Biri Türkçe diğeri Arapça konuşan iki insandan her ikisi de karşı tarafın kullandığı dili bilmiyorsa, aralarında anlamaya dayalı iletişim kurulamaz.³⁹

Algı, daha ziyade duyu organlarımız ile bilginin bize gelmesini ifade etmektedir. Anlama ile ilgili faaliyetler ise algıdan sonraki ve daha hassas olan bir süreci ifade eder. Fertler algıladıkları şeyi anlama veya anlamama ile çok sık karşılaşır. Kişiler ne kadar türdeş ise, karşılıklı etkileşim de o kadar verimli olacaktır. İletişim süreci boyunca verici ve alıcı, mesajı eş zamanlı olarak süzgeçten geçirir. Süzgeçten geçirme işleminin sonucunda; alıcı, mesajı vericinin kastettiği biçimde algılayabilir. Yanlış algılama potansiyeli, hem konuşmacı, hem de tek tek dinleyiciler için de geçerlidir.⁴⁰ Konuşmacıların bir mesajı aktarması kişisel algılamalarına dayanır. Bir dinleyici topluluğunun üyeleri mesajı kendi değerleri, ihtiyaçları, duyguları ve geçmiş deneyimlerini kullanarak yorumlar. İletişim süreci,

³⁷ İnceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s. 78; Müftüoğlu, Ömer, Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi, Otto Yay., Ankara 2012, s.68-69.

³⁸ Şimşek, Şerif, Yönetim ve Organizasyon, s.96.

³⁹ Oskay, Ünsal, İletişimin ABC'si, s.18.

⁴⁰ Zıllıoğlu, Merih, İletişim Nedir?, s. 13.

sürece katılan bireylerin algılamaları tarafından etkilenir. Bireysel algılar; geçmiş deneyler, ihtiyaçlar, değerler ve duygulardan çıkar. Sonuç olarak, bazı mesajlar tamamıyla süzülür ve yok olup gider.⁴¹

Algılama süreci, kişilerin sahip oldukları değer yargıları, amaç ve hedefleri, ihtiyaçları, içinde yetiştikleri kültürel ortam, bilgileri, hisleri, geçmişteki tecrübeleri ve hatta biyolojik ve fiziksel özellikleri gibi birçok etmen tarafından etkilenmektedir.⁴²

Bilgi, duygu, düşünce, kanaat, tutum, davranış biçimlerinin alıcıya gönderilmek üzere kaynak tarafından ortak semboller kullanılarak kodlanmış haline mesaj denir.⁴³ İletişim mesaj gönderme ve alma sistemidir. Mesaj en yaygın anlamıyla gönderilen iletidir. Söylenen bir söz, bir yazı, bir görüntü veya bir işarettir. Mesaj, iletenin amacını ve arzuladığı sonucu taşır. Konuşulan ortak dildeki kelimelerin sözle ya da yazıyla ifade edilmesi, grafik ve şekiller, jest ve mimikler, mesajı kodlamada kullanılan birer simge olabilir. Mesaj, bir bakıma kodlayıcı kaynağın alıcı tarafından algılanabilir nitelikteki fiziksel ürünüdür. Söylediği ya da yazıya döktüğü kelimeler, çizdiği grafik, şekil ve resimler, yaptığı işaretler, el, kol ve başıyla yaptığı hareketleri, yüzünün aldığı renk ve şekil, vücudunun bulunuş durumu vb.nin ifade ettiği anlamlar kodlanmış birer mesaj olabilmektedir⁴⁴.

Mesajlar sadece sözel ya da sözel olmayan semboller kullanılarak kodlanabileceği gibi, her ikisinin birlikte kullanılmasıyla da kodlanabilir. Bir kimse konuşurken, anlam nakletmek için bir yandan kelimeleri kullanırken, bir yandan da bunu jest ve mimikleriyle, ses tonuyla, hatta susmasıyla destekleyebilir. Yani beden dilini de kullanırlar. Beden dili, birlikte kullanıldığı sözel iletişimi destekleyip etkisini artırabildiği gibi, tek başına kullanıldığında da, yerine göre sözel iletişimden çok daha etkili bir iletişim türü olabilir.⁴⁵ Onu dinleyenler de, hem sözel sembolleri hem de sözel olmayan ipuçlarını alırlar ve onlara bir anlam verirler.

İçerik, kaynağın, duygu ve düşüncesini ifade etmek üzere kodladığı mesaj malzemesidir. Mesajın içeriğinin kendi içinde birtakım öğeleri ve düzenlemeleri

⁴¹ Şimşek, Şerif, Yönetim ve Organizasyon, s.96.

⁴² İnceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s.73,187-188.

⁴³ İnceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s.177,185; Krş: Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.69-70.

⁴⁴ Bkz. Erdoğan, İrfan, İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s.34-36; Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.33, 42-45.

⁴⁵ Bkz: Pease, Allan, Beden Dili, çev. Yeşim Özben, Rota Yay., İstanbul 1997, s.39-149; İnceoğlu, Metin, Tutum, Algı, İletişim, s. 74. Ayrıca bkz. Baltaş, Zühal-Baltaş, Acar, Bedenin Dili, s.111.

vardır. Mesajın öğeleri düzenli bir biçimde kodlanmazsa, kaynak ve mesaj ne kadar güçlü olursa olsun, iletişim etkili olmaz. Mesela, üç parça bilgi sunulacaksa, bunların mutlaka birbiriyle uyumlu biçimde ve belli düzen ve sıralamayla sunulması gerekir. Bir mesajın anlaşılmasının başka bir bilgiye sahip olmayı gerektirdiği durumlarda, alıcı tarafından doğru kod açımının yapılması beklenemez. Mesela, bazı durumlarda mesaj malzemesinin yapısına, mesajın içeriği içinde sıkça tekrarlanacak olan, fakat alıcının yabancı olduğu kavramların açık seçik tanımlanmasıyla başlamak gerekebilir. Verilecek mesajın doğru anlaşılması için alt yapı ve temel oluşturmaya yönelik bilgilerin öncelikle verilmesi gerekir.⁴⁶

İletişimin sağlanması, konuşmacı ile dinleyici arasında ortak bir dilin yani anlaşma aracının olmasıyla mümkündür. Buradaki dil kavramından amaç, belirli bir milletin anlaşma aracı olan lisan değildir. Hatta sözü edilen dilin, kelime ve cümlelerden oluşan, ses ile ifade edilebilen türden olması da gerekmez. Belki dumanla, düdükle, el ile yapılan hareketler de iletişime konu olan dil kavramının içine girmektedir.⁴⁷

Gönderici, göstergelerden oluşturduğu iletinin içeriğine birtakım anlamlar yükleyerek, bunu aktarır. Alıcı ise, bu iletinin, kendi anlam yüklemesini oluşturarak yorumlar ve sonuca varır. Eğer kastedilen anlamla algılanan anlam aynı ise, iletişimin doğru ve sağlıklı gerçekleştiği söylenebilir. Ters durumda ise, iletinin eksik, çarpıtılmış ya da yanlış olduğundan söz edilir. Baskı altında yetişen bir kişi ile tamamen serbest bir ortamda hayatını geçiren birisi arasında olayları değerlendirme açısından farklılıklar vardır. Hâlbuki ikisi de aynı dili konuşmaktadır.⁴⁸

İletişimin gerçekleşme süreci, iletişimin taraflarının sahip olduğu içsel ya da öznel anlam sistemlerine bağlı bulunmaktadır. Gönderilen iletiyle algılanan iletinin tam olarak kesiştiği durumlar iki nedenden ötürü çok ender gerçekleşir. Birincisi insanların bellek sistemlerini anlam depolama biçimlerinin birbirinden ayrı olmasıdır. İkincisi iletişim süreci sırasında göstergelere anlam yükleme biçimlerinin ayrı, değişik bulunmasıdır.⁴⁹

⁴⁶ Bkz. Koçel, Tamer, İşletme Yöneticiliği, Beta Yay., İstanbul 2001, s. 402.

⁴⁷ Bkz. Ricoeur, Paul, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Texas Christian University Press: Fort Worth, 1976, 32-34.

⁴⁸ Daft, Richard L., Management, s.581; Ayrıca bkz: Erdoğan, İrfan, İletişimi Anlamak, s.77.

⁴⁹ Güz, Nükhet, İletişim Süreci ve Temel Öğeler, s.125-126

İletişimin istenilen şekilde gerçekleşmesini engelleyen her türlü etken bir iletişim engelidir. Bir başka ifadeyle, mesajın iletimine ya da alıcıya ulaşan mesajın doğru algılanması ve anlamlandırılmasına mâni olan her şey, engel olarak adlandırılır. Mesajın uygun ve yeterli sembollerle kodlanmaması, gereksiz tekrarlar, imlâ ve noktalama hataları, anlatım bozuklukları ve cümle düşüklükleriyle içeriğin bozulması ya da değişmesi, kanalda mesaj iletimini engelleyen aksaklıkların bulunması, alıcının mesajı yanlış çözümlemesi veya anlamlandırması birer gürültüdür. Şu halde gürültü ya da engeller bazen kaynaktan, bazen kanaldan, bazen alıcıdan, bazen de iletişim ortamından kaynaklanabilmektedir. Yani bu engeller fiziksel ve teknolojik, sosyo-psikolojik, sosyo-kültürel nitelikte olabilir.⁵⁰

Fiziksel ve teknolojik nitelikte olanlar, mekanik olarak mesajın iletilmesine engel olurlar. Böylece mesaj ya hiç iletilemez yahut mekanik bir gürültü yüzünden iletişim kesilebilir. O takdirde mesaj tam iletilemez, ya da zamanında yerine ulaşamaz. Yüz yüze yapılan iletişimde ortamın gürültülü, havasız, soğuk vb. oluşu, telefon konuşmalarında hatlarda parazit olması, radyo ve televizyon kanalıyla iletişimde, olumsuz hava şartları sebebiyle ses ve görüntü kalitesinin bozulması, faks cihazının yazdığı mesajın okunaklı olmaması, elektronik iletişim hatlarındaki yetersizlikler, hatların meşgul olması, iyi düzenlenmeyen web sayfaları, yanlış kodlanan e-mail mesajları etkin iletişimi engelleyen fiziksel faktörler olarak değerlendirilebilir. Bu tür engellerin giderilmesi ve arızaların tamiri nispeten kolaydır. Önemli olan sosyo-psikolojik engellerdir.⁵¹

Sosyo-psikolojik engellerden bir kaçışunlardır. Birincisi kişisel engellerdir. İletişimin iki temel unsuru olan kaynak ve alıcı, her ikisinin de amacı etkin bir iletişim olsa bile, bilerek veya bilmeyerek bizzat kendileri etkin iletişimin önündeki birer engel olabilirler. Kaynak ve alıcının kişisel arzu ve istekleri, değer yargıları, alışkanlıkları, bilgi düzeyleri, tecrübeleri, ilgileri, anlama ve algımla kapasiteleri, yetenekleri, kültürleri, duyguları, tutumları, önyargı ve saplantıları birbirinden farklı olabilir.⁵² Bu farklılıklar, sadece kaynağın kod, sembol, muhteva ve kanal seçimini etkilemekle kalmaz; alıcının kod açımını ve mesaja vereceği tepkinin olumlu,

⁵⁰ Bkz.Tayfun, Recep, Etkili İletişim ve Beden Dili, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, s.17; Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.74-75.

⁵¹Eren, Erol, Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi, 5. Bas., Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1998, s. 283.

⁵² Kaya, Alim, "İletişime Giriş: Temel Kavramlar ve Süreçler" Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim, Pegem Akademi, Ankara 2010, s.25

olumsuz ya da kayıtsız kalma şeklinde olmasını da belirler. Alıcı, kaynağın gönderdiği her şeyi algılayamayabilir. Ona kaynakla aynı değer ve önemi vermeyebilir. Ayrıca alıcının kaynağa olan inancı, güveni, sevgisi, önyargı ve tutumları da, kişi ya da kurumlardan gelen mesajların farklı şekillerde anlamlandırılmasına ve gösterilecek tepkinin belirlenmesine etki eder. Bundan başka iletişim anında, alıcının içinde bulunduğu açlık, uykusuzluk yorgunluk, dalgınlık, üzgünlük vb. psiko-fizyolojik şartlar da, iletişimi engelleyen kişisel faktörler arasında sayılabilir.⁵³

İkincisi dil güçlükleridir. Dil, en çok kullanılan ve en önemli iletişim aracıdır. Etkili iletişim, kaynağın gönderdiği mesajın, alıcıya niteliği bozulmadan ulaşması ve içeriğine kaynakla alıcının aynı anlamı vermeleriyle gerçekleşir. Oysa bir dildeki pek çok kelimenin birbiriyle hiç ilgisi olmayan birden fazla anlamı olabileceği gibi, bir kelime ya da kavrama kaynakla alıcı farklı anlamlar verebilir. Hatta alıcı, kaynağın kullandığı kelime ve kavramları hiç bilmiyor olabilir. Bunun için kaynak, mesajı kodlarken kendisini alıcının yerine koyarak, onun tanıdığı kelime ve sembolleri seçmeli, yerine göre anlaşılmasında güçlük çekilebilecek kelime ve kavramları herkesçe bilinen kelimelerle tanımlamalıdır.⁵⁴ Yerine göre de kelimelerden oluşan yazılı ve sözlü mesajları şemalar, grafikler ve resimlerle destekleme yoluna gidilmelidir. Bunun yanında yüz yüze iletişimde beden dili denilen yüz ifadeleri tebessüm etme, gülme, somurtma, mimikler, tokalaşma vb.leri, dil ile ifade edilenlerden daha etkili olabileceği gibi, onların doğru anlaşılması ve anlamlandırılmasına da yardımcı olurlar.⁵⁵ Dolayısıyla sözlü iletişimin beden diliyle desteklenmesi, kaynağın içtenliğini gösterir. Kod açımına yardımcı olur. İletişimin etkinliğini artırır.

Üçüncüsü dinleme yetersizliğinden kaynaklanan güçlüklerdir. Dinleme, çok önemli bir iletişim becerisidir. Günlük hayatımızın büyük bir bölümünü dinlemekle geçiririz. Ancak dinleme aynı zamanda zor bir iştir. İnsanlar genelde bu iş için fazla çaba sarf etmez, konuşulan her şeyi aynı dikkat ve özenle dinlemezler. Zira kulağımıza gelen her ses uyarısını aynı dikkatle dinlersek, sinir sistemimiz

⁵³ Koçel, Tamer, İşletme Yöneticiliği, s. 544. Bkz. Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.83.

⁵⁴ Bkz. Daft, Richard L., Management, s.583. Krş: Koçel, Tamer, İşletme Yöneticiliği, s. 546.

⁵⁵ Bkz. Eren, Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi, s.284.

bozulur.⁵⁶ Bunun için sinir sistemiz kendini korumak için dikkati her zaman yoğunlaştırmaz. Dinleme işitmekten farklı bir şey olup, özel bir çaba ve yoğunlaşmayı gerektirir. Kişilerarası ilişkilerde, kalitenin asıl belirleyicisi dinleme becerileridir. Karşılıklı etkili dinlemenin olmadığı yerde, sağlıklı bir iletişim sürecinden bahsetme imkânı yoktur. Etkin iletişim, etkin dinleme ile gerçekleşir. Ancak insanların zayıf noktalarından biri, iyi dinleyici olmamalarıdır.⁵⁷ Nitekim insanların çoğu, iletişim sürecinde dikkatini, karşısındakinin ne dediğinden çok, kendi kafasındaki düşünceleri aktarmaya yoğunlaştırır. Karşısındakinin sözünü tamamlamasına bile fırsat vermez. Oysa ‘ister günlük hayatın doğal akışı içerisinde, ister iş ve okul benzeri ortamlarda olsun, etkili bir iletişimin gerçekleşmesi, etkili dinlemenin başarılması ile mümkündür.⁵⁸

Dördüncüsü önyargılar ve algıda seçiciliktir. Pek çok kimsenin sağlıklı ve yeterli bir bilgi ya da tecrübeye dayansın veya dayanmasın, çeşitli olay, olgu, obje, kişi ve konularda değişmesi zor peşin hükümleri ve değer yargıları vardır. Bu tür yargıların olumsuz etkileri iletişimde de kendini gösterir. Bunlara alıcının, bilerek veya bilmeyerek mesajın tamamını veya bir kısmını algılamaması da eklenince, iletişimin etkinliği önemli ölçüde engellenebilir. Zira insanların, kendilerine ulaşan uyarıların bir kısmını ihmal ederek, özellikle algılamak istediklerini seçip onlar üzerinde odaklandıkları, algısal tamlama yoluyla organize edip tekleşmiş bütünler haline getirdikten sonra, onları, kendi kişisel özellikleri ve toplumsal etkilenmeler çerçevesinde yorumladıkları bir gerçektir.⁵⁹

Alıcı, kaynağa karşı birtakım önyargıları ve buna bağlı olarak geliştirdiği olumsuz duygu, düşünce ve tutumları varsa, ona güvenmiyorsa, ondan gelecek mesajları ya hiç algılamayacak ya da niyet okuma yoluna giderek mesaja, onun kastettiğinin dışında bir anlam yükleyebilecektir. Etkin iletişimi olumsuz etkileme bakımından bu önyargıları, alıcının kaynağa, kaynağın alıcıya ya da her ikisinin mesajın içeriğine ve iletişim kanalına karşı geliştirmiş olmaları fark etmez.⁶⁰

İletişim, farklı kriterlere göre farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Mesela gerçekleşme biçimi esas alındığında kişiler arası iletişim sözlü ve sözsüz olarak ikiye

⁵⁶ Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.171.

⁵⁷ Bkz Erdoğan, İrfan, İletişimi Anlamak, s.282.

⁵⁸ Bkz. Koçel, Tamer, İşletme Yöneticiliği, s. 547; Cüceloğlu, Doğan, Yeniden İnsan İnsana, s.185-190.

⁵⁹ Tayfun, Recep, Etkili İletişim ve Beden Dili, s.68. Krş:Şimşek, Şerif, Yönetim ve Organizasyon, s.86.

⁶⁰ Daft, Richard L., Management, s.460. Krş: Şimşek, Şerif, Yönetim ve Organizasyon, s.86.

ayrılır. Sözlü ya da sözel iletişim, dil kullanılarak sözle veya yazıyla gerçekleştirilir. Sözlü iletişim daha ziyade konuşma olarak ele alınır. Bunun yazıyla gerçekleştirilmesinde ise, yazı, resim, grafik, karikatür ve şekiller kullanılır. Sözsüz iletişim jestler, mimikler, renkler, giysiler vb. kullanılarak gerçekleştirilir.⁶¹ Katılanların sayısı esas alındığında ise iletişim; İç iletişim, Kişiler arası iletişim, Örgütsel iletişim, Kitle iletişimi şeklinde sınıflandırılabilir.

Yaşanan hayatta nitelik ve nicelik bakımından sık, çok ve yoğun olan iletişim, insanın kendisiyle olan iletişimidir. Bu iletişim, insanın kendi varlığının farkına varmasıyla başlar.⁶² Bir insanın düşünmesi, duygulanması, tutum, davranış ve yeteneklerinin, ihtiyaçlarının farkına varması, iç gözlem yapması, gördüğü rüyalar vasıtasıyla kendi içinden mesajlar alması, kendi kendisine sorular sorarak bunlara cevaplar araması bir iç iletişimidir.⁶³ Nitekim günlük konuşmalarımızda, "kendi kendime dedim ki, kendi kendime sordum" vb. ifadelerle, kendi içimizde gerçekleştirdiğimiz bu tür bir iletişimi anlatmak isteriz. Bu tür iç iletişimi En'am suresinde de görmekteyiz. Hz. İbrahim, Yüce bir varlık olan Allah'ın varlığını idrak edebilmek için kendi kendine sorular sormaktadır. Böylece iç iletişimi kendi içinde gerçekleştirmektedir. "İbrahim üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. "İşte Rabbim!" dedi. Yıldız batınca da, "Ben öyle batanları sevmem" dedi. Ay'ı doğarken görünce de, "İşte Rabbim!" dedi. Ay da batınca, "Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce de, "İşte benim Rabbim! Bu daha büyük" dedi. O da batınca kavmine dönüp, "Ey kavmim!" Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım" dedi.⁶⁴

Düşünme de insanın içinde gerçekleşen bir konuşma, yani iletişimidir. Çünkü düşünme olayında bir bakıma kişi, kelime ve kavramlardan yararlanarak, fakat onları başkalarıyla konuşurken yaptığı gibi sesli olarak telaffuz etmeksizin, kendi içinde yine kendisiyle konuşmaktadır. İnsanların başkaları ile kuracakları iletişim, önce onların kendi içlerinde başlar. Kişiler arası iletişimde bulunan bir kimse, iletişim sürecinde kısa zaman aralıklarıyla hem kaynak hem de alıcı olabilmektedir. Bunun

⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Gürgen, Örgütlerde İletişim Kalitesi, s. 83-85 vd. Erdoğan, İrfan, İletişimi Anlamak, s.287-294.

⁶² Erdoğan, İrfan, İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş, s.157-158.

⁶³ Erdoğan, İrfan, İletişimi Anlamak, s.248-249; Dökmen, Üstün, İletişim Çatışmaları ve Empati, İstanbul, 1994, s. 21; Tutar, Hasan- Yılmaz, Kemal, Genel İletişim, Kavramlar ve Modeller, Nobel Yayın Dağıtım, 4. Bas., Ankara, 2003, s.123.

⁶⁴ En'am, 76-78.

tabii sonucu olarak kişi, kaynak olarak mesaj geliştirirken de, alıcı olarak gelen mesajları yorumlarken de iç iletişim gerçekleştirmek durumundadır. Çünkü “diğer insanlarla ilişkiler, temelde kişinin kendisi ile olan ilişkisinin bir yansımasıdır.”⁶⁵

Genel bir tanımlama ile kaynak ve alıcısı insanlardan oluşan iletişimlere “kişiler arası iletişim” denir. Bu iletişim türünde, karşılıklı iletişimde bulunan kişiler, birbirlerine mesaj göndermek ve gelen mesajları yorumlamak suretiyle iletişimi sürdürürler. Örgüt, iş ve işlev bölümü yaparak, bir otorite hiyerarşisi içinde, ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere bir araya gelen insanların faaliyetlerinin düzenli bir bütünüdür.⁶⁶ Örgütsel iletişimle gerek örgütün kendi içinde, gerek dışa dönük olarak yapmış olduğu bilgi alış verişinin tümü kastedilir. Dışa dönük örgütsel iletişim, herhangi bir işletme ya da kurumun, diğer işletmelerle, ulusal ve uluslararası çevrede yer alan bireylerle, kurum ve kuruluşlarla çeşitli konulara ilişkin olarak gerçekleştirdikleri bilgi alış verişini kapsar.⁶⁷

Örgüt içi iletişim ise, örgütün dâhilî ya da yakın çevre unsurları arasında gerçekleşen iletişimdir. Mesela bir işletmedeki ortaklar, yöneticiler, çalışanlar ve kısmen de müşteriler arasında gerçekleşen bilgi alış verişi, bir örgüt içi iletişimdir. Örgüt içi iletişim, genelde yetkili kişilerce önceden düzenlenen ve öngörülen belli kurallar çerçevesinde biçimsel⁶⁸ olarak gerçekleşir. Bazen zaman baskısından kurtulup işi çabuklaştırmak, iletişimin etkinliğini artırmak için, bazen de örgütte oluşan gayri resmî grupların tabii sonucu olarak, yetkili bir kişi veya birim tarafından örgütlenmeksizin biçimsel olmayan⁶⁹ iletişim şeklinde gerçekleştirilir.

Biçimsel iletişim, iletişimde bulunan kişi veya grupların örgüt içinde işgal ettikleri konumlara göre dikey, yatay ve çapraz olmak üzere üç şekilde olur. Buna göre, hiyerarşik yapılanmanın bir sonucu olarak, üst konumundaki yöneticilerle ast konumundaki çalışanlar arasında iki yönlü olarak gerçekleşen iletişim dikeydir. Aynı hiyerarşik düzeyde bulunan yönetici veya işlevsel bölümler arasında ortaya çıkan iletişim yataydır. Herhangi bir bölüm yöneticisinin, kendi bölümünün işlevi alanına

⁶⁵ Covey, Stephen R.- Merrill, A. Roger- Merrill, R. Rebecca, Önemli İşlere Öncelik, çev.: Osman Deniztekin, Varlık Yay., İstanbul, 1998, s.205; Krş: Erdoğan, İrfan, İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş, s.158-161.

⁶⁶ Dökmen, İletişim Çatışmaları ve Empati, s. 37; Gürgen, Örgütlerde İletişim Kalitesi, s. 31.

⁶⁷ Şimsek, Şerif- Akgemici, Tahir- Çelik, Adnan, Davranış Bilimlerine Giriş ve Örgütlerde Davranış, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 1998, s.87; Gürgen, Örgütlerde İletişim Kalitesi, s. 33.

⁶⁸ Resmi

⁶⁹ Gayri resmi

giren konularda, diğer bölümlerin astlarıyla yaptığı bilgi alış verisi çapraz iletişim olmaktadır.⁷⁰

Kaynak kişi ya da kişiler tarafından, ortak simgeler kullanılarak kodlanan bilgi, duygu, düşünce, kanaat, tutum ve davranış biçimlerine ilişkin mesajların, kitle iletişim araçları vasıtasıyla geniş insan topluluklarına aktarılması ve bu kitleler tarafından yorumlanması sürecine kitle iletişimi ⁷¹ denir. Günümüzde kitle iletişiminde kullanılan ve kitle iletişim araçları denilen kanallar oldukça çeşitlenmiş bulunmaktadır. Radyo, televizyon, gazete, dergi, internet, e-mail, toplu SMS, sinema, tiyatro, el ilanları, reklam panoları, romanlar, çizgi romanlar, hikâye ve masal kitapları vb.leri birer kitle iletişim aracıdır. Günümüzde insanlar, başkalarıyla sürekli kişiler arası iletişim halinde olmanın dışında dinleyici, okuyucu ve izleyici olarak da iletişim ağının bir parçası olarak, değişik kanallar vasıtasıyla gerçekleşen milyonlarca kitle iletişimini paylaşmak durumundadırlar.⁷²

İnsan, Allah ile olan iletişiminin aşamalarını tutarlı bir şekilde bildiği takdirde merakını gidermiş olacaktır. Allah-İnsan iletişiminin anlaşılabilmesi için, bu iletişimin ne şekilde başladığının ve hangi aşamalardan oluştuğunun bilinmesine ihtiyaç vardır. Söz konusu iletişimin bir yanında Allah, diğer yanında insan vardır. Bu iletişimin doğru bir şekilde temellendirilebilmesi bir yönüyle Müslüman geleneğinin sorgulanmasına diğer yönüyle Allah'ı ve bireyi nasıl anladığımıza ve tanımladığımıza bağlıdır. Ayrıca Allah anlayışı, evrendeki varlıklar arasındaki ilişki biçimlerinin belirlenmesi açısından da önemlidir.⁷³

Allah ile insan arasındaki iletişim hem Tanrı'nın hem de insanın var olmalarına bağlıdır. Öncelikle, "Tanrı, var mıdır?" biçimindeki bir soru, felsefe tarihinde hemen hiç gündeme gelmemiştir. Çünkü, sorunun kendisi yanlış konumlandırılmıştır. Bir kere, soruda özne konumundaki "Tanrı", önce varlık olmak bakımından onaylanmakta, sonra da, "var mıdır?" yüklemiyle tekrar sorulmaktadır. A, A mıdır? sorusu mantıksal açıdan ne kadar yanlış ise, Tanrı var mıdır sorusu da o denli yanlıştır. Oysa felsefe, yanlış sorular sormadığı gibi, bunları çözümlemeye de

⁷⁰ Şimsek ve Diğerleri, Davranış Bilimlerine Giriş ve Örgütlerde Davranış, s. 87-88.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Oskay, İletişimin ABC'si, s. 42-44.

⁷² Usluata, Aysel, İletişim, s.5.

⁷³ Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitâbü't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruşti, Ankara 2003, s.25; Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed el-Milel ve en-Nihal, Daru'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. I, s.61-62; Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut 1997, c.15, s.46; Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, çev.: Zeki Özcan. İstanbul 2000, s.34.

değer vermez.⁷⁴ Üstelik, "tanrı vardır" önermesi bile, analitik bir önerme olmak dışında, bize yeni bir kanıt sunmaz, aksine olanın ifadesini verir.

İnsanın tarihinde Tanrı'nın olmadığını ispatlamaya çalışanlar da yok değildir. Bunlardan birisi de çağdaş düşünür Dawkins'tir. O çok ilginç kanıtlarla bu düşüncesini temellendirmek istemektedir. Koyu ateizme yakın olduğunu, bunun da bir bakıma "Tanrı'nın olmadığını bilme" demek anlamına geldiğine işaret etmektedir. Bütün bunları söyleyen Dawkins Tanrı'nın olmadığı konusunda bilinemezciiden öte olsa da metafizik alan konusunda bütünüyle aynı tutumda değildir. Örneğin, "cennet bahçesindeki periler konusunda bilinemezciyim"⁷⁵ derken, alaylı bir dili kullanmakla birlikte, maddenin sınırlarını aşan bir gücün varlığını temelden reddetmemektedir.

İbrahimi geleneğin Tanrı'sının ayırt edici özelliği var olmaktır. Dolayısıyla ona, bu anlamda varlığın temeli olarak bakılabilir. Grek düşüncesinde "hareket etmeyen hareket ettirici" ya da " kendi kendini düşünen düşünce" veya ' iyi idea'sı yaratmak için vardır. Oysa Hıristiyanlığın "O ki vardır" mesajı, Tanrı'nın var olmasından dolayı yaratacağına işaret eder. "Özü var olma olan Tanrı, isterse yaratabilir; fakat yaratmak için var değildir."⁷⁶ Zorunluluk ve ilahi irade düşüncesi, esasında son derece önemli bir ayrıma işaret etmektedir. Ne var ki varlığı temellendirme girişiminde bu ayrımın, varlık düşüncesi lehine silikleştiği dikkati çeker. Bir başka ifadeyle, İlâhi irade fikri de "Tanrı'nın yaratmak için var olduğu" düşüncesinin gölgesinde kalmaktadır.

Hume ise, varlığı ispat edilemeyen yokluğunun da kanıtlanamayacağını söylemektedir. O, Tanrının birliğinden ziyade çokluğunu kabul etmektedir. Nitekim o, bir ev ya da geminin inşasıyla evren arasında benzerlik kurulacaksa, bunun doğal olarak, bir başka kesişme alanını ima ettiğine dikkat çeker. Ona göre, nasıl ki ev ve gemiyi birden fazla kişi bir araya gelerek inşa ettiyse, dünyayı da aynı şekilde birden fazla tanrının işbirliği ile yarattığını düşünmek pekala mümkün olacaktır. Böylece Tanrı'nın sonsuz güç, bilgi gibi sıfatlarını tek bir varlığa atfetmekten insan zihni kurtarılmış olacaktır.⁷⁷

⁷⁴ Adams, Robert Merrihew, "Divine Necessity, The Concept of God, Edited by Thomas V. Morris, Oxford University Press, New York, 1987, s.42; Smart, J.J, "The Existence of God", New Essays In Philosophical Theology, Edited by Antony Flew and Alasdair McIntyre, The Macmillian Company, New York, 1970, s.110-114.

⁷⁵ Dawkins, Richard, Tanrı Yanılgısı, çev.Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yay., İstanbul 2008, s.55.

⁷⁶ Gilson, Etienne, Tanrı ve Felsefe, çev: Mehmet Aydın, DEÜ Yay., 1986, s.60-61.

⁷⁷ Hume, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, çev. Semlin Evrim, M.E.B. Yay., İstanbul 1986, s.177.

Modern varlık bilimine göre, varolan öznenen bağımsızdır. Bu anlamda bir varlık, kendini algılayacak özneye asla ihtiyaç duymaz. Diğer taraftan varlık, ancak bilen bir özne tarafından nesneleştirilebilir. Yani bilginin nesneye yönelişi, onun varoluşunu şart koştur. Çünkü varolan, bilinç aktlarından bağımsız olarak vardır. Hemen belirtmelidir ki modern varlık bilimine göre varolan sadece somut ve uzayda yer kaplayan, ağırlığı hacmi yoğunluğu ve kütlesi bulunan cinsten bir şey değildir. Bizim dışımızda, yani bilinç eylemlerimize rağmen varolan her şeydir".⁷⁸

Hakkında hiç bir fikrimiz bulunmayan varlıkların olabileceği iddiası, kanıtlanması mümkün olmayan bir önermedir. Böylesi varlıklar, tecrübemizin konusu olmaktan çok hipotezin konusudurlar. Şayet Tanrı böyle bir varlıksa, insan onu tecrübe edemeyecektir. Tecrübe etmediği takdirde, O'na ilişkin hiç bir düşüncesi de olmayacaktır. O'nunla iletişim kurması da mümkün olmayacaktır. Ancak insanın bildiği varlıklara ilişkin tecrübesi, içinde düşünce ile varlığın birlikte verildiği bir tecrübedir.⁷⁹

Tanrı'yı belirli bir biçimde anlama ve tasavvur etme, temelde insan tarafından gerçekleştirilen zihinsel bir girişimdir. İnsanlığın tarihsel tecrübesi de bunu göstermektedir. Tek bir dindarlık türünden söz edilemeyeceği gibi genel geçer tek bir Tanrı tasavvurundan da söz edilemez. Aslında Tanrı kavramının yapısal formu da O'nun tek bir şekilde algılanmasını veya anlaşılmasını olanaksız kılmaktadır.

Dinlerin Tanrı'yı bizlere sunumu ile, felsefecilerin Tanrı hakkındaki anlatıları birbirinden farklıdır. İbrahimi dinler, yaşayan, aktif, insan ve tabiatla sürekli bir ilişki içinde bulunan bir Tanrı tasavvuruna sahipken, filozoflar Tanrı'nın münezzeh olduğu öğretilerinden hareketle Onun hakkında olumlayıcı hiçbir yüklem kullanmamaya özellikle dikkat ederler. İbrahimi dinler tarafından ortaya konan ve kendisini vahiyle insanoğluna açan Tanrı ile filozofun tasarımı, sadece metafiziksel gereksinimleri karşılayan Tanrı arasında ciddi bir tasavvur farklılığı vardır. Her şeyden önce İbrahim'in Tanrı'sı filozofların Tanrı'sından daha ayrıntılı bir özelliğe sahiptir. Onun kendine özgü nitelikleri vardır. İnsanlar Tanrı'ya sadece aklın otoritesi ile değil, aynı zamanda tanrısal çağrı ve vahiyle de bağlanırlar.⁸⁰

⁷⁸ Küçük, Hasan, Varlık Kavramının Çağdaş Anlamı, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke Y. Ank. 1991. s.55-59.

⁷⁹ Schuon, Frithjof, Allah Aşkının Dünyevi Varlıkların Aşkıyla Çakışması, çev. M. Kanık, Yedi İklim, Kasım 1994, Sayı:56. s.42.

⁸⁰ Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, s.20.

Filozofların Tanrı'sı, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların inandığı vahiy Tanrı'sından, erdem, adalet, sevgi ve merhamet Tanrı'sından, göklerin ve yerin, insanın yaratıcısı Tanrı'dan farklıdır.⁸¹ Bütün bunların yanında kitabi dinlerin kendi aralarında ve her bir kitabi dinin kendi içinde birbirinden farklı Tanrı tasavvuru görmek mümkündür. Örneğin aynı din içerisinde ortaya çıkmış ve gelişmiş her bir mezhebin kendine özgü bir Tanrı algılama biçimi vardır. Mu'tezili Tanrı tasavvuru ile Eş'ari Tanrı tasavvuru pek çok açıdan birbirinden ayrılır. Bir kelamcının Tanrı'yı anlaması ve algılaması ile bir tasavvufçunun Tanrı'yı tasavvur etme biçimi birbirinden çok farklıdır.⁸²

Richard Dawkins Hristiyanlığın ve diğer İbrahimi geleneğin Tanrılarını şu şekilde tasvir etmektedir: "Tanrı; kıskanç ve bundan gurur duyan, dar kafalı, adaletsiz, bağışlamak bilmez bir hakimiyet bağımlısı, kindar, kana susamış bir etnik temizlikçi, homofobik, ırkçı, bebek katili, soykırımcı, evlat katili, bir salgın hastalık gibi tehlike saçan, megalomanyak, sadomazoşist, kötücül ve dönecek bir zorba ve de kadın düşmanıdır."⁸³ Dawkins'in Hristiyanlığın Tanrısı hakkında söyledikleri bir bakıma, Hristiyanların ve Batılıların kendilerini nasıl gördüklerini ortaya çıkarmaktadır. Dawkins'in tasvir ettiği Tanrı ile insanın iletişim kurması olanaksızdır. Böyle bir Tanrı hiçbir zaman insana güven veremez. Onun Tanrı hakkında söylediklerini Kur'an'ın Allah'ı için düşünmek akıl dışıdır. Yüce Allah evreni yaratmış ve evrende bir düzen meydana getirmiştir.⁸⁴ Bu durum O'nun aşkınlığını ve her şeye kadir olduğunu gösterir. Allah, evreni hem yaratan, hem düzene sokan, hem amacını belirleyen, hem de anlamlı kılan varlıktır. O, her varlığı var eden ve devam ettirendir. O, adildir aynı zamanda merhametlidir.⁸⁵

Tanrı'nın şahsi-varlık oluşu düşüncesi, Tanrı fikri ile Tanrı varlığı arasında tutarlılık ve uyuma oranını yükseltmek için dini tecrübenin alanının olabildiğince genişletilmesine ihtiyaç duyar. Bu durum, "Bâtındaki Tanrı kavramıyla bu alemdeki Tanrı kavramı arasındaki bütünlüğe; ya da zahir ile batın arasında kurulacak bir dengeye" bağlı görülmektedir. Ancak bu dengenin sağlanması da başlı başına felsefi

⁸¹ Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması" Kelam Araştırmaları 6/2 (2008), s.48.

⁸² Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.43,66; Eş'ari, Usulu Ehli's-Sünne (Risale İla Ehli's-Seğr), nşr: Muhammed Settid, Kahire1987, s. 68; Ebu Nasr Serrâc Tûsî, el-Luma, Daru'l-Kütübi'l-Hadis, Mısır 1960, s.49-53

⁸³ Dawkins, Richard, Tanrı Yanılgısı, s.36.

⁸⁴ Furkan, 25/1-2; Kâf,50/6; Talak, 65/12.

⁸⁵ Yunus, 10/4,54; Hud, 11/117; Nahl, 16/7; İsra, 17/66; Yasin, 36/54;

bir problemdir. İnsan, Tanrıyı şahsi-varlık olarak tecrübe ederken, O'nu kendi sınırlı ve öznel varlık karakterinin gerektirdiği kategorilerle tanımlamayacaktır.⁸⁶

Tanrı'yı dilediğini yapan, keyfi eylemlerde bulunan, gagesiz ve mülkünde istediği tasarrufta bulunan, zorba bir yönetim sergileyen bir tiran gibi görmek pek çok Müslüman zümrenin sahip olduğu bir anlayıştır.

Tek Tanrı anlayışında, Tanrı karşısında insana hiçbir irade ve güç tanınmamakta, insana hiçbir etkinlik alanı verilmemektedir. Cebir eğilimli tek tanrı tasavvurunda, Tanrı'nın mutlak anlamda iradesi, kudreti ve egemenliği ön plana çıkarılmaktadır. Tanrı, mutlak iradesi ve gücüyle, doğrudan ya da dolaylı sebeplere bağlı olarak evrende etkindir. O'nun iradesi doğrultusunda gerçekleşmektedir. Evrenle olan ilişkisi tek yönlü olup, mutlak bir asimetri söz konusudur. Tanrı, evreni ve evrendeki varlıkları istediği gibi etkilediği halde, kendisi bundan hiçbir surette etkilenmez. Varlıksal düzlemde mutlak bir diktatör gibi algılanan bu Tanrı, bilgisel düzlemde aşkın gerçeklik şeklinde karşılık bulmaktadır.⁸⁷

Deist Tanrı tasavvurunun⁸⁸ ilham aldığı iki temel ilke vardır. Bunlardan birincisi, evrene müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı, diğeri de akla ve bilime duyulan büyük güvendir. Evrene müdahale etmeyen bir Tanrı tasavvuru, Aristoteles'e kadar uzanır. Aristoteles'in felsefi sisteminde Tanrı, evrenin yaratıcısı olmaktan daha çok, evrene ilk hareketi verdirendir. Kozmosun ezeli olarak ham madde şeklinde var olduğunu, ilk muharrik olarak da isimlendirilen Tanrı'nın bu ham maddeyi harekete geçirip kendi haline terk ettiğini savunan Aristocu tasavvurda Tanrı'nın yaptığı sadece maddeye dış formunu vermektir. Bu tasavvur biçiminde Tanrı, kozmosa bu ilk hareketi verirken, evrenle anlık bir ilişkiye girmiştir. Tanrı

⁸⁶ Bkz: F. Schuon, Allah Aşkının Dünyevi Varlıkların Aşkıyla Çakışması, s.42.

⁸⁷ Bkz. Düzgün, Ş.Ali, Allah, Tabiat ve Tarih, Lotus yayınevi, Ankara 2005, s.156-157.

⁸⁸Deist Tanrı Tasavvuru: Yaradancılık olarak adlandırılır. 'Vahiy ya da bir kilise öğretisi aracılığıyla edinilmiş her türlü dinsel bilgiye karşı çıkan, buna karşılık belirli bir dinsel bilgi bütününe herkesin doğuştan taşıdığını ya da akıl yoluyla elde edebileceğini savunan tasavvurdur. (Ana Britannica, Ana Yayıncılık İstanbul 2000, c.22, s.304). Deizm, genel olarak bir Tanrı inancı içerir. Bununla birlikte Tanrı'nın akılla kavranabileceğine dolayısıyla peygamberlere ve yol göstericilere ihtiyaç olmadığını iddia eder. Doğal teoloji ve rasyonel bir ahlakın dinin tek mümkün içeriğini meydana getirdiğine inanan, vahyi, vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve dini inkar ederek yalnızca akılla kavranan bir Tanrı'nın varoluşuna inanır. (Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.78). Deizmin Tanrı anlayışında ezeli ebedi olan, evreni bir şekilde yaratmış fakat daha sonra ona hiçbir biçimde müdahale etmeyen bir Tanrı vardır. Bu, mutlak ve aşkın bir tanrıdır. Deizmde Tanrı insandan ve alemde çok uzaktır. Tanrı nasıl ki varlık olarak aşkın ve doğanın üstündeyse etkinlik bakımından da öyledir. (Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, 2. baskı, İstanbul, Şehir Yayınları, 1998, s. 266).

evrenin yaratıcısı olmadığından onu yönetmez, onunla ilgilenmez, onda olup bitenden habersiz ve ona müdahil değildir.⁸⁹

Âtıl tanrı tasavvuruna göre Tanrı, evrene ilk hareketi verdikten sonra ona müdahale etmediğine göre, ne birey ne de bir zümre evren hakkında gerçekleştirilecek olan araştırma ve kurgulamaya müdahale edemez. Madem ki Tanrı evrene müdahale etmiyor, o halde tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz değildir. Artık Tanrı emekliye ayrılmış, onun yerini akıl almıştır.⁹⁰ Tanrı-evren ilişkisi saatçi-saat ilişkisine benzetilen bu tasavvur biçiminde Tanrı, evreni adeta bir saat gibi kurmuş, evren de özerk olarak varlığını sürdürmektedir. Bu tasavvur biçimi, mekanik bir sistemi harekete geçiren ve artık kendini hareketsizliğe mahkum eden bir algılamadır. Bu tasavvur biçimi bilgisel düzleme, akılcı gerçeklik olarak yansımıştır.⁹¹ Deist tasavvura göre Tanrı inkar edilmez ama O'na herhangi bir işlev de verilmez. Tanrı simgesel olarak var olmalıdır. Böylece varlık alanı ile ilişkisi olmayan, hiçbir oluşuma katılmayan, sadece kendisiyle ilgilenen ve ötesine müdahalesi olmayan bir Tanrı algılaması ortaya çıkmıştır.⁹²

İnsan, varlıksal olarak kendisinden çok farklı ve aşkın olan bir Tanrıyla nasıl iletişim kurabilir ya da konuşabilir? Bu soru, varlığın yapısına ilişkin olup, Tanrının varlığının mahiyeti ve nasıl olduğu konusu ile ilgilidir.⁹³ Ancak her iki tarafın varlıksal açıdan farklı olmalarına rağmen Tanrı'dan insana ve insandan Tanrı'ya doğru iletişim söz konusudur. Çünkü bu iki yönlü iletişimde mesajı gönderen ile mesajı alanın aynı düzlemde bulunması gerekmemektedir. Allah, yaratan olarak, insan ise yaratılan olarak kendi düzlemlerinde kalmaktadırlar. Bu nedenle Tanrı-insan iletişimi, üst varlıksal düzey ile alt varlıksal düzey arasındaki iletişim şekli olup, yukarıdan aşağıya doğru dikey olarak gerçekleşir.⁹⁴

Kur'an'ın ortaya koyduğu dünya görüşü Allah'ın varlığı ve birliğine dayanır. Kur'an, Allah'ın varlığını ve birliğini insanlara bir ilke olarak sunmakta, onlardan da

⁸⁹ Aristo, Metafizik-II, trc.; Ahmet Arslan, Ege Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ege Üniv. Basımevi, İzmir 1993, s.166,171; Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s.84.

⁹⁰ Dale N. Daily, Enlightenment Deism, Dorrance Publishing Co., Pennsylvania 1999, s. 33; Krş:Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir, 1987, s.140 vd.

⁹¹ Düzgün, Ş.Ali, Allah, Tabiat ve Tarih, s.157.

⁹² Hocaoglu, Durmuş, Laisizmden Milli Sekülerizme, Ankara, 1995, s.125.

⁹³ Cook, David, Filozoflar ve İnanç, çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul 2004, s.149.

⁹⁴ İkbâl, Muhammed, İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev.: Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul ty, s. 90; Bkz: Izutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev.: Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara, ty., s. 155-157.

bunu temel olarak benimsemelerini istemektedir.⁹⁵ Allah, varlığı yoktan yaratmıştır. Kainat, bizi Mutlak Varlığa götüren belgeler ve simgelerle doludur. Bununla beraber Allah, hakkında bilgiler elde edeceğimiz ve bilgileri de test edebileceğimiz bir nesne değildir. Tanrı, bilgi elde etme sürecine fiilen katılan ve bu süreci belirleyen aşkın ve kadir, irade eden ve yaratan bir varlıktır.⁹⁶

Varlıktan hareketle Allah'a ulaşma yöntemi Kur'an'dan destek bulmaktadır. O, doğadaki olayların arkasındaki gücün insan tarafından bilinmesini istemektedir.⁹⁷ Yaratılanlar, bizi Allah'a götüren ayetlerdir. Tanrının varlığı, çıkarsanan bir şey değil, tecrübe edilen şeydir. Bu nokta çok önemlidir. Tanrının varlığı, bilinmeye ve nesneleşmeye muhtaç, bağımlı ve değişken bir olgu değil, kendi başına var olarak var olan gerçekliktir.

Yaşanılan şu alemdeki her şeyin birden olup bitmemiş olması, aksine bir oluşa bırakılmışlığı söz konusudur. Bu da Yüce Allah'ın yarattığı varlıklarla ilişkisinin devam ettiği anlamına gelmektedir. Allah'ın her düzeydeki varlıkla olan ilişkisi böyle bir sürekliliği gerektirmektedir.⁹⁸ Tanrı, evreni ve içindekileri yarattıktan sonra bir kenara çekilmemiştir. "Göklerde ve yerde ne varsa her şeyi O'ndan isterler. O, her an bir iş yapmaktadır."⁹⁹ Çünkü "O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir."¹⁰⁰ Görülüyor ki Yaratıcı, sadece yaratan değil, yarattıklarını gözetleyen, onlara rahmet ve merhamet edendir.¹⁰¹

Kur'an'a göre ise evrenin temelinde "Tevhid" vardır. Varlık, tek bir güç tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle fiziksel varlık alanında bir kötülük ve uygunsuzluk yoktur.¹⁰² Ku'ran evrendeki düzen ve uyumun gerekçesi olarak Tanrı'nın varlığını ve birliğini gösterir. O'na göre, "Eğer yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi de bozulurdu."¹⁰³

Kur'an'dan anladığımız kadarıyla Allah'ın özellikleri şunlardır. Allah birdir, yaratmada ve dilediğini yapmada eşi ve benzeri yoktur. Varlığı kendinden olup zamanla sınırlı değildir. O'nun varlığının bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur.

⁹⁵ Taha, 20/98; Fatır, 35/3; Sad, 38/65; Mü'min, 40/65.

⁹⁶ Âli-İmran, 3/5; Hacc, 22/76; Kasas, 28/68-70; Ankebut, 29/20-21.

⁹⁷ Rum, 30/20-26.

⁹⁸ Düzgün, Ş. Ali, Allah, Tabiat ve Tarih, s.138.

⁹⁹ Rahman, 55/29. Bkz: Fatır, 35/1; Zariyat, 51/47.

¹⁰⁰ Şuara, 26/24. Bakara, 2/255.

¹⁰¹ Bakara, 2/225.

¹⁰² Mülk, 67/3.

¹⁰³ Enbiya, 21/22. Krş: İsra, 17/42.

O'nun olmadığı bir zaman düşünülemez. Var olan her şey onun yaratması ile var olmuştur. O, yaratılan hiçbir şeye benzemez. Allah'ın her şeye gücü yeter ve O'na hiç bir şey engel olamaz. Allah, zat olarak görülemez, kavranamaz. Ancak O, sıfatları, isimleri ve eylemleri ile tanınan ve bilinen bir varlıktır.¹⁰⁴ Tanrı'nın zat olarak görülememesinin ya da kendini gizlemesinin nedeni insanın tam özgür olmasını sağlamak olsa gerektir.

İletişimin diğer kısmında insan bulunmaktadır. O halde İnsan nedir? İnsan konuşan, düşünen, akıllı bir canlıdır. Mantıkçıların insanla ilgili bu tanımları "tam özsel" bir tanımdır. Tanımda belirleyici olan "konuşan-canlı" kavramı, hariçte olan insan bireylerinden alınıp soyutlanarak yine onlardan her birine aynı derecede delalet etmesi açısından oluşturulan zihne ait tümel bir mahiyet, tümel bir kavramdır. Bu tanım, aslında bir yandan insanın karakteristik işlemini belirlerken, öte yandan da onun varlık hiyerarşisindeki yerini tayin etmektedir.¹⁰⁵

Kur'an, Allah'ın insanı yaratışında özen gösterdiğini ve insana önem verdiğini belirtir.¹⁰⁶ İnsanı, üzerinde yaşadığı dünyanın toprağından yaratan ve belirli bir süre için yeryüzüne yerleştiren Allah'tır.¹⁰⁷ Ona göz, kulak, kalp veren¹⁰⁸ yerde ve gökte ne varsa insan için yaratan ve nihayet yeryüzünde egemen kılan odur.¹⁰⁹

Diğer bütün varlıklar, cansızlar ve canlılar herhangi bir seçme ve irade beyan etme özgürlükleri olmaksızın, Allah'ın kozmik ve tabii yasalarına tabi olurlar. İnsan ise kendi özgür iradesi ve seçme yetkisiyle Allah'a itaat etmektedir. Kendi türünün tek örneği olan insana Allah şöyle iltifatta bulunmuştur: "Andolsun, biz Âdemoğullarını yücelttik, onları karada ve denizde taşıdık, temiz ve güzel şeylerden rızıklandırdık ve onları üstün kıldık."¹¹⁰

Allah insanı yeryüzüne göndermiş ve ona çevresindeki varlıkların isimlerini öğretmiştir. Bu durum Kur'an da şöyle anlatılır: Allah halife olarak Âdemi yaratmak

¹⁰⁴ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.45-46; Kâdî Abdülcebâr, el-Usûlü'l-Hamse, s. 68; Neşşar, Ali Sami, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi Fi'l-İslam, Daru'l-Maarif, 9. Baskı, Kahire, 1988, c. 1, s. 422.

¹⁰⁵ İbn-i Sina, Mantıkü'l Meşrikiyyîn, Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Ma'raşi en'Necefi el-Maraşi, İran, 1405h, s. 14; Öner, Necati, Klasik Mantık, Ank. Üniv.İlahiyat Fak. Yay., 5.Baskı, Ankara 1986, s.20-21; Keller, Wilhelm, İnsan Doğası, çev: Akın Kanat, İlya Matbaası, 2. Baskı, İzmir 2001, s.75,80,81.

¹⁰⁶ Bkz Tin, 95/4. Allah tarafından üstün gayeleri gerçekleştirmek için yaratılan her varlık, buna uygun olarak mükemmel bir şekilde ve üstün yeteneklerle yaratılmışlardır. Asli haliyle onlarda bir kusur bulmak mümkün değildir. "İşte görünmeyeni de görüneni de bilen, mutlak galip ve merhamet sahibi O'dur. O ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır." Secde 32/6-7. Bkz. Mü'min, 40/61,64. Bütün bu ayetler, kainatın ve insanın yaratılışında herhangi bir kötülüğün ve eksikliğin olmadığını açıkça göstermektedir.

¹⁰⁷ En'am, 6/2, Rahman, 55/14

¹⁰⁸ Secde, 32/9.

¹⁰⁹ Bakara, 2/29-30

¹¹⁰ İsra, 17/70

üzere iken melekler bu fikri pek beğenmediler ve Allah’a şöyle dediler: Bizler seni överek tesbih ve takdis edip dururken, sen, orada bozguncuk yapacak ve orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? diye sormuşlardı. Allah cevabında bu ithamları reddetmedi ve: Ben sizin bilmediklerinizi bilirim diyerek karşılık verdi. Sonra melekleri ve Âdemi bir araya getirip, onlardan varlıkları, şeyleri isimlendirmelerini istedi. Melekler bunu yapamazken Âdem bunda başarılı oldu. Yani Âdem yaratıcı bir ilim gücüne sahip olduğunu kanıtlamıştı.¹¹¹ Bu, eşyanın niteliklerini, hareket kanunlarını keşfetme gücüdür.¹¹² İnsana bütün bu nimetlerin verilmesi ve daha da önemlisi onun kendisine yapılan bu iyiliklerin farkında olacak olması, onları kullanacak ve değerlendirecek bir kabiliyette yaratılması ona bir üstünlük ve şeref getirmiştir.¹¹³ Bu ise beraberinde insana ağır bir sorumluluk da yüklemiştir.¹¹⁴ İnsan’ın yaratılanların en şerefli olmasının ve meleklerden ona saygı istenmesinin nedeni de budur.

Yeryüzünde kavram oluşturabilen tek canlı insandır. O bu sayede kendisinin tanımını yapabildiği gibi, ötekisinin de tanımını yapabilmektedir. Tümel kavramlar oluşturarak bir mahiyetin altında sıralanan birçok şeyi sınıflayabilmekte, bunlar arasında ortak olanlarla ayrımsal olanları ayırabilmektedir. Sonra da her bir şeyin sebebini bilmeye çalışmaktadır. İnsan, eşyanın rastlantıya bağlı nasıllığının ötesinde, özünde ne olduğunu kavrar, bilir. Onu hakikatinden soyutlayarak kavramlaştırır. O böylece mutlak varlığın bilgisi olan felsefî metafizik için bir pencere açar.¹¹⁵ Üstelik insan bütün bilgilerini dili sayesinde kendinden sonraki nesillere aktarabilmekte, kendinden önceki nesillerin bilgilerini kullanabilmektedir. Geçmiş, anı, geleceği yine dili sayesinde birbirlerine bağlayabilmekte ve üç zaman içinde bir kültür varlığı olarak kök salabilmektedir.

İnsan kendisine sunulan şerefli durumuna rağmen doğruya otomatik olarak yönelecek bir kabiliyette değildir. Ancak o kendisine verilen kabiliyetlerle doğruyu yanlıştan ayıracak bir yapıda yaratılmıştır. Bu yüzden insan rabbinin kendisine

¹¹¹ Bakara 2/30–31

¹¹² Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp. Çev. Bülent Baloglu ve Adil Çiftçi, Ankara, 1997, s.30.

¹¹³ Ahzab, 33/72; Haşr, 59/21

¹¹⁴ Bkz: İnsan, 76/1–3; Hud, 11/7.

¹¹⁵ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.17; Ebu Hayyan, Muhammed Yusuf, Tefsiri Bahri'l-Muhit, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1993, c. 6, s.58; Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil, Beyrut, 2003, c.3-4, s. 960.

gösterdiği doğru yolu tutmalı ve ona kul olmalıdır.¹¹⁶ Ayrıca insan, yalnız düşünen, hüküm veren bir varlık olarak değil, duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutulmalıdır.

Kur'an, insanın başka bir boyutunu, yani onun sadece güzel, iyi, doğru ve yararlı özelliklerini değil, bununla beraber, onun çirkin, kötü, yıkıcı, yanlış ve zararlı özelliklere sahip olduğunu da açıklar. İnsan kendisine yapılan iyiliklere karşı nankör,¹¹⁷ hırslı,¹¹⁸ aceleci,¹¹⁹ kavgacı,¹²⁰ cimri,¹²¹ bozguncu ve ifsat edici,¹²² hasedçi,¹²³ kovucu,¹²⁴ iftiracı,¹²⁵ kibirli,¹²⁶ yalancı,¹²⁷ riyakâr,¹²⁸ israfçı,¹²⁹ aciz,¹³⁰ zayıf,¹³¹ cahil ve zulme eğilimli,¹³² bilmediği şeyin arkasına bilgisizce düşen¹³³ ve mala son derece düşkün,¹³⁴ vb. birçok olumsuzluğu da bünyesinde barındıran bir varlıktır.¹³⁵

Güzel ve çirkin, yapıcı ve yıkıcı, olumlu ve olumsuz etkinlikler insan fitratının birer özelliğidir. Bu söz konusu özelliklere sahip olan insan, akli donanımına ve sorumluluğuna uygun, bilinçli tercihler yani seçimler yapmak durumundadır. Eğer insan, fitratının olumlu meleke ve yetilerini, öne çıkarırsa yücelir, olumsuz meleke ve yetilerinin güdümüne girerse alçalır. İnsanın, kendisini yaratan, onu bilinç, bilgi ve çeşitli özelliklerle donatan, destekleyen ve ona kitaplar ve peygamberler göndererek yol gösteren Allah'a karşı gelerek yükselmesi, O'ndan uzaklaşarak yücelmesi mümkün değildir. Allah, insanın karşısında yer alan bir rakip değil, onun yanında yer alan insanı destekleyen, insana yardım eden bir dost ve velidir.¹³⁶

¹¹⁶ Meryem 19/93, İsrâ, 17/1–3, Hicr, 15/40–42.

¹¹⁷ İbrahim, 14/34.

¹¹⁸ Mearic, 70/19–20; Leyl, 92/8–11; İsrâ, 17/29; Ali-İmran, 3/180; Nisa, 4/37.

¹¹⁹ İsrâ, 17/11.

¹²⁰ Kehf, 18/54.

¹²¹ İsrâ, 17/100.

¹²² A'raf, 7/56; Kasas, 28/77; Rum, 30/41.

¹²³ Nisa, 4/32; Felak, 113/5.

¹²⁴ Hucurat, 49/12; Hümeze, 104/1.

¹²⁵ Nisa, 4/112; Ahzab, 33/58; Nur, 24/23–24.

¹²⁶ İsrâ, 17/37–38; Lokman, 31/18; Nisa, 4/36.

¹²⁷ Ahzab, 33/70–71; Hac, 22/30; Casiye, 45/7.

¹²⁸ Bakara, 2/264; Nisa 4/38.

¹²⁹ Araf, 7/31; Taha, 20/81; İsrâ, 17/26–27.

¹³⁰ Maide, 5/30–31; Nahl, 16/4.

¹³¹ Nisa, 4/28.

¹³² Ahzab, 33/72; Araf, 7/33.

¹³³ İsrâ, 17/36.

¹³⁴ Adiyat, 100/8.

¹³⁵ İsrâ, 17/31–33, 39; Nisa, 4/93, 148; Müddessir, 74/6, Bakara, 2/219, 262–264.

¹³⁶ A'raf, 7/196; Ali İmran, 3/68; Muhammed, 47/11; Enfâl, 8/40; Hac, 22/78; Nisa, 4/123.

Eğer bazıları, gerçekten Tanrıya inanmaz, ama O'nu araştırır ya da eski inançlarından kuşku duyarsa işte o zaman sonsuz bir yaratıcı gücü kavrayacaklardır. Tecrübenin bir objesi olarak anonim kutsal bir güç kavramı, hem Tanrının varlığını inkâr edenler ve hem de kendi inanç tasdiklerinden kuşkuya düşenler arasındaki dinden kaynaklanan kültürel bir türetmedir. Onlar, sırf dini akılcı tavırla inkâr etme ile kati bir inanç arasında bocalamaktadırlar. Böylece, kutsal olan şey, bir bağlantı unsuru haline gelir ve saf dünya ile Tanrı arasında tecrübe objesine aracılık eder. Tanrı'nın varlığının doğru olduğunun ölçüsü ve garantisini veren bir tecrübe araştırması, bizzat tecrübeyi engelleyebilir. Dini tecrübe arzusu, doğal ve yasalır. Aynı zamanda kendiliğindendir. Tanrı, insanoğluna derin bir esenlik ve ruhsal bir haz vermediği zaman O, gerçekte insanoğlunun Tanrısı değildir.¹³⁷

Netice itibariyle Kur'an'a göre insan, yukarıda sayılan özellikleri ile yapısında birbirine zıt iki özelliğin imkânını barındırmaktadır. İnsan, en güzel şekilde yaratılmıştır. Ancak insan, aşağıların aşağısına inebilir.¹³⁸ Allah insanı ilim elde edebilmesi için ve öğrendiği bu ilmi kendi iyiliğine kullanabilmesi için gerekli irade, akıl ve idrak ile donatmıştır. İşte insanın denenmesi intihan edilmesi bu noktada işin içine girmektedir.¹³⁹ İnsan yaptığı tercihin sonuçlarından ötürü Allah'a karşı sorumludur.

Kur'an-ı Kerîm'e bakıldığında, Allah ile yaratılmışlar arasındaki iletişimin, üç varlık türü ile Allah arasında gerçekleştiği görülür. Biricisi metafizik varlıklar; melekler, cinler ve şeytanlardır. İkincisi insanlardır. Üçüncüsü diğer yaratılmışlar; hayvanlar, cansız varlıklardır. Allah ile metafizik varlıklardan biri olan melekler arasında doğrudan bir iletişimin olduğu bizzat Kur'an-ı Kerîm tarafından şöyle haber verilmektedir: "Rabbin Meleklerle 'Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım' dediği zaman, melekler de O'na 'Sen orada kan dökücü, bozgunluk çıkarıcı birisini mi yaratmak istiyorsun! Oysa biz sana tesbih etmekte ve seni her türlü noksanlıklardan beri kılmaktayız' demişlerdi. Allah da, 'elbette ben sizin bilmediklerinizi bilirim' buyurmuştu".¹⁴⁰

Kur'an'da, Allah ile cinler ve şeytanlar arasındaki iletişime değinen pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlara örnek vermekle yetinelim. Allah ile cinler topluluğu

¹³⁷ Vergote, Antoine, Experience of the Divine, Experience of God, s.85.

¹³⁸ Tin, 95/4-5; Şems, 91/7-10; Enam, 6/104.

¹³⁹ Nisa, 4/155; Kehf, 18/29; Müddessir, 74/38; İnsan, 76/3.

¹⁴⁰ Bakara, 2/30.

arasındaki diyaloga temas eden ayetlerden biri şöyledir: “Allah, onların hepsini bir araya topladığı gün, ‘Ey cinler topluluğu! Siz insanlarla çok uğraştınız’ der. Onların insanlardan olan dostları ise: ‘Ey Rabbimiz! Biz birbirimizden yararlandık ve bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık’ derler. Allah da buyurur ki: ‘Allah’ın dilediği hariç, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir’. Şüphesiz Rabbin hikmet sahibidir, bilendir.”¹⁴¹

Şeytanlarla Allah arasındaki iletişime temas eden bir grup ayet ise şöyledir: “Allah: ‘Ey İblis! Secde edenlerle beraber olmayışının sebebi nedir?’ dedi. İblis, ‘Ben kuru bir çamurdan şekillenmiş kara balçıktan yarattığın bir insana secde edecek değilim’ dedi. Allah şöyle buyurdu: ‘Öyleyse oradan çık, kovuldun! Muhakkak ki kıyâmet gününe kadar lânet senin üzerine olacaktır’. İblis, ‘Rabbim! Öyle ise, varlıkların tekrar dirileceği güne kadar bana mühlet ver’ dedi. Allah, ‘Sen bilinen bir vakte kadar kendilerine mühlet verilenlerdensin’ buyurdu. İblis, dedi ki: ‘Rabbim! Beni azdırmama karşılık ben de yeryüzünde onlara günahları süsleyeceğim ve onların hepsini azdıracam! Ancak onlardan ihlâslı kulların müstesnâ’.”¹⁴²

“Rabbin bal arısına: ‘Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler kovanlar edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylın yollarına gir’ diye vahyetti”¹⁴³ ayetinden hareketle, Allah ile hayvanlar arasında da bir iletişimin söz konusu olduğunu söyleyenler¹⁴⁴ varsa da, biz, vahiy kelimesinin¹⁴⁵ söz konusu ayette, insanlar hakkındaki kullanılışının dışında bir manada kullanılmadığını düşünmekteyiz. Buna göre arı veya bir başka hayvan için kullanıldığında vahiy kelimesi, o hayvan organizmasının ilahî kudret tarafından içgüdüsel olarak birtakım özelliklerle, yetenek ve işlevlerle donatılması, plânlanıp, programlanması anlamına gelir. Nitekim hayvan davranışları büyük ölçüde içgüdüsel olup, olgunlaşmaya bağlı olarak zamanla kendiliğinden ortaya çıkar. Yani Allah’ın onlara vahyetmesi onları bu özelliklerde yaratmasıdır. Yoksa Allah’ın o hayvanlara vahyetmesi, onlarla konuşması demek değildir.

Kur’ân’da bir de, Allah’ın yer ve gök gibi cansız varlıklara hitabından bahseden ve sözlü bir iletişim gibi anlaşılabilir ayetler bulunmaktadır ki, bize göre

¹⁴¹ Enam, 6/128; Bkz. Enam, 6/130; Ahkaf, 46/29-32.

¹⁴² Hicr, 15/32-40. Ayrıca bkz. İsrâ, 17/ 61-62; Araf, 7/13-18; Sad, 38/75-85.

¹⁴³ Nahl, 16/68-69.

¹⁴⁴ Krş. Köylü, Mustafa, Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim, s.104.

¹⁴⁵ Vahiy kavramının anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Aslan, Abdulgaffar, Kur’ân’da Vahiy, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

bunları bizim anladığımız manada bir iletişim olmaktan ziyade, Allah'ın sonsuz kudretiyle o varlıkları bilinen özelliklerde yaratması olarak anlamak gerekir. "Ey yer suyunu yut! Ve ey gök suyunu tut! Denildi. Su çekildi; iş bitirildi; gemi de Cudi dağına üzerine yerleşti..."¹⁴⁶ "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi. İsteyerek veya istemeyerek, gelin! Dedi. İkisi de 'isteyerek geldik' dediler."¹⁴⁷

İnsanın amacı, Allah tarafından tespit edilmiş olmasına rağmen, bu amacın, gerçekleştirilmesini Allah insana bırakmıştır. İnsan, aklı, iradesi ve tecrübesi ile bu gayeyi, amacı gerçekleştirebilecek imkâna sahiptir. Kendisi için öngörülen amacı gerçekleştirmede insan serbest bırakılmıştır.¹⁴⁸ Yani insana bu özgürlüğü Allah vermiştir.¹⁴⁹

Kur'an'a göre insan Allah tarafından yaratılmış, fakat onun tarafından kurulmamıştır. Kısaca insan, belirli bir amacı olan, bilinçli, sorumlu ve hür bir varlık olup, Allah'ın yeryüzünde kendisini onore ettiği bir varlıktır.¹⁵⁰ "Biz ona eğri ve doğru iki yolu da göstermedik mi?"¹⁵¹ "Verdikleri ile denemek için sizi yeryüzünün halifeleri"¹⁵² kılan ve kiminizi kiminize derecelerle üstün yapan odur."¹⁵³ Deki; "Ey insanlar! Rabbinizden size gerçek gelmiştir. Doğru yola giren ancak kendisi için

¹⁴⁶ Hud, 11/44; Ayrıca bkz. Enbiya, 21/69; Sebe, 34/10.

¹⁴⁷ Fussilet 41/11.

¹⁴⁸ Ahmet Akbulut, Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri, A.İ.F.D. sayı 33, s.130.

¹⁴⁹ Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, Ankara 1987, s.32; Atay, Hüseyin, Kur'an'a Göre Araştırmalar, Atay Yay., Ankara 1997, c. 1-3, s.13

¹⁵⁰ Bkz. Sad, 38/26; Hud, 11/61 Enam, 6/165; Fatır, 35/39; Zemahşeri, el-Keşşaf, c.1-2, s.57; Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Esar Neşriyat, İstanbul 1979, c.VI, s.4093, Ayrıca halifelüğün ne anlama geldiğine ait bilgi için bkz. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.1, s.299; Atay, Allah'ın Halifesi: İnsan, A.Ü.İ.F.D. 1970, sayı,18,s.74 vd.

¹⁵¹ Beled, 90/10.

¹⁵² Halife: Kelimenin kökü "h-l-f"dir. Masdarı "hilafet" olarak gelir. "Half" ise "emâme"nin zıddı olup arka anlamındadır. Çoğul kullanımı "halaif" veya "hulefâ"dır. "Birinin arkasından onun makamına" geçene denir. (İbn Manzur, Lisan, hlf mad.; İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ (ö. 395/1004), Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, 1979, c.2, s.210; Yazır, Hak Dini, c.1, s.300.) Hilafet, başkasının yerine geçme demektir. Başkasının yerine geçme, ya yerine geçilenin hazır bulunmamasından veya ölümünden veya acizliğinden ya da yerine geçene şeref vermek için olur. (Ragıp İsfahani, el-Müfredat fi Garibü'l-Kur'an, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty, s.156). Hilafet, cins isim anlamında, peygamberin vekili olarak islamlığı koruma vazifesi olarak tanımlanır. Bu durumda halife, Hz. Muhammed'in vefatından sonra ümmet idaresinin başına geçen kimse olmaktadır. (Develioğlu, Ferit, Lügat (Osmanlıca-Türkçe), Ankara 1988, s.441-379). Halife kavramı müslümanlar tarafından yanlış değerlendirilerek genelde, insan cinsinin Allah'ın Halifesi olduğu fikrinin doğmasına neden olmuştur. Örneğin Zemahşeri, "halife"ye başkasının yerine geçen manasını vermiştir. Adem'in yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğunu ve onun neslinde Adem'in yerine geçtiğini söylemiştir. (Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.57). Yazır da "Allah kendi iradesinden, kudret ve sıfatından bazı özellikler vererek insanın yaratıklar üzerinde Allah'ın vekili olarak eylemler yapacağı ve hükümler vereceğini bildirmiştir. İnsan, bu hususta asıl olmayacak ancak Allah'ın bir vekili ve kalfası olacaktır. İradesiyle Allah'ın iradesini, emirlerini ve kanunlarını uygulayacak, sonra onun arkasından gelenler "halef" olarak aynı vazifeyi devam ettireceklerdir." (Yazır, Hak Dini, c. 1, s.299). İnsan, Allah'ın ne naibi, ne kalfası ne de vekilidir. O, yeryüzünde kendi adına hüküm veren, eylemlerinden lehte vealeyhte sorumlu olan bir varlıktır. Allah için iş yapmak başka şey, Allah'ın yerine iş yapmak başka şeydir. Hiçbir insanın Allah'ın yerine iş yapmaya hakkı ve yetkisi yoktur. (Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", İslami Araştırmalar, 8(3-4), Ankara, 1995, 8/151).

¹⁵³ Enam, 6/165.

girmiş ve sapıtan da kendi zararına olarak sapıtmıştır. Ben sizin bekçiniz değilim!"¹⁵⁴ "Doğrusu bu anlatılanlar birer öğüttür. Dileyen kimse, Rabbine doğru giden bir yol tutar."¹⁵⁵ "Doğrusu size Rabbinizden açık belgeler gelmiştir. Kim görürse kendi lehine ve kim körlük ederse kendi aleyhinedir. Ben sizin bekçiniz değilim."¹⁵⁶ "Hayır, şüphesiz bu Kur'an bir öğüttür. Dileyen kimse öğüt alır."¹⁵⁷ "Allah, kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, yaptığı kötülükte aleyhinedir"¹⁵⁸ "Ey Muhammed, doğrusu biz insanlar için kitabı fiilen sana indirdik. Kim doğru ise bu kendisi lehinedir. Sapıtan da kendi aleyhine sapıtmış olur. Sen onlara vekil değilsin."¹⁵⁹ "İnsan ancak çalıştığına erişir."¹⁶⁰ "Kim doğru yola gelirse ancak kendi lehine yola gelmiş ve kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmıştır. Kimse kimsenin günahını çekmez..."¹⁶¹ "...Kim arınırsa, ancak kendisi için arınmış olur, dönüş ancak Allah'adır."¹⁶² "Biz insana doğru yolu gösterdik, buna, ister şükreder ister nankörlük eder."¹⁶³ "İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz o da kendinizdir."¹⁶⁴ "Eğer Rabbin dileyseydi insanları tek bir ümmet yapardı."¹⁶⁵ "...Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez."¹⁶⁶ "Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır."¹⁶⁷ "Allah, mahvolan, apaçık belgeden ötürü mahvolsun, yaşayan da apaçık belgeden ötürü yaşasın diye olacak işi yaptı..."¹⁶⁸

Kur'an'ı Kerim'de bu konuda pekçok ayet vardır. Allah'ın insana kitap ve peygamber göndermesi, emretmesi, nehyetmesi, sözleşme yapması, insanın kendisi için belirlenen amacı, görevi, sorumluluğu, yerine getirmesi konusunda özgür bir varlık olduğunu gösteren açık delillerdir. İnsanın belirtilenlere uyma, bağlı kalıp kalmama özgürlüğüne sahiptir. Zaten böyle olmazsa sorumluluk olmaz. Bundan dolayı Kur'an, insanın hür iradesine hitap ederek, onun amacını gerçekleştirme

¹⁵⁴ Yunus, 10/108.

¹⁵⁵ Müzemmil, 73/19.

¹⁵⁶ En'am, 6/104.

¹⁵⁷ Müddessir, 74/54-55.

¹⁵⁸ Bakara, 2/286.

¹⁵⁹ Zümer, 39/41.

¹⁶⁰ Necm, 53/39.

¹⁶¹ İsrâ, 17/15.

¹⁶² Fâtır, 35/18.

¹⁶³ İnsan, 76/3.

¹⁶⁴ İsrâ, 17/7.

¹⁶⁵ Hud, 11/118; Maide, 5/48.

¹⁶⁶ Rad, 13/11.

¹⁶⁷ Bakara, 2/256.

¹⁶⁸ Enfâl, 8/42.

konusunda telkinde bulunarak düşünmeye davet etmiştir. Bu ise, insana sorumlu ve özgür olduğu gerçeğini hatırlatmak içindir.

Allah'ın dışındaki her şey O'na bağlıdır. Buna hem metafizik hem de ahlaki yönü olan tabiat da dahildir. Allah, bütün kudreti ve yüceliğiyle beraber temelde sonsuz rahmet sahibidir. Bu iki temel de Allah ile insan arasında özel bir ilişkiyi gerektirir. Bu kul ile kulluk edilen arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, aynı zamanda insanın diğer insanlarla uyumlu ilişki geliştirmesini gerektirmektedir. Zira Allah, mutlak olarak varlığın merkezinde bulunmaktadır. Bu hakikatin diğer cephesinde de Kur'an'ın ana hedefinin Allah değil, insan ve insanın davranışlarının olması vardır.

Yüce Allah insanla iki yolla iletişim kurmaktadır. Bunlardan birincisi varlıksal ilişki, yani yaratma yoluyla kurulan ilişkidir. Kur'an'da bu ilişkiye birçok atıflar yapılmıştır.¹⁶⁹ Varlık anlamında insan, evrende bulunan diğer varlıklardan bağımsız değildir. Diğerisi ise Yüce Allah'ın zaman zaman insanların arasından seçtiği elçileri yoluyla insanlara sözlü mesajlarını iletmesidir.

Bir iletişimde bulunması gereken temel unsurların¹⁷⁰ tamamını bildiğimiz ölçüler içerisinde vahiyde görememekteyiz. Allah ile insanlar arasındaki iletişimde, "İslâm'ın peygamber ve vahiy anlayışı, Allah ile kulları arasında karşılıklı bir iletişimin varlığı düşüncesine dayanır. Buna göre ilâhî mesaja kulak verip imân eden kullar, dua, tövbe, istiğfâr, zikir ve tesbîhâtı esnasında telaffuz ettikleri sözleri ve bunları dilleri ile söylerken gösterdikleri el açma, boyun bükme, gözyaşı dökme vb. davranışlarında bulunurlar. Yine namazlarında okudukları ayet, dua, tekbîr, tesbîh, hamd vb. sözlü erkânı oluşturan insan diline has kelimeleri ve kıyâm, rûkû ve secde gibi beden diline özgü ifade biçimlerini bu iletişimde sembol olarak kullanırlar. Yani kullardan Allah'a doğru gerçekleşen iletişim sözlü ya da sözsüz olabilir. Allah da semi' ve basîr yani her şeyi hakkıyla işiten ve gören bir ilâh olarak, kullarının kendisine yönelik sözlerini duyar. Beden dilinin ifade biçimleri olan davranışlarını görür. Böylece Allah'la kulları arasında insandan Allah'a ya da aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen iletişim doğrudan ve vasıtasız bir iletişim olup, burada asla bir aracıya gerek yoktur. Araya Allah katında hatırlı olduğu düşünülen aracı ya da şefaatçilerin konulması, bu doğrudan iletişimi bozan ve giderek şirke yol açan başlıca sebeptir.

¹⁶⁹ Hacc, 22/5; Taha, 20/55; Mümin, 40/67; Rum, 30/20.

¹⁷⁰ Kaynak, Alıcı, Algı, Mesaj

Aynı şekilde Allah ile kulları arasında, Allah'tan insana ya da yukardan aşağıya doğru kurulan iletişim de, insan dilindeki kelimelerin ortak semboller olarak kullanılmasıyla sözlü olarak gerçekleşmektedir. Başta görme olmak üzere insanın bütün duyularıyla algılayabileceği ve Allah'ın varlığının ve yaratıcı kudretinin delilleri olan tabiat olayları ya da insanın kendi yaratılışındaki hikmetler de dâhil olmak üzere âlemdaki bütün varlık ve olaylar vasıtasıyla sözsüz olarak da gerçekleşir. Kur'an-ı Kerîm, Allah'ın, kullarına mesajlarını ifade aracı olarak kullandığı sözlü sembolere de, sözsüz sembolere yani, duyularla müşahade edilen fizikî âlemdaki varlık ve olaylara da ayet demektedir.¹⁷¹

Allah ile kulları arasında yukarıdan aşağı doğru kurulan dikey ve sözlü iletişimde, vahyin doğrudan Allah'tan insanlara ulaşması şeklinde bir haberleşme söz konusu değildir. Zira varlıksal uyumsuzluk sebebiyle Allah ile insanlar arasında lisanî bir konuşma mümkün değildir. Çünkü Allah ile insan birbirinden çok farklı varlıklardır. Her iki varlığın aynı düzeyde varlıklar olarak tasavvur edilmesi olanaksızdır. Hâlbuki doğrudan karşılıklı konuşma şeklinde sözlü bir iletişimin kurulabilmesinin temel şartlarından biri, ortak sembollerin kullanılması, diğeri de kaynak ile alıcının aynı kategoriye mensup, aynı düzeyde varlıklar olmasıdır.¹⁷² Oysa Allah, duyularla algılanıp kavranılması mümkün olmayan, ezelî, ebedî, sonsuz ve mutlak bir varlık olarak en yüksek varlık düzeyinde bulunurken; insan eksik, âciz, fânî ve varlığı başkasının varlığına bağlı bulunan bir varlık düzeyini temsil etmektedir.

Kur'ân'a göre Allah ve insanın farklı mahiyette olmaları¹⁷³ iki varlık arasındaki iletişimi zora sokmaktadır. Fakat iletişim sadece konuşmayla sınırlı değildir. Bu nedenle Allah ile insanoğlu arasındaki keyfiyet farklılığına rağmen, iletişimin diğer şekilleri de böyle mümkün bir etkileşim olarak kabul edilebilir. Allah'ın insanlara görünmezliği, iki varlığın mahiyet itibarıyla farklı olmalarıyla ilgilidir. Bu durum, bu etkileşimi anlamayı oldukça zora sokmaktadır, fakat imkânsız

¹⁷¹ Bakara, 2/164; Al-i İmrân, 3/190; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/12; Yûnus, 10/6,67; Rûm, 30/21,23,24,37; Ankebût, 29/24.

¹⁷² Izutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Allah ve İnsan, s. 155-157.

¹⁷³ Allah ile insan arasında mahiyet farkı olduğu için vahyin dilini tayin etmek mümkün değildir. Vahiy, bildiğimiz şeyler dışında bir olguya ve varlığını hissedebileceğimiz bir aleme işaret etmektedir. Kur'an'ın Arapça olması, Hz. Peygamberin toplumunun Arap olması sebebiyledir.

kılmamaktadır. Bundan dolayı, bu iletişim modellerini açıklayacak uygun ve anlaşılmasına yardım edecek daha fazla açıklamaya ihtiyaç vardır.

Allah mesajların kaynağı, insanlar ise alıcılardır. Mesajların geçtiği kanallar hem birbiriyle, hem de insanlarla sıradan iletişimde olduğundan, oldukça farklılık arz etmektedirler. Allah'ın ve insanların mahiyet itibarıyla farklı doğal yapıda oldukları ve insanların Allah'tan daha alt bir konumda oldukları göz önüne alınırsa, onların iletişim ortamı ve vasıtaları üst-alt ilişkisini yansıtmalıdır.

Buna göre Allah ile kulları arasında yukardan aşağıya doğru yani dikey olarak gerçekleşen sözlü iletişim iki aşamalıdır. Bunun ilk aşaması vahiy meleği vasıtasıyla gerçekleşen dolaylı iletişimdir. İkinci aşaması ise Hz. Peygamberle diğer insanlar arasında gerçekleşen doğrudan ve yatay iletişimdir. Bu iletişim ya da haberleşmenin ilk aşamasında mesajın çıktığı kaynak Allah, bitiş noktası ya da alıcı Hz. Peygamber'dir. İletişimde kullanılan vasıta, araç ya da kanal ise vahiy meleği Cebrâil'dir.

Vahiy olayında dinleyen pozisyonunda bulunan özelde Hz. Peygamber'in genelde bütün peygamberlerin iradî hiçbir fiili yoktur. Onlara düşen görev sadece vahyin kıraatine tabi olmak, yani kendisini o okuyuşa bırakmaktır. Algıda ön şart olarak muhataptan istenen şey, iradeli seçicilik ve yoğunlaşma iken, vahiy olayında arzulanan şey, tam bir teslimiyettir. Peygamber, vahyin ne zaman ve nerede geleceğini bilemediği için seçme veya yoğunlaşma eylemlerini de gerçekleştirememektedir. Bu vahiy hali kendisine geldiğinde ise o hal kendisini esir almaktadır. Bu durumda da algılama ve hatta anlama eylemleri ilahi iradenin kontrolü altında gerçekleşmektedir. Bu durumda konuşan kişinin eylemi sadece algıya ve anlayışa sunmak değil, muhataptan beklenen algılama, ifade etme ve anlama eylemlerini de gerçekleştirmektir.

İletişimde mesajın ulaşması gerektiği son nokta Hz. Peygamber değildir. İlâhî bildirinin onu da aşıp, diğer insanlara ulaşması hedeflenmektedir. Bunun için iletişimin ikinci aşaması, aynı kategori ya da varlık düzeyinde bulunan peygamberle diğer insanlar arasında doğrudan ve yatay olarak sürdürülecektir. Zira Hz. Peygamber, her ne kadar diğer insanlardan farklı özelliklere sahip ise de, kul ve insan olmak bağlamında onlarla aynı varlık düzeyini temsil eder.

İnsanlar arasında en azından İslâm'ın ilk dönemlerinde hiyerarşik ve resmi bir örgütlenme de söz konusu değildir. Bu aşamada Hz. Peygamber, dinî iletişimde Allah'tan gelen mesajın kendisinde toplanıp diğer insanlara aktarıldığı kaynak olarak değerlendirilebileceği gibi, Allah ile kulları arasında kurulan dikey iletişimin bütünü içinde ise, iletişim zincirinde vahiy meleğinden sonraki halkada yer alıp, mesajı kendisi ile aynı kategoriye mensup, aynı varlık düzeyinde bulunan kullara ulaştıran seçilmiş bir elçi ve tebliğcidir. Peygamberle diğer kullar arasında kurulan ve tebliğ denilen iletişimde, her ne kadar ilâhî kaynaklı mesajların iletimi söz konusu ise de, iletişimin iki ucunda yer alanlar insan olduğu için, sonuçta bu, aynı zamanda insanlar arası bir iletişimdir. Onun içindir ki biz bugün, bir iletişim kaynağı olarak Hz. Peygamber'in özelliklerinden, iletişim becerisinden, iletişim metotlarından bahsedebiliyoruz.

Allah niçin insanlarla veya varlıkla iletişim kurmaktadır? Bu soruya verilecek cevap Tanrı'nın insanı sevmesidir.¹⁷⁴ İnsanlara Yüce Allah'tan mesaj gelmesi, O'nun insanları sevmesinin sonucudur. Tanrı ile birey arasındaki karşılıklı ilişkinin adı ise dostluktur.¹⁷⁵ Allah'a dost olmak ve O'nunla dost kalmak her birey için çok önemli olsa gerektir. Bir insanın Allah'ın dostu olmasının başka bir insana yararı yoktur. Çünkü her bir bireyin Tanrıyla iletişimi kişisel niteliktedir ve kişiye özeldir. O, her insana şah damarından daha yakındır.¹⁷⁶ Allah'a güvenene yardım etmektedir.¹⁷⁷ Allah'ı unutanı Allah da unutmaktadır.¹⁷⁸ Yüce Allah, insanı boş yere yaratmadığını¹⁷⁹ anımsatmakta ve ondan doğrudan Tanrı'nın karşısında durduğunu hissetmesini istemektedir. Birey ile Allah arasına başka bir varlık giremez. Birey ile Allah arasına giren her varlığa ise put denir.

Allah insan iletişiminde asıl amacın, bireyin Allah ile doğrudan iletişime girmesini öğütlemek olsa gerektir. Yüce Allah, hiçbir kulunun hesabının görülmesini başka bir varlığa vermemiştir. O, kulunun onurunu korumuştur. İletişime geçtiği insandan hem kendi onurunu hem de Allah'ın onurunu korumasını istemektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Bakara, 2/195; Al-i İmran, 3/134,148.

¹⁷⁵ Bakara, 2/107; Maide, 5/56; Araf, 7/196; Enfal, 8/40; Tevbe, 9/129.

¹⁷⁶ Kaf, 50/16; Bakara 2/186; Bkz. Furkan, 25/20; Secde, 32/47.

¹⁷⁷ Muhammed, 47/11.

¹⁷⁸ Araf, 7/51; Haşr, 59/19; Tevbe, 9/67.

¹⁷⁹ Mü'minin, 23/115. Krş: Tevbe, 9/16.

¹⁸⁰ Al-i İmran, 3/67; Nisa, 4/139; Yunus, 10/ 65; Fatır, 35/10.

İletişimde bireyin Allah ile ilişkisinin şekli, bireyin diğer insanlarla ve varlıklarla ilişkisinin biçimini de belirler. Kaynakla kurulan doğru iletişim topluma barış olarak yansıyacaktır. Bu iletişimin doğruluğu çok önemlidir. Çünkü Allah ile dolaylı kurulan iletişim ne kadar çatışmacı bir kişilik doğuruyorsa, O'nunla doğrudan kurulan iletişim de insana o kadar barışçı bir kişilik kazandırır.

Allah insan iletişiminin temeli barıştır. Yani insanın Allah'a teslim olmasıdır. O'nun güzel isimlerinden¹⁸¹ biri de "Selam" yani barıştır. O'nun insanlara önerisi ise "hep birden barışa" girmeleridir.¹⁸² Allah'ın rızasını kazanmak için verilen uğraş da bizi barış yoluna erdirmektir. Tanrı, insan için barış yolunu hazırlamıştır.¹⁸³ İnsanları barışa¹⁸⁴ çağırır. Görülüyor ki, Allah ile barışık olan birey, diğer insanlarla da barış içinde olacaktır. Bu nedenle Tanrı-insan iletişimde mesajın önerdiği yöntem, bireyin Allah ile olan iletişimde aracı kullanmamasıdır.

Kaynağın önerileri bireyle sınırlıdır. Kaynağın muhatabı her bir bireydir. Zaten Tanrı'nın huzurunda insanlar tek millettir. Allah'ın kulları arasında ayırım yapmaya, insanların hakkı ve yetkisi yoktur. Kaynaktan mesaj alma konusunda veya Kaynak karşısında insanların bir kısmının diğerlerinden üstün olduğu yolundaki iddialar kabul edilemez. Seçilmiş kavim ve ırk anlayışı Mesajın getirdiği dünya görüşüne yabancıdır.¹⁸⁵ Allah, insanlar arasındaki üstünlüğü bir cinse, kavme ve ırka mensup olmaya değil, bireysel davranışlara bağlar.¹⁸⁶

İletişimde Tanrı'nın muhatabı mesajı anlayabilecek akıl sahipleridir. Müslüman kulların Müslüman olmayan kullara düşmanlık beslemeye hakları yoktur. Allah ile iletişimde insanlara özgürlüğü Yüce Allah vermiştir.¹⁸⁷ İsteyen doğruya, isteyen yanlışa inanır.

Konunun temeline indiğimizde Allah insan ilişkisinin üç aşamadan teşekkül ettiğini görmekteyiz. Bu aşamalar sırasıyla Misak Aşaması, Takdir Aşaması ve Vahiy Aşaması'dır. Misak aşamasının özünü vekil kavramı oluşturmaktadır. Misak bizim kültürümüzde çok tartışılan bir konudur. "Ne zamandan beri Müslümansınız?"

¹⁸¹ Araf, 7/180; İsrâ, 17/110; Taha, 20/8.

¹⁸² Bakara, 2/ 208. Bkz. Nisa, 4/91; Nahl, 16/87.

¹⁸³ En'am, 6/127. Krş: Hicr, 15/46; Kaf, 50/34.

¹⁸⁴ Yunus, 10/25.

¹⁸⁵ Nisa, 4/1; En'am, 6/98; Araf, 7/189; Rum, 30/20.

¹⁸⁶ Enbiya, 21/105. Bkz: Bakara, 2/124.

¹⁸⁷ Maide, 5/48. En'am, 6/149. Yunus,10/99. Hud, 11/119. Nahl, 16/9.

sorusuna verilen cevap “kalu beladan beri” olmaktadır. Peki, “kalu bela ne demektir?” sorusu üzerinde fazla durulmamaktadır.

Bir insanın “ne zamandan beri Müslümanınız?” sorusuna cevabı “bilinçli olduktan sonra müslümanım” olmalıdır. Çünkü Müslümanlık bilinçli olmayı gerektiren bir kavramdır. Ama Müslüman geleneği onu, bilinmeyen bir döneme atfetmektedir. Bunun altında yatan asıl sebep ise “elestü birabbiküm” kavramının anlaşılammış olması olsa gerektir.

Her dinde bozulma noktaları peygamberlerdir. Neyi düzeltecekseniz, peygamberlik noktasına giderek düzeltmek zorundasınız. Eğer orada düzeltemezseniz, sorunları düzeltme şansınız yoktur. Kur'an-ı Kerim'de hem vekil hem de elçi kavramları geçmektedir. Bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmayacak kadar farklı anlamları olan terimlerdir. Ancak İslam kültürünün bu iki kavramı birbirinin yerine kullandığını görmekteyiz. Elçilik kavramının içeriği vekil kavramının içeriği ile doldurulmuştur.¹⁸⁸

Peygamberlerin elçi veya vekil olması açılarından konumlarının ne olduğunun doğru bir şekilde ortaya konulması, Müslümanlık için hayati bir öneme sahiptir.¹⁸⁹ Peygamberlerin elçi olarak kabulü, insanlığın elçiye takılmaksızın, gelen mesaj üzerinde düşünmeye sevk eder. Peygamberlerin vekil olarak kabulü ise insanlığı, gelen mesajın üzerinde düşünmeye değil, elçiyi eksen almaya götürür.¹⁹⁰ Bu öyle bir zihinsel körlüktür ki, ne bir şey üretir, ne de üretmek isteyenlere fırsat tanır. Ayrıca tüm bunları Tanrı adına yapar.

Bir ayetin veya yaşayan sünnetin anlaşılması sırasında insan faktörü devreye giriyorsa orada mutlaklık değil, görecelik söz konusudur. Her anlama biçimi gerçekte yeni bir çıkarımdır. Her yeni çıkarım da aslında ana kaynaktan farklı yepyeni bir duruştur. İslam düşüncesinin ilk teşekkül devrinden bu zamana kadar süregelen tüm anlaşılma biçimleri, Müslüman toplumların İslami zihniyeti algılama ve yorumlarıdır.

¹⁸⁸ Bkz. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.2, s.1077-1079

¹⁸⁹ Atay, Hüseyin, İslam İnanç Esasları, Ankara, 1992, s.180-181.

¹⁹⁰ Fazlurrahman, İslam, trc., Mehmet Dağ Mehmet Aydın, Ankara 1996. s. 195.

I. BÖLÜM

İLİŞKİNİN MİSAK AŞAMASI

İlahi dinin tek ve yegâne kaynağı, Allah'ın insanlar arasından seçtiği elçileri vasıtasıyla insanlığa gönderdiği ilahi mesajlardır. İlahi mesajların sonuncusu ise son peygamber Hz. Muhammed'e gönderilmiş olan Kur'an'ı Kerim'dir.¹⁹¹ Allah insan iletişiminin ipuçlarını bizlere de bu son mesaj vermektedir. Allah insan ilişkisi bağlamında üzerinde durulması gereken asıl konu sözlü mesaj alanındaki mesajdır. Ahlaki ilişki olarak niteleyebileceğimiz bu iletişimin ne zaman başladığını bilmek de önemlidir. Bu iletişimin "Misak" ile başladığını görmekteyiz. Bu bölümde öncelikle Kur'an'da geçen misak, ahid ve fitrat kavramları üzerinde durulacaktır. Ayrıca insanın yaratılmasından önceki misak aşamasında önemli bir işlevi olan vekillığın ne anlama geldiği konusu da ele alınacaktır.

1-Misak ve Ahit Kavramlarının Anlamları

Misak aşamasının temel dayanağı A'raf suresinin 172 ve 173 ayetleridir. Söz konusu ayetler halk dilinde “Kalu bela'dan beri müslümanım” şeklinde kişinin Müslümanlığının başlangıcı şeklinde bir geleneğe konu olması açısından da önemlidir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'an Allah ile insan arasında bir sözleşme yapıldığını belirtmektedir.¹⁹² Sözleşme, iki özgür, bağımsız kişi arasında yapılır. Her iki tarafa da yetki, hak ve sorumluluklar yükler. Doğrusu bu sözleşmenin özü, yeterli yetenek ve donanıma sahip bir varlık olarak yaratılan insanın denenmesidir. O halde Allah ile insan arasında yapıldığı belirtilen bu sözleşmeyi nasıl anlayacağız?

Misak kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de yalın haliyle on üç, çeşitli zamirlere muzaf olarak on iki yerde geçmektedir.¹⁹³ Bunlardan on üç tanesi ehli kitap,¹⁹⁴ üç tanesi toplumlararası ilişkiler,¹⁹⁵ bir tanesi mihir,¹⁹⁶ ve iki tanesi de peygamberlerle ilgilidir.¹⁹⁷ Geriye kalan sadece üç ayet ise doğrudan bu konuyla ilgilidir.

