

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

İSLAM KELÂMI'NDA İMTİHAN PROBLEMİ

Doktora Tezi

Ayşe Bayraktar BARIŞ

Ankara-2022

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

İSLAM KELÂMI'NDA İMTİHAN PROBLEMİ

Doktora Tezi

Ayşe Bayraktar BARIŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara-2022

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

DOKTORA TEZİ

Ayşe Bayraktar BARIŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

Tez Sınavı Tarihi: 27.04.2022

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN danışmanlığında hazırladığım “İSLAM KELÂMI'NDA İMTİHAN PROBLEMİ (Ankara, 2022)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma süresinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

27.04.2022

Ayşe Bayraktar BARIŞ

İmza

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Problemi, Önemi, Amacı ve Yöntemi	1
a. Araştırmanın Konusu	1
b. Araştırmanın Problemi.....	1
c. Araştırmanın Önemi.....	2
d. Araştırmanın Amacı.....	2
e. Araştırmanın Yöntemi.....	3
2. Bir Problem Alanı Olarak “İmtihan” ve Kelamla İlişkilendirilmesi.....	3

I. BÖLÜM

“İMTİHAN”IN KAVRAMSAL ANALİZİ

1. İmtihan Kavramı	13
2. İmtihan ile İlgili Diğer Kavramlar	17
2.1. Bela-İbtıla	17
2.2. Musibet	30
2.3. Fitne	37

II. BÖLÜM

İNANÇ EKOLLERİNİN TANRI TASAVVURU BAKIMINDAN İMTİHAN ANLAYIŞI

1. Adil Tanrı Tasavvuru ile Ahlaki bir Âlemin İmkânı ve İmtihan Anlayışı.....	64
1.1. İlahi Adalet Bağlamında Tanrı'nın Fiilleri	67
1.2. İlahi Lütuf Bağlamında İnsanın Sorumluluğu	81
2. Mutlak İradeci Tanrı Tasavvuru ile Müdahale Edilemez Bir Âlem ve İmtihan Anlayışı	88
2.1. İlahi Bilgi Bağlamında İnsanın Sorumluluğu	91
2.2. Mutlak Kudrete Taalluk Eden İnsan Fiilleri	93
3. Hikmet Sahibi Tanrı Tasavvuru ile Akledilebilir bir Âlemin İmkânı ve İmtihan Anlayışı	100
3.1. İlahi Fiillerde Hikmetin Anlamı	103
3.2. İnsanın Fiillerinde Özgürlüğün İmkânı.....	110

III. BÖLÜM

AHLAKİ BİR ÖZNE OLARAK İNSANIN KAYNAKLIK ETTİĞİ DÜZENDE İMTİHAN

1. İnsanın Kendisiyle İmtihanı	123
1.1. İnsanın Doğası/Fıtratı ve Yönelimler Alanı.....	126
1.2. İnsanın İradesi ve Seçimler Alanı	137
1.3. İnsanın Akli ve Değerlendirmeler Alanı.....	150
2. İnsanın Diğer İnsanlarla İmtihanı (Ahlaki Kötülükler).....	160
2.1. İnsan ve Aile	167
2.2. İnsan ve Toplum	173
3. İnsanın Tabiatla İmtihanı (Doğal Kötülükler).....	178
3.1. Doğal Afet ve Felaketler.....	179
3.2. Hastalıklar	190
3.3. Engellilik ve Kalıtsal Hastalıklar	203
3.4. Dini Başa Çıkma Metodu Olarak İmtihan Olgusu.....	215
SONUÇ	219
KAYNAKÇA	223
ÖZET	248
ABSTRACT	249

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselam
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
der.	: Derleyen
edt.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
KSÜ	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşriyat, Neşreden
OMÜ	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi
s.	: Sayfa
sdş.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı
şrh.	: Şerh, Şerh eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
tlf.	: Telif
tlk.	: Ta'lik
trc.	: Tercüme
tsh.	: Tashih
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri, Ve devamı
y.	: Yıl
y.y.	: Yayıncı/Yayınevi/Yer yok
yay.	: Yayıncılık, Yayınları

ÖNSÖZ

İnsan, varoluşuyla birlikte, daima kendisine, çevresine ve evrene dair sorular ile meşgul olmuştur. Varlığın amacı, insanın dünya hayatındaki konumu, evrenin yaratılışı ve insanın zorluklar karşısındaki tutumu gibi sorular bunlardan yalnızca birkaçıdır. Her bir düşünce sistemi bu sorulara makul cevaplar aramış, insanın anlam arayışına yardımcı olmaya çalışmıştır. İlahi dinler, vahiy bilgisi ile insana destek sistemleri oluşturmak suretiyle yaşamın amacına dair bilgiler sunmuştur. Son İlahi Kitap Kur'ân-ı Kerîm ile bu destek sistemleri daha açık bir şekilde insanın anlam dünyasına sunulmuştur.

İnsanın anlam amacını yeryüzünde halife olmak, dünyayı imar etmek, ahlaki davranış ile kötülüklerin üstesinden gelmek gibi ifadeler kullanan Kur'ân, bazı kavramlar ile insanı zihin karmaşasından kurtarmayı amaçlamaktadır. Ancak Kur'ânî birçok kavram gibi, tezimizin çalışma alanını belirleyen “İmtihan” kavramı da, anlam kaybına uğramış; dünyadaki kötülüklerin ardına saklanan zihinlerin kitleleri uyutma aracı, teselli ifadeleri olmuştur. Tezimiz bu konudaki zihin karmaşasını bir nebze olsun gidermeye çalışmıştır. Zira “İmtihan” kavramı, gerçek anlamıyla insanı, ahlaki bir düzen kurmaya teşvik etmektedir.

Tezimizin ilk bölümünde “İmtihan” ve yakın anlamda kullanılan kavramların etimolojik tahlilini yapmaya çalıştık. İlk dönem sözlüklerden de istifade ederek, kavramların zaman içinde değişen anlamlarını vurgulamaya çalıştık. Daha sonra ise kavramların semantik tahlilini yaparak, Kur'ân-ı Kerîm'de hangi anlamlarda kullanıldıklarını araştırdık.

Tezimizin ikinci bölümünde, kelimelerin düşünce sistemlerinde imtihan kavramının nasıl konumlandırıldığını tespit etmeye çalıştık. Konu ile ilgili kelimelerin eserlerinde müstakil bölümler yer almadığı için konuyu, kelimelerin Tanrı tasavvurları,

insanın fiilleri ve bireysel özgürlükleri konularındaki fikirlerinden yola çıkarak izah etmeye çalıştık. Bu hususta üç temel kelam düşünce ekolünü temel kabul ettik.

Tezimizin son bölümünde, imtihan kavramını, insanın merkeze alındığı bir bakış açısıyla ortaya koymaya gayret ettik. İnsanın kendisi, toplum ve doğayla olan ilişkisinde imtihan kavramının olası etkilerini açıklarken, kavramın insanın yaşamda karşılaştığı kötülükleri açıklamada bir cevap olabileceğini düşünüyoruz. Özellikle insanın bireysel sorumluluğunu görmezden gelinerek açıklanan “Kötülük Problemi”ni izah ederken bu kavramın faydalı olacağı kanaatini taşıyoruz.

Tezimizde geniş bir çerçevede “İmtihan” kavramını kelami bir problem olarak ele almaya, konuya elimizden geldiğince yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalıştık. Elbette bu konuda yapılan ve yapılacak tüm çalışmalar arasında, bu mütevazı çalışmamız da bir gayretin ürünü olarak yer alacaktır.

Oldukça uzun soluklu bir çalışmanın sonucu olarak tamamladığımız tezimizin bu noktaya gelmesinde, teşekkürü hak eden çok kıymetli insanlar var. Öncelikle tez konumu belirleme ve çalışma süresince desteğini esirgemeyen, yol gösterici fikirleriyle tezimin istikametini belirleyen, çalışmamı bitirmemi sağlayacak moral ve motivasyonu ile tez danışmanım Sayın Hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN’e teşekkürü bir borç bilirim. Kelam ilmini kendisiyle sevdiğim, her dönem öğrencisi olmaktan gurur duyduğum ve tezimin en kritik aşamalarında zihnimi açan yorumlarıyla Sayın Hocam Prof. Dr. Hüseyin ATAY’a da minnettarım. Yine tez sürecimde Din Psikolojisi alanındaki bilgi ve tecrübesiyle bana yol gösteren, tezimin insan hayatına dokunan yönünü besleyen fikirleri ile katkı sağlayan Sevgili Hocam Sayın Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN’a en kalbi teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezimin yazım süresince fikir ve yönlendirmeleri ile desteğini esirgemeyen Sayın Hocam Prof. Dr. Ahmet AKBULUT’a da teşekkür ederim.

Tezin yazım aşamasında kendisiyle sık sık mütalaalar yaptığım, değerli görüş ve yorumlarıyla hem hocam hem arkadaşım olan ablam Dr. Fatma Bayraktar KARAHAN'a; uzun soluklu bir çalışma olan bu tezin her aşamasında bana destek olan, gerek akademik yönlendirmeleri gerek manevi desteği ile hayat arkadaşım, eşim Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ'a müteşekkirim.

İlim yolunda bir ömür geçirmem hususunda yolumu açan ve hiçbir zaman dua ve desteklerini esirgemeyen sevgili babam Mustafa BAYRAKTAR ile kıymetli annem Hâkime BAYRAKTAR'a da minnettarım. Son olarak, tezimle birlikte büyüyen, beni sabırla destekleyen, kendimi daha fazla geliştirmem ve tezimi bitirebilmem için gerekli motivasyonu sağlayan sevgili çocuklarım Muhammed Emre ve Fatma Zehra'ya da teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik Rabbimiz'dendir.

Ayşe Bayraktar BARIŞ

Ankara-2022

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Problemi, Önemi, Amacı ve Yöntemi

a. Araştırmanın Konusu

İslam Kelâmı'nda İmtihan Problemi başlıklı tez çalışmamız, İmtihan kavramı etrafında şekillenen Tanrı-insan, insan-âlem ilişkisini ele almakta, İmtihan olgusunu konu edinmektedir.

b. Araştırmanın Problemi

İmtihan kavramı, geleneksel dini algıda insanın tecrübe ettiği her olumsuzluğun izahı olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslüman gelenekte imtihan algısı, insanı pasifize eden, yaşamı zorlaştıran, Tanrı-insan ilişkisini çıkmaza sokan bir anlayış oluşturmaktadır. Kur'ânî kavramların zaman zaman anlam kaybına uğradığı, âyetlerin kullanım bağlamından koparılarak farklı anlam içerikleriyle zihin dünyamızda yer bulduğu bir gerçektir. İmtihan kavramı da bu şekilde, Kur'ân'daki kullanımından farklı bir anlam alanı kazanmıştır. Bu haliyle insanın kaygılarını beslemekte ve içinden çıkılması zor durumları problem haline getirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de imtihan anlamı verilerek kullanılan bela-musibet ve fitne kavramlarının kullanım alanlarının, imtihan algısının şekillenmesinde etkisi olduğu görülmektedir. Bu algının Müslüman kültürde oluşturduğu etkiyle insanın bireysel sorumluluğu yok sayılmaktadır. Bireyin sorumluluğunu görmezden gelmek, insanın eylemlerinde iradî ve ahlâkîliği ortadan kaldırarak sorunların çözümünde onu hükümsüz kılmıştır.

c. Araştırmanın Önemi

İmtihan kavramı, Müslüman bireyin zihin dünyasında Allah'ın kulları için hazırladığı sıkıntı ve elemelerin bir yansıması olarak yerleşmiştir. Bu düşünce tarih boyunca Müslüman toplumlarda yaşanan olumsuz durumların Tanrı'ya izafe edilmesine, bireylerin ahlâkî sorumluluklarını görmezden gelerek, kontrolü kendi dışındaki unsurlara bırakmalarına sebep olmuştur. Bilhassa insanı acılar karşısında susturan bu “imtihan algısı” Tanrı-insan ilişkisini zedelemektedir. Tezimiz Kur'ânî bakış açısıyla “imtihan” algısını doğru bir temele oturtma bakımından önem arz etmektedir. İnsana verili olan fitratı, irade gücü ve akıl donanımlarıyla, imtihan olgusunun anlaşılması, insanın kişisel gelişimine ve erdemli bir yaşama zemin hazırlayacaktır. Bu yönleriyle “imtihan” kavramının çok boyutlu bir şekilde doktora tezi olarak ele alınması önem kazanmıştır. Kalam eserlerinde konunun müstakil olarak tartışılmamış olması bizi konuyu temel düşünce sistemlerini göz önünde bulundurarak incelemeye yöneltmektedir.

d. Araştırmanın Amacı

İmtihan kavramına dair yapılmış olan çalışmaların, konuyu tek bir boyutuyla ele alması, kavramın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Konunun Tanrı-insan-âlem ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi, çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. İmtihan algısının Müslümanların zihin dünyasında doğru bir şekilde anlaşılması, Müslüman coğrafyalarında yaşanan insan kaynaklı sorunların çözümünde yardımcı olacağı açıktır. Sorumlu ve bilinçli bir Müslümanın “imtihan” kavramına yüklediği anlam, günümüzde yaşanan kötülüklerin ortadan kaldırılmasında temel bir etken olabilecektir. Bu bakımdan imtihan kavramının izahının yapılması hem bireysel hem toplumsal açıdan büyük bir önem taşımaktadır.

e. Araştırmanın Yöntemi

İmtihan kavramının anlaşılması için öncelikle, Kur'ân'daki kullanımlarıyla birlikte ilişkili kelimelerle semantik tahlile tabi tutulmuştur. Bu kavramlar ilk dönem sözlüklerde ve tefsirlerde hangi anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı incelenmiştir. Sonraki adımda kelimelerinde Tanrı anlayışları bağlamında şekillenen imtihan kavramı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Üç temel kelime ekolünde konuya dair yaklaşımlar Tanrı-merkezli bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu aşamada ekollerin öne çıkan inanç unsurları temele alınarak, konu şekillendirilmiştir. İnsanın ontolojik, epistemolojik ve ahlak yönleri ele alınarak, imtihanın insan-merkezli izahı yapılmıştır. İnsanın imtihan olgusuna yüklediği olumsuz anlamı olumluyla değiştirmek ve insanın zihin-ruh dünyasını iyileştirmek amacıyla, konuyu insanı ilgilendiren tüm boyutlarıyla irdelenmiştir.

2. Bir Problem Alanı Olarak “İmtihan” ve Kelamla İlişkilendirilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'in merkezinde bulunan insan, insanın bu dünyadaki amacı ve varoluş gayesi, İslam düşünce tarihinin de başlıca problemidir. İnsanın emanet,¹ mükellefiyet² ve hilafetle³ belirlenen dünyevi misyonu, onu sahip olduğu donanımlarla hareket etmeye yöneltmektedir. İnsanın içinde yaşadığı âlemin de belli başlı kuralları ve bir düzeni vardır. Ancak âlemin ve insanın tekâmül eden dinamik yönüne binaen, insanın âleme dair bilgisini, kendi ruhi yapısının özelliklerini ve tarihin akışını inceleyerek bilgi elde etmesi hedeflenmiştir. Elde ettiği bu bilgileri ise insanlığın iyiliği için kullanması istenmiştir.⁴ Bu bakımdan “din, insanın kendisini ve dış dünyasını

¹ Ahzâb, 33/72.

² Talak, 65/7.

³ En'âm, 6/165.

⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981, s. 43.

tanıması, anlaması ve buna bağlı olarak bir hayat felsefesi oluşturması açısından bireye birtakım bilgiler sunmaktadır.”⁵

İslam inanç ve düşünce alanı söz konusu olduğunda bazı Kur’ânî kavramların, zihni, ameli, siyasi ve sosyal konulara istikamet verdiği görülmektedir. Ancak bu tarz kavramların açıklanmasında ve hayatın içinde konumlandırılmasında zihin dünyalarının şekillendirmesi de söz konusu olabilmektedir. Bizim için “İmtihan” kavramı da böyle bir konumdadır. Zira Kur’ân âyetleri göz önünde bulundurulduğunda, insanı bireysel sorumluluğa teşvik etme vurgusu göze çarpmaktadır. Hâlbuki dini-siyasi ve sosyal hayatın vurgusuyla imtihan, insanın başına gelen her türlü musibet, sıkıntı ve acı verici durum olarak kavramsallaşmıştır.

İslam kültürünü oluşturan öğeler, elbette beşeri ve tarihsel öğelerle yoğrulmuş olup, ortaya çıkan yapı insanın anlam dünyasını zedeleyecek unsurlar barındırmaktadır.⁶ İmtihan kavramının geleneksel yorumu da, insanı sürekli olarak acılarla sınava tabi tutan, bir sınav bitmeden diğerine başlayan, sınavın sonuçlarına göre kişinin akıbetine karar veren bir Tanrı anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Ortaya çıkan Tanrı imajı , insanın Tanrı ile kurduğu ilişkiyi etkilemektedir. Müslümanların sözlü kültürlerinde yer alan “hayat bir imtihandır”, “bu da senin imtihanın” gibi ifadeler, insanın içinden geçtiği zor süreçleri tanımlamak için kullanılmakta, Tanrı ile ilişkiyi bu zihniyet şekillendirmektedir. Kişinin Tanrı tasavvuru, bireyin deneme algısını da etkilemektedir.⁷

Her şeyi Tanrı’ya havale ederek, O’nun sorumluluğuna vermek, kişiyi ahlaki davranışta bulunmaktan alıkoymaktadır. Birçok dinde olduğu gibi İslam’ın geleneksel yorumunda da, genellikle kötülük olarak kabul edilen durumlar “imtihan” olarak kabul

⁵ Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., Ankara, 1982, s. 24.

⁶ Evkuran, Mehmet, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar 2007, sy. 2/1, s. 47.

⁷ Çetin, Rabiye, “Ku’ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2016, c. 5, sy. 4, s. 786.

edilmekte ve bunlar Tanrı'ya atfedilmektedir. Bu durum insanın Tanrı'yı doğru değerlendiremediğini gösterir.⁸ Hâlbuki gerçek dini bilinç Tanrı'ya da insana da adil davranmayı gerektirir.⁹

“Karşılaştığı olumsuz durumları Tanrı'ya atfedener, başlarına gelenlerin, çoğunlukla Tanrı'nın gazabından, iradesinden ya da lütfundan kaynaklandığını veyahut işledikleri günahların bir cezası olduğunu düşünürler. Bunun yanında Tanrının planının bir parçası olduğunu veya başlarına gelenler aracılığıyla kendilerinin sınanmakta olduklarını ifade ederek olup biteni açıklamakta ve anlamlandırmaktadırlar. Diğer yandan bireyler, olayların olmasına izin veren ya da insanla birlikte iş gören bir Tanrı'ya yükleme yaparak başlarına gelenlere nedensel açıklamalar getirmektedirler.”¹⁰ Ancak bu açıklamalar insan için her zaman tatmin edici olmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'e göre insan, doğruluğun kaynağını gelenekte değil, vahyin kendisinde aramalıdır.¹¹ Bu sebeple imtihan anlayışının açıklanması ve doğru bir şekilde anlaşılması için Kur'ânî bir yaklaşım ile dini olanın geleneksel imtihan anlayışından ayrılması gerekmektedir. Hüseyin Atay, geleneksel imtihan anlayışını şu şekilde açıklar: “Geleneksel imtihan anlayışı, Allah'ın türlü sıkıntı ve kötülükle acı içinde kıvrandırdığı insanı, bu duruma katlanmak zorunda bırakmasıdır. Ömür boyu sürecek bir sınava tabii tutmasıdır. Bu öyle bir sınavdır ki, Tanrı inanana da inanmayana da benzer acılar çektirip, inanan kimseye sınavıyla ilgili bilgi verir, ancak inanmayan kimseye bilgi vermez. Kâfir de sınavla ilgili herhangi bir ön bilgisi olmadığı için, sınavda başarısız olur ve cezalandırılır.”¹² Kur'ân'da ise akıl ve iradesiyle hareket eden

⁸ “Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler. Doğrusu Allah kuvvetlidir, güçlüdür” (Hac, 22/74).

⁹ Mackenzie, Donald, “Free Will”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, c. 5, s. 126.

¹⁰ Gürses, İbrahim, “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c. 17, sy. 2, s. 360.

¹¹ Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1975, s. 204.

¹² Atay, Hüseyin, *İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2002, s. 101.

insanın elleriyle işlediklerinden sorumlu tutulduğu,¹³ bu noktada Allah'ın insana sorumluluk verdiği ifade edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın özgür iradesine ve aklına yapılan vurgu, Allah'ın onu eylemlerinden ve tercihlerinden sorumlu tuttuğunu göstermektedir. Zira bireysel sorumluluk, insanın özgür irade imkânıyla ilgilidir. “İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik olan akıl, insanın ihtiyaçlarını bilinçli hâle sokar. Bu nedenle insanın fiillerinden sorumlu olabilmesi için onları kendi tercihiyle işlemiş olması gerekmektedir. Yükümlülük, karşılık görmeyi gerekli kılar. Bu da insan olmanın gereğidir.”¹⁴

İnsan olmuş bitmiş bir varlık olmadığı gibi, hür bir varlık olduğu için nasıl olması gerektiğine kendisi karar vermektedir. Bu bakımdan o, sonsuz esnek bir varlıktır.¹⁵ Muhammed İkbâl insanı şöyle tanımlar: “İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gayeleri olan, alternatifleri değerlendiren bir varlığız. Başka bir deyişle, biz bir takım zihin veya ruh halleri içinde bulunan varlıklarız.”¹⁶

Tüm donanım ve zaaflarıyla birlikte Kur'ân'ın insan zihninde oluşturmaya çalıştığı imtihan kavramı, onun iman ve ahlak sorumluluğuyla ilgilidir. Dünya hayatının, iman ve ahlak açısından amellerimizdeki başarının tespit edildiği bir imtihan yeri olduğunu ifade eden Amiran Kurtkan Bilgiseven, dünyadaki imtihan konularını insanın mükellef olduğu şeylere dayanarak belirler. Ona göre dünyadaki imtihan konuları şunlardan oluşmaktadır:

1. İnsanın Yüce Yaratıcı'ya karşı görevleri

¹³ Rûm, 30/41.

¹⁴ Dihlevî, Şah Velîyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1984, c. 1, s. 70.

¹⁵ Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yay., Ankara, 2017, s. 58.

¹⁶ Aydın, Mehmet S., “İkbâl'in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, c. 29, s. 84.

2. İnsanın kendi benliğine karşı görevleri
3. İnsanın aile bireyelerine karşı görevleri
4. İnsanın içinde yaşadığı devlete karşı görevleri
5. İnsanın İslâm ümmetine karşı görevleri
6. İnsanın bütün insanlık ve kâinata karşı görevleri.¹⁷

İnsanın bütün bu denenme sürecinden önce bilgiye muhatap kılınması gerekir. Bu bilgi de vahiydir. Ve vahyin özünü de tevhid oluşturmaktadır.¹⁸

Kur'ân'ın genel anlayışına ve insanın yaratılış gayesine uygun bir imtihan anlayışı, istismara açık bir din anlayışını ortadan kaldıracaktır. Zira vahiyle amaçlanan, insanları pasifize etmek ve başlarına gelen her şeye tepkisiz kılmak değildir; aksine İslam'ın doğuşunda güç ve servet ile oluşturulan egemenlik anlayışını ortadan kaldırma, insanlar arası adaleti hâkim kılma ve dinin insanların elinde bir hâkimiyet aracı kılınmasını engelleme amacı vardır. Ancak zamanla dinin kitleler için uyuşturucu etkisi olan bir yapıya dönüştüğü söylenebilir.¹⁹ Zira insanların başlarına gelen her acı olay ve kötülüğü Tanrı'nın iradesine bağlayan ve hiçbir sorumluluk kabul etmeyen siyasi erkin elinde imtihan kavramı anlamını kaybetmiştir.

Denenmeyle hedeflenen, insanın özgür iradesinden kaynaklanan yanlış yapabilme ve doğadan kaynaklanan olumsuzluklardan neşet eden acılara, musibetlere sabırla kazanılacak bir zaferdir. İlhami Güler, Kur'ân'da kötülüğün işlevsel konumunun görmezden gelinmesini eleştirerek, bu duruma şu şekilde itiraz eder: “Kötülüğün Kur'ân'daki bu işlevsel konumunu es geçerek, onu Tanrı'nın tabiatına sokan ve ‘kahrın da hoş, lütfun da hoş’ diyen gnostik-mistik akımlar, ahlaki anlamdaki fazilet ve rezilet,

¹⁷ Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *İmtihan*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 12-13.

¹⁸ Bilgiseven, *İmtihan*, s. 11.

¹⁹ Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yay., Ankara, 2018, s. 107-109.

maslahat ile mazarrat, hasenat ile kabahat veya hüsün ile kubuh arasındaki uçurumu ortadan kaldırır.”²⁰

İmtihan kavramının, Kur’ân’da benzer anlama gelecek şekilde bela-musibet ve fitne kavramlarıyla birlikte kullanımı, kavramın anlam alanını genişlettiği gibi, insanın her türlü acı ve kötülüğü Tanrı’ya atfetmesine yol açmıştır. Felsefe tarihinde “Kötülük Problemi” olarak tartışılan, kötülüklerin kaynağının temellendirilmesine yönelik anlayış dahi imtihan algımızı belirlediği söylenebilir.

Dünyadaki kötülüğe Tanrı’nın neden izin verdiği sorusuna teologların verdiği birçok cevap vardır. Ancak bu cevapları şu üç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Kötülük günahkârlar için Tanrı’nın bir cezasıdır.
2. Kötülükler vasıtasıyla Tanrı inanan insanın imanını sınamaktadır.
3. Kötülükler, insanlar için Tanrı’dan gelen bir uyarıdır.²¹

Bu üç başlık altında tartışılan kötülük problemi, insanın sorularına cevap vermekten aciz kalmıştır. Bilgisi her şeyi kapsayan ve gücü her şeye yeten bir Tanrı’nın varlığı, dünya üzerindeki acılara neden izin vermekte ve bu acıları ortadan kaldırmamaktadır? Şaban Ali Düzgün, dünya üzerinde çekilen acıların varlığını sorgulamanın değil, acıların nereden kaynaklandığını ve nasıl dindirileceğini sormanın, insanın kaderini kendi eline alması anlamına geldiğini ifade eder ve bu hususu şu şekilde izah eder: “Acıyı ve acıya kaynaklık eden kötülüğü yok etmenin yolu, kaderimizle baş başa olduğumuzu ve bu durumun da içinde bir zayıflık değil kudret barındırdığının farkına varmaktır. ‘Kolaylık zorlukla birlikte’²² ilkesinin insanda yaratmak istediği farkındalık budur... Dinin, acıyla başa çıkabilmesi için bireyleri eğittiği doğrudur. Ahiret inancının ve dünyanın bir imtihan yeri olduğu vurgusunun

²⁰ Güler, İlhami, *Kur’ân’ın Ahlak Metafiziği*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013, s. 13.

²¹ Madden, Edward, “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Sami Şekeroğlu, Ocak-Haziran 2009, y. 14, sy. 21, s. 152.

²² İnşirah, 94/5.

acıyı dindirmede rol oynadığı doğrudur. Ama bu inanç, acıların sebeplerini ortadan kaldırma yönünde dindarların bir irade geliştirmesine engel değildir.”²³

Tanrı tasavvurunun ortaya çıkardığı farklı kader algıları imtihan algısını etkilemektedir. Geleneksel kader anlayışı, insanın hiçbir etkisinin olmadığı, rüzgârın önündeki yaprak gibi savrulan, Tanrı'nın mutlak kudreti ile işlediklerinin faili olmayıp ancak sorumlu tutulduğu bir dünyanın varlığına inanmaktır.²⁴ Bu algının, kendi hayatıyla ilgili sorumluluğu bir başkasına bırakma, bir başkasının insafıyla yaşama ve yaşadığı her şeyi Tanrı'nın bir sınavı gibi görme eğilimini ortaya çıkardığı açıktır.²⁵

Hemen hemen bütün dini sistemler, insanın çektiği acıları evreni açıklama anlayışlarına entegre etmiştir. Acıyı Tanrı'ya, tanrılara ya da kozmosa göre doğrulamaya ve bu acılarla mücadele etme aracılığıyla insanların tavırlarını belirlemeye çalışmışlardır.²⁶ Uzak Doğu dinlerinden Budizm dünyada yaşanan acının en temel gerçek olduğunu savunur. Bu acıyı sadece insanın çektiğini çünkü insanın bir benlik ve ferdiyet sahibi olduğunu ifade eder. İnsan geçmişi hatırlar, şimdiyi düşünür ve geleceğe dair planlar yapar. Ancak kendi kaderi karşısında eli kolu bağlıdır. Bu acıdan kurtulmanın yolu insanın ferdiyetini yıkması ve benliğinden vazgeçmesidir. Bu ise hayatta hiçbir faaliyette bulunmamakla mümkündür. Hıristiyanlık da bazı açılardan benzer bir anlayışa sahip olup insanın kendi imkân ve yetenekleriyle günah ve acılardan kurtulmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir.²⁷

İslam ise bu anlayışların karşısında dünyayı ve dünyada yaşanan her şeyi gerçeğin bir parçası olarak görür. Dünya gerçek olduğu gibi beden de gerçektir. İnsanın tecrübe ettiği acı, endişe, kaygı ve korku gibi durumlar hayatın ayrılmaz parçasıdır. Kur'ân'da

²³ Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, s. 11-12.

²⁴ Kader konusu ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Bayraktar Karahan, Fatma, *Dua ve Kader*, Ötüken Yay., İstanbul, 2018.

²⁵ Çetin, “Kur'an-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi”, s. 786.

²⁶ Le Breton, David, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz, Sel Yay., İstanbul, 2019, s. 73

²⁷ Aydın, “İkbal Felsefesinde İnsan”, s. 88.

birçok yerde bundan bahsedilmektedir. Ancak Kur'ân, insanın kötülükle mücadelede benliğini yıkmasını değil, aksine benliğini güçlendirmesini hedefler. Halife olması ve sorumluluğun insana verilmiş olması bunun en belirgin göstergesidir. İnsanın faaliyetleri birçok kötülüğü düzeltecek güçtedir.”²⁸

İnsanın yaratılışı gereği iyiye ve güzele meyyal olması, çirkin ve kötünden uzak durması, onu ahlaki davranışa yönlendirmektedir. Nasıl hayatın olması için suya ihtiyaç varsa, ahlakın olması için de insana ihtiyaç vardır. İnsanın amacı, bu ahlakı geliştirmek ve onu en iyiye ulaştırmaktır.²⁹ İnsanın ahlaki davranışa yönelmesini sağlayacak en güçlü kaynak, ilahi otoriteden sadır olan din ve peygamberdir. Herhangi bir şeyin doğru olduğunu bilmek, insanın onu yapması için yeterli değildir. O yüzden vahiy, bilimize değil, irademize yönelik bir eğitim ile doğru bildiklerimizi yapmayı, yanlış bildiklerimizden uzak durmayı sağlar.³⁰

Evrende doğal kötülük ve ahlaki kötülük olarak tarif edilen iki tür kötülük mevcuttur. Buna göre doğal kötülük, tabiat kanunlarının neden olduğu depremler, afetler, volkanlar ve sel baskınları gibi kötülüklerdir. Bu tür felaketler, insanlar için çöküntüye sebep olmaktadır. Ahlaki kötülüklerin temelinde, insanın ahlak dışı davranış göstermesi yatmaktadır. Burada insanın bilinçli seçimleri ve sorumluluğu söz konusudur. Cinayet, hırsızlık, her türlü istismar, iftira, yalan ve savaş gibi suçlar da ahlaki kötülüklerdir. Kimi zaman bu iki tür kötülük iç içe geçmektedir. İnsandan beklenen, yeryüzünde ahlaki bir düzen kurmasıdır. Ancak bu beklentiye rağmen, onun kendi üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmemesi, kötülükler seyrine kalması ve kötülükler karşısında ihmalkâr davranması daha büyük kötülüklerdir.³¹ Bu bakımdan ahlaki kötülüklerden kaçınmak, insanın sorumluluğuna verilmiştir.³²

²⁸ Aydın, “İkbal Felsefesinde İnsan”, s. 88-89.

²⁹ Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yay., İstanbul, 1995, s. 20.

³⁰ Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, s. 74.

³¹ Kazanç, Fethi Kerim, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2008, c. 6, sy. 1, s. 105-106.

İnsanı “yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık” olarak tanımlayan Muhammed İkbâl, şiirlerinde insanın sorumluluğunun kaynağı olarak gücünü ve biricikliğini şöyle ifade eder:

“Sen geceyi yarattın, bense çırağ yarattım,
Yarattığın topraktan bense kadeh yarattım.
İssız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın,
Bense hiyabanlar; gülle süslenmiş bağlar ve bahçeler yarattım.
Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım,
Bana iyi bak, ben zehirden bal yapan varlığım.”³³

İkbâl’e göre insan, bir takım güç ve donanımlara sahip olarak yaratılmıştır. Bu gücün geliştirilmesi ve sahip olduğu donanımı aktive etmesi için çaba harcamak insanın kendi elindedir.³⁴ Yerinde saymak, aynı şeyleri tekrarlamak, pasif bir varlık olarak, tarihi yapan değil tarihin malzemesi olmak da insanın elindedir.³⁵

İnsanın imtihan ediliyor oluşunu, başına gelen felaketler ve çekilen acılar üzerinden okumak, insanın kendi elleriyle yaptıklarından Tanrı’yı sorumlu tutmak anlamına gelmektedir. Hâlbuki insanın başına iyi ya da kötü şeylerin gelebilmesi, hür iradeli failerin oyunu kurallarına göre oynamamasından kaynaklanmaktadır.³⁶ Ancak sorumluluk sahibi, dini doğru anlama çabasındaki insan, imtihan kavramını da bu bağlamda değerlendirecektir. İnsanın dünyaya geliş gayesini anlaması ve buna uygun bir ahlak geliştirmesi de bu yolla mümkündür.

İnsanın anlam arayışında kendini gerçekleştiren insanı Öznur Özdoğan şöyle tarif eder: “Kendini gerçekleştiren insanın alinyazısı ya da yazgısı aslında kendi iç doğasının yasalarıdır. Kendi potansiyel ve kapasitesine, yeteneklerine, gizil kaynaklarına, yaratıcı

³² Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 297.

³³ İkbâl, Muhammed, *Şarktan Haber (Peyam-ı Meşrik)*, çev. A. N. Tarlan, İstanbul, 1963, s. 66.

³⁴ Aydın, “İkbâl Felsefesinde İnsan”, s. 89.

³⁵ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 102.

³⁶ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001, s. 292.

ilkelerine uyar. Kendini tanımaya ve gittikçe daha tam bir bütünlüğe, birliğe, öz bilgiye ulaşmaya gereksinim duyar ve istediği de gerçekten budur.”³⁷ İmtihan, bu açıdan değerlendirildiğinde insanın anlam amacına uygun potansiyelini geliştirmek, kendini eğitmek ve dünyada adaleti hâkim kılmak olarak görülmelidir. Çünkü cehalet ve zulmün karşısında İslam’ın çağrısı, düşünce sahasında aklı, sosyal hayatta ise adaleti tesis etmeye yöneliktir.³⁸

Yaşam bir imkânlar alanıdır. Mümkün olan her şeyi birer imkân olmaktan çıkarıp aktüelleştiren insandır. Bunu yapacak bir kudretle donatılmış, bunun gereğini yapmayı hayatı kötürümleştirdiğinde sızlayan bir vicdana sahip kılınarak, yaşama duyarlı aktif bir özne kılınmıştır. Bu imkânlar alanı içinde başarı da başarısızlık da, acı da haz da hayatın karşımıza çıkardığı sonuçlardır. Hayatı bütün bir açılımlarıyla karşımıza alıp, iyiliklerin devamını kötülüklerin ortadan kalkmasını sağlayacak ahlâkî sorumluluk sistemi kurmak, insan olmanın gereğidir. Dinin bütün peygamberler vasıtasıyla insana hatırlattığı (zikir) temel öz de bundan ibarettir.

³⁷ Özdoğan, Öznur, *İsimsiz Hayatlar*, Özdenöze Yay., Ankara, 2010, s. 175.

³⁸ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2002, s. 69.

I. BÖLÜM

“İMTİHAN”IN KAVRAMSAL ANALİZİ

Kur’ân kavramlarının anlam çerçevesini en doğru şekilde tespit edebilmek için ilk dönem sözlükleri ve şiirleri bizlere önemli bir malzeme sunar. Bu malzeme meseleyi anlamayı kolaylaştırırsa da yeterli değildir. Zira Kur’ân’daki kullanımlarıyla bazı kelimeler anlam daralmasına ya da genişlemesine uğramıştır. Bunları tespit edebilmek ve konumuzu ilgilendiren kavramların anlam alanlarını ortaya koyabilmek için yine âyetlere başvuracağız. Bundan dolayı tezimizin bu bölümünde imtihan kavramı ve onunla ilişkili olan “bela, fitne ve musibet” kavramları semantik bir tahlile tabii tutulmuştur. Böylece Arapça’da ‘ilmu me‘âni’-l-elfâz (lafızların anlam alanları bilgisi) olarak tanımlanan semantik üzerinden imtihan kavramının anlam çerçevesi kavramaya gayret edilmiştir.

1. İmtihan Kavramı

Arapça *m-h-n* kökünden türemiş, mastarı mihne olan “imtihan” kelimesi genel anlamıyla sınamak, denemek, güç, zorluk, direnç, dayanışma gerektiren ve sonucunda kişiye deneyim kazandıran zor bir durum şeklinde Türkçe’ye tercüme edilmiştir.³⁹ Ancak kelimenin anlam aralığı çok daha geniş olup; herhangi bir şeyi incelemek, tetkik etmek, kuyunun dibinden toprak ve çamur çıkarmak,⁴⁰ kırbaçla vurmak, bir kimsenin niyetini anlamaya çalışarak değer ve kalitesini ortaya çıkarmak anlamlarına da gelir.⁴¹ Bu anlam çerçevesi içinde kelimenin kullanım içerikleri şöyledir:

³⁹ (<https://sozluk.gov.tr/>), erişim: 28.03.2021.

⁴⁰ Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü’l-muhît*, Müessesetü’r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut, 2005, s. 1233.

⁴¹ İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1955-1956, c. 13, s. 493-494; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-Luğa*, Dârü’l-Kavmiyyeti’l-Arabî, Kahire, 1967, c. 5, s. 121-122; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-*

1. Altın ve gümüş gibi madenlerin eritilerek daha saf hale getirilmesi işleme⁴² “imtehantü’z-zehebe ve’l-fiddate” ifadesi kullanılmıştır.

2. Kelime, derinin tabaklanarak, kabuk ve derilerinden sıyrılarak daha kaliteli ve dayanıklı hale getirilmesi anlamında da kullanılmıştır. Yapılan bu işlemin derinin yumuşatılmasını ve kolay işlenir olmasını sağlama amacı vardır.⁴³ Yine aynı kökten gelen *mhn* kelimesi elbisenin eskiyene kadar giyilmesi, kişinin kırbaça dövülmesi anlamlarını da taşımaktadır.⁴⁴

3. *Mehnun* şeklinde kullanımında vurma, bir kimseye herhangi bir şey verme,⁴⁵ yumuşak nesne ve tüm gün boyunca yolda olma ya da sabahtan akşama kadar bir iş üzerinde olma⁴⁶ manalarına gelir.

4. *el-Mihne* şeklinde isim olarak kullanımında ise sultanın bir kimseyi kalbinde ne gizlediğini öğrenmek için⁴⁷ imtihan etmesi anlamındadır.

5. *mhn* kökü ifti’al kalıbıyla kullanıldığında ise daha derin bir anlam kazanmaktadır. Örneğin “*imtehanel-kavle*” ifadesi sözü inceleyerek tahlil etti anlamına gelmektedir.⁴⁸ Aynı zamanda birini seçerek onu denedi anlamı bulunmaktadır.⁴⁹ Bu kalıptan türeyen mümtehan kelimesi ise “canıyla ve malıyla Allah yolunda savaşanlar” için kullanılmıştır.

Sıhah, Darü’l-Kitâbi’l-Arabî, Kahire, 1956, c. 5, s. 1764; Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1994, c. 18, s. 526; ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. 2, s. 197.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 13, s. 494; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, c. 18, s. 526.

⁴³ Firuzâbâdî, *Kâmûsü’l-muhît*, s. 1233.

⁴⁴ İbn Manzûr *Lisânü’l-‘Arab*, c. 13, s. 494; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, c. 2, s. 197.

⁴⁵ Vankulu, Mehmed b. Mustafa el-Vânî, *Vankulu Lügati*, çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014-2015, c. 2, s. 2324.

⁴⁶ Firuzâbâdî, *Kâmûsü’l-muhît*, s. 1233.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 13, s. 401.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 13, s. 494.

⁴⁹ İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyn Ahmed, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü’l-Cil, Beyrut, t.y., c. 2, s.501.

Kur'ân-ı Kerîm'de imtihan kavramı 'iftial' babıyla iki âyette kullanılmıştır. Bunlardan ilki Hucurat Sûresi'nin 3. âyetinde şöyle geçmektedir:

“Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısanlar, Allah'ın gönüllerini takva konusunda sınadığı kimselerdir. Onlar için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.”

Âyette “sınanma” olarak Türkçeye çevrilen ‘*imtehane*’; bilme, tanıma ve anlama⁵⁰ manalarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Bazı müfessirler âyeti Allah'ın kişilerin kalbini takvaya uygun olarak arındırıp, saflaştırması olarak yorumlamışlardır.⁵¹ Yani kişinin kalbinin takvaya, Allah'a gerektiği şekilde saygı duymaya uygun bir özellikte yaratılması anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bir kısmı ise Allah'ın kalpleri takva için imtihan etmesi şeklinde yorumlayarak şöyle demişlerdir: “Allah takvayı ancak ona hazır olan, denenmiş, ayıklanmış ve hak etmiş olan kişinin kalbine yerleştirir.”⁵² Müminin safiyet ve ihlasını anlamının bir şekli olarak bu âyette imtihan kavramı kullanılmıştır.⁵³ Kavramın bu âyetteki kullanımı ile müminlerin takva ve Allah'a olan saygısını anlamının yolu Peygamberin yanında seslerini yükseltmemeleridir.⁵⁴ Bu ilahi terbiyeyi anlamış ve uygulamış olanların mükâfata ereceği de vurgulanır.

İmtihan kavramının 'iftial' babıyla diğer kullanımı; Mümtetine Sûresi 10. âyette şu şekildedir: “Ey inananlar, mümin kadınlar göç ederek size geldiği zaman, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir ...” Bu sûreye ismini veren imtihan

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, çev. Komisyon, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016-2020, c. 4, s. 6.

⁵¹ Fahreddîn Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Ġayb*, trc. Komisyon, Huzur Yay., İstanbul, 2002, c. 20, s. 199; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 6.

⁵² Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberî Tefsîri*, trc. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, Hisar Yay., İstanbul, 1996, c. 7, s. 501; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân (Kur'an'ın Gölgesinde)*, trc. Komisyon, Hikmet Yay., İstanbul, 1971, c. 13, s. 491.

⁵³ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Komisyon, Ensar Nşr., İstanbul, 2015-2019, c. 14, s. 20.

⁵⁴ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri)*, trc. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 2005, c. 5, s. 405; Yazır, Elmalılı M. Hamdî, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdş. Komisyon, Zehraveyn Yay., İstanbul, t.y., c. 7, s. 263.

kavramı, bu âyette de inananlar için belirleyici, imanlarını açığa çıkararak bir unsur olmuştur. Bu imtihan, hicret eden kadınların, hangi sebeple hicret ettiğinin anlaşılmasına yönelik bir çabanın ortaya konmasıdır. Hz. Peygamber hicret eden kadına kelime-i şahadeti tekrarlatmak suretiyle, kocasına öfke duyarak ondan uzaklaşma isteği değil; yalnızca İslam'a bağlılığından dolayı hicret ettiğine yemin ettirirdi.⁵⁵ Burada söz konusu edilen imtihan, hicret eden kadının kendi ifadesi ve zahirine göredir. Zira bundan fazlasını yapmaya kimsenin gücünün yetmeyeceği, kalplerdeki gerçek niyeti yalnızca Allah'ın bilebileceği âyetin devamında vurgulanır.⁵⁶ O halde âyette müminat ifadesinin kullanılmasının sebebi onlardan imana ters herhangi bir şeyin sadır olmamasındandır.⁵⁷

İmtihan kavramının yukarıda zikredilen ayette kullanılmasının amacı, inandım diyen kadınların imanlarını veyahut iman derecelerini zannı galip bir bilgiye dayanarak⁵⁸ ölçmek değildir. Zira âyetin devamında, “onları müşrik olan kocalarına geri döndürmeyin, bunlar onlara helal olmaz; onlar da bunlara” denmektedir. Öyleyse burada imtihan edilmenin amacı iman etmiş mümin kadınları müşrik olan eşlerine geri göndermemektir.⁵⁹ Zira Allah gerçekten imanlarını bilme konusunda insanların kesin bir yol bulamayacağını ve bu bilginin sadece kendisinde olduğunu anlatır.

⁵⁵ Taberî, *Tefsîr*, c. 8, s. 161

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, s. 8, s. 737; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, c. 14, s. 427

⁵⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 21, s. 444.

⁵⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 21., s. 445

⁵⁹ Âyetin sebebi nüzulünü bilmek bu konuyu açığa kavuşturacaktır. Mekkeli müşriklerle yapılan Hudeybiye anlaşmasına göre; Mekkelilerden kim Müslümanlara gelir, iltica etmek isterse o kimse Mekke'ye geri gönderilecektir. Bu anlaşmadan çok kısa bir süre sonra Müslüman olup Mekke'den gelerek Peygamberimize sığınan Subey'a binti Haris'in eşi, anlaşma şartlarını hatırlatarak eşinin kendisine döndürülmesini istemiştir. Ancak bu âyet ışığında iman etmiş bir kadının geri gönderilmeyeceği; anlaşma şartlarının erkekler için olduğu, kadınlar için söz konusu olmadığı belirtilmiştir. Bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 21, s.445; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 8, s.737.

Âyetteki onları imtihan edin emrinin vucüb mu mendub mu olduğu hususunda da farklı görüş ileri sürülmüştür. Vahidi bu emrin müstehablık içerdiğini söylemiştir.⁶⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de iki âyette geçen “imtihan” kavramının her iki âyette de mümin kimselerle ilgili olduğu tespit edilmiştir. Hucurat Sûresi’nde geçtiği şekliyle kalplerinde takva bulunan, yani Allah’a ve Rasulü’ne gereği gibi saygı duyanların karşılaştığı ilahi bir terbiye metodudur. Peygamberin yanında çok yüksek sesle konuşmanın eleştirildiği âyetlerin hemen akabinde bu âyette nasıl davranılacağı tavsiye edilmektedir.

Bir diğer âyetinde mümin kadınların hicret etme sebeplerinin tespiti olarak imtihan edilmesinden bahsedilmektedir. Buradaki imtihandan kast edilen kişinin imanını ölçmek ve derecelendirmek değildir. Zira bu tür bir bilgiye insanın sınırlı bilgisiyle ulaşması mümkün değildir. Âyetin devamında bu bilgiye yalnızca O’nun sahip olacağını da açıkça belirtmektedir. O halde burada mümin kadınların imtihan edilmesinden kastedilen anlam nedir?

Bizce durum iman eden kadının müşrik kocasına dönmesini zorunlu kılacak anlaşma maddesini ortadan kaldıran bir hüküm niteliğindedir. Bunu sağlayabilmenin yolu mümin kadına yemin ettirmek veya onun imana uygun davranışlarını gözlemlemek suretiyle zannı galip bir bilgiye ulaşmaktır. Böylelikle mümin kadınlar müşrik eşe dönmeye zorlanmayacaktır.

2. İmtihan ile İlgili Diğer Kavramlar

2.1. Bela-İbtila

Türkçe sözlüklerde “bela”, içinden çıkılması güç, sakıncalı durum; büyük zarar ve sonuçları açısından sıkıntıya sebep olan olay veya kişi; hak edilen ceza⁶¹ gibi anlamlara gelir. Kelime köken itibariyle Arapçadır. *B-l-y* kökünden gelen kelime

⁶⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 21, s. 445

⁶¹ (<https://sozluk.gov.tr/>), erişim: 15.04.2021.

denemek, sınamak, imtihan etmek manasındadır.⁶² Aynı zamanda “elbisenin ya da bez parçasının yıpranması ve eskimesi” anlamlarına gelecek şekilde de kullanılır.⁶³

“*Bela*” kelimesinin “adamı denedim” şeklindeki kullanımında maksat, sınanan kişiye zorluk ve sıkıntı vermektir. Burada hedeflenen kişinin gerçek yüzünü ve niyetini tartabilmektir.⁶⁴ Bir kimseyi tanıyabilme ve haberdar olma durumunda ise kelimenin fiil hali kullanılır.

Cismi yıprattığı gibi, kişiyi de yıprattığı için gam, keder ve üzüntü anlamını da içerir.⁶⁵ Mütercim Asım Efendi de (ö. 1235/1819) Kamus Tercümesi’nde *belâ* kelimesinin “eskimek” anlamına geldiğini belirtir. Çünkü gam ve keder insanın bedenini ve ruhunu yıpratır. Bu duruma benzer şekilde yolculuğun, sıkıntının ve zamanın kazandırdığı tecrübenin, eskitip yıprattığı kimseye “*belvu’l-esfâr*” veya “*beliyyu’l-esfâr*” denir.⁶⁶

Yine “*bela*” kökünden gelen “*beliyyet*” kelimesi de cahiliye döneminde sahibi ölen deve için kullanılırdı.⁶⁷

Aynı kökten gelen *ibtîlâ* kelimesi de bilinmeyen bir şeyi öğrenmek, yeni olan duruma muttali olmak, iyinin ve kötünün ortaya çıkmasını sağlamak için imtihan etmek anlamlarına gelecek şekilde de kullanılır.⁶⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de “*bela*” kavramı türevleriyle birlikte otuzdan fazla âyette kullanılmıştır. Bunlardan bir kısmı mazi bir kısmı muzari bablarda kullanılmış, bazı

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 14, s. 103; Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, c. 5, s. 121-122; Cevherî, *es-Sıhah*, c. 5, s. 1764; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, c. 19, s. 214; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, c. 1, s. 78.

⁶³ İsfahânî, Ragıb, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2012, s. 234.

⁶⁴ Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, c. 15, s. 390; Cevherî, *es-Sıhah*, c. 5, s. 1825.

⁶⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 235; Vankulu, *Vankulu Lügati*, c. 2, s. 2409.

⁶⁶ Firuzâbâdî, *Kâmûsü’l-muhît*, 1264.

⁶⁷ Devenin ahirette sahibiyle dirileceği fikrinden hareketle, sahibinin mezarının başına bağlanarak, aç ve susuz bırakılır, böylece ölüme terk edilirdi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Firuzâbâdî, *Kâmûsü’l-muhît*, s. 1264; Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, c. 15, s. 390.

⁶⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 236.

âyetlerde de sadece bela olarak kullanılmıştır.⁶⁹ Bu âyetlerin tahliline geçmeden önce bela kavramının dilimize geçtiği şekliyle salt bir sıkıntı ve dert anlamına gelmediğini belirtmeliyiz. Zira bazı âyetlerde “*belâen hasenen*” (güzel bir bela), “*belâun mübin*” (apaçık bir bela) ve “*belâun azim*” (büyük bir bela)⁷⁰ şeklinde sıfat olarak tamlama halinde kullanılmıştır. Bu tip tanımlamalar, bela kelimesinin Kur’ân’da nötr bir anlamla da kullanılmış olabileceğini yahut konunun bağlamı içinde iyi ya da kötü anlama gelebileceğini göstermektedir. Bela kavramının tecrübe⁷¹ anlamına gelebilecek bir şekilde yorumunun kavramı daha net anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyoruz. Bazen hayırla bazen de şerle denenme olur. Azap, bir şerle imtihan, kurtulma da bir hayırla imtihandır.

Kur’ân-ı Kerîm’de Firavun ve yandaşlarının İsrailoğullarına çeşitli şekillerde zulmettiği birçok âyette anlatılır.⁷² Bu âyetler Allah’ın, İsrailoğullarını Firavun’dan kurtardığını ifade eder ve “bunda sizin için Rabbinizden büyük bir imtihan vardır” diye devam eder. Müfessirlerin bir kısmı İsrailoğullarının gördüğü bu işkence ve zulmü âyetin devamındaki büyük bela olarak kabul etmişlerdir.⁷³ Firavun tarafından sürekli azap gören bir kavim olarak, başlarına gelenler tafsilatlı bir şekilde anlatılmış ve bu azabın Rableri tarafından bir imtihan, bela olduğu hatırlatılmıştır.⁷⁴

Bazı müfessirler âyetin baş tarafında anlatılan işkence ve azabın ardından Rablerinden büyük bir bela yani nimet olarak görülecek bir kurtuluş olduğunu

⁶⁹ Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemü’l-Müfehres*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, s. 135-136.

⁷⁰ Bakara, 2/49; Enfal, 8/17; Saffat, 37/106.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 1, s. 353.

⁷² “Sizi Firavun ailesinden de kurtarmıştık ki, onlar size azabın en kötüsünü reva görüyor, oğullarınızı boğazlayıp, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı ve bunda sizin için Rabbinizden büyük bir imtihan vardı.” (Bakara, 2/49); Benzer âyetler için bkz. Araf, 7/141; İbrâhîm, 14/6.

⁷³ Taberî, *Tefsîr*, c. 1, s. 207.

⁷⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, c.1, s. 146-147.

zikretmişlerdir.⁷⁵ Bu öyle bir nimettir ki, İsrailoğulları bu nimete karşı gösterdikleri tavırla da denenmiş oldular. Allah'ın nimetine şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceklerine bakıldı. Zira onların saf altın mı yoksa sıradan değersiz bir maden mi olduğunun da denenmesi gerekiyordu. Ayı zamanda bu onların karakter imtihanıydı diyebiliriz.⁷⁶

Fahredden Râzî tefsirinde imtihan ve bela arasındaki ilişkiyi şöyle tahlil etmektedir: “İmtihan iki türlü olur. Nimetlere de, şiddetli meşakkate de bela denir. Ancak çoğunlukla hayır (nimet) anlamında “*iblaun*”; şerler hakkında da “*belaun*” denir. Bazen bunlar birbirinin yerine kullanılabilir.”⁷⁷ Bu açıdan söz konusu âyetlerde geçen bela kelimesinin nimet olarak anlaşılması daha uygun olacaktır.

“Bela” kavramı Kur’ân-ı Kerim’de “mallardan ve canlılardan eksiltme”, “açlık ve korku ile deneme” anlamına gelecek şekilde de kullanılmıştır.⁷⁸ Bu denemedeki amaç insanların sabır ile yardım istemelerini sağlamaktır. Allah, önce nimet vererek şükür, sonra deneyerek sabrı emretmiştir.⁷⁹ Âyetin devamında gelen “sabredenleri müjdele” ifadesi sabrın, kişiyi sıkıntılar karşısında içine düşeceği umutsuzluktan kurtaracak anahtar kavram olduğunu gösterir. Başka âyetlerde zikredildiği gibi Allah kimin sabır kimin ise isyan edeceğini denemek için hayatı ve ölümü yaratmıştır. Bu minval üzere olan âyetlerde denenmenin amacı olarak kimin iyi işler, kimin kötü işler yapacağını ortaya çıkmasıdır.⁸⁰

⁷⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, c. 1, s. 376; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 2, s. 530; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 1, s. 123-124; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 1, s. 353.

⁷⁶ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, c. 1, s. 58.

⁷⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 2, s. 530.

⁷⁸ “Andolsun sizi korku, açlık, mallardan, canlılardan ve ürünlerden eksiltme gibi şeylerle deneriz. Sabredenleri müjdele.” (Bakara, 2/155). “Mallarınız ve canlarınız hususunda deneneceksiniz; sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve puta tapanlardan, çok incitici sözler duyacaksınız. Ama sabreder, korunursanız; işte bunlar yapmaya değer işlerdendir.” (Âl-i İmrân, 3/186).

⁷⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 4, s. 82.

⁸⁰ “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur. Arş’ı su üzerinde idi. Allah kâinatı yarattı ki, hanginizin daha güzel iş yaptığını denesin. Böyle iken yine sen: Öldükten sonra dirileceksiniz” desen, inkâr

Dünya hayatının yaratılmasında ve insanlar için mesken kılınmasında insanlar için hikmetler vardır. İnsanoğluna çok çeşitli nimetler verilerek şükredenlere ve inananlara ödül; isyan ve nankörlük edenlere ceza olmasının hikmeti budur. Âyetlerdeki denenme, sınanma ve imtihan olma gibi ifadeler bilmeye, öğrenmeye yönelik bir çabadır. Çünkü denenmede bilme manası vardır ve deney kişiyi bilgiye götüren bir yoldur.⁸¹

Bakara Sûresi 155. âyette “Sizi elbette biraz korku, biraz açlık, biraz mallardan eksiltme ...” ifadeleri vardır. Bu ifadeler içerisinde geçen “şeyun” kelimesi, azıcık bir şey anlamına gelir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) tefsirinde bunu şöyle izah eder: “Allah Teâlâ’nın azıcık bir şeyle buyurarak imtihana konu olan hususları azımsamasının sebebi; insanın başına gelen her bir belanın büyük olsa bile, fevkinde onu azımsatacak başka bir şey bulunacağını belirtmek, onlara işi hafifletmek ve kendi rahmetinin her durumda onlarla beraber olup, onlardan hiç ayrılmayacağını kendilerine göstermek içindir. Allah’ın bunu onlara vukuundan önce vaat etmesi iç dünyalarını buna bağlayıp ısındırsınlar diye olmuştur.”⁸² Âyetin insanları bu dünya hayatındaki muhtemel sıkıntı ve problemlere bir hazırlık mahiyetinde olduğu görülmektedir. Ancak insanın bu denenmede yalnız bırakılmayacağı, Allah’ın rahmet ve lütfunun her daim onunla birlikte olacağı ifade edilir.

Yukarıdaki âyette geçen açlık, korku, mallardan ve canlardan eksiltme gibi ifadeleri İslam’da farz kılınacak sorumluluklar olarak gören âlimler de vardır. Açlık Ramazan orucuna, maldan eksiltme zekâta, canlardan eksiltme şehitlik ve hastalığa, ürün eksikliği ise kazanç kaybına delalet eder, demektedirler.⁸³

edenler, mutlaka ‘Bu apaçık bir büyüden başka bir şey değildi’ derler.” (Hûd, 11/7). “Biz yeryüzündeki şeyleri, kendisine süs olsun diye yarattık ki, onların hangisinin daha güzel iş yaptığını deneyelim.” (Kehf, 18/7). “Andolsun biz sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, sabredenleri bilelim ve yaptığımız şeyler hakkındaki haberlerinizi sınyalım.” (Muhammed, 47/31). “O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstündür, bağışlayandır.” (Mülk, 67/2).

⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 364.

⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 1, s. 564.

⁸³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 4, s. 85; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 1, s. 548.

Âyetlerde inananların bu güne kadar yaşadığı veya yaşaması muhtemel tüm denenme yolları anlatılmaktadır. Kur'ân'ın geneli içinde Müslümanların kendilerini kötü olandan arındırmasını sağlayacak bir takım imtihanlar vardır. Allah zaman zaman bunların hikmetini açıklasa da, bazen bu sebeplerin insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını söyler.

Allah'ın insanları sınamasının bir diğer örneği A'râf Sûresi 163. âyette şöyle geçer:

“Onlara deniz kıyısındaki şehrin durumunu sor. Hani, Cumartesi gününün saygınlığını ihlal ederek hadlerini aşmışlardı. Zira Cumartesi günleri balıkları sürüyle geliyor, Cumartesi tatili yapmadıkları gün ise gelmiyordu ve böylece ne yapacaklarını şaşırarak o günün saygınlığını çığnıyorlardı. Fasıklık edip durdukları için onları işte böyle imtihan ediyorduk.”⁸⁴ Âyette anlatıldığı şekliyle içine düştükleri ahlaki ikilem onların denenmesi olmuştur. Ancak bu denemede başarısız olmuşlar ve yanlışa düşmüşlerdi.⁸⁵ Denenmenin amacı bu noktada kişilerin ahlaki olanı yapıp yapmayacaklarını görmektir. Karşılığında kişisel bir menfaat olması veya rızık endişesi taşınması durumu değiştirmez. Aynı şekilde Bakara Sûresi'nde “Tâlût'un ordusu bir ırmakla denenmiştir.”⁸⁶ İrmaktan içmeme konusunda Tâlût ordusunu uyarmış ve bunun bir imtihan olduğunu söylemiştir. Ancak içlerinden pek azı hariç o sudan içmiştir. Sudan içmeyenlerle beraber Tâlût, Câlût'un ordusuna karşı azınlık oldukları halde galip gelmişlerdir. Âyetin devamında Allah, “Nice az bir topluluk var ki, Allah'ın izniyle çok topluluğa galip gelmiştir. Allah, sabredenlerle beraberdir” buyurmuştur.

⁸⁴ Allah, İsrailoğullarına Sebt günü yani cumartesi günleri avlanma yasağı koyar. Bu yasağa göre İsrailoğullarının balıkları avlaması yasaktır. Bu yasak sebebiyle balıklar cumartesi günleri sahillere akın eder, diğer günlerde ise ortaya çıkmazlar. Balıkların bolluğu cazip geldiği için İsrailoğulları bu yasağı çiğnerler. Bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 11, s. 118-120; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1016; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4, s. 187.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 6, s. 90.

⁸⁶ Bakara, 2/249.

Nahl Sûresi 92. âyette kullanılan bela kavramı insanlar arasındaki düzenleyici unsurların gözetilmesine delalet eder.⁸⁷ Devletler arasında yapılan anlaşmalarda, edilen yeminlerin bozulmaması bunlardan biridir. Ahde vefa olarak tanımlayacağımız bu durumda kişilerin buna uyması gerekir.⁸⁸ Süleyman Ateş müminlerin burada denenmesinin sayıca ve malca güçlü olan taraf olduğunda nasıl hareket edeceğiyle ilgili olduğunu söyler. Allah adına edilen yeminlerin tutulması, bir aldatma ve hile sebebi yapılmaması; bir topluluğa verilen sözün daha güçlü bir topluluk için bozulmaması, burada zikredilen sınanmadır.⁸⁹

Müslümanların karşı karşıya kaldıkları bir diğer deneme Hendek Savaşı'nda vuku bulmuştur. Hicretin beşinci yılında Kureyş ve Gatafan Kabileleri bütün güçlerini toplayarak Medine'nin üstüne yürüdü. Medine'de yaşayan Yahudi Benî Nadir kabilesi de müşriklerin saflarında yer aldı. Müslümanlar bunu önceden haber aldı ve Medine'nin etrafına hendekler kazarak, şehri savunmaya başladılar. Ancak muhasara çok uzun sürdüğü için Müslümanlar bunalmaya başlamışlardı. Aralarından bazıları Allah'ın onları yüzüstü bıraktığı zannıyla hareket ediyordu. Bir kısmı savaşı bırakıp evine dönmek istiyordu. Bir kısmı ise Allah'tan ümidini kesmemiştir.⁹⁰ İşte âyet bu savaşta Allah'ın yardımı gelecek mi gelmeyecek mi diye toplum içinde fesat çıkaranları ortaya çıkaran bir denemeden bahsetmektedir.⁹¹

Allah müminleri denerken, sadık olanları münafık olanlardan ayırmış oldu. Buradaki deneme Allah'ın o işin nasıl olacağını bilmemesinden değildir. O'nun müminleri böyle bir sıkıntıyla denemesinin amacı münafık olanların, diğer insanlar

⁸⁷ “Bir topluluğun güç ve nüfusça diğerinden daha ileri olmasından ötürü yeminlerinizi aranızda aldatma vasıtası yaparak ipliğini iyice eğirip katladıktan sonra, sökü� bozan o kadın gibi olmayın. Allah, onunla sizi sadece imtihan ediyor. Anlaşmazlığa düştüğünüz şeyleri O size elbette Kıyamet günü açıklayacak.”

⁸⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 14, s. 330

⁸⁹ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul, 1988-1989, c. 5, s. 135.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, c.11, s. 314; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 355.

⁹¹ “İşte orada müminler denenmiş, şiddetli bir sarsıntı ile sarsılmışlardır.” (Ahzâb, 33/11).

açısından şüphe götürmeyecek bir şekilde açığa çıkmalarıdır.⁹² Bu âyetlerde bela kavramının kişinin niyetini öğrenme anlamında kullanıldığı görülür.

Peygamberlerin kimi zaman ümmetleri veya aile bireyleriyle sınıandığı âyetler mevcuttur. Nitekim bir âyette şöyle buyrulmaktadır:

“Rabbi, bir zamanlar İbrâhîm’i bir takım kelimelerle sınıamış, o da onları tamamlayınca, ‘Ben seni insanlara önder yapacağım’ demişti. İbrâhîm, ‘Soyumdan da önderler yap’ deyince Rabbi, ‘Benim ahdim zalimlere ermez’ buyurdu.”⁹³

Bu âyette görüldüğü üzere Hz. İbrâhîm bir takım kelimelerle sınıanmıştır. Sınanmanın nasıl gerçekleştiği, mahiyetinin ne olduğu bir takım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Zemahşerî “bir takım kelimeler ile sınıanmayı” İslam ahlakının otuz hükmüyle sınamak olarak kabul etmiştir. Bunlar; en temel beden temizliğinden başlayarak Tevbe ve Ahzâb Sûrelerinde anlatılan “teslim olan ve tövbe edenler”in özelliklerine kadar devam eder.⁹⁴

Hz. İbrâhîm’in “kelimelerle sınıanması”, insan zihninin tekâmül aşamalarını göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti”⁹⁵ âyetiyle başlayan insanın zihin dünyasını şekillendirme ve geliştirme süreci, Hz. İbrâhîm ile bir üst seviyeye çıkmıştır. Âyette insanın metafizik sorgulamalar yapmasına müsaade edecek kelime ve bu kelimelerin işaret ettiği sembollerle oluşturduğu bir anlam dünyası inşa edildiği görülmektedir. Böylece Hz. Âdem ile başlayan somut varlıklar dünyası, Hz. İbrâhîm’le birlikte metafizik sorgulamalara imkân tanıyacak soyut bir isimlendirmeye kavuşmuştur. Hz. İbrâhîm’in sınıandığı bu metafizik sorgulama

⁹² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 18, s. 243.

⁹³ Bakara, 2/124.

⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 1, s. 500.

⁹⁵ Bakara, 2/31.

süreci başarıyla tamamlanmıştır.⁹⁶ Düzgün, Hz. İbrâhîm'in insanlık üzerinde yarattığı bu kırılma anlarına temas ederek, onun denenmesini şu ifadelerle izah etmektedir:

“İbrâhîm, insanın bozulmamış zihnini ve fitratını temsil eder. İbrâhîm'in yaşamındaki her evre ve sorgulama, farklı şüpheleriyle, ikna olma ihtiyacıyla ve sorgulamalarıyla bir insan zihnini temsil etmektedir. O halde, İbrâhîm'in başardığı şey, rüşt sahibi olan ve sağduyuya dayanan bir insanın başarması beklenen şeydir.”⁹⁷

Hz. İbrâhîm bu niteliğiyle insanlığa örnek olarak gösterilen peygamberlerden biri olmuştur.

Fahreddin Râzî ise, Hz. İbrâhîm'in Allah tarafından mükellef kılınmasının “bela” olarak isimlendirildiğini, böyle bir isimlendirmenin demanadaki genişlikten kaynaklandığını söyler.⁹⁸ Allah'ın dini hususunda Hz. İbrâhîm'in denendiği konuları da İslam âlimleri şöyle izah etmektedir: Yıldızlara, aya, güneşe bakması; putlara tapanlarla mücadelesi; ateşe atılması, suyun bile olmadığı kurak Mekke topraklarına gidişi ve evladını kurban etmeyle karşı karşıya gelmesidir.⁹⁹ Bunlardan en çarpıcı ve zor olanı hiç kuşkusuz Hz. İbrâhîm'in oğlu İsmail'i kurban etmesi istenerek denenmesidir. Âyette “Gerçekten bu apaçık bir imtihandı”¹⁰⁰ ifadesiyle, bir baba için oğlunu kurban etmesinin ne kadar zor olduğu vurgulanmıştır. Ancak baba-oğulun teslimiyetiyle denenme başarılmıştır.¹⁰¹

Yine bir başka âyette Allah apaçık bir bela (*belâun mübîn*) ifadesini kullanmıştır.¹⁰² Bu âyet Firavun'a karşı İsrailoğullarına Allah'ın yardımından ve mucizelerinden bahseder. Kızıl denizin yarılması, Firavun ve askerlerinden

⁹⁶ Düzgün, “İsimler'den Kelimeler'e: Âdem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2011, c. 9, sy. 1, s. 4.

⁹⁷ Düzgün, “İsimler'den Kelimeler'e”, s. 5.

⁹⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 3, s. 410.

⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 1, s. 498; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 3, s. 410.

¹⁰⁰ Sâffât, 37/106.

¹⁰¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c. 7, s. 413.

¹⁰² “Onlara, içinde açık bir imtihan bulunan ayetler verdik.” (Duhân, 44/33).

kurtulmaları, Allah'ın gökten kudret helvası ve bildircin eti indirmesi bu mucizelerden bazılarıdır.¹⁰³ Bunlar öyle mucizelerdir ki, daha önce hiçbir millete verilmemiş büyük birer nimet olmalarının yanı sıra, apaçık bir imtihandır. Râzî bela kavramının burada nimet olarak kabul edileceğini şöyle ifade eder: “Allah Teâla, sıkıntıyla imtihan ettiği gibi bazen de samimi olan zındıktan ayrılın ve ortaya çıksın diye, apaçık seçkin nimetleriyle de imtihan eder.”¹⁰⁴

Bela kavramının bir sıfat olarak tamlama şeklinde kullanıldığı bir başka örnek Enfal Sûresi 17. ayettir.¹⁰⁵ Kureyş'e karşı Müslümanlara Allah'ın bir yardımı olarak “*belaen hasenen*” ifadesi kullanılmıştır. Âyetin nüzul sebebiyle ilgili ihtilaflar olsa da, müşriklere karşı Müslümanların galip geldiği bir savaşta, zaferin kendilerinden olduğunu düşünen sahabeye uyarı niteliğinde bir ayettir. Allah'ın yardımı olmadan başarıya ulaşamayacakları hatırlatılmış ve bu yardım da *belaen hasenen* ile ifade edilmiştir. Allah Müslümanlara yardım etmek, zafer tecrübesi kazandırmak,¹⁰⁶ ganimet nasip etmek ve ecir vermek suretiyle güzel bir nimet bahşetmiştir.¹⁰⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de bela kavramının “*hasenat*” (iyilikler) ve “*seyyiat*” (kötülükler) ile kullanıldığı âyetler de vardır. Bu âyetlerdeki tanımlamalara göre bela hayır ya da şer anlamı kazanmaktadır. A'râf Sûresi 168. âyette, “Onları yeryüzünde topluluklara ayırdık. Onlardan kimi iyi kişilerdi, kimileri de alçak. Belki dönerler diye onları iyilikler ve kötülükler ile sınadık” buyrulur. Âyetteki “onları iyilik ve kötülük ile sınadık” ifadesi onlara hem iyilikler, nimet, bolluk, servet, sağlık ve afiyetle hem de sıkıntılar, hastalık, darlık ve kıtlıkla muamele ettik anlamına gelir.¹⁰⁸ Kişi için hayır olsun şer

¹⁰³ Taberî, *Tefsîr*, c. 7, s. 364.

¹⁰⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 19, s. 582-583.

¹⁰⁵ “O gün onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Ey Muhammed, attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı. Müminleri güzel bir imtihanla sınamak için bunu yaptı. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir.”

¹⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4, s.259

¹⁰⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 9, s. 280; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1104.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1026; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 11, s. 130; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4, s. 194.

olsun, bu denenmelerin amacını âyetin devamı şöyle açıklar: “Belki yanlışlarından dönerler ve asıllarına rücu ederler diye.”

Yukarıdaki duruma benzer bir kullanım Enbiya Sûresi’nde vardır.¹⁰⁹ Allah burada “Biz sizi sınamak için şerre de hayra da müptela kılıyoruz” demektedir ve hem “bela” hem de “fitne” kelimesini aynı cümlede kullanmaktadır. Fitne ve bela kelimeleri aynı kökten gelmemekle birlikte sınanmayı pekiştirmek için fitne mastar olarak kullanılmıştır.¹¹⁰ Ancak bu âyette hayır ve şerle denenmeyi ancak ölümle biten bir süreç olarak görebiliriz. Râzî bu konuda, denenmenin ancak kişilerin mükellef tutulmasıyla mümkün olduğunu söyler. Bu mükellefiyet sadece emir ve yasaklara uyma konusunda geçerli değildir. Ayrıca hayır denilen sıhhat, afiyet, mutluluk ve insanın yaşamda hedeflerine ulaşması gibi dünyevi nimetler, şer denilen ise yoksulluk, acılar ve insanın başına gelen zorluklardır. İnsanın dünyadaki denenmesi bu iki şey arasında (şer ve hayır) gidip gelmesidir.¹¹¹

Kişinin mahşer günü daha önce yaptıklarıyla karşılaşacak olduğunu anlatan âyette de “bela” kavramı kullanılmıştır. Bazı kıraat âlimleri kelimenin okunuşunu farklı yorumlasalar da¹¹² biz âyete “bela” kelimesiyle şu şekilde anlam vereceğiz: “İşte orada her can, geçmişte yaptıklarının yarar ve zararlarını görür. Gerçek sahipleri Allah’a döndürülürler ve uydurdukları şeyler, kendilerinden kaybolup gider.”¹¹³ Âyette herkes geçmişte yaptıklarının yani amellerinin iç yüzünü görür, yararlı mı yararsız mı olduğunu anlar. Eğer kişinin yaptıkları güzel ve faydalı ise o kişi mutludur; ancak amelleri kötü ve zararlı ise o kimse çok bedbahttır.¹¹⁴

¹⁰⁹ “Her nefis, ölümü tadacaktır. Biz sizi sınamak için şerre de hayra da müptela kılıyoruz. Ve sonunda bize döndürüleceksiniz.” (Enbiyâ, 21/35).

¹¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 432.

¹¹¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 16, s. 140.

¹¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 234; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 12, s. 368.

¹¹³ Yûnus, 10/30.

¹¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 268; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 12, s. 368; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 7, s. 49; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 4, s. 583.

Allah, kullarına denenmeyi hatırlattığı bir diğer âyette; insanı verdikleriyle deneyeceğini ve bu sebeple onu yeryüzünde halife yaptığını şöyle anlatmaktadır:

“Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, size verdiği şeylerde, sizi denemek için, kiminizi kiminizden üstün kılan O’dur. Şüphesiz Rabb’in, cezası çabuk olan, bağışlayan ve merhamet edendir.”¹¹⁵

İnsana verdiği mal, mülk, güç gibi onu bir kısım insandan ayıran ve üstün konuma getiren Allah, bunu bir acizlik veya cehaletle yapmamıştır elbette. Böylesi bir farklılığın sebebi, her insanın denenmesinin birbirinden farklı olmasıdır.¹¹⁶ Hürün köleye, zenginin fakire nasıl muamele edeceği; güçlü olanın zayıfa nasıl davranacağı bu âyetteki sınanmanın konusudur. O yüzden akıl, ilim, şeref, mal ve işle üstün olanların imtihanı ve sorumluluğu çok daha fazladır.¹¹⁷ Allah her insanı, kendisine verdiği nimetleri yerli yerinde kullanıp kullanmadığıyla sınar ve her insan bu nimetler vasıtasıyla birbirine bağlı bir sosyal nizam oluşturur.¹¹⁸ İnsanın insanla denenmesinin hikmeti de budur.

İnsanın, Allah tarafından kendisine bir takım özellikler, yetenekler ve donanımlar verilmek suretiyle denenmeye tabi tutulacak olması, varlığının başlangıcına dek uzanır. İnsân Sûresi’nde,¹¹⁹ insanın kendi kendine var olmuş ve olgunlaşmış değil, “O sizi aşama aşama yarattı”¹²⁰ ve “Sonra onu bambaşka bir yaratılışla inşa ettik”¹²¹ âyetleriyle bir takım merhalelerden geçtiği, onun varoluşuna dair bilgimizi pekiştirerek anlatılır. Âyetin devamında ise yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmadık ve onu sınadık denmektedir. Bu sınanmanın olabilmesi için insanın işitir ve görür kılınması gerekir. Burada işitmek ve görmekten kastedilen kuşkusuz hayvanların da sahip olduğu duyusal

¹¹⁵ En’âm, 6/165.

¹¹⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 10, s. 270; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 5, s. 281.

¹¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 796; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 3, s. 700.

¹¹⁸ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, c. 3, s. 270.

¹¹⁹ “Doğrusu biz insanı, halden hale geçirdiğimiz karışık bir nutfeden yarattık da, onu işitici ve görücü yaptık.” (İnsân, 76/2).

¹²⁰ Nûh, 71/14.

¹²¹ Mü’minûn, 23/14.

nitelikler değildir. İşitmek ve görmek; insanın anlayış ve temyiz kabiliyetine işarettir.¹²² İnsan, her yeni bilgiyle bir çıkarım elde eder ve bu çıkarım onu bir başka bilgiye götürür. Bu da malumatın davranışlara etkisini düzenler. Tüm bu özellikleriyle insan bilinçli bir varlık olarak mükellef kılınmıştır.¹²³ İnsanı bir amaca yöneltme, bir takım zorluklarla sınama ve daha yüksek bir yaşam formuna ulaştırmanın sebebi işte bu âyette anlatıldığı şekliyledir. Zikrettiğimiz âyetin hemen ardından Allah kullarına işlerini kolaylaştıracak şekilde yol gösterdiğini de söyler.¹²⁴ Bilgi yönünden onu, kendi yolunu seçme kabiliyeti ile donatmış ve böylece denenmenin de yolunu göstermiştir.

Allah'ın kulların denenmesiyle ilgili “*bela*” kavramını kullandığı bir âyet de Muhammed Sûresi’nde şu şekilde geçer:

“And olsun biz sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, sabredenleri bilelim ve haberlerinizi sınavalım.”¹²⁵

Daha önce de belirttiğimiz gibi insanın zorluk ve sıkıntılar karşısında gösterdiği tavır ve takındığı tutum onun imtihanıdır. Âyette belirtilen cihat gibi zor bir iş karşısında insanın gerçek imanı ve sabrı ortaya çıkar. Yürekten inanan kimseler kaçmazken, gereği gibi iman edememiş kimse cihattan kaçmaya çalışır ve türlü bahaneler arar.¹²⁶ Râzî âyetin tefsirinde, “Bu size muhakkak ki, vaki olması kesin olmayan, ama meydana gelmesi de gelmemesi de muhtemel olan şeyi emredeceğiz, anlamına gelir”¹²⁷ şeklinde yorumlar. Yani imtihan bazen de olması muhtemel şeyler üzerine vuku bulur. İmtihanla hedeflenen insanın ruhundaki hakikatlerin ortaya çıkması; sıkıntı, meşakkat ve kederi olduğu kadar sevinç, nimet ve kolaylığı da tecrübe etmesidir.

¹²² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.22, s. 325; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, c. 6, s. 508.

¹²³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 8, s. 595.

¹²⁴ “Biz ona yolu da gösterdik. Ya şükredici veya nankör olur.” (İnsân, 76/3).

¹²⁵ Muhammed, 47/31.

¹²⁶ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, c. 8, s. 438-439.

¹²⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 20, s. 121.

Dilimizde imtihan ile benzer manaya gelecek şekilde kullandığımız kavramlardan biri de “bela”dır. Ancak bela kavramı gerek ilk dönem sözlüklerde gerek Kur’ân-ı Kerîm’de daha genel ve pozitif mana ile kullanılmıştır. Otuz küsur âyette geçen bela kavramının, insanın hayır ve şerle denenmesi, Allah’ın yardımı, insanın dünyevi meşakkat veya sevinçle tecrübe edilmesi gibi birçok anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Âyetlerde kimin daha iyi iş yapacağını görme arzusu da vurgulanmıştır. Zira insan “amaç varlığıdır”. Dünyaya başıboş dolaşmak için gönderilmemiştir. Yeryüzünde halife kılınmış olmasının hikmetini de bu tür âyetlerle anlamış oluyoruz.

Elmalılı Hamdi Yazır’ın bazı âyetlerde bela kavramına tecrübe anlamı vermesini çok isabetli bulduğumuzu söyleyebiliriz. Zira insanın yaşadığı her bir olay, kişiye tecrübe kazandırmakta, yaşamına anlam katmaktadır. İnsan dünyevi sıkıntı ve zorluklarla mücadele ederken öğrendikleriyle yaşamına değer katar. Tüm bu denenme sürecinde Allah insanı yardımsız bırakmaz. Sorumlu kılınan hayatın bir gereği olarak onu diğer yaratılmışlardan farklı donanım ve bilişsel bir yetenekle yaratır. Akledebilme, tercih yapabilme ve sonuçlarını değerlendirebilme özellikleri insandan başka hiçbir canlıda yoktur. Mükellefiyetin ve dolayısıyla denenmenin sebebi de budur.

Bela kavramıyla ifade edilen sınanmanın kişilerin özündekini ortaya çıkarma amacı da mevcuttur. Özellikle zor zamanlarda, savaş dönemlerinde mümin toplumların içindeki münafıkların kendilerini açığa çıkarmalarına, görünür olmalarına vesile olmuştur.

2.2. Musibet

Arapça menşeli olan musibet sözcüğü, kelime yapısı itibariyle iki kökten gelmektedir. İlki *s-v-b* fiil kökünden türetilmiş olup, yukarıdan indi, isabet etti¹²⁸ anlamlarına gelir. Aniden bastıran şiddetli yağmur için de kullanılmaktadır. Bir

¹²⁸ Cevherî, *es-Sıhah*, c. 1, s. 148; İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, c. 3, s. 319; İsfahânî, *Müfredât*, s. 878; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 1, s. 536.

kimsenin niyet ettiği işi yapması ya da okun hedefi vurması da bu kelimeyle ifade edilir.¹²⁹ İnsanın sözünde ve davranışlarında amacına ulaşması, doğruya isabet etmesi ve amacından sapmaması anlamına gelecek şekilde bir kullanımı da mevcuttur.¹³⁰

Keder ve üzüntüye uğramak anlamına gelen *e-s-b* kelimesinden türeyen musibet ise; felaket, ansızın gelen belâ, çile, dert, afet, sıkıntı gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelimenin kökeninde bir şeye isabet etme anlamı varken, zaman içinde insanın başına gelen şeyler¹³¹ şeklinde bir kullanım söz konusu olmuştur. Bu anlamın içinde hüznün ve sıkıntının isabet etmesi mevcut olup, sevincin ve iyiliğin isabetini de kapsamaktadır. Kelimenin isabet ve inme temel anlamları etrafında şekillenen bir kullanımı oluşmuştur. Hata ve günah kelimelerinin zıddı olan sevap da aynı kökten gelmektedir. Bir davranışın aklen ve naklen övgüye değer ve hoşnut olunacak bir şey olması durumunda buna sevap denir.¹³²

Kur'ân-ı Kerîm'de musibet kavramı, farklı bablardaki kullanımlarıyla yetmişden fazla âyette kullanılmıştır.¹³³ Bu âyetlerin tamamını değil ancak imtihan ve ibtila anlamı verilenleri inceleyeceğiz. Bahsi geçen âyetlerin tümünde musibet ve esabe birlikte geçmektedir. Âyetlere “bir musibetin isabet etmesi” şeklinde anlam verilmektedir. Bu musibetin niteliği, hayır veya şer olarak anlamlandırılması, âyetin içeriğiyle ilgilidir.

Bakara Sûresinde Allah'ın insanları korku, açlık, mallardan ve canlardan eksiltmeyle¹³⁴ denemesi beyan edildikten sonra “Ki onlara bir bela eriştiği zaman ‘Biz Allah içiniz ve O’na döneceğiz’ derler” âyeti gelir. Fahreddin Râzî tefsirinde musibeti Allah'tan gelen ve kuldan gelen olarak ikiye ayırır. “Açlık, fakirlik sebebiyle olur. Fakirlik bazen, Allah'ın insanların mallarını telef etmesi suretiyle, yaratıcıdan olur.

¹²⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 877.

¹³⁰ Zebîdî, *Tâcu'l Arûs*, c. 5, s. 154.

¹³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 1, s. 536.

¹³² İsfahânî, *Müfredât*, s. 877.

¹³³ Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 307-308.

¹³⁴ Bakara, 2/155.

Bazen de, insanların insanları yenip mallarını telef etmeleri suretiyle, kul tarafından meydana gelir. Allah tarafından malların noksanlaştırılması, ancak mal ve mahsûllere zarar veren musibetler sebebiyle olur. Mâlların, düşman tarafından noksanlaştırılması ise insanların savaşıyla meşguliyetlerinden dolayı topraklarını işleyememelerinden dolayı olur.”¹³⁵ Ancak Râzî’ye göre âyetin gelişinden musibetin Allah’tan mı insandan mı sadır olacağı açıklanmamıştır. Her iki durumda bir mükellefiyet söz konusudur. Allah’tan kişiye isabet eden musibetlerde bir gayenin, bir mükâfatın, bir adaletin, bir iyilik ve maslahatın olduğuna inanmak gerekmektedir. Âyetin devamındaki “Biz Allah’a aidiz ve O’na döneceğiz”¹³⁶ ifadesi bu inancın bir gereğidir.

Âyette sayılan musibetlerin tamamından değil de yalnızca bir kısmından sınanacağımızın ifade edilmesi, tüm çıkış yollarının kapanmamış olduğunu göstermektedir. Allah kişiyi korkuya sevk ettiği her durumda ona bir ümit kapısı açık bırakmıştır.¹³⁷

Musibetin olumsuz bir içerikle kişiye isabet etmesi gibi diğer bir kullanım Al-i İmran Sûresi 165. âyette şu şekilde geçer: “Başımıza bir bela gelince, siz onun iki katını onların başlarına getirmiş olduğunuz halde yine ‘bu nereden başımıza geldi dediniz.’ De ki ‘O (musibet) kendinizdendir.’ Allah her şeye kadirdir.” Müslümanların Uhud Savaşı’nda uğradıkları hezimet üzerine nazil olan bu âyette, isabet eden musibetin yapılan yanlışlık ve savaş esnasında emre itaatsizlik yüzünden olduğu zikredilmektedir.¹³⁸

Daha önce Müslümanların askeri güç bakımından oldukça zayıf oldukları Bedir Savaşı’nda müşrikleri bozguna uğratmaları da, bir musibet olarak nitelendirilir. Bu âyette musibetin kişinin başına gelen olumsuz durum olarak kullanımı gayet açıktır.

¹³⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 4, s. 91-92.

¹³⁶ Bakara, 2/156.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 1, s. 308.

¹³⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 7, s. 187.

Ancak burada mağlubiyet yaşamış ve çok sayıda şehid vermiş olan Müslümanların, “Bu bizim başımıza nasıl gelir?” sorusuna verilen cevap çok önemlidir. Âyetin devamında Allah, “De ki: O sizin kendinizdendir” buyurarak, yapılan yanlışın sorumluluğunu üstlenmeyi Müslümanlara hatırlatmıştır.¹³⁹ Yaşanan olayın sebebini dışarda değil, kendi içinde; emre itaatsizlik ve ganimet arzusıyla hareket etme şeklinde bir sebepte bulma vurgusu vardır.

Müslümanların başlarına gelen bu musibet, Allah’ın izin vermesi yani serbest bırakmasıyla vuku bulmuştur. Keşşaf müfessiri Zemahşerî âyetin tefsirinde bu konuyu şu şekilde açıklar:

“Allah Müslümanları imtihan etmek için müşriklerin onlara zarar vermelerine engel olmamıştır. Zira izin veren, izin verdiği kişiyi yapmak istediği şeyi yapmakta serbest bırakmaktadır. Allah bu yaptıklarını müminle münafık birbirinden ayrılın ve birinin imanı, diğerinin de nifakı ortaya çıksın diye yapmaktadır.”¹⁴⁰ Daha önceki âyetlerde “*ibtıla*” ile ifade edilen durumların böyle bir ayrımı ortaya koyma amacı taşıdığını ifade etmiştik. Bizce âyetin en önemli vurgusu, Allah’ın mümin veya müşrik ayrımı gözetmeksizin, yaptığı işin gereğini hakkıyla yerine getirene yardım etmesidir.

Musibet kavramının ölüm, felaket, hezimet, acı ve azap gibi anlamlara gelen hemen hemen tüm âyetlerde “kendi elleriyle işledikleri yüzünden” gibi bir kullanım vardır.¹⁴¹ “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizin yaptığı işler

¹³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 4, s. 461.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 1, s. 1122.

¹⁴¹ “Ya nasıl, elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir felaket gelince, hemen sana gelirler: ‘Biz sadece iyilik etmek ve uzlaştırmak istedik’ diye Allah’a yemin ederler.” (Nisâ, 4/62); “İçinizden bir kısmı var ki, pek ağır davranır. Eğer size bir felaket erişirse: ‘Allah bana lütfetti de onlarla beraber bulunmadım’ der.” (Nisâ, 4/72); “Sana bir iyilik ulaşırsa, bu onların hoşuna gitmez ve eğer sana bir kötülük ulaşırsa: ‘biz önceden başımızın çaresine bakmışız’ derler ve sevinerek dönerler.” (Tevbe, 9/50); “Kendi elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir felaket geldiği zaman şöyle diyecek olmasalardı: ‘Ey Rabbimiz, bize bir elçi gönderseydin de ayetlerine uyup müminlerden olsaydık.’” (Kasas, 28/47; Şûrâ, 42/30).

yüzündendir. Allah hatalarınızın birçoğunu da affeder.”¹⁴² Burada musibet olarak belirtilen şeyler; kuraklık, kıtlık, salgın hastalık, düşman saldırısı gibi inanan, inanmayan; çocuk veya yaşlı her türden insanı etkileyen durumlardır.¹⁴³

Yukarıdaki âyetlerin yorumunda iki görüş ortaya konmaktadır. Bunlardan ilki insanların başlarına gelen musibetlerin daha önce işlemiş oldukları günahlar sebebiyle bir ceza olarak onlara isabet ettiği şeklindedir. Bu âyetin günahkârlara bir sesleniş olarak nitelendirildiği gibi;¹⁴⁴ günahları sebebiyle bu dünyada acı çeken, sıkıntıya uğrayan kişi, ahirette bu günahı yüzünden tekrar cezaya maruz kalmayacaktır. Her zaman günah işlemeye müsait bir şekilde yaratılan insan, ahiretteki günah yükünden bu dünyada uğradığı musibetlerle kurtulacaktır ve günah yükü hafifleyecektir.¹⁴⁵

Bu fikir birkaç yönden eleştirilmektedir. Birincisi çocuklar ve hayvanların hangi günahları sebebiyle acı, sıkıntı ve hastalığa maruz kaldıklarıdır. Hayvanların ve çocukların acı çekmediği öne sürülse de, bunun gerçek olmadığı açıktır.¹⁴⁶ Çocukların ve hayvanların hissettiği acı ve elemi bu âyet bağlamında açıklamak mümkün değildir.

Diğer bir eleştiri, Allah’ın insanları Kıyamet günü yaptıkları sebebiyle cezalandıracağını bildiren âyetlerle yapılır. “Bugün herkese kazandığının karşılığı verilir, bugün asla zulüm yoktur. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir.”¹⁴⁷ Âyette “bugün” ile ifade edilen zaman “kıyamet günü”dür. Yani Allah dünya hayatı nihâyete ermeden kimseyi günahları sebebiyle cezalandırmayacaktır. Dünya hayatını mükellefiyet yurdu olarak tarif eden Râzî’ye göre “İşlenen günahlara burada karşılık

¹⁴² Şûrâ, 42/30.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 13, s. 211.

¹⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 7, s. 28.

¹⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 5, s. 1196.

¹⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çağlayan, Harun, “Çocukların Elemi Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2021, c. 5, sy. 1, s. 1-21.

¹⁴⁷ Mü’min, 40/17.

verilmiş olsaydı, o zaman dünya aynı anda hem mükellefiyet hem de ceza yurdu olmuş olurdu.”¹⁴⁸

Âyetin akıl sahiplerine bir uyarı ve hatırlatıcı bir öğüt olduğu açıktır. Zira insanın dünya hayatında Allah’ın koyduğu düzeni bozması ve kurduğu nizamı ortadan kaldırması mümkün değildir. Buna yönelik yıkıcı bir müdahalesi olduğunda ise bunun karşılığını görür.¹⁴⁹ Musibetleri bu bağlamda değerlendirmek çok daha doğru olacaktır.

Hadid Sûresi’nde Allah koymuş olduğu kaidelerin ve nizamın bir “Kitap”ta olduğunu ifade eder. “Ne yerde ne de kendi canlarınızda meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir Kitap’ta olmasın. Doğrusu bu Allah’a kolaydır.”¹⁵⁰ Âyetin mütakellimin açısından musibetin ezelde takdir edilmiş olup olmaması hususu bakımından ihtilafına girmeden, musibetin yerde ve nefislerde meydana gelmesini izah etmeye çalışmak daha yerinde olacaktır.

Yerdeki musibetler kıtlık, ürünlerin azalması, buna bağlı olarak açlık yaşanması olarak açıklanmıştır.¹⁵¹ Kişilerin nefsinde meydana gelen musibet ise iki şekilde izah edilmiştir. İlki açlık, fakirlik, hastalık gibi insan nefesine ağır gelen durumlardır. Diğeri ise âyetin devamındaki “Elinizden çıkana üzülmeysin ve Allah’ın verdiğiyle sevinip şırmarmayasınız diye”¹⁵² ibarelerinden anlaşılacağı üzere, hem hayrı hem şerri kapsayan durumlardır.¹⁵³ Bu âyet aynı zamanda musibetin hikmetini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu musibetlerdeki maksat insanın acı ve elem dolu sıkıntılar karşısında çaresiz bırakılması değildir. Âyette geçen “min kabli en nebreehâ” ifadesi, musibetin insan yaratılmadan önce insana yazılmadığını, musibet olarak adlandırılan olay gerçekleşmeden önce bir kitaptadır yani “her olayın kendine göre gerçekleştiği kurallar

¹⁴⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 19, s. 461.

¹⁴⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, c. 12, s. 508-508.

¹⁵⁰ Hadîd, 57/22.

¹⁵¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 21, s. 326.

¹⁵² Hadîd, 57/23.

¹⁵³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 21, s. 326.

vardır” denilerek gerçek zamana ve gerçek özneye dikkatimiz çekilmektedir. Gerçek zaman insanın aktif özne olarak rol aldığı bu dünyada gerçekleşir. Henüz var olmayan ve hiçbir hak edişinden bahsedilemeyecek insana bir musibetin yazılmasından bahsetmek, insanı da insana ilişkin bir hitab/kitab olan Kur’ân’ı da tarih dışına atmak olurdu.

Musibet kavramı âyetlerin geneline bakıldığında olumsuz bir anlam yüklenerek yorumlanmıştır. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi âyetlerin anlam içeriğinde sıkıntı verici durumlardan bahsedilmesidir. Hastalık, açlık, kıtlık, doğal afetler, ölüm ve savaşlar çoğunlukla musibet kavramıyla anlatılmıştır. Ancak âyetlerin büyük bir çoğunluğunda kişiye isabet eden musibetin, insanın kendi elleriyle işledikleri sebebiyle başlarına gelmiş olduğu ifade edilmiştir. Dünya üzerinde rastlantısal oluşan hiçbir olay ya da durum yoktur. Allah’ın yaratmasında hiçbir eksiklik bulunmaz. Her iş ve oluş bir kural ve kaide ile olur. O halde kişilerin kural dışı davranışlarının sonuçları olmalıdır. Âyetlerde izah edildiği şekliyle kişinin başına gelen olumsuz hadiseler ise işte bu sonuçtur.

Elbette musibetler insan iradesinin üstünde bir güç ile isabet eder. Bunun delili de Tegabun Sûresi 22. âyette şu şekilde geçmektedir: “Başa gelen her musibet, Allah’ın izniyledir.” Bu âyet Müslümanlara kötülük yapmak isteyenlere karşı bir meydan okuma tavrı da içerir. Allah’ın müsaadesi veya yardımını olmaksızın kimseye bir musibet isabet edemez.¹⁵⁴ Müminlere umut veren, sadece Allah’a tevekkül edip, O’na dayanmaya teşvik eden bir anlam içerir. Bu âyette Allah’ın izni ifadesini O’nun emri ve musibetleri de işlenen günahların karşılığı bir ceza olarak yorumlayanlar olmuştur. Ancak bunun daha önce zikrettiğimiz âyetler ile doğru olmadığı görülmüştür. “Bilindiği üzere insanın, kendi elinin yaptığı şeyin karşılığı, kendisi için bir cezadır.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 21, s. 521.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, c. 15, s. 195.

2.3. Fitne

Arapça *f-t-n* kökünden türetilen fitne kelimesi gerek İslam öncesi Arap şiirinde, gerekse Kur'ân-ı Kerîm'de birçok farklı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.¹⁵⁶

Fitne kelimesinin en temel anlamı bir şeyi ateşle yakmaktır. Altın ve gümüşün kalitesini tespit etmek amacıyla ateşe atılması fitne kelimesiyle ifade edilir.¹⁵⁷ Ateşte eritmek suretiyle altın ve gümüşün sahtesini gerçeğinden ayırmak mümkün olmaktadır. Bu sebeple bu işi yapan kişi yani kuyumcu için yine aynı kökten türetilmiş *fettan*¹⁵⁸ kelimesi kullanılır.

Bir şeyi denemek, imtihan etmek, deneyerek öğrenmek, bir şey hakkında bilgi almak, incelemek ve tetkik etmek¹⁵⁹ de fitne kavramının anlam alanına girer. Altının ve gümüşün ateşle eritilerek tetkik edilmesiyle bu madenlerin değeri ortaya çıkar. Benzer şekilde zorluklar ve sıkıntılarla insanın da özü, yani iyiliği ya da kötülüğü ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir şeyin özü ve değeri bu şekilde meydana çıkar.

Arap dilinde kişinin dinden dönmesine yol açan sıkıntı, eziyet, bela, azap ve işkenceler de fitne kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁶⁰ İslam'a yeni giren kişilerin, girdikleri bu yoldan dönmeleri için onlara yapılan işkenceler fitne kavramı ile anlatılmıştır.¹⁶¹

Dalalet, küfür, inkâr, şirk ve saptırmak anlamları içerdiğinden, şeytan için de *fettan* ya da *fetin* kelimeleri kullanılır.¹⁶² Klasik sözlüklere bakıldığında fitne kelimesinin daha çok maddi ve manevi bela, sıkıntı, musibet, üzüntü, azap ve işkence, bir kimsenin ayıbını ortaya çıkarmak, günah, sapıklık anlamlarında kullanıldığı

¹⁵⁶ Keskin, Hasan, *Kur'ân'da Fitne Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2003, s. 19.

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 10, s. 178-181.

¹⁵⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, c. 14, s. 296-301; Cevherî, *es-Sihah*, c. 6, s. 2175-2176; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, c. 1, s. 340-341; İsfahânî, *Müfredât*, s. 373-375.

¹⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 10, s. 178.

¹⁶⁰ Lane, Edward William, *An Arabic English Lexicon*, Librarie du Liban, Beyrut, 1980, c. 6, s. 2334.

¹⁶¹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, c. 18, s. 425.

¹⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 10, s. 180.

görülür.¹⁶³ Bu anlamlara ilaveten kurbanı sıcak kuma yatırmak suretiyle derisinin daha kolay yüzülmesini sağlamak, pusu kurarak yol kesmek manalarına gelir.¹⁶⁴

Fitne kavramı, herhangi bir şeyden çok hoşlanmak, bir şeye aşırı düşkün ve tutkun olmak, bir şeyin kalbe hoş ve sevimli gelmesi, insanı şaşkına çevirmek, aklını başından almak gibi bir anlam içeriğiyle de kullanılır.¹⁶⁵ Adam bir kadının güzelliği sebebiyle parmağını ısırды, ona birdenbire kapıldı, uğradığı felâket sebebiyle akli başından veya malı elinden gitti; şeklinde bir kullanımı da mevcuttur.¹⁶⁶ Aynı anlam üzere kişinin dünya hayatına düşkünlüğü ve dünyevi olana karşı aşırı sevgi ve isteği de fitne kavramıyla izah edilir.¹⁶⁷

İlk dönem sözlüklerinde daha çok sıkıntılar ve zorluklarla deneme, yakma anlamıyla kullanılan fitne kavramı sonraki dönemlerde anlam genişlemesine uğrayarak musibet, azap, işkence, yoldan saptırma, döndürme, bir şeye tutkun olma, aklın yitirilmesi gibi anlamlarda da kullanılır olmuştur.

Türkçede ise fitne karmaşa, karışıklık, baştan çıkarma, bozgunculuk, ara bozma gibi daha dar bir anlam içeriğiyle kullanılmıştır.¹⁶⁸ Ancak Arap dilinde ve Kur'ân'daki kullanımında kendine yer bulan diğer anlamlar; musibet, zorluk, azgınlık, dinden sapma, bir şeye meftun olma gibi, Türkçede kendine yer bulamamıştır.¹⁶⁹ Fitne, kargaşa ve bozgunculüğün sözlüklerde ve konuşulan dildeki karşılığı olmuştur.

Kur'ân'da *f-t-n* kökünden türeyen kelimeler altmış küsur âyette geniş bir anlam aralığında kullanılmıştır. Bu sebeple âyetlerdeki fitne kelimesi ve türevleri tek bir anlamla karşılanmamış, farklı âyetlerde yukarıda saydığımız anlamlara paralel olarak

¹⁶³ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, c. 14, s. 297; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, c. 1, s. 340-341.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, c. 13, s. 317-321.

¹⁶⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, c. 18, s. 425; İbn Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, c. 10, s. 180.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, c. 10, s. 180.

¹⁶⁷ Zemahşerî, *Esâsi'l-belâğa*, c. 2, s. 6.

¹⁶⁸ (<https://sozluk.gov.tr/>), erişim: 07.05.2021.

¹⁶⁹ Keskin, *Kur'ân'da Fitne Kavramı*, s. 34.

farklı şekilde yorumlanmıştır. Biz bu âyetler içinde tezimizi ilgilendiren boyutuyla fitne kavramının “denenme-sınanma” anlamına gelen kullanımlarını inceleyeceğiz.¹⁷⁰

Fitne kavramının imtihan-denenme anlamı verecek şekilde kullanımlarından biri şudur: “Süleyman’ın hükümdarlığı hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere uydular. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmemişti. Fakat o şeytânlar küfre girdiler. İnsanlara büyüü ve Bâbil’de Hârût ve Mârût adlı meleklerden ilham alan iki kişiye indirileni öğretiyorlar. Hâlbuki onlar: ‘Biz bir fitneyiz (sizin için bir sınavız), sakın küfre gitmeyin!’ demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı. Fakat bunlar, onlardan, erkekle karısının arasını açacak şeyler öğreniyorlardı. Ama onlar, Allah’ın izni olmadan onunla hiç kimseye zarar veremezler. Onlar, kendilerine yarar vereni değil, zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun, onu satıp onunla çıkar sağlayanın, ahirette bir nasibi olmadığını gayet iyi biliyorlardı. Vicdanlarını sattıkları şey ne kötüdür, keşke bunu bilselerdi.”¹⁷¹ Âyette Yahudiler tarafından sihir ve büyü kullanımıyla suçlanan Hz. Süleyman’ın temize çıkarılması durumu vardır. Bunun yanında birçok tefsirde Hârût ve Mârût olarak isimlendirilen iki meleğin kendilerine verilmiş olan bilginin insanlar için bir “fitne” olabileceği uyarısı vardır. Bu noktada müfessirlerin üzerinde uzunca tartıştığı bu bilginin sihir olup olmadığı hususuna değinmeyi gerekli görmüyoruz.¹⁷²

Sihir yapma bilgi ve becerisine sahip olan kişi için bu bilginin bir fitne yani Allah’a itaat edenin etmeyenden ayrılması için bir sınanma olduğu görülür.¹⁷³ Ancak âyette bahsi geçen Hârût ve Mârût’un insanlara öğrettikleri bilgi onları doğruyu da yanlış da yapmaya sevk edebilecek bir denenme vasıtası idi. Bu bilginin sihir olmadığı,

¹⁷⁰ Fitne kavramının ayrıntılı tahlili için Bkz. Keskin, Hasan, *Kur’ân’da Fitne Kavramı*; İşler, Emrullah, “Fitne Katilden Beter mi? -Fitne kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu-”, *İslâmiyât Dergisi*, 1999, c. 2, sy. 2 (İslâm ve Demokrasi Özel Sayısı), s. 137-153.

¹⁷¹ Bakara, 2/102.

¹⁷² Meselenin dakik ve düzeyli bir analizi için bkz. Parlak, Ali, “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyeti Analizi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. 55, sy. 1, s. 1-15.

¹⁷³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 3, s. 290.

aksine ayetin sihri meşrulaştırmak isteyen İsrailoğullarına karşı nazil olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁴

Elmalılı tefsirinde her türlü ilmin büyüklüğü ölçüsünde hayra da şerre de müsait olduğunu belirtmiştir. İlmin kim tarafından ve ne amaçla kullanıldığı denenmenin konusudur. İlim ne kadar yüce ve derin olursa, onunla yanlışa düşmek ve şerre kapılmak daha mümkündür. Bu durum ilmin kendisinden değil, sonuçları bakımından ne kadar etkili ve kuvvetli olduğundandır.¹⁷⁵ Âyette bu bilgiyi öğrenerek karı-koca arasını bozma amacı güdenlere, bunun açık bir denenme aracı olduğu anlatılmaktadır.

Bir başka âyette insanların bazısının bazısıyla imtihan edildiği ifadesi fitne kavramı ile şöyle ifade edilir: “Biz onlardan kimini kimi ile ‘Allah aramızdan bunlara mı lütfunu layık gördü’ desinler diye, işte böyle imtihan ettik. Allah, şükredenleri daha iyi bilen değil midir?”¹⁷⁶ Âyette toplumdaki pozisyonları sebebiyle diğerlerini hakir gören müşriklerin bir itirazı vardır. Kendileri toplumun ileri gelenleri ve efendileri olduğu halde, İslam’ı seçmeleri sebebiyle toplumun en fakirleri, köleleri onların önüne nasıl geçebilir?¹⁷⁷ Kibir ve gururları sebebiyle, servet ve asalet üstünlüğünü herkesin önüne geçmek için bir gerekçe görmüşlerdir. Ve inkârlarının temelinde “Allah aramızdan bunlara mı lütfunu layık gördü” itirazı vardır. Bu itiraz Allah’ın insanların birbiriyle sınıandığı gerçeğiyle karşılanmıştır. Bu denenme tek taraflı da değildir. Fakir sahabiler de, kendileri iman etmiş oldukları halde müşriklerin bolluk ve rahatlık içinde olmalarından dolayı rahatsızlık duymuşlardır. Kendilerinin şiddet, darlık içinde olmalarına itiraz etmişlerdir.¹⁷⁸ Hâlbuki insanların birbiriyle sınıanması demek, kişinin kendisine verilmeyen nimetin bir başkasına verilmesiyle mümkün olmasıdır. Kimi

¹⁷⁴ Parlak, “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût, s. 14.

¹⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 1, s. 381.

¹⁷⁶ En’âm, 6/53.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 5, s. 92; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 654.

¹⁷⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 9, s. 452.

dünyevi rahatlık ve bolluk içinde olmayla denenirken, kimi de yoksullukla denenmiştir. Bu âyete konu olan denenme fitne kavramıyla ifade edilmiştir.

Söz konusu âyete benzer anlam içeriğiyle kullanılmış olan bir başka fitne kavramı Hz. Mûsâ'nın kavmi için şu şekilde kullanılmıştır: “Bir de Mûsâ, mikatımız için kavminden yetmiş erkek seçti. Ne zaman ki, bunları o sarsıntı yakaladı, işte o zaman Mûsâ: ‘Rabbim dileseydin bunları da, beni de daha önce helâk ederdin. Şimdi bizi, içimizdeki o beyinsizlerin yaptıkları yüzünden helâk mi edeceksin? O iş de senin imtihanından başka bir şey değildi. Sen bu imtihanla dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini de hidâyete erdirirsin. Bizim velimiz sensin. Artık bizi bağışla, merhamet et, sen bağışlayanların en hayırlısıdır’ dedi.”¹⁷⁹ Bu âyette geçen fitne kelimesi Allah'ın bir imtihanı olarak yorumlanmıştır.¹⁸⁰ Mûsâ'nın (a.s.) kavminden seçilmiş olan bu yetmiş kişi Allah'tan bağışlanma dilemek için toplanmışlar, ancak sonrasında Allah'ı görmek istemişler ve O'na inanma şartını görmeye bağlamışlardır.¹⁸¹ Bu talepleri üzerine kendilerini bir sarsıntı tutmuş, kimi rivâyetlere göre bayılmış, kimilerine göre ölmüşlerdir.¹⁸²

Hz. Mûsâ bunun üzerine af dileyerek, bunun Allah'tan bir imtihan olduğunu dile getirmiştir. Âyette kullanılan fitne ifadesi bir azap değildir. İnsanın farklı şekillerle, zorluk ve sıkıntılarla denendiğini gösteren bir ifadedir.¹⁸³ Benzer türde denenmeler yine İsrailoğullarından bahsedilen âyetlerde görülmektedir. Hz. Mûsâ'nın kavminin başlarında kimse kalmayınca altından yapılmış olan buzağıya tapmalarından bahseden âyette “Allah, ‘Doğrusu biz senden sonra kavmini imtihan ettik. Samiri onları saptırdı’ dedi” Buyrulmaktadır.¹⁸⁴ Bu âyette ‘imtihan ettik’ şeklinde tercüme edilen fitne

¹⁷⁹ A'râf, 7/155.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 6, s. 90; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1000.

¹⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4, s. 140.

¹⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 998; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 11, s. 92.

¹⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4, s. 140.

¹⁸⁴ Tâhâ, 20/85.

kelimesi, iyiyi kötüden ayırmak anlamında kullanılmıştır. Samiri'nin kendi elleriyle yaptığı buzağıya tapmak veya onun bir ilah olmadığına inanmak kişilerin sorumluluğundaydı. Bu mükellefiyet kullukta sorumlu tutulmak demektir ve bu içinde zorluğu ve sıkıntıyı barındıran bir şeydir.¹⁸⁵

İsrailoğullarının buzağıya tapmamaları konusunda Hz. Harun tarafından uyarılmış olduklarını gösteren âyette de fitne kavramı şu şekilde geçmektedir: “And olsun ki Harun daha önce onlara, ‘Ey kavmim! Siz bununla (buzağı ile) imtihana çekildiniz. Sizin gerçek Rabbiniz Rahman’dır. Gelin bana uyun ve emrime itaat edin’ demişti.”¹⁸⁶ Hz. Harun’un kavminin buzağı ile sınındığını anlayarak onları doğru olana yönlendirmesi, imtihan konusunun oldukça açık olduğunu göstermektedir. Buzağının neden bir sapma vesilesi olarak yaratıldığı müfessirler arasında tartışma konusu olsa da, insanoğlu için dünya hayatında imtihan vesilesi olacak birçok şey vardır. Buna İblis’in yaratılması bile dâhil edilebilir.¹⁸⁷

Hz. Mûsâ’nın Kur’ân’da ayrıntılarıyla anlatılan hayatında birçok sıkıntı ve zorlukla karşılaştığı görülüyor. Tâhâ Sûresi’nde bunların geneline şu şekilde dikkat çekilmiştir: “Hani kız kardeşin (Firavun’un sarayına) giderek, ‘Ona bakacak birini size buluvereyim mi?’ diyordu. Böylece seni tekrar annene verdik ki, gözü aydın olsun da kederlenmesin. Hem sen, bir adam öldürdün de seni gamdan kurtardık. Seni çeşitli musibetlerle imtihan ettik. Bu sebeple yıllarca Medyen halkı içinde kaldın. Sonra ey Mûsâ! Belli bir çağa (peygamberlik görevini yüklenecek bir yaşa) geldin.”¹⁸⁸ Âyette geçen ”fetennake fütuna” ifadesi “çeşitli, türlü türlü sıkıntılarla denedik” şeklinde tercüme edilmiştir. Fitne’nin insanı sıkıntıya sokan bela ve musibetler anlamı bu âyette çok net bir şekilde ortadadır. Ancak bu sadece olumsuz bir anlam içermez. Zira Hz.

¹⁸⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 16, s. 20.

¹⁸⁶ Tâhâ, 20/90.

¹⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 348.

¹⁸⁸ Tâhâ, 20/40.

Mûsâ'nın yaşadığı türlü sıkıntı ve belalardan kurtulması da fitne ile ifade edilir. Allah'ın kullarını içinde bulunduğu dert ve sıkıntılardan kurtarması nimet ve hayırdır. Peygamberlerle ilgili âyetlerde sadece bela ve sıkıntılı durumlardan bahsedilmez, onlara verilen nimet ve hayırdan da bahsedilir.¹⁸⁹

Kur'ân'da fitne kavramının isim formuyla kullanıldığı âyetlerde de deneme, sınama aracı ve sorumluluk alanı gibi anlamlar ön plana çıkmaktadır. Örneğin bir âyette şöyle zikredilmektedir:

“Ve iyi biliniz ki, mallarınız ve evlatlarınız birer imtihan aracından başka bir şey değildir. Allah katında büyük ecir vardır.”¹⁹⁰

Söz konusu âyette evlatlar ve malın bir fitne olarak tanımlanması müfessirler tarafından genel olarak dünya hayatının insanı oyalayan birer dinamiği şeklinde yorumlamasına sebep olmuştur.¹⁹¹ Mala mülke düşkünlüğün ve evlada karşı aşırı sevginin geçmiş toplumları bu sebeple Allah'tan uzaklaştıran birer fitne olduğu kabul görmüştür. Bunların insanı azaba ve fitneye düşürecek birer sebep olarak görülmeleri fikri hâkim olmuştur. Ancak mal ve evlat sahibi olmanın fitne yani bir deneme aracı olmasındaki sebep, kişilerin bu hususta kendilerine düşen görevi yapıp yapmamaları sebebiyledir. İnsanların sahip oldukları evlatları ne şekilde eğitecekleri, anne babanın evladına karşı sorumlulukları ve muhafazası konusunda bir deneme söz konusudur.¹⁹²

Mal ve evladı söz konusu olduğunda kişinin doğrudan ayrılması, haksızlık yapması ve nefesine uyacak şekilde davranması mümkün olacağından âyetlerle insanoğlu uyarılmıştır. Bu noktada deneme, kişinin sahip oldukları konusunda sorumluluğunu yerine getirmesidir.¹⁹³ Bu uyarının bir başka âyette tekrar yapılması, insanın bu denemede mükellef olduğu şeyleri yapmada unutkan olmasındandır. “Mallarınız ve

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 9, s. 264.

¹⁹⁰ Enfâl, 8/28.

¹⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4, s. 221.

¹⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 6, s. 220; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1120.

¹⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 6, s. 220.

evlatlarınız bir fitnedir. Büyük ödül ise Allah'ın yanındadır”¹⁹⁴ âyetinde de insana bu denenme hatırlatılmaktadır. Bu âyette ve önceki âyette fitne kavramının kullanılması bir şeye karşı aşırı düşkünlüğü ve meftun olmayı ifade etmesi bakımından önemlidir.¹⁹⁵ Allah evlat ve mal sevgisiyle kişiyi gerek sahip olunanlar hususunda gerekse Allah'a karşı görevleri konusunda doğrudan ayrılıp ayrılmayacağını denemektedir. İnsanın sahip olduğu evlatlarına karşı görevleri de bir başka âyette şöyle zikredilmektedir:

“Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren melekler vardır.”¹⁹⁶

Bu âyetler bağlamında kişinin Allah'a karşı sorumlulukları içinde kendisinin emir ve yasaklara uyması kadar, ailesinin de bu konuda eğitilmesi, bilinçlendirilmesi ve yönlendirilmesi de vardır. Denenmenin meşakkatli oluşunun sebebi budur.¹⁹⁷

Benzer bir denenme kâfirlerin bu dünyada sahip oldukları sebebiyle Müslümanların buna rağbet etmeleri hususundadır. Tâhâ Sûresi'nde bu durum şu şekilde izah edilmiştir: “Kâfirlerden bir kısmına, onları sınamak için dünya hayatının ziyneti olarak verdiğimiz ve onunla kendilerini geçindirdiğimiz şeye (mal ve saltanata) sakın rağbetle bakma. Rabbinin (ahiretteki) rızkı daha hayırlı ve daha devamlıdır.”¹⁹⁸ Bu âyet kişinin rızkının genişliği veya darlığının Allah katında bir üstünlük sebebi olmadığını, bilakis bir sınanma aracı olduğunu göstermektedir.¹⁹⁹

Müslümanlar henüz güçsüz ve zayıf oldukları dönemde güce ve servete sahip müşriklere imrenerek ve özenerek bakmışlardır. Müslümanların içinde buldukları sıkıntılar, kâfirlerin zevk ve süs içindeki dünya yaşamını istemelerine sebep olmuştur.

¹⁹⁴ Tegâbün, 64/15.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 15, s. 209.

¹⁹⁶ Tahrîm, 6/66.

¹⁹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1120.

¹⁹⁸ Tâhâ, 20/131.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 9, s. 333.

Hâlbuki kâfirler sahip oldukları zenginlik sebebiyle imtihan olmaktadır. Yaptıkları gösterişli evler, süslü giyimleri ve zengin çeşitli yiyecekleri kâfirleri Allah'ı tanımaya ve iman etmeye yöneltmemiştir. Bilakis büyük bir şımarıklıkla Allah'ı inkâr etmişlerdir. Bu onlar için bir fitne yani imtihan sebebi olmuştur.²⁰⁰ O yüzden âyette dünya hayatının geçiciliğine vurgu yapılarak ahiret hayatını tercih etmeleri hususunda Müslümanlar uyarılmıştır.

Fitne kavramının bela ve musibete uğratarak denenmek anlamıyla kullanıldığı bir diğer âyet Tevbe Sûresi 126. ayettir. Allah bu âyette şöyle buyurmaktadır:

“Onlar (münafıklar) her yıl bir veya iki kere kendilerinin çeşitli belalara uğratıldıklarını görmüyorlar mı? Böyle iken yine de tövbe etmiyor ve ibret almıyorlar.”

Tevbe Sûresi, genel olarak savaştan geri kalmaya ve bu konuda Müslümanların kalplerine şüphe düşürmeye çalışan münafıklardan bahseder. Bu münafıkların savaş korkusuyla kendilerini açığa çıkardıkları ve bu durumun yıl içinde birkaç kez ortaya çıktığı ifade edilmiştir. “Bu belirtilen durumla bir defasında Allah yolunda cihat hususunda, diğer defasında duydukları sıkıntı ve korkuyla başka bir seferde ise Allah'ın peygamberine onların gizlediklerini ve kendi başlarına kaldıklarında konuştukları şeyleri bildirmesi vesilesiyle onların münafıklıkları ortaya çıkıyordu. Bu âyet şu üç manaya da muhtemeldir: Rasulullah'la beraber cihat, sıkıntılar ve korkularla sınanmak, kendi içlerinde gizledikleri sırlarının ortaya çıkarılması ve sır olarak sakladıkları şeyler dolayısıyla rezil olmak.”²⁰¹ Münafıkların imanı bu şekilde denenmiş ama onlar bu denenmenin amacını anlamamışlardır.

Denenmeyi kolaylaştıran bir unsur olarak ahiret hayatının sunulması münafıklar için durumu değiştirmemiştir. Hâlbuki yılda bir ya da iki kez fitneye tabi tutularak durumlarından ders almaları ve böylece nifakı bırakmaları istenmiştir.²⁰² Ancak

²⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 390; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 16, s. 80.

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 6, s. 515.

²⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 220.

münafıkların yaşadıkları denemeyi anlayacak ve kendilerini doğru yola sevk edecek şekilde anlamlandıracak bir basiret ortaya koymadıkları ve ibret almadıkları görülüyor. Aksi takdirde müşrikler tövbe ederek yaptıklarından dönerlerdi.²⁰³

Fitne'nin kişinin özünde olanı ortaya çıkarmak anlamına gelecek şekilde kullanıldığı durumlardan biri budur. Münafıkların kendilerini toplum içinde açığa çıkmalarına ve ifşa olmalarına bu tavırları neden olmuştur. “Onların imanları bazen şehvetlerini sınırlayan bir Kur’ân emriyle veya çıkarlarını altüst eden bir şeye inanmaları emredilerek yahut onların kişisel, ailevi ve kabilevi çıkarlarıyla Allah, Rasulü ve iman arasında bir tercih yapmaya dâhili mücadeleyle ya da can, mal vakit ve fedakârlığı gerektiren bir savaşla denenmekteydi.”²⁰⁴

Kur’ân’da geçen fitne kavramının kullanımlarının bir kısmının deneme manasında olduğuna bir başka örnek İsrâ Sûresi’nde şu şekilde geçmektedir:

“ Vaktiyle sana şöyle vahyettiğimizi hatırla: ‘Şüphesiz Rabbin insanları kuşatmıştır.’ İsrâ gecesi sana açıkça gösterdiğimiz o temaşayı ve Kur’ân’da lanet edilen ağacı da, yalnız insanlara bir imtihan için yapmışızdır. Biz onları, korkutuyoruz, fakat bu onlara ancak büyük bir taşkınlıktan başka bir sonuç vermiyor.”²⁰⁵

Yukarıdaki âyette Allah kişileri kendilerine anlatılana iman etmekle sınamıştır. Peygamber’in rüya yoluyla haber verdiği bir bilgiye inanmamışlar, onu inkâr etmişlerdir.²⁰⁶ Bu âyet özelinde peygambere bağlılığı tam olanların, ondan gelen haberlere sarsılmaz bir güvenle bağlı oldukları; ancak kalplerinde şüphe bulunanların, bu tip haberlerle inançlarının sarsıldığı görülmüştür. O yüzden insanın imanı çeşitli şekillerle imtihan edilmiştir.

²⁰³ Taberî, *Tefsîr*, c. 4, s. 388; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 4, s. 433.

²⁰⁴ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, c. 2, s. 297.

²⁰⁵ İsrâ, 17/60.

²⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 8, s. 344.

Özellikle kalplerinde hastalık olanlar yani imanında şüphe olanlar için bu imtihanlar ayırıştırıcı bir nitelik kazanmıştır. “Senden önce hiçbir Rasul ve Nebi göndermemiştik ki o, temenni ettiği zaman, şeytan onun temennisine bir düşünce atmış olmasın. Fakat Allah, şeytanın attığını siler, sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah âlimdir, hakîmdir. Allah, böyle yapar ki şeytanın attığını, kalplerinde hastalık olanlar ve kalpleri katılaştıranlar için bir imtihan yapsın; zalimler uzak bir ayrılık içindedirler”²⁰⁷ âyeti tam olarak bu hususa işaret etmektedir. Kalplerinde hastalık bulunanlar, müşrikler ve imanlarında şüphe duyanlar, kalpleri katılaşmış olanlar ise münafıklardır. Bu kimseler için şeytanın nefislerine attığı şüphe tohumları kendileri için bir imtihandır. Hz. Peygamber on üç yıl boyunca insanları imana çağırılmış ancak başarılı denemeyecek şekilde bir grup Müslümanla hicrete mecbur bırakılmıştır. Bu durum Allah’ın elçisi olduğu ve O’nun yardım ve desteğine mazhar olacağı fikriyle çelişir gözükmektedir. Aynı zamanda kendilerinden önceki inkârcıların başına gelen azap onların başına gelmemiştir. Bu durum kalplerinde şüphe ve hastalık olanların inkârına zemin oluşturmuştur. Oysaki bu onlar için ayırıştırıcı bir imtihan olmuştur.²⁰⁸

İnsanın yapıp ettiklerinin karşılığını hemen görmemesi, özellikle inkârcıların ansızın bir elem ve cezaya tutulmamaları bir başka âyette şöyle izah edilmiştir: “Bilmem belki de o azabın ertelenmesi sizi denemek ve bir süreye kadar yaşatmak içindir.”²⁰⁹ Âyette kişinin başına gelecek azabın zamanının müphem bırakılması ve ertelenmesi bir fitne olarak ifade edilmiştir. Bu yapılan yanlışın geri dönülmesi ve tövbe edilmesi için verilmiş bir fırsattır. Bu fırsatı inkâr ve yanlışlarından dönerek kullanabilir ya da azabın ertelenmesini inkârlarına dayanak kabul edebilirlerdi. Deneme olmasındaki sebep budur. Hangisini tercih edeceği kişinin kendisine bırakılmıştır.

²⁰⁷ Hac, 22/53.

²⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 566; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 9, s. 514; Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, c. 3, s. 378.

²⁰⁹ Enbiyâ, 21/111.

Allah, yapılan zulme karşı cezayı hemen vermeyip kişilere kendilerini düzeltmek, tövbe etmek ve zulmünden dönmek için mühlet tanımıştır. Bu süreyi nasıl kullanacağı kişinin imtihanı olmaktadır.²¹⁰

Müşriklerin apaçık inkârına rağmen azabın gecikmesi onları Peygamberin getirdiğini tamamen yalanlamaya ve gerçekten Peygamber olsaydı Allah'ın azabının onlara erişeceği fikrine sevk etmiştir.²¹¹

Fitne kelimesinin sınama aracı olarak kullanıldığı bir başka âyet, müşriklerin Hz. Muhammed'e diğer peygamberler gibi olmaması iddiasıyla uyguladıkları sözlü ve fiili eziyetlerine bir cevap niteliğinde olup şöyledir: “Senden önce gönderdiğimiz bütün elçiler de yemek yerler, çarşılarda gezerlerdi. Biz sizi birbiriniz için bir sınav yaptık. Sabrediyor musunuz? Rabbin, her şeyi görendir.”²¹² Âyette daha önce gönderilmiş tüm peygamberlerin beşeri yönüne vurgu yapılarak, Hz. Muhammed'in onlar gibi yemek yiyen ve çarşı pazarda dolaşan biri olduğu ifade edilmiştir. Devamında gelen “insanların birbiri için bir sınama” ifadesi konunun bağlamından farklı şekilde yorumlanmamıştır. Müfessirlerin çoğunluğu müşriklerin alay ve eziyetlerine maruz kalan Hz. Peygamber ve ashabının bu şekilde bir sınanma yaşadığı düşüncesindedir.²¹³ Müşriklerin kendilerini güç ve mevki bakımından Müslümanlardan üstün görmeleri ve bu konuda Müslümanları aşağılamaları, dayanması zor bir sınav olmuştur. Ancak sabredebilenler yani imanından şüpheye düşmeyenler bu hususta başarılı olmuştur.²¹⁴

Âyette insanların birbirleriyle sınanması ifadesi âyetin bağlamı dışında yorumlanmıştır. Hasta olanın sağlıklı olan kişiyle fakirin zenginle gözleri görmeyenin

²¹⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 16, s. 251; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 5, s. 469.

²¹¹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, c. 3, s. 338.

²¹² Furkân, 25/20.

²¹³ Bu âyet aynı zamanda Hz. Muhammed'e bir teselli olmaktadır. Kendinden önce gelen Peygamberlerin de benzer sıkıntılar yaşadığı, yaşadıkları toplumlarda düşmanca tavır ve akıl almaz işkencelerle karşılaştıkları ancak sabrettikleri ifade edilir. Bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 207; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 834.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 10, s. 268.

gözleri görenle imtihan edilmesi gibi. Kişinin sahip olmadığına sabretmesi veya sahip olduğuna şükretmesi onun imtihanıdır. Mâtürîdî (ö. 333/944) bu âyeti yorumlarken, insanın insanla denenmesini şu şekilde izah etmiştir: “Allah insanlardan bir kısmına nimet ve bolluk verdi, diğerlerini ise darlık ve şiddetli sıkıntı içinde kıldı. Sonra bu iki kesimden her birini diğerine muhtaç etti. Zengin ve varlıklı olan kimseyi, bazı işlerinin görülmesinde fakir ve yoksul olan kimseye muhtaç kıldı, fakiri de zenginliğine sebep zengine muhtaç kıldı. Her bir kesimi diğerine karşı ihtiyaç içinde eyledi. Öyle ki eğer fakirin yoksulluğu olmasaydı zengin varlığının kıymetini, yoksul da yoksulluğunun değerini bilemezdi ve hiç kimse bir başkasının ihtiyacını karşılama yoluna gitmezdi. Sonra Allah her bir kesime diğer kesimin yükünü üstlenme konusunda sabırlı olmaları emrini verdi ve sabrecek misiniz buyurdu. Yani sabredin, demiş oldu.”²¹⁵

Bizce insanların birbirleriyle sınanmasının anlamı şudur: Toplu halde yaşıyor olmanın insana yüklediği sorumluluklar vardır. Her insan kendisi için istediği iyi bir şeyi, başkası için de isterse adalet sağlanmış olur. Bir toplumun parçası olarak yaşayan insanın, kendisi dışındaki insanların nasıl yaşadığından da sorumlu olması denenmenin önemli bir unsurudur. İnsanın adil bir toplum düzeni kurabilmesi onun imtihanıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de insanların çeşitli durumlarla sınıandığını fitne kavramıyla anlatan âyetlerden biri de Neml Sûresi’nde şu şekilde yer almaktadır:

“Dediler ki: ‘Senin ve seninle beraber bulunanların yüzünden uğursuzluğa uğradık.’ Dedi ki: ‘Uğursuzluğunuzun sebebi, Allah’ın yanındadır (her şey O’nun takdiriyle olur).’ Doğrusu siz (bu olaylarla) sınanan bir toplumsunuz.”²¹⁶

Semûd kavmi başlarına gelen sıkıntı ve dertlerden Salih (a.s.) ve ona inanan topluluğu sorumlu tutmuşlardır. Yaşadıkları darlık ve kıtlık sebebiyle onları uğursuz olmakla suçlamışlardır. Ancak âyette eğer bir uğursuzluk var ise bunun Salih (a.s.) ve ona inananlardan kaynaklanmadığı ifade edilir. Kâfirlerin inananları başlarına gelen

²¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 10, s. 269.

²¹⁶ Neml, 27/47.

musibetler sebebiyle suçlamaları çok eskiye dayanır. Hâlbuki Allah birçok âyette bunun peygamber ya da beraberindekiler sebebiyle olmadığını buyurur.²¹⁷

Zemahşerî “*tuftenûn*” ifadesi ile inkârcıların azap yahut uğursuzluk vesvesesi ile sırandıklarını ifade eder.²¹⁸ Mâtürîdî ise âyetin sonunda yer alan ‘sınanmaktasınız’ ifadesini âyetin başı gibi kabul eder ve onların sınanmanın bir gereği olarak sıkıntı ve musibetler yaşadıklarını söyler. İşledikleri amellere karşılık olmaksızın bazen bolluk, bazen de darlıkla sınanırlar. Bunda neyin uğurlu neyin uğursuz olduğunu belirlemek Allah’a aittir.²¹⁹

Kur’an-ı Kerim’de “*fetenna*” ifadesi mübalağa siğasıyla büyük ve şiddetli bir sınamaya²²⁰ tabi tutulan Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’dan şöyle bahsedilir:

“Dâvûd dedi ki: ‘And olsun o senin, koyununu kendi koyunlarına katmayı istemekle sana zulmetmiştir. Zaten mallarını birbirine karıştıranların çoğu birbirine zulmederler. Yalnız inanıp iyi işler yapanlar bunun dışındadır ki, onlar da ne kadar azdır!’ Dâvûd, bu hükümlerle kendisini denediğimizi sandı da Rabbinden mağfiret diledi, eğilerek secdeye kapandı ve tövbe edip bize döndü.”²²¹

²¹⁷ “ Onlara bir iyilik geldiği zaman: ‘Bu, bizimdir (kendi becerimizle bunu elde ettik)’ derler; kendilerine bir kötülük ulaşırsa, Mûsâ ve onunla beraber olanları uğursuz sayarlardı (onların yüzünden belâya uğradıklarını sanırlar). İyi bilinki, onların uğursuzluğu Allah katındadır, fakat çokları bilmezler.” (A’râf, 7/131); “ Nerede olsanız, sağlam kaleler içinde de bulunsanız yine ölüm sizi bulur. Onlara bir iyilik erişirse: ‘Bu, Allah tarafındandır’ derler. Onlara bir kötülük erişirse: ‘Bu, senin yüzündendir’ derler. De ki: ‘Hepsi Allah tarafındandır.’ Bu topluma ne oluyor ki hemen hiç söz anlamıyorlar?” (Nisâ, 4/78).

²¹⁸ Zemahşerî kuş metaforu kullanılarak uğursuzluğun anlatılmasını sebebinin şu şekilde izah eder: “Onlardan birisi, yolculuğa çıkmak istediğinde, bir kuşa rastlayınca onun peşinden giderdi. Eğer o kuş, solundan sağa doğru uçarsa, bunu uğur sayar; şayet, sağdan soluna doğru uçarsa, uğursuzluk kabul ederdi. Binâenaleyh onlar iyiyi-kötüyü, hayrı şerri kuşların uçuşu ve hareketlerine nisbet edince, “*tayr*” (kuş) kökü, mecazî olarak hayır ve şer için kullanılmaya başlamıştır.” Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 1106.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 10, s. 457.

²²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 5, s. 832.

²²¹ Sâd, 38/24.

Sûrenin 21-23. âyetlerinde aralarındaki anlaşmazlığı çözmesi için Hz. Dâvûd'a gelen iki kişiden bahsedilir.²²² Bu iki kişinin meleklerden olduğu ve Hz. Dâvûd'un adil bir karar verip vermeyeceğiyle sınındığı, âyete dair tefsirlerden biridir.²²³ Bunun dışında ayetle ilgili birçok rivayet mevcuttur. Ancak konumuzla doğrudan alakalı olmadığından bu rivâyetlere değinmeyi gerekli görmüyoruz. Hz. Dâvûd'un sınındığı husus davacıların sadece birini dinleyerek, onun lehinde verdiği kararın yanlış olduğunu anlamasıdır. Bu sebeple secdeye kapanmış ve af dilemiştir.

Fitne kavramının ”*fetenna*” şeklindeki kullanımı aynı sûrenin Hz. Süleyman'dan bahseden âyetlerinde de göze çarpmaktadır. Buna göre ilgili âyetlerde şöyle geçmektedir: “Andolsun Süleyman'ı denedik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık sonra bize yöneldi. ‘Rabbim’ dedi, ‘beni affet, bana benden sonra hiç kimseye nasip olmayan bir mülk ver. Çünkü o çok lutfeden sensin.’”²²⁴ Âyette Hz. Süleyman'ın ne şekilde sınındığı çok açık olmamakla birlikte, buna dair birçok yorum yapılmıştır. Bunların bir kısmı asılsız rivâyetler barındırmaktadır.²²⁵ Fahreddin Râzî'nin ifadesiyle ayetle ilgili rey ehlinin yorumları daha makuldür. “Allah'ın, kendisine verdiği şiddetli bir hastalık sebebiyle, biz Süleyman'ı imtihan ettik ve onun kürsüsü üzerine, ondan olan bir ceset atıverdük. Bu, hastalığın şiddetinden ötürüdür” demektir. Çünkü Araplar, zayıf ve çelimsiz çocuklar hakkında ‘Bu, kasabın kütüğü üzerindeki bir et ve ruhsuz bir cesettir’ derler.”²²⁶

²²² “Sana dâvâcılarının haberi geldi mi? Hani odasının duvarına tırmanmışlardı, Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu: ‘Korkma, dediler, biz iki davacıyız. Birimiz, ötekinin hakkına saldırdı. Şimdi sen aramızda hak ile hükmet, adaletten ayrılıp bize zulmetme. Bizi yolun ortasına adaletle götür.’ ‘Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken ‘onu da bana ver’ dedi ve konuşmada bana ağır bastı onunla baş edemedim.” (Sâd, 38/21-23).

²²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 12, s. 259; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 19, s. 67.

²²⁴ Sâd, 38/34-35.

²²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 19, s. 80; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 5, s. 846.

²²⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 19, s. 84.

Bir başka yoruma göre Hz. Süleyman hükümdarlığının zayıflamasıyla sınanmıştır. Mescid-i Aksa'yı yaptırdığı sırada tüm nüfuzunu kaybederek bir ceset gibi etkisini tamamen yitirmiştir. Bir süre bu hali devam ettikten sonra durumu fark edip tövbe etmiştir.²²⁷

Mâtürîdî Hz. Süleyman'la ilgili iki görüş beyan etmiştir. “Birincisi, Hz. Süleyman kusur ettiği ve gaflete düştüğü bir durumdan dolayı imtihan edilmiş, bundan dolayı bahsedilen şekilde cezalandırılmıştı. İkincisi, Cenâb-ı Hak onu, herhangi bir kusurdan, yanılmadan ve başkasına yönelik bir tasarrufundan değil, hükümlerliğini elinden alarak imtihan etmişti. Allah onu, işlediği bir hatadan dolayı imtihana tâbi tutmuş ve hükümlerliğini başkasına vermiş değildi.”²²⁸ Konuyla ilgili izahlar Allah'ın “fetanna” ile ifade ettiği “kuvvetli bir şekilde sınanma”nın her zaman çok belirgin olmadığını gösterir. Bunu anlamak, sınanmanın farkında olmak peygamberler için de gayret gerektirir.

Fitne kavramının bir sınanma aracı anlamına gelecek şekilde kullanımlarından biri de Müddessir Sûresi'nde şöyle geçmektedir:

“Biz cehennem muhafızlarını hep melekler yaptık. Onların sayısını da inkâr edenler için bir sınav yaptık ki, kendilerine Kitap verilmiş olanlar iyice inansın, inananların da imanı artsın. Kitap verilmiş olanlar ve inananlar kuşkulanmasınlar. Kalplerinde hastalık bulunanlar ve kâfirler de: ‘Allah bu misalle ne demek istedi?’ desinler. Böylece Allah, dilediğini şaşırır, dilediğini doğru yola iletir. Rabbinin ordularını ancak kendisi bilir. Bu, insanlara bir uyarıdır.”²²⁹

Âyette cehenneme gözcülük yapan meleklerin sayısı ile ilgili inkâr edenlerin sınanıldığı ifade edilir. Fahreddin Râzî kâfirlerin iki şekilde sınanıldığını söylemiştir. İlki kâfirlerin bu konuyu alay sebebi görerek “Peki bunlar niçin yirmi olmamışlar da

²²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 470.

²²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, c. 12, s.272.

²²⁹ Müddessir, 74/31.

özellikle sayılar Kur'ân'da belirtilen bu sayıda olmuştur? Bunu gerektiren şey nedir?" derler. Diğerinde ise kâfirler şöyle derler: "Bu kadar az bir sayıdaki melek Allah'ın ta ilk yaratılıştan kıyamete değin gelip geçen âlemdeki yaratıkların ekserisini oluşturan insan ve cinlere, nasıl olur da, eksiksiz bir biçimde azap edebilir?"²³⁰ Âyette on dokuz tane oldukları ifade edilen meleklerin neden bu sayıda olduklarıyla ilgili iman edenlerin kalplerinde hiçbir kuşku hissetmeyecekleri belirtilir. Bu sayıların sebebini ve hikmetini anlamaya çalışıp, bunu öğrenmek isteyenler olmuşsa da, âyette bunun bir bilgi meselesi olmadığı bir deneme olduğu ifade edilmiştir.²³¹

Âyette kullanılan fitne kavramının azap anlamına geldiğini savunanlar olsa da,²³² gerçekten iman edenleri ortaya çıkarması bakımından kavramın sınanma aracı olarak kullanılması daha uygundur. Zira âyette iman edenlerin bu konuyla ilgili herhangi bir şüphe duymadıkları aksine imanlarının pekiştiği görülmektedir.

Bahsi geçen âyetlerin tümünde olduğu gibi Zümer Sûresi'nde fitne kavramı sınanma anlamıyla şu şekilde kullanılmıştır: "İnsana bir zarar dokunduğu zaman bize dua eder. Sonra, ona bir nimet verdiğimiz vakit; 'Bu benim bilgim sayesinde bana verildi' der. Hayır, o bir imtihandır, fakat çokları bilmiyorlar."²³³ Âyette başına hastalık ve fakirlik gelen kişinin bu dertten kurtulmak için Allah'a dua ettiği, ancak nimet ve sağlığa eriştiğinde bunu kendisinden bilmesi eleştirilmektedir. İnsan zararı ancak Allah'ın yardımıyla çözeceğine iman etmişken, içinde bulunduğu zenginlik, sağlık ve nimeti kendi gayretiyle elde ettiğini iddia eder. Bu anlayışın ise insan için bir deneme olduğu zira nankörlerin bu denemede başarısız oldukları ifade edilmiştir. Râzî tefsirinde konuyu şöyle izah etmiştir: "Kâfire verilen bu nimet, bir imtihan vesilesidir. Çünkü bu nimet verildiğinde şükredilmesi, geri alındığında ise sabredilmesi gerekli olan bir

²³⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 22, s. 264.

²³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 8, s. 423.

²³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 16, s. 266.

²³³ Zümer, 39/49.

nimettir. Durumu böyle olan şey ise, kendisine nimet verilen kimsenin durumu o esnada sınanıp denendiği için ‘fitne’ olarak nitelenebilir. Nitekim Arapça’da, özünü posasından ayırıp miktarını belirlemek için ateşe koyduğunda ‘altını ateş ile fitneledim, yeni hasım potasından ayırdım’ denilir.”²³⁴

Kişinin sahip olduğu nimete kendisinde olan bir bilgi sebebiyle eriştiği ya da kendisindeki izzet ve şeref dolayısıyla o nimeti elde ettiği düşüncesi bu ayetle altüst edilmiştir. Bahşedilen nimetlere şükretmesi ya da nankörlük etmesiyle, kişinin apaçık bir imtihana tabi tutulacağı belirtilmiştir.²³⁵

Kur’ân’da fitne kavramının sınanma anlamıyla kullanıldığı bir diğer âyet iman edenlere bir uyarı niteliğinde olup şöyledir:

“ İnsanlar yalnız ‘inandık’ demekle, hiç sınanmadan bırakılacaklarını mı sandılar? Andolsun biz, onlardan öncekilerini sınadık. Elbette Allah doğruları ve yalancıları bilecektir.”²³⁶

Bu âyette inananlara, iman etmenin tek başına yeterli olmadığı, bunun dışında da bir sınanmanın olduğu ifade edilmiştir. Bazı tefsirlerde bu sınanmanın bedeni ve mali sorumluluklar olduğu şeklinde bir izah söz konusudur. Örneğin Râzî bu konuda şunları söylemektedir:

“İnsanlardan istenen en önemli şey ibadettir. İbadetlerin en önemli gayesi ise kişide Muhabbetullah’ın gerçekleşmesidir. Kalbi Allah sevgisiyle dolmuş kişi onun katında en büyük dereceyi alır. Fakat kalbin bir tercümanı vardır. Bu da dildir. Dilin de tasdikçileri vardır. Bunlar da bedenin diğer uzuvlarıdır. Bu tasdikçilerin de, tezkirecileri vardır. Mesela insan diliyle ‘inandım’ dediğinde bu kimse kalbinde Muhabbetullah’ın yerleştiğini iddia etmiş olur. Binâenaleyh bu kimsenin iddiasına şahitler getirmesi gerekir. İman binasının üzerine oturacak şeyleri yapmak için bütün uzuvlarını

²³⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 19, s. 200.