¹⁹¹ Ahzab, 33/40.

¹⁹² Bakara, 2/83-84; Maide, 5/7,12,14; Hadid, 57/8.

¹⁹³ Abdülbaki, Muhammed Fuad, el-Mu'cemul Müfehres, 'v-s-g' md, İstanbul 1990.

¹⁹⁴ Bakara 2/23,63,83,84,93; Al-i İmran 3/187; Nisa 4/154; Maide 5/12,14,70; Araf 7/169; Rad 13/25.

¹⁹⁵ Nisa, 4/90; Enfal, 8/72.

¹⁹⁶ Nisa, 4/21.

¹⁹⁷ Al-i İmran, 3/81; Ahzab, 33/7.

Misak, "ve-si-ka" veya "ve-sü-ka" fiilinden türetilen bir kelime olup yeminle teyit edilen sözleşme ve ahd anlamına gelmektedir.¹⁹⁸ "Ve si ka bifülânin" 'filâna güvendi', "vesiktü bihi" ise "bir şeye güvenip ve dayanıp sükun bulmak" demektir. "Ve-Sü-Ka," 'sağlam olmak, işi sağlam tutmak, sağlama bağlamak' anlamında hem geçişli, hem geçişsizdir. "Vesseka" ise 'güçlendirmek' anlamına gelir. Bu fiilin mastarı "tevsik", Türkçede 'tevsik etmek' şeklinde bir kullanıma sahiptir. Yine, Türkçede kullanılan vesika kelimesi de Ve-Se-Ka' fiilindendir.¹⁹⁹

Visak ve vesak kelimeleri ise, aynı fiilden türemiş iki isimdir. 'Kendisiyle herhangi bir nesnenin bağlandığı şey' anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu anlamda, "Küfredenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun; onları iyice sindirdiğiniz zaman ise bağı güçlendirin"²⁰⁰ ve "o gün O'nun edeceği azabı kimse edemez; O'nun vuracağı bağı kimse vuramaz"²⁰¹ ayetlerinde geçmektedir. Misak, kendisiyle bağlanan söz, yapılan ve mutlaka yerine getirilmesi gereken anlaşma²⁰² demektir.

İnsan, yaratıcısına Misak bağıyla bağlanır. Sözelimi, Al-i İmran suresinin 81. ayetinde "Allah nebilerden, onlara kitaptan ve hikmetten verdiğinde ve yanlarındakini doğrulayıcı olarak bir rasûl geldiğinde, ona inanıp yardım edeceklerine dair misak" almıştır. Aynı şekilde, Allah İsrail Oğullarından, "Yedinci günün yasağını çiğnememeleri" için "ağır misak" almıştır.²⁰³

Kur'an, kelimelerle, kelimelerin içerdiği ve çağrıştırdığı anlamların örgüsüyle İslâm'ın örgülerini ortaya kor. Dikkat edilirse misak bir 'ip'i çağrıştırmaktadır. Nitekim, "Kim Tağut'u inkâr eder ve Allah'a iman ederse, sapasağlam bir kulpa tutunmuştur"²⁰⁴ ayetinde, yine ve-se-ka fiil kökünden gelen, 'ism-i tafdîl kipindeki 'vüska' kelimesi 'kulp' anlamına gelen 'urve' kelimesiyle kullanılmaktadır. Esasen, misak kelimesinin 'bağlama, bağlanma' anlamında 'ip-kulp' kelimesini çağrıştırdığı ortadadır. Bu bağı veya ipin bir ucunda Allah, diğer ucunda ise insan vardır. Eğer insan tuttuğu ucu bırakırsa, Allah'ın ipi çekeceği ve anlaşmanın bozulmuş olacağı açıktır. Bu durumda, insan başıboş kalacaktır. Böylece Allah'ın yardımından

¹⁹⁸ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.512; İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "v-s-k" md.; Bkz. Zebidî, Muhammed Murtaza, Tâcü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus, Kuveyt 1987. c.26, s.450-451.

¹⁹⁹ İsfahani, Ragıb, Müfredat, 511-512.

²⁰⁰ Muhammed, 47/ 4.

²⁰¹ Fecr, 89/25-26.

²⁰² İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.512. Zebidî, Tâcü'l-Arûs, c.26, s.452.

²⁰³ Nisa, 4/154. Bkz. Bakara, 2/83.

²⁰⁴ Bakara, 2/256.

uzaklaşacak ve verdiği sözü yerine getirmediği, Allah'ın kendi'ne uzattığı ipi bıraktığı için, 'aşağıların aşağısına'²⁰⁵ yuvarlanacaktır. Allah'ın her emri ve yasağı, bu ipin tırmanılmasında kullanılan düğümlerdir, basamaklardır. Bu basamaklar olmayınca, tırmanmak mümkün olmasa gerektir.

Yüce Allah, urvet'ül-vüska'yı insanlara, aralarından seçtiği elçileri aracılığıyla gönderir. Allah, her insanla konuşmaz. Kendi'ni ona açmaz. Her insana açık vahy'de bulunmaz. Allah sadece insanların içinden seçmiş olduğu peygamberlere vahiy gönderir. Resullerin risaletlerine, yani, rasûl olduklarına öncelikle Allah şahittir. Bu bakımdan, insanlar kabul etseler de, etmeler de rasûller rasûldürler. Rasûller kendilerine tabi olan cemaatle ahdleşirler. Bu ahd, rasûlü ne olursa olsun koruyacakları, onun emirlerinden dışarı çıkmayacakları, mallarını ve canlarını onun gösterdiği doğru yol için verecekleri, hırsızlık yapmamaları, yeryüzünde fesat çıkarmamaları... gibi hükümleri içerir. Daha doğrusu, rasûlün getireceği, Allah'tan alıp tebliğ edeceği her hükmü yerine getirmek konusundadır. Aslında, bu ahd, Allah'la ahdleşmedir.

Ahd, sözcük anlamı itibariyle, "bir şeyi her durumda koruyup, gereğini yerine getirmek" demektir. Fiil olarak kökü, A-Hi-De'dir. Ahd bu fiilin mastarı olduğu gibi, isim olarak da, "her türlü durumda, o durumun gerektirdiği biçimde korunulan ve gereği yerine getirilen şey, verilen söz"²⁰⁶ anlamına gelir. Ahd, Ey Ademoğulları 'Şeytan'a ibadet etmeyin' diye, size ahd vermedim mi?²⁰⁷ ayetinde geçtiği gibi vasiyyet ve emir manasına gelir.²⁰⁸ Ahid, bir kişi ile sözleşmek yeminleşmek anlamlarına da gelmektedir.²⁰⁹ İnsanlar arasında yapılan sözleşmelerin hepsi aynı zamanda bir ahiddir. Korumak, haramlara riayet etmek manası da vardır. Ahd, eman ve zimmet manalarını da içerir. "Benim ahdim zalimleri kapsamaz"²¹⁰ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.

Ahid kelimesi, "bir kişinin nerede ve hangi durumda olduğunu bilmek karşılaşmak manasına ma'rifet ve iltiga anlamlarında da kullanılmaktadır. "Meta ahdüke bi fûlanin" yani falan kişiyi ne zaman gördün onunla ne zaman karşılaştın

²⁰⁵ Tin, 95/5.

²⁰⁶İsfehâni, Ragıb, Müfredat, s.350.

²⁰⁷ Yasin, 36/60. Bkz. Bakara, 2/125.

²⁰⁸ Zebidî, Tâcü'l-Arûs, c.8, s.454.

²⁰⁹ Bkz. Nahl, 16/91, Zebidi, Tacu'l-Arus, c. 8, s.454.

²¹⁰ Bakara 2/124. Bkz. Zebidi, Tacu'l-Arus, c. 8, s.455.

manasınadır.²¹¹ "Biz onların çoğunu vefalı bulmadık"²¹² ayetinde geçtiği üzere "vefa" anlamında kullanılmıştır. "Rahmanı bir kabul edenden başkası şefaata hakkına sahip olmayacaktır"²¹³ ayetinde ise Yüce Allah'ı birlemek anlamındadır. İnsan, Allah'tan başka rabb tanımayacağına dair Allah'a ahd vermiş, Allah da bu konuda insandan ahd almıştır; yani, muahede yapmışlardır, ahitleşmişlerdir. Bu ahd'in, Allah'tan başkasını rabb tanımamanın içinde, Şeytana ibadet etmemek de vardır.

Yüce Allah, insanlara sözlü mesajını aralarından seçtiği elçiler aracılığıyla göndermiştir. Bu mesajın anlaşılması, öncelikle insanla Allah arasında, ikinci derecede de insanlar arasında yeni ahitleşmeler şeklinde olmaktadır. Sözelimi, "Kabe'yi temizlemeleri Allah'ın İbrahim'e ve İsmail'e ahdidir".²¹⁴ Bu tür ahidleşmeler de bir bakıma yine Allah'la olan ahitleşmenin bir parçası durumundadır. Allah nasıl insanlara ahid vermişse, insanlar da Allah'tan ahid almışlardır. İnsanlar Allah'tan başkasına ibadet etmemeğe, O'ndan başkasını rabb tanımamaya ahdetmişlerdir. Allah da bunun karşılığında, insanlara yardım edeceğini ve dünya hayatından sonraki Ahiret hayatında onları cennetlere koymayı ahdetmiştir. Ahid, sorumluluk gerektirir.²¹⁵ Eğer insanlar Allah'a verdikleri ahidin ve bu ahid çerçevesinde kendi aralarındaki ahidleşmenin sorumluluğunu yerine getirirlerse, Allah da ahidini yerine getirecektir.²¹⁶

Kur'an'da ahid ve misak kelimeleri genellikle birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. Ancak ahid geniş manada her türlü dini, siyasi ve sivil anlaşmayı ifade etmektedir. Misak ise daha çok dini mahiyette ve bir çeşit kayda bağlanmış veya pekiştirilmiş sözleşmeye işaret etmektedir. Bazı müfessirlere göre ahid kelimesiyle Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu bütün emir ve nehiyler, misak ile

²¹¹ Zebidi, Tacu'l-Arus, c. 8, s.456.

²¹² A'raf, 7/102. Bkz. Zebidi, Tacu'l-Arus, c. 8, s.455.

²¹³ Meryem, 19/87.

²¹⁴ Bakara, 2/125.

²¹⁵ İsra, 17/34.

²¹⁶ Bakara, 2/40. Bazı hadislerde insanlar arasındaki yemin (Darimi, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, Sünen, Daru'l-Muğni, S.Arabistan 2000, "Rikak", 92; Müslim, İmam Ebi'l-Huseyn Müslim b. El-Haccac, Sahihü Müslim, nşr. Beytü'l-Efkar, Riyad 1998, "Tevbe" 27) veya anlaşma (Buhari, İmam Ebi Abdullah b. İsmail, Sahih, nşr. Beytü'l-Efkar, Riyad 1998, "Megazi", 10; Müslim "Cihad", 98.) Allah'a verilen söz kapsamında olmak üzere misakla ahid kelimeleri yan yana zikredilmektedir. (Buhari, Megazi, 14; Müslim "İman", 299.) Fakat Allah'ın Adem'in zürriyeti, peygamberler, Ehl-i Kitap ve alimlerle ahidleşmesine atıf yapılan yerlerde genellikle sadece misak kelimesi kullanılmaktadır. (İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, İstanbul, 1992, I, 272; V, 135; Darimi, "Mukaddime", 56, 57.)

de bunları tekit eden deliller kastedilmektedir.²¹⁷ Özellikle "Allah ile insanlar arasındaki sözleşme" manasında kullanıldığında ahidle misak arasında ince bir anlam farkı dikkati çekmektedir. Buna göre aralarındaki anlaşmaya dayanarak Allah'ın insanlar üzerindeki hakkını, onlara yönelik vaad, emir ve bilgilendirmesini²¹⁸ ahid kavramı karşılamaktadır. Misak ise insanların Allah'a verdikleri sağlam söze işaret etmektedir.²¹⁹

Allah ile ilişkisinde insanın konumunu tespit etmeye imkân veren anahtar kavramlardan biri fitrattır. Fıtrat, Kur'an ve hadislerde geçen, Arapça bir kelimedir ve "f-t-r" fiilinden türetilmiştir. "F-t-r" fiili sözlükte, 'yaratmak, bir şeyi ilk defa örneği olmaksızın var etmek, bir şeyi inşa etmek' anlamlarına gelmektedir.²²⁰ 'F-t-r' fiili, Kur'an-ı Kerim'de sekiz yerde geçmekte olup hepsinde 'yaratma' anlamına gelmekte ve bu kullanımlarda daima fiil Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir.²²¹ Fıtrat ise 'yaratma ve yaratılış biçimi-hali, tıynet, tabiat ve huy' manalarındadır.²²² Buna göre 'fitrat'ın anlamı, 'bir tür ve çeşit yaratma, yaratış, yaratma ve yaratılış hali, biçimi' demek olmaktadır. Bu anlam fıtratın genel anlamı olup, Allah'ın her varlığı orijinal ilk yaratma tarzıyla var etmesini ifade etmektedir. Yüce Allah, her varlık türünü ve o türün her bir ferdini o türün genel özelliklerini ihlal etmeyecek bir biçim ve surette yaratmaktadır. Bu anlamıyla fıtrat, bütün nitelikleriyle varlık türlerini içeren küllî yaratılış demektir. Ayrıca daha özel anlamda olmakla beraber, yine de insan türünü içermesi açısından küllî olan, insanı insan yapan ortak özellikleri ifade eden fıtrat söz konusudur.²²³

İnsan, fıtratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira fıtrat; insanın kendisine göre yaratıldığı prototiptir ve insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir.²²⁴ Fıtrat, Allah ile insanlar arasındaki farklılığın zemini. Rum suresi 30. ayeti 'Allah'ın insanları üzerine yarattığı

²¹⁷ Razi, Fahreddin, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, Mefatihü'l-Ğayb, Daru'l-Fıkr, Beyrut 1981, c.19, s.46. Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an, Beyrut 1988, c.9, s.307-308.

²¹⁸ Bakara, 2/40; Ra'd, 13/20; Nahl, 16/91; Yasin, 36/60.

²¹⁹ Bakara, 2/93; Nisa, 4/155; Maide, 5/7.

²²⁰ Zebidî, Tâcü'l-Arûs, 'f-t-r' md s.326; Isfahânî, Ragıb, Müfredât, 'f-t-r' md. s.381.

²²¹ Abdülbakî, el-Mu'cemü'l-Müfehres, 'f-t-r' md; Yıldırım, Suat, Kur'an'da Ulûhiyet, İstanbul 1987, s. 205.

²²² İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, "f-t-r" md; Isfahânî, Ragıb, Müfredâ, 'f-t-r' md, s.381; İbnü'l Esîr, en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser, Beyrut, ts., c. 3, s.457.

²²³ Buna Elmalı'nın da vurguladığı gibi insan türüne ait 'fıtrat-ı ulâ, fıtratı asliye' denilmektedir. (Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. 6, s.3822.)

²²⁴ Düzgün, Şaban Ali "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", Kelam Araştırmaları, 4:2 (2006) s. 12. Fıtrat, genel vahiydir. Her varlığın yaratılışında ona verilen yetenektir.

Allah'ın fıtratı' terimin kök anlamı, Allah ve insan arasında farklılığı getirmektedir. Bu da, Allah'ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendine özgü kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık formu demektir. Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu, hem insan hem de diğer varlık tarzları için geçerlidir.

Fıtrat ilk yaratmak demek olup "masdar-ı bina-i nevi" olarak bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ortak ve genel yaratılıştır. İnsanın insan olma yönünden tabiatı budur. 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 edilmesini gerektirir. Bu ise tevhid inancının bir çeşit sağlamasıdır.

Ebû Hanîfe, İbn Hazm, Fahreddin er-Razî, İbnü'l- Arabî gibi İslâm âlimleri fıtrat'ı 'Elest-bezminde gerçekleşen Allah bilgisi ve iman halî' olarak anlamışlardır.²²⁵

Gazzâlî, fıtratla ilgili ayet ve hadislerin yanı sıra misak ayetini, delil göstererek, fıtrat'ın, İslâm'dan ibaret olduğunu belirtmiş ve bunun da insanlarda yaratılış gereği var olan Allah şuuru anlamına geldiğini belirtmiştir.²²⁶

İbn Teymiyye'de fıtrat'ın 'İslâm' olduğu görüşündedir.²²⁷ Ona göre, fıtrat hadisinin değişik rivayetlerindeki kelime farklılıkları bu manaya delâlet etmektedir. Keza fıtrat hadisini anlatan Ebû Hüreyre'nin fıtrat'ın ne olduğuna dair 'Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah'ın insanları yarattığı fıtrata çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur'²²⁸ ayetini delil getirmesi; bazı sahabe'nin Hz. Peygamber'e, ebeveyni kendi batıl dinlerine inandırmadan önce ölen çocukların durumunun ne olduğunu sormaları da Ebû Hüreyre gibi diğer sahabe'nin de fıtratı 'İslâm' olarak anlamış olduğunu göstermektedir. Fıtrat hadislerinde her çocuğun fıtrat üzere doğduğunu bildiren ifadelerle fıtrat ayetinde Allah'ın insanları fıtrat üzere yarattığını bildiren ifadeler birbirine uygundur. Zira her ikisi de bütün insanları

²²⁵ Aliyyül-Karî, Muhammed, Şerhu Ala Fıkhul-Ekber, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1998, s. 147; İbn Hazm, Ebu Muhammet Ali b. Ahmet ez-Zahiri, el-Fasl fi Milal ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Beyrut 1986, c.4, s.77-78; Râzî, Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb, c.15, s.50-55; İbnü'l-Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, nşr. Osman Yahya, 1398/1978, c.1, s.257.

²²⁶ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn, Daru's-Şa'b, Kahire ty., c.1, 147-148.

²²⁷ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed, Der'uTe'ârûzi'l-Akli ve'n-Nakli, S. Arabistan 1991, c.8, s.371-372.

²²⁸ Rum, 30/30.

kapsamaktadır.²²⁹ Keza İbn Teymiyye'ye göre 'Allah'ın, yukarıda geçen ayette 'fitratellah' şeklinde fitratı kendi zatına nisbet etmiş olması bir övgü ifadesidir. Dolayısıyla bu fitrat övülmüştür, kınanmış değildir. Üstelik Allah, peygamberini bu fitrata sarılmaya teşvik etmiştir. O halde Allah fitrata sarılmayı emretmesine rağmen, fitrata nisbetle iman ve küfür nasıl eşit olabilir? diyerek fitrat'ın 'İslâm' olduğunu vurgulamıştır.

Şîî âlim Şeyh Sadûk fitrat ayetinden hareketle fitrat'ı 'Allah'ın insanları tevhid üzere yaratması' olarak açıklamıştır.²³⁰ Şarih Şeyh Müfid de fitrat ayeti ve her çocuğun fitrat üzere doğduğunu bildiren fitrat hadisiyle delillendirerek Şeyh Sadûk'un fitratı 'Allah'ın insanları tevhid üzere yaratması' şeklindeki sözünü, 'Allah'ın insanları tevhid inancı için yaratması, Allah'ın birliğini anlayacak şekilde yaratması' olarak açıklamıştır. Müfid'e göre 'tevhid üzere yaratmak' demek, Allah'ın tüm insanları tevhid inancı üzere olmasını irade etmesi demek değildir. Aksine insanı tevhid inancını elde edebilecek yetenekte yaratması demektir. Eğer böyle tüm insanların tevhid inancına sahip olmasını irade etseydi, yeryüzündeki tüm insanlar tevhid inancına sahip olur, hiç kimse farklı inançta olmazdı. Allah insanları kendi ilahî varlığını ve birliğini bilip, inanacak ve ibadet edecek donanımda yaratmıştır. Ancak sonradan cin ve insanlar onları bu asıl yapılarından saptırmıştır.²³¹

İbn Kuteybe, İbn Atiyye, Zemahşerî, Nevevî, Kastallânî gibi müfessir ve muhaddislere göre fitrat, 'insanın yaratılış itibariyle İslâm'ı kabule doğuştan kabiliyetli' olmasıdır.²³² Buna göre dünyaya gelen her çocuk küfür ve iman, marifet ve inkâr vasfına doğuştan sahip değildir.

Fıtrat, Allah'ın bütün insanları tevhidi ve İslâm dinini kabul edecek, ondan kaçmayacak, onu inkâr etmeyecek bir halde yaratmasıdır. Çünkü İslâm akla cevap veren, insanı doğru düşünmeye sevk eden bir özelliğe sahiptir. İnsanlar bu yaratılışlarıyla baş başa bırakıldıkları takdirde başka bir dini tercih etmezler. Ne var

²²⁹ İbn Teymiyye, Der'u Te'ârûzi'l-Akli ve'n-Nakli,, c.8, s.365-366, 426. Fıtrat'ı 'İslâm üzere doğmak' olarak anlayanlar, bununla müesses din anlamındaki İslâm'ı kastetmemişlerdir. Zira bu anlamdaki İslâm'ın sonradan öğrenildiği şüphesizdir. Onlar bu görüşleriyle bütün insanlarda yaratılış gereği var olan Allah şuuru ve O'na teslimiyet duygusunu kastetmişlerdir. Tıpkı her çocuğun doğuştan sahip olduğu süt emme içgüdüğü gibi. Ancak bu dini yapı/ fitrat doğar doğmaz değil, olumsuz çevre şartlarından soyutlandığında insanın olgunlaşmasına paralel olarak tedricen oluşur.

²³⁰ Şeyh Sadûk, el-İ'tikâdât, Beyrut 1414/1993, s. 36.

²³¹ Şeyh Müfid, Tashihu'l-i'tikâdât il-İmâmiyye, Beyrut 1414/1993, s. 60-61.

²³² Kurtubî, el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân, c.16, s.422-423; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, Tefsîru Garîbî'l-Kur'ân, Beyrut 1978, s. 341; Zemahşerî, el-Keşşâf, c.3-4, s.916; Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref, el-Minhac Şerhu Sahihî Müslim el-Haccac, Beyrut 1997, c.10, s.96-97; Kastallânî, Şehabeddin Ahmed İbn Muhammed Hatib, İrşadü's-Sari ila Şerhi Sahihî Buhari, H. 1323, c.2, s.438, c.9, s.332.

ki insanlar olumsuz faktörlerin etkisiyle, aldatmasıyla bu fitrat halinden uzaklaşmaktadırlar. Seyyid Şerif Cürcanî fitrat'ı "hak dini kabule uygun yaratılış hali"²³³ olarak kabul etmiştir. Ebüssuûd ve Âlûsî ise benzer ifadelerle fitratı "Tanrıyı tanıyıp kabul etme, onu idrak etme imkân ve kabiliyeti"²³⁴ olarak tanımlamışlardır. Ragıp el-İsfahanî de fitratullah'ı, her iki temel görüşü yansıtacak şekilde "Allah'ın kendi varlığının marifetini insanlara yerleştirmesi" veya "iman şuuruna dair Allah tarafından insana yerleştirilen kuvve" olarak açıklamıştır.²³⁵

Bazı çağdaş yazarlar ve psikologlar ise fitratı yine inanma kabiliyeti olarak anlamışlarsa da bunlara göre insandaki bu yapı "tevhide meyilli dini kabiliyet" değil, her türlü inancı kabule uygun nötr haldeki bir dini bir yapıdır. Mesela çağdaş âlimlerden Mâlik b. Bedri fitratı, "tevhide veya batıl dinlere yönelebilen dini-ahlakî içgüdü"²³⁶, İzutsu "bütün insanlara has doğal dini eğilim"²³⁷ olarak tanımlamışlardır.

E. Spranger, Vogel, Gemelli, Von Monakow gibi bazı psikologlar çocukta diğer bazı içgüdülerin yanı sıra içgüdüsel dini duygu ve düşüncenin varlığını kabul ederek²³⁸ insanda dini içgüdü olduğunu ifade ederek İslamî literatürdeki fitrat'ın varlığını eksik de olsa bir yönüyle kabul etmiş olmaktadır. Psikologlar insandaki bu inanma yeteneğini, "çocuktaki kolay inanırlık", "inanma gücü ve eğilimi", "dini hazırlık veya dini hazır oluş" olarak da ifade etmişler ve kısaca "dini kabiliyet ve istidat" olarak tanımlamışlardır.²³⁹

İbn Sina'ya göre; "İnsanın fitraten erdemli veya erdemsiz yaratılmış olması mümkün değildir. Fakat her insan fazilet veya reziletten herhangi birine yönelmeye güç yetirecek şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla ikisinden birine ait eylemleri yapması kolayına gelebilir. Böyle bir eylemde bulunması onun faziletine yahut rezilliğine fiili olarak gücü olduğundan değil, bir eylemi adet edinip sürekli tekrarlamakla ortaya çıkan bir hal sebebiyledir."²⁴⁰

²³³ Cürcanî, et-Ta'rîfât, f-t-r' md.

²³⁴ Ebü's-Suûd Efendi, İrşâdü aklî's-selîm ila Mezaye'l-Kitabî'l-Kerim, Riyad, ty, c.4, s.362; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadi, Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'an'il-Azim ve Seb'ul-Mesani, Beyrut ty., c.21, s.40.

²³⁵ İsfahanî, el-Müfredât. 'f-t-r' md, s.381

²³⁶ Bedri, Mâlik, Müslüman Psikologların Çıkmazı, İstanbul 1984, s. 60.

²³⁷ İzutsu, Toshihiko, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, İstanbul 1984, s. 274.

²³⁸ Yavuz, Kerim, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, DİB Yay., Ankara 1983, s. 39.

²³⁹ Yavuz, Kerim, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 40-43, 107, 109.

²⁴⁰ Çağrıncı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, İstanbul 1989, s.144; Emin, Ahmet, Kitabu'l-Ahlak, Kahire 1925, s.57.

Dinsizlik ve Allah'tan başkasına tapma fitratı bozma demektir. Fitrat gerçeğe yönelme olduğu için fitrata sarılma da gerçeklere uygun bir hayat yaşama demektir. Bu durum insanın davranışlarını belirleyen iki etkenin olduğunu ortaya koymaktadır. Birincisi fitrat, diğeri ise sonradan kazanılan huylar ya da alışkanlıklardır. Allah'ın insanları yarattığı fitratın alternatifi yoktur. İnsan bu asli fitratı değiştirdiği zaman zulme, putperestliğe ve her türlü ahlâksızlığa düşebilecektir.

2-Misakın Gerçekleşme Şekli

Allah ile insan arasında gerçekleştiği iddia edilen sözleşmenin hakiki olarak mı yoksa mecazi olarak mı yapıldığı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. İnsanın dış dünyadan algıladığı nesneler önce şuur ve zihinde tasavvur olunmakta sonra da lâfızlarla simgeleştirilip ifade edilmektedir. Bu nedenle lâfızlar maksadı ifade etmede araç durumunda olup asıl olan manadır. Lâfızlar dilde belli maksat ve anlamları ifade etmek için vazolunduğundan, lâfzın mana ile bağıını ve manaya delâletini dil kurallarının o sözün kullanım alanı ve yönünün belirleyeceği açıktır. Konumuzun temelini oluşturan misak ayetlerindeki lafızların hangi manada kullanıldıkları ve nasıl anlaşılması gerektiği çok önemlidir.

Lafız ile mana arasındaki ilişkiye delalet denir. Sözlükte "yol gösterme, kılavuzluk etme" anlamına gelen delâlet kelimesi dil ve edebiyat, mantık, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyi belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır. Delalet üç kısma ayrılır: Delalet-i Mutabaka, Delalet-i Tazammun, Delalet-i İltizam.²⁴¹ Delaletin bir başka ayrımı ise delalet-i vaz'î ve delalet-i akli şeklindedir. Vaz'î delalet, lafızların vaz'olundukları şeylere delalet etmeleridir. Akli delalet ise lafızların isimlendirdikleri şeylerin bölümlerine de işaret etmeleridir.

Bir lafzın başlangıçta vaz'olunduğu manayı yansıttığı ilk ve asıl anlama hakiki anlam veya temel anlam adı verilir.²⁴² Meselâ gözün temel anlamı görme anlamı; kızmak eyleminin temel anlamı ise, ısı verecek kadar sıcaklığı artmaktır. Bir

²⁴¹ Bolay, M.Naci, "Delâlet" maddesi, D.İ.A., İstanbul 1994, c.9, s.119.

²⁴² Meraği, Ahmet Mustafa, Ulûmu'l-Belağa (el-Beyan el-Meani ve "el-Bedi"), Kahire 2000 (1420), s. 229.

başka deyişle temel anlamı, belli bir bildirinin dinleyen ya da okuyana aktardığı kesin ve dolaysız anlam, diye de ifade edebiliriz.²⁴³

Mecazi anlam ise, bir kelimenin ya da lafzın temel anlamının yanı sıra edindiği bir başka anlam, yansıttığı yeni bir kavramdır. Her dilde kelimelerin çoğunun, birden çok anlamı yansıttığı yani çok anlamlı olduğu düşünülürse, dil adını verdiğimiz düzen içinde kelimelerin tek bir görev yüklenmediklerini söyleyebiliriz. Nitekim sözcükler kullanıldıkça, onların gösterilenlerinin yansıttıkları anlamların başka nesnelerle benzerlik, yakınlık ya da ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmakta, kelimeler yan anlamlar kazanmaktadır. Mesela "okumak" fiili temel anlamı dışında "öğrenim görmek" ya da "bir ezgiyi yorumlamak" gibi yan anlam kazanmıştır. Yine, "dokunmak" fiili "temas etmek" anlamı dışında "sağlığı bozulmak", "insanın duygulanmasına yol açmak" gibi yan anlamlar kazanmıştır.²⁴⁴

Cürcani de kelâmı iki kısma ayırarak "lâfzın zahirinden anlaşılana mana; mefhumundan çıkarılan anlama da mananın manası" demektedir. Bunlardan birincisi hakiki manayı yani temel anlamı, ikincisi ise kinaye, istiare ve mecaz konularını yani yan anlamı ifade eder.²⁴⁵ Dolayısıyla bir ifadede, ifadenin bir temel manası olabileceği gibi o ifadenin işaret ettiği yan anlamlar da bulunacaktır. Bu durumda kelimeler ve çeşitli dil unsurları, yalnızca sözcüklerdeki anlamları ve gramer kitaplarında belirtilen değerleriyle birlikte ele alınamaz. Her ibarenin iletişim esnasında yüklendiği görevler ve kazandığı değerler vardır. Bir cümleyi kurmak ve anlamak için dilbilgisi ve sözlük yeterli değildir.²⁴⁶

Beyan için dil ötesi o dile ilişkin olan unsurlara ihtiyaç vardır. Mefhumlar zihnimizde, lügatlerde olduğu gibi birebir kelimeler şeklinde tarif ve tasnif edilemez.²⁴⁷ Bu nedenle dile ait malzemenin kullanılmasında edebi türün, çevrenin dilin kazandığı zenginliklerin ve söz sanatlarının dikkate alınması ve değerlendirilmesi gözden uzak tutulmasa gerektir.²⁴⁸

Nitekim söz sanatları normal dilden daha canlı biçimde ifade etmeyi, bir imaj, bir mukayese vasıtasıyla fikri daha duyarlı kılmayı hedef alır. Düz ve doğal bir şekilde söylenmek istenen söz bazen dolaylı bir şekilde ifade edilmektedir. Bir

²⁴³ Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil, Türk Dil Kurumu Yayınları (T.D.K.Y.), Ankara 1990, s. 506.

²⁴⁴ Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil, s. 506.

²⁴⁵ Cürcani, Abdulkahir, Kitabu Delailü'l-İ'caz (Tah. Muhammed Rıdvan, Refaiz ed-Daye), Kahire 2004, s.258.

²⁴⁶ Aktaş, Şerif, Edebiyatta Üslup ve Problemleri, Ankara 1993, s. 45.

²⁴⁷ Alan, Yusuf, Lisan ve İnsan, Türkiye Öğretim Vakfı, İzmir 1994, s. 15.

²⁴⁸ Aktaş, Şerif, Edebiyatta Üslup ve Problemleri, s. 60.

insanın belirli durumlarda düz ve doğal dili kullanmasından bilerek sapmasına yol açan bir takım sebepler vardır. Her şeyden önce hitap edilen kişide istenen etkiyi sağlayabilmek için, vurgulayarak ve nüfuz edici bir şekilde konuşarak normal dilden sapmalar olabilir. Bu sapmalardan amaç, konunun karmaşık bir yapıda anlatılıp, açık ve net olan bir olayın kapalı ve anlaşılmaz bir hale getirilmesi değildir. Bundan amaç, söylenmek istenen şeylerin muhatabın zihin ve düşünce dünyasında daha etkili olmasını sağlamaktır. Bu nedenle söz sanatlarının, yani var olan sapmanın halin gereğine uygun tarzda gerçekleştirilmesi ve ifadenin anlaşılabilirliğini bozmaması lazımdır. Bir başka deyişle söz sanatının gerçekleşmesi için doğal dilde kullanılan kelime veya kelime grubu ile onun yerine kullanılanlar arasında bir ilişkinin olması gerekir.²⁴⁹

Kur'an-ı Kerim'de de teşbih, istiare, kinaye ve mecaz gibi edebi sanatlar kullanılmış ve bu söz sanatları muhataplarının anlayış ve kavrayış düzeylerini aşmamıştır. Nitekim Kur'an'da mecazın ya da sembolik anlatımın önemli bir yeri vardır. Hatta Kur'an'ın güzelliğinin yarısının mecaz olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.²⁵⁰ Kur'an'da mecazın ve sembolik anlatımın olup olmadığı tartışmaları ve hatta Kur'an'ın tamamının mecaz olduğunu²⁵¹ iddia edenler vardır. Bazı yazarlar ise mecazı mütekellimin acziyeti olarak değerlendirmektedirler. Bunun Allah için muhal olduğu²⁵² kanaatini taşımaktadırlar. Ancak belirtmek gerekir ki, mecazı kabul edenler ve etmeyenler ayrımı, Kur'an'ın bütünü, hakiki manada okuyanlar ve Kur'an'ın mecâzî anlamda okunması gereken ayetlerini bu şekilde okuyanlar diye bir ayrım değildir. Mecazın Kur'an'da olmadığını savunan âlimler, Kur'an'ın tamamı hakiki manada okunmalıdır, şeklinde bir görüşe sahip değildirlerdir. Zira onlar da mesela, "şehre sor"²⁵³ denildiği zaman, sorulması gerekenin "mekân" olarak şehir olmadığını, şehrin içinde yaşayan insanlar olduğunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte Allah-insan iletişimini konu edinen ayetler mecaz anlamı dışında okunduğu takdirde, söz konusu ayetlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

²⁴⁹ Aktaş, Şerif, Edebiyatta Üslup ve Problemleri, s. 68.

²⁵⁰ Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdilllah, el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 3. Baskı, Daru't-Turas, Kahire 1984, c. 2, s.258-259.

²⁵¹ İbn Kuteybe, Te'vil-ü Müşkil-ü'l-Kur'an (Tah. Seyyid Ahmet Saki), Beyrut 1981, s. 106.

²⁵² Zerkeşi, Bedruddin, el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an, c.2, s.258-259; Suyuti, Abdurrahman b. el-Kemal Celaeddin, ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur, Daru'l-Fikr, Beyrut 1983, c.2, s.95.

²⁵³ Yasin 36/13.

Hakikat mecaz ayrımının kategorik olarak ortaya çıkması hicri üçüncü asra dayanmaktadır. Nitekim mecaz kelimesini ilk kullanan Ebu Ubeyde Ma'mer el-Müsenna bile mecazı, "hakikatin karşısı olan mecaz" manasında kullanmamıştır. O mecazı, Arap dilinin üslup mekanizmalarını ve tekniklerini içine alan bir yapıda kullanmıştır.²⁵⁴

Kur'an'daki mecâzî anlatım ve sembolik dilin asıl merkezini gaybi konuların anlatımı oluşturmaktadır. Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali, cennet ve cehennem gibi konular tamamıyla sembolik anlatımın konusudur. Bir ilahi kelam olan Kur'an açısından düşünüldüğünde sembolik dil kullanılırken gaybın var olması, gaybı bilen Allah'ın insanlarla diyalogunun olması ve bu gaybî konuların insanlara iletilmesinin murat edilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında Allah, ahiret ahvali, cennet, cehennem gibi varlıklar insanın algı dünyasının dışında varlıklardır. Dolayısıyla gaybın insanlara en genel şekliyle kavratılması önemli bir problem olmaktadır. Çünkü insan gerçeğin bir kısmını ihata edebilmektedir. Bunun dışında kalan gerçeğin en büyük kısmı insan kavrayışının büsbütün dışında kalmaktadır. Nitekim insan dimağı tümüyle önceden elde edilmiş tecrübelerin tamamen dışında kalan bir şeyi tasavvur edemez ve onun hakkında bir fikir oluşturamaz. İnsan zihninin ancak tümüyle önceden tecrübe edebildiği algılara dayanarak faaliyet göstermesi sebebiyle, hem dünya hem de gayb âleminden bahsetmesi zorunlu olan dinin, dünyadan bahsetmesi insan zihninin algılaması açısından bir problem çıkarmazken; gayb âleminden bahsetmesi insan zihninin algı gücü açısından bir problem oluşturmaktadır. Dolayısıyla ortada, insan zihninin gaybı algılaması ve anlaması sorunu vardır. Gaybın algılanması ve anlaşılması ise bir iletişimi gerekli kıldığına göre bu iletişimin niteliği de bir başka problemi meydana getirmektedir.²⁵⁵

²⁵⁴ Kasımî, Cemalettin, Kur'an'ı Anlamak (Tefsir İlminin Meseleleri), (çev. Sezai Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 197.

²⁵⁵ Kur'an'da "gayb ve şehâdet" tabirleri birbirinin zıddı olarak sıkça zikredilir. (Enam, 6/73; Tevbe, 9/94; Ra'd, 13/9; Secde, 32/6; Zümer, 39/46). Birincisi yani gayb, duyular ötesi, ikincisi ise, duyularla idrak olunan âlem karşılığında kullanılmıştır. "Şehâdetin" gözle görülüp duyularla idrak edilebilen varlıklar anlamına geldiğine bakılırsa, "gayb"ın akıl ve duyularla bilinmeyen varlıkları kapsadığı ortaya çıkar. Gayb, kavramsal anlamı itibarıyla de, "ister fiziki ister fizik ötesinde olsun zahiri ve batini duyguların alanı dışında kalan ve akıl yoluyla mahiyeti idrak edilemeyen şey" manasını ifade eder. (Ragıb, Müfredat, s.366-367). Kur'an'ın gayb konusuna bilinip-bilineme açısından yaklaşımı konunun bilişsel boyutunu oluşturmaktadır. Ayetlerin bazılarında gaybı sadece Allah'ın bildiği ifade edilmektedir. (En'âm, 6/59; Yunus, 10/20; Hud, 11/123; Nahl, 16/77; Kehf, 18/26). Bir kısmında ise Allah'ın dilediği kullarını gayb hakkında bilgilendirdiği belirtilmektedir. (Al-İ İmrân, 3/179; Cin, 72/26-27). Kur'an vahyinin sunmuş olduğu zamanla kayıtlı olan veya olmayan gaybi bilgilere akıl, duyular ve bazı ilimlerle ulaşmak mümkün değildir. Çünkü bu imkânlarla insan, ancak fiziki bilgileri elde edebilir. Fizikötesi alana ait gerçekler Allah'ın haber vermesiyle yani vahiyle bilinebilir. Bu sebeple insanın gayba açılan yegâne kapısı, peygamberlere gelen vahiydir. Allah, ahiret ahvali, cennet, cehennem gibi varlıklar insanın algı

Şayet iletişimin niteliği gaybın insan zihninin ötesinde bir anlatım biçimine sahip olursa insan açısından herhangi bir algılama ve anlama gerçekleşmeyeceği için var olan iletişim imkânsız hale gelebilir. O halde iletişimin niteliğinin insan zihninin algısı içinde ve insana özgü bir yapıda olması gerekir ki insan kendisine anlatılmak istenen şeyi kavrayabilsin. Nitekim bilinen ve görülen şekillerle ifade edilmedikçe insan zihninin soyut manaları anlaması zordur. Dolayısıyla soyut kavramlar ve metafizik unsurlar söz konusu olduğunda sembolik dilden kaçış yolu yoktur. Zihinsel sorunların tartışılmasında kullanılan terimler sembolik olduğu gibi, metafizik olguların anlatılmasında kullanılan ifadeler de semboliktir.²⁵⁶ Zira Allah'ı tanımladığımız kelimeleri kullanıyor oluşumuz ve Kur'an'ın bu kelimeleri kullanıyor oluşu aşkın bir varlığı tanımlayacak bir kelimenin bulunamaz oluşundandır. İnsanın beşeri terimler kullanmaksızın Allah'tan söz etmesi mümkün değildir. Hem fizik hem de duyum ifade eden sıfatların ve isimlerin Allah'a atfedilmesi O'nun cismani varlık olmasından dolayı değildir.²⁵⁷ Çünkü bu kelimelerin anlattığı şeyler Allah'ın aşkınlığını hiçbir şekilde ifade edemezler. Dünya alanındaki en yüce değerlerin bile onu anlatacak gücü yoktur. Nitekim dinsel simgeler var olan bilgilerin başkalarına iletilmesi için kullanılan bir araçtır. Ancak var olan bilgilerin dile aktarılması olan bu simgeleştirmede her zaman kesinlikten bir şey feda edilir.²⁵⁸ Yani anlatılan şeyin tam ve mükemmel yapısı net bir şekilde ortaya konamaz. O halde olması gereken şey, bu tür dilsel simgelerin eksik bir tanımlama olduğunun bilincinde olmaktır.

O halde sembolik anlatım, bir şeyi başka bir şeyi hatırlatacak veya telkin edecek şekilde dile getirmek olduğundan, mecâzî dil bir yerde kelimelerin sıradan bilgisine dayansa bile, bunu salt sözlük anlamının bir fonksiyonu olarak görmek mümkün değildir. Zira atıf ve isnatlar yani dilsel simgeler tek tek sözcüklerle yapılmış bir şey değildir. Konuşanın belirli bir vesile ile bir şey dile getirmek için

dünyasının dışında varlıklardır. Dolayısıyla gaybın insanlara en genel şekliyle kavratılması önemli bir problem olmaktadır. Çünkü insan gerçeğin bir kısmını kuşatabilmektedir. Bunun dışında kalan gerçeğin en büyük kısmı insan kavrayışının büsbütün dışında kalmaktadır. Hem dünya hem de gayb âleminden bahsetmesi zorunlu olan dinin, dünyadan bahsetmesi insan zihninin algılaması açısından bir problem çıkarmazken; gayb âleminden bahsetmesi insan zihninin algı gücü açısından bir problem oluşturmaktadır. Dolayısıyla ortada, insan zihninin gaybı algılaması ve anlaması sorunu vardır. iletişimin niteliği gaybın insan zihninin ötesinde bir anlatım biçimine sahip olursa insan açısından herhangi bir algılama ve anlama gerçekleşmeyeceği için varolan iletişim imkânsız hale gelebilir. O halde iletişimin niteliğinin insan zihninin algısı içinde ve insana özgü bir yapıda olması gerekir ki insan kendisine anlatılmak istenen şeyi kavrayabilsin. Nitekim bilinen ve görülen şekillerle ifade edilmedikçe insan zihninin soyut manaları anlaması zordur.

²⁵⁶ Watt, Montgomery, Modern Dünyada İslam Vahyi, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınevi, Ankara 1982, s. 48.

²⁵⁷ Macid, Nadim, Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 126.

²⁵⁸ Soykan, Ömer Naci, Bilgi ve Betimleme, İstanbul 1998, s. 37.

yaptığı bir faaliyettir. Mecâzî kullanımın dayanağını, sözcüklerin bütün semantik özellikleri ile konuşanın sahip olduğu birleştirici güç sağlar. Yani, hem kullanılan kelimelerin anlam alanlarının hem de konuşanın o kelimelere yüklediği yüklemelerin bir arada değerlendirilmesi gerekir. Bu bakımdan başka alanlarda olduğu gibi dini alanda da başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme sanatı olarak mecaz önemli bir işlev üstlenmektedir. O halde dini kavramları açıklarken mecazî söylem şekillerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Mecazi dil, gaybi konuların açıklanmasında önemli bir yer tutar. Gaybi konuların insanlara aktarımı, müşahade edebildiğimiz âlemdeki unsurlardan temsil etmek suretiyle sembolik tasvirle anlatılmıştır.²⁵⁹ Allah'ın zatı ve sıfatları, melekler, cennet, cehennem gibi varlık alanları, algılayan ve anlayan insan açısından yeterli bir biçimde algılanmadığı için sembolik dil kullanılmıştır. Mesela, "altlarından ırmaklar akan cennetler"²⁶⁰ veya "kaynar suların bulunduğu cehennem"²⁶¹ tasvirleri ancak bildiğimiz nesneler kullanılarak, bilemediğimiz bir âlem hakkında zihnimizde bir takım çağrışımların uyanmasına neden olur. Yoksa cennet ve cehennem tasvirleri için kullanılan özellikler ile dünyadaki bu kelimelere karşılık gelen nesneler tamamen farklı şeylerdir. İnsanın hiç görmediği ve çevrelemesi mümkün olmadığı bir âlemden, insana bilgi, ancak insanın kullanabileceği bir takım vasıtalarla gelebilir. "Zaten insanın bunları anlaması isteniyorsa, başka herhangi bir şekilde aktarılmaları mümkün değildir."²⁶²

"O yarattıkları üzerinde otorite sahibidir"²⁶³ ayetindeki otorite; Allah'ın, kudret ve hikmetinin mükemmel olduğuna delalet etmektedir. Üstünlük ise, kudret ve hâkimiyet bakımından üstünlük olup, mekân bakımından yukarıda olma anlamında değildir. Tıpkı "efendi, kölenin üstündedir" sözünde anlaşılan üstünlük gibi.²⁶⁴

Aynı şekilde Kur'an'da "Allah'ın eli, Allah'ın yüzü" gibi ifadeler ile asıl maksadın, kelimenin lafzının bizzat kendisi olmadığı açıktır. Zira "el" kelimesinden bir uzvun ismi anlaşıldığı gibi, mecâzî olarak daha farklı anlamlara da gelmektedir.

²⁵⁹ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.397.

²⁶⁰ Bakara, 2/25; Muhammed, 47/15.

²⁶¹ Duhan, 44/45-46.

²⁶² Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002, s. 1330.

²⁶³ En'am, 6/18.

²⁶⁴ Razi, Fahrüddin, Mefatihü'l-Gayb, c.12, s.184-185. Burada "Kullarının üstündedir" ifadesi "kudret ve üstünlükle Allah'ın yüceliğini ve otoritesini tasvir etmek için kullanılmıştır. Bkz. Zümahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.321.

Nitekim Kur'an'da Allah'a nisbet edilerek kullanılan "el" kelimesi "malikiyet ve aidiyet",²⁶⁵ "güç ve kuvvet",²⁶⁶ "cömertlik, güç ve kudret"²⁶⁷ gibi ayetin bağlamına göre farklı anlamlar içermektedir.²⁶⁸

Allah'ın eli ifadesi gibi "Allah'ın yüzü" benzetmesi de kullanıldığı bütün ayetlerde sadece Allah'ın zatını ifade etmemekte, bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar taşımaktadır. Nitekim farklı ayetlerde kullanılan bu terkiplerde "Allah'ın mekândan münezze" olduğunu,²⁶⁹ "Allah'ın rızası, hoşnutluğu",²⁷⁰ "her şeyin fani, Allah'ın ise baki ve ebedi olduğu"²⁷¹ anlamlarında kullanılmıştır. Allah'ın zat ve sıfatları ve diğer gaybi konularda farklı yorumlar, çok çeşitli itikadi mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve hatta nassın anlamının dışına kadar taşımıştır. Bu kadar önemli bir konuda sembolik dilin gereği gibi değerlendirilememesi ve ayetlerin amacının dışına çıkarılması gereksiz tartışmalara sebep olmuştur.

Oysa mezhep kaygısından uzak durarak, gaybi haberlerle ilgili nassları, lâfzî olarak anlamak yerine sembolik yaklaşım sergilenmiş olsaydı daha isabetli olurdu. Özellikle hem Allah hem de insan için kullanılan, Allah'a atfedilen anlamıyla insana atfedilen anlam arasında benzer anlama gelen terimler, geçtikleri metnin bağlamından ve Kur'an'ın anlam bütünlüğünden soyutlanmamalıdır. Dolayısıyla bu tür ifadeler Allah'ı insana tanıtmada özel bir anlam taşımaktadır. Öyleyse ilahi zat ve sıfatlar hakkında gelen kelimelerin yalnızca sözlük anlamıyla değil, bir dini hakikat olarak Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde Allah'ı insanla özdeşleştirme bağlamında ele alınırsa, bu hem dini kavramların anlamlarının bozulmasına hem de mesajın amaçladığı anlam bütünlüğünün parçalanmasına yol açabilecektir.²⁷²

Allah ile ilgili anlatımların hepsinde de sembolik dil kullanılmıştır. Mesela Kur'an'da Allah'ın ateşe "İbrahim için serin ol"²⁷³ demesi, "arza ve semavata her ikisine de isteyerek ya da istemeyerek gelin"²⁷⁴ demesi gibi ifadeler salt kelimeler aracılığı ile yapılan karşılıklı konuşmanın basitçe bir tasvirinden ibaret değildir.

²⁶⁵ Al-i İmran, 3/73; Hadid, 57/29

²⁶⁶ Yasin, 36/83.

²⁶⁷ Maide, 5/64

²⁶⁸ Diğer ayetler için bkz. Fetih, 48/10; Sad, 38/ 75.

²⁶⁹ Bakara, 2/115

²⁷⁰ Ra'd, 13/12

²⁷¹ Rahman, 55/ 26–27

²⁷² Macit, Nadim, Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili, s. 126.

²⁷³ Enbiya, 21/69.

²⁷⁴ Fussilet, 41/11.

Dolayısıyla bu ifadeleri de sembolik anlatım olarak değerlendirmek gerekir. Zira bu ifadeleri ayetlerin zahirine göre yorumlamak, yere ve göğe, ateşe ve diğer varlıklara akıl takdir etmeye götürür. Yani bu varlıkların Allah'ın hitabını anladıkları ve o hitabın, ateşin, yer ve göğün dinleyebileceği ses ve harflerden müteşekkil olduğunu ve onların da bu hitaba olumlu yanıt verdiklerini, kısaca cansız varlıklara hayat, akıl ve sorumluluk takdir etmiş oluruz. Oysa Allah'ın bu varlıklarla konuşmasında ses ve harflerden oluşan bir dil murad edilmemiştir. Bu tarz ifadeler, kâinatta var olan bütün varlıkların emrinde olduklarını, ona boyun eğdiklerini dolayısıyla insanın da diğer varlıklar gibi Allah'a boyun eğmesi ve emirlerine itaat etmesi gerektiğini vurgulayan sembolik ifadelerdir.

Dolayısıyla Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali, cennet ve cehennem gibi gaybi konularda Kur'an'da yer alan ifadeleri sembolik dil adı altında incelemek daha doğru ve uygun bir yaklaşım olsa gerektir. Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde birçok yorum farkı ortaya çıkmıştır. Ancak bu durum itikadi mezheplerin çoğalmasına, Kur'an'a yaklaşımların yönünün değişmesine ve herkesin kendi mezhebi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaya götürmüştür. Böylece Kur'an, anlamının amacı olması gerekirken, mezhebî ilkelerin desteklenmesi yönünde bir araç ve bir dayanak olmuştur. Hatta o kadar aşırıya gidilmiştir ki "Kur'an'ın bir zahiri bir de batını vardır"²⁷⁵ sözünden yola çıkarak ve tefsir yapmanın ilkeleri göz ardı edilerek, Kur'an ifadelerine lafzın delalet etmediği, lafza verilmesi mümkün olmayan anlamlar verilebilmiştir.

Diğer taraftan, bir düşünce ve fikri ifade eden dilin bir vasıta olduğu unutulur ya da dikkate alınmayarak lafzın delalet ettiği ilk mananın dışına çıkılmamış, Allah için antropomorfik yaklaşımlara gidilmiştir.²⁷⁶ Ayrıca Kur'an'ın kutsiyetine gölge düşürmemek ve Kur'an'ı insani ölçüte indirmemek için kıyas reddedilmiş, neticede lafızların sathi manasının ötesine gidilememiştir.²⁷⁷ Bu durum

²⁷⁵ Maverdi, Ebul-Hasen Ali Muhammed b. Habib, en-Nüketü ve'l-Uyun (Tefsiru'l-Maverdi), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, ty. c.1, s.40-42; Serrâc, el-Luma, s.43; Gazâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, c.1, s.62; Ateş, Süleyman, Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri, Sönmez Yayınları, İstanbul 1969, s. 16.

²⁷⁶ Watt, Montgomery, Günümüzde İslâm ve Hristiyanlık, çev.: Turan Koç, İz Yay., İst. 1991, s. 79; İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996, s. 70-71; Macit, Nadim, Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, İstanbul: Beyan Yay., 1996, s. 24, 36. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s. 25-26. Krş. Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.45-46.

²⁷⁷ Bkz: İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Takiyyuddîn Ahmed, el-Fetva'l-Hameviyye, Kahire, 1401/1981, s.17. İbn Hazm, Ali b. Ahmed, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, (nşr., M. İbrahim Nasr-Abdurrahmân Umeyre), Daru'l-Cil, Beyrut, 1996, c.2, s.284,348-349

özellikle gaybi konularda olmakla beraber genel olarak Kur'an'ın tamamı için söz konusu olmuştur.

Sonuç olarak dilin çeşitli yönlerinden biri olan teşbihi ya da sembolik anlatım yöntemini bilmek ve Kur'an'ı yorumlarken bu hususu göz önüne almak gerekir. Zira Kur'an'ın maksadını tespit, O'nu anlamakla gerçekleşir. O'nu anlamak da, ifade ve dil özelliklerini bilmeye bağlıdır.

Allah ile insan arasındaki iletişimin başlangıcı olan misak alma konusunda temelde iki görüş ileri sürülmektedir. Bunlardan birincisi; ayetin zahiri manası ve anlaşma ile ilgili hadislerin delaletiyle Allah'ın tüm insan zürriyetini Adem'in sırtından çıkararak misak almasıdır.²⁷⁸ İkincisi ise Allah'ın insanları O'nun varlığını kabul edebilecek nitelikte yaratmasıdır.²⁷⁹

2.1. Hakikat Merkezli Anlayış:

Bu anlayışa göre ezelde, Allah ile insan arasında kulluğu içeren bir ana sözleşme yapılmıştır. Bu yorumun kabul edilmesinde hadisler daha etkilidir. Bu sözleşme metninde "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" şeklinde yer alan olumsuz soruya, "bela" ile başlayan bir cevap verilmiştir. Bu soru ile Allah, Hz. Adem'in zürriyetinden rablığının onaylanmasını istemiştir. Onlar cevap olarak "kalı bela" diyerek Allah'ın rablığını kayıtsız şartsız kabul ettiklerini itiraf etmişlerdir.²⁸⁰ Bu olayın, ahitleşmenin ezel boyutunu oluşturduğu iddia edilmiştir. Ezel boyutunda zürriyetlere kazandırılan özellikleri haber veren rivayetlerden bazılarını başlıklar altında sunalım:

a) Hz. Adem'in sırtından kıyamete kadar gelecek olan zürriyetlerin alınması.

Bu konuda ileri sürülen rivayetlerden biri şöyledir: Ebu Hüreyre, Hz. Peygamber'den nakletmektedir: "Allah, Âdem'i yaratınca sırtını sıvazladı. Âdem'in sırtından kıyamete kadar zürriyetinden yaratacağı bütün ruhlar düştü."²⁸¹

Bir diğer rivayette ise "Dahhak b. Müzahim'in altı günlük bir çocuğu ölmüştü. Ey Cabir! Oğlumu kabrine koyduğunda yüzünü aç ve bağını çöz. Şüphesiz

²⁷⁸ Bkz. Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.50-51.

²⁷⁹ Bkz. Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.50-51.; Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.4, s.2324.

²⁸⁰ Maverdi, en-Nüketü ve'l-Uyun, c. 2, s. 277-278; Begavi, Ebî Muhammed Hüseyin b. Mesud, Tefsiru'l-Bagavî, Daru Tayyibe, Riyad 1989, c.3, s. 300; İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed, Kitabu't-Tehsil li Ulûmi't-Tenzil, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. 1, s. 328; Suyuti, Abdurrahman b. el-Kemal Celaleddin, ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur, Kahire 2003, c. 6, s. 649-655.

²⁸¹ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b Cerir, Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c.10, s. 547-550; Suyuti, ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur, c.3, s.601-605.

oğlum oturtulup sorulacak dedi. Bunun üzerine ben de istenileni yapıp bitirince, Allah sana merhamet etsin, oğluna kim ne soracak dedim. Bunun üzerine Dahhak, Adem'in sulbünde iken ikrar etmiş olduğu misaktan sorulacak dedi. Ben de Ey Ebel Kasım! Adem'in sulbünde iken ikrar etmiş olduğu misak nedir diye sordum. O da soruma cevaben İbni Abbas'tan şunları nakletti: Allah, Adem'in sulbünü mesh ederek kıyamete kadar yarattığı insanları çıkarmış, onlardan kendisine ibadet edeceklerine ve hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarına dair misak alıp rızıklarını tekeffül etmiş, daha sonra da onları tekrar geriye iade etmiştir. İşte o günde kendisinden misak alınanların hepsi doğmadıkça asla kıyamet kopmayacak ve onlardan son misaka ulaşip ona vefa gösterenlere bu ilk misak fayda verecek; son misaka erişip sadakat göstermeyenlere de ilk misakları fayda vermeyecektir. Son misaka ulaşmadan küçük yaşta ölenler ise, ilk misak fitratı üzere ölmüş olacaklardır"²⁸² geçmektedir.

b) Hz. Adem'in sırtından alınan zürriyetlere cesetlerden önce ruh verilmesi.

Konu ile ilgili olarak Hakim, es-Sahihinde Hz. Peygamber'in "Hani Rabbin ademoğullarının zürriyetlerini çıkarmıştı" ayeti ile ilgili olarak şöyle dediğini kaydeder: Yüce Allah kıyamete kadar geleceklerin tamamını o gün huzurunda toplamış, önce onları ruh haline getirmiş, sonra onlara şekil vermiştir. Onları kendilerine şahit tutarak "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş, onlar da: "evet" diye cevap vermişlerdi.²⁸³

İbn Ebi Şeybe, Muhammed b. Ka'b'dan şöyle rivayet etmiştir: "Allah bedenleri yaratmazdan önce ruhları yarattı ve onlardan misak aldı."²⁸⁴ Bir başka rivayette Ebu Cafer er-Razi, Übey b. Ka'b'a uzanan bir ravi zinciri ile "hani Rabbin ademoğullarının sırtından soyunu almıştı" ayeti ve bir sonraki ayet hakkında şunları nakletmiştir: "Allah kıyamet gününe kadar ondan olacakların bütünü o gün huzurunda toplamış, önce onları ruh haline getirmiş, sonra onlara şekil vermiş, sonra da onları kendilerine şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş, onlar da "evet" diye cevap vermişlerdi."²⁸⁵

²⁸² Taberi, Camiu'l-Beyan, c.10, s.552; Suyuti, ed-Durru'l-Mensur, c.3, s.602.

²⁸³ İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, V, 135.

²⁸⁴ Suyuti, ed-Durru'l-Mensur, c.III, s.599; Taberi, Camiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'an, c.10, s.552; Semerkandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, Bahru'l-Ulum, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c.2, s.371-372.

²⁸⁵ İbn Hanbel, Müsned, 5/135; İbn Kesir, Ebi'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşi ed-Dımeşk, Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim, Kahire 2000, c.6, s.434-440.

Ruhların cesetlerden önce ezelde yaratılmış olduğu yönündeki bir diğer iddia ise: Ezelde birbiriyle tanışan ruhların bu âlemde de ünsiyet peydah ettiği; o âlemde tanışmayanların ise birbirine soğuk davrandıklarına dair rivayetlerdir.²⁸⁶ Ebu Hüreyre'den nakledilen bir hadiste ise ruhların eğitilmiş ordular gibi olduğu ve önceden birbirleriyle tanışanların dünyada birbirleriyle anlaşabilecekleri, tanışmayanların ise, birbirlerini sevmeyecekleri belirtilmektedir.²⁸⁷ Hadiste "Birbirlerini tanıyan ruhlar anlaşır, tanımayanlar ise birbirinden nefret ederler" şeklindeki ifadede, Allah'ın, ruhları vasıfları bakımından birbirine benzeyenleri aynı anda gruplar halinde yarattığı kabul edilmektedir. Huyları veya vasıfları bakımından birbirine benzeyenlerin aynı grupta olmaları sebebiyle birbirlerini gördükleri ve dolayısıyla dünyaya geldiklerinde de yakınlık duydukları anlaşabilecekleri sonucu çıkarılmıştır. Zira ruhları dünyaya sırasıyla ve birer birer bedenlere dağıtılmak suretiyle gönderilmektedir.²⁸⁸ Bu anlayışa göre sanki Allah kendi katında bir yerlere ruh stoklamış, zamanı geldikçe de onları dünyaya göndermektedir. Böyle bir anlayışın, Allah'ı işlevsiz hale getireceğinden dolayı kabul edilmesi mümkün olmasa gerektir. İnsanları yaratmak Allah'ın iradesinin bir gereğidir. Dilediği zaman dilediği kadar insan yaratmaya kadir olan O'dur. Allah'ın hazırda beklettiği ruh stoklarının olması düşünülemez.

İnsanlardaki sevgi ve nefret duygularının kaynağını ruhların birbirlerini tanımlarına bağlayan görüş bir tarafa bırakılacak olursa, bu rivayetin aslında insan tabiatının iyilik ve kötülük yapabilecek nitelikte yaratıldığı, insanın bunları seçmekte tamamen hür bir iradeye sahip bulunduğu anlatılmaktadır. Nitekim Hz. Ali, Kufe'lilere "Sizin hakkınızdaki hükmümü verdim. Zira benimle birlikte olan insanlar sizin aranızdan kendilerine uygun insanlar bularak dost edindiler" dediği rivayet edilmiştir. O nedenle bu hadis, aslında insanlar arasında meşhur olan "kişi kendi karakterine uygun olan insanlarla anlaşır" sözünü açıklamaktan başka bir anlama yorumlanamaz.²⁸⁹ İnsanlar, belli özelliklere sahip iki grup halinde yaratılarak, daha

²⁸⁶ Buhari, "Enbiya 2"; Müslim, "Birr 159"; Ebu Davud, "Edeb 19".

²⁸⁷ Bkz. Buhari, "Enbiya", 60; Müslim, "Birr", 45; "İmare", 33; Ebu Davud, Sünen, "Edeb", 35.

²⁸⁸ Ayni, Bedrüddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhari, Beyrut 2001, c.12, s.371.

²⁸⁹ İbn Hacer el-Askalani, Ahmed b. Ali, Fethu'l-Bari bi Şerhi Sahihi'l-Buhari, Beyrut, 1996-1997, c.2, s.426-427; Ayni, Umdetü'l-Kari, c.12,s. 371-372; Kastallani, İrşadü's-Sari, c.5, s.325:

dünyaya gelmeden temayüz etmiş bir ruh anlayışı, İslamın ilkeleri ile uyuşmamaktadır.²⁹⁰

Sufiler hadiste belirtilen olayların gerçekten meydana geldiğini kabul etmektedirler. Bu, onların söz konusu hadisi ruhların bedenden bağımsız bir varlığı bulunduğunu ispatlamak için kullanmalarından anlaşılmaktadır.²⁹¹

c) Hz. Adem'in sırtından alınan zürriyetlere akıl verilmesi.

Kur'an'daki kimi ayetlerde insan dışındaki bir takım canlı ve cansız varlıklara anlayış verildiği ifade edilmektedir. "Bir karınca, Ey karıncalar! Yuvanıza girin"²⁹² ayetinde karıncalara Allah'ın akıl verdiğinden bahsedilmektedir. Bir diğer ayette ise "dağları ve kuşları, Davut ile birlikte tesbih etmek üzere ram etmiştik"²⁹³ denilerek dağa anlayış verip kendisini tesbih etmesini sağlamıştır. Aynı şekilde zürriyetleri de anlayış ve bilgi sahibi kılarak teklife hazır hale getirmiştir.²⁹⁴ Abdullah b. Ömer, Peygamber'in konu ile ilgili olarak şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Allah, Hz. Adem'in sırtından başın tarakla taranması gibi zürriyetini aldı. Onlara Süleyman'ın karıncaları gibi akıl verip onlardan kendinden başka ilah olmadığına ve rububiyetine dair ahit aldı. Onlar da bunu ikrar edip üstlendiler."²⁹⁵

d) Hz. Adem'in sırtından alınan zürriyetlere konuşma yeteneğinin verilmesi.

İbn Abbas, Peygamber'den konu ile ilgili olarak şunları rivayet etmiştir: Allah, Adem'in sırtından Numan yani Arefe'de söz almıştır. Onun sulbünden yarattığı bütün zürriyetini çıkarıp önünde yaymış ve önceden onlara konuşma kabiliyeti vererek "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "evet biz buna şahidiz" demişlerdi.²⁹⁶

²⁹⁰ Söz konusu hadisin ilk cümlesi tamamen farklı olarak bir de "Allah kullarını yaratmadan bin sene önce ruhlarını yaratmıştır. Onlardan tanışanlar birbirlerine yaklaşıp; tanımayanlar ise, birbirlerinden uzaklaşırlar" şeklinde rivayet edilmiştir. Dolayısıyla anlam bakımından ilk hadisin de kuşkuyla karşılanması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, İmam Şemseddin Ebi Abdillah, er-Ruh, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 217,230.

²⁹¹ Hucviri, Ali b. Osman Cullabi, Keşfu'l Mahcub-Hakikat Bilgisi, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, s. 389-390. İbn Hacer el-Askalani, Fethü'l-Bari, c.2, s. 426-427; Başka bir nakle göre ise Mekke'de komiklik yaparak başkalarını güldüren bir kadın bulunmaktaydı. Bir gün kendisi gibi komiklik yapan başka bir kadın Mekke'ye gelerek onunla birlikte kalmaya başladı. Bu durum Hz. Aişe'ye haber verilince o da peygambere bildirdi. Dolayısıyla bu hadisin söz konusu olayla ilgili olarak söylendiği nakledilmiştir. Bkz. Ayni, Umdetü'l-Kari, c.12, s.371-372; İbn Hacer el-Askalani, Fethü'l-Bari, c.2, s.427;

²⁹² Neml, 27/18.

²⁹³ Enbiya, 21/79.

²⁹⁴ Razi, Fahreddin, Mefatihü'l-Gayb, c.15, s.50-51.

²⁹⁵ İbn Atıyye el-Endelusi, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Lübnan 1993, c.2, s.474; Kurtubi, el-Camiu li Ahkamu'l-Kur'an, Müessesetü'l-Risale Beyrut 2006, c.9, s.275-277.

²⁹⁶ İbn Hanbel, Müsned. 1/272, 5/135; İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim, c.6, s.436; Suyuti, ed-Durru'l-Mensur, c.3, s.600-601; Taberi Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an, c.10, s.550.

Allah ile insan arasında yapıldığı iddia edilen sözleşmenin hakiki olduğunu kabul edenler bu sözleşmenin zamanı ve yeri hakkında Kur'an'dan her hangi bir delil bulamamışlardır. Bu konuda bir birinden çok farklı şeyler söylenilmiştir. Zaman olarak sözleşmenin ezelde,²⁹⁷ baba sulbünde²⁹⁸ veya ayrıldığı sırada,²⁹⁹ ana rahminde,³⁰⁰ ergenlik çağında³⁰¹ yapıldığı belirtilmiştir. En yaygın görüş sözleşmenin ezelde yapıldığıdır. Kalu Bela kavramıyla ifade edilen Allah'ın insanoğullarından aldığı ahid, insan cinsinin fiilen dünyaya gelmesinden önce yani ezelde gerçekleşmiştir. İstisnasız bütün insanların zürriyeti Hz. Âdem'in sırtından zerrelere halinde çıkartılmıştır. Çıkarılan bu zerrelere akıl ve ruh verilerek ilahi hitapta bulunulmuştur. Onlar da bu ilahi hitaba sözlü olarak karşılık vermişlerdir.³⁰² Hz. Adem'den alınan zürriyetlerin, yapılan ahitleşmeden sonra tekrar geriye iade edildiği ifade edilmektedir.³⁰³

Allah'ın insandan misakı nerede aldığı hususunda da bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Birincisi Hz. Adem, cennette iken.³⁰⁴ İkincisi Hz. Adem cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilmeden gök yüzünde.³⁰⁵ Üçüncüsü Hz. Adem cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilince A'raf yakınında Nu'man³⁰⁶ veya Hindistan'da Dehna denilen yerde.³⁰⁷

Söz konusu ilk ahdin Hz. Âdem'in yaratılışının ardından ruhani varlıkların da hazır bulunduğu bir ortamda gerçekleşmiş bir hakikat olduğuna dair şu ayet delil olarak gösterilmektedir: "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların

²⁹⁷ Suyuti, ed-Durru'l-Mensur, c.3, s.602-604; Taberi Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an, c.10, s.554.

²⁹⁸ İmadi, Ebu's-Suud Muhammed b. Muhammed, İrşadü'l-Akl's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Azim, Daru'l-Fikr, ty, yy, c.2, s.315; Bursevi, İsmail Hakki, Tefsiru Ruhul-Beyan Tefsiri, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, İst., ty, c.3, s.273.

²⁹⁹ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.4, s.171; Tabresi, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, Mu'cemü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, c.4, s.359; İmadi, İrşadü'l-Akl's-Selim, c.2, s.310.

³⁰⁰ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.IV, s.173; Tabresi, Mu'cemü'l-Beyan c.IV, s.359; Yavuz, Yusuf Şevki, Bezm-i Elest Maddesi, İA, T.D.V. İstanbul 1992, c.7, s.107.

³⁰¹ İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, c.2, s.475; Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.397; Yazır Hak Dini Kur'an Dili, c.4, s.173; Yavuz, Bezm-i Elest Maddesi, İA, c.7, s.107.

³⁰² Aliyyü'l-Kari, Şerhu Ala Fıkhu'l-Ekber, s.148; Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, Usuli'd-Din, (Ehli Sünnet Akaidi), Çev; Şerafettin Gölcük, İst. 1988, s.304-305.

³⁰³ Suyuti, ed-Durru'l-Mensur, c.3, s.598; Taberi, Camiu'l-Beyan, c.10, s.557-559; İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed İdris b. Razi, Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim, Mekke 1997, c.5, s.1612-1614.

³⁰⁴ Maverdi, en-Nüketü ve'l-Uyun, c.2, s.277; İbn Hanbel, Müsned, 3/229; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac, Sahihu Müslim, Mevsuatü's-Sünneh, Çağrı Yay., İst., 1992, 3/2016.

³⁰⁵ Suyuti, ed-Durru'l-Mensur, c.3, s.599; Taberi, Camiu'l-Beyan, c.10, s.557; Maverdi, en-Nüketü ve'l-Uyun, c.2, s.278.

³⁰⁶ İbn Hanbel, Müsned, 1/272; Suyuti, ed-Durru'l-Mensur, c.3, s.599; Taberi Camiu'l-Beyan, c.10, s.550; İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim, c.2, s.261; İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, c.2, s.474.

³⁰⁷ Taberi Camiu'l-Beyan, c.10, s.550-551; Maverdi, en-Nüketü ve'l-Uyun, c.2, s.278; İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, c.2, s.474; Yavuz, Bezm-i Elest Maddesi, İA, c.7, s.107.

isimlerini bildirin".³⁰⁸ Bu ayette yer alan "sümme aradahüm" ifadesindeki hüm zamiri akıllı varlıkları işaret etmektedir. Buradaki hüm zamiri öğretilen isimlere ve meleklerle ya da onların isimlerine dönmesi uygun düşmektedir. Şu halde bundan kasıt: Hz. Âdem'den sonra gelecek nesiller, geçmişte zikredilen isimlerde bu nesillerin isimleridir. Ayrıca Hz. Âdem'in sırtından alınan zürriyete bazı hadislerde "emselü'z-zer"³⁰⁹ olarak yer verilmesi ve "zürriyet" kelimesinin de "zer" kelimesinden türetilmiş olması, ana sözleşme esnasında insanların ilk atasında kıyamete kadar gelecek olan bütün neslin arketiplerinin canlı olarak mevcut olduğuna işaret etmektedir.³¹⁰

Allah, Hz. Adem'in sulbünden zürriyeti çıkarmıştır. Maturidi kelamcısı Muhammed Pezdevi, Allah, iradesi doğrultusunda, bir sulbden sonra diğerini yaratması şeklinde kıyamete kadar gelip geçecek bütün ruhların hepsine birden aynı hitapta bulunmuştur.³¹¹ Bu konuda şu ayeti delil olarak kullanmıştır: "Hani Rabbin ezelde Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk ki Rabbimizsin" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir. Yahut "Bizden önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlar. Biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. Şimdi batılcıların işlediği yüzünden bizi helak mi edeceksin?" dememeniz içindir."

Pezdevi'ye göre bu zürriyetlerden bir kısmı siyah olup, Allah onları Âdem'in sol tarafından çıkarmıştır. Bunlar zorla Allah'tan korkarak evet demişlerdir. Zürriyetlerden bir kısmı da beyaz olup, Allah onları da Hz. Âdem'in sağ tarafından çıkarmıştır. Bunlar ise isteyerek evet demişlerdir. Evet cevabını iman ederek söyleyenler bu dünyadan mümin olarak giderler. İstemeyerek, iman etmeyerek söyleyenlerde iman bulunmaz. Bunlar dünyadan kafir olarak giderler.³¹²

Abdullah b. el-Mübârek, İshak b. Râhûye, Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî,³¹³ İbn Batta, Kâdı Ebû Ya'lâ gibi âlimler bu görüştedirler.³¹⁴ Fıtrat'ı bu şekilde anlayanlar, Allah'ın insanlardan bir grubu doğru yola ilettiğini, bir grup

³⁰⁸ Bakara, 2/31.

³⁰⁹ İbn Ebi Hatim, Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim, c.5, s.1613.

³¹⁰ Bkz. Yasin 36/41; Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.1, s.267-268.

³¹¹ Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, Usulu'd-Din, s. 304-305.

³¹² Pezdevi, Usulu'd-Din, s.304-305. Ayrıca Bkz. Kurtubî, el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân, c.9, s.375; İbn Teymiyye, Der'uTe'ârüzi'l-Akl ve'n-Nakl, c.8, s.413; Aynî, Umdetü'l-Kârî, c.8, s.178-179.

³¹³ İbn Teymiyye, Der'uTe'ârüzi'l-Akl ve'n-Nakl, c.8, s.390; Kastallânî, İrşâdü's-Sârî, c.7, s.275.

³¹⁴ İbn Teymiyye, Der'uTe'ârüzi'l-Akl ve'n-Nakl, c.8, s.417-419.

hakkında da sapıklığın gerçekleştiğini ifade eden ayet³¹⁵ ile bu ayetin tefsiri hakkında nakledilen bazı hadisleri delil getirirler.³¹⁶ Bundan başka insanların mümin ve kâfir olarak yaratıldığını bildiren Ebû Said el-Hudri hadisi³¹⁷ ile Allah'ın elest bezminde insanları cennet ve cehennemlik olarak yarattığını bildiren Hz. Ömer³¹⁸ ve insanların babalarının sülblerinde iken cennet ve cehennemlik olarak yaratıldığını bildiren Hz. Aişe hadislerini³¹⁹ ve bir de Hızır'ın³²⁰ öldürdüğü çocuğun kâfir olarak yaratıldığını ifade eden hadisleri³²¹ zikrederler.³²²

Bu anlayıştakilere göre Allah Teâlâ'nın Müslüman olacağını bildiği kişi fitrat üzere, kâfir olacağını bildiği de fitrat dışı bir halde yani kâfir olarak doğar.³²³ Fitrat ayeti umum ifade etmemektedir. Söz konusu fitrat hadisi de dünyaya gelen bütün çocukların fitrat üzere olduğu anlamına gelmemekte; aksine kâfir ebeveynin evladı mümin olarak fitrat üzere, Müslüman ebeveynin çocuğu da -Hızır'ın öldürdüğü çocuk³²⁴ misalinde olduğu gibi- fitrat dışı olarak küfür üzere doğabilmektedir. Ancak daha sonra çocuğa, buluş çağına kadar ebeveynin hükmü; buluşa erip kendi kanaatini bizzat beyan ettikten sonra ise kendine has bir hüküm verilir.³²⁵

Bu görüş İbn Kuteybe, Nevevî, İbn Teymiyye ve Âlûsî gibi âlimler tarafından zayıf görülerek eleştirilmiştir.³²⁶ Mesela İbn Teymiyye şöyle demektedir: Onların bu görüşleri, her çocuğun Allah'ın ezeli ilmine göre ileride olacağı hal üzere dünyaya geldiğini söylemekten ibarettir. Hâlbuki Allah'ın ezeli ilmine göre sadece insanların değil, canlı cansız bütün varlıkların durumu aynıdır. Allah tüm varlıkların akıbetlerini bilmektedir. Ayrıca kader noktasından insanın dünyaya geliş anı ile hayatının diğer safhaları arasında herhangi bir fark yoktur. Zira cenin halinden doğuşuna, doğuşundan ölümüne dek insanın bütün halleri Allah'ın ezeli ilmiyle bilinmektedir. Bu sebeple fitratı, insanın özellikle dünyaya geliş anına tahsis etmenin

³¹⁵ A'raf, 7/30.

³¹⁶ Kurtubî, el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân, c.9, s.375-380.

³¹⁷ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, Sünen, İst., 1992, "Fiten", 26; İbn Hanbel, Müsned, III, 19, 61.

³¹⁸ Tirmizî, "Tefsîr", 7/2; Ebû Dâvûd, "Sünne", 16.

³¹⁹ Müslim, "Kader", 30-31; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 41, 208; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Suayb, Sünen İstanbul 1992, "Cenâiz", 58; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, Sünen, İstanbul 1992, "Mukaddime", 10.

³²⁰ Kehf, 18/65.

³²¹ Buhârî, "Tefsîr", 18/1; Müslim, "Kader", 29; Tirmizî, "Tefsîr", 18/1; Ebû Dâvûd, "Sünne", 16.

³²² Kurtubî, el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân, c.9, s.375-380.; İbn Teymiyye, Der'uTe'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl, c.8, s. 385-386, 413.

³²³ Kurtubî, el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân, c.9, s.375-380; Kastallânî, İrşâdüs-Sârî, c.7, s.225.

³²⁴ Kehf, 18/74.

³²⁵ Aynî, Umdetü'l-Kârî, c.8, s.178.

³²⁶ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, c.21, s.40,

mantıkî bir izahı yoktur. Keza fitratın bundan ibaret olduğu söylenecek olursa, Hz. Peygamberin, ebeveynin, çocukları kendi dinlerine inandırdıklarını belirtmesine gerek kalmazdı. Çünkü ebeveyn böyle yapmakla çocuğun fitratı yani kaderi olan şeyi yapmış olmaktadırlar. Üstelik çocuğu Yahudi veya Hristiyan yapmakla Müslüman yapmak arasında onun fitratı açısından, bütün bunlar Allah'ın ezelî ilminde bulunduğu için herhangi bir fark yoktur.³²⁷

İbn Hazm ruhların, bedenlerini terk ettikten sonra bulundukları mekânı olarak kabul ettiği berzahta bedenlerinden önce toplu olarak akleden ve hisseden olarak yaratıldıklarını kabul etmektedir.³²⁸ Ancak söz konusu olayın gerçek manada meydana gelebilmesi için ruhların akıllı ve bir bedene bağlı hislerinin bulunması gerekmektedir.³²⁹ Oysa insanın yaratılışından önce bir varlığının bulunmadığı, "Adem'i yarattıktan sonra ona eşyanın isimlerini öğrettim"³³⁰ ayetinde açıkça bildirilmektedir. Nitekim bu ayetler insanın dünyaya gelmeden önce bir bilgiye sahip olmadığını ortaya koymaktadır.

Müslüman geleneği, her insanın ruhunun kendi bedeninden önce yaratıldığını ve bütün insanların bu dünyaya gelmeden önce ruhlarının ayrı bir varlık olarak bulunduğuna inanmayı telkin etmektedir. Buna göre bedensiz olarak yaratılan ruhlar, "ruhlar alemi" denilen bir yerde yaşamaktadır. Sırası gelenler yaşama hakkı elde eden insanların maddi bedenlerine girerek, dünya hayatını meydana getirmektedir. Bu nedenle her insanın ruhu, bedenine girmeden önce kendine özgü bir nitelikte varlığını sürdürmektedir. İnsanın ruhtan ibaret olduğu ileri sürülerek, ölümden sonra bedenini terk eden ruhun, mahiyetini tek başına sürekli koruduğu ve böylece onların ölümsüz kaldığı belirtilmiştir.³³¹ Bu anlayış Selanikli Yahudilere ilham kaynağı olmuştur. Onların inancına göre bütün ruhlar kendileri için yazılmış olan bedenlere girmeden Mesih gelmeyecektir. Bu nedenle bir an önce hamile kalıp doğurmaları için küçük yaştaki kızlarını evlendirmişlerdir. Böylelikle cennetteki ruh stoklarını

³²⁷ İbn Teymiyye, Der'uTe'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl, c.8, s.387-388. Elest bezminde alındığı iddia edilen misakın kiminden isteyerek kiminden de zoraki alındığı hususu ise seleften Süddî'den başka kimseden rivayet edilmemiş olduğu için ahad haber olarak kalmıştır. (İbn Teymiyye, Der'uTe'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl c.8, s.417, 421.) İnsanların mümin ve kâfir olarak yaratıldığını konu edinen hadislerden Ebû Said el-Hudrî hadisinin zayıf olduğu, (Tirmizî, "Fiten", 36.) diğerlerinin ise genel yaratılış özelliğini ve çocukların dünyevî hükümlerini belirtmekten ziyade Allah'ın ezelî ilmi ile ilgili bulunduğu belirtilerek bunların delil olarak kullanılamayacağı ileri sürülmüştür. (Kurtubî, el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân, c.9, s.377; Aynî, Umdetü'l-Kârî, c.8, s.178; Kastallânî, İrşâdü's-Sârî, c.2, s.439.)

³²⁸ İbn Hazm, el-Fasl fi Milal ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Beyrut 1986, c.2, s.70.

³²⁹ Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyn, Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain, Beyrut ty, s.153.

³³⁰ Bakara, 2/30-31.

³³¹ Ö.Nasuhi Bilmen, "Amerikalıların Suallerine Cevap", Sebilürreşad, c.10, sy. 228, s.34-35.

tüketerek, Mesih'in gelişini öne almaya çalışmışlardır.³³² Allah'ın kendi katında bir ruh stokunun var olduğu düşüncesi kabul edildiği takdirde insanların böyle sapık bir anlayışa sahip olmaları doğal olacaktır.

Müfessirlerin birçoğu Araf 172-173 ayetlerde haber verilen hususların gerçekleşmiş bir hakikat olduğunu söyleyerek, önemli gördükleri noktalara dikkat çekmişlerdir. Muhammed Hamdi Yazır ayete hakiki anlam yükleyenlerin konu ile ilgili izahlarını kendine has bir üslup içinde tefsirinde şu şekilde açıklamaktadır:

"Ey Resulüm! Onlara o vakti de hatırlat ki, hani Rabbin, Âdemoğullarından, şimdikilerden tutunuz da nesilden nesile ta Hz. Âdem'e varıncaya kadar Âdemoğullarının zürriyet sahibi olanlarından zincirleme olarak her birinin bellerinden zürriyetlerini aldı. Kudret eliyle seçip ayırdı. Vücuda getirdi ve onları kendi kendilerine karşı şahit tuttu. Kendi varlıklarından bile habersiz olan o şuarsuz hücrelere "Ben" ve "Ben ötesi" şuurunun, bilfiil mebdeini verdi. Her birine şuhud ve şehadet fitratını, kendi varlığında hakkın etkisini duymak ve duyurmak, itiraf etmek, tanıklık eylemek yaratılışını, insanlık ruhunu verip, hepsini varlığına ve birliğine şahit kıldı da kılarken Rabbiniz değil miyim? dedi. Üzerinizde dilediğim gibi tasarruf eden ve etmek hakkı bulunan yegâne malikiniz, mürebbiniz, yetiştirip geliştireniniz, yaratıcınız ve hâkiminiz olduğuma şahitsiniz, şahitlik edeceksiniz değil mi? diyerek, hitab-ı nefsi ile hitap eden ve emanetini yükleyen rabliğini ikrar ettirdi. Hepsisi de "evet dediler," evet pekâlâ Rabbimizsin, biz buna şahidiz dediler. Terbiye ve emaneti kabul edip şahitliği taahhüt eylediler. Hâsılı insan hiçbir şey değil iken, âlemlerin Rabb'ının, rabliğinin gereği olarak, bir üreme ve gelişme kanununun etkisi altında yaratmasının ve terbiyesinin eseri olarak şuarsız zerrelere halinde meydana çıkarılıp bütün duyguları ve zevkleriyle şuurlu birer insan fitratına geçtiler. Birer insan kimliği ve kişiliği aldılar, hiçbir muhalefette bulunmadan ve bulunamadan ilâhî takdire uydular, o vakit onlarda inkâr, küfür ve inat yoktu, dış dünyadan hiçbir şey tanımıyorlardı. İşte böyle kendileri hiçbir şey değil iken bir zürriyet halinde belden alınıp, ana rahminde dölleme ve büyümeye atılan ve mutlak "Ben" ve "ben ötesi" ilişkisi içinde zaruri bir şahitlik ve görüntü, bir etki-tepki ilişkisinin sonucu olan bir şuur fitratına girip, mükemmel bir akıl ve idrak, bir anlama ve anlatma, bir irade ve hür seçim hayatının gelişmesine doğru giden, bütün oluşum süreci içindeki

³³² Freely, Jhon, Kayıp Mesih, çev. Ayşegül Çetin Tekçe, Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul 2003, s.153.

faaliyetlerinde yalnızca O'nun emrine, kanununa boyun eğiyor ve ancak O'ndan yardım ve destek alıyorlar. Ve gerektiğinde bunun böyle olduğunu söylemeyi, şahitlik edip dile getirmeyi de bir boyun borcu biliyorlardı."³³³

Ezelde yapılan şahitliğin hakikat olarak gerçekleştiğini iddia edenlerin en büyük sığınağı Allah'ın gücü ve sorumsuzluğu olmaktadır. Şahitlik sahnesinde meydana gelen zürriyetlerin âdemoğullarının sırtlarından nasıl alındığı, onların kendilerine nasıl şahit tutulduğu ve yine onların nasıl kalu bela dedikleri gibi sorular bertaraf edilmek için akıl devre dışı bırakılmıştır. Şöyle ki; Yüce Allah'ın fiillerinin işleyiş biçimleri, kendi zatı gibi gaybi konulara girdiğinden dolayı bilinemezler. İnsanın kavrayış gücü Yüce Allah'ın zatını idrak edemediği müddetçe, O'nun fiillerinin nasıl cereyan ettiğine de akıl erdiremez. Zira bir şeyin nasıl olduğunu düşünmek, onun ne olduğunu düşünmenin ayrıntılı bir uzantısıdır. Yüce Allah'a izafe edilen bütün fiillerin nasıl olduğunu düşünmeye çalışmadan, onların birer realite olduğunu kabul etmek en çıkar yoldur.³³⁴ Her ne zaman insanla ilgili bir konuda Allah'ın otoritesi işin içine girmişse orada insan akli devre dışı bırakılmıştır. Halbuki insana akıl ve irade veren onları peygamberlerle destekleyen bizzat Yüce Allah'ın kendisidir. Akli inkar etmek Allah'ı inkar etmekle eşdeğer olsa gerektir.

Maturidi'ye göre evrendeki bütün varlıklar sonradan yaratılmıştır. Bu gerçeğin Kur'an, duyu ve istidlal ile sabit olduğunu ifade etmiştir.³³⁵ Buna göre insanın kendini ezeli bir varlık olarak düşünmemesi gerektiğini, böyle bir iddiada bulunsa bile, onu küçüklüğünden beri tanıyanların bu iddiayı yalanlayacaklarını ileri sürerek, Allah'tan başka bütün varlıkların sonradan yaratıldıklarını belirtmiştir.³³⁶

İslam kelimcileri, ruhun yaratılmış bir varlık olduğunu kabul ederler.³³⁷ Aynı varlıkta hem yaratılmışların hem de yaratılmamış varlığın sıfatlarının bulunması mümkün değildir. İlk olma özelliği sadece Allah'a aittir.³³⁸ "Allah her şeyin yaratıcısıdır".³³⁹ Bu ayet, nefsin Allah'ın yaratıklarından olduğunu, onun hiçbir varlığı istisna etmeksizin her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁰

³³³ Yazır, Hak Dini Ku'an Dili, c.4, s.2323-2325. Ayrıca Bkz. Taberi, Camiu'l-Beyan, c.10, s.546-564.

³³⁴ Bkz. Kutup, Seyyid, Fi Zilali'l-Kuran, Beyrut 2003, c.3, s.1394.

³³⁵ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.385.

³³⁶ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.11-19.

³³⁷ İbn Kayyım, er-Ruh, s. 128; İci, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam, Kahire, ty., s.260; Harputi, Abdullatif, Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi Ehl'i-İslam, yy, 1327, s. 146-147.

³³⁸ Hadid, 57/3.

³³⁹ Zümer, 39/62.

³⁴⁰ İbn Kayyım, er-Ruh, s. 140.

Ruh mu önce yaratılmıştır yoksa beden mi? Bu sorun, tamamen ruh ve beden ayırımından kaynaklanan düalist insan anlayışının bir sonucudur. İbn Hazm, "ruh bedenden önce yaratılmıştır" der.³⁴¹ Delili "Allah'ın sizi yarattık sonra size şekil verdik"³⁴² ayetidir. Ayette geçen "yaratma" ile ruhun, "şekil verdik" ile de bedenın yaratıldığını ileri sürer. Ayette geçen secde olayının ruhlar âleminde gerçekleştiği sonucuna varmıştır. Yine Araf 172 ayetine dayanarak, olayın geçtiği zaman diliminde henüz bedenlerin bulunmadığı halde Allah'ın rabliğine şahit olmanın söz konusu olduğu ileri sürülerek, ruhun bedenden önce yaratıldığı kabul edilmiştir.³⁴³

Misak olayının hakiki olarak gerçekleştiği görüşünü paylaşılanların bakış açısına göre Allah, ruhları bedenlerden önce yaratmıştır. Ruhlar bedenlerine girmeden önce kendilerine has bir alemde bulunmaktadır.³⁴⁴

Araf suresi 173. Ayeti, Allah'ın ruhları toplayıp, kendi birliğini onlara kabul ettirmesi şeklinde yorumlanmasının doğru olmadığı ileri sürülmüştür.³⁴⁵ Ayetin, ruhların bedenler yaratılmadan önce mevcut olduğu görüşünü desteklemediği ortadadır. Allah'ın bütün insan zürriyetini Âdem'in sırtından çıkararak, onlardan misak alması şeklindeki yorumu doğru bulunmamıştır.³⁴⁶ Şayet bedenden önce insanı oluşturan başka bir varlığın bulunduğu anlamında yorumlanması durumunda bir çok problem ortaya çıkmaktadır. Bireysel sorumluluk açısından Kur'an'ın ortaya koyduğu ve kendi elleriyle yaptığından başkasından sorumlu olmadığını³⁴⁷ ifade ettiği insan ve onun iradesiyle ilgili ayetlere de aykırı düşmektedir. Ayrıca kişisel kimlik açısından önemli sorunlar meydana gelmektedir.

Ruh ve bedenın farklı iki cevher olarak insanda bulunduğundan bahsetmek doğru değildir. Bunun yerine ruh ve bedenın bütüncül bir yapı içinde insanda bulunduğunu söylemek daha isabetli bir yaklaşım tarzı olsa gerektir. Yani insan, hem fiziksel hem de Kur'an'ın iç kişilik diye bahsettiği akli ya da zihni fonksiyonlara sahip bir bütünden oluşmuş bir varlıktır.³⁴⁸ Kur'an'da sıkça kullanılan "nefs" kavramından hareketle insanda bedenden ayrı ruh denilen bir cevherin varlığı

³⁴¹ İbn Hazm, el-Fasl, c.4, s.170.

³⁴² A'raf, 7/11.

³⁴³ İbn Kayyım, er-Ruh, s. 211; Bağdadi, Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal, Beyrut 1986, s.235.

³⁴⁴ Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.53.

³⁴⁵ İbn Hazm, El-Fasl, c.4, s.170.

³⁴⁶ Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.50-53; Ateş, İnsan ve Tabiat Üstü, Dergah Yay., İst., 1985, s.161-163.

³⁴⁷ Bkz. Nisa, 4/62; Kasas, 28/47; Rum, 30/36,41.

³⁴⁸ En'am, 6/93.

düşünölmüşse de, bu yaklaşım insan açısından doğru bir kavramlaştırılmayı göstermemektedir. Çünkü Arapça'da kişi veya kendi anlamında kullanılan "nefs" kelimesini "ruh" şeklinde tercüme etmek mümkün değildir. Bunun yerine yalnızca insanın manevi yönlerini bedene ait özelliklerden ayırmak amacıyla nefis yerine ruhi tabirinin kullanılması muhtemeldir. Fakat bu da ruhun bedenden ayrı bir cevher veya varlık olduğu manasına gelmemektedir.

Kur'an'da insanın ruh ve beden şeklinde iki farklı cevherinden söz edilmemesine rağmen, İslami eserlerin böyle bir ayırıma gitmesinin temelinde İslam dışı düşüncelerin katkısı olsa gerektir. Çünkü Yunan felsefesi, Hristiyanlık ve Hinduizm'de ruh ve bedenın iki ayrı cevher olduğu kabul edilmektedir. İslam'da da Gazzali'den sonraki İslam düşüncesi benzer yaklaşım içinde bulunmuştur. Ancak doğrudan Kur'an'dan hareket edilirse onun ruh ve beden şeklinde müfrit düalist ayırmacılığı tasvip etmediğı görülür. Özellikle ruhun bedenden ayrı müstakil bir cevher olduğunu kabul etmek imkansızdır.³⁴⁹

Rüya olayı da misak olayının gerçek olarak vuku bulduğuna delil getirilmektedir. Şuurlu bir yapıya sahip olan ruhun bir ürünü olduğu ve rüya görme esnasında vücudun bilgi ile ilgili bütün ünitelerinin faaliyetlerine ara verdikleri bilinmektedir. Şuurlu bir varlık olmak için fiziki bünyenin olmasının zorunlu olmadığı vurgulanmaktadır. Elest meclisinde asli benliklerini ve orada verdikleri sözlerini, bu âlemde az veya çok hatırlayanların varlığından bahsedilmektedir.³⁵⁰ Bu tür insanların başında Hz. Ali gibi ³⁵¹ Allah'ın veli kullarının geldiğı söylenmektedir.³⁵² Büyük bir çoğunluğun bu misakı hatırlayamaması, onun çok çabuk ve hızlı bir şekilde vuku bulmasıdır.³⁵³ Ayrıca Allah'ın Hz. Âdem'den teselsülen aldığı zürriyeti misak aldıktan sonra yerlerine geri iade ederken verdiği akıl nimetini geri almasından kaynaklandığı ve hatta yapılan bu sözleşmenin, ilahi hikmet gereğı insanlara unutturulduğu iddia edilmektedir.

³⁴⁹ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 68-70.

³⁵⁰ Bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, Din ve Fıtrat, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1988, s.73-74.

³⁵¹ Acili, Süleyman b Ömar, el-Futuhâtü'l-İlahiyye bi Tavhidi Tefsiri'l-Celaleyn li'd-Dekaiki'l-Huyfe, Kahraman Yay., İstanbul ty, c.2, s.209; Bilmen, Ömer, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul ty, c.2, s.1122.

³⁵² Rumi, Mevlana Celaleddin, Fihi Ma Fih, Ter: Meliha Ülker Tarıkahya, MEB yay., İstanbul 1985, s. 110; Bursevi, İsmail Hakkı, Tefsiru Ruhü'l-Beyan Tefsiri, el-Mektebtü'l-Mahmudiyye, İstanbul ty, c.3, s.275.

³⁵³ Razi, Fahreddin, Mefatihü'l-Gayb, c.15, s.50-51; Acili, el-Futuhâtü'l-İlahiyye, c.2, s.209.

Elest Bezminde ne konuştuğunu hatırladığını söyleyenlerin iddiaları dini tecrübeden öteye geçemez. Dini tecrübe³⁵⁴, kelim ilmi için bir değerlendirme ölçütü değildir. Söz konusu ilmin yöntemi ve içeriği açısından bu yaklaşımın doğru olduğu açıktır. Çünkü tecrübenin birey üzerindeki etkisinin imkânı ve değeri, kelim kanıtlamalarının dışında yer alır. Örneğin dini bir tecrübe yaşayan insan, tecrübesinin dinsel açıdan onaylanmış bir tanrı tecrübesi olduğunu kanıtlayamaz. Temel kanıtlama yöntemi olarak akli istidlali kabul eden kelim ilmi açısından, bu kişisel tecrübe, delil olamayacak kadar öznel ve kanıtlanamaz oluşuyla irrasyoneldir.³⁵⁵

Kur'an-ı Kerim'de kimsenin başkasına ait günah yükünü taşımayacağı,³⁵⁶ herkese yaptığının karşılığının verileceği³⁵⁷ belirtilmektedir. Bu ayetler açıkça göstermektedir ki ruhlar âleminde neler yapıldığının, neye söz verildiğinin bir anlamı yoktur. Çünkü bu dünyada, teklif ile sorumlu tutulmakla başlamaktadır.

"De ki, herkes yaratılışına, kendi aslî tabiatına göre davranır. Rabbimiz kimin daha çok hidayet üzere olduğunu en iyi bilir."³⁵⁸ ayet-i kerimesindeki "ya'melu" kelimesi, hakikî şahsiyetimizin bir "şey" değil, bir "fiil" olduğunu göstermektedir. Sürekli olan, hareket eden, etkide bulunan, etkileyen, irade eden, bir amaca yönelen bir fiildir. Egonun tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici davranışında saklıdır. İnsanın kişiliğini, verdiği hükümlerde, iradeli davranışlarında, gaye ve ümitlerinde aramak, anlamak ve takdir etmek zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

İslam dinine göre, herkes doğuştan masumdur. Bu sebeple, hiç kimseyi doğuştan suçlu veya günahkar görmek doğru olmaz. Her insan annesinden doğduğunda, diğer bütün insanların muhatap olduğu varlık dünyasına muhataptır. Bu

³⁵⁴ Dini tecrübe, insanın Tanrı ile buluşmasıdır. Zihinsel, duygusal ve iradeye dayanan bu karmaşık olguyu anlamlandırmada bir anlam kargaşası söz konusudur. Bu, olgunun çok boyutlu ve varoluşsal doğasından kaynaklanır. Ne ki dini tecrübeyi dini bilginin özü sayıp bir metot olarak kullananlarda bulunmaktadır.(İslam dünyasında Haris el-Muhasibi, Gazali; Batı Ortaçağında augustinus; Modern felsefede Descartes, Pascal, J.J. Rousseau; Yakın zamanda Kierkegaard, Gabriel Marcel kişisel tecrübeye dayanarak hakikat arayışına girmiştir.) Ülken, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1963, c.1, s.34. Sufiyye'nin yaklaşımlarında da dini tecrübenin kanıt olarak kullandığı görülmektedir. Öyle ki onlara göre, Tanrı hakkında bir marifete ulaşabilmek için teolojik bilgiye ihtiyaç yoktur. Kul ancak psikolojik olarak hazır olduğunda Allah ona kendini tanıtır. (Gazali, Ebu Hamid Muhammed, Mizanu'l-Amel, çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul 1971, s.31.) İnsan ruhsal hazırlığını tamamladığında bilgi aktarını çalıştırması gereksizdir. (Gazali, el-Munkız mine'd-Dalal, Hakikate Giden Yol, çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2005, s.51).

³⁵⁵ Düzgün, Şaban Ali, Allah, Tabiat ve Tanrı, s.183.

³⁵⁶ Fatır, 35/18.

³⁵⁷ İsrâ, 17/15.

³⁵⁸ İsrâ, 17/84.

muhatap olma süreci doğumundan ölümüne kadar devam eder. İnsan, tercihlerini ve hayat tarzlarını kendi yeteneklerinin kapasitesi ve muhatap olduğu varlık dünyasının sunduğu imkanlar nispetinde kendi iradesiyle belirler. İradeyi veren, çevreyi belirleyen insanın kendisi olmaması nedeniyle, her insan kendine verilen iradenin niteliği ve muhatap olduğu dış dünyadaki varlıkların konumuna göre sorumludur.

Burada önemli olan bireyin çalışma gayretidir. Davranışların iyi veya kötü, az veya fazla oluşu bu gayretlere göre belirlenir. Çünkü "insanın bir gayreti vardır. Bu hakikat, onun tanımı ve mahiyetidir. Bu mahiyet ise dış dünyada veya nefiste bil kuvve veya bilfiil özel veya genel varlıktan bir şey olmakla şartlanmış değildir."³⁵⁹

2.2. Mecaz Merkezli Anlayış

Kur'an'ın atıfta bulunduğu Allah insan iletişiminin başlangıcını temsil eden Misak, dinsel düşüncede önemli bir konuma sahiptir. Misak olayı, hadis kaynaklarında oldukça uzun sayılabilecek bir anlatım tarzıyla yer almaktadır. Bu konudaki hadislerin hemen hemen hepsi raviler açısından tenkide tabi tutulmuştur. Ayrıca anlatılan bilgilerin özellikle insan iradesi, kaza ve kader gibi konular açısından incelendiğinde, bir çok problemi barındırdığı görülecektir.³⁶⁰

Misak olayını Kur'an'ın bütününe dikkate almadan anlamak mümkün değildir. Araf suresi 172-173 ayetlerde geçen bu olayı insanlar nasıl anlamalıdır? Bu konuda sağlıklı bir sonuca varabilmek için bir takım ölçülerimiz olması gerekmektedir. Bu ölçüler şu şekilde ortaya koyabiliriz: 1-Ayet çerçevesini, 2-Siyak-Sibak çerçevesini, 3-Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesini, 4-Kainattaki fiziki ve sosyal kanunlar çerçevesini, 5-Aklı selim çerçevesini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Anladığımız mananın bunlardan birine aykırı olamayacağını bilmemiz lazımdır. Burada bir noktaya da işaret etmek gerekmektedir. "Misak olayı

³⁵⁹ İbn Sina, Şifa, Metafizik, Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2005, c.2, s. 38.

³⁶⁰ Muvatta'da yer alan bir hadiste Ömer b. Hattab'a "Rabbin ademoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış" ayeti hakkında sorulmuş. O da "Aynı şey Rasulullah'a soruldu. O da şöyle cevapladı: "Allah Adem'i yarattı. Sonra sırtını sağ eliyle sıvazladı ve sırtından Adem'in neslini çıkardı. Bunlar cehennemliklerden, cehennem ehlinin amellerini işleyenler olarak yarattım" dedi. Adamın biri "Ey Allah'ın Resulü, hangi amelden bahsediyorsun? diye sorunca, o "Allah bir kimseyi cennetliklerden yaratınca ona cennet ehlinin amelini işletir. Ölünceye kadar da cennet ehlinin amelini işletir. Ölünceye kadar da cennet ehlinin amelini işler. Böylece Allah, onu cennete koyar. Bir kulu cehennemliklerden yaratınca da ona cehennem ehlinin fillerini işletir, ölene kadar cehennem ehlinin amelini üzerinde olan bu kulu, böylece cehenneme atar" şeklinde buyurmuştur. Öncelikle hadisin munkatı olduğu bildirilmiştir. Ayrıca ravilerden Müslim b. Yezar ile Hz. Ömer arasında Nuaym b. Rebia'nın bulunduğu ileri sürülerek, bu senetle hadisini hüccet olamayacağı bildirilmiştir. Yine Müslim b. Yezar'ın da meçhul birisi olduğu söylenmiştir. Bkz. İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed, et-Temhid, 1977,V c.1, s.1-14; İbn Kayyim, er-Ruh, s. 212. Zikredilen hadis bir çok inanç problemini de gündeme getirecek niteliktedir. Benzer hadisler için bkz. İbn Hanbel, Müsned, I, 251, 299, 377; İbn Kayyim, er-Ruh, s.212-216.

insan aklının alamayacağı bir durumdur" denilerek kestirip atılamaz. Şöyle ki, akıl vahyin temelidir. Tecrübeler, tabiat kanunları, tarihin akışı ve bütün tabii delaletlerle birlikte akıl geniş bir anlama sahiptir. Kur'an'da anlaşılamaz diye bir şey olamaz.

Akla aykırı olmak ile akli aşmak farklı şeylerdir. Akli aşan şeylerin akla aykırılığından söz etmek mümkün değildir. Kur'an'da akla aykırı bir şey olmamasına rağmen, akli aşan hususlar bulunmaktadır. Bu gün için akli aşan hususların, gelecekte izah edilmesi de mümkündür. İnsanoğlunun bilgi seviyesi arttıkça, Kur'an'ı anlama seviyesi de yükselecektir.³⁶¹ Kur'an insana düşünmesini emrettiğine göre, onda insan aklına aykırı bir hususun olması imkansızdır. Kur'an'a göre akli kullanmamak büyük bir suçtur.³⁶²

2.2.1.Allah'ın Adem'in zürriyetinden misak alması:

İnsan bütüncül bir yapıya sahiptir. İnsanı oluşturan ruh ve beden birlikte yaratılır. Bedenlerden önce ruhların yaratılması söz konusu değildir. Böyle olunca da bedenlerden önce ruhlar aleminin bulunması düşünülemez. Nefis ile beden arasındaki ilişki ilintili bir ilişkidir. Nefis ile bedenden herhangi biri var olmada bir önceliğe sahip değildir. Onların her ikisi birden aynı anda var olmaktadır.³⁶³

Misak ayeti Arap dilinin kuralları veya dil terminolojisi açısından incelendiğinde ruhların bedenlerden önce yaratıldığı anlamının çıkmayacağı aşikardır. Aksine onun bedenden sonra meydana geldiğini kabul etmenin, anlam bütünlüğü bakımından daha tutarlı olacağı ortadadır. Zira ayetin öncelikle, zürriyetlerin alındığı sırtları çoğul bir ifadeyle anlatması, birden fazla insan olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu sırtlardan zürriyetlerin alınabilmesi için sırtların onlardan önce yaratılmış olması gerekmektedir. Bu durum dil kuralları açısından ayette mevcuttur. Zira "min" edatı Arapça'da bir işin başlangıç noktasını ve zamanını bildirmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle ayette ruhların yaratılması, sırtlarından alınma olayı ile başlamaktadır. O halde ayet ruhların bedenlerden önce yaratıldığı anlamını göstermemektedir. Buna göre ayetin "Allah'ın insanları O'nun varlığını kabul edebilecek kabiliyette yarattığı halde, insanların "biz bunu bilmiyorduk veya

³⁶¹ Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", s.138-139.

³⁶² Bkz. Enfal, 8/22; Nisa 4/82; Zuhuruf, 43/2, Sad 38/39, Muhammed, 47/24; Hac, 22/46.

³⁶³ Bkz. İbn Sina, Kitabu'n-Necat fil-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiyye ve'l-İlahiyye, Kahire 1938, s.187.

atalarımızın yaptıklarından dolayı bizi sorumlu mu tutacaksın? dersiniz"³⁶⁴ anlamını verdiğini kabul etmek, ayetin öncesi ve sonrasında bulunan ifadelerle, mana bakımından bir bütünlük göstermesi açısından daha uygun görülmektedir.

Zemahşeri, Araf Suresinin 172-173 ayetlerinde yer alan ahitleşme ve Allah'ın rabliğine yapılan şahitliğe temsil ve tahyil ³⁶⁵ demektedir. Ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Yüce Allah, ilahlığını ve birliğini gösteren argümanları onların gözü önüne serdi. Allah'ın onlara lütfettiği ve sapıklıkla hidayeti birbirinden ayırıcı güç kıldığı akılları ve basiretleri buna tanıklık etti. Bu suretle Allah, sanki onları kendi kendilerine tanıklık ettirmiş ve onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? dedi. Onlar da "Evet, Sen bizim Rabb'ımızsın. Senin birliğini doğruladığımız hususunda kendi nefsimize şahitlik ettik" diye cevap verdiler. Bu şekildeki benzetme üslubuna, Allah ve O'nun elçisinin sözlerinde ve yine Arapların sözlerinde oldukça sık rastlanılmaktadır. Söz konusu temsil üslubuna Fussilet suresi 11. ve, Nahl suresi 40. ayetler örnek olara verilebilir. ³⁶⁶ İnsanoğlunun bedenleri ile birlikte dünyaya gelmelerinden önce zerrelere halindeki zürriyetlerinden yani ruhlarından topluca alınmış bir sözleşme yoktur. Söz konusu ayetteki tanıklık etmeyi kabul etme ve sözü edilen sözleşme mecazi ve sembolik manada olup bedenlerin yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Bu makamda söz olmadığı bilinmektedir. Buradaki söz, bir temsil olup, mananın canlandırılmasıdır. ³⁶⁷

Ebu Mansur Maturidi ile birlikte bazı Ehli Sünnet alimleri de yukarıda zikri geçen görüşü benimsemektedirler. Ezelde ruhlardan misak alınmadığına kani olduklarını ve bunda da bir fayda bulunmadığına inandıklarını kaynaklar bildirmektedirler. ³⁶⁸ Maturidi'ye göre ayet, insanların Allah'ın varlığını kabul edebilecek yetenekte yaratılmış olduğunu bildirmektedir. ³⁶⁹ Buna göre söz konusu olay bütün ruhların bir araya toplanarak bir defada gerçekleşmemekte, aksine sürekli

³⁶⁴ Müşriklerin atalarının yolunu takip ettikleri ve bununla övündüklerine dair ayetler için bkz. Maide, 5/104; Şura, 36/74; Lokman, 31/21. vb.

³⁶⁵ Canlandırma ve kurgulama

³⁶⁶ "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen olur". (Nahl, 16/40.) "Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de, "İsteyerek geldik" dediler." (Fussilet, 41/11).

³⁶⁷ Zemahşeri, Keşşaf, c. 1-2, s.397. Araplar şöyle derler: "Duvar kazığa, "Beni niçin yarıyorsun? Niçin meşakkat veriyorsun? deyince, kazık, "Bunu beni çakana sor. Arkamda bulunan o kimse rahat bırakmıyor ki... dedi." Bir şair de, "Havuz doldu ve "Yeter artık, beni yani suyum kes! dedi" demiştir. Razi, Mefâtihu'l-Gayb, c.15, s.53

³⁶⁸ Maturidi, Te'vilâtü Ehlü's-Sünne, thk. Fatıma Yusuf el-Haymi, Beyrut 2004, c.2, s.304-305; Pezdevi, Usulu'd-Din, s.305; Ebu Hayyan, Tefsiril Bahril Muhit, c.4, s.420.

³⁶⁹ Maturidi, Tevilâtü'l-Kuran, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, Te'vilâtü'l-Kur'ân, thk. H.İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, c.6, s.106 ;Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. 4, s. 2324.

olarak her insan için geçerli bulunmaktadır. O yüzden bu tür ifadeler temsil kabilinden birer sembolik anlatım tarzı olarak kabul edilmiş ve ayetin insanın psikolojik yapısı itibariyle yaratıcısına "sen bizim Rabbimizsin" diyecek şekilde bulunduğunu belirtmiştir.

Ebû Hanife, el-Fıkhu'l-Ekber adlı eserinde "Allah, Adem'in zürriyetini onun sülbünden çıkardı, akıl ihsan edip kendilerine hitap etti, iman etmelerini emretti ve küfürden sakındırdı. Onlar da Allah'ın Rab oluşunu kabul ettiler. Bu durum onlardan gerçekleşen bir iman oldu. İnsanlar işte bu fitrat üzere dünyaya gelir. Bundan sonra inkar eden kimse bu imanı değiştirmiş ve bozmuş olur; kim de iman edip tasdik ederse bu iman üzere sabit olur ve bu imanı devam ettirmiş olur."³⁷⁰ demektedir. Keza Ebû Hanife aynı eserde "Allah kullarından hiçbir kimseyi küfür veya imana zorlamamış, onları mümin veya kâfir olarak yaratmamış; onları iman ve küfürden uzak sırf şahıslar olarak yaratmıştır. Küfür de, iman da kulun kendi fiilidir."³⁷¹ demektedir. Bu durum 'iman-ı fitrî' ile 'iman-ı kesbî' şeklinde ikiye ayrılarak açıklanmıştır. Buna göre doğuştan var olan fitrî iman, elest-bezminden beri bütün insanlarda mevcuttur ve bütün insanlar bu imanla dünyaya gelmektedirler. Kesbî iman ise daha sonra insanın hür iradesi ile elde ettiği imandır.³⁷² Bu âlemde iradesiyle Allah'ın varlık ve birliğini kabul eden kimse, fitrî imanı tasdik etmiş ve doğuştan gelen bu imanını devam ettirmiş olmaktadır. Tanrıyı inkâr eden kimse ise fitrî imanı bozmuş, değiştirmiş olmaktadır.

Abdülcebbar'a göre ise bunun manası, Allah'ın onların sırtlarından akılları mükemmel bir zürriyet çıkarması, onlardan misak alması ve akıllarının onlara verdikleriyle kendi nefislerine onları şahit tutması³⁷³ şeklindedir. Kur'an bu üslupla adeta Allah'ın uluhiyeti fikrinin insanın doğasına yerleştirildiğini ispat etmektedir. Bunun da kavranılabilir açık bir olgu olarak meydana geldiğini anlatmak istemektedir.

İbn Kesir de söz konusu tanıklığın, insanın içindeki Allah'ı tanıma sezgisi olduğunu söylemekte ve ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Allah burada, ademoğullarının zürriyetlerini bellerinden çıkardığını, kendilerinin Rabbi ve sultanı olup, Allah'tan başka tanrı bulunmadığını, kendi kendilerine tanıklık ettirdiğini

³⁷⁰ Ali el- Kârî, Muhammed, Şerhu Ala Fıkhi'l-Ekber, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1998, s. 148-149.

³⁷¹ Ali el-Kârî, Şerhu Ala Fıkhi'l-Ekber, s. 148-150.

³⁷² Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, s. 148-149; Ebu'l-Müntehâ, Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, İstanbul 1307, s. 13.

³⁷³ Abdülcebbar, Ebu'l-Hüseyn, Tenzihu'l-Kur'an, s.153.

bildirmektedir. Yani Allah, onları kendisinin varlığını itiraf edebilecek kabiliyet ve istidadında yaratmış ve bu itirafı onların yaratılışlarına koymuştur.³⁷⁴

İnsanlar kendilerine verilen akıl, fikir ve basiret ile etraflarına konulan çeşitli ayetler yardımı ile Allah'ın varlığını ve birliğini kavramaktadırlar. Misak olayında da O'na şahitlik etmişlerdir. Aynı zamanda bu itirafları, kendileri için hidayeti dalaletten ayıran bir ölçü olmuştur. Bu suretle sanki Allah, onları kendi kendilerine şahitlik ettirip "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demiş, onlar da "Evet Sen Bizim Rabbinizsin, Senin vahdaniyetini doğrulamak üzere kendi nefsimize şahitlik ettik" demiş olmaktadır. Bir başka ifade ile Allah beşer ruhuna yaratılıştan akıl ve basireti ihsan etmiştir. Enfüs ve afakta bir takım deliller ortaya koymuştur. Böylece onları mükemmel şekilde donatıp Rabları olduğunu bilmeye, tanımaya yöneltmiştir. İnsanlar da doğuştan gelen bu donanımlar ile Allah'ı tanımaya yönelmiş olmaktadır. Allah'ın onları emir ve hitap yoluyla itirafa sevk etmesi, onların da tereddüt etmeden bunu kabul ve icabete koşmaları şeklinde teşbih ve istiare olarak tasvir edilmiştir. Bu görüşe göre, burada bilinen şekli ile gerçek hayatta olduğu gibi karşılıklı konuşma ve sözleşme şeklinde bir mukavele olarak düşünmek doğru değildir. Sanki öyle denilmiş ve karşılığında öyle cevap alınmış gibi hukuki geçerliliği olan kuvvetli bir fitri misaktır. Yani bu sözleşme dil ile söylenmiş sözlü ve ikrara dayanan mahiyette bir misak değildir.³⁷⁵

Misak sözleşmesinden bahseden ayette ruhlar âlemine ve orada Allah'ın rablığına dair yapılan şahitliği gösteren bir ifade yoktur. İnsan bir bütündür. Ruh ile beraber yaratılır. Ruhlar âlemi denilen şey, bilinenin tam tersine öldükten sonra ruhların toplandığı yerdir.³⁷⁶ Buradaki şahitlik, fitri olup söz ile yapılan bir ahitleşme değildir.³⁷⁷ Nitekim Allah "yere ve göğe gelin dediğinde her ikisi de isteyerek veya istemeyerek emre uyduk dediler"³⁷⁸ şeklindeki ayette de böyle bir anlatım vardır. Gerçekte ne göğün ve ne de yerin iradesi vardır. İradesiz bir varlığın mükemmel bir irade ve kuvvet karşısındaki durumu, O'nun iradesine teslim olmaktır. Yani Allah'ın iradesine doğru isteklilik içinde meyletmektir.

³⁷⁴ İbn Kesir, Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim, c.6, s.447-448.

³⁷⁵ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.4, s.2323-2333.

³⁷⁶ Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988-1991, c.3, s.413; Ateş, İnsan ve İnsan Üstü, s.161-166; Güler, Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, Ankara Okulu Yay., 2000, s. 122-127.

³⁷⁷ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.392.

³⁷⁸ Fussilet, 41/11.

Ahd, ancak akıllı varlıklardan alınabilir. Eğer Allah bu sözü o zürriyetlerden almış olsaydı, o zaman söz konusu olan zerrelere akıllı olması gerekirdi.³⁷⁹ Bu durumda o âlemde verdikleri sözü, bu âlemde de hatırlamaları gerekirdi. Hatırlanılmayan bir ahid, kıyamet günü insanların aleyhinde nasıl delil olarak kullanılacaktır?³⁸⁰ Böylesine önemli bir olayı hiç kimsenin hatırlamaması mümkün müdür? Ruhun, ölen bir bedenden çıkarak tekrar yeni doğan bir beden ile dünyaya gelmesi inancının batıl olması, o ruhun daha önceki beden ile ilgili hayatına dair her hangi bir şeyi hatırlayamamasından dolayıdır. O zaman bu iki görüş arasında pek fazla bir fark kalmamaktadır.

İlim maluma tabidir. Bilginin olması için bilinecek şeyin olması gereklidir. Objenin olmaması durumunda bilginin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bilinen, bilginin varlık şartıdır. Bunu insan için kullanmakta bir sakınca yoktur. Bilmenin, bir fiilin meydana gelmesi için kendi başına bir sebep olmadığı bilinmektedir. Hiçbir şey sırf biz bildiğimiz için meydana gelmez. Tam tersine bizim bir şey hakkında bilgi sahibi olmamızın sebebi, o şeyin var olmasıdır.³⁸¹

Güneş her şeyi aydınlatmaz, karşısında bulunan şeyi aydınlatır.³⁸² Güneşin bir şeyi aydınlatabilmesi için o şeyin var olması gerekir. Olmayan bir şeyi güneşin aydınlatması nasıl mümkün değilse, bunun gibi varlığı olmayan bir insana bir fiil isnat etmek de o derece mümkün değildir. Tanrısal etkilerin olabilmesi için insanın var olması kaçınılmazdır.

Kalu Bela diye isimlendirilen mecliste zürriyetlerin, şimdiki insanların aynısı mı gayrısı mı olduğu sorusu akla gelmektedir. Ama buna rağmen zorunlu olarak gayrısıdır denilecektir. O halde bu insanlar için iki şık vardır. Birincisi bunların menî, alaka, mudga olmadıkları halde, akıllı ve anlayışlı olarak bu sözleşmeye güç yetirebilir halleri ile kalmalarıdır. İkincisi bu halleri ile kalmamış olmaları söz konusudur. Eğer kalmamışlarsa, insanın dört kez hayat sahibi olması gerekir. Bu durumda da bir insanın üç defa öldüğünü kabul etmek gerekir. Bu ise "Ya Rabbi bizi iki kez öldürdün, iki kez dirilttin"³⁸³ ayetinde geçen sayıya ters düşmektedir.³⁸⁴

³⁷⁹ Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.51-53; Kurtubî, el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân, c.9, s.378-379; Bilmen, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, c.2, s.1122; Ateş, Süleyman, İnsan ve İnsanüstü, s.165.

³⁸⁰ Bkz. Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.51-54; Bilmen, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, c.2, s.1122.

³⁸¹ Akbulut, "Ahmet, Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", s.146

³⁸² İbn Sina, Şifâ, Metafizik, c.2, s.152.

³⁸³ Mümin, 40/11.

Zürriyetler ile yapılan elest sözleşmesi, ya yapıldığı zaman ya da teklif âleminde geçerli bir hüccet olması için alınmıştır. Bu sözleşmenin, yapıldığı zaman için alınması gereksizdir. Zira orada onların böyle bir söz vermesi, ceza ve ödüle tabi tutulmalarını gerektirmez. Bu âlemde ise, ezelde verilen sözün unutulması sebebiyle bir bağlayıcılığı kalmamaktadır.³⁸⁵

Her doğan çocuk "elest sözleşmesi"³⁸⁶ üzere dünyaya fitri bir imkân ile gelmekte ise de muteber olanı, kanun koyucu tarafından emredilen ve kişinin fiilleri ile hasıl olandır. Çünkü Allah katında makbul olan, kulun fiilleri ve seçmesi ile meydana gelen imandır.

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu söz konusu ayetle istidlâl ederek dinin insan yaratılışında fitrî olduğunu, Allah'ın varlığı ve vahdaniyeti şuurunun insanın varlık yapısına yerleştirildiğini belirtmişlerdir. Kelâm ilminde Allah'ın varlığı isbat edilirken 'fitrat delili' veya 'kabul-i amme delili'³⁸⁷ adıyla yapılan istidlâlin dayanaklarından biri de sözü edilen mîsak âyetidir. Bu delile göre insanda Allah'ın varlığını bilme, maddenin ötesinde kadir-i mutlak bir yaratıcının varlığını duyma fitrî bir keyfiyettir. İnsanın bu biliş, duyuş ve kavrayışında, taklid ile kesbin, nazar ile istidlâlin herhangi bir dahli yoktur. Allah'ın varlığı ve birliği şuur, insan olmanın gereklerindendir. İnsanı insan yapan zatî vasıflarındandır.³⁸⁸

Descartes'in 'düşünüyorum, o halde varım' ifadesinde olduğu gibi insan kendi varlığını zorunlu olarak idrak eder. Ancak insanın Allah'ın varlığını bilmesi böylesine açık ve zorunlu değil, düşünme ile açığa çıkan istidlâlî bilgidir. Bu noktada insanın kendi varlığını fark etmesi nasıl fitrî bir bilinç ise Allah'ı tanıması da ona yakın bir bilinçtir. Ne var ki Allah'ın varlık ve birliğini bilmek, insanın kendi varlığının farkında olması kadar açık-seçik değildir. Ulûhiyet inancı kendi varlığını idrak etmenin altında yatan gizli bir şuurdur ki açık bilinç haline gelmesi dikkate veya içten ve dıştan gelecek uyarıcılara bağlıdır.³⁸⁹

³⁸⁴ Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.53.

³⁸⁵ Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.15, s.51-55; Bilmen, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, c.2, s.1122.

³⁸⁶ "Her çocuk İslam fitratı üzerine doğar. Sonra annesi-babası onu Yahudileştirir, Hristiyanlaştırır veyahut Mecusileştirir. Nihayet bunu dili ile açığa vurur. Ya şükredenlerden yahut küfredenlerden olur." Müslim, "Kader" 25. Bu hadise göre insan, içinde Allah'a inanma imkanını barındırarak varlık sahasına gözlerini açar. Yani Allah'a inanma imkanı, insanın yaratılışından kaynaklanır. O büsbütün sonradan kazanılmış değildir.

³⁸⁷ Topaloğlu, Bekir, "Allah", DİA, c.2, İstanbul 1992, s. 474-477

³⁸⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, Ankara 1981, c.2, 204; Topaloğlu, Bekir, "Allah", DİA, c.2, s.475.

³⁸⁹ Bkz. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.3, s.2325-2326; Aksekî, Ahmed Hamdi, İslâm, İstanbul 1966, s. 151-153. Düzgün, söz konusu ayetin, insanın hürriyetinin ve bireyselliğinin kaynağı olduğunu belirtmektedir. "Her şeyden

İnsanlar kendilerinde Allah'ın varlığı hakkında gerçekleşen bilgiden dolayı Allah'ın varlık ve birliğini tasdik etmişlerdir. Allah da insanları bu bilgi ve kabul-iman üzere yaratmıştır. Her insan fitratlarına işlenmiş bilgi ve içgüdüsel iman üzere dünyaya gelmektedir. Ancak insanoğlunun bu fitrî iç güdüsel Allah bilgisi ve imanı, her insanda bulunduğu için sorumluluk gerektiren hakiki iman değildir.³⁹⁰ Nazarı dikkate alınan ve din tarafından emredilen insanın akıl ve iradesi ile elde ettiği imandır. Fitrî iman ise bu konuda yeterli değildir.³⁹¹ Nitekim Hz. Peygamber, çocukta fitrî iman mevcut olmakla beraber, "ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusî yapar" buyurmakla dünyevî hüküm açısından çocuğa ana babanın hükmünün verildiğine ve fitrî imana itibar edilmediğine işaret etmiştir. Bu sebeptendir ki Allah, insanlarda doğuştan mevcut olan yeteneklerle yetinmemiş onlara gerçekleri bildirecek peygamberler göndermiştir.³⁹²

Yüce Allah, insan dışındaki varlıklar adına da tek taraflı olarak soru cevap şeklinde konuşma yapmıştır. Bunun örneği Kaf suresinin 30. ayetidir. Bu ayette "Biz o gün cehenneme: 'Doldun mu?' diyeceğiz. O da: 'Daha fazla var mı?' diyecektir."

Alusi, Allah'ın cehennem ile soru cevaplı konuşmasını hakikat olarak ele almıştır. "Hakikat mümkün iken ahiret işleri dünyaya kıyas edilmemelidir"³⁹³ görüşündedir. Yazır ise çoklarının bu soru cevabı tasvir şeklinde yorumladıklarını, bazılarının ise hakikat olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir. Yazır ilgili ayet hakkında daha önce söylenen görüşleri aktarmakla yetinmiş her hangi bir tercihte bulunmamıştır.

Aşur, buradaki konuşmayı farklı şekillerde ele almaktadır. Öncelikle, sözün hakiki olduğunu, vasıtasız olarak yaratmış olduğu varlıkların adına Allah tarafından söylendiğini belirtir. Cehennem'in konuşmasını ise iki türlü değerlendirmektedir. Birincisi cehennem'in konuşması hakikidir. Çünkü sesleri, seslerin oluşturduğu

önce Allah, insanlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye soruyor. Bu soruyla onlara evet ya da hayır deme alternatiflerini sunuyor. Doğrudan doğruya "Ben sizin Rabbinizim" demiyor. Seçme ve tercih hürriyetini böylece Allah ilk başta insana vermiş oluyor. İkinci olarak Allah'ın hitabı teker teker her ferdedir. Hiç kimsenin başkası adına olumlu veya olumsuz cevap verme hakkı yoktur. Bu durum ferdi sorumluluğum da temelini oluşturur. Gönderilen bütün peygamberler, insana ezelde verdiği bu sözü hatırlatırlar. İnsanlardan gereğini yerine getirmelerini isterler. Kur'an-ı Kerim bunu şöyle dile getiriyor: "O halde sen onların üzerinde bir zorba değilsin." (Ğaşiye, 88/22) Allah da insanla yaptığı ve kendisini ona bağlayan hürriyeti esas alıcı misaka sadık kalmakta ve ona ters davranmamaktadır. Düzgün, Ş.Ali, Din Birey Toplum, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 46-48.

³⁹⁰ İbn Teymiyye, Der'uTe'ârüzi'l-Akl ve'n-Nakl, c.8, s.437-438; Aynî, Umdetü'l-Kârî, c.8, s.179; Kastallânî, İrşâdü's-Sârî, c.2, s.439; c.7, s. 275,

³⁹¹ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, c.25, s.120; Kastallânî, İrşâdü's-Sârî, c.7, s.275.

³⁹² İbn Kayyim, Ruh, s. 167.

³⁹³ Alusi, Ruhul-Meani, c.26, s.187. Krş: Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.6, s.4518-4519.

harfleri ve harflerin oluşturduğu kelamı yaratan Allah'tır. İkincisi cehennemin konuşması mecazidir. Azap ehlinin kendisine atılması bu sayede genişlemesine delalet etmesindeki durumunu ifade etmektedir³⁹⁴ der. Bizce Aşur bir ikilem içerisindedir. Bir söz aynı anda iki farklı anlamda kullanılamaz. Söz ya mecazidir, ya da hakikidir.

Zemahşeri ise, "soru ve cehennemin cevabı, kalpteki mananın tasviri ve tespiti açısından bir canlandırmadır."³⁹⁵ görüşündedir. Bütün varlıklar Allah'ın koymuş olduğu yasalara uygun hareket etmektedir. İnsan dışındaki varlıkların bu yasalara itiraz hakları bulunmamaktadır. Allah'ın insan dışındaki varlıklar ile iletişimi, onlar adına hareket etmekle gerçekleşmektedir. Bu bakımdan Zemahşeri'nin görüşünün en uygun görüş olduğu kanaatindeyiz.

2.2.2.Allah'ın peygamberlerden misak alması:

Allah'ın, yaratmış olduğu insanlara teklifte bulunması mümkündür. Bu ise ancak risalet ile gerçekleşebilir. Allah, tekliflerini elçileri aracılığı ile kullarına ulaştırır. Allah'ın emir ve nehiylerini insanlara ulaştırabilecek olanlar ise peygamberlerdir. Bu anlamda Allah ile insanın ilişkisi peygamberler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın insanlara teklifte bulunması ise ilahi iradeyi ilgilendirmektedir.³⁹⁶ Allah peygamber göndermekle insanlara iyilik yapmıştır.³⁹⁷

Allah tarafından dini tebliğ ile görevlendirilen bütün peygamberlere elçi denmektedir. Peygamberler bu elçilik görevini yerine getirirken, Allah ile ne tür bir iletişim sağladıklarını ve bu iletişimin şeklinin nasıl gerçekleştiğini diğer insanların bilmesi mümkün değildir. Elçilerin en önemli görevi tebliğdir. Tebliğ, risalet görevini üstlenen peygamberlerin Yüce Allah'tan aldıkları ilahi mesajı, tam ve eksiksiz bir şekilde insanlara iletmesi demektir. Allah, insanların içinden seçmiş olduğu elçilerinin, emanet, sıdk, fetanet ve tebliğ sıfatlarına sahip oldukları bilinmektedir. Yani peygamberin görevini Yüce Allah belirlemiştir. Şu ayetler bu durumun en güzel örnekleridir: "Ey Muhammed, senin görevin sadece tebliğden ibarettir", "Peygamberlerin tebliğden başka hiçbir görevi yoktur."³⁹⁸

³⁹⁴ Aşur, Tahir, Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir, c.26, s.317-318.

³⁹⁵ Zemahşeri, el-Keşşaf, c.1-2, s.397.

³⁹⁶ Akbulut, Ahmet, Nübüvvet Üzerine, Ankara 1992, s.9-14.

³⁹⁷ Al-i İmran, 3/164.

³⁹⁸ Maide, 5/67,99; Ra'd, 13/40.

Allah'ın, peygamberlerle sözleşme yaptığı ifade edilen ayetleri inceleyelim. "Yüce Allah, peygamberlerden, "Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz" diyerek söz almış, "Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?" dediğinde "Kabul ettik" cevabını vermişler; bunun üzerine "O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim" buyurmuştu."³⁹⁹

İnsanlığa gönderilen elçilerin tamamı birbirinin devamıdır. Çünkü tamamı Allah tarafından gönderilmişlerdir. Aynı hakikati zamanlarına ve şartlarına göre tebliğ etmişlerdir.⁴⁰⁰ Bu ayetteki misaktan maksat, Allah Teala'nın, kendi emrine boyun eğmenin vacip olduğunu gösteren delilleri peygamberlerin akıllarına yerleştirmesidir. Yüce Allah açık veya gizli her şeyi bütün ayrıntılarıyla açıklamıştır. Buradaki gibi bir tanıklık talep etmesi O'nun buna olan ihtiyacıyla açıklanamaz. "Ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim" cümlesi ise bu sözün bağlayıcılığına güç katmak ve bundan dönmekten sakındırmak içindir.⁴⁰¹

Allah'ın peygamberlerden misak aldığını bildiren diğer ayet Ahzab suresi 7 ayettir. "Hani bütün peygamberlerden; senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan, Meryem oğlu İsa'dan sadakat sözü almıştık. Onlardan ağır sorumluluk taşıyan bir söz almıştık." Hâlik-ı Mutlak, bütün peygamberlerden, ümmetlerini imana ve Allah'a ibadete davet edeceklerine dair söz almıştır. Bu misakı bütün peygamberlerden aldığı gibi, Hz. Muhammed'den, Hz. Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan, Meryem oğlu İsa'dan da almıştır. Bunların özellikle zikredilmesi şanlarına dikkat çekmek, Peygamberimizin önce zikredilmesi ise ta'zim içindir. Yani başta sen olmak üzere ulü'l-azm peygamberlerden de pek sağlam bir söz aldık manasıdır.

³⁹⁹ Ali İmran, 3/81. Yazır göre, "Allah önce gelenden sonra gelene, sonra gelenden öncekine böyle karşılıklı ve ilahi şahitlik altında kabul edilmiş bir tasdik anlaşması vardır. Hepsini, kendilerini tasdik eden Hz. Muhammed'e iman ve yardım için Hak Teala'ya söz vermişlerdir. İlim ve hak şahitliğinin hükmü budur." Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.2, s.1140-1141; Komisyon, Kur'an Yolu, c.1, s.618-619. Bazı tefsircilere göre ise, burada kastedilen bizzat peygamberlerden söz alınması değil, onların kendi ümmetlerinden Hz. Muhammed geldiğinde ona iman edeceklerine ve ona destek vereceklerine dair söz almış olmalarıdır. Taberi, Taberi, Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an, c.5, s.546; İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, c.1, s.463-464. Bir başka bakış açısına göre, burada kastedilen kendilerini peygamberlerin çocukları sayan İsrailoğulları'ndan veya kendilerini peygamberlik vermeye daha layık gören Ehl-i Kitap'tan alınan misaktır. Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s. 173. Ayette geçen soru cevap ifadeleri Allah ile peygamberleri arasında, ya da peygamberlerle ümmetleri arasında geçen konuşmalar olarak düşünülmüştür. "O halde şahit olun" cümlesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Birincisi bu ikrarı verenlerin birbirine tanıklık etmesidir. İkinci meleklerin bu konuşmaya tanıklık etmesidir. Üçüncüsü elest bezminde olduğu gibi herkesin kendi verdiği söze şahit olmasıdır. Dördüncüsü kimsenin bu misakı bilmediği yönünde mazeret ileri sürememesi için bunun herkese açıklanmasıdır. Beşincisi verilen sözden iyice emin olunmasıdır. Altıncısı peygamberlerin ümmetlerinden söz almaları ihtimaline göre, onlardan buna şahitlik etmeleri istenmiştir. İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, c.1, s.466,467; Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.8, s.127.

⁴⁰⁰ Abduh, Muhammed, Tevhid Risalesi, Ter: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara 1986, s.52.

⁴⁰¹ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.174.

Allah, doğrulardan doğruluklarını sormak ve iman etmeyen inkarcılara da can yakıcı azabı hazırlamak için bunu yapmıştır. Peygamberlerin davetine uyanlar mükâfatını, uymayanlar da cezasını göreceklerdir. Yüce Halik her kavme bir peygamber göndermiş, o peygamberi vasıtasıyla onlara doğruyu göstermiştir.

Bu ayette geçen misak farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Birincisi, Peygamberlerden alınan "mîsak" ile, onların peygamber olarak gönderilmeleri ve onlara tebliğin emredilmiş olması kastedilmiştir.⁴⁰² İkincisi Cenâb-ı Hak burada özellikle dört peygamberden bahsetmiştir ki, bunlar Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'dır. Zira Musa ve İsa'nın, Hz. Muhammed zamanında da yaşayan birtakım ümmetleri vardı. Böylece Yüce Allah bu ikisini, kavimlerine karşı bir hüccet olsun diye zikretmiştir. İbrahim'i Arapların, onun faziletini kabul etmeleri ve dinin korunmasını emrettiği bazı şeylerinde ona uymalarından dolayı zikretmiştir. Nuh'a gelince o da, insanlığın ikinci aslı, yani atası olmasından dolayı zikredilmiştir.⁴⁰³

Üçüncüsü Cenâb-ı Hak, "Biz onlardan öyle sapasağlam bir misâk aldık..." buyurmuştur. Misakın, "böylesine sapasağlam" olması, onların, peygamberler olarak gönderilmeleri hususunda yaptıkları şeyler hususunda sorumlu tutulmalarıdır. Nitekim Allah Teala, Araf suresi 6. ayette "Elbette biz, peygamberlere soracağız" buyurmuştur.

Peygamberler üzerlerine düşen vazifeyi yaparken belli esaslara riayet etmeleri gerekmektedir. Bunlardan biri de "ihtar edip müjdelemeleridir". Yani yılmadan devamlı olarak her şartta insanlara öğüt vermeleridir.

Bu ifade peygamber de olsa Allah-insan ilişkisi bakımından anlamlıdır. Yüce Allah insanları temsilen peygamberlerle sözleşme yapmakla peygamberlere büyük bir şeref bahsetmiştir.⁴⁰⁴ O peygamberlere iman edenler kurtulmuşlardır. Çünkü Yüce Allah, peygamber göndermeden hiçbir kavmi helak etmemiştir.

⁴⁰² Râzi, Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb, c.8, s.127.

⁴⁰³ Çünkü, Tûfan'dan sonraki insanlar Nuh'dan başlar. Bu İzaha göre şayet birisi, "O halde, Nuh'dan ziyade Adem'in zikredilmesi daha uygun düşerdi" diyecek olursa, şöyle cevap verilir: Hz. Adem'in yaratılışı, dünyayı mamur edip şenlendirmek içindir. Peygamberliği ise, soyunu ve evlatlarını irşâd içindir. İşte bundan ötürü, onun zamanında, hiçbir kavim helak olmamış, hiçbir kavme de azab olunmamıştır. Nuh'a gelince o, inzâr için, nebî olarak gönderilmiştir. İşte bundan dolayı da onun kavmi imha edilmiş ve sularda boğulmuştur. Bkz. Razi, Fahrüddin, Mefâtihu'l-Gayb, c.25, s.198;

⁴⁰⁴ Bkz. Zemahşeri, Keşşaf, c. 1-2, s.55.

2.2.3.Allah'ın Ehl-i Kitap'tan misak alması:

Kitabın mahiyeti, neşr, beyan ve hakikatleri ve hükümleri tebliğ içindir. Buna göre bir kitaba sahip olmuş bulunmak, kitap ehli ve okur yazar olmak, o kitabın neşr ve beyanını üzerine almaktır. Allah'tan gelen kitapların hepsinde, bunların hakkıyla neşr ve beyanı emir, teklif ve iradi delillerle ispat olunmuştur.

Allah Teala gönderdiği kitapları insanlara tebliğ etme ve açıklama işini başta ilgili peygamber olmak üzere o dinin mensuplarına emretmiştir. Nitekim Ali İmran suresi 187. ayette belirtildiği üzere Tevrat'ta Yahudilerden, İncil'de de Hristiyanlardan, kendilerine indirilen kitabı ve içerisindeki hükümleri insanlara açıklayacaklarına, onu gizlemeyeceklerine dair söz almıştır. Ayette geçen "letübeyyinünnehü" kelimesi hangi dönemde olursa olsun ilahi kitaptan bir şeyler gizleyenlerin görevini yerine getirmediğini beyan etmektedir.⁴⁰⁵

Zikri geçen ayet bilgisi olup da onu insanlara açıklamayan veya gizleyen herkes için geçerlidir. Bir bakıma kendilerine Kur'an verilmiş olan Müslümanlardan da böyle ahitleri alınmış bulunduğunu delalet yoluyla hatırlatır. Müslümanlar Kur'an-ı çok iyi korumuş ve kuşaktan kuşağa nakletmişlerdir. Buna rağmen onun anlamını insanlara yeterince açıklayamamışlardır. Kur'an'ın anlaşılmasına engel olan en önemli sebep önceki dönemlerde, ümmet mezheplere ayrılmış, her grup Kur'an'ı anlama yerine onun kendi mezhebini destekler mahiyette olan ayetlerini almış, aykırı olanlarını ise tevil etmiştir. Halk da bunları takip ederek gruplara ayrılmış ve her bir grup bir mezhebin kitaplarını okumayı tercih etmiştir. Sonuçta öyle bir zaman gelmiştir ki herkes Kur'an'ın hidayet ve hakemliğine başvurmayı bırakmış, kendi grubunun yaşayan veya ölmüş alimlerine başvurmuştur.⁴⁰⁶

a) İsrailoğullarından misak alınması:

Bakara suresi 83-84 ayetlerde İsrailoğullarından alınan misaktan bahsedilmektedir. "Hani, biz İsrailoğullarından, "Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, anne babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz, namazı kılacaksınız, zekatı vereceksiniz" diye söz almıştık. Sonra pek azınız hariç, yüz çevirerek sözünüzden döndünüz." "Vaktiyle sizden, birbirinizin kanlarını

⁴⁰⁵ Bkz. Nisa, 4/154,155

⁴⁰⁶ Bkz. Rıza, Muhammed Reşid, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr), Beyrut 1999, c.4, s.279.

dökmeyeceğinize, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacağınıza dair de söz almıştık. Siz de kabullene geldiniz. Hala da buna şahitlik ediyorsunuz."

Bu ayetlerde İsrailoğullarının yükümlü kılındıkları dini ve ahlaki vecibelerden bazıları hatırlatılmaktadır. Allah'ın Hz. Musa aracılığıyla bildirdiği ifade edilen on emir şöyle sıralanır. 1-Allah'tan başka ilahların olmayacak. 2-Kendin oyma put yapmayacaksın. 3-Allah'ın ismini boş yere anmayacaksın. 4-Cumartesi günü hiç bir iş yapmayacaksın. 5-Babana ve anana hürmet edeceksin. 6-Katletmeyeceksin. 7-Zina etmeyeceksin. 8-Çalmayacaksın. 9-Yalancı şahitlik yapmayacaksın.10-Komşunun hiç bir şeyine göz dikmeyeceksin. Konumuz olan ayetlerde sıralanan yükümlülükler arasında on emrin cumartesi yasağı dışında kalanları, bütün peygamberlere gönderilen kutsal kitapların ortak öğretileridir. Kur'an-ı Kerim'de Müslümanlar da bu tür vecibelerle yükümlü kılınmıştır.⁴⁰⁷ Ahlaki kurallar, ana sözleşme gereği bütün insanlığın içerisine İlahi kaynak tarafından kodlanmıştır.

Maide suresi 12 ayette ise "Andolsun ki Allah İsrailoğullarından söz almıştı. Onlardan on iki de temsilci göndermiştik. Allah onlara şöyle demişti: "Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılsanız, zekatı vererseniz, peygamberlerime iman eder ve onları desteklerseniz, bir de Allah rızası için borç vererseniz andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi mutlaka altlarından ırmaklar akan cennetlere koyarım. Artık bundan sonra içinizden kim inkar ederse kesinlikle doğru yoldan sapmış olur."⁴⁰⁸

Bu ayette haber verilen olay, Allah'ın İsrailoğullarını Firavun'un elinden kurtarmasından sonra gerçekleşmiştir. Firavun'un şerrinden kurtulan israiloğulları, Hz. Musa vasıtasıyla Kudüs'e gönderilerek orayı kendilerine vatan yapmaları ve orada hüküm süren Ken'aniler ile mücadele etmeleri emredilmişti. Bunun için kendilerinden söz alınmış ve her kabileden bir kişi olmak üzere, oniki önemli kişi de bu sözleşmeye kefil kılınmıştı. İsrailoğulları Kudüs'e yaklaşıncı, Hz. Musa bu oniki kişiyi keşif için göndermiş ve gördüklerini de halka açıklamamalarını tembihlemişti. Fakat buna rağmen keşifçiler döndüklerinde ikisi müstesna olmak üzere diğerleri Kudüs'tekilerin güçlü ve hazırlıklı olduklarını söyleyerek israiloğullarının korkmalarına ve verdikleri sözün bozulmasına sebep olmuşlardı.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Bkz. Enam, 6/151-153; İsrâ, 17/23-39.

⁴⁰⁸ Bkz. Bakara, 2/63,93.

⁴⁰⁹ Bkz. Taberi, Camiu'l-Beyan fî Te'vili'l-Kur'an, c.8, s.234-240; Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb c.11, s.188.

İsrailoğullarından alınan misakları haber veren ayetlerin yorumunu yapan müfessirlerden bazıları, bunun elest meclisinde yapılan misak olduğunu söylemişlerdir.⁴¹⁰ Bu durum Hz. Adem'den itibaren başlamış, kıyamet kopana kadar da devam edecektir. Ayetlerde İsrailoğullarının veya Hristiyanların isimlerinin zikredilmiş olması, hükmün diğer insanları kapsamadığı anlamına gelmez. Bilakis ayetlerde sözleşmeye dair zikredilen konulara bakıldığında bütün insanları kapsadığı görülecektir. Allah'ın bütün varlığa vekaleti gereği sözleşmeye tek başına taraf olduğu açıkça görülecektir.

b)Hristiyanlardan misak alınması:

Maide 14 ayette Allah, Hristiyanlardan misak aldığını şu şekilde belirtir: "Biz Hristiyanız diyenlerden de söz aldık. Onlar da kendilerine zikredilenlerden bir kısmını unuttular. Bu yüzden kıyamete kadar aralarında kin ve düşmanlık saldık. Allah, yapmakta olduklarını kendilerine haber verecektir."

Bu ayette hristiyan ve Hz. İsa'ya tabi olduklarını söyleyen kimselerden Allah'a, peygamberlerine itaat etmeleri ve emirlerini yerine getirmeleri konusunda bir ahit alındığı ve buna yahudiler gibi hristiyanların da sadık kalmadıkları haber verilmektedir.⁴¹¹ Bazı müfessirler, bu ve benzeri diğer bir ayette⁴¹² haber verilen misaka ait yorumlarında bunun Allah'ın ezelde bütün insanlardan aldığı misak olduğunu⁴¹³ belirterek bir çok insanın sadakat göstermedikleri yolunda açıklamalar yapmışlardır.⁴¹⁴

Kur'an, İslam'ın dışındaki dinlerin tekелci tutumlarını kabul etmez. Hiçbir kanıta dayanmadan bağlı olduğu inancın tek doğru inanç olduğunu kabullenmek, başka inançları sapma veya geçersiz olmakla suçlamak büyüklük taslamaktan başka bir şey değildir. Kendilerinden başka kimsenin cennete giremeyeceğini ileri sürenlere karşı, hidayetin belli bir toplumun tekeline olmadığını, bireysel davranışı esas alarak, "inançlılar, Yahudi olanlar, sabiiler ve Hristiyanlardan, Allah'a ve ahiret

⁴¹⁰ İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, c.1, s.113,172; el-Kurtubi, el-Camiu li Ahkamu'l-Kur'an c.7, s.375-378; Alusi, Ruhul-Meani, c.6, s.85-86.

⁴¹¹ Bkz. İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim, c.5, s.135; Meraği, Ahmed Mustafa, Tefsiru'l-Meraği, Mısır 1946, c.6, s.77-78.

⁴¹² A'raf, 7/102.

⁴¹³ Bkz. Taberi, Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an, c.8, s.256-260; 6/14; Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.11, s.193; Meraği, Tefsiru'l-Meraği, c.9, s.20

⁴¹⁴ Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.11, s.193.

gününe inanan ve de yararlı iş yapan kimselere korku yoktur."⁴¹⁵ buyurmaktadır. Doğrusu O, dinlerin mensupları arasında hayırdan yarış istemektedir.⁴¹⁶ Bu sayede her din mensubu Yüce Allah'ın kendisinden istediği en uygun davranışı sergilemiş olacaktır.

2.2.4.Allah'ın İman edenlerden misak alması:

Allah'ın misak aldığı bir diğer grup da iman edenlerdir. Ademoğulları ifadesi içerisinde iman edenler de dahildir. Maide suresi 7. ayet iman edenlerden alınan misaktan bahseder. "Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve "işittik, itaat ettik" dediğinizde ona verdiğiniz ve sizi kendisiyle bağladığı sağlam sözü hatırlayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, göğüslerin özünü hakkıyla bilendir."

Allah tarafından yaratılıp yeryüzüne gönderilen bütün insanlar gibi iman edenlerin de bir misyonu vardır. O da fitratlarına yerleştirilen daha sonra ilahi mesajlarla şekillenen görevlerdir. Müminler, Hz. Peygamber'e iman ve biat ederken tasada ve kıvançta, zorlukta ve kolaylıkta kısaca her durumda ona itaat edeceklerine dair sağlam söz vermişlerdi.⁴¹⁷ Kur'an'da inananların yapılarına yerleştirilen fitrat gereği neler yapmaları gerektiği çeşitli pasajlarda yer almaktadır. Bunlardan birinde "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Allah'ın rızasını gözeterek yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekat verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Müttakiler ancak onlardır!"⁴¹⁸

Bir diğer pasajda Allah mü'minlerin başka özelliklerden şu şekilde bahsetmektedir: "Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir; Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler. Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler. Onlar ki, zekâtı öderler. Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar. Kim bunun ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşanlardır.Yine onlar ki, emanetlerine

⁴¹⁵ Maide, 5/69.

⁴¹⁶ Bakara, 2/148. Al-i İmran, 3/113-115. Maide, 5/48.

⁴¹⁷ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2; s.280. Krş: Hadid, 57/8, Bakara, 2/285. Başka bir görüşe göre müminlerin, Hz. Peygamber'e iman ederken veya Akabe ve Hudeybiye'de biat ederken Allah ve resulüne verdikleri sözdür. Kur'an Yolu, c.2, s.227.

⁴¹⁸ Bakara, 2/177.

ve verdikleri sözlere riâyet ederler. Onlar ki, namazlarını kılmağa devam ederler. İşte onlar, temelli kalacakları Firdevs cennetine varis olanlardır."⁴¹⁹

Tüm insanlar "Rahmanın kulları"dır. Her bir kul ilahi sözleşme gereği Allah'ın muhatabıdır. Bu nedenle Yüce Allah, Hz. Muhammed'in putperestlere beddua etmesini eleştirmiştir.⁴²⁰ Elçilik görevinin, insanlara sadece Allah'ın mesajlarını iletmekten ibaret olduğunu hatırlatmıştır.⁴²¹ Yüce Allah müminlere verdikleri bu sözleri hatırlatarak onlardan sözlerini yerine getirmelerini istemektedir.

2.2.5.Allah'ın Müşriklerden misak alması:

Mekkeli Müşriklerden, Allah'a ve Resulü'ne de iman etmeleri istenmektedir. Bununla beraber Allah'ın vermiş olduğu şeylerden gerekli yerlere harcamaları gerektiği kendilerine hatırlatılmaktadır. Bu çağrı onların şahsında bütün insanlığıdır. Hadid suresi 8. ayette Mekkeli müşriklere kendileri adına onlardan bir söz alındığı bildirilmektedir. "Peygamber sizi, Rabbinize iman etmeniz için davet edip dururken size ne oluyor da Allah'a iman etmiyorsunuz? Halbuki sizden sağlam bir söz de almıştı. Eğer inanacak kimselerseniz bu çağrıya uyun."

Yazır'a göre "ayette geçen "ehaze" fiilinin zamirinin hem Allah'a hem de Resulü'ne ait olabilir. Allah'a ait olduğu düşünülürse o zaman buradaki misaktan maksat, yaratılış sözü olan "kalu bela" misakıdır. Rasulullah'a ait olduğu kabul edilirse bu duruma göre de ona yapılan biat anlamına alınabilir." der.⁴²² Bizce ehaze fiilinin tek faili vardır o da Allah Teala'dır. Şöyle ki hiç bir beşer buna peygamberler de dahil Allah adına iş yapamazlar. Allah'ın vekili de değildirler. İnsanlar adına onlar daha dünyaya gelmeden misak alabilecek yani onlara vekaleten söz verebilecek tek varlık, her şeye hakim ve malik olan Allah'tır. Ehaze fiilinin mazi sığasında kullanılmış olması, misakın daha insan varlık alanına gelmeden yapılmış olduğunun da bir işaretidir.

Zor durumlar insanda var olan din duygusunu içten bir itme ile derunî bir hareketle ortaya çıkarmakta ve onu doğrudan yaratıcıya yöneltmektedir. Bu kabil durumlarda insanda varlığın tamamen Allah'a ait olduğu şuur ve duygusu uyanmakta, kendi tükenişi içinde kendi varlığına sahip olamadığı hissini kuvvetle

⁴¹⁹ Mü'minun, 23/1-11

⁴²⁰ Al-i İmran, 3/128. Krş: Neml, 27/92.

⁴²¹ Al-i İmran, 3/20; Maide, 5/92,99; Ra'd, 40; Nahl, 16/35,82; Nur, 24/24; Ankebut, 29/18.

⁴²² Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.7, s.4734.

yaşamaktadır. Bu hususta ateist, müşrik veya mümin arasında fark bulunmayıp hemen herkes fitratının sevgiyle dini alışkanlıklardan uzak olarak gerçek manada Allah'a yönelmekte, O'na yalvarmaktadır. İnsanın böyle bir tecrübeyi yaşamasında hiçbir beşerî öğretinin, taklidin ve istidlâlin dahli yoktur.

Kur'an'ın, kafir, müşrik, putperest, Yahudi ve Hristiyanlara yönelik eleştirileri, bu inanç gruplarının düşünmelerine ve doğruyu bulmalarına yardım etmek içindir. Kur'an kendisini şöyle tanımlamaktadır; "Bu Kur'an kendisi ile uyarılsınlar, tek bir Tanrı bulunduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara gönderilen bir bildiridir."⁴²³ Görülüyor ki, Tanrı hiç bir insani grubu ayrıma tabi tutmadan hepsine birden ilahi sözleşmenin gereklerini hatırlatmakta çözüm olarak da akli referans göstermektedir.

Kur'an'ı Kerim Allah'ın insanlarla yaptığı bir takım sözleşmelerden bahsetmektedir. Bu insan grubunun içine Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar, Müşrikler girmektedir. Bu sözleşmelerin yapıldığı yer ve biçimleri farklı olmakla beraber, işlenen konular hemen hemen aynı ortak paydada birleşmektedir.

Rablerinden kendilerine indirilen şeylerin hak olduğunu görüp bilen kimseler Kur'an tarafından akıl sahibi olarak yüceltilmektedirler. Bu kimseler Allah'a verdikleri veya Allah'ın kendileri adına verdiği sözü yerine getiriler. Yeminlerini asla bozmazlar. Sözleşmeye sadık kalanlar, Allah'ın korunmasını emrettiği bağı koruyan, rablerine saygıda kusur etmeyen, hesabın kötü sonuç vermesinden korkan kimselerdir. Bu kimseler rablerinin rızasını elde etmek için sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verilenlerden Allah yolunda gizli açık harcayan, kötülüğü iyilikle savan kimselerdir. Zaten dünya hayatının güzel sonu onların olacaktır.⁴²⁴

Sözleşmeye sadık kalmayanlara gelince, onlar Allah'a verdikleri sözü bozanlardır. Allah'ın ısrarla korunmasını emrettiği bağı koparırlar. Yeryüzündeki yegane gayeleri fesat çıkarmaktır. Bu kötü fiillerinden dolayı dünyada Allahın, meleklerin ve insanların lanetine uğrarlar. Ahirette ise cehenneme girecekleri umulur.⁴²⁵ Kur'an'ı Kerim'in bütününde zikri geçen sözleşmeler aslında bir gerçeğe

⁴²³ İbrahim, 14/52. Bkz: Zuhuf, 43/43-44.

⁴²⁴ Bkz. Rad, 13/19-22.

⁴²⁵ Bkz. Rad, 13/25; Bakara, 2/27.

işaret etmektedir. O da sözleşmelerde her iki tarafın da Allah olduğunu vurgulamaktadır.

2.3.Misakta Allah'ın Vekaleti

Nakil, akıl ve kainatın sahip olduğu yaratılış özellikleri Evrenin yaratıcısının birliğine işaret etmektedir. Nakli delil, çeşitli insan gruplarının tanrının tekliği konusunda ittifak etmeleridir.⁴²⁶ Allah'ın bir oluşu sayı açısından değildir. Çünkü sayı açısından bir olan varlık azalabilir, çoğalabilir, uzunluk, kısalık ve genişlikle sıfatlanabilir. Allah'ın bir oluşu, hükümlanlık, büyüklük ve yücelik açısındandır.⁴²⁷ "İlahınız bir tek ilahtır."⁴²⁸ ayeti Allah'ın bir olduğunu ispat etmekte ve ondan başka ilahların bulunmadığını ortaya koymaktadır. Allah, bizatihi yüce ve büyük olduğundan dolayı her türlü eksiklik ve kusura sahip olan yaratılmış varlıklara benzememek açısından bir ve tektir.⁴²⁹

Allah'ın birliğinin delillerinden biri de Bakara suresinin 164. ayetidir. "Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiğı yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır." Ayette yer, gök, gece, gündüz, yıldızlar, yağmur, her çeşit canlı, rüzgarlar ve bulut ismi geçmektedir. Bütün bu sayılanlarda insanlar için bir takım faydaların olması kaynaklarının bir olduğunu göstermektedir. Şayet bir değil, iki ya da daha çok tanrı olsaydı yeryüzü ve gökyüzü arasında bir uyum olmaz, düzensizlik hakim olurdu. Sayılanların hiç birisi rastantı sonucu olmayıp, Yüce Allah'ın yarattığı unsurlardır.⁴³⁰

Yüce Allah insan dahil bütün varlıkların yaratıcısıdır. O'ndan başka yaratıcı varlık yoktur. Önceden olduğu gibi şimdi ve bundan sonra da her şeyin yaratıcısı O'dur. Allah varlığı var ederken varedilenlere sormamaktadır. Yüce Allah varlığa vekaleten, varlık adına karar vermektedir. Enam suresi 102. ayette "İşte Rabbiniz Allah, O'ndan başka ilah yoktur. Herşeyin yaratıcısıdır. Öyleyse O'na kulluk edin.

⁴²⁶ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s.37.

⁴²⁷ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s.37-38; Nesefi, Bahru'l-Kelam, s.388

⁴²⁸ Bakara, 2/163.

⁴²⁹ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s.37-38;

⁴³⁰ Bkz. Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s.38. İsra, 17/42; Enbiya, 21/22; Müminun, 23/91; Rad, 13/16.

O, her şey üzerine vekildir" buyrulmaktadır. Yüce Allah, ecel tayin eden, rızık veren ve işleri gözetleyen olarak her şeyin malikidir.⁴³¹

"Hiçbir şey O'nun benzeri değildir."⁴³² ayeti Allah'ın eşi ve benzerinin bulunmadığını, varlığının sürekli olduğunu, rakibi ve denginin var olmadığını ifade etmektedir.⁴³³ Ayyette geçen Allah'ın benzerinin olmaması ifadesinden kastedilen Allah'ın zatı hakkında benzerliği nefyetmektir.⁴³⁴

Yaratılma noktasında insanın diğer varlıklardan hiç bir farkı yoktur. Allah, varlıklar adına karar vermiş ve her varlık çeşidini istediği biçimde yaratmıştır. Varlıkların üzerinde tasarruf kendisine aittir. Varlıkları görüp gözecek olan O'dur. Yüce Allah, insana dilediği nitelikleri vererek onu akıllı, iradeli egemen ve sorumlu bir varlık olarak yaratmıştır.⁴³⁵ Bu özel varlığın fitratına üç temel unsur yerleştirmiştir. Bunlar, din ihtiyacı, ilim üretme yeteneği ve topluluklar halinde yaşayabilme imkanıdır. Yüce Allah bizim vekilimiz olarak bizim adımıza karar vermiş ve bizi böyle takdir etmiştir.⁴³⁶

Allah ile insan arasında yapıldığı düşünülen sözleşmede tek taraf vardır. O da Yüce Allah'tır. Bu sözleşmede bilinen manasıyla bir şahit tutmak, soru ve cevap biçiminde gerçek bir sözleşme olduğunu düşünemeyiz. Sanki sorular sorulmuş, cevaplar verilmiş de bir anlaşma imzalanmış gibi hukuki bir değere sahip kuvvetli bir fitrat yaratılışı vardır. Bu anlaşma sözlü, emri, kelami mahiyette bir antlaşma olmaktan daha çok, bir bilgi yetisi ve oluşumun yaratılması anlamında bir sözleşmedir. İnsanların, Tanrı'nın hazırladığı böyle bir sözleşmenin hem öznesi hem de nesnesi olması, ikircikli bir yapıyı da göstermektedir. Kur'an'da geçen bu ahit, insanı zamanın ve tarihin dışında olana bağımlı kılan, bunun sonucu olarak da onu içinde bulunduğu zaman ve mekanın nesnesi ve edilgen varlığı ilan eden bir ahit olarak algılamamanın mantığını anlamak mümkün değildir.

Tanrı, insanın fitratı ile daha insan yaratılmadan önce, kendisinin Rabliğini tanıyıp kabul edeceği yolunda sözleşme yaptığını bildirmiştir. Misak ayeti olan Araf

⁴³¹ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.340. Krş: Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.3, s.2012. İns ve cin, canlı ve cansız, cisim ve ruh, şahadet alemleri ve gayb alemleri Allah'ın yarattığı şeylerdir. Kendisi ezelden ebede vacibü'l-vucud olandır.

⁴³² Şura, 42/11.

⁴³³ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s.43. Krş: Nesefi, Ebu'l-Muin, (508/1114) Tabsıratu'l-Edille fi Usuli'd-Din, thk: H. Atay-Ş. Ali Düzgün, Ankara 2003, c.1, s.96,171,218.

⁴³⁴ Zemahşeri, Keşşaf, c.3-4, s.1098.

⁴³⁵ Sa'd, 38/75. Bkz. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.6, s.4134.

⁴³⁶ Akbulut, Ahmet, "Vahiy", İslam İnanç Esasları, Editör: Ş. Ali Düzgün, 2. Baskı, Anklara 2013, s.170-171.

172'de Cenabıhak "elestibü rabbiküm" diyor, ruhlar da "bela" diyorlar. Burada Tanrı'nın mecazi bir yolla anlattığı şey, mahiyeti itibari ile her bir birey için sezme algılama yeteneğinin insanın yaratılışında var olduğudur. Bu nedenle "evet" cevabı var oluşsal bir ifadedir. "Elestibü rabbiküm" diyen de Allah, "bela" diyen de Allah'tır. Çünkü, "bela" cevabı onun vekâletinin gereğidir.

Cenabıhak varlığın vekilidir, yani hem diğer varlıkların vekilidir, hem insanların vekilidir. Allah insan cinsine vekaleten, onun adına bir sözleşme yaptığını hatırlatmaktadır. Yani yaratmasını değiştirmeyeceğini ve muhatabı olan her insanı bu nitelikte yarattığını belirtmektedir. Allah bizi yaratırken bize sormadı. Bize adeta "siz işinize bakın" denilmiştir. O, insanlardan uydurma tanrılara değil yalnız Allah'a kulluk etmelerini istemektedir. Çünkü insanın doğası, Allah'a güven duyma ihtiyacı içindedir. Ayetin devamında kıyamet gününde bundan haberinizin olmadığını söylemememiz için, Yüce Allah, bize bizim vekilimiz olduğunu hatırlatmaktadır. İnsanın doğasında bulunan Allah'a inanma ve Rab olarak kabullenme yeteneğine din dilinde fıtrat denmektedir. Bu yüzden Allah'ı inkar eden kimse, kendi yaratılmadan önce kendisine vekaleten verilen söze aykırı hareket etmiş olmaktadır. Halbuki insana düşen kendi adına yapılan sözleşmeye uymaktır. Allah yarattığı hiç bir varlığa Allah adına hareket etme yetkisi vermemiştir. İnsan Allah'ın kendisinden beklediği görevini yerine getirmekle sorumludur.

3. İnsanın Yaratılmasından Önce Misak Aşaması

3.1. Vekil Kavramı ve Türevleri

Vekil kelimesi v-k-l kökünden gelmekte olup, bir işi tamamen birine sipariş edip ısmarlamak, bir işi bir başkasına bırakmak, teslim etmek ⁴³⁷ anlamına gelmektedir. V-k-l aczin itirafı ve başkasına itimat etmek⁴³⁸ bir işin görülmesini bir başkasına bırakmak⁴³⁹ anlamını da ifade etmektedir. İşin kendisine bırakıldığı ve başkasına ait bu işi görmeyi taahhüt eden kimseye vekil denilmektedir.⁴⁴⁰ Başka bir tarifile vekil, bir kimsenin işini görmesi, onun adına davranması ya da söz alması için yerine bıraktığı ya da yetki verdiği kimsedir. Bir yerde asıl memurun yerine geçici

⁴³⁷ İbrahim Mustafa, Hamid Abdülkadir, Ahmed Hasan ez-Ziyad, Muhammed Ali en-Neccar, el- Mu'cemu'l-Vesit, İstanbul, 1986, s.1054.

⁴³⁸ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "v-k-l" md, c.11, s.736; Zebidi, Tacu'l-Arus, c.31, s. 97.

⁴³⁹ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "v-k-l" md, c.11, s.736; Zebidi, Tacu'l-Arus, c.31, s. 97.

⁴⁴⁰ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "v-k-l" md, c.11, s.735-736; Zebidi, Tacu'l-Arus, c.31, s. 97; İsfehani, Ragıb, el-Müfredat, 531-532; İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, c.6, s.136.

olarak çalışandır. Mükellefin aczi sebebiyle işlemlerde bulunan kimseye de vekil denir.⁴⁴¹ Kuran'da vekil kelimesi sözlük veya ana anlamlarından daha çok ikincil veya uzak anlamlarıyla kullanılmıştır. Kur'an'da vekil kelimesi Allah'ın isimlerinden biri olarak da geçmektedir.⁴⁴² Bu kullanımlarda vekilin Allah olduğu, peygamberlerin ise vekil olmadığı, tam tersine elçi olduğu belirtilmiştir. Vekil kavramının Kur'an'da ifadesini bulduğu anlam biçimlerini şu şekilde açıklamak mümkündür: Sorumluluk,⁴⁴³ şahitlik,⁴⁴⁴ kefil olma ve koruyuculuk⁴⁴⁵, dayanılacak ve güvenilecek makam.⁴⁴⁶ Yardım ve destek manasına olmak üzere Allah insanların vekilidir.⁴⁴⁷

Hukukta ise vekâlet sözleşmesine dayanarak başkası adına ve hesabına iş yapan kişi anlamına gelmektedir. Vekile bırakılan işin sahibine müvekkil denir.⁴⁴⁸ Buna göre vekâlet, müvekkilin kendi işini vekile tevdi etmesi anlamına geldiği gibi, vekilin o işi müvekkil adına görmesini de ifade etmektedir.⁴⁴⁹

Başka bir ifadeyle vekâlet, tevkil anlamında bir masdardır. Tevkil ise "bir kimseyi vekil tayin etmek" veya "kendi işini göremeyen bir kimsenin, bu işini, yeterliliğine güvendiği bir başkasına aktarması" manalarına gelmektedir.⁴⁵⁰ İslâm hukukçuları tarafından fonksiyonuna göre vekâlet, hem iki taraflı⁴⁵¹ hem de tek taraflı hukuki işlemleri ifade etmek için de kullanılmıştır.⁴⁵² Vekâlette üç unsur bulunmaktadır. Müvekkil, temsilci vasıtasıyla kendisi adına işlem yapılandır.⁴⁵³ Vekil, temsil ettiği kişi adına ve hesabına hukuki işlem yapan kişidir. Üçüncü şahıs, temsil işleminde vekilin, müvekkili adına kendisi ile hukuki muamele yaptığı kişi ya da taraflardır.⁴⁵⁴ Vekâlet yerine genellikle, tevkil, tevfiz, taslit, vesâyet, izin⁴⁵⁵ temsil, emir, rıza, irâde, meşîyyet ve icâzet kavramları da kullanılır.⁴⁵⁶

⁴⁴¹ Cürcani, Tarifat, vav maddesi

⁴⁴² Zemahşeri, Keşşâf, c.1-2, s. 340.

⁴⁴³ Bkz. Secde 32/11.

⁴⁴⁴ Bkz. Hud, 11/12; Yusuf, 12/66; Kasas, 28/28.

⁴⁴⁵ Bkz. Enam, 6/66, 107; Zümer, 39/41. Bkz. Aşur, et-Tahrir ve't-Tenvir, c.7, s.413.

⁴⁴⁶ Bkz. İsrâ 17/2; Enam 6/102.

⁴⁴⁷ İsfahani, Râgıb, Müfredât, 'v-k-l' md, s.531; Ayrıca bkz. Nisa, 4/81; Ahzâb, 33/48; Âl-i İmrân 173; Şura, 42/6; En'âm, 6/61.

⁴⁴⁸ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "v-k-l" md, c.11, s. 736; Zebidi, Tacu'l-Arus, c.31, s. 98.

⁴⁴⁹ İbn Manzur Lisanü'l-Arab, "v-k-l" md, c.11, s. 736; Zebidi, Tacu'l-Arus, c.31, s. 98.

⁴⁵⁰ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "v-k-l" md, c.11, s.736; Zebidi, Tacu'l-Arus, c.31, s. 99.

⁴⁵¹ Ali Haydar, Düreru'l Hükâm fi Şerhi Mecelletü'l-Ahkâm, I-IV, İstanbul 1330. Mecelle Md. 103

⁴⁵² Ebu Zehra, Muhammed, el-Milkiyye ve Nazariyetü'l-Akd fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s.178-180; Muhammed, Yusuf Musa, el-Emvâl ve Nazariyetü'l-Hak fi'l Fıkhü'l-İslâmî, Kahire 1987, s. 251-252

⁴⁵³ Seyyidoğlu, Halil, Ekonomik Terimler, Güzem Yayınları, Ankara 1992, s. 947.

⁴⁵⁴ Serahsî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet, el-Mebcut, Beyrut 1978, c.19, s. 34; Kâsânî, Alâeddin Ebu Bekir b. Mesud, Bedâi'u'ş-Sanâi' fi Tertibi'ş-Şerâi, IV, Kahire 1910, V, s. 156; Zerka, Mustafa Ahmet, el- Fıkhü'l-İslâmî

Vekâlet terim olarak vekil kelimesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Hanefiler vekâleti "kişinin, belli bir tasarrufta, başkasını kendi yerine koyması", ⁴⁵⁷ diye tarif etmişlerdir. Şafiiler ise, "bir kimsenin yapılması kendisine ait bulunan niyabete elverişli bir işi, hayatta iken yapılmak üzere bir başkasına yaptırmasıdır", ⁴⁵⁸ demişlerdir. Hanbelîler, "tasarrufu caiz olanın, kendisi gibi birini, niyabete elverişli bir hususta naib tayin etmesi"⁴⁵⁹ diye tarif ederlerken, Malikiler de, "imaret ve ibadet dışında bir hakka sahip kimsenin, ölümünü şart koşmaksızın başkasını bu hakka naib yapması" ⁴⁶⁰ şeklinde tanımlamışlardır. Mecelle'de ise vekâlet, taraflar arası anlaşmadan doğan hukuki temsili ifade eden bir terim olup "bir kimsenin bizzat kendisinin de yapabileceği bir hukuki işlemi bir başkasını yetkili kılması şeklinde"⁴⁶¹ tanımlanmıştır. Borçlar kanununun 502. maddesinde vekâlet sözleşmesi ise "vekilin, vekâlet verenin bir işini görmeyi veya işlemini yapmayı üstlendiği sözleşmedir"⁴⁶² şeklinde tanımlanmıştır. Vekâlet sözleşmesi doktrinde ise, vekilin başkasının menfaatine ve iradesine uygun olarak bir iş görme, borcu altına girdiği bir sözleşme olarak tanımlanmıştır.

Vekâlet sözleşmesi kurulunca vekil, göreceği işin gerektirdiği tasarruf yetkisini elde eder. Bu yetkinin kapsamı her şeyden önce müvekkilin sözleşme sırasında açığa vurduğu iradesinden anlaşılır.⁴⁶³ Artık bu durumda vekâletin kapsamı,

fi Sevbihî'l-Cedid, el Medhalu' Fikhi'l Âmm, I, Dimeşk 1968, c.1, s. 430; Zeydan, Abdülkerim, el- Veciz fi Usulu'l Fikhi, Dirâsâtü'l İslâmiyye, Bağdat 1973, s. 268.

⁴⁵⁵ Ali Haydar, Mecelle Md. 1452.

⁴⁵⁶ Bilmen, Ömer Nasûhî, Hukuk İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınları, İstanbul 1985. c.6, s. 312.

⁴⁵⁷ Baberti, Kemaleddin Muhammed b. Mahmud, el-İnaye fi Şerhi'l-Hidaye, Mısır 1319, c.6, 552-554.

⁴⁵⁸ Şirbini, Muhammed Hatip, Muğni'l Muhtaç ilâ Mârifeti Meâni Elfâzî'l-Minhâc, I-IV, Beyrut ty, c.3, s. 217

⁴⁵⁹ Mansur b. İdris el-Hanbeli, Keşşafü'l-Ğına an Metni'l-İkna, 1319 h, yy, c.2, s. 231; Buhuti, Mansur b. Yunus el-Hanbeli, Şerhu Münteha'l-İradat, 1319 h, yy, c.2, s. 164.

⁴⁶⁰ Huraşi, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, el-Huraşi ala Muhtasarı Seydi Halil, Beyrut, ty, c.6, s.68.

⁴⁶¹ Ali Haydar, Mecelle Md. 1449, c.3, s. 525. Modern hukukun aksine İslâm hukukunda vekâlet ile yetkilendirme arasında bir ayırma gidilmemiştir. Fakat klasik dönemde de vekâlet akdinin dar veya geniş iki farklı yorumu yapılmıştır. Zira genellikle bir teberru sözleşmesi olarak görülen vekâlet akdi kural olarak ücretsiz olup ücretli vekâlette de caiz görülmüştür. Klasik dönemde kural olarak vekâlet ücretsizken; ücretli olması da istisnadır. Sosyal gelişme ve değişimler karşısında, şartlara göre teoride dar anlamda yer almış vekâlet müessesenin teorik anlamda genişletilmesi, günün şartlarına göre pratikte kurumsal bir yapı kazandırılması da önem arz etmektedir. Bkz. Zerkâ, Mustafa Ahmet, el- Fikhu'l-İslâmi, s. 290.

⁴⁶² Borçlar Kanununda vekâletsiz iş görme ise, "vekâleti olmaksızın başkasının hesabına iş gören, o işi sahibinin menfaatine ve varsayılan iradesine uygun olarak görmekle yükümlüdür. Bu üç kurumda şu veya bu şekilde başkası hesabına hareket olgusuyla yakından ilgilidir. Vekâletsiz iş görme, iş gören ile iş sahibi arasında iç ilişkiyi ilgilendiren bir husustur. İş gören iş sahibi adına hareket etmiş olsa bile, caiz olan vekâletsiz iş görmede dahi onu üçüncü kişiler arasında borç altına sokmaz. Üçüncü kişilerle olan dış ilişki temsil hukukuna ilişkin kurallar BK. düzenlenmiştir. BK 502. ve devamı maddelerinde yer alan vekâlet sözleşmesi iç ilişkiyi, diğer bir ifade ile taraflar arasında hak ve borçları düzenlemektedir. Çoğu kez bir vekâlet sözleşmesi ile verilen temsil yetkisi ile BK. 40. ve devamı maddelerinde düzenlenmiştir.. Güriz, Adnan, Hukuk Başlangıcı, Siyasal Kitapevi, Ankara 1997, s. 113.

⁴⁶³ Şirâzî, İbrahim b. Ali, el-Mühezzeb, Dâru'l Fikir Yayınları, Beyrut ty, c.1, s. 337.

müvekkilin ileri sürdüğü kayıtlarla çizilmiş olur. Takyit edilmiş vekâlette vekil, her türlü kayda uymak zorundadır.⁴⁶⁴ Çünkü müvekkilin menfaati, ancak onun iradesini gösterir. Müvekkil, vekilin yapacağı işlemi zaman veya mekân yönünden de sınırlandırmış olabilir. Vekâlet sözleşmesi, süre, konu, şahıs ve zaman bakımından da sınırlandırılabilir. Vekâlet sözleşmesinde tevkil, bazen mutlak bazen de mukayyet olabilir.⁴⁶⁵ Mutlak vekâlet, herhangi bir kayıt ve şartla sınırlandırılmamış vekâlettir. Şartlı vekâlet ise bir şarta bağlanmış, bir zamana izafe edilmiş veya bir kayıtla sınırlandırılmış olan vekâlettir. Keza varlığı başka bir şeyin varlığına bağlanmış olan vekâlette şarta bağlı vekâlet arasındadır. Vekâlet belirli bir zamana izafe edilebileceği gibi belirli bir kayıtla da sınırlandırılmış olabilir. Vekâlet ücretli veya ücretsiz de olabilir. Vekâlet ücretli olduğu zaman icara hükmünde olup vekâlet bağlayıcı hale gelir.

Vekâlet sözleşmesi belli bir veya bir kaç hukuki işlem yapmak üzere verilmiş olabilir ki bu tür vekâlete “özel vekâlet” denilmektedir. Belirli bir tasarrufla sınırlı olmayan ve temsili kabil olan tasarrufları içine alan vekâlet türüne de “genel vekâlet” denilmektedir. Genel vekâletin müvekkilin zararına olan tasarrufları da kapsadığını dikkate alan İslâm hukukçuları bu tür vekâletin sıhhati hakkında ihtilaf etmişlerdir.⁴⁶⁶ Bunlar da yukarıda ifade edildiği gibi özel bir yetkiye dayanarak yapılabilecek bir takım önemli hukuki muamelelerdir ki özel yetkiyi gerektirmektedir.

Vekâlet akdi vekile, hukuki bir sorumluluk yüklemektedir.⁴⁶⁷ Vekâlet sözleşmesinde müvekkil ile vekil arasında akdi bir borç ilişkisi meydana gelmektedir. Aynı zamanda taraflar, akdi bir sorumluluk yüklenirler. Vekâlet sözleşmesinde vekil, sözleşme gereği taahhüt etmiş olduğu işi yapmayı veya hizmeti ifa etmeyi taahhüt ettiğinden, vekâlet sözleşmesi ile her iki taraf borç altına girdiği savunur. Vekâlet bir akittir ki iki tarafın icap ve kabulü ile meydana gelir. Vekâlet sözleşmesi vekil ve müvekkili arasında sözleşmeden doğan bir borç ilişkisi meydana gelmekte, vekil kendisine verilen işi veya hizmeti görmeyi borçlanmaktadır.⁴⁶⁸ Vekâlet bir temsil yetkisine dayanır.

⁴⁶⁴ Kasani, Bedâi’u’s-Sanâi’, c.6, s. 27.

⁴⁶⁵ Ali Haydar, Mecelle Md. 1456.

⁴⁶⁶ Zeydan, Abdülkerim, el- Veciz fi Usulu’l Fıkhi, s.286.

⁴⁶⁷ Tandoğan, Haluk, Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkisi, BTHAE Yayınları, c.1-2, Ankara 1987. s. 151.

⁴⁶⁸ Yavuz, Cevdet, Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler, İstanbul 1989. s. 161; Önen, Turgut, Borçlar Hukuku, Siyasal Kitabevi, Ankara 1995. s. 75.

Vekâlet sözleşmesi, eksik iki tarafa borç yükleyen bir sözleşme mi yoksa tek tarafa borç yükleyen bir sözleşmemi olduğu tartışmalıdır. Doktrinde bir kısım yazarlara göre, vekâlet sözleşmesi kural olarak eksik iki tarafa borç yükleyen bir sözleşme niteliği taşımaktadır.⁴⁶⁹ Çünkü ivazsız olan vekâlet sözleşmesinde müvekkilin borçları, vekilin asli edim borcuna göre tali nitelikte bir edim borcudur.⁴⁷⁰ Diğer taraftan vekâlet sözleşmesi kural olarak tek tarafa borç yükleyen sözleşme olduğunu da ifade ederler. Bu yazarlara göre vekil, müvekkiline karşı iş görme borcunu üstlenmekte, ancak müvekkilin vekiline karşı ücret ödeme borcu bulunmadığı için vekâlet sözleşmesini kural olarak tek taraflı bir sözleşme niteliğinde görürler. Kanaatimizce vekâlet sözleşmesi kural olarak eksik iki tarafa borç yükleyen bir sözleşmedir. Zira eksik iki tarafa borç yükleyen sözleşmelerde edimlerin birbiriyle değiştirilmesi söz konusu değildir. Ancak taraflardan birinin iş görme borcunu yüklediği akitlere iş görme akitleri denilmektedir. Bu tür vekâlet sözleşmesinde ücret bulunduğundan iki taraflı sözleşme kabul edilmektedir.

Vekâlet akdi iş görecek vekil ile işi görülecek müvekkil arasında iç ilişkiyi ilgilendirir. İslâm hukukunda irâdi temsilin temel kaynağı vekâlettir. Yani vekâlet sözleşmesinin bulunduğu her yerde irâdi temsil vardır. Modern hukukta ise vekâlet irâdi temsilin tek kaynağı olarak görülmemiştir. Her vekâlet sözleşmesiyle birlikte mutlaka temsilin bulunması gerekmediği ileri sürülmüştür. Çünkü bazen vekâlet konusu temsili gerektirmeyebilir.⁴⁷¹

İslâm hukukunda klasik dönemde vekâlet akdi, kural olarak bağlayıcı değildi. Vekil, vekâlet konusu olan işi ifaya zorlanamazdı. Çünkü ücretsiz olarak yapılan vekâlet bir teberru akdi olup yardımlaşma amacı taşımaktaydı. İslâm hukukuna göre kişi teberruda bulunmaya zorlanamaz.⁴⁷² Vekil, istediği zaman vekâletten istifa edebileceği gibi müvekkil de istediği zaman onu vekâletten azl edebilirdi. Oysa vekâlet akdi modern hukukta borçlandırıcı bir akit olarak kabul edilmesine rağmen İslâm hukukunda gayri لازم bir akit olarak görülmüştür.⁴⁷³ Sonuçta İslâm

⁴⁶⁹ Aral, Fahrettin, Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkisi, Yetkin Yayınları, Ankara 2003. s. 390; Yavuz, Cevdet, Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler, s.620.

⁴⁷⁰ Hatemi, Hüseyin / Serozan, Rona / Arpacı, Abdülkadir, Borçlar Hukuku Özel Bölümler, İstanbul, 1992. s. 391.

⁴⁷¹ Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, Tekinay Borçlar Hukuku, Filiz Kitapevi, İstanbul 1993, s.230-232; Hatemi /Serozan / Arpacı, Borçlar Hukuku Özel Bölümler, 440-441.

⁴⁷² Ali Haydar, Mecelle Md. 1512.

⁴⁷³ Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi, c.6, s. 37.

hukukunda yetkilendirme işlemi, vekâlet olarak kabul edilmiştir.⁴⁷⁴ Yetkilendirme işlemi de dâhil genel olarak vekâlette vekilin sözlü kabulü aranmamış ve onun icabı reddetmemesi vekâlet akdinin kurulması için yeterli görülmüştür.

Kişinin, başkası adına yapıldığı beyan edilmedikçe asıl olan kendisi için iş görmesi ve tasarruf yapmasıdır. Keza bir fiilin hükmü failine izafe edilir. Gerçi vekilin üzerinde tasarrufta bulunduğu hak ona ait bulunmamaktadır. Fakat vekâlet sözleşmesi vekile, o hak üzerinde tasarrufta bulunma yetkisini bahşeder. Vekil, tasarruf yetkisini müvekkilden alınca artık bu akitleri kendi adına yapmaya yetkili olur. Bu durumda yapılan akit, vekile ait bir ehliyetle kurulmuş olur. Vekil, akdi kendisine izafe edemeyeceği konularda Resül yani elçi konumundadır. Akdi kendisine izafe edebileceği konularında ise doğrudan müvekkiline intikal eder.

Vekil sözleşmeyi, ister kendisine izafe etsin, isterse müvekkiline isnat etsin fark etmez. Bu sözleşmelerin hükmü müvekkiline döner. Çünkü vekil, müvekkilinin adına konuşan ve onun lehine akit yapan kimsedir. O bu konuda yetkisini müvekkilinden almıştır. Bu sözleşmenin sonuçlarının önce vekilin lehine sabit olmasına, arkasından da onun vasıtasıyla müvekkiline intikal etmesine gerek bulunmamaktadır. Müvekkile izafe edilmesi gerekmeyen her türlü sözleşmeyi vekil, kendisine izafe etmekle yetinir.

Vekâlet her iki taraf hakkında gayri lazım bir akittir. Bir akdin gayri lazım olması, karşı tarafın rızasına gerek olmadan o akdi tek taraflı feshedebilmesi demektir. Bu akdin caiz olmasının sebebi, her iki tarafın da o akdin bağlayıcı olmamasında menfaatinin bulunmasındandır. Vekâlet, belli bir muamelenin yapılması için verilmişse bu muamelenin yapılması ile sona erer. Belli bir süre için verilmişse o sürenin bitmesiyle sona erer. Tarafların ölümüyle, gaipliğine karar verilmesi ile de sona erer. Mümessilin yetkiden vazgeçtiğini bildirmesi yani istifa etmesi de temsil yetkisinin sona erdirir. Aynı şekilde vekilin istifası, müvekkilin vekilini azli ile de sona erer. Müvekkil temsil yetkisini her zaman geri alabilir. Sonuçta vekâlet, azil veya istifa ile sona erebileceği gibi taraflardan birinin ölümü veya ehliyetini kaybetmesiyle de sona erebilirler.⁴⁷⁵

Tevekkül kelimesinin kökeni hakkında temel iki görüş vardır. Bu görüşlerden birincisine göre "falan kişiye tevekkül ettim" demek "O'nu dost edindim"

⁴⁷⁴ Ali Haydar, Mecelle Md. 1452.

⁴⁷⁵ Ali Haydar, Mecelle Md.1521,1522; 1527; İbn Hazm, el-Muhalla, c.7, s. 94.

anlamına gelmektedir. İkinci görüşe göre ise "falan kişiye tevekkül ettim" demek "Ona güvenip ona dayandım" anlamında da kullanılmaktadır.⁴⁷⁶ Ayrıca "Ve vekele fulan" dediğimizde bu ifade, bir işi başkasını yerine geçirip, ona devretmek anlamında kullanılır.⁴⁷⁷ "Tekavelel Kavm dendiğinde her biri ötekine itimat edip güveniyor anlamına gelir. Tevekkül, tefa'ul babından bir masdar olup, Yüce Allah'a itimat etmek manasındadır.⁴⁷⁸ Tevekkül kelimesi sözlükte, "bir işi birine sipariş edip ısmarlamak, teslim olmak, "dayanmak, güvenmek, itimat etmek, birine güvenip yerine onu vekil bırakmak, terk etmek, bırakmak, bağlamak, teslim etmek, acizlik göstermek, başkasına güvenip dayanmak" gibi manalara gelmektedir. Sözlük anlamlarına bakıldığında tevekkülün, daha çok insanın kendisini ikinci planda bıraktığı, bunun yerine güvenilen daha önemli bir varlığı öne çıkardığı anlamını ifade ettiğini görmekteyiz.

Tevekkül fiili mastarı ve çeşitli çekimleri ile Kur'ın'ı Kerim'de 58 ayette, 70 kere zikredilmiştir. Bunlardan, "müminler Allah'a tevekkül etsinler" cümlesi sekiz, "tevekkül edenler Allah'a tevekkül etsinler" ifadesi dört, "eğer mü'min iseniz Allah'a tevekkül ediniz" şeklindeki ifade ise iki yerde geçmektedir. Peygamberlerin kavimleriyle mücadelelerinde de onların Allah'a tevekkül ettikleri "Allah'a tevekkül ettim / ettik" ifadelerle on beş sefer dile getirilmektedir.⁴⁷⁹ İbrahim süresinin, 14 / 11 -15 ayetleri bu bağlamda örnek verilebilir:

"Elçileri: "Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe edilir mi? O, sizin günahlarınızdan bir kısmını bağışlamak ve sizi belirtilmiş bir süreye kadar ertelemek için sizi davet ediyor" dediler. Onlar da: "Siz de bizim gibi bir insandan başka bir şey değilsiniz. Bizi, atalarımızın taptığı şeylerden çevirmek istiyorsunuz. O halde bize açık bir delil getirin!" dediler. Elçileri onlara dediler ki: "Biz de sizin gibi insandan başka bir şey değiliz. Fakat Allah, kullarından dilediğine nimetini lütfeder. Allah'ın izni olmadan biz size delil getiremeyiz. İnananlar, Allah'a dayansınlar." "Bize

⁴⁷⁶ İsfehani, Ragıb, Müfredat, 'v-k-l' md, s.531.

⁴⁷⁷ İsfehani, Ragıb, Müfredat, 'v-k-l' md, s.531. Bkz: Develioğlu, Ferit, Lügat, s.1375-1376.

⁴⁷⁸ Firuzabadi, Muhammed b. Yakup, Kamusu'l-Muhit, Ter. Asım Efendi, İstanbul 1305, c.3, s.377.

⁴⁷⁹ "Şuayb Ey kavmim, dedi, bakın, ya ben Rabb'imden bir delil üzerinde isem ve O, bana kendinden güzel bir rızık vermişse? Ben size menettiğim şeyleri kendim yaparak size aykırı davranmak istemiyorum. Sadece gücümün yettiği kadar sizi düzeltmek istiyorum. Başarım ancak Allah'ın yardımı ile. O'na tevekkül ettim yani dayandım ve yalnız O'na yönelirim!... "Ey kavmim, olduğunuz yerde yaptığınızı yapın, ben de yapıyorum. Yakında kime azabın gelip kendisini rezil edeceğini ve kimin yalancı olduğunu bileceksiniz. Gözetin, ben de sizinle beraber gözetmekteyim!" Emrimiz gelince, Şuayb'ı ve onunla beraber inanmış olanları bizden bir rahmetle kurtardık; zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı, yurtlarında çöküp kaldılar." (Hud, 11/ 88, 93- 94)

yollarımızı göstermişken neden biz Allah'a tevekkül etmeyelim? Elbette sizin bize yaptığınız eziyetlere katlanacağız. Tevekkül edenler, Allah'a dayansınlar"

Ayetin yorumunda "Elbette! sizin bize yaptığınız eziyetlere katlanacağız" ifadesi peygamberlerin mücadelelerindeki azimlerini, "Neden biz Allah'a tevekkül etmeyelim?... Tevekkül edenler, Allah'a dayansınlar" ifadeleri de tevekküllerini göstermektedir. Ayette "ma âzeytümüne" mazi sigası olması kavmin elçilere yaptıkları geçmiş eziyetlere, "Lenasbirenne" muzari olması nedeniyle kavimlerinin istikbaldeki yapacakları eziyetlere işaret etmekte ve bu muzari ifadesine lamla birlikte nun-u tevkidin getirilmesi de elçi ve beraberindekilerin ciddi anlamda kendilerine yapacakları eziyetlere dayanma ve aldırış etmeme azminde olduklarını göstermektedir.⁴⁸⁰

Bütün bu ifade formlarında car ve mecrur fiile takdim edilmiştir. Bu şekildeki bir kullanım Arap dili ve belagatında hasır ifade etmektedir. Bundan dolayı bu, tevekkülün mümin için ne kadar lüzumlu olduğunu, müminin mutlaka Allah'a tevekkül etmesinin lazım geldiğini, tevekkülün imânın ayrılmaz bir vasfı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ifade formları bir nevi bize imânın asıl büyüklüğünün tevekkül boyutunda gerçekleştiğini ve imân heybetinin bu boyutta açığa çıktığını ima etmektedir. Bu boyutun gerçek imânla ayrılmaz niteliğinden ötürü İslâm literatüründe sürekli tevekkül imânla birlikte anıla gelmiştir.