²³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 5, s. 956; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 12, s. 374.

²³⁶ Ankebût, 29/2-3.

kullandığında, iddiasına tasdikçi şahitler tahakkuk etmiş olur. Bu kimse canını ve malını Allah yolunda harcayıp, amellerini Allah Teâlâ dışındaki her şeyi bir tarafa bırakarak tezkiye ettiği zaman, iddiasında kendisini tasdik eden şahitlerini de tezkiye etmiş olur.”²³⁷

Râzî'nin tefsirinde tafsilatlı bir şekilde izah ettiği bu âyetteki ”sınanmadan bırakılacaklarını mı sanıyorlar” ifadesi başka müfessirler tarafından sadece taat ve bir takım farzları gerekli kılmak şeklinde yorumlanmamıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların yaşadığı sıkıntı ve eziyetlerin âyetteki sınanmaya delalet ettiği de söylenmiştir. Özellikle ashabdan bazılarının müşriklerin eziyet ve işkenceleri sebebiyle durumlarından şikâyet etmeleri bu âyetlerin sebebi nüzulü olmuştur.²³⁸ Âyetteki fitne kavramı “yerinden yurdundan ayrılmak, düşmanla cebelleşmek, bazı ağır ibadet ve taatleri yerine getirip nefsanî zevkleri, arzu ve istekleri terk etmek gibi ağır yükümlülüklerle denenmek; mallarda ve canlarda yaşanabilecek çeşitli bela ve musibetlerle, fakirlik ve kıtlıkla sınanmaktır. Özellikle kâfirlerin baskı ve işkencelerine, tuzak niteliğindeki stratejilerine, verecekleri zarara kararlılıkla direnme imtihanıdır”²³⁹ şeklinde de yorumlanmıştır. Elbette bu sınanma kişiyi zorlayacak, içinde sıkıntıyı barındıran bir sınanmadır. Ancak böyle bir durumda kişi gerçek anlamda imanının gereğini ortaya koyabilmektedir. Bir kimsenin ‘iman ettim’ demesi, onun sınanmadan, herhangi bir zorlukla karşılaşmadan yaşamına devam edebileceği anlamına gelmemektedir.

Âyetin devamında önceki nesillerin de bir takım sıkıntı ve zorluklarla sınıandığı ifade edilmiştir. Bu, âyetin muhataplarına hem bir teselli hem de bir uyarıdır. Kendileri gibi öncekilerin de benzer yollardan geçerek, imanlarında sebat ettikleri durumda kurtuluşa erecekleri bilgisi ile bir teselli olurken; geçmişte her neslin bir takım

²³⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 17, s. 585-586.

²³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 6, s. 210.

²³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 5, s. 124.

sıkıntılarla sınındığı, hiçbir neslin sıkıntısız nimetlere kavuşacak kadar özel olmadığı da bir uyarıdır. Bu, Kur'ân'da Müslümanların zorluk ve ağır sıkıntı yaşadıkları zamanlarda, korku ve dehşet içinde kaldıkları anlarda kendilerine hatırlattığı bir durumdur.²⁴⁰

Bu âyetin dille iman eden ancak kalben iman etmeyen bir toplulukla ilgili olduğu da söylenmiştir. İmam Mâtürîdî bu hususta insanın söylemleri yönünden imanının gerçek kabul edilemeyeceğini şu şekilde izah etmiştir. “Kişinin bildirdiği ve ‘iman ettim’ derken verdiği haberde yalancı olması mümkündür. Dolayısıyla Allah doğru veya yalan söylediklerini bilmeyi ameller sayesinde ortaya çıkarır. Öyle ki eğer imtihan ve denenme söylem yönünden olsaydı belki gerçek durum ortaya çıkmazdı. Kişinin imanında doğruluğu, başına gelen sıkıntılarla ortaya çıkar. Bolluk ve refah ise onun tabiatına ve nefsinin arzularına uygun olandır. Dolayısıyla tabiatına uyan durumlarla onun imanda doğruluğu ortaya çıkmaz. Bilakis tabiatına aykırı olan ve tahammülü ona ağır gelen olgularla doğruluğu ortaya çıkar.”²⁴¹ Fitne kavramının konu bağlamında kullanılmasının sebebi de bu yolla gerçek ve sahte olanın ayırt edilmesidir.

Fitne kavramının hayır ve şerle sınıma anlamıyla kullanıldığı Enbiya Sûresi'nde Allah, “Her nefis, ölümü tadacaktır. Biz sizi sınamak için şerre de hayra da müptelâ kılıyoruz. Ve (sonunda) bize döndürüleceksiniz”²⁴² buyurmuştur. Âyetteki fitne iyi veya kötü durumlarla denenmeyi kasteder. Denenme, ancak mükellef tutulmayla mümkün olmaktadır. Mükellefiyet ise sadece emir ve yasaklarla değil, yaşanan olumlu ve olumsuz durumlarla baş etmede gösterilen tavidir.²⁴³

Kur'ân'da altmış küsur âyette kullanılan ‘fitne’ kavramı oldukça geniş bir anlam alanı içermektedir. Genel olarak imtihan, sınıma, denenme, sıkıntı, baskı, işkence ve

²⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, c. 4, s. 224. Konuyla ilgili benzer ayetler: Bakara, 2/214; Âl-i İmrân, 3/142-179; Tevbe, 9/16; Muhammed, 47/31.

²⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 11, s. 112.

²⁴² Enbiyâ, 21/35.

²⁴³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 16, s. 140.

zulüm gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamlar daha çok âyetin içinde bulunduğu bağlama göre değişmektedir. Fitne Allah'tan sadır olduğunda, bunun kulların sınanması, birer imtihan, kişilerin niyetlerinin ortaya çıkarılması anlamına geldiği görülmüştür. Ancak insandan veya şeytandan sadır olan fitne baskı, zulüm, işkence, ayartma, saptırma, kaos ve kargaşa anlamlarında kullanılmıştır. Fitnenin Allah'tan gelmesinde bir hikmet varken, insandan veya şeytandan gelmesinde böyle bir hikmetten söz edilmemektedir.²⁴⁴

Fitne kavramının ve türevlerinin Kur'ân'daki kullanımlarının hem bireysel hem toplumsal örnekleri mevcuttur. Bu örnekler gerek ilk dönem Müslümanların gerekse önceki kavimlerin denenme yollarını anlatması bakımından önemlidir. Allah başta peygamberleri olmak üzere her kavmi ve milleti türlü sıkıntı ve meşakkatle denemiştir. Müslüman, müşrik veya münafık olması durumu değiştirmemiştir. Herkes çeşitli durumlarla sınanmıştır.

Fitne sözcüğünün Türkçe'deki kullanımında gördüğümüz karmaşa ve kaos anlamı, fitne kavramının çok ufak bir anlam karşılığını oluşturmaktadır. Fitnenin dilimize geçerken bir anlam daralmasına uğradığı görülmektedir. Bu daralma sebebiyle âyetlere verilen anlam zaman zaman yanlış olmaktadır. Fitnenin ilk dönem kaynaklardaki anlamlandırılmayla âyetlerin anlaşılması çok daha isabetli sonuçlar vermektedir.²⁴⁵

Tezimizin ana kavramı olan imtihanın ve anlam içerikleri yönünden benzer kavramlar olan bela, musibet ve fitnenin gerek sözlükler, gerek âyetler bağlamında değerlendirilmesi bu şekildedir. Bu kavramların benzer kullanım şekilleri olmakla birlikte her biri, içinde kullanıldığı âyetin bağlamı doğrultusunda zaman zaman farklı içerik ve anlam kazanmıştır. Özellikle imtihan kavramının belli başlı iki âyette

²⁴⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1119.

²⁴⁵ Keskin, *Kur'ân'da Fitne Kavramı*, s. 33.

kullanılması, bu kavramın diğerlerinden daha farklı bir içeriğe sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

“İki âyette de, iman ile ilişkili olarak imtihanın ele alınmasının, bize, insanın bilinen ve yaşanan bir durumla ilişkili olarak imtihan edildiğini gösterdiği ifade edilebilir. Bu nedenle, Kur’ân’da kullanılan şekliyle, imanla imtihan edilmede de aynı özelliğin geçerli olduğunu ifade edebiliriz. Zira “iman” da; insanın bilerek, zorlama olmaksızın hür iradesi ile Allah’ın varlığını, birliğini kabul etmesi esasına dayanır ve “iman”; kabul ve tasdik, itaat ve teslimiyet, sevgi ve fedakârlık boyutuyla²⁴⁶; akıllı olma, kendi rızası ile zorlama olmaksızın ve kime iman ettiği şuuruyla gerçekleştirilen bir eylemdir. Bu nedenle istenmedik ve beklenmedik bir durumla ilgili olarak doğrudan “imtihan” kavramının kullanılması, olayın anlamlandırılması ve kontrol edilmesi açısından fonksiyonel olma yönünü en az seviyeye indirmektedir. Hâlbuki Kur’ân-ı Kerîm’de, olayları anlamlandırma açısından fonksiyonelliğini etkin hale getirecek şekilde hayatın içerisinde karşılaşılan olay ve durumların anlaşılmasını sağlayıcı şekilde kullanılan “bela” ve “fitne” kavramları olduğu görülmektedir.”²⁴⁷

²⁴⁶ Altuntaş, Mehmet, *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre İmtihan Gerçeği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, s. 48.

²⁴⁷ Kula, Naci, “Engellilik Açısından Tanrı Tasavvurunun Önemi ve İmtihan Kavramının Anlam Alanı”, *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu: “Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçıkma ve Din Eğitimi (18-20 Kasım 2016)”*, edt. Abdülkerim Bahadır, Karakış Matbaacılık, İstanbul, 2016, s. 116.

II. BÖLÜM

İNANÇ EKOLLERİNİN TANRI TASAVVURU BAKIMINDAN İMTİHAN

ANLAYIŞI

Tanrı inancı, insanın temel kodlarından biridir ve onun fitratına yerleştirilmiştir.²⁴⁸ İslam’da Tanrı inancı, tevhide dayalıdır ve bütün inanç sistemi bu değere bağlı olarak gelişmiştir. İnsanda yaratılıştan var olan bir yaratıcıya inanma, ona teslim olma ihtiyacı; vahiy ile tevhid ilkesini hâkim kılma, putperestliğe karşı durma şeklinde bir nitelik kazanmıştır. Abdülkerim eş-Şehristânî bu durumu, “Allah’a iman tevkîfidir; ancak onu tevhide göre oluşturmak teklifidir”²⁴⁹ sözüyle ifade etmektedir. Allah inancı itikadî bir esas olmakla beraber, insanın Allah tasavvuru bir inanç esası değildir. Çünkü bu tasavvurun oluşmasında ve sistemleşmesinde psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel unsurların büyük bir etkisi vardır.²⁵⁰ İnsanın psikolojik beklentileri, toplumsal ihtiyaçları ve içinde yaşadığı kültürel şartlar, onun Tanrı tasavvurunun çerçevesini belirler. İnsanın Tanrı ile ilişkisi de bu tasavvur etrafında şekillenir.

²⁴⁸ Ocak, Hasan, “Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 6, s. 127.

²⁴⁹ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keîâm*, thk. ve nşr. A. Guillaume, Oxford University Press, Londra, 1934, s. 124.

²⁵⁰ Allah tasavvuru ilahî/semavî dinlerde doğuş anında ‘vahiy’ vasıtasıyla ‘Allah’ın kendisi tarafından oluşturulur. Tarih içerisinde ise bu konu Kelamcılar/Teologlar tarafından farklı şekillerde yorumlara tabi tutulur. Bu yorumlar otantik vahiydeki tasarımdan değişik derecelerde farklılık arz etmeye başlar. Zira “Allah, akıl ile kavranabilecek bir obje olmadığı gibi, insan aklı da belli bir oranda sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan meydana gelen insanî durumlara bağlı kalır. Aynı zamanda akıl, çağın düşünce şemalarının aklilik derecesini belirleyen kültürel gelişmenin seviyesine bağlı, saf bir sosyal sözleşme olan dil içinde ifadesini bulan bir meleke olduğu için yanlış veya eksik tasavvur daima gündemdedir.” Bkz. Hanefi, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi?” çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, s. 507; Güler, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., 6. Baskı, Ankara, 2013, s. 11.

İnsanın sahip olduğu Tanrı tasavvuru, onun hayata, ölüme, eşyaya, olaylara ve kendisine bakış açısını belirleyen temel bir unsurdur. Mistik düşünceye bağlı olarak tasavvur edilen Tanrı anlayışında insan Tanrı'nın varlığında eriyip yok olmaktadır. Panteizmde ise tüm evren Tanrıyla iç içe geçmiştir. Materyalizm Tanrı'yı yok sayarak, insanı dünyanın içine atar ve onu yapayalnız bırakır. Tanrıya dair tüm tasavvurlar, insanın kendini dünyada nasıl konumlandıracağına etki eder ve her yanlış tasavvur insanın bu dünyaya dair amacını ve dünyanın anlamını kaybetmesine sebep olur. Doğru bir Tanrı tasavvuruyla insanın anlam dünyasını belirleyen kavramlar, sağlıklı bir şekilde açıklanabilir.²⁵¹ İnsan denen varlığın nasıl oluştuğu, dünyaya gönderiliş amacı, dünyanın evrendeki konumu, olaylar arasındaki bağlantıları, insanın hak ve sorumlulukları gibi birçok konuda anlaşılması zor ancak anlama zorunluluğunun hissedildiği sorunlar üzerinde düşünmek, kişiyi öncelikli olarak Tanrı üzerinde düşünmeye sevk etmektedir.²⁵²

İnsanın Tanrı üzerinde düşünerek O'na dair geliştirdiği hiçbir tasavvur, Tanrı'nın kendisi olamaz. İnsanın Tanrı'ya dair zihninde oluşturduğu tasavvur, insanın bireysel kurgu yeteneğine bağlıdır. Bu bakımdan Tanrı, insanın kendisi hakkında sahip olduğu algıya göre şekillenmektedir.²⁵³ Tarih boyunca insanlar, içinde oldukları zihinsel süreçlerin etkisiyle Tanrı için farklı tasavvurlar üretmiş; bu tasavvurlara bağlı olarak da bir dini hayat oluşturmuşlardır.

Tanrı'yı insan zihninin izin verdiği sınırlar içinde anlamak ve tasavvur etmek aynı zamanda duygusal bir çaba gerektirmektedir. Felsefe tarihi insanın Tanrı'yı anlama çabalarının gelişim evrelerini ve her döneme göre yaklaşım şeklini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle insanlık tarihi boyunca tek bir dindarlık biçimi olmadığı gibi tek

²⁵¹ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Z. Özcan, Emin Yay., İstanbul, 2010, s. 34.

²⁵² Ocak, "İki Farklı Tanrı Tasavvuru", s. 127.

²⁵³ Ay, Mahmut, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni Dergisi*, Güz 2015, sy. 31, s. 27.

bir Tanrı anlayışından bahsetmek de mümkün değildir. Çünkü Tanrı kavramına yüklenen anlam ve bu kavramın neliği O'nun tek bir şekilde anlaşılmasına imkân vermemektedir. “Teologlar O'nun hakkında konuşurken, bir yandan O'nu belli tanımlanabilir biçimlerde eylemlerde bulunan ve bireylerle ortak niteliklere sahip bir varlık olarak tanımlarlarken, diğer yandan O'nu bilgiye hiçbir zaman konu olmayacak biçimde her şeyi bilen, kadir-i mutlak, başlangıcı ve sonu olmayan bir varlık olarak sunmaktadırlar. Bu durum Tanrı hakkında birbirinden farklı tasarımların doğmasına neden olmaktadır.”²⁵⁴

İnsanların Tanrıyı anlama ve algılama biçimleri, onun sosyal, siyasal ve ekonomik biçimlerinin gelişmesini de etkilemektedir. İnsan davranışlarına yön veren en temel unsurlardan biri, bu algılama biçiminin oluşturduğu insanın zihni yapısıdır. “Bir dinî sistemin odağında yer alan Tanrı imajı, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin özünü oluşturan değerlerin de odağıdır.”²⁵⁵ Aynı zamanda Tanrı tasavvurları, insanlığın tarih boyunca ortaya çıkardığı politik tasavvurların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bütün bu etkinlik alanı “imtihan” olgusunu anlamak için de önemlidir. Zira “imtihan” konusu, insanın Tanrı tasavvurları bağlamında ele alınmış, imtihana dair zor sorular Tanrı tasavvurlarıyla cevaplanmaya çalışılmıştır.

Allah'ın, insan için iyi, güzel ve faydalı olanı yarattığını düşünmek, insanı O'na bağlayan, Allah'a güvenmesini sağlayan en temel fikirdir. İnsan, dünyaya gönderiliş amacıyla bu fikri bulması ve buna tutunması ile yaşadığı birçok şeye anlam verebilmektedir. Aksi durumda, önce Tanrı'nın, sonra yaşamın anlamını yitirmekte, bu anlam yitimi kişiyi büyük bir belirsizliğe sürüklemektedir. Tanrının, insana kendisini tanıttığı vahiyde, O'nun iradesi ve gücü, adalet, hikmet ve merhamet nitelikleriyle bir ahenk içindedir. Ancak siyasi, kültürel ve sosyal gelişmeler, mutlak iradesiyle insanı

²⁵⁴ Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 46, sy. 2, s. 107.

²⁵⁵ Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, s. 51.

hareketsiz bırakan bir Tanrı anlayışının insan zihninde egemen olmasına sebep olmuştur.

Dinlerin Tanrısı ile filozofların Tanrısı birbirinden farklıyken, İbrâhîmî dinlerin ortak Tanrısı bile Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da farklı şekilde tasavvur edilmektedir.²⁵⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de dengeli bir Tanrı tasavvuru oluşturulmuştur. Allah'ın irade, kudret ve otoritesine vurgu yapan âyetler²⁵⁷ ile O'nun adalet, hikmet ve merhametine vurgu yapanlar²⁵⁸ bir arada yer almaktadır. İnsana kendisini âyetler üzerinden tanıtan ve insan zihninde Tanrı'ya ait bir tasavvurun oluşmasına zemin hazırlayan Allah, bunu yine âyetlerle gerekçelendirmiş ve örneklendirmiştir. Bu noktada Allah'a inanmayı, güvenmeyi ve teslim olmayı kolaylaştıran bir Tanrı tasavvurunun oluştuğunu görmekteyiz. Ancak zaman içerisinde kültürel ve siyasi gelişmelerin etkisiyle Kur'ân'ın ortaya koyduğu Tanrı anlayışı parçalanarak sadece güç ve itaat merkezli bir Tanrı anlayışı benimsenmiştir. Hâlbuki Kur'ân'ın sunduğu adalet, hikmet ve rahmetiyle iş yapan bir Tanrı anlayışı ile geliştirilecek bir ahlaki yapıya ihtiyaç vardır.²⁵⁹

Allah'ı gereği gibi tanıyamayan²⁶⁰ insanın, imtihan anlayışı da buna uygun bir şekilde eksik ve sorunlu olmaktadır. Tanrı'yı araştırmak, insanın kendisini

²⁵⁶ Rosenthal, E. I. J., *Political Thought In Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958, s. 16.

²⁵⁷ “Göklerin ve yerin hükümrânlığı Allah'ındır. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.” (Âl-i İmrân, 3/189). Ayrıca bkz. Mâide, 5/40; Nahl, 16/70; Furkân, 25/44; Kamer, 54/52.

²⁵⁸ “Hüküm verecek olursan, adaletle hüküm ver. Allah adaletle hükmedenleri sever.” (Mâide, 5/42); “Kim kötülük işler veya nefesine zulmedip sonra Allah'tan bağışlanma dilerse Allah'ı bağışlayıcı ve merhamet edici olarak bulur.” (Nisâ, 4/110). Ayrıca bkz. Hadîd, 57/25; Fussilet, 41/46; Mü'minûn, 23/118.

²⁵⁹ Arslan, Hulusi, “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezilenin Fayda Teorisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2016, c. 14, sy. 2, s. 356.

²⁶⁰ “Onlar Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler. Bütün yeryüzü, kıyamet günü O'nun avucundadır; gökler O'nun kudretiyle dürülmüş olacaktır. O, putperestlerin ortak koşmalarından yüce ve münezzehdir.” (Zümer, 39/67).

araştırması,²⁶¹ Tanrı'yı anlaması kendisini anlaması manasına gelmektedir. Tanrı'yı anlama yolundaki her çaba, insanın kültürel kodları, zihinsel yapısı ve ihtiyaçlarının etkisiyle şekillenmekle birlikte, Tanrı tecrübesinin bireysel farklılıklar göstermesine sebep olmaktadır.

İslam geleneğinde Allah'ın varlığı ve sıfatları ilk sırada gelen konudur. Kalam ilminin de doğuşuna sebep olan bu konuda, akli ve nakli deliller ortaya konmuş, vahyin ilk dönem Tanrı tasavvurundan bazı farklılıklar gösteren bir Tanrı anlayışı geliştirilmiştir.²⁶² “Kalam’da, bütün ekollerin Tanrı tasavvurlarına ilişkin ortak zemini tenzih fikrine dayalı tevhid ilkesidir. Kalam’ın bir ilmi faaliyet olarak bu ilkeyle ilgili duyarlılığa göre şekillendiğini söylemek abartılı olmaz.”²⁶³ Ancak kalam ekolleri Tanrının tasavvurunda Tanrı-varlık arasındaki ilişkinin dinamiklerini, kendi teolojisine göre belirlemektedir. Bu sebeple insanların oluşturduğu Tanrı tasavvurları, Tanrı'nın kendisi değildir. Mu'tezilenin Tanrı tasavvuru, O'nun mutlak adaletine ilahi fiillerde maslahat esasına dayanmaktadır. Tanrı, adildir ve işlerini adalet prensibine göre yapar. Eş'arî ise Tanrı tasavvurunu mutlak kudret üzerine inşa etmiştir. Buna göre Tanrının fiillerinde bir gaye olmak zorunda değildir. Tanrı maliktir ve mülkünde istediği tasarrufta bulunabilir. Mâtürîdî'de Tanrı tasavvuru, hikmet öğretisiyle oluşmuştur. Hikmet, ilahi fiillerde amaca ve ahlaka uygun iş yapılmasıdır. Yani Tanrı, hikmetin tanrısıdır.

Mutlak kudret sahibi bir Tanrı tasavvurunun oluşması ve günümüze kadar bu anlayışın tüm kodlarıyla insan yaşamına yerleşmesi, Allah'ın insanla olan ilişkisinin zedelenmesine sebep olmuştur. Kader, özgürlük, insanın sorumluluğu, imtihan, hayır ve şer gibi konular da, bu Tanrı tasavvuru bağlamında tartışılmıştır. Mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvuru, Tanrı'yı mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunduğu, meydana gelen

²⁶¹ Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, s. 49.

²⁶² Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, s. 52.

²⁶³ Ay, “Kalam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, s. 26.

her olumsuzluğun bu tasarrufun sonucu olduğu fikrine götürmektedir. İnsanın kendi sorumluluğunda olan her olay veya olgunun olumsuz sonuçlarının Tanrı'ya atfedilmesi, istenmeyen durumların 'Tanrı'nın dilemesine' bağlanması, İslam toplumlarında bireysel sorumluluk anlayışını zedelemiştir. İnsanın başına gelen her felaketi Kur'âni bir kavram olan 'imtihan'la izah etmeye çalışmanın altında, bireysel sorumluluktan kaçma fikrinin olduğu görülmektedir. Zira 'imtihan' kavramı Kur'âni bağlamından koparılarak, insanın başına gelen her türlü felaketi Allah'ın kudretiyle açıklamasına yol açmıştır. Bu durum ise insanın Tanrıyla olan bağlarını zayıflatmaya, yaşanan olumsuzluklar karşısında pasifize edilmesine sebep olmuştur.²⁶⁴

Tanrı'nın eylemlerinde ahlakiliği ve hikmeti kabul eden anlayış, O'nun hikmetsiz ve gayesiz bir iş yapmayacağını, bu sebeple O'ndan insanların faydasına olmayacak bir işin sadır olmayacağını savunmuştur. Kalam inanç ekollerindeki Tanrı tasavvurlarının farklılığı, temelde insanın anlam dünyasını etkileyen konularda ciddi bir anlayış değişikliği yaratmaktadır. Adalet, hikmet, mutlak irade, kulların fiilleri, ilahi fiillerde gayelilik gibi konulardaki belirgin görüş farklılıkları, imtihan gibi kalam kitaplarında müstakil bir başlık altında tartışılmayan konumuzu, bu farklılıklar çerçevesinde tartışmayı gerekli kılmaktadır.

1. Adil Tanrı Tasavvuru ile Ahlaki bir Âlemin İmkânı ve İmtihan Anlayışı

Mu'tezile düşünce sisteminde Tanrı'nın yaratılmış bütün varlıklardan tenzih edilerek, Allah'ın birliğine ve eşsizliğine yapılan vurgu, bu düşünce sisteminin Tanrı/âlem ve insan ilişkisine bakışını da belirlemiştir. Tanrı'nın tam olarak bilinmemesi, insanın O'na sıfatlar yükleyerek anlama çabasına sebep olmuştur. Mu'tezilî düşüncede sıfatlar, ontolojik hakikatler olarak görülmemiş, Tanrı'yı anlamada

²⁶⁴ Can, Seyithan, "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019, c. 18, sy. 36, s. 588.

kendisine yardımcı olması bakımından ürettiği zihinsel itibarlar olarak kabul edilmiştir.²⁶⁵

Mu'tezile'nin tevhide dayalı geliştirdiği adalet ilkesi, Allah'ın zatını ve mahlukâtı ilgilendiren her fiilinde adalete göre iş yapmasını öngörür. Allah'ın fiillerinde maslahatı gözetmesi, kabih olanı yapmaması bu ilke çerçevesinde gelişmiştir.²⁶⁶ Bu ilke sadece Allah'ın zatını ilgilendiren hususta değil, yaratılmışlar için de aslahı (en iyi olanı) kapsamaktadır. Allah'ın, kullar için hikmet ve adaletle muamele etmesinin, eşyaya bilgi ve gaye ekseninde varlık vermesinin sebebi budur. Bu ise mutlak manada Allah'ın varlık için aslahı yarattığıdır.²⁶⁷

Mu'tezile'ye göre bir varlığın hikmetli iş yapması, onun fiillerinin anlam ve amaçtan hali olmayacağı ve onun kabih, kötü bir şey yapmayacağı anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın bütün fiilleri insanın yararına olması bakımından aslah olması ve insanların hak ettikleri şeyler hususunda insafı ve adil olması gerekmektedir.²⁶⁸ Tevhid, Tanrı'nın mutlak zat oluşunu ifade ederken, adalet O'nun fiillerinde insafı olmasını göstermektedir. Tanrı'nın fiillerinde insafı olması, yaratılışın bütün aşamalarında adalet ilkesi gereğince ahlakilik ve yasallığa uymasıdır. Dolayısıyla Allah'ın insanla ilgili tüm fiillerinin temelinde ahlaki bir ilke olarak adalet vardır. Mu'tezile'ye göre ahlakın ana teması adalettir.²⁶⁹

İslam düşüncesinin ilk gerçek ahlakçıları olarak tanımlanan Mu'tezile'ye göre üç temel soruya cevap aranmıştır. Bu sorular aynı zamanda fıkhi, kelami ve felsefi

²⁶⁵ Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 30.

²⁶⁶ Bununla bağlantılı olarak hikmet, "işlerin inceliklerini bilme; kendisi vasıtasıyla fiillerin hükümlerini ve nasıl olması gerektiğini bilme" şeklinde de tanımlanmıştır. İlgili yer için bkz. Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, y.y., Kum, 1405, c. 2, s. 268.

²⁶⁷ İbnü'l-Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitabu'l-mu'temed fi-usûli'd-din*, thk. Wilferd Madelung, Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran, 2012, s. 345.

²⁶⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabu'l-mu'temed fi-usûli'd-din*, s. 825.

²⁶⁹ Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 30.

çevrelerde tartışılan ahlaki konuların temelini oluşturmaktadır. Bu sorular; 1. İyinin ve kötünün doğası; 2. İlahi adalet ve kudret; 3. Ahlaki özgürlük ve bireysel sorumluluk, şeklinde tartışılmıştır. Mu'tezilî düşünce sisteminin merkezine yerleşmiş olan adalet ilkesi, bu problemlerin çözümüne de temel teşkil etmektedir. Mu'tezile'ye göre, insan vahiy bilgisi olmadan da iyiyi ve kötüyü bilebilir. Bu sebeple insan eylemleri hakkında özgür ve sorumludur. Tanrı adil olması bakımından kendisinden hiçbir kötülüğün sadır olmayacağı, ahirette herkesi adil bir şekilde yargılayacağı kesin olan Mutlak Varlık'tır. İnsan ise ahirette yaptıklarının karşılığını göreceği için, bu dünyada iyiliği emredip kötülüğü engellemekle yükümlüdür.²⁷⁰

İnsanın ahlaki değerleri, Tanrı'nın emir ve yasaklarından bağımsız olarak aklen bilebileceğini ve anlayabileceğini savunan Mu'tezile, ahlaki iyi ve kötünün insan eylemlerinin doğasında bulunan özelliklere karşılık geldiğini öne sürer.²⁷¹ Metafizik olarak ahlaki iyinin sevap, ahlaki kötünün günah olarak kabul edilmesi, insanın bu konuda herhangi bir zorlamadan bağımsız olarak davranabilmesiyle mümkündür. Mu'tezile, Tanrı'nın mutlak adaleti gereği, insanın bazı eylemlere zorlanıp sonradan bu eylemlerinden sorumlu tutulmasını imkânsız görmektedir.²⁷²

İnsan davranışlarını erdemli veya erdemsiz olarak değerlendirebilmek için, bu davranışların özgür iradeyle yapılmış olması gerekmektedir. Şayet bir kimse herhangi bir baskı ve zorlamanın etkisiyle veya bilmeden bir iş yaparsa, o fiilden sorumlu tutulamaz. Bu yüzden onu zorlamayla yaptığı iyi fiilden övmek de, yaptığı kötü fiilden dolayı eleştirmek de mümkün değildir. "Bir insanın rüzgâr veya kendisini ele geçirenler

²⁷⁰ Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 19-20, 68-73.

²⁷¹ Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1989, s. 15.

²⁷² Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2016, c. 27, sy. 3 (Kelam Özel Sayısı), s. 284.

tarafından bir yere sürüklenmesinde olduğu gibi, sebebi kendisinin dışında olan ve o fiili gerçekleştirmede insanın hiç katkısı olmayan fiiller, zorla yapılmış fiillerdir.”²⁷³

Mu'tezile'nin, Tanrı'nın mutlak surette adil olduğu görüşü bağlamında geliştirdiği literatür, bir bakıma metafizik ahlak olarak kabul edilmiştir. Bu metafizik ahlak doğrultusunda geliştirilen düşünce sisteminin imtihan kavramını nasıl izah ettiğini ortaya koymayı gerekli görüyoruz.

1.1. İlahi Adalet Bağlamında Tanrı'nın Fiilleri

Mu'tezile Tanrı'nın mutlak adil oluşu fikrini temele alarak bütün düşünce sistemini bunun üzerine kurmuştur. Aslah teorisi bunlardan biri olup, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden olan adaleti açıklayan öğretilerindendir. Mu'tezile'nin adalet ilkesini, Allah'ın kulları için aslahı, onlar için en iyiyi yapması, hiçbir fiilinde kötülük olmaması ve bunu zatına vâcib kılması şeklinde açıklayabiliriz.²⁷⁴

Salâh kavramı, insan için iyi, sevinç verici, haz ve fayda sağlayıcı anlamlarına gelerek, fesad kavramının zıddı bir anlama gelmektedir. Aslah ise, daha faydalı, en iyi, daha iyi anlamlarındadır. Mu'tezilî âlimler, salah ve aslah kavramlarını Allah'ın kulları için yaptığı fiillerin nitelenmesi hususunda kullanmışlardır.²⁷⁵ Aslah anlayışı, Allah'ın kulu için en iyi, en faydalı ve en uygunu yaratması anlamına gelip,²⁷⁶ Allah'ın tüm

²⁷³ Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara, 1992, s. 25.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, Kahire, 1996, s. 301; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi-t-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2012, c. 11, s. 81; Kâdî Abdülcebbar, “el-Muhtasar fi usûli'd-dîn”, *Resâil fi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ammare, Dârü's-Şürûk, 2. Baskı, Kahire, 1988, s. 198; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1963, c. 1, s. 11; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7. Baskı, Kahire, 2001, c. 3, s. 44-45.

²⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim eş-Şazeli, Dârü'l-Meârif, Kahire, t.y., c. 4, s. 2479-2480; Firuzâbâdi, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 229.

²⁷⁶ İlhan, Avni, “Aslah”, *DİA*, İstanbul, 1991, c. 3, s. 495-496.

fiillerinde aslah olanı yapması demektir.²⁷⁷ Mu'tezilî âlimler salahın insanlar için yaratılmasının Allah'a vücubiyetinde fikir birliği etmişlerdir. Ancak aslah olanın yaratılmasının Allah'a vacip oluşu hususunda bütün Mu'tezilî düşünürler aynı fikirde değillerdir.²⁷⁸

Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğu ilkesini aslah teorisi çerçevesinde açıklamak için, Mu'tezile'nin fiil taksimini ele almak gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre iyi fiillerin yapılması durumunda övgüyü gerektirmektedir. Ancak iyi fiillerin yapılmaması durumunda iki halden bahsedilebilir. İlki, yapılmadığı halde yergiyi gerektirmeyen fiillerdir. Diğerisi ise yapılmadığı durumda yergiye sebep olan fiillerdir, bunlar da vacip fiillerdir.²⁷⁹

Mu'tezile, ilk duruma örnek olarak Allah'ın âlemi yaratması ve insanı mükellef tutmasını verir. Allah isteseydi âlemi yaratmaz ve insanları sorumlu tutmazdı. Bu durum Allah'ın insanlara bir lütfu olduğu için, bunları yapmamasıyla yergiye muhatap olmazdı. Ancak ikinci durumda Allah'ın bir fiili yapmaması durumunda yergi gerektireceğinden, Allah'ın böyle bir fiili yapması düşünülemez. Aslah Allah için böyle bir fiil olup, yapılmaması durumunda yergi gerektireceğinden, bazı Mu'tezilî âlimlere göre Allah için zorunludur. Aslah fikri, bu zorunluluk fikrinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.²⁸⁰

Salah ve aslah konusunda Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında görüş farklılığı vardır. Bağdat Mu'tezilî âlimlerine göre Allah'ın insanlara ve âleme ilişkin

²⁷⁷ İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, nşr. İsmâüddîn Muhammed Ali, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1985, s. 117; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301.

²⁷⁸ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 294.

²⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. 14, s. 65.

²⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 326.

tüm fiilleri aslah esasına göre gerçekleşir.²⁸¹ Âlemin yaratılmasında ve insanın bu dünyada mükellef kılınmasında insanlar için bir fayda vardır.²⁸² Bu fayda sebebiyle aslah Allah için vaciptir. Bağdat Mu'tezilesi, adalet tanımının bir gereği olarak, Allah'ın kendisi için vacip olan fiilleri yapmaktan uzak duramayacağını kabul etmiştir. Bu fiiller yalnızca insan için aslah olanı yaratmayı kapsamamakta aynı zamanda âlemin aslahını da gözetmektedir.²⁸³ Bağdat Mu'tezilesi, bu fikirden hareketle Aslah'ı vücup 'alellah olarak Allah için bir zorunluluk olarak kabul etmiştir.²⁸⁴ Mu'tezile'nin Allah için vücûb lafzını kullanmasında analogik söylemin etkisi vardır. Analogik dil, iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan biri hakkında verilen hükmün diğeri hakkında da geçerli görülmesine dayalıdır. Buna göre insan, bilgi sahibi olması dolayısıyla iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Bu niteliği nedeniyle iyi olan fiilleri yapması vaciptir. Benzer bir biçimde Allah da mutlak ilmi gereği iyi ve kötünün bilgisine sahiptir. Bu niteliği Allah'ın yalnızca iyi olan fiiller yapmasını gerektirir.²⁸⁵

Bağdat Mu'tezilesinin aslah görüşünü sistematik bir şekilde ortaya koyan Basra Mu'tezile'sinden olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/840) ve İbrâhîm Nazzâm'dır (ö. 231/845).²⁸⁶ Nazzâm, Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini şu şekilde açıklar: Herhangi bir konuda daha faydalı ve daha iyi olanı yapma imkânı varken bunu yapmamak cimriliktir. Allah'ın bu âlemden daha iyi ve insanlar için daha uygun bir âlem yaratma ihtimali varken bunu yaratmadığını düşünmek, O'nun cimrilikle itham etmek anlamına

²⁸¹ Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed el-Hanefî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed, Dârü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986, s. 339; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*, thk. A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1985, s. 105.

²⁸² Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 295.

²⁸³ Yûsuf, Hânım İbrâhîm, *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1993, s. 294.

²⁸⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 3, s. 45. Geniş bilgi için bkz. Kaya, Sibel, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2020.

²⁸⁵ Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*, s. 247.

²⁸⁶ Cârullah, Zühdf, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyetü li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1974, s. 102.

gelecektir.²⁸⁷ Hâlbuki O'nun için cimrilik düşünülemez. Bu sebeple içinde yaşadığımız bu âlem, Allah'ın yarattığı en iyi âlemdir. Allah'ın faydası az ve zararlı olan bir fiilde bulunması eksiklik anlamına geleceğinden ve Allah için eksiklik söz konusu olmayacağından,²⁸⁸ bu âlem insan için en iyi, en uygun ve en faydalıdır.

Bağdat Mu'tezilesi, aslahı Allah'a vacip görme görüşleri sebebiyle ashâb-ı aslah şeklinde isimlendirilmişlerdir.²⁸⁹ Ancak Bağdat Mu'tezilesinin aslah fikrine Basra Mu'tezilileri karşı çıkmıştır. Basra Mu'tezilesi aslahı yalnızca insan ve teklifle sınırlandırmıştır. Teklif, neyi gerektiriyorsa onun vacip olduğu söylenebilir.²⁹⁰ Yani insan ve insanın teklifini ilgilendiren konularda Allah'ın aslah olanı yapmasını gerekli görmüşlerdir.

Basra ekolünün Bağdat ekolüne aslah konusundaki eleştirileri şu şekildedir: Eğer Allah'ın aslah olanı yapmasının vacip olduğunu düşünürsek, gücü sınırsız ve sonsuz olan Yaratıcı'dan sonsuz olanı yapmasını kabul etmiş oluruz. Hâlbuki sonsuzun olmasını istemek mümkün değildir. Allah için sınırlılık söz konusu olmayacağı için, aslah olan her şeyin daha iyisi vardır. Bunu istemek makul olmayacağı gibi, Allah'tan bunu beklemek de doğru değildir.²⁹¹

Herhangi bir şeyin zorunlu olarak yapılması, karşılığında bir teşekkürü veya övgüyü gerektirmez. Çünkü bir şeyin şükürü veya övgüyü gerektirmesi için, o şeyin iyilik olarak yapılması gerekmektedir. Şayet Allah'ın insanlar için en iyi, en faydalı ve en uygunu yaratmasını zorunlu kabul edersek, insanların bunlar için Allah'a şükretmesinin gerekliliği ortadan kalkardı. Allah'ın her şartta kulları için en iyiyi

²⁸⁷ Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter, Matbaatü'l-Metûsat, 4. Baskı, Beyrut, 2005, s. 576; Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, Darü'l-Fikri'l-Lübânî, 3. Baskı, Beyrut, 1992, s. 324.

²⁸⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, s. 576; İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin, *Kitabü'l-Müsâmere*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979, s. 139.

²⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 13, s. 198.

²⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

²⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 14, s. 68-69.

yapmasını beklemek bu açıdan doğru değildir. Allah'ın insanlar için iyiyi ve faydalı olanı yaratması insanlar için şükrü gerektiren bir lütuf olarak kabul edilmelidir.²⁹²

Allah'ın insanlar için daima aslahı yaratmasını vacip kabul etmek, O'nun her durumda kullarına sevap vermesini de vacip görmektir. Sevabın insanlar için iyi bir şey olduğu gerçektir. Ancak insanların, sevabı hak etmeleri için yapması zaruri olan şeyler vardır. Sevabın insanlar için zorunlu olduğunu düşünmek, mükellefiyetin anlamını ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde aslahın Allah için vacip olduğunu düşünmek, yaptığı yanlışın karşılığı cezayı hak edenin affedilmesini, ebediyen azapta olması gereken kimsenin cennete gönderilmesini gerektirir.²⁹³ Çünkü affetmek cezalandırmaktan, cennet de cehennemden daha iyidir. Ancak böyle bir şeyi yapmak, dini, dünyevi dengelerin bozulmasına ve teklifin geçersizliğine sebep olur.

Basra Mu'tezilesi aslahın yalnızca teklifle ilgili olduğunu söyler.²⁹⁴ Yani herhangi bir şeyin insanın teklifine ilişkin bir yönü varsa, o şeyin yapılması Allah'a vaciptir. Kulun dini bir konuda mükellef tutulması hususunda, Allah'ın ona bunu kolaylaştırması demektir.²⁹⁵ Bunun kavram olarak karşılığı lütuftur.²⁹⁶ Bu sebeple dini alanda aslah olanı yapmak Allah için vaciptir. Bu vücbiyetin sebebi, dinen bir mükellefiyetin bulunmasında, kul için lütuf olmasıdır.²⁹⁷ Burada lütuf, insanların hür iradelerini engellememelidir. Yani teklifle ilgili hususta Allah'ın insanlar için aslah olanı

²⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 14, s. 77, 81-82.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 14, s. 102.

²⁹⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 360.

²⁹⁵ Koloğlu, Orhan Şener, "Mu'tezile'nin Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 39, s. 8-9.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 14, s. 35; Krş., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 15, s. 70; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna-Hasan Ali Faûr, Dârü'l Ma'rife, 3. Baskı, Beyrut, 1993, c. 1, s. 95.

²⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 13, s. 30.

yaratırken, bunu insanların hür irade ve seçim özgürlüklerini ortadan kaldırmadan yapmaktadır.²⁹⁸

Basra Mu'tezilesi'nin Allah'ın lütufta bulunarak insanlar için aslahı yaratması tezi, Bağdat Mu'tezilesi'nin aslahı din ve dünya işlerinde her konu için yaratmasının vücubiyeti fikrinden farklı görülmesine karşın, her iki ekol de dini konuda Allah'ı aslaha vacip görmüşlerdir. Bu bakımdan birbirlerinin fikrine yaklaşmaktadırlar.²⁹⁹ Basra Mu'tezilesi, Allah'a mutlak manada lütfu vacip görmemiş, O'nun merhamet ve iyiliğinin bir göstergesi olarak olarak tezahür eden bir lütufta yükümlü olduğunu düşünmüştür.³⁰⁰

Aslah düşüncesinde âlemin en mükemmel olduğu fikri savunulmaktadır. Ancak meydana gelen kötülükler, âlemin mükemmel olması düşüncesinden çok uzak örnekler barındırmaktadır. Depremler, sel felaketleri, hastalıklar, sakat doğumlar, engellilik gibi birçok durum, kötülük problemi çerçevesinde tartışılmış ve bu dünyanın kemali düşüncesini zedelemiştir. Bu dünyanın en iyi dünya olduğunu savunan Mu'tezilî kelimciler bu konuda söz söylemek ve buna uygun bir teodise geliştirmek zorunda kalmıştır.

Hastalıklar, iman ederek veya inkâr ederek ölen kimseye daha fazla süre tanınması ve çekilen acılar gibi konularda ittifakı mümkün olmayan sonu gelmeyen tartışmalar yapılmıştır.³⁰¹ Bu tartışmaların amacı, aslah teorisinin örnekler üzerinden doğrulanması çabası olarak görülmektedir. “Tikel örnekler sayısız çeşitlilikte örnekler

²⁹⁸ Aytepe, Mahsum, “Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezilesinin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Bahar 2019, c. 5, sy. 1, s. 93.

²⁹⁹ Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasında aslah konusundaki fikir farklılığı, Basra Mu'tezilesinin son dönemlerinde doğan Hüseyiniye ekolü tarafından ortadan kalkmış, aslahın dini konularla birlikte dünyevi konularda da geçerli olduğuna dair bir düşünce oluşmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koloğlu, Orhan Şener, “Mu'tezile'nin Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, s. 7-27.

³⁰⁰ Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 300.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 13, s. 81; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 512; Heemskerck, Margaretha T., *Suffering in The Mu'tazilite Theology: 'Abd Al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, E. J. Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, s. 152.

çıkarınca her birinin durumuna uygun bir açıklama yapmak zorlaşmaktadır. Bazen de aslah ilkesi bu münakaşalarda tikel örneklerden ziyade, bu örneklerin tabii olduğu ilkeler ve koşullardan hareketle savunulmaktadır.”³⁰²

Aslahı, teklif bağlamında değerlendiren Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025); Allah’ın herkesi eşit şartlar altında mükellef tuttuğunu ifade etmektedir. Tabii ki bu eşit koşullar fiziksel ya da maddi imkânlar bakımından değildir. Her birey kendi sahip olduğu imkânlar dikkate alınarak mükellef tutulmaktadır. Bu sebeple o kimse yaptığından hesaba çekilecektir.³⁰³ Allah teklif bağlamında tüm insanlara eşit bir muamalede bulunacaktır.³⁰⁴

Bu noktada Mu’tezile’ye yöneltilen soru şudur: İnkâr edeceği önceden bilinen bir kimsenin mükellef kılınması kötülük değil midir? Kâdî Abdülcebâr bu soruyu, iyi ve kötü fiillerinin biçimlerine göre değil, aldıkları hükme bağlı olarak illetler açısından cevaplamak gerektiğini ifade etmektedir. Kâdî, “Mü’mine yapılan teklif iyidir” prensibine referans yaparak Allah’ın bir kimseye yaptığı teklif için üç şart aranacağını söyler: 1. Allah’ın mükellefiyete uygun bir şekilde mükellefe güç vermesi, 2. Onun iyi şeyler yapmasını sağlayacak şekilde güdülemesi ve 3. Teklifi engelleyen şeyler varsa onları kaldırması ve bunu kolaylaştırması. Bunlar mümin olsun kâfir olsun, herkes için değişmeyen şartlardır. Aralarındaki farkı ise şu şekilde izah etmektedir. “Aralarındaki fark, mümin koşulları değerlendirmiş, özgürlüğünü kendisi için en iyi olacak şekilde ve aklını kullanarak iman etmiştir. Kâfir, koşulları değerlendirmemiş özgürlüğünü kendisi

³⁰² Aytepe, “Mu’tezile’nin Aslah Teorisi”, s. 95.

³⁰³ “Her kişinin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü, ki kendisiyle o kötülük arasında uzun bir mesafe olmasını diler, hazır bulacağı günü bir düşünün. Kullarına karşı şefkatli olan Allah size kendinden korkmanızı emreder.” (Âl-i İmrân, 3/30).

³⁰⁴ “Kıyamet günü doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi kadar olsa bile yapılı ortaya koyarız. Hesap gören olarak Biz yeteriz.” (Enbiyâ, 21/47).

için bedbahtlık yönünde kullanarak iyi olanı yapmamış ve iman etmemiştir. Buna göre Allah, her ikisine de ikramda bulunmuştur.”³⁰⁵

Kâdî Abdülcebbâr, durumu açıklığa kavuşturacak şöyle bir misal verir: Boğulmak üzere olan iki kişiye tutunmaları için ip uzatılmıştır. Ancak bunlardan biri ipe tutunup kurtulurken, diğeri ipe tutunmayıp boğulmuştur. Benzer bir şekilde açlıktan ölmek üzere olan iki kişiye yemek getirilmiş, bunlardan biri yemeği yiyerek hayatta kalırken, diğeri yemeği reddetmiş ve açlıktan ölmüştür.³⁰⁶ Bu örneklerde ipi uzatan ya da yemeği getirenin yaptığı iyilik herkes içindir, ancak buna verilen karşılık bireysel olmuştur. Bu örneklerde olduğu gibi Allah, kâfir ve mümine ikramda bulunup, teklifi herkese sunmuş; mümin buna olumlu yanıt verirken, kâfir olumsuz yanıt vermiştir.³⁰⁷

Mu'tezile'ye göre kişinin kendisinden uzaklaştıramadığı ve kendisinin yapmasının mümkün olmadığı fiiller Allah'ın fiilleridir. Allah'ın bütün fiilleri iyi ve güzel olduğu gibi, O'ndan herhangi kötü ve çirkin bir iş sadır olmaz. Bu fikrini Kur'an'dan destekleyen Mu'tezile, “Dağları yerinde donmuş gibi durur görürsün, oysa onlar bulutlar gibi geçerler. Bu her şeyi sağlam tutan Allah'ın işidir. Doğrusu O, yaptıklarınızdan haberdardır”³⁰⁸ âyetindeki “sağlam tutmak” ifadesini muhkem ve iyi olarak yorumlamıştır.³⁰⁹

Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiilleri daima iyiye, kötü fiillerde Allah'ın kudretinin etkisi yok mudur, kötü fiillerin faili kimdir? sorularına Mu'tezilî imamlar farklı görüşler ortaya koyarak cevap vermişlerdir. Allâf; Allah elbette zulme kadirdir fakat hikmetinden dolayı kötü olanı yapmaz, demektedir. Nazzâm ise; Allah'ın zulme de, iyi olan şeyi terk etmeye de kadir olmadığını savunmaktadır. Çünkü ona göre, zulüm ya

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 512.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 512; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 100.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. 11, s. 232; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâid*, s. 101. Krş. Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Darü İbni Zeydûn, Beyrut, t.y., s. 53; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 523; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 117.

³⁰⁸ Neml, 27/88.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 240.

felakete uğramışlardan ya da bilgisizlerden ortaya çıkar. Kâdî Abdülcebâr ise bu sorulara şöyle cevap vermiştir: Allah zulme kadirdir, ancak adaletinden dolayı bunu yapmaz. Allah'ın fiillerindeki iyi, yarar ve hüsün gibi nitelgeler özellikle insanlar için vardır. Allah'a salah/aslah özellikleri olmayan fiiller izafe edilemez. Allah hikmet sahibidir ve bu sebeple ondan gayesiz, amaçsız ve abes işler meydana gelmez. Hikmet sahibinin amacı, onun fiillerinin iyi ve güzel olmasıdır.³¹⁰

Allah'ın bütün fiillerinin bir hikmeti ve amacı olduğu için ilahi fiiller iyidir. Ancak insanın fiilleri böyle değildir. Onun kimi fiilleri iyi, kimileri ise kötüdür. Bu sebeple insan fiillerinin Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir. Zira bazıları kendi istek ve iradeleriyle, Hıristiyan, Mecûsî veyahut başka bir batıl inanca sahip olmaktadır. İnsanların bu fiillerinde Allah'ın fiillerindeki gibi hikmet ve gaye bulunmayacağı için bu fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu söylemek doğru olmaz.³¹¹

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın fiillerinde adaletin, tüm fiillerinin hasen olması, kötünün O'ndan sadır olmaması ve Kendisine vacip olanı yapması şeklinde bir etkisinin olduğunu ifade eder.³¹² Ona göre ilahi fiillerde mükemmellik, sağlamlık ve güzellik hâkimdir. Bu sebeple O'nun fiillerinde zulüm ve sefeh aranmaz. Mu'tezile kelamının belirleyici özelliklerinden biri olan Allah'ın fiillerinde adalet ve hikmete göre iş yapması, her varlığın ana gayeyi gerçekleştirmek için yaratıldığı, hiçbir şeyin boş ve anlamsız yaratılmadığı sonucunu doğurmaktadır.³¹³

İnsanların zararına olabilecek şeylerin neden yaratıldığı sorusuna da Allah'ın hikmetle iş yapması teorisi üzerinden bir cevap verilir. Aslan, kurt, kaplan gibi vahşi hayvanların ve akrep, yılan gibi öldürücü ve tiksindirici hayvanların yaratılmasında, insanlar anlamasa da bir gaye vardır. Onların güzellik veya çirkinlikleri hakkındaki

³¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. 14, s. 45.

³¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 211-217.

³¹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 82.

³¹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. 11, s. 85.

değerlendirmeler kişiler arasında görecelidir. Ancak bunlarda insanlar için birçok fayda bulunabilir ve bulunmaktadır da.

Mu'tezile'ye göre meydana gelen hastalık, depresyon, yangın ve bunlara benzer sonucu açısından yıkım ve acı getiren olaylar, eğer insanlar aracılığıyla meydana geliyorsa bu kötüdür. Ancak bunlar Allah'tan geliyorsa, insanların imtihan edilmesi amacıyla belayla denenmeleridir. Örneğin kişide sebebi anlaşılamayan veya açık bir sebebi olmayan hastalıklar böyledir. Mu'tezilî âlim Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 280/845) bu konuda "İnsanı hastalandıran ya da kötürüm yapan Allah'tır. Hiç kimsenin kendini hasta ve kötürüm yapması mümkün değildir. Ekinlere ve tarlalara gelen musibetler de Allah'tandır. Ancak ekinlere isabet eden kötülük insanlardan kaynaklanıyorsa, Allah bu kötülüklerden beridir."³¹⁴

Allah'ın insana acı ve elem verecek şeyler yaratması insanların maslahat ve faydaları içindir. Bu acı ve elemelerin karşılığını vermesi Allah için vaciptir. Sonuçta bu musibet ve sıkıntılar, insanlar için bir imtihan olmaları bakımından ve Allah'ın ister kâfir ister mümin olsun, bunların karşılığını verecek olmasından dolayı, kötülük değil aksine iyiliktir.³¹⁵ Cahız, insandaki bir şeyden hoşlanma veya hoşlanmama duygusunun fayda ve zarar sağlama yönleriyle bulunduğunu söyler. İnsanın yaratılışında, ihtiyaç duyduğu şeylerden faydalanma, zararlı olan şeylerden kaçınma özelliği bulunur. İnsan hoşlanmadığı şeyle cezanın, hoşlandığı şeyle mükâfatın keyfiyetini anlar.³¹⁶ Aynı zamanda hayvanlar ve çocukların acı çekmesi, insanların bundan ders çıkarması, ibret alması içindir. İnsanların bunlardan ibret alması amacına hizmet etmesi bakımından ve

³¹⁴ Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Albert N. Nader, İdaretü Ma'hedü'l-Edebi'ş-Şarkiyye, Beyrut, 1957, s. 47.

³¹⁵ Arslan, *Mu'tezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2000, s. 111.

³¹⁶ Câhız, Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Baskı, Beyrut, 1969, c. 2, s. 115-116.

ahirette karşılığını görecek olmaları dolayısıyla, insanların bunlardan üzölmeleri ve kaygı duymaları gerekmez.³¹⁷

Mu'tezile'nin engellilik sorununa yaklaşımı da ilâhî adalet prensibi bağlamında olmaktadır. Allah'ın âdil olması ve hikmetli iş yapması, O'nun asla kötölük yapmayacağı, bütün fiillerinin insan için güzel ve faydalı olduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'tan herhangi bir kötölük meydana gelmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın adaletinin bir gereği olarak, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrine sahiptir. Allah'ın yarattıkları için iyiyi ve hikmetli olanı yaratması sebebiyle, engellilik, çeşitli sıkıntı ve belaların sorumlusu Allah değildir. Bilakis bunlardan sorumlu olan insandır. İnsan kendi fiillerinin hem yaratıcısı hem de sorumlusudur.³¹⁸

O halde engellilik kötölük olarak kabul edilebilir mi? İnsan müdahalesinin olmadığı durumlarda meydana gelen musibetlerin kaynağı Tanrı olurken, bunları kötölük olarak nitelendirmemiz mümkün olmamakla birlikte, onların adalet ve hikmete binaen imtihan ilkesi gözetilerek yaratılmıştır.³¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr'a göre yeryüzünde bir eylemin kötü olarak nitelenmesi için şu şartlardan birine sahip olmaması gerekmektedir: Eylemin faydası zararından büyük olursa veya maruz kalınan zarardan daha büyük bir zararı ortadan kaldırıyorrsa, eylemi yapan kişi tarafından hak edilmişse, fayda sağlanması amaçlanıyorsa, sonuçta fayda sağlaması beklentisiyle zarara razı olan bir yetişkine yapıyorsa veya zihinsel erişkinliğe ulaşmayan yahut bakımı konusunda birine ihtiyaç duyan kişilerde gelecekte fayda sağlayacağı, bir zararı def edeceği ihtimali olursa, bu iyi olarak değerlendirilmektedir.³²⁰

³¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. 13, s. 437.

³¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 132-133, 301; Tûsî, Muhammed b. Hasen, *el-İktisâd fî ma yete'allaku bi'l-i'tikâd*, Matbaatü'l-Âdâb, Necef, 1979, s. 89.

³¹⁹ Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, *Kaziyyetü'l-hayr ve's-şer fî'l-fikri'l-İslâmî*, Matbaatü'l-Halebî, 2. Baskı, Kahire, 1981, s. 63-64.

³²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi-t-tevhîd ve'l-adl*, thk. Komisyon, ed-Dârü'l-Mısriyye, Kahire, 1963, c. 13, s. 362.

Mutezilî düşünürler göre, engellilik ve buna benzer sıkıntılar üç şekilde izah edilmektedir. Bunlar insanın kendisinden, başka insanlar ve hayvanlar yüzünden ve Allah'tan kaynaklanmaktadır.

İnsanın kendisinden kaynaklanan engellilik halinde iki durum söz konusudur. Eğer kişinin fayda sağlaması veya kendisinden bir musibeti engelleme amacıyla olduysa, buna Tanrı tarafından mükâfat verilmesi mümkün değildir. Çünkü kişi kendisinden bir zararın def edilmesiyle zaten bir fayda elde etmektedir. Ancak engellilik sebebiyle herhangi bir fayda elde edemiyorsa, Tanrı tarafından mükâfata mazhar olacaktır.³²¹

İnsanın bir başkası yüzünden kendinde engellilik meydana gelmesi durumunda, bundan sorumlu olan kişi Allah'ın koyduğu kurallar doğrultusunda zararı karşılamalıdır. Kâdî Abdülcebâr bu konuda “Bir başkasına zulmeden bir zalime imkân verildikten ve o böyle bir şeyi yapma hususunda engellenmedikten sonra, Tanrı zalim ile mazlum arasında adaleti yerine getirmek zorundadır. Adalet ise ancak zalimden mazlumun hakkını almakla gerçekleşecektir.”³²² Hakların bu dünyada hak sahiplerine tam olarak verilmediği gerçeğinden hareket eden Mu'tezile, bu söylemin ahirete yönelik olduğunu ifade etmektedir.³²³

Mu'tezile, zalim bir kimse tarafından verilen ıstırabın telafi edilmesinin ancak daha büyük bir fayda sağlanması yönüyle mümkün olacağını ifade etmektedir. Bu durum şu örnekle izah edilebilir: Kangrenli hastasının elini kesen doktor, bu zararı tazmin etmeye zorlanamaz. Zira vücudun büyük kısmını etkileyecek kangreni önlemek veya hastanın hayatını kurtarmak için yapılan tedavi, daha büyük bir zararı önleme maksadıyla yapılmıştır.³²⁴ Mu'tezilî düşünceye göre insanlara Allah tarafından verilen

³²¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 489-491, 522, 558.

³²² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 490-493, 530.

³²³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 540.

³²⁴ Heemskerk, T., *Pain and Compensation in Mu'tazilite Doctrine: Abd al-Jabbar's Teaching and Its Adoption by Mankdim and Ibn Mattawayh*, Quickprint, Nijmegen, 1995, s. 137.

üçüncü bir tür engellilik söz konusudur. Bu da hak edilen bir cezanın karşılığı ya da kişi için herhangi bir maslahat taşınması bakımından yaratılmıştır.³²⁵

Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) günahsız kulların, cezai ehliyeti olmayan bebeklerin, çocuklar ve hayvanların başlarına gelen musibet ve kötülüklerin izahı için, bu durumun Tanrı katından bir ceza veya lütuf olarak görülemeyeceğini, bunların o kimseler ve hayvanlar için bir sıkıntı hali olduğunu ifade etmiştir.³²⁶

Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar bu anlayışın tenasüh nazariyesini desteklediğini düşünerek buna karşı çıkmışlardır. Tenasüh inancı önceki yaşamı günah ve isyan içinde geçmiş bir kimsenin sonraki hayatında ıstırap dolu bir yaşama ve kötü bir bedene sahip olacağı fikridir. Aynı şekilde gûnahtan kaçınan ve isyan etmeyen kimse de sağlıklı bir bedene, iyi ve acısız bir hayata sahip olacaktır. Ancak bu anlayış, cezalandırıldığından haberi olmayan insan için Tanrı'nın adaletsiz oluşuna hükmetmesine sebep olacaktır. Ancak Tanrı'nın bu şekilde insanları cezalandırması mükellefiyet fikrine tamamen terstir.³²⁷

Mu'tezilî bazı âlimler çocuklar ve hayvanların acı hissetmediği fikrini ileri sürmüşlerdir.³²⁸ Ancak günümüzde ne kadar küçük yaşta olursa olsun bebekler ve hayvanların da acıyı hissettikleri gerçeği bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbar ise çocukların ve hayvanların acıyı hissettiklerini ve bunun kaynağının Tanrı olduğunu söyler.³²⁹ Çoğunluk Mu'tezilî'ye göre, bebekler, çocuklar ve hayvanların musibetlere maruz kalmasının iki sebebinin olduğunu, bunlardan birisinin lütuf diğerinin ise bu dünyada çekilen acıların karşılığının ahiret mükâfatı olacağı şeklindedir. Bir kısım

³²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 369, 417; Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kavâidu'l-akâid fi't-tevhîd*, thk. Mûsâ Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, Beyrut, 1985, s. 204.

³²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 104-105, 431

³²⁷ Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-firak*, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1972, s. 93.

³²⁸ İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Darü'l-Cîl, Beyrut, 1997, c. 3, s. 290.

³²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 382-383.

Mu'tezilî âlim ise özellikle bebeklerin çektiği acıya dikkat çekerek, bundan başta anne babası olmak üzere diğer insanların sorumlu olduğunu iddia etmişlerdir.³³⁰

Doğuştan gelen engellilik halinin, doğum öncesi, doğum ve doğum sonrasına ait sebeplerden kaynaklandığını söyleyen Mu'tezile, engelli bir bebeğin dünyaya gelişinde anne babasının ya da bir başka kimsenin sorumlu olduğunu ifade eder. İnsanın sağlığına zarar verecek her türlü şeyden kaçınarak, sağlıklı bir bebeğin dünyaya gelmesi için sorumluluğunu yerine getirmesine vurgu yapılmaktadır. Ancak bazı kaynaklarda anne babanın işlediği günahlar sebebiyle bir ceza olarak engelli bir bebeğin dünyaya geldiği de yer almaktadır.³³¹

Mu'tezile Allah tarafından gelen, O'nun izniyle maruz kalınan musibetin, Allah tarafından telafi edileceği fikrini öne sürerek, Allah'ın fiillerinde zulüm olmayacağını ifade etmişlerdir. Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâ'ye (ö. 303/916) göre Allah bu musibetlerin karşılığını ahirette, Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Hâşim'e göre ise bu dünyada da, ahirette de verebilecektir. Boğulan ve yanarak ölen kimse için bu çektiklerinin karşılığı ahirette kendisine verilecektir.³³² Cehennemlik olanlar dahi bu dünyada yaşadıkları musibetlerin karşılığını ahirette alacaklardır. Hak ettiklerine karşılık cezalarının azaltılmasıyla bu mümkün olacaktır. Kâdî Abdülcebâr'a göre, insanlara Allah tarafından ulaşan hastalık, ölüm, felaketler gibi elem verici durumlar bela ve musibetlerdir. Bu musibetler de mihnedir. Yani insanın belalarla denenmesi, imtihan edilmesidir.³³³ Kişi bunları hak etmemiş olduğu için, Allah'ın bunların karşılığını vermesi gerekir.

Nazzâm, bu dünyanın imtihan ve sıkıntılar yurdu olduğundan ve insanın yaratılışında bunun etkisinden bahseder. Ona göre, "cisimlerde bulunan renkler, tatlar

³³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 382-383.

³³¹ Rispler-Chaim, Vardit, *Disability in Islamic Law*, Springer Verlag, Dordrecht, 2007, s. 11.

³³² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 13, s. 520, 526-527; Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, c. 3, s. 289.

³³³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Beyrut, 2012, c. 13, s. 437, 486, 523.

ve kokular, bu hayatta imtihan ve denenmeyi tamamlamak üzere ruhun afeti olan cisme tabiidir. Cennet, sıkıntı ve denenme yeri değildir, nimet ve güzel karşılık yurdudur.”³³⁴

Mu'tezile'nin Tanrı'nın fiillerinde kötülüğün bulunmadığı fikri, O'nun adaletsiz ve hikmetsiz iş yapmayacağı düşüncesiyle temellendirilmiştir. Tanrı kulları için en iyi, en uygun ve en faydalıyı ister, çünkü O'ndan abes herhangi bir iş sadır olmaz. Bu sebeple insanın başına gelen musibetler veya engellilik halinin saymış olduğumuz hikmet ve sebepleri olmaktadır. Mu'tezile'nin birçok problemleri hususta cevaplar aradığı ve bir ahlak metafiziği ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

1.2. İlahi Lütuf Bağlamında İnsanın Sorumluluğu

Mu'tezile'nin Bağdat kolunun kurucusu olan Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) ürettiği lütuf nazariyesi, Allâf ve Nazzâm'ın geliştirdiği aslah düşüncesine karşı bir tez olarak ortaya çıkmıştır.³³⁵ Bu nazariyeyi daha sonra Kâdî Abdülcebâr sistemleştirmiş, problemin çift yönlü oluşuna vurgu yapmıştır. “Lütuf teorisinin hem Allah'ın fiili hem de insanın fiili olmasına bağlı olarak çeşitlenen yapısında, bir taraftan eylem özgürlüğü, teklif, adalet, nübüvvetin varlığı gibi klasik kelâmî konular; diğer taraftan da Allah'ın fiilleri, kötülük problemi gibi özelde Din Felsefesinin de ilgi alanına giren hususlar tartışılmaktadır.”³³⁶

İnsanın Tanrı'yla ilişkisinin niteliğini ortaya koymaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilen lütuf, kaynağını elbette ilahi adalet fikrinden almıştır. Allah'ın bütün fiilleri, hikmet ve adaletten sadır olduğu için lütuf da, bu anlayıştan doğar. Kâdî Abdülcebâr lütfü, insanın iyiyi seçip kötüden sakınmaya yaklaştırdığı şey olarak

³³⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 35.

³³⁵ Gimaret, D., “Mu'tazıla”, *The Encyclopedia of Islâm (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden-New York, 1993, c. 7, s. 785.

³³⁶ Aytepe, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2017, c. 17, sy. 3, s. 241.

tanımlamıştır. Allah'ın fiili olarak³³⁷ lütuf insanın hayra yaklaştırılması, kötüden uzaklaştırılmasıdır. İlahi irade, insanın fiillerinin iyiye yönelmesi ve kötüden sakınması şeklinde icra eder.³³⁸

Lütuf, kişinin seçimini esas almakla birlikte, insanın bütün fiillerini kapsayan bir yöne sahiptir. Kâdî Abdülcebbar lütfü, ahlaki değer olarak nitelenen iyi eylemleri, şer'i değere sahip olan vacip fiilleri, bu fiillere değer atfedilmesini sağlayan mükellefiyeti oluşturan ve bu duruma ahlaki bir nitelik kazandıran insanın özgür seçimine zemin hazırlayan motivasyonun her türü olarak tanımlar. Bu özelliğiyle lütuf, insanın mükellefiyetini esas alan, ancak zorlamayı değil, kolaylık ve ihsanı barındıran bir durum oluşturmaktadır.³³⁹

Mu'tezile açısından kişiyi taate götüren, masiyetten uzaklaştıran bir motivasyon olması bakımından lütuf, insanın sorumluluklarını yerine getirmesini sağlar. Bu durumda insana akletme yetisinin verilmesi, peygamberlerin gönderilmesi ve şeriat birer lütuf olarak kabul edilmektedir.³⁴⁰

Mu'tezile'nin fiilerdeki hüsn ve kubuhun genel itibarıyla zati olarak kabul edilmesi fikri de bu anlayışı destekler niteliktedir. Hangi fiilin iyi hangisinin kötü olduğunun Allah'ın beyanıyla değil, fiillerin kendilerinde olan iyi ve kötü olma özellikleriyle ilişkili olduğu kabul edilmiştir. Bu nedenle onlar Allah'ın emir ve yasağının konusu olmaktadır.³⁴¹ Hüsn ve kubuh'un epistemolojik açıdan akli olması, insanın neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilmesidir. İnsanın her hangi bir dış bilgi olmadan sadece aklıyla ahlaki davranış ortaya koyabilmesi, vahiy bilgisine sahip olmadan değer üretebilen bir varlık olduğunu göstermektedir.³⁴²

³³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Beyrut, 2012, c. 13, s. 47.

³³⁸ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 117.

³³⁹ Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevre*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut, 1988, c. 3, s. 498.

³⁴⁰ AYTEPE, "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", s. 244.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Beyrut, 2012, c. 6, s. 65-66.

³⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 564-565.

Bu durum bizi ahlaki eylemlerin, kendilerine has bir durumdan veya başka bir fiille ilişkisinden ortaya çıktığı fikrine götürmektedir.³⁴³ Mu'tezile'ye göre eylemlerin ahlaki değerlerinin akıl veya vahiy yoluyla belirlenmediği, onlara sadece bilme rolünün verildiği kabul edilmektedir. Kâdî Abdülcebâr aklın ve vahyin fiillerdeki iyi ya da kötü olma değerini keşfettiğini ve ortaya çıkardığını ifade eder. "Allah adâlet ve ihsânı emreder" ve "O, hayâsızlık, kötülük ve zulmü yasaklar"³⁴⁴ âyetlerindeki ifadeler, olumlu ve olumsuz bu değerlerin emir ve yasaktan önce de var olduğunu, vahyin bu durumu insana haber verdiğine işaret etmektedir.³⁴⁵

Mu'tezile'ye göre ahlaki değeri olan davranışlar, yalnızca insanın isteyerek, kendi iradesiyle yapmasıyla mümkündür. Bu sebeple uyuyan kimsenin, delinin ve çocukların davranışları iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez. Aynı şekilde herhangi bir fiile zorlanmayla veya irade hürriyeti kısıtlanarak yapılan davranışlar da ahlaki olarak değerlendirilemez.³⁴⁶ Mu'tezile'nin ahlak teorisine göre, Allah'ın adaleti gereği insan yalnızca hür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerden sorumludur. Bu yönüyle insan kendi fiillerinin yaratıcısı olmaktadır. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması ifadesini kullanan ilk mezhep Mu'tezile'dir. Çünkü Mu'tezile'ye göre insan fiillerinin yaratıcısıdır ve fiiller tüm yönleriyle insana aittir.³⁴⁷

Kâdî Abdülcebâr insanın fiillerinin Allah'a izafe edilemeyeceğini, çünkü insanın fiilleri arasında şer, zulüm ve sefelin olabileceğini ifade eder. Oysa Allah'ın fiillerinin zulüm ve kötülük barındırması mümkün değildir.³⁴⁸ O halde insanların fiillerini Allah yaratmamıştır. Bir kimsenin fiili kendine aittir ve hâdistir. Allah'ın bu fiillerin muhdisi

³⁴³ Arslan, *Mu'tezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, s. 63-64.