3.2. İnsanın Allah'ın Vekili Olmadığı

Tanrı'ya yönelik tasavvurların belirlenmesinde insanın zihinsel kurgu yeteneği önemli bir yere sahiptir. Bu tasavvurların hayali olmaması için dış dünyanın gerçekliği ya da hakikati üzerine oturması gerekir. İnsanlar, tanrıyı insan biçiminde tasarlamaktan kendilerini alıkoyamamaktadırlar. Bunun sonucu olarak da tanrıya kendilerine benzeyen nitelikler yükledikleri görülmektedir. Buna göre Tanrı, insanın kendisi hakkında sahip olduğu imajın nesnelleşmesinden başka bir şey değildir.

İnsanın yaşama bakışının, her türlü varlıkla girdiği ilişkideki konumunun, dünya görüşlerinin, beşeri düzlemde oluşturduğu kurumlarının, bunlar gibi daha pek çok insani faaliyetlerin inşasında Tanrı tasavvurlarının belirleyici rolü vardır. Aynı şekilde insan tarafından gerçekleştirilen başta teolojik ve ahlaki olmak üzere sosyal,

⁴⁸⁰ İbn Aşur, Tahrir ve Tenvir, c.13, s. 204.

siyasal ve ekonomik sistemlerin şekillenmesine Tanrı'yı algılama biçimlerinin etkisi yadsınamaz.

Müslüman geleneğinde ortaya konan yöneten-yönetilen ilişkisinde, imamet/hilafet teorilerinde, siyasal birlik kaygısında, siyasal irade, egemenlik ve kudret anlayışlarında, yönetime karşı mutlak itaat kültüründe, teolojik anlamda tevhit, ilahi kudret, ilahi irade, ilahi egemenlik, Tanrı'ya itaat gibi ilkelerin yansımalarını bulmak mümkündür. Halife veya imam ile ümmet arasındaki ilişkinin zihinsel alt yapısını Tanrı ile insan arasında tasarlanan ilişkide bulmak mümkündür. Bu ilişki biçiminde Tanrı'ya ait mutlak irade, mutlak üstünlük ve güç gibi nitelikler devlet başkanına transfer edilirken, insana ait korku, acizlik ve itaat yönetilenlere transfer edilmiştir. Teolojik kavram ve olguların politik tasarımlara yansımalarının en güzel örneklerinden birini itaat kavramında gözlemlemek mümkündür.

Birçok farklı özelliğe sahip insan veya kurum çeşitli anlayışlarda Tanrı'nın vekili gibi düşünülmüştür. Bunlardan bir kral, siyasi otorite, şia anlayışında olduğu gibi bir imam veya Ehli sünnet anlayışında olduğu gibi halifeler Allah'ın yeryüzündeki vekili olarak kabul edilmiştir.⁴⁸¹

Yahudi ve Hristiyan politik kültürü ise, siyasal yönetimi Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görmüştür. Her iki dinin dini metinleri kanun koyucuyu, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri ve komutanları olarak tanıtmaktadır. Tanrı, krallığı Davut'un oğulları elleriyle kurmuştur. Kraliyet tahtı, insanın değil bizzat Tanrı'nın kendi tahtıdır. Tanrı, Süleyman'ı İsraililer için, Tanrı krallığı tahtına oturması için seçmiştir. Bundan da öte İsraililer, Tanrı tarafından seçilen krallara sahip olduklarını ve bunun bir ayrıcalık olduğunu yadsımazlar. Tanrı her kavme kendi yöneticisini vermiştir. İsrail kavminin yönetimini de kendisi üstlenmiştir.

⁴⁸¹ bkz. Gazali, el-İktisad Fi'l İ'tikad, çev. Kemal Işık, AÜİF Yay., Ankara, 1971, s.177; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râ'î ve'r-Ra'îyye, Mısır 1322, s.6; Câbirî, Muhammed Âbid, İslâm'da Siyasal Akıl, trc. Vecdi Akyüz, İst. 1997, s. 512, 592; Bousset, kralı Tanrı'nın yeryüzündeki sureti olarak düşünür. Ona göre kral, dünyayı kendisi aracılığıyla yöneten Tanrı'nın temsilcisidir. Kral, Tanrı'nın yeryüzündeki vekilidir. Sadece kraliyet otoritesi kutsal değildir; kralın kişiliği de kutsaldır. Kralın hayatına kastetmek Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suçtur. Gerçekte kralın iktidarı Tanrı'nın kudretine eş değerdir. Tanrı her şeyi şahsında bir araya getirdiği gibi hükümdar da tüm yurttaşları şahsında bir araya getirir. Tüm mükemmeliyet ve erdemin Tanrı'da birleşmiş olması gibi, özgül unsurların tüm gücü hükümdarın şahsında toplanmıştır. Bu yüzden hükümdarın ihtişamı, Tanrı'nın yüceliğinin ondaki yansımasıdır. ⁴⁸¹ Krş: Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", Kelam Araştırmaları Dergisi, 6:2, (2008), sayı.2, s.59.

Bütün bu düşünceler, Tanrı'nın ve kralın kişiliğinin özdeş ve kutsal olduğunu, kralların, ilahi varlığın inayetinin vekili ve temsilcisi olduğunu göstermektedir.⁴⁸²

Şii siyaset öğretisi, imamları siyasi ve dini otoritenin sahibi olarak görmektedir. Şia'ya göre, imamlar halkın şahitleri, Allah'ın kapıları ve kanıtlarıdır. İmamlar Tanrı'ya giden yollar ve delillerdir. İmamlar ilahi bilginin hazinesi, vahyin tercümanları ve Tanrı'nın birliğinin direkleridir. Onlar mucize yaratma gücüne ve çürütülemez kanıtlara sahiptirler ve yeryüzünde varlık nedenleri halkı korumaktır. Onların emirleri Tanrı'nın emirleri, yasaklamaları da Tanrı'nın yasaklamalarıdır. İmamlara itaat Tanrı'ya itaatle isyan da Tanrı'ya isyanla eşdeğerdir.⁴⁸³

İktidarın ilahi kaynaklı olduğu yolundaki tez, zorba dahi olsa hükümdara itaat etmeyi Tanrı'ya itaat etmekle eşdeğer görmektedir. Sadece meşru bir yönetime değil, zor kullanan bir tiranlığa bile başkaldırı Tanrı'nın otoritesine başkaldırma anlamına gelmektedir. Siyasal otorite Tanrı'nın kaderi doğrultusunda ihdas edildiğine göre, kötülerini cezalandırma iyileri de koruma görevinde, bu otoriteye yardım etmek Tanrı'ya yardım etmek demektir.⁴⁸⁴

De Maister'e göre ilahi yanılmazlık, politik anlamdaki temyiz olunamayan kararlar eşdeğerdir. Teolojik karakterli ilahi düzenin yanılmazlığı ve kusursuzluğu ilkesi, devlet düzenindeki yanılmazlık ve egemenlikle aynı özelliktedir. Yanılmazlık ve egemenlik, tamamen eş anlamlıdır.⁴⁸⁵ Müslüman siyaset geleneğinin önemli bir parçasını oluşturan Şii politik öğretilerinde imamların peygamberlerde bulunan masumiyete sahip oldukları inancı, teolojik anlamdaki ilahi yanılmazlığın politik kurama yansımalarından ibarettir. Gerçekte Müslüman siyasi kültüründe geliştirilen

⁴⁸² J.H. Robinson, ed., *Readings in European History*, 2 vols. Boston: Ginn, 1906, II, 273-277; Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul, 1999, s. 30-31; Schmitt, Carl, *Political Theology*, Translated by George Schwab, Cambridge, Massachusetts and London, 1988, s. 36; Calvin, Jean, "(Readings from) *The Institutes of The Christian Religion*", *Readings in Political Philosophy* (edited by Francis William Coker), 17th Printing, New York 1961, s. 335, 339, 340, 342; St. Pavlus, İncil'de her yönetimin Tanrı'dan geldiğini, bu nedenle de yönetime tabi olmak yerine karşı direnen kimsenin Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olacağını söylemiştir. Romalılara Mektup 13/1-2. ve ayrıca bk. Petrus'un Birinci Mektubu, 2/13-18; "Tanrı'dan korkun, krala saygı gösterin." Petrus'un Birinci Mektubu, 2/17. Ayrıca bk. Meseller, 24/21; Romalılara Mektup, 13/5. "İmanlılara, yöneticilerle yönetimlere bağlı olmaları, ... gerektiğini hatırlat." İncil, Titus'a Mektup 3/1.; Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", s.55.

⁴⁸³ Kuleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kûb (329/940), *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Tahran 1388, c.1, s. 180; Kummî, Ebi Carer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh Risaletü'l-İ'tikadati'l-İmamiyye, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara 1978, s.109-110; Tûsî, Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, *Risalei-İmamet*, nşr: Muhammed Taki Danişpıjuh, Tahran 1916, s.15; Gölpınarlı, Abdulbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul, 1979, s.309.

⁴⁸⁴ İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1981, c.8, s.140; Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1963, s. 33. Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1410, s. 61.

⁴⁸⁵ Schmitt, Carl, *Political Theology*, s.55.

bütün egemenlik doktrinleri benzer yapılar taşımaktadır. Siyasal egemenliğin kaynağı Haricilere göre toplum aracılığıyla, Şiilere göre masum imamlar aracılığıyla ve Sünnilere göre de bir kabile aracılığıyla Tanrı'ya dayanmaktadır. Bu üç temel doktrine göre de, siyasal otorite Tanrı adına, O'nun vekili olarak hareket etmektedir.⁴⁸⁶

Eş'arilerin Tanrı tasavvuruyla siyaset anlayışları arasındaki ilişki tamamen vekil kavramının anlaşılma biçimine bağlıdır. Bu bağlantıyı Evkuran şöyle tespit etmektedir:

"Tanrının istediğini dilediği gibi yapan, bir yasaya veya ilkeye göre davranmak zorunda olmayan, varlıkla ilişkisinde kudreti diğer niteliklerini geride bırakan anlaşılması insanların zihnlerinde genel anlamda iktidar kavramına ilişkin çarpık bir algının oluşmasına yol açmış olmalıdır. Siyasal anlayış bu algılamanın üzerinde gelişmiştir".⁴⁸⁷ Bu algılama biçimi çoğu kere halifelerin, siyasi zulüm ve adaletsizliklerinden dolayı sorgulanmasını imkânsız hale getirmiştir. Siyasi irade, Allah'ın iradesiyle meşrulaştırılma yoluna gidildikten sonra, insanların çabaları ve faaliyetleri, Allah'ın iradesine karşı gelmek olarak görülmüştür. Böyle bir durumda siyasi iktidarın el değiştirmesi Allah'ın kaderine bırakılmıştır.

Müslüman geleneği içerisinde şekillenen siyasi öğretiler, teolojik bir dilin egemen olduğu ve teolojik kavramların biçimlendirdiği ürünler olarak durmaktadır. Tarihsel koşulların yarattığı bu öğretilerde, Tanrı'ya ait pek çok niteliğin devlet başkanı tasarımlarına transfer edildiğini gözlemlemek mümkündür. Bir teolojik sistemin odağında yer alan Tanrı imajı, aynı zamanda o teolojik sisteme ait politik tasarımın da merkezinde yer almaktadır. Sünniliğin Tanrı imajı aynı zamanda onun politik sisteminin de kurucu unsurudur. Nitekim "din ile sultan'ın ikiz kardeş olduğu, dinin asıl, sultanın ise onun bekçisi olduğu"⁴⁸⁸ yönündeki temel ilke bunun çarpıcı örneğini oluşturmaktadır.⁴⁸⁹ Müslüman geleneği asılın işlerini asıl adına bu dünyada gerçekleştiren vekilin de onun kadar güçlü olması gerektiğini savunmuşlardır. Görülüyor ki Siyasi iktidar kendisini Allah'ın vekili olarak gördüğünden O'nun adına hareket etmekteydi.

⁴⁸⁶ Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", s.150.

⁴⁸⁷ Evkuran, Mehmet, "Siyasi Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü", İslamiyat Dergisi Cilt 8, sayı 3 2005, s.42.

⁴⁸⁸ Gazali, el-İktisad Fi'l İ'tikad, s.177.

⁴⁸⁹ Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", s. 56.

Sufi anlayışına göre insan-ı kamil Tanrı'nın yeryüzündeki ve varoluş alemindeki halifesi olarak kabul edilmektedir. Onun Allah'ın halifesi oluşu, kendisindeki cem etme yeteneğinden ileri gelmektedir. Sufinin yaşadığı makam ve hallerden biri olan cem, Tanrı dışındaki bütün varlıklarla ilgili hislerin yitirilmesi anlamına gelir. Bu aşamada sufi, Tanrı tarafından, bir çarpılma ve beşeri düzlemde koparılma hali ile evrendeki varlıkları görmekten alıkonulur. Bu noktada o, kendi varlığı başta olmak üzere Tanrı dışındaki bütün varlıklar hakkındaki bilincini ve duyarlılığını kaybederek, sadece Tanrı'dan gelen ve kendisini istila eden tecellilere boyun eğer. Bundan böyle sufi her yönüyle Tanrı tarafından yönetilmektedir. Eylemleri Tanrı tarafından yönlendirilmektedir. Bu hali yaşayan sufi ise, bütün olup bitenlerin farkındadır.⁴⁹⁰

Bu yetenek varlıklar içerisinde sadece insan-ı kamile verilmiştir. Zira Tanrı, insan-ı kamil'in görünen yönünü alemin hakikatlerinden batini yönünü de kendi suretinden inşa etmiştir. Bu şekilde inşa edilmek onu diğer varlıklardan ayırmakta ve ayrıcalıklı kılmaktadır. Onun halifeliği sırf bu yeteneğine dayanmaktadır. Bütün varlık alemi Allah'ın hazinesi olarak değerlendirildiğinde, insan da bu hazineyi korumak üzere tayin edilen muhafız ve vekil olmaktadır.⁴⁹¹ İnsan bu vekaleti, varlık aleminde Tanrı'nın bütün isim ve sıfatlarının tecelli ettiği tek varlık olmasına borçludur. Sufi teolojide insanın halifeliği ona özgü bir ezelilik doğurmaktadır. Tanrı ezeli olduğu gibi insan da ezelidir. Tanrı'nın ezeliliği açık, insanınki gizlidir. Tanrı özü ya da zatı gereği ezeli, insan ise varlığının belirli bir yönü gereği ezelidir. İnsan, ezeli bilgide bulunması açısından ezeli olarak mevcuttur. İnsan, tıpkı cevherde bulunmak nedeniyle arazın mekana yerleşmesi gibi, kendisine ilişkin ilahi bilginin inayetiyle var olmuştur.⁴⁹²

Tanrı-insan ilişkisinde sufi önderler kendilerini Peygamberin hakiki varisleri olarak; Onun ideal toplumunu yeniden oluşturma ve devam ettirme adına peygamberlik bilincinin mirasçıları olarak görmüşlerdir. Onlara göre bir kimsenin

⁴⁹⁰ Bkz. Kuşeyri, Kuşeyri Risalesi, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, s.192-195.; Kelabazi, Taaruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992, s.177-180

⁴⁹¹ İbn Arabî'ye göre halife, ortaya çıkışı daha sonra gerçekleşmiş olan ezeli insandır. O, ebedi olan sürekli bir yenileniştir. Aynı zamanda o, bütün yönleriyle görüneni ve görünmeyeni şahsında toplayan Kelime'dir. Bu yüzden alem, onun varlık alanına çıkmasıyla tamamen ermiştir. Onun alemle olan ilgisi yüzüğün taşı ile olan ilişkisi gibidir. İnsan-ı kamil bu özelliğiyle Padişah(Tanrı)'ın hazinesini mühürlerken kullandığı mührünün yazı ve işaretlerinin mekanıdır. Mührün Padişahın hazinelerini koruması gibi halife de Padişahın halkını korur. Allah alemin korunması konusunda insanı vekil kılmıştır. Buna göre insan-ı kamil var olduğu sürece alem de korunmuş olacaktır. Bkz. İbn Arabî, Fususu'l-Hikem, thk. Ebu'l-Ala Afifi, Beyrut, 1980, s.49-50.

⁴⁹² İbn Arabî, Futuhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, c.1, s.143.

Peygamberin varisine ihtiyaç duymaması, peygambere ihtiyaç duymaması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle varise ihtiyaç duymama, peygambere ihtiyaç duymamayı gerektirir. Zira Peygamber Kur'an'ı insanlara açıklasın diye gönderilmiştir. Bu konudaki veraset vekaleti ifade eder.⁴⁹³ Oysa Kelami teolojide peygamberliğe ait olan ile peygamberliğin dışında olan arasında kesin olarak ontolojik bir ayırım vardır. Buna bağlı olarak peygamberlik ve bununla ilgili her türlü görev Hz. Muhammed ile son bulmuştur.

Sufilerde velilerin ve velilik makamının yeryüzünde Allah'ın vekili konumunda olduğu anlayışı hakimdir. Sufilere göre veli, feyz ve ilhama mazhar olan, keramet ve istikamet sahibi bir kimsedir. Onun okuma ve yazma bilmesi şart değildir. Okuma ve yazması olmayan bir çoban bile veli olabilir. Çalışıp çabalayarak veli olunmaz ancak çalışıp çaba gösterenler arasından veliler çıkabilir. Velilik tümüyle Tanrı'nın hür iradesiyle yaptığı bir tercih, ihtiyar, tahsis ve ihsandır. Tanrı dilediği kimseyi veli olarak seçer ya da seçmez. Bu yönüyle velilik, Tanrı'nın bir lutfu, fazlı ve hibesidir.⁴⁹⁴ Kuşeyri veliyi, etken ve edilgen bir kişilik olarak tasvir eder. Ona göre veli, bir yönüyle Tanrı'nın, işini üzerine aldığı ve kendisini kayırdığı bir kimse, diğer yönüyle Tanrı'ya ibadet ve taat işini üstlenen kimsedir.⁴⁹⁵

Tanrı'ya insan tarafından atfedilen veya Tanrı'nın kendisini insanlara açtığı ve tanıttığı isim, fiil ve nitelikler mikro düzeyde ve sınırlı bir ölçüde insanda da vardır. İnsan bu özelliğiyle evrendeki diğer varlıklardan ayrılmakta ve ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Yaratılıştan insana verilen bu işlevsel öz benlik sayesinde insan halifelığe, yani yeryüzünü imar etme ve yeryüzüne egemen olma konumuna layık görülmüştür. Bu öz benlik sayesinde varlıklar içerisinde sadece insan emaneti yüklenmiştir. Bu durum diğer varlıklardan farklı olarak insanın Tanrı'yla özel bir iletişim ve ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Ayrıcalıklı varlık olarak insanda, Tanrı'dan ödünç alınmış olarak bulunan her bir isim ve nitelik, Allah'ı layıkıyla tanımanın⁴⁹⁶ ve takdir etmenin⁴⁹⁷ ve bütün bu tanıma, bilme ve takdir etmenin ona yüklediklerinin gereğini yerine getirmenin tek yoludur. Allah'ın

⁴⁹³ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1977, s.212.

⁴⁹⁴ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s.230-231.

⁴⁹⁵ Kuşeyri, Kuşeyri Risalesi, s.426.

⁴⁹⁶ Bkz. En'am, 6/91.

⁴⁹⁷ Bk. Zümer, 39/67.

insanları Rab gibi davranmaya çağırmasının ⁴⁹⁸ temelinde de bu düşünce yatmaktadır.⁴⁹⁹ Şu halde insan, yeryüzünde gelişigüzel hareket etme, keyfi davranma, amaçsız eylemlerde bulunma gibi tasarruflarda bulunduğu takdirde kendisi için tespit edilmiş bu konumu kaybetme riskiyle karşı karşıyadır. Bu yüzden Allah'ın tevhit sıfatı, yeryüzünde Müslümanların birlik içerisinde olmaları ve bu birliği korumaları şeklinde; samed⁵⁰⁰ sıfatı, Müslümanların yaşamlarının her alanında başkalarından bağımsız olmaları şeklinde; mutlak var olma özelliği, Müslümanların kendilerini tamamen ahirete verip dünyevi işlerden tamamen vazgeçmemeleri şeklinde; yücelik özelliği de, onların her şeyde mükemmelliğin en yüksek derecelerini yakalamaya çalışmaları şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁰¹

Hiç bir insan dini anlamda Allah'ın vekili olmadığı gibi birbirine de vekil olamazlar. Bu genel kurala peygamberler de dahildir. Hz. Peygamber insanların vekili değildir. O, insanlara doğruyu anlatır ve hayatıyla bir model ortaya koyar. Hz. Peygamber'in Müslüman topluma önder ve örneği ilahi kaynaklı, devlet başkanı olması ise beşeri kaynaklıdır. Bunun ötesi ise insanlara kalmıştır. Doğruya uyma ya da yanlışta ısrar etme her şahsın kendi tercihi ile ilgilidir. Bir kısım hukuki işlerde vekil tutma söz konusu olabilir ki bu karşılıklı anlaşmayla ilgilidir. Bunda da vekilin tasarruflarına râzı olma söz konusu olduğu için işin sonu yine vekil kılan kimseye dönmektedir.

Allah Kur'an'da bazı ayetlerde kendisinin vekil olduğunu beyan etmiştir. "İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O her şeye vekildir, güvenilip dayanılacak tek varlık O'dur."⁵⁰² Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekildir.⁵⁰³ Elmalılı Hamdi Yazır, En'am suresi 102. ayeti şu şekilde "Her hususta ve her şeye karşı ona dayanılır ve tevekkül olunur ve her iş O'nun tasarrufu ve idaresine teslim edilir... Zira hiçbir şey, hatta insan ve meleken resuller de yaratıcının yerini tutacak vekil olamaz. Fakat

⁴⁹⁸ Bkz. Al-i İmran, 3/79.

⁴⁹⁹ Düzgün, Allah, Tabiat ve Tarih, s. 137.

⁵⁰⁰ Hiçbir şeye muhtaç olmama.

⁵⁰¹ Balion, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Çev. Ş.A. Düzgün, Ankara, 2000, s. 77.

⁵⁰² En'am, 6/102.

⁵⁰³ Zümer, 39/62.

yaratıcı hepsinin üzerinde Rab ve malik olduğu gibi, her şeye karşı vekildir de"⁵⁰⁴ Zemahşeri ise, "insanların amellerini gözetleyendir"⁵⁰⁵ şeklinde açıklamıştır.

Kur'an'da insanların, Allah'ı vekil edinmesi emredilmektedir. "Musa'ya da kitap verdik ve beni bırakıp başkasını vekil edinmeyiniz diye onu İsrailoğullarına bir hidayet rehberi yaptık."⁵⁰⁶ "O, doğunun da batının da Rabbidir. O'ndan başka ilâh yoktur. Öyleyse yalnız O'nu vekil edin"⁵⁰⁷ Allah, vekil olarak sadece kendisinin yeteceğini şu ayetlerde açıklamıştır. "Başüstüne" derler, ama yanından ayrılınca onlardan bir kısmı, senin dediğinden başkasını gizlice kurar. Allah da onların gizlice kurduklarını yazar. Sen onlara aldırma ve Allah'a dayan; sana vekil olarak Allah yeter."⁵⁰⁸ İsra suresinin 54. ayetinde ve diğerlerinde de peygamberin vekil olarak gönderilmediği çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. "Rabbimiz, sizi en iyi bilendir. Dilerse size merhamet eder; dilerse sizi cezalandırır. Biz, seni onların üstüne bir vekil olarak göndermedik."⁵⁰⁹ "Şüphesiz biz bu Kitab'ı sana, insanlar için fiilen indirdik. Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin."⁵¹⁰ Bu ayetlerle Allah Teala Hz. Peygamber'i bir kral veya melik gibi güç ve zor kullanmaması konusunda uyarmış ve onun insanların da Allah'ın da vekili olmadığını açıkça bildirmiştir.⁵¹¹ Kendine özgü nitelikleri yitirmeden bölünmeyen tek varlık olan her bir birey Tanrı adına değil, kendi adına yeryüzündeki görevini yerine getirecektir.

"Allah'tan başka dostlar edinenleri Allah daima gözetlemektedir. Sen onlara vekil değilsin."⁵¹² "Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı. Biz seni onların üzerine bir bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin."⁵¹³ Elmalılı bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir "Biz seni onların üzerine bekçi de tayin etmedik. Şu halde ne onları ortak koşmaktan, ne başlarına gelecek felaketten koruyabilirsin, ne de bundan dolayı sorumlu olursun. Ve sen onlar üzerine vekil de değilsin. Onlar tarafından vekil değilsin ki iyilik veya kötülüklerine, işleri idare etmek için onlara bakasın. Allah'ın vekili de değilsin ki, şirklerinden dolayı üzerlerine çullanıp Allah'ın onlara yapacağı

⁵⁰⁴ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.3, s.2015-2012. Krş: Aşur, et-Tahrir ve't-Tenvir, c.7, s.413.

⁵⁰⁵ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.340.

⁵⁰⁶ İsra, 17/2.

⁵⁰⁷ Müzzemmil, 73/9.

⁵⁰⁸ Nisa, 4/81. Diğer ayetler için bkz. Nisa, 4/132, 171; İsra, 17/65; Ahzab, 33/3,48.

⁵⁰⁹ İsra, 17/54.

⁵¹⁰ Zümer, 39 /41; Bkz. Gaşiye, 88/22.

⁵¹¹ Evkuran, Mehmet, Siyasi Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü, s.41.

⁵¹² Şura, 42/6.

⁵¹³ En'am, 6/107

azarlama ve cezayı veya düzeltmeleri yapmak yetkisi taşıyasın. Kısaca sen ancak Allah'ın emirlerini ve hükümlerini tebliğ ve haber vermekle yükümlü bir elçisin."⁵¹⁴

Şu ayette de Allah'ın her şeye vekil olduğu vurgulanmaktadır."Belki de sen müşriklerin: "Ona gökten bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi!" demelerinden ötürü sana vahyolunan ayetlerin bir kısmını terk edeceksin ve bu yüzden ruhun daralacaktır. İyi bil ki sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir."⁵¹⁵ Bu ayetin tefsiri de şu şekilde yapılmıştır. "Müşrikler, zaman zaman, Hz. Peygamber'den, gökten hazineler indirmesi, kendilerine bir melek gönderilmesi gibi, olağanüstü şeyler isterlerdi. Fakat ey Muhammed! Sen sıkılma ve bırakma. Sana ne vahyolunuyorsa onlara tebliğ et. Onların ileri geri konuşmalarına hiç önem verme. Sen ancak bir uyarıcısın. Allah da her şeye karşı vekildir. Her hususta ona tevekkül et ve güven. O seni korur. Dilerse hazine de gönderir, melek de gönderir. Ve nitekim Bedir'de de bir tane değil binlerce melek gönderdi ve melek neymiş onlara gösterdi."⁵¹⁶ Zemahşeri ise ayeti "Allah, onların dediklerini kaydetmektedir. Yapılması gereken her şeyi yapmaya kadirdir. Sen O'na dayan, senin bütün işlerin O'nadır. Sana düşen verilen görevi yerine getirmek, vahyi insanlara ulaştırmaktır. Bu konuda onların alaylarına büyüklüklerine iltifat etme"⁵¹⁷ şeklinde izah etmektedir.

Başka ayetlerde de şöyle buyrulmaktadır. "De ki: Ey insanlar! Size Rabbinizden Hak gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse, ancak kendisi için gelecektir. Kim de saparsa, o da ancak kendi aleyhine sapacaktır. Ben sizin üzerinize vekil değilim."⁵¹⁸ "Kur'an hak olduğu halde kavmin onu yalanladı. De ki: Ben size vekil değilim. Her haberin gerçekleşeceği bir zaman vardır. Yakında siz de gerçeği bileceksiniz."⁵¹⁹ Elmalılı bu ayeti de şöyle izah etmektedir. Allah'ın kudreti bana tevdi ve havale edilmiş değildir. Şu halde ne onun size yapacağı azabı yapabilirim, ne de sizi ondan muhafaza edebilirim. Ben ancak bir resulüm, bir elçi, bir haberciyim. Allah'ın vahyettiği emirleri, haberleri ve hükümleri O'nun adına nispet ederek haber verir, tebliğ ederim. Her haber verilen şeyin kararlaştırıldığı bir zaman

⁵¹⁴ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.3, s.2021. Krş: Aşur, et-Tahrir ve't-Tenvir, c.7, s.426.

⁵¹⁵ Hud, 11/12.

⁵¹⁶ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.4, s.2769. Krş: Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.17, s.201.

⁵¹⁷ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.497.

⁵¹⁸ Yunus, 10/108.

⁵¹⁹ En'am, 6/66-67.

vardır. Sizin azabınız da bu cümledendir. Siz de başınıza geleceği yakında bilirsiniz.⁵²⁰

Kur'an'ın ifadesi ile vekil olan ancak Allah'tır. Peygamber vekil değildir. Yani Allah'ın adına iş görüyor değildir. O'nun elçisi olup, görevi olan tebliği yerine getirmektedir. İslam Dininde hiç bir insan diğerinin vekili değildir. Zira kimse kimsenin günahını yüklenemez ve onun yerine kullukta bulunamaz. İmam seçmek, Allah'a ait değil Müslümanlar üzerine bir görevdir. Yaşanmış bir takım olaylar olması gereken olarak idealize edilmiştir. Tarihini belli bir anı ve bazı kimseler dinsel olarak anlamlandırılmakta, olgusal bir durum olmaktan çıkarılmış değer yargısı haline getirilmiştir. "Kim Peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur, kimde yüz çevirirse biz seni onlara bekçi göndermedik"⁵²¹ ayetine karşı münafıklar, Muhammed ilahlık iddiasında bulunuyor demeleri üzerine; "Sana itaat ettik derler, fakat senin yanından çıkınca içlerinden bir takım geceleyin söylemiş olduklarının tersini kurarlar. Allah onların geceleyin tasarladıklarını yazıyor. Sen onlara aldırma, Allah'a güven, vekil olarak Allah yeter"⁵²² ayeti nazil olmuş, peygambere teselli verilerek kâfirleri de Allah'a havale etmesi tenbih edilmiştir.⁵²³

Bir halef-selef ilişkisi içinde birbirine eşit varlıkların birbirinin yerine geçen ya da birbirine vekalet edip birbirinin temsilcisi olan varlıklar, denk varlıklardır ve biri diğerinin eksik veya tam, aşağı yukarı temsil kabiliyetine sahiptir. Ancak söz konusu vekalet, Allah'ın yeryüzüne görevli olarak gönderdiği insan için söz konusu edilirse bu durumda temsil sorunu ortaya çıkar. Çünkü sonuçta Allah'ın yarattığı bir kul olan insan, bir halife edasıyla O'na vekalet edip O'nu temsil etmesi mümkün değildir.

Vekalet yoluyla Allah adına hareket edip, O'nu en iyi bir şekilde temsil etme, beşerin gücünü ve sınırını aşar. Ayrıca vekilin anlamından da anlaşılacağı üzere vekil olan varlık ile kendisine vekil olunan varlığın aynı cinsten varlıklar olması, vekillik görevinin ifasını mümkün kılacağı gibi, birbiri arasındaki vekalet ve temsilcilik sorununu da kolaylaştırır. Kaldı ki birinin yerine vekil olanlar, onun bütün yetki ve sorumluluklarını da üstlenmiş olurlar. Çünkü yarım yamalak bir vekalet bir şey ifade

⁵²⁰ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.3, s.1953.

⁵²¹ Nisa, 4/80.

⁵²² Nisa, 4/81.

⁵²³ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.2, s. 1400.

etmez. Dolayısıyla insanın Allah'ı temsili yorumu, sorgulanması gereken bir tefsir biçimidir.

Birileri adına vekalet veya temsilcilik görevini üstlenenlerin bu görevi, vekaletini aldıkları zattan daha iyi yaptıkları varsayılır. İnsanın, yerine vekil olduğu kabul edilen yüce varlıktan -haşa- görevlerini daha iyi bir şekilde yerine getirdiği iddiası tutarlı değildir.

İmam Maturidi, siyasetin dini bir kurum olmadığını ileri sürerek, diyanet ve siyaset arasında bir ayırımı gitmiştir. O, hilafetin Kureyş'e tahsisini, diyaneten değil siyaseten doğru olduğunu savunmuştur.⁵²⁴ Maturidi'nin, diyanet-siyaset ayırımı yapması ve birincisini Peygamber'e, ikincisini ise meliklere tahsis etmesi son derece önemlidir. Buradan hareketle Peygamber'in diyanet yani nübüvvet görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının İlahi bir misyon gereği olmayıp kendi siyasi ve ictihadi tercihi olduğu söylenebilir.

Hanifi fakihi İbn Hümmam hukuki açıdan hilafeti "Müslümanların üzerinde genel tasarruf hakkına sahip olmak" yani Müslümanların işlerini yürütmek üzere kazanılan genel yetki veya vekalet olarak tanımlamaktadır. İbn Hümmam "Hilafet, Hz. Peygamber'e halef olarak Müslümanların dini ve dünyevi işlerinde genel başkanlıktır" şeklinde kelami bir bakış açısıyla Taftazani tarafından yapılan tanıma kabul etmemektedir. Peygamber'in şahsında şariat koyma yetkisi, hiç kimseye devredilmemiştir. Bunun için imamet ya da hilafet kelimesinden anlaşılan hükümdür. Yoksa şariat koymakta Peygamber'in vekili ve halefi demek değildir.⁵²⁵

Din gönüllülük esasına dayalıdır, devlet ise otoriteyle iş görür. Devletin dini olursa, devlet yapısı gereği zorlayıcıdır. Devlet politik bir kurum olarak başkasını kontrol etmeye dayanır. Bireyi esas alan dinin kontrol etme durumu yoktur; bu yönde peygambere söylenen onun bir vekil olmadığı, Allah adına hiç kimseye zorlamada bulunmayacağıdır.⁵²⁶

İslam'ın dünya görüşü din-devlet ayırımına imkân verir. Devlete ya da yönetime ait bütün işlerin kontrol edilebilmesi ve yönetenlerin eleştirilebilmesi bu ayırım ile mümkündür. Dinin, Allah adına idare ettiklerini söyleyen ve dini sadece kendi yönetimlerinin devamını sağlayan bir payanda olarak kullanan adı halife,

⁵²⁴ Nesefi, Ebu'l-Muin, Tabsıratu'l-Edille fi Usuli'd-Din, c.2, s.437.

⁵²⁵ İbn Hümmam, Kitabu'l-Meyser, İstanbul 1979, s.253.

⁵²⁶ Bkz. Gaşiye, 88/22. (leste aleyhim bi musaytir).

sultan, kral, vs. ne olursa olsun, bütün yönetenlerin tahakkümünden kurtarılması bu ayırım ile mümkündür.

Sonuç olarak, peygamber de dahil hiç bir beşer, Allah'ın yeryüzündeki vekili değildir. Bu nedenle insanların yaptığı iş, eylem ve söylemleri, Allah adına yapmadıkları Kur'an tarafından kesin olarak beyan edilmektedir. Peygamber, yapmış olduğu iş ve eylemleri kendi adına yapmaktadır. Çünkü Allah, Peygamber'e vekillik görevi vermemiştir.

II.BÖLÜM

TAKDİR AŞAMASI

1.Yaratma ve Takdir Kavramları

Yaratılışa cevap bulmak için ilk çağlardan itibaren çeşitli felsefe ve düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Yoktan yaratmayı kabul etmeyen ilk çağ filozoflarının bir kısmı, yaratılışın kaynağının "Anasır-ı Erbaa yani ateş, hava, su, toprak" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konuda tesadüften mutlak sona, maddeci felsefi akımdan ruhçu maneviyatçı akıma varıncaya kadar pek çok nazariye ortaya atılmıştır.

İlahi nizam fikri, var olan ancak aktüel olmayan bir şeyden başlatılır. Bu düşüncede Tanrı, yaratmadan başlamak üzere, dünyanın düzeninin işleyişine varıncaya kadar, fizikçinin Tanrı'sı olarak düşünülebilir. Ne var ki bu mekanik çarkın ilk hareket ettiricisinin varlığı, işleyen mekanizmadan bağımsız değildir. Zira o, yaratmak için vardır. Oysa yoktan yaratma fikri çerçevesinde düşünecek olursak, Tanrı var olduğu için yaratır; yarattığı için var değildir.

İnsanın içinde yaşadığı yeryüzü de dahil evrenin başlangıcının nasıl meydana geldiğini bilimsel olarak cevaplamak zor gözükmemektedir. Darwin bile evrenin karmaşık işleyişinin bir ilk neden tarafından veya büyük akılla gerçekleştirilmiş olduğuna işaret etmektedir.⁵²⁷

Kur'ân'ı Kerim de, ilâhlık vasfının en önemli özelliğinin yaratma olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle putlara tapanlara şöyle bir temsil getirmektedir: "O Allah'tan başka yalvardıklarınız var ya, onların hepsi bir araya toplansalar, bir sinek bile yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan kurtaramazlar".⁵²⁸ Bu kadar aciz varlıklara nasıl kulluk ediyorsunuz. Oysa "Yaratan, hiç yaratmayan gibi olur mu?"⁵²⁹ diyerek ilâhlık vasfının en önemli özelliğinin yaratma olduğunu belirtmektedir. Kur'ân, "O'na benzer hiçbir şey yoktur,"⁵³⁰ "Yaratmaya başlayan odur... Göklerde ve yerde en yüce durum O'nundur"⁵³¹ "Hiçbir şey onun dengi olmamıştır"⁵³² "Hiç onun adıyla anılan, ona benzer bir varlık biliyor musun?"⁵³³

⁵²⁷ Darwin, Charles, Voyage of the Beagle, Penguin Classics, London 1989, s.404-405; Krş: Flew, Antony, Yanılmışım Tanrı Varmış, çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yay., İstanbul 2008, s.118.

⁵²⁸ Hac, 22/73.

⁵²⁹ Nahl, 16/17.

⁵³⁰ Şura, 42/11.

⁵³¹ Rum, 30/27.

⁵³² İhlas, 112/4.

ifadeleri ile ilahlık vasfına sahip olabilecek varlığın, yaratıcı olma özelliğinin yanında eşi, dengi, benzeri ve onun adıyla anılan başka bir varlığın olmamasını vurgulamakta ve en yüksek mevkide onun olması gerektiğine işaret etmektedir. Ancak bu özelliklere sahip varlık yaratıcı olabilir. Böylece Kur'ân, ilah olma vasfının en önemli özelliğinin yaratma olduğunu vurgulayarak şirk içinde olan Mekkeli müşrikleri uyarmıştır.

1.1. Yaratma Kavramı:

Tanrı, evren ve evrendeki varlıkları yoktan, yani öncesinde herhangi bir varlık olmaksızın, hiçten yaratmıştır.⁵³⁴ Yaratma olarak tercüme edilen "halk" kelimesi sözlükte; "meydana getirmek, ortaya çıkarmak, imal etmek, sebep olmak, ölçüp biçmek, tahmin etmek, takdir etmek, bir nesneyi bir nesneye ölçerek kesip dikmek, ayarlayıp yapmak, örneksiz olarak meydana getirmek ve bir örneğe benzeterek yapmak" gibi anlamlara gelmektedir.⁵³⁵ Felsefi bir kavram olarak ise yaratma; "herhangi bir hammadde kullanmadan veya bir şeyin aracılığına başvurmada mutlak anlamda yoktan var etmektir. Bir nesneyi örneksiz, asıl ve emsalsiz olarak var etmektir. Var olan malzemeyi kullanarak veya birtakım araçlardan yararlanarak yeni bir şey ortaya çıkarmak, bir esere yeni bir şekil vermek, ya da bir nesneden bir nesneyi meydana getirmek" şeklinde tanımlanmaktadır.⁵³⁶

"Yaratma" kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de de farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamda "Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde yaratan... Allah'tır."⁵³⁷ ayetinde, "O gökleri ve yeri yoktan yaratandır."⁵³⁸ ayetinin delaletiyle; "Siz Allah'ı bırakıp putlara tapıyor ve yalan uyduruyorsunuz"⁵³⁹ ayetinde de, yalanın olmayan bir şeyi olmuş gibi ifade etme, bir başka ifadeyle, öncesinde bir şey olmaksızın meydana getirme olması dolayısıyla, yaratma kelimesi, "ana madde olmadan, yoktan yaratma veya yokluktan varlık alanına çıkarma" anlamında

⁵³³ Meryem, 19/ 65

⁵³⁴ Geniş bilgi için bk. Neseî, Ebu'l-Muin, Tabsıratu'l-Edille, c.1, s. 62-82; Aliyyü'l-Kari, Şerhi Ala Fıkhî'l-Ekber, s. 129; Wolfson, H. Austryn, Kelam Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 271, 274-275.

⁵³⁵ İbn Manzur, Lisānu'l-Arap, "hık" md; İsfahānî, Ragıb, Müfredât, s.157-158; Krş: Cürcani, Tar'ifat, 106;

⁵³⁶ Çankı, Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lügati, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954,c. 1, s.512.

⁵³⁷ Secde. 32/4.

⁵³⁸ Bakara, 2/117.

⁵³⁹ Ankebut, 29/17.

kullanılmıştır. Yine "Allah insanı, pismiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı."⁵⁴⁰, "O, insanı bir kan pıhtısından yarattı"⁵⁴¹ ayetlerinde "var olan bir şeyden veya bir ana maddeden başka bir şey meydana getirme anlamında"; "Yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir"⁵⁴² ayetinde de "ölçüp biçmek, şekillendirmek ve takdir etmek" anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁴³

Yoktan yaratma anlamında "halk" kelimesinin kullanımı sözlüğün gereği değil, inancın ve kültürün gereği olarak terimleşmiştir. Atay'a göre 'Halık' sözcüğünün üç atomik anlamı vardır. Birincisi: zat, yaratan; ikincisi: halk etmek, yaratmak; üçüncüsü: mahluk yani yaratılan, yaratıktır.⁵⁴⁴

Kur'an'a göre, "yaratma" kelimesini insan için kullanmak mümkün mü? Bu kelimeyi Kur'an'ın, Allah'dan başka varlıklar için kullandığını görüyoruz. Maide Suresinin 110. ayetinde; Hz. İsa'ya hitaben, "...sen iznimle, çamurdan kuş gibi bir şey yaratmış ona üflemiştin de iznimle kuş olmuştu..." buyrulmaktadır. Ankebut Suresinin 17. ayetinde, "...aslı olmayan sözler yaratıyorsunuz..." Mü'minun Suresinin 14. ayetinde de "...yaratanların en güzeli olan Allah ne uludur." Saffat Suresinin 125. ayetinde ise, "Yaratanların en güzeli olan Allah'ı bırakıp ta Baal putuna mı tapıyorsunuz." buyrulmuştur.

Kula yaratmanın verilemeyeceğini ileri sürenler de Zümer Suresinin 62. ayetinde: "Allah her şeyin yaratanıdır", Saffat Suresinin 96. ayetinde de, "Oysa sizi de, yonttuklarınızı da Allah yaratmıştır"; A'raf Suresinin 54. ayetinde, "...bilin ki, yaratma da emir de Allah'a aittir." buyrulmasını delil getirmektedirler. Hiçbir müslümanın, Kur'an'ın bir ayetini, diğer bir ayetine karşı olacak şekilde anlamaya ve yorumlamaya hakkı yoktur. Bunu bizzat Kur'an'ın ayeti yasaklamaktadır. Böyle bir anlayış, Kur'an'ın Kur'anlığını tartışma konusu yapmak demektir.⁵⁴⁵ Nisa Suresinin 82. ayetinde: "Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer O Allah'dan başkasından gelseydi, Onda çok aykırılıklar bulurlardı." buyrulmaktadır. "Kur'an'da ihtilaf

⁵⁴⁰ Rahman, 55/14.

⁵⁴¹ Alak, 96/2.

⁵⁴² Mü'minun, 23/14.

⁵⁴³ İsfahânî, Ragıb, el-Müfredât, s. 157-158; Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 120; Ulutürk, Veli, Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı, Bayrak Yayınevi, İstanbul 1987, s. 19-24; Topaloğlu, Bekir, "Halık" md., TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, c.15, s.303.

⁵⁴⁴ Atay, Hüseyin, "İslam Felsefesinde Yaratma", Kelam Araştırmaları 1:1 (2003), s.3.

⁵⁴⁵ Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri" sayı 33, s.138.

olmadığı için, bizim Kur'an'ın ayetlerini birbirine aykırı olacak şekilde anlamaya yetkimiz olmasa gerektir.

Yaratma kelimesini, yukarıda zikredilen her iki grup ayetlerin anlamlarını kapsayacak şekilde yorumlamak mümkündür. Kelimenin sözlük manası bize bu imkanı veriyor. Yaratma kelimesi; a-yoktan var etme, b-vardan var etme anlamlarına gelmektedir.⁵⁴⁶ Hammaddesi, malzemesi bulunmayan şeyi var kılmak olan "yoktan var etme" gücü yalnız Allah'a aittir.⁵⁴⁷ Yaratma, Allah'ın yalnızca başlangıçta yoktan var edişine değil, aynı zamanda evrenin ve insanın meydana gelişine de işaret etmekte, hatta mevcut olan her şeyi içine alacak kapsam ve genişliktedir. 'Vardan var etme'nin ise yoktan var edilmiş şeyler üzerinde bir tasarruf, bir şekil değiştirme olduğu, insanın yaratmasından bunun anlaşılacağı açıktır. Dolayısıyla insanın gücü içerisinde olduğunu⁵⁴⁸ kabul etmek demek Kur'an'ın, Allah'ın dışında yaratanların olduğunu kabul ettiğine işarettir.

Şu halde "halk" kavramının temel anlamı kabaca "takdir"dir. Kavramın yüklendiği diğer tüm anlamlar ise temel anlamdan çıkmış yan anlamlardır. Dilci İbnü'l-Enbari haleka fiilinin Arap dilinde iki temel anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. İlk temel anlamının "takdir etmek" olduğunu Kur'an'dan, şiirlerden ve dildeki kullanımından örnekler vermek suretiyle delillendirmektedir.⁵⁴⁹

Kavramın ikinci anlamı, "yaratmak" olarak bilinen "inşa etmek, ortaya koymak, bir şeyi icad etmek ve meydana" getirmektir. Ancak Kur'an'ın nüzulünden sonra kavrama ait temel anlam önemini ve etkinliğini kaybetmiştir. Yerini kendi içinden çıkmış olan "yaratmak" manasına terk etmiştir. Bu düşünce ile olsa gerek bazı Müslümanların bir insan için örneğin "falan ürünü yarattı" deyişini yadırgadıkları gözlemlenmektedir. Ancak Kur'an insanın yaratıcı özelliğini inkar etmemektedir. Dolayısıyla insanın böyle bir özelliği ve öznelliği elde etmesi,

⁵⁴⁶ İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, "hlk" md; Atay, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 136-141., Necati, İnsan Hürriyeti, s.55. Krş: Yazıcıoğlu, M.Sait, Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Ankara 1988, 66-73.

⁵⁴⁷ Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, 55.

⁵⁴⁸ Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, s.56. Krş: Saffat, 37/96. Maturidi ve Nesefi gibi kelimacılara göre, yaratma sıfatı Allah'dan başkasına verilemez. Aksi halde, Allah'ın yaratma sıfatına gölge düşecektir. Kur'an her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bildirmektedir. (Bkz: Ra'd, 13/16. En'am, 6/102.Zümer, 39/62) "Allah her şeye gücü yetendir." (Bakara, 2/109) buyrulmaktadır. Bkz: Yazıcıoğlu, Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti, 128. Kur'an'ın ifadelerini doğru değerlendirmemiz lazımdır. Mademki, Allah'ın her şeye gücü yetmektedir, o halde, acaba kendisi gibi başka bir tanrı yaratabilir mi? Dünyayı ceviz kabuğunun içine sığdırabilir mi? Zıtları birleştirebilir mi? gibi sorular sorulabilir. "Tanrının kudreti, zıtların birleşmesine taalluk etmez, Çünkü mantıken muhal olanı ortaya koymak, bir kudret işi değildir." Bkz: Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, s.116.

⁵⁴⁹ Bkz. Razi, Mefatihul-Gayb, c.2, s.169-170.

Tanrı'nın yaratıcılığına bir sınırlama getirmediği gibi, bir rekabet de oluşturmaz. İnsanın yaratıcılık kudreti, onu yaratan kudretin kendini ifşa etmesinden başka bir şey olmasa gerektir.⁵⁵⁰

Görüldüğü üzere yaratma kelimesi, gerek sözlüklerde, gerekse Kur'an-ı Kerim'de, tek bir anlamda değil, "bir şeyi güzelce ölçüp biçmek, takdir etmek, daha önce var olan bir şeyden yeni bir şey meydana getirmek ve öncesinde herhangi bir madde, örnek, asıl olmaksızın yoktan var etmek" gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bir kavram olarak "yaratma", bir taraftan ilahi karakteri, nihayetsiz gücü ve otoriteyi yansıtırken öte yandan da insani düzlemdeki üretme, var etme ve eser ortaya çıkarma işlevlerini simgeleştirmektedir.

Yaratma, yoktan var etme anlamında bir şey yapmak olarak insanoğlunun zihninde vardır. Günümüzde de yaratmak, halk etmek, creation, mutlak olarak söylendiğinde bu anlaşılmaktadır.⁵⁵¹

1.2. Takdir Kavramı:

Takdir kelimesi, üç harfli ka-de-ra fiilinden türemiştir. Kadera sülasi fiili; hazırlamak, düzeltmek, malik olmak, süre tayin etmek, koymak, yaklaşmak, dönmek, dolaşmak, önceden düşünerek hazırlanmak, hazırlıklı olmak anlamlarına gelmektedir. İsim olarak ise "ölçü, miktar, limit" gibi anlamlar içerir.⁵⁵²

"Yarattığımız varlıklara rızık teşkil eden her şeyin kaynağı bizdedir. Biz rızık ve nimeti ancak belirli bir ölçüye göre indiririz."⁵⁵³ ayetinde geçen "hazâin"⁵⁵⁴ kelimesi bir temsilî anlatıma işaret eder. Ayette kastedilen anlam şudur: Biz, kulların kendisinden faydalandığı her şeyi, her nimeti yaratmaya ve o nimeti maslahat gereği belli bir ölçüye göre bahşetmeye muktediriz."⁵⁵⁵

⁵⁵⁰ Düzgün, Ş.Ali, Sosyal Teoloji, s. 45-46.

⁵⁵¹ George Gamow "The Ceration of The Universe" eserinden de bu anlaşılmıştır. Türkçe'de de Tanrı'nın, olmayan bir şeyi var etmesi olarak anlaşılmıştır. G. Gamow'a itiraz edilmiş, ancak yoktan var etmeyi kastetmediği cevabını vermiş olması, creation'ın yoktan var etme anlamına geldiğini gösterir. Atay, Hüseyin, "İslam Felsefesinde Yaratma", Kelam Araştırmaları Dergisi, 1:1(2003), s.6.

⁵⁵² Mü'minun 23/18; Hicr, 15/21;Şura, 42/24; Bkz: Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut 2004, c.3, s. 483; Kurtubî, el-Câmiu li Ahkami'l-Kur'an, c.15, s.23-24; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, "kdr" md.

⁵⁵³ Hicr, 15/21.

⁵⁵⁴ hazineler.

⁵⁵⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, c.1-2, s. 591.

Kader kelimesi, "Kuşkusuz biz her şeyi belli bir kader dâhilinde yarattık"⁵⁵⁶ mealindeki ayette de belli bir ölçü, düzen, denge anlamında kullanılmıştır. Nitekim Mu'tezilî müfessir Zemahşerî bu ayeti, "her şeyin ilâhî hikmetin gereklerine uygun biçimde, sağlam, belli bir düzen ve denge içinde yaratılması" şeklinde açıklamıştır.⁵⁵⁷ Buna göre ayette anlatılmak istenen husus şöyle de ifade edilebilir: Allah'ın yaratması rastgele ya da gelişigüzel bir keyfiyet arz etmez. Bilakis O hikmeti uyarınca her şeyi bir ölçü, bir kanun, bir düzen ve sistem dâhilinde yaratır.

Fahreddîn er-Râzî, mealindeki Kamer 54/49. ayetin tefsirinde kader kelimesini özetle şöyle izah etmiştir: "Kader" ne manaya gelir? Bu konuda birkaç manadan söz edebiliriz. Bunlardan biri, "kader"in miktar/ölçü/limit anlamına gelmesidir. Buna göre her şey hem zâtı hem sıfatları açısından belli bir ölçüye sahiptir. Belli bir limit ve ölçü dâhilinde bulunmanın zâtîyetle ilgili olmasına gelince, bütün cisimlerin bir ölçü ve limite sahip olduğu açıkça görülür. Bu özellik, cisimlere ait olan ve duyularla algılanan beyazlık-siyahlık gibi vasıflar için de geçerlidir... Kader kelimesi takdir etme, ölçme anlamına da gelir. Nitekim "fe-kadernâ fe-ni'me'l-kâdirûn" Mürselât 77/23 ayetinde kader kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu ayete göre denebilir ki Allah, bir okçunun oku gelişigüzel bir şekilde fırlatıp önceden belirlemediği bir hedefe isabet ettirmesi gibi, hiçbir şeyi ölçüp biçmeden gelişigüzel şekilde yaratmaz. Aksine Allah ölçüp biçtiği şekilde yaratır... Kader kelimesi, kaza kelimesiyle birlikte de kullanılır ve bu çerçevede mesela, "Allah'ın kazası ve kaderiyle..." denir.⁵⁵⁸

Öyle görünüyor ki kader inancı İslam düşünce tarihinde bilhassa Emevîler'in kendi saltanat rejimlerini ve iktidarda iken yaptıkları gayri meşru işleri meşrulaştırmak adına insanlara cebr doktrinini salık vermeleri, buna mukabil Kaderiyye diye tarihe geçecek bazı Müslüman âlimlerin bu doktrine şiddetle karşı çıkıp insanın özgürlük ve sorumluluk fikrini savunmaları sürecinde yudurulmuştur.⁵⁵⁹

Gerçekte bu ayette vurgulanan husus, kâinattaki bütün her şeyin belli bir ölçüye göre yaratıldığıdır. Şu halde, Şîî-İmâmî müfessir Tabersî'nin de belirttiği gibi,

⁵⁵⁶ Kamer, 54/49; Bkz. Ra'd, 13/8; Mürselat, 77/23.

⁵⁵⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf, c.3-4, s.1205.

⁵⁵⁸ Râzî, Fahreddîn, Mefâtihu'l-Gayb, c.29, s.73-74.

⁵⁵⁹ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Bağcı, H. Musa, İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı, Ankara 2009, s. 147-161.

Allah her şeyi belli bir hikmet, düzen ve sistem içinde yaratmış, dolayısıyla yaratma hususunda abesle iştigal etmemiştir. Bilakis O yaratmada hep bir amaç, gaye ve işlev gözetmiştir. Mesela, azabı hak ediş ölçüsüne göre yaratmıştır. Nitekim insandaki uzuvlar da hep bir işlev için yaratılmıştır. Sözelimi dil konuşmak için, el tutmak için, ayak yürümek için yaratılmıştır. Eğer bu organlarda herhangi bir eksiklik ve fazlalık bulunsaydı, o zaman yaratmadaki amaç tam anlamıyla hâsıl olmazdı.⁵⁶⁰

Bazı Sünnî müfessirlerin Kamer 54/49. ayette geçen kader kelimesinin bildik anlamda kader inancına işaret ettiğine dair naklettikleri rivayetler, çok büyük bir ihtimalle uydurmadır. Keza söz konusu ayetin gelecekte kadere inanmayan gruplar hakkında indiğine dair rivayetler de bizce aynı niteliktedir. Çünkü vahyin nazil olduğu vakitte Müslümanlar arasında kaderle alâkalı herhangi bir tartışma mevcut değildi. Belli ki söz konusu rivayetler kader konusunda Emevîler ve yandaşlarından farklı düşünen çevreleri Hz. Peygamber'in diliyle mahkûm etmek için üretilmiş; ancak tarihsel süreçte bu rivayetlerin önemli bir kısmı özellikle Ehl-i Hadis diye anılan Selefi-Sünnî âlimler nezdinde de kabul görmüştür. Nitekim Selefi-Sünnî müfessir İbn Kesîr de Ehl-i Sünnet ulemasının Kaderiyye'ye yönelik reddiyelerinde bu ayet ile söz konusu rivayetleri delil olarak kullandıklarını belirtmiştir.⁵⁶¹

Kader kelimesiyle aynı kökten türeyen ve Kur'an'da fiil şeklinde geçen kadera ve kaddera gibi kelimeler de bir ölçüye, düzen ve sisteme işaret eder.⁵⁶² Bu çerçevede söz konusu fiiller, Allah'ın genelde tüm varlık âlemine, özel anlamda insan ve diğer canlı-cansız varlıklara yönelik takdir ve tasarruflarının hep bir ölçü ve nizama bağlı olduğunu ifade eder.

Buna mukabil, Hicr 15/60 ve Neml 27/57. ayetlerde Hz. Lût'un geride kalan ve helak olan kimseler arasında yer alması Allah'ın takdirine bağlanmış ve bu hususu ifade etmek için her iki ayette de "kaddernâ" lafzı kullanılmıştır. Klasik tefsirlerdeki bilgilere göre kaddernâ fiili söz konusu iki ayette şeddesiz olarak kadernâ diye de okunmuştur. Herevî kaddera ile kadera kelimelerinin aynı anlama geldiğini belirtmiştir. Bu kelimeye Hicr 15/60 ve Neml 27/57. ayetlerde genellikle "hükmettik" şeklinde bir anlam verilmiştir.⁵⁶³ Bunun yanında Fahreddîn er-Râzî

⁵⁶⁰ Tabersî, Mecmau'l-Beyân, c.9, s.248.

⁵⁶¹ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm, c.23, s.304-305.

⁵⁶² Fussilet, 41/10; Yasin, 36/39;

⁵⁶³ Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an, c.12, s.225; Mâverdî, en-Nüket ve'l-'Uyûn, c.3. s.164.

kelimenin bu ayette "belirlemek" anlamında kullanıldığından da söz etmiş, ancak sonuçta hükmetme ve belirlemenin birbirine yakın anlamlar olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁴

Kader ile kadr kelimeleri aynı anlamdadır. Bununla birlikte, kelimenin sükûnlu şekli kadr mastar, fethalı şekli kader ise isimdir.⁵⁶⁵ İbn Âşûr, kader kelimesinin bir şeyin ölçütü manasına geldiğini ve aynı zamanda mecazi olarak bir işin künhünü bilmek manasında kullanıldığını da belirtir.⁵⁶⁶ Kelime meful alındığında, rızıkları dağıtmak, oranlamak, miktarı tayin etmek, güzel şekil vermek, tedbir, önlem almak, değerlendirmek anlamlarını kazanır. Fiil formunda daha çok "gücü yetmek, bir ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek" gibi manalarda kullanılan kader kelimesi, "bir şeyin kendisi için belirlenmiş yer ve zamanı" manası da taşır.⁵⁶⁷

Takdir, aynı kökten gelen "kudret" kavramıyla yakından ilgilidir. Kelimeyi umumî manada ele alan kelimciler "kudret" kavramını ilahi bir sıfat olarak Allah-âlem ilişkisinde doğrudan müessir olan tek sıfat olarak düşünmüşlerdir. Çünkü mümkünü var kılmak için "kudret"e ihtiyaç vardır. Bu açıdan fiilî sıfatların hepsi kudret sıfatına râcîdir. Allah'ın kudret sıfatının neticesinde ortaya çıkan ve mümkün birer varlık olan insan ve kâinat da "Allah'ın kaderidir" denebilir. Kudret, hayat sahibinin iradeye ve fiile muktedir olduğu sıfatıdır. Kudretin irade ile olan ilişkisi kesindir. Şayet irade olmazsa, kudret başlı başına bir fiil meydana getiremez. Fiilin hâsıl olması için önce irade, sonra kudret gereklidir.⁵⁶⁸

Kaddera kelimesi A'lâ suresi 87/3. ayette de "takdir etmek, belirlemek" manasında kullanılmıştır. Kâinattaki bütün her şeyin Allah tarafından yaratılıp düzenlendiğini belirten ayetteki kaddera fiili çoğunluk tarafından şeddeli; Kisâf tarafından şeddesiz olarak kadera şeklinde okunmuştur. Fahreddîn er-Râzî "kaddera" kelimesine, "her şeyi belli bir ölçüye göre belirledi" manası vermiştir. Buna karşılık Kaffâl, "kadera" şeklindeki okunuşun "malik oldu" manasına geldiğini belirtmiştir. Bu yoruma göre kadera kelimesi Allah'ın yarattığı varlıklara malik olması ve bu konuda dilediği/istediği şekilde tasarrufta bulunması anlamına gelir. Bununla

⁵⁶⁴ Râzî, Fahreddîn, Mefâtihu'l-Gayb, c.19, s.203.

⁵⁶⁵ Râzî, Fahreddîn, Mefâtihu'l-Gayb, c.31, s.140.

⁵⁶⁶ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c.29, s. 308.

⁵⁶⁷ Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, 'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz, Daru'l-Kalem., Beyrut 1993, c. 3, s.330; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakup, Besâiru Zevi't-Temyîz, Kahire 1964, c.4, s. 245.

⁵⁶⁸ Şerafettin Gölcük, Bâkılânî ve İnsan Fiilleri, Ankara 1997, s. 103.

birlikte, kelimenin şeddeli ve şeddesiz okunuşunun aynı anlamı ifade ettiği de söylenmiştir.⁵⁶⁹

Şevkânî'ni, yorumuna göre A'lâ 87/3. ayette geçen kaddera fiili varlıkların cinslerinin, türlerinin, niteliklerinin, davranışlarının, sözlerinin ve ecellerinin Allah tarafından belirlenmesini ifade eder.⁵⁷⁰ Bu yorum, ilk bakışta bildik anlamda kader inancıyla örtüşür gözükmemektedir. Ancak hemen belirtelim ki burada söz konusu olan belirleme ya da takdir, "alinyazısı" anlamında bir takdir değil bir ölçü ve limit belirlemektir. Nitekim Elmalılı'nın şu yorumu da aynı paraleldedir:

"Yarattığı her şeye kad ce'alellâhu li-küllü şey'in kadren vefkınca ilm-i iradesiyle bir kader tayin eyledi. Cinslerinde, nevilerinde, fertlerinde, sıfatlarında, fiillerinde, ecellerinde birtakım hususiyetlerle birer had ve miktar tahsis etti. İmkan tabiatında hep bir ve müsavi olan eşyadan her birini vücutta yekdiğerinden birer miktar ile temayüz ettirerek muhtelif mahiyetler, muhtelif hüviyetler ile tenvî' ve takyid ve tahdit eden birer biçim takdir buyurdu da ona göre her birini kendilerinden tab'an veya ihtiyaren sadır olacak hususiyyât ile hariçlerinden sadır olacak husûsiyyât arasında vasıl olacakları gaye-i hilkatlerine doğru tevcih buyurdu."⁵⁷¹

Kaddera kelimesi, Müddessir suresi 18-20. ayetlerde de "ölçüp biçmek, tasarlayıp bir düzene koymak" gibi manalarda kullanılmıştır. Kurtubî kaddera kelimesinin bu ayetlerdeki anlam ve kullanımı hakkında, "söyleyeceği sözü zihninde tasarlamak"⁵⁷² şeklinde bir izahta bulunmuş ve ardından Arapların bir şeyi tasarlayıp düzene koyduklarında kaddertü's-şey'e ifadesini kullandıklarını söylemiştir.⁵⁷³

Kaza ve hüküm ile her şeyin olduğu gibi kılınması şeklindeki iki anlamın Kur'an'da kullanılmamış olması, kelimenin bu iki anlamı sonradan kazanmış olabileceğini düşündürmektedir.⁵⁷⁴ Kader kelimesinin yerine kaza kelimesi de

⁵⁶⁹ Râzî, Fahreddîn, Mefâtihu'l-Gayb, c.31, s.140.

⁵⁷⁰ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethü'l-Kadîr el-Camî' beyne Fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsir, yy, ty, c.5. s.564.

⁵⁷¹ Yazır, Hak Dini, c.8, s. 5744-5745. Bkz: Talak, 65/3.

⁵⁷² "hey'ye'e'l-ke'lâme fi nefsih"

⁵⁷³ Kurtubî, el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an, c.21, s.377. Rivayetlere göre bu ayetler Mekke müşriklerinin önde gelen isimlerinden biri olan Velîd b. Muğîre'nin Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki düşüncelerini tasvir etmektedir. Zira müşrikler Velîd b. Muğîre'ye Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a karşı nasıl bir tavır takınmaları gerektiğini sormuşlar, o da düşünüp taşındıktan sonra Hz. Peygamber'in bir sihirbaz, Kur'an'ın da önceki nesillerden intikal eden sihirli bir söz, dolayısıyla beşer kelamı olduğunu söylemiştir. Bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, c.23, s.429-430; Beğavî, İmam Muhyî'l-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud, Tefsiru'l-Begâvi, Me'âlimü't-Tenzil, Riyad h. 1409, c.8, s.268.

⁵⁷⁴ Kader kelimesi için, bkz: İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "kdr" md; İsfahani, Ragıb, Müfredat, 394-396.

kullanılmaktadır. Kaza kelimesi de Kur'an'da on anlamda kullanılmıştır⁵⁷⁵. İstilahda; "Kaza; Allah'ın ezelde bütün eşyanın gelecekte ne şekilde olacağını bilmesi, Kader ise, bu eşyanın Allah'ın ezeldaki eşya ile ilgili ilmine uygun olarak icad edilmesidir."⁵⁷⁶

'Kader'in fiil formundaki türevleri olan kadera ve yakdiru gibi kelimeler çeşitli ayetlerde insanların rızık⁵⁷⁷ ya da geçim imkânlarının daraltılması ya da genişletilmesi anlamında kullanılmıştır.⁵⁷⁸

Kader ile anlam ortaklığına sahip bulunan bir diğer kelime de kudrettir. Sözlükte, "gücü yetmek, bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak" gibi manalar taşıyan kudret kelimesi Allah'a nisbet edildiğinde, "dilediği şeyi eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak" anlamına gelir. Râğıb el-İsfahânî, kudretin Allah'a nisbet edilmesi hâlinde bütün çeşitleriyle aczin O'ndan nefyedilmesi, kula izafe edildiğinde ise belli hususlarda gücü yetme, diğerlerinde aciz olma manası taşıdığını belirtmiştir.⁵⁷⁹

Kudret kavramı Kur'an'ın 103 ayetinde Allah'a nisbet edilmiştir. Bunların yetmişten fazlası isim, diğerleri de fiil şeklindedir ve genellikle "güç yetirmek, ölçülü ve planlı bir şekilde yaratıp düzenlemek" gibi manalara gelir. Kur'an'da geçen kuvvet, vüs'at ve tâkat gibi kelimeler de semantik açıdan kader ve kudret kavramlarıyla ilintilidir. Öte yandan Kur'an'da Allah'ın isim ve sıfatları arasında zikredilen kâdir, kadîr ve muktedir kelimeleri de kaderle kökteştir. Bir telakkiye göre naslarda Allah'a nisbet edilen sıfat kalıbındaki kâdir, kadîr ve muktedir isimleri kâdirden başlamak üzere daha zengin manalı bir ilâhî kudreti ifade eder. Âlimler kâdir ismine genellikle "aciz olmayan, aklen imkân dâhilinde bulunup muhal statüsüne girmeyen her şeye kayıtsız şartsız gücü yeten" şeklinde anlam vermiş ve irade sıfatıyla ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca kadîr isminin kâdire göre daha vurgulu bir manaya sahip olduğu kabul edilmiştir. Nitekim kâdir isminin geçtiği ayetlerde ilâhî kudret ayet indirmek, azap göndermek, ölüleri diriltmek, tabiatın ve sosyal hayatın işleyişini ilgilendiren kanunları yürütmek gibi alanlara yönelikken

⁵⁷⁵ Subhani, Ca'fer, el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İlm ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye Arapçaya çev. MHYel-Garavi, Daru't-Tebliğ el İslami 1399, s.52.

⁵⁷⁶ Taftazani, Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan İstanbul 1980, s.160.

⁵⁷⁷ Sözlükte, "yiyecek vermek" anlamındaki rezk kökünden türeyen rızık kelimesi "yiyecek, giyecek ve kendisinden fayda sağlanan her şey; yağmur, bağış, nasip" gibi manalara gelir; terimsel olarak da Allah'ın canlılara yeme içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere verdiği her şeyi ifade eder.

⁵⁷⁸ İsra, 17/30; Kasas, 28/82; Ankebut, 29/62; Rum, 30/37; Sebe, 34/36; Zümer, 39/52; Şura, 42/12.

⁵⁷⁹ İsfahânî, Ragıb, Müfredât, s. 595. Ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, Umdetü'l-Huffâz, c.3, s.327.

kadîr ismi, geçtiği kırk beş ayetin otuz beşinde birçok konuyu içerdikten sonra "her şeye muktedir olan" manasıyla çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Bunun içindir ki Kur'an'da kâdir insanlara da izafe edildiği halde kadîr sadece Allah'ı niteler biçimde kullanılmıştır.⁵⁸⁰ Kimi âlimler bu vurgulu ve geniş kapsamlı anlamından ötürü Allah'tan başkasının "kadîr" diye nitelendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. Mesela Fîrûzâbâdî bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

Kadîr, dilediği şeyi hikmetin gerektirdiği şekilde eksiksiz ve fazlasız biçimde gerçekleştiren fail demektir. Bu yüzdendir ki Allah'tan başka hiçbir varlık kadîr diye nitelendirilemez. Muktedir de kadîr kelimesiyle benzer bir anlam taşır; ancak kâdir sadece Allah'ı nitelerken muktedir sıfatı insanlar için de kullanılır. Allah'tan başka hiç kimseye mutlak kudret atfedilemez. Zira kudret sahibi olan mahlûkâtın tümü bir şekilde acz sıfatıyla muttasıftır. Oysa Allah aczin her çeşidinden uzaktır.⁵⁸¹

Sonuç olarak, kader kelimesi ve türevleri Kur'an'da ağırlıklı olarak Allah'ın kâinatı belli bir düzen ve sisteme göre yarattığına, dolayısıyla varlık âlemindeki her şeyin bir yasaya bağlı bulunduğuna işaret etmektedir. Kâinattaki düzene ilişkin yasalardan biri de Allah'ın insanı hür irade sahibi bir varlık olarak yaratmasıdır. Kur'an'a göre Allah bir şey yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetlerini ve davranış kanunlarını mahiyeti yani tabiatı veya karakteri içerisine yerleştirir. Böylece o şey bir düzen içerisine girmiş olur. Âlemde etkin bir duruma geçer. İşte evrendeki her şey mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunlar muvacehesinde hareket ettiği için Allah'ın iradesine teslim olmuştur. Oysa insan Allah'ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verildiği için, iyiyi ve kötüyü seçebilmekte hürdür. Diğer bütün varlıkların mahiyetine kabiliyetleri nasıl kodlanmışsa insanın tabiatına da iki alternatifi tercih edebilecek şekilde kodlanmıştır.⁵⁸²

Dünyadaki imtihanın adilliği için gerekli olan temel unsur, insanın kazanmaya da kaybetmeye de elverişli bir tabiata sahip olmasıdır. İkinci unsur ise hayatın belli ölçüde insanın önünde boyun eğecek tarzda bulunmasıdır. Zira insanın mükellef kılınması, ancak o mükellefiyeti yerine getirme kabiliyetine sahip bulunması hâlinde adil ve anlamlı olur. Bu açıdan bakıldığında insan belli bir alanda kendi kaderini kendisi tayin etmektedir, denebilir.

⁵⁸⁰ Topaloğlu, Bekir, "Kâdir", DİA, İstanbul 2001, c.24, s. 124.

⁵⁸¹ Fîrûzâbâdî, Besâiru Zevî't-Temyîz, c.4, s. 246.

⁵⁸² Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, s. 81-82.

Kader olarak adlandırılan zaman, eşyanın özünü teşkil etmektedir. "Cenab-ı Hak her şeyi yaratıp bir ölçüye göre düzenledi"⁵⁸³ ayeti açıkça göstermektedir. Buradan şu sonuca ulaşılabilir; "Demek ki bir şeyin kaderi, bir efendi gibi dışarıdan emreden talihin acımasız eli değildir. Her şeyin iç yeteneğidir. Bir bakıma tabiatının derinliklerinde bulunan kabiliyetlerin aktüelleşme imkânı vardır ve dışarıdan herhangi bir baskı almadan sırasıyla gerçekleşebilir, fiiliyata geçebilir. Eğer zaman gerçekse ve birbirine benzer saniyelerin sadece tekerrüründen ibaret değilse, Mutlak Hakikat Allah'ın hayatındaki her saniye orijinal, gerçek ve mutlak surette yeni ve önceden tahmin edilemeyen durumları meydana getirir. Kur'an, "O'nu her an yeni bir iş meşgul eder"⁵⁸⁴ demektedir. Gerçekte her yaratıcı faaliyet, özgür bir faaliyettir. Yaratılış, mekanik hareketin karakteristik özelliği olan tekrarın zıddıdır⁵⁸⁵.

2.Allah'ın Takdiri

Evren ve içindeki varlıkların varoluşları İlahi takdir gereği midir? Alemin var olması bizi Tanrı'ya götürür mü? Her şey önceden planlanmış bir görevi mi yerine getirmektedir.?

Dawkins'e göre evrenden hareketle zorunlu bir "ilk neden" ya da Tanrı fikrine ulaşmak beyhudedir: "Görünenin tersine, doğadaki tek saatçi amaçsız kuvvetlerdir, yine de bu kuvvetler çok özel bir biçimde düzenlenmiştir. Gerçek bir saatçi öngörü sahibidir. Geleceği hayal eder; zembereklerini ve dişlilerini, aralarındaki bağlantıları planlar. Oysa Darwin'in keşfettiği ve tüm yaşam biçimlerinin varoluşunu ve bir amacı varmış gibi görünmesini artık açıkladığını bildiğimiz, kendiliğinden, bilinçsiz, kör sürecin, yani doğal seçilimin hiç bir amacı yoktur. Doğal seçim geleceği planlamaz; geleceği görme yetisi yoktur; öngörüsü yoktur. Doğal seçim hiç bir şey görmez. Doğanın saatçi olduğu söylenecekse, bu saatçinin kör olduğu da eklenmelidir."⁵⁸⁶

Dawkins burada bu evren makinesinin bir yapımcısı olduğuna karşı çıkmaktadır. Ona göre, eğer bir tasarımcıdan söz edilecekse, en büyük tasarım "doğal seleksiyon"dur. Çünkü doğal seleksiyonlu evrim, karmaşıklık ve inceliğin olağanüstü

⁵⁸³ Furkan, 25/2. Allah insanı şu görmüş olduğumuz ölçülmüş, düzeltilmiş şekilde yaratmıştır. Bu sayede din ve dünya işlerine konusunda sorumlu tutulacaktır. Bkz. Zemahşeri, Keşşaf, c.3-4, s. 806.

⁵⁸⁴ Rahman, 55/29. Her zaman ve her an işleri yaratır, durumları yeniler. Bkz. Zemahşeri, Keşşaf, c.3-4, s. 1208.

⁵⁸⁵ Bkz. Fazlur Rahman, Ana Konuları Kur'an, s. 67-68

⁵⁸⁶ Dawkins, Richard, Kör Saatçi, çev. Feryal Halatçı, Tübitak Yay., Ankara 2002, s.7.

doruklarına tırmanarak kusursuz bir tasarım imgelemi üretmiştir.⁵⁸⁷ David Hume da benzer bir görüşü savunmaktadır. O, "Tanrı'yı bir ilk neden olarak kabul ettiğimizde, onu neyin meydana getirdiğini cevaplamak zorunda kalırız. Oysa her bir maddenin, bu düzenliliği kendi içinde barındırdığı kabul edilirse, maddi dünyanın dışına çıkılmadığı gibi, soruşturma da bizzat maddede durdurulmak zorunda kalacaktır"⁵⁸⁸ görüşündedir. Dawkins, düzen yerine tesadüf fikrini savunarak, ortalama ve koşullara uyum sağlayan türün ayakta kalacağını söylemektedir. Bu düşüncesiyle ilk neden düşüncesinin altını oymaktadır. Bir de her bir varlığa tanrısallık yani bir tür yaşama erki vererek, yaratıcı fikrini iptal eder. Doğal eğilimin, tasarımdan bir tasarımcıya değil de bizzat tasarımın kendisine bir güç atfettiğine işaret eder. Ona göre yaşamsal vinç sayesinde gayelilik düşüncesine hiç gerek kalmayacak; bilakis tesadüf düşüncesi yükselişe geçmeye başlayacaktır.⁵⁸⁹ Dawkins nedensellik fikrine karşı çıkarken, semavi dinlerin Tanrısını da iptal ettiğini varsayarak yanılgıya düşmektedir. Söz konusu Tanrı akılsal bir ilke değildir. Bunu söylerken elbette Semavi dinlerin Tanrısı akıl dışı bir varlık demeyi kastetmiyoruz. Sadece akılı aşan özelliklere sahip olduğunu belirtmek istiyoruz.

Bir sanatkarın yaptığı eserine imzasını atması gibi Allah, bütün yarattıklarına, kendi varlığını bir his olarak yerleştirmiştir. Bu his ve duygudan kurtulma yolunda verilen inkar mücadelesi, o kişiyi zihni bir ıztıraptan başka bir sonuç getirmeyecektir. Buna bağlı olarak insanlar belki dinsiz olabilirler, ancak Allah'sız olmalarına imkan yoktur.⁵⁹⁰

Mümkün varlıkların var olmaları için, zorunlu varlık gereklidir. Aksi halde, hiç bir şeyin var olmadığı bir an düşünülse bile, bir şeyin kendiliğinden var olmaya başlaması imkansız olacağı için, varlığı izah etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla da varlığın dayandığı bir "ilk neden"in olması gereklidir. Diğer varolanların zorunlu olan bir varlığa bağlı olması gerekmektedir. Varlığı zorunlu varlık da bir başka varlığa bağlı değildir. Bu ilk zorunlu varlık, zorunluluğu kendinde olan, ancak kendi sebebi olmayan, fakat mümkün ve zorunlu varlıkların nedeni olan bir varlıktır.

⁵⁸⁷ Dawkins, Richard, Tanrı Yanılgısı, s.80.

⁵⁸⁸ Hume, David, Din Üstüne, çev., Mete Tuncay, İmge Yay., Ankara, 1995, s. 170.

⁵⁸⁹ Dawkins, Richard, Tanrı Yanılgısı, s.152.

⁵⁹⁰ Düzgün, Din Birey Toplum, s.15.

Tanrı varlıkla ve varoluşla birebir ilgilidir. O, sadece var olan değil, varlığı hem kendinden olan, hem de diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır. Görülen görülmeyen, bilinen bilinmeyen, tüm mevcudatı varlık sahnesine çıkaran Zât kim ise Allah O'dur. Hiç yoktan onlara varlık vermiş, varlığından haberdar etmiştir. Varlık meselesi üzerinde pek çok felsefeler yapılmıştır. Ancak bunlar varlığı varlık sahibinden âdeta kaçırmaya çalışmışlardır. Hâlbuki gerçekte yaratan kim ise, bu varlığın hakiki sahibi O'dur. Başka yaratıcı olmadığından O'ndan başka ilâh da yoktur. Bu bakımdan yaratma mefhumu Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ı tanıtıcı en bariz unsurdur. Kuran'da Allah, varlığın yaratıcısı, oluşum kanunlarının koyucusu, varoluşun idare edicisi olarak Kadir-i Mutlak, İlm-i Mutlak ve Mürid-i Mutlaktır. Dolayısıyla insan cinsini yaratıp dünyadaki nimetleri ona hibe eden de O'dur.

Tanrı bütün varlıkların ve değerlerin kaynağı ve merkezidir. Bütün varlıklar Tanrı'yla ilişkili olmaları ve O'na bağımlı olmaları sebebiyle bir değere sahiptir. İnsanlar daha yaratılmadan varlığa kaynaklık edecek değerler ve ilkeler var kılınmıştır. Allah sadece, hayatın işleyen değerlerinin ortak kaynağı değil, aynı zamanda bu değerlerin koruyucusudur.

Somut, soyut ve zihinsel gibi varlıksal düzlemlerde kendini gösteren varlıklar da farklı farklıdır. Bunlardan bahsederken kullanılan kavramların da doğal olarak farklı olması gerekir. Tanrı söz konusu olunca kullanılan dil, sözle anlatmaktan daha çok sembolik ve mecazi bir anlatıma kaymaktadır. Bunun sebebi ise, Tanrı'nın farklı bir varlıksal düzlemde bulunmasıdır. Çünkü Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı dinler, Tanrı-evren ilişkisinde, Tanrı odaklı bir anlayışa gönderme yapmakta, O'nun irade, kudret ve yaratma gibi niteliklerini mutlaklaştırmaktadır. Tanrılık özünün bir uzantısı olan bu mutlaklaştırma, Tanrı'nın her şeyi takdir ettiği, takdir edilen her şeyin zamanı ve mekânı gelince, tanrısal bilgi doğrultusunda, tanrısal irade, kudret ve yaratma gereği gerçekleştiğini ileri sürmektedir.

Allah'ın takdiri iki şekilde olmaktadır: birincisi eşyaya kudret vermek, ikincisi eşyayı belli bir ölçüye göre tayin etmektir. Bu tasniften hareketle Allah'ın fiilleri eşya üzerinde iki şekilde gerçekleşir. Birincisi bir nesneyi doğrudan meydana koymaktır. İkincisi ise bir nesneyi belli iç dinamiklere sahip, değişebilir şekilde var etmektir.⁵⁹¹ Böylelikle ilahi takdir tek bir şekilde değil, ibda, sun', halk, teshir ve

⁵⁹¹ İsfehani, Ragıb, Müfredat, s.394-396.

tevlid gibi pek çok tarzda kendini göstermektedir. Takdir, eşyanın özünde ona ilişkin bir ölçülülüktür. Bu sebeple takdir, "varlığın yapısına yerleştirilen ontolojik kurallar bütünüdür."⁵⁹² Nitekim Allah'ın yeryüzünde belirlediği kanunlar, Allah'ın emri anlamına gelmektedir.

Ber' kökünden türeyen ve Allah'ın en güzel isimleri arasında yer alan "el-Bârî", vasfı, maddesi ve bir modeli, benzeri olmaksızın yaratan⁵⁹³, sıfatlarında yaratılmışlara benzemekten uzak olan, hiçbir borç ve zimmet altında bulunmayan, farklılığına rağmen her bir varlık kategorisi arasında bir tenasüp ve ahenk meydana getiren⁵⁹⁴ ve varlıklara bir kalıp veren manasınadır. Çünkü Allah (c.c), her biri varlığın arkesi olan; su, toprak, ateş ve hava gibi unsurları yoktan var edip, onlardan da muhtelif cisimleri yaratmıştır. Dolayısıyla, Allah hakkında ibdâ fiilini kabul etmek, ber' fiilini de kabul etmeyi gerektirir.⁵⁹⁵ Eğer bârî kelimesinin, beriy kökünden türediği söylenirse, "yaratılmışları sağlıklı ve dengeli bir hale koyan" anlamına gelir. Nitekim İnfitâr Suresi'nin 7.ayetinde bu duruma işaret edilerek: "O ki seni yarattı, sana düzen verdi, ölçülü bir biçim verdi." buyrulur. Buradan şu fikre varıyoruz: Allah bütün canlıları, ana rahminde mükemmel olarak yaratmıştır. Eğer sonradan bir takım özür halleri görülüyorsa, bu ya annenin hamileyken psikolojik durumu ve ya da harici etkenlerden dolayıdır. Yaratma kusursuzdur.

Her varlığı ve her varlığın azalarını hikmeti gereğince görecekları vazifeye elverişli yaratmıştır. Her organı yerli yerince koyup yerleştirmiştir. Yaratmasında bir kusur, bir bozukluk yoktur. "...Rahman'ın yaratmasında, bir aykırılık, uygunsuzluk göremezsin. Gözünü döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun? Sonra gözünü iki kez daha döndür bak. Göz aradığı bozukluğu bulamaz, hor, hakir ve bitkin, bir bozukluk görmekten ümidini kesmiş bir halde sana döner".⁵⁹⁶ Güzellik dereceleri değişik olsa bile bütün yaratıklar güzeldir, işte âlemlerin yaratıcısı olan Allah böylesine güzel yaratandır!⁵⁹⁷

Yaratma bir zaman olup bitmiş bir vak'a değil, Allah'ın iradesiyle devamlı tekerrür etmekte olan bir hadisedir. Çünkü Allah sebepler içerisinde bir ilk sebep değildir. Bu kâinatı bir kereye mahsus yapıp gitmiş bir usta da değildir. Her an

⁵⁹² Düzgün, Şaban Ali, Allah Tabiat ve Tarih, s.133.

⁵⁹³ İbnü'l-Esîr, Mecduddîn, en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadîs, c.1, s.111.

⁵⁹⁴ Beydâvî, Kâdî Nâsuriddîn, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Kahire, 1311/1932, c.4, s.383.

⁵⁹⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, c.3-4, s.1223.

⁵⁹⁶ Mülk, 67/3-4.

⁵⁹⁷ Ulutürk, Veli, Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı, s.149-151.

yaratmayı yenileyen, yarattıklarına hâkim olan, onlarda tam tasarruf eden, dualara icabet eden, mazlunun ahına yetişen, her an Fâ'al, Hayy, Kayyum, her an bir işte olan, her türlü kemalin kaynağı olan yüce Zattır."Allah dilediğini yaratır, O bilendir, gücü yetendir".⁵⁹⁸

Mutezile bilginleri, Allah'ın varlıkları ezeli olarak bilmesi hadisesini, bu şeylerin varlığa çıkmadan önceki ezel ile ilişkilendirmeden açıklamaya çalışmıştır. Çünkü varlıklar 'oluşmaya' devam etmektedir. 'O, varlıkları ezelde biliyordu' anlayışı, varlıkların Allah ile beraber olduğu, yani onların ezeli olduğu anlayışına götüreceğinden Mutezile bunu kabul etmemiştir. Allah bu varlıkları icad ve ihdas edince bilir demişlerdir. Çünkü onlara göre varlıklar var olmadan önce 'şeyler' değillerdi.⁵⁹⁹

Yüce Allah'ın insan ile ilişkisi ahlaki bir kanuniyete tabidir. İnsan ile ilişkisinde mutlak gücünü iradesi ile sınırlandırmıştır.⁶⁰⁰ Saygınlığı, kutsallığı, yüceliği salt gücünden gelmez. Gücünü mutlak iyiliği ile sınırlandırmış olmasından gelir. Allah kendisini bazı yasalara bağlı kılmıştır. Gücü her şeye yeten Yüce Allah adildir,⁶⁰¹ asla zulmetmez.⁶⁰² Rahmeti kendisine ilke edinmiştir.⁶⁰³ Kendini tabi kıldığı yasaların dışına da çıkmamaktadır. O, gücünü hep yarattıklarının lehine olacak şekilde kullanır. Kendisi adil olan Allah, sözde,⁶⁰⁴ şahitlikte⁶⁰⁵ ve tüm insan ilişkilerinde⁶⁰⁶ adaleti emretmektedir.

Allah kendi uygulamalarını, amaçları ve işleyiş şekliyle beraber insanın değerlendirme alanına Kur'an aracılığıyla açmıştır. Bu yönüyle Allah, insana karşı son derece şeffaf davranmakta, kendi kontrolünü yapması için insana imkan vermektedir.

Allah'ın takdiri ile yakından ilgili bir diğer husus da "kötülük meselesi"dir. Bu problemin de ortaya çıkış sebebi, insan sorumluluğu esas alınmayıp, Allah'ın "kudret"inden hareket edilerek, bunun da yanlış değerlendirilmesi olarak görülmektedir. Allah'ın, insanı iyilik ya da kötülük yapacak şekilde yaratması;

⁵⁹⁸ Rum, 30/54. Ulutürk, Veli, Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı, s.151-156.

⁵⁹⁹ Hayyat, Kitab'ul-İntisar ve'r-Reddü ala ibn Ravendi, thk. Nieberg, Beyrut 1987-1988, s. 124-125.

⁶⁰⁰ Bkz. Enam, 6/12.

⁶⁰¹ Nahıl, 16/90.

⁶⁰² Nisa, 4/40, Tevbe, 9/70, Yunus, /44, Kehf, 18/49.

⁶⁰³ Enam, 6/12.

⁶⁰⁴ Enam, 6/152

⁶⁰⁵ Bakara, 2/282; Talak, 65/2

⁶⁰⁶ Nisa, 4/85,135; Maide, 5/8; Şura, 42/15; Hucurat, 49/9.

Allah'ın iyiliği veya kötülüğü yaratması olarak değerlendirilmiştir. Halbuki Allah, iyiliğin de kötülüğün de kanunlarını koymuş, iyiliğe gidecek yolu insanlara tavsiye etmiştir. Kainat nötürdür. İyi veya kötü, dış alemde varolan şeyler değil, insan davranışlarının ölçüleridir. İslamın dualizmi, insanın kendi içindedir.⁶⁰⁷ Kainatta tek bir esas, Allah'ın kanunları caridir. Maturidi; "şer'in takdiri şer değildir"⁶⁰⁸ görüşünü ileri sürerek, bu noktaya işaret etmek istemiştir. Bu durum, Kur'an'da açıkça belirtilmektedir. Nisa Suresinin 78 ve 79. ayetlerinde: "...Onlara bir iyilik gelirse: "Bu Allah'tandır" derler, bir kötülüğe uğrarlarsa "Bu, senin tarafındandır" derler. Ey Muhammed, deki: "Hepsi Allah'tandır". Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar? Sana ne iyilik' gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük gelirse kendindendir..." buyrulmaktadır. İyinin Allah'tan kütünün ise nefisten olması esası; iyiliği Allah'ın, kötülüğü ise nefsin telkin ettiğini ortaya koymaktadır. Hepsinin Allah'tan olmasına gelince, iyiliğin ve kötülüğün reel varlıklarının değil, kanunlarının Allah tarafından konulduğunu ifade etse gerektir. Kur'an'da bu tür ifadeler sıklıkla rastlamak mümkündür. Mesela Rahman Suresinin 21. ayetinde; "Denizde yürüyen dağlar gibi gemiler Allah'ındır." buyrulmaktadır. Gemilerin Allah'ın olması ne demektir? Bu soruya Lokman Suresinin 31. ayetinde açıklık getirilmektedir. "Gemilerin denizde Allahın lütfuyla yürüdüğünü görmez misin?" Yani, Allah'ın kanunları sayesinde gemiler denizde yürümektedirler. Demek ki, gemiler Allah'ın koyduğu kanun sayesinde denizde yüzebiliyorlar.

Zümer Suresinin 7. ayetinde, Allah'ın, kullarının inkarından razı olmadığı bildirilmektedir. Allah'ın razı olmadığı fiilin, kullar tarafından yapılmasını nasıl izah edeceğiz? Razı olmadığı fiili Allah niçin önlememektedir? Halbuki, insanlara iyiliği emretmelerini, kötülüğü nehyetmelerini bildirmiştir.⁶⁰⁹ Allah, kendi yapmadığı şeyi niçin bizden istemektedir? Yoksa, "kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?" "Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor?"⁶¹⁰ diye düşünülebilir? Bu tür sorulara tutarlı cevap vermek için hareket noktamızı iyi tespit etmemiz lazımdır. Önce, iyilik ve kötülüğün ayrı ayrı yaratılması ile, iyiliği ve ya kötülüğü yapabilecek kabiliyette bir varlığın yaratılmasının; hangisinin daha büyük bir kudretin işi olabileceğine karar

⁶⁰⁷ Burada Ruh-Beden ayırımını kastetmiyoruz. Bu ayırımın, Kur'ani zihniyete aykırı olduğu düşünülmektedir. Zira insan, ruh ve bedenden meydana gelen bir bütündür. Bütünün parçalarının hiçbirisi, bütünün tamamını temsil edemeyeceği mantıklı bir kural olsa gerektir. Bkz: Aydın, Din Felsefesi, s.205.

⁶⁰⁸ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.496-497.

⁶⁰⁹ Bkz. Al-i İmran, 3/104,110; Tevbe, 9/71, Lokman, 31/17

⁶¹⁰ Aydın, Din Felsefesi, s.68.

vermektedir. Şüphesiz, her ikisini de yapabilecek varlığı yaratmak, daha büyük bir kudretin işidir. O halde Allah insanı nötr olarak yaratmıştır.⁶¹¹ İyilik ve kötülük, insanın hür iradesi ile işlediği fiiller neticesinde ortaya çıkmaktadır. İmtihanın gereği de budur.⁶¹² İnsanın kaderi, onun bu kabiliyette yaratılmış olmasıdır.⁶¹³

Allah'ın takdiri konusu içerisinde müzakere edilen bir diğer mesele de "ecel" olayıdır. Hiçbir insanın sonsuza değin yaşama imkanı yoktur.⁶¹⁴ Her nefis ölümü tadacaktır.⁶¹⁵ İnsan cinsi için dünya hayatı sürelidir. Bu süre ne kadardır? Bu süre nasıl sona ermektedir? Her insan için bu süre farklı mıdır? gibi sorular insanları meşgul etmektedir. Ecel kelimesi, lügatte müddet, süre gibi anlamlara gelmektedir.⁶¹⁶

Ecel kelimesi ve müştakları birçok ayette geçmekte olup, bu kelimenin mihverini, sözlük manasına uygun olarak "süre, müddet" anlamları teşkil etmektedir.⁶¹⁷ Bu ecel kavramı yalnız insanlar için değil, milletler için,⁶¹⁸ Güneş ve Ay için,⁶¹⁹ hatta yer ile gök arasında bulunan her şeyin belli bir eceli olduğunu,⁶²⁰ kısaca, her şeyin vakti ve süresinin belirlendiğini⁶²¹ ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin bu kullanım alanları, insan ecelinden neyi anlamamız gerektiği konusunda bize ipuçları vermektedir.

Tespit edilen ecel, herhangi bir müdahale olmadığı zaman, insanın yaşayabileceği zaman dilimidir. Dünyaya gelen her insanın, yaşaması gereken süreye "ecel" yani, tabii ömür diyoruz. Bu, insan cinsi için takdir edilmiştir. Ragıp İsfehani; insanın ecelini, Allah'ın dünya hayatında hiçbir insanı, daha fazla bırakmadığı sınıra ulaşması olarak belirtmektedir. Ayrıca, kılıçla kesilme, boğulma ve yanma gibi illetlerle bu sürenin kısaltıldığını ileri sürmektedir.⁶²² Doğan her insanın, bu süreyi yaşama imkanı vardır. Çeşitli sebeplerden dolayı, bazı insanların ecelleri

⁶¹¹ Bkz. Teğabun, 64/2; İnsan, 76/3; Şems, 91/8,9,10; Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.7, s.5022. Öner, İnsan Hürriyeti. 58.

⁶¹² Bakara, 2/143; Nisa, 4/1; Kehf, 18/11; Ankebut, 29/11; Kaf, 50/19; Mutaaffifin, 83/10,11,12.

⁶¹³ Sübhani, Cafer, el-Kaza ve'l-Kader, s. 79; Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, s.89.

⁶¹⁴ Enbiya, 21/34, Nisa, 4/78. Rahman, 55/26.

⁶¹⁵ Al-i İmran, 3/185; Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/57.

⁶¹⁶ İbn Manzur, Lisanü'l-Arap, "ecl" md; İsfahani, Müfredat, "ecl md", s. 11.