³⁴⁴ Nahl, 16/90.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 6/1, s. 113; Arslan, *Mu'tezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, s. 62.

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire, 1963, c. 6/2, s. 19, 191.

³⁴⁷ Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2013, s.,

³⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 231.

olması, o fiillerde kulun gücünün bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu durumda o kimse yaptığı fiillerden sorumlu tutulamaz.³⁴⁹

Mu'tezile'ye göre insan Allah'ın kendisine bağışladığı güç ve iradeyle istediği gibi hür bir şekilde davranır. Eğer insan hür iradesiyle seçim yapma imkânına sahip olmasaydı ondan teklifin düşmesi gerekirdi. Hâlbuki hür iradenin varlığını şu üç şey göstermektedir. Teklif, va'd ve vaîd.

- a) İnsanların fiillerini eğer Allah yaratmış olsaydı, o halde teklifin bir anlamı olmayacaktı. Çünkü teklif, talep etme manasına gelmektedir. Talep ise birinden bir şeyi yapmasını istemek demektir. İnsanların ahirette verecekleri hesabın önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kulların fiillerinin Allah tarafında yaratılmış olması ise, ahirette bu fiillerden sorumlu olmayı imkânsız hale getirmektedir. İnsanın yaptığı iyilikler sebebiyle mükâfat, kötülükler sebebiyle ceza görmesi, o fiillerin halikinin kendisi olduğunu gösterir.
- b) İnsanlara ait fiillerin yaratıcısının Allah olması durumunda, peygamberlerin gönderilmesinin insana herhangi bir faydası olmamaktadır. Peygamberlerin insanları iyiye ve doğruya çağırımları, ancak onlarda hür iradeleri olmasıyla mümkün olmaktadır. Her fiil, her seçim Allah tarafından belirlendiyse peygamberlerin gönderilmesine gerek olmazdı.
- c) Allah'tan zulüm, haksızlık veya haddi aşma gibi şeyler sadır olamaz. Ancak insan davranışları zulüm, yalan, küfür, haksızlık gibi nitelikler taşıyabilir. Şayet insanın fiilleri Tanrı tarafından yaratılsaydı, bu durumda kötü şeylerin de yaratıcısı Tanrı olurdu. Hâlbuki Allah'ın kötü olan fiillerin yaratıcısı olması caiz değildir. Aynı zamanda Allah'ın bu kötü fiilleri yaratması, onları bu fiillere

³⁴⁹ Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 91.

mecbur tutması ve sonrasında kullarını bu fiiller yüzünden cezalandırması mümkün değildir.³⁵⁰

Mu'tezilî âlimler “insanın hür ve sorumlu bir varlık oluşunu insanın teklif kapasitesi veya imkânı çerçevesinde değerlendirirler. Sorumluluğun şartı olan insan hürriyetinin temelinde ise teklife muhatap olabilme imkânının bulunduğunu kabul ederler. Bir yaratıcının varlık ve birliğini düşünebilecek kapasitede yaratılmış, kendi varlığına ulaşma ve üstelik buyruklarını yerine getirme noktasında sorumlu tutulmuş olan insanın, ezeli bir belirlenme altında mücbir olduğunu savunmak akıl ilkeleriyle uyuşmamaktadır. Bu nedenle Mu'tezile felsefesinde Allah adil olduğundan, yapamayacakları bir şeyi kullarına yükleyerek onlara asla zulmetmez. İnsanın sorumluluk alanı ile ahlaklılık birbiriyle asla çelişmemesi gereken iki durumdur. İnsanın özgür iradesi dışında gelişen kişisel ve doğal durumlar insanın sorumluluk alanının dışındadır.”³⁵¹

Mu'tezile Allah'ın insanları yaratmasında iki gaye olduğunu ifade eder. Buna göre birincisi insanların Allah'a kulluk etmeleri diğeri ise Allah'ın onları iyilik olarak faydalandırmasıdır.³⁵² Mu'tezile ıstılahında *tefaddul*, insanın yaratılış gayesini izah etmesi bakımından önemli bir kavramdır.³⁵³ Mu'tezilî düşünce sisteminde *tefaddul*, başkasına faydalı olacak bir şeyin, herhangi bir mecburiyet ve zorlanma olmadan yapılması ve insanın yaratılmasının hikmeti olarak tanımlanmıştır. Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın insanı yaratmasının sebebi olarak ona ikram ve ihsanda bulunmak istemesi

³⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 231, 411-417.

³⁵¹ Sinanoğlu, Abdulhamit, “Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 1, sy. 1, s. 73.

³⁵² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Beyrut, 2012, c. 11, s. 134.

³⁵³ Arslan, “Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2017, c. 8, sy. 2, s. 32.

olduğunu söyler. Elbette bu ancak kişinin sorumlu tutulmasıyla yani mükellefiyetle mümkün olmaktadır.³⁵⁴

Mu'tezile, insanın teklifle sorumlu tutulmasını şu şekilde izah etmiştir: "Teklif, zorlama sınırına varmayan bir külfetle birlikte, yaptığında kendisi için bir fayda, yapmadığında ise bir zarar bulunan yükümlülüklerini mükellefe bildirmektir."³⁵⁵ Bu izaha göre kişi neyin fayda neyin zarar olduğunu bildiği andan itibaren sorumludur, ayrıca bir emrin gelmesi gerekmez. Teklifin gayesi insanın övüleceği, yüksek mertebelere ulaşmasını sağlayacak davranışlarda bulunması, kötü olan ve yerilmeyi gerektiren davranışlardan uzak durmasıdır.³⁵⁶ Bu gayeyi sağlayacak tekvini şartlar insanda bulunmaktadır. Tekvini şartlar, insanın yaratıcısını bulma yatkınlığıyla yaratılması ve ondaki bu fitri eğilimi ortaya çıkarmasını sağlayan bir düzende olmasıdır.³⁵⁷

Bu noktada Mu'tezilî âlimler, Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef kılıp kılmayacağını tartışmışlardır. "*Teklîf-i mâ lâ yutâk*" olarak kavramlaştırılan bu anlayışa göre insanın gücünün üstünde bir şeyle sorumlu tutulması mümkün değildir. Yükümlülük şartları, Allah'ın isteklerinin aklen tahammül edilebilir olmasını gerektirir. Aksi takdirde Allah, kulu için adaletsiz bir iş yapmış olacaktır.³⁵⁸ "Bir fiili yapabilmek için, insanda onu gerçekleştirmeye yarayacak soyut ve somut vasıtaların bulunması gerekir. Soyut vasıtalar; akıl, irade, ihtiyar ve kudret gibi şeylerdir. Somut olanlar ise, kişinin organlarının sağlıklı olması, sıhhat ve selamette olmasıdır. Bunlardan yoksun olan kimseye teklif edilmesi akıl dışıdır. Ayrıca kudretin, fiilden önce olması gerekir. Eğer kudret fiilden önce olmasaydı, vaktinden önce yapması gereken görevi bilmeyen mükellefin buna imkânı olmaz ve fiili

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Beyrut, 2012, c. 11, s. 99.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmi, Darü'l-Mısriyye, Kahire, t.y., s. 11.

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 510.

³⁵⁷ AYTEPE, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi", s. 98.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Beyrut, 2012, c. 16, s. 156.

gerçekleştirmesi gereken vakitte bu görevini yapmak niyetiyle bu işi yapmaya yönelmezdi. Böyle olunca da, insana güç yetiremediği bir şey teklif edilmiş olurdu.”³⁵⁹

Mu'tezile teklifin güç yetirilebilecek şeyler hususundaki fikrini, ilahi lütufla ilişkilendirir. İnsana akıl vermek, kendi fiillerini yapacak kudreti yaratmak, kötülükten kaçarak iyiye yönelmeyi sağlayacak delilleri göstermek, lütuftur.³⁶⁰ Peygamberler ve şariatlar göndermek de ilahi bir lütuftur. Mu'tezile, âyetlerden deliller getirmek suretiyle ilahi lütfun insanın sorumluluğuna etkisini ortaya koymaktadır. Nitekim âyette şöyle buyrulmaktadır: “Allah'ın üzerinizdeki lütuf (fadl) ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız.”³⁶¹ Kâdî Abdülcebâr'ın Allah'ın lütfuna delil olarak gösterdiği bu âyette, eğer O'nun lütfu olmasaydı, çok az kimse hariç insanların büyük çoğunluğunun şeytana uyacağını ifade etmektedir. Ancak Allah'ın lütfu ve kullarına merhameti dolayısıyla, yanlış yapma ihtimali olan insanlar şeytana uymayarak yanlışlarından dönmüşlerdir.³⁶²

Allah'ın lütfuna rağmen insanların inanıp inanmamalarının kendi iradelerine bağlı olması ise teklifin bir gereğidir. “Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları, âyetlerimden yüz çevirteceğim. Onlar bütün âyetleri görseler yine de inanmazlar; doğru yolu görseler, yol olarak benimsemezler, azgınlık yolunu görseler, hemen onu yol edinirler. Bu, onların mucizelerimizi yalan saymaları ve onlardan habersiz görünmelerinden ileri gelir”³⁶³ âyeti Mu'tezile'nin bu duruma getirdiği delildir. İnsanların imanını Allah'ın herhangi bir dileme ve zorlamayla mümkün kılmayacağını

³⁵⁹ Duğaym, *Felsefetü'l-kuder fi'l-fikri'l-Mu'tezile*, Dârü't-Tenvîr, 2. Baskı, Beyrut, 1985, s. 228.

³⁶⁰ Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Baskı, Kahire, 2004, c. 2, s. 205.

³⁶¹ Nisâ, 4/83.

³⁶² Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Dârü't-Türâs, Kahire, 1969, c. 1, s. 200.

³⁶³ A'râf, 7/146.

ifade eden bu ve benzeri âyetler,³⁶⁴ insan fiillerinin hür oluşuna da vurgu yapmaktadır.³⁶⁵

Mu'tezile'nin insanın hür iradesini ve fiillerindeki bağımsızlığını temele koyan insan anlayışı ve bunun karşısında kuluna ahlaki davranışı kendine vacip kılan adil Tanrı anlayışı, bir dünya görüşü olarak, anlamlı bir hayatı gerekli görmektedir. Denenme bu anlamlı hayatın temelinde yer almakta, insanı ilahi fiillerdeki gayeyi anlamaya yöneltmektedir. Tanrı'nın insanı ve âlemi belirli nitelikler vererek yaratmış olmasında da ilahi bir gaye mevcuttur. Çünkü gayesiz iş yapması kötü olacağından, Tanrı gayesiz bir iş yapmaz. Tanrı, salt iyidir ve sadece iyiyi yapar.³⁶⁶

Mu'tezile'nin insan algısı metafiziksel değil, mükellefiyet bağlamındadır. İnsandan meydana gelen fiilleri de bu çerçevede değerlendirmiş, ilahi adalet karşısında bireysel hürriyeti ortaya koymaya çalışmıştır. Onun felsefesinde insanın, zor altında ezilip kalmış bir varlığı değil, etkin ve dinamik bir varlığı temsil ettiğini söylemek mümkündür.³⁶⁷

2. Mutlak İradeci Tanrı Tasavvuru ile Müdahale Edilemez Bir Âlem ve İmtihan Anlayışı

Tanrı-âlem ve insan ilişkisini, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinden temellendiren Eş'arî, bu yolla Tanrı'nın mutlaklığını ortaya koymaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin "mutlak adil Tanrı" anlayışına bir itiraz olarak doğan, "mutlak kudret sahibi Tanrı" anlayışı, her türlü insan ürünü olgunun bu yolla açıklanmasına sebep olmuştur. İnsanın dünya hayatında yaşadığı her olumsuzluğu, mutlak kadir Tanrı'nın bir dilemesi olarak kabul etmesine yol açmıştır. Mu'tezile'nin Allah'ın aslahı kendine vacip

³⁶⁴ Mü'minûn, 23/75; Bakara, 2/145.

³⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Beyrut, 2012, c. 13, s. 187.

³⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 345.

³⁶⁷ Sinanoğlu, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", *Yüüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 3, s. 308.

kılması fikriyle, Tanrı'dan alınan kontrolün bu yolla, O'na tekrar kazandırılması amaçlanmıştır. Allah'ın bilgi ve iradesini mutlaklaştıran bu anlayış, insanı yaşamda pasifize etmiş, bireysel sorumluluğun göz ardı edilmesine sebep olmuştur. İnsanın âlemle ve Tanrıyla ilişkisinde, ona herhangi bir irade vermeyen Eş'arî bakış açısında, insan yine de yaptıklarından sorumlu tutulmaktadır. İnsanlar için âleme müdahalesi ve mülkünde dilediğini yapma otoritesiyle Tanrı, anlaşılabilir ve öngörülemez bir dünya yaratmış olmaktadır. Bu durum Tanrı ve insan arasındaki bağları zedeleyip, zayıflatmıştır.³⁶⁸

İlk dönem Eş'arî âlimler, Allah'ın fiillerinde herhangi bir hikmet, maslahat ya da gaye gibi bir nedenin var olmayacağını savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ın yaratması vücup değil ihsan ve ikramdır. Allah'ın fiillerinde bir gayenin bulunması fikri, O'nun gücünü ve otoritesini sınırlandıracağı için, böyle bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple Tanrı'nın fiillerinde bir illet ve gaye bulunmaz.³⁶⁹

Allah'ın mutlak bilgi ve kudretini düşünce sisteminin temelini koyan Eş'arî, tabiatta işleyen yasalarda sebep sonuç ilişkisini yok sayan bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Allah'ın insanla olan ilişkisini mutlak kudret üzerine konumlandırmak, kader, insanın özgürlüğü ve hayır-şer gibi konuları da bu bağlamda değerlendirmeye yol açmıştır.³⁷⁰ Özellikle insanın fiillerinin kesb teorisiyle açıklanması, bireysel sorumluluğun yok sayılması anlamına gelmiştir.

Eş'arî âlimlerin bu düşüncelerinin bir sonucu olarak, insan pasif bir teslimiyet anlayışına itilmiş, Allah'ın bilgisi ve iradesi mutlaklaştırılmıştır. Her türlü tedbire

³⁶⁸ Evkuran, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik -İslam Kelâmında Ahlâk Problemi-*, Araştırma Yay., Ankara, 2013, s. 59.

³⁶⁹ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü-Makâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 140-141.

³⁷⁰ Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Sakarya, 2005, s. 117-140.

başvurup, aktif bir teslimiyeti öngörmek kabul görmemiştir. Bu sebeple insanın özgür iradesi ve gücünden söz edilmesi mümkün değildir.

Eş'arî'nin, "mutlak mürid ve tam mâlik Tanrı" tasavvuru, Tanrıyla ilgili bir takım nitelikleri ortaya çıkarmıştır. Buna göre Allah'ın kullarını mükellef tutmaması mümkün olduğu gibi, onları güç yetmeyecek şeylerle mükellef tutması da mümkündür. Aynı zamanda insanları herhangi bir suç ya da karşılık olmaksızın cezalandırması veya onlara elem vermesi de imkân dâhilindedir. Allah kulları için en iyiyi yaratmak zorunda olmadığı gibi kullarının itaatini mükâfatlandırmak ve isyanlarını cezalandırmak zorunda da değildir.³⁷¹

Eş'arî düşünceye göre Allah'ın ahirette çocukları cezalandırması da caizdir. O'nun böyle yapması adaletine aykırı olmadığı gibi, sınırlı bir suç karşısında sonsuz bir azap vermesi de mümkündür. Allah'ın müminleri cezalandırıp cehenneme sokması, kâfirleri cennete sokması kabih bir fiil olarak kabul edilmez.³⁷² Kendisi için hiçbir kural ve sınır olmayan mutlak malik olan Allah anlayışına göre, O ne yaparsa yapsın, mülkünde dilediğini yapması kötü değildir. Bir işin kötü olarak nitelenmesi için insanın yasaklanan ve sınırı konulan bir hususta eylemde bulunması gerekir.³⁷³

Büyük çoğunluk Eş'arî âlimine göre hüsün ve kubuh şeriatla belirlenmiş olup akıl bunları anlamaktan acizdir. İyi ve kötüyü Tanrı'nın iradesi belirlemektedir. Fiiller zatlarındaki özelliklerden dolayı iyi ya da kötü olarak nitelendirilmezler. Bilakis

³⁷¹ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İnsâf Ramadân, Dârü Kuteybe li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 2003, s. 119; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. ve trc. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2016, s. 137; Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 117.

³⁷² Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, haz. Hamûde Ğarâbe, Matbaatü Mısır, Kahire 1955, s. 116-117; Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a: Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 128-129; Ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 115-116; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul, 2015, s. 97.

³⁷³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 117.

fiillerdeki iyilik ya da kötülük Allah'ın o konudaki hitabına bağlıdır. Allah'ın emrettiği her şey iyi iken, nehyettiği şeyler de kötüdür. Bu anlayışa göre vahiy kendisine ulaşmayan kimsenin iyi ya da kötüyü bilmesi mümkün değildir.³⁷⁴

Eş'arîler'in Allah'ın mutlak ilim ve mutlak kudret sıfatları bağlamında oluşturdukları uluhiyyet anlayışı, imtihan olgusuna bakışı da bu yöndedir. Allah'ın insan ve âlemle ilişkisini anlamada insanı etkisiz hale getirerek, kâinata işleyen yasaları göz ardı etmişlerdir.³⁷⁵ Bu sebeple insan için âlem, anlaşılması mümkün olmaktan çıkmış, insanın özgür iradesiyle âlemde işleyen yasalara göre eylemde bulunması imkânsız kılınmıştır.

2.1. İlahi Bilgi Bağlamında İnsanın Sorumluluğu

Eş'arî düşünce sisteminin dayandığı ve Allah'ın bütün sıfatlarının kendisine bağlı olduğu sıfat, Allah'ın ilim sıfatıdır. Allah'ın yaratması, iradesi ve kudreti, O'nun ilim sıfatıyla doğrudan ilişkilidir. Eş'arî kelimciler bilgiyi, kadim bilgi ve hâdis bilgi olarak ikiye ayırırlar. Kadim bilgi, ilahi bilgi anlamına gelmektedir. Sadece Tanrı'ya ait olan bu bilgi ezeldir ve her türlü bilgiden farklı bir bilgi türüne işaret etmektedir. Hâdis bilgi ise Allah dışındaki varlıkların elde ettiği zaruri ve istidlali bilgiyi kapsamaktadır.³⁷⁶ Eş'arî'ye göre zaruri bilgi, idrak edilen şeylerin varlığına, insanın kendisine ve tevatürle gelen haberlere dair bilgilerdir.³⁷⁷

Eş'arîler Allah'ın ezeli bilgisini, her şeye ait olmuş, olan ve olacak şeyleri ezeli ve ebedi olarak bilmesi şeklinde tarif ederler. Tanrı'nın bilmesi ise tam bir mutlaklığı

³⁷⁴ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi'as-Sekafiyye, Beyrut, 1986, s. 128, 138; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazim ed-Dib, Dârü'l-Ensâr, Kahire, t.y., s. 86-87; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 132.

³⁷⁵ Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Vezaretü'l-Evkâf, Kahire, 1971, s. 49.

³⁷⁶ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 26.

³⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 248.

ifade eder. Tanrı bilgisinin mutlaklığı ise onun sınırsız koşulsuz ve sonsuz olduğu anlamına gelmektedir. Tanrı'nın bilgisi bu sebeple var olan her şeyi bütün ayrıntılarıyla kapsamaktadır.³⁷⁸

Eş'arî kelimcılara göre insanın fiilleri de ilahi bilgiye bağlıdır. Evrende hâdis olarak nitelendirilebilecek her türlü bilgi Allah'ın bilmesiyledir. Allah'ın bilmesi ise insana ait fiillerin önceden belirlenmesi anlamına gelmektedir. Her şeyin ezeli bir plan çerçevesinde gelişiyor olması, insanın bu alanda etkisini sıfırlamaktadır. Zira Eş'arî bilgi sisteminde insan ve insanla ilgili her şey, kevnî olarak nitelendirilir. Bu yüzde insanın diğer varlıklardan farkı yoktur.³⁷⁹

İlahi bilginin mutlaklaştırılması, olan ve olacak her şeye Allah'ın müdahalesini ortadan kaldırmakla beraber O'nu atıl bir konuma itmektir. Aynı şekilde insanın tüm eylemlerine yönelik bir ön belirleme, mükellef kılınmanın temel zorunluluğu olan özgür iradeyi yok saymaktadır. İnsanın bu sebeple kendisi için önceden belirlenen durumların dışına çıkması mümkün değildir.³⁸⁰ O halde insan yaptıklarından nasıl sorumlu tutulabilir?

Eş'arî kelamında Tanrı anlayışının temelindeki mutlak bilgi, Allah'ın yüceliğini göstermek ve O'nu her türlü eksiklikten münezzehten kılmak şeklinde bir amaçla açıklanmıştır. Ancak bu anlayış Tanrı'nın âleme ve insana müdahalesini dinamik bir formdan çıkarmış, O'nu sınırlılığa mahkûm etmiştir.

Eş'arîlik açısından önemli olan, ilâhî bilginin her durumda Tanrının mutlaklığına uygun şekilde kurgulanmış olmasıdır. Çünkü bir fiili yapmaya muktedir olan kimse, o şeyin hangi vakitte gerçekleşeceğine de karar vermektedir. Kıyamet, diriliş ve ahirete

³⁷⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 65-66.

³⁷⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 24 vd.; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 44-45.; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 311.

³⁸⁰ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1988, s. 153-154.

yönelik bilgilerin, gerçekleşmedikleri halde Allah'tan gelmesi, O'nun bu bilgiye ezelde sahip olması anlamına gelmektedir.³⁸¹

Allah'ın irade sıfatını ilim sıfatına bağlı olarak değerlendiren Eş'arî, ilahi bilginin mutlaklaştırılmasıyla mutlak kadir bir Tanrı anlayışının oluşmasını sağlamıştır. Tanrı'nın bir şeyi bilmesi, O'nu irade etmesi anlamına gelmektedir ki; mülkünde dilediğini yapan Tanrı'nın fiilleri, insanın anlayabileceği bir hikmeti barındırmamaktadır.

2.2. Mutlak Kudrete Taalluk Eden İnsan Fiilleri

Eş'arî düşünce sistemini belirleyen önemli hususlardan biri de Allah'ın iradesinin mutlak ve ezeli oluşudur. İlahi iradeyi, ilahi bilgiye taalluku bağlamında ele alan Eş'arî, Allah'ın mutlak iradesinin her şeyin üstünde olduğunu ve her şeyi kapsadığını savunur. Herhangi bir şeyin olması O'nun dilemesine göre, herhangi bir şeyin olmaması da yine O'nun dilemesine göredir. Bu sebeple âlemde var olan her şey O'nun iradesinden sadır olur. İyi-kötü, fayda veya zarar gibi insan fiillerine ahlaki bir anlam yükleyen değerler, Tanrı'nın iradesine bağlıdır.³⁸² Eş'arî'ye göre, Allah'ın irade etmediği bir şeyi yaratmasının düşünülmesi mümkün değildir. Allah'ın irade etmediği bir şeyin gerçekleşmesi, unutmaya ve acizlik olacağından, bu da mümkün değildir. Allah bunlardan münezzehtir.³⁸³

Eş'arî kelamcılara göre ilahi irade, mutlak olduğu ve her şeyi kapsadığı için, yeryüzünde iyi ya da kötü her şey Allah'ın belirlemesi ile olur. İnanan kimsenin imanı ve kâfirin küfrü Allah'ın iradesiyledir.³⁸⁴ Eş'arî'lere göre Allah'ın kötüyü irade etmesiyle, onu emretmesi aynı anlama gelmez. Kâfirin inkârını irade etmiş ancak bunu

³⁸¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 66-67.

³⁸² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 117. vd.; *el-Lüma'*, s. 24.

³⁸³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s.27-29.

³⁸⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 124-125.

nehyetmiştir.³⁸⁵ İlahi bir sübjektivizm anlayışını benimseyen Eş'arî âlimler, iyiliği ve kötülüğü tamamen vahye dayandırmışlardır.³⁸⁶ Bu durum insanın anlayabileceğinin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Yalan söylemenin, adam öldürmenin ve hırsızlık yapmanın ahlaken kötü olması, bunların vahiyle kötü olarak belirtilmeleri sebebiyledir. Eğer ilahi irade bunlara kötü demese bu fiiller iyi olabilirdi.

Eş'arî'ye göre kötülük, insanlar için geçerli olmakla birlikte herhangi bir şeye kötü denmesinin sebebi o konuda konulan sınırların insanı aşmış olmasıdır. Yalanın kötü olması, Allah'ın o konuda bir yasak belirlemiş olmasından dolayıdır. Eğer Allah, yalanın iyi ve güzel bir davranış olduğunu ve onu yapmayı emretseydi, o halde yalan kötü olmayacaktı.³⁸⁷ Eş'arî'ye göre eylemin ahlaki değerini belirleyen şey Allah'ın şeriatıdır. Eş'arî kelamcısı Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) bu konuda, iyinin ve kötünün eylemin kendisinde bulunan bir özellik olmadığını, şeriatın bunu bildirmeyip aksine iyinin ve kötünün değerini belirleyen şey olduğunu söyler. Bu sebeple akıl, varlıkların ve olayların ahlaki değeri hakkında hüküm veremez.³⁸⁸ Netice olarak Eş'arî'ye göre her şey ilahi iradeye bağlı olarak hüküm kazanır. Ahlaki değerlerin belirleyicisi de ilahi iradedir. Allah'ın fiillerinin iyi ve adil olarak nitelenmesi Allah'ın iradesinden sadır olmalarındandır. “Allah adâlet gibi nesnel ve objektif bir değere uyduğu için değil, ama kendi mülkünde mutlak irâde ve kudreti ile dilediğini yapma hakkı olduğu için âdildir.”³⁸⁹

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) kudret kavramının nispet edildiği varlığa göre anlam kazandığını belirtir ve Allah için kudretin “dilediğini eksiksiz ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapan” anlamına geldiğini söyler. Bu manada bir

³⁸⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 124-125; *el-Lüma'*, s. 27.

³⁸⁶ Hourani, George Fadlo, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford University Press, London, 1971, s. 55.

³⁸⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 117.

³⁸⁸ Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 323.

³⁸⁹ Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Nesnellîği ve Öznellîği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik”, *Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2016, y. 9, c. 9, sy. 17, s. 16.

niteleme yalnızca Allah'tan her türlü aciziyeti kaldırmak için kullanılır.³⁹⁰ Eş'arî kelimcileri, Allah'ın kudret sıfatını da ilim ve irade gibi mutlaklaştırarak, irade edilen her şeyin O'nun kadim kudretiyle meydana geldiğini ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre insanın fiilleri sonradan yaratılan birer arazdır. İnsanın kendi fiillerini yaratmaya gücü yoktur.³⁹¹

Eş'arî kelamında insanın fiilleriyle ilgili kesb nazariyesi ortaya konmuştur. Kesb, insanın kendi fiillerindeki gücünü ve etkisini açıklayan Eş'arî düşünce sistemine ait bir izah olmuştur. Eş'arî, “kesb”in insanın eylemde bulunabilmesi için gereken bir güç olduğunu ve bu gücün eylemle birlikte yaratıldığını şu şekilde ifade etmiştir:

“Bana göre gerçekte iktisabın mânâsı bir şeyin hâdis bir kudretle meydana gelmesidir. O şey, kudretiyle meydana gelen kimse için kesb olmaktadır.”³⁹²

İnsanların bir fiili işleme gücüne yani istitaata sahip olduklarını ancak bu gücün yalnızca kesb için bir araç olduğunu öne sürmektedir.³⁹³ Eş'arî, “Biz ancak Allah'ın bizim istememizi istediği şeyi isteyebiliriz”³⁹⁴ ifadesini “Siz dileyemezsiniz ancak Allah diler”³⁹⁵ âyetiyle delillendirmeye çalışır. Bu âyetten yola çıkarak, Allah'ın insanın her eylemi için ayrı bir irade yarattığını söylemektedir. Eş'arî'ye göre istitaat, o fiilden önce veya sonra değildir, ancak fiille birlikte. Bir istitaat tek bir fiil için geçerli olup, o fiilin zıttı için geçerli değildir. Yani insanın tek bir istitaat ile iman etmesi ya da inkâr etmesi mümkün değildir. İman edebilmesi için iman istitaatı, inkâr etmesi için ayrı istitaat gerekir.³⁹⁶

³⁹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 825.

³⁹¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 54-55; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 325.

³⁹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-mûsâllîn*, tsh. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980, s. 543.

³⁹³ İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 149.

³⁹⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 108.

³⁹⁵ İnsân, 76/30.

³⁹⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 136.

Eş'arî âlimler, Allah'ın kudretinin mutlak olması sebebiyle zulüm de yapabileceğini söylerler. Ancak Allah'ın kudretinin zulme taalluk etmesi, Allah'ı zalim yapmaz; ancak fiilin taalluk ettiği kişiyi zalim yapar.³⁹⁷ Yani zulmü Allah yaratmış olsa da, zulümden sorumlu olan fiilin müktesibidir. Allah'ın zulmü yaratmış olması, O'nun zulüm yaptığı manasına gelmez. Eş'arî'ye göre Allah bir şeriata tabi değildir. Bu sebeple insan için geçerli olan ahlaki değerlerin Allah için de geçerli olması düşünülemez. Zulüm ve kötülük insan için geçerli kavramlar olup, Allah için kötülükten söz etmek mümkün değildir. Örneğin ergenlik çağına gelmeyen çocukların bu dünyada da ahirette de azap görmeleri zulüm değil aksine adalettir.³⁹⁸

Eş'arî kelamının temelindeki mutlak kudret anlayışı, Tanrı'ya mülkünde dilediğini yapma özgürlüğü verme pahasına, insanın özgürlüğünü sınırlayarak onun sorumluluğunu artırmıştır. Eş'arî kelamında, herhangi bir konuda yeterliliğe sahip olmayan kimsenin o işten sorumlu tutulması mümkündür. “*Teklîf-i mâ lâ yutâk*” olarak formüle edilen bu durum, insanın gücü ve kapasitesini aşan şeylerden de sorumlu tutulabileceğini göstermektedir. Onlara göre, insanların güçlerinin üstündeki bir şeyle sorumlu tutulması caizdir.³⁹⁹ Bu anlayış, Allah'ın dilediğini yapan, yegâne güce sahip olan, mutlak anlamda özgür bir kudret sahibi⁴⁰⁰ olması fikrinden hareketle doğmaktadır. İnsanlar ise Allah'ın verdiği güç ve iradeyle hareket etmekte, fiillerinde herhangi bir amaca matuf olmayan, tamamen özgür olan Allah'ın teklifine boyun eğmek durumundadırlar. Allah'ın adaleti mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasıdır.⁴⁰¹

Eş'arî düşünce sisteminde hastalık, engellilik gibi musibetler de bu kapsamda değerlendirilmiştir. İnsanın sahip olduğu akıl, Allah'ın fiillerindeki sebebi anlamaya

³⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 148.

³⁹⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 114.

³⁹⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 133; *el-Lüma'*, s. 58-59, 68; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 332-333; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 177.

⁴⁰⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 119-120.

⁴⁰¹ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 1971, s. 136.

yeterli olmadığı için, âlemde meydana gelen hadiselerin nedenlerini anlama çabası faydasızdır. Bu durum ayrıca Allah'ın fiillerini yargılamak anlamına geleceğinden, kötülük olarak görülen şeylerin hikmetlerini araştırmamak gerekir. Eş'arî bu konudaki bakış açısını şu ifadelerle ortaya koyar:

“Biz Allah'ın kudret sahibi olduğunu iddia ediyoruz. Nitekim o “Âd kavmi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamış, ‘bizden daha güçlü kim var?’ demişlerdi. Onlar, kendilerini yaratan Allah'ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Onlar bizim âyetlerimizi inkâr ediyorlardı” (Fussilet 41/15) âyetiyle bunu haber vermektedir. Yeryüzünde ne iyi ne de kötü vardır. Tanrı'nın irade ettiği şeyi koruduğunu ve eşyanın O'nun iradesiyle var olduğunu ve hiç bir kimsenin Tanrı'nın o fiili yapmasına neden oluncaya kadar herhangi bir şey yapma kapasitesine sahip olmadığını ve ne Tanrı'dan bağımsız ne de Tanrı'nın bilgisinin ötesine geçebileceğimizi iddia ediyoruz. Allah dışında hiçbir yaratıcı yoktur ve insanların eylemleri Tanrı tarafından yaratılmakta ve hükme bağlanmaktadır. Nitekim Allah Kur'ân'da “Oysa Allah sizi de, yaptığımız şeyleri de yaratmıştır (Sâffât, 37/96)” âyetiyle hem insanları hem fiillerini yaratanın kendisi olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla insanın hiçbir şey yaratmaya gücü yoktur. Bununla birlikte kendisi yaratılmıştır. İnsanoğlu Allah'ın irade ettiği şey dışında faydalı ve zararlı olan şeye karar veremez. İşlerimizi Allah'a teslim etmeli ve O'na bütün ihtiyacımızı ve bağlılığımızı bildirmeliyiz.”⁴⁰²

Yukarıdaki ifadeler Eş'arî'ye göre her türlü musibetin, iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu göstermektedir. Allah'ın engellilik, hastalık gibi musibetleri neden yarattığının bilinmesi mümkün olmadığı gibi, bunların

⁴⁰² Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Dârü'l-Ensâr, Kahire, 1973, c. 2, s. 23-24, 148-149.

nedenerini sormak ve araştırmak da isyan etmek gibidir. Allah mülkünde dilediğini yapabilir, bunların altında yatan sebepleri insan aklının kavraması mümkün değildir.⁴⁰³

Eş'arî âlimlerin çoğunluğuna göre, Allah'ın fiilleri ve hükümleri, herhangi bir amaç veya insanların maslahatını gözetmek zorunda değildir. Çünkü Allah'ın fiillerinde herhangi amaç ve gayenin olması, O'nun eksikliğine işaret eder. Hâlbuki Allah her türlü eksiklikten münezzehtir.⁴⁰⁴ Allah'ın bütün fiillerini hikmetle ilişkilendirmekten kaçınarak, ilahi hikmeti ilahi kudret gibi mutlaklaştırmışlardır. Böylece ilahi hikmet her türlü belirlemenin üstündedir.⁴⁰⁵ Hikmet, insanların faydasına olması bakımından değil, Allah'ın ilahi bilgi ve kudreti bakımından izah edilebilir. Bu da insanın anlayabileceğinin üzerinde bir bilgidir.⁴⁰⁶

Eş'arî, Allah'ın fiillerinde gaye olmasının, O'nun işlerinde hikmetin bir ilke olarak kabul edilmesinin karşısında durur. Ve buna şu şekilde itiraz eder:

1. Bir fiilin hikmetini anlamaya çalışmak, onun sebebini sormak demektir. Allah'ın fiillerinin bir nedene dayanması, başka bir sebep ve hikmeti beraberinde getirir. Bu durum sonsuza kadar süreceğinden ve bu da teselsül olacağından batıldır.
2. Eş'arî ilahi fiillerde hikmetin zorunluluğu getireceğini öne sürmüştür. Allah'ın fiillerini bir hikmete binaen yapması, varlığu yokluğundan yararlı bir durumu ortaya çıkaracaktır. Bu ise fiilin yapılması hususunda Allah'a vücubiyet atfetmek manasına gelecektir. Böyle bir durum ise Allah için söz konusu değildir.

⁴⁰³ Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, thk. Abdullah şakir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Dımaşk, 1988, c. 1, s. 268.

⁴⁰⁴ Fahreddin Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü Dârü't-Türâs, Kâhire, 1991, s. 483; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 127-128.

⁴⁰⁵ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 230.

⁴⁰⁶ Fakhry, Majid, "Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eş'arîler", çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 9, s. 322.

3. Eş'arî, hikmeti ortaya koyan sebebin hâdis oluşu üzerinde durmuştur. Sebebin Allah'ın zatıyla birlikte bulunması, zatın hâdise neden olacağı anlamına geleceğinden, bu durum batıldır. Sebebin Allah'ın zatından ayrı olduğunu düşündüğümüz takdirde ise, sebebin Allah'tan daha mükemmel olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü Allah fiili o sebep uğruna yapmıştır.⁴⁰⁷

Eş'arî kelamcılarının ilahi fiiller ve hikmet konusundaki görüşlerinin etkisini, dünyadaki acı ve ıstırapları açıklama hususunda görüyoruz. Onlara göre acılar ve lezzetler başka birinin değil, Allah'ın fiili olarak meydana gelmektedirler. İster sebepsiz olarak meydana gelsin, ister ceza maksadıyla, bu yine de Allah için güzeldir.⁴⁰⁸ Allah fiillerinde kullarının maslahatını gözetmek zorunda olmadığı gibi, verdiği azabın karşılığını da vermek zorunda değildir. “Eş'arîliğe göre, Allah, insanlara, ne bizzat onların yararı için ne gelecekteki bir ödül uğruna, ne de daha sonraki bir bedel ümidiyle acı verir. Allah sadece öyle dilediği için onlara acı verir. Bu acılar zorunlu olarak iyilik kılığına bürünmüş de görülmemelidir. Allah kötülükleri yaratır ve onlara ıstırap verir. Biz nihai sebebi bilemeyiz.”⁴⁰⁹

Eş'arîlerin genelinin bu fikrine karşın Gazzâlî (ö. 505/1111), dünyadaki fakirlik, hastalık ve acıların sınırlı musibetler olduğunu, asıl felaketin ahirette Allah'tan ayrı düşmek olduğu fikrini savunur. Ona göre bu dünyadaki acı ve elemeler, onların daha büyük iyiliklere ulaşması için gerekli olan kötülük gibi görünen iyiliklerdir.⁴¹⁰ Aynı zamanda Gazzâlî ilahi fiillerde hikmetin olduğunu, Allah'ın, içinde insanlar için rahmet

⁴⁰⁷ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi'l-keîâmî's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire, 1985, c. 1, s. 144-145.

⁴⁰⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Esad Temim, y.y., Beyrut, 1992, s. 237.

⁴⁰⁹ Ormsby Eric Lee, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara, 2001, s. 242.

⁴¹⁰ Gazzâlî, *İlahi Ahlak (el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâi'llâhi'l-hüsnâ)*, çev. Yaman Arıkan, Uyanış Yay., İstanbul, 1989, s. 131.

barındırmayan hiçbir şey yaratmadığını ifade eder. Allah'ın musibetleri yaratmasında, ister o musibete maruz kalan kişi için ister başkası için mutlaka rahmet vardır.⁴¹¹

Eş'arî'nin mutlak kadir Tanrı anlayışı çerçevesinde şekillenen acı ve elemeler, insanın durumunu çıkmaza sürüklemektedir. Mülkünde dilediğini yapan bir Tanrı'nın, hiçbir kurala bağlı olmayan fiilleri karşısında insanın çaresizliği söz konusu olacaktır. Başına gelen musibetlere, acı ve eleme maruz kaldığında bunun hikmetini anlamaya çalışma gayreti alınan insanın, rüzgârın önündeki bir yaprak misali savrulması mümkündür. Eş'arî, insanın sorumluluk bilincini ortaya koymasını sağlayan imtihan olgusunu, böylelikle anlaşılması mümkün olmayan bir konuma yerleştirmiştir. İnsanın hayatı anlamaya yönelik çabalarının boşuna olduğunu savunmakla, insanın sorumluluk duygusunu ortadan kaldırmaya yönelik bir anlayışı hâkim kılmışlardır.

3. Hikmet Sahibi Tanrı Tasavvuru ile Akledilebilir bir Âlemin İmkânı ve İmtihan Anlayışı

Tanrı anlayışını O'nun mutlak manada eşsiz ve benzersizliği üzerine temellendiren Mâtürîdî, aynı zamanda ilahi fiillerin akli, hukuki, ahlaki ve estetik olarak gayeliliğini savunmuştur.⁴¹² O, dinin öğrenilmesinde akli ve nakli bir kaynak olarak kabul etmiş, evrenin hikmet dışı bir amaçla yaratılmadığı fikrini sistemleştirmiştir. Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklarken, Tanrı'nın fiillerindeki hikmete vurgu yapmıştır.

Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta hikmet kavramını açıklarken, Allah'ın fiillerinin bilgi ve kurallara dayalı olarak geliştiğine, insanın da kendine verilen entelektüel ve ahlaki

⁴¹¹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" Sorunu (Teodise)*, s. 249.

⁴¹² Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 40

donanımıyla yaratıldığına işaret eder.⁴¹³ “Tabiattaki her şeyde mutlaka akıllara hayranlık veren bir hikmet vardır” ifadesi O’nun hikmet anlayışının temelindedir.⁴¹⁴

Mâtürîdî kelamında “gâiyyet” kavramıyla ifade edilen gayesellik, Allah’ın yarattıklarını belirli bir amacı gerçekleştirme, tesadüf yaratmadan münezzehe olma gibi bir sistem olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple hikmet, illiyet, sebeplilik ve inayet gibi kavramlar, Allah’ın fiillerindeki gayeselliği anlatmak için kullanılmaktadır.⁴¹⁵ İnsanın Allah’ın yarattıklarını anlama, âlem-insan ve Allah arasındaki ilişkiyi anlayarak Allah’ın varlığına ulaşma imkânına ulaşabilmesi için her şeyi bir hikmete göre yaratmıştır. Bu anlayış illiyet düşüncesinin temel yapı taşıdır.⁴¹⁶

Kur’ân-ı Kerîm’deki birçok âyet gayeselliğe vurgu yapmaktadır. “Onlar ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler. ‘Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, Sen münezzehsin. Bizi ateş azabından koru’”⁴¹⁷ veya “Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık. Bunun boşuna olduğu, inkâr edenlerin sanısidir. Vay ateşe uğrayacak inkârcıların haline!”⁴¹⁸ âyetleri, bunlardan sadece bir kısmıdır.⁴¹⁹ Çoğu âyette Allah “hakîm” sıfatıyla,⁴²⁰ var olan her şeyi bir sebep ve hikmetle yarattığını belirtmiştir. Böylece “Allah, bir nevi, yarattıklarıyla var olduğunu insana gösterirken, yaratma tercihi bulunarak da

⁴¹³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân: el-Fatiha-el-Bakara (Te’vîlâtü ehli’s-sünne)*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2005, c. 1, s. 345.

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., 2. Baskı, Ankara, 2003, s. 35.

⁴¹⁵ Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 292.

⁴¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Kahire, t.y., c. 4, s. 3081; Cürçânî, Seyyid Şerîf Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed, *Ta’rîfât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, trc. ve şrh. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul, 1997, s. 156.

⁴¹⁷ Âl-i İmrân, 3/191.

⁴¹⁸ Sâd, 38/27.

⁴¹⁹ Yarattıklarının bir gayeye matuf olduğu daha birçok âyette bu şekilde anlatılmaktadır. Bkz. “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık. Eğlenme dileseydik, bunu yapacak olsaydık, şanımıza uygun şekilde yapardık; ama yapmayız.” (Enbiyâ, 21/16-17).

⁴²⁰ Bkz. Bakara, 2/32; Nisâ, 4/26; Nahl, 16/60; Lokmân, 31/27.

kudretini ve tekliğini göstermiş, insana kendisini bulma yolunu açmıştır.”⁴²¹ Bunun en belirgin göstergesi “Allah, O’ndan başka tanrı olmayan, kendisini uyuklama ve uyku tutmayan, diri, her an yaratıklarını gözetip durandır. Göklerde olan ve yerde olan ancak O’nundur. O’nun izni olmadan katında şefaata edebilecek kimdir? Onların işlediklerini ve işleyeceklerini bilir, dilediğinden başka ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar. Hükümlerini gökleri ve yeri kaplamıştır, onların gözetilmesi O’na ağır gelmez. O yücedir, büyüktür”⁴²² âyetidir.

Mâtürîdî âlimlerinin düşünce sistemlerinin temelini koyduğu hikmet anlayışı, yeryüzünün varoluş gayesi olarak insanın yaratılmasını ve onun tasarrufuna sunulmasını gerektirir.⁴²³ İmam Mâtürîdî’nin ahlak tasavvurunu şekillendiren hikmet anlayışı olmuştur. Bu sebeple ahlak tasavvuru, Allah-âlem ve insan tasavvurları etrafında şekillenmiştir. Her iki varlık dünyası, varlığının sebebi olarak Allah’a bağlıdır. Allah’ın varlığı, âlemle ve insanla ilişkisi ontolojik⁴²⁴ olmakla birlikte ahlakidir. Zira insanın eylemlerinde özgür olup olmaması, bireysel otonomi ve Allah’ın ahlakiliği gibi konular,⁴²⁵ insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklama yönünden Mâtürîdî keliminde tartışılmıştır.⁴²⁶

Mâtürîdî, Allah’ın akli ilkelere aykırı hareket etmeyeceği anlayışından hareketle, O’nun ahlakiliğe uygun davrandığını belirtir. Allah’ın zatının bir gereği olarak her şeyi belirli ölçülerde yaratmasının akli ilkeler olduğunu ifade eder.⁴²⁷ Bu anlayışın bir gereği olarak Mâtürîdî düşüncenin Tanrı anlayışı, O’nun aşkın yönlerine vurgu yaparak,

⁴²¹ Kurt, Erkan, *Tabiatın Varoluşunda Yaratılış İlkesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 50.

⁴²² Bakara, 2/255; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/2.

⁴²³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân: el-Fatiha-el-Bakara*, c. 1, s. 345.

⁴²⁴ Taylan, Necip, *Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları*, İstanbul 1998, s. 9

⁴²⁵ Şekeroğlu, Sami, “Maturidi’de Ahlaki Tasavvur: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün, Otto Yay., Ankara, 2020, s. 208.

⁴²⁶ Bkz. Düzgün, “Mâtürîdî’de Bireysel Ahlaki Otonomi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c. 7, sy. 14, s. 1-10.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t Tevhîd*, s. 97-100.

fiillerinde belli bir ölçüyü gözetme ve akledilebilir olma özellikleri taşır. Bu tür bir anlayışa göre Tanrı “insanın kaderine hükmeden despot bir kral olmadığı gibi, hükümlanlığı karşısında korkuyla boyun eğdiğimiz salt güçten ibaret bir varlık da değildir.”⁴²⁸

Mâtürîdî, insanın özgürlüğüne izin vermesi bakımından hikmeti, merhameti ve adaletiyle mutlak kudretini kuşatan bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Tanrı'nın adalet, hikmet ve rahmetle, bireysel otonomiye izin verecek şekilde insanı yaratmış olması, imtihan ve denenmeyi anlamayı insan için kolaylaştırmaktadır. İnsanın sahip olduğu doğru Tanrı anlayışı, aynı zamanda onun ahlaki davranışına zemin hazırlayacaktır. Aksi takdirde Tanrı adına her türlü ahlaksızlığı yapmakta beis görmeyecektir.

3.1. İlahi Fiillerde Hikmetin Anlamı

Mâtürîdî'nin evrende yaratılan her şeyin ilahi bir hikmete binaen yaratıldığı düşüncesi, bütün bir düşünce sisteminin temelini oluşturmaktadır. İmam Mâtürîdî “Hikmet her şeyi kendisine uygun olan yere koymak, her hakkı hak sahibine ulaştırmak, her şeye evrende bulunduğu konuma uygun olan gerçek tabiatını vermektir”⁴²⁹ şeklinde açıklamıştır. Ona göre “hakim” ise, hiçbir şey de hata etmeyen, fiillerinde hikmetsiz iş yapmayan, her şeyi sağlam yapan kimsedir.⁴³⁰ Evrende yaratılmış her şey de, bu hikmete uygun biçimde yaratılmış olup, insan aklını hayrete düşürecek bir eşsizliktedir.⁴³¹

Mâtürîdî, Kur'ân âyetlerini de bu anlayış kapsamında değerlendirmiş ve açıklamıştır. Göklerde ve yerde var edilen her şeyin belli bir gayeyle yaratılmış olması, O'nun kudretini rastgele kullanmadığını göstermektedir. Allah'ın kudretinin âleme

⁴²⁸ Şekeroğlu, “Maturidi'de Ahlaki Tasavvur: Hikmet”, s. 209.

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 214-216.

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 1, s. 32.

⁴³¹ Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, edt. Şaban Ali Düzgün, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2011, s. 388.

taalluk etme yönü, O'nun hikmetine ve ulûhiyetine yakışır bir biçimde gerçekleşmektedir.⁴³² Allah akıllı olan her varlığa, ihtiyacını karşılmasını sağlayacak yetileri vermiş, karşılaştığı zorlukların üstesinden gelebilmesi için ona yol göstermiştir. Allah bunu zatı için değil, erdem ve ahlakın ortaya çıkması, iyilik ve cömertliğe ulaşılması, denenme sürecindeki insanın boş yere yaratılmadığını anlaması için yapmıştır.⁴³³

Allah, Kur'ân-ı Kerîm'i hikmet olarak tanıtmaktadır.⁴³⁴ Çünkü Kur'ân başlı başına bir bilgi kaynağıdır. İmam Mâtürîdî "Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir. Bundan ancak akıl sahipleri ibret alır"⁴³⁵ âyetini açıklarken burada bahsi geçen hikmetin Kur'ân olabileceğine dikkat çeker. "Kur'ân nurdur, hidayet kaynağıdır, ruhtur, şifadır. Kişi nurla eşyanın mahiyetlerini görür, hidayetle bütün hayırları idrak edip helak olma yerlerinden korunur, ruhla bütün canlılar hayat bulur, şifa ile de her hasta sağlığa kavuşur ve her türlü afet yok olup gider. Niteliği bundan ibaret bulunan bir şey, elbette iyiliğin ta kendisidir."⁴³⁶ Dolayısıyla yararlı olan ilim, salih amel, maslahata uyan bilgi ve övülmeye değer her eylem hikmet olarak değerlendirilebilir.⁴³⁷ Mâtürîdî, sefelin karşıtı olarak hikmeti açıklarken şu ifadeleri kullanır:

"O, her şeyi yerli yerine koymak ve hakkı sahibine vermekten ibarettir. Bu noktadan hareket eden bazı filozoflar hikmeti şöyle tanımlamıştır: O, her şeyden önce bilmek, bilginin ışığı altında her şeyi kendi yerine koymak ve her türlü hakkı sahibine ulaştırma eylemini gerçekleştirmektir. Şöyle de denilmiştir: Hikmet, bütün işleri isabetli, dikkatli ve sağlam bir şekilde yerine getirmek esasından doğar. İleri sürülen bu

⁴³² Coşkun, İbrahim, *Günümüz Akaid ve Kelâm Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul, 2017, s. 104.

⁴³³ Özdemir, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", s. 390.

⁴³⁴ Kamer, 54/5.

⁴³⁵ Bakara, 2/269.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 215.

⁴³⁷ Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'lesfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, Menşuratu Mustafevi, 2. Baskı, Kum, 1368-1379, c. 3, s. 514.

son görüşler birbirine yakın mahiyettedir. Çünkü hikmet sefehin karşıtıdır. Sefeh ise gerçekleştirilen fiillerde tutarsızlık ve karşılaşılan çeşitli olaylarda, farklı tepkiler sergilemekten ibarettir.”⁴³⁸ Mâtürîdî’nin adalet kavramıyla yakın anlamda kullandığı hikmet, akla uygunluk göstermesi bakımından, yaratılışın tabiatına dair bir yönleme tekabül eder.

Mâtürîdî’ye göre Allah, akli âlemin bir parçası olarak yaratmış ve onu sahiplerine iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmesini sağlayan bir kılavuz olarak vermiştir. Böylece akıl sahipleri övülen davranışlarla yerilen davranışları bilecek, kişi kendisine fayda sağlayacak şeyi yapacak, zarar verecek şeylerden de uzak duracak ve bu şekilde denenmesi mümkün olacaktır.⁴³⁹ Ancak Mâtürîdî, aklın kendi sınırlılıkları içinde bir parçası olduğu dünyada yetkin, fakat farklı bir ontik düzlemde yani uluhiyyet alanında yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple insan metafizik alana dair ‘neden’ ve ‘niçin’ sorularını sormamalıdır.⁴⁴⁰ Aklın, kendi sınırları dışında aciz olmasının yanında, Allah’ın hikmet sınırları da erişilmezdir.⁴⁴¹

Mâtürîdî düşüncesinde insanın denenmesi kapsamında şer olgusunun da değerlendirildiği ve bu konuda en etkili öğretilerden birisinin ortaya konduğu görülmektedir.⁴⁴² Kötülüklerin bir imtihan ve terbiye şekli olması bakımından, insanın kulluk bilinci ve Allah’ın iradesi arasında denge kurmaya çalışan bir sistemden bahsetmek mümkündür. Bu sisteme göre var olan şerler hikmetin tezahürüdür. Şerlerin

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 277.

⁴³⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 5, s. 368-369.

⁴⁴⁰ Aslan, İbrahim, “Mâtürîdî’nin Metafizik Tasavvuru: Adalet Karşı Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, edt. Şaban Ali Düzgün, Otto Yay., Ankara, 2020, s. 167-168.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 277.

⁴⁴² Rudolph, Ulrich, “al-Mâtürîdî’s Concept of God’s Wisdom”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-İstanbul 22-24 Mayıs 2009)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 46.

varlığı bir sorun olarak görülmemeli, yaratıcının varlığına dair işaretler olarak kabul edilmelidir.⁴⁴³

Mâtürîdî'ye göre, insanın çevresinde yaşanan olayları anlayıp, bunları açıklayamadığı durumda bunların hikmete aykırı şeyler olarak değerlendirmesi doğru değildir. Evrende kötülüklerin varlığını, yaratıcının inkârı için bir gerekçe kabul edenlere karşı Mâtürîdî, metafizik kötülüklerin insan zihnini aşan yönü olması bakımından hikmetinin anlaşılmayacağını ifade eder. İnsan için kötü olan bir fiil gerçekte hikmet olabilir. Örneğin insan için kötü ve şer olarak nitelenebilecek zararlı hayvan ve nesnelere, bazı müzmin hastalıkların tedavisinde kullanılacak şekilde yararlar barındıracağını söyler. Aynı zamanda insan için yaratılmasında zarar olduğu düşünülen şeylerde insanları tefekküre teşvik ve bunlardan ibret alma amacının bulunduğu işaret eder.⁴⁴⁴

Mâtürîdî'nin varlığın kendisinde bulunan kötülüğü tabii kötülük, insanların nefsindeki kötülüğü de ahlaki kötülük olarak değerlendirdiğini görüyoruz. İnsanların sebep olduğu ahlaki kötülüğü, kendisi için istediğini başkası için istememe şeklinde örneklendirmiştir.⁴⁴⁵ Tabii kötülüğün dünyanın yapısından neşet ettiğini, ahlaki kötülüğün ise hem ahlaki yanlışlardan hem de insanın karakter zayıflıklarından kaynaklandığını ifade ederek, ahlaki kötülükleri ilahi düzlemde değerlendirmeyi doğru kabul etmez.⁴⁴⁶

Âlemde şer olarak kabul edilen şeylerin Allah tarafından yaratılması, O'nun insanlar için şerri istediği anlamına gelmediği gibi O, insanların kötü olan fiillerinden de

⁴⁴³ Ögük, Emine, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/I, c. 3, sy. 1, s. 26.

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169, 255, 350, 386.

⁴⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 311.

⁴⁴⁶ Madden, Edward H., and Hare, Peter H., *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Springfield/Illinois, 1968, s. 6.

razı değildir.⁴⁴⁷ Ancak hayırla birlikte şerrin varlığının da bir gayesi vardır. İyiliğin anlaşılabilmesi için şerrin varlığı gereklidir. Mâtürîdî, insandan yola çıkarak bu konuyu insanın imtihan edilmesi olgusuyla açıklar. “İnsan türü öyle bir yaratılışta yaratılmıştır ki sonucunun yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemek ona kötü gelir. Şüphesiz amellerinden dolayı böyle kılınmıştır. Bu da va’d ve vaîd’in gerçekleşmesidir. Şayet böyle olmasaydı Allah’ın düşmanı ile dostunun akıbetleri eşit durumda bulunurdu. Bu iki tip insan seçenek ve tercihleri açısından farklı olduğuna göre akıbetlerinin de farklı olması gerekir.”⁴⁴⁸ İnsanın emir ve nehiylere uymasında, insanın tabiatını zorlayıcı unsurların bulunması imtihan oluşunun gereğidir. Bu sebeple insan yaşadığı dünyada nefisini kontrol etmeye ve kendisine emredilen yönde hareket etmeye teşvik edilir.⁴⁴⁹

Mâtürîdî’nin hikmet ve adalet ilkesi çerçevesinde geliştirdiği Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi, yeryüzünün yaratılış sebebi olan insanın farklı şekillerde denenmesini gerektirir. Bu, kimi zaman insana verilen nimetlerle, kimi zaman da başına gelen sıkıntı ve güçlüklerle gerçekleşir. İnsanın sadece başına gelen olumsuzlukları imtihan olarak nitelememektedir. Zenginlik ve sağlık da insanın imtihanının bir parçasıdır.⁴⁵⁰ Mâtürîdî, imtihanın doğal ve gerekli bir sonucu olarak ahiretin varlığının kaçınılmaz, ahiretin olmasının da dünya hayatının gerekliliğine bağlı olduğunu ifade eder. Aksi bir durumda dünya hayatı abes ve batıl olurdu. Allah’ın insanlara emir ve yasaklar getirerek, belli ibadetlerden sorumlu tutarak imtihan etmesinde insan açısından faydalar olduğunu, bu faydaların hem dünya hayatı hem ahiret için geçerli olduğunu belirtmektedir.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Cin, 72/10; Zilzâl, 99/8.

⁴⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 11, s. 400.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 128-129.

⁴⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 1, s. 124.

⁴⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 222-223.

Mâtürîdî'ye göre insan, kulluk sürecinde sadece iyilik ve güzelliklerle değil, aynı zamanda musibet ve sıkıntılarla da karşılaşmaktadır. Bu musibetlerden biri de engellilik halidir. İmam Mâtürîdî, doğuştan engelliliğin veyahut sonradan kaza ya da hastalık sebebiyle meydana gelen engelliliğin Allah tarafından yaratıldığını ifade eder. Engelliliği Allah'ın fiillerindeki hikmet, ilim ve adaleti ile açıklamaya çalışır.⁴⁵² Ancak bu hususta bilgisi sınırlı olan insanın, ilmi sınırsız olan Allah'ın fiillerindeki hikmeti anlamaya gücünün yetmeyeceğini vurgulayarak, engelliliğin hikmetine dair bir takım faydaları şu şekilde izah eder:

“Bu hikmetlerden birincisi, insanın yaratılış amacına dikkat çekmek içindir. İnsanın kulluk sürecini ve hayatın temel fonksiyonunu anlamlı kılması bakımından bir takım zorluk ve sıkıntılarla denenmesi gerekmektedir. Çünkü musibetler insanın imanının sağlamlığını ve samimiyetini ortaya koyacak önemli enstrümanlardır. Engellilik de böyle bir musibet olarak sadece bireyi değil, başta ailesi olmak üzere toplumdaki herkesi ilgilendiren bir musibet olmaktadır. Engelliliğin bir diğer hikmeti, bu dünyada çekilen sıkıntıların ahirette mükâfat olarak insana verilmesidir. İnsanın gösterdiği sabrın karşılığı olarak cennetin yüksek makamını kazanma imkânı olmaktadır. Bu bakımdan peygamberler de birçok hastalık ve sıkıntıyla denenmişlerdir. Engelliliğin ve musibetlerin bir hikmeti de bunların Allah'ın varlığı ve birliğine dair deliller oluşudur. Âlemin bir yaratıcısının bulunduğu ikinci delili şudur: Kâinat kendi kendine vücut bulmuş olsaydı, bir zaman kesitinin diğer zaman kesitinden, bir halin diğerinden ve bir sıfatın diğer sıfattan kendisi için şayanı tercih ve daha zaruri olması gündeme gelmezdi. Evren şu anda (bütün oluşumlarıyla) çeşitli zamanlara bağlanmış, değişik hal ve sıfatlara bürünmüş olduğuna göre onun kendi başına vücut bulmadığı kanıtlanmaktadır.”⁴⁵³

⁴⁵² İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *el-Müsayere fî ilmi'l-kelam ve'l-ataidi't-tevhidiyyeti'l-münciyye fi'l-ahire*, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, Kahire, t.y., s. 116.

⁴⁵³ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 29.

Mâtürîdî yukarıdaki ifadelerle âlemdeki zıtlıkları anlatmaya, hüsn-kubuh, yarar-zarar, sağlık-hastalık gibi, evrenin kendiliğinden oluşmadığını ispat etmeye çalışır. Çünkü ona göre herhangi bir şey kendi varlığını yaratmış olsaydı, ondan hiçbir kötülük, hastalık veya engellilik hali bulunmazdı. Böylece evrende şer ve çirkin olarak niteleyeceğimiz bir şey kalmazdı. Hâlbuki bu zıtlıklar Allah'ın varlığının delili olmaktadır.

“Allah'ın bir olduğunu ispat etmenin üçüncü yolu şudur: Hiçbir şey yoktur ki kendi yapısıyla zarar-yarar, kötülük-iyilik, bela-nimet oluşturması açısından aynı konumda bulunmuş olsun. Aksine kötülükle nitelenen her şey, başka bir yönden ve kötü olabileceği kişinin dışında biri için iyi olabilir, söz konusu diğer özellikler de aynı durumdadır. Gerçekten tabiattaki nesnelere konumu hep böyledir; onlar her durumda yararlı veya zararlı değildir. Sonuç olarak sabit olmuştur ki bütün nesne ve olayların yaratıcı ve yöneticisi tektir. O, bunların her birinde zarar verecek ya da yarar sağlayacak özellikleri bir araya getirmiş ve hiçbir şeyi tek amaçlı kılmamıştır. Ta ki her şeyin bir tek asıldan mı etkilenecek öz yapısına döndüğü, yoksa her birinin şeyin bir fonksiyonunu üstlendiği ve bu sebeple o şeyin çelişkili fonksiyonlar arz edeceği birden fazla tanrıların yönetiminden mi etkilendiği anlaşılmış olsun.”⁴⁵⁴

Mâtürîdî düşünce sistemini şekillendirmiş olan hikmet anlayışı evrende ve eşyadaki kötülüğü de bununla açıklamıştır. İlahi fiillerde adalet ve hikmet özelliklerine binaen, bir yandan Tanrı'ya ilişkin tasavvurda keyfilik anlayışını, diğer yandan O'nun mutlaklığını zedeleyecek eylemlerinde aslahı zorunlu görme yaklaşımını reddetmektedir. Tanrı tasavvurunda ilahi düzlemle beşeri düzlem arasındaki yasaların kendine özgü işleyiş biçimi olduğunu ön plana çıkarmakta, beşeri düzlemdeki sınırlılığa dikkat çekmektedir.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 34-35.

⁴⁵⁵ Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, s. 45.

3.2. İnsanın Fiillerinde Özgürlüğün İmkânı

Mâtürîdî düşünce sisteminin temel prensiplerinden biri olan gayelilik, her ne kadar teolojik bir tartışma gibi görünse de, insan fiilleriyle de yakından ilgili bir kavramdır. İnsanın fiilleri, bireyin hayatta kendisi için belirlediği gayeler çerçevesinde şekillendiği, bu gayelerin de inanç ve değer yargılarına göre oluştuğu bir gerçektir. Bu sebeple, Allah'ın insanı ve âlemi yaratırken belli bir hikmet gözettiğini düşünen insanın, söz konusu anlayış fiillerine de yansiyacaktır.⁴⁵⁶ Elbette bu noktada insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışma konusu olacaktır. Mâtürîdî âlimleri, konuyu Mu'tezilî ve Eş'arî düşüncesinden farklı bir şekilde tartışıp, iki görüşü uzlaştırma yoluna gitmiştir.

Mâtürîdî'ye göre, insanların emir ve yasaklarla muhatap olması, yani teklife muhatap kılınmış olması, onların eylemlerinde hür varlıklar olduğunu göstermektedir. İnsanın iyi fiillerine mükâfat, kötü fiillerine ise ceza verilecek olmasının sebebi, onun hür iradesiyle davranışta bulunma kapasitesiyle yaratılmış olmasıdır. İnsanın eylemlerinden sorumlu olacak bir kapasiteyle yaratılmış olması, onun otonom olarak ahlaki davranışta bulunmasına imkân vermektedir. Otonomiye dayalı ahlak teorilerinin, insanın ahlaki davranışlarının amaçlarına dair farklı görüşleri vardır.⁴⁵⁷ İmam Mâtürîdî, insanın ahlaki davranışlarındaki amacı ise şu şekilde belirtir:

“Allah, insanların seçim alanına giren hususları, kaçılan zarar, istenen fayda konumuna koymuştur ki davranışlara bağlanan sonuçların arzu edilen veya sakınılan türden olduğu hususu onlarca açıklığa kavuşsun. Yine Allah insan türünü bazı şeylerden nefret, bazılarını da temayül gösteren özelliklere sahip kılarak yaratmış, bunun yanında insan tabiatının nefret ettiği fakat iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akıllara güzel, tabiatın temayül gösterdiği bazı davranışları da kötü sonuçları sebebiyle çirkin göstermiştir. Böylece O, insanları tabiatlarına zor gelen şeye zevk verici, sonucu uğruna

⁴⁵⁶ Arslan, *Mâturîdî'de İnsan'ın Yaratılış Hikmeti*, Mengüceli Yay., Malatya, 2013, s. 40-51.

⁴⁵⁷ Ahlak teorilerinde önemli bir yere sahip olan otonomi ve bireysel otonominin imkânı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Düzgün, “Mâtürîdî'de Bireysel Ahlaki Otonomi”, s. 1-10.

tahammül gösteren ve yine aynı amaçla onun külfetlerine katlanan bir konuma getirmiştir. İnsan aklının zorluklara göğüs germeye karşı direneceği gerçeğine binaen Allah mükellefleri imtihana tabi tutmuş, bu amaçla güzel davranışlara ve iyi ahlaka teşvik ederek meşru amelleri tercih etmeyi ve meşru olmayanlarından sakınmayı emretmiştir. Allah insanların mükellef tutuldukları konuları zor ve kolay, düz ve sarp olmak üzere iki kategoride yaratmıştır. Aslında insanlar bunların her ikisine de fazla zorluk çekmeden ulaşabilirler. Zira insanların bir şeyi istemeleri ya da uzak durmaları da bu sisteme dayanır. Allah sebepleri de söz konusu sisteme bağlamıştır.”⁴⁵⁸

İnsanın fiillerinde özgür olduğu düşüncesinin, aynı zamanda her şeyin yaratıcısının Allah olması fikriyle nasıl uzlaşacağını Mâtürîdî, fiilde yönler kavramıyla izah etmiştir. Ona göre insanların fiilleri yaratma yönüyle Allah’a ait olmakla birlikte, onu kesb ederek ortaya çıkmasına neden olma bakımından insana aittir.⁴⁵⁹ İnsanın fiillerinin yaratma yönünden Allah’a ait olduğunun delili ise şudur: İnsanın fiilleri bazen iyi bazen kötü sonuçlar verir. Fakat insan, fiilinden önce sonucunun nasıl olacağını bilemez. Eğer o, fiillerinin yaratıcısı olsaydı, işlerin her zaman arzu ettiği şekilde iyi sonuçlar vermesi gerekirdi. Hâlbuki insan fiilleri her zaman iyi neticeler doğurmaz.⁴⁶⁰

Mâtürîdîlere göre, “Allah insan fiillerini takdir edip yaratırken, kulun kendi iradesiyle yapacağı tercihleri esas alır. Çünkü Allah ezeli ilmiyle insanın neyi tercih edeceğini bilir. Ancak her iki akımın düşünce sisteminde önemli bir işlevi yerine getiren kesb öğretisine göre, ‘yaratıcılık’ büsbütün sadece Tanrı’ya atfedilir ve dolayısıyla Tanrı iyi veya kötü olarak dış âlemde ne varsa her şeyin yaratıcısı olarak tasavvur edilir. Çünkü bu noktada Tanrı’ya yaratıcılıkta eş koşmama ve O’nun mülkünde yaratıcılığın gölge düşürmeme vb. dinî-itikâdî endişeler önemli bir rol oynar. İnsana gelince, o

⁴⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 284-285.

⁴⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 228, Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Matûridî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay., Ankara, 1988, s. 32.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 230.

Tanrı'nın yarattığı iyi ya da kötü, acı ya da tatlı herhangi bir seçimli eylemi, kendi üzerinde gerçekleştiği için, sadece psikolojik olarak kendisine mal etmek sûretiyle sahiplenerek kazanabilir.”⁴⁶¹

Mâtürîdî'ye göre, insanın fiilin kendisine ait olduğunu fark etmesi, o fiilin insana ait olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, insan bir fiili yapmaktan engellendiği halde o fiili yapmakta ısrar edip, onu kendi isteğine göre gerçekleştirebilir. İnsanın fiillerinde hür olmasının delili, bunun bilincinde oluşudur.⁴⁶²

Mâtürîdî, insanın fiillerinde pay sahibi olduğunu Kur'ân'dan bazı âyetlerle şöyle delillendirmiştir: “Âyetlerimizi inkâr edenler bize gizli değillerdir. Kıyamet gününde ateşe atılan mı, yoksa güven içinde gelen kimse mi daha iyidir? Dilediğinizi işleyin. Doğrusu O, yaptıklarınızı görendir.”⁴⁶³ Bu ve benzeri âyetlerde, insana nispet edilen fiillerin yaratıcısının Allah olması, kulu o fiili işlemeye zorlamaz.⁴⁶⁴

Mâtürîdî düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Neseî (ö. 508/1115), insanların kötü fiilleri yapmalarında Allah'ın onları buna mecbur bırakmadığını, insanların bunu özgür iradeleriyle gerçekleştirdiğini ifade eder. Özgür olmayan bir varlığın fiillerinden sorumlu olması düşünülemez. Allah'ın insanların kötü fiillerini yaratması, mekânı ve zamanı yaratması gibidir. Zamanın ve mekânın yaratılması nasıl insanı kötü şeyler yapmaya mecbur bırakmıyorsa, Allah'ın kullarının kötü fiillerini yaratması da, insanı kötülük yapmaya zorlamaz. Bu sebeple insanı belli ölçü ve kurallara uyma konusunda mükellef kılan Allah'a, yaptıklarının hesabını vereceklerdir. İnsan fiillerinde hür bir varlık olarak kötü olan davranışlarından sorumlu tutulacaktır.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, s. 98-99.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 226-227.

⁴⁶³ Fussilet, 41/40. Benzer anlamdaki âyetler için bkz. Hac, 22/77; Bakara, 2/167; Secde, 32/17, Zilzâl, 99/7.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 357-358.

⁴⁶⁵ Neseî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-din*, thk. ve tlk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara, 2004, c. 2, s. 313.

İnsanların iyiyi/kötüyü, fayda/zararı bilme hususunda Mâtürîdî'ye göre öncelikle duyulardan sağlanan veriler, ahlaki bilginin temelini oluşturur. Her biri belli bir gayeye ve amaca matuf olarak yaratılmış her şey, onun üzerinde gözlemde bulunarak, insanı hem bir ahlaki bilgiye hem de bu bilgiye uygun bir davranışa yönlendirmektedir. İnsan, eylem hürriyetine dayanarak, kendisine verilmiş olan duyusal donanımı kullanarak istediği sonuca ulaşabileceği gibi, tam aksi yönde bir tercihte de bulunabilir. Mâtürîdî *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Allah insanları sorumluluk hissedecek şekilde yaratmıştır. Bu sorumluluğun temeli olacak şekilde onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz sahibi varlıklar kılmış, akli idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş, yine onların zihnî kapasitelerini çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye lâyık olan övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebeptendir ki Allah insanların yapılarına yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lutfedilen hasletlere paralel olarak bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırmış ve bunun dışındakilere meyletmeyi bu yapıdaki bilinçli bir varlığın aklen benimseyemeyeceği kadar çirkin göstermiştir.”⁴⁶⁶

Yukarıdaki ifadelerin bir gereği olarak İmam Mâtürîdî, Allah'ın peygamber ve vahiy göndermemesi durumunda da insanın aklını kullanarak hakikati bulacağı fikrine sahiptir. Ancak Allah iyiliğinin ve hikmetinin bir gereği olarak, insanlara kötü olan eylemleri yasaklamış, emir ve yasakları açıklamak ve uyarmak için vahiy ve peygamberler göndermiştir.

Sonuç olarak; Matürîdîliğin, insanın iradesi ve insanın hüsün ve kubuhu akılla bilebileceğine dair görüşleri, çoğu zaman Mu'tezile ve Eş'arî arasında orta bir yol oluşturmaktadır. İnsanın maslahatını gözeten ve Tanrı-insan arasındaki ontolojik farklılığa vurgu yapan Matürîdî, insanı bu düzlemde aklının sınırları dışındaki alandan

⁴⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 285.

sorumlu tutmamaktadır. Yeryüzündeki kötülükler de bu bakış açısıyla izah edilmiştir. Âlemin ve insanın doğasındaki kötülüğün varlığı, insanın bilemeyeceği hikmetler barındırabileceği teziyle açıklanmıştır. Ahlakî kötülükler, insanın temelde kendi yaptıklarına dayandığı halde, sonuçları açısından anlamsız ve değersiz değildir. Matürîdî, insanın imtihan oluşunu da bireysel sorumlulukları açısından açıklamıştır.



III. BÖLÜM

AHLAKİ BİR ÖZNE OLARAK İNSANIN KAYNAKLIK ETTİĞİ DÜZENDE İMTİHAN

İnsan yaratılmış tüm varlıklar içinde anlaşılması en güç tür olup, düşünce tarihi boyunca üzerinde yorumlar yapılan bir varlık olmuştur. İnsan, diğer varlıklardan ayıran özellikleri, akıl ve düşünme yetisiyle tanımlanmaya çalışılmıştır. Antik Yunan medeniyetinden itibaren, her medeniyet insanı tanımaya ve anlamaya gayret etmiştir. Ancak insanı, sahip olduğu özellikleri göz önünde bulundurarak anlamak çok kolay olmamaktadır. İnsanın değişken bir yapıda olması, onunla ilgili tek bir tanımın yapılmasını engellemektedir.⁴⁶⁷ İnsanın kendine dair merakı, onu diğer varlıklardan ayıran özellikleri ve var oluşuyla ilgili hususlar, insanlık kadar eski bir tarihe sahiptir. İnsanın varlığının temelinde olan bu merak, insan var oldukça devam edecektir.

Düşünce tarihinde insan iki şekilde tanımlanmıştır. İlki, insanı maddi özellikleriyle nicel bir bakış açısıyla tanımlarken, diğeri manevi özelliklerini göz önünde bulundurarak nitel bir tanımlama yapmaktadır. İnsanın maddi özelliklerini öncelemek, onu diğer maddi varlıklarla bir kılmak anlamına gelmektedir.⁴⁶⁸ Materyalist anlayışa göre insan, konuşan hayvan olarak tanımlanmış, biyoloji biliminin gelişmesiyle birlikte “mükemmel hayvan” şeklinde adlandırılmıştır.⁴⁶⁹ İnsanın içgüdüleriyle hareket eden, maddi dünyanın dışına çıkamayan bir varlık olarak tanımlanması, onun ahlaki yönünü reddetmektir. Hâlbuki insanın adalet duygusu, inanma ihtiyacı, duygu dünyası

⁴⁶⁷ Keller, Wilhelm, *İnsan Doğası*, çev. Akın Kanat, İlya Yay., 3. Baskı, İzmir, 2006, s. 8.

⁴⁶⁸ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2007, c. 5, sy. 1, s. 4.

⁴⁶⁹ Demir, Necati, “İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Bir Yaklaşım Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 4, s. 379.

dikkate alınarak, onu niteliksel bir biçimde tanımak⁴⁷⁰ ve tanımlamak, Tanrının insana hitabını anlamlı kılmaktadır.

İnsanın tanımı hakkında en isabetli bilgiyi bize Kur'ân-ı Kerîm vermektedir.⁴⁷¹ İnsanı, insanın Tanrı karşısındaki konumunu ve Tanrı-insan ilişkisini, düşünce sistemlerinde görmediğimiz bir açıklıkla vermektedir. Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın yüceltilerek yarı-tanrılaştırıldığı ve asli günah anlayışı sebebiyle tüm insanların günahkâr olduğu anlayışı hâkimdir. Bu anlayış insanı manen aşağı görmekte ve hayatını asli günahın kefaretiyle ödeyerek geçirmeye zorunlu kılmaktadır.⁴⁷² Yahudilikte ise insan, Tanrının prototipi olarak tanımlanmaktadır. İstirahat eden, gezen, öfkelenen, kötü davranan, yorulan bir Tanrı profili sunulmaktadır. İnsan da Tanrı'nın suretinde ve ona benzer yaratılmıştır. Bu inanca dayalı olarak Yahudi ırkının üstünlüğüne inanılmaktadır. Diğer insanlar arasından seçilmişlerdir ve kendileri dışındaki tüm insanlık Yahudi ırkına hizmet etmek zorundadır.⁴⁷³

İslam'ın bakış açısıyla insanı tanımlamak, dildeki karşılığını bulmayı zorunlu kılmaktadır. İslam düşüncesinde insanı, bu kavramın anlam alanından hareketle tanımlamak yaygın bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü her bir sözcük etimolojik olarak adlandırdığı nesnenin bazı özelliklerini taşımaktadır.⁴⁷⁴

Arapça “ins” kelimesinden türetilmiş bir kelime olan insan, kadın veya erkek her türü ifade etmektedir. *Müfredât* müellifi Râgıb el-İsfahânî insanın sosyal bir varlık olmasından dolayı hemcinsleriyle irtibatlı ve uyum içinde yaşayabilmesi sebebiyle bu

⁴⁷⁰ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, s. 5.

⁴⁷¹ Koçak, Muhammet, *İslam Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015, s. 25.

⁴⁷² (<https://www.ilkav.org/makale-106-islam-ve-bati-dusuncesinde-insanin-tanimi.html>) (Pamak, Mehmet, “İslam ve Batı Düşüncesinde İnsanın Tanımı”, 25.09.2005), erişim: 12.08.2021.

⁴⁷³ “Tekvin”, 3/8-9, “Sayılar”, 11/10-11, *Eski Ahit -Tevrat, Zebur- (Kutsal Kitap)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2007.

⁴⁷⁴ Demir, “İnsan Hakkındaki Bazı Felsefi Görüşler Üzerine”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2004/2, sy. 40, s. 87.

isimle anıldığını ifade etmektedir.⁴⁷⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de altmış beş yerde “insan”, on sekiz yerde ise “ins” kavramı kullanılmıştır. İnsan kelimesinin geçtiği âyetlerde, bu kelime kimi zaman mümin, kimi zaman kâfir anlamıyla, ancak çoğunlukla insan anlamına gelecek şekilde bulunur. Arapça kavramlar Kur'ân-ı Kerim ile farklı anlamlar kazanmış, anlamları Allah'la ilişkili bir boyuta taşınmıştır.⁴⁷⁶

İslam düşünürleri insanı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlamalarda insanın ontolojik boyutu ele alınmış, insanın mahiyeti ve hakikati üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsanın antropolojik yönden tanımlanması için akıl, bilinç ve iletişim becerisi gibi özelliklerine vurgu yapılır. İnsanın bu özelliklerinin elbette, teolojik bir boyutu vardır. Bu boyut insanın benliği, çevresi, başka insanlarla olan ilişkisi ve tüm bunlara yön veren Tanrı ile olan ilişkisi ile anlam kazanır. İnsanın Tanrı'yla ilişkisinde onun yalnızca ruhsal yönü ortaya çıkarılmamaktadır. Onun âlemle ilişkisinde de ahlaki davranışın önem kazandığı görülmektedir. Teolojik ilişki bu açıdan hem ruhi hem de maddi bir dinamizmi içerir.⁴⁷⁷

İnsanın diğer canlılar arasında şerefli bir varlık olarak yaratılması, bir takım özellik ve yeteneklerle donatılmış olması, diğer varlıkların insanın faydasına ve hizmetine verildiğini göstermektedir. İnsanın hem akli hem tutkuları olan bir varlık olması, ona diğer varlıklar, melek ve hayvanlardan farklı bir merteye sağlamaktadır. İnsan bu özellikleriyle hem yaratılmışların en şerefli olabilmekte hem de ahlakî bir düşüşle manevi olarak yaratılmışların en aşağısında olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.⁴⁷⁸

İnsan kavramının genel anlamıyla kullanıldığı âyetlerde insanın yaratılışı, insanın neliği, insanın gayesi ve dünya hayatındaki amacına yönelik bütün yönleri ele

⁴⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 150.

⁴⁷⁶ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 1-10.

⁴⁷⁷ Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, s. 5.

⁴⁷⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 14, s. 538.

alınmıştır. İlk insanın varoluşu ve insanın yaratılış aşamaları âyetler yoluyla insana öğretilmiştir.⁴⁷⁹

İnsanın anne karnındaki varoluş aşamalarını anlatan âyetler insanın bir nutfeden, alakaya ve sonra mudğaya dönüşerek iskelet ve kas sistemleriyle mükemmel bir organizmaya evrilmesini anlatmaktadır.⁴⁸⁰ Bu sürecin izahı insanın, ceninin bu üç karanlık içinde bir halden diğerine nasıl çevirdiğini açıklamak için olması yanında insanın topraktan ve nutfeden yaratmasındaki hikmetini ve planını beyan etmek içindir.⁴⁸¹

“Alaka” kan pıhtısı anlamına gelen bir kelimedir. “Mudga” ise küçük bir et parçası anlamına gelmektedir. “Muhallegatün” ifadesi eksiklikten ve kusurdan uzak dümdüz şey anlamındadır. Bazı müfessirler bu nitelemeyle mudğanın bir kısmının her türlü kusurdan münezzehtir. Bu farklılığın insanın yaratılışına yansımaları, kişilerin suretleri ve fiziksel özelliklerine etki etmesi söz konusudur.⁴⁸²

İnsanın yaratılışında bir durumdan başka bir duruma, bir merhaleden başka bir merhaleye dönüştüğü belirtilmesine rağmen, bütün yaratılış evrelerinde bulunduğu halden dönüştüğü yeni hale varıncaya kadar yaratılışın ana maddesiyle hiçbir alakası ve benzerliği bulunmamaktadır. Yaratılış evrelerindeki bütün bu değişimlerin, bir vasıtanın yardımı olmaksızın bir yaratıcı tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.

⁴⁷⁹ “Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz düşünün ki hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan, sonra bir alakadan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir mudgadana yarattık ki size kudretimizi apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da akıl, temyiz ve kuvvette tam gücünüze ulaşmanız için sizi kemale erdiriyoruz. İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelsin. Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.” (Hac, 22/5).

⁴⁸⁰ Kutluer, “İnsan”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 321.

⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 9, s. 450.

⁴⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 506.

Âyetlerde sıkça vurgulanan husus, insanın var oluş sürecindeki her aşama ilahi bir irade ve yaratıcı bir kudretin onu belirlediği gerçeğidir.⁴⁸³

İnsan, varlığı birbirinden ayıramayan iki temel unsurdan meydana gelmiştir. İlki aslı toprak olan bedeni, diğeri onu bütün varlıklardan ayıran zihin özellikleridir. İnsanın topraktan yaratılmış olması, onu tüm yönleriyle tabiatın bir parçası haline getirmiştir. “Sizi topraktan yaratması O’nun varlığının belgelerindedir. Sonra hemen birer insan olup yeryüzüne yayılırsınız”⁴⁸⁴ âyetiyle, insanın bu yaratılışının Allah’ın varlığına delil olduğu hususu vurgulanmaktadır.

İnsanın dünyadaki yaşamı da şu üç merhalede gerçekleşmektedir: “Sizi topraktan, sonra meniden, sonra alakadan yaratan sonra bebek olarak çıkararak, sonra sizi güçlü kuvvetli bir çağa erişmeniz, sonra da ihtiyarlamanız -ki içinizden daha önce vefat edenler de vardır- ve belli bir vakte ulaşmanız için sizi yaşatan O'dur. Umulur ki düşünürsünüz.”⁴⁸⁵ Âyete göre insanın çocukluk, erişkinlik ve yaşlılık çağları vardır. Her çağın kendine has bedensel ve zihinsel özellikleri olmakla birlikte, kimi insanlar bu aşamaların hepsine ulaşamamaktadır. İnsan, ömrünün ilk çağında yani çocukluk çağında büyümeye, gelişmeye, gürleşmeye başlar. İkinci aşama insanın gelişme çağı olarak ifade edilen, herhangi bir güçsüzlük, yetersizlik hissetmediği en mükemmel çağa ulaşmasıdır. Üçüncü aşama ise insanın, bedensel olarak geriye doğru gitmesi, acizlik ve güçsüzlük belirtileri gösterdiği yaşlılık çağıdır.⁴⁸⁶ Bütün bu aşamalar insanın yaşamında sadece fiziksel olarak değil, zihinsel süreçlerinin gelişimi açısından da önemlidir. Bireyin sorumluluğu ve yeryüzündeki konumu bu süreçlerin her birinde farklılaşmakta ve çağına göre anlam kazanmaktadır.

⁴⁸³ Kutluer, “İnsan”, c. 22, s. 321.

⁴⁸⁴ Rûm, 30/60.

⁴⁸⁵ Mü’min, 40/67.

⁴⁸⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 19, s. 328.

Âyetlerde insanın varoluş aşamaları kadar, yaşam gayesi ve amacına dair de bilgilendirmeler yapılmıştır. Nitekim bir âyette şöyle buyrulmaktadır:

“Doğrusu biz, sorumluluğu (emaneti) göklere, yere, dağlara sunduk da onlar bunu yüklenmekten çekindiler, ondan korkup titrediler ve onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim ve çok cahildir.”⁴⁸⁷

Bu âyetin tefsirinde birçok ayrıntı müfessirler tarafından tartışılmış, emanetin göklere, dağlara ve yere sunulmasının izahı yapılmıştır. Mahlûkat idrak edebilen ve idrak edemeyen şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İnsan hem külliyyatı hem de cüziyyatı idrak ederken; hayvan cinsi sadece cüziyyatı idrak etmektedir. Hayvanat yiyeceği yemeği idrak eder ancak davranışları bilinçli değildir ve nereye varacağını bilemez. Melekler ise külliyyatı bilir cüziyyatı bilemez. İnsana ait yeme içme, uyuma gibi şeylerin lezzetini idrak edemez. Bu sebeple âyette meleklerle, eşyanın isminin insana öğretildiği vurgusu yapılmıştır.⁴⁸⁸ Teklif ancak her iki şeyi bilen yani külliyyatı da cüziyyatı da idrak edene yapılır. Bu iki şeyi idrak edene yapılan mükellefiyet, kendisinde bir takım sıkıntıların bulunmasından ötürü değildir. Aksine insan ilahi bir hitap ile mükellef kılınmıştır. Kendisine hitap edilen kimse sorumluluğun verildiği aynı zamanda ilahi hitaba mazhar olan kimsedir.⁴⁸⁹

Yukarıdaki âyete bir başka yorum ise gökler, dağlar ve yerlerin bu tekliften kaçınmaları, teklifin çok ağır olması ve onların buna güçlerinin yetmeyeceği şeklindedir. Hâlbuki cansız varlıklar, gökyüzü, yeryüzü ve dağlar gibi tüm ihtişamına rağmen teklifi yüklenmeye elverişli biçimde yaratılmamıştır. İnsan ise bu yükü taşıyacak kabiliyette yaratılmış ve o sebeple emaneti yüklenmiştir. Emanet bazı tefsirlerde taat olarak yorumlandığı halde, âyetin sonunda insanın zalim ve cahil olarak

⁴⁸⁷ Ahzâb, 33/72.

⁴⁸⁸ Bakara, 2/3.

⁴⁸⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 18, s. 306.

nitelenmesiyle, emaneti sahiplenmesine ve yüklenmesine rağmen bunun gereğini yerine getirme konusundaki acziyeti ve eksikliği vurgulanmaktadır.⁴⁹⁰

İnsanın, her biri yaratılış amacına uygun ve belirlenmiş görevleriyle kâinata işleyen düzeni anlama çabası ve kendini nasıl konumlandıracağı sorusu, zihinleri meşgul etmektedir. İnsanın evren karşısında basit ve önemsiz bir konumda olduğunu öne süren dünya görüşü, insan yaşamının kısıtlılığı ve ölümün belirsizliği sebebiyle yaşamın amacının sorgulanmasını gerekli görmektedir.⁴⁹¹ Bu görüş insan için hayatın “ne” anlama geldiği, “kim” olduğu, “niçin” yaratıldığı, “nereye” varacağı, sonunun “nasıl” olacağı sorularına cevap aramaktadır. Ancak bu sorular insan zihnini sürekli meşgul etmekte, varlık ve bizzat kendisiyle ilgili bu belirsizlikler onu sorgulamaya itmektedir. Özellikle insanı zorlayan acı ve ıstırap dolu deneyimler, hayatın ve hayatın amacının anlaşılmasında bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın dünya hayatıyla ilgili bu sorularına cevap olabilecek nitelikte âyetler mevcuttur. Bu âyetlerden birinde şu ifadeler yer almaktadır:

“Dünya hayatı gökten indirdiğimiz su gibidir ki, onunla insan ve hayvanların yiyeceği bitkiler yetişip birbirine karışmıştır. Yeryüzünün süslenip bezendiği ve yerin sahiplerinin bütün bunlara malik olduklarını sandıkları sırada, gece veya gündüz buyruğumuz o yere gelmiş ve orayı hiçbir şey bitirmemişe çevirmişiz; bir gün önce bir şey yokmuş gibi olmuştur. Düşünen millet için âyetleri böylece uzun açıklıyoruz.”⁴⁹²

Mâtürîdî bu âyette dünya hayatının ekilip yetiştirilen bitkilere benzetilmesinin, iki şekilde yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Birincisi, bu benzetme ile dünyadaki yaşamın çok çabuk biteceğine işaret edilmektedir, tıpkı bir felaketle karşılaştığında

⁴⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 11, s. 441; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 5, s. 456.

⁴⁹¹ Pascal, Blaise, *Düşünceler*, trc. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul, 1996, s. 119.

⁴⁹² Yûnus, 10/24.

hızlıca yok olan bitki gibidir. İkincisi ise, kısa bir süre içinde değişen bitki gibi, dünya hayatının da çok değişken olduğudur.⁴⁹³

Benzer bir örnekleme, dünya hayatının geçiciliğini anlatması bakımından önemlidir. Nitekim âyette şöyle geçmektedir: “Bilin ki, dünya hayatı oyun, oyalanma, süslenme, aranızda övünme ve daha çok mal ve çocuk sahibi olmaktan ibarettir. Bu, yağmurun bitirdiği, ekicilerin de hoşuna giden bir bitkiye benzer. Sonra kurur, sapsarı olduğu görülür, akabinde çerçöp olur. Ahirette çetin bir azap vardır. Allah’ın hoşnutluğu ve bağışlaması da vardır. Dünya hayatı ise sadece aldatıcı bir geçinmedir.”⁴⁹⁴ Âyetlerin temel vurgusu dünya hayatının insanı, gerçek olana hazırladığı, süreli ve sınırlı bir geçim yurdu olduğudur.

Bu âyetleri, dünya hayatına boş vermek veya dünya hayatını düşmanca yaşamak olarak okumak doğru değildir. Zira insandan dünya hayatında değer üretmesi, âlemi imar etmesi, ahlaki tecihlerde bulunarak dünya üzerinde iyiyi hâkim kılması gibi erdemli davranışlar beklenmektedir. Yüce Allah “Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık. Bunun boşuna olduğu, inkâr edenlerin sanısidir. Vay ateşe uğrayacak inkârcıların haline!”⁴⁹⁵ âyetiyle, insanın bir amaç uğruna yaratıldığını belirtmektedir. Ölümden sonra dirilmeyi ve ahiret hayatının varlığını konu alan bu âyet, insanların tekrar yaratılmasının hikmetine vurgu yapmaktadır. Tekrar yaratılmanın amacı, dünyaya dair insanın ortaya koyduğu iyilik ve kötülüğün açığa çıkarılmasıdır. “İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?”⁴⁹⁶ âyeti de iyiliğin ve kötülüğün mutlak bir akıbeti olduğunu ifade etmektedir. Dünya hayatında insanın davranışları, ahirette karşılığını bulacaktır. İyilik yapan ve iyiyi tesis edenin yüce mertebesi, kötülük eden ve kötüyü hâkim kılanın aşağı seviyesi böylece ortaya çıkacaktır.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 7, s. 51.

⁴⁹⁴ Hadîd, 57/20.

⁴⁹⁵ Sâd, 38/27.

⁴⁹⁶ Kıyâme, 75/36.

⁴⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 16, s. 319.

İnsanın akıl sahibi ve özgür bir varlık olarak kaynaklık edeceği bir dünyanın kurulması, yaşanması muhtemel kötülükler ve acılar karşısında, ahlaki bir tutum sergilemesi, kendini Allah'tan gelen yardım ve bilgiye açması, insanın asıl imtihanıdır. İnsanın bu düzen içindeki imtihanını anlayabilmesinin yolu ise bireyi, toplumu ve tabiatı tanımasıyla mümkündür.

1. İnsanın Kendisiyle İmtihanı

İnsanın kendini tanıma ve hayatını anlamlandırma çabası ilk çağlardan beri sürmektedir. İnsan “ne bilebiliriz?”, “ne yapabiliriz?” ve “ne ümit edebiliriz?” sorularına cevap aramaktadır. Bu sorular, anlamlı bir hayatın anahtarı olmakla birlikte, dünya hayatının bir parçası olan denenmeyi kolaylaştıracaktır.

İmam Mâtürîdî'nin belirttiği üzere “insan, amaç varlığı”dır. Dünya üzerinde yaratılmış her şeyin bir amacı vardır. Bunu evrendeki varlıkların bir ölçü ve denge içinde yaratılmış olmalarından anlamaktayız. Bu denge ve ince ayar sadece kâinatın işleyişinde yoktur, aynı zamanda insanın zihin, duygu ve eylemleri için de geçerlidir. Ölçüsüz ve dengesiz bir zihin dünyası, kişiyi amaçsız bir yaşama itmekte ve onu kişisel cehennemine hapsedmektedir.⁴⁹⁸

İnsanın yeryüzünün halifesi olarak yaratılması, insanın değer üreten bir varlık olarak yaşamını sürdürmesine bağlanmaktadır. Hilafet asıl itibariyle insanın imar ve ıslahla görevlendirilmesi ve buna uygun güçlerle donatılması anlamına gelmektedir.⁴⁹⁹ Onun yeryüzünde temel görevi budur. Ancak insanın kendine verilen bu görevi yerine getirme aşamasında karşılaştığı en büyük engel kendisidir. Çünkü insan imtihan varlığı olması sebebiyle nankör,⁵⁰⁰ geçici arzulara düşkün,⁵⁰¹ cimri,⁵⁰² umutsuzluğa yatkın,⁵⁰³

⁴⁹⁸ Düzgün, *Tanrının Gözbebeği İnsan*, Otto Yay., Ankara, 2021, s. 21.

⁴⁹⁹ Kutluer, “İnsan”, c. 22, s. 321.

⁵⁰⁰ “İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür. Doğrusu kendisi de bunların hepsine şahittir. Gerçekten mala da pek düşkündür.” (Âdiyât, 100/6-8); “De ki: ‘Sizi yaratan sizin için kulaklar, gözler ve kalbler var eden O’dur. Ne az şükrediyorsunuz!’” (Mülk, 67/23).

unutkan,⁵⁰⁴ kibirli,⁵⁰⁵ aceleci,⁵⁰⁶ gerçeğe karşı dirençli,⁵⁰⁷ kıskanç,⁵⁰⁸ inkâra meyillidir.⁵⁰⁹ Ahlaken bu zaaflarını yenmek ve gelişmek imtihanın bir parçasıdır.

Kur'ân-ı Kerim, insanı mahlûkatın bir parçası gibi görmüş, onun yaratılışı, fiziksel özellikleri, diğer varlıklardan farkları, insanın ihtiyaçları ve yetenekleri açısından değerlendirmiştir. Bütün bu sayılan özellikler insanın daha çok işlevsel oluşuna yönelik yapılan vurgulardır. Dolayısıyla insanın dünyadaki varlığı, âlemin yaratılmasındaki gaye ve sebeplerle birlikte anlaşılmalıdır.⁵¹⁰ İnsanın dünyada varoluşunu sorguladığı bir yaşam elbette bir amaca yönelmektedir. İslam, insanın

⁵⁰¹ “Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir. Bunlar dünya hayatının nimetleridir, oysa gidilecek yerin güzeli Allah katındadır.” (Âl-i İmrân, 3/14). Ayrıca bkz. “Hayır, hayır! Sizler, çabuk elde edeceğiniz dünya nimetlerini seversiniz. Ahireti bırakırsınız.” (Kıyâme, 75/20-21).

⁵⁰² “De ki: ‘Rabbimin rahmet hazinelerine siz sahip olsaydınız, tükenir korkusuyla yine de cimrilik ederdingiz.’ Zaten insanlar pek cimridir.” (İsrâ, 17/100).

⁵⁰³ “İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirerek yan çizer; başına bir kötülük gelince de yese düşer.” (İsrâ, 17/83); “İnsanlara bir rahmet tattırdığımız zaman ona sevinirler, ama yaptıklarından ötürü başlarına bir kötülük gelirse hemen ümitlerini kaybediverirler.” (Rûm, 30/36).

⁵⁰⁴ “And olsun ki daha önce Âdem’e ahd vermiştik, fakat unuttu, onu azimli bulmadık.” (Tâhâ, 16/115); “İkiyüzlü erkek ve kadınlar da birbirlerinden: Kötülüğü emreder, iyiliğe engel olurlar; elleri de sıkıdır; Allah’ı unuttular, bu yüzden Allah da onları unuttu. Doğrusu ikiyüzlüler fasıktırlar.” (Tevbe, 9/67).

⁵⁰⁵ “And olsun ki, insana nimetimizi tattırır sonra onu ondan çekip alırsak, o şüphesiz umutsuz bir nanköre döner. Başına gelen sıkıntıdan sonra, ona bir nimet tattırırsak, ‘Musibetler başımdan gitti’ der; doğrusu o, şımarıp böbürlenmiş biridir. Ancak sabredip salih amel işleyenler böyle değildir. İşte onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.” (Hûd, 11/9-11).

⁵⁰⁶ “İnsan aceleci olarak yaratılmıştır. Size ayetlerimi göstereceğim, bunu benden acele istemeyin.” (Enbiyâ, 21/37); “İnsan iyiliğin gelmesine dua ettiği gibi, kötülüğün gelmesine de dua eder. Esasen insanoğlu acelecidir.” (İsrâ, 17/11).

⁵⁰⁷ “Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Babanın oğlu, oğulun da babası için bir şey ödeyemeyeceği günden korkun. Allah’ın verdiği söz şüphesiz gerçektir. Dünya hayatı sakın sizi aldatmasın. Allah’ın affına güvendirerek şeytan sizi ayartmasın.” (Lokmân, 31/33).

⁵⁰⁸ “Yoksa Allah’ın lütfundan kendilerine verdikleri şey dolayısıyla kıskanıyorlar mı? Şüphesiz biz, İbrâhîm ailesine de kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara büyük bir hükümlerlik da vermiştik.” (Nisâ, 4/54).

⁵⁰⁹ “Allah’ın kullarından dilediğine, bol ihsanından indirmesini çekemeyerek, Allah’ın indirdiğini inkâr etmekle, kendilerini ne kötü bir şey karşılığında sattılar. Bu yüzden gazab üstüne gazaba uğradılar. Kâfirlere alçaltıcı bir azab vardır.” (Bakara, 2/90).

⁵¹⁰ Türcan, Galip, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yay., Ankara, 2006, s. 77.

varoluşunu bilgi ve kültür üretmek, teknik icat etmek ve medeniyet kurmak gibi amaçlara bağlamaktadır.⁵¹¹

Allah, insana amacına ulaşmasında ihtiyaç duyduğu bilgi kaynaklarını bahşetmektedir. “İnsanoğlu, var edilip bahse değer bir şey olana kadar, şüphesiz, uzun bir zaman geçmemiş midir? Biz insanı katışık bir nutfeden yaratmışızdır. Onu deneriz, bu yüzden, onun işitmesini ve görmesini sağlamışızdır. Şüphesiz ona yol gösterdik, buna kimi şükreder, kimi de nankörlük”⁵¹² âyetinde vurgulandığı üzere insan, ona verilen akıl, temiz fitrat, özgür irade ve bilişsel yeteneklerle donatılmış ve dünya hayatında imtihan olarak kavramlaşan, denenme ve sınanmayla karşı karşıya kalmıştır. İnsanın en temel ve zor imtihanı, kendisiyle imtihan edilmesidir. Zira insanın güçlü yanları olduğu gibi, zayıflıkları da vardır. O, gücünü “Biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde olacak ve bunlara göğüs gerecek şekilde yarattık”⁵¹³ âyetinden alırken, “İnsan zayıf yaratıldığı için, Allah yükünüzü hafifletmek ister”⁵¹⁴ âyetiyle de zafiyetlerine vurgu yapılmaktadır. İnsan kendi varlık şartları içinde değerlendirildiğinde; bilen, öğrenen, yapan, değer üreten, davranışlarında özgür olan, gördüğü şeyler üzerine çıkarımda bulunan, düşünen ve inanan bir varlıktır.⁵¹⁵ Tüm bunları göz önünde bulundurarak insanın imtihan edilmesinin fitrat, özgür irade ve akıl boyutlarıyla ele alınmasını gerekli görmekteyiz. Çünkü yaşamın anlam kazanmasında bireyin denenmesi ve buna bağlı ahlaki davranış geliştirmesi büyük önem arz etmektedir.

⁵¹¹ Kutluer, “İnsan”, c. 22, s. 323.

⁵¹² İnsân, 76/1-3.

⁵¹³ Beled, 90/4.

⁵¹⁴ Nisâ, 4/28.

⁵¹⁵ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefi Anthropoloji (İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1971, s. 287.

1.1. İnsanın Doğası/Fıtratı ve Yönelimler Alanı

İnsanla ilgili âyetler göz önüne alındığında fitrat kavramı önem kazanmaktadır. Sözlükte fitrat “yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek” manalarına gelen “fatr” kökünden türetilmiş bir isimdir.⁵¹⁶ Bu isim, insanın ilk yaratılışını açıklarken mutlak yokluğun yarılarak ortaya varlığın çıkışını anlatması bakımından kullanılmıştır.⁵¹⁷

Fıtrat, belli yetenek ve yatkınlığa sahip olma anlamına gelmektedir. İlk yaratılışta varlıkların temel yapısını, karakterini, bunların henüz dış tesirlerden etkilenmeden önceki hallerini ifade etmektedir.⁵¹⁸ Bütün varlığın yaratılışı esnasında Allah’ın türlere kazandırmış olduğu temel yapıya fitrat denmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de on dokuz yerde “fatr” kökünden türetilmiş isim ve fiiller kullanılmaktadır. Fıtrat kavramının geçtiği Rûm Sûresi 30. âyette “hanîf” terimi dikkat çekmektedir. İslam gelmeden önce tevhid inancına sahip olanlara hanîf denmesini bu sebeple yorumlayanlar bulunmaktadır.⁵¹⁹ İnsanın yaratılışta özüne kodlanmış olan inanma, bir yaratıcıya yönelme ve sığınma ihtiyacı olarak yorumlanmaktadır. Âyette “Hakka yönelerek kendini Allah’ın insanlara yaratılışta verdiği dine ver. Zira Allah’ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler”⁵²⁰ ifadeleriyle yaratılışta insana verilmiş olan bir inanç yatkınlığından söz etmek mümkündür. Mâtürîdî, bu âyette fitrat kavramının delalet ettiği çeşitli anlamları şöyle izah etmektedir: İlki, Allah’ın insanların yaratılışında, Kendi varlığına ilişkin bilgiyi insanın fıtratına yerleştirmiştir. Buna göre Cenâb-ı Hak, her insanın yaratılışına Allah’ın birliğini ve rubûbiyetini anlayacak bilgiyi kodlamıştır. Bir çocuğun annesinden süt

⁵¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, Beyrut, 1955-1956, c. 18, s. 57.

⁵¹⁷ Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2016, c. 14, sy. 2, s. 323.

⁵¹⁸ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah en-Nemeri, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta’ mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Saîd Ahmed A’rab, Vizâretü'l-Evkâf ve’ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Tıtvân, 1982-1992, c. 18, s. 57.

⁵¹⁹ Hökelekli, Hayati, “Fıtrat”, *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 47.

⁵²⁰ Rûm, 30/30.

emerek beslenmeyi, doğuşundan itibaren bilmesi gibi, Allah'a dair bilgiyi de bilmesidir. Aynı şekilde Allah'ın tüm varlıklara, O'nu tesbih etme ve övgüde bulunma özellikleri vermesi gibidir. Bir diğer mana, insanlar akıllarıyla baş başa bırakılsalar, fitratlarına göre Allah'ın varlığını ve birliğini bilecek ve buna iman edecek şekilde yaratılmış olmalarıdır. Çünkü her bir kimsenin yaratılışında Allah'ın varlığına ve birliğine dair deliller mevcuttur. Herhangi bir dış etkinin olmadığı durumlarda da kişi Rabbini bilir. İnsanların fitrat üzerine yaratılmış olmalarının manası, Allah'ın insanların imtihan edilme sorumluluğunu fitratlarına yerleştirmiş olması demektir.⁵²¹

Benzer bir yorumu Fahreddin Râzî'nin tefsirinde görmekteyiz. Fıtratı, Allah'ın bir oluşunun, insanların kalbinde kök salmış bir bilgi olarak kabul etmektedir. İnsanın her şeyiyle, dinin dışında kalan şeylerden yüz çevirmesidir. Kişinin kalbinde meyledeceği başka bir şey kalmamasıdır. Allah'ın tevhidinden ayrılma, çünkü Allah insanları, o tevhid üzere var etmiştir. Zira Allah, “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sübllerinden 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”⁵²² âyetiyle insanoğlundan misak almıştır.⁵²³ Bu misak, insanın yaratılmadan önce Allah'ı bilmesine temsili bir anlam yükleyerek, insanın Allah'la sözleşmesi olarak izah edilmektedir. Allah'ın insanın doğruyla yanlışı ayırt etmesi için onun emrine verdiği akıl ve basiret araçlarına vurgu yapan bu âyet, misakı temellendirmektedir.⁵²⁴

⁵²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 11, s. 218.

⁵²² A'râf, 7/172.

⁵²³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 18, s. 110.

⁵²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1034. Misak kavramı, gerek İslam'da gerek diğer dinlerde kullanılmış, insan ve Tanrı arasındaki ahitleşmeyi ifade etmektedir. Kavramın bahsi geçen âyet bağlamında değerlendirildiğinde, “akıl sürecinin onaylanması” gibi bir anlam kazansa da, geleneksel olarak kavramın, ezelde her şeyin takdir edilmiş olmasıyla ilişkisi kurulmaktadır. “Elest meclisi” ve “kalu-bela” anlayışı, misak kavramıyla birlikte ele alınsa da, Kur'âni olarak böyle bir yorum mümkün olmamaktadır. “Misak” kavramının, zihinsel kurguların ötesinde bir bakış açısıyla okumanın önemi, “imtihan” kavramını da

H. Peygamber'in, "Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan yahut Mecûsî yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu sapasağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?"⁵²⁵ hadisi bu bilgiyi pekiştirir niteliktedir. İbn Abdilber, fitratla ilgili âyet ve bahsi geçen hadisten yola çıkarak, fitratı, ilk yaratılış esnasında Yaratıcının insanın doğasına yerleştirdiği, kendini yaratanı tanıma isteği, ahlak temizliği, olumluya eğilim ve yatkınlık şeklinde izah etmektedir. Bu eğilimler, insanın özünde var olanı korumayı ve o öze uygun şekilde yol almayı amaçlamaktadır. Yani fitrat, insana yaratılıştaki verilen selamet ve istikamet eğilimidir.⁵²⁶ Kurtubî de, fitratı; insanın geleceğini şekillendiren iman-küfür; hidayet-dalalet gibi yönelimlerini belirlemediğini, hakkı benimsemiye yatkınlığını, hakikate yakınlığı ifade ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Başlangıçta iman veya küfür üzerine bir belirleme söz konusu olsaydı, inançlarını değiştirmeleri ve teklifle muhatap kılınmaları mümkün olmazdı.⁵²⁷

Yeni doğan bir bebeğin, tabiat ve mizaç bakımından temiz ve sağlıklı olması, onun salim bir fitrat üzere yaratılmış olduğunu göstermektedir. Bu fitrat insanın tevhid dâhil olmak üzere, yaşamı sürdürecektir yaşam kodlarını genetiğinde barındırmasıdır.⁵²⁸ Fıtratın, insanın özüne yerleştirilmiş tevhid gerçeği olduğunu ifade eden Seyyid Kutub,

benzer bir kurgunun dışında değerlendirmeye yardımcı olacaktır. Zira insanın Tanrı ile henüz varlık formuna ulaşmadan ahitleşmesi, geleneksel anlamda türlü sıkıntı ve dertlerle imtihan edilmesine de zemin hazırlayan bir algı oluşturmaktadır. "Misak" kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Okumuş, Namık Kemal, "İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2013, c. 11, sy. 2, s. 69-111.

⁵²⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî *el-Câmi'u's-sahih*, thk. ve nşr. Muhibbüddin el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1980, "Cenâiz", 80, 93; Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, "Kader", 22-25.

⁵²⁶ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, c. 13, s. 70.

⁵²⁷ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, tsh. Ebû İshâk İbrâhîm, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1966-1967, c. 14, s. 25.

⁵²⁸ Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", s. 325.

bu gerçeğin insanın fitratına olduğu gibi aynı zamanda insanın etrafını kuşatan varlığın fitratına da yerleştirilmiş olduğunu söyler.⁵²⁹ İnsanın küfür ve imandan salim olarak yaratıldığını kabul eden İmâm-ı Âzam da, “Allah Âdem’in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip küfrü yasaklamıştır. Onlar da O’nun Rabb olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu, onların imanıdır. İşte onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden ise fitratında sebat göstermiş olur”⁵³⁰ diyerek insanın hayra da şerre de şamil olduğunu ifade etmiştir.

İnsanın doğuştan boş bir zihne sahip olduğunu kabul eden Gazzâlî, sonraki dönemlerde John Locke tarafından Tabula Rasa⁵³¹ olarak kavramlaşan, , insanın fitratı itibariyle boş bir cevheri olduğunu ve orada Allah’a dair bir bilgiye rastlanmayacağını ifade etmektedir. İnsan zihninde varlığa ilişkin bir bilginin olmaması, o boşluğu gözlem ve tecrübeyle doldurmayı gerekli kılmaktadır. Ancak Gazzâlî, insanın iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış arasında ayırım yapabilecek yetkinlik ve eğilimle yaratıldığını kabul etmektedir.⁵³²

Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan “Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez halde çıkarmıştır. Belki şükredersiniz diye size kulak, göz ve kalp vermiştir”⁵³³ âyeti bu gerçeğe vurgu yapmaktadır. İnsanın hiçbir bilgiye sahip olmadan doğduğunu ancak akıl

⁵²⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, c. 5, s. 10

⁵³⁰ Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit, “el-Fıkhü'l-ekber”, *İmâm-ı A’zâmın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2008, s. 72.

⁵³¹ Tabula Rasa, Aydınlanma felsefesinin kurucularından olan John Lock’un literatüre soktuğu bir kavramdır. Locke, modern felsefenin genel eğilimine de uygun olarak felsefesinde öncelikle insan bilgisinin kaynağı sorununu ele almış ve bu konuda önceliği deneyime vermiştir. Hatta bilginin kaynağı konusunda önceliği insan zihnine verenleri de eleştirmiştir. Ona göre, insan zihni doğuştan boş bir levha (tabula rasa) gibidir. İnsan, bilgi adına elde ettiği bütün kazanımları sonradan deneyim yoluyla elde etmiştir. Ayrıntılı Bilgi için bkz. Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yay., İstanbul, 1992, s. 85.

⁵³² Gazzâlî, *el-Munkuzu min’ed-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basınevi, 2. Baskı, Ankara, 1960, s. 68-69; Gazzâlî, *Yol Bilgi ve Varlık*, çev. A. Cüneyd Köksal, Sufi Kitap Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2010, s. 63.

⁵³³ Nahl, 16/78.

ve gözlemlerle bilgiye ulaştığını ifade etmektedir. Allah “Size kulaklar, gözler, kalpler verdi” ifadeleriyle bilgiye ulaşmanın araçlarını insana bahşetmektedir. Mâtürîdî bu âyetin izahında aklın ve duyuların bilgi kaynağı olduklarını, bunlar yoluyla varlığın bilgisine ulaşılmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bir kimseye, herhangi bir bilgiye sahip olabilme yeteneği verildiyse, o kimseye o şeyin bilgisi de verilmiş demektir. “Allah, sesleri duyup ayırt etmek için kulak vermeye, görmek ve cisimlerin renklerini birbirinden ayırmak için göz vermeye, anlamak ve lehinde-aleyhinde olanları kavramak için akıl vermeye kadirdir.”⁵³⁴

İnsan doğasına yerleştirilmiş, hakikate yönelme ve doğruyu sürdürme eğilimi, onun denenmesini anlamlı kılmakla birlikte, onu kolaylaştırmaktadır. İnsanın, özünde onu iyiye ve güzele yönlendiren, kötüden ve yanlıştan yüz çevirmesini sağlayan bir iç güç olmaktadır. Fıtrat bu açıdan değerlendirildiğinde insanı mükemmel olanı seçmeye yönlendirmektedir.⁵³⁵

İslam filozoflarından İbn Sînâ (ö. 428/1037) da mizaç teorisinde fıtratın temiz olduğuna vurgu yaparak; mizaç ve fıtrat arasındaki ontolojik farkı şu şekilde açıklamaktadır:

1. Fıtrat, her insanda doğuştan bulunan, başka herhangi bir şeyle karışmamış ve bozulmamış olan temiz yaratılışa denir. Yaratıcı tarafından insana bahşedilmiş olması sebebiyle, şer’i ve ahlaki hükümler aynı mahiyette onda bulunmaktadır. Buna birinci fıtrat da denilmektedir.

2. Mizaç ise, bir şeylerin karışımı sonucu ortaya çıkan şeydir. İnsan için fiziki ve sosyal çevrenin veya genetik özelliklerin fıtrat ile karışması sonucu insanlarda farklı davranışların ve huyların ortaya çıkmasıdır. Bu sebeple mizaç, her insanda farklı şekilde

⁵³⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 8, s.182-183.

⁵³⁵ Griffel, Frank, “The Harmony of Natural Law and Shari’a in Islamist Theology”, *Shari’a: Islamic Law in Contemporary Context*, edited by Abbas Amanat-Frank Griffel, Stanford University, Stanford, 2007, s. 38-61, s. 45-46.

tezahür etmektedir. İnsanın yaşadığı coğrafya, iklimin durumu, aileden gelen kalıtsal özellikler gibi birçok durum insanın mizacını etkilemektedir. Mizaç farklılıkları ise insanlarda iyi ya da kötü huyların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre mizaç, insanın ikinci fitratıdır.⁵³⁶

İbn Sînâ, insanın mizaç özelliklerinin, içinde bulunduğu çevre, bedensel özellikleri, genetik yatkınlıkları, gök cisimlerinin etkisi gibi unsurlardan bağımsız ele alınmasının mümkün olmadığını söylemekle birlikte, ölüm sonrasında dahi mizaç özelliklerinin iskelette etkisini görmenin imkânını savunmaktadır.⁵³⁷ Mizacın insanın doğumdan sonraki tercihlerini etkilemede payı bulunmakla birlikte, genel olarak fitratı temiz bir yaratılış olduğunu kabul etmenin, insanın imtihan edilmesini anlamada nasıl bir rol oynadığını değerlendirmek durumundayız.

İnsan yaratılışı bakımından ele alındığında, bir takım özellikleri ortaya çıkmaktadır. Bu özellikler onun içine doğduğu dünyayı tanınması, varlığı anlaması ve iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin ayrımını yapabilmesi için gerekli özelliklerdir. Bunlar aynı zamanda Allah'ın katından birer lütuf olarak insana bahşedilmiş niteliklerdir.⁵³⁸ İnsanın bu özellikleri genel olarak şu şekilde özetlenebilir:

- İnsanın görmesi, görme gücü: İnsan, görme gücü olan, bu güç ile gözlemler yapabilme özelliğine sahip bir varlıktır. İnsanın görmesi, onun anlamasına ve anlam çıkarmasına yarayan bir kuvvedir. Muhtemeldir ki bunun için insan sözcüğü “göz bebeği” anlamına gelmekte, insana da “varlığın göz bebeği” denmektedir. Bu ifade, insanın hem görme gücünü anlatmakta hem de varlıklar

⁵³⁶ Seyyar, Ali, *Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2003, s. 197-198.

⁵³⁷ İbn Sînâ, *Tahbîzu'l-Mathûn: el-Kânûn fi't-Tıbb Tercümesi*, çev. Tokadî Mustafa Efendi, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018, c. 1, s. 103, Dağ, Mehmet, “İbn Sînâ'nın Psikolojisi”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., 2. Baskı, Ankara, 2014, s. 405.

⁵³⁸ “Doğrusu Rabbin, insanlara karşı lütuf sahibidir. Fakat onların çoğu şükretmezler.” (Neml, 27/73).

arasındaki özel konumunu göstermektedir. İnsan kelimesi görme anlamıyla Nisâ Sûresi 6. âyette fiil olarak kullanılmıştır.⁵³⁹

- İnceleyen, araştıran, sorgulayan varlık: Bu özelliği insanın varlığı ve kendisini inceleyen, derin bir şekilde araştıran ve sorgulayan yönüne vurgu yapmaktadır. İnsanın akleden bir varlık olması onu diğer yaratılmışlardan farklı ve üstün kılmaktadır. Ancak bu üstünlük aklını gereği gibi kullanabilmekle mümkün olmaktadır.⁵⁴⁰
- Ünsiyet kuran, yakınlık oluşturabilen varlık: İnsanın en güçlü özelliklerinden biri, kendisi dışındaki varlıklarla ilişki kurabilmesi, iletişim içinde olabilmesidir. Lügat bilgileri bu sebeple, insan kelimesine anlam verirken bu hususu şu şekilde değerlendirmişlerdir. İnsan için iki çeşit ünsiyet vardır. Bunların ilki insanın iç dünyasında Yaratıcı ile arasındaki kurduğu ünsiyet, diğeri ise, insanın beden dış dünyayla kurduğu ünsiyet. Bu bakımdan düşünüldüğünde insan, Yaratıcı'yla ve diğer varlıklarla yakınlık kurabilen, ünsiyet oluşturabilen tek varlıktır.
- Vahşetin karşısında, medeniyete ve merhamete en yakın ve yatkın varlık: İnsanın kelime anlamı itibarıyla temsil etmesi beklenen bir özelliği olarak vurgulanmaktadır. Medeniyete ve insanlar arasında uyuma meyil göstermesi bakımından en uygun varlık yine insandır.
- Unutmaya yatkın varlık: Bu anlam da insan için çok uygun bir gerçeği ifade etmektedir. İnsan, unutkan, unutmaması gereken şeyleri de unutan bir varlıktır.

⁵³⁹ “Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.” (Nisâ, 4/6).

⁵⁴⁰ “Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizde süzülen gemilerde, Allah'ın gökten indirip yeri ölümünden sonra dirilttiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgârları ve yerle gök arasında emre amade duran bulutları döndürmesinde, düşünen kimseler için deliller vardır.” (Bakara, 2/164).

Bu unutma durumu, insan hayatını bazen zorlaştırırken, bazen de onu mutlu eden gelişmelere sebep olmaktadır. Nasıl bir duruma sebebiyet verirse versin, insan doğasının en belirgin özelliklerinden biri unutmaktır.⁵⁴¹

İnsanın verili doğasındaki tüm özellikler incelendiğinde, onun çatışmacı yapısı gözlerden kaçmamaktadır.⁵⁴² “Kişiyi ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki! Kendini arıtan saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır.”⁵⁴³ Bu âyette ifadesini bulan insanın nötr haliyle iyiyi yapması beklenmektedir. İmam Mâtürîdî, bu âyeti yorumlarken, insanın doğasının iyiye ve güzele yatkınlığını şu şekilde ifade eder: “Görmez misin ki insanın doğası lezzetlerden ve yararlı olan nesnelere hoşlanır, çirkin nesnelere ve elemelerden ise uzaklaşıp, kaçır. Hal böyleyken her yararlı olanı özel olarak ne olduğunu, keza bizzat hangi eşyanın ne zararı olduğunu bilemez. Bu ancak tatma ve deneme yoluyla bilinebilir. Aynı şekilde gözler renkleri kavrar, ancak hüsnünü ve kubhunu bilemez. Aksine bunların arasını ancak akıl ayırt edebilir. Buna göre şöyle diyebiliriz: Aklın doğasında çirkin olanların çirkinliği, güzel olanın da güzelliği genel olarak yerleştirilmiş haldedir. Fakat her bir şeyin ayrıntısını bilmekte akıl yeterli değildir. Bu, ancak sözünü ettiğimiz yolla bilinebilir. Onun özüne kabih olanı hasenden, habis olanı tayyipten ayırt eden; fücûrun çirkinliğini, takvânın da güzelliğini açıklayan bir yetiyi koymuştur. Bunun sonucu olarak da sorumlu tutulması ve sınanması lâzım gelmiştir.”⁵⁴⁴

Âyette yer alan takva ifadesini izah etmenin de gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Zira insanın fitratı, takvadan bağımsız olarak değerlendirilemez. Takva, kişinin Allah'ın her zaman onunla olduğu bilincine sahip olarak, Allah'a karşı sorumluluk bilincini canlı

⁵⁴¹ Öztürk, Yaşar Nuri, “Kur'an'da İnsan Kavramı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 3, s. 4.

⁵⁴² Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, s. 328.

⁵⁴³ Şems, 91/7-10.

⁵⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 17, s. 243.

tutmak anlamına gelmektedir.⁵⁴⁵ Takvanın insanı iyiye yönlendiren, kötü niteliklerden arındırmayı sağlayan bir iç güç olması, dünya üzerindeki insan eylemlerini pozitif yönlendirmektedir.⁵⁴⁶ İnsanın ahlaki enerjisi en yüksek seviyeye çıkararak gelişmesi, takvasını göstermektedir ki⁵⁴⁷ bu da onun dünyaya geliş amacına uygun yaşamasıdır.

Takva, insanın özüne işlenmiş olan, Allah'ı bilme ve O'na yakın olma bilgisini koruyarak, buna uygun davranış geliştirmesidir.⁵⁴⁸ Kendi özünden uzaklaşan insanın mutsuz olacağı ve geçici olana meylinin sonuç getirmeyeceği açıktır. Âyette insanın bu durumu örümcek ağı yapan bir örümceğe benzetilmiştir.

“Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, kendine yuva yapan dişi örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümceğin yuvasıdır. Keşke bilseler.”⁵⁴⁹ İnsanın Allah'tan başka dostlar edinebilmesi kendinden uzaklaşmasıyla gerçekleşmektedir. Zira insan kendine yabancılaştıkça Allah'tan uzaklaşır. Fıtraten insanın kodlarına işlenmiş olan Yaratıcıyla kurduğu yakınlıktır. Âyetin vurguladığı da bu husustur. Allah dışında bir koruyucu veya dost arayanların durumu kendini örümcek ağlarından yapılmış bir evin korunmasına bırakmış gibi olmaktır.⁵⁵⁰

İslam'ın temel vurgusu olan, Tanrı'nın varlığı ve birliğinin bilincinde olma hali olarak tanımlanan takva, insanın yaratılışındaki tüm özellikleri barındırır. Bu sebeple takva bilinci, kişide dünya üzerinde olumlu bir davranış ahlakına yol açmaktadır.⁵⁵¹ Bir başka deyişle takva bilinci, insanın fıtratında mündemiç olan değerlerin ortaya çıkarılmasına zemin hazırlamaktadır.

⁵⁴⁵ Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat*, Özdenöze Yay., Ankara, 2009, s. 4.

⁵⁴⁶ Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak”, s. 70.

⁵⁴⁷ Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat*, s. 14.

⁵⁴⁸ Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat*, s. 19.

⁵⁴⁹ Ankebût, 29/41.

⁵⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 11, s. 149.

⁵⁵¹ Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak”, s. 70.

Bu noktada Allah'ın insanı eğiten, onu doğruya yönlendiren emir ve yasaklarının varlığı önem kazanmaktadır. Çünkü Allah, insanı başıboş bırakmamıştır.⁵⁵² İnsandan başka yaratılmış her varlık, nasıl programlanmış ise ona uygun davranır, doğasının ona dikte ettiği hareket biçimini değiştiremez. Bu sebeple insan dışındaki varlıkların sorumluluğu yoktur. Onlar verili tabiatları doğrultusunda hareket etmektedirler. Ancak insan böyle değildir. İnsanın verili fitratına aykırı olarak davranabilme, doğasını ve eğilimlerini değiştirebilme kabiliyeti vardır.⁵⁵³ Elbette bu sorumlu bir varlık olarak yaratılmasının sebebidir. Âyetlerde insanın uyarılmasının, kendisine fitratına uygun davranılmasının öğütlenmesi de, insanın “ben”inin değişime olan yatkınlığından kaynaklanmaktadır. “İnsanın kendi doğasını sürekli yeniden şekillendirme imkânı, ideal ben ile ben’in idealleri arasındaki çatışmanın sınırına işaret eder. İnsan fitratının donatıldığı yetilerin zamanlı ve yerli kullanımının yaratacağı ideal ben; hazların, arzuların güdümüyle ben’in kendisi için belirlediği ideallere doğru sürüklenmeye başlamaktadır. Bu sürüklenme, ben’liğin büsbütün kaybıyla sonuçlanmaktadır.”⁵⁵⁴ “Allah’ı unutup da, Allah’ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın; onlar, yoldan çıkmış kimselerdir”⁵⁵⁵ âyetinde bahsi geçen işte ben’liğini tamamen yitiren kimseler bunlardır. Ben’liğin yitirilmesi erdemli bir hayatın tesisine imkân vermemektedir. Erdemli bir yaşam sürmek daimi bir gayreti ve amaca yönelik ameli zorunlu kılmaktadır.

İnsanın en başat imtihanı, kendisine verilen doğaya uygun bir ahlak geliştirmek ve bu ahlaka uygun bir davranış biçimi içinde olmaktır. Kur’ân-ı Kerîm’de insana yol gösteren, amacını hatırlatan ilahi buyruklar vardır. “İşte böyle. Kim Allah’ın yasaklarına saygı gösterirse, bu Rabbinin katında kendi iyiliğindedir. (Haram olduğu) size okunanlar

⁵⁵² “İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?” (Kıyâme, 75/36).

⁵⁵³ Deliser, Bilal, “Kur’an-ı Kerim’de Çevre Felsefesi Konusunda Temel Yaklaşımlar”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 4, sy. 7, s. 147.

⁵⁵⁴ Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, s. 329.

⁵⁵⁵ Haşr, 59/19.

dışında kalan hayvanlar, size helal kılındı. O halde pis putlardan sakının; yalan sözden kaçının”⁵⁵⁶ âyetinde olduğu gibi, sınırlara uymanın en büyük faydası kişinin kendisinedir. Âyette haram olarak ifade edilen hayvanlara dokunmama konusundaki yönlendirme, insanın saygınlığını korumaya yöneliktir. Aksi takdirde arzularına uyan insanın yaşayacağı savrulma, kendinden tamamen uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Kendinden ve potansiyelinin onu yönlendireceği erdemli bir hayattan uzaklaşan insanın durumu, gökten boşluğa düşüp, yırtıcı kuşlar tarafından parçalanmış ve rüzgârın bir köşeye attığı cesetlere benzetilir.⁵⁵⁷ İnsanın, bu düşüşü, yaratılmış şerefli bir varlık için istenen bir son değildir.

Yaratıcının, insanın benlik kodlarına işlediği, kendini ve Rabbini bilebilme, hakikate yakınlık ve yatkınlık hissetme bilgisi, insanın dünyaya dair amacını belirlemektedir. Bu amaç, onun davranışlarına bir istikamet kazandırmaktadır. İstikameti doğrultusunda hareket etmesi, arzularından sıyrılarak, emir ve yasaklara uygun bir hayat sürmesidir. Fitratı gereği ahlaklı ve değerli olan bir varlık olan insanın imtihanı, bunun farkında olarak, “ben”ine ve Rabbine yaklaşmasıdır. Bu yaklaşma, dini literatürde dindarlık olarak ifade edilmektedir. “Dindarlık insanın başlangıçtaki kendi tabiatına bir dönüş, insani fitratın farkına varış tecrübesidir. İnsanın manen ve ahlaken düşüşü ise fitrattan uzaklaşması demektir. İnsanın ruhi ve akli donanımı yeryüzünde bir yandan güzele, öte yandan yararlıya yönelen bir takım sanat ve tekniklerin icra ve icadına yol açmıştır.”⁵⁵⁸

İnsan, imtihan edilmesinin ilk aşamasını fitratına uygun davranmak ve Yaratıcıyla bağ kurmak şeklinde tecrübe etmektedir. Özüyle ve Tanrıyla bağ kuramayan insan, bir başkasının varlığında yok olmaya mahkûmdur.

⁵⁵⁶ Hac, 22/30.

⁵⁵⁷ “Allah’a ortak koşmaksızın O’na yönelerek pis putlardan kaçının, yalan sözden çekinin. Allah’a ortak koşan kimse, gökten düşüp de kuşların kaptığı veya rüzgârın bir uçuruma attığı şeye benzer.” (Hac, 22/31); Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, s. 330.

⁵⁵⁸ Kutluer, “İnsan”, c. 22, s. 323.

1.2. İnsanın İradesi ve Seçimler Alanı

İrade, bir iş ya da amacı gerçekleştirmeye yönelik isteğin ona yönelmesi istemek ve dilemek anlamına gelen bir kavramdır.⁵⁵⁹ Müfredat müellifi İsfahânî iradeyi, arzu, dilek ve umuttan oluşan bir güç olarak tanımlar. Herhangi bir şeyin yapılmasına ya da yapılmamasına karar verirken nefsin meyletmesidir.⁵⁶⁰ İrade, harekete geçme gücü ve yeteneği olarak da ifade edilmekle birlikte, fiilin gerçekleşmesinde belirleyici bir unsurdur.

Filozoflara göre, bir fiilin yapılmasında insanın onda fayda olacağını düşünmesi durumundan, onu yapma yönünde bir eğilim oluşmasına irade denmektedir. Fahreddin Râzî iradeyi, yapılması veya yapılmaması imkân dâhilinde olan bir konuda, ikisinden birini herhangi bir zorluk olmadan tercih etmektir, şeklinde açıklamıştır.⁵⁶¹

Kur'ân-ı Kerim'de irade kavramı Allah'ın dilemesi, istemesi gibi anlamlarda, insan için de benzer anlamlarda kullanılmıştır. Allah için kullanıldığı âyetlerde de, insan için kullanılan ifadelerde de, iradenin özgürlüğü üzerine vurgu yapılmaktadır.⁵⁶² İrade kavramı Kur'ân'da 139 yerde kullanılmış,⁵⁶³ benzer anlama gelen meşiet ise farklı kalıplarıyla birçok âyette kullanılmıştır.⁵⁶⁴ Kişinin herhangi bir dış zorlama olmaksızın, kendi ihtiyaçları açısından en hayırlı ve en faydalısını seçme özelliği olarak ifade edilen

⁵⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Kahire, t.y., c. 3, s. 1772.

⁵⁶⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 778.

⁵⁶¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987, c. 2, s. 175.

⁵⁶² Bakara, 2/25; Ahzâb, 33/17; İsrâ, 17/18-19.

⁵⁶³ Çağrı, Mustafa ve Hökeleki, Hayati, "İrade", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 381.

⁵⁶⁴ Kasas, 28/68; A'râf, 7/188. Meşiet; Varlık ve var anlamındaki "şey" kelimesinden türetilmiş bir kelimedir. Meşiet nesnelere için kullanılmakla birlikte Allah için de kullanılmaktadır. Meşiet, Allah'ın dilemesini ifade etmesi bakımından oluş ve yaratma özellikleri barındırır. Bu yönüyle iradeden farklıdır. Meşiet'in, Yaratıcı'ya müteallik anlamına binaen, tezimizin insan iradesini konu eden bu bölümünde yeterli görmekteyiz. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sinanoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a İzâfe Edilen İrade ve Meşiet Kavramlarına Yüklene Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 7, sy. 13, s. 25-55.

“ihtiyar” kavramı da kullanılmıştır.⁵⁶⁵ İhtiyar kavramı iradeden daha dar bir anlam içeriğine sahiptir. Çünkü “ihtiyar”da iki şeyden birini tercih etme anlamında bilinçli bir tercih söz konusudur. Kişinin kendi hayrına olana yönelmesi ve onu seçmesi gibidir. Fârâbî (ö. 339/950) iradenin, idrak ve arzu gücünün birleşiminden meydana geldiğini söyleyerek, üç tür irade olduğunu ifade eder. İlki duyumdan gelen istek, ikincisi hayal gücüne bağlı olan istek, üçüncüsü ise düşünme fiilinden gelen istek yani ihtiyardır. Bu canlılar arasında sadece insana mahsus bir özelliktir.⁵⁶⁶

İrade yalnızca psikolojik bir işleve sahip değildir. O aynı anda kişinin seçimlerini bilinçli yapmasını sağlaması sebebiyle, bireyin tercihlerinden ve davranışlarından sorumlu tutulmasını sağlayan ahlaki bir ilkedir.⁵⁶⁷ Bu yönüyle irade üç şeyden meydana gelen güçtür. İştah, ihtiyaç ve emel.⁵⁶⁸ Bu güçlerin bileşiminden meydana geldiği için, kişiliğin bütün bir sentezi olarak ortaya çıkar. Bu sentez insanın tercihlerini belirlemede ve ahlaki davranış ortaya koymada etkili olmaktadır.

İnsanın ahlaki eylemlerini, dışarıdan bir zorlama olmaksızın, kendi doğası gereği seçmesi olarak tanımlanan otonomi, özgürlükten farklı olarak kabul edilmektedir. Özgürlük, kişinin iç ve dış engellemelerden bağımsız olarak hareket edebilme gücüne işaret etmektedir. Bireysel otonomi, özgür bir şekilde düşünüp, alternatiflerden birini seçmeyi ve tercihini eyleme dönüştürmeyi gerektirir.⁵⁶⁹

İnsanın yaratılıştan gelen doğası gereği, herhangi bir dış baskı hissetmeden, ahlaki davranması, onun ahlaken özgür bir varlık olduğunu göstermektedir. Zira insan, vahiy olmadan da iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlışı, çirkini-güzeli bilecek bir yetkinlikle

⁵⁶⁵ A'râf, 7/155; Duhân, 44/32.

⁵⁶⁶ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 72.

⁵⁶⁷ Çağrı ve Hökelekli, “İrade”, c. 22, s. 381.

⁵⁶⁸ Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 50.

⁵⁶⁹ Düzgün, “Mâtürîdî’de Bireysel Ahlaki Otonomi”, s. 2.

yaratılmıştır.⁵⁷⁰ İnsanın iyiyi ya da doğruyu seçmesi bir bilgi problemi değil, bir irade problemidir. Zira insanın iyiye olduğu kadar kötüye de meyli olmaktadır. İyiyi idrak ederek onu seçmesiyle ahlaki bir davranış göstermektedir. İnsanın eylemlerinin sonuçlarını tercihlerine göre alacağını vurgulayan âyetlerde, insanın bu seçiminde özgür olduğu da vurgulanmaktadır. Nitekim bu vurgu bir âyette şöyle geçmektedir: “Kim yararlı iş işlerse kendi lehinedir; kim de kötülük işlerse kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara karşı zalim değildir.”⁵⁷¹ Bu ve benzeri âyetler,⁵⁷² kişinin seçimlerindeki özgürlüğüne vurgu yapmakla birlikte, Allah’ın iradesinin kullarına zulüm ve kötülük barındırmayacağını ifade etmektedir. “Bu, yaptığınızın karşılığıdır. Yoksa Allah kullara asla zulmetmez”⁵⁷³ âyeti dikkate alındığında insanın seçimlerinin, sonucu belirleyen temel unsur olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah, insana seçme hürriyeti vererek, onu yaptığından sorumlu tutmaktadır.

Allah’ın kudretini vurgulayan âyetlerde de, Allah’ın fiillerinin amaçsız bir güçten kaynaklanan, adaletsiz ve hikmetten yoksun olmadığı ifade edilmektedir. Hatta Kur’ân’ın temel öğretilerine uygun bir şekilde, insanın kendi durumunu düzeltmesi, yanlış tercihlerinden dönmesiyle durumu değişebilmektedir. Bu durumun vurgulandığı “İnsanı önünden ve ardından takip edenler vardır. Allah’ın emriyle onu gözetirler. Bir millet kendini değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah bir milletin fenalığını dileyince artık onun önüne geçilmez. Onlar için Allah’tan başka hâmi de bulunmaz”⁵⁷⁴ âyeti insanın değişmesiyle, Allah’ın onun durumunu değiştireceğini ifade etmesi, insanın seçimlerinden dönmesiyle akıbetinin de değişeceğine işaret etmektedir.

⁵⁷⁰ Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, s. 73.

⁵⁷¹ Fussilet, 41/46.

⁵⁷² “Her ümmeti diz üstü çökmüş olarak görürsün. Her ümmet kitabına çağrılır. Onlara denir ki: Bugün, size işlediğinizin karşılığı verilecektir.” (Câsiye, 45/28); “Bugün herkese, kazandığının karşılığı verilir. Bugün haksızlık yoktur. Doğrusu Allah, hesabı çabuk görendir.” (Mü’min, 40/17).

⁵⁷³ Âl-i İmrân, 3/182.

⁵⁷⁴ Ra’d, 13/11.

Ayrıca söz konusu edilen ilahi iradenin, insanın seçimleri konusunda onu özgür bıraktığına dair durumu da gözler önüne serilmektedir.

Bu ve benzeri âyetler, insanın yaptığı yanlıştan dönmesine olanak tanıyan bir hareket alanı tanımlandığı vurgulanmaktadır. “Belki doğru yola dönerler diye âyetleri böylece uzun uzadıya açıklıyoruz”⁵⁷⁵ âyeti, insanın kararından dönebilmesine ilahi iradenin imkân verdiğini, hatta gelen vahiyle bu değişimin sağlanmasının amaçlandığını vurgulamaktadır. Tanrı’nın takdiri olsa, insanın dönmesi ve değişmesi mümkün olmamakla birlikte, insan iradesinin özgürlüğüne vurgu yapılmakla değişimin imkânı ortaya konmaktadır.

Yapıp etmesinde özgür bırakılan insan, bunun sonucu olarak sorumlu bir varlık kılınmıştır. Aksi takdirde kendine biçilen ve ezelde takdir edilen rolü oynamaktan başka yapacağı bir şey yoktur. Bu sebeple insanın yaşamını etkileyen en temel unsur, tercihleridir. Kendi kaderini belirleyen, kişinin iradesiyle seçtikleridir. Bu süreç, doğumla fitraten iyiye yönlendirilmekle başlayarak, akli süreçlerden geçerek, sahip olunan bilgiyle tercihlerde bulunmayla devam etmektedir. Ahlak, fitraten yönlendirilmiş olunan ile özgür iradeyle tercih edilenin aynı olmasıyla ortaya çıkmaktadır.⁵⁷⁶

İnsanın sorumlu tutulmasının dayanağı, yapabileceği, gücünün yettiği şeyle mükellef olmasıdır. İnsanın bedensel ve zihinsel güçlerinin ötesinde olanlardan sorumlu tutulmaması, Allah’ın adaletiyle açıklanmaktadır. “İnsanın dünya üzerindeki yükümlülüğünün mümkün değerini ifade eden Tanrı’nın adaleti mefhumu iktizasınca, yeteneklerimizin üst sınırları hâricine taşan bir sorumluluktan bahsedilemez.”⁵⁷⁷ Kişinin başına geldiğinde, takatinin yetmeyeceği, altından kalkmasının mümkün olmadığı durumları ifade eden “*Teklîf-i mâ lâ yutâk*”, sorumluluğu insandan almaktadır. Âyette “Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, ettiği

⁵⁷⁵ A’râf, 7/174; Rûm, 30/41.

⁵⁷⁶ Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, s. 326.

⁵⁷⁷ Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak”, s. 70.

kötülük de aleyhinedir. Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma. Rabbimiz bizden öncekilere yüklediğin gibi, bize de ağır yük yükleme. Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma, bizi affet, bizi bağışla, bize acı. Sen Mevlamızsın, kâfirlere karşı bize yardım et.”⁵⁷⁸ buyurulmaktadır. O halde insanın henüz aklen erişkin olmadığı durumlarda, aklın sınırlarını aşan sıkıntı ve elemle imtihan edilmesinin anlamı nedir? Veyahut insanın bedeni sınırlarının üstünde acıyla muhatap olarak imtihana çekilmesinin gerçekliği nedir? Bunlar, dünya üzerinde ahlaki bir düzen kurması beklenen insanın, cevabını aradığı sorulardır. Bu sorulara Allah’ın kulları için kötülük ve zulüm istemeyeceğini ifade eden âyetleri cevap olarak verebiliriz. “Allah şüphesiz zerre kadar haksızlık yapmaz, zerre kadar iyilik olsa onu kat kat arttırır ve yapana büyük ecir verir”⁵⁷⁹ âyetinde Allah, ilahi fiilleri bir hükme bağlamış olmaktadır. Bu da insanın kendi yapıp etmesinin sonuçları dışında, Allah’ın kullarına zulüm etmeyeceğidir.

İnsan aklen gücünün yetmeyeceği şeylerden sorumlu tutulamayacağı gibi, biyolojik yapı gereği kendiliğinden işlenmiş olan şeylerden de sorumlu tutulmaz. İslam hukukunda ibadetlerin ifasında insanın unutmamasının geçerli bir mazeret olarak kabul edilmesi buna örnek olarak verilebilir.⁵⁸⁰ Çünkü bu tür durumlarda insanın göstereceği her hangi bir iradede bahsetmek mümkün değildir. “Bu alanların dışında daha yüksek bir saha vardır ki, insanoğlu orada mutlak anlamda kişisel hürriyetine sahiptir. Birey bu

⁵⁷⁸ Bakara, 2/286.