⁶¹⁷ Bkz: Bakara, 2/231, 232, 234, 235, 282; En'am, 6/2,60, 77, 128; A'raf, 7/34, 135; Hud, 11/3, 104; İbrahim, 14/10, 44; Haşr, 59/5,33; Rum, 30/3; Lokman, 31/29; Fatır, 35/13, 45; Zümer, 39/42; Şura, 42/14; Ahkaf, 46/3. Münafikun, 63/10,11; İsra, 17/99; Yunus. 10/11,49; Nahl, 16/61; Mü'minin, 23/43; Mü'min, 40/67. Ecel kelimesinden türeyen te'cil; erteleme manasına gelmektedir. Bkz:İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "ecl" md, ; Ecel kelimesi bir ayeti celilede de "tehir" anlamına kullanılmıştır. Bkz: Mürselat, 77/12.

⁶¹⁸ A'raf, 7/34. Yunus, 10/49. Hicr, 15/5. Mü'minin, 23/43.

⁶¹⁹ Ra'd, 13/3 Lokman, 31/29. Fatır, 35/13. Zümer, 39/5.

⁶²⁰ Ahkaf, 46/3. Rum, 30/8.

⁶²¹ Ra'd, 13/38.

⁶²² İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.11. Krş: İbn Manzur, Lisanu'l-Arap, "ecl" md..

kısaltılmaktadır. Bunun kuralları da Allah tarafından konmuştur. Fatır Suresinin 11. ayetinde: "...Ömrü uzun olanın çok yaşaması ve ömürlerin azalması şüphesiz kitaptadır..." buyrulmaktadır.⁶²³

Kur'an'da: "Allah insanları haksızlıklarından ötürü yakalayacak olsaydı, yeryüzünde canlı bırakmazdı. Fakat onları belli bir süreye kadar erteler. Süreleri dolunca onu ne bir saat geciktirebilirler ne de öne alabilirler."⁶²⁴ buyrulmaktadır. Sürenin bitiminde uzatma yapılamayacağını anlıyoruz. Fakat ecelin öne alınmamasını nasıl anlayacağız? Demek ki, Allah insanın ecelini öne de almamaktadır. Bir kısım insanların doğal ömrünün tamamlanmasını engelleyen Allah değildir. Bundan dolayı, İnsanın ecelini tamamlaması için gerekli tedbirlerin alınması mümkün olmaktadır. Gelişmiş ülkelerde ortalama ömrün uzun, az gelişmiş ülkelerde kısa olması olgusu, bunu açıkça ortaya koymaktadır. İnsanın ecelini tamamlamasını engelleyen maniler keşfedildikçe ve gerekli önlemler alındıkça, Allah'ın insan cinsi için belirlediği süreye ferdin daha çok yaklaşması mümkün olacaktır.

3.İnsanın Yaratılışı

İnsan özü itibariyle yüzyıllar öncesindeki bulgulara dayanılarak konuşulduğunda, yine bildiğimiz insani özelliklere sahiptir. Evrim teorisini düşünecek olursak, acaba ilk insan birden nasıl ve ne üzerinden bir sıçramayla evrildi? sorusuna cevap bulmak zorundayız. Basit canlılar için bir tırtılın başka bir canlıya dönüşmesi çok tabii bir gözlemle ulaşılabilecek bir sonuçtur. Ancak insan gibi karmaşık ve mucizevi bir varlığın otantik var oluşunu izah etmek çok kolay olmasa gerektir.

Yaratılış hadisesini bir bütün olarak ele alan Kur'an, yer, gök, bitki ve hayvanlardan sonra insanın yaratılmasına temas etmektedir. İnsanın kendinde bulunan özellikleri itibariyle, diğerlerinden ayrıcalık göstermektedir. İnsanın yaratılışı, insanın cins ve birey olarak yokluk sahasından varlık sahasına geçişini ifade eder. Fakat insanın cinsi içerisindeki bireylerin başlangıçtaki yaratılışı ile cenin olarak yani biyolojik yaratılışı farklıdır. Bu farklılıklar yaratma fiilinin sonucuyla değil, yaratılışın gerçekleşme şekli ve evreleri ile ilgilidir.

⁶²³ Bkz: Mü'min, 40/67. Al-i İmran, 3/145. Hac, 22/5.

⁶²⁴ Nahl, 16/61. Bkz: A'raf, 7/34. Yunus, 10/49. Hicr, 15/5. Mü'minin, 23/43.

İnsanlar ve tüm âlem için varlığa nazaran yokluk asıldır. Çünkü varlık, yokluktan sonradır. Bir başka ifade ile yaratılanlar varlık âlemine geçmeden önce yoktular. Ancak varlıkları Allah tarafından irade edilince o zaman yokluktan varlığa geçmiş oldular. Yokluktan varlığa geçirme işine yaratma denmektedir. Yaratılış noktasında insana önceliği olan varlıklar vardır. Bunlar melekler ve cinlerdir.

İnsan, Tanrı'nın yeryüzünde var ettiği varlık kategorisinin son aşaması ve en üst noktasında görülmektedir. Ancak belli bir dönemden sonra ölünceye kadar Tanrı karşısında sorumlu ve sınırlı bir varlık olarak kabul edilir. Teolojik açıdan insanın yeryüzü serüveninde Tanrı onu yarattıktan sonra yalnız bırakmayarak ona yol göstermektedir. Bunun için de yolunu aydınlatacak bir takım yetenekleri de içine koymaktadır.

İnsanın Allah tarafından yaratılışı üç şekilde gerçekleştirilmiştir. Bunlardan birincisi topraktan yaratma, ikincisi babasız dünyaya getirme, üçüncüsü de bir anne ve babadan meydana getirmedir.

3.1.Topraktan Yaratma:

Yüce Allah kainatı ve içerisindeki canlı ve cansız varlıkları yarattıktan sonra insan nesli yaratacağını ifade etmiştir. Bu projesini de ilk önce meleklerle haber vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de bu proje şu şekilde yer almaktadır: Hani, Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler, Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.⁶²⁵ Allah Teâlâ'nın meleklerle yönelik bu beyanı, danışma değil haber niteliğindedir. Bir nevi Yüce Allah kendi iradesinin bir tecellisi olan Hz. Âdem'in yaratılışı meselesini onlara, bilgi vermek için duyurmuştur. Bu durum onların görüşlerine müracaat etmek manasını ifade etmemektedir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Kuran'daki Allah ile melek arasında geçen diyalogu lâfzî anlamda kabul ederek, harf ve seslerden ibaret bir konuşma şeklinde anlamak mümkün değildir.⁶²⁶

Meleklerin böyle düşünmelerinin sebebi, onların ilahi hikmetin gereğini yani, "varlıkların hayra da şerre de yatkın olabileceği, bir varlıkta hayır yönünün ağır

⁶²⁵ Bakara, 2/30.

⁶²⁶ Ateş, Süleyman, Çağdaş Tefsir, c.1, s.142. Bkz. Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.57.

basması halinde hikmetin gereğinin o şeyin yokluğu değil varlığı yönünde tecelli edeceği gerçeğini kavrayamamış olmalarıdır."⁶²⁷

İnsanın şekilden şekle giriş aşamaları, onun nebat oluşu, sonradan hayvana dönüşmesi ve nihayette hayvandan insan türemesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Buradaki aşamalar bizzat kendi aslındaki bir tekâmüldür. Tekâmül kelimesiyle kasıt evrim teorisi değil, Allah'ın eşyanın içerisine yerleştirdiği değişim ve gelişim kanunudur. Evren zaman mefhumuna sarılı olarak sürekli bir gelişim içerisinde. Bu gelişim seyrinde zaman insanın sırasını gösterdiği anda Allah bizzat kendi eliyle diğer varlıklardan tamamen farklı olarak özel bir formda insanı yaratmıştır. Kur'an'ı Kerim'in bildirdiğine göre, insan daha önce kendi cinsinden başka bir varlık yokken yaratılmıştır.

Diğer taraftan insanın topraktan yaratılmış olması, onun mühim bir unsurunun da toprak veya su ve toprak karışımından ileri geldiğine işarettir. Allah, Bakara suresinin 30. ayetindeki "yeryüzünde bir halife" ifadesiyle bu varlığın cinsini tayin etmemiştir. Bu kapalılık aynı ayetteki meleklerin soru ve tereddütleri ile biraz daha açıklık kazanmıştır. Yani Allah, meleklerin ağzından, bu varlığın vasıflarının bir kısmını açıklamıştır. Yaratıldıktan sonra henüz adı konmayan, insan olarak genel bir ifade ile bilinen bu varlık, "meleklerle Adem'e secde edin dedik"⁶²⁸ ayetiyle, gerçek özel ismine kavuşmuştur.

İnsanın yaşaması için gerekli her şeyi yaratıp yaşamaya uygun ortamı hazırladıktan sonra insanı yaratmıştır. Kur'an-ı Kerim'e göre Yüce Allah, Hz. Âdem'in ilk önce bedenini inşa etmiştir. Sonrasında ise bedensel tesviyenin ardından ona canlılık özelliği vermiştir.

Kur'an, Hz. Âdem'in yaratılışından söz ederken farklı ifadelerle farklı aşamalara atıfta bulunur. Nitekim bu husus, "Oysa sizi türlü merhalelerden geçirerek yaratmışızdır"⁶²⁹ ayetiyle açıkça ifade edilmiştir. Kur'an'ın ortaya koyduğu bu yaratılış aşamalarını şu şekilde sıralayabiliriz.

⁶²⁷ İbn Rüşt, Tehafüt, çev., Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun 1986, s.97.

⁶²⁸ Bkz A'raf, 7/11; İsra, 17/61.

⁶²⁹ Nuh, 71/14.

a. Toprak:

"Sizi topraktan yaratması O'nun varlığının delillerindendir. Sonrasında ise yeryüzüne yayılan insanlar oluverdiniz."⁶³⁰

Maturidi, Kur'an ayetlerinde insanın yaratıldığı ham maddenin bazen toprak, bazen çamur, bazen de balçık şeklinde geçmesinin onun beden yapısındaki maddelerin değişkenliğini değil, bu maddenin şekillendirme esnasında farklı hallerde kazandığı vasıflardan ibaret olduğunu belirtmiştir. Buna göre toprak, Kur'an'ın belirttiği bir dizi yaratılma sürecinden geçtikten sonra insan şeklini almıştır.⁶³¹ Rum suresi 20 ayetinde olduğu gibi, topraktan veya çamurdan yaratılmanın anlatıldığı yerlerde Hz. Adem ismi yerine, çoğul zamiri⁶³² veya cins ismi olarak insan kelimesi⁶³³ kullanılmaktadır. Mâturîdî, vahyin bu anlatım tekniğini üç şekilde açıklar: İnsanlığın ortak atası olan Hz. Adem'e nisbetle bu ifadeler kullanılmış olabilir. Yanı sıra, insan varlığının topraktan gelmesi vücudun yaşamak için ihtiyaç duyduğu temel besinlerin topraktan sağlanması ile de açıklanabilir.⁶³⁴ Bu sebeple insanın yaratılışında da, diğer varlıklar gibi suyun rol oynadığı görülmektedir.⁶³⁵

b. Su:

Yeryüzü şekillerinin tamamlanıp düzenine konulmasından sonra, yeryüzünde ilk canlılar yaratılmıştır. Allah bütün canlıları sudan yarattığını haber veriyor. Buna göre hayat sahibi varlıklar sudan varlık bulmuşlardır. "İnkâr edenler görmediler mi ki, göklerle yer bitişik idi, Biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?"⁶³⁶

"Allah her canlıyı sudan yarattı: Onlardan kimi karnı üzerinde sürünerek yürür, kimi iki ayaküstünde yürür, kimi de dört ayaküstünde yürür. Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah her şeye kadirdir".⁶³⁷

Birinci ayette ce'ale fiili tek mefule müte'addi olduğu için yaratma manasındadır, yani sudan her canlıyı gerçek hayatla vasıflanmış olarak yarattık.

⁶³⁰ Rum, 30/20. bkz. Tâhâ, 20/55; Fâtır, 35/11; Mü'min, 40/67; Rahmân, 55/14.

⁶³¹ Mâturîdî, Te'vilatu'l-Kur'an, c. 8, s.24-25;

⁶³² Hacc, 22/5; Fâtır, 35/11; Mü'min, 40/67.

⁶³³ Mü'minûn, 23/12-13.

⁶³⁴ Mâturîdî, Te'vilatu'l-Kur'an, c.11, s.168-169. İnsan toprakta bulunan bileşiklerden meydana gelmektedir. Bkz: Maurice, Bucaille, İnsanın Kökeni Nedir? çev., A.Ünal, İstanbul 1984, s.236.

⁶³⁵ Enbiya 21/30; Ayrıca Bkz. Hatib, Abdülkerim, Kısata Adem ve Yusuf Aleyhisselam, Kahire 1974, s. 26-27.

⁶³⁶ Enbiyâ, 21/30

⁶³⁷ Nûr, 24/45

Bunu ikinci ayet te'yid ediyor. Suyun hayatın başlangıcı ve canlıların maddesi olması ve bunun suya tahsis edilmesi, suyun canlının en büyük maddesi olduğundan, ona çok ihtiyaç duymasından, ondan bizzat faydalanmasındandır. Bu genel sözün tahsisi gerekir. Çünkü melekler ve cinler de canlılardır, fakat sudan yaratılmış ve suya muhtaç değildirler. Ayrıca zikri geçen ayetlerde umumdan hususa doğru bir sıralama ve suyun hayat için önemi belirtilmektedir.

Elmalılı M. Hamdi Yazır şöyle der: "Yalnız mâ-i dank, mâ-i mehin denilen insan nutfesinden değil, hiç insan tohumu yokken alel-umum hayatın menşe'i olan ve semadan indirildiği zikredilen 'Biz her şeyi sudan canlı yaptık' buyurulun sudan yarattı da onu bir nesep kıldı, bir de sihir".⁶³⁸

c- Tîn-i Lâzib⁶³⁹

"Onlara sor: Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa yarattığımız diğer şeyleri mi! Şüphesiz, biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık."⁶⁴⁰

Mâturîdî, ayette çamurun belirgin bir vasfı olarak kullanılan lâzib sözcüğünü, klasik tefsirlerde olduğu üzere, yapışkan terimiyle açıklar.⁶⁴¹ Mukatil b. Süleyman⁶⁴² gibi ilk dönem müfessirlerinin bu kavram için tercih ettikleri tanım ise parçaları birbirine şiddetle karışmış, yapışmış olan şeklindedir.⁶⁴³ İbn Abbas'tan nakledilen rivayetlerde ise çamurun yapışkanlığına ilaveten temizliği üzerinde de durulur.⁶⁴⁴ Buradan hareketle denilebilir ki; tîn-i lâzib, toprak ve su gibi iki inorganik maddeden gelen içeriği birbirine karışmış olan saf ve yapışkan çamuru ifade eder.

d- Sülâle min Tîn⁶⁴⁵

"Andolsun, biz insanı, çamurdan süzölmüş bir özden yarattık."⁶⁴⁶

Mâturîdî, sülâle min tîn ifadesini, en zengin/verimli çamur anlamında açıklar.⁶⁴⁷ Arapça'da sülâle terimi, "çekip çıkarılan şey" anlamına geldiği gibi,

⁶³⁸ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.5, s.3529.

⁶³⁹ Yapışkan çamur

⁶⁴⁰ Sâffât, 37/11. Şu ayetlerde de, belirgin bir vasıf kullanılmaksızın insanın çamurdan yaratıldığı bildirilir: En'am,

6/2; A'raf, 7/12; Secde, 32/7; Sâd, 38/71,76.

⁶⁴¹ Krş. Mâturîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, c.8, s.24, c.12, s.129; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, c.7, s.5.

⁶⁴² ö.150/767

⁶⁴³ Mukatil b. Süleyman, Ebu'l Hasan el-Belhî, Tefsîr-u Mukatil b. Süleyman, (thk. Abdullah Mahmud Şehhâte), Dar-u İhya'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1424, c.3, s.603; Kurtûbî, el-Câmi-u li-Ahkâmi'l-Kur'ân, c.28, s.16.

⁶⁴⁴ Taberî, Cami'u'l-Beyân, c.19, s. 510-513.

⁶⁴⁵ Çamurdan süzölen öz

⁶⁴⁶ Mü'minûn, 23/12.

"kendisinden bir şeyin çıkarıldığı" nesneyi de ifade eder.⁶⁴⁸ Dolayısıyla, yaratılışın bu raddesinde karakteristik bir özelliğe vurgu yapılmaktadır. Ünlü Eş'arî kelamcısı/müfessiri Kadı Beydâvî'nin tanımıyla; "Hz. Adem'in maddi varlığına esas teşkil edecek öz/maya"⁶⁴⁹ bu aşamada vücuda getirilir. Çamurdan süzülen bu öz unsur ise canlı organizmasının temeli olan kompleks moleküller olarak düşünülebilir.

e- Hame-i Mesnûn⁶⁵⁰

"Andolsun, biz insanı kuru ve değişime uğramış kara bir çamurdan yarattık."⁶⁵¹

Mâturîdî bu safhayı, uzun süre beklemekten dolayı çamurun kararması ve değişime uğraması ile açıklar.⁶⁵² Hame; uzun süre su ile yumuşayıp bozulmuş, cıvık, kokuşmuş çamur yani balçıktır.⁶⁵³ Mesnun ise; bozulmuş, sürtülmüş, kazınmış, bilenmiş, dökülmüş ve bir şekil üzere resimlenmiş demektir.⁶⁵⁴ Ancak, mesnûn terimini, çamura form kazandırma gibi biçimsel bir bakış açısıyla değerlendirmemek gerekir. İbn Âşûr çamurdaki bu hayat faaliyetine şöyle işaret eder: "Yetesenneh fiili, 2.Bakara, 259. ayette geçtiği gibi, uzunca bir müddet bekleyerek değişmeyi ifade eder. Yani hame-i mesnûn-salsâl zikredilmesindeki esas gaye ise madde aleminin en üstünü olan hayat sahibi insanı zayıf bir konumdan yaratan Allah'ın üstün yaratma gücüne dikkat çekmektir. Bununla birlikte hame-i mesnûn, mahiyet-i hayatın; toprak özü, rutubet ve çürüyüp kokuşma üçgeninde düzenlendiğine de işaret eder..."⁶⁵⁵

f- Salsâl⁶⁵⁶

"Allah, insanı ateşte pişmiş gibi kuru olan bir çamurdan yarattı".⁶⁵⁷

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.⁶⁵⁸

⁶⁴⁷ Mâturîdî, Te'vîlat, c.10, s.11.

⁶⁴⁸ İbn Manzûr, Lisanül-Arab, "sll" md.

⁶⁴⁹ Beydâvî, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, c.4, s.83.

⁶⁵⁰ Değişime uğramış kara çamur

⁶⁵¹ Hicr, 15/26. Ayrıca, Hicr, 15/28, 33.

⁶⁵² Mâturîdî, Te'vîlat, c.8, s.25.

⁶⁵³ Zemahşeri, Keşşâf, c.1-2, s. 592; Râzî, Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb, c.19, s.182-184.

⁶⁵⁴ Râzî, Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb, c.19, s.184; Zemahşeri, Keşşâf, c.1-2, s. 592. Krş: İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c.14, s.42.

⁶⁵⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c.14, s.42.

⁶⁵⁶ Kuru çamur

⁶⁵⁷ Rahmân, 55/14. Ayrıca, Hicr, 15/26, 28, 33.

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. Ayette geçen "sulâle" kelimesi "sell" mastarından alınmadır. "Salsal", su ile karıştırıldıktan sonra süzülüp kuru çamur haline getirilmiştir. Bu kelime ise bir şeyi bir şeyden incelik ve yumuşaklık ile sıyırıp çıkarmak demektir.⁶⁵⁹ Şu halde bir şeyin sulalesi o şeyden sıyrılıp çıkarılan bir netice demek olur.⁶⁶⁰ İnsan önce böyle çamurdan sıyrılıp çıkarılmış bir sulaleden yaratılmıştır ki, bu merteye ilk insan Âdem'in yaratıldığı ve insan cinsinin başladığı ilk evredir. Allah çamurdan madenleri, bitkileri ve hayvanları yaratmış, bunların özünden de insanı yaratmıştır. Yani insan bütün varlığın özü, esas ve süzmesidir.⁶⁶¹ Böyle kuru bir çamurda hayat eseri düşünülemez. Hayat, hayatın sahibinin hayat vermesiyle meydana gelebilir.

İbn Âşur'a göre müfessirler, yaratılışın bu merhalesinde pişmiş toprak gibi bir benzetmenin niçin kullanıldığı konusunda aydınlatıcı bir açıklama da getirebilmiş değillerdir.⁶⁶² Kavramın karşılığını zahiri anlamı dışında çağrışımları ile inşa etmeye çalışan İbn Ârabî, sertlik anlamından hareketle fahhârî, vücuttaki en sert doku olan kemiklerin özünün oluşumuyla sembolize ederken; İbn Âşûr ise insanın özel ve testi gibi katı bir surette yaratılması olarak yorumlar.⁶⁶³ Esasen, pişmiş çamur teması, retoriği kadar içeriğiyle de dikkat çeken Rahman suresinde, ilahi kudretin delillerinden biri olarak görülmektedir. İnsanın kupkuru toprak gibi, varlık sahasının çok uzağında ya da canlı hücrenin yaratıldığı tesviye aşaması öncesinde kendi içinde varoluşsal olasılıktan tamamen yoksun iken yaratılması, Allah'ın yegâne yaratıcı olduğu ilkesini vurgulamaktadır.

g- Tesviye⁶⁶⁴

"Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için secde ederek yere kapanın."⁶⁶⁵

⁶⁵⁸ Ebu Hayyan, Tefsiril Bahril Muhit, c.5, s.440. Râzî, Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb, c.19, s.182-183. Zamahşeri, Keşşâf, c.3-4, s.1207.

⁶⁵⁹ Zamahşeri, Keşşâf, c.3-4, s.1207.

⁶⁶⁰ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.7, s.4669. Krş. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c.14, s.42.

⁶⁶¹ Ebu Hayyan, Tefsiril Bahril Muhit, c.5, s.440.

⁶⁶² İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c.27, s. 245.

⁶⁶³ Krş., İbn Ârabî, Ebu Abdullah Muhyiddin, Tefsîr-u İbn Ârabî, Dar-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1422, c.2, s.303; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c.27, s. 245.

⁶⁶⁴ Düzenleme

⁶⁶⁵ Hicr, 15/29. Ayrıca, Secde, 32/9; Sâd, 38/72.

Hız. Adem'in topraktan başlayarak devam eden biyolojik yaratılış sürecindeki son aşama, "tesviye"dir. Mâturîdî, ayette geçen s-v-y fiilini, fiziksel yaratılışın tamamlanması ile açıklar.⁶⁶⁶ Bu son aşamanın Kur'an'da, tasvir kelimesinden ziyade, düzenlemek, eşit kılmak, tekmiil etmek manalarına gelen tesviye terimiyle anlatılması dikkat çekicidir. ⁶⁶⁷ Diğer yandan, tesviye, bu anlam içeriğiyle kompleks moleküllerden canlı hücrenin tanzimine de uygun düşer. Ancak, canlı hücrenin ve ondan da doku ve organların mucizevi bir şekilde teşekkül ettirildiği bu safhanın insana tamamlanma ve nihayet eşrefi mahlûk payesi ile son bulması için öncekilerden tamamen farklı, son bir merhale daha gerekmektedir. Bu da Allah'ın Adem'e ruhundan üflemesidir. Ayet metninde geçen ilahî nefhâ'nın lafzi anlamıyla, insan eylemlerinden biri olan üfleme şeklinde değerlendirilmemesi gerektiğini kaydeden Mâturîdî, Allah'ın Adem'e ruhundan üflemesini; onda, kendisini canlı kılabilecek ruhu yaratması şeklinde açıklar.⁶⁶⁸

Ragıp el-İsfahani, Adem'in yaratılışı ile ilgili Kur'an'da geçen anlatımları dikkate alarak Adem'in yedi evrede yaratıldığını vurgular.⁶⁶⁹ Bütün bu aşamalardan anlaşılan, Hız. Âdem'in yaratıldığı asıl unsur toprak ve suyun karışımının meydana getirdiği çamurdur. Çamur, çeşitli merhalelerden geçen insanın kalıbını oluşturmaktadır. Bu oluşumu sağlayan Allah'tır. Kelamcılar ve müfessirler arasında Adem'in yaratılışının bu evresine kadar farklı anlayışlar mevcut değildir.

Topraktan yaratılan yalnız Âdem ve eşidir.⁶⁷⁰ Kur'an'da topraktan yaratılan bir başka varlığın adı geçmemektedir. Kur'an'da diğer insanların yaratılışından daha fazla, Adem'in yaratılışına atıflar görülür. Bu atıflarda, bazen insan cinsi Adem ile özdeşleşmekte ve insanın yaratılışı anlatılırken Adem'in yaratılışından bahsedilmektedir. Bazen de insan cinsinin ilk bireyi olarak Adem'in özellikleriyle genel olarak insana ait niteliklere işaret edilmektedir. Bununla birlikte, Kur'an'da

⁶⁶⁶ Mâturîdî, Te'vilatu'l-Kur'an, c.8, s.28.

⁶⁶⁷ Kur'an-ı Kerim bu bağlamda, gökler ve yer ile Hız. Adem'in yaratılışını anlatmak için tesviye terimini tercih ederken, diğer insanların yaratılışı içinse tesviye ve tasvir kelimelerini ortak kullanır. Krş. Secde, 32/9, Nâziat, 79/28; Bakara, 2/6, Teğabûn, 64/3; Kıyame, 75/38.

⁶⁶⁸ Mâturîdî, Te'vilatu'l-Kur'an, c.8, s. 28, c.12, s.279.

⁶⁶⁹ İsfahani, Ragıp, Tafsîlu'n-Neş'eteyn, s.72-73.

⁶⁷⁰ İnsan cins olarak Adem ve eşinin yaratılmasıyla birlikte yokluk sahasından varlık sahasına geçmiştir. Bununla birlikte bazı müslüman düşünürler, genel olarak, insan cinsinin Adem'in yaratılışı ile başladığı ve eşinin de ondan yaratıldığı görüşüne sahiptirler. Bkz: Mevdudi, Ebu'l-Al'a, Tefhimu'l-Kuran, çev.Komisyon, İnsan Yay., 2. Baskı İstanbul 1991, c.1, s.327. Nisa suresi 1. "Ey insanlar, sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden de pek çok erkek ve kadın yayan Rabbinize karşı takvalı olun..." Bu ayetten de anlaşıldığı gibi ilk insan ve eşi dışındaki diğer insanlar, topraktan değil, Adem ve eşinden spermier yoluyla yaratılmaktadır.

insan türüne ademoğulları şeklinde hitap edilerek⁶⁷¹ cins ilkinde nispet edilir. Kur'an'da sadece bir yerde ademoğulları ifadesinin Adem'in bizzat kendi oğullarına işaret etmesi muhtemeldir.⁶⁷²

Kur'an, aynı şekilde, Adem ve eşini ebeveyn olarak adlandırarak, onların insan cinsinin ilkleri olduğunu belirtmiştir.⁶⁷³ İnsan topraktan, şeytan ateşten yaratılmıştır. Bununla onların mahiyeti gösterilmek istenir. Toprak tevazu ve hilme, ateş ise inat ve şiddete delalet eder. Âdemin toprağın çeşitli durumlarından yaratılışı, insanın çeşitli aşamalardan sonra meydana geldiğine işaret etmektedir.

Kur'an'ı Kerim, kuru toprağın nasıl insan haline geldiği ve Allah'ın bunu nasıl yaptığı konularında bilgi vermemektedir. Mutlak olarak insanın, Allah tarafından yaratıldığı ve yaratma işleminde toprağın kullanıldığı vurgulanmaktadır. Ayrıca toprağın ne kadar süre içinde yukarıda belirtilen merhalelerden geçtiği konusuna da değinilmemiştir.

Kelamcılar ve müfessirler Adem'in yaratılışını maddi yapısının yaratılması ve ona ruhun üflenmesi olarak iki kısımda ele alırlar. Onun maddi yapısı tamamlandıktan sonra Adem'in bedenini hareket ettiren ve ona insan olma vasfını veren ruh üflenmiştir. Gazali Adem'in tesviye edilmesini, ruhun üflenmesinden önce bedeninin ruhu kabul edebilecek şekli almaya hazır hale getirilmesi,⁶⁷⁴ diye yorumlar. Razi ise, tesviyeyi insanın mizacının düzenlenmesi ve ruh üflenmesini de bedenden başka olan bir varlığın onunla ilişki kurması⁶⁷⁵ olarak algılar. Kur'an göklerin ve yerin,⁶⁷⁶ insanın⁶⁷⁷ tesviye edildiğini belirtir. O takdirde tesviye bir şeyin istenilen şekilde yaratılması ve var edilmesidir.

Gazzali, Adem'in yaratılışından bahseden ayetlerden biri olan "onu tesviye ettiğim ve ruhumdan üflediğim zaman" ayetindeki tesviyeyi, "ruh için uygun mahalde fiilden ibaret olarak kabul eder. Bunun da Adem hakkında çamur, onun

⁶⁷¹ İsrâ, 17/70; Araf, 7/26,27,31,35,172; Yasin, 36/60.

⁶⁷² Maide, 5/27.

⁶⁷³ "Ey Âdemoğulları! Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, şeytan sizi de saptırmazın. Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz, şeytanları, iman etmeyenlerin dostları kılmışızdır." Araf, 7/27.

⁶⁷⁴ Gazali, Nefhu'r-Ruh'i ve't-Tesviyetün, thk. Safvet Cevdet Ahmet, Kahire 1996, s. 30,32.

⁶⁷⁵ Razi, Kitabu'n-Nefs'u ve'r-Ruh'u ve Şerh'u Kuvahuma, Tahran ty, s.46.

⁶⁷⁶ Bakara, 2/29.

⁶⁷⁷ Şems, 91/7.

çocukları hakkında da tesviye, mizacın tadili ve yaratılış evrelerinde gelişmeleriyle nutfe"⁶⁷⁸ olduğunu bildirir.

Halbuki, Adem tamamen yaratıldıktan sonra ona ruh üflenmiştir. Nutfe ise, tam manasıyla insan suretinde değildir. Nutfe veya üreme hücresi, bil kuvve kendisinde insani özellikleri bulundurmaktadır. Bu insani özelliklerin, kuvve halinden fiil haline geçebilmek için uygun ortama ihtiyacı vardır. Bir bitki tohumu, kendi cinsinin özelliklerini bil kuvve kendisinde bulundurur. Yetiştirilmesi için uygun ortamlar bulduğunda bu özellikler kuvve halinden fiil haline geçer.

Hız. Adem'in cismani tesviyesinden sonra bedenine ruh üfürülmüştür. Bu husus, "Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın" ⁶⁷⁹ ayetiyle ifade edilmiştir. Adem'e ruh üfürülmesi müfessir Razi'ye göre Adem'i şereflendirmek ve onun değerini yüceltmek için söylenmiş bir sözdür.⁶⁸⁰ Yani gerçekte Adem'in ruhu tanrısal ruhun bir parçası değildir. Allah ruhu sonradan yaratmıştır. Bundan dolayı Adem'in ve onun neslinden gelenlerin ruhu ezeli değildir. Eğer sözü edilen ruh, Allah'ın ruhundan bir parça olsaydı, o takdirde Adem'in ruhu da tanrısal ruh niteliğine sahip olurdu. Çünkü Allah'ın ruhu hem ezeli hem de ebedidir.

Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi insan için bir değer ifadesidir.⁶⁸¹ İnsanın yüceliğini, önemini belirtmek ve Allah katındaki konumunu hatırlatmak için böyle bir ifade kullanılmıştır.⁶⁸² İnsana verilen ruhun Allah'a izafe edilmesi, insanı tam olarak Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini de ima eder.⁶⁸³ 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 vahidi⁶⁸⁴ yoluyla Allah'ın görmesi, işitmesi ve ilmine delalet eder.

Kur'an 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

⁶⁷⁸ Gazali, Nefhu'r-Ruh, s. 30.

⁶⁷⁹ Hicr, 15/29; Ayrıca Bkz. Secde, 32/9; Sad, 38/72.

⁶⁸⁰ Razi, Mefatihü'l-Gayb, c.19, s.186.

⁶⁸¹ Ebû Hayyân, Tefsiril Bahril Muhit, c.7, s. 194.

⁶⁸² Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s. 592-593.

⁶⁸³ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s. 592-593.

⁶⁸⁴ Birim demektir. Devellioğlu, Ferit, Lugat, s.1362. Bir şeyin miktarını ve sair hususiyetlerini ölçmek için kendi cinsinden değişmez olarak tayin edilen parça veya miktar. Meselâ: Uzunluğun "vâhid-i kıyasîsi" metredir. Hava olaylarının ve sıcaklıklarınıninki de derecedir.

anlamıyla insanlık niteliğini kazandığı ana kadar tabiatın işleyiş seyrine bağlı olan diğer varlıklarla aynı kaderi paylaşmıştır. Bu anlamda insan, biyolojik gelişimin en yüksek noktası, aklı düzenin gelişmesinin ise başlangıcı durumundadır.⁶⁸⁵

"Gerçekten insanın üzerinden öyle bir zaman geçti ki o zaman insan zikre değer bir şey değildi. Biz onu karışık bir damla sudan yarattık, onu iştir ve görür kıldık. Şüphesiz biz insanı imtihan ederiz. Ona hidayet yolunu gösterdik. Artık bundan sonra ya şükreder, ya da nankörlük eder."⁶⁸⁶ 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 zaman dışıdır.

İnsanın yaratılması sırasında değişik safhalardan bahsedilmektedir. Fakat bu durum, yaratılışı tamamen insanın aklına indirgeyerek onlar tarafından anlaşılmasını sağlamaya yöneliktir. Çünkü Allah'ın yaratması "kün" emriyle meydana gelmektedir. Şu ayetlerde buna işaret edilmektedir: "O yerlerin ve göklerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece "Ol" der, o da hemen olur"⁶⁸⁷; "Bir şeyi yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı "Ol" demekten ibarettir. O da hemen olur."⁶⁸⁸ Gökler ve yer ol emri ile istenilen şekilde yaratıldığı gibi, insanda bir bütün olarak yaratılmıştır.

İnsan suresi 1. ayette geçen "hîn" alemin yaratılışı ile insanın yaratılışı arasında geçen süreyi ifade eder.⁶⁸⁹ 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.⁶⁹⁰ İnsan gittikçe mükemmelleşmek, en aşağı mertebeden en yukarılara ermek üzere yaratılmıştır. Böyle üstün donanımlı yaratılan insana bir kısım sorumluluklar da verilmiştir.

Yaratma ile ilgili Kur'an'ın bize bildirdiği aşamaları, ilk insanın ince planlar neticesinde yaratıldığı, bunun da biyolojik oluşum bakımından insanın üstünlüğüne

⁶⁸⁵ Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", s. 11.

⁶⁸⁶ İnsan, 76/1-3.

⁶⁸⁷ Bakara, 2/117.

⁶⁸⁸ Yasin, 36/82.

⁶⁸⁹ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, c.30, s. 235-236.

⁶⁹⁰ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.6, s. 4042.

işaret ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Ayetlerde geçen "kün" emri, söz anlamında emir değil, Yüce Allah'ın yaratmasındaki sürati gösteren mecazi ve temsili bir ifadedir.⁶⁹¹ Şöyle ki "kün" emir kipi, gerçekten emir konumunda olsaydı, o takdirde bu emir ya yaratılmış veya yaratılmamış için söz konusu olurdu. Her iki durumda da Yüce Allah sanki abesle iştigal etmiş olacaktı. Çünkü mevcuda hitap mümkün değildir; zaten o varlık âlemindeki yerini almış demektir. Aynı şekilde ma'duma da hitabın bir anlamı yoktur; çünkü henüz mevcut olmayan bir şeye de hitap mümkün değildir.⁶⁹²

İnsan Yüce Allah'ın isimlerine mazhar olabilecek üstün bir özelliklerle yaratılmıştır. "Biz insanı en güzel surette yarattık"⁶⁹³ ayeti bu konuyu ortaya koymaktadır. Bahsi geçen ayette geçen "ahsen-i takvim" ibaresi müfessirler tarafından "insanın şekil ve duygularının güzelliği, boyunun ve endamının çekiciliği, akıl ve idrak kabiliyetiyle donatılması, kudret, kuvvet ve güzel ahlak sahibi olması" şeklinde ifade edilmiştir.⁶⁹⁴

İnsanın fizik görünümü, organlarının orantı ve ahengi bütün canlılar içerisinde en güzel olanıdır. Bu husus bir Kur'an ayetinde şöyle ifade edilmektedir: "Allah gökleri ve yeri fiilen yarattı, sizi şekillendirdi, şekillerinizi güzel yaptı".⁶⁹⁵ Muhammed Hamdi Yazır insanın üstün bir tarzda yaratıldığını şöyle dile getirir: "İnsan gerek fiziki ve cismani bakımdan, gerek ahlak ve maneviyat itibarıyla ruhani bakımdan en mükemmel kıvama erebilecek en güzel bir biçimde yaratılmıştır. Gerçekten insanın mahiyet ve aslına, insanlık âlemine derin ve araştırmacı bir gözle bakan, onun dışında ve içinde bulunan incelikleri düşünüp fikir yürüten kimse, bazı ulu kimselerin de dediği gibi onu, görünen ve görünmeyen alemleri aktıkları yerlerin birleşme noktası, ifade ve istifade feleklerinin iki nuru olan güneş ve ayın doğduğu yer, hak kalemi ile yaratılış kitabına yazılmış enteresan satırlardan oluşan bir metin, ibareleri kapsayan, eşi ve benzeri olmayan güzelliklerin olmuş ve olacak manalarını açıklayan bir nüsha olarak görür".⁶⁹⁶

⁶⁹¹ Zemahşeri, Keşşaf, c.3-4, s. 1005; Nesefi, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed b. Mansur, Medarikü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil, Daru'l-İbnü'l-Kesir, Beyrut 1999, c.3, s. 115.

⁶⁹² Nesefi, Medarikü't-Tenzil, c.3, s. 115.

⁶⁹³ Tin, 95/4.

⁶⁹⁴ Taberi, Camiu'l-Beyan, c.24, s.511-512.

⁶⁹⁵ Teğabun, 64/3.

⁶⁹⁶ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.7, s.5023-5025. Kur'an'ı Kerim'in Hz. Adem'in yaratılışı ile ilgili vermiş olduğu bilgiler ile yetinmeyen insanlar önce hadislere daha sonrada israiliyyat denilen Ehli Kitap kaynaklı bilgilere müracaat etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Hz. Adem'in yaratılış kıssası hadislerde de yer almaktadır.

İnsan neslinin ilk atası olan Adem'in yaratılışı ile ilgili ayetlerde, Adem'in yaratıldığı madde ve bu maddenin çeşitli evreler geçirmesi geniş bir yer tutmaktadır. Bu anlatımların amacı insanın ilk yaratılışı ve geçirdiği evreler hakkında bilgi vermektir. Ayrıca insanı ilk atası ve kendi yaratılışı üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. İlk insanın yaratılmasından sonra insan türünün yaratılışı ve evreleri insanın tohumunda dercedilmiştir.

Netice olarak, yeryüzünde insanoğlunun ilk temsilcisi olan Adem'in ne zaman yaratıldığını Kur'an belirtmemiştir. O, sadece insanların tek bir nefisten ve zevcesinin de aynı cevherden yaratıldığını ve bunlardan birçok erkek ve kadın türeyip yeryüzüne yayıldığını haber vermektedir. Buradan anlaşıyor ki İslam'a göre insanın veya Adem'in yaratılışının muayyen bir başlangıcı yoktur. Kur'an, insanın yaratılışı ve Adem kıssaları ile, yaratılışı anlatmaya çalışmış, hakiki insanlığın gaye ve hedefini öğretmek, insanlığı doğru bir istikbale yürütmek ve bu yürüyüş sırasında, insanlığın karşılaşacağı güçlüklerin mahiyetini göstermek ve bunların nasıl yenileceğini ifade etmiştir. İnsanoğlu yeryüzüne fesat çıkarmak, kan dökmek için gelmemiştir. Belki insan, bu afetleri doğuran ihtiraslara hakim olarak, hayır için çalışan bütün kuvvetleri sayesinde tekamülden tekamüle ulaşması için yaratılmıştır.

Bir hadiste, “Allah Adem’i yeryüzünün tamamından alınan bir avuç topraktan yaratmıştır. Bu yüzden Ademoğulları yeryüzü şekillerine göre kimi kırmızı, kimi beyaz, kimi de siyah olmuşlar, aralarında yumuşak ve sert mizaçlı, kötü ve iyiler bulunmaktadır” şeklinde ifade edilmiştir. (Tirmizi, 5/204). Böylece Adem’in yaratılışına esas olan toprağın yeryüzünden alındığı ve bu toprağın insan karakteri üzerinde etkili olduğu ifade edilmek istenmiştir. Toprağın yeryüzünden Azrail tarafından alındığı, kırk gün mayalandığı, sonra Allah tarafından karıştırıldığı, bütün iyiliklerin sağ, bütün kötülüklerin sol tarafından çıkarıldığı belirtilerek, insanın sade bir topraktan yaratıldığı bildirilmiştir. İbn Füre, toprağın belli bir süre mayalanmasının, kolay şekil değiştirme ve istenen kalıba girebilme açısından gerekli olduğunu ileri sürmüştür. (İbn Füre, Ebu Bekir, Müşkilü’l-Hadis ve Beyanuhu, Tah. Musa Muhammed Ali, Kahire 1979, s.103, s.107. Bkz. Taberi, Tarihu’r-Rusul ve’l-Mülük, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Daru’l-Ma’rife, Kahire 1987, c. 1, s. 93). Hz. Adem’in yaratılış konusu ile ilgili en geniş bilgi Taberi’nin Tefsir ve Tarih kitaplarında bulunmaktadır. Bir çok İslam aliminin de naklettiği bu bilgilere göre Adem’in yaratılışı şöyle olmuştur: Yüce Allah Adem’i yaratmak istediği zaman, yerden bir avuç toprak getirmesi için Cebrail’i gönderir. Yer ona, “ben, senin benden bir şey eksiltmeden, beni işe yaramaz bir hale getirmenden Allah’a sığınırım”, demesi üzerine, Cebrail, ondan bir şey almaksızın geri dönerek, “Ya Rabbi, yer sana sığındığı için ben de ondan bir şey almadan gelerek sana sığınırım” der. Allah sonra Mikail’i gönderir. Mikail de Cebrail gibi başarısız bir şekilde geri döner. Bunun üzerine Allah ölüm meleği olan Azrail’i gönderir. Yer aynı şeyleri Azrail’e söylemesine rağmen, Azrail ona, “ben de Allah’ın emrini yerine getirememiş olarak dönmekten yine Allah’a sığınırım” diyerek yeryüzünün muhtelif yerlerinden kırmızı, beyaz, siyah toprak alarak onları birbirine karıştırır. (İbn Sad, Kitabü’t-Tabakati’l-Kebir, Daru Sadr., Beyrut ty, c.1, s.26; Taberi, Tefsir, Mısır ty, c.1, s.156; Mesudi, Ali b. Hüseyin, Murucu’z-Zeheb, baskı yeri ve ty, c.1, s.30. İbn Esir, Muhammed b. Muhammed, el-Kamil fi’t-Tarih, Mısır 1349, c.1, s.26-28. İbn Kesir, İsmail b. Ömer, Kısasu’l-Enbiya, Beyrut 1985, s.73). Azrail tarafından getirilen toprak, yapışkan çamur haline gelinceye kadar ıslatılıp, mayalanmıştır. (Taberi, Tarih, c.1, s.91; İbn Kesir, Kısas, s.37). Bu mayalanmanın kırk gece veya kırk gün kadar devam ettiği daha sonra onun kalıp olarak kırk sene yerde kaldığı rivayet edilmektedir. İbn Sad, Tabakat, c.1, s.27; Taberi, Tarihu’r-Rusul, c.1, s.92. İbn Esir, el-Kamil fi’t-Tarih, c.1, s.28; İbn Kesir, Kısas, s.38. Mes’udi ise naklettiği bir rivayette, toprağın çamur oluncaya kadar kırk yıl süreyle karıştırıldığını, sonra kokuşup rengi değişinceye kadar kırk yıl yerde bekletildiğini, sonra şekil verilerek kuru bir testi şeklinde yüz yirmi sene bırakıldığını belirtmektedir. (Bkz. Mesudi, Murucu’z-Zeheb, c.1, s.30).

Kısacası, Kur'an'ın ifade etmek istediği bu yaratılış sahnesi, insanlığın gayesini, yükseliş ve tekamülünü, maddi ve manevi kuvvetlerini hayır ve şerre hakim kılmasını, ihtirasları boğmasını anlatmaktadır. Bu sahnede insanlığın mukadderatı ve bu mukadderatın yönleri ve her yönün akıbeti gösterilmektedir.

3.2.Babasız Olarak Yaratma

Hz. İsa Kur'an'ın 93 ayetinde söz konusu edilmektedir. Bilhassa Âl-i İmran, Maide ve Meryem surelerinde doğumunun müjdelenişi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevi hayatının sonu hakkında bilgi verilmektedir. Ancak Hz. İsa'ya ilişkin bilgilerin tamamına yakını müteşabih bir nitelik arz etmektedir.

Kur'an'da İsa'nın doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi verilmemiştir. İsa'nın doğumu Kur'an'da mucizevî ve gizemli bir olay biçiminde anlatılmıştır. Diğer bütün kıssalarda olduğu gibi zaman ve mekân gibi tarihsel unsurlar hazfedilmiş, sadece Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalmadan önce ailesinden ayrılıp doğu istikametinde bir yere çekildiğinden söz edilmiştir. Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalması Kur'an'da şöyle anlatılmıştır:

"Ey Muhammed! Kur'an'da Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve kendini onlardan uzak tutmak için onlarla arasında bir perde germiştin. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü.

Meryem, "Senden, Rahman'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen bana kötülük etme" dedi.

Cebrail, "Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim" dedi.

Meryem, "Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım halde, benim nasıl çocuğum olabilir?" dedi.

Cebrail, "Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize, katımızdan bir rahmet kılmak için böyle takdir ettik. Bu zaten hükme bağlanmış bir iştir" dedi.

Böylece Meryem çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi.

Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti. "Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!" dedi. Bunun üzerine Cebrail ağacın altından ona şöyle seslendi: "Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı."

"Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün."

"Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin, "Şüphesiz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım" de. Kucağında çocuğu ile halkının yanına geldi. Onlar şöyle dediler: "Ey Meryem! Çok çirkin bir şey yaptın!"⁶⁹⁷

Bu kıssadaki bazı bölümler birkaç farklılıkla birlikte Âl-i İmran 45-47 ayetlerde de nakledilmiştir. Şöyle ki kıssanın Meryem suresindeki anlatılışında Hz. Meryem'e İsa'nın doğacağını müjdeleyen varlık "Ruhumuz" diye tavsif edilmiştir. Âl-i İmran suresinde ise bu müjdenin Meryem'e melekler tarafından verildiği bildirilmiştir. Yine Meryem 20 ayette, Hz. Meryem'in karşısında yakışıklı bir erkek olarak tanıtılan Ruh'a, "Bana erkek eli bile değmemişken nasıl bir oğlum olabilir?" dediğinden söz edilmiştir. Âl-i İmran 47 ayetteki ifadeye göre ise Meryem bu sözü Ruh'a değil Allah'a söylemiştir.

Meryem'in İsa'ya hamile kalacağına dair müjdenin Ruh veya melekler tarafından verilmiş olması yahut Meryem'e izafe edilen sözün Ruh'a veya doğrudan Allah'a söylenmiş olması gerçekte hiçbir çelişki içermez. Çünkü melekler, Yüce Allah'ın elçileridir. Elçinin sözü Allah'ın sözüdür.⁶⁹⁸

İsa'nın yaratılışı esnasında "ruhun üflemesi" veya "ruh üflenmesi" tabirleri dikkat çekmektedir. Peki, bu tabirler ne anlama gelmektedir? Enbiya 91. ayette, "Meryem'e ruhumuzdan üfledik" denilmiştir. Tahrir 12. ayette de aynı ifadeye yer verilmiştir. Ancak burada öncekinden farklı olarak kendisine ruh üflenen varlık müzekker zamiriyle belirtilmiştir. Söz konusu ayetteki müzekker zamir ise İsa'ya racidir.⁶⁹⁹ Ayrıca ruhun üflenilmesiyle bir varlığın ruhunun bedeniyle ilişki kurması kastedilseydi, söz konusu ayetlerde, üflemeyle Meryem'in canlılığını ifade etmesi gerekirdi. Hâlbuki Meryem'e ruhun üflenilmesiyle yaratılan İsa'dır.⁷⁰⁰

Meryem'e ruhun kim tarafından üflendiği meselesine de çokça değinilmiştir. Bazı müfessirler, Hicr 29. ayete dayanarak ruhun Allah tarafından üflendiğini ileri

⁶⁹⁷ Meryem 19/16-27.

⁶⁹⁸ Hakka, 69/40; Tekvir, 81/19. Krş: Nisa, 4/80.

⁶⁹⁹ Razi, Mefatihü'l-Ğayb, c.30, s.50-51.

⁷⁰⁰ Yar, Erkan, Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara Okulu Yayınları 2000, s.82.

sürmüşlerdir. Başka bir kısmı ise Meryem 19. ayetteki, "Sana hiçbir günaha bulaşmayacak bir erkek çocuk armağan etmek için geldim." ifadesini delil göstererek bu ruhun başka bir ruh, yani Cebrail tarafından üflendiğini söylemişlerdir.⁷⁰¹

Hâlbuki konu ile ilgili ayetlerde Cebrail'in Meryem'e üflediğinden bahsedilmemektedir. Cebrail'in sadece "armağan edeyim diye geldim" dediği bildirilmiştir. Bu sözün "üfleme" fiiliyle hiçbir ilgisinin bulunmadığı ortadadır. Li ehebe ibaresi Ebu Amr, Nafi'i ve Ya'kup gibi bazı kıraat imamlarınca li-yehebe⁷⁰² şeklinde de okunmuştur. Bu kıraat çocuğu armağan eden öznenin gerçekte Allah olduğunu göstermektedir. Ayrıca Meryem 21 ayetteki, "Rabbim buyurdu ki: Bu iş benim için pek kolaydır" ifadesi, çocuğun anne rahmine düşmesinde Cebrail'in Meryem'i bu olaydan haberdar etmek dışında hiçbir müdahalesinin olmadığına işaret etmektedir. Hz. Meryem'e üflenen ruhtan maksat, Zemahşeri'nin de işaret ettiği gibi Allah'ın İsa'yı anne rahmine düşürmesi ve ona hayat vermesidir.⁷⁰³

İsa'nın yaratılışını konu alan bir diğer pasajda da "O, 'Rabbim bana bir erkek eli değmediği halde nasıl bir çocuğum olur' dedi". O da: "İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince ona ol der, o da olurur" dedi"⁷⁰⁴ buyrulmaktadır. İsa Allah'ın ol emri ile var olmaya başladığı gibi, Adem de ol emri ile insan olarak varlık sahasına geçmiştir. "Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi ve oluverdi"⁷⁰⁵ ayeti Adem'in de ruh üflenmesi bağlamında ol emri ile yaratıldığına işaret etmektedir. Bu ifadenin hemen öncesindeki "Allah nezdinde İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir"⁷⁰⁶ ayeti, ol emri ile yaratılmada ikisinin birbirine benzediğini bildirmektedir. Bu benzetme Adem'in veya insan türünün, dolayısıyla İsa'nın ilahi yaratma gücünün bir tezahürü olarak fani bir beşer vasfıyla vücut bulduğuna işaret eder. Meryem'in İsa'ya hamile kalması Allah'ın tekvini "ol" emri uyarınca gerçekleşmiştir. Yani İsa babasız olarak ancak diğer insanlar gibi tabi gelişim sürecini annesinin rahminde tamamladıktan sonra dünyaya gelmiştir.⁷⁰⁷

⁷⁰¹ Begavi, Ma'alimü't-Tenzil, c.4, s.380; Razi, Mefatihü'l-Gayb, c.21, s.199.

⁷⁰² Allah'ın armağan etmesi için.

⁷⁰³ Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.679. Bkz. Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sad, 38/72 ayetlerinde de ruh üflenmesi tabiri Allah'ın insana hayat bahşetmesi anlamında kullanılmıştır.

⁷⁰⁴ Ali İmran 3/47.

⁷⁰⁵ Ali İmran 3/59. Bkz. Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.167. Rumlara niçin İsa'ya tapıyorsunuz? sorulunca, onlar cevaben: İsa'nın babasının olmadığını söylemişlerdir. Öyleyse Adem tapınmaya daha layıktır. Çünkü onun hem annesi hem de babası yoktur.

⁷⁰⁶ Ali İmran 3/59.

⁷⁰⁷ Bkz. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, c.35, s.73-74.

Adem ve eşi topraktan yaratıldıktan sonra kendi cinslerinin devamını sağlamaya elverişli niteliklerle donatılmışlardır. Biyolojik üremenin devamlılığı sırasında yaratmaya bazı ilahi müdahaleler olmuştur. Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi buna örnektir. İsa'nın yaratılışında anne baba unsurlarından birisi mevcut değildir.⁷⁰⁸ Allah, İsa'yı babasız yaratmakla insan neslinin devamı konusunda bilinen yoldan apayrı bir yöntem izlemiştir. Bir bakıma insanların alışkın oldukları kanunlardan alışkın olmadıkları kanunlara geçilmiştir. Yazır Âl-i İmran 59 ayetin tefsirinde bu husus ile ilgili olarak tefsirinde şunları söylemiştir:

"Önce, hayvanlarla ilgili doğumlarda soya çekim ait olmak üzere "ceddâniyet" yani ta yukarılardaki ataya ve dedeye çekmek denilen bir olay vardır ki, İsa olayı da bu türdendir. İkinci olarak, tasvirle ilgili olan hayat bilgisinde canlı olanlar "monomer" yahut "diyamer" yani "analı" veya "analı babalı" olmak üzere iki kısma ayrılır. Demek olur ki, Hz. İsa'da insanlar arasında analı bir hayat olayı olmuştur. Üçüncüsü, insanlarda erkek dişi bulunduğu gibi, iki cinsli olarak hünsâ-yı müşkil⁷⁰⁹ de bulunabilir. Ve zaman zaman bunun bir yönü yani erkeklik veya kadınlık uzvu galip gelebiliyor. Biz bundan Hz. Meryem'e hünsâ demek istemiyoruz. Çünkü Kur'an metni ile o kadındır, fakat bundan hakkıyla şu hükmü çıkarabiliriz ki, bir beden iki çeşit tohumun meydana gelmesinde esas olması pekâlâ düşünülebilir. Şu halde kadınlar âlemi arasında Meryem'in seçilmesini bu şekilde düşünmemize engel nedir? Dördüncü olarak, bugün biliyoruz ki, insan tohumu olan nutfe tamamen meni demek değildir. "Kendisi dökülen meniden bir nutfe değil miydi?"⁷¹⁰ ayeti gereği nice meniden bir parça olan ve bir meni içinde birçok miktar bulunabilen ve meni tohumu denilen bir hücreciğdir. Ve bunun yirmi dokuz sene önce zannedildiği gibi hayvanlara özgü bir hayat ile yaşayan bir gözle görülemeyecek kadar küçük hayvancık değil, bitkisel hayatta bir tohum taneciği olduğu kabul ediliyor".⁷¹¹

İnsanın nasıl dünyaya geldiği konusunda Dawkins bunu tek cinsiyete kadar dayama eğilimindedir.⁷¹² Bu cinsiyetin kadın olma olasılığı üstünde duran Dawkins kendi tezini İsa'nın mucizevî doğumunda inkâr etmiş olur. Varoluşu, tek cinsiyete

⁷⁰⁸ Cenâb-ı Hak, babası olmadığına bir işaret olsun diye, pek çok yerde, "Meryem oğlu İsa; Meryem oğlu Mesih" tabirlerini kullanmıştı. Çünkü, şayet babası olmuş olsaydı, Hz. İsa o zaman, babasına nispetle tanıtılırdı. Bkz. Razi, Fahrudin, Mefâtihu'l-Gayb, c.35, s.198;

⁷⁰⁹ erkeklik ve kadınlık yönünden eşit olan hünsâ.

⁷¹⁰ Kıyame, 75/37.

⁷¹¹ Yazır, Hak Dini, c.2, s.1126-1127.

⁷¹² Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı, s.62.

indirgeyen kişinin, en azından İsa'nın doğumuna itiraz etmemesi daha tutarlıdır. Babasız olarak bir varlığın dünyaya gelişinin örneğini 1997 yılında koyun "Dolly"nin klonlanması göstermektedir. Annesinin bir klonu olan koyun Dolly şöyle dünyaya gelmişti: "Dolly'nin annesinin vücudundan herhangi bir hücre alınmış ve o hücrenin içinden DNA'sı çıkarılmıştı. Bu sırada annenin yumurtalıklarından döllenmeye hazır halde olan bir yumurta alınarak onun içindeki DNA'da çıkarılmıştı. Bunun yerine meme hücresinden alınan DNA konulmuştu. Böylece annenin kendi yumurtası, kendi hücresiyle döllenmiş oldu. Bu döllenmiş yumurta annenin rahmine yerleştirildi, gebelik süreci beklendi ve Dolly dünyaya geldi."⁷¹³

İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişi, genellikle iki bireyle gerçekleşen eşeyli üremenin istisnası kabul edilen tek yanlı eşeyli üreme ya da döllenmesiz üreme biçimiyle de izah edilebilir.

3.3. Biyolojik Yaratılış:

Üreme; canlı varlığın bünye ve mizaç bakımından kendine benzer diğer bir varlığı meydana getirmesidir. İnsan cinsi başlangıçta bir erkek ve dişi olarak topraktan yaratıldıktan sonra, insan cinsinin devamı biyolojik üremeye bırakılmıştır. Diğer canlı varlıklarda olduğu gibi, insan cinsinin devam etmesi ilk yaratılmasından sonra üreme yoluyla. Yani her cinsin fertleri, kendi cinslerinin özelliklerini taşıyan bireylerin yaratılmasını sağlayacak niteliklere sahiptirler. Bu çift yaratılış, canlı varlıkların mahiyetlerindeki yok oluşu bulundurmaları ve kendi yok oluşlarından sonra cinslerinin devam etmesinin sağlanması içindir. Her bir canlı türünün kendine özel yaratılış yasaları bulunmaktadır. Dawkins ise, zoolojik açıklamanın bir sonucu olarak insan ile hayvan arasındaki farkı olabildiğince yaklaştırmaktadır. Bu durumda o, biyolojik bir tür olan insanın kendine özgünlüğünü ve biricikliğini inkar etmiştir. Çünkü bütün canlılar, bir tür biyolojik güç ekseninde var olacak ya da varolmayacaktır.⁷¹⁴ Hayatın cansız materyalden, kendiliğinden oluşumunu iddia etmek sadece bir ön kabulü savunmaktan başka bir şey olmayacaktır.

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 aynı nesneden eşi Havva yaratıldı, böylece Âdem

⁷¹³ Ayşan, Erhan, Tanrı Yanılgısının Yanılgısı, Kavim Yayıncılık, İstanbul 2008, s.45.

⁷¹⁴ Dawkins, Richard, Gen Bencildir, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu, Tübitak Yay. Ankara 2007, s.61.

sükûna erdi. Bundan sonraki insanın yaratılışı ise ayette ifade edildiği gibi bir sebep-sonuç ilişkisine bağlandı. İnsan soyu kadın ve erkeğin birlikteliği ile devam etmektedir. Sürekli gelişim zinciri içerisinde her biri kendisine mahsus bir hayat şekli ifade 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 anlaması zor olmasa gerektir.

"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."⁷¹⁵

Kur'ân-ı Kerim'de insanın yaratılışı ile ilgili ayetleri, genel olarak yaratıldığı yer, yaratılışına sebep olan anne ve baba hücreleri ve döllenmeden sonra anne rahminde geçirdiği aşamalar olmak üzere üç safhada incelemek mümkündür. İnsanın birkaç safhada yaratıldığına şu ayet işaret etmektedir: "Size ne oluyor ki, Allah'a büyüklüğü yakıştıramıyorsunuz? Oysa sizi türlü merhalelerden geçirerek O yaratmıştır".⁷¹⁶

a. Nutfe Safhası⁷¹⁷

Nutfe kelimesi Arap dilinde ne-ta-fe fiilinden türemiş olup, sözlükte az veya çok olsun safı su,⁷¹⁸ berrak su, kapta kalan azca su, meni, sperm veya erkeğin suyu, döl suyu ve deniz anlamında kullanılmıştır.⁷¹⁹ Kur'ân-ı Mûbîn'de bu "saf suyun" meniden oluştuğu, onun bir parçası olduğu bildirilmektedir.⁷²⁰ Kelimenin çoğulu nitafun ve nutafun şeklinde gelir.⁷²¹ Netife Ennatfu kelimesinin mastarı olup ayıp, kusur, şer, fasit bir şey, bozukluk, necaset, pis, murdar, bir kusurla itham olunmak, töhmetle itham olunmak, başının yarığı beyin'e doğru gitmiş adam, anlamlarında

⁷¹⁵ Secde, 32/7-9.

⁷¹⁶ Nuh, 71/13-14.

⁷¹⁷ Dölleyici sperm

⁷¹⁸ İbn Manzûr, Lisanül-Arab, "ntf" md; İsfahânî, el-Müfredât, s.496.

⁷¹⁹ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, c.15, s.122; Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, c4, s.15; Merâğî, Tefsîru'l-Merâğî, c.7, s.87.

⁷²⁰ "İnsan, dökülen meniden bir nutfe değil miydi?" Kıyame, 75/37. Ayrıca bkz. Necm, 53/45-46. Ebû Said el-Hudrî'den (ö.73/693) rivayet edilen bir hadiste de çocuğun meni sıvısının tamamından değil, yalnızca bir kısmından yaratıldığı anlatılır. Müslim, "Nikah", 133.

⁷²¹ Zebidi, Tacü'l- Arus, c.24, s.419-420.

gelir.⁷²² EnNatafetü safî inci, berrak inci veya küçük inci, küpe, anlamına da gelir. Çoğulu ise natafun şeklinde gelir.⁷²³

Nutfe kelimesi Kur'ân da on iki yerde geçmektedir. Aşağıda konu ile ilgili birkaç ayet üzerinde duracağız.

"Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik".⁷²⁴ "Şurası muhakkak ki bir sperm damlasından erkek ve dişiden ibaret olan çifti O yarattı. Şüphesiz tekrar diriltmek de O'na aittir."⁷²⁵

İnsanın tek bir tarafın hücresinden değil, aksine erkeğin sperm hücresi ile kadının ayda bir üretilip salgılandığı yumurta hücresinden yaratıldığı şu ayette belirtilmektedir. "Gerçek şu ki, biz insanı karışık bir nutfeden erkek ve kadının dölünden yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştir ve görür kıldık."⁷²⁶

Yukarıda geçen ayetler incelendiğinde nutfe kelimesinin şimdiye kadar bildiğimiz gibi sadece erkeğin suyu değil, aksine erkeğin sperm hücresi ile kadının yumurta hücresi birleştikten sonraki hali olduğu sonucuna varılır.⁷²⁷ Çünkü Allah "Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik" buyuyor. Karargâhtan maksat rahimdir, rahim olduğuna göre rahim ağzında kadının yumurtası erkeğin sperm hücresini beklemiş olur. Erkeğin sperm hücresi gelince birleşir ve nutfe halini alır.⁷²⁸ "Rahme atıldığı zaman nutfeden" ayetine bakıldığında rahme atılan şeyin, sadece erkeğin suyu değil, aksine erkeğin sperm hücresi ile kadının yumurta hücresi olduğu anlaşılır. Bu verilerden hareketle nutfenin "dölleyici sperm" olarak anlaşılması gerekir ki bu, tercümenin aslına en uygun düşen tanım olacaktır. Burada önem arz eden bir diğer nokta, -çamurdan süzülen özde olduğu gibi meniden süzülen

⁷²² İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, c.5, s.440.

⁷²³ Firuzabadi, el-Kamusü'l-Muhit, s. 1107; İbn Manzûr, Lisânu'l-arab, "ntf" md.; İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, c.5, s.440.

⁷²⁴ Mu'minûn 23/13.

⁷²⁵ Necm, 53/46. bkz. Nahl, 16/4; Kehf, 18/37; Yasin, 36/77; Mü'min, 40/67; Kıyame, 75/37; İnsan, 76/2; Abese, 80/19.

⁷²⁶ İnsan, 76/2. Glade b. Curtis, Judith Schler, Hafta Hafta Hamileliğiniz, çev. Sabri Yarmalı, Beyaz Balina Yayınları, İstanbul, 2006, s. 336. Yumurta hücresi yumurtalıklarda bulunan ve olgunlaşmış haliyle 150 mikron (0.15 milimetre) çapında olan bir hücredir. Adet döngüsünün ilk gününden itibaren olgunlaşmaya başlar. Bu olgunlaşma sürecinde folikül adı verilen içi sıvı dolu bir kesecik içindedir. Folikül büyüyerek 18-20 milimetre çapına ulaştığında çatlar ve içerisindeki yumurta hücresi serbest kalır. Serbest kalan hücre Fallop tüpünün içine geçer ve bunun içinde erkeğin sperm hücresi ile birleşir. <http://gebelik.org/dosyalar/haftalar/hafta28.html> (05.11.2008)

⁷²⁷ Sinkiti, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekeni (ö. 1393/1973), Edvaü'l-Beyân fî İzahil-Kur'ân bi'l-Kur'ân, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, t.y., c.III, s.213.

⁷²⁸ <http://gebelik.org/dosyalar/haftalar/hafta28.html> (6.11.2008)

bu özün, nutfе aşamasının bir devamı olan zigot yani döllенmiş hücre evresiyle⁷²⁹ birlikte maddi yaratılışa esas teşkil etmesidir.

b.Alaka Safhası

Alaka kelimesinin sözlükte birkaç manası vardır. Taalluk gibi yapışıp tutunmak, bağlı olmak, asılı kalmak ve pıhtılaşmış, donmuş koyu kan, gibi manaları vardır. Araplar bir şeyin başka bir şeye yapışıp tutunmasına "alaka" kelimesi kullandığı gibi, suda yaşayan ve tutunduğu canlının kanını emen canlıya dūdetū alak adını vermektedirler.⁷³⁰

Kur'ân-ı Kerim'de geçen "Alaka" kelimesi ise erkekten gelen sperm hücresi ile kadının yumurta hücresi birleştiğinden sonra meydana gelen, yani döllенmiş hücrenin, 2 hücreli, 4 hücreli, 8 hücreli ve 16 hücreli şeklinde, bölünme sürati ile çoğalıp ana rahminde yapışmış ve tutunmuş halini ifade eder.⁷³¹ Böylece ana karnında cenin oluşumunun ilk safhası başlamış olur.

Alaka kelimesi Kur'ân'da altı yerde geçmektedir. Ancak ceninin alaka safhası şu ayette anlatılmaktadır: "Sonra nutfeyi alaka yaptık".⁷³² Müfessirler çoğunlukla Kur'ân-ı Kerimde geçen "Sonra nutfeyi alaka yaptık" ayetindeki "alaka" kelimesine kan pıhtısı manası vermektedirler.⁷³³ Dolayısıyla müfessirler bu safhayı döllенmenin tamamlamasından sonra rahmin çeperine tutunan kan veya pıhtılaşmış kan parçası olarak tanımlarlar.

Bu ifadeleri değerlendirmek için, Kur'ân ayetleri ve modern tıp ilmi aracı ile baktığımızda, biz şunu diyebiliriz. Alaka kan pıhtısı olamaz. Çünkü kan pıhtısında hayatiyet yoktur. Bu bakımdan bu tercüme ve tefsirler yanlıştır. Alaka için "aşılanmış veya döllенmiş yumurta" tercümesi vermek de son derece yanlıştır. Çünkü bu ifade daha önce açıkladığımız "nutfenin" anlamıdır. Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki bu ayette zikredilen alaka kelimesi döllенme tamamlandıktan

⁷²⁹ Mâturîdî, Te'vîlat, c.10, s.12.

⁷³⁰ İsfahani, Ragıb, Müfredat, 343; İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, "alk" md.

⁷³¹ Bâr, Muhammed Ali, Halkü'l-İnsani beyne't-Tıb ve'l-Kur'ân, Cidde, Ed-Dârü's-Suudiyye, 1991, s. 206.

⁷³² el-Mu'minûn 23/14.

⁷³³ Taberi, Camiu'l-Beyan, c.17, s.23-25; İbn Kuteybe, Tefsiru Garibi'l-Kur'ân, s. 296; Sicistani, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (ö. 330/941), Garibü'l-Kur'ân ala Hurufi'l-Mu'cem, thk. Ahmed Abdülkadir Salâhiye. Dımask, Dâru Tallas, 1993, s. 264. Fakat Hamid el-Gevvabi, Muhammed Vasfi, Seyfeddin es-Siba, ve M. Ali el-Bar gibi kimseler alaka kelimesinden maksat erkeğin sperm hücresi ile kadının yumurta hücresinin birleşmesinden meydana gelen karışık nutfenin rahim çeperine asıldığı ve orada takılı kalması olduğunu söylemektedirler. M. Ali el-Bar'a göre tıp bilginleri, insanın yaratılışı ile ilgili ayetleri, en iyi anlayacak ve bu konuda konuşma hakkı olan insanlardır. Bâr, Halkü'l-İnsani Beyne't-Tıb ve'l-Kur'ân, s. 204.

sonra rahmin çeperine asılıp tutunan hücreler topluğu olup kan pıhtısı değildir. Alaka'yı "rahim duvarına yapışmış embriyo" olarak açıklamak daha doğru olacaktır.

c.Mudga Safhası

Arap dilinde mudga kelimesi, ağızda çiğnemek anlamına gelen medaga kökünden türetilmiş bir isimdir. Bir çiğnem et parçasına Araplar mudga derler.⁷³⁴

"Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra uzuvları önce belirsiz, sonra belirlenmiş canlı et parçasından, uzuvları zamanla oluşan ceninden yarattık ki size kudretimizi gösterelim."⁷³⁵

"Bir çiğnem et" sözcüğü, ayetinin devamındaki, "sonra insanı yaratılışı belli belirsiz mudğa'dan yarattık." ifadesinden hareketle; yüz ve diğer organlarının oluşumuyla yaratılışı belirlenen embriyonun, henüz bir insan şeklini andırmaması sadedinde düşünülebilir. Vücudun doku ve organlarının bu aşamada vücuda getiriliyor olması ise mudğa'yı 'alaka ve nutfeden farklı kılan temel özelliğidir.⁷³⁶

Yukarıda geçen ayette Allah Teâla ceninin ana karnındaki safhalarından biri olan mudga safhasını anlatmaktadır. Günümüz tıp bilginlerine göre cenin 23.-24. günlerinde alaka safhasının son noktasına gelmiş oluyor. 25.-26. günlerinde ise mudga safhasına geçiyor. Ancak cenindeki bu değişiklikler çok hızlı şekilde oluyor ve bununla alaka safhasını tamamlayıp mudga safhasına yani bir çiğnem et şekline geçmiş olmaktadır.⁷³⁷

d. Belli-Belirsiz Şekil

Cenin bu safhasına Kur'ân-ı Kerim "muhallaka ve gayri muhallaka" ifadesi kullanmıştır. Dolayısıyla bu safha Kur'ân-ı Kerim'in şu ayetinden anlaşılır: "sonra uzuvları belli belirsiz, bir çiğnem et parçasından yarattık."⁷³⁸ Bu ayette geçen "muhallaka ve gayri muhallaka" ifadelerini açıklarken müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Taberi'ye göre nutfe sıfattır, şu anlamı taşır: Biz sizi topraktan, sonra "muhallaka ve

⁷³⁴ İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, "mdg" md; Ragıb, el-Müfradat, s. 469; Firuzabadi, el-Kamusü'l- Muhit, s. 1018. Bkz. Mâturîdî, Te'vîlatu'l-Kur'ân, c.10, s.12.

⁷³⁵ Hac, 22/5. Bkz. Mu'minûn, 23/14.

⁷³⁶ Aşur, Tefsîrü't-Tahrîr ve't- Tenvîr, c.17, s.198.

⁷³⁷ Zindani, Abdulmecid v.d., İlmü'l-Ecinne fî Dûi'l-Kur'ân ve's-Sünne, Mekke, Rabîtatü'l-Alemî'l- İslâmî, t.y, s.64.

⁷³⁸ Hac, 22/5.

gayri muhallaka" olan nutfeden yarattık. "Gayri muhallaka" ise henüz yaratılıp biçimlendirilmeden önce rahimlerin dışarı attığı nutfedir.⁷³⁹ Kimine göre "muhallaka" yaratılan kemik ve diğer halleri tamamlanarak doğanlara, "gayri muhallaka" ise mudga halindeyken düşen, kemik ve diğer halleri tamamlanamayan kısmına işaret eder, demişlerdir.⁷⁴⁰

Fahrettin er-Razi bu ayeti tefsir ederken "muhallaka ve gayri muhallaka" tabirleri hakkında şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Sanki Allah Teâlâ ceninin mudga safhasını iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, uzuvları ve duyu organları henüz belli olmamış başlangıç safhası, ikincisi de hatları uzuv ve duyu organları yeni belirmeye başladığı mudganın son safhasıdır."⁷⁴¹

Muhammed b. Tahir bu ayeti şöyle açıklamıştır: "Allah'ın bu ayetteki "muhallaka ve gayri muhallaka" ifadesi mudganın sıfatıdır, böylece bu mudganın sıfatlarından bir safha olmuş olur. Mudganın ilk günlerinde "gayri muhallaka" yani şekilleri belirsiz, sonra "muhallaka" yani yüz ve başka uzuvlar görünmeye başlamış demektir. Böylece yaratılış şekilleri tezahür eden bu kısım "muhallaka" olmuş oluyor. Bunun için bu iki sıfat bundan önceki nutfе ve alaka safhalarında geçmemiştir. Dolayısıyla mudga yaratılışın esaslarından biri olup bu iki sıfatta mudga için lazım gelmektedir."⁷⁴²

Tıp ilmine göre cenin 24. günden 28. güne kadar olan birkaç günde mudganın ilk günlerini geçirmektedir. Bu günlerde ceninin bir çiğnem et parçası gibi olduğu biliniyor. Cenin 28. güne başlarken mudga safhasının ikinci safhasına geçmiş oluyor ve bu safhada kabartmalar ve yaratılış şekilleri belli olmaya başlar. 4. haftanın başında göz, dil, 5. haftada ise ağız ve dudaklar tezahür oluyor. Böylece yavaş yavaş yaratılış tamamlanmış oluyor.⁷⁴³ Biz bu ayet ile modern tıp ilmini birleştirip anlamaya çalıştığımızda "muhallaka ve gayri muhallakanın" kimi müfessirlerin söyledikleri gibi henüz yaratılıp biçimlendirilmeden önce rahimlerin dışarı attığı nutfе veya yaratılan kemik ve diğer halleri tamamlanarak doğanlar olduğunu anlarız. Mudga halindeyken düşen tamamlanamayan kısmı olmadığını, aksine yukarıda

⁷³⁹ Taberi, Camiu'l-Beyan, c.16, s. 461.

⁷⁴⁰ Taberi, Camiu'l-Beyan, c.16, s. 463.

⁷⁴¹ Râzî, Fahreddin, Mefatihü'l- Gayb, c.23, s.8.

⁷⁴² Aşur, Tefsirü't-Tahrir, c.17, s.198. Krş: Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.746-747.

⁷⁴³ Bâr, Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yaradılışı, yay. haz. Mücteba Ugur; Çev. Abdülvehhab Öztürk, TDV, Ankara 1991, 108.

anlattığımız gibi Muhammed b. Tahir bu ayet hakkında tercih ettiği görüşün isabetli olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁴⁴

e. Kemiklerin Yaratılması ve Et Giydirilmesi

Kur'ân-ı Kerim'de kemiklerin oluşması şu ayette anlatılmaktadır: "Bu bir parçacık eti kemiklere, iskelete çevirdik. Bu kemikleri etle kapladık".⁷⁴⁵

Tıp bilginleri de ceninin kıkırdak kemiklerinin yedinci haftada oluşacağını söylemektedirler.⁷⁴⁶ Developing Human adlı bilimsel bir yayında şu ifadeler geçmektedir: 6. haftada kıkırdaklaşmanın devamı olarak ilk kemikleşmede köprücük kemikleri ortaya çıkar. 7. hafta sonunda uzun kemiklerde kemikleşme başlamıştır. Kemikler oluşmaya devam ederken kas hücreleri kemiği çevreleyen dokudan seçilerek kas kitlesini meydana getirirler. Kısacası, insanın Kur'ân-ı Kerim'de tarif edilen oluşum aşamaları modern tıp embriyolojinin bulguları ile uyum içindedir.

Kemiklere et giydirilme safhası yedinci haftanın sonundan sekizinci haftanın sonuna kadar devam eder. Bu arada kemikler üzerinde organlar görülür ve iskelet etle örtülmeye başlar. Sonra cenin görünümü normal insana benzer. Dolayısıyla embryo safhası sona ermiş ve yaratılışı tamamlanmış oluyor. Bundan sonra foetus yani cenin safhası başlar.⁷⁴⁷

Ana rahminde ceninin geçirdiği safhaları belirten Mü'minûn 14. ayetteki bağlaçlara dikkat edilmelidir. Nutfenin rahme yerleşmesinden sonra alaka, mudga, kemik ve kemiklere et giydirmeye merhalelerini belirten lafızlar, Arapçada "fa-i ta'kibiyye" denilen bağlaçlarla birbirine bağlanmıştır. Lafızların birbirine "tertib ve ta'kib" ifade eden bağlaçlarla bağlanmaları belki de bunların bütün bir zaman dilimi içerisinde ve peş peşe meydana geldiklerinin bir ifadesidir. Çünkü aynı ayette, kemiklere et giydirilmesini ifade eden kelime lahm ile "cenini farklı bir yaratılıştan inşa ederiz" cümlesi arasındaki bağlaç "sümme"dir. Bu bağlaç da Arapçada iki fiil ve oluşum arasında "tertib ve terahi yani zamanda fasıla" manasını ifade etmektedir.

Zikri geçen merhalelerde insanın yaratılışındaki çeşitli aşamalara dikkat çekilmektedir. Ancak Kur'an bu merhaleleri anlatırken bütün bunları Allah'ın

⁷⁴⁴ Aşur, Tefsirü't-Tahrir, c.17, s.198. Krş: Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.746-747.

⁷⁴⁵ Mü'minun, 23/14.

⁷⁴⁶ Bâr, K. Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaradılışı, s.118; <http://www.islampedia.com/ijaz/Html/MarahelKhalkInsan.htm> (15.08.2008)

⁷⁴⁷ Zindani, Abdülmecid, v.d., İlmü'l-Ecinne s. 82; <http://www.islampedia.com/ijaz/Html/MarahelKhalkInsan.htm>

gücüyle izah eder. İnsan bütün bu aşamalardan geçtikten sonra şahıs adını almaktadır. İnsan şahıs olduğu kadarıyla çevresini aşabilir. İnsanın benlik, bilinç, dil ve anlam varlığı olması zımnen onun şahsiyet sahibi bir varlık olduğuna işaret eder. Bu durum, sadece biyolojik varlık olmakla izah edilemez. Bunu, insanın otantikliğini iptal eden, bir tek türden bütün canlıların zamanla mutasyonunu öngören Darwinizm ya da Dawkinsci biyolojiyle açıklamak mümkün değildir. İnsanın şahsiyetinin gelişmesinde deruni yön vazgeçilmez önemdedir. Bu da bir bakıma insanın Tanrı şuuru sayesinde varlık sahasındaki kendi yerini görmesiyle, bir başka ifadeyle kendinde kendini idrak etmesiyle mümkündür. İnsan kendini idrak ettikten sonra Allah ile iletişime geçerek faaliyetlerde bulunacaktır. İnsan robot olarak tasarlanmamıştır. Çünkü hiç bir söz ya da iyilik, robotlara etki edemez.⁷⁴⁸

4.İnsanın Özgürlüğü ve Sorumluluğu

İslam düşünce tarihi içinde insanın Tanrı'nın ilmi, iradesi ve kudreti karşısında hürriyet sahibi olmasının imkânının varlığının ispatı büyük bir problem olarak varlığını korumuştur. Bu hususta her düşünce ekolü kendi verileri, kendi eğilimleri ve tercihleri noktasında sorunu çözmeye uğraşmıştır. Fakat bu sorunun çözümündeki öneriler, ya hepten Tanrı tarafına veya hepten insan tarafına yapılan düşünsel ağırlıklar altında kalmıştır. Mutezile ve belli bir dereceye kadar Maturidi düşünce hariç, Eş'ari Kelamı insanı, bütün faaliyetlerinde sadece Tanrı'ya bağımlı bir varlık kategorisi olarak değerlendirmektedir. İnsanın fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi de hiçbir şekilde, insanın kendi gücü olarak görülmemektedir. Tanrı'nın mutlak otoritesi, bireysel otoriteye karşıt bir güç olarak konumlandırılmaktadır.

Allah insanla ilişkisinde, insanı bilgiyle donatan, iradesini güçlendiren, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayıracak bir basireti yapısına yerleştirendir.

4.1.İnsanın Özgürlüğü

Bu dünyada İnsan eli kolu bağlı mahkum bir varlık mıdır? yoksa çeşitli seçenekleri olan hür bir varlık mıdır? Her şeyi yapıp - eden Tanrı ise, insan neyi yapıp etmektedir? Eğer insan, rotası çizilmiş bir varlıksa onda iradenin olmasına,

⁷⁴⁸ Flew, Antony, Yanılmışım Tanrı Varmış, s.83.

aklın bulunmasına gerek var mıdır? Sorumluluğu olmayan varlıklar gibi, insandan da mekanik olarak hareket etmesi mi istenmiştir? Ya da varoluşunun gayesini bilinçli olarak yerine getirmesi mi beklenmektedir? Bütün bu soruların cevabı Allah insan iletişiminin doğru anlaşılmasına bağlıdır.

Türkçe özgürlük kelimesi ile karşılanan "hürriyet", Arapça "hurr" kökünden gelen bir mastardır. "Hurr" kelimesi ise, köle olmayan anlamındadır. Nitekim hürriyet kelimesi, İslam'ın ilk dönemlerinde kölelik kelimesinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Hürriyet kelimesi gündelik hayatta genellikle "zorlama yokluğu" anlamında kullanıldığı gibi, "zorla iktidarın baskısı altında bulunmayan halkın durumunu" ifade etmek için de kullanılmaktadır. Kelime zaman zaman da, bir kimsenin hâkimiyeti altında olmayan kişinin hali, engellenmeden hareket edebilme gücü, kendi kendine karar verebilme yeteneği, bağımsızlık gibi çok çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Genelde "dilediğini yapan kimsenin durumu" olarak ele alınan hürriyet, metafizik ve din alanında ise, kadercilik ve insan fiilleri açılarından incelenmeye ve tanımlanmaya tabi tutulmuştur. Özgürlük veya hürriyet kavramı ile ilgili yapılan tanımlar, kavramı kullananın felsefi düşüncesine, siyasal görüşüne göre değiştiği gibi, kavramın kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişmektedir. Bu yüzden özgürlüğün herkes tarafından kabul edilebilecek bir tanımını yapmak mümkün değildir.

Özgürlük, güçlü, ilkeli, sorumlu insanların yetişmesi için vazgeçilemeyecek şarttır. Bunun karşıtı olan baskı ortamı ise insanı yıkıma sürükler.⁷⁴⁹ Dolayısıyla baskının farkında olarak davranışlar üretmek, özgürlük olamaz. Seçeneklerin ve bunların sonuçlarının farkında olarak davranmak, özgürlük olarak tanımlanabilir.⁷⁵⁰

Özgürlük, bireyin hayatında mutluluğun olduğu kadar erdemin de zorunlu şartı olarak görülür. Fakat buradaki özgürlük rastgele seçmeler yapma isteği ve zorunluluktan kurtuluş olma anlamına gelen bir özgürlük değildir. Bir insanın sahip olduğu imkânları geliştirmesi, kendi varlığının yasalarına göre insanın gerçek tabiatını gerçekleştirilmesi anlamına gelen bir özgürlüktür.⁷⁵¹

Kelam âlimlerini meşgul eden önemli sorunlardan biri özgürlük sorunudur. Bu sorun, savunulduğu anlamda mutlak bilgi, irade, kudret ve sürekli yaratma

⁷⁴⁹ Alfred, Adler, İnsanı Tanıma Sanatı, Çev; Kamuran Şipal, Say Yay., İst., 1997, s. 34.

⁷⁵⁰ Fromm, Eric, Sevginin ve Şiddetin Kaynağı, Çev., Yurdanur Solman-Nalan İçten, Payel Yay., İst. 1994, s. 133.

⁷⁵¹ From, Erdem ve Mutluluk, Çev; Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1994, s. 281.

etkinliğine sahip olan, bir diğer deyişle, evrene sürekli müdahale eden bir Tanrı karşısında insanın konumu ile ilgilidir. Onlar, özgürlük sorununu insan fiilleri kapsamında ele almışlardır. Kelamcılarının üzerinde yoğunlaştıkları konular, insanın herhangi bir fiili nasıl meydana getirdiği, fiili meydana getirenin insanın bizzat kendisi olup olmadığı, bunda Allah'ın rolü varsa bunun ne oranda olduğudur.

Ma'bed el-Cuhenî, Gaylan ed-Dımeşkî ve Ca'd bin Dirhem kaderi inkar ettikleri için, Kaderiyeci olarak kabul edilen⁷⁵² düşünürlerdir. İnsanın hukuksal, ahlaksal ve dinsel yükümlülüğüyle ilişkili olarak ele alınan irade özgürlüğü sorunu, Emevi halifelerinin zulüm ve haksızlıklarını yasallaştırmak için bedevi Arap inancına gönderme yapan Cebriyeci görüşlere sarılmalarına tepki duyan el-Hasan el-Basrî ile birlikte, siyasal bir içerik de kazandığı görülmektedir. el-Hasan el-Basrî ile ilgili olarak şöyle bir olay aktarılır:

"Âta b. Yessar ve Ma'bed el-Cuhenî, Ebu Sa'id'e⁷⁵³ gidip, bu emirler Müslümanların kanını akıtıyor, mallarını gasp ediyor ve daha pek çok olumsuz şey yapıyorlar, sonra da, eylemlerimiz yalnızca Tanrı'nın iradesine göre meydana gelmektedir, diyorlar. Bu konuda ne düşünüyorsun? Ebû Sa'id şu yanıtı verir: "Tanrı'nın düşmanları yalan söylüyorlar."⁷⁵⁴

İrade özgürlüğü tartışmalarının gittikçe siyasallaşması, irade özgürlüğü savunucuları olarak beliren Kaderiyeci eğilimli düşünürlerin başını yönetimle belaya sokmuştur. O dönemin genel siyasal yapısı düşünüldüğünde, bu beklenmedik bir sonuç değildir. Çünkü o dönemde siyaset, iktidarı ve muhalefetiyle, din ekseninde yapılmaktadır. Emevi halifelerinin, İslam öncesi Arap gelenekleri uyarınca, irade özgürlüğünü yadsıyan Cebriyeciliği benimsemeleri ve özgür iradenin varlığına inanan Kaderiyeci düşünürlerin de bunu eleştirmeye girişmesi, yönetime karşı olma biçiminde algılanmıştır. Nitekim özgür iradeyi savunan Gaylan ed-Dımeşkî, Ca'd bin Dirhem ve Ma'bed el-Cuhenî düşünceleri yüzünden, idam edilmişlerdir.⁷⁵⁵

⁷⁵² Bkz. Bağdâdî, el-Fark Beyn'el-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar), çeviren: E. R. Fırlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 17-18 ve 83; Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E.R.Fırlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 103-107.

⁷⁵³ Hasan el-Basrî

⁷⁵⁴ Neşşâr, Alî Sâmî, Neş'etü'l-Fikr el-Felsefî f'l-İslâm, c.1, s. 318; Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s.121-122.

⁷⁵⁵ Bkz. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 106-107; Tritton, A.S, İslam Kelâmı, çeviren: M. Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s.57-58. Başlangıçta işkence gören özgür irade savunucuları, Mu'tezile aracılığıyla Me'mun döneminde resmi kurumlarla uzlaştığında, bu sefer de onlar karşıtlarına baskı uygulamışlardır. Bkz. Watt, The Political Attitudes of the Mu'tazilah, Jurnal of the Royal Asitaic Society, 1963, s.38 vd.

Özgürlük, ahlaki sorumluluğun temel öğelerinden biridir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran bu nitelik, ilahi adaletle ve teklifle ilişkilendirilmiştir. Özgürlük, teklifin temelini teşkil etmektedir. İnsan özgür olmamış olsaydı, ona teklifte bulunulması ilahi adaletle aykırılık teşkil ederdi. Onu mükellef sayıp isteklerde bulunması anlamsız hale gelirdi. Çünkü ilahi adalet, insanın sorumluluğunun gerçekleşmesi için, bir şeyi yapma ve yapmama konusunda insanın özgür olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü toplumun hem kurucu gücü hem de değişim dinamiği insan zihnidir.⁷⁵⁶ Dinin, özgürlük sunmadığı insandan bir beklentisi olamaz. Dinin insanın özgürlüğü için yapabileceği tek şey, bilmediği bilgisiyle çözemediği olayları aydınlatmaktır.

Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar arasında sadece insan irade özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük, bir kişinin düşünerek, bilerek, karar vererek ve isteyerek bir eylemi ortaya koyabilmesinin temel şartıdır. Gelişmenin tek şaşırmaz ve sürekli kaynağı özgürlüktür. Özgürlük sayesinde ne kadar birey varsa o kadar bağımsız reform merkezleri var demektir.⁷⁵⁷ Özgürlük hem iyiliğin hem de kötülüğün kaynağıdır. Kötülük yapma imkânı olmayan insanın, iyilik yapmasından söz edilemez.⁷⁵⁸ Çünkü bu durumda iyilik zorunlu olmuş olur.

Yeryüzünde olayların olmasında insan faktörünün olmadığına inanmak, hadiselerin meydana gelmesinde insan sorumluluğunu kabullenmekten daha kolaydır. Zira ikinci durum, hadiselerin sebeplerini araştırmayı gerektirir. Bu ise zor ve yorucu bir yoldur. Birinci durumda ise her hangi bir çabaya gerek yoktur.⁷⁵⁹

Allah Teâlâ, iyiliğin ve kötülüğün ne olduğunu Kur'an'da bildirmiştir. Yine Kur'an'da iyiliğe karşılık olarak ödül, kötülüğe karşılık olarak da ceza verileceği belirtilmiştir. İnsan özgürce karar verebilecek durumdadır. Dolayısıyla davranışlarını kendisi belirler ve tayin eder. Fail kendisi olduğu için de yaptığı işin sonucuna katlanır. İnsan iyiliği veya kötülüğü, bu özgürlüğü sayesinde seçmektedir. Allah da insanın özgür olduğu alana müdahale etmemektedir. Seçenekler konusunda seçiciyi bilgisiz bırakmak, seçildiğinde kötü sonuçlar doğurabilecek olanları bildirmemek karşı tarafı kendi özgür iradesiyle baş başa bırakmak değildir. Onu karşılaşması

⁷⁵⁶ Mill, John Stuart, Hürriyet Üstüne, çev. Mehmet Osman Dostel, Liberte Yayınları 2004, s.14.

⁷⁵⁷ Mill, Hürriyet Üstüne, s.123.

⁷⁵⁸ Farabi, Âra Ehl-i Medineti'l-Fadıla, E.J.Brill, Leiden 1900, s. 54.

⁷⁵⁹ Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri İktidar Kavgası, Ankara 2001, s.271-272.

muhtemel kötülöklere terk etmek demektir. Böyle bir tutum, özgürlük bahşetme olarak görölme gerektir. Hürriyetsiz insanın ise eşyadan farkı yoktur.

Değişim, bireyde başlayan, özellikle akledişin öncülüğünde iradenin faaliyette bulunması demektir. Aklediş ve irade yoksa şuurlu davranışın tezahürü imkansızdır. Fiilin olmadığı veya bu fiilin başkasını etkilemesi söz konusu değilse insan hürriyetinden söz etmek de olası değildir.

İnsan özgürlüğünün inkârı, insanın bütün fiillerinden ve insanlar tarafından işlenen suçların cezasından da Allah'ın sorumlu olduğu, kendi fiillerinden dolayı Allah'ın insanları cezalandırdığı anlamına gelir. Bunu Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah anlayışı ile uzlaştırmak mümkün değildir.

Evrende hiçbir şey, Allah'ın iradesi olmaksızın veya O'nun iradesine muhalif olarak gerçekleşmez. Evren kendisi için belirlenen yolunu kesintisiz, bir bakıma da zorunlu olarak izlemektedir. İnsan ise olumlu ya da olumsuz tüm sonuçlarına katlanmak suretiyle istediği gibi davranma özgürlüğüne sahip kılınmıştır. İnsanın sorumluluğu üstlenecek bir yetkinlikte olması, onun özgür olmasını gerektirmektedir.

İnsanın diğer yaratıklara olan üstünlüğü onun hür iradesiyle alakalıdır. "Hayvanlardan ve bitkilerden farklı olarak, yalnız o hür iradesiyle içgüdülerine aykırı davranabilir. Söz gelişi; gönüllü olarak iki gün oruç tutan bir hayvana veya kederinden intihar eden bir bitkiye rastlayamazsınız. Hayvanlar ve bitkiler ne büyük bir iyilik, ne de korkunç bir kötülük yapabilirler. Yaradılışlarına aykırı davranmak ellerinden gelmez. Sadece insan, bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarına meydan okuyabilir. O halde insanın en büyük zenginliği iradesidir".⁷⁶⁰

İslam'da mükemmel insan ideali, her şeyi kuşatan Benlik ile doğrudan irtibata geçtiği durumda bile kendi kişiliğini yitirmeyen tam gelişmiş bir benliktir.⁷⁶¹ Kişi bu ideale kendini inkar ederek değil, aksine kendini benimseyerek ve daima daha ferdileşerek, daha kendine özgünleşerek ulaşabilir.

Allah, insanı varlığın göz bebeği olarak değerlendirmektedir. İnsan kelime olarak da hem gözlem yapan hem de varlığın göz bebeği anlamlarını taşımaktadır. O, insanı bir kenara atıp unutmadığı, değersizleştirmedeği ve iradesiz bir varlık

⁷⁶⁰ Düzgün, Şaban Ali, Din Birey Toplum, s.45; Krş: Fazlur Rahman, Ana Konularıyl Kur'an, s. 81-83.

⁷⁶¹ İkal, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev., N.Ahmet Asrar, Birleşik Yay.,İst. ty. s.162.

yapmadığı gibi, kendi ismini paylaşarak onu melekler dahil bütün varlık düzlemlerinin üzerine çıkarmıştır.⁷⁶²

Allah her insanı farklı özelliklerle ve karakterde yaratmıştır. İnsanlık ise herkesi birbirinin aynısı yaptığında harikalar yarattığına inanmaktadır. Bireysellik istibdada ve bu boyunduruğa karşı varlığını başarılı bir şekilde koruyamazsa gelişmenin duracağı kesindir. Wilhelm von Humboldt, insanları birbirine benzemez kılmak için iki şeyin, yani özgürlüğün ve koşulların çeşitliliğinin mutlaka gerekli olduğunu söylemekteydi.⁷⁶³ Özgür insan kendine hakim olmayı bilmezse çok kısa zamanda başkalarının hakimiyeti altına girmeye mahkumdur.

4.2.İnsanın Sorumluluğu

Kaza ve kader tartışması insanın davranışlarının ezelde tespit ve tayin edildiği alana kaydırılmıştır. Eğer kader, "bu kainattaki ilahi kanunlardır" ⁷⁶⁴ şeklinde anlaşılsaydı bu hususta tartışma olmayabilirdi. Kainattaki insan fiillerine de teşmil edince, insan hürriyetinin anlamı kalmamaktadır. Halbuki, insanı hür bir varlık olarak yaratan Allah'tır. Hürriyet hem iyiliğin hem de kötülüğün kaynağıdır. Kötülük yapma imkanı olmayanın iyilik yapmasından bahsetmek abes olur.⁷⁶⁵

Önceden tespit, irade konusu olmayan ve insanın sorumlu olmadığı alanlarda olabilir. İnsana bırakılan alanlarda ise kaderi, insanın davranışları belirlemektedir. Kur'an bu duruma işaretle "...Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez..."⁷⁶⁶ "insan çalıştığına erişir"⁷⁶⁷ buyurmaktadır.