⁵⁷⁹ Nisâ, 4/40.

⁵⁸⁰ Klasik usul kitaplarında unutma (nisyan), meydana gelmesinde kişinin irade ve tercihinin olmadığı, ehliyeti olumsuz etkileyen semavi arızalar şeklinde tanımlanmıştır. İnsan da fitraten, unutmaya meyilli olarak yaratılmıştır. Bu sebeple unutmak gibi fitri bir özellik, insanın iradesini aşan taraflarıyla kişiden sorumluluğu düşürmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tekin, Abdülkadir, Nisyanın (Unutmanın) Usûl ve Für’û-ı Fıkıh Açısından Hükümlere Etkisi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2020, c. 20, sy. 2, s. 1067-1098.

alandaki artık irâdi otoritesini gösterebilir. Mamafih herkes bu alanda işlemiş oldukları bütün fiillerinden sorumlu tutulacaktır.”⁵⁸¹

Kur’ân insanın seçimlerinden sosyal, psikolojik, hukuk ve ontolojik bakımdan sorumlu olduğunu belirtirken,⁵⁸² bunu yapabilecek irade ve güce sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. “İlâhî irade, adalet ilkesi üzere var etmiş olduğu ahlâk ilkeleri gereği, iradî tarzda yapıp etmelerinden sorumlu tutmuş olduğu insanın, tabiri caizse bütün kartlarını açık oynamasını istemektedir Bu nedenle onun muhataplık konumunu, iradeli fiilleri bazında amaçsal olarak ahlâkî öğeler içermesi şeklinde ilkesel mahiyette yeniden düzenlemiştir.”⁵⁸³ Bu ilkeler helal-haram, emir-nehiy olarak Kur’ân’da ifade edilmiştir. Helal, emrin; haram ise nehyin lazımı olarak kullanılmıştır. Birinin olduğu yerde diğeri de bulunur. Bu kavramların kullanılmasının iki amacı vardır; ilki insana yarar sağlamak, diğeri ise insanı zarardan korumaktır. Kur’ân insana yararlı olana hayır, zararlı olana da şer demektedir. İnsanın iki yönden güven ve korunma altına alınmasını hedeflemektedir. İnsanı zarardan, şerden korumak için yasak-haram olarak isimlendirilen ilkeler koymakta, insanın yarar sağlaması için de helal ilkelerini koymakta ve bu ilkeler insanın anlayacağı kadar açık biçimde ifade edilmektedir. Kur’ân, insana yararlı ve zararlı olanı açıkladıktan sonra onu serbest bırakmaktadır.⁵⁸⁴

Ancak bu noktada Allah’ın doğruyu yapmaya yönelene yardım ettiği, yanlış yöneleni de kendi haline bıraktığını gösteren âyetlerin özel bir yeri vardır.. Örneğin bir âyette insana şöyle seslenilmektedir: “Doğrusu sizin çalışmalarınız çeşitlidir. Elinde bulunandan verenin, Allah’a karşı gelmekten sakınanın, en güzel söz olan Allah’ın birliğini doğrulayanın işlerini kolaylaştırırız.”⁵⁸⁵ Âyette insanın iyi işler yapma

⁵⁸¹ Draz, M. Abdullah, *Kur’ân Ahlâkı*, İz Yay., İstanbul, 1993, s. 75.

⁵⁸² Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 159.

⁵⁸³ Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak”, s. 79.

⁵⁸⁴ Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 161.

⁵⁸⁵ Leyl, 92/4-7.

konusundaki iradesine ilahi bir yardımdan söz etmektedir. İslam âlimleri bunu “tevfik” kavramıyla ifade etmişlerdir. *Et-Ta’rîfât*’ta “tevfik” kavramı, Allah’ın kullarının fiillerini sevdiği ve razı olduğu şeye uygun kılması şeklinde izah edilmiştir.⁵⁸⁶ Tefvik, inayet⁵⁸⁷ ve lütuf⁵⁸⁸ gibi, benzer anlamlara gelecek şekilde, hayır ve iyiliğe yönelik olarak kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. Şuayb’ın tebliğ görevini yerine getirirken Allah’ın kavmine karşı ona yaptığı yardımı da bu kavramla şöyle anlatılmıştır:

“Ey Milletim! Rabbimden benim bir belgem olduğu ve bana güzel bir rızık da verdiği halde, O’na karşı gelebilir miyim? Söylesenize! Size yasak ettiğim şeylerde, aykırı hareket etmek istemem; gücümün yettiği kadar ıslah etmekten başka bir dileğim yoktur. Başarım ancak Allah’tandır, O’na güvendim; O’na yöneliyorum.”⁵⁸⁹

Âyette, Hz. Şuayb’ın başarısını Allah’ın yardımına bağladığı görülmekle birlikte, Mâtürîdî, başarının itaatkâr kimsenin söz ve fiilinin uyumlu olmasıyla mümkün olduğunu söyler. Başarısızlık ise isyankâr kimsenin masiyette söz ve fiilinin uyum halinde olması demektir.⁵⁹⁰

Tevfik kavramı, Kelamcılar tarafından hidayet ve kaderle ilişkilendirilmiş, bireyin iradesini sınırlandıran bir anlayış şeklinde ortaya konmuştur. Hâlbuki Allah’ın, insanların iyiye yönelerek gayret göstermeleri durumunda işleri kolaylaştırması ilkesi,

⁵⁸⁶ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 67.

⁵⁸⁷ Sözlükte “isteme, ilgilenme, önem verme” gibi mânalara gelen inâyet kavramı Kur’ân’da kullanılmamakla birlikte, İslam filozofları tarafından Allah’ın yardımı ve lütfunu anlatmak için kullanılan bir terimdir. Allah’ın mutlak anlamda iyi olması ve buna bağlı olarak bilgi ve takdiri de en mükemmel nizamı ortaya çıkarmaktadır. İbn Sina ve Farabi’nin savunduğu sudur nazariyesinin temel hareket noktasıdır. İbn Rüşd’ün de düşünce sisteminde inâyetin önemli bir yeri vardır. Ona göre yeryüzündeki her şey insanın varlığına uygun biçimde yaratılmıştır, bu uygunluk onu zorunlu kılan bir iradeyi gerektirmektedir. Varlığı anlamak için inayet delilini anlamak gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Turhan, Kasım, “İnâyet”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 265.

⁵⁸⁸ Lütuf, Mu’tezile’nin insanın fiillerinin Allah tarafından kolaylaştırılmasına yönelik ilahi yardımını anlatan ifade olarak literatüre girmiştir. Tezimizin 2. bölümünde konuyla ilgili gerekli açıklamalar yapılmıştır.

⁵⁸⁹ Hûd, 11/88.

⁵⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 7, s. 247.

insanın özgürlüğünü sınırlandırmamaktadır. Bu noktada Allah'ın kullarıyla olan ilişkisinin temel dinamiği olan rahmet ve mağfiret devreye girmektedir. Kur'ân'da Allah'ın kendini insana tanıttığı “Rab” ismi hareket noktamız olacaktır. “Rab”, Arapça'da sahip olmak, ıslah etmek, yetiştirmek ve toplamak⁵⁹¹ anlamlarında kullanılan ism-i fâil bir kelimedir. İlk inen âyetlerde ve sûrelerde, Allah'ın kendini Rab ismiyle tanıttığı şu şekilde görülmektedir: “Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı alaktan yaratmıştır. Oku! Kalemle yazmayı öğreten, böylece insana bilmediğini bildiren Rabbin sonsuz kerem sahibidir.”⁵⁹²

Kur'ân-ı Kerîm'de, “Rab” kelimesi 971 kez geçmektedir.⁵⁹³ Lafzatullah'tan sonra, ulûhiyeti belirtmek için kullanılan ikinci sıradaki isimdir.⁵⁹⁴ Bunun sebebi, Rab kelimesinin kullanımının, kavramsal çerçevesinin Kur'ân tarafından çizilmesidir. Kavramın, hükümdar olan Melik, yaratıcı olma bakımından Hâlık, rızkın asıl kaynağı olan Râzık, insanlara doğruyu gösteren ve onları yönlendiren olarak Hâdî ve her şeyi yapmaya gücü yeten olması yönüyle Kâdir, gibi anlamlarla kullanıldığı görülmekle birlikte, bu özellikler sadece tek bir varlığa özgü kılınmıştır. Bunun dışında Allah'ın kullarını terbiye eden yani eğiten olması yönüyle de Rab kavramı kullanılmaktadır. Allah kullarını ontolojik ve epistemolojik olarak iki alanda eğitmektedir. İnsanların dünya hayatına dair ihtiyaçlarını gidermesi ontolojik sahada bir eğitimken, insanlara akıl ve irade vererek doğruyu bilip yapmasına yönelik irade ortaya koyması epistemolojik sahada bir terbiyedir.⁵⁹⁵

Rab kavramı terbiye etmek, büyütme, yetiştirmek manasında, terbiye edilenle sıkı sıkıya bir ilişkiyi göstermektedir. Bir mürebbi çocuğu büyütürken, her halini, bütün

⁵⁹¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 336; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Kahire, t.y., c. 3, s. 1546-1547.

⁵⁹² Alak, 96/1-5; Müddessir, 74/1-7; Müzzemmil, 73/9-10.

⁵⁹³ Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 285-299.

⁵⁹⁴ Topaloğlu, “Rab”, *DİA*, İstanbul, 2007, c. 34, s. 372.

⁵⁹⁵ Temizer, Aydın, “Kur'ân'da “Rab” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, sy. 44, s. 60, 62.

tavrılarını ve gelişimini takip eder. Aykırı hareketlerinde ve isyankârlığında ona karşı merhametli davranır. Kur'ân bu özelliklere dayanarak Rab ismini kullanmakta, Allah'ın insanlara yönelik merhamet ve sevgisini göstermektedir. Allah'ın mürebbi oluşu, insanın hep fayda ve menfaatine göre hükümler koymasını, terbiye edici tavsiyelerde bulunmasını, inkâr edenleri gaddarca cezalandırmamasını gerektirir. Rabbin terbiyesi, terbiye kaideleri içinde olacağından, vereceği ceza da merhamet sınırlarının dışında olmayacaktır.⁵⁹⁶ Allah'ın emir ve nehyi, terğîb ve terhîbi, taltîf ve tekdîri, tevfiik ve hızlânı, mürebbi olmasının bir gereği olmaktadır. Kur'ân'ın beşeriyete sunduğu Allah'a dair bu bilgi, hâlik ile mahlûk arasındaki ilişkiyi düzenlemesi ve bu ilişkiyi merhamet ve sevgi üzerine tesis etmeyi amaçlaması bakımında dikkate değerdir.

Hz. Peygamber'in "Beni Rabbim terbiye etti, ne güzel terbiye etti"⁵⁹⁷ ifadesi de, yukarıda izahını yaptığımız, Allah'ın insanı kendi haline bırakmayacak, onun gayretlerine yönelik yardımını esirgemeyecek oluşuna vurgu yapmaktadır. İnsanın kendini Allah'tan gelen gerçeğe açması ancak bu yardımı devreye sokmaktadır. Âyette "De ki: 'Ey insanlar! Rabbinizden size gerçek gelmiştir. Doğru yola giren ancak kendisi için girmiş ve sapıtan da kendi zararına olarak sapıtmıştır. Ben sizin üzerinize vekil değilim.'"⁵⁹⁸ ifadeleri, hakikatin, Allah'tan bir yardım, bir inayet olarak geldiğini göstermektedir. Bu da mürebbi olarak Allah'ın insandan, insan kendisinden vazgeçmedikçe, vazgeçmediğini ispatlar niteliktedir.

Kur'ân'da kendinden vazgeçen insanlardan, Allah'ın yardımını kestiği, kendi haline bıraktığı da "hızlân" kavramıyla ifade edilmektedir. Allah'ın, inkâr ve isyanda ısrar eden kimseden yardımını kesmesi ve insanın kendi başına bırakılması olarak kabul edilen hızlân, beşeri fiilleri kapsamamaktadır. "Kelâm literatürü açısından bakıldığında

⁵⁹⁶ Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yay., 3. Baskı, Ankara, 2009, s. 46-49.

⁵⁹⁷ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Darü'l-Fikr, Beyrut, t.y., c. 1, s. 14-15, 35, 51.

⁵⁹⁸ Yûnus, 10/108.

meselenin odak noktasını ilâhî buyruklara boyun eğme hususu oluşturur. Bu çerçevede ileri sürülen görüşler içinde, hızlânın sadece ilâhî emirleri kabul edip itaat etmek istemeyen kâfirler için geçerli olduğunu savunan görüş isabetli görünmektedir. İman ve itaat, inkâr ve isyan gibi dinî konularla ilgili olmayan hususların ise hızlâna konu teşkil etmediğini, bu alanda sünnetullahın geçerli olduğunu söylemek mümkündür.”⁵⁹⁹ İnsan için en kötü şey kendi haline bırakılması ve Allah’ın lütfundan mahrum bırakılmasıdır. Ancak bu, insanın iradesi ve genel tutumunun bir sonucudur. Kur’ân-ı Kerîm’de, Allah’la bağlarını koparan, onunla irtibatını kesen, bu yönde irade gösteren kişinin asla mutlu olamayacağı ifade edilmektedir. Bu gerçek “Sana âyetlerimiz geldiği halde onları umursamadın. İşte bugün de sen aynı şekilde umursanmayacaksın”⁶⁰⁰ âyetiyle hatırlatılmaktadır.

Âyetler her ne kadar insanı teyakkuz halinde olmaya yönlendirse de, insan özgür irade sahibi bir varlık olarak yanlış yapabilmektedir. İnsanın özgür iradesi olduğunu inkâr etmek, insanı inkâr etmek demektir. ⁶⁰¹ Hz. Âdem ve Havva’nın cennetten inişine neden olan durum da sahip oldukları özgür iradedir. “Ey Âdem! Eşin ve sen cennette kal, orada olandan istediğiniz yerde bol bol yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz dedik”⁶⁰² âyetiyle, cennette kalmaları, kendilerine yasaklanan ağaçtan uzak durmalarına bağlanmıştır. Bu yasağa uyma veya uymama konusunda Allah onlara hür bir irade ve tercih yapabilme yeteneği vermiştir. İnsan olmanın farkı olarak, bilinçli ve iradeli davranarak, tercihlerinin sonuçlarının farkına vararak Allah’tan bağışlanma dilemişlerdir. Ve Allah da onları bağışlamıştır. Kendilerine konulan yasağı ihlal etmelerinin suçunu bir başkasında değil, kendilerinde bulmuşlardır. Bu durum Kur’ân’da şu ifadelerle anlatılmaktadır: “Her ikisi, ‘Rabbimiz! Kendimize

⁵⁹⁹ Çelebi, “Hızlân”, *DİA*, İstanbul, 1998, c. 17, s. 420.

⁶⁰⁰ Tâhâ, 20/ 124-126.

⁶⁰¹ Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 23.

⁶⁰² Bakara, 2/35.

yazık ettik; bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz' dediler."⁶⁰³ Bunun üzerine tövbeleri kabul edilerek "Birbirinize düşman olarak inin, siz yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz. Orada yaşar, orada ölür ve oradan dirilip çıkarılırsınız dedi"⁶⁰⁴ âyetiyle cennetten çıkarılarak, yeryüzüne indirilmişlerdir. Bu durum "insan" denen varlığın, özgür seçimleriyle yanlış yapabilme, yanlışının farkına varıp tövbe etme, iyilik yapma iradesi gösterip kötülükten uzaklaşma bilincine sahip olma özellikleri göstermesidir. Dünya hayatında insanın bu bilinçle hareket etmesine imkân verecek şey cennetten inişi olmuştur.

İnsanın anlatılan tüm bu süreçleri göstermektedir ki, Allah, insanı yaratılışın temelinde, iyiyi ve kötüyü tercih etme ve yapma potansiyelinde bir varlık olarak yaratmış ve bu potansiyele sahip bir varlığı muhatap almıştır. Fıtrat gibi potansiyel değerlerle sorumluluğu yüklenme bilinci ve iradesi verilmiştir. İşte insan, bahsedilen değerler üzerinde var edilmiştir.⁶⁰⁵ İnsanın özgürlük ve sorumluluk dengesi içerisinde yaratılmış olmasının sebebi, kişiye hesap verme bilinci kazandırmasıdır. Bunun için insanın tam bir eylem özgürlüğüne sahip olması gerekir. İnsanın yaptıklarının hesabını verebilmesinin ön koşulu budur. "Doğrusu Biz, insanlar için Kitab'ı gerçeğe sana indirdik; kim doğru yolda ise bu kendi lehinedir; sapıtan da kendi aleyhine sapıtmış olur. Sen onlara vekil değilsin"⁶⁰⁶ âyeti bu konuya ışık tutmakta, insanların inkârlarından ve tercihlerinden kendini sorumlu tutan Hz. Peygamber'i dahi uarmaktadır. Kimsenin kimseye vekil olmadığı, her bireyin kendi tercih ve eylemlerinden sorumlu olduğu bir düzende Kur'ân'ın ifadeleri uyarıcı nitelikler taşımaktadır. Bu uyarılar, kişiyi özgür iradesiyle kararlar almaktan men etmemektedir. Nitekim âyette şöyle buyrulmaktadır: "Âyetlerimizi inkâr edenler bize gizli değillerdir.

⁶⁰³ A'râf, 7/23.

⁶⁰⁴ A'râf, 7/24-25.

⁶⁰⁵ Okumuş, "İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak", s. 70.

⁶⁰⁶ Zümer, 39/41.

Kıyamet gününde ateşe atılan mı, yoksa güven içinde gelen kimse mi daha iyidir?
Dilediğinizi işleyin, doğrusu O, yaptıklarınızı görendir.”⁶⁰⁷

Nörobilimciler özgür iradeyi, “zor problem”⁶⁰⁸ olarak tanımlamakta iken, natüralistler bu konudaki tartışmaların anlamsız ve gereksiz olduğunu savunurlar.⁶⁰⁹ Özgür iradeye dair en yaygın görüş, Tanrı’nın insana herhangi bir şey yapmak için karar vermek ve tercihte bulunmak konusunda bir kapasite vermiş olduğu ve bu kapasitenin de evrendeki fizik yasalarının kısıtlamalarına tabii olmadığıdır. Bu görüş, insanın iradi eylemleri için bireysel sorumluluk alma etiğini geliştirmektedir.⁶¹⁰ Bireysel sorumluluk ise İslam’da insanın ilahi teklifle muhatap olmasının temel sebebidir. Aksi takdirde özgürlüğünden söz edemediğimiz insanın, yapıp etmelerinden sorumlu olması düşünülemez.

İslam’ın bu noktada insana bakışıyla insanın özgür irade sahibi bir varlık olarak kendi ben’inin farkına vararak, kendi anlamına ve ötekine katkı sağlama fikri paralellik arz eder. Bu düşünceye göre, özgürlüğün tanımı, kendi gelişimine hükmedebilme kabiliyetidir.⁶¹¹ İslam’a göre insan, bir bitmemişlik ve bir potansiyel olarak karşımızda durmaktadır. Olgunlaşması ve tamamlanması gerekmektedir.⁶¹² Bu gelişim ve olgunlaşma süreci içinde özgürdür. Zira insan, özgürlüğe mahkûmdur.⁶¹³

Var oluş itibariyle evrenin tüm yükünü omuzlarında taşıyan insan, çevresindeki varlıklarda bulunmayan yapısal özelliklere sahiptir. İnsan dışındaki varlıkların

⁶⁰⁷ Fussilet, 41/40.

⁶⁰⁸ Stapp, Henry, “The Hard Problem: A Quantum Approach”, *Journal of Consciousness Studies*, 1996, c. 3, sy. 3, s. 194-210.

⁶⁰⁹ Schlick, Moritz, *Problem of Ethics*, Nabu Press, Charleston, 2011, s. 143.

⁶¹⁰ Libet, Benjamin, *Mind Time (The Temporal Factor in Consciousness)*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, s. 140.

⁶¹¹ May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık, Okuyan Us Yay., İstanbul, 2019, s. 150.

⁶¹² Evkuran, “İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Bahar 2003, c. 3, sy. 1, s. 235.

⁶¹³ Öktem, M. Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul, 1977, s. 262.

edilgenliği ve kullanıma açık oldukları bir gerçektir.⁶¹⁴ “İlahî dinlerin insanı tanımlama biçimine bigâne kalarak meseleye yaklaşılsa dahi insanın kâinattaki biricikliğinden, konum ve işlevinden, ahlaki ve hukuki gerekliliklerden mütevellit varılacak yargı değişmeyecektir. İnsan özgür seçimleri ve faaliyetleriyle tarih yapma özelliğine sahip tek varlıktır. Canlılar âleminde diğerlerinin yapamadıklarını yapabilme kabiliyeti, ona ontolojik bir avantajla birlikte sorumluluk da yüklemektedir.”⁶¹⁵ Kur’ân’da bu sorumluluk, insanın Yaratıcıyla kuracağı ilişkiyle yerine getirilmektedir.⁶¹⁶

Özgür irade sahibi bir varlık olarak insanın iyiyi de kötüyü de seçebilme imkânı vardır. Bu imkân, Allah’ın insana verdiği niteliklerle mümkün olmaktadır. Gözlemleme yapabilmesi ve değerlendirmesi için ona göz, kulak ve gönül verilmiştir. “Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumludur”⁶¹⁷ âyeti bu duruma işaret etmektedir. İnsanın sorumlu olması tümüyle kişisel bir olgu olup; iyiyi, doğruyu, güzeli seçmekte özgür olduğu kadar, tam tersini isteme, seçme ve benimseme hakkına da sahip olmasıdır.⁶¹⁸ İnsan, eylem özgürlüğüne sahip olduğu gibi inanma özgürlüğüne de sahiptir. Allah ve insan arasındaki ilişkinin en temel biçimi olan iman, insanın tercihinine dayalı ve onun özgürlük alanındadır. “De ki: Gerçek Rabbinizdendir. Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin”⁶¹⁹ âyetiyle, inanmanın insanın özgür seçimiyle mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Aksi durumda “insanın tercihinine dayanmayan ve dayanağı insanın özgür seçimi olmayan bir iman, aynı zamanda insan açısından özbenliğin ve bireyselliğin yitirilişi anlamına geleceğinden, geçerli

⁶¹⁴ Evkuran, “İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek”, s. 235.

⁶¹⁵ Ödemiş, Mehmet, *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, KSÜ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2020, s. 308.

⁶¹⁶ Ahzâb, 33/72.

⁶¹⁷ İsrâ, 17/36.

⁶¹⁸ Yeşilyurt, Temel, “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 10, sy. 1, s. 39.

⁶¹⁹ Kehf, 18/29. Ayrıca bkz. “Bu sadece bir öğüttür; dileyen, Rabbine giden yolu tutar.” (İnsân, 76/29).

değildir.”⁶²⁰ Bu sebeple İslam’da dini kabullenme tamamen bireysel bir seçim olmakta, bu da dinde zorlama olmadığını göstermektedir.⁶²¹

1.3. İnsanın Akıl ve Değerlendirmeler Alanı

Akıl etimolojik olarak, korumak, tutmak, bağlamak, engellemek ve yasaklamak, gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı olarak ise duyu organları vasıtasıyla ulaştığı bilgileri değerlendirebilme, bilinen bilgiden çıkarımda bulunarak bilinmeyen bilgiye ulaşma, kavramlar arasında bağ kurarak bunlardan yeni sonuçlar ortaya koyabilme, iki farklı durum arasında kıyas yapabilme, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt edebilme yeteneğidir.⁶²² Akıl, canlılar arasında sadece insanda olan, dış dünyadan aldığı malzemeyle bilgi üreten, gerçekle hayali birbirinden ayıran bir melekedir. İnsanın eylemlerine anlam veren ve yaptığı her türlü davranıştan sorumlu olmasını gerektiren şey akıldır. Akıl, davranışa ahlaki nitelik kazandıran şeydir.

Akıl, bilmede, fikir üretmede, eleştiri getirmede, ayırmda bulunmada, fikirleri, iş ve işleyişleri iyi ya da kötü olarak değerlendirmede, kişinin kendine ve dış dünyaya dair fikir ve düşünce üretmesinde etkin bir rol oynar. Akıl, insanın doğruyla yanlışı, iyiyle kötüyü, güzelle çirkini birbirinden ayırmasını sağlayacak bir güç olarak tanımlanır. Bu sebeple ahlak, siyaset ve estetik söz konusu olduğunda, bu alanlardaki değeri belirlemeye yarayan en önemli fonksiyon akıldır. Felsefe ve kelim âlimlerine göre aklın birçok çeşidi bulunmaktadır. Genel bir tasnif yapacak olursak, akılı ikiye ayırmak mümkündür.⁶²³

⁶²⁰ Yeşilyurt, “Kur’ân Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, s. 40.

⁶²¹ “Dinde zorlama yoktur. Artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır. Tağutu inkâr edip, Allah’a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır. Allah işitendir, bilendir.” (Bakara, 2/256).

⁶²² İsfahânî, *Müfredât*, s. 341-342; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Kahire, t.y., c. 4, s. 3046-3050.

⁶²³ Emiroğlu, İbrahim, “Kur’ân’da Akıl ve İnsan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sy. 11, s. 71.

Felsefe ve kelim âlimlerine göre aklın birçok çeşidi bulunmaktadır.⁶²⁴ Genel bir tasnif yapacak olursak, akli ikiye ayırmak mümkündür:

1. Matbu' Akıl: İnsanda potansiyel güç olarak fıtratta bulunan, insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan bi'l-kuvve akıl olarak da isimlenen akıldır. Bu akılda özel bir çaba ve kazanımın etkisi yoktur. Doğuştan getirmiş olması sebebiyle bu akılda artma veya eksilme söz konusu değildir. Kişiden sorumluluğu düşüren bu aklın yokluğudur.

2. Mesmu' Akıl: İnsanda potansiyel durumda bulunan matbu' aklın eğitilerek, geliştirilmesi sonucu elde edilen bi'l-fiil akıl da denen akıl türüdür. Deney, düşünme, tecrübe ve özel çabalarla kazanılmış, insanı kötülükten alıkoyarak, iyiye sevk eden akıldır. Kişisel tecrübe, öğrenim ve gözlemler farklı olduğu için bu aklın verdiği hükümler farklı olabilmektedir. Bu akıl, düşündükçe, tecrübe edindikçe, kötü olandan uzak durdukça gelişir. Allah'ın emrine muhatap olan akıl budur. Kur'ân'da eleştirilen mesmu' aklın selim bir yapıda, uyumlu ve dengeli bir şekilde kullanılmamasıdır. Fıtratı ihlal eden onu geliştirip korumayan, mesmu' aklın kötüye kullanımınıdır.⁶²⁵

İnsanın iyiyi ve kötüyü bilebilme, günahla sevabı birbirinden ayırt etme özelliği, onu doğruya yönelenip yanlıştan uzaklaşmaya teşvik eden bir kuvve olması sebebiyle, akıl dinî sorumluluğun kaynağı olmuştur. Akıl, evrende yaratılmış olan varlığı değerlendirme, bunun sonucunda Yaraticının bilgisine ulaşma kapasitesi olarak kabul edilmektedir.⁶²⁶ Akıl, duyular duvarını aşan böylelikle bilinenden bilinmeyene,

⁶²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 13-25; Fârâbî, "Risâle fî me'ânî'l- akl", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s. 130-136; Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1959, s. 50-52; Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984, s. 139-140.

⁶²⁵ Emiroğlu, "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", s. 70-71.

⁶²⁶ Esen, Muammer, "Kur'an'da Akıl ve İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c. 52, sy. 2 s. 87.

duyulandan duyulmayana ulaşma niteliğine sahiptir.⁶²⁷ Tüm bu özellikleriyle akıl, insanı Yaraticının muhatabı kılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm insanın kendine, kendi dışındaki âleme ve insanın geçmiş yaşamlarındaki olaylara yani tarihe, ibret alarak bakmasını ister. Çünkü bu yolla insan Allah'a ve varlığa dair akıl yürütmeyle sonuç elde ederek, bilgiye ulaşmaktadır. Kur'ân'da insandan beklenen yeryüzü ve gökyüzü, kendi nefsi ve âlemde âyet olarak yaratılmış olanların gözlemlenmesiyle akıl yürütme süreciyle zorunlu olarak Yaraticı'nın varlığının bilgisine ulaşmasıdır.⁶²⁸ Aklın en önemli fonksiyonu bu görevi yerine getirmektir. Bu duruma en belirgin örnek Hz. İbrâhîm'le ilgilidir. "İbrâhîm aklın, insafın, vicdanın ve sezgilerin, insanı kaçınılmaz olarak çekip götürdüğü metafizik sorgulamaları başlatan ve Allah'ın varlığına ve birliğine, delile dayalı olarak ikna olan ilk örnek modeldir."⁶²⁹

Kur'ân'da, gördüklerinden yola çıkarak, hâkim inanç bilgisinden sıyrılarak akıyla Allah'ın varlığını, ayı, güneşi ve yıldızları yaratan mutlak Yaraticıyı bulan Hz. İbrâhîm kıssası tafsilatlı olarak anlatılmaktadır.⁶³⁰ Bu kıssada, kâinatta olup biten hadiseleri değerlendirmek suretiyle Yaraticıya ulaşan anlayışın aracı olarak çıkarım yeteneği olan akıl vurgulanmaktadır. Yaraticıdan gelen mesajları okuyarak, kötülük ve çirkinlikten

⁶²⁷ Atay, "Allah'ın Halifesi: İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, c. 18, s. 71.

⁶²⁸ Emiroğlu, "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", s. 72.

⁶²⁹ Düzgün, "İsimler'den Kelimeler'e", s. 4.

⁶³⁰ "İbrâhîm, babası Âzer'e, 'Putları tanrı olarak mı benimsiyorsun? Doğrusu ben seni ve milletini açık bir sapıklık içinde görüyorum' demişti. Yakinen bilenlerden olması için İbrâhîm'e göklerin ve yerin hükümlerini şöylece gösteriyorduk: Gece basınca bir yıldız gördü, 'işte bu benim Rabbim!' dedi; yıldız batınca, 'batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken görünce, 'işte bu benim Rabbim!' dedi, batınca, 'Rabbim beni doğruya eriştirmeseydi and olsun ki sapıklardan olurum' dedi. Güneşi doğarken görünce 'işte bu benim Rabbim, bu daha büyük!' dedi; batınca, 'Ey milletim! Doğrusu ben ortak koştuğunuzdan uzağım' dedi. 'Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben ortak koşanlardan değilim.' Milleti onunla tartışmaya girişti. 'Beni doğru yola eriştirmişken, Allah hakkında benimle mi tartışıyorsunuz? O'na ortak koştuğunuzdan korkmuyorum, meğerki Rabbim bir şeyi dilemiş ola. Rabbim ilimce her şeyi kuşatmıştır; hala öğüt kabul etmez misiniz?' dedi." (En'âm, 6/74-80).

uzak durarak inanmak akılla mümkün olmaktadır. Hz. İbrâhîm de insanın bu bozulmamış akıl ve fitratını temsil etmektedir.

İslam'ın klasik düşünce geleneğinde insan, Allah'ın yarattığı varlıklar arasında kendisine akıl vererek halife kıldığı, kendine verilen akılla kendi varlığına dair bilgiye ulaştığı, bu bilgiyle benliğini aşarak kemale erme potansiyeline sahip tek varlıktır.⁶³¹ İnsanın kemale erebilmesi için göreve başlamadan önce ona, akıl, irade, otorite ve hareket edebilme imkânı verilmesiyle mümkündür.⁶³² Onun kemali fiilen mümkün olmasa dahi, onun kuvve halinde bu potansiyelle meleklerden üstün olduğu ifade edilmektedir. Nitekim eşyanın isimleri başlangıçta meleklerden önce insana öğretilmiştir.⁶³³ Çünkü akıl insanın eldeki veriler yoluyla bir sonuca ulaşmasına, bu sonuçtan dolayı da sorumlu olmaya sebep olmaktadır. Aklın yürüttüğü bu değerlendirmeler sonucunda insan, ortaya çıkan hareketin uygun olması durumunda övüleceği, uygun olmamasından dolayı yerileceği ve ceza göreceğinin farkındadır. Bu nedenle insan akli belli başlı bazı metodlara dayanarak araştırmaya ve delillere ulaşmaya yatkın bir özellikte yaratılmıştır.⁶³⁴

İnsanın akıl melekesine sahip olması ve bu melekeyi fonksiyonel bir biçimde değerlendirecek şekilde yaratılmış olması, onun sorumluluğunu sadece zihinsel süreçlere sıkıştırmayıp, somut eylem alanında da etkin kılmasını gerektirmiştir.⁶³⁵ Zira Kur'ân aklın sadece zihinsel bir süreç olarak kalmamasını, eylem ve davranışa dönük insanı harekete geçiren bir işleve sahip olduğunu vurgulamaktadır. Kur'ân'da "akıl" kavramının tüm kullanımlarının fiil halinde olması bu durumu ispat eder niteliktedir. Aklın isim halinde kullanıldığı hiçbir âyet yoktur. Pragmatik açıdan bakıldığında ise,

⁶³¹ Kutluer, "İnsan", c. 22, s. 323.

⁶³² Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, c. 1, s. 70.

⁶³³ "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti, sonra eşyayı meleklerle gösterdi. 'Eğer sözünüzde samimi iseniz bunların isimlerini bana söyleyin' dedi." (Bakara, 2/31).

⁶³⁴ Çelik, İsa, "Muhammed İkbâl'de Akıl ve Aşk", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c. 9, sy. 22, s. 24.

⁶³⁵ Okumuş, "İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak", s. 74.

akıl aktifse ve bir iş görmekteyse faydalıdır. Aksi takdirde bir iş görmeyen akıl faydasızdır. Âyetlerde aklın sürekli olarak fiil olarak kullanılması, onun dinamik bir uygulama alanına sahip olduğunu göstermektedir.⁶³⁶

Kur'ân'da akıl kavramına yüklenen bu işlevsel eylemler alanı, insanın kâinatı ve kâinatta gerçekleşen olayları gözlemleyerek, onların ardındaki hikmet ve mantıksal ilişkiyi anlamaya yönelik bir çaba göstermesi şeklinde ortaya konmaktadır. Kur'ân insanı bu hususta akıl sahipleri olarak ibret almaya, değerlendirmelerde bulunmaya davet etmektedir.⁶³⁷ Ancak ilâhî nizam gereği olayların ardındakini anlamak ve durumlardan ibret almak için akıl sahibi bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu da ancak, bilme, anlama, anlatma özellikleriyle, özgürlüğün kendisine verilmiş akıl ve iradesi olan insan için geçerlidir.⁶³⁸

Kur'ân-ı Kerîm insana verdiği bu melekelerle, onun rasyonel bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde insanın akli çaba ve rasyonel gücünü artıran imkânlardan da sık sık bahsetmektedir. Bunlar, âyetlerle somut bir şekilde gösterilmekte ve hatırlatılmaktadır.

1. Allah'ın insanı yaratılışların en güzeliyle yaratması, ona görececek göz, işitecek kulak, hissedecek, anlayacak kalp ve hareket edecek bir beden vererek güzel bir biçim vermesi.⁶³⁹
2. Âdem'e isimleri öğretmesi.⁶⁴⁰
3. İnsana kalemle yazmayı ve bilmediğini öğretmesi.⁶⁴¹
4. İnsana düşüncelerini açıp konuşmayı, beyanı öğretmesi.⁶⁴²

⁶³⁶ Emiroğlu, "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", s. 73.

⁶³⁷ Esen, "Kur'an'da Akıl ve İman İlişkisi", s. 89.

⁶³⁸ Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, trc. Nureddin Demir, Kayıhan Yay., İstanbul, 1981, s. 73.

⁶³⁹ "Biz insanı en güzel şekilde yarattık." (Tîn, 95/4); "Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi. Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!" (Secde, 32/9).

⁶⁴⁰ "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti, sonra eşyayı melekeler gösterdi. 'Eğer sözünüzde samimi iseniz bunların isimlerini bana söyleyin' dedi." (Bakara, 2/31).

⁶⁴¹ "O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir." (Alak, 96/4-5).

5. İnsana düşünüp öğüt alması ve ilim elde etmesi için Kitap ve hikmet vermesi.⁶⁴³
6. İnsana doğru olanı göstererek, seçimleri ve davranışlarıyla hür bırakması.⁶⁴⁴
7. İnsanı korkudan güvene kavuşturması.⁶⁴⁵
8. Kâinatı bir ölçü ve denge içinde yaratması.⁶⁴⁶
9. İnsanın sorumluluk sahibi olması.⁶⁴⁷
10. İnsana hak ile batılı birbirinden ayıracak ölçünün verilmesi.⁶⁴⁸

İnsana verilmiş bu imkânlarla onun akıl sahibi bir varlık olarak hareket etmesi ve değer üretmesi beklenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm akıllı insanın hikmetten uzak iş yapmayacağını, toplumun, ailenin ve bireyin faydasına olacak şekilde davranacağını anlatır. Ayrıca şu şekilde öğüt verir: “Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla

⁶⁴² “Ona beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti.” (Rahmân, 55/4).

⁶⁴³ “And olsun ki, Mûsâ’ya, ilk nesilleri yok ettikten sonra, insanlar düşünsünler diye Kitap’ı, açık belgeler, doğruluk rehberi ve rahmet olarak verdik.” (Kasas, 28/43); “Ramazan ayı ki onda Kur’ân, insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırıcı belgeler olarak indirildi. Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun; hasta veya yolculukta olan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutsun. Allah size kolaylık ister, zorluk istemez. Bu kolaylıkları, sayıyı tamamlamanız ve size yol gösterdiğine karşılık O’nu yüceltmeniz için meşru kılmıştır; ola ki şükredersiniz.” (Bakara, 2/185); “Ey İnsanlar! Rabbiniz’den size açık bir delil geldi, size apaçık bir nur, Kuran indirdik.” (Nisâ, 4/174); “Müminlere doğruluk rehberi ve müjdedir.” (Neml, 27/2); “Bunlar, iyi davranan kimseler için rahmet ve doğru yol rehberi olan hikmetli Kitap’ın ayetleridir.” (Lokmân, 31/2-3); “Onların izi üzerine arkalarından Meryem oğlu İsa’yı, ondan önce gelmiş bulunan Tevrat’ı doğrulayarak gönderdik. Ona, yol gösterici, aydınlatıcı olan ve önünde bulunan Tevrat’ı doğrulayan İncil’i sakınanlara öğüt ve yol gösterici olarak verdik.” (Mâide, 5/46).

⁶⁴⁴ “Biz insanı katışık bir nutfeden yaratmışızdır; onu deneriz; bu yüzden, onun işitmesini ve görmesini sağlamışızdır. Şüphesiz ona yol gösterdik; buna kimi şükreder, kimi de nankörlük.” (İnsân, 76/2-3); “Biz ona eğri ve doğru iki yolu da göstermedik mi?” (Beled, 90/10); “Dinde zorlama yoktur; Artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır. Tağutu (saptırıcıları) inkâr edip Allah'a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır. Allah işitendir, bilendir.” (Bakara, 2/256).

⁶⁴⁵ “Öyleyse kendilerini açken doyuran ve korku içindeyken güven veren bu Ev’in (Kabe’nin) Rabbine kulluk etsinler.” (Kureyş, 106/3-4).

⁶⁴⁶ “Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu.” (Rahmân, 55/7).

⁶⁴⁷ “Doğrusu Biz, sorumluluğu (emaneti) göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir; onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim ve çok cahildir.” (Ahzâb, 33/72).

⁶⁴⁸ “De ki: ‘Hak geldi; artık batıl ne yeniden başlar, ne de geri gelir.’” (Sebe’, 34/49).

bakmayı emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir.”⁶⁴⁹ İnsana verilen bu öğütlerin ve yapılan uyarıların sebebi onun akıllı bir varlık olmasıdır. Bu sebeple insanın insan olarak nitelenmesi için, onun eylemlerine anlam ve değer kazandıran, ilahi buyruklar karşısında onun sorumlu olmasına sebep olan aklıdır. “Yükümlülük olmasaydı sorumluluk olmayacaktı. Sorumluluk olmasaydı adalet yerini bulmayacaktı”⁶⁵⁰ ilkesi de buna göre işlemiştir. İslam’ın kabul ettiği bu durum, kişisel sorumluluğun ortadan kalktığı uyku hali, delilik ve ergenlik öncesini vurgulamaktadır. O halde Kur’ân ahlaki meseleleri ortaya koyarken akla dayalı bir yol izlemektedir. İyi-kötü, güzel-çirkin kıyası şeklinde somutlaştırılan ahlak-eylem dengesi, aklın itiraz etmeyeceği bir ilke olarak sunulmuştur.⁶⁵¹

İnsan, çevresinde gördüklerine ve olup bitenlere değer yükleyen bir varlıktır. Her nesne, her haber ve her olay, insanda uyandırdığı hisse bağlı olarak değer kazanır.⁶⁵² Güzel, çirkin, mutluluk verici ya da acı verici olmaları bakımından, insan iç dünyasında, gözlemediklerine ve yaşadıklarına bir değer atfeder.

Hilmi Ziya Ülken, insan eylemlerini yöneten değerleri üç gruba ayırarak incelemiştir. Bunlar; “yüksek veya özsel değerler, araçsal değerler ve son olarak alışılan değerler olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan varlıkların özsel/içsel değeri, özü gereği ve kendinden dolayı sahip olduğu kıymettir. İnsan bu değerlere doğuştan sahip olur ve bunlar onun fitratıyla alakalıdır. Bu sebeple insan fitratını bozmadıkça bu varlık koşulunu tahribe yönelemez. Sonuçta doğadaki varlıkların özsel/içsel değerine inanmak, insanı onları korumaya yöneltir ve tabiatın tahribatıyla kendi fitratı arasında bir bağ kurmasını sağlar. Varlığın araçsal/li-gayrihi değeri, esasen kendi dışındaki bir şeyden dolayı sahip olduğu değerdir. Bunlar ilgi ve menfaat alanının değerleridir ve yüksek

⁶⁴⁹ Nahl, 16/90. Benzer ayetler için bkz. Mâide, 5/90; A'râf, 7/31-33; Tevbe, 9/12; Fussilet, 41/34.

⁶⁵⁰ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, s. 3.

⁶⁵¹ Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986, s. 75.

⁶⁵² Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, s. 53.

değerlerle yer değiştirdikleri zaman insanda kendine yabancılaşmayı ve ahireti öteleyerek dünyevileşmeyi doğurmaktadır. Araçsal değeri belirleyen temel unsur, varlığın kendi dışında bir varlık düzeyiyle ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkinin önemi varlığın önemini belirler. Yani araçsal değer, varlığın gerçek değer için araç olabilmesinin ve kullanılabilmesinin bir neticesidir. Doğadaki insan-dışı varlıkların araçsal değerine inanan birinin, çevresindeki varlıkları insan için bir değer taşıyıp taşımayışına göre iki gruba ayırması beklenir. Böyle biri için insana menfaat sağlayan varlıkları koruma dürtüsü artarken aynı zamanda insanların yararını bilmediği varlıkları ve ekolojik ilişkileri koruma duygusu ise azalacaktır. Alışılan değerler ise alışkanlıklar, moda ve zevkin değerleridir. Bunlar otomatikleşen eylemleri insana kazandırır. Bunlar aynı zamanda insanın yaratılış gaye ve hedefinin pek farkında olmadan ve hiç sorgulamadan yaşadığı eylemler alanıdır.”⁶⁵³ Ülken, değer kavramının insanların ihtiyaçları doğrultusunda belirlendiğini belirtmekle birlikte, bunun değer kavramını tam olarak karşılamadığı açıktır.

İnsan biyo-psişik bir varlık olarak, kalp-zihin, beden-ruh, akıl-duyu ilişkisi çerçevesinde değerlendirilir. İslam filozoflarından İbn Sînâ, insanın ruh ve beden uyumundaki ve işbirliğindeki hedefin, adalete ve huzura erme, bilgi edinme, tehlikelerden korunma, hastalıklardan uzaklaşma, kısaca maslahata erme, zararı def etme olduğunu belirtir.⁶⁵⁴ Zira insanın en temel ihtiyaçları, biyolojik ihtiyaçlar ve acıdan kaçınma dürtüleri, bebeklikten itibaren başlamaktadır. İnsanın açlık, acı, hastalık ve fakirliği kötü olarak isimlendirmesi, insanın duyular vasıtasıyla tecrübe ettiklerini aklen bu şekilde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

⁶⁵³ Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2016, s. 135-250.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb Tercümesi*, c. 1, s. 112-113; Bilgin, Önder, “İbn-i Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik Bir Sorun Mudur?”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Ağustos 2019, c. 12, sy. 65 s. 586.

İnsanın, akıl melekesiyle doğru ve yanlış bilebilmesi, buna uygun bir yaşam oluşturup, erdemli davranışlar geliştirebilmesi istenmekteyken; insanın akıl süreçleri dışında herhangi bir olgusal durumla imtihan edilmesi mümkün olmamaktadır. Zira Allah'ın adaleti gereği kişisel sorumluluk ilkeleri açıklık-seçiklik değeri üzerine kurulmuş olmalıdır.⁶⁵⁵ Bu sebeple Kur'ân'da emredilen ve tavsiye edilen “akletme” kavramı, insanın imtihan edilmesinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan aklının üzerinde bir sorumluluğa maruz bırakılmayacaksa, Kur'ân insanı hangi konularda akletmeye davet etmektedir? İnsanın imtihanı aklın sınırlarını aşmamakta, bu konuda insan zihnen ve bedenen yapabileceği ile mükellef kılınmaktadır.⁶⁵⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de “akletme” vurgusu taşıyan âyetler bağlamında konuyu tartışmayı gerekli görmekteyiz. Akıl kavramı fiil haliyle Kur'ân'da kırk dokuz âyette yer almaktadır. Bu anlamda kullanılan başka kavramlar olmakla birlikte biz “akletme” vurgusu taşıyan âyetleri şu üç başlık altında değerlendirmek ve insanın imtihan edilmesi olgusunu akıl bağlamında tartışmak istiyoruz:

1. İnsanın Nefsi: Kur'ân-ı Kerîm'de insanın nefsinin özel bir bilgi kaynağı olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵⁷ Kur'ân, âlemin hakikatının keşfi için insanın iç dünyasından bahsetmiş ve nefse şöyle vurgu yapmıştır: “Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”⁶⁵⁸
2. Tabiat: Kur'an'ın birçok âyetinde insan yeryüzü ve gökyüzü, yıldızlar, ay ve güneş, toprakta yetişen ekinler, okyanuslar, hayvanlar gibi insanın evrende

⁶⁵⁵ Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak”, s. 108.

⁶⁵⁶ Kelamcılar tarafından aklın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin değerlendirmesi için bkz. Çağlayan, Harun, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2011, c. 9, sy. 1, s. 233-262.

⁶⁵⁷ Hicazî, Ebu Haşim, *Kur'an Işığında Düşünmek*, çev. Celaleddin Yılmaz, Fıtrat Yay., İstanbul, 1986, s. 49.

⁶⁵⁸ Fussilet, 42/53.

gördüğü her şey üzerinde düşünmeye, araştırmaya ve sonuç almaya teşvik edilmiş ve şu şekilde buyrulmuştur: “Göklerde ve yerde neler var, bir bakın de. İnanmayacak bir millete âyetler ve uyardılar fayda vermez.”⁶⁵⁹

3. Tarih: Allah, birçok ayetle insanı geçmiş toplumların durumlarını incelemeye davet etmektedir. Kur’ân’a göre toplumların değişim ve gelişim süreçleri bir takım kanun ve kurallara dayanmaktadır. Allah’ın yücelttiği ve helak ettiği bu toplumlar kendi işlediklerinin bedelini ödemekte, Kur’ân muhatap aldığı insana bu durumu hatırlatmaktadır. Bu âyetler insanın öğüt alıp tutması ve kendi durumunu buna göre düzenlemesi içindir. Örneğin bu tarz âyetlerin birinde insana şu şekilde seslenilmektedir:

“Yeryüzünde gezip, kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğunu görmezler mi? Onlar, kendilerinden daha kuvvetliydi. Göklerde ve yerde Allah’ı aciz bırakabilecek yoktur. Şüphesiz O bilendir, Kadir olandır.”⁶⁶⁰

Kur’ân’da insanın akletmeye teşvik edilmesinin ötesinde bir şekilde buna zorlanması, kendine, tabiata ve tarihe dair düşünmeye davet edilmesi, imtihan olgusunu doğru şekilde tahlil etmemizi sağlayacaktır. İnsan, bilmediği, anlamadığı, anlam veremediği konuda imtihan edilemez. Zira Allah, birçok âyette insanın gücünün üstünde şeyle mükellef tutulmayacağını, bilmediğinde sorumlu olmayacağını ve en nihâyetinde Allah’ın kullarına zulmetmeyeceğini açıklar. İnsanın sorumluluk alanı bilme ve idrak edebilme alanını kapsamaktadır. Durum böyle iken insan, duygu ve düşünce dünyasını alt üst eden kötülük ve acıyla neden imtihan edilsin?

Kur’ân âyetlerinin, toplumların ve tarihin değişim ve gelişimini bir takım kanunlara bağladığı görülmektedir. Tarihte toplumların yücelmeleri ve alçalmaları, başarı ve yenilgileri, mutluluk ve acıları ince ve düzenli bir hesaba dayanmaktadır.

⁶⁵⁹ Yûnus, 10/101.

⁶⁶⁰ Fâtır, 35/44. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/137; Yûsuf, 12/109; Mü’min, 40/34; Hac, 22/46; Rûm, 30/9; Muhammed, 47/10; En’âm, 6/11; Nahl, 16/36; Neml, 27/69.

Kur'ân insanı bunları düşünmeye, üzerinde tefekkür etmeye ve ibret almaya davet etmektedir. ⁶⁶¹ İnsanın düşünmeye davet edildiği âyetlerde, olayların inceden inceye tartışılması, olaylar arasında ilişki kurulması, karşılaştırmalar yapılması ve nihâyetinde insaflı sonuçlara ulaşılması beklenmektedir. ⁶⁶²

2. İnsanın Diğer İnsanlarla İmtihanı (Ahlaki Kötülükler)

İnsanlar arasındaki kötülüğün, hikmet ve kudret bakımından mükemmel olan bir Tanrı tarafından yaratılmış olup olmaması hususu oldukça tartışmalıdır. Zira dünya üzerinde yaşanan zulüm, cinayet, savaşlar ve saldırıların varlığını Tanrı'dan bağımsız değerlendirmenin mümkün olmadığını savunan görüşün aksine, bu kötülükleri Tanrı'nın yokluğuyla açıklayan görüşler de mevcuttur. İnsanın kendi dışındaki insan unsuruyla imtihanı olarak yorumlanan durumlarda, karşıt bu iki görüşün insanı çıkmaza sürüklediği bir gerçektir. Çünkü insan, yaşamı anlamaya çaba göstermekte ve ona bir değer atfetme eğilimi göstermektedir.

Yaşanan tüm kötülükleri Tanrı'nın iradesine bağlayan, bu sebeple kötülük karşısında sessiz ve boyun eğmiş şekilde duran insan profiliyle kötülüklerin Tanrı'ya inanmayı imkânsız hale getirdiğine inanan insan, inancını kötülüklerin varlığı üzerinde temellendirmiştir. Hâlbuki Tanrı kötülüğün kaynağı olamaz. ⁶⁶³

Teodise olarak düşünce tarihinde tartışılmış olan kötülük problemi, kendi içinde üçe ayrılmaktadır. Evrenin sonlu ve sınırlı yaratılması metafizik kötülük olarak tanımlanmakta, ⁶⁶⁴ insanlar arasında yaşanan kötülükler ahlaki kötülük olarak değerlendirilmekte ve doğal afet, felaketler ve hastalıkları da doğal kötülük olarak kabul

⁶⁶¹ “Allah'ın ayetlerini de alaya almayın; Allah'ın üzerinize olan nimetini, öğüt vermek üzere size indirdiği Kitap ve hikmeti anın, Allah'tan sakının, Allah'ın her şeyi bildiğini bilin.” (Bakara, 2/231).

⁶⁶² Emiroğlu, “Kur'ân'da Akıl ve İnsan”, s. 83.

⁶⁶³ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfü, Ay, MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 32.

⁶⁶⁴ Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 26.

edilmektedir. Burada ahlaki kötülük olarak değerlendirilen insanlar arası ilişkide kötülüğün varlığı ve bunun imtihan olgusuyla nasıl ilişkilendirildiğini tartışacağız.

Ahlaki kötülük, insanlar tarafından yapılan kötü bir davranışın veya bir kimsenin ahlaki yanlışımdan doğan kötülükler şeklinde tanımlanmakta ve son yıllarda üzerinde daha derin tartışmalar yapılmaktadır.⁶⁶⁵ Ahlaki kötülük, failinden yani onu yapan insandan kaynaklandığı için sorumluluğun tamamen insana ait olduğu fikri, ahlaki yükümlülüklerle yaratılmış insan için, özgür iradeyi gerekli kılmaktadır.⁶⁶⁶ Özgür iradeyle ilgili iki ana akım bulunmaktadır. Bunlardan biri bağdaşmacı özgür iradedir. Bu anlayışa göre, insanın yaptığı her şey ilahi takdirle belirlenmiş olup, Tanrı'nın insanın kendisi için yapmasını takdir ettiği şeyi hür bir biçimde seçmektir.

Bağdaşmacı özgür irade anlayışına tezat teşkil eden diğer görüş libertaryen görüştür. Buna göre kişinin, harici bir zorlama ve kısıtlanmaya maruz kalmaksızın, herhangi bir eylemi yapması ve ondan kaçınmasının tamamen kendi gücüyle olabilmesidir. Libertaryen özgür irade anlayışı ise Tanrı'nın insana özgür irade vermesi ve aynı anda insanların bu kabiliyeti sadece iyiyi seçmek olarak kullanmalarını kontrol altına alması mümkün değildir.⁶⁶⁷ Çünkü insan iyiyi de kötüyü de seçme imkânıyla yaratılmış, seçimlerinin sonucuna göre değerlendirilecek bir varlıktır.

Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, insanın sadece iyiyi yapacak bir kabiliyette yaratılmasının dünya hayatında ahlaki davranış ortaya konması beklenen insan için mümkün olmadığı ortadadır. Aynı şekilde, Tanrı'nın her şeyi önceden belirlemiş olması, insanın seçeceği ve yapacağı eylemleri konusunda özgür iradesine imkân vermeyen bir durumun oluşmasına, böylece insanın özgür iradesiyle ahlaki davranışına fırsat vermemektedir. “Yeryüzündeki toplumsal alana dair ahlaki kötülükten, özgür olan

⁶⁶⁵ Hasker, William, “Human Freedom and the Problem of Evil”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 53, sy. 1, s. 168.

⁶⁶⁶ Hick, John, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London, 1974, s. 18.

⁶⁶⁷ Hasker, “Human Freedom and the Problem of Evil”, s. 4.

insan sorumludur. İnsanlar ahlaki eğitimle bu kötülüğü ortadan kaldırmaları bile olabildiğince azaltabilirler. İnsan zaten bununla denenmektedir. İnsanın irade sahibi bir varlık olması onun aynı zamanda denenmesini de gerekli kılmaktadır.”⁶⁶⁸

Kutsal kitaplarda insanın, Tanrı'nın istediğine aykırı olacak şekilde davrandığı için uyarıldığı, doğruyu ve iyiyi yapması için teşvik edildiği görülmektedir. Geçmiş kavimler bu konuda eleştirilmektedir. İnsanın bu dünyadaki yapıp etmelerinden sorumlu olmasının ve özgür iradeyle bunları yapmasının anlamı budur. Dünya üzerinde vuku bulan birçok olay, Tanrı'nın istediği gibi değil, bilakis onun isteklerine tezat teşkil edecek şekilde gerçekleşmektedir. Tanrı'nın buyruklarındaki iyiyi yapma ve kötülükten kaçınma vurgusu, kötülüğün kaynağının insan olduğunu ve insanın ahlaki davranışa teşvik edildiğini göstermektedir.

Teodiseyi, sadece bilgi problemi olarak tartışmamış, pratik hayattaki yansımaları üzerine kafa yormuş filozoflardan biri olarak Leibniz, ahlaki kötülüğün temelinde insanın eksik ve kusurlu yaratılmış olmasını görür. Buna rağmen içinde yaşadığımız dünyanın mümkün olan âlemler içinde en mükemmeli olduğu fikrini savunmaktadır.⁶⁶⁹ Leibniz'e göre yaratma yoktan var etme şeklinde olmaz. Yaratma, Tanrı'nın iradesindeki sonsuz sayıda mümkün olan monadlardan, O'nun uygun gördüklerini aktüelleştirmesi şeklinde gerçekleşir.⁶⁷⁰ Bu aktüelleştirme sonucunda ise Tanrı ahlaki

⁶⁶⁸ Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, s. 62-63.

⁶⁶⁹ Bu fikri Leibniz'den asırlar önce Gazzâlî'de görmekteyiz. O, bu konudaki görüşlerini *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*'de şöyle izah eder: “Allah'ın göklerde ve yerde yaratmış olduğu şeylere bakışları çevirip uzun uzun düşünürlerse, orada ne bir eşitsizlik ne de bir uygunsuzluk görebilirler. Allah'ın kulları arasında paylaştığı rızık, ecel, sevgi, hüzn, acziyet, kudret, iman, küfür, tâat ve mâsiyetin, hepsinin katıksız bir adalet olduğunu, içinde zulüm ve haksızlığın bulunmadığını, doğru ve zorunlu, uygun olan hak bir tertip üzere olduğunu görürler. Olması gereken olması gerektiği ölçüdedir. İmkânda (veya var olanda) asla bundan daha güzeli, daha tamamı, daha mükemmeli yoktur. Eğer olsaydı ve O, bunu yapabildiği halde esirgeseydi, fiiliyle yaratıklara ihsan etmeseydi, o zaman bu, cömertliğe zıt düşen bir cimrilik, adalete zıt düşen bir zulüm olurdu! Eğer kâdir olmasaydı, bu da ulûhiyete zıt düşen acizlik olurdu.” Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, Dârü's-Şa'b, Kahire, t.y., c. 4, s. 2509.

⁶⁷⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy*, çev. E. M. Huggard, Open Court Publishing Company, Illinois, 1993, s. 247.

mükemmelliğiyle mümkün olanların en iyisini var etmiştir. Bu sebeple dünyadaki kötülük Tanrı'dan değil, insandan kaynaklanmaktadır. Bunu bir örnekle şu şekilde izah etmektedir: “Çeşitli ağırlık ve donanımla yüklü gemileri akıntısıyla götüren bir nehir farz edilsin. Bu nehrin akıp gitmesi, gemilerin hareketine sebeptir. Fakat gemilerdeki yükler birbirinden farklı olduğu için, yüklerine ve kendi ağırlıklarına göre, gemilerin süratleri de birbirinden farklı olur. Nehirdeki akıntı gemilerin hareketine sebep olduğu halde, sürat derecelerine neden olamaz.”⁶⁷¹

Leibniz varoluşun safi iyilik olduğunu, yokluğun ise kötü olduğunu savunur. Aynı zamanda evrende var olan kötülüğün bir fonksiyonunun olduğunu belirterek, insanın sınırlı bir varlık olması sebebiyle bunu anlamasının mümkün olmadığını söyler. Âlemdeki kusur ve eksikliklerin, insan için ısı ve ışık kaynağı olan güneşin üzerindeki lekeler gibi olduğunu ve bunların iyiliği azaltacak yerde daha büyük iyiliklere neden olacağını ifade etmektedir.⁶⁷² Leibniz, insanın evrendeki bütünlüğü anlamadan, kötülükler bakarak Tanrı'yı sevmemesini eleştirir. Tanrı'dan hedonist bir cennet yaratmasını beklemenin bir hayalden ibaret olduğunu savunur.⁶⁷³

Leibniz'in dini-ahlaki iyimserliğinin aksine Kant, aklın metafizik alana dair bilgisinin sınırlı olması sebebiyle, bu alanda konuşacaklarımızın tartışmalı olacağını söylemektedir. Ona göre Teodise'nin gayesi, aklın hükümlerine göre kötü olan bir şeyi, Tanrı'nın işi olduğu halde, teorik delillerle onu temize çıkarmak olmamalıdır. Aksine bu kötülüğe karşı durulması Tanrı'nın da isteğidir.⁶⁷⁴ Kant, dünyayı kapalı bir kitap gibi görmüş, bu kitabı yorumlayabilmek için Tanrı'nın sesi olabilecek yetkinlikte bir akıla sahip olunması gerektiğini savunmuştur. O, bu şekilde yapılacak bir yorumu “Otantik Teodise” olarak adlandırarak, önemli olanın düşünmek olmadığını, aklın güçsüzlüğünü

⁶⁷¹ Leibniz, *Theodicy*, s. 140.

⁶⁷² Leibniz, *Theodicy*, s. 276.

⁶⁷³ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEB Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1986, s. 93.

⁶⁷⁴ Fischer, Peter, *Philosophie der Religion*, Vandenhoeck&Ruprecht UTB, Göttingen, 2007, s. 78.

kabullenmek konusunda dürüst olmanın gerekli olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁵ Kant'ın aklın yetkinsizliği üzerine bu vurgusu birçok Müslüman düşünür tarafından da kabul görmüştür.⁶⁷⁶ Bunun aksine akli sadece fiziki dünyanın verileri üzerinde istidlalde bulunan değil aksine metafizik alanda duyu verilerinden bağımsız sonuçlar üreten sezgisel bir yeti olarak tanımlayanlar da vardır. Aklın sınırlarından (hudûdu'l-akl) bahseden Mâtürîdî,⁶⁷⁷ bu sınır belirlemede Kant'ı andırırken, bazı değerlendirmelerinde akli duyuusal alandan bağımsız bir yeti olarak tanımlamaktadır.

Âyetler göz önüne alındığında varlığın kendisinde bir kötülük bulunmadığı,⁶⁷⁸ âlemde bulunduğu varsayılan varlık-yokluk, sıcak-soğuk, eril-dişil, aktif-pasif gibi zıtlıkların dinsel değil aksine insani olduğu görülmektedir. Bu karşıtlıklar insan zihninde zemin bulmaktadır.⁶⁷⁹

Ahlaki kötülüğün temellendirilmesinde bireyin sorumluluk ve özgür iradesi büyük bir rol oynamaktadır. Zira özgür irade, insan doğasının ve değerinin asli bir parçası gibidir. Özgür iradenin olmayışı, bildiğimiz şekliyle insan hayatının olmasını engeller. İnsanın kendi hayatı ya da başkalarının hayatlarıyla ilgili karar verdikleri bazı önemli şeyler, dünyanın gidişatına asli bir katkıda bulunmaktadır. İnsani başarıların değeri, insanın onu ancak özgür irade ile yapmış olmasıyla anlam kazanacaktır. Her türden ilişki, özgür bir iradeden kaynaklanan, güven, şefkat, ilgi ve sevgi barındırmasıyla bir değere sahiptir.⁶⁸⁰

⁶⁷⁵ Kant, Immanuel, "Über das Misslingen aller Philosophischen Versuche in der Theodizee" In: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten *Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, c. 8, s. 78.

⁶⁷⁶ Görgün, Tahsin, "Leid als Teil der Welt des Lebens. Gibt es ein Theodizee- Problem aus islamischer Perspektive?", *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Hrsg. von Andreas Renz (u. a.), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008, s. 48.

⁶⁷⁷ Aslan, "Mâtürîdî'nin Metafizik Tasavvuru", s. 166-167.

⁶⁷⁸ "Gökleri yedi kat üzerine yaratan O'dur. Rahman'ın bu yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın. Gözünü bir çevir, bir çatlak görebilir misin?" (Mülk, 67/3).

⁶⁷⁹ Evkuran, "İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek", s. 238.

⁶⁸⁰ Hasker, "Human Freedom and the Problem of Evil", s. 173.

İnsanın iyiyi yapması kadar kötüyü de yapmasına imkân veren yaratılışı, onun dünya hayatında buna uygun bir düzen kurmasını sağlamıştır. İnsanın kötülük olarak adlandıracağımız eylemleri seçmesine imkân tanıyan bu düzende, insanı bundan alıkoyan “iyi”ler vardır. Bunlardan ilki özgür, akıl sahibi ve sorumlu kişilerin olmasıdır. Bu kişiler iyiliğin tesisi ve kötülüğün ortadan kaldırılması için mücadele etmektedirler. Bir diğer “iyi”, kişilerin özlerinde bulunan içsel potansiyellerini geliştirme ve onu harekete geçirme imkânına sahip olmalarıdır. İnsanın sahip olduğu bu içsel güçlerin geliştirilmesi ve eyleme geçilmesi için nesnel bir ortamın gerekliliği hiç kuşkusuzdur.⁶⁸¹ Ölümün ve acının olduğu bir dünyada insan bu içsel güçlerini geliştirme imkânı bulmakta ve ahlaki doğasını eğitmektedir.⁶⁸²

Bir diğer “iyi” ise, insanların, birbirlerine karşı sorumluluk duygusu içinde oldukları aile, topluluk ve daha büyük sosyal oluşumların içinde olmalarıdır. Özgür ve sorumlu kişilerin olması, içsel güçlerini geliştirmeleri, bir topluluk içinde olmadığı durumda mümkün olmamaktadır. “İnsanı bir ahlak varlığı kılan, onun toplumsal bir canlı oluşudur.”⁶⁸³

⁶⁸¹ Hasker, “Human Freedom and the Problem of Evil”, s. 175

⁶⁸² Kötülük problemine verilen cevaplardan biri de Irenaeus Teodisesidir. Erken dönem Doğu Ortodoks kilisesine bağlı olan Irenaeus’un (ö. 202) fikirleri son yüzyıllarda dikkat çekmiş, onun felsefesi John Hick tarafından geliştirilmiştir. Hick, teolojik bir problem olarak gördüğü kötülük problemini, “soul-making” kavramıyla açıklamıştır. Bu teodisenin temel özellikleri:

1. İnsan, bilişsel olarak Tanrı’dan uzak yaratılmıştır. Bu uzaklık insana Tanrı karşısında temel özgürlük imkânı tanımaktadır.
2. İnsanın içinde yaşadığı zorluklarla dolu dünya, onun kemale doğru ahlaken ve manen gelişebileceği bir çevredir.
3. İnsanın gelişmesi bu hayatta başlar ve ötesine doğru devam eder.
4. Bu sebeple, ahlaki ve doğal kötülük, Tanrı’nın mükemmelleşmiş sonlu kişiler yaratmasını zorunlu kılmaktadır.
5. Kötülüğün varlığının sorumluluğu nihai anlamda Tanrı’ya aittir. Bkz. Hick, “An Irenaean Theodicy”, *Encountering Evil*, ed. Stephen T. Davis, Westminster John Knox Press, Louisville-London-Leiden, 2001, s. 46.

⁶⁸³ Eaton, Charles le Gai, “Man”, *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Crossroad Pub. Co., New York 1989, s. 358-377.

Son olarak, insan toplum yapılarının, dışarıdan bir gücün etkisiyle değil, kendi üyelerinin yetenek ve becerileriyle oluşturulması da “iyi”dir. Aksi takdirde yukarıdan empoze edilecek ideal bir yapı, yine ideal olmayan bireyler tarafından idare edilecekti ve uyumlu bir sonuç mümkün olmayacaktı. Ancak toplum yapılarının insan bilgisi ve maharetiyle olması, ondaki değişim ve gelişimin de insanın elinde olduğunu gösterir. Bu sebeple insanın yeryüzünde ahlaki bir düzen kurması, ailelerin ve toplumların ahlaki “iyi”lerle tesis edilmesi istenmektedir.⁶⁸⁴

İnsanın imtihan edilmesi vurgusunda da geleneksel olarak ahlaki kötülüğün pay sahibi olduğu görülmektedir. Özellikle savaşlar, cinâyetler, tecavüzler vb. insan elinden ve iradesinden kaynaklanan durumlar söz konusu olduğunda, bu durumu insanın imtihan olmasıyla açıklama eğilimi gerek Müslüman kültürde gerekse başka kültürlerde sıkça karşılaşılan bir düşünce tarzıdır. Her ne kadar bu durumların imtihan olarak algılanması insanı kısa süreler içinde teselli etse de uzun vadede kişinin Tanrı’yla olan ilişkisini zedelemekte, var olan bağların kopmasına sebep olmaktadır. İnsan için huzurun ve sekinetin kaynağı olabilecek aile hayatı, aynı zamanda kişinin cehennemi olabilmektedir. Bir topluluğun parçası olarak güven ve ihtiyaçlarını temin ederek yaşamak mümkün iken, aynı topluluk, kişi için baskı ve ayrımcılığın sebebi de olmaktadır. İçinde yaşanan toplumlar, dünyada barışın tesisini sağlar ve bireyler için sağlam ve sağlıklı bir ortam sunarken, aynı toplumlar kişiyi savaşlara sürüklemekte ve toplumsal yıkımı getirebilmektedir.

Söz konusu durumları gerek olayın faili gerek mağduru için imtihan olarak değerlendirmek, bireysel sorumluluğu ve ahlaki iradeyi hiçe saymak anlamına gelmektedir. Tarih boyunca katliam, savaş, cinayet ve zulümlerin, faileri tarafından kendilerini temize çıkarmak adına, bu kötülükleri İlâhi iradenin bir parçası veya ürünü olarak öne sürmüşlerdir. Ahlaki kötülüğü, dini argümanlarla kamufle etmek, dünyada

⁶⁸⁴ Hasker, “Human Freedom and the Problem of Evil”, s. 178.

iyiyi ve güzeli tesis etmesi beklenen insanı, bundan alıkoymuş ve insanın kendi dışındaki insanlar ve toplumsal ilişkilerinde kimi zaman zalim kimi zaman mazlum rolüne sokmuştur. Kur’ân-ı Kerîm, insanın diğer insanlarla olan ilişkisini hak ve adalet üzerine tesis etme gayesi sunarken, geleneksel anlamda imtihan olarak kabul gören durumların bireysel ve ahlaki sorumluluğu görmezden gelerek, bu gayeden uzaklaştığı görülmektedir. Kur’ân’da aile ve toplumsal hayat içinde imtihan olarak algılanan durumların gerçekte bize kattığı değerler tezimizin bu bölümünde asıl tartışma konumuzdur.