Kader konusunda, "insanın iradesini ilgilendiren nokta ile tabii ve kevnî hadiseleri ilgilendiren ciheti birbirinden ayırmak lazımdır."⁷⁶⁸ İnsanın dışındaki varlıkların mukadderatlarının tayin ve tespitinde, sorumlulukları olmadıklarından dolayı, bir sakınca yoktur. Ancak, insan sorumlu bir varlıktır. Kur'an bunu şöyle açıklamaktadır: "Doğrusu Biz, sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve

⁷⁶² Âl-i İmran Suresinin 79 ayetinde geçen Rabbani kelimesi insan için kullanılmaktadır. Bu kavramla Allah insana verebileceği en büyük değeri vermiştir.

⁷⁶³ Mill, Hürriyet Üstüne, s.124-126.

⁷⁶⁴ Sabuni, el-Kaza ve'l-Kader, s.63.

⁷⁶⁵ Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri" c.33. s.140

⁷⁶⁶ Ra'd, 13/11, Krş: Enfâl, 8/53.

⁷⁶⁷ Necm, 53/39.

⁷⁶⁸ Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 95.

çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir."⁷⁶⁹ O halde, sorumlu olması cihetiyle diğer varlıklardan ayrılan insanın, sorumluluğu oranında hürriyetinin olması, sınırları Allah tarafından çizilmiş sahada insanın kendi kaderini kendinin belirlediği ortaya çıkmaktadır. İnsan kendi kaderini belirlerken Allah, ona yol göstererek yardımcı olmak için, peygamber ve kitap göndermektedir. Yani, insanın özgür iradesi olduğu için, Allah kuluna teklifte bulunmaktadır İradenin mecburiyeti demek, irade yoktur demektir. Çünkü mecburiyetin olduğu yerde iradeden söz edilemez. Buna göre, insanın kaderi, iyiliği veya kötülüğü yapacak şekilde yaratılmış olmasıdır.⁷⁷⁰ Allah, hür iradeli insanı yaratmakla, bazı konularda iradesine sınır koymuştur.

Zemahşeri, Furkan Süresinin ikinci ayetinin yorumunda Allah'ın takdiri konusunda, "...gördüğün gibi, Allah insanı takdir ettiği bu düzgün şekilde yarattı. Yaratılmasını takdir edip de yarattığı her şeyi farklı olarak yaratmadı."⁷⁷¹ Bu görüşe göre, takdir insanın sorumlu olmadığı alanları kapsamaktadır. İnsanın sorumlu olduğu fiillerinde ise birey, en az iki seçenekten birini tercih edebilecek şekilde hür bırakılmıştır. İnsan dışındaki varlıklarda bireysellik ya da ayrı bir kimlik söz konusu değildir. Hâlbuki insanların her biri ayrı bir benliğe, kimliğe ve özelliğe sahiptir. 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 sorumluluk kavramının içeriğini de farklılaştırır. İnsan zaman içerisinde bir taraftan kavram üretirken diğer taraftan kavramın içeriğini de üreten değişken bir varlıktır. Sorumluluk, başından beri beşeri eylem alanına dönük ve tümüyle kişisel bir olgudur.

Köklerini insanın orijinalliği ve harikılığı anlayışından alan Rönesansın bireysellik anlayışı insanın özgürlüğünü ifade eder. Rönesansın önde gelen düşünürleri insan fiillerinin hiç bir şekilde önceden bilinemeyeceği tezini savunmuşlardır. Çünkü bu durum insanın yaratıcılığına ters ve onun tarihteki etkin

⁷⁶⁹ Ahzab, 33/72.

⁷⁷⁰ Bkz: Teğabun, 64/2. İnsan, 76/3. Şems, 91/8,9,10. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.7, s. 5023.

⁷⁷¹ Zemahşeri, Keşşaf, c.3-4, s.806.

rolünü bitirecek bir şeydir. Özellikle İtalyan Rönesansçıların en temel meselesi iradenin özgürlüğü olmuştur.⁷⁷²

Allah, sorumluluk alabilen, sınırlı bir benliğin ortaya çıkmasına izin vermiştir. Fakat bu durumda O, kendi iradesini sınırlandırmıştır. Burada şu soru ortaya çıkar: Allah ve insandan her biri aynı anda nasıl hür olabilir? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Kaderle ilgili bütün teolojik tartışma, hakiki tecrübenin ta kendisi olan hayatın kendiliğinden olma özelliğini göz önüne almayan, tam bir karmaşadan kaynaklanır. Şüphe yok ki benliğin kendisine bağışlanan güçle birlikte ve buna bağlı olarak beklenmedik hareketleriyle ortaya çıkışı her şeyi kuşatan benliğin hürriyetine, bir anlamda bir sınırlamadır. Ancak bu sınırlama dışarıdan bir baskı değildir. Allah'ın yaratıcı hürriyetinden kaynaklanır ki onun sayesinde insan kendi hayatının, gücünün ve hürriyetinin katılımcısı olmak üzere sınırlı benlik olarak seçilmiştir.⁷⁷³

İslam, insanı Allah'ın rehberliğini kabul veya reddetme güç ve kabiliyetinin merkezi olarak kabul eder. "Bu gerçek, Rabbinizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin."⁷⁷⁴ İnsan iyi ile kötü arasında seçim yapmakta serbesttir ve ona seçimine göre karşılık verilecektir. "İyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz, o da kendi aleyhinizedir."⁷⁷⁵ Allah, kullarının hiç birini inkar etmeye veya iman etmeye zorlamamış, onları kafir veya mümin olarak yaratmamıştır. İman ve küfür kulların kendi fiilleridir.⁷⁷⁶ Serbestçe hareket etme gücü tek taraflı değildir. İyiye seçme hürriyeti, iyyinin zıddı olan kötülüğü seçme hürriyetini de içerir. Seçme hürriyeti risk içermektedir. Ancak bu hürriyet insanın potansiyellerini geliştirmeyi mümkün kılar. "Biz sizi denemek için hayır ve şer ile sınava tabi tutuyoruz."⁷⁷⁷ İyi ve kötü zıt olmalarına rağmen aynı bütünü tamamlar.⁷⁷⁸

Allah hem iyiye hem de kötüye müsait bir yaratık yaratma riskini almıştır. Şayet insan kötüyü reddetme seçeneğine sahip olmasaydı, kendisinin iyi olduğunu ispatlayamazdı. İyilik bir baskı meselesi değil, ahlaki ideale kişinin hür olarak teslim

⁷⁷² Machiavelli, Niccolo, Askerlik Sanatı, çev: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2008, s.90; Burckhardt, Jacob, İtalya'da Rönesans Kültürü, çev: Bekir Sıtkı Baykal, Devlet Kitapları, 2. Baskı, Ş.Koçhisar 1974, c.1-2, s.731-732; Bkz: Niebuhr, Reinhold, The Nature and Destiny of Man, (a christian interpretation) Charles Scribner's Sons New York 1945, s.64.

⁷⁷³ Yaratıcı yetenekleri dumura uğrayan insanların, geçmişle avunmak, geçmişte yaşamak zorunda kaldıkları bir gerçektir.

⁷⁷⁴ Kehf 18/29.

⁷⁷⁵ İsra 17/7.

⁷⁷⁶ Aliyyü'l-Kari, Şerhi Ala Fıkhu'l-Ekber, s.152.

⁷⁷⁷ Enbiya 21/35.

⁷⁷⁸ İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s.120.

olmasıdır. Bütün hareketleri tamamıyla belirlenmiş bir varlık, iyilik üretemeyen bir makine gibidir.⁷⁷⁹

İnsanın yaratılıştan gözlem yapabilecek ve sonuçlar çıkarabilecek duyular, akıl ve kalp gibi niteliklerle donatılmıştır. Allah insandan bunları uygun alanlarda kullanmasını istemiştir. İnsan görececek, işitecek ve bunlar kanalıyla aldığı verileri akıl süzgecinden geçirerek bilgiye dönüştürecektir. Bu durum insana davranışlarında özgür olma ve bilinçli olarak yerine getirdiği eylemlerin hesabını verebilme sonucunu doğurmaktadır. Olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için insana göz, kulak ve kalp verilmiş ve bunların her birinden insanın sorumlu olacağı belirtilmiştir. "Çünkü kulak, göz, gönül, bunların hepsi yaptıklarından sorumludurlar".⁷⁸⁰ Kur'an'ın anlatımına göre insan, bu yeryüzü serüveninde başıboş bırakılmamıştır.⁷⁸¹ Davranışları bir amaca yöneliktir ve yaptıklarından sorumludur.⁷⁸²

Bireysel anlamda özgür olabilme davranışlarının sonucundan sorumlu olmanın ve yükümlülüğün de temel koşuludur. Çünkü insan seçiminde özgür olduğuna göre, onun özgürlüğünü anlamlı kılacak olan da sorumluluğudur. Özgür iradenin yok sayıldığı koşullarda gerçekleştirilen söz ve eylemden dolayı birey sorumlu tutulamaz.⁷⁸³ Bu tercihe dayalı iş ve eylemde bulunabilme, önemli bir açılım ve kendini gerçekleştirme basamağıdır. İnsanı diğer varlık türleri içinde âlemin hiyerarşik en üst düzeyine çıkarır. Bu özgürlüğü nedeniyle insan, kendi tarihinin baş mimarıdır. Yıkarak inşa eder, yanılır, bilmenin gurur dolu onurunu yaşar. Kimi kez zirveye tırmanır, kimi kez de diplere vurur. Tek kelimeyle Kur'an insana bireysel sorumluluğun temeli olan kendi eylemlerini gerçekleştirme özgürlüğü tanıır. Sorumluluğu üstlenebilecek güçlü ve karakterli bir kişilik, sağlam bir benlikten doğar. Kur'an'ın insanın davranışlarını serbestçe sergileme özgürlüğü karşısına,

⁷⁷⁹ İnsanın iyilik ve kötülüğü kendi özgür iradesiyle seçmesi ya da başka bir anlatımla insanın davranışlarında özgürlüğü sorunu İslam Kelamı'nın da önemli tartışma konularından birisini oluşturur. Yapılan tüm tartışmalarda, insan fiillerinin nihai faili olarak Allah'a güçlü bir atıf mevcutsa da, iyilik-kötülük, hidayet-dalâlet ve iman-küfür arasındaki tercih tümüyle bireysel iradeye dayalı olarak değerlendirilmektedir. Bu konudaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Maturîdî, Kitâbu't-Tevhid, s.469-479; Yazıcıoğlu, M.Sait, Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, s.72.

⁷⁸⁰ İsra 17/36.

⁷⁸¹ Kıyamet 75/36.

⁷⁸² Nahl, 16/93; Enbiyâ, 21/23.

⁷⁸³ Nahl, 16/106. "Fiilin faili nisbeti kesinlikle failin rızası ve bilgisi dahilinde olmalıdır ki birey yaptığı fiilin mesuliyetine muhatap olabilsin. Eğer bunun zıddı olursa, yani bireye yaptığı fiil zorla yaptırılıyorsa o kişi kötü alışkanlıklar edinemez. Yaptığı işler sebebiyle de zarar görüp sorumlu tutulamaz." Farabi, Âra Ehl-i Medineti'l-Fadıla, s.68-69.

sağlam bir sorumluluk bilinciyle çıkması, bireysel ya da toplumsal anlamda özgürlüğün kötüye kullanımının önüne geçer.

İnsan daha önceden belirlenmiş bir yoldan gidiyor ve "Alemde olup biten her şey Allah tarafından tayin edilmiş ise", Allah tarafından tayin edilmiş bir şey başka bir tarzda ve başka bir düzende⁷⁸⁴ olamayacağından insan için iradi-gayri iradi ayırımının yapılmasına da, Allah'ın kainata müdahale etmesine de gerek kalmayacaktır. Bu durumda, insanın yaptıklarından sorumlu olmasının da bir anlamı olmayacaktır.⁷⁸⁵

Yapıp etmeler ancak bir fail aracılığıyla olur. "Bir şeyin faili, o şeyin kendisi sebebiyle zorunlu olarak ortaya çıktığı şeydir. O fail hareketiyle, tek başına bir durum meydana getiren veya önce sahip olduğu şeye eklenen başka bir durum meydana getiren her şeyi içerir."⁷⁸⁶ Bir failin, fail olabilmesinin iki temel şartı öngörülmektedir. Bunlardan birincisi, fiilin izafe edilebilmesi için fiilin bizzat bir fail tarafından icra edilmesi şeklindedir. Bir failin kendisinin icra etmediği bir fiilin sahibi olması anlamsızdır ve fail bu fiilden mesul olamaz. İkincisi ise failin hareketleri ile failin daha önce sahip olmadığı yeni bir duruma sahip olmasıdır. Yani bir şahsın fiilde bulunması, şahısta yeni bir durum meydana getirmiyorsa o şahıs fail olmadığı gibi herhangi bir sorumluluk sahibi de değildir.

Sorumluluk ve fiil, ancak failde başka bir hal, yani değişim meydana getirmekle tahakkuk etmektedir. Bu durumda hiçbir şey yapılmadan 'Tanrı'ya teslim oldum' demek kadar anlamsız bir şey olamaz. Teslimiyet veya isyan ancak bir fiil sebebiyle olur. Olmayan bir fail ve meydana henüz gelmemiş bir şey üzerine konuşmak, bilginin konusu olmayan şey hakkında konuşmak olur ki bu saçmadır.

Kur'an, insanın eşsiz bireyselliğini onaylamaktadır. İslam, bir bireyin günah işleyip onu başkasına yükleyerek kurtulması görüşünü reddeder. İslâm insanı günahıyla kabul eder. Çünkü insan ahlâkî yasalara aykırı davranabilir, fakat ahlâk sahası dışında, iyi ile kötünün ötesinde bulunamaz. Başka bir ifade ile o kendi kendisini dışarı atamaz.

Kur'an'a göre insanın doğrudan yana olup iyi bir insan olabilmesi veya aksini tercih etmesi kendi bireysel tercih ve sorumluluğuyla ilgili bir durumdur. Kendi

⁷⁸⁴ Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, s.32.

⁷⁸⁵ Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri" c.33, s.131.

⁷⁸⁶ Farabi, Fusul el-Muntaze'a, nşr., Fevzi Mitri Neccar, Beyrut 1971, s. 88-89.

yolunu ve istikametini belirleyen insandır. "Herkes kendi yapısına uygun işler görür".⁷⁸⁷ Hz. Nuh, tercihini doğrudan yana kullanmayan ve sapkınlardan olan oğlunun kurtuluşunu istemekle birlikte, bunu gerçekleştirememiştir.⁷⁸⁸ Ahirette iyinin kötüye, anne-babanın evladına hiçbir faydası dokunamayacaktır. "O gün insan, kardeşinden, anne-babasından, eşinden-çocuklarından kaçacaktır"⁷⁸⁹ Çünkü tüm sorumluluklar bireyseldir ve herkes kendi eyleminden sorumludur: "O gün onlardan herkesin kendini meşgul edecek bir işi vardır".⁷⁹⁰ Öyleyse kendini arıtan, temize çıkaran ve hakikatten yana olan kurtuluşa erecek, kötülükten yana olan ise kaybedenlerden olacaktır.

Günah, insan olmayla ilgili bir kavram olduğu için insanı değişik torpillerle günden 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 kısım sorumlulukları yerine getirmeden bir af beklentisi Kur'an'la bağdaşmaz. Çünkü böyle bir anlayışta sorumluluk ve insan kimliği yok olur.

İnsanın değerini alçaltan ve onu eşya ile bir tutan her şey gayri insanîdir. Bu itibarla insanı yaptıklarından sorumlu tutmak insanîdir. "İnsanî" mefhumu insanın aklına birbirine hemen hemen zıt iki manayı çağırır; "biz insanız" demek; biz günah işleriz, zayıfız, cismaniyiz demektir; "insan olalım" ise, bizim daha yüksek bir varlık olduğumuzu, insanca hareket etmemiz gerektiğini hatırlatan bir çağrıdır. Mesuliyet, insanî değer ve haysiyetin en yüksek tezâhür şeklidir.

İnsan sorumlu bir varlık olmakla birlikte, yükümlü olduğu sorumluluk alanı asla kendi kapasitesi dışında değildir. İnsan diğer canlılardan farklı olarak düşünme ve bilme gibi önemli açılımlara sahipse de, sahip olduğu potansiyeller mutlak olmayıp, sınırlıdır. Bu durumda sınırlı bir potansiyele sahip olan bireyin, sınırsız bir sorumluluk taşıması düşünülemez. Yükümlülüklerini de sınırlı olacağı açıktır. Bireye yüklenen sorumluluklar teolojik literatürde teklif kavramıyla ifade edilir. Bireysel yükümlülüklerin, insanın güç ve kapasitesine uygunluğu konusu kelam ekolleri

⁷⁸⁷ İsra, 17/84.

⁷⁸⁸ Bkz. Hud, 11/41-47.

⁷⁸⁹ Abese, 80/34-36.

⁷⁹⁰ Abese, 80/37.

arasındaki önemli tartışma konularından biridir. Kelamcılar, Allah'ın âdil oluşu ve bu nedenle insanı yapamayacağı ve gücünün yetmeyeceği şeyle geçmişte mükellef tutmadığı gibi gelecekte de mükellef tutmayacağı konusunda müttefiktirler.⁷⁹¹

İnsanın yerine getirmesi gereken veya yükümlü tutulduğu ödev ve sorumlulukları, ancak kendi bireysel yapabilme ve yerine getirebilme sınırıyla orantılıdır. İnsanın gücünün üzerinde olan ve yerine getiremeyeceği görev ve sorumluluklar bağlayıcı olamayacaktır. Allah insanlara zerre kadar zulmetmez⁷⁹² ve hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği, taşıyamayacağı bir sorumlulukla yükümlü tutmaz.⁷⁹³ Her insan dünya yaşamına var oluşsal bir masumlukla başlar, başka insanların günah ve hataları nedeniyle kirlenmiş değildir. Dolayısıyla başkasını suçlama için hiçbir geçerli mazerete sahip değildir. Anne-babaları, amcaları ve ataları, kardeşleri kim olursa olsun ve hangi toplumdan gelirse gelsin, insan masum olarak doğar. Bu nedenle Kur'an, irsi günaha, başkasının sorumluluğunu üstlenmeye, kişinin doğumundan önce geçmişteki kabilevi, ulusal ya da uluslar arası olaylara karıştırılmasına ilişkin her türlü düşünciyi reddeder.⁷⁹⁴ Kur'an insanın günahsız olarak yaratıldığını ve tiyatroyu doğumundan önce değil de, doğumundan sonra oynadığını belirtir.

İslâm'da Yahudi ve Hristiyan teolojilerindeki insanın günahkâr olarak doğduğu⁷⁹⁵ 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 dünyaya asla müdahale etmeyen bir Tanrı'nın savunusunun yapıldığı anlamına gelmez. Bunun tersine, Allah tarihin içinde olması ve bu akışa vahiyle katkı yapması anlamında içkin, evrende

⁷⁹¹ Bkz. Mâturidî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 430-431,458-459; Bkz. Sâbûnî, el-Bidaye fî Usûl ed-Din, Daru'l-Ma'rife, Mekke 1969, s. 118-119; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, Ehli Sünnet Akaidi, çeviren: Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988, s.176; Bkz. Eş'arî, Kitâb el-Luma, s. 37 vd; Gazâlî, Ebu Hamid, el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, Beyrut, 1988, s.112;

⁷⁹² Yunus, 10/44. Benzer ayetler için bkz. Al-i İmran, 3/182; Kehf, 18/49.

⁷⁹³ 2.Bakara, 286.

⁷⁹⁴ Faruki, İsmail, Tevhid, çev. D.Yardım-L.Boyacı, İstanbul, 1995, s.85-86. "Herkesin kazandığı kendisine, yaptığı kötülüğün zararı yine kendisinedir". Bakara 2/286. "Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü çekmez; doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur" Necm, 53/38-39. Yapılan iyilik ve kötülüklerinin karşılıklarının şaşmadan verildiği o günde "kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir; her kim zerre kadar kötülük işlemişse o da onu görecektir". Zilzal, 99/7-8.

⁷⁹⁵ Bir Yahudi olan Sabetay'ın insanların günahlarını yüklediği, onların yerine acı çekip yaralandığı, onların kibir ve kötülükleri yüzünden hepsi adına ceza çektiği anlatılmaktadır. Bkz. Freely, John, Kayıp Mesih, s.205.

olup biten olaylara tâbi olmaması yönüyle de aşkındır.⁷⁹⁶ Yani "O, İlk ve Son'dur. Aşkın ve İçkin olandır. Ve her şeyin bilgisine sahip olan da O'dur."⁷⁹⁷

"Ayetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalanlayanların amelleri boşa çıkmıştır. Onlar ancak yapmakta olduklarının cezasını çekerler."⁷⁹⁸ "Onlardan her biri için, işledikleri günahın cezası vardır".⁷⁹⁹

Kur'an'a göre her insan sorumlulukta, yani iyiyi-kötüyü, hayrı-şerri tercih edip benimsemekte ve eyleme dönüştürmekte serbest olduğu gibi, yerine getirilen davranışların karşılığını görmek de kişiseldir ve tümüyle bireyin kendi çabaları önem taşımaktadır. Kur'an, sorumluluğun ve davranışlarının sonuçlarına katlanmanın kişiselliğini genel geçer bir ilke olarak belirler; bireysel sorumluluk üzerinde ısrar eder. Bu, en genel anlamda her insanın, ancak kendi davranışlarından sorumlu tutulacağı ve yakını da olsa bir başkasının davranışından sorumlu olamayacağı anlamına gelir.

Dünyaya gelmesine kendisi karar veremeyen, kendisi dışındakilerin kararıyla bu sonucu yaşayan, dünyaya geldikten sonra da yaşama şartlarını tamamıyla kendisi oluşturmaz. Anne-babasının hayatta yahut ölmüş, nikâhlı ya da nikâhsız, kardeşlerinin az yahut çok oluşu gibi detaylarda ve daha pek çok durumda insanın seçme şansı yoktur. İnsan kendi özgür seçimine bağlı sınırlı sayılabilecek alan içinde serbest bırakılmıştır.

⁷⁹⁶ Düzgün, Ş.Ali, Sosyal Teoloji, s. 56.

⁷⁹⁷ Hadîd, 57/3.

⁷⁹⁸ A'raf, 7/147.

⁷⁹⁹ Nur, 24/11.

III. BÖLÜM

VAHİY AŞAMASI

1.Vahyin Mahiyeti ve Vahiy Kavramı

"Vahiy kelimesi Arapça v-h-y kök fiilinden bir mastardır.⁸⁰⁰ Bu kelime Kur'an'da yetmiş sekiz yerde değişik formda geçmektedir.⁸⁰¹ Vahiy, temel anlamı açısından ani ve süratli bir işaret, gizlice bildirmek veya konuşmak, fısıldamak, emretmek, ilham etmek, hızlı ve gizli fısıldamak, yazıyla bildirmek, ima veya işaret etmek, acele etmek gibi anlamları içermektedir. Bu kavram, genel anlamıyla herhangi bir meseleyi hızlı ve gizlice bildirmeyi kapsayan haber verme,⁸⁰² acele ve çabuk olmak, emretmek, birine konuşmak, anlayış, idrak, başkasına ilka edilen kelimeler, Allah'ın kalbe ilkası, gizli olarak iki kişinin birbirleriyle söyleşmesi, katibin bir şeyi yazması, kitabet ve yazı yazmak anlamlarına gelmektedir.⁸⁰³ Vahiy "bildirim" diye tanımlamamız da mümkündür. Çünkü bu kelime, vahiy ile ilgili bütün kelimeleri kapsamaktadır. Zira bildirim, kimi zaman sözle, kimi zaman yazıyla, kimi zaman işaretle, kimi zamanda ilham yoluyla gerçekleşir.⁸⁰⁴

Vahyin lügat manasında kullanıldığı ayetlerden bazıları şunlardır:

1. "Derken Zekeriya mihraptan kavminin karşısına çıktı ve onlara sabah akşam Allah'ı tesbih etmeyi vahyetti."⁸⁰⁵ Buradaki vahiy kelimesi, ima ve işaret etmek manasındadır.⁸⁰⁶
2. "Biz sana yaptığımız gibi her peygambere de, insan ve cin şeytanlarını böylece, düşman yaptık. Bunlar birbirlerini aldatmak maksadıyla, yaldızlı bir takım sözler ve vesveseler vahyederler. Eğer Rabbin dileseydi bunu yapmazlardı. Öyle ise onları düzmekte oldukları yalanlarıyla beraber bırak".⁸⁰⁷ İnsan ve cin şeytanlarının

⁸⁰⁰ Vahiy kelimesi, sülâsinin ikinci babı ile mezidlerden ifal kalıbının çekilmiş halidir. Kelime son tahlilde el-İha olarak geçmektedir. İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hüseyn, Kitabu Cemberatu'l-Luga, Beyrut 1926, c.2, s.198; Ezheri, li-Ebi Mansur Muhammed b. Ahmed, Tezhibu'l Luga, yy, ty. c.5, s.296

⁸⁰¹ Abdülbaki, Mucemu'l Müfehres v-h-y, md.

⁸⁰² İbn Manzur, Lisanu'l Arab, "v-h-y" md; İsfehani, Ragıb, Müfredat, "v-h-y" md, s. 515.

⁸⁰³ İbn Manzur, Lisanu'l Arab, "v-h-y" md.

⁸⁰⁴ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, trc. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Kitabiyat, 2001, s. 54.

⁸⁰⁵ Meryem, 19/11.

⁸⁰⁶ Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 5.Bsk. İst., İşaret yay., 1999, c.2, s.608-609. "Sabah akşam tesbih edin diye işaret etti" buyruğundaki; "İşaret etti" kelimesini el-Kelbi, Katade ve İbn Münebbih: Onlara işaret etti, diye açıklamışlardır, el-Kutebî; ima etti; Mücahid, yerin üzerinde yazı yazdı, İkrime bir kitaba yazdı, diye açıklamıştır. Arapçada "vahiy" yazmak demektir. Kurtubi, el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, c.13, s.421.

⁸⁰⁷ En'am, 6/112. En-Nehhâs der ki: İbn Abbas'tan zayıf bir isnatla, yüce Allah'ın: "Kimi kimine... fısıldarlar" buyruğu hakkında şöyle dediği rivayet edilmektedir: Cinlerden her biri ile bir şeytan ve İnsanlardan her biri ile bir

yaptıkları vahyin manası; fısıldamak ve gizlice söylemektir. "Onlardan kimi kimine aldatmak için yaldızlı birtakım sözler vahyeder." Bunlarla cin şeytanlarının insan şeytanlarına fısıldadığı sözleri kastetmektedir. Onların fısıldadıkları sözlere "vahiy" adının verilmesi gizlice oluşundan dolayıdır.

3. "Üzerlerine Allah'ın ismi anılmayanlardan yemeyin. Çünkü bu muhakkak ki bir fısıktır. Bununla beraber şeytanlar, sizinle mücadele etmeleri için, kendi dostlarına, velilerine mutlaka vahyederler. Eğer onlara itaat ederseniz, şüphesiz ki siz müşriklerden olursunuz." ⁸⁰⁸ Buradaki vahiy kelimesi süratli ve gizli telkinde bulunmak, fısıldamak manasındadır.

1.1. Kur'an'da Vahiy İfade Eden Diğer Kelimeler

a- Kavı: Allah-İnsan ilişkisinde vahiy ifade etmek için kullanılan kelimelerden biri "Kavı" dir.⁸⁰⁹ Kavı lügatta; "konuşmak, söylemek, haber vermek ve hitap etmek"⁸¹⁰ anlamlarına gelir. Allah'ı Teâlâ Kur'an-ı Kerimde bu fiille meleklerle⁸¹¹ ve peygamberlere⁸¹² hitap etmiştir.

b-Nida: Kur'an-ı Kerim'de Allah-İnsan diyalogunu aktarmakta kullanılan fiillerden biri de "müfa'ale" kalıbındaki "münadat" kelimesidir.⁸¹³ Nida kelimesi, "seslenmek, sesi yükseltmek, çağırmak, haykırmak, bağırarak, ses vermek, ses"⁸¹⁴ vb. gibi manalara gelmektedir. Nida kelimesinin müştaklarının Kur'an'da vahiy anlamında kullanıldığına dair örnekler mevcuttur.⁸¹⁵

c-İlka: Vahyin Allah katından insanlara ulaştırılmasını sağlayan bir kavramda "ilka"dır.⁸¹⁶ İlka kelimesi "koymak, atmak, bir yere bırakmak, terk etmek, tevdi

şeytan vardır. Biri öteki ile karşılaştığında şöyle der: Ben, bu adamımı şu işle saptırdım. Sen de onun bir benzeriyle adamımı saptır. Diğerleri de ona benzer bir şey söyler. İşte onların birbirlerine vahyetmeleri budur. İkrime, ed-Dahhâk, es-Süddî ve el-Kelbî de böyle demişlerdir. En-Nehhâs der ki: Birinci görüşe yani, cin şeytanlarının insan şeytanlarına vesvese verdiği şeklindeki açıklamaya yüce Allah'ın şu buyruğu delil teşkil etmektedir: "Gerçekten şeytanlar sizinle mücadele etmeleri için kendi dostlarına telkinde bulunurlar." En'am, 6/121. İşte bu buyruk, açıkladığımız bölümü beyan etmektedir. Kurtubi, el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, c. 8, s.501-502.

⁸⁰⁸ En'am, 6/121.

⁸⁰⁹ Aslan, Abdulgaffar, Kur'an'da Vahiy, s.49.

⁸¹⁰ İsfahani, Ragıb, Müfredat, "g-v-l" md, s.415; Cür'ani, Ta'rifat, "g-v-l" md,

⁸¹¹ Bkz. Bakara, 2/ 30,34; A'raf, 7/11; Hicr, 15/28; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Sad, 38/61.

⁸¹² Bkz. Bakara, 2/35,36,124,260; Al-i İmran, 3/55,60; Maide, 5/110,115,116; En'am, 6/50; A'raf, 7/24,143,188; Tevbe, 9/43; Yunus, 10/15; İsrâ, 17/60; Kehf, 18/110; Taha, 20/68,117; Müzzemmil, 73/5.

⁸¹³ Aslan, Abdulgaffar, Kur'an'da Vahiy, s.50.

⁸¹⁴ İsfahani, Ragıb, Müfredat, "n-d-y" md, s.486-487..

⁸¹⁵ A'raf, 7/22; Meryem, 19/52; Taha, 20/11-12; Şu'ara, 26/10-11; Kasas, 28/30,46; Saffat, 37/104; Nazi'at, 79/16-19.

⁸¹⁶ Aslan, Abdulgaffar, Kur'an'da Vahiy, s.52.

etmek, öne almak" vb. gibi manalara gelir.⁸¹⁷ İlka kelimesi Kur'an'da vahiy anlamında kullanılmıştır.⁸¹⁸

d-Kelam: Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Peygamberlere hitabını ifade eden fiillerden biri de "konuşmak" manasına gelen "te'fil" babındaki "teklîm" mastarıdır.⁸¹⁹ Kelam kelimesinin Kur'an'da, "vahiy" anlamında da kullanıldığı görülmektedir.⁸²⁰

e-Zikir: Kur'an-ı Kerim'de ilahi vahye işaret eden bir kavram da "zikir" kelimesidir. Zikir kelimesi "bir şeyi telaffuz etme, bir şeyi unutmayıp hatırdan tutma, hıfzetme, anma, yâd etme, kitap, namaz, dua, övgü, tesbih, şükür, kulluk, Kur'an okuma, açık söyleme, bildirme, anlatma" vb. gibi anlamlara gelir.⁸²¹ Zikir kelimesinin Kur'an'da, "vahiy" anlamında da kullanıldığı bilinmektedir.⁸²²

f-Rahmet: Vahiy ifade eden terimlerden birisi de "rahmet" kelimesidir. Rahmet kelimesi "acımak, şefkat etmek, ihsan etmek, merhamet etmek, affetmek, yağmur",⁸²³ manalarına gelir.

g-Furkan: Kur'an'da vahiy ifade eden kavramlardan birisi de Furkan kelimesidir. Furkan kelimesi "tefrik, temyiz, vahiy, delil"⁸²⁴ ve "hakkı batıldan ayırt etmek"⁸²⁵ manalarına gelir. Kur'an'da iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, helal ile haramı kesin olarak ayıran anlamında Cebrail (as)'ın getirdiği vahye "Furkan" denilmektedir.⁸²⁶

h-Beyyine: Kur'an-ı Kerim'de ilahi vahiy ifade eden kelimelerden biri de "beyyine"dir. Bu kelime "apaçık delil, hüccet, kesin belge"⁸²⁷ şeklinde tarif edilmektedir. Beyyine kelimesi Kur'an'da vahiy anlamında kullanılmıştır.⁸²⁸

i-Ruh: Allah-İnsan ilişkisinde bilgi aktarımını ifade eden kavramlardan biride "ruh" kelimesidir. Ruh kelimesi, vahiy anlamına gelmekte⁸²⁹ ve Kur'an'da bu anlamda kullanılmaktadır.⁸³⁰

⁸¹⁷ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.454.

⁸¹⁸ Müzemmil, 73/5; Mü'min, 40/15.

⁸¹⁹ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.440; el-Cürcani, Ta'rifat, "k-l-m" md; Aslan, Abdulgaffar, Kur'an'da Vahiy, s.53.

⁸²⁰ Nisa, 4/164; A'raf, 7/143.

⁸²¹ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.179-180.

⁸²² Bakara, 2/252; Al-i İmran, 3/58; Hicr, 15/16; Enbiya, 21/24,36,50; Furkan, 25/29; Yasin, 36/11,69; Saffat, 37/3; Kamer, 54/25; Mürselat, 77/5.

⁸²³ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.191.

⁸²⁴ A.J, Wensinck, "Furkan" mad. İA, MEB, c.4, s.699-700; İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.378.

⁸²⁵ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.378; el-Cürcani, Ta'rifat, "f-r-g" md..

⁸²⁶ Bakara, 2/53,185; Al-i İmran, 3/4; Enfal, 8/41; Enbiya, 21/48; Furkan, 25/1.

⁸²⁷ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.157-158.

⁸²⁸ Hud, 11/17; Muhammed, 47/14; Beyine, 98/4.

j-İnzal-Tenzil: "İf'al" kalıbından olan "inzal" ve "tef'il" kalıbından olan "tenzil" de vahiy anlamına gelmektedir.⁸³¹ Kur'an'daki kullanımlarına baktığımız da "inzal"ın⁸³² ve "tenzil"in⁸³³ "vahiy" anlamında da kullanıldığına da şahit olmaktadır.

k-Kitap: Kur'an'da ilahi vahye işaret eden kavramlardan biri de "kitap" kelimesidir. Vahyin "kitap" diye isimlendirilmesinde, yazılarak bir araya getirileceğine işaret vardır. Çünkü yazı, harfleri bir araya getirmek ve lafızları yazıya dökmektir. Kur'an-ı Kerim'de "Kitap" kelimesi çok farklı lügat anlamlarda kullanılmıştır. Kitap kelimesinin, Kur'an'da vahiy anlamında da kullanımı mevcuttur.⁸³⁴

Vahyin terimsel anlamı söz konusu olduğunda, her yaklaşımın kendi bakış açısına göre bu kavramı ele aldığından pek çok tanımın ortaya çıktığına şahit oluruz. Ancak bu tanımlar, öz itibariyle aynı anlama karşılık gelir niteliktedir. Şöyle ki; vahyin özü, hızlı biçimde ve gizlilik içerisinde birtakım bilgilerin çeşitli kanallar aracılığıyla muhataba aktarılması işlemi olup Allah'ın kullarından seçmiş olduğu kimselere, insanın alışık olduğu tarzın dışında bir yolla onlara bildirmeyi istediği şeyleri haber vermesidir.⁸³⁵ Bu bağlamda vahyin klasik anlamı, genel olarak tüm ilahi dinlerde aynıdır. Vahiy, ilahi bir faaliyet tarzı olup Tanrı'nın insanlarla iletişim kurmasını sağlayan bir araçtır.⁸³⁶

Vahyin terimsel anlamıyla ilişkili olarak yapılan tüm tanımlamalarda öne çıkan temel unsur, vahyin ilahi iradenin bir sonucu olarak insanlığa gönderilen ilahi mesaj olmasıdır.⁸³⁷ Buna göre vahiy insanlığın kendi çabasıyla ulaşabileceği bir bilgi değildir.⁸³⁸ Vahiy, yaratıcının peygamberine vahyederek bildirdiği ve kalbine yerleştirdiği, peygamberin de onu metne aktardığı ilahi bir kelimedir.⁸³⁹

⁸²⁹ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.205-206; el-Cürçani, Ta'rifat, "ruh" md.

⁸³⁰ Nahl, 16/2; Mü'min, 40/15; Şura, 42/52. Müfessirler bu ayetler de geçen ruh kelimesinin vahiy manasında olduğunu söylemişlerdir. Razi, Fahreddin, Mefatihul-Gayb, c.19, s.204.

⁸³¹ İsfahani, Ragıb, Müfredat, s.489.

⁸³² Al-i İmran, 3/3,65; Tevbe, 9/124,127; Ankebut, 29/45; Duhan, 44/1-3; Muhammed, 47/20.

⁸³³ Bakara, 2/23,176; Al-i İmran, 3/3; Nisa, 4/136; Hicr,15/9; İsra, 17/106.

⁸³⁴ Bakara, 2/53,180; Nisa, 4/77,163, Maide, 5/45-46; En'am, 6/84-89,91; Meryem, 13/30; İsra, 17/2,55; Neml, 27/17; Mü'min, 40/53; Hadid, 57/26-27.

⁸³⁵ Zürkani, eş-Şeyh Muhammed Abdül'l-Azim, Menahilu'l İrfan fi Ulumi'l-Kuran, Beyrut 1990, c.I, s.56; Bkz. Cürçani, Tarifat, "v-h-y" md.

⁸³⁶ Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s.24; Altıntaş, Mücteba, Kur'an'da Kitap Kavramı, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2012.

⁸³⁷ Akseki, Ahmed Hamdi, İslam, s.134

⁸³⁸ Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, c.2, s.28-30

⁸³⁹ Suyuti, el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an, Kahire-1957, c.1, s.138; Tahanevi de, vahyin peygamberlere gönderilen ilahi kelim olduğunu düşünenlerle aynı görüşü paylaşmıştır. Tahanevi, Muhammed Ala b. Ali, İbnu'l Kadi, Keşşafu Istilahati'l Funun, Lübnan 1996, c.2, s.1776.

Çağdaş İslam Alimlerinden Hüseyin Atay'a göre vahiy, "Allah'ın peygamber'e, insanlara tebliğ edilmek üzere gönderdiği bilgilerdir."⁸⁴⁰ Atay, bu tarifi yaptıktan sonra vahyin olabilirliğini şöyle açıklıyor: "Bir insana vahyetmek, vahiy göndermek insanı yaratmaktan çok daha basit bir şeydir. Aslında, insanın yaratılışı içinde ona özel ilham etmek, zihnine bir mana ve anlam koymak, insana yabancı olan bir şey olmadığına göre bunun biraz daha üstü ve özeli vahyin kendisi olur. Vahyin terim manasında şu özellikler bulunur. Vahyin kimden kendisine geldiği, yani kaynağı kesin olarak peygamber tarafından bilinir. İkinci olarak vahiy kesin ve açık bir bilgi getirir. Kendisine vahiy gelen peygamber, bu bilginin kesin olarak Allah'tan geldiğini bilir ve gelen vahyi de açıkça ve kesin bir bilgi olarak kavrar. Görüldüğü gibi bu vahiy, Allah'ın insanlara verdiği önemin sözlü bildirisiinden başka bir şey değildir. Vahyin getirdiği bilginin taşıdığı en önemli özellik bütün insanlara eşit olarak hitap etmesidir. Bunda, hiç bir insanın, soyuna, sopuna, parasına, ilmine, rengine, boyuna, hacmine, erkek ve dişisine bakmadan hepsine aynı seviyede ve derecede seslenmesidir. Ancak, gelen bildiriye uyup uymamakta aralarında farklılıklar ve dereceler sonradan oluşmaktadır. Bu ise, insanın kendi iradesine aittir."⁸⁴¹

İzutsu'ya göre Vahiy, her şeyden önce haberleşmedir. Bu haberleşmenin sözlü olması zaruri değildir. Yani haberleşme için kullanılan işaretlerin daima dil işaretleri olması gerekli değildir, ama dil işaretleri de kullanılabilir. Bu haberleşmede daima bir sırlılık, gizlilik ve özellik vardır. A ile B arasındaki konuşma tamamen özeldir. A kendisini açıkça B ye ama yalnız B ye tanıtır, başkası onu görmez. İkisi arasında mükemmel bir haberleşme vardır, ama bu haberleşme öyle bir yoldan yapılır ki haberleşmenin içeriğini dışarıdakiler anlayamaz. Kısaca İzutsu vahyi, "Allah'ın İradesi'nin söz şeklindeki ifadesi"⁸⁴² olarak tanımlamıştır.

Vahiy, süratli işaret demektir. Sürat anlamını içerdiğinden dolayı hızlı iş için denilir. Bu süratli işaret rumuz ve dokundurma şeklinde söz ile kelimesiz soyut ses ile el, kaş göz işaretiyle veya yazı ile olabilir. Günümüzde vahiy kavramına ilişkin yapılan tanımlamalarının özünde, klasik vahiy anlayışının etkisi görülmektedir.

⁸⁴⁰ Atay, Hüseyin, İslam'ın İnanç Esasları, s.179.

⁸⁴¹ Atay, İslam'ın İnanç Esasları, s.181–182.

⁸⁴² İzutsu, Toshikiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, s.196–202.

Diğer bir tanımına göre vahiy; Allah'ın nebi ve resullerine istediği bilgileri kelam, söz olarak bildirmesidir. Vahiy kavramının bu tanımıyla öne çıkan temel niteliklerini şöyle sıralamak mümkündür. Öncelikle vahyin kaynağı da Allah'tır. Peygamberler, vahiy alırken bunu tüm benlikleriyle hissederek ve hiçbir şeyi vahye katamazlar. Ayrıca peygamberler, kendilerine gelen ilahi bilginin doğruluğu veya Allah'tan geldiği konusunda hiçbir şüpheye düşmezler.⁸⁴³

Kur'an'a göre vahyin beş temel esası olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar; vahiy gönderen Allah, gönderilen vahiy, vahiy ulaştıran melek, vahiy gönderilen peygamber ve son olarak da, vahyin tüm insanlığa alenen bildirilmesidir.⁸⁴⁴ Tanrı ile insanlar arasında elçilik görevi yapan peygamberin, bilgi kaynağı olması bakımından vahiy, İslam düşüncesinde büyük bir yer işgal etmektedir. Vahyin salt bilgisel anlamı dışında, üzerinde durulması gereken bir de işlevsel yapısı vardır. Bu tanıma göre ise vahiy, dıştan gelen bir etkenin insan benliğinde meydana getirdiği bilinçli bir kavrayışı ve davranışı ifade eder.⁸⁴⁵ Vahyin aracısının adı, Cebrail olan bir melektir. Tanrı, hüküm bildiren ve insanlara yol gösterici niteliği olan vahyini bu melek aracılığıyla peygamberine vahyetmiştir. Cebrail'den peygambere vahyin aktarımının ise, iki şekilde olabileceği savunulmuştur. Buna göre peygamberin vahiy alma anında melekleşmesi⁸⁴⁶ veya Cebrail'in asli mahiyeti olan meleklikten çıkarak insani düzeye geçmesi⁸⁴⁷ ile bilgi aktarımı söz konusu olabilir. Bu iki yoldan her ikisi de mümkün

⁸⁴³ Atay, İslam'ın İnanç Esasları, s.180; Gölcük, Şerafeddin, Toprak-Süleyman, Kelam, s.318; Hayatın derinliklerinden gelen ses şüpheye mahal bırakmayacak şekilde emredencesine konuşmaktadır.

⁸⁴⁴ Razi, Mefatihü'l Gayb, c.19, s.481

⁸⁴⁵ İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddime, çev. Z. Kadiri Ugan İstanbul-1986, c.1, s.241. İslam filozoflarından bazılarının göre vahiy, nefs-i natika'nın faal akıl ile temas etmesinden ibarettir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, nefs-i natika'nın, faal akıl ile manevi teması sayesinde orada nakledilmiş olan hadiselerin nefs-i natika'ya, bir aynadaki suretlerin karşı aynaya yansımaları gibi görüntü vermesinden ibarettir. (Akseki, İslam, s.144-147). Bu yaklaşıma göre Tanrı, hikmet bilgisiyle nübüvvet ve vahiy anlayışının kaynağını oluşturmaktadır. (Farabi, Medinetü'l Fazıla, s.61-62; İbn Sina, Necat, c.2, s.15,16; İbn Sina, Sifa, c.2, s.405; Taylan, Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri İstanbul 1994, s.139-140,212). Allah ile insan arasındaki diyalog nübüvvet aracılığıyla olmakla birlikte söz konusu diyalog vahiy ve Kur'an şeklinde tezahür etmektedir. Çünkü vahiy, Allah ile Hz. Peygamber arasındaki iletişimi oluştururken söz konusu iletişimin neticesi Kur'an'dır.

⁸⁴⁶ İbn Haldun'a göre peygamberler, elçilik görevlerinden dolayı, özel donanımlar ile yaratılmışlardır. Onlar, vahiy alma anında, insani niteliklerini aşarak, melekleşirler. İbn Haldun, Mukaddime, c.1, s.372-374.

⁸⁴⁷ Fazlur Rahman "Uyarıcılardan olman için Kur'an'ı senin kalbine apaçık Arapça ile güvenilir ruh getirmiştir" Şuara 193-195 ayetinden hareketle ruhun Cebrail'le özdeş olduğunu söylemektedir. Bundan başka "Deki, Allah'ın izniyle Kur'an'ı kendinden öncekini doğrulayıcı ve inananlara yol gösterici ve müjdeci olarak senin kalbine indirdiği için kim Cebrail'e düşman olursa bilsin ki Allah da onun düşmanıdır" (Bakara, 2/97-98) ayeti yanında "Allah dilerse senin kalbini mühürler ve böylece artık vahiy inmez" (Şura, 42/24) ayetinden hareketle de vahyin ve vahiy elçisinin ruhani olduğunu Peygamber'e nispetinin de enfusi olduğunu ifade etmektedir. Fazlur Rahman, Cebrail'i insan olarak tasvir eden rivayetlerin sahih olmayıp sonradan uydurulduğunu söylemektedir. Bkz. Fazlur Rahman, Major Themes of Qur'an, Minneapolis 1994, s. 96-97. Ancak başka bir yerde ise Peygamber'in kendisine vahiy getiren Cebrail'i gördüğünden ve işittiğinden bahsetmektedir. Bkz. "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi" çev., Adil Çiftçi, İslami Yenilenme Makaleler II, Ankara 2002, s.15-25, s. 20.

olmakla beraber, birinci seçenekte peygamberin daha çok zorlandığı belirtilmektedir.⁸⁴⁸

2. Vahyin Şekilleri ve Çeşitleri

Vahyin geliş tarzına göre yapılan vahiy tanımlarının yanında, vahyin neliği ile ilgili sınıflandırmalara da gidilmiştir. Örneğin bazılarına göre, vahiy lafız ve manadan ibarettir. Cebrail onu levh-i mahfuzdan bu şekliyle alıp indirmiştir. Diğer bir görüşe göre ise, Cebrail sadece manaları indirmiş, peygamber ise, bu manaları zihninde söze dökerek Arapçaya dönüştürmüştür.

"Ey Muhammed! Apaçık Arap diliyle uyaranlardan olman için Cebrail, onu senin kalbine indirmiştir."⁸⁴⁹

Bu görüşü savunanlar kendilerine yukarda verilen ayeti delil getirmektedirler. Bu konuda bir üçüncü görüş de, Cebrail'e sadece mananın ilka edildiği yönündedir. Gelen manayı peygamberin anlayacağı şekilde Arapçaya uyarlama işlemi, bu son görüşe göre, vahiy basamağında Cebrail'e düşmektedir. Nitekim her vahiy gelme durumunda Cebrail, gelen mesajı Arap diline uyarlama işini tekrar etmektedir.⁸⁵⁰

Vahyin inişiyle ilgili olarak lafız ve mana arasındaki bağlantıya göre, Allah'tan gelen vahiy iki kısma ayrılır. Birincisi; Allah'ın Cebrail'e: "Peygambere git ve Allah'ın şunları yap veya şunları emrettiğini söyle", der. Cebrail, Rabbinin dediklerini kavrayarak peygambere gelir ve ona aktarır. Burada, Cebrail'in kullandığı sözler, Allah'tan aldığı'nın aynısı olmayabilir. Şu halde, Allah'ın kelamı olan Kur'an yazılmış metinler halinde Cebrail tarafından peygambere bildirilmiş değildir. Aksine Cebrail, ilahi kelamı idrak edip anlamış sonra yeryüzüne inerek anladıklarını peygambere bildirmiştir. Peygamber ise bunları kavramıştır.

İkinci tür vahiy çeşidinde ise Cebrail, Allah'tan lafzen ne aldıysa onu peygambere aktarır.⁸⁵¹ Burada lafız bizzat Allah'ın kendisine aittir. Cüveyni, buradan

⁸⁴⁸ Suyuti, İtkan, c.1, s.59 Krş: Buhari, "Fedailü'l Kur'an" 1, "Hac", 17, "Umre" 10; Muslim, "Salat" 53; Hanbel, Müsned, VI/150, I/238, V/190,191.

⁸⁴⁹ Şuara, 26/193-195.

⁸⁵⁰ Suyuti, İtkan, c.1, s.58; Zerkeşi, el-Burhan fî Ulum'il-Kur'an, c.I, s. 229-230. Vahyin Cebrail aracılığıyla peygamberin anlayacağı bir dile çevrilmesi hakkında farklı mülahazalar için bkz. Zürkani, Menahilü'l İrfan, c.1, s.45-48

⁸⁵¹ Cüveyni, Abdumelik b. Abdullah b. Ebi'l Meali İmamu'l Haremeyn, (nşr.Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdumünim Abdul Hamid) el-İrşadila Kavaiti'l Edille fî Usuli'l İtikad, Mısır-1950, s.135 Cüveyni'nin bu konudaki görüşleri üzerinde fazlaca duran Suyuti, vahyin aktarım sürecini şöyle aktarmaya devam etmiştir. "Bu tıpkı şuna benzer. Bir hükümdarın elçisini komutanına gönderip ona, ordusunu toparlayıp filana yardım etmesini söylemesini ister. Elçi de bu emre binaen komutana giderek orduyu savaşa teşvik ederek falan şahsa yardım için

hareketle vahyi ikiye ayırır. Ona göre vahyin birinci şekli yani mananın farklı kelimelerle aktarımı Sünnet, ikinci tür vahiy yani lafızlara bağlı aktarımı Kur'an'dır.⁸⁵² Onun bu yaklaşımı Cebrail'in Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indirdiği anlamına gelir. Ancak vahyin bu şekilde sınıflandırılması oldukça sakıncalıdır. Hiç şüphesiz, Kur'an lafız yoluyla Allah kelimidir. Allah'ın elçisinin lafza önem verdiğini bildiren ayetler de bu konuyu onaylar niteliktedir.⁸⁵³

Vahyin içeriğine ilişkin yapılan tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Konu hakkındaki güncel yaklaşımlar duruma göre değişiklik göstermektedir. İnsanın aşkın olan hakkında bilgi edinmesinin kaynağı vahiydir. Vahyin içeriği Kur'an'ın ele aldığı konulardır. Bunların en başında insan gelmektedir. Daha sonra Allah mefhumu gelmektedir. Allah ile insan ilişkilerinin düzene girdiği, olması gerektiği gibi olduğu durumlarda, diğer meseleler bu ilişkinin ayrıntısı olarak kalmaktadır. Vahiy, yeri geldikçe bu ayrıntıları da konu edinmiştir.

Vahiy, peygamberler aracılığıyla kitap haline getirilir ve diğer insanlara ulaştırılır. Böyle bir mesaj, ilk planda ilk muhatap kitleye gelir, bunlardan bütün insanlara aktarılır.⁸⁵⁴ Vahyin geliş şekilleri, ilahi mesajın peygambere geliş yolları olarak tanımlanabilir. Peygamberin vahiy alma anındaki durumu hakkında görme ya da işitmeyeyle ilgili veya her ikisiyle birlikte veyahut da bunlardan hiçbirisi olmaksızın gerçekleşen bir tasavvur ve idrak formundan söz edilebilir. Yani peygamber, ya bir söz işitir, ya bir rüyet görür veya basit bir şekilde bilincinde sözler bulur.⁸⁵⁵

Vahiy olayı esnasında Hz. Peygamber'in geçirdiği haller, hadislerde anlatılmakta, dış dünya ile ilişkisinin nasıl kesildiği, farklı bir ruh haline geçtiğinin belirtilerinin ne olduğu gibi hususlar da dâhil olmak üzere birçok ayrıntıya temas edilmektedir. Bizzat Hz. Peygamber, vahyin kendisine bazen zil sesine benzer bir

hazır olmasını bildirir. Hükümdarın mesajını farklı gibi görünse de komutana bu şekilde aktarmak elçinin görevinde eksiklik yaptığı veya yalan söylediği anlamına gelmez. Vahyin bir başka şekline göre ise, Allah'ın Cebrail'e, bu kitabı peygambere oku der. Cebrail de kelimeleri hiç değiştirmeden olduğu gibi elçiye aktarır. Bu ise, tıpkı bir hükümdarın elçisine bir mektup vermesi ve elçinin de bu mektubu muhatabına gidip vermesine benzer." Suyuti, İtkan, c.1, s.59.

⁸⁵² Cüveyni, İrşad, s.135. Vahiy, metlûv ve gayri metlûv şeklinde ayrıma tabi tutmak son derece yanlıştır. Kur'an dışında insanı bağlayan bir vahiy yoktur. Vahiy denilince akla Kur'an'dan başka bir şey gelmemelidir. Zira vahiy tekdir, o da Kur'an'dır. Sünnet ise, bizzat peygamberin şahsına özgü Kur'an'ı yorumlaması ve ona dayalı içtihatlarıdır. Yani sünnet, Peygamber'in bilgi birikiminin, akıl ve tecrübesinin bir ürünüdür. Geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu, Said, Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy, Ankara 2009.

⁸⁵³ "Onu hemen okumak için dilini depretilme. Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir." Kıyamet, 75/16-19

⁸⁵⁴ Watt, İslam Nedir, s.284

⁸⁵⁵ Watt, Günümüzde İslam ve Hristiyanlık, çev. Turan Koç, İz Yay., İst. 1991, s.97

tarzda geldiğini ve bu tarzın oldukça zorlayıcı bir tarz olduğunu belirtmiştir.⁸⁵⁶ Sahabenin de vahiy esnasında Hz. Peygamber'in aldığı şekil sebebiyle üzerini bir şeyle örttüklerine dair rivayetler vardır.⁸⁵⁷ Ayrıca Müsned'de Maide Sûresi nazil olurken Hz. Peygamber'in devesinin buna dayanmadığı, bunun üzerine kendisinin deveden indiği anlatılmaktadır.⁸⁵⁸ Bu yönleriyle vahyin bizim alışageldiğimiz iletişim kalıplarına benzer bir olay olmadığının altını çizmemiz gerekmektedir.

Vahyin peygamberle olan ilişkisi üzerinde duran bir diğer yaklaşıma göre ise lafız, vahyin peygamberin zihninde hali hazırda mevcut olan kelimeler, deyimler ve üslup kalıpları olarak ortaya çıkmasıdır.⁸⁵⁹ Buna göre vahiy, elçinin peygamberlik görevini üstlenmeden önceki zihnindeki sahip olduğu terimlere, deyimlere ve kelimelere göre şekillenmiştir.⁸⁶⁰

Zihinsel melekeler olan duygu, düşünce ve kelime psikolojik açıdan birer organik varlıklar gibi düşünülmelidir. Bu kavramlar peygamberin zihninde bir defada doğarlar. Bununla beraber bu his-fikir ve söz-kelime karmaşası peygamberin kontrolünün dışındadır.⁸⁶¹

Vahiy, Allah ve peygamber arasındaki Arapça lafız olarak gerçekleşen eşsiz bir akıştır. O, Allah'ın sözü olduğu kadar peygamberin de zihninde ve kalbinde var olan bir hazır bulunuşluktur. Salt emirler ve zihinsel kavramlar bir noktada buluşur ve vahiy doğar.⁸⁶² Bu yaklaşım biçimi görünürde vahyin inişi sırasındaki klasik sıranın Cebrail ayağının yok sayılması olarak algılanmamalıdır. Vahiy meleği olarak da bilinen Cebrail aracılığıyla vahyin elçinin kalbine ve şuuruna aktarılması, bu yaklaşıma göre bir sorun teşkil etmemektedir.

Bilginin kaynağının insanlar için anlaşılır bir dile çevrilmiş olması, onun ilahi bir bilgi olmasına zarar vermez. Dolayısıyla meleğin, aldığı vahyi peygambere aktarırken cismani şekle girip girmemesi önemli değildir. Bu noktadan hareketle vahyedilen şeyin de sesli, sessiz, kalbe bırakılması veya başka herhangi şekilde gerçekleşmesi de önemli değildir.⁸⁶³ Önemli olan ilahi olduğu kesin olarak bilinen bu

⁸⁵⁶ Buhari, Bed'ul-Vahy, 2; Müslim, Fedail, 23.

⁸⁵⁷ Buhârî, Mesâcid 22, Enbiyâ 51, Meğâzî 78, Libâs 18; Müslim, Mesâcid 22.

⁸⁵⁸ İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, II, 176.

⁸⁵⁹ Fazlur Rahman, "Vahiy ve Peygamber", çev., Adil Çiftçi, İslami Yenilenme Makaleler III, Ankara 2002, s.96.

⁸⁶⁰ Fazlur Rahman, Vahiy ve Peygamber, s.96.

⁸⁶¹ İktbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s.41-42.

⁸⁶² Fazlur Rahman, Vahiy ve Peygamber, s.97; Ana Konularıyla Kur'an, s.172.

⁸⁶³ Elmalî, Hak Dini, VI/365

bilginin, peygamberin isteği dışında ilahi irade ile gerçekleşmiş olmasıdır.⁸⁶⁴ Bu nedenle vahyin verdiği bilgilerin doğruluğu konusunda şüphenin olmaması ve ana ekseninden saptırılarak farklı yönlerle çekilmemesi gerekir.⁸⁶⁵

Kutsal bir kitap doğrudan peygamberin vahiy tecrübesine nispet edilir. Vahiy, mantıkça insanın Tanrı'yı arayışında Tanrı'nın insanın karşısına çıkmasıdır. İnsan, gerek alemle gerek Tanrı ile ilgili konularda bilgi eksikliğini Tanrı'nın sözünü duyuncaya kadar gideremez. Tanrı'nın insanla konuşarak ona nihai gerçeği ifade etmesi insanın fitri beklentisidir.

Vahyin içeriğinin ne olduğu noktasında sürdürülen tartışmaların, meselenin gerçekte nasıl olduğunu bildirmesine imkan yoktur. Genel olarak vahyi peygamberler aracılığıyla insanların akıllarına sunulan ilahi mesajlar manzumesi olarak kabul etmek gerekir. Vahyin nasıl gerçekleştiğini peygamberin bizzat kendisinin dahi bütünüyle kavrayamadığını söylemek mümkündür. Nitekim içsel bir tecrübe olarak vahyi yaşayan peygamberler, onun nasıl geldiğini kavrayamasalar da, ne için geldiğini ve onunla ne yapmaları gerektiğini çok iyi biliyorlardı.⁸⁶⁶

Vahyin dış kaynaklılığı, objektifliği ve anlam dolu sözlü olma niteliği bizzat Kur'an tarafından ifade edilmektedir. İslam akaidinin oluşumunda vahyin bu nitelikleri özellikle korunmaya ve bu hususta azami bir hassasiyet gösterilmeye çalışılmıştır. Akidenin oluşumunda vahyin söz konusu nitelikleri hakkında duyulan bu hassasiyet ve özen, dönemin ve coğrafyanın tarihsel ve kültürel koşullarıyla yakından ilgilidir. Gnostik ve irfani kültür başta olmak üzere, Hristiyan ve Yahudi vahiy anlayışının egemen olduğu tarihsel dönem ve coğrafya, kelamcılarının bu hassasiyetini anlamlı kılmaktadır. Vahiy merkezli dinlerin egemen olduğu kültürel yapı içerisinde ortaya çıkan mistik tecrübelerde ise vahiy, metin ve akıl kaynaklı formunu yitirerek, anlam ve içerik dönüşümüne uğrar. Bu durumda vahiy bilgi türü olma bakımından ilhamla özdeş olup, aralarında sadece derece ve değer bakımından bir fark söz konusudur.

⁸⁶⁴ Gölcük, Toprak, Kelam, s.321,322; Akseki, İslam, s.135,143.

⁸⁶⁵ Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s.35. Russell "vahiy tutuculuğu, geçmişin alışkanlıklarına katılmayı kutsadı; hoşgörüsüzlüğü ve kini kutsadı, onda bulunan hoşgörüsüzlük namına ne varsa bugün bile korkunçtur". (Russell, İnsanlığın Geleceği, çev: Memduh Balaban, Ataç Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 1963, s.21.) "Vahye dayanan bir inancın, sonuçta yarar sağladığına inanmıyorum. Bazı zamanlarda ve bazı durumlarda bir takım yararlı etkiler yaptığını kabul etmekle beraber, onun insan aklının bebeklik dönemine, şimdi geride bırakmaya başladığımız bir evresine ait olduğu kanısındayım" (Russell, Sorgulayan Denemeler, Çev: Nermin Arık, Tübitak Yay., 4. Baskı, Ankara 1996, s. 164.) şeklinde vahiy değerlendirmektedir.

⁸⁶⁶ Gölcük, Toprak, Kelam, s.319.

Sufi gelenekte vahiy, dış kaynaklılık, objektiflik ve sözlü olma gibi niteliklerini kaybederek sadece insan ruhunun bütün tinsel güçlerinin toplandığı ve aktif hale geldiği bir faaliyete dönüşür. Bu gelenekte vahiy, ne bir dış kaynağa bağlı olma ne de sözlü olma niteliği taşır. İnsan benliğinde potansiyel olarak bulunan bir gizil gücün yansımından ibaret olan vahiy, tamamen insan doğasında ortaya çıkan kalbi bir eylemdir. İbn Arabi vahyin doğa üstü bir kaynağının, yani ilahi bir vahyedici ve beşeri bir alıcı şeklindeki formülasyonun olmadığını, onun tamamen insan doğasına ait olduğunu düşünür. Ona göre vahye muhatap olan bir kimse, kendisine sahip olmadığı bilgileri bağışlayan bir varlık müşahade edecek olsa, bu varlık, onun kendi özünden başkası değildir. Aslında bu kimse, ayna önünde duran bir kimsenin kendi suretini görmesi gibi, kendi benlik ağacının, yani kendi bilgisinin meyvesini toplar.⁸⁶⁷

Vahiy, Allah kelamının peygamberlere bildirilme ya da iletilme yolu olması bakımından hem Kur'an'ın peygamberlik tasarımı hem de akla ve metne dayalı teolojilerin kurucu kavramlarından biridir. Tanrı kaynaklı dinlerin temelini oluşturan vahiy, İslam'da merkezi bir yer işgal eder. Vahyin mahiyetinin bilinemezliği bir yana, kaynağının beşeri düzlemin ötesinde Başka bir varlık olduğu görüşü, Kur'an'a referansla, İslam düşüncesini oluşturan akla ve metne dayalı teolojide sarsılmaz bir inanç olarak durmaktadır. Aslında Hz. Muhammed'in kendisi de vahyi, kendi dışında başka bir varlıktan, yani Allah'tan aldığı konusunda en ufak bir şüphe içerisinde olmamıştır.⁸⁶⁸

Vahiy, Allah'ın tarihe müdahalesidir. Allah ile insan arasındaki ilişkinin bir şeklidir. Allah'tan insana doğru bir harekettir. Tıpkı duanın insandan Allah'a doğru bir hareket olması gibi. İşte bu vahiy, aşılmazı yani yüceliği aşmak için aynı kanuna uygun olarak gerçekleşir. İnsanın ilahi olandan ancak istiare yoluyla bahsedebilmesi gibi, Allah da insana ancak benzetmeler, işaretler, temsiller ve mecazlar aracılığıyla seslenir. İnsan bunları anlamakla yükümlüdür. Bu işaret bir olay, bir tabiat hadisesi, bir insan veya vahiy kitabının bir ayeti olabilir. Bunların hepsi de Allah'ın bizimle konuştuğu dildir.

⁸⁶⁷ İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, thk. Ebu'l-A'la Afifi, Beyrut 1980, s.66-67; Krş: Ay, Mahmut, "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *AÜİFD* 49 (2008), sy. 1, s.24.

⁸⁶⁸ Yunus, 10/15; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/108; Sad, 38/70; Zuhuruf, 43/43; Ahkaf, 46/9.

3.Doğrudan Vahiy

3.1. Yüce Allah'ın Akıl Nimeti Vermesi (Hidayet-i Amme)

Yunanca'da "Nous" Latince'de "Ratio" ve "İntellectus", Grekce'de "Slectus" ve Türkçe'de "Us" anlamına gelen "Akıl" kelimesi Arapça "a.k.l" sülasi mücerred fiil kökünden türemiş bir mastardır. Sözlükte "yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, istemek, tutmak, korunmak, sığınmak, bilmek, anlamak, zeka, bilgi, ruh, düşünce, görüş, nefis-i natika ve kavrama yeteneği" gibi anlamlara gelir.⁸⁶⁹

Bir kelimeye izafe edilen anlam boyutu ne kadar genişlerse genişlesin o kelimenin temel anlamı ve filolojik mantığı, izafe edilmiş anlamlarda da kendisini gösterir. Bu açıdan yüzden fazla anlamın kendisine izafe edildiği akıl kelimesinin⁸⁷⁰ orijinal anlamı olan "koruma, gözetme ve engelleme" kelimenin kapsama alanına giren bütün anlamlarda kendini gösterir.⁸⁷¹ İnsanın sahip olduğu ayırt edici vasfa akıl denmesi de⁸⁷² bu vasfın insanı sapmaktan ve tehlikeye ve helake düşmekten korumasından dolayıdır. İnsanın "akıl" olarak vasıflanmasında, kendini kötülüklerden koruması ve engellemesi göz önüne alınmıştır.⁸⁷³ Dolayısıyla akıl kelimesinin göreceli anlamlarına yön veren temel mananın da "engellemek" olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁷⁴ Örneğin İslam hukukunda maktulun varislerine katilin yakınları tarafından ödenen ve adına "akl" ödeyenlere de "akile" denilen diyetin bu isimlendirilişi, maktulun velisinin, katili öldürmekten engellemesi sebebiyledir.⁸⁷⁵ Öyle ki konuşamaz hale gelmeye ya da tutuklanmaya "itikal", düğüm, boğum ve ekleme "ukle", ipe "ikal", sığınak ve kaleye "ma'kıl" hapse ve toplama kampına da "mu'tekal" denmesi de bu temel anlamın dikkate alınması dolayısıyladır.⁸⁷⁶

Akıl, duyurulardan gelen verileri ayıklar ve çelişkiden arındırır. Akıl, Kur'an'da isim olarak değil, fiil olarak kullanılır. Dolayısıyla durağan ya da statik bir konumu değil, aksine işleyen, iş gören, çalışan, aktif olan dinamik bir beşeri yetiyi

⁸⁶⁹ İbn Faris Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, c.4, s.69; Curcani, Ta'rifat, akl"md; Tahanevi, Keşşaf-u Istilahat'l-Funun, c.2, s.1194-1198; İsfehani, Ragıb, Müfredat, 341-342; İbn Manzur, "Akl" md.; Asım Efendi, Kamus Tercümesi, c.3, 291-292.

⁸⁷⁰ İbn Manzur, Lisanu'l-'Arab, "Akl" md.

⁸⁷¹ İsfehani, Ragıb, Müfredat, 342.

⁸⁷² İbn Manzur, Lisanu'l-'Arab, "Akl" md.

⁸⁷³ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl" md. DİA, İstanbul 1989, c.2, s.238.

⁸⁷⁴ İbn Manzur, Lisanu'l-'Arab, "Akıl" md.; İbn Faris, Mu'cemu'l Mekayisi'l-Luga, c.4, s.69.

⁸⁷⁵ İbn Manzur, Lisanu'l-'Arab, "Akıl" md.

⁸⁷⁶ İbn Manzur Lisanu'l-'Arab, "Akıl" md.

ifade eder. Kur'an çok kere akla vurgu yapar, akletmeye çağırır.⁸⁷⁷ Aklını kullanmayanları ise şiddetle yerer.⁸⁷⁸

Bu bağlamda terim olarak insanın sahip olduğu "düşünme, bir düşünceden diğer bir düşünceye intikal etme, delil getirme, tasavvur etme, ilkeler ve düşünceler aracılığıyla bilineni düzenleme" gibi melekeler bileşkesine akıl denmesi, bu vasıfların olmamaları durumunda insanın cehalet, ahmaklık ve delilik gibi sebeplerle düşeceği olumsuz durumlardan insanı koruması dolayısıyladır.⁸⁷⁹ Böylece insan maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getirir, kavramlar arası ilişkiler kurar, önermelerde bulunur, kıyaslar yaparak varlığın hakikatini idrak edip doğruyu yanlıştan ve iyiyi kötünden ayırır. Yani aklederek kendini kötülüğün etkisi altına girmekten kurtarır. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılıcı bir vasıf olan aklın varlığının ilk belirtisi, insanın zararlı olan şeylerden kaçması ve faydalı olan şeylere yönelmesidir.⁸⁸⁰ Dolayısıyla aklın gerek iyi ile kötünün arasını ayırt etme gerekse düşünme ve delil getirmeyle kaim oluşu sebebiyle, hayvanlara, deli ve çocuklara "akıl" denilmez.⁸⁸¹

Bu yeti sayesinde insan gerek duyular gerekse haberler aracılığıyla aldığı verileri düzenleyerek ileride kullanacağı fikri bir bünye kurar, delilleri kullanarak fizik ve metafizik alemi kavrar.⁸⁸² Vacib, mümkün ve muhali sebepleriyle idrak ederek eşyanın hakikatini anlar.⁸⁸³ Geçmişi hatırlar, şu anı bilir geleceği kurgular. Hatta insan, akli sayesinde müşahedeyle duyum alemini idrak ettiği gibi delillerle duyum ötesinin bilgisine de ulaşır. Şöyle ki; akıl ontolojik yapısı gereği kainattaki sebep-sonuç ilişkisine ve duyularla algılanan şahadet alemindeki deruni incelemelerine dayanarak görünen aleme varlık veren görünmeyen bir var edicinin mevcudiyetini anlar. Aklın gelişip olgunlaşması, ancak onun tam bir bağımsızlık ve özgürlüğe sahip olabilmesine bağlıdır.⁸⁸⁴ Buna ulaşana kadar insanoğlu, içinde

⁸⁷⁷ Bakara, 2/44,73,242; Âli İmran, 3/65; Enam 6/32; Yunus, 10/16.

⁸⁷⁸ Yunus, 10/100.

⁸⁷⁹ Kadri, Huseyin Kazım, Türk Lugatı, Me'arif Matbaası, İstanbul, 1943, "Akl" md.; Sami, Semseddin, Kamusi Turki, Dersaadet, İstanbul, 1317 h, "Akl" md.

⁸⁸⁰ İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, Zemmu'l-Heva, Beyrut, 1978, s.40; Cuücani, Ta'rifat, "akl"md, Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl" md., c.2, s.238.

⁸⁸¹ İbn Füre, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen en-Nisburi, Mücerredü'l Makalati's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'ari, (nşr. D. Gimaret), Beyrut-1987, s.284.

⁸⁸² Cürcani, Kitabu't-Ta'rifat, "akl" md.

⁸⁸³ Kadri, Huseyin Kazım, Türk Lugatı,, "Akıl" md.

⁸⁸⁴ Zebidi, Tacu'l-'Arus, c.30, s. 25.

bulunduğu gruptakilerden çoğunluğunun doğru olarak inandıkları ya da öyle sandıkları şeyleri, daha doğru kabul etmek eğiliminde olacaktır.⁸⁸⁵

Akıl soyut olmasına rağmen nasıl ki somut tecelli ve eserlerle varlığını izhar ve ispat ediyorsa, mükemmel tecellilerle dolu olan kainat eserinin, bir müessirin varlığına işaret ettiği de aşıkardır. Ancak nasıl akıl ile onun eseri arasında bir benzerlik mevzu bahis değil ise kainat eserinin var edicisi, var olanların hiçbirine benzeyemez. İşte akıl, maddeden soyutladığı kavramlarla eşyanın hakikatini anlayabilme gücüne sahip oluşu sebebiyle görünen eser üzerinde düşünerek görünmeyen bir müessirin var olduğunu anlar.⁸⁸⁶ Bu yetenek, kendisine "fitri akıl" da diyebileceğimiz; vacibin vucubu yani Allah'ın varlığının zorunluluğunu, mümkünün imkanı yani varlığın ezeli olmadığı ve muhalin imkansızlığı ilkeleriyle temellenen bir yapıya sahiptir. Her insanın fitri mevcudiyetine kodlanmış olan bu yeti şahadeti gayba, mahluku halıka sevk eden bir bağdır. İnsanın, kendisini ve varlığı anlamlandırdığı ve bir yaratıcının var olduğu kanaatine kendisiyle ulaştığı bu vasfa akıl denmesi de yaratılanla yaratan arasındaki "bağ"ı ifade etmesi sebebiyledir.

Aklı devre dışı bırakan bir illet ve arıza olmadıkça her doğan insan bu bağla dünyaya gelir.⁸⁸⁷ Bu her insanda standart olarak var olan tabi, garızı, fitri ya da vehbi olarak isimlendirilen temel akıldır.⁸⁸⁸ Düşünme, kavrama, değerlendirme ve tecrübeyle bu temel akıl beslenerek güçlenir. İnsan aklında veya zihninde öncelikli kalıplara dökülmüş bilgi bulunmaz. Çünkü akıl zihindeki duyumlara ad verdiği andan itibaren, o duyumlar somut olmaktan çıkmış ve soyut alana geçmiştir. Aksi takdirde de zayıflar.⁸⁸⁹ Ancak bir illet sebebiyle tamamen imha olmadıkça yukarıda açıkladığımız fitri kodlarını ve bir imtihan sürecinde oluşuna gerekçe olan standart şuurunu her zaman muhafaza eder. Bu bağlamda akıl tabanında vacibin vucubunun, muhalin imkansızlığının ve mümkünün imkanının bilgisi olan, tavanı ise zihni yetilerle sürekli beslenip büyüyen bir ilimler bileşkesi ya da kesbi bilgilerin kendisiyle elde edildiği bir öz ilimdir. Dolayısıyla bir insan için "akıllı" dendiğinde

⁸⁸⁵ Fromm, Erich, Psikanaliz ve Din, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., 1996, s.93.

⁸⁸⁶ Cürçani, Ta'rifat, "akl"md; bkz. Subki, Tacuddin Ebu'n-Nasr Abdulvehhab, İbn Takiyyuddin, Tabakatu's-Safi'yyeti'l-Kübra, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s. 42.

⁸⁸⁷ Maverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, Edebu'd-Dünya ve'd-Din, thk. Mustafa es-Seka, İsa el Babi el-Halebi Baskısı, Kahire, 1973, s. 20. Ayrıca bkz. Henry C. Link, Dine Dönüş, trc. Omer Rıza Doğrul-Ahmet Halit Kit, İstanbul, 1949, s. 104.

⁸⁸⁸ Henry, Dine Dönüş, s. 104.

⁸⁸⁹ İbnü'l-Cevzi, Zemmu'l-Heva, s. 13; Zebidi, Tacu'l-'Arus, c.30, s. 25-26.

asgari de olsa olmazsa olmaz zorunlu bir ilme sahip olduğu anlaşılır.⁸⁹⁰ İnsanoğlunun meleklere üstünlüğü, insanın akli vasıtasıyla elde emiş olduğu bilgi sayesinde.

3.1.1. Bilgi Kaynağı Olarak Akıl

Bilgi, insan aklının yaratıcı bir unsuru olduğu kadar, Yüce Allah'ın da bir armağanıdır. Kur'an'ın bilgi kuramının iki kaynağı vardır. Birincisi, insandaki beş duyu ve diğeri de bilimi yapan akıldır. Kur'an'da insanın bilgi birikimi sıfırdan başlatılır. İnsan doğduğunda hiçbir şey bilmezdi. Tanrı'nın ona işitme, görme ve düşünme niteliği verdiğini⁸⁹¹ insanın bilgisini işitme, görme ve düşünme ile kazanacağına vurgu yapmaktadır. İşitme, görme öncedir. Düşünme ise bu ikisi üzerinde olacaktır. Şu ayet, insanın doğarken ve doğasında kendisinin hiçbir emeği ve katkısı olmadan zihninde kalıp halinde bir bilginin bulunduğu karşı çıkmaktadır.

"Bilgin olmadığı şeyin ardına düşme; çünkü işitme, görme ve gönülden her biri bilmekten sorumludur."⁸⁹²

Bu bakış açısıyla bilgiyi zaruri ve tecrübi olarak, akli da fitri ve kesbi olarak temel bir tasnifle ikiye ayırabiliriz.⁸⁹³ Bu ayırım bazı bilginlerce daha detaylandırılmıştır. Örneğin; Cürcani akli heyulani⁸⁹⁴, meleke yani zaruriyyatı bilip nazariyyatı bilme istidadı taşıyan akıl ve bi'l-fiil akıl yani nazariyyatla elde ettiği sonuçlarla yeni nazariyatlara ihtiyaç duymadan düşünce üreten akıl olarak üçlü bir tasnife tabi tutmuştur.⁸⁹⁵ Gazzali ise akli "insanları diğer canlılardan ayıran alamet-i farika olan akıl, temyiz çağına gelmiş olan çocuğun mümkünün imkanını ve muhalin imkansızlığını ayırt etmesini sağlayan akıl, yaşamla meydana gelen tecrübi akıl ve olayların sonuçlarını ve arka planlarını idrak eden akıl" olmak üzere dörde ayırmıştır. Bu dörtlü tasnifin birincisi aklın kök ve temel anlamı, ikincisi onun yan dalı,

⁸⁹⁰ Ulyan, Şevket, "el-Aklu fi'l-İslam" el-Mevrid, Beyrut, 1981, c. 9, sy. 4, s. 95; ayrc. bkz. Dağ, Mehmet, "Eş'ari'de Bilgi Problemi", İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, c.4, Ankara, 1980.

⁸⁹¹ Nahl, 16/98.

⁸⁹² İsra, 17/36

⁸⁹³ Ebu Süleyman, Abdulvehhab, "Devru'l-Akl fi'l-Fıkh'i'l-İslami", Mecelletu Külliyyeti's-Şeri'a ve'd-Dirasatü'l-İslami, Mekke, 1977, s. 155.

⁸⁹⁴ Pratikte olmayan salt akıl

⁸⁹⁵ Cürcani, Ta'rifat, "akl" md..

üçüncüsü birinci ve ikincinin fonksiyonu, dördüncüsü ise akıldan beklenen nihai neticesidir.⁸⁹⁶

"Aklın ve akletmenin neliğine ve kapsamına ilişkin mutlak bir bilişsel ayrıcalığa sahip olmadığımızdan, bunlara ilişkin bir üst sınır çizmek gibi bir şansımız olmamakla birlikte, önemli ölçüde neyin akıl dışı veya akledilemeyecek bir şey olduğu konusunda şanslı olduğumuzu söyleyebiliriz. En azından felsefede düşüncenin temel ilkeleri olarak bilinen özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi, üçüncü halin imkansızlığı gibi yasalarla çelişen şeylerin akıl dışı veya akledilmeyecek şeyler olduğu ve böylece bu ilkelerin akli bir muhakemenin özünü teşkil ettiğini söyleyebiliriz".⁸⁹⁷ "Aklın ve akletmenin alt sınırı ve böylece ön koşulu olan bu ilkeler örneğin, özdeşlik ilkesi veya çelişmezlik ilkesi açılarından baktığımızda İslam'ın en temel inancı olan tevhid inancının bu ilkelerle çelişmek yerine onları en güçlü bir şekilde doğruladığını söyleyebiliriz".⁸⁹⁸

Aklın, dini konularda kullanılmasını eleştirenler her dönemde var olagelmıştır. Onlara göre; Akıl yürütmekle elde edilen hakikat, asla güvenilir bir şekilde devam etmez. Akıl yürütme, tartışma kapısını açar ve bu tartışma selinden üzerine sadece şüphe ortaya çıkabilir. Bundan dolayı, yapılacak en güvenilir iş, akıl yürütmeyi durdurmaktır. Bu yolla Allah fikri, insanda güven meydana getirir.⁸⁹⁹

Sufi teolojide keşif ya da ilham yoluyla elde edilen bilgi, vahiy, duyular ve akıl yoluyla elde edilen bilgiden daha üstündür. Önde gelen sufi önderlerden biri olan Zünnun el-Mısri keşif, müşahade ve ilham yoluyla elde edilen bilgiyi yani marifeti duyular ve akıl yürütme sonucu elde edilen bilgiden yani ilimden kesin olarak ayırmakta ve bu bilgi türüne, Tanrı'nın bir inayeti olması ve O'nun sevgisinden kaynaklanması nedeniyle bir üstünlük tanımaktadır.⁹⁰⁰

Büyük sufi önderlerden Cüneyd-i Bağdadi bilgiyi tanınma ve tanıtma şeklinde ikili bir ayırıma tabi tutar. Ona göre tanınma, Tanrı'nın dolaysız olarak kendisini insanlara bizzat tanıtmasıdır. Tanıtma ise, akıl aracılığıyla Tanrı'nın

⁸⁹⁶ Gazali, İhya Ulumi'd-Din, c.1, s.145-146; Krş: Taşköprüzade, Mevzuatü'l-Ulum, trc. Kemaleddin Muhammed Efendi, Dersaadet, İstanbul, 1314, s. 271.

⁸⁹⁷ Recber, Mehmet Sait, İslam, Din ve Çağdaş Durum", İslamiyat 7 (2004) sayı 4, s.19

⁸⁹⁸ Recber, Mehmet Sait, İslam, Din ve Çağdaş Durum", s.20

⁸⁹⁹ Akli eleştiren sufiler için bkz. Serrac, el-Luma, s. 57,101; Kelabazî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s.69.

⁹⁰⁰ Bkz. Serrâc, Luma, s.32,37; Attar, Muhammed b. İbrahim Feriduddin, Tezkiratu'l-Evliya, nşr. Retnold A. Nicholson, London-Brill, 1905, c.1, s.127. Krş: Ay, Mahmut, "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı", s.26.

insanlara kudretinin eserlerini göstermesidir. Bu iki tür bilgiden birincisi seçkinlere, ikincisi ise sıradan halka ait bilgidir.⁹⁰¹

Maturidi'nin bu anlayışa verdiği cevap dikkate değerdir. “muhakeme ve akıl yürütme sorumluluğu, kendiliğinden öncelikli olarak doğan veya ortaya çıkan bir şey değildir. Bilakis o, akli kullanmaktan ve olanları tetkik etmekten doğan bir şeydir. Yani akıl, insanın doğasında iyiyi kötüden ayırdığı ve onunla kendinin diğer canlılardan üstün olduğunu bildiği bir şeydir.⁹⁰² Akıl yürütme, insan için fitridir. Onun kullanılmamasını istemek, insanın zati ve biricik tabiatını terk etmesini istemektir.

Akıl, insanın her çeşit eyleminde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayıran en önemli gücüdür. Üstelik akıl, Allah'ın insanoğluna verdiği en yüce bir emanettir.⁹⁰³ İslamda hiç bir konuda insan aklına aykırı izahların yapılmasına imkan yoktur. İnsanoğluna akıl denen nimeti veren de, insandan düşünmesini aklını kullanmasını isteyen de Allah'tır.⁹⁰⁴ Durum bu olmasına rağmen akıl, insanların kanılarını değiştirmekte daima güçsüz kalmıştır.⁹⁰⁵

Mâtürîdî, aklın tanımı veya mahiyetinden ziyade ona yüklenen işlev üzerinde durur. Onun yegane işlevi, analiz gerektiren özelliklere sahip nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tabi tutmaktan ibarettir. Bu söylenene ulaşabilmesi için de tefekkür ve istidlalin devreye sokulması gerekir.⁹⁰⁶ Akıl, bu yolla evrende birleşebilenleri bir araya getirebilen, ayrılması gerekenleri ise ayırabilen bir özelliğe sahiptir. Mâtürîdî'nin akla yüklediği işlevi kısaca şöyle formüle edebiliriz: Olay ve olguları inceleyen, onların iyi ve kötülüğünü belirleyebilen, tikel olaylar arasında ilişki kuran ve onları karşılaştırıp sınıflandıran, bunun sonucunda genel hükümler elde edebilen hem zihnî hem zihin dışı bir varlıktır.⁹⁰⁷

Ahlaki, siyasi ve estetik değerleri de akıl belirler. Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan, onun her türlü hareketine anlam kazandıran akıldır.⁹⁰⁸ Allah,

⁹⁰¹ Kelabazi, Taaruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992, s.95.

⁹⁰² Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s.5.

⁹⁰³ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/23. el-Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s.172

⁹⁰⁴ Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", s. 149.

⁹⁰⁵ Le Bon, Gustave, Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları, s.17.

⁹⁰⁶ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 355-356. (341).

⁹⁰⁷ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 4-5.

⁹⁰⁸ Bakara, 2/44, 164, 242, 269; Ra'd, 13/4, 19; Nahl, 16/12; Casiye, 45/5; Sa'd, 38/29; Zümer, 39/9. Ayrıca bkz: Bolay, S. Hayri, "Akıl", md., DİA, c.2, s.238.

insana hazır bilgi vahyetmemiş, bilgi alanlarına ve vasıtalarına dikkat çekerek "duyuları ve aklı kullanmayı ve onlardan yararlanmayı"⁹⁰⁹ öğütlemiştir. Aklını kullanmayanlar kınanırken⁹¹⁰ aklını kullananlar için kurtuluş müjdesi verilmiştir.⁹¹¹ Kadı Abdülcebbar aklı, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek, onun insanda "bi'l-kuvve" varlığını reddetmiştir. Ona göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazari bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dâhildir. Böylece Kadı Abdülcebbar aklın insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri de kazandırdığını belirterek, akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmaktadır.⁹¹²

Akıl, gerek insanın dünyada var oluş misyonunu tayin eden ilahi bir nimet olarak ona verilmiş zorunlu bilgi ya da fitri yeti olarak gerekse bu fitri yetinin kavrama, düşünme ve değerlendirme gibi kabiliyetlerle gelişmesi sonucu elde ettiği malumatlar bütünü olarak ifade edilsin her halükarda ya ilahi bir vehbiliği ya da beşeri bir kesbiliği ifade etmesi sebebiyle Allah'ın ilmi için kullanılmaz.⁹¹³

Felsefenin akıl tanımında bulunmayan iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıran güç olma özelliğini de kelimacılar akıl tanımı içine katmışlardır.⁹¹⁴ Bu kelimacılar aklın bir öz olduğunu ileri sürerek, Kur'an'da bundan dolayı ona 'öz' manasına gelen "lubb" adının verildiğini belirtmişlerdir. Akıl, insanların kendisi vasıtasıyla faydalıyı zararlıdan ayırdıkları,⁹¹⁵ birleşmesi gerekenleri birleştirip, ayrılması gerekenleri ayırdıkları⁹¹⁶ bir vasıtaadır. Bu durumda akıl, bilgiler arasında bir değerlendirme yapar, doğruyu yanlıştan ayırır.

Gerek ahlaki ve siyasi değerleri ayırt etmek gerekse bilgi nesnesine erişip onu temyiz, tahkik, tahlil ve terkip ederek bilmediklerine kıyas yoluyla ulaşım muhakeme etme yeteneğine sahip olan akıl, aynı zamanda vahye muhatap oluşu, onunla diyaloga girişi ve onu anlama ve açıklaması bakımından akılcılık hareketinin

⁹⁰⁹ Maturidi, Tevhid, s. 12.

⁹¹⁰ Bakara, 2/171; Yunus, 10/100. Ayrıca Bkz. Enfal, 8/22. Allah'a göre canlıların en kötüsü, aklını kullanmayan sağır, dilsizlerdir.

⁹¹¹ Mülk, 67/10.

⁹¹² Abdülcebbar, Kadı, Abdullah b. Ahmed Ebu'l Hüseyin, el-Muğni fi Ebvabi't Tevhid ve'l Adl, (nşr. A.Fuad el-Ehvani), Kahire-1962, c.11, s.379.

⁹¹³ İbn Furek, Mucerrred, s. 284.

⁹¹⁴ Maturidi, Tevhid, s. 6; Nesefi, Ebu'l-Mu'in, Tabsiratü'l-Edille, c.1, s.29; Cürçani, Ta'rifat, s. 101; İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, s. 35; Atay, Hüseyin, Cehaletin Tahsili, Ankara, 2004, s. 204 vd.

⁹¹⁵ Nesefi, Ebu'l-Mu'in, Tabsiratü'l-Edille, c.1, s.29.

⁹¹⁶ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 6.

merkezinde bulunmaktadır. Aklın önemi, sınırı, yapısı ve misyonu konusunda oluşturulan akıl tanımları aynı zamanda hem akıl-vahiy ilişkisini hem de aklın vahye muhatap olarak onu açıklama ve anlamlandırma konusundaki yetkisinin mahiyetini belirlediği için akılla ilgili görüşlerinin incelenmesi, akılcı yorumun fikri arka boyutunu anlama konusunda önemli bir rol oynayacaktır.

Sufi öğretide eğitim ve öğretim yoluyla elde edilen, akli yöntemler kullanılarak ulaşılan istidlali bilgi dünyevi olduğu gerekçesiyle bir değer ifade etmez. Gerçek bilgi, eğitim ve öğretime, nazar ve istidlale konu olmayan bilgidir. Keşf ve ilham yoluyla elde edilen bu bilgi veraset yoluyla intikal eder.⁹¹⁷ Sufi teorisyenler nazar ve istidlali yolla elde edilen bilgileri ilim, keşf ve müşahade yoluyla ulaşılan bilgiyi de hikmet olarak adlandırmaktadırlar. Hakikat, irfan, kalp, aşk, ledün, batın ve hal bilgisi olarak da adlandırılan hikmetin Allah'ı bilmekten ibaret olduğunu, bu yönüyle her türlü akli, felsefi ve kitabi bilgiden farklı ve üstün olduğunu savunan sufiler, bu bilginin öğrenme ve öğretmeyle elde edilemeyeceğini, kalbe doğrudan aktığını düşünürler.⁹¹⁸

Onlara göre akli ve istidlali bilgi öğrenme ve öğretmeyle elde edilir. Hikmet ise insanın kendisini aç bırakmasıyla oluşur. Kitabi bilginin kaynağında dil ve buna bağlı mantık vardır. Hikmetin ise akli ve duyumsanan alanı aşan bir kaynağı vardır. Hikmet gaipten çıkarak kalbe akar. Birincisi görünen alemle ilgili, ikincisi batınla ilgilidir. Görünen alemle ilgili olan zahirin bilgisi dil ve mantıkla ilgilidir. Dil ve mantık ise mülk aleminin yani dünyanın hazine bekçisidir. Batın ya da aşık bilgisi ise kalp ve gönülle ilgilidir. Gönül, zaman ve mekan üstü melekut aleminin hazine bekçisidir. Akli ve felsefi bilgi kitaplarda yazılı olup sıradan halk içindir. Oysa kalp ilmi olan hikmet, kalplerde gizli olup halka açıklanması doğru değildir. Sufiler, eşyanın görünen boyutu ile ilgili olan ve akıl, vahiy ve duyular yoluyla elde edilen bilgilere ilim, iç yüzünü keşfetmeye yönelik olan ve sadece keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilere de marifet diyerek, ilmin sıradan halka marifetin ise Tanrı'nın seçkin kulları olan velilere ait olduğunu düşünürler.⁹¹⁹

⁹¹⁷ Sühreverdî, lil-İmam Arif Şihabeddin Ebi Hafs Ömer, Avarifu'l-Maarif, el-Matbaatu'l-Vehbiyye, 1292, c.1, s.36-37.

⁹¹⁸ Bkz: Kelabazî, et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, s.99-100.

⁹¹⁹ Bkz. Kelabazî, et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, s.98-100; Ayni, M. Ali, İslam Tasavvuf Tarihi, İstanbul, 1985, s.50 vd.

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 idrak 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. Akıl bilineni bilir, bilinenden bilinmeyi de çıkarımlar yaparak bilir. Bilime bilgi diyen akıldır, gözün gördüğü bir nesnenin resmini bilgiye çeviren akıldır. Allah'ın evrende tecelli eden isim ve sıfatları yine akıl ile kavranılır. Akıllı olmayan dini olarak da sorumlu değildir.

İnsan dış dünyadan beyne gelen resimlerin, kokuların, ses titreşimlerinin izlenimlerini beş duyu organı ile duyular ve algılar. Beynin tabula rasasına⁹²⁰ yansıtıkları bu duyular ve duyulamalar bilim ve bilme değildir. Onlar algılar ve algılanmış nesnelerdir. Onlardan hayvanlar bir şey anladığı gibi insanlar da anlar ve anladıklarına göre de hareket edebilirler. Bunlar gene de bilgi değildir. Akıl o izlenimlere, algılara ad verdiği zaman onlar bilgi alanına alınmış olurlar ve bundan sonra bilme ve bilim yapma başlar. Bilginin aklın duyumlara ad vererek başlatılması bilgiyi ve bilimi aklın yapması demektir. Daha önce akılda veya zihinde öncelikli kalıplara dökülmüş bilgi bulunmaz. Çünkü akıl zihindeki duyumlara ad verdiği andan itibaren, o duyular somut olmaktan çıkmış soyut alana geçmiştir.

Allah insana aklının alacağı çerçevede bir şeyi yapmasını emretmektedir. Emredilen şey anlaşılır niteliktedir. Eğer insan emri anlamaya kabiliyetli değilse, o emri yerine getirmeye de ehliyetli değildir. Bir emir ve bu emir ifadeleriyle alakası olan prensiplerin çeşitli yönlerini öğrenmek, ancak onlar üzerinde düşünmek ve onları anlamakla olabilir.

İslam geleneği, yaygın bir eğilimle olayları tevil edeceği yerde sürekli nasları tefsir yolunu seçti. Sorunları kendi çözeceği yerde sünnete, icmaya ve kıyasa

⁹²⁰ "Tabula Rasa, John Locke'un bilginin duyu deneyinin sonucu olduğunu, zihinde doğuştan düşünceler bulunmadığını, mantık ilkelerinin bile sonradan kazanıldığını söylerken, zihnin doğuştan, her tür deneyim öncesinde de bomboş olduğuna işaret etmek için kullandığı latince bir terimdir. Locke'un söz konusu bilgi anlayışına göre insan zihni pasiftir. Dış dünyadaki uyaranların etkisiyle aldığı duyuları işleyerek bilgiye ulaşır. Ancak kendi başına bir şey yaratamaz. Zira insan zihni doğuştan boştur. Yani boş bir levha gibidir. Bilgi bu levhaya, dıştan gelen bir taıkm işaretler kazandıkça oluşur. Bkz. Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, Great Books of the Western World, Chicago 1957, c.35, s.175 vd.

çözdürmeye çalıştı. Böylece İslam medeniyeti 'kitap medeniyeti' haline geldi. Vicdanda yerini bulma, kitapta yerini bulma ile yer değiştirdi.

Kitap medeniyetini aşmanın yolu akı ve ilmi ortadan kaldırarak olmamalıdır. Pek çok sufi tarafından akla ve bilme karşı duyulan tepki ve güvensizliğin, Tanrı'ya ulaşma adına çıkılan yolculuğun ilk adımı olarak değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle Tanrıya yolculuk, akı ve bilimi yadsımayla başlar. Bu yolculuğa çıkmak için gerekli olan içtenlik, mürekkep hokkalarının kırılmasını ve kitapların yırtılmasını gerektirir. Dolayısıyla insanı gerçek bilgiye yani marifete ulaştıran kitaplar değil, aşktır.⁹²¹

Maturidi, akı sadece iyi ve kötüyü birbirinden ayırt eden bir yetenek olmasının ötesine taşımış ve 'aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ise ayıran şey' olarak nitelendirmiştir.⁹²² Böylece o, akı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alet olarak kabul etmektedir.

Gazali, akı, 'azlolanamayan, değiştirilemeyen, hâkim, şeriatın şahidi, tezkiye olunan, dürüstlüğü tasdik olunan şahid'⁹²³ şeklinde tanımlamıştır. Buna göre akı; 'mümkünün imkânı, muhalin imkânsızlığı, vacibin zorunluluğu gibi zaruriyyatı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek ve insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü' karşılığında kullanılmaktadır. Bundan da aklın iki ayrı işlevinin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi "nazar", ikincisi ise "istidlaldir".⁹²⁴ Aklın nazarı ile elde edilen bilgiler apaçık ve bedihi bilgiler olduğundan dolayı zorunludur. Ancak istidlali bilgi mukaddimelere dayandığı için, bilgi, mukaddimelerin kendi durumlarına ve istidlalin yapılışına bağlıdır.

Birinci tür bilgilere örnek olarak kalamcılar, "bütünün kendi parçasından büyük olduğu veya parçanın bütünden küçük olduğu"⁹²⁵ ya da ikinin birden sayıca çok olduğu" gibi bedihi bilgileri vermektedirler. İkinci tür bilgilerin örneği ise, "âlemin hadis olduğu, her hâdisin bir muhdisinin olduğundan hareketle âlemin bir muhdisinin olduğu" sonucunu çıkarmaktır. Ya da "dumanı gördüğümüz zaman ateşin varlığına hükmetmemizdir."

⁹²¹ Ay, Mahmut "Sufi Teolojinin Peygamber Algısı, s.28.

⁹²² Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 6.

⁹²³ Gazali, el-Mustasfa min ilmi'l-Usul, Bulak, 1322, c.1, s.5.

⁹²⁴ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 5-6, 283; Nesefi, Ebu'l-Mu'in, Tabsiratü'l-Edille, c.1, s.27.

⁹²⁵ Nesefi, Ebu'l-Mu'in, Tabsiratü'l-Edille, c.1, s.27.

Bu tür bilgiler zorunlu ve apaçık değildir. Çünkü burada düşünme türlerinden birine ihtiyaç vardır. Bu düşünme işi de tümevarım, tümdengelim veya analogi yolu ile olmaktadır. Şüphesiz, bir kelam terimi olarak akıl, köken bilimsel olarak, insanın akletme, mantıksal çıkarımlarda bulunma, deliller toplama ve sonuçlara gitme, böylece gerçeği elde etme gücüne işaret etmektedir.

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. İmkân olarak akıl sonsuz bilgi elde edebilir. Şu andaki mevcut bilgilerle ilerde ortaya çıkacak bilgiler aklın sahasına girer ve akıl potansiyel olarak hem malumu hem de meçhulü bilebilir. Nihayeti olmayan sayıları düşünebilir. Akıl hem kendi üzerinde, hem düşünceleri üzerinde hem de düşünüş biçimi hakkında aynı anda düşünebilir. Yani pek çok bağlantı ve izafetler kurabilir. Akıl bir şey idrak etmek için idrak edilecek şeyin dışarıda olması şartını koşmaz. Akletme işinde vasıtalara da ihtiyaç duymaz, bizzat kendisi düşünceler üretebilir. Aklın en büyük engeli taklit, taassub ve bilgisizce tartışmalardır. Fikir sonunda duyguya dönüşerek ve bir dogma olduğunda başarısını uzun bir süre için sağlamış olur. Onu sarstmak için yapılacak olan bütün akılcı kanıtlamalar boşuna olacaktır.⁹²⁶

"İnsanlardan kimi de vardır ki ne bir bilgiye, ne bir delile, ne de aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışır."⁹²⁷

Ayette geçen ilim kelimesinden maksad zaruri ilim, delilden maksad istidlal ve nazar, kitaptan maksatta vahiydir.⁹²⁸ 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 taklide dayalı olarak ve taassubun bir gereği olarak yapılan itirazların, tartışmaların ne kadar kötü, insanın

⁹²⁶ Le Bon, Gustave, Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları, s.116.

⁹²⁷ Hac, 22/8.

⁹²⁸ Zemahşeri, Keşşâf, c.1-2, s. 747. İbn Abbas'tan rivayetle Ebu Cehil taklit yoluyla bir kısım sözleri tekrar edip durduğu için bu ayet nazil olmuştur. Ebû Hayyân, Bahru'l-Mûhit, c.6, s. 329.

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."⁹²⁹ Akıl, insanı insan yapan bir güçtür, zira insan sadece bu gücünü kullanarak etrafı hakkında bilgi sahibi olabilmekte, sonuçları görebilmekte, böylece planlamalar yapıp eylemde bulunabilmektedir. Dolayısıyla akıl ve akletme denildiği zaman kastedilen dar anlamıyla, durağan bir öz değil, bilakis insanın düşünme kapasitesidir. Akıl, yalnız basit anlamıyla düşünme veya akıl yürütme kapasitesinden ibaret değildir; aksine bu kapasitenin sistematik, metodik ve eleştirel kullanılmasıdır.⁹³⁰

Akıl aynı zamanda bir üretim aracıdır. Üretime sebep olması nedeniyle de iyidir. Akıl, kötülüğü planlasa ve bu planın gereğince faaliyette bulunsa bile sonuçta ortaya çıkan şeyde ulaşılmak istenen gaye dikkate alınmazsa, yapılan sırf bir fiil olarak düşünüldüğünde fiilin kendisinin iyi olduğu bile düşünülebilir. Bu durum Platon tarafından şöyle temellendirilmektedir. "Düşünme gücü bir başka güçtür. Onda Tanrısal bir şeyler vardır. Bu güç hiçbir zaman yok olmaz. Ancak ona verilen yöne göre ya yararlı ve kârlı olur, ya da yararsız ve zararlı. Belalı dediğimiz haydutlara dikkat etmişimdir. Kafaları ne kadar iyi işler. Ardına düştükleri şeyleri ne kadar iyi görürler. Görüşleri keskindir fakat kötülüğün emrine girmişlerdir. Onun için de ne kadar keskin görüşlü olurlarsa, kötülükleri de o kadar büyük olur".⁹³¹ İnsanlık gerçeğin değil fakat yanlışın ardında daha çok çaba harcamıştır.⁹³²

Akıl, iman etme, bir varlığa bağlanma bağlamında kullanıldığında kalp, fuad, sadr, lübb gibi terimlerle birlikte kullanılmaktadır. İnsan bütün bu bilme araçlarını birlikte kullandığında, bir şeyi parça halinde değil, bir bütün olarak kavrar. Bir şeyi bütün olarak kavramak demek, onunla aramızda kopmaz bir bağ kurmak, ona bağlanmak, yokluğunu kendimiz için bir risk olarak görmek demektir. Aklın, Allah'ı bilmesi, kavraması böyle bir bilme ve kavramadır. Sıradan bir nesneyi bilmesi gibi

⁹²⁹ Hac, 22/3. Nadr İbn Haris Kur'ân hakkında bu öncekilerin masallarından başka bir şey değil, (Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, c.23, s. 6.) melekler Allah'ın kızları (Zemahşeri, Keşşaf, c.1-2, s.745.) ve Allah çürümüş kemikleri diriltemez (Ebû Hayyân, Bahru'l-Mûhit, c.6, s. 326.) demesi üzerine bu ayet inmiştir.

⁹³⁰ Düzgün, Şaban Ali, Allah, Tabiat ve Tarih, s. 39.

⁹³¹ Platon, Devlet, çev. Selahattin Eyüboğlu- M.Ali Cimcoz, İstanbul, 2008, s.236.

⁹³² Le Bon, Gustave, Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları, s.130.

değildir. Bir şeyi bağlamak anlamında kullanılan akıl, aynı zamanda insanın bütün bilme ve kavrama yeteneklerini de birbirine bağlar. Akıl, isim olarak kullanıldığında kalp ve gönül manalarına da gelmektedir.⁹³³

Kur'an'ın kullandığı fuad, kalp, sadr ve lübb arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Zira Kur'an, kalbin insanın duygu ve bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir.⁹³⁴ Akıl yürütme ile elde edilen bilgiler bir temele dayanmak zorundadır. Bu temel Razi'ye göre aklın bedihi zorunlu bilgileridir. Eğer bütün bilgilerimiz kesbi ve istidlali olsa idi bu durumda doğru ve kesin bilgiye ulaşamazdık.⁹³⁵ Kelamda asıl önemli olan aklın istidlal ile ulaştığı bilginin geçerliliğidir. Çünkü Allah'ın varlığı, sıfatları, Peygamberin peygamberliği ve getirdiklerindeki doğruluğu hep istidlali bilginin konusudur. Bu açıdan önemli olan da istidlali bilginin kesin ve doğru sonuç verdiğinin ispat edilmesidir. Kelamcılarının genellikle sadece aklın bu tür faaliyetlerini ele almasının temelinde de onların maksatları ve hedefleri büyük rol oynamaktadır. Aklın istidlal yoluyla elde ettiği bilgi gerçek bir bilgidir. Kur'an birçok ayeti ile insanları önce nazara sonra da nazarın nesnesi üzerinde düşünmeye davet etmektedir.⁹³⁶ Bu durumda Kur'an, aklın tefekkür, tedebbür, tezekkür vb. şekilde isimlendirdiği istidlal yollarının birer ilim kaynağı olduğunu açıkça söylemektedir.

Sufi teorisyenler akla, duyulara ve nassa dayalı bilgiler aracılığıyla Tanrı'yı tanımanın ve hakikatlere ulaşmanın mümkün olmadığını düşünürler. Zira söz konusu yollarla elde edilen bilgiler yaşanan ve duyumsanan dünyayla sınırlıdır. Oysa marifet adı verilen, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgiler akıl ve duyu ötesi alana özgüdür. Tanrı akıl ve duyu ötesi bir varlık olduğundan, Onu ne akıl ve düşünce ile ne de vahiy ile gerçek anlamda tanımak mümkündür. Bu yüzden Kelami ve felsefi teolojinin Tanrı hakkında geliştirdikleri akli ve nakli delillerin hiçbir anlamı yoktur. Tanrı'yı tanımanın yegane yolu Tanrı'nın kendisidir. Bu da Tanrı'nın kendisini arife açmasıdır. Doğrusu Sufilerin bu tür düşünceleri insana Allah tarafından verilmiş olan akıl ayetinin inkarı anlamına geldiği görülmektedir.

⁹³³ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.11, s.458.

⁹³⁴ Kaf, 50/37; Bakara, 2/97; Şuara, 26/194.

⁹³⁵ Razi, Fahreddin, Usulü'd-Din, Kahire, ty., s. 20.

⁹³⁶ Yunus, 10/24; Ra'd, 13/3; Al-İ İmrân, 3/191; Nahl, 16/11.

Kelamcılara göre ise akıl, hem bedihi⁹³⁷ ve hem de istidlali bilginin kaynağıdır. Aklın gerektirdiği bedihi bilgi duyuların verdiği bilgi gibi zorunludur. Kelamcılarının bütün sistemleri Kur'an'ın da öngördüğü şekilde, görünen âlemden yani duyu organları ile idraki mümkün olan varlıklardan hareketle, gayba yani görünmeyen âleme ulaşmak üzere kurulmuştur.⁹³⁸ Böylesi bir sistemde insan aklının görünen âlem dışında bir temel araması düşünülemez. Nitekim aklın birleştirme ve çözümleme gibi yeteneklerinin olduğunu söyleyen ve onu bir sistem kurucu, verileri birbirine bağlayarak sonuca ulaşan bir meleke olarak kabul eden kelamcılar, aklın ancak dış dünyadan duyular yoluyla aldığı duyu idraklerinden hareketle bir bilgi meydana getirebileceğini söylemektedirler. Hatta Allah ve isimleri hakkında da yol sadece budur ve insanın kudreti dâhilinde olan bilgi de ancak şahidden hareketle elde edilmektedir.⁹³⁹

İmam Maturidi, aklın eşyanın hakikatini idrak etmesinin iki yolla mümkün olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi; doğrudan duyuların verdiği bedihi bilgiler, ikincisi ise; bu duyu idrakleri üzerinde tedebbür ve tefekkür yoludur.⁹⁴⁰ Akıl, fiziki dünya ile ilgili olarak, duyuların dış dünyadan algılayıp kendine ilettikleri izlenimleri kavram haline getirir. Bunların aynı nitelikte olanlarını bir araya toplar, farklı nitelikte olanlarını ayırır, kavramları birbirleri ile kıyaslayarak varlık ve olayları anlamaya çalışır. Görülüyor ki duyuların dış âlemden elde ettiği izlenimler, akıl için bir malzeme niteliğindedir; akıl onları bilgi haline dönüştürür. Bu nedenledir ki akıllı olmayan insanın dış dünyayı algılaması bilgisel olarak bir anlam ifade etmemektedir. Duyu izlenimlerine dayanmayan kurgular ise sadece veri tabanı olmayan hayallerden ibarettir. Beyinlerin çok büyük bir kısmı geleneğin sunduğu ve eğitimin bellettiği tamamen hazırlanmış fikirleri tartışmasız kabul eder⁹⁴¹ hale gelmiştir.

⁹³⁷ Bir delile ihtiyaç olmadan aklın hemen kavradığı bilgidir. Bir, ikinin yarısıdır, gibi.

⁹³⁸ Kelamcılar tarafından, âlemin oluşundan hareketle Allah'ın varlığını temellendirmek için birtakım deliller geliştirilmiştir. Kozmolojik veya âlem delili de denilen oluş delili üç öncüle dayanır: a) Cisimler arazsız olamazlar, b) Arazlar olmadan var olamayan şeyler de hadistirler ve bunların sonucu olarak, c) Âlem hadistir, mümkün varlıktır. Her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan var olan, yok iken var olan nesne demektir. Mümkün nesnenin var olmasını sağlayan kendi dışında olan zorunlu bir varlıktır. O da Allah'tır. Bakıllani, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, et'Temhid fi'r Red ale'l Mulhideti'l Muattıla ve'r Rafıza ve'l Havaric ve'l Mutezile, (nşr.Mahmud M Hedayri, M. Abdulhadi Ebu Ride), Kahire-1947, Temhid, s. 45.

⁹³⁹ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, İstanbul, 1979.s. 93.

⁹⁴⁰ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 382.

⁹⁴¹ Le Bon, Gustave, Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları, s.116.

Bilindiği üzere varlık, en temelde duyu organlarıyla algılanabilen "fizik" ve "metafizik" olmak üzere iki boyutludur. İnsan, çabası ölçüsünde kendi tecrübe sınırları içinde olan fizik âlemde, bilimsel etkinliklerle nesnel, ölçülebilir bilgi edinebilmekte, bu konudaki merakını, ihtiyacını giderebilmekte ve maddi hayat üzerinde etkin olabilmektedir. Diğer yandan insanın varoluşsal bir zorunluluk olarak hissettiği ve hayatı anlamlandırabilmesi bakımından vazgeçilmez olan temel problemleri deney ve tecrübe, fizik âlemin sınırlarını aşmaktadır. Kendi varlığının sebebi, yaşamın anlam ve hedefi, niçin, nasıl ve hangi ölçülere göre yaşanılması gerektiği, ölüm sonrası durumunun ne olacağı vb. gibi temel sorular aynı yöntemle cevap bulamamaktadır. Çünkü metafizik âlemle ilgili problemler duyuların sınırını aştığı için bu noktada duyular akla malzeme sağlayamamaktadır. İşte bu durumda vahiy devreye girmektedir. Vahiy, fiziki dünyada duyuların yaptığını metafizik âlemle ilgili olarak yapmakta ve akla varlığın metafizik boyutuyla ilgili malzeme sağlamaktadır. Akıl da fiziki âlemde olduğu gibi bu malzemeleri kullanarak yorumlar yapmakta, çıkarımlarda bulunmaktadır.⁹⁴²

Bilgi sisteminde aklın çok önemli bir yeri vardır. Çünkü akıl, hem genel bilgide, hem de dini ve ahlaki bilgide bir temel teşkil etmektedir. Hatta duyu ve haberin güvenilir birer bilgi kaynağı olabilmeleri de akıl ile mümkün duruma gelmektedir. Aklın bilgiye ulaşmak için kullandığı yol ise delile dayalı olarak düşünmektir.⁹⁴³ Aslında delile dayalı düşünmek gibi her türlü akli faaliyetin temelinde aklın kendisi bulunduğu için, bilginin kaynağı yine akıl olmaktadır. Duyuların konusu olmayan ve duyu ötesi gayb âlemi; Allah, melekler, kabir hayatı, ahiret gibi alanlarda bilgiye ulaşmanın yolu habere ve akla başvurmaktır.⁹⁴⁴ Ancak buralarda akıl yoluyla sağlanacak bilgi istidlali bilgidir.

3.1.2. Akıl Vahiy Uyumu

Vahyin doğruluğu Allah'ın keliması oluşuna, Allah'ın varlığı da vahye dayandırılacak olursa içinden çıkılması güç bir durum ortaya çıkar. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için hiç olmazsa birinin akla dayandırılması gerekir. Peygamberin doğruluğu mucizeye dayandırıldığı gibi, vahyin doğruluğu da akla dayandırılması

⁹⁴² Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 93.

⁹⁴³ Nazar ve tefekkür.

⁹⁴⁴ Maturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 377-379.

gerekir. Görölüyor ki en azından vahyin açıklanması için akla ihtiyaç vardır. Bu durumda vahiy, aklın rakibi veya onun yerini alabilecek kavram değil, ona veri sunma durumundadır. Duyular ve haber, akla müdahale etmediği ancak ona yardımcı olduğu halde, akıl hem duyuların ve hem de haberin verilerini kontrol etme, doğruluk veya yanlışlıklarını belirleme durumundadır. Bu tespit de bir yerde aklın muhakeme aleti olduğu, insana dış dünyadan gelen duyu idraklerini çözümleyerek ve ayırt ederek onları birer bilgi haline dönüştüren bir işlevinin olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle İslam kelamında ham malzeme olan duyu idraklerinden bilgi üretmede aklın kaynak olma bakımından tek olduğu görölmektedir.

Akılcı-Hadari zihniyet, akla akıl yürütmeye, ictihada, nazar ve istidlale önem veren ve farklılıkların bir arada yaşamasına imkan tanıyan zihniyettir. Bunlar akıl taraftarları olarak tanınmıştır.

"Vahiy, duyular ve akıl" arasındaki ilişki bir bakıma görme olayında, "göz, ışık ve görülecek nesne" arasındaki ilişki gibidir. Aklın doğru bilgi ortaya koyabilmesi için şu hususlara dikkat etmek gerekir:

1. Kişinin heva, heves gibi eğilimlerinin ve yaşanan çağın zihinsel ve maddi koşullandırmalarının güdümünden korunması gerekir.

2. Çıkarımın sağlam veriye dayanması gerekir. Dikkatli olarak yapılmamış bir gözlem, yanlış algı, akli yanıltabildiği gibi, doğru olmayan bir nakil de akli yanıltıp yanlış çıkarımlara sebep olabilir. Bazı kimselerce bu durum akıl ile naklin çeliştiği şeklinde değerlendirilir.

3. Akıl ve nakil çatışmaz. Çünkü bunlar birbirinin alternatifi değil tamamlayıcılarıdır. Eğer bir çatışma gözleniyorsa, problem ya naklin sahih olmamasından ya aklın doğru çıkarımda bulunmamasından ya da birinin diğerinin alanına girmesinden kaynaklanmış olabilir.⁹⁴⁵

İslam bilginleri tecrübe, vahiy ve akıl arasında bir uyum oluşturmuşlardır. Bunların her biri tek başına bilginin doğruluğunun ölçüsü olarak kabul edilmemiştir.

Vahyin ilmi yapısı, başka bir ifadeyle 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-zorunlu ilişkiyi mümkün kılan bu durum, vahyin dogma olarak

⁹⁴⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, c.I, s.47.

algılanmasını engeller. 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 ifadelendirilmiş olması, dogma olarak ifadelendirilmesini imkânsızlaştırır. Aynı şekilde, Kur'ân'ın ilke ve hükümlerinin belli sebeplere 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 ictihat, vs. dikkate alındığında dogma olarak adlandırılmayacakları ortaya çıkmış olur.⁹⁴⁶

Bütün evren bir sanat sergisi gibi akıl sahibi varlıkların nazarlarına arz edilmek üzere yaratılmıştır. Bu sanat sergisini temaşa edecek, üzerinde düşünöcek, düşünöüp sanatın değerini anlayacak ve bu anlayışın neticesinde bu sanatın sahibine övgülerde bulunacak olan akıl sahibi insandır. Bunun için insanın en önemli görevi, kendisine verilen akli aktif olarak sürekli kullanması, evrenin içerisine saklanmış olan sayısız-sınırsız gerçekleri keşfetmesidir.

Kur'ân akla çok güvenir ve akli Allah'ın varlığı-birliği dahil her konuda sorgulamaya davet eder. Tanrı hakkında söylenebilecek her şey, akla uygun olmalıdır. Nihayetinde, Tanrı vergisi aklın, Tanrı'nın gönderdiği vahye aykırı olması düşünölemez. 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.⁹⁴⁷ 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.

Allah bireysel insan aklını ictihat yapabilecek, ortaya çıkan yeni sorunlara çözümler üretecek güçte yaratmıştır. Küllü yani kolektif insan aklını da başvurulacak bir kaynak olarak insanın önüne koymaktadır. Allah bilgi kaynağı olarak, Kur'an'ın yanında, külli insan aklını da önümüze sermektedir. İnsanlar, akıl yönüyle diğer varlıklardan ayrılmaktadırlar. Doğum, yaşam, ölüm gibi hususlarda tabiat yasalarına bağılıysalar da, evreni anlama ve çevrelerine şekil verme konusunda kendilerini diğer varlıklardan ayıran akıl gücüne sahiptirler.

⁹⁴⁶ Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", s.19.

⁹⁴⁷ Zebidi, Tacu'l-Arus, c.33, s.133.

Maturidi, din konusunda resulü değil akıllı yetkili olarak görmektedir. Ona göre resullerin gönderilmesi şeraitle ilgilidir. Allah, rahmeti ve fazlı ile onlara sadık ve adil bir resul gönderdi ki, bunu daha kolay bilsinler ve daha kolay yerine getirsinler.⁹⁴⁸ Din için resul değil akıl şarttır.⁹⁴⁹

Mâhiyeti olmayıp sırf varlığı olan, varlığı sırf varlıktan ibaret olana zorunlu varlık denir. Akıl onun varlığını kabul etmek zorundadır. Akıl, yokluğunu düşünemez. Aklın onun yokluğunu düşünebilmesi için, öncelikle kendi yokluğunu düşünebilmelidir. Akıl kendi yokluğunu düşünürse, zorunlu varlığı düşünmesine gerek ve ihtiyaç olmaz. Pozitivistlerin aklın ilkelerini kabul etmemek için akıllı hiçlemeleri kendi aleyhlerinedir. Çünkü pozitivizmin kökü "posit"tir. Posit ise bir yere, bir duruma koymak, var saymak, tespit etmektir. Bu anlamlar hep aklın işidir. Akıl olmayınca da pozitivizm olmaz. Olumluya olumlu diyen, zorunluya zorunlu diyen, sezgiye sezgi diyen, pozitivizme pozitivizm diyen, vicdana vicdan diyen, hayale hayal diyen hep akıldır. Hayalin hayal olduğunu akıl bilir ve ona göre hüküm verir.⁹⁵⁰

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. 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

⁹⁴⁸ Maturidi, Tevilatü'l-Kuran, c.4, s.112-113.

⁹⁴⁹ Maturidi, Kitabu't-Tevhid, s.58.

⁹⁵⁰ Atay, "İslâm Felsefesinde Yaratma", s.4.

değerlendirme riskini ortadan kaldırır ve metnin ve eşyanın görünen yüzünün ötesine geçme imkânı sağlar.⁹⁵¹

Kur'ân, dinin tekâmüle erdirildiğini ifade etmektedir. Bunun iki anlamı vardır: ilk olarak, yeni bir vahiy indirme dönemi kapanmış ve vahyedilen dindeki ilkelerin hayata geçirilme dönemi başlamıştır. İkinci olarak da, Muhammed İkbâl'in vurguladığı şekliyle, artık insan bundan sonra kendi yağıyla kavrulacaktır. 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 altından kalkacak yeteneklerini geliştirmek zorundadır.⁹⁵²

Akıl din konusunda doğru ve yanlış hükmünü vermede yetkilidir. Ancak ahrette elde edilecek ceza ve mükafatı takdir edemez. Çünkü din kısmında yer alan unsurların mükafatını ve cezasını belirlemek Allah'a aittir. Bu yüzden küfrün ve şirkin, yalan söylemenin, ibadetleri terk edenin cezası bu dünyaya ait değildir. Onların cezasını ahrette Allah verecektir. Örneğin, kafir küfrü dolayısıyla öldürülemez. Küfrün dünyada cezası yoktur. Çünkü küfrün cezası dinin sahibi olan Allah'a aittir.⁹⁵³

Vahyin muhatabı akıl olduğuna göre, vahyin içeriğinin de akla uygun olması gerekir. Kutsal Kitap'ları, akıl ekseninde değerlendirmek gerekir. Hatta Kur'an "akletme" veya "nassa uyma" fiillerini eşdeğer kabul eder. İnsanın kurtuluşunu sağlayan iki fiil olarak kabul eder.⁹⁵⁴ Ayetlerin akla uygun olarak izah edilmesi, vahyin evrenselliği açısından da önemlidir. Bu durumda mesaj herkese hitap edecektir. Tanrı'nın bir hediyesi olan aklımız, külli yani Tanrısal Akla uygundur. İkiisi arasındaki fark bir damla su ile okyanus veya sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir. Parçaya zıt olan, ister istemez bütüne de zıt olacaktır.

⁹⁵¹ Düzgün, "İnsanın Yetkinliği", s. 22.

⁹⁵² İkbâl, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s.174-175. Krş: Düzgün, Ş.Ali, "İnsanın Yetkinliği", s. 18.

⁹⁵³ Maturidi, Tevilatü'l Kuran, c.6, s.330-331.

⁹⁵⁴ Mülk, 67/10.

3.2. Yüce Allah'ın Vahiy Göndermesi (Hidayet-i Hasse)

Vahiy, Allah kelamının peygamberlere bildirilme ya da iletilme yolu olması bakımından hem Kur'an'ın peygamberlik tasarımı hem de akla ve metne dayalı teolojilerin kurucu kavramlarından biridir. Tanrı kaynaklı dinlerin temelini oluşturan vahiy, İslam'da merkezi bir öneme sahiptir. Vahyin kaynağının beşeri düzlemin ötesinde başka bir varlık olduğu görüşü, Kur'an'a referansla, İslam düşüncesini oluşturan akla ve metne dayalı teolojide sarsılmaz bir inanç olarak durmaktadır.

Aslında Hz. Muhammed vahyi, kendi dışında Başka bir varlıktan, yani Allah'tan aldığı konusunda en ufak bir şüphe içerisinde olmamıştır. Nitekim O, bu sarsılmaz inancın bir sonucu olarak, Yahudi ve Hristiyanların Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında ileri sürdükleri tarihi iddiaları reddetmiştir.⁹⁵⁵ Vahyin dış kaynaklılığı, objektifliği ve anlam dolu sözlü olma niteliği bizzat Kur'an tarafından ifade edilmektedir. İslam akaidinin oluşumunda vahyin bu nitelikleri özellikle korunmaya ve bu hususta azami bir hassasiyet gösterilmeye çalışılmıştır. Akidenin oluşumunda vahyin söz konusu nitelikleri hakkında duyulan bu hassasiyet ve özen, dönemin ve coğrafyanın tarihsel ve kültürel koşullarıyla yakından ilgilidir. Gnostik ve irfani kültür başta olmak üzere, Hristiyan ve Yahudi vahiy anlayışının egemen olduğu tarihsel dönem ve coğrafya, kelimcilerin bu hassasiyetini anlamlı kılmaktadır. Kur'an'da ilahi bildirinin ya da iletinin karşılığı olan vahiy kavramının, dönemin söz konusu kültürlerinin temelini oluşturan ilham kavramıyla ilişkilendirilmesi olasılığı bu hassasiyetin yerindeliğini gösterir.⁹⁵⁶

Vahyin gayb alemindeki alanda asıl amacı bilgi vermek değil, nazar ve müjdeleme ile yaptırımı güçlendirmektir.⁹⁵⁷ Vahyin asıl amacı insanı öz bilincinden, seçme yeteneğinden ve yaratıcılık kabiliyetinden alıkoyan engellerden kurtarmaktır.

⁹⁵⁵ Fazlurrahman, İslam, s.36.

⁹⁵⁶ Farabi'ye göre sözlü mesaja muhatap olan peygamberler birbirlerinin devamıdır. Hepsinde aynı kaynak tarafından görevlendirilmişlerdir. O bu hususa şu şekilde dikkatleri çekmiştir: "Herhangi bir zamanda, Faal Akıl ile irtibat kurma niteliklerini taşıyan yöneticilerden bir topluluk, bir şehirde, bir milletle veya birçok milletle buluşurlarsa; çabaları, amaçları, iradeleri ve yaşayışlarında birlik olduğu için, bu yöneticilerin hepsi bir tek yönetici gibidir. Onlar, zaman bakımından art arda yaşasalar da nefisleri bir tek nefis gibi olur. İkincisi birincisinin yaşama biçimini izler. Bugünkü geçmiştekinin yolunda yürür. Onlardan biri, bir zaman için kendi koyduğu yasayı değiştirmeyi yararlı gördüğünde bir başka vakit nasıl değiştirebilirse, yaşayan yönetici de kendisinden öncekinin koyduğu yasayı değiştirebilir. Çünkü önceki şimdiki şartları görseydi, onu kendisi de değiştirirdi. Neden hepsinin nefsi tek bir nefis gibidir? Onları böyle bir birlikteliğe iten durum nedir? En kabul edilebilir cevap, bu farklı bireylerin her birinin aynı tecrübeyi yaşayarak ortak bir akılda birleşmeleri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak nihai ortaklıkları, yalnızca kendilerinin bireysel tecrübeleri de değildir. İradelerini, ortak olan iyi fiili yapmaya yönlendiren, ortak bilgiye sahip olmalarıdır. Bu da Tanrı'dan onların akıllarına taşan ilahi bilgi olan vahiydir. Farabi, Kitab-u's-Siyasetü'l-Medeniyye, ty, s.50-51.

⁹⁵⁷ "Allah peygamberleri müjdeciler ve uyarıcılar olarak gönderdi" Bkz. Bakara, 2/213, Bkz. Enam, 6/48.

Daha da önemlisi akıl için bir tür metodoloji olmaktır.⁹⁵⁸ Vahiy sosyal ve ahlaki açıdan bir zorunluluk değil, fakat o insanlar için bir nimettir. Bu sayede insan Allah ile iletişim halinde olduğunun bilincine ulaşır. Mesaja dayalı Allah ile insan iletişimini kuranlar ise Yüce Allah'ın elçileri olan peygamberlerdir.

3.2.1. Allah Peygamber İletişimi

a. Peygamberlerin İnsan Olması

Kur'an'da Peygamberlerin beşer oldukları⁹⁵⁹ ve melek olmadıkları özellikle vurgulanmıştır: "De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. Sizden farkım şu ki bana, İlah'ınızın, sadece bir İlah olduğu vahyolunuyor." ⁹⁶⁰ Bu ifadeyle peygamberlerin beşer oldukları tekit ve tespit olmaktadır. Bu ayetin ilk bölümü bütün peygamberlerin cins, suret ve dış görünüş açısından beşer olarak diğer insanlarla aynı olduğunu, onların ontolojik olarak meleklerden ayrıldığını ortaya koymaktadır. İkinci kısmı ise insanlardan ayrıldığı yönü belirtmektedir.⁹⁶¹ Bir başka ayette ise şöyle buyrulmuştur: "De ki: Ben size, Allah'ın Hâzineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım."⁹⁶²

Benzer vurgunun şu ayette de söz konusu olduğu görülmektedir: "Eğer peygamberleri meleklerden gönderseydik bile gönderdiğimiz meleği insan suretinde gönderirdik."⁹⁶³ "Deki: Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten, peygamber olarak bir melek gönderirdik."⁹⁶⁴ Allah'ın sünneti, elçinin, gönderilenler cinsinden olmasını gerektirir. Çünkü insanlar da elçi gibi birer beşerdir. Ayrıca Allah'ın insanlara kendi cinslerinden peygamber göndermesi onlar

⁹⁵⁸ Ali Şeriatî insan boyutlu olan zindanları toplum, tarih ve insanın kendi egosu olarak sayar. Bkz. Şeriatî, Ali, İnsan Dört Zindanı, Çev., H. Hatemi, İst., 1984, s.37.

⁹⁵⁹ Peygamberlerin en önemli özelliği beşer olmalarıdır. Beşer sözcüğü "beşerah" kelimesinden gelmektedir. Beşerah sözcüğü ise insanın başına, yüzüne ve bedenine ait derinin dış kısmı için kullanılmıştır. Yani üzerinde tüyün bulunduğu kısımdır. Bu kısım aynı zamanda renk ve yumuşaklık özelliğine sahiptir. (İbn Manzur, Lisânul-Arab, "bşr" md; Firuzabadi, Kamusu'l-Muhit, c.I, s. 369-370.) Beşer sözcüğü aynı zamanda Kur'an'ın çeşitli yerlerinde be-şe-ra olarak geçmekte olup tekili, çoğulu, müzekker ve müennesi ortak olan ve yaratık anlamında bir isim olarak sadece insan için kullanılan bir kavramdır. (İsfehâni, Ragıb, Müfredat, s.47-48.) Kur'an'da beşer sözcüğünün geçtiği her yerde insanın dış görünümü, zahiri, başka bir deyişle, onun fiziki ve biyolojik yönünü oluşturan bedeni kastedilmektedir. (İsfehâni, Ragıb, Müfredat, s. 48; Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.5, s. 3243.)

⁹⁶⁰ Kehf, 18/110.

⁹⁶¹ Taberî, Camiu'l-Beyan, c.15, s.439.

⁹⁶² En'âm, 6/50. Ayrıca bkz. Hud, 11/31. Russell, Peygamber olduğunu iddia eden kişinin epistemolojik olarak kendisini İngiltere kralı ilan eden sokaktaki kişiden daha anlamsız olduğunu söyler. Bkz. Russell, Power, Routledge, 2.Baskı, London and New York, 1995, s.176-177.

⁹⁶³ En'âm, 6/9.

⁹⁶⁴ İsra, 17/95.

için bir lütuftur. Bu durum "Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Halbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler" ⁹⁶⁵ ayetinden kolayca anlaşılmaktadır. İnsanlara, kendi cinslerinden peygamber gönderilmesi oldukça önemli olsa gerektir.⁹⁶⁶

Peygamber ile kendilerine gönderildiği toplumların anlaşabilmeleri için aynı dili konuşmaları gereklidir. Kur'an'ın, muhatap aldığı ilk kitlenin dilinde inmiş olması, kitlenin mesajı anlamasını temin etmek amacına yöneliktir. Bunun amacı, mesajın içerdiği ilke ve prensiplerin kitleler tarafından akla uygun olarak yorumunu temin etmek olsa gerektir. Bu sebeple her kavme kendi dilini konuşan peygamber ve kendi dilinde kitap gelmiştir. Gönderilen peygamber insanlardan farklı bir varlık olsaydı, ya da gönderildiği toplumla aynı dili konuşmasaydı anlaşmaları mümkün olmazdı. Bu nedenle her topluma kendi dilini konuşan peygamber gelmiştir. "De ki: Onu, Cebrail, iman edenlere sebat vermek, Müslümanları doğru yola iletmek ve onlara müjde vermek için, Rabbin katından fiilen indirdi. Şüphesiz biz onların: 'Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancısıdır. Hâlbuki bu Kur'an apaçık bir Arapçadır."⁹⁶⁷ "Muhakkak ki o Kur'an âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Resulüm! Onu Ruhul-emin indirdi. Senin kalbine; uyarıcılardan olman için, apaçık Arapça bir dille."⁹⁶⁸ "Allah'ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik."⁹⁶⁹

Maturidi; "Andolsun size, sizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir"⁹⁷⁰ ayetini şöyle yorumlamıştır: Allah'tan gelen emir ve nehiylerin ve bunların içerdiği hikmetlerin, insanların zihinlerinde herhangi bir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde insanlara ulaştırılması yönünden de

⁹⁶⁵ Ali İmran, 3/164.

⁹⁶⁶ Dehlevi'ye göre insan ne melek ne de hayvandır. Melekle hayvanın bileşimidir. Meleki temayüllere ve hayvani arzulara sahiptir. Tarih boyunca zaman zaman insanlar insanlıktan saparak hayvani arzulara meyletmışlerdir. Bu noktada insanların gidişatını düzeltmek, onları doğru yola ulaştırmak için çeşitli devirlerde uyarıcılar, elçiler gönderilmiştir. Dehlevi, Hüccetullahi'l-Baliğa, thk. Eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut, 1990. c.1, s.253

⁹⁶⁷ Nahl, 16/102-103.

⁹⁶⁸ Şuara, 26/192-195.

⁹⁶⁹ İbrahim, 14/4.

⁹⁷⁰ Tevbe, 9/128.

peygamberlerin insanlardan gönderilmesi önemlidir. Çünkü onlar, içerisinde yaşadıkları toplumu ve o toplumda yaşayan bireylerin kudret ve yeteneklerinin derecesini iyi bilen özel kimselerdir. Ayrıca her varlık kendi cinsine eğilim gösterir. Bu durum yaratılışın gereğidir. "Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler."⁹⁷¹ ayeti bu olguya dikkat çekmektedir. Bunu tüm yaratıklarda görmek mümkündür. Bu yaratılışın bir gereğidir. İşte bu sebeple Allah Teâlâ peygamberleri, daha çok faydalı olabilmeleri, sorumlu oldukları görevlerini daha iyi bir şekilde yapabilmeleri ve böylece gönderildikleri toplumların da kendilerine karşı gereken saygı ve hürmeti gösterebilmeleri, davetini her hangi bir şüphe ve tereddüde düşmeksizin kabul edebilmeleri için hem cinslerinden olan insanlardan göndermiştir.⁹⁷²

İnsanlara kendi cinslerinden peygamber gönderilmesinin bir yararı da onlara örnek olmasıdır.⁹⁷³ Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: "Andolsun ki, Allah'ın Elçisinde, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnek vardır."⁹⁷⁴ İnsanlardan seçilmiş peygamber, ancak insanlara rehberlik edebilir. Onlara doğru yolu gösterir.

Kur'an, peygamberlerden Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in örnekliğine özel vurgu yapmaktadır: "İbrahim'de ve onunla birlikte olanlarda sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır."⁹⁷⁵ Elçinin, "güzel bir örnek" olarak tanımlanması; doğrusu onun, insanlığına yapılmış bir vurgudur. Çünkü örneklik; aynı özelliğe, niteliğe, yapıya sahip, aynı düzlemin varlıkları arasında söz konusu olabilir. Örnekliğin olduğu yerde denklik vardır. Denklik varsa, Resul'ün insanüstü olması kabul edilemez. Melek bir resul, ancak meleklerden oluşan bir topluma örneklik edebilir. Tabiatlarında kötülük bulunmayan ve ontolojik olarak farklı bir varlığın insanlara örnek ve rehber olması mümkün değildir.

Peygamber insan olarak tüm insanlık için bir modeldir. Zaman zaman insanların yapabileceği doğal hallerin ondan da sadır olması gayet doğaldır. Bununla

⁹⁷¹ A. İmrân, 3/164.

⁹⁷² Maturidi, Te'vilatü'l-Kur'an, c.2, s.463-464.

⁹⁷³ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 160.

⁹⁷⁴ Ahzab, 33/21.

⁹⁷⁵ Mümtetine, 60/4.

birlikte Peygamberler kendi içlerinde devamlı mücadele eden kimselerdir. Söz konusu mücadelelerinde onların hakikat ve fazilet tarafları her zaman daha ağır basmaktadır. Şayet onlar nefislerinden gelen zorlamalara katlanmasalardı, insanlara örnek olamazlardı.⁹⁷⁶

Hız. Peygamber'in normal bir insan olmasını kabullenemeyenler her dönemde buluna gelmiştir. Bir yoruma göre Peygamberler insanlardan farklı olarak, dünyevi değil semavi bir forma sahiptirler. Bu özellikleri, onların vahyi kavramasını ve Allah'ı müşahade etmesini sağlar. İnsani taraflarını ortaya çıkarır, melek'i aşmaya doğru hareket ederler. Karakter yönünden farklı olmakla beraber, üstün başarılarla ve büyük zaferler elde etmeye uygun yapıdadırlar.⁹⁷⁷ Bu görüşe göre nerdeyse peygamberlerin insan olma vasfı ortadan kalkmaktadır. Oysa Kur'an'da yer alan "De ki: "Rabbimin şanı yücedir, ben sadece beşer olan bir peygamberim."⁹⁷⁸ ayetiyle peygamberlerin insan olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Peygambere insanüstü vasıflar yüklemek, peygamberliğin doğasına zarar verdiği gibi, onların örnek olma özelliklerini de ortadan kaldırmaktadır.

Resul'ün vahiy alması⁹⁷⁹ onu insanüstü bir konuma çıkarmayacağı gibi, bir melek veya daha başka bir varlık da yapmaz. Yani Resul'ün vahiy alması, bu zamana kadar insan olarak yaşamış birisinin kimyasının ve biyolojisinin yok olmasına veya buharlaşmasına sebep olmaz. Çünkü insan-melek, insan-tanrı karışımı varlıklar sadece efsanelerde yaşar.⁹⁸⁰ Kur'an-ı Kerim, bu tür efsaneleri yaratan zihniyetle mücadele etmek, onların kurdukları sanal dünya yerine kendi gerçek dünyasını inşa etmek için gelmiştir. Allah'ın insana verdiği akıl, herkesin kendi yaptıklarından sorumlu olmasını, bu sorumluluğun da kişilerin güçleri ve kabiliyetleri ile orantılı olmasını gerektirir. Mutlak anlamda itaat ve taklit; kişinin aklının, irade yetisinin ve kabiliyetinin yok sayılması anlamına gelmektedir.⁹⁸¹

⁹⁷⁶ Bkz. Fazlur Rahman, Ana Konular, s.160-161.

⁹⁷⁷ Dehlevi, Tefhîmâtü'l-İlahiyye, Akademiyetü's-Şah Veliyullahü'd-Dehlevi, Haydarabad, ty, c.1, s.102.

⁹⁷⁸ İsrâ, 17/93.

⁹⁷⁹ Fussilet, 41/6.

⁹⁸⁰ İncilin en eski nüshalarının Yunanca olması, bu insan Tanrı karışımı anlayışın Hristiyanlığa girmesine neden olduğu sanılmaktadır. Peterich, Eckart, Küçük Yunan Mitologyası, 2.baskı, Ankara, 1959, s. 5-7; Barıman, A.Nurullah, Yunan Mitolojisi Tarihçesi, İstanbul, 1961, s. 5-7; Taberi, Camiu'l-Beyan, c.20, s.378..

⁹⁸¹ Peygamber bir gün hutbede Enfal suresi 60. ayeti okuyordu. Ayetin "ve eiddu lehüm mesteta'tüm" kısmını okuyunca dedi ki "Size haber vereyim mi? Kuvvet atmaktır, kuvvet atmaktır, kuvvet atmaktır". (Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac, el-Camiu's-Sahih, Kahire, 1978, İmara, 167.) Buradaki atmaktan kasıt ok, mızrak vb. şeyleri atmaktır. Bunun sebebi ise çok açıktır ki ihtiyaç duyulduğu anlarda yani düşmanla savaşırken düşmana karşı galip gelebilmek için yetenekli okçular yetiştirmektir. Bugün de Müslümanlar ordularına peygamberin sünnetini tatbik ediyoruz diye pilotluğu, gemi kaptanlığını, füze yapmayı değil de ok atmaya öğretmeye kalkarsa,

Yüce Allah'ın Peygamberlerinin insan oluşları, inkarcılar tarafından tuhaf karşılanmıştır.⁹⁸² Allah'ın bir insanla vahiy yoluyla iletişim kurup insanları hidayete çağırma larını kavrayamamışlardır. Bu kimseler peygamberlerin insan üstü birer varlık olmaları gerektiğini iddia ederek, onların birer melek ile desteklenmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bunu göremeyince de peygamberlere karşı gelmişlerdir.⁹⁸³ Onlar bu düşüncelerini pek çok peygambere karşı açıklamışlardır.⁹⁸⁴ Peygamberlerin yemeleri, içmeleri, gezmeleri yani normal birer insan olmaları dahi onlar tarafından yadırganmıştır.⁹⁸⁵ Aynı şekilde Mekke müşrikleri de Hz. Muhammed'in beşer oluşunu normal karşılamamışlardır. Onlar da geçmiş milletlerin peygamberlerine yaptıkları itirazları⁹⁸⁶ Hz. Muhammed'e karşı yapmışlardır.⁹⁸⁷ Peygamberlerin beşer oluşları ile ilgili inkarcıların itirazlarına Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde yer verilmiştir.⁹⁸⁸

Meleklerden bir peygamber gönderilseydi, Allah'ın onu insan kılığına sokacağı bildirilmiştir. Ayrıca Allah, şayet yeryüzünde yaşayanlar melek olsaydı ancak o zaman melek cinsinden bir peygamber göndereceğini belirtmiş, peygamberlerin sadece gönderilen topluluğun cinsinden olacağını beyan etmiştir.⁹⁸⁹ Şayet Allah, insanlara bir melek indirmiş olsaydı, elbette iş bitirilmiş olup, artık kendilerine göz bile açtırılmayacağını, başka bir deyişle helak edilip, pişmanlık için fırsat tanınmayacağını ifade etmektedir. Aslında peygamberlerin insan cinsinden

bu sünnete uymak değil, sünneti anlamamaktır. Bu verdiğimiz örnek uç bir örnek gibi gelebilir ancak, bu gün Müslümanların çoğunun zihninde peygambere tabi olma dendiği zaman bu tür bir peygamber tasavvuru bulunmaktadır. Çünkü İslam dünyasına şöyle kısaca baktığımız zaman sünnet diye yere oturup eliyle yemek yemeyi, onun o zaman bölgesel, iklimsel ve kültürel şartlar gereği giydiği elbiselerin benzerini giymeyi sünnete tabi olma olarak anlayanların sayısının hiç de azımsanamayacak miktarda olduğu görmekteyiz. Bu iki anlayış tarzı için bkz. Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara, 1997, s. 46-50.

⁹⁸² “O azabın sebebi şu ki, onlara peygamberleri apaçık deliller getirmişlerdi, fakat onlar: Bir beşer mi bizi doğru yola götürecekmiş? dediler, inkâr ettiler ve yüz çevirdiler”. Teğabün, 64/6 “Zaten, kendilerine hidayet rehberi geldiğinde, insanların buna inanmalarını sırf, "Allah, peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi?" demeleri engellemiştir.” İsra, 17/9.

⁹⁸³ Bkz. En'am, 6/8; Hud, 11/12; Furkan, 25/7.

⁹⁸⁴ Haşimi, M Ali, Kur'an'da Resulullah, çev. Nureddin Yıldız, İstanbul, 1987, s.12.

⁹⁸⁵ Derveze, Muhammed İzzet, Siretu'r-Resul, Kahire, 1984, I, s. 24-27

⁹⁸⁶ “Kavminden ileri gelen kâfirler dediler ki: "Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Bizden, basit görüşle hareket eden alt tabakamızdan başkasının sana uyduğunu görmüyoruz. Ve sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Bilakis sizin yalancılar olduğunuzu düşünüyoruz.”” Hud, 11/27.

⁹⁸⁷ “Onlar şöyle dediler: Bu ne biçim peygamber; yemek yiyor, çarşılarda dolaşıyor! Ona bir melek indirilmeli, kendisiyle birlikte o da uyarıcı olmalıydı!” Furkan, 25/7

⁹⁸⁸ Benzer ayetler için bakınız. Mü'minün, 23/34; Kamer, 54/24; İbrahim, 14/10.

⁹⁸⁹ “Eğer peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu insan sûretine sokardık.” En'am, 6/9. “Şunu söyle: Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten, peygamber olarak bir melek gönderirdik.” İsra, 17/95.

oluşları aklın kavrayamayacağı bir şey değil, aksine mesajın doğru anlaşılması açısından makul bir şeydir.

Peygamberler, vahiy almakla elbette ödüllendirilmişlerdir, fakat onlar beşer konumundan çıkarılmamışlardır. Tebliğ ettikleri dinin muhatabı olmaları bakımından da diğer insanlar gibi sorumlu tutulmuşlardır.⁹⁹⁰ Yani onlar da diğer insanlar gibi Allah'ın emir ve yasaklarına muhataptırlar.⁹⁹¹

İbn Haldun'a göre, Tanrı peygamberi kamil bir surette yaratmıştır. Peygamberler, istedikleri zaman beşeri hallerinden sıyrılarak "meleklik" halini alabilirler. İşte bu vahyin geldiği haldir. Peygamberler yaratılış olarak kötü sayılan hallerden uzak ve ilahi aleme gözlerini dikmiş insanlardır. Bu özellikleriyle onlar, istedikleri zaman tanrısal aleme dalabilir ve beşeriyetten melekliğe yükselerek yukarı alemde itikat, amel ve ahlaka dair bilgiler alabilirler. Peygamberler almış oldukları hüküm ve emirleri insanlara bildirdiklerinde ise hemen meleklikten beşeriyete dönerler.⁹⁹² Her insanın vahyi alabilecek tabiatı yaratılmadığını sadece peygamberlerin vahyi alabilecek konumda yaratıldığını ortaya koymak ve diğer insanlara niçin vahyedilmediğini temellendirmek için İbn Haldun'un bu çeşit bir açıklama yaptığı anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın özellikle Hz. Muhammed'in beşer ve elçi oluşuna yönelik vurgusu ciddi anlamda Müslüman kültürü tarafından ihmal edildiğini söylemek mümkündür. Kur'an'ın Hz. Muhammed hakkında belirlediği tasarımın ana teması, onun bir elçi olarak ilahi mesajları insanlara iletmekle görevli olduğundan ibarettir. Ancak onun ölümünden kısa bir süre sonra Müslümanlar bu Kur'an tasarımının ötesinde, ona insanüstü nitelikler atfetme arayışına girmişlerdir. Onun sözleri, hal ve hareketleri, giyim kuşamı, tercih ettiği yiyecekler, özellikle yaşamının şekilsel boyutu her Müslüman birey için ideal hale gelmiştir. Artık Peygamber ve uygulamaları örneklik oluşturmaktan çıkarak, Kur'an'la eşdeğer zaman ve mekân dışı bir ölçütlüğe dönüşmüştür. Mistik ve mitolojik hikayelerin de eklemlenmesiyle Peygamberin

⁹⁹⁰ "Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!" (A'raf, 7/6).

⁹⁹¹ Konu ile ilgili olarak A'raf suresi 6-10. ayetlerde şöyle buyrulmaktadır. "Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz. Ve onlara olup bitenleri tam bir bilgi ile mutlaka anlatacağız. Biz, onlardan uzak değiliz. O gün tartı haktır. Kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır. Doğrusu biz sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!"

⁹⁹² Bkz. İbn Haldun, Mukaddime, c.1, s.229-235.

hayatı farklı bir boyut kazanmıştır. Kur'an, Onun Kur'an'dan başka mucizesinin olmadığını ve yegâne görevinin de ilahi mesajları insanlara iletmek olduğunu bildirmektedir. Buna bağlı olarak Hz. Muhammed, akıl dışı her türlü mitolojik hikâyeyi ve özellikle kişiye tapınmayı şiddetle reddetmiştir. Ancak çok geçmeden O, etrafı efsanevi hikâyelerle ve hissi mucizelerle çevrili, insanüstü nitelikler taşıyan bir ideal kişiliğe dönüşmüştür. Görünürde İslam'ın kalbi, ilahi mesajları insanlara ileten elçi değil, elçinin getirdiği Kur'an'ın kendisi olsa da, peygamber'in her yönüyle kişiliği dinsel yaşamın amacı haline dönüşmüştür. Bunun iyi niyete ve Peygamber'e duyulan sevgiye dayalı olması, gerçeği değiştirmemektedir.

Peygamberlerin korunmuşluğu konusunda onların büyük ve küçük günahlardan arındırılmış olduğu fikri, en çok kabul gören bir fikirdir. Mutezile alimlerinin düşüncesi, onlardan büyük ve küçük günahlardan hiçbirinin ortaya çıkmayacağıdır. Çünkü Mutezili düşünce açısından günah işleyen bir kimse, mümin niteliğini kaybetmektedir. Başkaları için uygun görmedikleri bir niteliği, peygamber için de uygun görmemeleri Mutezili düşünce açısından tutarlıdır. Ehl-i Sünnet'e göre de peygamberler nübüvvetten sonra büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır. Gerçekte peygamberlerin korunmuşluğunu Allah-nebi arasındaki sözlü iletişime indirgemek daha tutarlı olacaktır. Bunun anlamı, peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahyi değiştirmek, gizlemek vs. gibi vasıflara maruz bırakmadan insanlara tebliğ etmeleridir. Çünkü, peygamberler diğer insanlardan Allah'tan vahiy almaları yönüyle ayrılmaktadırlar. Öyleyse, korunmuşluk niteliğini onların diğer insanlardan ayrıldıkları alana hasretmek daha tutarlı olmaktadır. Ayrıca, Kur'an peygamberlerin sosyal hayatta hatalardan arınmadıklarına dair olayları aktarmaktadır. Belki de bu anlatımlar, peygamberlerin beşeri niteliklerini vurgulamaya dönük olarak aktarılmaktadır.

Önde gelen sufi önderler Hz. Muhammed'in bütün peygamberler arasında ayrı bir yerinin olduğunu düşünür. Onlar açısından Hz. Muhammed'in tarihin bir döneminde Allah tarafından bir elçi olarak seçilmesinden ve ilahi mesajları tebliğle görevlendirilmesinden daha önemli olan husus, onun ezeli bir tabiata sahip olmasıdır. Sufi teoloji onun ezeli bir tabiata sahip oluşunu, "Adem henüz balçıkla su arasındayken, yani insanoğlu henüz yaratılış sürecindeyken ben peygamberdim" rivayetine dayandırmaktadır. Böylece Hz. Muhammed ilahi bilinçle

özdeşleşmesinden dolayı Tanrısal, yaratılmış alemle ilişkisinden dolayı da beşeri nitelikleri şahsında taşıyan insan-ı kamil modelin biricik temsilcisi konumundadır. Bu durumda insan-ı kamil örneği Tanrı'nın görünen alemde tecelli eden bilincinden başka bir şey değildir.⁹⁹³

İsfehânî, "elçinin gönderilmiş olduğu insanları kendisinden daha büyük olana yöneltmemesi için kendisinden affedilmesi kolay olsa bile herhangi bir zellenin ortaya çıkmaması gerekir"⁹⁹⁴ derken, bunu onların güzel ahlaka sahip olmalarıyla ilişkilendirmekte ve ismetin onların günahlara güç yetirmeyecek şekilde engellenmiş oldukları görüşünü yadsımaktadır. Ona göre "ismet; lügatte şiddetli engelleme anlamına gelir. Bu da ya zorlama ya da engelleme ve emir ile olur. Elçinin küfür, fisk, işlerinde yalan söylemek, hükümlerinde bilgisizlikten korunmuş olması gerektiğinde alimler icma etmişler fakat elçilerin korunmuşluklarının şekli konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimisi korunmuşluğun onları günahlardan engelleyen bir engel olarak Allah'ın bir fiili, kimisi "Andolsun, kadın ona istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı"⁹⁹⁵ ayetinde belirtilen Yusuf'un durumunda olduğu gibi açık bir işaret ile onların isteklerinin giderilmesidir. Bunun da, onların seçilmiş olmaları ve yüceliklerinden dolayı olduğunu belirtmişlerdir. Muhakkiklere göre, onların korunmuşlukları, "elçilik için seçilenin nitelikleri olarak güzel hasletlerin onlara özgü kılınmasıdır"⁹⁹⁶ İsfehânî'ye göre, onların günahlara güç yetiremeyecek şekilde günahlardan engellenmiş olduklarını söyleyenlerin görüşü hatalıdır. Çünkü Allah insanı diri, düşünen, ayırt edici ve seçen olarak yaratmıştır.

Kur'an, insanın yolunu kendisinin belirlediğini belirtir. "O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder"⁹⁹⁷ ve "Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu göstermedik mi?"⁹⁹⁸ ayetleri bu gerçeğe işaret eder. İnsanı bu yapıdan çıkarmak, onu insanlıktan çıkarmaktır. Çünkü bu insan olmanın özelliklerindendir. Bu nedenle Allah, elçisine "De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir

⁹⁹³ İbn Arabî, Fususu'l-Hikem, s.214; Abdurrahman el-Vekil, Hazihi Hiye's-Sufiyye, Beyrut 1984, s.74-75,77; Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaeddin, Camiu'l-Usul, "Hakikat-ı Muhammediyye" mad. 1287 H, s.98-14; Krş: Ay, Mahmut "Sufi Teolojinin Peygamber Algısı, s.34-35.

⁹⁹⁴ İsfehânî, Ragıb, el-İtikâdât, thk. Simrân el-İclî, Beyrut 1988, s.126.

⁹⁹⁵ Yusuf, 12/24.

⁹⁹⁶ İsfehânî, el-İtikâdât, s.142-143.144.

⁹⁹⁷ Dehr, 76/3.

⁹⁹⁸ Beled, 90-7-9.

insanım. Bana, ‘Sizin ilâh’ınız ancak bir tek ilâhtır" diye vahyolunuyor”⁹⁹⁹ buyurmaktadır. Kendisinde günahın gerçekleşmesi mümkün olmayandan, taatin gerçekleşmesi de mümkün olmaz. Çünkü bu ikisi karşıttır. Kim kendisinin itaatkar olarak nitelenmesini gerektirmeyecek uygun bir fiil işlerse, o kimse sevabı da hak etmez. Muhammed’in gücü günah işlemeye yetmeseydi, "Eğer Allah’a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar"¹⁰⁰⁰ denmez ve diğer void ifadeleri söylenmezdi. Bu nedenle onun kötülük işlemekten çevrildiğini söylemek de doğru değildir. Çünkü bu onu sevabı hak etmekten de çıkarır. Allah’ın "Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı" sözü, Rabbinin burhanını hatırlaması için ona isteğinin olmamasını gerektirir. Allah elçisine "Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara meyledecektin"¹⁰⁰¹ demektedir. Öyleyse ismet, daha önce zikrettiğimiz pek çok hasletin bir araya gelmesiyle gerçekleşir. İsfehânî’nin elçilerin ismet niteliği hakkındaki görüşlerini de, onun elçiler için gerekli haller konusundaki görüşleri ile birlikte değerlendirmek gerekir. Çünkü o, ismet niteliğini elçinin bu hallere sahip olması şeklinde açıklamaktadır. İsfehânî, elçinin küfür, fiske, işlerinde yalan söylemek, hükümlerinde bilgisizlikten korunmuş olması gerektiğinde alimlerin icma ettiklerini fakat elçinin korunmuşluğunun biçimi konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmektedir.¹⁰⁰² Kelamcılar, elçinin korunmuşluğu öğretisiyle, aslında elçinin tebliğ ettiği vahyin Tanrı tarafından kendisine indirildiğini güvence altına almak istemektedirler.

İsfehânî’nin de işaret ettiği gibi korunmuşluk öğretileri, elçiyi günahlardan engelleyen bir engel olan Allah’ın bir fiili, kimisi açık bir işaret ile elçinin kötü bir fiile dönük isteğinin giderilmesi, onların küçük suçları ve günahları yapacakları ve bunun da onlara engel olacağı şeklindedir.¹⁰⁰³ Fakat bütün bu tanımlarda korunmuşluk öğretisi, elçinin tüm fiillerini içerir şekilde yapılandırılmaktadır. O kendi öğretisini ise, elçinin korunmuşluğunun elçilik için seçilenin nitelikleri olarak

⁹⁹⁹ Kehf, 18/110.

¹⁰⁰⁰ Zümer, 39/65.

¹⁰⁰¹ İsrâ, 17/74.

¹⁰⁰² İsfehânî, İtikâdât, s.142. İsfehânî, ismetin lügatte şiddetli engelleme anlamına geldiğini; bunun da ya zorlama ve ya da engelleme ve emir ile olduğunu söylemektedir. İsfehânî, İtikâdât, 142; İsfehânî, Ragıb, Müfredât, 504.

¹⁰⁰³ Elçinin açık bir işaret ile kötü fiile dönük isteğinin giderilmesi olarak korunmuşluğu tanımlayanlar “Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı” (Yusûf 12/24) ayetine atıfta bulunmaktadır. Bkz. İsfehânî, İtikâdât, s.143

belirlediği güzel hasletlerin onlara özgü kılınması olarak belirlemekte ve bunun muhakkiklerin de görüşü olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰⁴

Bu açıklama, insan türünün bir ferdi olan elçilerden ona ait özelliklerin soyutlanmasının imkansızlığı üzerine inşa edilmektedir. İsfehânî, her ne kadar elçilerin beşeri niteliklerinin vurgulanması için ayetlere atıfta bulunmakta ise de, asıl olarak bu akli bir açıklamadır. İsfehânî, korunmuşluğun elçilerin günahlara güç yetiremeyecek şekilde engellenmiş olmaları şeklinde anlaşılmasını olumsuzlamada tutarlıdır. Ancak onun, elçilerin insan türünün diğer fertlerinden farklı yaratılmış oldukları düşüncesinde tutarlı olmadığı söylenebilir. İsfehânî'nin, Allah insanların cibilliyetini farklı kıldığı, bu nedenle Allah'ın "O, bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır"¹⁰⁰⁵ dediği, Allah'ın bazılarını savaş için daha elverişli, bazılarını çiftçilik için, bazılarını da ilim için daha elverişli kıldığı, aynı şekilde onlardan bazılarını da nübüvvet ve risalet için daha elverişli yarattığı, bu nedenle de Allah'ın "Şüphesiz biz onları, ahiret yurdunu düşünme özelliği ile ihlâslı kimseler kıldık. Şüphesiz onlar, bizim katımızda hayırlı, seçkin kimselerdendir"¹⁰⁰⁶ dediği¹⁰⁰⁷ şeklindeki görüşünün de tutarlı olmadığı görülmektedir. Çünkü insanların meslek bakımından farklılıkları ve bazı işler için elverişli olmaları, onların doğuştan gelen özelliklerinin de ötesinde çevresel şartlardan kaynaklanmaktadır.

Halbuki Hz. Muhammed de dahil hiç bir Peygamberler uluhiyyet sıfatlarından hiç birisine sahip değildirler. Vahiy alma ve risalet görevi onlara uluhiyyete ait hiçbir şey kazandırmaz.¹⁰⁰⁸ Ancak Yahudiler Uzeyr'e, Hristiyanlar da İsa'ya uluhiyyet sıfatları yüklemişlerdir. Onların bu davranışları Allah tarafından Kur'an'da yerilmiş ve bu inançları sebebiyle onların küfre düştükleri ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁹

Peygamberi yüceltme adına bu tür söylemler, onu insanlardan uzaklaştırdığı gibi, örnek alınabilirliği de oldukça zorlaşmaktadır. Peygamberleri tanımanın ilk aşaması, onların bir insan olduğunu kabul etmektir. Peygamberler, insanlar arasından seçilmiş olup, Allah'tan vahiy almaları dışında insanlardan bir farkı yoktur. Ne var ki geleneksel Müslüman kültürde, peygamberlere ve özellikle de Hz. Muhammed'e ayrı

¹⁰⁰⁴ İsfehânî, İtikâdât, s.143.

¹⁰⁰⁵ En'âm, 6/165.

¹⁰⁰⁶ Sad, 46-47.

¹⁰⁰⁷ İsfehânî, İtikâdât, s.144.

¹⁰⁰⁸ Gölcük, Şerafettin-Toprak Süleyman, Kelam, s.276.

¹⁰⁰⁹ Bkz. Tevbe, 9/30-31; Maide, 5/17,72.

bir form biçilmiş ve üstün vasıflarla adeta insanüstü bir varlık konumuna yükseltilmiştir. Bu, peygamber gerçeğini anlamayı zorlaştırdığı gibi, dikkatlerin, getirdiği mesaj üzerine değil, peygamberin şekli ve niteliğinin üzerine çekilmesine neden olmuştur.

b. Peygamberlerin Elçi Olması

Elçilik, kelam ilminin temel konularından birisidir. Allah elçi aracılığıyla insana vahiy indirmekte ve elçi de kendisine indirilen vahiy doğrultusunda insana rehberlik etmektedir. Allah'ın, kendisi ile insan arasındaki iletişim için insan türüne ait bir bireyi görevlendirmesi, bir iman esası olarak belirlenmiştir.

Türkçede elçilik sözcüğüyle ifade ettiğimiz kurum, Arapçada nübüvvet ve risâlet sözcükleri ile ifade edilmektedir. Bu olgunun karşılığında iki sözcüğün kullanılması, hem bu sözcüklerin ifade ettikleri anlam farklılığı ve hem de bunların Kur'an'da ayrı olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Elçinin Arapça karşılığı resul'dür. Resul kelimesi r-s-l kökünden türemiş olup, gönderilmiş, elçi, belli bir mesaj ve sözü taşıyan, belli bir görev verilerek bir yere gönderilen kimseye denir.¹⁰¹⁰ Aynı kökten türeyen irsal, yöneltmek, tevcih etmek ve göndermek anlamına gelmektedir.¹⁰¹¹ Resul, birisine teslim etmek üzere mektup verilen kişi anlamına da gelmektedir.¹⁰¹² Kur'an'da peygamberler için resul¹⁰¹³ kelimesi kullanıldığı gibi mürsel¹⁰¹⁴ kelimesi de kullanılmıştır. Risalet ise gönderilen mesaj, peygamberlik görevi anlamına gelmektedir.¹⁰¹⁵

Elçi, günümüzde terim anlamı olarak bir hükümdarın ya da bir devletin başka bir hükümdara ya da devlete gönderdiği temsilci,¹⁰¹⁶ başka bir tanıma göre bir devlet tarafından diğerine gönderilen ve orada kendi devletini temsil eden kimse anlamına gelmektedir.¹⁰¹⁷

Elçilik, İslam dünyasında en çok istismar edilen makamdır. Müslüman kültüründe ortaya çıkan her türlü inanç ve düşünce akımı, her ne zaman özgünlük ve meşruiyet tartışması gündeme gelse, belki de Kur'an'dan daha çok peygamberin

¹⁰¹⁰ Cürcani, Ta'rifat, "rsl" md.

¹⁰¹¹ Zebidi, Tacu'l-Arus, c.29, s. 72.

¹⁰¹² İbn Füre, Mücerred, s.174.

¹⁰¹³ Bakara, 2/87,101,143,214,285; Ali İmran 3/32,53,81,86.

¹⁰¹⁴ A'raf, 7/75; Rad, 13/43.

¹⁰¹⁵ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, "rsl" md.

¹⁰¹⁶ Büyük Larousse, İstanbul, ty., c.7, s. 3605, Elçi mad.

¹⁰¹⁷ Örneklerle Türkçe Sözlük, MEB, Ankara, 1995, c.1, s. 817.

otoritesine referansta bulunmuştur. Bu duruma sufi geleneğinde daha çok rastlanılmaktadır. Sufi literatürün peygamberin batını öğretisi olduğu yönündeki iddiayı destekleme adına, çok sayıda hadis kullanma ve bu otoriteye gelişigüzel referansta bulunma tasavvufta yaygın bir alışkanlık olarak görülmektedir. Bunun da ötesinde sufi gelenek, tasavvufi doktrinin ve pratiğin İslam'a uygunluğu konusunda kuşku duyanların eleştirilerine maruz kaldığında, hadislerin otoritesine sığındığı bilinmektedir. Bu durum, sufilerin, hadis alanında zayıf olmakla suçlanmalarına neden olmuştur.¹⁰¹⁸

Cürcani resulü, Allah'ın hükümlerini insanlara ulaştırmakla görevlendirdiği kişi şeklinde tanımlamıştır.¹⁰¹⁹ Taftazani risaleti, insanlarla Allah arasında elçilik yapmak¹⁰²⁰ olarak açıklamıştır. Buradan çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, resulun yani peygamberin görevi Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştırmaktır. Isfahani resulü, bir yerde sözü yüklenen, başka bir yerde peygamberliği ve sözü yüklenen şeklinde açıklamıştır. O, "Allah'ın resulü" ile bazen meleklerin, bazen de peygamberlerin kastedildiğini belirtmektedir.¹⁰²¹

Risalet, Allah'ın kendisine vahy ettiği bilgileri insana tebliğ etmek için insanlar arasından seçtiği kişinin sıfatıdır. Bu sıfat, risalet olarak isimlendirildiği gibi, nübüvvet ve biset olarak da isimlendirilmektedir. Risalet bir kişinin sıfatı olarak da Kur'an'da kullanılmıştır. Bu kavram, Kur'an'da "Rabb'ın risaleti"¹⁰²² olarak, Allah ile ilişkili olarak kullanılmaktadır.

Nübüvvet, kelim ilminin bir konusudur ve semiyat konuları arasında yer alır.¹⁰²³ Risalet, kendisine bir kitap ve şariat verilen otoriteye işaret ettiğinden, nübüvvetten daha özel bir anlama sahiptir. Bu nedenle kelimciler, kapsam itibarıyla

¹⁰¹⁸ Sufiler tarafından Hz. Muhammed'le ilişkilendirilen sözler ve anekdotlar incelendiğinde bunların sahih olarak kabul edilen hadis kaynaklarının kriterlerine ve ilmi standartlara uymadığı ya da kuşku olduğu görülür. Hadis rivayeti konusunda yeterince titiz davranmayan sufilerin hadisleri sahih olup olmadıklarına bakılmaksızın özellikle sufi paradigmayı ve buna dair kurguları destekleme, halkı uyarma, öğüt verme adına kullandıkları gözlemlenebilir. Sufi teorisyenlerin hadis rivayeti konusundaki yaklaşımları için bkz. Mekki, Ebu Talib, Kut'u'l-Kulub, Mısır, 1310, c.1, s.176-178.

¹⁰¹⁹ Cürcani, Ta'rifat."rsl" md.

¹⁰²⁰ Taftazani, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefi, ty, yy, s. 61.

¹⁰²¹ Isfahani, Ragıb, Müfredat, s. 195.

¹⁰²² Bkz. A'raf, 7/79.

¹⁰²³ Ehl-i Sünnet kelim sistematığı, iki temel bölümden oluşur. Bunlar da; Akliyyat ve semiyat konularıdır. Akliyyat bölümü; zat, sıfat, fiillerin yaratılması (halk'u ef'ali'-İbâd) ve iyilik ve kötülük (husn ve kubh) konularıdır. Bu sistematığın semiyat konuları ise nübüvvet ile başlamaktadır. Nübüvvet, mead, el-esma ve'l-ahkam ve imamet konuları şeklinde oluşan semiyat konularının nübüvvet ile başlaması, diğer semiyat konularının, nebi tarafından verilen haberler ile bilinmesinden ötürüdür. Ehl-i Sünnet kelim sistematığının bu şekildeki tasnifi için bkz. İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm, Mektebetu'l-Mütenebbî, Kahire, ty., 270-414. Mutezile kelim sistematığında ise bu konu beş temel prensipten biri olan adalet içerisinde yer almaktadır. Bkz. Abdulcebbar, Kadı, Şerh'u Usuli'l-Hamse, s.299- 608.

daha geniş olan bir kavramla konuyu isimlendirmişlerdir. Nebi kavramının hangi kökten türediği konusunda kelimcılar arasında farklı anlayışlar olsa da, nebi kavramı, "Allah'ın, kendisine indirdiği vahyi tebliğ etmek için gönderdiği insan"¹⁰²⁴ olarak tanımlanmaktadır. Nübüvvet ise bu kişinin sıfatıdır. Hangi kökten türemiş olduğu hakkında kesin bir görüş birliği bulunmasa da¹⁰²⁵, Allah tarafından insanlara gönderilen elçiye işret etmektedir.

Geleneksel teolojide, nübüvvetin gerekliliğini savunan Müslüman teologlar vardır. Peygamber göndermenin gerekliliği, insanın vahye olan gereksiniminden ortaya çıkmaktadır. Bu gereksinim, insanın yaratılış misyonu ile ilişkilidir. Tanrı insanla iletişim kurmak istemektedir. İnsanın fiillerinden sorumlu olduğu ilkesi akli bir gerçeklik olduğuna göre, bu sorumluluğun insana açık ve kesin olarak iletilmesi gereklidir. Peygamber, Allah'tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri insanlara aktarmakla ve açıklamakla görevli kişidir. Allah-insan iletişimini sağlamak için insanlar arasından seçilmiş bir elçiye vahy edilmesi, insanların yararına olan ilkelerin ona bildirilmesi aklen mümkündür.

Allah'ın insanlar arasından bir bireyi elçi olarak seçmesi konusundaki yargı, genel olarak vâcib, mümkün ve müstahil olarak nitelenmektedir. Allah'ın elçi göndermesinin vacip olduğu yargısı, filozoflara ve Mutezileye aittir. Mutezileye göre, Allah'ın elçi göndermesi vaciptir. Abdulcebbar, Allah'ın elçi göndermesinin güzel olduğu ve bundan kastın da her türlü kötülüğün ondan olumsuzlanması gerektiğini; Allah'ın elçi göndermede doğru bir amacı olunca ondaki bütün kötülüklerin de olumsuzlanmış olacağından hareketle onun vacip olduğunu söylemektedir.¹⁰²⁶ Ehl-i Sünnet alimleri de Mutezile ve filozofların elçilik konusundaki vacip yargılarına işaret etmektedirler.¹⁰²⁷ Ehl-i Sünnet, hiçbir fiilin Allah için vacip olmayacağı genel yargısından hareketle, Allah'ın elçi göndermesinin de mümkün olduğu yargısında bulunmaktadır. Gâzâlî, Allah'ın kullar için aslah olanı yapmasının vacip olmadığını, Allah'ın elçiler göndermesinin vacip olmadığını, göndermesi durumunda bunun kötü ve muhal olmadığını; aksine mucizeler ile

¹⁰²⁴ Taftâzânî, Saduddîn, Şerhu'l-Makâsîd, thk. Abdurrahmân Umeyre, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1989, 5/5.

¹⁰²⁵ İcî, nebi kelimesinin lügat yönünden farklı köklerden türemiş olabileceğini ileri sürmektedir. Bunlar da, Allah'tan haber verdiğinden ötürü "nebe" kelimesinden türemiş olarak haber veren manasında olduğu, halinin yüceliğinden dolayı yücelik anlamına gelen "nübüvve"den türediği, Allah'a bir yol olmasından ötürü yol anlamına gelen "nebi"den türediği şeklindedir. Bkz. İcî, el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm, s.334; Taftâzânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefî, 5/4.

¹⁰²⁶ Abdulcebbar, el-Muğnî, c.15, s.19.

¹⁰²⁷ Bkz. İcî, el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm, s.342.

onların doğruluğunu açığa çıkarmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Allah'ın varlığını kabul ettikleri halde onun elçi göndermesini yadsıyan Müslüman olarak nitelenen herhangi bir ekol veya kişi mevcut değildir. Elçilere imanın bir iman nesnesi olması nedeniyle asıl olarak elçiliği inkar eden bir görüşün, İslami anlayışları içerisinde kabul etmek de imkansızdır.¹⁰²⁸ Peygamberliğin varlığını kabul etmeyen biri için Peygamberliğin imkanından bahsetmek imkansızdır. Çünkü biz Tanrı'nın daha önce elçiler gönderdiğini bilmiyorsak elçinin O'nun tarafından gönderildiğini de asla bilemeyiz.¹⁰²⁹

R-s-l kökünden türeyen kelimeler Kur'an'da beş yüz on üç yerde geçmektedir.¹⁰³⁰ Bu kökten türeyen kelimelerden yetmiş bir tanesi peygamberlikle alakalı olmayıp değişik anlamlarda kullanılmıştır. Bunlardan bir kısmı meleklerden olan elçiler,¹⁰³¹ başka bir kısmı insanlardan her hangi bir iş için görevlendirilen kişiler,¹⁰³² diğer bir kısmı da rüzgar,¹⁰³³ sel,¹⁰³⁴ ses,¹⁰³⁵ tufan, çekirge ve haşere¹⁰³⁶ gibi bir kısım milletleri cezalandırmak için gönderilenler için kullanılmıştır.

İşte bu kullanımlardan bir kısmı peygamberlerin görevlerinin elçilik olduğunu beyan ederken onların elçilik yönlerine vurgu yapmaktadır. Peygamberlerin elçilik yönlerine vurgu yapan ayetlerden bazıları şunlardır.

"Nitekim kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir elçi gönderdik."¹⁰³⁷ "Hud: "Ey kavmim! ben beyinsiz değilim; fakat ben âlemlerin Rabbinin gönderdiği bir elçiyim" dedi."¹⁰³⁸ "Musa dedi ki:"Ey Firavun! Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim."¹⁰³⁹ "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin

¹⁰²⁸ Gâzâlî, el-İktisâd, s.102; Ehl-i Sünnetin Allah'ın elçi göndermesinin mümkün olduğu yargısı için bkz. İcî, el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm, s.342.

¹⁰²⁹ Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik, İstanbul 2003, s. 250.

¹⁰³⁰ Abdalbaki, M.Fuad, el-Mu'cemu'l-Müfehres, rsl mad.

¹⁰³¹ Elçi kelimesinin Kur'an'da melekler için kullanıldığı yerlere şu ayetler örnek verilebilir. Meryem'e çocuk hibe etmek için gelen melek (Meryem, 19/19), vahiy meleği Cebrail (Hakka, 69/40; Tekvir, 81/31), ruhları alan melek Azrail (En'am, 6/61; A'raf, 7/37), insanların yaptıklarını kaydeden kiraman katibin melekleri (Yunus, 10/21; Zuhuruf, 43/80), Lut'a yardım için gelen melekler (Hud, 11/81; Hicr, 15/ 61), İbrahim'e çocuğu olacağını müjdelemek için gelen melekler. (Hicr, 15/57; Zariyat 51/31)

¹⁰³² Sebe melikesinin Süleyman'a gönderdiği elçi. (Neml, 27/35)

¹⁰³³ İsra, 17/69; Zariyat 51/41; Hakka, 69/6; Rum, 30/51; Ahzab, 33/9; Fussilet 41/16; Ankebut, 29/40 ve Kamer, 54/19, vd.

¹⁰³⁴ Sebe, 34/16.

¹⁰³⁵ Ankebut, 29/40; Kamer, 54/31.

¹⁰³⁶ A'raf, 7/133.

¹⁰³⁷ Bakara, 2/151.

¹⁰³⁸ A'raf, 7/67.

¹⁰³⁹ A'raf, 7/104.

sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." ¹⁰⁴⁰ "Muhammed Allah'ın elçisidir."¹⁰⁴¹

Burada anlamlarını verdiğimiz ayetlerde ve diğerlerinde¹⁰⁴² öne çıkan vurgu peygamberlerin elçi oluşlarıdır. Ayetlerde hem Hz. Muhammed, hem de Kur'an'da zikredilen Nuh, Hud, Salih, Lut, Şuayb, Musa ve İsa gibi peygamberlerin, peygamber oldukları vurgusu yapılmaktadır. Peygamberlerin ilk olarak üzerinde durdukları şeyin başında, kendilerinin, sadece birer elçi olduklarını beyan edişleri gelmektedir. Buradan da açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, peygamberlerin görevleri elçiliktir. Yani peygamberler Allah ile insanlar arasında birer elçidirler. Elçi olmaları nedeni ile Allah'tan aldıkları vahyi insanlara herhangi bir değişikliğe uğratmadan aynısı ile ulaştırmaları söz konusudur. Nitekim Kur'an'da: "Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır" ¹⁰⁴³ buyrulmaktadır. Yukarıdaki ayette görüldüğü üzere Peygamberler elçilik görevi gereği tebliğ yapmazlarsa Allah'ın elçiliğini yapmamış olacakları bildirilmiştir. Bu sebeple elçi, kendisini elçilik görevi ile görevlendiren kimsenin emrinin dışına çıkamaz.

Peygamberler için çeşitli olaylar karşısında ikaz edilme durumu gerçekleşmiş, ¹⁰⁴⁴ ancak özel bir görevle görevlendirildikleri için ve kendilerine yapılan ikazlara hemen uydukları için azledilme durumu gerçekleşmemiştir. Ancak Yunus peygamber örneğinde olduğu gibi önce cezaya çarptırılmış ve sonra bağışlanmıştır. ¹⁰⁴⁵

Yunus'un halkı Yunus şehirden ayrıldıktan sonra durumun ciddiyetini anlamışlar, geçmiş milletlerde olduğu gibi başlarına toptan yok edilmeye sonuçlanacak bir cezanın gelebileceğini düşünerek hepsi birden Allah'a iman

¹⁰⁴⁰ Ahzab, 33/40.

¹⁰⁴¹ Fetih, 48/28.

¹⁰⁴² Bkz. Bakara, 2/129; Ali imran, 3/49,164; Nisa, 4/79; A'raf, 7/67; İsra, 17/93; Ta-Ha, 20/134; Mü'minin, 23/32; Kasas, 28/47; Hucurat, 49/3,7, Zariyat, 51/52, Münafikun, 63/1,5; Hakka, 69/10,40; Müzzemmil, 73/15-16; Tekvir, 81/19; Şems, 91/13; Beyyine, 98/2; Şuara, 26/16, 105-110, 124-129, 160-164, 176-180, Saf, 61/5, Saf, 61/6, Duhan, 44/13, 17-18; Zuhruf, 43/ Maide, 5/67. 46, A'raf 7/158.

¹⁰⁴³Maide, 5/67.

¹⁰⁴⁴ Hz. Adem'in Allah'ın emrini ihmal edip çiğnediği için cennetten çıkarılması (Bakara, 2/36), Hz. Nuh'un oğlunun boğulması sonucunda Allah'a "Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vâdin ise elbette haktır. Sen hakimler hakimisin." (Hud, 11/45) şeklindeki yakarışı ile ilgili olarak "Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim" denilerek ikaz edilmesi (Hud, 11/46-47), Hz. Yunus'un kavmine kızıp onlardan ayrıldıktan sonra gemiye binmesi sonucunda denize atılıp balığın yutması ile bir nevi cezaya çarptırılması (Saffat, 37/139-148), Hz. Muhammed'in Abdullah ibn Ümmi Mektum (Abese, 80/1-10), Bedir esirleri (Enfal, 8/67) gibi konularda uyarılması, bunlara örnek teşkil etmektedir.

¹⁰⁴⁵ Saffat, 37/139-148; Enbiya, 21/87; Yazır, Hak Dini, c.6, 4072-4075.

etmişlerdir.¹⁰⁴⁶ Yunus geri döndüğünde onları Allah’a inanır halde bulmuştur.¹⁰⁴⁷ Bir örnek bile olsa yukarıdaki olay peygamberlerin elçilik görevlerini yapmadıkları zaman bir şekilde cezalandırılacağını şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde göstermektedir.

Elçilik görevinde elçi verilen görevin dışına çıkamaz, aldığı göreve her hangi bir ilave yapamadığı gibi herhangi bir eksiklik de yapamaz. Yani peygamberler Allah’tan almış oldukları vahye, ne herhangi bir ilave yapabilirler ve ne de eksiltme yapabilirler. Bu duruma şu ayette açık bir şekilde vurgu yapılmaktadır. "Belki de sen müşriklerin: "Ona bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi!" demelerinden ötürü sana vahyolunan ayetlerin bir kısmını duyurmayı terk edeceksin ve bu yüzden ruhun daralacaktır. İyi bil ki sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir."¹⁰⁴⁸

Peygamberler, elçilik konum ve görevleri sebebi ile aldıkları vahyi insanlara iletirler. Bu durum şu ayetlerde çok açık bir şekilde tüm insanlığa bildirilmiştir. "Andolsun senden önce de peygamberler gönderdik ve onlara da eşler ve çocuklar verdik. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber bir ayet getiremez."¹⁰⁴⁹ Şu ayette de aynı duruma işaret edilmiştir. "Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var, durumlarını sana bildirmediğimiz kimseler de var. Hiçbir peygamber Allah'ın izni olmaksızın herhangi bir ayeti kendiliğinden getiremez."¹⁰⁵⁰

Risalet sahibinin bilgi kaynaklarından biri de vahiydir. Vahiy, Allah-insan iletişimine ait sözlü dilin oluşturduğu bir araçtır. Vahyin amacı, ilahi emir ve yasakların insana iletilmesidir. Peygamberin rolü ise, Allah’tan vahyi almak ve aldığı bu vahyi insana tebliğ etmekten ibarettir. Vahyin peygambere inişi hakkında bilgimiz

¹⁰⁴⁶ “Yunus'un kavmi müstesna, halkını yok ettiğimiz ülkelerden herhangi bir ülke halkı, keşke kendilerine azap gelmeden iman etse de bu imanları kendilerine fayda verseydi! Yunus'un kavmi iman edince, kendilerinden dünya hayatındaki rüsvaylık azabını kaldırdık ve onları bir süre dünya nimetlerinden faydalandırdık.” (Yunus, 10/98)

¹⁰⁴⁷ Kur'an'da olay şöyle yer almıştır: “Doğrusu Yunus da gönderilen peygamberlerdendi. Hani o, dolu bir gemiye binip kaçmıştı. Gemide olanlarla karşılıklı kur'a çektiler de kaybedenlerden oldu. Yunus kendini kınayıp dururken onu bir balık yuttu. Eğer Allah'ı tesbih edenlerden olmasaydı, Tekrar diriltilecekleri güne kadar onun karnında kalırdı. Halsiz bir vaziyette kendisini dışarı çıkardık. Ve üstüne gölge yapması için kabak türünden geniş yapraklı bir nebat bitirdik. Onu, yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik. Sonunda ona iman ettiler, bunun üzerine biz de onları bir süreye kadar yaşattık.” (Saffat, 37/139-148)

¹⁰⁴⁸ Hud, 11/12.

¹⁰⁴⁹ Ra'd, 13/38-39.

¹⁰⁵⁰ Mü'min, 40/78.

Kur'an'ın bildirdiklerinden ibarettir.¹⁰⁵¹ Bununla birlikte, vahyin Allah'tan olup olmadığını bilme, yani vahyin içeriği hakkında incelemeler yapma imkanı vardır. Vahyin Allah'tan olduğunu kanıtlayan argümanlar ise, insana vahyin bir benzerini meydana getirmek için meydan okunması ve vahyin içeriğinde çelişkilerin olmamasıdır. Kur'an, kendisinin bir benzerinin meydana getirilmesi için insana meydan okur¹⁰⁵² ve onun içerisinde çelişkilerin olmamasını Allah'tan olmasına delil getirir.¹⁰⁵³

Allah ile iletişim kurma konusunda herhangi bir peygamber diğerinden üstün değildir. İsfehâni, nebinin en şerefli bir nesilden olması ve bunda da herhangi bir noksanlığın olmaması gerektiğini belirtmektedir. O bu görüşünü "Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı"¹⁰⁵⁴ ayetine dayandırmaktadır. Ona göre "onların temizlenmiş olmaları, onların soylarının temizliğine ve neseplerinin karışıklıklardan arındırılmasına işaret eder. Çünkü her şey iyilik ve kötülükte aslına döner. Bunun için Allah Teâlâ "İyi ve elverişli beldenin bitkisi, Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. Kötü ve elverişsiz olandan ise, faydasız bitkiden başkası çıkmaz"¹⁰⁵⁵ demektedir."¹⁰⁵⁶

Elçinin soyu hakkındaki bu görüşler, Arap toplumlarında nesebin önemi ve bununla bağıntılı olarak toplumsal kabullenme ile ilişkilidir. İlk ayette elçilerin seçilmiş olmaları ile vurgulanan onların soylarının temizliğine değil, önceki topluluklarda mabede adanarak dinsel bir gelenek içerisinde yetişmiş olmalarına gönderme yapılmaktadır. İkinci ayette ise bitkilerin yetişmesine elverişli toprakta iyi ürün alınması elverişsiz toprakta da kötü ürün alınması, bitkinin gereksinim duyduğu maddelerin elverişli olmasıyla alakalıdır. İnsan ise eğitimle davranış geliştirme özelliğine sahiptir. Bunun da ötesinde, bu görüşleri "Rabbi şöyle buyurmuştu: "Ben seni insanlara önder yapacağım." İbrahim de, "Soyumdan da" demişti. Bunun üzerine Rabbi, "Benim ahdim zalimleri kapsamaz" demişti"¹⁰⁵⁷ ayeti ve gönderilen elçilere

¹⁰⁵¹ "Sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabb'imın emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir." İsra 17/85. Bu ayette insanların mahiyetini sordukları şey, Cebraildir. Ruhun diğer ayetlerde vahiy anlamında kullanıldığı da görülmektedir. Geniş bilgi için Bkz. Yar, Erkan, Ruh-Beden İlişkisi, s. 23-33.

¹⁰⁵² Bkz. Bakara, 2/23; Yûnus, 10/38; Hûd, 11/13.

¹⁰⁵³ Nisâ, 4/82.

¹⁰⁵⁴ Al-i İmrân, 3/33.

¹⁰⁵⁵ A'râf, 7/58.

¹⁰⁵⁶ İsfehâni, Ragıb, el-İtikâdât, s.123.

¹⁰⁵⁷ Bakara, 2/12.

baba, çocuk ve yakınlarının itaat etmediklerine dair anlatılan örnekleri yadsımaktadır.¹⁰⁵⁸ İsfahânî'nin, gönderilen elçilerin bedensel noksanlıklardan korunmuş ve yaratılış bakımından eksikliklerden arınmış olmalarının gerektiği¹⁰⁵⁹ konusundaki görüşleri de, toplumların engellilere karşı tutumlarından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar o, bunun onların fiillerini gereği gibi yerine getirmeleri için olduğunu söylese de, bütün bu örnekler bağlamında Hz. İbrahim'in babası, Hz. Nuh'un oğlu ve Hz. Muhammed'in yakın akrabalarının tutumları zikredilebilir.

Peygamberler, Allah'ın tebliğ edilmesini emrettiği şeyin tersini yapamazlar. Bu onlar için muhal bir durumdur. Bu hususa da şu ayette işaret edilmiştir. "Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra kalkıp insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis şöyle demesi gerekir: Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar olunuz."¹⁰⁶⁰

Peygamberler sadece elçi olduklarından dolayı diğer insanlardan farklıdırlar. Başka yönlerden hiçbir farklılıkları yoktur. Çünkü onlar da yer içer, yaşar ve ölürlər. Bu husus Kur'an'da hem inanmayanlar, hem de peygamberler tarafından şu şekilde ifade edilmektedir. "Onlar şöyle dediler: Bu ne biçim peygamber; yemek yiyor, çarşılarda dolaşıyor!"¹⁰⁶¹ "Peygamberleri dedi ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? Halbuki O, sizin günahlarınızdan bir kısmını bağışlamak ve sizi muayyen bir vakte kadar yaşatmak için sizi hak dine çağırıyor. Onlar dediler ki: Siz de bizim gibi bir insandan başka bir şey değilsiniz. Siz bizi atalarımızın tapmış olduğu şeylerden döndürmek istiyorsunuz. Öyleyse bize, apaçık bir delil getirin! Peygamberleri onlara dediler ki: "Evet biz sizin gibi bir insandan başkası değiliz."¹⁰⁶²

Peygamberlerin diğer insanlardan en büyük farkı, elçi olmaları sebebi ile vahiy almalarıdır. "Resûlüm! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. De ki: Bana sadece, sizin ilâhınızın ancak bir tek Allah olduğu vahyedildi. Hâla Müslüman olmayacak mısınız? Eğer yüz çevirirlerse de ki: Bana emrolunanı

¹⁰⁵⁸ Bkz. Enâm, 6/74; Hûd, 11/42; Tebbet, 111/1-5.

¹⁰⁵⁹ İsfahânî, Ragıb, el-İtikâdât, s.123.

¹⁰⁶⁰ Ali İmran, 3/79.

¹⁰⁶¹ Furkan,25/7.

¹⁰⁶² İbrahim, 14/10-11. Bkz. Kehf, 18/110;Enbiya, 21/3; Mü'minün, 23/24;Yasin, 36/15. vd.

hepinize açıkladım. Artık size vâdolunan şeyin yakın mı uzak mı olduğunu bilmiyorum."¹⁰⁶³

Elçi olmaları nedeniyle peygamberlerin en başta gelen görevleri alenen tebliğdir. Peygamberler Allah'ın elçisi olduklarına göre Allah elçisinden ne istemektedir? Bu konuda Kur'an ne demektedir? Her şeyden önce Allah elçisinden gönderdiği mesajı insanlara bildirmesini istemektedir.¹⁰⁶⁴

Tebliğ, terim anlamı olarak; peygamberlerin, Allah tarafından tebliğine memur oldukları şeyleri ümmetlerine eksiksiz, tam olarak ulaştırmalarıdır.¹⁰⁶⁵ Başka bir ifade ile Allah'ın mesajlarını bildirme işidir.¹⁰⁶⁶ Elçinin en temel görevi tebliğdir. Kur'an'da peygamberlerin görevinin, yüklenmiş oldukları peygamberlik görevi sebebi ile sadece ve sadece insanlara tebliğ olduğu aşağıdaki şu ayetlerde açıkça bildirilmektedir.

"Size Rabbimin vahyettiklerini duyuruyorum, size öğüt veriyorum ve ben sizin bilmediklerinizi Allah'tan gelen vahiy ile biliyorum. Size Rabbimin vahyettiklerini duyuruyorum ve ben sizin için güvenilir bir öğütçüyüm."¹⁰⁶⁷

"Ey Muhammed! Âd kavminin kardeşi Hud'u hatırla. Zira o, kendinden önce ve sonra uyarıcıların da gelip geçtiği Ahkaf bölgesindeki kavmine: Allah'tan başkasına kulluk etmeyin. Ben sizin büyük bir günün azabına uğramanızdan korkuyorum, demişti. "Sen bizi tanrılarımızdan çevirmek için mi bize geldin? Hadi, doğru söyleyenlerden isen, bizi tehdit ettiğin şeyi başımıza getir" dediler. Hûd da! Onun bilgisi ancak Allah'ın katındadır. Ben size, bana gönderilen şeyi tebliğ ediyorum. Fakat sizin cahil bir kavim olduğunuzu görüyorum, dedi."¹⁰⁶⁸

Yüce Allah'ın Elçiliği görevi Hz. Muhammed ile sona ermiştir. Hz. Peygamber ile beraber ilahi mesaj da son bulmuştur. Ancak bazı çevreler, vahyin son bulmasını kabul edememektedirler. Peygamberden sonra vahyin isim değiştirerek devam ettiğini iddia etmektedirler. Sufi geleneğin yirminci yüzyıldaki en büyük temsilcisi olarak görülen İkbâl, peygamberin vahiy denilen en büyük dini tecrübe ile onurlandırıldığını belirterek, Kur'an'da kullanılan biçimiyle vahyin, hayatın evrensel malı olduğunu düşünmektedir. Ona göre vahiy, bitki, hayvan ve insanların

¹⁰⁶³ Enbiya, 21/107-109.

¹⁰⁶⁴ Akbulut, Ahmet, Nübüvvet Meselesi Üzerine, Ankara, 1992, s.59.

¹⁰⁶⁵ Bilmen, Ömer Nasuhi, Muvazzah İlmi Kelam, İstanbul, 1342 h., s.201.

¹⁰⁶⁶ Gölcük-Toprak, Kelam, s. 283.

¹⁰⁶⁷ A'raf, 7/62, 68.