2.1. İnsan ve Aile

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın imtihanı olarak değerlendirilen bazı deneme örnekleri mevcuttur. Bu örnekler genel manada insanın iyiyi ve kötüyü tercih etme iradesini ortaya koyması bakımından ele alındığında, muhatap kitlenin üzerinde düşünerek ibret alacağı bir durum olmaktadır. Ancak bireysel sorumluluk ve özgür iradeyi devreden çıkararak bir imtihan algısıyla değerlendirildiğinde, bu örneklerin insanlar için tarihi birer vakıa olmaktan çıkamadıkları bir gerçektir. İnsanın bireysel hayat tecrübesinde benzer durumlar yaşaması, “imtihanım böyleymiş” şeklinde bir algıyı benimsemesine sebep olmakta, onu çözümsüzlüğe ve ümitsizliğe sürüklemektedir. O halde Kur’ân’daki bu sınanma misallerini, imtihan olgusuyla açıklamak doğru değildir. Zira imtihan, aklın kabul ettiği iman ve insanın gücünün yettiği salih amelle sınırlıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrâhîm’in oğlunu kurban etmesiyle ilgili anlatının, deneme olarak ifade edilmesi bu duruma bir örnek⁶⁸⁵ olmakla birlikte; İmam Mâtürîdî, bu âyetin

⁶⁸⁵ “Çocuk kendisinin yanısıra yürümeye başlayınca: ‘Ey oğulcuğum! Doğrusu ben uykuda iken seni boğazladığımı görüyorum, bir düşün, ne dersin?’ dedi. ‘Ey babacığım! Ne ile emrolundunsa yap, Allah dilerse, sabredenlerden olduğumu göreceksin’ dedi. Böylece ikisi de Allah’a teslimiyet gösterip, babası oğlunu alını üzerine yatırınca biz: ‘Ey İbrâhîm! Rüyayı gerçek yaptın; işte biz iyi davrananları böylece mükâfatlandırırız’ diye seslendik. Doğrusu bu apaçık bir deneme idi.” (Sâffât, 37/102-106).

tefsirinde Allah'ın, Hz. İbrâhîm'in oğlunu gerçekten kesmesini emretmediğini ancak onların Allah'a teslimiyet ve güvenlerini sınadıklarını ifade eder.⁶⁸⁶

İnsanın, Kur'ân ve peygamberler özelinde yaşanan sınanma örneklerine tecrübe alma niyetiyle yaklaşması, bunlar üzerinde düşünmesi, kişiyi olumlu bir davranış değişikliğine yönlendirebilmektedir. Bu sebeple âyetlerin insanı düşünmeye ve akletmeye davet eden vurgusu dikkat çekicidir. Hz. Nûh'un ona inanmayı reddeden aile bireyleri ve kavmi arasındaki ilişki vurgulanmaktadır.⁶⁸⁷

Âyette ailesinden olan kişilerin de tufana kapılıp gitmemeleri için Nûh'un (a.s.) ettiği dua ve Allah'ın ona uyarısı dikkate değerdir. Allah, oğlu için dua etmemesini, çünkü onun inkâr edenlerden olduğunu söylemiştir. Peygamber'in oğlu olmak onu azaptan kurtarmamıştır. Hatta onun, Hz. Nûh'un ehlerinden gayrı olduğunu söylemek suretiyle helak olmaktan kurtarmadığını söylemiştir. Kurtardıkları ise akraba ve aileden oldukları için değil, salih kimselerden olmaları sebebiyledir. Hz. Nûh'un oğlu olmak, salihlerden olmadığı takdirde onu kurtarmamıştır.⁶⁸⁸ Aynı şekilde Hz. Nûh ve Hz. Lût'un eşleri de inkâr yolunu seçmeleri dolayısıyla azaptan kurtulamamışlardır.⁶⁸⁹ Bu âyetler bir yönüyle de insanların özgür iradeleriyle seçtikleri yolun, onları götüreceği akıbetten peygamberin ehlerinden olmakla kaçamayacaklarını göstermektedir. İnsanın ailesi ve yakınlarıyla imtihanı olarak algılanan bu durumlar, aslında bireyin irade hürriyetini ve seçimlerinin sonuçlarını göstermesi bakımından önemlidir. Zira Allah, insanların seçimleriyle kendilerine zulmettiğini, O'nun zulmedici olmadığını şöyle belirtir: “Kendilerinden önce olan Nûh, Âd, Semûd milletlerinin, İbrâhîm milletinin,

⁶⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. 12, s. 196.

⁶⁸⁷ Hûd, 11/ 25-49.

⁶⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 414.

⁶⁸⁹ “Allah, inkâr edenlere, Nûh'un karısıyla Lût'un karısını misal gösterir: Onlar, kullarımızdan iki iyi kulun nikâhı altında iken onlara karşı hainlik edip inkârlarını gizlemişlerdi de iki peygamber Allah'tan gelen azabı onlardan savamamışlardı. O iki kadına: ‘Cehenneme girenlerle beraber siz de girin’ dendi.” (Tahrîm, 66/10).

Medyen ve altüst olmuş şehirler halkının haberleri onlara gelmedi mi? Peygamberleri onlara belgeler getirmişlerdi. Allah onlara zulmetmemiş, onlar kendilerine yazık etmişlerdir.”⁶⁹⁰ Kendilerine apaçık deliller gönderilmek suretiyle uyarılmış olan bu kavimler, azaba sebep olacak şekilde davranmaları ile kendilerine zulmetmişlerdir. Daha önce de peygamberler tarafından inkârdan yüz çevirmeleri istenmiş, ancak özgür iradeleriyle Allah’tan başka tanrılar edinerek, hem kendilerini hem de toplumlarını helake sürüklemişlerdir.

Âyetlerde tafsilatlı bir şekilde anlatılan Hz. Nûh’un kavmini helake götüren inkârı, başka âyetlerde de bir deneme olarak şu şekilde ifade edilmektedir: “And olsun ki Nûh’u milletine gönderdik; onlara: ‘Ey milletim! Allah’a kulluk edin; O’ndan başka ilahınız yoktur; sakınmaz mısınız?’ dedi. Milletinin inkârcı ileri gelenleri: ‘Bu, sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir. Sizden üstün olmak istiyor. Allah dilemiş olsaydı melekler indirirdi. İlk atalarımızdan beri böyle bir şey işitmedik. Bu adamda nedense biraz delilik var, bir süreye kadar onu gözetleyin’ dediler. Nûh: ‘Rabbim! Beni yalanlamalarına karşılık bana yardım et’ dedi. Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: ‘Nezaretimiz altında, sana bildirdiğimiz gibi gemiyi yap; buyruğumuz gelip tandırdan sular kaynayınca her cinsten birer çifti ve aleyhine hüküm verilmiş olanın dışında kalan çoluk çocuğunu alıp gemiye bindir. Haksızlık yapanlar için Bana başvurma, çünkü onlar suda boğulacaklardır.’ Ey Nûh! Sen ve beraberindekiler gemiye yerleşince: ‘Bizi zalim milletten kurtaran Allah’a hamdolsun’ de. ‘Rabbim! Beni mübarek bir yere indir. Sen indirenlerin en iyisisin’ de. Doğrusu bunlarda dersler vardır. Biz şüphesiz insanları denemekteyiz.”⁶⁹¹

⁶⁹⁰ Tevbe, 9/70. Ayrıca bkz. “Onlara Biz zulmetmedik, fakat onlar kendilerine yazık ettiler. Rabbinin buyruğu gelince, Allah’ı bırakıp taptıkları tanrılar kendilerine bir fayda vermedi, kayıplarını artırmaktan başka bir şeye yaramadı.” (Hûd, 11/101).

⁶⁹¹ Mü’minûn, 23/23-30.

Râzî, bu âyeti yorumlarken denenmeyle, ilk olarak ileride mükellef olacak kimseler için bir ibret olduğunu, bir diğer görüşle de peygamberleri yalanlama hususunda Hz. Nûh'un yolunu benimseyenlerin cezalandırılacağını ifade etmektedir. Âyet gelecek nesiller için bir ders niteliğindedir.⁶⁹²

Kur'ân'a göre, insanın doğru olandan yana bir tavır gösterip, iyi bir birey olması veya bunun tam aksi kötülüğü tercih etmesi, tamamen özgür iradesi ve bireysel sorumluluğuna bağlıdır. İnsan kendi yolunu seçen ve buna göre istikametini belirleyendir.⁶⁹³ “De ki: ‘Herkes kendi yapısına uygun işler görür. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir’”⁶⁹⁴ âyeti bu duruma işaret eden âyetlerden biridir. Bu âyetler, insanın bireysel sorumluluğunu önelemekte ve yapılan iyi ya da kötü davranışın sonuçlarını üstlenmeye davet etmektedir. Hz. Nûh, Allah'ı inkâr ederek bozguna uğrayan oğlunu kurtaramadığı gibi, ahirette de iyinin kötüye, anne babanın evladına, kardeşin kardeşe faydası olmayacaktır ve herkes kendi yaptıklarının karşılığını görecektir. Nitekim Abese Sûresi'nde şöyle buyrulmaktadır: “O gün, kişi kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve oğullarından, kaçır. O gün, herkesin kendine yeter derdi vardır.”⁶⁹⁵

İnsanın bireysel tercihleri sebebiyle yaşadıkları için başkasını suçlamasının bu âyetler göz önüne alındığında hiçbir geçerliliği yoktur. Çünkü anne-babası, kardeşleri, atası kim olursa olsun, nasıl bir toplumda yaşarsa yaşasın, insan masum olarak dünyaya gelmiştir. Bu sebeple bir başkasının günahını yüklenmesi, içinde yaşadığı kabile ya da toplumun geçmişten gelen hatalarının bedelini ödemesi fikrini Kur'ân reddetmektedir.⁶⁹⁶

⁶⁹² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. 16, s. 419.

⁶⁹³ Yeşilyurt, “Kur'ân Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, s. 42.

⁶⁹⁴ İsrâ, 17/84.

⁶⁹⁵ Abese, 80/34-37.

⁶⁹⁶ Faruki, İsmail Raci, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1995, s. 85-86.

Geleneksel imtihan algımız, insanın anne-babası, evlat, kardeş ve akrabaların yanlış seçim ve kötülükleri sebebiyle imtihan edildiğimiz şeklindedir. Hâlbuki sorumluluk sahibi olmakla dünya hayatında anlam ve değer kazanan insan ve davranışları, başkasının gerçekleştirdiği veya kendisinden kaynaklanan bilinçsiz tutum ve davranışlar değildir. Bilakis “insanın sorumluluk alanı, bilinçli ve kendi iradesiyle girdiği ve zaman-mekân akışına müdahalede bulunduğu eylemleridir. Hayatın akışı içerisinde her insan zaman zaman kötüden yana tavır takınabilse de bu, atalarının işlemiş olduğu ilk günahıtan kaynaklanan bir tür kişilik sapmasıyla ilgili bir durum değildir.”⁶⁹⁷

Kur’ân’ın insan için vaz’ ettiği emir ve yasaklar, her insan için geçerlidir. Bir kimsenin bunları yerine getiriyor olması, başkaları üstündeki sorumluluğu kaldırmaz. Bu sebeple insanların, emir ve yasaklara uymamaları hususunda, kendi aralarında bir imtihandan geçirildiği düşüncesi doğru değildir. Her bireyin kendi gayreti ve çabası,⁶⁹⁸ bireysel sorumluluklarını samimi bir şekilde yerine getirmesi⁶⁹⁹ onun imtihanı olmaktadır. Bir başkasının günahı veya kötülüğüyle imtihan edilmek, Kur’ân’ın ruhuna aykırı bir durumdur. Zira Allah, kimsenin başkasının günahının yükünü taşımayacağını şöyle dile getirmektedir: “Şeytana ve putlara kulluk etmekten kaçınıp, Allah’a yönelenlere, müjde vardır. Dinleyip de, en güzel söze uyan kullarımı müjdele. İşte Allah’ın doğru yola erdirdiği onlardır. İşte onlar akıl sahipleridir. Hakkında azap sözü gerçekleşmiş kimseyi, ateşte olanı sen mi kurtaracaksın?”⁷⁰⁰ Bu âyetin muhatabı olan

⁶⁹⁷ Yeşilyurt, “Kur’ân Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, s. 45.

⁶⁹⁸ “İnsan ancak çalıştığına erişir. Onun çalışması şüphesiz görülecektir. Sonra ona karşılığı eksiksiz verilecektir.” (Necm, 53/39-41).

⁶⁹⁹ “Müminler saadete ermişlerdir. Onlar namazda huşu içindedirler. Onlar boş şeylerden yüz çevirirler. Onlar zekâtlarını verirler. Onlar, eşleri ve cariyeleri dışında, mahrem yerlerini herkesten korurlar. Doğrusu bunlar yerilemezler. Bu sınırları aşmak isteyenler, işte bunlar aşırı gidenlerdir. Onlar emanetlerini ve sözlerini yerine getirirler. Namazlarına riayet ederler. İşte onlar, temelli kalacakları Firdevs cennetine varis olanlardır.” (Mü’minûn, 23/1-11).

⁷⁰⁰ Zümer, 39/17-19.

Hız. Peygamber'e kötülüğü ve yanlışı seçen insanı, bu durumdan kurtarmanın mümkün olmadığı hatırlatılmakta, bireysel sorumluluğun önemine vurgu yapılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın varoluş amacına yönelik vurguya göre, insanın Allah'a karşı sorumluluğu, bir başkasına devredilemez. İnsan, kendisine verilmiş olan özgürlük alanında bireysel sorumluluğunu yerine getirmek zorundadır. Bu imkân ve mesuliyetlerden bireysel olarak vazgeçmek ve herhangi bir kimse, lider ya da kitleye devretmesi mümkün değildir.⁷⁰¹ Bu sebeple insanın bireysel seçimlerinden ya da günahlarından dolayı başına gelen olumsuz durumları imtihan olarak izah etmesi, sorumluluğu kendi üstünden atmaya imkân sağlamayacaktır. İmtihan olgusunu insanın bireysel sorumluluğundan bağımsız değerlendirmek, onu Tanrı'nın insanı sınava çekmesi olarak değerlendirmek anlamına gelmektedir. Tanrı'nın insanı sınava çekmesi ise insan aklının sınırlarını aşabilecek bir imkânı içinde taşımaktadır. Hâlbuki insan-Allah arasındaki ilişki, insan aklının ve potansiyelinin sınırları içinde anlaşılır olabilmelidir.

İnsanın kendi dışındaki insanlarla olan ilişkisinde, teolojik olarak günah kabul edilecek ahlaki kötülüklerin kaynağı Tanrı olarak görülemez.⁷⁰² İnsanların hayatlarında derin ve acı verici etkisi bulunan bu kötülükleri Tanrı'nın bir planı olarak kabul etmek daha önce sıkça bahsi geçen âyetlerle çelişmektedir.⁷⁰³ Ahlaki kötülüklerin temelinde bireyin özgür iradesi ve seçimleri vardır. Bu irade ve seçim özgürlüğünün görmezden gelinmesi bireysel sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. Dinin amacı, insanın

⁷⁰¹ Ardoğan, Recep, "Kelâmî Açından Birey-Siyasî Güç İnkileminde Bireysel Özgürlük", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 10, sy. 20, s. 14.

⁷⁰² Hasker, "Human Freedom and the Problem of Evil", s. 178

⁷⁰³ "Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendilerine zulmederler." Rum 30/9 "Yeryüzünde dolaşp, kendilerinden önce geçmiş kimselerin sonlarının nasıl olduğuna bakmazlar mı? Ki onlar kendilerinden daha kuvvetli idiler, yeryüzünü kazıp alt üst ederek onlardan çok imar etmiş kimseydiler ve onlara belgelerle peygamberler gelmişti. Böylece Allah onlara zulmetmiyor, onlar kendilerine zulmediyorlardı." (Yûnus, 10/44).

sorumluluk bilinci içinde dünya hayatını ahlaki değerler üreterek yaşanılır hale getirmesidir.

2.2. İnsan ve Toplum

Kur'ân-ı Kerîm hem birey hem cemiyet hayatı içinde insandan bahsetmekte ve ona hitap etmektedir. Her yönüyle insanın içinde bulunduğu toplumsal hayatı ele almakta, olumlu ve olumsuz örneklerini gözler önüne sermektedir. Bireylerin olduğu kadar toplumların da sorumluluğunu ele almaktadır. İnanan ve inanmayanlardan bahsedilen âyetlerde genellikle çoğul ifadeler kullanılmakta, emredilen ve övülen, yerilen ve nehyedilen işlerde ferdi olmaktan çok ictimai yön şöyle vurgulanmaktadır:⁷⁰⁴ “Ey insanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birlikte ortak iyiyi var edesiniz. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Allah bilendir, haberdardır.”⁷⁰⁵

Yukarıdaki âyet insanlar arasındaki ırk, dil ve cinsiyet farklılığının toplumun ortak yaşam amaçlarını uygulamada her bireye ayrı görev tahsis etmektedir. “Dillerin, deri renklerinin, huyların ve kabiliyetlerin değişik olması ictimai mükellefiyetleri yüklenmek ve ortak ihtiyaçları karşılamak için gerekli yardımlaşmayı sağlamak içindir.”⁷⁰⁶ İnsan, toplumsal bir varlık olmasından dolayı, diğerleriyle bir ünsiyet kurmaya ve temel ihtiyaçlarını sağlama sebebiyle işbirliği yapmaya yönelmektedir. İslam'ın toplumsal alanda insandan beklentisi, bireylerin haklarını ve güvenliğini teminat altına alan, bireyin ihtiyaç duyduğu aidiyet ve barış duygusunu hissettiren, farklılık ve uyum dengesine zemin hazırlayan bir sosyal düzen kurmasıdır.⁷⁰⁷ Bu düzen

⁷⁰⁴ Cebeci, Lütfullah, “Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ocak 1987, c. 1, sy. 3, s. 7.

⁷⁰⁵ Hucurât, 49/13.

⁷⁰⁶ Abduh, Muhammed ve Reşid Rıza, Muhammed, *Menâr Tefsiri (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsiru'l-Menâr)*, çev. Komisyon, Ekin. Yay., İstanbul, 2011-2014, c. 14, s. 124-127.

⁷⁰⁷ Ardoğan, “Kelâmî Açından Birey-Siyasî Güç İkileminde Bireysel Özgürlük”, s. 23

içinde her bireye bir görev düşmektedir. Bireylerin farklılıklarına göre kendilerine yüklenen ahlaki davranış sorumluluğunu izah etmesi bakımından “Verdikleriyle denemek için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve kiminizi kiminize derecelerle üstün yapan O’dur. Doğrusu Rabbinin cezalandırması süratlidir. Şüphesiz O bağışlar, merhamet eder”⁷⁰⁸ âyeti önemlidir. Allah’ın insanlara verdiği bazı farklı özellikler sebebiyle sınındığını gösteren bu ifadeler toplumsal sorumluluğun temelini oluşturmaktadır. Toplum içinde farklı bireysel özellikleriyle bulunan fertlerin, Allah’ın kendilerine vermiş olduğu zihni, fiziki ya da ruhi imkânları, ortak bir iyiyi tesis etmek amacıyla kullanması beklenmektedir. Zenginin ve güçlüünün sınanması kendisine verilmiş bu imkânları ne şekilde kullandığıyla olmaktadır.⁷⁰⁹ Tüm imkânları kendisi ve kendisi gibi olanların yararına kullanma iradesi gösterecek kişi, denenmede başarısızlığa uğramaktadır. Zira insanın sorumluluğu sadece kendisi ve ehli için değil, toplumda yaşayan her birey içindir.

Toplum içinde insanların birbirine karşı sorumluluk bilinci içinde davranması ve toplum üyelerinin ortak standartlar tesis etmesi, birbirlerini desteklemeleri ve sorunları ortak bir refleksle çözebilmelerini sağlamaktadır. Bu sebeple Allah bireyleri birbirleriyle sınamakta, kimin ahlaki davranış ortaya koyup, kimin bireysel menfaatini önceliğini açığa çıkarmaktadır.

Hız. Mûsâ’nın İsrailoğullarıyla ilişkisini tafsilatlı bir şekilde anlatan âyetlerde, onların bir topluluk olarak sıkça eleştirildiği görülmektedir. Bunlardan en çarpıcı örnek Allah’tan gelen vahyi almak için Tur Dağı’na çıkan Hız. Mûsâ’nın döndüğünde kavmini altından yapılmış bir buzağıya tapar halde görmesidir. İlgili âyetlerde⁷¹⁰

Hız. Mûsâ’nın, Samiri’nin kavmini yoldan çıkarması karşısında, aralarından en azından birinin bu yanlış karşı durmasını beklediği görülmektedir. Toplum içinde

⁷⁰⁸ En’âm, 6/165.

⁷⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 5, s. 306.

⁷¹⁰ Tâhâ, 20/83-94.

yapılan yanlışla karşı durmak, o yanlış veya kötülüğün bir parçası olmamak insandan beklenmektedir.

Denenmeden bahseden bu ve benzeri âyetler, denenmenin genellikle ictimai olarak vuku bulduğunu göstermektedir. İnsanların bireysel olarak sınındıkları durumlar dışında, topluluklar halinde sınındıkları da vakidir. Bu âyetler topluluk olarak ahlaki değer üretme sorumluluğunun da insana verilmiş olduğunu vurgulamaktadır. Âyetteki örnekte Hz. Mûsâ en azından kardeşinin yapılan bu haksızlık ve inkâra karşı durmasını istemektedir. Toplumsal bozulmanın, insanlar arası adaletsizlik ve zulmün yayılmasının, zayıfın ezilip, güçlünün her durumda haklı kabul edilmesinin, insanın halife kılınma misyonuna tamamen ters bir durum arz ettiği görülmektedir. Âyetlerde Allah'ın değişmeyen kanunu olarak ortaya konan bu durum, ancak toplumların bozulması durumunda Allah'ın hükmünün değişeceği şeklinde ifade edilmektedir.

Kur'ân'da toplumsal değişime vurgu yapan bu âyet, toplumun iyiye ya da kötüye doğru değişiminin kaynağı olarak ferdin kendisini göstermektedir. Fertlerin oluşturduğu bir toplumdaki kötülüklerin temelinde halkın kendisi vardır. Bu sebeple Kur'ân, bütüncül bir şekilde insanların oluşturduğu kitleye hitap etmektedir. Peygamberler, bu kitleye vahyi anlatmakla sorumlu olmuşlardır. Yapıp etmelerinden dolayı hesaba çekilecek olanlar da yine bu kitle olmaktadır.⁷¹¹

“Melekler, inkâr edenlerin yüzlerine ve sırtlarına vurarak, ‘Yakıcı azabı tadın, bu, kendi ellerinizle yaptığımızın karşılığıdır’ diyerek canlarını alırken bir görseydin! Yoksa Allah kullara asla zulmetmez. Firavun taifesi ve onlardan öncekilerin gidişi gibi, Allah'ın âyetlerini yalanladılar da Allah onları günahlarından ötürü yok etti. Allah kuvvetlidir, cezalandırması şiddetlidir. Bu, bir topluluk iyi gidişini değiştirmedikçe Allah'ın da verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden ve Allah'ın işiten, bilen olmasındandır. Bunların durumu, tıpkı Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin durumu gibidir. Onlar

⁷¹¹ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 69.

Rablerinin âyetlerini yalanlamışlardı. Biz de onları günahları sebebiyle helâk etmiş ve Firavun ailesini de suda boğmuştuk. Hepsi de zalim kimselerdi.”⁷¹² Bu âyetlerin temelinde toplumsal davranışların, bireyin sorumluluğunu kamusal düzlemde yerine getirmeyişinden dolayı, kötülüğe ve toplumsal bozulmaya sebebiyet vermesi vardır.

“Onlar kendi ağırlıklarını, kendi ağırlıkları yanında daha nice ağırlıkları yüklenecekler ve uydurup durdukları şeylerden kıyamet günü sorguya çekileceklerdir.”⁷¹³ Bu âyetteki vurgu da insanın topluma karşı sorumluluk duygusu ile hareket etmemesi sonucu, sebep olduğu kötülükler dolayısı ile karşılığını göreceği şeklindedir. Yanlışın ve günahın bireysel olması ancak sonuçları açısından toplumu etkilemesi, kişiyi toplumunun yanlışından da sorumlu kılmaktadır.⁷¹⁴ Bu sebeple insanın toplumsal alandaki imtihanı, ahlaklı ve erdemli davranış sergileyerek, toplumsal çöküş ve bozulmanın önüne geçecek, adil bir tutum takınmasıdır.

Toplumların çöküş ve yükselişinde, Kur’ân’a göre bazı sebepler vardır. Bu sebepleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:⁷¹⁵

- Adalet: Bir toplumun sadece adil olarak yönetilmesi değil, toplumu oluşturan bireylerin de adil bir düzen oluşturmaları, haklara riayet etmeleriyle o toplumun durumu iyi olacaktır. Aksi takdirde adaletsiz bir toplumun sonu yıkılmak olacaktır. Firavun’un zalim bir yönetici olarak, İsrailoğulları’na yaptıkları ve sonrasında yaşadığı yıkım bu duruma Kur’ân’dan verilecek örneklerden biridir.

“Mûsâ, milletine dedi ki: ‘Allah’ın size olan nimetlerini anın; size işkence eden, kadınlarınızı sağ bırakıp oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden sizi kurtardı; bütün bunlarda Rabbinizden size büyük bir imtihan vardır.’”⁷¹⁶

⁷¹² Enfâl, 8/50-54.

⁷¹³ Ankebût, 29/13.

⁷¹⁴ Yeşilyurt, “Kur’ân Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, s. 49.

⁷¹⁵ Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, s. 70-71.

⁷¹⁶ İbrâhîm, 14/6. Benzer âyetler için bkz. Bakara, 2/49; A’râf, 7/141.

İsrailoğullarının, Firavun'dan kurtarıldığı buna rağmen kendilerinin de haksızlık ve adaletsizlikten vazgeçemedikleri ifade edilmektedir. Bu sebeple İsrailoğulları Allah tarafından kınanmıştır.

- Birlik: Kur'ân, inananları iman temeli üzerinde bir araya gelmeye davet etmektedir. Kendi aralarında ayrılığa düşmenin veya kötülük üzerinde birleşmenin toplumu yok oluşa sürükleyeceği şöyle dile getirilmektedir: “Toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın. Allah'ın size olan nimetini anın. Düşmandınız, kalplerinizi uzlaştırdı da onun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Bir ateş çukurunun kenarında idiniz, sizi oradan kurtardı. Allah, doğru yola erişesiniz diye size böylece âyetlerini açıklar.”⁷¹⁷

- İyiliği Emretmek-Kötülükten Alıkoymak: Toplum içindeki insanların birbirini iyiliğe davet edip, kötülükten alıkoymasını Kur'ân birçok âyette emretmiştir. İnsanların birbirlerinden sorumlu olduğu, nemelazımcılığın yerildiği bu âyetlerde, toplumların bu sebeple helake düşer olabilecekleri de ifade edilmektedir. Kötülüğün yaygın olduğu bir toplumda, hiçbir birey bundan kendini kurtaramaz. Ancak insanların birbirine iyiyi ve iyiliği tavsiye edip, kötülüğe karşı tutum takınmakla, hem bireysel sorumluluğunu yerine getirmiş hem de toplumun yükselişine katkıda bulunmuş olabilir. İlgili âyette şöyle bir çağrı yer almaktadır: “Sizden, iyiye çağıran, doğruluğu emreden ve fenalıktan meneden bir cemaat olsun. İşte başarıya erişenler yalnız onlardır.”⁷¹⁸

- Erdemli olmak: İnsan davranışlarının temelinde ahlaki bir kaygı olmaması durumu, toplumların çöküşüne zemin hazırlamaktadır. Sefahatin yayıldığı, erdemli davranışın aşağılandığı toplumlarda, iyiyi hâkim kılmak mümkün olmamakta ve o toplum ne kadar müreffeh olursa olsun yıkımdan kurtulamamaktadır. Hz. Lût ve kavmi

⁷¹⁷ Âl-i İmrân 3/103.

⁷¹⁸ Âl-i İmrân, 3/104. Ayrıca bkz. “Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velileridir; iyiyi emreder kötülükten alıkorlar; namaz kılarlar, zekât verirler, Allah'a ve Peygamberine itaat ederler. İşte Allah bunlara rahmet edecektir. Allah şüphesiz güçlüdür, hâkimdir.” (Tevbe, 9/71).

arasındaki mücadele böyle bir yıkımla sonuçlanmıştır. Kur'ân'da helak olmuş birçok kavmin öncesinde elçiler tarafından uyarılması ve yıkım süreçleri anlatılmaktadır.⁷¹⁹

Toplumların kötülük karşısında ortak bir tavır takınması, toplum içindeki bireylerin huzur ve refahının temin edilmesi, güçsüzlerin korunması, haksızlığa karşı durulması, toplumların imtihanıdır. Bu konuda yapılacak her ihmal bireylerin hayatını etkilediği gibi, toplumları da çöküşe ve yıkıma uğratacaktır. İnsanlık tarihi bunun örnekleri ile doludur. Allah toplumların kendi içlerinden yükselişini sağlayacak bir donanımla, sorumluluklarını yerine getirmelerini istemektedir. “Tanrı, tüm dünyanın hâkimidir, fakat O yerel trafik mahkemesinde hâkimlik yapmaz. O mahallede devriye gezip, görev yerinde uygunsuz bir şeylerin olmamasını sağlayan bir polis de değildir. Tanrı, insanın kendini gerçekleştirme ve olgunlaştırmasıyla ilgili belli başlı müdahaleler haricinde sorumluluğu ona vermektedir.”⁷²⁰

3. İnsanın Tabiatla İmtihanı (Doğal Kötülükler)

Kötülük problemi ele alındığında doğal kötülük olarak nitelenen afet ve felaketler çoğunlukla imtihan kapsamında değerlendirilmektedir. Sonuçları açısından insana acı, elem, sıkıntı ve zorluk yaşatması bakımından doğal afet olarak nitelenen deprem, sel, kasırga, kıtlık gibi doğa olaylarının imtihan olup olmadıklarının izahı zaruridir. Zira insanlık tarihi boyunca “teodise” çerçevesinde tartışılmış en temel sorunlardan biri doğal afetler ve felaketlerdir.⁷²¹ Düşünce tarihinde kötülüğün varlığı, insanın Tanrıyla

⁷¹⁹ “Lût’u da gönderdik; milletine şöyle dedi: ‘Göz göre göre bir hayâsızlık mı yapıyorsunuz? Kadınları bırakıp, erkeklere mi yaklaşıyorsunuz? Evet, siz cahil bir milletsiniz. Milletinin cevabı sadece: ‘Lût’un ailesini kasabanızdan çıkarın, güya onlar temiz kalmaya çalışan insanlarmış’ demek oldu. Bunun üzerine onu ve ailesini kurtardık, yalnız karısının geride kalanlardan olmasını gerekli bulduk. Geride kalanların üzerlerine bir yağmur yağdırdık. Uyarılan fakat yola gelmeyenlerin yağmuru ne kötü idi!” (Neml, 27/54-58).

⁷²⁰ Hasker, “Human Freedom and the Problem of Evil”, s. 178.

⁷²¹ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 34; Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 13-21.

olan ilişkisini belirlemede çok temel bir unsur olmuştur. Özellikle acı ve elem verici olayların varlığının merhamet sahibi Tanrı anlayışını zedeleyeceği düşüncesi bir problem olarak kabul edilmiştir. Bu problemin ele alınışı antik Grek felsefesine kadar dayanmaktadır. Maniheizm ve Mecûsîlik'in çift kutuplu Tanrı anlayışı, bu probleme bir cevap niteliğinde ortaya çıkmıştır.⁷²² İnsanı altından kalkamayacağı acılara maruz bırakan bir Tanrı iyi olamaz, kötülüğü engellemeyen veya buna gücü yetmeyen bir tanrı da olamaz fikri ile de Ateizm, Teizm'e itiraz etmiştir.⁷²³

Kitlelerin deprem, sel, fırtına ve kıtlık gibi doğal olaylar sonucu büyük zararlar görmesi, insanların bu felaketler sonucu acı çekmesi, masumların ölmesi; dünyada kötülük olarak nitelenen yıkıcı olayların imtihan kavramı bağlamında değerlendirilmesi inançlı insanlar açısından bizi bir izaha mecbur bırakmaktadır.

3.1. Doğal Afet ve Felaketler

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın tabiatla arasındaki denge ve düzenden bahsedilmektedir. Bu dengenin bozulmasının sonuçları açısından insana neler getirebileceği birçok âyette vurgulanmıştır. Örneğin Rûm Sûresi'nde şöyle buyrulmaktadır: "İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkar; Allah da belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattırır."⁷²⁴ Bu âyette yeryüzünde insanın başına gelenlerden kendisini sorumlu kılan bir anlayıştan bahsetmek mümkündür. Zira Allah; âlemde işleyen bir yasa olarak kaderi var etmiştir. Bu yasa insanın varlıkla ilişkisini düzenlemekte ve sınırlarını çizmektedir.⁷²⁵ Yine bir başka âyette şu ifadeler yer almaktadır: "Güneş ve ay bir hesaba göre hareket

⁷²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1993, c. 1, s. 277.

⁷²³ Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford, 1985, s. 200.

⁷²⁴ Rûm, 30/41.

⁷²⁵ Bayraktar Karahan, *Dua ve Kader*, s. 190.

etmektedir. Otlar ve ağaçlar (Allah'a) boyun eğler. Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Ölçüde haddi aşmayın.”⁷²⁶

Tabiat önceden hesaplanmış, belli bir düzene göre ahenk içinde yaratılmıştır. İnsanın içinde yaşadığı bu düzende hayat nedensellik ilkesiyle işlemektedir.⁷²⁷ Gerçekleşen hiçbir şey bir sebepten bağımsız olarak meydana gelmez. Rastgele, kendiliğinden oluşan hiçbir şey yoktur. Yağmurun yağması, topraktan ürünler çıkması, dünyanın dönmesi, ay ve güneşin hareketleri gibi yeryüzünde sayamayacağımız kadar çok oluşun bir düzene ve sebebe bağlı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Birçok âyette bu düzene vurgu vardır. Mesela bu tarz âyetlerden birinde insana şöyle seslenilmektedir: “Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten yağmur indiren ve onunla size rızık olarak türlü meyveler çıkararak, emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri emrinize veren, nehirleri de hizmetinize sunandır.”⁷²⁸

Canlı varlıkların bu ilkelerden bağımsız olarak hareket etmeleri mümkün değildir. Ancak insan sorumlu ve bilinçli bir varlık olarak bu dengeye müdahale edebilmekte ve zaman zaman geri dönüşü olmayacak şekilde zarar verebilmektedir. Kendini varlığın efendisi olarak tanımlayan ve bu anlayışa göre hareket eden insana, âyetlerle gerçek hâkimin Allah olduğu şu şekilde hatırlatılmaktadır: O’ndan başka âlemlerin hâkimi de, O’na varis olacak kimse de yoktur. “O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümlerliği) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”⁷²⁹ Âyetlerdeki uyarı ölçüyü aşmamak ve var olanı korumak bakımından insan için dikkate değerdir.

⁷²⁶ Rahmân, 55/5-8.

⁷²⁷ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 76.

⁷²⁸ İbrâhîm, 14/32. Ayrıca bkz. “O, yeryüzünü size bir döşek ve göğü de bir bina kıldı. Gökten su indirip onunla size rızık olmak üzere ürünler meydana getirdi; artık Allah'a, bile bile eş koşmayın.” (Bakara, 2/22).

⁷²⁹ Furkân, 25/2.

İnsanın yeryüzünün halifesi olarak görevlendirildiği âyetleri bu bakış açısıyla değerlendirdiğimizde, insana ağır bir sorumluluk yüklenmektedir. Bu sorumluluk, yaratılmışların en görkemlilerinin bile yüklenmekten kaçındığı bir emanet olarak tanımlanmıştır.⁷³⁰ Bu sorumluluğun temelinde iki unsur bulunmaktadır. İlki insana yaratılmış âlemin nimet olarak emrine verilmesi, bir diğeri de insanın kendisine nimet olarak verilen varlığı koruyup, onu gözetmesidir. Bu husus hakkında ilgili âyette şunlar dile getirilmektedir: “O, sizi yeryüzünde halifeler yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphe yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁷³¹ İnsanın halife olarak seçilmesi, onun ilahi mesajı yaşam ilkeleri olarak uygulayabilme iradesine sahip olmasındandır. Bu yolla da insanın yeryüzünü imar etmesi, güzelleştirmesi istenmektedir.⁷³²

İnsana nimet olarak verilenlerin korunması görevi, insanın varlıkla ilişkisini hâkim olma dürtüsüyle sürdürmesiyle ihmal edilmiştir. Nitekim bu durum âyetlerde şöyle eleştirilmiştir: “Göklerde, yerde ne varsa hepsini Allah’ın sizin hizmetinize verdiğini ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi? Yine de insanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır.”⁷³³ Âyetler, insanın âleme yasalarla işlenmiş âyetleri ve işaretleri okumaya davet etmektedir. Çünkü yeryüzünde kaidelerle belirlenmiş, ölçülerle korunmuş düzeni bozmanın, sonuçları açısından insana zarar verdiği şu şekilde vurgulanmaktadır: “Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede

⁷³⁰ “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.” (Ahzâb, 33/72).

⁷³¹ En’âm, 6/165.

⁷³² Deliser, “Kur’an-ı Kerim’de Çevre Felsefesi”, s. 143.

⁷³³ Lokmân, 31/20.

yarattık. Emrimiz ancak bir tek emirdir. Göz kırpması gibidir (anında gerçekleşir). Andolsun, biz sizin gibileri hep helâk ettik. Fakat var mı düşünüp öğüt alan?”⁷³⁴

19. yüzyılın sonlarında insanlığın teknolojik ve bilimsel yönden gelişmesi ve buna bağlı insan tabiat ilişkisindeki bozulmayı telafi etme çabası sonucu “ekolojik sistem” ya da “ekosistem” kavramları geliştirilmiştir. Bu kavram, insan ve diğer canlı popülasyonlarının bir arada denge ve uyum içerisinde varlık ve gelişmelerini sürdürebilmeleri için gerekli olan koşulların bütünü olarak tanımlanabilir. Ekosistemdeki tüm canlılar dinamik ve düzenli bir yapının içinde, kendi türlerine göre işlevlerini yerine getirerek yaşarlar. Çok sayıda canlı, çeşitli alt ekosistemlerin bir araya gelmesiyle bir denge oluşturacak şekilde genel bir ekolojik sistem meydana getirirler. Bu sebeple hiçbir ekosistem tek başına yeterli olamaz.⁷³⁵ Bilakis her birinin varlığını devam ettirebilmesi için diğerine ihtiyacı vardır. İnsan açısından zararlı olduğu düşünülen her türlü canlı veya cansız organizmanın ekosistem içinde önemli bir işlevi vardır. Bu organizmaların yok edilmesi ekolojik dengeyi bozmakta ve sonuçları insan açısından daha kötü olmaktadır.⁷³⁶

Bu sebeple çevre kirliliğini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan problemleri, insanın tabiat üzerindeki tahakkümüne ilişkin olumsuz sonuçları olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda çevre sorunlarının ortaya çıkışının ana sebebi, insan ve insanın tabiata geri dönüşü olmayan müdahalesidir.⁷³⁷ 20. yüzyılda çevre sorunlarının artması, doğa olaylarının birer felakete dönüşmesi ve insanların bundan gördükleri zararın büyümesi sonucu bu çağ, “Antroposen çağ” olarak isimlendirilmiştir. Antroposen terimi ilk kez 2000 yılında atmosferik kimyacı Paul Crutzen ve biyolog Eugene Stoermer tarafından Holosen çağı devralmış olan dönemi tanımlamak için

⁷³⁴ Kamer, 54/49-51.

⁷³⁵ Deliser, “Kur’an-ı Kerim’de Çevre Felsefesi”, s.135.

⁷³⁶ Uslu, İbrahim, *Çevre Sorunları*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 19-20.

⁷³⁷ Altuğ, Fevzi, *Çevre Sorunları*, Uludağ Üniversitesi Yay., Bursa, 1990, s. 9.

kullanılmıştır.⁷³⁸ Antroposen yani insan çağı, insanın doğa üzerindeki yıkıcı etkisinin, dünya üstünde telafisi mümkün olmayacak şekilde ağır ve derin yıkımlar yaptığı bir dönem olarak kabul edilmiştir.⁷³⁹

Antroposen çağın başlangıcıyla ilgili farklı tarihler öne sürülse de, bunlar arasında öne çıkan üç görüş vardır. Bunlardan ilki; kontrolsüz tarımın başlaması ve verimsiz arazi kullanımlarının artması; ikincisi, fosil yakıtlarının kullanımının yaygınlaşması ve 18. yüzyıl sonrası Sanayi Devrimi; üçüncüsü, 2. Dünya Savaşı, ilk atom bombasının Hiroşima'ya atılması ve sonrasında dünyanın her yerine yayılan nükleer testler ve nükleer enerji çalışmalarıdır.⁷⁴⁰ Bir diğer görüş ise 1492'de Avrupalıların Amerika kıtasına gelişi, orada yaşayan yerli halkı katlederek, yeryüzünde yaşamın yeniden düzenlenmesinin başladığını öne sürmektedir.⁷⁴¹ Hangi dönem başlangıç kabul edilirse edilsin, insanın tabiata hâkim olma dürtüsüyle ona verdiği zarar ve tahribat, günümüzde çevre felaketlerinin en büyük sebebi olmaktadır. İnsan, içinde yaşadığı ekosistemin bir parçası olduğunu unutarak, milyonlarca yıldır işleyen sistemi tahrip etmeye, kendi varoluşuna uyacak şekilde değiştirmeye, bunun sonucunda da yine zararlı çıkan kendisi olmaktadır.⁷⁴²

İnsanın tabiata hâkim olma, onu sömürerek dizginleme arzusu, iki yarım kürenin bağlanmasıyla emperyalist işgale, köleliğin devamına, çok fazla acıya ve ölüme neden olmuş, modern kapitalist bir sistemin bütün dünya üzerinde hâkimiyet kurmasına zemin

⁷³⁸ Demos, T. J., *Against the Anthropocene: Visual Culture and Environment Today*, Sternberg Press, Berlin, 2017, s. 8.

⁷³⁹ Ünal, Burçin, "Antroposen ve Yeni Dünya Tasarıları", *Fine Arts (NWSA)*, 2019, c. 14, sy. 3, s. 187.

⁷⁴⁰ Steffen, Will-Crutzen, Paul J.-McNeil, John R., "The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature", *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 2007, c. 36, sy. 8, s. 614-621.

⁷⁴¹ Ünal, "Antroposen ve Yeni Dünya Tasarıları", s. 188.

⁷⁴² Sümer, Ökmen-Alak, Akın-Tekin, Arman, "Antropojen ve Antroposen Kavramlarının Tarihsel Gelişimine Yerbilimsel Bir Bakış", *Türkiye Jeoloji Bülteni*, 2020, c. 63, sy. 1, s. 2.

hazırlamıştır.⁷⁴³ Bunun getirdiği doğal bir sonuç olarak 20. yüzyılın ortalarından bu yana karbondioksit emisyonlarının artması ve deniz seviyesinin yükselmesiyle alt ekosistemlerin kitleler halinde yok oluşu ve yeryüzünün ormansızlaşması hızlanmıştır. Bu süreci geriye döndürmek artık mümkün gözükmemektedir.

Geçmiş yıllara bakıldığında “beton, uçucu kül ve plastikler de dâhil olmak üzere birçok yeni mineral ve kayaların çoğalması ile benzeri malzemelerden üretilen sayısız teknofosil yığınlarının artması da fiziki, coğrafi ve jeolojik açıdan biyosfer, okyanus ve topraklardaki hızlı değişikliklere kanıt niteliğindedir. Zincirleme reaksiyonu başlatan tüm bu etkenler birbiriyle etkileşimli olarak ilerler ve küresel ısınma, deniz seviyesinin yükselmesi, okyanus asitlenmesi, okyanus ölü bölgelerinin genişlemesi, habitat kaybı, türlerin beslenme dengesindeki bozulmaların ekolojik görevlendirmeyi etkilemesi, evcil hayvan popülasyonlarının/tür istilalarının patlaması hatta türlerin neslinin tükenmeye başlaması gibi birçok tahrip edici ekolojik dönüşümü tetikler.”⁷⁴⁴

Söz konusu değişim ve dönüşümlerin yakın dönemde insan ve yaşam üstündeki etkileri görülmektedir. Karbon salınımının bugünkü hızıyla artması ve hava sıcaklığının iki derecelik artışıyla Antartika'nın çoğuna yakın bir erimeye neden olacağı, bunun birçok kentin sular altında kalacağı öngörülmektedir.⁷⁴⁵ Âyetlerde bir nimet olarak ifade edilen denizler, insan eliyle bir cezaya dönüşmüştür. İnsana hizmet için verilen bu nimetler, yaratılıştaki dengeyi ve ölçüyü aşmanın bir sonucu olarak insan için tabiatın neredeyse bir cezalandırma biçimi olmaktadır.

İnsanın felaket olarak nitelediği doğa olaylarının yeryüzünün dengesi ve işleyişi içinde bir fonksiyonunun bulunduğu, günümüz bilimsel gelişmeleri ışığında kabul edilmektedir. Nitekim insan için depremin yıkıcı etkisi, gerekli tedbirler alındığında her yerde aynı olmamaktadır. Depremin şiddetinin çok yüksek olduğu bölgelerde zemin

⁷⁴³ Demos, *Against the Anthropocene*, s. 6.

⁷⁴⁴ Ünal, “Antroposen ve Yeni Dünya Tasarıları”, s. 188.

⁷⁴⁵ Uslu, *Çevre Sorunları*, s. 17-28.

etüdünün yapılması, binaların sağlamlığı, depreme uygunluğu ve dayanıklılığı; depremin yıkıcı etkisini azaltmakta, insanların bundan zarar görmesini en aza indirmektedir. Aynı şekilde sel ve fırtınaların yok edici zararının ortadan kaldırılması, dere yataklarına yerleşim yeri kurmamak, sağlam ve az katlı yapılar inşa etmekle mümkündür. Sonuçları açısından insanı zarara uğratan, zihin dünyamızda imtihan veya bela olarak nitelediğimiz tüm bu felaketleri, antroposen çağın bir sonucu olarak değerlendirebiliriz.

Son yıllarda iklim değişikliği ve buna bağlı sorunların artması bilim dünyasını doğayla daha barışçıl bir ilişki kurmaya zorlamaktadır. Ancak tabiatı yıkmak, onu dizginleyerek kontrol altında tutmak ve tutsak edip zincirlemeye çalışma düşüncesi, kendi doğal akışında tabiatı koruma zorunluluğuna dönüşmüştür. Ancak temelde tabiatüstünde hâkimiyet kurma niyetinde bir değişiklik yoktur. Yalnızca tabiata hâkim olma biçimini değiştirme isteği vardır. “Sanayi olsun ama denizi kirletmesin, vahşi hayvanlar yok olmasın ama bizim kontrolümüzde yaşasınlar, sular aksın fakat biz istediğimiz için ve bizim istediğimiz tarafa aksın. İyi bir göz, bu yaklaşımda tabiatla budalaca bir savaşa girmiş geçen yüzyıllar insanının sahip olduğundan çok daha tehlikeli bir niyeti görebilir.”⁷⁴⁶

Doğadaki denge ve huzurun insan eliyle bozulmuş olması sonucu yaşanan çevre felaketleri, insanın doğayı koruma amacıyla kitlesel bir hareketle önlenmeye çalışılmaktadır. Ancak çevreyi korumaya yönelik alınan her önlem, yine insanın kendi varoluşunu temele koyan bir bakış açısı içermektedir. Doğayı koruma gibi bir sloganla yola çıkan her çevre hareketi, insanın bir parçası olduğunu unuttuğu tabiatı kontrol etme mekanizmasına dönüşmektedir. “Bu sebeple, son yıllarda doğayı kutsayan, çevre duyarlılığı ile kitleleri ekolojik felaket senaryoları ile dehşete düşüren zihniyet, tabiata

⁷⁴⁶ Özel, İsmet, *Zor Zamanda Konuşmak*, Şule Yay., İstanbul, 2000, s. 167.

hakim olma arzusundan hiçbir şey kaybetmemiş, doğanın kendine has dengesini bozmaktan vazgeçmemiştir.”⁷⁴⁷

İnsanın tabiattaki bu düzenin yaratıcısı olarak Allah’ı benimsemesi ve bu düzene uygun hareket etmesinin sonuçlarını kabullenmesi imtihan olgusunu kavramayı kolaylaştırır. Kur’âni bir bakış açısıyla Allah’ın âlemdeki etkisini Fazlur Rahman şu şekilde ifade etmektedir. “Kur’ân dikkatli bir şekilde incelenirse, yağmur yağmasından, toplumların yükseliş ve düşüşüne; savaş kaybetme, kazanma ve barıştan, kozmik varlıkların düzenli hareketlerine kadar bütün süreçlerin Allah’a izafe edildiği görülür. Bu açıkça gösterir ki O, sadece en aşkın değil, aynı zamanda en içkin olandır. Ancak, Allah’ın ‘içkinliği’ doğal ya da insani hareket ve davranışların bilfiil O’nun tarafından yerine getirilmesi demek değildir. Allah olgu ve olayları oluşturmada tabiat ve insanın ne rakibidir, ne ikamesidir; ne de bunların işleyişine dışarıdan müdahale eder. O kadar ki, Allah’ın gerçek özne gibi görüldüğü her ifadede, söz konusu olan eğer doğal ve insani içerik ise, Allah’ı devreden çıkarıp onları tamamen doğal/akli açıklamalara dönüştürebilirsiniz ve hiçbir şey kaybetmiş olmayabilirsiniz. Çünkü Allah olgular arasında bir olgu değildir. Ondan ziyade, onlara anlamlılık bahşedip, yeni bir boyut veren ve onları bir düzene sokandır.”⁷⁴⁸

İnsan, doğada yaşayan sıradan bir tür değildir. Bu sebeple insanlık tarihi boyunca doğanın işleyişini kontrol eden ve onu küresel anlamda etkileyen gücüyle biyolojik ve jeolojik bir aktör konumuna gelmiştir.⁷⁴⁹ Bu görev Kur’ân’da “İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını deneyelim diye şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri ona bir ziynet yaptık”⁷⁵⁰ âyetiyle açıklanmıştır. Öznesi ve nesnesi insan olan bir âlemde, zarar veren de, zarar gören de insan olmaktadır. İnsanlık depremlerden sellere, hızlı göçlerden

⁷⁴⁷ Sümer-Alak-Tekin, “Antropojen ve Antroposen Kavramları”, s. 2.

⁷⁴⁸ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 14-16.

⁷⁴⁹ Crutzen, Paul J. ve Stoermer, Eugene F., “The Anthropocene”, *Global Change Newsletter*, Mayıs 2000, sy. 41, 17-18.

⁷⁵⁰ Kehf, 18/7.

sınırsız kentleşmeye kadar birçok doğal veya insani şokla karşı karşıyadır. Bu şok gitgide şiddetini artırmakta, felaketleri tetiklemekte ve kötüleştirmektedir.⁷⁵¹

İnsanın doğal afet ve felaketleriyle imtihanı geçmiş yaşamların tecrübesiyle hareket etmek ve yapılan yanlışları tekrar etmemektir. Günümüze kadar gelmiş bilgi ve yıkıcı acı tecrübeleri değerlendirerek, günümüze ışık tutmaktır. Coğrafi olarak deprem bölgesi olduğu belirlenen yerlerde yapılaşmanın buna uygun hale getirilmesi, daha önce sellerle zarar görmüş yerlerde dere yataklarına yerleşim yeri kurulmaması, heyelan ve erozyona müsait yerlerde zeminin bitki örtüsüyle güçlendirilmesi, doğal olayların zararını azaltmanın, en azından insan kaybının önüne geçmenin en basit yollarındandır. 21. yüzyıl teknolojisi ve bilimsel malumatı insana bu yönde bilgi ve imkân sağlamaktadır.

Doğa olaylarının oluşunun insanın anlam dünyasında karşılığını bulabilmesi, bu olayların oluş sebeplerini bilmesiyle mümkündür. İnsanın tespit edebildiği kadarıyla dünyanın yaşı dört buçuk milyar yıldır. İnsanlığın varoluşundan günümüze kadar birçok doğa olayı yaşanmış, insan nesli de bundan farklı şekillerde etkilenmiştir. Âyetlerde bu durumu açıklayan birçok örnek bulunmaktadır: “Yahut kendisine dua ettiği zaman zorda kalmışa cevap veren ve başa gelen kötülüğü kaldıran, sizi yeryüzünün halifeleri kılan mı? Allah ile birlikte başka ilâh mı var! Ne kadar az düşünüyorsunuz!”⁷⁵² Âyetler yaşanan zorluk ve sıkıntılarla baş edilmesinde Allah’ın yardımını hatırlatırken, insanın sorunu aşmasında onu düşünmeye, çözüm aramaya davet etmektedir. İnsanın gerek bireysel gerek toplumsal ölçekte başına gelen felaket ya da afeti Allah’ın bir cezası olarak kabul etmesi, kendi üstüne düşen sorumluluğu yerine getirmesini

⁷⁵¹ Polat, Erkan ve Kahraman, Sümeyye, “Antroposen Çağı’nda Kentsellik, Sürdürülebilirlik ve Dirençlilik”, *Resilience*, 2019, c. 3, sy. 2, s. 323.

⁷⁵² Neml, 27/62. Ayrıca bkz. “Allah, içinizden, iman edip de salih amel işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir.” (Nûr, 24/55).

engellemektedir. Zira Allah'ın yüce kudretine karşı durması mümkün değildir. Ancak doğa olaylarının dünyanın işleyen düzeni içinde birer rolü olduğunu ve ölçünün aşılması durumunda bu doğa olaylarının birer felaket ve afete dönüşeceğini bilmesi esastır. Bu noktada insanın sorumluluğu, kendi elleriyle işlediklerini düzeltmek, tahribatı onarmak, yanlışlardan ders çıkarmak ve ölçüyü korumaktır. İnsanın imtihanı, yaşanan olayları doğru değerlendirmek ve kendi sorumluluğunu yerine getirmektir.

Doğa olaylarının birer felaket olarak sonuçlanmasının günahkâr kimseler için bir ceza şeklinde algılanması, akıllara birçok ahlaki soruyu beraberinde getirmektedir. Örneğin deprem veya sel gibi yıkıcı etkileri olan doğa olaylarında masumların, çocukların ve hayvanların da zarar görmesinin nasıl izah edileceği bu tür sorulardan biridir. Zalim ve günahkâr kimselerin suçunun bedelini masumlar neden ödemektedir? Henüz bireysel sorumluluğu başlamamış, yaşanan olaylarda herhangi bir tesiri bulunmayan çocukların; ya da iradi olarak hareket etmeleri mümkün olmayan hayvanların doğal felaketler yoluyla cezalandırılması ne derece doğrudur. Kur'ân-ı Kerîm bu konuda algılarımızın dışında bir cevap vermekte ve İslam'daki suçun bireyselliği anlayışını şu şekilde ifade etmektedir. “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını) günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırdığı kimse yakını da olsa. Sen ancak, görmedikleri hâlde Rablerinden için için korkanları ve namaz kılanları uyarırsın. Kim arınırsa ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah'adır.”⁷⁵³ Birçok âyette vurgulanan bu husus, geleneksel algılarımızın ötesinde insanın işlemediği bir suçun cezasını çekmeyeceğini ortaya koymaktadır.

⁷⁵³ Fâtır, 35/18. Ayrıca bkz. “De ki: “Her şeyin Rabbi O iken ben başka bir Rab mı arayayım? Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O size, ihtilaf etmekte olduğunuz şeyleri haber verecektir.” (En'âm, 6/164). Benzer ayetler için bkz. İsrâ, 17/15; Zümer, 39/7; Necm, 53/38.

Yukarıdaki bakış açısının bir diğer yansıması, kötü olduğu kesin, insanlığa zararı belli olan kimselerin hemen cezalandırılması gereğidir. Eğer yaşanan doğal afetler bu kimseleri ortadan kaldırmıyorsa adil bir Tanrıdan bahsetmek mümkün müdür? Hâlbuki Allah, âyetlerde kişinin dünyada yaptığıının karşılığını ahirette vereceğini açıklamaktadır: “Sakın, Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Allah, onları ancak gözlerin dehşetle bakakalacağı bir güne erteliyor.”⁷⁵⁴

Allah iyi ya da kötü kişinin bu dünyadaki eylemlerinin karşılığını, yaptığı işe denk bir biçimde vereceğini belirtmektedir. Örneğin verilecek bir cezanın, suçun karşılığı ve dengi olacağı şu şekilde dile getirilmektedir: “Kim bir kötülük yaparsa, ancak onun kadar ceza görür. Kadın veya erkek, kim, mü’min olarak salih bir amel işlerse, işte onlar cennete girecek ve orada hesapsız olarak rızıklandırılacaklardır.”⁷⁵⁵ Âyette suçun dengi bir cezadan söz edilmekte ve Kur’ân burada “misl” kavramını kullanmaktadır. Bu da her yönüyle birbirine denk olan ve birbirinin yerine kullanabilmesi anlamındadır.⁷⁵⁶ Yani suç ve cezanın örtüşmesi söz konusudur. Allah tarafından verilecek cezanın kişinin suçunun üstünde bir ceza olması âyetlere göre mümkün değildir.⁷⁵⁷ Kişinin fitratı ne oranda bozulmuşsa karşılığı da o oranda olacaktır.⁷⁵⁸ Günahın ve suçun karşılığının, gerekli miktarın ne üstünde ne de altında,⁷⁵⁹ hak edilenden ne fazla ne de eksik olması söz konusu değildir.⁷⁶⁰ İyiliklerin karşılığı ise hesapsız olabilmektedir.

Bu noktada Kur’ân’da bahsi geçen bazı kavimlerin doğal felaketler yoluyla yok edilmesini de izaha mecburuz. Nûh, Âd, Semûd, Lût ve Medyen halkının çeşitli

⁷⁵⁴ İbrâhîm, 14/42.

⁷⁵⁵ Mü’min, 40/40.

⁷⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Kahire, t.y., c. 6, s. 4132.

⁷⁵⁷ Nebe, 78/26.

⁷⁵⁸ Ertuğrul, Resul, “Ahiretteki Karşılık Bağlamında Kur’an’da Suç-Ceza Uyumu I”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019/2, sy. 10, s. 125.

⁷⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. 5, s. 369.

⁷⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1981, c. 31, s. 17.

afetlerle yok edildiği birçok âyette ifade edilmektedir.⁷⁶¹ Bu kavimler Allah ve kendilerine uyarıcı olarak gönderilmiş peygamberlerle güç savaşına girmişler, bu yoldan dönmeleri konusunda ikaz edilmişlerdir. Kendilerini helak edecek olaylar vuku bulmadan önce mucizeler yoluyla iknaya gidilmiş, yine de sonuç değişmemiştir. Nitekim Tevbe Sûresi'nde bu kavimlerle ilgili şu ifadeler yer verilmiştir: “Onlara kendilerinden öncekilerin; Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin; İbrâhîm'in kavminin; Medyen halkının ve yerle bir olan şehirlerin haberleri ulaşmadı mı? Peygamberleri onlara apaçık mucizeler getirmişti. (Ama inanmadılar, Allah da onları cezalandırdı.) Demek ki Allah onlara zulmediyor değildi, ama onlar kendilerine zulmediyorlardı.”⁷⁶² Âyetlerin ışığında, insanların inkârlarına karşı uyarılmadan herhangi bir doğal afet yoluyla cezalandırılmasının mümkün olmadığı görülmektedir.⁷⁶³

Tüm bu değerlendirmeler doğal kötülüğün insan eliyle oluştuğu, insanın yeryüzündeki her türlü eyleminin, onun başına gelecekleri belirlemede asıl unsur olduğunu göstermektedir. İmtihan olunmanın anlamı ve değeri ise kişiyi eylemlerinin bedelini ödemek, elinin ve ayak izinin değdiği ve zarar verdiği her şeyi düzeltmektir.

3.2. Hastalıklar

İnsanın yaşadığı hayata anlam katabilmek için kendisine verilmiş fitri özellik ve yetenekleri ortaya koyabilmesi gerekmektedir. Birey olarak ilahi olanla bağ kurabilmesi, evrende olup bitenin bu ilişki bağlamında değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple insan zihninin yaşanan hastalık süreçleri ve engellilik olgusunu temellendirmesi önem kazanmaktadır. Doğal afet ve felaketlerin, doğal

⁷⁶¹ “Âd ve Semûd kavimlerini, Ress halkını ve bunların arasında pek çok nesilleri de helâk ettik” (Furkân, 25/38); “Onlardan önce Nûh kavmi, Ress halkı ve Semûd kavmi, Âd ve Firavun, Lût'un kardeşleri, Eykeliler, Tübba'nın kavmi de yalanlamıştı. Bütün bunlar (kendilerine gönderilen) peygamberleri yalanladılar, böylece kendilerini uyardığım şey gerçekleşti.” (Kâf, 50/12-14).

⁷⁶² Tevbe, 9/70.

⁷⁶³ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 131.

kötülük olarak kabul edilerek Tanrı'nın müdahalesiyle oluştuğu yanılığısı gibi, hastalık ve engellilik de mutlak irade sahibi Tanrı'nın insanlara bir ceza, ahirete dair mükâfat sebebi veya imtihan edilmenin ön koşulu olarak kabul edilmektedir.

Hastalık ve engellilik olgusuna bireysel sorumluluk ve insan iradesi yönüyle bakıldığında bunların imtihana konu olan yönünün gelenekte vurgulanandan farklı olduğu görülmektedir. Zira insan, hastalık ve engelliliğin ortaya çıkmasında çoğunlukla büyük pay sahibidir. Bu sebeple insandan kaynaklanan bu gibi durumları Allah'a yüklemek teolojik açıdan mümkün değildir. Zira insandan kaynaklanan etkenlerin engellilik ve hastalıkların ortaya çıkmasında önemli katkısı olduğu ve bunun ilahi olana yüklenmesinin teolojik açıdan mümkün olmadığı görülmektedir. Nitekim bu hususta günümüz insanının kullandığı teknik ve bilgi birikimi, geçmiş asırlarda insanların izahını yapamadıkları birçok hastalık veya engellilik durumunu açıklamaktadır.

Teolojik olarak değerlendirildiğinde kader, imtihan, ceza veya mükâfat olarak nitelendirilen hastalık ve engellilik durumları, insan merkezli bir anlayışla izaha ihtiyaç duymaktadır. Zira insanın imtihanı dediğimiz husus, hastalık ve engellilikle acı çekmesi, dünyayı o kimse için yaşanılmaz ve çekilmez kılması için değildir. İnsanın imtihanı, insanı hastalık ve engellilik durumlarını mümkün olabildiğince ortadan kaldırmaya yönelik bir irade koymaya teşvik etmektir. Bu sebeple insanın hastalık ve engellilik olgusunu, doğru bir değerlendirme ve sahip olunan güncel bilgiler ışığında yeniden okumaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Hastalıkların birçok farklı sebebi bulunmakla birlikte genel olarak kalıtsal, kronik ve bulaşıcı hastalıklar öteden beri tıp biliminin araştırma konusu olmuştur. Dünya genelinde sakatlık ve ölümlere sebep olma bakımından bulaşıcı olmayan kronik hastalıklar ilk sırada yer almaktadır. "Dünyadaki ölümlerin % 71'inden, yani meydana gelen 57 milyon ölümün 41 milyonundan bulaşıcı olmayan hastalıklar sorumludur. Bu kronik hastalıklar sebebiyle erken ölüm, 21. yüzyıldaki gelişmişliğe meydan okuyan en

ciddi sorunlar arasında yer almakta ve bu hastalıklar her yıl 30 ila 70 yaşları arasında 15 milyon insanın erken ölümüne sebep olmaktadır.”⁷⁶⁴

Kronik hastalıklar; bulaşıcı olmayan, aniden ortaya çıkmayan, fizyopatolojik sebeplere bağlı gelişen ve genelde tam iyileşmenin olmadığı hastalıklardır. Hastalığın tedavi sürecinin uzun olması ve hastanın bakımını üstlenen kimseler için bu sürenin sıkıntılı geçmesi sebebiyle, hasta ve çevresindeki insanlar için zor tıbbi süreçlerdir.⁷⁶⁵

Kronik hastalıklar dünya üzerinde yaygın ve mali olarak külfeti çok olan hastalıklar olmakla beraber, çoğunlukla önlenemez nitelikteki hastalıklardır. Birçok risk faktörüyle ilişkilendirilmişlerdir. Kişiler hastalığın belirtilerini uzun bir süre fark etmeyebilirler. Bu sebeple kronik durumlar bir süreçtir ve çeşitli evrelerden oluşmaktadır. Hastalığın uzun seyri sonucunda hastada işlevsel bozukluk veya engellilik hali gelişebilir.⁷⁶⁶ Kronik hastalıklar bireyde hafif duygusal sıkıntılar da, ciddi psikolojik rahatsızlıklara da yol açabilir. Aniden ortaya çıkan akut durumların aksine, kronik hastalıklar bireyde gelecek kaygısıyla sürekli hastalık psikolojisi oluşturur.

“Kalp damar hastalıkları, kanserler, solunum sistemi hastalıkları ve diyabet gibi yaygın olarak görülen kronik hastalıklarda ve daha az oranda görülen diğer kronik hastalıklarda çeşitli psikososyal sorunlar görülebilmektedir. Bu sorunlar arasında sıklıkla; üzüntü, endişe, korku, çaresizlik, ümitsizlik, inkar, itaatsizlik, saldırganlık, öfke, anksiyete, depresyon, beden imajı ve benlik saygısında azalma, aile ve sosyal rollerin kaybı, özgüvenin azalması, bağımlılıkta artma, sosyal izolasyon ve intihar girişimi riski gibi sorunlar yer almaktadır.”⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ (<https://www.who.int/publications/i/item/9789241514620>), erişim: 21.10.2021.

⁷⁶⁵ Gorman, Linda M. ve Sultan, Donna F., *Psikososyal Hemşirelik (Genel Hasta Bakımı İçin)*, çev. ed. Fatma Öz- Meral Demiralp, Akademisyen Tıp Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2014, s. 398-408.

⁷⁶⁶ (https://www.who.int/ncds/surveillance/steps/WHO_Turkey_Risk_Factors_A4_TR_19.06.2018.pdf), (Türkiye Hanehalkı Sağlık Araştırması: Bulaşıcı Olmayan Hastalıkların Risk Faktörleri Prevalansı 2017, Dünya Sağlık Örgütü Avrupa Bölge Ofisi), erişim: 25.10.2021.

⁷⁶⁷ Özdemir, Ülkü ve Taşçı, Sultan, “Kronik Hastalıklarda Psikososyal Sorunlar ve Bakım”, *Erciyes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 1, sy. 1, s. 57-72.

Sağlıklı beslenme alışkanlıkları oluşturmamış toplumlarla kronik hastalıklar daha büyük bir risk faktörü oluşturmaktadır. Aşırı kilo ve obezite kalp krizi, felç, diyabet ve kanser gibi hastalıkların sebebi olmaktadır.⁷⁶⁸ Bu sebeple gelişmiş ülkelerde ve gelişmekte olan ülkelerde beslenme alışkanlıkları, sağlıklı beslenme koşulları ve yaşam tarzı farklılıkları, hastalıkların da farklılaşmasına neden olmaktadır. Sağlıksız beslenme alışkanlıkları, yetersiz fiziksel aktivite, tütün ve alkol kullanımındaki artış toplumdaki hastalık örüntülerini etkilemekte ve değiştirmektedir. Gelişmiş ülkelerde obeziteye bağlı kronik hastalıklar ve buna bağlı olarak erken ölümler daha çok görülmektedir. Hazır gıda çeşitliliğinin artmasına bağlı olarak lifli gıdaların tüketiminin azalması, obezitenin küresel anlamda bir sorun olmasına ve buna bağlı gelişen kronik hastalıkların yaygınlaşmasına yol açmaktadır.

Sağlık sistemlerinin yetersiz olduğu, güvenli gıda ve temiz suya erişimin olmadığı, savaş ve kıtlık gibi kriz durumlarının yaygın olduğu birçok coğrafyada insanlarda buna bağlı olarak hastalıklar görülmektedir.⁷⁶⁹

Örneğin Nijerya'nın Kuzeydoğu bölgeleriyle Sudan, Suriye, Somali, Yemen, Myanmar gibi bölgelerde, uzun süren kuraklık, iç savaşlar, ülke çapında gıda yetersizlikleri gibi durumlar birçok ölümcül hastalığa sebep olmaktadır. Özellikle iç savaşlar ve buna bağlı gelişen insani krizler dünya üzerinde kitlesel göçlere ve ciddi sağlık sorunlarına zemin hazırlamaktadır. Bu sağlık sorunları, tedavi ve bakım hizmetlerinin yetersizliği sebebiyle şiddetlenmekte ve beraberinde ölümler görülmektedir.

İnsanlığın varoluşundan beri çeşitli zamanlarda yaşanan, son olarak 2020 yılında Covid-19 olarak isimlendirilen salgın, “dünyada artan uluslararası gıda ticareti, gıdaların üretimi, dağıtımı ve tüketiminde ortaya çıkan değişiklikler, iklim

⁷⁶⁸ (<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/malnutrition>), erişim: 30.10.2021.

⁷⁶⁹ Aslan, Dilek, “İnsani Krizler, Mülteci Sorunu ve Beslenme Öncelikleri”, *Savaş, Göç ve Sağlık*, Ankara Türk Tabipler Birliği Yay., Ankara, 2016, s. 62-66.

değişiklikleri, kentleşme, yaşam tarzı ve beslenme alışkanlıklarındaki değişimler, antimikrobiyal direnç, yaygın görülen patojenlerin prevalansında artma gibi sebeplerle ortaya çıkmaktadır.”⁷⁷⁰ Bu sebepleri şu şekilde izah edebiliriz:

- a. Savaşın ve doğal afetlerin ortaya çıkardığı çevresel yıkımlar ve buna bağlı olarak gelişen, sosyal ve ekonomik düzenlerin sarsılarak, sağlık hizmetlerinin sekteye uğraması.⁷⁷¹
- b. İklim değişikliğine bağlı olarak meydana gelen çevre sorunlarının oluşması. Bu durum canlıların yaşam koşullarını etkilemekte, özellikle gıda kaynaklı sağlık sorunlarının artmasına sebebiyet vermektedir.⁷⁷²
- c. Nüfusun dengesiz biçimde artmasına paralel olarak, sanayileşmenin artması, buna bağlı olarak kimyasalların toprak ve suyu kirletmesiyle birçok hastalığın oluşması.⁷⁷³
- d. Artan kentleşmeye bağlı olarak enerji ve gıda ihtiyacının artmasıyla bu ihtiyacın karşılanmasının çevre üzerindeki olumsuz etkisi. Artan gıda ihtiyacı topraktan daha fazla verimi alma hedefiyle hormon ve kimyasal gübre kullanımına sebep olmakta, bu da kanser başta olmak üzere birçok hastalığa neden olmaktadır.⁷⁷⁴

⁷⁷⁰ Gürel, Zehra ve Aslan, Dilek, “Halk Sağlığı Bakış Açısıyla Gıda Kaynaklı Krizler ve Önleme Yaklaşımları”, *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi*, 2019, c. 76 sy. 3, s. 365.

⁷⁷¹ Çalışkan Cüneyt ve Özcebe Hilal, “Afetlerde Enfeksiyon Hastalıkları Salgınları ve Kontrol Önlemleri”, *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 2013, c. 12, sy. 5, s. 583-588.

⁷⁷² (<https://www.mgm.gov.tr/FILES/genel/saglik/iklimdegisikligi/kureseliklimdegisikligietkileri.pdf>), (Çelik, Seyfullah-Bacanlı, Hayreddin-Görgeç, Hörgeç, Küresel İklim Değişikliği ve İnsan Sağlığına Etkileri, Telekomünikasyon Şube Müdürlüğü, Kasım 2008), erişim: 10.11.2021.

⁷⁷³ Bkz. Özgür, Murat Ertuğrul, “Nüfus Dinamikleri, Çevre ve Sürdürülebilirlik”, *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 2017, c. 15, sy. 1, s. 1-26.

⁷⁷⁴ Aydın, Mehmet Emin ve Bedük, Fatma, “Çevre ve Sağlıklı Beslenme İlişkisi”, *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Bildiri Kitapçığı*, edt. Fatih Gültekin, Aybil Yay., Konya, 2013, s. 359-360.