¹⁰⁶⁸ Ahkaf, 46/21-23.

hayatlarında ilham biçiminde aktif olup alıcının ihtiyaçlarına göre biçim ve nitelik değiştirmektedir. Vahyin kaynağı göz önüne alındığında, İslam peygamberinin kendisi eski dünyaya, eski çağlara mensuptur. Ancak vahyin kendisi öz itibarıyla yeni dünyaya, yeni çağlara mensuptur. İkbal peygamberliğin Hz. Muhammed'le son bulmasını bu anlamda değerlendirmektedir. İkbal, peygamberin mistik ve dini tecrübesinin sona ermediğini vahyin biçimsel ve niteliksel dönüşümü ile ifade etmektedir.¹⁰⁶⁹

3.2.2. Vekalet İle Risalet Arasındaki Fark

Hz. Peygamber'in veya diğer insanların Allah'ın vekili olduğu konusunda bir çok görüş mevcuttur. Acaba Allah mı insanların vekilidir? Yoksa insanlar mı Allah'ın vekilidir? Vekâlette vekile veya mümessile tasarrufta bulunma yetkisi verilirken; risâlette ise elçiye böyle bir yetki verilmemiştir. Risâlette sadece gönderenin mesajını diğer tarafa iletme görevi verilmiştir. Resûl akdi kendisine değil doğrudan temsilde olduğu gibi gönderene izafe etmesi gerekirken; vekil isterse kendi adına isterse müvekkili adına doğrudan veya dolaylı olarak akit yapabilir. Haberi gönderenin elçiyi azletmesiyle risâlet sona ererken; müvekkil vekili azlettiği haberi vekile ulaşmadığı müddetçe vekâlet devam eder ve dolayısıyla o sırada vekilin yaptığı tasarruflar sahih olarak kabul edilir. Resulün akidle ilgisi olmadığı için akdin hüküm ve haklarının tümü gönderene aitken; vekilin icra ettiği akitte hüküm müvekkile ait iken akdin hukuku kendisine ait olur.¹⁰⁷⁰ Vekil ve temsilci olabilmek için mümeyyiz olmak şartı aranırken; haberci olabilmek için gönderenin iradesini diğer tarafa iletebilme gücü yeterli görülmüştür. Şâfiiler ise Resûlü sadece haberi ulaştıran kişi olarak değil vekil gibi akitte de bulunabilen kişi olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁷¹ Nitekim Âli İmran 144. ayetinde "Muhammed ancak resûldür..." ayeti sadece kendisine verileni tebliğ etmekle görevli olduğu şeklinde yorumlayanlar olduğu gibi Şâfiî gibi Peygamberin aynı zamanda vekil olduğunu da ileri sürenler

¹⁰⁶⁹ Bkz. İkbal, Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s.174. Peygamberlerin getirdiği dinler, peygamberlerin ölümlerinden sonra asıl mecrasından, amacından saptırıldılar. Din adamları kendi havalara göre dini öğretileri yorumladılar ve aslını görünmez hale getirdiler. Yorumcuların sözleri Tanrı sözü olarak kabul edilerek uygulandıkları için insanları yordular, biktirdiler. Sonuç olarak aklını kullananlar da o uygulamaları din kabul etmediler ve dinlerini bıraktılar. Aklını kullanan bu dinleri reddeder, ancak akıllı olan Tanrı'yı reddetmez. Tanrı ile bu dinleri birbirinden ayırmak gerekir.

¹⁰⁷⁰ Ali, Haydar, Mecelle Md. 1523. Mecelle Md. 1461-1462.

¹⁰⁷¹ Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi', c.6, s. 23; İbn Manzûr, c.4, s. 1105; Zerka Mustafa Ahmet, Medhalu'l-Fıkıyyü'l Âmir, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1968.c.1, s. 314-315.

vardır. Bu konu bilginler arasında tartışmalıdır. Biz konunun sadece resülün bir elçi olduğu noktasında genel kanaati ifade ile yetineceğiz. Nitekim Mecelle resulü "bir kimse tasarrufta dahli olmaksızın bir kimsenin sözünü diğerine tebliğ etmektir" diye tanımlamıştır.¹⁰⁷² Bunun sonucu olarak da kendisi değil gönderen akitte taraf olmaktadır. Sonuçta vekâlet ve resul kavramları çoğu kez birbiri yerine yanlış olarak kullanılmaktadır.

Mecelle, vekâlet ile risâlet arasındaki emri birbirinden ayırmış, ayrı tarif ve hükümlere bağlamıştır. Vekâlet bir kimsenin işini başkasına tefviz etmesi ve kendi yerine ikamet etmesidir. Risâlet ise bir kimsenin tasarrufta tesiri olmaksızın bir kimsenin mesajını diğerine tebliğ etmesidir. Resul ile vekil arasında fark, vekil akdi müvekkile izafe etmez ve müvekkil kendi adına hareket eder. Haberci haberi, mutlaka gönderene bağlı olarak söyleyecek ve akdi ona izafe edecektir. Nitekim Mecelle'de risâlet vekâlet kabilinden olmadığı ifade edilmiştir. Keza yetkilendirme yani izin ve icazetin tevkil olduğu vurgulanmıştır. Aynı şekilde icazet-i lahika vekâleti sabıka hükmünde¹⁰⁷³ görülmüştür.

Hanefi kaynaklarına göre vekâlet, bir kimsenin işini başkasına ısmarlaması, bırakması ve o işte onu kendi yerine ikame eylesidir. Risâlet ise bir kimse tasarrufta tesiri olmaksızın bir kimsenin mesajını diğerine tebliğ etmesidir. Vekil, akdi müvekkile izafe etmez. Müvekkil adına hareket eder. Hâlbuki Resül, haberi gönderene bağlı olarak söyleyecektir. Akdi bir temsil olan vekâlette vekil, aldığı yetki sayesinde kendi iradesini açıklarken; risâlet gönderenin iradesini taşımaktadır. Birileri adına vekalet veya temsilcilik görevini üstlenenlerin bu görevi, vekaletini aldıkları zattan daha iyi yaptıkları varsayılır.

İmam Maturidi, siyasetin dini bir kurum olmadığını ileri sürerek, diyanet ve siyaset arasında bir ayırma gitmiştir. O, hilafetin Kureyş'e tahsisini, diyaneten değil siyaseten doğru olduğunu savunmuştur.¹⁰⁷⁴ Maturidi'nin, diyanet-siyaset ayırımı yapması ve birincisini Peygamber'e, ikincisini ise meliklere tahsis etmesi son derece önemlidir. Buradan hareketle Peygamber'in diyanet yani nübüvvet görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının İlahi bir misyon gereği olmayıp kendi siyasi ve ictihadi tercihi olduğu söylenebilir.

¹⁰⁷²Mecelle Md. 1450.

¹⁰⁷³ Mecelle Md.1454. Mecelle Md. 1452. Yani sonradan verilen izin ve icazet ile bir kimse, önceden tayin edilen bir vekil konumuna geçer ve sahibinin izni olmadan yapmış olduğu tasarrufları geçerli olur.

¹⁰⁷⁴ Nesefi, Ebu'l-Muin, Tabsıratu'l-Edille, c.2, s.437.

Din gönüllülük esasına dayalıdır, devlet ise otoriteyle iş görür. Devletin dini olamaz. Çünkü devlet yapısı gereği zorlayıcıdır. Devlet politik bir kurum olarak başkasını kontrol etmeye dayanır. Bireyi esas alan dinin kontrol etme durumu yoktur. Bu yönde peygambere söylenen onun bir vekil olmadığı, Allah adına hiç kimseye zorlama durumunda olmadığıdır.¹⁰⁷⁵

İslam'ın dünya görüşü din-devlet ayırımına imkân verir. Devlete ya da yönetime ait bütün işlerin kontrol edilebilmesi ve yönetenlerin eleştirilebilmesi bu ayırım ile mümkündür. Dinin, Allah adına idare ettiklerini söyleyen ve dini sadece kendi yönetimlerinin devamını sağlayan bir payanda olarak kullanan adı halife, sultan, kral, vs. ne olursa olsun, bütün yönetenlerin baskısından kurtarılması bu ayırım ile mümkündür.

Sonuç olarak, peygamberin Allah'ın yeryüzündeki vekili olmadığı yani yaptığı iş, eylem ve söylemleri, Allah adına yapmadığı açıktır. Bununla işaret edilmek istenen peygamberin yapmış olduğu iş ve eylemleri kendi adına yaptığıdır. Çünkü Allah, Peygamber'e vekillik görevi vermemiştir.

3.3.Yüce Allah'ın Sözlü Mesajının Metne Çevrilmesi

Allah'ın, elçisine iletmiş olduğu sözlü mesajın ne zaman yazıya geçirildiği konusu Müslüman dünyasında tartışma konusu olmuştur. Vahyin bir kısmı Hz. Peygamber tarafından unutulmuş mudur? İki varlık arasında gerçekleşen, diğer insanlarca mahiyeti bilinmeyen iletişim sonrasında iletilen vahyin tamamı yazıya geçirilmiş midir? Elçinin görevini yerine getirmede her hangi bir kusuru var mıdır? Bu sorular Müslüman dünyasını hala meşgul etmektedir.

Sözlü mesajı metne çevirmede ezberleme ve yazıya geçirme yöntemleri etkili olmuştur. Vahiyle ilk muhatap olan toplum Kur'an'a olan bağlılığını göstererek gelen ayetleri hemen ezberlemeye çalışmışlar ve imkanı olanlar ezberledikleri vahiy metnini yazıya geçirmişlerdir. Hz. Peygamber gelen vahiyleri önce kendisi yazdırmış ve hemen ardından kadın erkek gözetmeksizin çevresindeki insanlara okumuştur.¹⁰⁷⁶ Hz. Peygamber vahyi unutmamak ve herhangi bir eksikliğe yol açmamak için büyük çaba gösteriyordu. "Sana Kur'an'ı biz okutacağız ve sen de bu okutulanları asla

¹⁰⁷⁵ Gaşiye, 88/22. (leste aleyhim bi musaytir).

¹⁰⁷⁶ Hamidullah, İslam Peygamberi, c.2, s.772

unutmayacaksın."¹⁰⁷⁷ "Kur'an'ın sana okunuşu henüz tamamlanmadan onu okumada acele etme."¹⁰⁷⁸ "Kur'an'ı senin kalbine iyice yerleştirmek için bölüm bölüm indirdik ve ağır ağır okuduk."¹⁰⁷⁹ "Kur'an'ı tekrarlarlarken dilini oynatıp durma, acele etme. Çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve okutturmak bizim işimizdir. Biz onu okuduğumuz zaman sen de onun okunuşunu dikkatle takip et, onun anlamını açıklamak da bize düşer."¹⁰⁸⁰ Fakat Allah, onu bu tavrından dolayı ikaz etmekte ve acele etmesine gerek olmadığını, Kur'an'ı okutmanın ve kalbine yerleştirmenin kendisine ait olduğunu bildirmektedir. Ayetlerdeki üç aşama dikkati çekmektedir. Vahyin peygambere ezberletilmesi, peygamber tarafından okunması ve yazdırılması gibi unsurlar vahyin korunması noktasında ilahi iradeye bağlanmaktadır.¹⁰⁸¹

Hiz. Peygamber risaleti tebliğ konusunda masumdur. Unutma ve yanılmanın olamayacağı kesindir. Gazzali'nin nakline göre, peygamberlerin risaleti tebliğ ve açıklamaya ilişkin unutma ve yanılığa düşmedikleri konusunda ihtilaf yoktur. Zira onlar, bu tebliği kesin olarak tasdikle yükümlüdürler. Unutma ve yanılma mümkün olduğu takdirde tasdik gerçeğleşmesi mümkün değildir. Kadı İyaz ise peygamberlerin tebliği konusunda sehiv ve unutmanın imkansız olduğunu ve bu konuda alimler arasında icma'ın bulunduğunu belirtir.¹⁰⁸²

Mesajın korunmasıyla ilgili ayetler, korunma aşamalarının özellikle nüzul dönemi içerisinde mesajın sahibi ile elçisi arasında olduğunu göstermektedir. Buna göre Allah ile peygamber arasındaki vahiy iletişimi, unutma ve hatadan uzak olarak elçiye ulaştırılmakta, bu aşamadan sonra mesajı olduğu gibi insanlara ulaştırmak da peygamberin ana görevi olmaktadır. Ayetin de ifade ettiği gibi Kur'an'ın ilahi koruma altında olduğu ilkesi¹⁰⁸³ Peygamberin kalbinde ve zihninde korunmasıyla ilgili olup nüzul dönemine ait bir olgudur. Dolayısıyla tarih üstü bütün zamanlar için geçerli olan bir korumayı ifade etmemektedir.¹⁰⁸⁴ Hiz. Peygamberin ayetleri yazıya geçirmesi de dahil vahyin nüzulünden sonra gerçekleştirilen bütün korumaya yönelik tedbirler doğrudan ilahi bir koruma olmayıp insani önlemlerle gerçekleştirilen bir korumadır. Bu yüzden ilahi kitabın bu aşamadan sonra muhafaza edilmesi görevi

¹⁰⁷⁷ A'la, 87/6.

¹⁰⁷⁸ Ta'ha, 20/114.

¹⁰⁷⁹ Furkan, 25/32.

¹⁰⁸⁰ Kıyame, 75/16-19.

¹⁰⁸¹ İbn-i Kesir, Tefsiru'l Kur'ani'l Azim, c.14, s.196.

¹⁰⁸² Şevkani, İrşadu'l-Fuhul, s.56.

¹⁰⁸³ Hicr, 15/9.

¹⁰⁸⁴ Elik, Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine, s.153,154.

peygambere bırakılmış olup Peygamber de müslüman toplum da bu görevi başarıyla yerine getirmiştir.

Hız. Peygamber daha önceki tecrübelerden de istifade ederek çok az kimsenin okuma yazma bildiğı bir toplumda vahyi yazıya geçirmek için okuma yazma bilen sahabeden "vahiy katipliğı" kurulunu oluşturmuştur. Aslında Hız. Peygamberin sözlü kültüre sahip bir toplumda yazıya dayalı bir anlayışa büyük önem vermesi yazı,¹⁰⁸⁵ kalem¹⁰⁸⁶ ve kitap¹⁰⁸⁷ gibi kavramlardan sıkça bahseden ayetlerle de yakından ilişkilidir. Zira Hız. Peygamber, bu kavramların önemini anlamış ve vahyin ima ettiğı bu girişim doğrultusunda yazılı bir medeniyetin gelişmesine de ön ayak olmuştur.

Ayetler hem ezberlenerek hem de yazıya geçirilmek suretiyle¹⁰⁸⁸ muhafaza altına alınmış, böylece Kur'an metni günümüze kadar değişmeden gelebilmiştir. Kur'an'ın bu özelliğı, Kur'an'a hastır. Bu özelliğini kökeni ilahi olan başka hiçbir ilahi kitapla da paylaşmamıştır.

Gelen vahiylerin yazıya geçirildiğıne dair çeşitli ayetlerde işaretler mevcuttur. Sözelimi; ilk inen Alak suresi oku emriyle başlar ve devamında Allah'ın kalemlle yazmayı öğrettiğı vurgulanır.¹⁰⁸⁹ Yine Kur'an'ın ikinci sırada nazil olan suresi Kalem suresidir. Bu surenin hemen başında, "kaleme ve onun yazdıklarına" yemin edilir.¹⁰⁹⁰ Mekke'de nazil olan Tûr suresi de, "yayılmış ince deriler üzerine düzenle yazılmış kitaba" ant içilerek başlar.¹⁰⁹¹ Bütün bu ayetler, ilk İslâm toplumunun çok erken bir zamanda kitapla, yazıyla ve yazı malzemeleriyle tanıştığını gösterir. Bu vurgular, vahyedilen Kur'an'ın yazıya geçirilmesine bir işaret olması yanında, bu çalışmanın yapılmasına bir teşvik ve tavsiye olarak da düşünülebilir.

Furkan suresi 5 ayette: "Onlar dediler ki: Bu ayetler onun, başkasına yazdırıp da kendisine sabah-akşam okunmakta olan, öncekilere ait olan masallardır."¹⁰⁹² kafirlerin Kur'an'a iftira ettikleri sözler yer almaktadır. Buna göre onlar Kur'an'ın yazdırıldığını ve sabah akşam okunduğunu söylemektedirler. Gerçekte de ayet ve

¹⁰⁸⁵ Bakara, 2/284.

¹⁰⁸⁶ Kalem, 68/1.

¹⁰⁸⁷ Tur, 52/2.

¹⁰⁸⁸ Bkz. İbn Atiyye, el-Muharreru'l-Veciz, c.1, s.49,

¹⁰⁸⁹ Bkz. Alak, 96/1-5.

¹⁰⁹⁰ Bkz. Kalem, 68/1-2. Kalem (Nûn) suresi nüzul sırasına göre tertip olunmuş Hız. Osman, İbn Abbas ve Ca'fer es-Sâdık'ın mushaflarında ikinci sırada yer almaktadır. Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara 1991, s. 86.

¹⁰⁹¹ Bkz. Tûr, 52/1-3. Tûr suresi Hız. Osman mushafında 76., İbn Abbas mushafında 73. ve Ca'fer es-Sâdık'ın mushafında 75. sıradadır. Bkz. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 87.

¹⁰⁹² Furkân, 25/5.

sureler yazılmakta, sayfalarda yazılı Kur'an pasajları insanlara okunmakta ancak onlar bu hususu ayette belirtilen şekliyle istismar etmektedirler.¹⁰⁹³

Beyyine suresi 2 ayet ise Hz. Peygamberin "Allah tarafından gelen bir elçi olduğunu ve tertemiz sayfalar okuduğunu" ifade eder. İbn Hacer'e göre bu ayet, Kur'an'ın indiği dönemde yazıldığını gösterir.¹⁰⁹⁴

Kur'an'ın bir ismi de el-Kitâb'tır ki bu kelime "yazılmış olan mektup" anlamına gelir. Sözlü olarak nakledilen şeylere değil yazılı olarak nakledilenlere kitap ismi verildiğini rivayetlerden açıkça anlıyoruz. Mesela bunlardan birinde verilen bilgiye göre Hz. Peygamber, saçının örgüsü içinde bir kitap yani mektup taşıyan casus bir kadını yakalatmak üzere Ali, Zübeyr ve Mikdâd'ı görevlendirmiştir.¹⁰⁹⁵ Şayet casus olarak gönderilen kadın yüklendiği vazifeyi yazılı değil de sözlü olarak yerine getirecek olsaydı, onda bulunan ve gizlemeye çalıştığı şeye kitap denmesi mümkün olmayacaktı. Demek ki yazılı bir metin söz konusuydu. Yine Hz. Peygamber'in İslâm'a davet etmek üzere devlet başkanlarına gönderdiği mektuplar için kitap ifadesi kullanılmıştır.¹⁰⁹⁶ Şu bir gerçektir ki tek başına "kitap" kelimesi bile ayetlerin daha ilk baştan yani Mekke döneminden itibaren kayda geçirilmiş olduğunun bir ifadesi sayılabilir. W. Montgomery Watt da "Kitap" ile "Kur'an" kelimeleri arasındaki zıtlıktan hareketle, vahiylerin Hz. Muhammed'e gelmelerinden kısa bir süre sonra yazıya geçirildiğinin ima edildiğini söylemiştir.

Bu arada Kur'an'da geçen "sûre" kelimesinin de yazılı bir malzemeye işaret ettiği yönünde ipuçları vardır.¹⁰⁹⁷ Kur'an, bir benzerinin getirilmesi konusunda inkârcılara meydan okumuş, onun benzeri bir sure getirmekten onların aciz olduklarını vurgulamıştır.¹⁰⁹⁸ İşte bu meydan okumanın, aynı zamanda Kur'an ayetlerinin yazılı bir şekilde muhafaza edildiği konusunda delil olduğu yönünde

¹⁰⁹³ Bkz., Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan, Thk. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut 2000, Müessesetü'r-Risale, c. XXIII, s.152.

¹⁰⁹⁴ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bari, c.IX, s.13.

¹⁰⁹⁵ Bkz. İbn Ahmed, Müsned, I, 79; Buhârî, "İsti'zân" 23,"Cihâd" 139, 191, "Meğâzî" 44, "Tefsir" 368; Müslim,"Fezâilu's-Sahâbe" 161.

¹⁰⁹⁶ Mesela Rumların lideri Hirakl'e gönderilen mektupla ilgili olarak bkz. Buhârî, "İsti'zân" 24.

¹⁰⁹⁷ Sure kelimesinin İbrânî dilinde "yazı satırlarına" delâlet ettiği, "yazılmış şey" manasına geldiği ve Peygamber'in de onu kabul ettiği ifade edilir. Bkz. Caetani, İslâm Tarihi, trc. Hüseyin Câhid, İstanbul 1926, c.9, s.169, not: 1.. Ancak İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, "s-v-r" md; Zebîdî,Tâcu'l-Arûs "s-v-r" md., c.12, 99-110, gibi Arapça sözlüklerde sure kelimesinin bu anlama geldiğine dair bir bilgiye ulaşamadık.

¹⁰⁹⁸ Bkz. Bakara, 2/23-24.

değerlendirmeler vardır.¹⁰⁹⁹ Son olarak özellikle Beyyine suresinde geçen "suhuf" kelimesinin de konumuz açısından dikkatten kaçırılmaması gerektiğini düşünmekteyiz.¹¹⁰⁰

Vahyin yazıya geçirilme hâdisesi bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleşmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. Muhammed, kendisine gelen vahiy, kâtiplerine yazdırıyordu. Vahiy kâtiplerinin sayısı, vahyin başlangıcından kesilmesine kadar toplam 40 civarındadır. İbn Hacer, ilk vahiy kâtibinin Abdullah b. Sad b. Ebi Sarh olduğunu, rivayet eder. Medine'de ise hicretten sonra, ilk vahiy kâtibinin, Ubeyy İbn Kab olduğunu belirtir. Kab'dan sonra, vahiy kesilinceye kadar bu görevden ayrılmayan Zeyd İbn Sabit'in vahiy katipliği yaptığını açıklar. Vahiy kâtipliği yaptığı rivayet edilen başka sahabeler de vardır. Ali b. Ebi Talib, Osman b. Affan, Amr İbnü'l As, Muaviye, Surahbil b. Hasene, Muğire b. Şube, Muaz b. Cebel, Hanzala b. Rebi, Cüheym b. Salt, Hüseyin Nemerî, Ebu Bekir, Ömer İbnu'l-Hattab, Zübeyr b. Avvam, Amir Fuheyre, Eban b. Said, Abdullah b. Erkam, Sabit b. Kays, Abdullah b. Zeyd, Halid b. Velid, Ala b. Hadremi, Abdullah b. Ravaha, Huzeyfe b. Yeman, Muhammed b. Mesleme bunlardan bazılarıdır.¹¹⁰¹

Hz. Peygamber, vahyin metne aktarılması işlemine büyük önem vermiştir. Onun, hicret ve askeri seferler dâhil, seyir halindeyken bile, yanından vahiy katiplerini ayırmamış olması, onun konuya ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir.¹¹⁰²

Vahiy indiğinde Hz. Peygamber, en son gelen ayetleri yazdırmak için düzenli olarak kâtiplerden birini çağırırdı.¹¹⁰³ Kaynaklarda vahiy kâtipliği görevinden sıklıkla bahsedilen ve bu işe başladıktan sonra, vahyin kesilmesine kadar peygamberin yanında bulunan Zeyd b. Sabit, vahyin metne aktarılması sürecini şöyle anlatmaktadır. "Ben, Allah'ın elçisi için vahiy kâtipliği yapardım. Ona vahiy geldiği zaman hemen anlardım. Çünkü o, bu haldeyken şiddetli bir terlemeye tutulurdu.

¹⁰⁹⁹ Mesela F. Buhl'e göre, Peygamber hasımlarına meydan okuyup, kendi surelerine benzer on sure yazmalarını istediği zaman (XI, 16 [doğrusu Hüd, 11/13 olmalı. BT.]), bu şüphesiz mukayese edilebilecek yazılı surelerin mevcut olduğunu gösterir. Bkz. "Kur'an" md., İA., VI, 1000, İstanbul 1977.

¹¹⁰⁰ Suhuf kelimesi "sahîfe" kelimesinin çoğulu olup, içine bir şeyler yazılan malzeme anlamına gelir. Aynı kökten türetilen "Mushaf" da, yazılı sahifeleri toplayan anlamındadır. Bkz. İsfahânî, Râğıb, Müfredât, s. 275, Bu açıdan bakıldığında Beyyine, 98/2 âyetinde Hz. Peygamber'in "tertemiz sahifeleri okuyan bir elçi" şeklinde tavsif edilmesi oldukça manidardır. Bu âyet de Hz. Peygamber'in getirdiği vahiylerin sahifelerde yazılı olduğunu ispatlamaktadır.

¹¹⁰¹ İbn Hacer, Fethu'l Bari, IX/18

¹¹⁰² İbn Hanbel, Müsned, V/33

¹¹⁰³ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-bârî, c.9, s.22; Zürkânî, Menahilu'l İrfan, c.1, s.203.

Vahiy tamamlandığında ise bu hal ondan uzaklaşırdı. Yeni gelen vahyi bana ve çevresindekilere duyurduktan sonra bana dönerek imla ettirir ve bu tarz üzere yazmamı isterdi. Ben de, o an için yanımda bulunan kemik veya başka bir parça üzerine yazardım. Vahiy yazmayı tamamlayınca bana, yazdığımı okumamı emrederdi. Okuduğumda bir hata varsa düzeltirdi. Hata yok ise, bir şey söylemezdi. Ben de yeni inen bu ayetleri orada bulunmayan halka söylemek için giderdim."¹¹⁰⁴

Berâ b. Âzib'in rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, Nisa Suresi 95 ayetinde geçen 'La yestevi'l-kaidun' kısmı nâzil olduğu zaman Zeyd b. Sâbit'i çağırmış, o da elinde mürekkep, kalem ve yazı yazılacak malzemeyle gelmiş ve bu ayetleri yazmıştı.¹¹⁰⁵ Bu rivayet aynı zamanda her ayetin konulacağı yerin vahiy ile belirlendiğini de gösterir. Çünkü bu rivayetin devamında yer alan bilgiye göre, Hz. Peygamber Zeyd'e bu ayetleri yazdırırken, âmâ sahâbî İbn Ümmi Mektûm bir şikâyetini dile getirmiş ve bunun üzerine nazil olan 'ğayri ül'i-darari' cümlesi önceki ayetin arasına eklenmiştir. Sâbûnî, bu nedenle ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğu konusunda âlimlerin ittifak ettiklerini belirtir.¹¹⁰⁶

Bu durum gösteriyor ki vahiy yoluyla gelen mesaj Hz. Peygamber'in kendisi tarafından yazılmamıştır. Zaten o, Kur'an'dan önce kitap okumamış ve sağ eliyle de yazı yazmamıştı. Öyle olsaydı batıl peşinde koşanlar şüphelenirlerdi.¹¹⁰⁷ Bu yönüyle o ümmi idi.¹¹⁰⁸ Bir Müslüman için Hz. Peygamber'in bu kitabın yazarı olduğunu söylemekten daha büyük bir hakaret olamaz. Çünkü o, mesaj üretme değil, yalnızca mesaj iletme görevlisidir ki ona kendiliğinden ne bir şey eklemiş ne de ondan kendi isteğiyle en küçük bir şey çıkarmıştır.¹¹⁰⁹

Ayetlerin Hz. Peygamber'in huzurunda yazımı tamamlandığında, herhangi bir yazım hatası olmaması için yazılan ayetler Hz. Peygamber'e tekrar okunur; herhangi bir hata varsa düzeltilirdi.¹¹¹⁰ Vahiy kâtipleri, vahyi Rasûlullah'ın kendilerine

¹¹⁰⁴ Buhari, "Tefsiru'l Kur'an", 9; "Kitabul Fezailu'l Kur'an" 3.

¹¹⁰⁵ Bkz. Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'ân" 4; Hz. Peygamber'in Zeyd'i yazı malzemeleriyle çağırmış olması, kitâbetin bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda yapıldığının açık bir göstergesidir. Aksi halde vahiy kâtipleri Peygamber'den öğrendiklerini ezberleyebilir ve daha sonra kayda geçirebilirlerdi.

¹¹⁰⁶ Bkz. Sâbûnî, el-Bidaye fî Usûl ed-Din, s. 72. Müellif, bugün elimizde mevcut olan Mushaf'ın tertibinin Allah Teâlâ'dan gelen bir emir ve vahiy sonucu ortaya çıktığını; Hz. Peygamber'e gelen her âyetin nereye konulması gerektiğini Allah'ın emriyle Cibril'in beyan ettiğini, onun da buna göre sahâbeye öğrettiğini ifade eder.

¹¹⁰⁷ Ankebut, 29/48.

¹¹⁰⁸ Araf 7/157.

¹¹⁰⁹ Hamidullah, K.Kerim Tarihi, Çev., Abdulaziz Hatip- Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s.9.

¹¹¹⁰ Bkz. Taberânî, Kebîr, c.5, 142 (no: 4888); a.mlf., Evsat, II, 257 (no: 1913); Heysemî, Mecmau'zzevâid, c.1, s.152, c.8, s.257.

yazdırdığı ve bildirdiği şekilde, en ufak bir değişiklik yapmaksızın harfi harfine yazıya geçirirlerdi.

Diğer önemli bir konu da şudur. Acaba Hz. Peygamber vahyin yazdırılmaya başlanması kararını bizzat kendi tasarrufuyla mı aldı? Yahut bu kararı Allah'ın Kur'an'ı koruyacağına dair verdiği teminatla birlikte Allah'tan aldığı bir vahiy sonucu mu uyguladı? Bu konuda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre Hz. Peygamber'e verilmiş herhangi bir emir ve talimat yoktur. Onun peygamberliği de bunu gerektirmez. Bu bakış açısına sahip olanlara göre, Hz. Peygamber vahyi şu iki sebepten dolayı yazdırmış olabilir: Birincisi kendisine gelen vahyi korumak istemesidir. İkincisi Müslümanların bu yöndeki taleplerini gerçekleştirme gayretidir. Müslümanlar kendilerine uygulanan baskılardan dolayı vahyin yazılmak suretiyle daha kolay korunacağını düşünmektedirler. Ayrıca özel Mushaf sahibi olmak için çaba göstermektedirler. Bir de inen vahyin kenarlarına notlar almak suretiyle daha kolay anlayacaklarına dair inançlarının olmasıdır.¹¹¹¹

İkinci görüşe göre Hz. Peygamber vahyi kendisine verilen ilahi emirden dolayı yazdırmıştır. Yani vahyi yazdırmasını ona dolaylı olarak da olsa Allah emretmiştir. Kur'an'ın hıfzını Allah'ın kendi üzerine aldığı ve onun korunmasını garanti ettiği ayetlerle te'kid edilmiştir. Bu ayetlerden birinde Allah, "Şüphesiz ki o zikri biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız"¹¹¹² buyurmaktadır. Allah'ın haber verdiği hususun haberin hilafına gerçekleşmesi mümkün değildir. Yine Allah, "O öyle aziz kitaptır ki, ne önünden ne de ardından batıl ona ulaşabilir, Hakîm ve Hamîd Allah'tan indirilmiştir"¹¹¹³ buyurmaktadır. Bu kararın bir sonucu olarak Hz. Peygamber çeşitli yazı malzemelerine ayetlerin yazılması emrini vermişti. Bu anlamda şartların elverdiği bütün imkânlar kullanılmak suretiyle kâğıt, yaprak, taş, kemik, deri vs. parçalarına ayetler yazılmaya çalışılmıştı. En nihayet Hz. Peygamber vefat ettiği zaman, Kur'an-ı Kerim'in tamamı yazıya geçirilmiş ve mushaf haline getirilmişti.¹¹¹⁴ Çünkü Kur'an vahyinin Mushaf haline getirilmesi Peygamber'in tebliğ görevinin bir parçasıdır

¹¹¹¹ Bkz. Özsoy, Ömer, Kur'an'ın Metinleşme Tarihi, Bir Giriş Denemesi, Ankara 2002, s.42-46; Elik, Hasan, Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine, İstanbul 1998, s. 45,202.

¹¹¹² Hicr, 15/9.

¹¹¹³ Fussilet, 41/42.

¹¹¹⁴ Bkz. Suyûfî, el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an, c.1, s.181; Ebû Şehbe, Muhammed, el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim, Riyad 1407/1987, s. 338.

Kıyame suresinin 16-19. ayetlerinde: "Vahyi acele almak ve hemen sahip olmak için dilini kıpırdatıp durma. Onu derli toplu hale getirip sonra da söylemek Bizim işimiz. Bundan dolayı sen, sadece ne zaman Biz onu okursak, okunuşunu takip et, Sonra açıklamasını yapmak Bize düşer" ibaresi geçmektedir. Ayrıca Taha suresinin 114 ayetinde "Sana vahyi tamamlanmadan önce Kur'an'ı okumakta acele etme" denilmektedir. Buna göre, Peygamber'e ilahi bildirim şu süreci takip etmektedir: Vahiy +cem' + Kur'an. Kur'an'ın bir Mushaf olarak derli toplu hale getirilmiş olmasının ve okunmasının tevkifiliği yani, vahiy sürecinin baştan sona kadar ilahi bir kontrol altında gerçekleşmiş olması bu ayetlerden çıkarılabilir. Bu durum, Peygamber'in vahiy anında kendi iradesinin devre dışı bırakıldığına, dolayısıyla vahyin dışarıdan bir kaynakla harekete geçirildiğini ve sürekli takip altında olduğunu göstermektedir.

Hiz. Peygamber, Kur'an metni ile kendi sözleri arasında belirgin bir ayrım yapmış ve Kur'an'ı ayrıcalıklı bir konumda tutmuştur. Hiz. Peygamber'in: "Benden Kur'ân dışında hiçbir şey yazmayın! Kim benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin." diyerek Kur'an ayetleri dışında hiçbir şey yazılmasına izin vermediğine dair bazı rivayetler bu durumun en açık göstergesidir.¹¹¹⁵ Aslında Hiz. Peygamber'in sözlerine vahiy muamelesi yapmak da onun beşeri yönünü gölgelemektedir.

Kur'ân dışındaki şeylerin yazımının yasaklanmış olması, Kur'ân'ın yazılmasının yasaklanmadığını, tam tersine Kur'ân'ın yazıldığını, yazılmaya devam ettiğini gösterir. Çünkü Kur'ân ayetleri yazılmıyor olsaydı, Hiz. Peygamber'in bu sözü söylemesinin bir anlamı kalmazdı. Bir şeyler yazılıyordu ki, bunların arasına başka şeylerin karıştırılmasına müsaade edilmiyordu diye düşünmemiz icap eder. Gelen ayetlerin sadece hafızada tutulduğunu ve kayda geçirilmediğini düşündüğümüzde, bu takdirde hafızada tutulan şeylerin arasına, diğer yazılan şeylerin nasıl karışacağına, bunun yazılı malzeme açısından nasıl bir tehlike arz edeceğine bir anlam vermemiz mümkün görünmemektedir. Yazılı olarak muhafaza edilen¹¹¹⁶ ayetler için ise böyle

¹¹¹⁵ Mesela bkz. İbn Hanbel, Müsned, III, 12, Müslim, "Zühd" 72; Ebu Dâvud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, "Kitâbu'l-Mesâhif", I, 148.

¹¹¹⁶ Vahyin aktarıldığı yazılı metinlerin, peygamber veya vahiy kâtipleri tarafından nasıl muhafaza edildiği konusunda değişik görüşler vardır. Bir guruba göre bu nüshalar vahiy kâtiplerinin yanında bulunmaktadır. Hamidullah'a göre, resmî vahiy kâtipleri tarafından kaydedilip nüshaları çıkarılan ayet metinleri, Hiz. Peygamber tarafından saklanmış olmayıp vahiyleri yazan bu kâtipler tarafından muhafaza edilmiş ve kopya edip bunlardan nüsha çıkarmak isteyen kimselerin bu arzularını yerine getirmelerine daima müsaade olunmuştur. (Bkz.

bir karışma tehlikesini anlamamız mümkündür. Dolayısıyla Kur'ân kitabetinin çok erken başladığını söylememiz gerekir. Çünkü Kur'ân dışındaki şeyler hakkındaki yazım yasağı Mekke döneminde, vahyin ilk geldiği ve daha İslâm toplumunun vahiy olan sözlerle vahiy olmayanları birbirinden ayırma kabiliyetinin tam olarak ortaya çıkmadığı bir dönemdir. Kur'an bölümlerinin kayıt altına alınması konusu güvence altına alındıktan sonra bu yasak ortadan kaldırılmıştır. Artık bu konuda endişe edilecek bir durum olmadığından, ayetlerle başka sözlerin karışma ihtimalinin ortadan kalktığı sonucuna varabiliriz.

Kanaatimize göre vahyin yazdırılması konusu insan iradesine bırakılmayacak kadar önemli bir husustur. Çünkü Kur'an'ın kendisi hakkındaki kitap vurgusu, Allah'tan başka hiç kimsenin bu sürece müdahil olamadığını ima eder. Yine bu sürece eşlik eden ilahi yetkinliğin, hüküm koymayı da içerdiğini gösterir. Kitabın bu vurgusu onu bütün diğer yazım ve bildirimlerden ayırır. Bu bağlamda Kur'anın

Hamidullah, İslam Peygamberi, c.2, s.700-701.) Onun konuyla ilgili ifade tarzı önemli olduğu için aynen vermek istiyoruz."Bu konuda çeşitli hadisler tetkik edilip bir arada mütalaa edilecek olursa, Zeyd'in çalışmaları arasında, şekli olarak Kur'ân'ın sadece yazıya geçmiş parçalarını arayıp bunların peşinde koşmadığı ve fakat aynı zamanda bu yazılı metinlerin Hz. Peygamber'in etrafındakilere bizzat imla ettirdiği ilk el yazılar olmasına da itina gösterdiği intibai bizde uyanır. Hatta bir hadiste nakledildiğine göre Hz. Ebû Bekir bu çalışmalar sırasında Hz. Peygamber evinde, çok sayıda sahifeler bulmuş ve bunları bir ip vasıtasıyla bir tomar halinde paketlemişti. Anlaşıldığına göre bu sonuncu durumda, bütün halinde ve Kur'ân'ın tamamını içine alan bir müdevvenat söz konusu edilemez. Şayet böyle olsaydı halk arasında dağınık vaziyette bulunan Kur'ân parçalarını arayıp bulma ve bir araya getirme zahmetine girişilmezdi." (Hamidullah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi, s. 49.) Onun buna benzer diğer bir değerlendirmesi şöyledir: "Hz. Ebû Bekir'in bağlattığı bu sahifeler, tam bir Kur'ân nüshası değildi. Şayet öyle olsaydı Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit'in başında bulunduğu Kur'ân'ı cemetme komisyonunu kurmazdı. Öyle anlaşıyor ki bu sahifeler Hz. Peygamber'e aitti. En çok itimat edilecek nüsha da bu olmalıydı. Belki de Hz. Peygamber kendisine ait bir Kur'ân nüshası temin etmek istemiş ve bunu birine yazdırmış, fakat tamamlanmadan vefat etmişti. Muhtemelen bu fikir Hz. Peygamber'e çok sonraları gelmişti. Zira önceden böyle bir düşüncesi olsaydı, hususi nüshası da tamamlanmış olurdu." (Bkz. Demirci, Vahiy Gerçeği, s. 227, Hamidullah'ın Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları, s. 19'dan naklen.)

Hamidullah'ın bu görüşlerinin yanında bazı eserlerinde nazil olan vahiy parçalarının tamamının Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiğini söylemektedir.(Hamidullah, Muhammed-Yaşaroğlu,Macit, Kur'an Tarihi, Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası, çev., Mehmet Sait Mutlu, Ankara 1991, s. 58; Hamidullah, Muhammed, Kur'an'ı Kerim Tarihi, s. 49. Hamidullah, İslâm Peygamberi, c.2, s.706,). Bu bir çelişkidir. Hamidullah'ın görüşlerindeki bu çelişkili durumu Ehli Sünnet teorisinin etkisi altında kalmakla izah edebiliriz.

Muhammed Salim Muhaysin de, bu konuda Hamidullah'ın görüşünü savunarak şöyle der: "Hz. Peygamber döneminde bu malzemeler dağınık halde farklı sahabilerin ellerinde bulunmaktaydı. Yani Kur'an'ın hepsi yazılı bir şekilde belirli bir yerde muhafaza edilir değildi." (Muhaysin, Muhammed Salim, Tarihu'l-Kurani'l-Kerim, İskenderiyye, yy. ty. s.154.)

Derveze de, aynı kanaati paylaştığını beyan eder. Kur'an'ın dağınık parçalar halinde bazı Müslümanların yanında özel gayretlerle korunduğunu söyler. (Derveze, Muhammed İzzet, el-Kur'anü'l-Mecid, Çev., Vahdettin İnce, İstanbul 1997, s.49.)

Draz bunu daha kesin bir dille ifade etmiş ve Hz. Peygamber'de yazılı tek bir ayet bile olmadığını, başkalarında da tam bir nüsha bulunmadığını, müminler arasında bu şekilde yayılmış olan Kur'ân'ın tam ve kesin şeklini hafızalarda, ancak Hz. Peygamber'in hayatının sonuna doğru aldığını söylemiştir. (Draz, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru, trc. Salih Akdemir, Mim Yayınları, y.y., 1983., s. 29.)

Zahid el-Kevseri de, bu metinlerin Sahabi'nin evinde muhafaza edildiğini açıklar ve "Kur'an Hz. Peygamber zamanında yazılmış; Rasulün huzurunda yazılan bu parçalar sahabiler evlerinde saklamışlardır" der. (Kevseri, Muhammed Zahid, Makalatu'l-Kevseri, nşr. Ratıb Hakimi, yy, ty. s.7-8.)

feveylün lillezîne yektubûne'l-kitâbe bieydhim¹¹¹⁷ ayeti, bu yetkinin sadece Allah'a ait olduğunu göstermektedir.

Vahiyin aktarıldığı yazılı metinler Hz. Peygamber'in yanında muhafaza edilmektedir. İnmekte olan ayetlerin daha ilk günden yazıyla tespit edildiğine dair kaynakların verdiği bilgiler¹¹¹⁸ ve özellikle vahyin bizzat kendisince kullanılan ifadelere¹¹¹⁹ bakılırsa, Kur'an'ın metne aktarılması teorik ve pratik açıdan arzulanan bir durumdur.

Bunlardan birine göre, Hz. Peygamber'in tashihinden geçen Kur'an metni, yine onun emriyle çoğaltılıyor, Müslümanların bir kısmı bu çoğaltılan nüshaları alıyor, bir kısmı da tashih edilen metinden kendileri için yazıyorlardı. İstinsah işi bittikten sonra da mukabele gören asıl nüsha Hz. Peygamber'e teslim edilip hâne-i saadette muhafaza ediliyordu.¹¹²⁰ Zerkânî'ye göre de, vahiy kâtipleri Kur'an ayet ve surelerini yazdıktan sonra yazılı malzemeyi Hz. Peygamber'in evine koymaktadır.¹¹²¹

Genel olarak, peygamberin önderliğinde vahiy katiplerince resmi olarak kayıt altına alınan nüsha ön plandaydı.¹¹²² Ancak bu resmi kayıt dışında özel gayretlerle vahyin metne aktararak çoğaltılmasında ve değişik kimselerce öğrenmek amaçlı kullanılmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir. Nitekim Hz. Ömer, nasıl Müslüman olduğunu anlatırken, eniştesi ve kız kardeşinin ellerinde Ta'ha süresinden bazı ayetlerin yazılı olduğu bir evraktan bahsetmesi, bu tezi onaylar niteliktedir.¹¹²³

Sahabenin tamamen sivil amaçlarla, kendi özel gayretleri sonucunda metne aktardıkları bu ayet parçaları daha sonraları toplatılmıştır. Çünkü peygamberin bizzat başında bulunduğu vahiy katipleri komisyonun tasnif ettiği Mushaf tamamlandığı için bu resmi nüsha üzerinde birlik oluşturulmak isteniyordu. Bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle Kur'an baştan sona iki kez peygamber tarafından okunmak suretiyle vahiy katipleri, resmi olan asıl nüshayı kontrolden geçirdiler. Bu

¹¹¹⁷ Bakara 2/79. "Elleriyle kitap yazanlara yazıklar olsun"

¹¹¹⁸ İbn Hanbel, Müsned, III/12,21,39, 65; Buhari, "Cihad" 129; "Fedailü'l Kur'an" 4; Müslim, "İmare" 24/92,94; "Zühd" 16/72; İbn Mace, "Cihad" 45; Tirmizi, "Tefsir" 10.

¹¹¹⁹ "O Kur'an, değerli ve iyi yazıcıların ellerinde, büyük önem verilen tertemiz değerli sayfalardadır." Abese, 13-16; "Yayılmış ince deri üzerine, satır satır yazılmış kitaba andolsun!" Tur, 2,3; "Bu elçi, sizlere tertemiz sayfaları okuyan, Allah tarafından gönderilmiş bir peygamberdir. O sayfalarda, en doğru hükümler vardır. Kitap ehli, ancak kendilerine böylesi apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler." Beyyine, 2-4

¹¹²⁰ Yazılan malzemenin bir suretinin Rasûlullah'ın evinde muhafaza edildiğini ve bir suretinin de vahiy kâtipleri tarafından kendileri için yazıldığını savunan bir görüş için bkz. Öztürk, Hayrettin, Ebedî Mucize Kur'an-Yazılması ve Toplanması, İstanbul 2005. s. 52,

¹¹²¹ Zürkânî, Menâhilü'l-İrfân, s. 202.

¹¹²² Heysemi, Mecmuu'd Zevaid, c.1, s.152

¹¹²³ İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, Siretu'n Nebeviyye, thk. Mm Mustafa es-Sebka, İbrahim Ebyari, Abdulhafız eş-Şelebi, Mısır 1936, c.1, s.370-373

resmi ve asıl mushaf nüshası peygamberin vefatından sonra devlete kaldı. Daha sonraları ise devlet kanalıyla asıl mushaf nüshası üzerinden çoğaltmalar yapılarak eyaletlere gönderildi.¹¹²⁴

Tüm çoğaltmalar peygamberin nüshasından yapıldı. Vahiy katipleri komisyonunun Halife Hz. Ebu Bekir'in yazılı emriyle sahabenin elindeki yazılı ayet metinlerini istemelerinin nedeni, bilinmeyen veya gözden kaçan ayetleri bulmak için değil, etrafta sorun teşkil edecek bir etkenin kalmaması içindir. Nitekim bazıları hariç sahabenin çoğunluğu ellerindeki yazılı metinleri komisyona teslim etmişlerdir. Böylece hem ileride sorun teşkil edebilecek kişisel nüshalar toplanmış hem de asıl nüshanın herkesçe genel bir kabul görmesi sağlanmıştır. Bu sayede asıl Kur'an nüshası üzerinde herhangi bir şüphe kalmamıştır.¹¹²⁵

Bu konu ile ilgili olarak Ebu Abdillah el-Haris İbn Esed el-Muhasibi'nin "Fehmü's-Sünne" adlı eserinden naklen Suyuti'nin ve ondan da naklen Zerkani'nin rivayeti şöyledir: "Kur'an'ın yazılması, sonradan ortaya çıkan bir mesele değildir. Hz. Peygamber onun yazılmasını emretmişti. Fakat Kur'an deri, kürek kemiği, hurma yaprağı vs üzerine dağınık bir vaziyette yazılmıştı. Hz. Ebu Bekir onun bir yerden başka bir yere toplanmasını emretti. Bu, üzerine Kur'an yazılı varakların dağınık vaziyette Hz. Peygamber'in evinde bulunması anlamındadır. Hz. Ebu Bekir, herhangi bir parçası kaybolmasın diye onları toplayıp bir iple bağladı".¹¹²⁶

Kur'ân, Hz. Peygamber döneminde topluca bir aradadır. Ne zaman bir ayet nazil olsa, Hz. Peygamber bu ayetin yerine yazılmasını emretmiştir. Hz. Peygamber, ashabına seferde ve hazarda kesintisiz olarak beş vakit namaz kıldırılmış ve her namazın iki rekâtında Fatiha suresi ile birlikte bir sure okumuştur. Ashap okunanları sabah akşam dinlemiştir. Durum bu kadar açıktır. Ashap bunları değil de neyi dinlemiştir? Ashabın dinlediği şeyin ne olduğunu hayretler içerisinde soran müellif sorularına şöyle devam etmektedir: Eğer Kur'ân ayetleri tanzim edilmeyip parça parça idiyse ve Hz. Ebu Bekir'in, Ömer'in ve Osman'ın dönemlerinde düzenlendi ise, o zaman Araplar şu ayetleri ne ile duymuşlardır: "De ki: Siz de onun gibi uydurulmuş on sure getirin"¹¹²⁷ Halbuki bu ayet Mekke'de inmiştir. Yine, "Siz de

¹¹²⁴ Suyuti, Tertibü Süveri'l Kur'an, s.31

¹¹²⁵ Suyuti, Tertibü Süveri'l Kur'an, s.36

¹¹²⁶ Es-Suyuti, el-İtkan, c.1, s.167; Zürkânî, Menâhilü'l-İrfan, s. 250.

¹¹²⁷ Hud, 11/13.

onun benzeri bir sure getirin".¹¹²⁸ Bu ayet de Medine'de inmiştir. Eğer durum iddia sahiplerinin hayal ettiği gibi olsa, Abbâs b. Abdilmuttalib, Huneyn günü yenilen ve kaçan topluluğa 'Ey Bakara ve Âl-i İmrân Sureleri Ashabı! Bu, Rasulullah'tır' şeklinde çağrıda bulunmayacaktır."¹¹²⁹

Kur'an'ın tevatüren geldiği şüphe götürmeyecek kadar kesin bir gerçekliğe sahiptir. Kur'an'ın bir parçasının zayi olması, tamamının zayi olması anlamına gelecektir. Hz. Peygamber hayattayken Allah bu konuda onu müjdelemiştir. Bu, Allah'ın bir lütfudur. Şayet Kur'an, Allah'ın müstakim bir hücceti olmasa idi, o zaman din düşmanları onda zaaf, nazmında da ta'n edecek şeyler bulabileceklerdir.¹¹³⁰

Arthur Jeffery, gelen vahiylerin Peygamber'in vefat etmesinden sonra Ebû Bekir ve Osman tarafından cemedilip çoğaltıldığına dair olan ve kendisinin Sünnî İslâm teorisi olarak nitelendirdiği görüşün büyük ölçüde uydurma olduğunu belirtmiştir.¹¹³¹

Başlangıçta sahifelere Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber hayattayken Kitap halinde tedvin edilmiştir. Ancak O'nun vefatının ardından, ihtiyaçların da gerektirmesiyle Kur'an'ı Kerim, Hz. Ebu Bekir döneminde nüshaları çoğaltılmıştır. Aslında, Kur'an'ı Kerim'in muhafazasını Yüce Allah üstlenmiştir. Kur'an'ı Kerim, indirildiği şekilde gibi, hiçbir eksiklik veya fazlalık söz konusu olmaksızın, günümüze kadar gelmiştir. Böylece o, diğer kitapların yaşadığı akıbeti yaşamamıştır.

¹¹²⁸ Bakara 2/23.

¹¹²⁹ Jeffery, Arthur, "Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'an ve hüma Mukaddimetü Kitâbu'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atiyye" adıyla neşretmiştir (Mektebetü'l-Hancı, 1954). Kitâbu'l-Mebânî, s.27.

¹¹³⁰ Jeffery, Arthur, Kitâbu'l-Mebânî, s.24.

¹¹³¹ Bkz. Jeffery, Materials for the History of the Text of the Quran (İbn Ebî Dâvud'un Kitâbu'lmesâhîf'ine yazdığı önsöz), s. 4-5, Leiden, E.J.Brill 1937. Jeffery'nin Kur'an-ı Kerim'in metinleşme tarihi ile ilgili görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Okumuş, Mesut, "Jeffery ve Kur'an Çalışmalarındaki Yeri", Oryantalistlerin Gözüyle İslâm, Editör: Ahmet Yücel, İstanbul 2003. s. 77-134,

SONUÇ

İletişimin varlığından söz edebilmek için iki tarafa ihtiyaç vardır. Bu anlamda Allah ile insan arasında bir iletişimden bahsetmek mümkündür. İletişimin bir tarafında Allah, diğer tarafında insan vardır. Bu iletişiminin anlaşılabilmesi için Allah'ı ve bireyi yani insanı doğru tanımamız gerekmektedir. Kur'an'ın ortaya koyduğu dünya görüşü Allah'ın varlığına ve birliğine, Yüce Allah'ın elçilerini göndererek insana rehberlik ettiği ilkelerine dayanır.

Allah-insan ilişkisinde birinci aşama, misak aşamasıdır Bu aşamada Allah-insan ilişkisiyle ilgili en temel kavram vekalet kavramıdır. Vekalet, Kur'an-ı Kerim'de de, bizim klasik fıkımızda da, bugünkü pozitif hukukta da, uluslar arası hukukta da aynı anlama gelir. Misak ve takdir aşamaları doğrudan Allah'a aittir. Misak, insana görevini hatırlatan bir kavramdır. İnsan sorumluluğunun temeli, Yüce Yaratıcı'nın bizim adımıza karar vermesidir. Cenabıhak misak olayını bir metaforla insanlara anlaşılır hale getirmiştir. Misakta soruyu soran da cevabı veren de Yüce Allah'tır. O'nun insan adına cevabı vekâleti ile ilgilidir. Çünkü Cenabıhak tüm varlığın vekilidir, özel bir varlık olan insanın da vekilidir.

Müslüman geleneğinde insanın, Allah'ın halifesi olduğu şeklinde bir anlayış bulunmaktadır. Halife, birinin yerine geçmek demektir. Halife ancak vekâlet için kullanılabilir. Şayet insan Allah'ın vekili ise halifelik kavramı insan için kullanılabilir. Aksi takdirde insan için bu kavram kullanılamaz. Çünkü insanın Allah'ın yerine geçme gibi bir yetkisi yoktur. İnsan bu dünyada sadece bir görevlidir. Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de insanı, Allah'ın halifesi değil, halife olarak takdim etmektedir. Halife, bir varlığın yerine bir başka varlığın geçmesi demektir. Halbuki halifelik Kur'an'da cinlerin yerine geçen bir varlık kategorisi olarak kullanılmaktadır. İnsana, cinlerin yerine geçmesi sebebiyle halife denmektedir.

Allah ile insanlar arasındaki ilişki parça bütün ilişkisi değil, yaratan yaratılan ilişkisidir. İnsan da dahil tüm varlıklar, Allah'ın eseridir. Evrimi savunanların iddia ettikleri gibi evrendeki hiçbir şey kendi başına veya doğal olarak meydana gelmez. Tanrı, hakkında bilgiler elde edeceğimiz ve bilgileri de test edebileceğimiz bir nesne değildir. İnsanlar olayları Allah'ın penceresinden bakarak izah edemezler. Bu şekilde davranabilmesi için ilmen Allah'ı kuşatmaları gerekmektedir. Bu ise imkansızdır. İnsanın yaratılması da dahil bütün doğa

olaylarının arkasındaki güç Allah'tır. Alemdeki her şey her an olmaya devam etmektedir. Tanrı, evreni ve içindekileri yarattıktan sonra kör bir saatçi gibi bir kenara çekilmemiştir. Tanrı, yaratma ve vahiyle insanla konuşmakta, kendisini insana açmaktadır. Allah hakkında bilgi elde etmek için yaratılış sürecine ve sözlü mesaj olan Kur'an'a başvurmamız gerekmektedir. Kur'an evrendeki düzen ve uyumun gerekçesi olarak Allah'ın varlığını ve birliğini göstermektedir.

Allah-insan ilişkisinde ikinci aşama, takdir aşamasıdır. Biz buna yaratma da diyoruz. Allah'ın yaratması varlığı sevmesindendir. Allah'ın alemi planlayıp yaratması ile insanoğlunu planlayıp yaratması farklı şeylerdir. Çünkü evren mekanik müslümandır. İnsan ise iradi olarak müslüman olma olanağına sahiptir. Allah Teala her varlığın vekili olarak her varlıkla ilgili yasalarını, her varlığın kendi içine yerleştirmiştir. Her varlığın varlık yasaları o varlığın içinde mevcuttur. Bu dıştan bir müdahale değildir. Buna kader de diyebiliriz. Bir bitkinin var olma yasaları kendi içinde vardır. Bitki, uygun şartlara kavuştuğu zaman topraktan çıkmaktadır. Her ne zaman aynı şartları sağlasanız bitki yine topraktan çıkacaktır. Kur'an'da bunun adı takdir olarak geçmektedir. İnsanın lehinde ve aleyhinde sorumlu olduğu fiiller, takdir kavramı içine girmektedir. Eğer insanın fiilleri bu kavramın içinde değerlendirilirse insanın sorumluluğu yanlış temeller üzerine bina edilmiş olur. Müslüman geleneğindeki kader anlayışı ise bu değerlendirme nedeniyle insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır. Halbuki kader, insanların bilmedikleri şeyler değil, tam tersine bildikleri şeylerdir. Bilmediklerini insanlar belirlemektedirler. Bu sayede lehte ve aleyhte sorumlu olmaktadırlar. İnsan kaderi bilir. Kaderini insan belirlediği için de iyi belirlediği zaman iyi olmakta, kötü belirlediği zaman kötü olmaktadır. İnsan sorumluluğu da tam burada ortaya çıkmaktadır. İnsanlar özgür ve iradeli olarak yaratılmışlardır. Şayet iyilik ve kötülük yapma özelliği olmasaydı özgür olamazlardı. İnsan, iradesini aklını kullanarak gerçekleştirir. Akıl, Allah'tan kaçışı değil Allah'a doğru yönelişi gerektirir. Doğrusu insan kendisine verilen akıl sayesinde evrende ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

Allah-insan ilişkisinde üçüncü aşama, vahiy aşamasıdır. Bu aşamada ise Yüce Allah, insanlara elçiler göndererek mesajını iletceğini Hz. Adem'in cennetten kovulmasından sonra taahhüd etmiştir. Onun için zaman zaman tarihe, elçileri aracılığıyla müdahale etmiştir. Bu müdahale, insanın aklının yerine geçecek

müdahaleler değil, insana yardım edecek, insana aklını kullanmasını hatırlatacak müdahalelerdir. Bu elçiler yoluyla yapılan mesaja dayalı müdahalelerde insan bizzat iletişime katılmaktadır. Çünkü Allah Teala'nın sözlü mesajı vahiy aşamasında devreye girmektedir. Vahiy aşamasında en önemli kavram risalettir. İnsanlar çoğu zaman "elçilik" içeriğini "vekil" olarak doldurmaktadır. Mesajın taşıyıcısı durumunda olan elçiler, mesajın sahibi durumuna getirilmişlerdir. Müslüman geleneğinde peygamber, Kur'an'a rağmen, ayrı bir mesaj kaynağı niteliği kazanmıştır.

Kur'an, insanlığa gelen mesajların toplamı olup, insana aklını kullanmasını emreden bir kitaptır. İnsan aklının yerine geçen bir kitap da değildir. İslam geleneği zamanın da şartları ile Kur'an'ı aklın yerine geçirmiştir. Bizim geleneğimizde, insanlar aklını kullandıkları için kötülenmiştir. Halbuki sorunları çözecek olanlar Müslüman bireylerdir. Kur'an Müslüman'ın rehberidir. Bu rehber insana yöntem öğretir, ışık tutar, yol gösterir. Onun için akıl bizim olmazsa olmazımızdır. Akıl ve Kur'an Allah'ın iki ayetidir. Kelam ilmini büyük yapan şey bu iki kaynağa birlikte değer vermesidir. Akıl asıldır, Kur'an aklın yardımcısıdır. Çünkü akıl olmazsa Kur'an'ın temeli yok olur.

Peygamber'in, peygamberlik görevi elçiliktir. Müslüman gelenek içerisinde peygamberin elçiliğini kabul etmeyen yoktur. Müslüman geleneği bilerek veya başka amaçlarla Allah'ın karşısına Peygamber'i çıkarmaktadır. Hz. Peygamber'e vekillik statüsü verilmektedir. Bunun anlamı peygamber Allah adına hareket ediyor demektir. Halbuki Cenabıhak 20'yi aşkın ayette "sen vekil değilsin, ne insanların vekilisin, ne benim vekilimsin; sen bir elçisin." buyurarak Peygamber'in konumunu belirlemektedir. Bırakın Peygamber'i, hiçbir insan Allah adına hareket edemez. Neden? Çünkü her insan Rahman'ın kuludur. Her bir insan, Allah yanında eşittir, aynı haklara sahiptir. Ayrıca aynı yasalara uymakla sorumludur. Sadece bunu ayırabilecek, bunun statüsünü çizebilecek insanın kendi davranışlarıdır. Onun için, Cenabıhak hiçbir kuluna haksızlık etmemiştir. İnsanlar, kendi fiilleriyle, kendi seviyelerini tayin ve tespit ederler. Tanrı'nın insanoğlundan istediği "Rab" olarak yalnız "alemlerin Rabbini tanınmasıdır. Allah'tan başkasını Rab edinmek insana yakışmaz. Allah ile birey arasındaki bu karşılıklı ilişkinin adı ise dostluktur.

İnsanın Allah ile ilişkisinin şekli, bireyin diğer insanlarla ve varlıklarla ilişkisinin biçimini de belirler. Allah ile kurulan doğru iletişim topluma barış olarak

yansıyacaktır. Bu nedenle Tanrı insan ilişkisinde Kur'an'ın önerdiği yöntem, bireyin Allah ile olan iletişimde aracı kullanmamasıdır.

Tanrı'nın insana en büyük iyiliği, ona akletme gücünü vermesidir. Kur'an insandan aklını kullanmasını istemektedir. O, akla ve tefekküre dayanan bir imanı yani tahkiki imanı önermektedir. Doğrusu Tanrı ile iletişimde eksikliğimiz iman eksikliği değil, bilgi eksikliğidir. Bilgiye dayanmayan imanın müstakim olması tesadüfe bağlıdır. İman ise rastlantılara bırakılmayacak kadar önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, Ter: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara 1986.
- Abdulkaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul, 1990.
- Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyin, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, Beyrut ty,
- Abdulcabbâr, Kadi, *el-Muğnî fi Ebvâb et-Tevhîd ve el-Adl*, nşr.: G. C. Anawati ve İ. Medkur, Kahire, ty.
-, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, tahkik: Abd el-Kerîm Osmân, Kâhire 1988.
-, *el-Muğni fi Ebvabi't Tevhid ve'l Adl*, (nşr. A.Fuad el-Ehvani), Kahire-1962,
- Acili, Süleyman b Omar, *el-Futuhâtü'l-İlahiyye bi Tavhidi Tefsiri'l-Celaleyn li'd-Dekaiki'l-Huyfe*, Kahraman Yay., İstanbul ty.
- Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l-Elbas amma İštehera mine'l-Hadis*, Beyrut, 1351-1352 h.
- Adams, Robert Merrihew, *"Divine Necessity, The Concept of God, Edited by Thomas V. Morris*, Oxford Üniversitesi Press, New York, 1987
- Ahmed, Nu'man Zeki, *el-Kaza ve'l-Kader*, Mekke 1381.
- Aktaş, Şerif, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Ankara 1993.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992.
-, *"Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri"*, A.İ.F.D, S.33, s. 129-156
-, *Sahabe Devri İktidar Kavgası*, Ankara 2001.
-, *"Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi"*, İslami Araştırmalar, 8(3-4), Ankara, 1995.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, T.D.K.Y., Ankara 1990.
- Aksekî, Ahmed Hamdi, *İslâm*, İstanbul 1966.
- Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, Türkiye Öğretim Vakfı, İzmir 1994
- Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, Şule Yay., İstanbul 1988.
- Alfred, Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev; Kamuran Şipal, İstanbul, say Yay., 1997
- Altıntaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2012.
- Ali Haydar, *Düreru'l Hükkâm fi Şerhi Mecelletü'l-Ahkâm*, I-IV, İstanbul 1330.
- Aliyyül-Kari, Muhammed, *Şerhu Ala Fıkhul-Ekber*, Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1998,
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadi, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Azim ve Seb'ul-Mesani*, Beyrut ty..
- Ana Britannica, Ana Yayıncılık İstanbul 2000.

- Aral, Fahrettin, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkisi*, Yetkin Yay., Ankara 2003.
- Aristo, *Metafizik-II*, trc.; Ahmet Arslan, Ege Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ege Üniv. Basımevi, İzmir 1993.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Asım Efendi, *Kamusu Okyanus*, Takvimhane-i Amire, İstanbul 1851.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Atay Yay., Ankara 1997, c. 1-3.
-, *"Allah'ın Halifesi İnsan"*, A.Ü.İ.F.D.1970, S.18, s.71-80.
-, *İslam İnanç Esasları*, AÜİF Yay.,Ankara, 1992.
-, *"İslam Felsefesinde Yaratma"*, Kelam Araştırmaları 1:1 (2003).
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İst., 1988-1991.
-, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, Sönmez Yayınları, İstanbul 1969.
- Attar, Muhammed b. İbrahim Feriduddin, *Tezkiratu'l-Evliya*, nşr. Retnold A. Nicholson, London-Brill, 1905,
- Ay, Mahmut, *"Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması"*, Kelam Araştırmaları 6/2 (2008).
-, *"Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı"*, AÜİFD, S.49, s.17-47.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
- Ayni, Bedrüddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Beyrut 2001,
- Ayni, M. Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1985,
- Ayşan, Erhan, *Tanrı Yanılgısının Yanılgısı*, Kavim Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Baberti, Kemaleddin Muhammed b. Mahmud, *el-İnaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Mısır 1319.
- Bağcı, H.Musa, *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ank 2009.
- Bağdâdî, Abdülkadir Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyn el-Fırak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), çev: E. R. Fırlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991
-, *Usûl ed-Din*, Dâr el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1928.
-, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1986.
- Bakıllani, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *et'Temhid fi'r Red ale'l Mulhideti'l Muattıla ve'r Rafıza ve'l Havaric ve'l Mutezile*, (nşr.Mahmud M Hidayri, M. Abdulhadi Ebu Ride), Kahire-1947.
- Balion, J.M.S, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş.Ali Düzgün, Ank, 2000.
- Bal, Hüseyin, *İletişim Sosyolojisi*, SDÜ Yayınları, Isparta, 2004.
- Baltaş, Zühal-Baltaş, Acar, *Bedenin Dili*, Rernzi Kitabevi, İstanbul 2001.
- Bâr, Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaradılışı*, yay. haz. Mücteba Uğur; çev. Abdülvehhab Öztürk. Türkiye Diyanet Vakfı, Ank.1991

- Barıman, A.Nurullah, *Yunan Mitolojisi Tarihçesi*, İstanbul, 1961
- Beğavî, İmam Muhyî'-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud, *Tefsiru'l-Beğavi*, Me'âlimü't-Tenzîl, Riyad h. 1409.
- Beydâvî, Kâdî Nâsuriddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Kahire, 1311/1932.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, İstanbul ty.
....., *Hukuk İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İst. 1985.
....., *Muvazzah İlmi Kelam*, İstanbul, 1342 h.
- Buhari, İmam Ebi Abdullah b. İsmail, *Sahih*, nşr.Beytül-Efkar, Riyad 1998 .
- Burckhardt, Jacob, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev: Bekir Sıtkı Baykal, Devlet Kitapları, 2. Baskı, Ş.Koçhisar 1974.
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Tefsiru Ruhul-Beyan Tefsiri*, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, İst.,ty.
- Büyük Larousse, İstanbul, ty.,
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 1997.
- Caetani, *İslâm Tarihi*, trc. Hüseyin Câhid, İstanbul 1926,
- Can, Halil, *Organizasyon ve Yönetim*, Siyasal Kitap Evi, Ankara 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1991.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay, İst 2000.
- Cezeri, Abdurrahman, *Kitabü'l-Fıkh ala Mezahibi'l-Erbea*, İstanbul, 1990.
- Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç, Haberci Yayınları, İstanbul 2004.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Cürçani, Abdulkahir, *Kitabu Delailü'l-İ'caz* (Thk. Muhammed Rıdvan, Refaiz ed-Daye), Kahire 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1985.
....., *Şerhu'l-Mevakıf*, Mısır, 1907.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Ebi'l Meali İmamü'l Haremeyn, (nşr.Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmünim Abdul Hamid) *el-İrşadila Kavaiti'l Edille fi Usuli'l İtikad*, Mısır-1950.
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954.
- Daft, Richard L., *Management*. Mason: Thomson South-Western, 2008.
- Dağ, Mehmet, *"Eş'ari'de Bilgi Problemi"*, İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara, 1980.
- Dale N. Daily, *Enlightenment Deism*, Dorrance Publishing Co., Pennsylvania 1999.
- Darimi, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Darwin, Charles, *Voyage of the Beagle*, Penguin Classics, London 1989.
- Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, çev.Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yay., İstanbul 2008.

-, *Gen Bencildir*, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu, Tübitak Yay. Ankara 2007.
-, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı, Tübitak Yay., Ankara 2002.
- Derveze, Muhammed İzzet, *Siretu'r-Resul*, Kahire, 1984,
-, *el-Kur'anü'l-Mecid*, çev., Vahdettin İnce, İstanbul 1997,
- Develioğlu, Ferit, *Lügat* (Osmanlıca-Türkçe), Ankara 1988
- Dihlevi, Şah Velîyullah, *Hüccetullahi'l-Baliğ*, thk. Eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut, 1990.
- Dökmen, Üstün, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, İstanbul 1994, Sistem Yay. İst. 2004.
- Düzgün, Ş.Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus yayınevi, Ankara 2005.
-, *"İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı"*, Kelam Araştırmaları, 4:2 (2006).
-, *Sosyal Teoloji*, Loyus Yayınevi, Ankara 2010, 2. Baskı
-, *Din Birey Toplum*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Ebu Hayyan, Muhammed Yusuf, *Tefsiril Bahril Muhit*, Darul Kütübül İlmiye 1. Baskı Beyrut 1993.
- Ebu's-Suûd Efendi, *İrşâdü Akli's-Selîm ila Mezâye'l-Kitabi'l-Kerim*, Riyad, ty.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahü'l-Akli fî't-Tefsir*, Beyrut 1983
-, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Kitabiyat, 2001,
- Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul 1998
- Emin, Ahmet, *Kitabu'l-Ahlak*, Kahire 1925.
- Erdoğan, İrfan, *İletişim Egemenlik Mücadeleye Giriş*, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.
- Eren, Erol, *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*, 5. Bas., Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1998.
- Ergin, Akif, *Öğretim Teknolojisi İletişim*, Pegem Yayınları, Ankara, 1995.
- Ergin, Akif- Birol Cem, *Eğitimde İletişim*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.
- Eş'arî, Ebû el-Hasan, *Kitâb el-Luma fî er-Redd ala Ehl ez-Zeyğ ve el-Bid'a*, neşr.: R. J. Mc Carthy, Theology of el-Ash'arî içinde, Beyrut 1952.
-, *Makâlât el-İslamiyyîn ve İhtilâf el-Musallîn*, nşr.: H. Ritter, Wiesbaden, 1963.
-, *el-İbâne an Usûl ed-Diyâne*, tahkik: M. el-Hazar el-Hüseyn, Beyrut 1991.
-, *Usulu Ehli's-Sünne* (Risale İla Ehli's-Seğr), nşr: Muhammed Settid, Kahire 1987
- Evkuran, Mehmet, *"Siyasi Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü"*, İslamiyat Dergisi Cilt 8, sayı 3, 2005.

- Ezheri, li-Ebi Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu'l Luga*, yy, ty.
- Farabi, Ebu Nasr Muhammed, *Âra Ehl-i Medineti'l-Fadıla*, E.J.Brill, Leiden 1900.
-, *Fusul el-Muntaze'a*, nşr., Fevzi Mitri Neccar, Beyrut 1971.
- Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev.A. Çiftçi,A.B.Baloğlu, Ank, 1977.
-, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1996.
-, *İslam*, trc., Mehmet Dağ Mehmet Aydın, Ankara 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut ty.
- Firuzabadi, Muhammed b. Yakup, *Kamusu'l-Muhit*, trc. Asım Efendi, İstanbul 1305.
-, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Kahire 1964,
- Flew, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yay., İstanbul 2008.
- Freely, John, *Kayıp Mesih*, çev. Ayşegül çetin Tekçe, Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İst. 2003.
- Fromm, Erich, *Pisikanaliz ve Din*, çev., Şükrü Alpagut, İst., 1990.
-, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, Çev.,Yurdanur Solman-Nalan İçten, İstanbul Payel Yay., 1994.
-, *Erdem ve Mutluluk*, Çev;Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1994.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Daru's-Şa'b,Kahire ty.
-, *Mizanu'l-Amel*, çev. Abdullah Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul 1971.
-, *el-Munkız mine'd-Dalal*, *Hakikate Giden Yol*, çev. Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2005.
-, *el-İktisad Fi'l İ'tikad*, çev. Kemal Işık, AÜİF Yay., Ank, 1971.
-, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1988.
-, *Nefhu'r-Ruh'i ve't-Tesviyetün*, thk. Safvet Cevdet Ahmet, Kahire 1996.
-, *el-Mustasfa min ilmi'l-Usul*, Bulak, 1322,
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev: Mehmet Aydın, DEÜ Yay., 1986.
- Glade b. Curtis, Judith Schler, *Hafta Hafta Hamileliğiniz*, çev Sabri Yarmalı, Beyaz Balina Yayınları, İstanbul, 2006.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Gökçe, Orhan, *İletişim ve Kitle İletişim Bilimine Giriş*, Konya 1993.
-, *İletişim Bilimi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2006.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya, 1988.
- Gölcük, Şerafettin, *Bâkullânî ve İnsan Fiilleri*, Ankara 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul, 1979.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000.

- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, Çev: Zeki Özcan, İstanbul, 2000.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaeddin, *Camii'l-Usul*, "Hakikat-ı Muhammediyye" mad. 1287 H.
- Günay, V.Doğan, *Dil ve İletişim*, Multilingual Yay., İstanbul 2004.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayını 2000.
- Gürgen, Haluk, *Örgütlerde İletişim Kalitesi*, Der Yayınları, İstanbul, 1997.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitapevi, Ankara 1997.
- Güz, Nükhet, *İletişim Süreci ve Temel Öğeler*, İ.Ü.İletişim Fakültesi Dergisi,VII, İ.Ü. Basımevi ve Film Merkezi. İstanbul 1998,
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1991
-, *K.Kerim Tarihi*, çev.Abdulaziz Hatip- Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İst. 2000
- Hanbeli, Mansur b. İdris, *Keşşafü'l-Ğina an Metni'l-İkna*, 1319 h, yy.
- Harputi, Abdullatif, *Tenkihi'l-Kelam fi Akaidi Ehl'i-İslam*, yy, 1327.
- Haşimi, M Ali, *Kur'an'da Resulullah*, çev. Nureddin Yıldız, İstanbul, 1987.
- Hatib, Abdulkarim, *Kıssata Adem ve Yusuf Aleyhisselam*, Kahire 1974.
- Hatiboğlu, Said, *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Ankara 2009.
- Hayyat, *Kitab'ul-İntisar ve'r-Reddü ala ibn Ravendi*, thk. Nieberg, Beyret 1987-1988.
- Henry C. Link, *Dine Dönüş*, trc. Ömer Rıza Doğrul-Ahmet Halit Kit, İstanbul, 1949.
- Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Anakara, 1995.
- Hucviri, Ali b. Osman Cullabi, *Keşfu'l Mahcub-Hakikat Bilgisi*, haz. S.Uludağ, İst, 1982,
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev.Semlin Evrim,MEB.Yay.,İst 1986.
-, *Din Üstüne*, çev., Mete Tuncay, İmge Yay., Ankara, 1995.
- Huraşi, Ebu Abdullah M. b. Abdullah, *el-Huraşi ala Muhtasarı Seydi Halil*, Beyrut, ty.
- İcî,Abdurrahmân b.Ahmed,*el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*,Mektebetü'l-Mütenebbî,Kahire, ty.,
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Kevser Yay, Ank, ty.
-, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 1984.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillan b. Muhammed, et-Temhid, 1977.
- İbn Ârabî, Ebu Abdullah Muhyiddin, *Tefsîr-u İbn Ârabî, Dar-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî*, Beyrut 1422.
-, *Fususul-Hikem*, thk. Ebu'l-Ala Afifi, Beyrut, 1980.
-, *Futuhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006.
-, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, 1398/1978.
- İbn Atıyye el-Endelusi, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Lübnan 1993.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hüseyin,*Kitabu Cemberatu'l-Luga*,Beyrut 1926,
- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b.Muh. İdris b. Razi, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim*, Mekke 1997.

- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Razi, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim*, thk. Muhammed Tayyib, Riyad 1998,
- İbn Esir, Muhammed b. Muhammed, *el-Kamil fi't-Tarih*, Mısır 1349.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fürekan, Ebu Bekir, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyanuhu*, Tah. Musa Muh. Ali, Kahire 1979.
- İbn Hacer el-Askalani, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bari bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Beyrut, 1996-1997.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, İstanbul, 1992. (Çağrı Yay., İstanbul 1992)
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan İstanbul-1986
-, *Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1977.
- İbn Hazm, Ebu Muhammet Ali b. Ahmet ez-Zahiri, *el-Fasl fi Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Beyrut 1986.
-, *Muhalla*, Beyrut ty.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *Siretu'n Nebeviyye*, thk. M. Mustafa es-Sebka, İbrahim Ebyari, Abdülhafız eş-Şelebi, Mısır 1936
- İbn Humam, Kemaleddin es-Sivasi el-Hanefi, *Kitabu'l-Meysere*, İstanbul 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, İmam Şemseddin Ebi Abdillah, *er-Ruh*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut 1982.
- İbn Kesir, Ebi'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşi, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, Riyad, 1997.
-, *Kıyasu'l-Enbiya*, Beyrut 1985.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, Beyrut 1978.
-, *Te'vil-ü Müşkil-ü'l-Kur'an* (Tah. Seyyid Ahmet Saki), Beyrut 1981.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İstanbul 1992,
- İbn Manzur, Ebi'l-Fadl Cemaleddin Mükerrrem b. Mükerrrem el-Efrikı el-Mısri, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, ty.
- İbn Rüşd, Ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubi el-Endelüsi, *Tehafüt*, çev., Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun 1986.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, Daru Sadr, Beyrut ty.
- İbn Sina, *Şifa, Metafizik*, çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2005.
-, *Kitabu'n-Necat fil-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiyye ve'l-İlahiyye*, Kahire 1938.
-, *Mantukü'l Meşrikiyyîn*, Mektebetü Ayetüllah el-Uzma el-Ma'raşi en-Necefi el-Maraşi, İran, 1405h

- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyüddin Ahmed, *Der'uTe'ârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, Suudi Arabistan 1991.
-, *el-Fetva'l-Hameviyye*, Kahire, 1401/1981
-, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye*, Mısır 1322.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddîn Ebi's-Saadati'l-Mübarek İbn Muhammed el-Cezeri, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut, ty.,
- İbrahim Mustafa, Hamid Abdülkadir, Ahmed Hasan ez-Ziyad, Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-Vesit*, İstanbul, 1986.
- İci, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fî İlmi'l-Kelam*, Kahire, ty.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev., N.Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul ty.
- İmadi, Ebu's-Suud Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-Akl's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Fikr, yy, ty.
- İnceoğlu, Metin, *Tutum, Algı, İletişim*, Betkent Üniv. Yay., 5. Baskı, İstanbul 2010.
- İsfehânî, Ragıb, *el-İtikâdât*, thk. Simrân el-İclî, Beyrut 1988
-, *Müfredat fî Garibü'l-Kur'an*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Kağıtçıbası, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, 7. bas., Evrim Basım Yayım Dağıtım, İst, 1988.
- Kâsânî, Alâeddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi*, IV, Kahire 1910.
- Kasîmî, Muhammed Cemaleddin, *Tefsîru'l-Kasîmî-Mehasinü't-Te'vil*, Beyrut, 1978
-, *Kur'an'ı Anlamak* (Tefsir İlminin Meseleleri), çev. Sezai Özel, İz Yay, İst 1990.
- Kastallânî, Şehabeddin Ahmed b. M.Hatib, *İrşadü's-Sari ila Şerhi Sahihi Buhari*, H.1323.
- Kazancı, Ahmet Lütfî, *İslam'da İrade, Kaza ve Kader*, İstanbul 1968.
- Kazancı, Metin, *Kamuda ve Özel Sektörde Halkla İlişkiler*, Turhan Kitabevi, Ank. 1995.
- Kelabazî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
-, *Taaruf-Doguş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992.
- Keller, Wilhelm, *İnsan Doğası*, çev: Akın Kanat, İly Matbaası, 2.Baskı, İzmir 2001.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul 2004.
- Kılıçaslan, Emine, *İletişim Kurma Becerileri*, Kriter Yay., İstanbul 2011.
- Kocayörük, Ercan, *Etkili İletişim Becerileri*, Kriter Yay., İstanbul 2011.
- Koçel, Tamer, *İşletme Yöneticiliği*, Beta Yay., İstanbul 2001.
- Köylü, Mustafa, *Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim*, 2.Bas., Ank.Okulu Yay, Ankara, 2006.
- Kuleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, c. I-II, Tahran 1388,

- Kummî, Ebi Carer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh, *Risaletu'l-l'tikadati'l-İmamiyye*, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara 1978,
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Müessesetü'l-Risale Beyrut 2006
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmet b. Reşid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyeti'l-Muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1988
- Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.
- Lazar, Judith, *İletişim Bilimi*, çev. Cengiz Arık, Vadi Yay., Ankara 2001.
- Le Bon, Gustave, *Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları*, çev. Mehmet Demirezer, Ufuk Yay, İstanbul 1998
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Great Books of the Western World, Chicago 1957.
- Macid, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Machiavelli, Niccolo, *Askerlik Sanatı*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar, İst. 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2006.
-, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruşti, Ankara 2003.
-, *Kitabü't-Tevhid*, İstanbul, 1979.
- Maurice, Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir?* çev. A. Ünal, İstanbul 1984.
- Maverdi, Ebul-Hasen Ali Muhammed b. Habib, *en-Nüketü ve'l-Uyun* (Tefsiru'l-Maverdi), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
-, *Edebu'd-Dunya ve'd-Din*, thk. Mustafa es-Seka, İsa el Babi el-Halebi Baskısı, Kahire, 1973,
- Mekki, Ebu Talib, *Kut'u'l-Kulub*, Mısır, 1310
- Merağî, Ahmet Mustafa, *Ulûmu'l-Belağa* (el-Beyan el-Meani ve "el-Bedi"), Kahire 2000.
- Meydânî, Abdülğani el-Ğânîmî, *Lübab fî Şerhi'l Kitap*, IV, Dersaadet İstanbul ty.
- Mill, John Stuart, *Hürriyet Üstüne*, çev. Mehmet Osman Dostel, Liberte Yayınları 2004.
- Muhaysin, Muhammed Salim, *Tarihu'l-Kurani'l-Kerim*, İskenderiyye, yy. ty.
- Mukatıl b. Süleyman, Ebu'l Hasan el-Belhî, *Tefsîr-u Mukatil b. Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmud Şehhâte), Dar-u İhya'it-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1424.
- Mutlu, Erol, *İletişim Sözlüğü*, Ark Yay., Ankara 1994.
- Müslim, İmam ebi'l-Huseyn El-Haccac, *Sahihi Müslim*, nşr. Beytül-Efkar, Riyad 1998 .
- Nesaî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Suayb, *Sünen*, İstanbul 1992,
- Nesefi, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed b. Mansur, *Medarikü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil*, Daru'l-İbnü'l-Kesir, Beyrut 1999.

- Nesefi, Ebu'l-Muin, (508/1114) *Tabsıratu'l-Edille fî Usuli'd-Din*, Thk. H. Atay-Ş. Ali Düzgün, Ankara 2003.
- Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi Fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif, 9. Baskı, Kahire, 1988.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sahihi Müslim el-Haccac*, Beyrut 1997.
- Oskay, Ünsal, *İletişimin ABC'si*, Der Yay., İstanbul 2007.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1987.
-, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay., İstanbul 1995
-, *Klasik Mantık*, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 5. Baskı, Ank. 1986
- Özdemir, Emin, *Eleştirel Okuma*, Ümit Yay., Ankara 1995.
- Özer, A. Kadir, *İletişimsizlik Becerisi*, Varlık Yay., İstanbul ty.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, Bir Giriş Denemesi, Ankara 2002
- Öztürk, Hayrettin, *Ebedî Mucize Kur'an- Yazılması ve Toplanması*, İst. 2005.
- Pease, Allan, *Beden Dili*, çev. Yeşim Özben, Rota Yay., İstanbul 1997.
- Peterich, Eckart, *Küçük Yunan Mitologyası*, 2. baskı, Ankara, 1959
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din*, (Ehli Sünnet Akaidi), çev; Ş. Gölcük, İst. 1988.
- Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, 2008.
- Razi, Fahreddin, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
-, *Kitabu'n-Nefs'u ve'r-Ruh'u ve Şerh'u Kuvahuma*, Tahran, ty.
-, *Usulü'd-Din*, Kahire, ty.
- Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr), Beyrut 1999.
- Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Pres: Fort Worth, 1976.
- Rumi, Mevlana Celaleddin, *Fihî Ma Fih*, trc: Meliha Ülker Tarıkahya, MEB yay, İst. 1985.
- Russell, Power, *İnsanlığın Geleceği*, çev: Memduh Balaban, Ataç Kitabevi, 3. Baskı, İst 1963.
-, *Sorgulayan Denemeler*, Çev: Nermin Arık, Tübitak Yay., 4. Baskı, Ankara 1996.
- Sami, Semseddin, *Kamusi Turki*, Dersaadet, İstanbul, 1317 h,
- Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidaye fî Usûl ed-Din*, nşr.: B. Topaloğlu, DİB Yay., Ank. 1995.
-, *el-Bidaye fî Usûl ed-Din*, Daru'l-Ma'rife, Mekke 1969.
- Sait, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay, İstanbul 1986.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004.

- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003.
- Schmitt, Carl, *Political Theology*, Translated by George Schwab, Cambridge, Massachusetts and London, 1988.
- Semerkandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsiru's-Semerkandi*, Beyrut, 1993.
- Semîn el-Halebî, el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1993.
- Serrâc, Ebu Nasr Tûsî, *el-Luma*, Daru'l-Kütübî'l-Hadis, Mısır 1960.
- Serahsî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet, *el-Mebsut*, Beyrut 1978.
- Sicistani, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (ö. 330/941), *Garibü'l-Kur'ân ala Hurufi'l-Mu'cem*, thk. Ahmed Abdülkadir Salâhiye. Dımask, Dâru Tallas, 1993.
- Sinkiti, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekeni, *Edvaü'l-Beyân fî İzahî'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut, Alemü'l-Kütüb ty.
- Smart, J.J, *"The Existence of God"*, New Essays İn Philisophical Theology, Edited by Antony Flew and Alasdair Mcİntyre, The Macmillian Company, New York, 1970
- Soykan, Ömer Naci, *Bilgi ve Betimleme*, İstanbul 1998.
- Subhani, Ca'fer, *el-Kaza ve'l-Kader fî'l-İlm ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Arapçaya çev. MHYel-Garavi, Daru't-Tebliğ el İslami 1399.
- Subki, Tacuddin Ebu'n-Nasr Abdulvehhab, İbn Takiyyuddin, *Tabakatu's-Safi'iyeti'l-Kubra*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.,
- Suyuti, Abdurrahman b. el-Kemal Celaleddin, *ed-Durru'l-Mensur fî't-Tefsiri'l-Me'sur*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1983.
-, *el-İtkan fî Ulumi'l Kur'an*, Kahire-1957.
- Sühreverdi, lil-İmam Arif Şihabeddin Ebi Hafs Ömer, *Avarifu'l-Maarif*, el-Matbaatu'l-Vehbiyye, 1292,
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed, *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire ty.
-, *el-Milel ve en-Nihal*, Daru'l-İlmiyye, Beyrut 1993
- Şeriati, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, çev., H. Hatemi, İst., 1984.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Cami' beyne Fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsir*, yy, ty.
- Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, Beyrut 1414/1993.
- Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, Beyrut 1414/1993.
- Şimşek, Şerif, *Yönetim ve Organizasyon*, Nobel Yayıncılık, Ankara 1999.
- Şirâzî, İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, Dâru'l Fikir Yayınları, Beyrut ty..
- Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b Cerir, *Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
-, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Kahire 1987.
- Tabresi, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mu'cemü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Taftazani, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefi*, ty, yy, ..., *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Ş. Gölcük, Kayıhan İst 1980.
-, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989
- Tahanevi, Muhammed Ala b. Ali İbnu'l Kadi, *Keşşafu Istilahati'l Funun*, Lübnan 1996, Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkisi*, BTHAE Yayınları, I-II, Ank. 1987.
- Taşköprüzade, *Mevzuatu'l-Ulum*, trc. K. Muhammed Efendi, Dersaadet, İstanbul, 1314,
- Tayfun, Recep, *Etkili İletişim ve Beden Dili*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, ..., *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 2. baskı, İstanbul, Şehir Yayınları, 1998
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Tritton, A.S, *İslam Kelâmı*, çev. M. Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983.
- Tuna, Yavuz, *İletişim Kavramı ve İletişim Süreci*, Pegem Yay., İletişim. Ankara 2012.
- Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İst., 1996.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Uludağ, Süleyman, "Zikr" mad. İA, MEB. Yay, İstanbul 1963.
- Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, Bayrak Yayınevi, İstanbul 1987.
- Usluata, Ayseli, *İletişim*, İletişim Yay., İstanbul 1990.
- Ülken, H. Ziya, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1963.
- Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi* (Çev. Mehmet S. Aydın), Hülbe Yayınevi, Ankara 1982.
-, *Truth in The Religions*, Edinburg Universty Press, 1963.
-, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, çev. Turan Koç, İz Yay., İst. 1991
- Wensinck, A.J, *The Muslim Creed*, London, 1965.
-, "Furkan" mad. İA, MEB Yay, İstanbul 1963.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Anakara Okulu Yayınları 2000.
- Yavuz, Cevdet, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, İst., 1989.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, D.İ.B.Yay., Ankara, 1983.

- Yavuz, Yusuf Şevki, *Bezm-i Elest Maddesi*, İslam Ansiklopedisi, T.D.V. İstanbul 1992.
- Yazıcıoğlu, M.Sait, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Esar Neşriyat, İstanbul 1979.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul 1987.
- Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*, Kuveyt 1987.
- Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, Beyrut, 2003,
- Zerka, Mustafa Ahmet, *el- Fıkhü'l-İslâmi fî Sevbihî'l-Cedid, el Medhalu' Fıkhî'l Âmm*, Dimeşk 1968.
-, *Medhalu'l -Fıkhıyyü'l Âmir*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1968.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), III. Baskı, Daru't-Türas, Kahire 1984.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usulu'l Fıkhî*, Dirâsâtü'l İslâmiyye, Bağdat 1973.
- Zılhoğlu, Merih, *İletişim Nedir?*, Cem Yayınevi, İstanbul 1998.
- Zindani, Abdulmecid v.d., *İlmü'l-Ecinne fî Dûi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Mekke, Rabîtatü'l-Alemi'l- İslâmî, t.y.

Tözluyurt, Mehmet, Allah İnsan İlişisinin Aşamaları, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr.Ahmet Akbulut, 243 s. Ankara 2014.

ÖZET

Tezimiz giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Tezin giriş kısmında iletişim kavramı ile ilgili değerlendirmelere yer verdik. İletişimin tanımını yaptıktan sonra iletişimin bir süreç olduğu üzerinde durduk. İletişim sürecinin temel öğelerini ve işlevlerini açıkladık. İletişimi olumsuz yönde etkileyen etkenlerin neler olduğunu belirttik. İletişimin iki ucunda bulunan Allah ile insanın konumunu belirtmeye çalıştık.

Tezin birinci bölümünde misak ve ahid kavramları üzerinde durduk. Allah ile insan arasındaki misakın gerçekleşme şekilleri konusundaki tartışmalara temas ettik. Kur'an'da Allah'ın bazı insanlarla sözleşme yapmasının nasıl anlaşılması gerektiğini belirttik. Bu bağlamda Allah'ın vekaleti konusuna değindik. Allah'ın, insan da dahil bütün varlıkların vekili olduğu gerçeği üzerinde durduk.

Tezin ikinci bölümünde yaratma ve takdir kavramlarını açıkladık. Allah'ın takdir ettiği alanlarda insanın ve diğer varlıkların bu takdire karşı koyma güçlerinin bulunmadığını belirttik. İnsanın yaratılış şekilleri ve yaratılış aşamaları üzerinde durduk. Yüce Allah'ın yarattığı insanın özgürlük ve sorumluluk alanlarının sınırlarını çizmeye çalıştık.

Tezin üçüncü bölümünde Yüce Allah tarafından insana gönderilen vahyin ne olduğu, çeşitlerini ve şekillerini belirtmeye çalıştık. Allah'ın hiçbir ayırım yapmadan bütün insanlara verdiği hidayeti amme yani akıl üzerinde durduk. Yüce Allah'ın, insan aklının anlayabileceği hidayeti hasse yani vahiy göndermesini ele aldık. Bu bağlamda Allah ile peygamber arasındaki iletişimin nasıllığını açıklamaya çalıştık. Ayrıca vekalet ile risalet arasındaki farkın üzerinde durduk. Ardından da Yüce Allah'ın sözlü mesajının metne çevrilme sürecine değindik.

Sonuç olarak Allah ile insan arasında iletişim olduğu bir gerçektir. Allah-insan iletişiminde en temel kavram vekalet kavramıdır. Allah Teala varlığın vekili olarak her varlıkla ilgili yasalarını, her varlığın kendi içine yerleştirmiştir. İnsanlar özgür ve iradeli olarak yaratılmışlardır. Şayet iyilik ve kötülük yapma

özelliği olmasaydı özgür olamazlardı. Akıl, Allah'tan kaçışı değil Allah'a doğru yönelişi gerektirir. Allah zaman zaman tarihe, elçileri aracılığıyla müdahale etmiştir. Bu müdahale, insanın aklının yerine geçecek müdahaleler değil, insana yardım edecek, insana aklını kullanmasını hatırlatacak müdahalelerdir. Elçiler yoluyla yapılan mesaja dayalı müdahalelerde insan bizzat iletişime katılmaktadır. Allah ile kurulan doğru iletişim topluma barış olarak yansıyacaktır. Bu nedenle Tanrı insan ilişkisinde Kur'an'ın önerdiği yöntem, bireyin Allah ile olan iletişiminde aracı kullanmamasıdır.

Tözluyurt, Mehmet, Stages of Relationship Between God and Human, PhD Thesis, Supervisor: Prof.Dr.Ahmet Akbulut, 243 p.Ankara2014

Abstract

Our thesis consists of an introduction and three parts. In the introduction, there is some evaluations about the the term communication. After defining communication, we underlined that communication is a process. We expressed the function and basic elements of communication. We pointed out factors that affect the communication in negative way. We tried to clarify the position of God and human being who are at the two ends.

In the first part, we studied the term covenant. We expressed the discussions about how covenants occur between God and human being. We clarified how the covenant between God and human being in the Quran should be understood. In this regard we studied the proxy of God. We underlined that God is the proxy of every creation including human being.

In the second part of the thesis, we expressed the terms creation and will. We said that there is no room for human being and other creation for those which are willed by God. We studied creation stages of human being. We tried to clarify the limits of freedom and responsibility of human being created by God Almighty.

In the third part of the thesis, we studied the kinds of revelation sent to human being by God Almighty and tried to express what it is. We pointed out that God granted to everybody the common guidance, reason, without any discrimination. We studied that God send revelation as private guidance and tried to express the nature of communication between God and human being. We also

studied the difference between prophecy and proxy. After that we studied how the message of God was written.

As a result there is a reality that between God and human being is the communication .the most crucial issue in this communication is the issue of proxy. God as the proxy of everything put the law inside every creation. Human being was created as free with free will. If human being could not do good or evil there would not be freedom. The reason is the guidance to God and it does not mean escape from God. God interfered the history through his prophecies. These interferences do not mean the substitution of reason but they show human being hot to use the reason. Through these interferences, human being participated in the communications. The right communication with God brings peace to the societies. For this reason Quran suggests not to use any mediator between God and human being in the process of communication.