- e. Gıdaların uygun koşullarda hazırlanmaması ve gıda zincirindeki aksamalar da insanın sağlığını etkileyen önemli hususlardan biridir.⁷⁷⁵

Kronik hastalıklar, insanlığın tıbbi yönden gelişmesi, gıda çeşitliliğinin artarak, ulaşımının kolaylaşmasıyla, son yüzyılda artmış; tarihte salgın hastalıklarla mücadele eden insanlığın gündemine yerleşmiştir. Bununla birlikte bulaşıcı hastalıklar, tarihte insanlık açısından önemli kırılma noktaları oluşturmuştur. Bilim dünyası, tarih boyunca çeşitli salgınlarda (veba, kolera, çiçek ve influenza salgınları gibi) verilen kayıplar sebebiyle, 17. yüzyıldan itibaren salgınların yayılımını önlemek amacıyla araştırmalar yapmıştır. Başlangıçta basit veri toplama, ölüm sayılarını belirleme gibi hedefler söz konusuken günümüzde birçok tıbbi çalışmayla salgınların önüne geçmeye çalışılmaktadır.

“Tanımlanamayan ve bu nedenle günahkâr bir yaşamın ilahi cezası olduğuna inanılarak orta çağda genelde plague (bela, felaket) olarak isimlendirilen bulaşıcı hastalıklar, bir taraftan dünya nüfusunu azaltırken, diğer taraftan dünya tarihinin şekillenmesinde çok önemli roller üstlenmiştir.”⁷⁷⁶

Kadim medeniyet ve inançlarda, bulaşıcı hastalıkların kaynağında Tanrı'nın gazabı ve Tanrı'ya karşı işlenen suçların cezası oldukları yönünde bir düşünce bulunmaktadır. Sümer, Babil ve Asur medeniyetlerinde genel olarak hastalık ve hastalanma, dini, sihirli ve doğal sebeplerle açıklanmaktaydı. Bu sebeple insanlar hastalıkların tedavisinde yine bu yollara başvuruyordu.⁷⁷⁷ Nitekim onlara göre tanrılara karşı işlenen günah, görevi ihmal ya da kusurlu davranışlar, tanrıların korumasının kalkmasına, hastalıklar yoluyla cezalandırılmasına sebep olmaktadır. Suçu ya da günahı işleyen kişinin de sadece kendisi değil yakınları veya toplumdaki diğer

⁷⁷⁵ Bkz. Özkaya, Durlu Fügen ve Cömert, Menekşe, “Gıda Zehirlenmelerinde Etken Faktörler”, *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi*, 2008, c. 65, sy. 3, s. 149-158.

⁷⁷⁶ Akpınar, Haldun, “Bulaşıcı Hastalıkların Yayılımının Tahmininde Deterministik Modellerin Kullanılması”, *Öneri Dergisi*, 2012, c. 10, sy. 38, s. 97.

⁷⁷⁷ Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, Sade Matbaa, İzmir, 2003, s. 39.

insanlar da bundan sorumlu tutularak hasta olmaktadır. Bu hastalıkların tedavisi hususunda da kurbanlar sunulurken tanrıların memnun edilmesi, hastanın içindeki kötü şeytan ve ruhların çıkarılarak tedavi edilmesi gibi yöntemler uygulanmaktadır.⁷⁷⁸

Benzer bir inanç Hitit, Mısır ve Çin medeniyetlerinde görülmektedir. Ferdi hastalıklardan ziyade salgın hastalıkların yorumlanmasında, hastalıkların sebebi olarak günahlar kabul edilmektedir.⁷⁷⁹ Kişinin tanrıyla olan ahdini bozması sonucu kutsal hastalık denilen bulaşıcı hastalıklar ortaya çıkmaktadır. Çünkü tüm bu medeniyetlerde günah işlemek ve hastalıklar arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bu kadim medeniyetlerde tanrıların insanlarla ilişkisi sadece koruma, destekleme ve hasta olduğunda şifa verme şeklinde olumlu bir yönde sürmemekte, aynı zamanda günah işleyen, tanrıya ve başka insanlara karşı sözünde durmayanların hastalığa, acıya ve eleme maruz bırakıldığı gibi olumsuz bir yön barındırmaktadır. Hastalıkların sebeplerinde hijyen kurallarının eksikliği üzerine vurgu yapan Mısır medeniyeti ile insan sağlığının Yin-Yang teorisine göre tabiat kanunlarına göre değişeceği inancına sahip olan Çin Medeniyeti, bu noktalarda farklılık göstermektedir.⁷⁸⁰

⁷⁷⁸ Atmaca, Veli, “Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 34, s. 103-104.

⁷⁷⁹ Tabletler göre II. Mursili'nin babası Suppiluliuma'nın günahı şu idi: Suppiluliuma, babasının herkese yeminle veliahtlığını kabul ettirdiği kardeşi Tudhaliya'yı, yemini bozup öldürerek hükümdar olmuştu. Bu günah sebebiyle tanrıların cezalandırmasıyla onun tarafını tutan prensler ve askerlerle birlikte vebaya tutularak ölmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 63.

⁷⁸⁰ Çin tıp anlayışında hastalıklar da Yin-Yang teorisine göre açıklanırdı. Bu teoriye göre evrenin ulu ruhu Tao, birbirine zıt iki güç olan Yin ve Yang ile kendini hissettirirdi. Yang; gök, güneş, yaratıcılık, aydınlık, sıcaklık, erkeklik, sertlik, yükseklik, hafiflik, hareketlilik gibi özelliklere sahip olup karaciğer, kalp, akciğer, böbrek ve dalakta; Yin ise ay, toprak, soğukluk, dişilik, karanlık, yumuşaklık, alçaklık, ağırlık, sükûnet özelliklerini taşır ve ince barsak, kalın barsak, safra kesesi, mesane ve midede bulunur ve bu organlara hükmederdi. Yin-Yang'ın organlarda belli oranlarda uyum içinde dengede bulunması, vücut sağlığını, dengenin bozulması ise hastalıkları doğurmaktaydı. Tedavi dengeyi yeniden sağlayacak girişimlerle sağlanmaktaydı. Bu anlayış biçiminin de Tao (Tanrı) ile bağlantılı olması, Çin'de tıbbın veya insan sağlığının Tanrının yani Tao'nun koyduğu “denge” kurallarına uygun davranılmasına bağlı olduğunu göstermektedir. Bkz. Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 68.

Bu medeniyetlerin tümünde hastalık algısı ve tedavi geleneği, kültürle göre değişmekle birlikte, hastalıkların sebepleri olarak insan davranışlarındaki dengesizlik ve günahlar kabul edilmektedir. Tanrıların bazıları bu günahları hastalıklar ile cezalandırmakta, bazıları ise adak, dua, kurban ve şeytan çıkarma ayinleri ile hastalara şifa vermektedir. Kadim medeniyetlerdeki bu politeist tanrı inancı, semavi dinlerdeki hastalık ve günah ilişkisine de etki etmiştir. Özellikle Yahudilikte hastalık ve kirlenme sebepleri ile arınma merasimleri Zerdüştlükteki uygulamalara çok benzemektedir.⁷⁸¹

Kadim medeniyetlerde ve Semavi dinlerde hastalık ve sağlıkla ilgili durumların teolojik bir çerçevede ele alındığı açıktır. Bilhassa tıbben izahın zor olduğu, binlerce insanın salgın hastalıklar sebebiyle hayatını kaybettiği durumlarda yaşananların sahip olunan tanrı anlayışı ve Tanrı-insan arasındaki ilişkiye göre açıklandığı görülmektedir. Bu ilişki insanların tıbbi tecrübesini de etkilemektedir.

Diğer yandan insanlık tarihi boyunca çeşitli dönemlerde yaşanan salgın hastalıklarla başa çıkılmada tıbbın ve dinin söylemleri birbiriyle çelişir bir görüntü sunmaktadır. Ancak bu noktada İslam'ın bilimin çözüme götüren imkânlarından faydalanmayı öğütlediğini söylemek mümkündür. Zira âlemdeki her şeyi bir ölçü ve denge içinde yaratan Allah,⁷⁸² kanunlarında hiçbir değişiklik ve sapma olmadığını belirtmektedir.⁷⁸³ Bu düzen ve denge tıbbi gelişmelere zemin hazırlayacak bir ortam sağlamaktadır.

⁷⁸¹ Dinen haram sayılan bir şeye dokunmuş olmak, kadınlara ve erkeklere mahsus özel haller, hatta dini hiçbir sebep olmaksızın ciltteki yara ve çibanlar bile Yahudi din adamına gösterilmek ve onun tayan edeceği kurban bedeliyle birlikte özel suda yıkanarak, muayyen duaları okumak suretiyle, bir nevi karantinaya alınması gerekmektedir. Su ile arınma ritüeli, Hıristiyanlıktaki vaftize de benzemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yurdaydın, Hüseyin G. ve Dağ, Mehmet, Dinler Tarihi, Gündüz Matbaacılık, Ankara, 1978, s. 100.

⁷⁸² Kamer, 54/49.

⁷⁸³ Fâtır, 35/43.

Salgın hastalıkların nedenleri araştırıldığında, mikroorganizmaların doğadaki büyük değişimlere gösterdikleri tepkiler olduğu görülmüştür.⁷⁸⁴ Hastalığın, enfeksiyona duyarlı bir canlıya geçmesiyle oluşan ve birçok canlıyı etkileyen, hatta bir kıta veya dünya üzerinde yayılmasıyla, büyük çapta kitlelerin bundan zarar görmesi pandemi olarak tanımlanmıştır. Savaşlar ve buna bağlı olarak gelişen büyük göç hareketleri, dengesiz nüfus artışları, yıkıcı etkileriyle doğal afetler, kıtlık, iklim dengesizlikleri ve çevre kirliliği, tarihte vuku bulmuş salgınları harekete geçirmiştir. İnsanlık tarihine en çok etki eden ve milyonlarca insanın ölümüne sebep olan salgınlar arasında veba, sıtma, kolera, tifo, çiçek, grip, EBOLA, AIDS, SARS ve MERS vardır.

M.S. 2. yüzyılda Antonine Plague olarak isimlendirilen kızamık ve çiçek salgını Roma imparatorluğunun düzenini bozarak çöküşünde etken rol oynamıştır. Benzer bir etkiyi “Kara Ölüm” olarak adlandırılan veba salgını 14. asırda Avrupa’da nüfusun üçte birini yok ederek göstermiştir. Bu salgından yüz yıl sonra Meksika’da başlayan kızamık ve difteri salgını, nüfusun yüzde doksanının hayatını kaybetmesine sebep olmuştur.⁷⁸⁵

Teknolojik ve bilimsel ilerlemenin hız kazandığı 20. yüzyılın başında ise İspanya’da ortaya çıktığı için İspanyol Gribi olarak adlandırılan salgın, dünyanın hemen her köşesinde elli milyon insanın ölümüne sebep olmuş, beş yüz milyon insan bu virüsten etkilenmiştir.⁷⁸⁶ Günümüzde etkisinin hala devam ettiği Covid-19 salgını da 21. yüzyıla damga vurmuştur. Bu salgının insanlığın teknolojik olarak yeterliliğinin üst düzeyde olduğu bir dönemde ortaya çıkmış olması, kitlesel düzeyde bir zararı engellemeye yardımcı olmamıştır. İnsan ölümleri, Covid-19’a bağlı kalıcı hasarlar, uzun

⁷⁸⁴ Bkz. Sherman, Irwin W., *Dünyamızı Değiştiren On İki Hastalık*, çev. Emel Tümbay-Mine Anđ Küçükler, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2016.

⁷⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. *Encyclopedia of Pestilence, Pandemics and Plagues*, ed. Byrne, Joseph P., Greenwood Press, Westport/Connecticut/London, 2008; Bergdolt, Klaus, *Der Schwarze Tod: Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters*, C. H. Beck Verlag, München, 2000.

⁷⁸⁶ Tarihte yaşanmış salgın hastalıklarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Parıldar, Hülya, “Tarihte Bulaşıcı Hastalıklar”, *Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi*, 2020, sy. 30 (Ek sayı), s. 19-26.

süren hastalık dönemleri, hastalığın yayılmasını engelleyici karantina önlemleri, bu salgın sürecini yaşayan insanların yaşamını her bakımdan etkilemiştir.

Salgın hastalıklar, tedavi yollarının aranması, toplumsal hijyen kurallarına uyulması, sağlıklı beslenme ve temiz su ihtiyaçlarının karşılanması gibi birçok alanda insanları çözümler üretmeye zorlamaktadır. Aynı şekilde insan, yaşanan ölüm ve acı verici durumları zihnen temellendirmek ve anlamlandırmak zorunda kalmaktadır. Zira insanlık tarihinin içinden geçtiği zor süreçler, zihni bir aydınlanmayı gerekli kılmaktadır.

İslam tarihine bakıldığında Hz. Peygamber döneminde de etkisini gösteren veba, sıtma ve humma gibi salgın hastalıkların vuku bulduğu görülmektedir. Hz. Ömer'in halifeliği esnasında Amvas Vebası görülmüş, bu salgın sebebiyle yaklaşık yirmi beş bin Müslüman ölmüştür.⁷⁸⁷ Bu ve buna benzer durumlar, masum insanların salgın hastalıklar sebebiyle ölmesi ve acı çekmesinin, Tanrı'nın bir cezası olduğu algısını hükümsüz kılmaktadır. Zira salgın hastalıkların sebep olduğu yıkıcı ve yok edici tesir, yetişkin, çocuk, yaşlı veya bebek ayırt etmemektedir. Bu ise masum olduğu dinen kabul edilen çocukların ve bebeklerin hangi suçları yüzünden cezalandırıldıkları ve neden böyle bir azaba maruz kaldıkları sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Dinlerin bu konudaki yorumları, insanı çıkmaza sürüklemekte, Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi açmaktadır. Tevrat ve İncil'de birçok hastalığın sebebi Tanrı'nın gazabı ve şeytanın şerriyle açıklanmaktadır. Doğru yoldan uzaklaşan, Tanrının buyruklarına uymayan ve karşı gelen kimse, ilahi bir cezayla cezalandırılmaktadır. Mutsuzluk, acı ve ıstıraplar, kişinin itaatsizliğinin karşılığı olmaktadır. Tanrı'nın emrine uyan kimse ise mutludur ve sorunu yoktur. Hastalıklar ve bunun beraberinde getirdiği

⁷⁸⁷ Halife b. Hayyât, Ebû Amr, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî, 2. Baskı, Dârü Taybe, Riyad, 1985, s. 135, 138, 155; Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Dârü'l-Meârif, 2. Baskı, Kahire, 1967, c. 4, s. 60-63, 95; Fayda, Mustafa, "Amvâs", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 3, s. 100.

acılar ve elemeler insanın günahlarının işaretidir. Önce kirlenen ruh, sonra bedeni de kirletir. Hastalıklar sebebiyle çekilen acılar günahların fiziksel dışavurumlarıdır.⁷⁸⁸

Hıristiyanlık ve Yahudilikte günahların karşılığı olarak insanların cezalandırılması anlayışı, salgın hastalıklarla baş etme şeklini ve yaşanan pandemi sürecini de bu dinin mensupları için farklılaştırmıştır. Yahudi teolojisine göre salgın hastalıkların nedeni Tanrı'nın işlenen günahlara karşı duyduğu öfkedir. Hastalığı gönderen Tanrı olduğu için insanları bu hastalıktan kurtaracak yine sadece Tanrı'dır. Bunun yolu ise Tanrı'nın öfkesini yatıştırmaktan geçmektedir. Bu da ancak insanların Tanrı'ya yönelip birtakım dua ve ibadetleri yerine getirmek ve O'ndan af dilemekle mümkün olacaktır. Bu yüzden hastalıktan kurtulmak için birtakım dinî ritüeller aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşmak, tıbbî bir tedavi bulmaktan çok daha önemlidir.⁷⁸⁹

Hıristiyanlık geleneğinde salgın hastalıklar, iki türlü yorumlanmaktadır. İlki, Tanrı'nın yolundan uzaklaşan ve günah işleyen kimsenin cezalandırılması, ikincisi ise salgınların ilahi bir lütuf olarak görülmesidir. Acı çekerek Tanrı'ya yaklaşmak ve

⁷⁸⁸ Önal, Recep, “Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar”, *Modernitenin Pandemik Hâlleri*, ed. Fahri Çakı, Nobel Yay., Ankara, 2020, s. 416.

⁷⁸⁹ (<https://tr.innerself.com/content/personal/spirituality-mindfulness/religions-a-beliefs/22830-how-the-ancient-israelites-dealt-with-epidemics-the-bible-tells-of-prophecy-and-rituals.html>) (Tervanotko, Hanna, Eski İsraililer Salgınlarla Nasıl Mücadele Edildi-İncil Kehanet ve Ritüelleri Anlatıyor, 2020) erişim: 20.11.2021. Ayrıca bkz. “Bu anlayışın bir sonucu olarak; Haham Kanievsky, İsrail yönetiminin korona virüsle mücadele kapsamında sinagoglara gidilmemesi ve dinî okullarda (Yeşiva) eğitime ara verilmesi gibi alınan tedbir ve önlemlere karşı çıkmış, “Tevrat eğitimini durdurmak, korona virüsten daha tehlikeli” açıklamasını yapmıştır. Bu açıklamanın ardından özellikle Bnei Brak şehrinde virüsün yayılmasını önlemek için yapılan tüm uyarılara rağmen Haham Kanievsky'nin takipçileri, sinagog ve Yeşivalara gitmeye devam etmişlerdir. Neticede Bnei Brak şehri İsrail'de virüsün çokça yayıldığı şehirlerin başında gelmekle kalmamış, 1 Nisan 2020'de “felaket bölgesi” ilan edilerek karantinaya alınmıştır. Şehrin halkının çoğunluğunu Kanievsky ve takipçilerinin de bağlı olduğu Ortodoks Yahudi cemaati temsil etmektedir.” (Önal, “Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar”, s. 419).

Tanrı'ya olan sadakatini ispatlamak mümkün görülmektedir.⁷⁹⁰ Bu salgın ve benzeri elem verici durumlar ruhun terbiye biçimlerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁷⁹¹

Salgınları, Tanrı'nın bir cezalandırma yolu olarak kabul edenler, salgından kurtulmak için dini ritüellere sıkı sıkıya tutunmanın gerekliliğine inanmaktadırlar. Salgının yayılmasını engelleyecek önlemlerin ve araştırılacak tedavi yöntemlerinin gereksiz olduğu düşüncesi taşımaktadırlar.⁷⁹² Bu bakış açısı birçok insanı, hastalıkların tedavisinde çözüm yolları aramamaya, kiliseye karşı vazifelerini yerine getirmenin iyileşmek için yeterli olacağı anlayışına sebep olmaktadır.

İslam, salgın hastalıklarla baş edilmesi hususunda, inananları somut çözümler bulmaya ve önlem almaya teşvik etmektedir. Hz. Peygamber'in salgın durumlarında tavsiye ettiği karantina önlemleri⁷⁹³ ve hijyen kurallarıyla buna dikkat çekilmektedir. Aynı zamanda hastalıkların tedavisi konusunda inananlar teşvik edilmiş, Hz. Peygamber bu konuda her derdin bir devasının olduğunu söyleyerek, tedavi olmayı öğütlemiştir.

⁷⁹⁰ (<https://theconversation.com/christian-faith-doesnt-just-say-disasters-are-gods-retribution-83288>) (Schmalz, Mathew, Christian Faith Doesn't Just Say Disasters Are God's Retribution, 2017), erişim: 25.11.2021.

⁷⁹¹ Le Breton, *Acının Antropolojisi*, s. 74-75.

⁷⁹² (<https://www.aa.com.tr/tr/analiz/kovid-19-teo-politigi-evanjelikler-ve-ultra-ortodoks-yahudiler/1805863>) (Hıdır, Özcan, Kovid-19 teo-politigi: Evanjelikler ve Ultra-Ortodoks Yahudiler, 15.04.2020), erişim: 03.12.2021; Amerika'nın Virginia eyaletinde görev yapan Rahip Gerald Glenn de "biz seçilmiş bir toplumuz, korona bize bir şey yapamaz" anlayışıyla korona virüse karşı alınan tedbirlerle ve önlemlere uymayı reddederek kilisedeki ayinlerini ve vaazlarını devam ettirmiştir. Vaazını dinlemeye gelenlere: "Size dürüstçe şunu söyleyebilirim bir gün öldüğümde ben bundan korkmuyorum, çocuklarıma diyorum ki korkmayın nevrofik olmayın evet virüs buralarda bir yerde ama Tanrı da buralarda." ifadeleriyle hitap ederek "salgından korkmayın, sosyal mesafe kurallarına uymak zorunda değilsiniz" mesajını vermiştir. Fakat Rahip Glenn, bu konuşmalarından kısa bir süre sonra korona virüse yakalanarak hayatını kaybetmiştir. Bkz. (<https://www.cnnturk.com/video/dunya/salgini-umursamayan-rahip-oldu>), erişim: 03.12.2021.

⁷⁹³ "Vebanın olduğu yere girmeyiniz, bulunduğunuz yerde veba varsa dışarı çıkmayınız." Buhârî, "Kitabü't-tıb", 43-45.

Hz. Ömer'in Şam'daki veba salgınını haber alarak, oraya gitmekten vazgeçmesi,⁷⁹⁴ bu konuda İslam'ın bakış açısını yansıtmayı bakımından oldukça önemlidir.

Hz. Peygamber ve sonraki dönemde yaşanan salgın hastalıklarda alınan tedbirler, günümüzde İslam dünyasında zaruretlere dayalı yeni fetvalar verilmesini sağlamaktadır. Henüz hicri 1. asırda âlimler salgın hastalıkların nedenlerini, belirtilerini ve etkilerini araştırmış, bulaşıcı hastalıklar karşısında alınması gereken önlemleri tartışmışlardır. Ayrıca bulaşıcı hastalıklar olduğu dönemlerde, konuyla ilgili fıkhi hükümleri değerlendirmiş ve hastalığa yakalananlar dâhil olmak üzere, herkesin uyması gereken kuralları belirlemeye çalışmışlardır. Bilhassa, Mısır'da ortaya çıkan, Avrupa ve Afrika'yı etkileyen ve kısa süre içinde bu coğrafyalara yayılan salgın hastalıktan sonra bu konuyla ilgili çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır. Konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınmıştır.⁷⁹⁵ Bu eserlerin ışığında günümüzde toplu yapılan ibadetlerin, karantina önlemleri kapsamında yeniden değerlendirildiği görülmektedir. Karantina fikhî olarak isimlendirilen, insan sağlığı ve maslahatını önceleyen bu fetvalar,⁷⁹⁶ Müslümanlar arasında büyük oranda kabul görmekte ve uygulanmaktadır.

İnsanlığın maruz kaldığı bu salgın hastalıklar, bireyin dünyaya dair anlam duygusunu da etkilemektedir. Varoluş gayesini arama çabasındaki insan, temel yargılarını zedeleyen süreçler olarak salgınları, teolojik bir bakış açısıyla izaha ihtiyaç

⁷⁹⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001, c. 3, s. 263-264; Taberî, *Târîh*, c. 4, s. 57-58; Barış, Mustafa Necati, "Hz. Ömer'in Yönetim Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, 2018, c. 54, sy. 3, s. 124.

⁷⁹⁵ - Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki (ö. 771/1370): *Cüzün fi't-tâ'ün*.

- Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Ebî Bekr b. Abdilvâhid et-Tilimsânî (ö. 776/1375): *et-Tıbbü'l-mesnûn fi def'i't-tâ'ün*.

- Yûsuf b. Muhammed b. Mes'ûd el-'İbâdî es-Sermerî el-Hanbelî (ö. 776/1375): *Zikru'l-vebâ ve'ttâ'ün*.

- Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392): *Cüzün fi't-tâ'ün*.

- Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449): *Bezlu'l-mâ'ün fi*

fazli't-tâ'ün. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar, Mehmet Aziz, "Pandemik Hastalıklar ve Karantina Üzerine Fikhî Bir Analiz", *Atlas Journal*, 2020, c. 6, sy. 29, s. 463.

⁷⁹⁶ Bkz. Kaan, Enver Osman, "Salgın Hastalık Döneminde Alınan Tedbirlerin Fikhî Analizi", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. 4, sy. 1, s. 5-24.

duymaktadır. Çünkü zor ve sıkıntılı süreçler, insan hayatının gidişatını belirleyen dönemeçler olmakta; hayatın anlamını arayan insan için belirleyici bir etken oluşturmaktadır.⁷⁹⁷ Zira hayatın zorluklarıyla başa çıkmada dini değerler büyük bir önem arz etmektedir. Bu sebeple insanın zihin ve beden sağlığını etkileyen, gerek kronik gerek salgın hastalıkların; insanın bu yollarla imtihan edilmesi algısıyla ne şekilde bağdaştığı ortaya konmalıdır.

Günümüz tıp ve biyoloji biliminin önümüze koyduğu veriler ışığında hastalıkların, insan sağlığını tehdit eden durumların, insanın, toplumun ve devletler eliyle gerçekleştiği görülmektedir. Bu konuda insana direnç verecek olan dini başa çıkma yolları ise zaman zaman çözümün değil, sorunun bir parçası haline gelmektedir. Zira yanlış temellendirilmiş bir dini başa çıkma, hastayı ve hastalık karşısında toplumu pasif bir konuma sürüklemektedir. Hâlbuki hastalığın ortaya çıkması, yayılması, tedavisi ve hastalıkla yaşama sürecinin kolaylaştırılması hususunda insanın sorumluluğu söz konusudur.

3.3. Engellilik ve Kalıtsal Hastalıklar

Engellilik ve kalıtsal özelliklere bağlı olarak yaşanan hastalıklar, yalnızca tıbbın, psikolojinin ve sosyolojinin konusu değil teolojinin de konusudur. Her şeyi en güzel ve mükemmel haliyle yaratmaya muktedir olan Tanrı'nın neden engelli ve doğuştan hastalıklara sahip insanlar yarattığı, teolojik olarak tartışılmaktadır. Kelam ekollerinin konuyla ilgili yaklaşımını tezimizin ikinci bölümünde ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde konunun insan sorumluluğunu önceleyen bir anlayışla izahını yapmaya çalışacağız.

“Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal veya sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmiş, toplumsal yaşama uyum

⁷⁹⁷ Frankl, Victor, *İnsanın Anlam Arayışı*, Okuyan Us Yay., İstanbul, 2009, s. 125.

sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri çeken”⁷⁹⁸ kimseye engelli denmektedir. Engellilik sadece bedensel değildir. “Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle, bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal ve sosyal yetilerini çeşitli derecelerde kaybetmiş normal hayatın gereklerine uyamayan kişiler de engelli kapsamına dâhildir.”⁷⁹⁹ Bu tanım açısından bakıldığında dünya üzerinde herhangi bir engellilik çeşidi taşımayan kimse yoktur.

Engellilik durumu doğuştan olabileceği gibi sonradan yaşanan kazalarla da ortaya çıkabilmektedir. Genetik faktörler dışında insanlar, sağlıklı bir bedene sahip olsalar da, herhangi bir engellilik taşımaları da, yaşamları boyunca birçok riskle karşılaşır. Çünkü insanın yaşayabileceği kazalar sonucu büyük oranda engellilik durumu ortaya çıkmaktadır. Yani sağlıklı doğan her birey, hayatının bir döneminde engellilik riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Yapılan araştırmalara göre, evde meydana gelen kazalar, iş kazaları veya meslek kazaları %80-90 civarında insanların ihmal veya tedbirsizlikleri sonucu oluşmaktadır. %10-20 oranında ise çevre koşulları ve afetler sebebiyle engellilik durumu meydana gelmektedir. Bu durum engelliliğin alınan tedbirlerle önlenbilir olma boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.⁸⁰⁰

Dünya Sağlık Araştırması (World Health Survey) dünya üzerinde yaşayan 785 milyon on beş yaş ve üstü engelli bireyin yaşadığını açıklamıştır. Bu rakam dünya üzerinde yaşayan nüfusun %15,6’sına tekabül etmektedir. Bir başka kuruluş Küresel Hastalık Yüğü (Global Health Burden) ise dünyada engelli birey sayısının 975 milyon (%19,2) olduğu tahmininde bulunmuştur.

Günümüzde yapılan tıbbi araştırmalar, doğuştan gelen engelliliğin nedenlerini şu şekilde sıralamakta ve açıklamaktadır: İlki ve en etkin olanı genetik bozukluklardır.

⁷⁹⁸ (<https://sozluk.gov.tr/>), erişim: 08.12.2021.

⁷⁹⁹ Öztürk, Mustafa, *Türkiye’de Engelli Gerçeği*, MÜSİAD Cep Kitapları, İstanbul, 2011, s. 17.

⁸⁰⁰ Kilimcioğlu Güler, Eşma, *Tıbbi Ortamların ve İlişkilerin Engelli Kişilere Uygunluğunun Etik Yönden Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Adana, 2005, s. 17.

Kalıtsal bozukluk ve genetik yatkınlık sebebiyle engelli doğumların yaşandığı ailede, bunun devamı kaçınılmaz olmaktadır. Doğuştan engelliliğin bir diğer sebebi, annenin hamileyken yetersiz beslenmesi, hamileyken geçirdiği hastalıklar ve kullandığı ilaçlardır. Son olarak doğumun hangi şartlarda yapıldığı, doğum travması, doğum sonrası yeni doğan bakımı gibi etkenler engelliliğin oluşmasına neden olmaktadır.⁸⁰¹

Tüm engellilik sebepleri arasında genetik nedenler en yüksek orana sahiptir. İkinci sırada doğum esnasında yaşanan sorunlardan meydana gelen engellilik vardır.⁸⁰² Günümüzde genetik bilimi, kuşaktan kuşağa aktarılan kalıtsal bozuklukları tespit etme konusunda oldukça ileri bir seviyededir. Ancak genetik bozuklukların sebep olacağı engellilik halinin ortadan kaldırılması hususunda henüz tam anlamıyla başarıya ulaşılmamıştır.⁸⁰³ Genetik bozukluk sebebiyle ortaya çıkan engellilik hariç, diğer tüm sebeplerden kaynaklanan engellilik kontrol altına alınabilmektedir.

Engellilik, hareket yeteneğinin kısıtlılığı olarak değerlendirildiğinde, engeli olmayan insanın olmadığı söylenebilir. Engelliliğin, bireylerin günlük yaşama uyum sağlamasını zorlaştıran, fiziksel olarak işlevsiz bırakan bir sınırlılık hali olması; bu durumun ortadan kaldırılması için düzenlemelere ihtiyaç duyduğu bir gerçektir. Bu hususta önemli olan, engelli bireylerin yaşadığı fiziksel sınırlılık halini ortadan kaldıracak destek sistemlerini devreye sokmaktır. Bu sebeple engellilik çoğunlukla nerede ve hangi koşullar altında yaşandığına bağlı olarak, engelli bireyin yaşama katılmasına ve normal bir yaşam sürmesine etki etmektedir.

Engellilik, bireyin kendisinden kaynaklanan bir engel olması dışında, toplumun engelli bireyin ihtiyaç duyduğu hizmetleri uygun bir biçimde almamasından, toplumun engelli bireyin yaşam şartlarını kolaylaştıracak düzenlemeler yapmamasından da

⁸⁰¹ Işık, Ayşe, “Genetik Hastalıklar ve Genetik Danışma”, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 1988, c. 4, sy. 3, s. 57-64.

⁸⁰² *Türkiye Özürlüler Araştırması 2002*, haz. Devlet İstatistik Enstitüsü Başkanlığı-Özürlüler İdaresi Başkanlığı, Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 2. Baskı, Ankara, 2009, s. 24-25.

⁸⁰³ Kilimcioğlu Güler, *Tıbbi Ortamların ve İlişkilerin Engelli Kişilere Uygunluğu*, s. 16.

kaynaklandığı görülmektedir.⁸⁰⁴ Bu durum engelliliği, kişinin özür durumundan çok toplumun göstermiş olduğu ayrımcılık ve önyargıların oluşturduğunu göstermektedir. Tarihi süreçte Batı’da 1950’li yıllardan itibaren, engellilik, ikinci sınıf patolojik bir vaka olarak kabul edilmekten vazgeçilmiş, “hak temelli hareketler olarak adlandırılan sosyal model” yaklaşımı benimsenmiştir. “Sosyal model, engelliliğin, bireyler arasındaki fiziksel, zihinsel vb. farklılıkların bir yansımasından ziyade toplumdaki ayrımcılığın, önyargının ve dışlamanın bir ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece çevresel, fiziksel, mekânsal koşullar toplumsal tutumlarla birlikte bireyi engelli kılmaktadır. Söz konusu koşullar altında olumlu tutum değişikliği yaratmak ise sorunları hafifletebilecektir.”⁸⁰⁵ Engellilik olgusunun kötü olarak değerlendirilmesindeki en büyük sebep, engelli bireylerin hayatta karşılaştıkları olumsuz tutumlardır. Bu durumu tersine çevirmek, engellilerin hayata karışmalarını sağlayacak çalışmalar yapmak, sosyal hayatta onlara karşı önyargıları yıkmak, şartları onların da faydalanmasını sağlayacak şekilde düzenlemekle mümkün olmaktadır.

Bir ülkedeki engellilik oranlarını, çevresel faktörler, kazalar, doğal felaketler, savaşlar, kötü yaşam şartları ve madde kullanımı gibi faktörler etkilemektedir. Zira Dünya Engellilik Raporu’na göre, işsiz, gelir ve eğitim düzeyi düşük, azınlık gruplara mensup ailelerdeki engelli çocuk riskinin diğerlerine göre çok daha yüksek olduğu görülmektedir.

Sağlık hizmetlerinin yeterli olduğu gelişmiş ülkelerde sağlıklı doğum oranları % 99 iken, az gelişmiş ülkelerde bu oran %53 civarındadır. Bu bilgi ışığında yeterli bir doğum öncesi bakım süreci, doğum ve doğum sonrası dönemlerdeki anne ve bebeğin yeterli sağlık hizmetini alması, sağlık personelinin ilgi ve izlemi, sağlıklı doğum ve

⁸⁰⁴ Özgökçeler, Serhat ve Alper, Yusuf, “Özürlüler Kanunu’nun Sosyal Model Açısından Değerlendirilmesi”, *İşletme ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. 1, sy. 1, s. 33.

⁸⁰⁵ Bulut, İsmail, “Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sy. 43, s. 35-36.

doğuma bağlı engelliliğin ortaya çıkışını belirgin şekilde azaltmaktadır.⁸⁰⁶ Bu araştırmalar bize engellilik, bebek ölümleri ve kalıtsal hastalıkların, gerekli önlemler alındığında engellenebildiğini, en azından oranının azaltılabildiğini göstermektedir. O halde engelliliğin kaynağını açıklamak hususunda insanın sorumluluğu söz konusudur. İnsandan, Allah'ın doğaya yerleştirdiği kanunlara uymasıyla kendine düşeni yapması beklenmektedir. Aksi takdirde sonuçları açısından insanı sıkıntıya düşüren ve elem veren durumlar ortaya çıkmaktadır.

Engelli bireyler ve aileleri, engellilik halini kabullenmede ve bununla başa çıkmada, dinden yardım almaktadırlar. Bu konuda din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar göstermektedir ki, engellilik kader ve bireyin imtihanı şeklinde algılarla açıklanmaktadır.⁸⁰⁷ Elbette insanın karşılaştığı sorunlarla baş edebilmesi ve psikolojik olarak rahatlaması için, dinin tavsiyelerine ihtiyacı vardır. “Kişinin Tanrıyla içten ve güçlü bir bağ kurması, hayatı anlamlandırma ve bireysel güç kazanma açısından manevi bir yönelim sağlamaktadır.”⁸⁰⁸ Ancak doğru bir din anlayışı bireye bu anlamda manevi bir güç vermektedir. Tanrı'nın seven ve merhamet eden yönü yok sayılarak, O'nunla güven içinde kurulmayan bir ilişki, yaşadığı engelliliği anlamlandırmaya çalışan bireyi ve çevresini, din adına mutsuz etmektedir.⁸⁰⁹ Bu mutsuzluk yalnızca zihinsel bir durum olmaktan çıkarak, engelli bireyi yaşamın dışına iterek, onu toplumun gözünden uzağa ve yalnızlığa itmektedir.

Engellilik, kişinin kaderle izah ettiği, beklenmeyen ve istenmeyen bir durumdur. Başına böyle bir durum geldiğinde ise insanın, bunun nedenini sorguladığı ve bu durumu anlamlandırmaya çalıştığı görülmektedir. “Neden ben?” sorusuna genellikle

⁸⁰⁶ Bulut, “Kader-Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım”, s. 45.

⁸⁰⁷ Tokur, Behlül, *İmtihan Psikolojisi*, Fecr Yay., Ankara, 2018, s. 88, 128.

⁸⁰⁸ Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Yay., Adana, 2007, s. 160.

⁸⁰⁹ Pargament, Kenneth I., “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme,” çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak-Haziran 2005, c. 5, sy. 1, s. 303.

dinden referans alınarak cevaplar verilmektedir. Engelli bireylerde, yaşadıkları durumu Tanrı'nın bir cezası olarak görenler çoğunluktadır.⁸¹⁰ Çünkü engellilik, afetler ve hastalıklar gibi Tanrısal bir cezalandırma yöntemi olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple engelli çocukları olan aileler, bu durumu toplumdan saklama ve engelli bireyi gözden uzak tutma eğilimine sahiptirler. Hayata karışma, eğitim görme, çalışma gibi engelsiz bireylerin sahip olduğu hakları ellerinden alınmakta, topluma karışmadan yaşamlarını devam ettirmeleri beklenmektedir. Günümüzde hala bu kimselerin anne babasının günahı yüzünden engelli olarak dünyaya gelerek cezalandırılmış olduğuna dair bir inanç vardır.⁸¹¹

Hristiyanlıkta da Âdem ve Havva'dan gelen asli günahın bir bedeli olarak, anne-babasının günahı sebebiyle kişiyi engelli yaratan, cezalandırıcı bir Tanrı tasavvuru mevcuttur.⁸¹² İslam'da da cebri bakış açısı; ceza veren, dilediğini yaparak mutlak güce dayanan bir Tanrı anlayışı ortaya koymaktadır. Bu tasavvurların hâkim olduğu insan zihninde Tanrı inancı, zorlukları aşmada bir çare değil sorunun kaynağı haline gelmektedir. Hâlbuki insanın yeteneklerini geliştirmeyi hedefleyen, koyduğu kanun ve kurallarla insanı önemseyen, merhametli bir Tanrı tasavvuru engelliliğin kabullenilmesini kolaylaştırmakla birlikte, bireyin psiko-sosyal uyumunu da gerçekleştirmektedir.⁸¹³

Din, bireyin zorda kaldığı, üstesinden gelemediği olaylarda, aşamadığı engellerde; ona ümit ve iyimserlik duyguları aşılamaktadır. Kişinin kayıplar yaşadığı, bireysel olarak altından kalkamadığı sıkıntılı durumlarda sığınacağı bir liman, dini inanç

⁸¹⁰ Musayev, İslam, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2013, s. 117.

⁸¹¹ Kula, "Gençlerde İztırab Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, Ensar Nşr., İstanbul, 2003, s. 107.

⁸¹² Black, Kathy, *A Healing Homiletic Preaching and Disability*, Abingdon Press, Nashville, 1996, s. 23.

⁸¹³ Kula, "Engellilik Açısından Tanrı Tasavvurunun Önemi", s. 114-115.

olmaktadır.⁸¹⁴ Dinin, insanın yaşananları anlamlandırmadaki olumlu etkisinin yanında; insanın Allah'a olan inancının, sıkıntıları aşmada olumsuz bir rol üstlendiği de görülmektedir. İnsanların yaşadıkları süreçleri imtihan olarak adlandırmaları, onlara kısa süreli iyilik hali yaşatmakta; ancak uzun vadede kişinin inancı ve realitesi arasındaki uyumun bozulduğu görülmektedir.

Düşünce tarihinde engelli bireylerin niçin yaratıldığıyla ilgili iki temel anlayış benimsenmiştir. Bunlardan ilki Tanrı'yı tamamen inkâra, diğeri ise iyiliği ve kötülüğü yaratan iki ayrı Tanrı anlayışına dayanmaktadır. Bu iki düşüncenin de insanı içinde bulunduğu çıkmazdan kurtarmadığı açıktır. Müslümanların engelliliği ilahi irade ve kader anlayışıyla açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Bireylerin içinde buldukları durumu kabullenmelerinde kader inancının teselli edici olduğunu görmekteyiz. Ancak bu inanç, kişinin sorunlarını çözmede ve yaratıcıyla sağlıklı bir ilişki kurmada başarılı olmamaktadır. O halde, konuyu geleneksel kader algısının ötesinde açıklamak gerekmektedir.

Engelliliğin kabul edilmesinde, bireylerin ve ebeveynlerin “kaderlerinin böyle olduğu” ve “imtihan” edildikleri algısıyla hareket ettikleri görülmektedir.⁸¹⁵ Ancak bu algı, bireysel özellikleri yok sayan, yaratıcının varlığında yok olmuş ve öz varlığını silmiş bir insan ortaya çıkarmaktadır. Bu insan, kontrolünün dışında gelişen durumlarda, inanç sistemini zedeleyen beklenmedik olaylarda, bireysel sorumluluğunu ve suçunu azaltan bir rasyonalizasyon geliştirmektedir.⁸¹⁶ Kendi sorumluluğunu yok sayan bu anlayış, yaşananların sorumlusu olarak Tanrıyı görmektedir. Çünkü yalnızca güce dayanan ve gücü dolayısıyla istediğini yapan bir Tanrı tasavvurunda, insanın sorumluluğu söz konusu olamaz.⁸¹⁷ Kişinin kabul ettiği bu kader anlayışı, olayların

⁸¹⁴ Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak*, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 65.

⁸¹⁵ Kara, Elif, “Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sy. 26-27, s. 329.

⁸¹⁶ Bulut, “Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım”, s. 40.

⁸¹⁷ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 12.

henüz meydana gelmeden önceden belirlendiği ve bunların değişmeyeceği inancıyla birlikte, insan için pasif bir hayatın sebebi olmaktadır. Bu durum herhangi bir durum olmadan önceden önlem almayı gereksiz kılmakta, kişiyi mesnetsiz bir teslimiyete ve olumsuz durumu kabullenmeye hazır hale getirmektedir.⁸¹⁸

İnsan sorumluluğundan hareket ederek konuyu açıklamak, insanın sorunu çözmeye bir rolünün olduğunu kabul etmektir. Acı ve elem veren durumları; Tanrı'nın rolü üzerinde durmadan, insan merkezli ve insanın özelliklerini göz önüne alan bir bakış açısıyla ele almak daha uygundur.⁸¹⁹ Çünkü insan, gücünün yettiğinden sorumludur. Gücünün ve kavrayışının ötesinde olan şeylerden sorumlu tutulamayacağı âyetlerle izah edilmiştir.⁸²⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de, sorumluluğun ihmali olarak tanımlanan bir tür engellilikten söz edilmektedir. Bu, fiziksel engelliliğin aksine manevi bir engellilik halidir. Alışagelmiş engellilik algısından farklı bir durumu ortaya koymaktadır. Kur'âni bakış açısıyla engellilik; fiziksel olarak görme, işitme ve konuşma yetilerinin eksikliği değil; insanın hakikati anlama, yanlıştan yüz çevirme ve hakkı söyleme konularında eksiklik ve zaaf göstermesidir.⁸²¹

Âyetlerde sağlıklı organlara sahip olduğu halde, bunların gösterdiği hakikatleri kabul etmemek manevi bir engellilik olarak kabul edilmektedir. Mesela bu tür âyetlerden biri En'âm Sûresi'nde şöyle geçmektedir: “De ki: ‘Size Allah'ın hazineleri elimdedir, demiyorum; gaybı da bilmiyorum; size, ben meleğim demiyorum, ben ancak

⁸¹⁸ Macit, Mustafa, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, Ötüken Yay., İstanbul, 2014, s. 22.

⁸¹⁹ Kula, “Gençlerde İztırab Tecrübesi”, s. 110

⁸²⁰ “Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir. Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma. Rabbimiz bizden öncekilere yüklediğin gibi, bize de ağır yükler yükleme. Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme. Bizi affet, bizi bağışla, bize acı. Sen bizim Mevla'mızısın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.” (Bakara, 2/286).

⁸²¹ Işık, Harun, “Engellilik Sorununa Kelamî Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2013, c. 17, sy. 57, s. 4.

bana vahyolunana uyuyorum.’ De ki: ‘Görenle görmeyen bir midir? Düşünmüyor musunuz?’”⁸²² Âyette Allah’tan gelen apaçık uyarı ve bilgiyi görmezden gelmek ve yüz çevirmek, gözlerin görmemesi olarak ifade edilmektedir. Mecazen âmâ olarak tanımlanan kimselerin, algılama yeteneklerinin köreldiği, ona sunulan bilgiyi doğru değerlendiremediği ifade edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, inanmayan kimsenin âmâ olarak tanımlanması, aşikâr olarak önüne sunulan gerçeği görmeme konusunda zihnindeki engele işaret etmesi bakımından önemlidir. Kendilerine gönderilen vahiy ve elçileri yalanlamak hususundaki inatları, idraklerini örtmekte, hakikati görme konusunda onları manen engelli kılmaktadır. Nitekim A’râf Sûresi’nde şöyle buyrulmaktadır: “Onu yalanladılar; biz de onu ve gemide beraberinde olanları kurtardık, âyetlerimizi yalan sayanları suda boğduk, çünkü onlar kör bir millettir.”⁸²³ Bu âyette toplumsal olarak gerçeklerden yüz çevirenler, sağlıklı görme duyularına sahip oldukları halde kör gibi davranmakla suçlanmaktadır.

Benzer bir durum işitme engelini mecazen konu edinen âyetlerde görmek mümkündür. Örneğin bu tür âyetlerin birinde şu ifadeler yer almaktadır: “De ki: ‘Ben ancak sizi vahiy ile uyarıyorum.’ Uyarıldıkları zaman, sağırlar çağrışı duymazlar.”⁸²⁴ Burada ilahi vahiy ve hakikatleri kabul etmemek için duymazdan gelmek ya da elleriyle kulaklarını kapatmak suretiyle; yüz çevirenler anlatılmaktadır. Bu âyetler, herhangi bir fiziki engeli bulunan birine işaret etmemektedir. Bilakis herhangi bir engeli olmayan kişinin, inkârı sebebiyle duyularını kullanmamasına vurgu yapmaktadır. Bu kişilerin gerçeği işitmeye yanaşmadıkları gibi, doğruyu söyleme konusunda da dilsizler gibi davrandıkları şöyle anlatılmaktadır: “Allah katında, yeryüzündeki canlıların en kötüsü gerçeği akletmeyen sağırlar ve dilsizlerdir.”⁸²⁵ Âyetin işaret ettiği insan, kendisine

⁸²² En’âm, 6/50. Benzer âyetler için bkz. Yûnus, 10/43; Hûd, 11/24; Ra’d, 13/19.

⁸²³ A’râf, 7/64.

⁸²⁴ Enbiyâ, 21/45. Benzer âyetler için bkz. Muhammed, 47/23; Zuhuf 43/40.

⁸²⁵ Enfâl, 8/22.

verilmiş sağlıklı duyu organlarını işlevine uygun kullanmamaktadır. Bu yönleriyle yaşamayan birine benzetilmektedir. Yine benzer ifadelere Rûm Sûresi'nde de şu şekilde dikkat çekilmiştir: “Tabiidir ki sen ölümlere katiyen işittiremezsin; dönüp giden sağırlara da çağırma duyuramazsın.”⁸²⁶

Engellilik konusunda Kur'ân'da bahsi geçen âyetler, hakikati anlama hususunda insanın duyu organlarını gereği gibi kullanmalarına, bir anlamda manevi engellerine işaret etmektedir. Ancak diğer yandan fiziksel engeli bulunan kişilere yönelik dindeki bazı emirlerin kolaylaştırıldığı, dünya hayatında onlara yardım edilmesi tavsiye edildiği görülmektedir. Mesela bu konuya bir âyette şu ifadelerle yer verilmektedir: “Âmâ kimse savaşa gelmezse ona bir sorumluluk yoktur; topala ve hastaya da sorumluluk yoktur. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse, Allah onu, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyar. Kim yüz çevirirse, onu can yakıcı azaba uğratar.”⁸²⁷ Âyetlerde fiziksel engel, sorumluluk isteyen işlerde kolaylaştırmaya sebep olmakla birlikte, ilahi açıdan bir eksiklik olarak görülmemektedir.

Hz. Peygamber, engellilere karşı toplumun bazı ahlaki davranışlar geliştirmesini istemiştir. Yeteneklerine uygun görevler verilmesini desteklemiş, onlara kıymet vermiş ve topluma kazandırılmalarına çalışmıştır. Onlara karşı kötü davranışlar gösterenleri kınamıştır. Görme engelli sahabi İbn Ümmü Mektûm'a karşı tutumu bu konuda insanlara yol göstermiştir. Onu Mescid-i Nebevi'de müezzin olarak görevlendirmiş, Veda Haccı ve Uhud Savaşı'na gittiği zamanlar dâhil olmak üzere, Medine dışına

⁸²⁶ Rûm, 30/52.

⁸²⁷ Fetih, 48/17. Ayrıca bkz. “Kör için bir sorumluluk yoktur. Topal için bir sorumluluk yoktur. Hastaya da bir sorumluluk yoktur. Evlerinizde veya babalarınızın evlerinde veya annelerinizin evlerinde veya erkek kardeşlerinizin evlerinde veya kız kardeşlerinizin evlerinde veya amcalarınızın evlerinde veya halalarınızın evlerinde veya dayılarınızın evlerinde veya teyzelerinizin evlerinde veya kâhyası olup anahtarları elinde olan evlerde, ya da dostlarınızın evlerinde izinsiz yemek yemenizde bir sorumluluk yoktur. Bir arada veya ayrı ayrı yemenizde de bir sorumluluk yoktur. Evlere girdiğiniz zaman, kendinize ehlinize Allah katından bereket, esenlik ve güzellik dileyerek selam verin. Allah size ayetleri, düşünesiniz diye böylece açıklar.” (Nûr, 24/61).

çıkıldığı seferlerde yerine vekil olarak bırakmıştır.⁸²⁸ İnsanların engelleri onları ehil oldukları işi yapmaktan veya görevden alıkoymamıştır. Bu da İslam'da engelliliğin bir ceza veya kusur olarak görülmediğinin en büyük delilidir.

Engelliliğin istenmeyen ve beklenmeyen bir durum olarak ortaya çıkışını imtihan olarak değerlendirme ise olayın anlamlandırılması ve kontrol edilmesi açısından fonksiyonel olmaktan uzaktır.⁸²⁹ Zira bireyin sorumluluğu açısından değerlendirildiğinde engelliliğin bir imtihan olmasının, bizi çözümsüzlüğe değil çözüme dair arayışa yönlendirmesi beklenmektedir.

“Tarihi süreçte kötülük probleminin ideolojik arka plânını oluşturan Tanrı-merkezli dünya anlayışının toplumsal ve düşünsel zemininin insan merkezli dünya anlayışına kayması, kötülüğün sorgulamasında sorumluluğun Tanrı'dan insana dönmesine yol açmıştır. Savaşlar, salgın hastalıklar ve depremler gibi felaketlerle cezalandıran veya sınavan Tanrı'nın yerine artık sorumluluk insana havale edilmiş doğa ve toplumu tehdit eden küresel boyutlu, eşitsizlik, istismar, çevresel kirlilik, nükleer tahribat ve yıkımlar gibi konularda tartışmalar başlamıştır.”⁸³⁰ Bu hususta, engelliliği Tanrı'nın insanlar için yarattığı kötülüklerin bir parçası gibi kabul eden anlayışa karşı, engelliliğin bireysel sorumluluk kapsamında açıklanması önem kazanmaktadır. Zira bu anlayış insanın, yaşanan olumsuzluklarla ilgili sorumluluk üstlenerek, çözümler aramasına ve üretmesine yol açmaktadır. İnsan olmanın ve dünyaya gönderilmenin amacı da budur.

Birçok âyette evrende yaratılmış her şeyin dengeli oluşu ve düzen içinde işleyişi vurgulanmaktadır.⁸³¹ İnsandan istenen Allah tarafından konmuş bu düzen ve denge

⁸²⁸ Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yay., Ankara, 2004, s. 359.

⁸²⁹ Kula, “Gençlerde İztrab Tecrübesi”, s. 16.

⁸³⁰ Çelik, Celaleddin, “Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Bilimname Dergisi*, 2007, c. 13, sy. 2, s. 63.

⁸³¹ “Allah'ın göklerde olanları da, yerde olanları da buyruğunuz altına verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmez misiniz? İnsanlardan, Allah hakkında hiçbir bilgisi olmadan,

içinde fiziki ve sosyal kanunlarla akla uygun şekilde davranmasıdır. Ancak bunu yapabilmesi özgür iradeye sahip olmasıyla mümkündür. Özgür iradenin olmaması durumunda bireylerin sorumlu olması, denenmesi ve karşılığında ceza ya da mükâfat alması söz konusu olamaz.

Bilimsel birçok araştırma ve veri göstermektedir ki; yeryüzünde vuku bulan birçok doğa olayı, dünya düzeninin devamı açısından gerekli olan evrensel kanunların sonucudur.⁸³² Bazı durumlarda insanların daha önce bahsi geçtiği üzere, haddi aşmaları ve doğayı tahripleri çeşitli şekillerde felaketlerin oluşmasına sebep olmaktadır. İnsanın hep daha fazlasına sahip olma hırsı ve eylemlerinin sonuçları konusunda bilinçsiz oluşu, onu kendi elleriyle zor duruma düşürmektedir. Doğal afetler, hastalıklar, salgınlar ve engellilik gibi insanı darda bırakan, sıkıntıya sokan durumları, Allah'ın bir cezalandırması olarak kabul etmek mümkün değildir. Aksine insanın kendi elleriyle ektiğinin karşılığını görmesidir. “Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir. Seni insanlara peygamber gönderdik, şahit olarak Allah yeter”⁸³³ âyeti durumu çok açık bir şekilde ortaya koymakta, kötülüğün düzeltilmesi hususunda sorumluluğu insana vermektedir. İnsanın asıl imtihan olarak tanımlayacağı şey; kötülüklerin nedenlerini bularak, ortadan kaldırmak ve gerekli tedbirleri alarak, aynı olumsuz durumların tekraren yaşanmasına engel olmaktır.

İnsanın acı verici durumları sineye çekerek, kabullenme davranışının gözlemlendiği coğrafyalarda, sorunlara çözüm bulunmasıyla ilgili bir iradenin ortaya konmadığı görülmektedir. Hâlbuki insandan kaynaklanan hataların tespit ve bertaraf edilmesi halinde, acı ve elem verici durumların azaldığı ve insanların sosyo-ekonomik

doğruluk rehberi ve aydınlatıcı bir Kitap bulunmadan tartışanlar vardır.” (Lokmân, 31/20). Ayrıca bkz. İsrâ, 17/70.

⁸³² Bulut, “Kader-Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım”, s. 43.

⁸³³ Nisâ, 4/79.

şartlarının iyileştiği gözlemlenmektedir. Bu noktada şartların düzelmesinde belirleyici unsur, insanın özgür bir varlık olduğunu kabul ederek sorumluluk almasıdır.

3.4. Dini Başa Çıkma Metodu Olarak İmtihan Olgusu

Tarih boyunca insan, hayatı, evreni ve kendi var oluş gayesini anlamaya yönelik bir çaba içinde olmuştur. İnsanın ve âlemin yaratılış amacına uygun olarak, yaşanan birçok şeyi anlamlandırması, içselleştirmesi ve kabullenmesi kolay olmamıştır. Din felsefesinde kötülük problemi olarak sistemleşen, bu dünyada yaşanan acı ve elem dolu olaylara karşı bir cevap bulma arayışında olmuştur. Ancak kötülük problemine verilen cevaplar, günümüz insanına yeterli gelmemekle birlikte, yaşanan olaylarla başa çıkmada herhangi bir çözüm sunmamaktadır. Bu bakımdan insanın yaşadığı sorunlara cevap üretebilecek, manevi kriz anlarını atlatmasını sağlayacak çözüm yollarına ihtiyacı vardır.

Anlam arayışı içindeki birey, deneyimlediği sorunların cevaplarını, bilim, felsefe ya da dinde arar. Bilim, sorunların nedenlerini açıklamaya çalışırken, felsefe sebeplerini anlama çabası içindedir. Din ise sorunlara çözüm odaklı bir anlayışla yaklaşarak, insanın zihin, duygu ve davranışlarında değişiklik sağlayacak telkinlerde bulunur.⁸³⁴ Bu sebeple din, hastalık, ölüm, engellilik, afet gibi kriz durumlarında, bunlarla başa çıkma yolları sunmaktadır.

Bireysel farklılıklar, insanların sorunlarla başa çıkmada gösterdiği metodlarda da farklılık göstermektedir. Bu sebeple benzer kriz durumlarında her birey farklı şekilde tepkiler geliştirebilir. Bireydeki dini inanç kişinin sorunlarla başa çıkmasında etkin bir rol oynamaktadır. O halde sorunlarla başa çıkmada dini başa çıkma metodundan bahsetmeyi gerekli görüyoruz.

⁸³⁴ Sağlam Demirkan, Fatma, *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020, s. 77.

Dini başa çıkma tarihsel süreç içerisinde ilk olarak din psikolojisi alanında çalışmaları olan bilim insanı Pargament tarafından yapılmaya başlanmıştır. Dini başa çıkmanın anlamı, dini başa çıkma yöntemleriyle ilgili önce Hristiyan inancında, sonra İslam inancı üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar, değerleri doğru anlamaya ve kişisel manevi gelişime imkân verecek bir hedefle, yaşamın aşkın yanını anlamaya ve kişiyi olgunlaştırmaya yönelir.⁸³⁵ Pargament'e göre üç çeşit dini başa çıkma tarzı vardır:

1. Ben Yönelimli (Self-Directing Style): Bireyin yaşadığı problemleri çözme hususunda bizzat kendisinin aktif olması ve Tanrı'yı bu sürecin bir parçası yapmamasıdır. Sorunun çözümünde aktif bir rol oynaması, insan iradesinin belirgin rol oynadığı durumlarda işe yarayan bir yöntemdir. Ancak doğal afet, ölüm ve savaş gibi insanın gücünü aşan durumlarda yeterli olmamaktadır. Bu durumlarda Tanrı'nın sürecin bir parçası olarak görülmemesi, kaygıya sebep olmaktadır.

2. Erteleyici (Deferring Style): Bireyin yaşadığı sorunun çözümünü Tanrı'ya bıraktığı bir yöntemdir. İlk bakışta bu kişiye güven duygusu verip kaygısını azaltsa da, sorunun çözülmemesi durumunda Tanrı algısının zedelendiği, Tanrı ve birey arasındaki ilişkiye zarar verdiği görülmektedir.

3. İşbirlikçi (Collabrative Style): Birey ve Tanrı'nın problemin çözümünde aktif olarak katıldıkları yöntem. Tanrı'ya güven duyulduğu aynı zamanda bireyin sorunun çözümü için aktif çaba gösterdiği bir süreç olmaktadır.⁸³⁶

Wong-McDonald bunlardan başka dördüncü bir dini başa çıkma metodu öne sürmektedir.

4. Teslimiyetçi/Tevekkülcü (Surrending Style): Sorunun Tanrı ile birlikte çözülmesinde, sonucun Tanrı'ya bırakılmasında teslimiyet gösterme yöntemidir.⁸³⁷ Bu

⁸³⁵ Özdoğan, "Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım", *Tıbbi Onkoloji-Onkolojide Palyatif Bakım*, edt. Filiz Çay Şenler, Türkiye Klinikleri, Ankara, 2020, s. 54.

⁸³⁶ Pargament, Kenneth I.-Kennell, Joseph- Hathaway, William- Grevengoed, Nancy- Newman, Jon-Jones, Wendy, "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1988, c. 27, sy. 1, s. 90-104.

yönteme göre kişi sorunun çözülmesi için elinden geleni yaptıktan sonra Tanrı'nın iradesine teslim olur ve sonuca rıza gösterir. Bu yöntemlerden Benlik-Güdümlü ve Erteleyici Dini Başa Çıkma yolları olumsuz dini başa çıkma, diğer iki metod yani İşbirlikçi ve Teslimiyetçi Dini Başa Çıkma ise olumlu başa çıkma olarak tanımlanmaktadır. Yalnızca “emeğin olduğu veya sadece Tanrı'ya güvenin olduğu başa çıkma yöntemlerinin etkisiz ve faydasız olduğu görülürken emek ve Tanrı'ya güvenin bir arada olduğu yöntemlerin kaygıyı azalttığı, yaşam kalitesini, fiziksel ve zihinsel sağlığı arttırdığı görülmektedir.”⁸³⁸ Olumlu dini başa çıkma, kişideki stres ve kaygıyı azaltırken kişi, Tanrı ile sağlıklı bir ilişki kurmaktadır. Yaşadıklarına “bunlarla Tanrı ne öğrenmemi istiyor” gibi bir değer yükleyerek, olumlu bir davranış değişikliğine yol açmaktadır. Ancak olumsuz dini başa çıkma, “bunlar neden benim başıma geldi?” ve “bu yaşadıklarım hangi günahımın cezası?” şeklindeki sorularla, kişiyi endişeye sürüklemekte ve Tanrı'yla olan ilişkisini zedelemektedir. Bu bakımdan olumsuz dini başa çıkma, bireyin Tanrı inancı ve dini yaşantısına zarar vermektedir.

Araştırmamızın konusu olan imtihan olgusu dini başa çıkma metodlarından biri olarak kabul edilmektedir. İmtihan, kişinin doğal afetler, hastalık, açlık, engellilik gibi yaşamın kriz anlarında kendine çıkış noktası bulmasında, ona yardımcı olacak bir yol olarak görülmektedir. Ancak imtihan olgusunu, felaketler karşısında insanın gücünün sınırlarını aşan bir mükellefiyet olarak kabul etmek, kişiye faydadan çok zarar getirecektir.

İnsanların yaşadığı zor ve sıkıntılı süreçleri imtihan olarak nitelemek, kişiye olumsuz duygular vermeye sebep olmaktadır. Zira imtihan, insan zihninde stresli ve uzun bir sürece işaret etmekte ve Tanrı'nın kişiyi sonuçta bu süreçten sorumlu tuttuğu

⁸³⁷ Wong-McDonald, Anna ve Gorsuch, Richard L., “Surrender to God: An Additional Coping Style?”, *Journal of Psychology and Theology*, 2004, c. 32, sy. 4, s. 322.

⁸³⁸ Eryücel, Sema, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2013, s. 32.

düşüncesine yol açmaktadır.⁸³⁹ Hayatın daima bir sınav yeri olduğunu düşünmek, insanı sürekli bir kaygı ve korkuyla yaşamasına, hastalık ve engellilik gibi süreçleri de bu şekilde değerlendirmesine sebep olmaktadır. Hâlbuki bu anlayış korku merkezli bir Tanrı anlayışıyla, insanın Tanrı'dan uzaklaşmasına, bazı durumlarda Tanrı'ya inancın yok olmasına neden olur.⁸⁴⁰ Bu bakımdan imtihan olgusunun doğru bir temele oturması gerekmektedir. İnsandaki doğru bir Tanrı tasavvuru ve buna bağlı insan iradesi, imtihan algısını da etkilemektedir. Din Psikolojisi alanında yapılan birçok çalışma, yaşam anlayışımızı şekillendiren kriz anlarını anlamlandırmada dinin önemini ortaya koymaktadır.⁸⁴¹

Merhamet eden, koruyan, kullarını gözeten ve fiillerinde zulüm olmayan bir Tanrı anlayışıyla kullarını sürekli sınava tabi tutan, işlerinde herhangi bir kuralı olmayan, acımasız bir Tanrı anlayışı, insanın dünya hayatına ve yaşadıklarına anlam vermesini farklılaştırmaktadır. Yaşananların bireysel sorumluluk yönüyle kişiye ait olan sorumluluğu üstlenmek, sorunları çözmede aktif bir rol oynamayı sağlarken, kişiyi eğitme ve tecrübe kazandırma gibi yönleriyle, benzer durumda olanlara yardım etmeye olanak sağlar. İmtihan kavramını, Tanrısal bir sınama aracı olarak görmenin, kişiyi ahlaki davranış değişikliğine teşvik etmediği ortadadır.

⁸³⁹ Tokur, *İmtihan Psikolojisi*, s. 114.

⁸⁴⁰ Özdoğan, "Kanser ve Maneviyat", *Psikoonkoloji-Kanserli Hastaya Psikososyal Bakış*, ed. A. Çayköylü, Türkiye Klinikleri, Ankara, 2021, s. 61.

⁸⁴¹ Konuyla ilgili yapılan birçok çalışma vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, "Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri"; Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*; Demirkan, *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*.

SONUÇ

İnsanın düşünce dünyasını şekillendiren en temel unsur Tanrı inancıdır. Tanrı inancından neş'et eden iman ve dini algılama biçimleri, bireyin dünya hayatını anlama, amacını bulma ve tecrübe edilen problemlerle başa çıkma şeklini etkilemektedir. Tanrı inancı olsun ya da olmasın, kişinin hayatı bu inancın etrafında biçimlenmektedir. Semavi dinlerin Tanrı'yı algılama biçimleri de, her dinin kendine mahsus bazı özelliklerini ortaya çıkarmaktadır.

İslam'ın ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, insana hem Yaratıcı'yla ilgili bilgi vermiş; hem de tasavvurunu inşa ettiği Yaratıcı inancı bağlamında bir hayat nizamı öngörmüştür. Bu bağlamda Kur'ân insanın zihin dünyasına birçok kavramla nüfuz etmiş, bu kavramlarla bir dünya kurmasını istemiştir. Bu kavramlardan biri hiç şüphesiz “imtihan” kavramıdır. İmtihan, dünya hayatına dair insana çok önemli bir istikamet kazandırmaktadır. Ancak geleneksel imtihan algımız, hayata istikamet kazandırmaktan çok uzakta, bireylerin Tanrı inancını zedeleyen bir şekle bürünmüştür.

Gelenekte anlam kaymasına uğrayan “imtihan” kavramının doğru şekilde anlaşılması, ancak âyetler çerçevesinde olabilecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de imtihan kavramı, iki âyette geçmektedir. Her iki âyet de, insanın iman edip imanına uygun iş yapmasının belirlenmesine yönelik bir anlama faaliyetini ifade etmektedir. Âyetlerde imtihan edilen kişiler için bir zorlamadan, sıkıntıdan ya da sınav edilme kaygısından bahsedilmez.

İmtihan kavramıyla ilişkili “bela-musibet-fitne” kavramları, birçok âyette farklı kullanımlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak sıkıntı, denenme, sınanma gibi anlamlarla kullanıldığı âyetin bağlamına göre manalar kazanmaktadır. Âyetlerde insanlardan kaynaklanan sıkıntılar da Allah'tan gelen musibetler de aynı kavramlarla

ifade edilmiştir. Ancak insana Allah'tan isabet eden tek şey sıkıntı ve zorluk değildir. Bunlar arasında sağlık, rızık bolluğu, makam gibi olumlu şeyler de vardır. Aynı zamanda bela kavramı, insanın eğitilmesi, yaşadıklarından tecrübe kazanması anlamlarına da gelecek şekilde kullanılmıştır.

İmtihan kavramının, bela-musibet ve fitne kavramlarının anlam alanına dâhil edilmesi, Müslümanların zihin dünyasında yaşanan her şeyin Allah'ın insanı sınavının bir parçasıymış gibi yerleşmesine sebep olmuştur. Hâlbuki insanın kendisi ya da başka insanların sorumsuzluğu ve umursamazlığı sebebiyle başına gelen sıkıntı ve zorlukların, imtihan kavramıyla açıklanmadığı görülmektedir.

İmtihan algısı, insanın yaşadığı her türlü kötülüğü Tanrı'ya atfetme şeklinde bir düşünceye yol açmıştır. Bu algı, doğal afetler, cinâyetler, savaşlar, hastalıklar gibi hayatın her alanındaki kötülüklerin Tanrı'nın insan için bir sınavı olduğu anlayışını beslemiştir. Felsefe tarihinde kötülük problemi olarak tartışılan bu konular, Müslümanlar için Tanrı'nın kulları için hazırladığı sınavların birer sorusu kabul edilmiştir. Kötülük probleminin bu sorularına ise tatmin edici bir cevabı vermek henüz mümkün olmamıştır.

İslam kelimasında Tanrı tasavvurlarının farklılığı sebebiyle birbirinden ayrılan ekollerin konuya yaklaşımı, daha çok Tanrı merkezli bir bakış açısı özelliğindedir. Kalam eserlerinde imtihan kavramı müstakil bir başlık altında tartışılmamış, konu genellikle ekollerin öne çıkan düşünce sistemleriyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Mu'tezile adil Tanrı tasavvuru ile imtihanı değerlendirerek kullarına karşı aslahı/en iyiyi yaratmak zorunda olan Tanrı'nın, onlar için kötü olan şeyi yaratmayacağını söyleyerek meseleyi izaha çalışmışlardır. Ancak hastalıklar ve engelliliği insan için ahirette mükâfat kazanmaya (ivaz) yönelik kulların denenmesi şeklinde kabul etmişlerdir.

Mutlak Kadir bir Tanrı tasavvuruna sahip olan Eş'arıyye'ye göre, Allah mülkünde dilediğini yapmakta, kulun bu konuda hiçbir iradesi bulunmamaktadır. Allah isterse

kullarını dünya veya ahirette mükâfat ve cezaya uğratabilir. İnsanın fiilleri hiçbir yönüyle kendisine ait olmadığı halde, onlardan sorumlu olması bakımından hesaba çekilecektir. Engellilik ve hastalık gibi durumlar yine bu kapsamda değerlendirilmiş, insanın dünyadaki günahlarının bir sebebi olarak görülmüşlerdir.

Yarattığı her şeyde bir gaye olan hikmet sahibi bir Tanrı anlayışındaki Mâtürîdî, birçok hususta olduğu gibi, Tanrı'nın ve insanın fiilleri konusunda Mu'tezile ve Eş'arî arasında orta bir yol bulma çabası içinde olmuştur. Engellilik ve hastalıklar konusunda da, insanın hikmetini anlayamayacağı bazı sebepler olabileceğini ve ahirette bu kişilerin mükâfata nail olacağını söylemişlerdir.

İslam düşünce ekollerinin imtihan kavramını, dünyadaki kötülükler bağlamında değerlendirdiği görülmektedir. Kötülüklerle karşı sabretme, boyun eğme ve idare etme şeklinde bir anlayışla, düşünce sistemlerinin temellendirdiği fikirlerle imtihan olgusunu izah etmişlerdir.

İmtihan kavramının, Tanrı merkezli izahının ardından insanı merkeze alan bir anlayışla açıklanması gerekmektedir. Çünkü imtihan kavramı, Tanrı tarafından yeryüzünde ahlaki bir düzen kurma vazifesi verilen insanın sorumluluk ve yetkinlik alanlarını göstermektedir. İnsanın verili doğasındaki nitelikleri onu ahlaki davranmaya yöneltmekte, akıl ve irade hürriyetiyle yeryüzünü imar ve inşa etmesi beklenmektedir. Bu sebeple insan, öncelikli olarak kendisiyle sınanmakta, benliğinden ve dolayısıyla Tanrı'dan uzaklaştıracak her tür içsel eğilimini terbiye etmesi ondan istenmektedir. Bu da kişinin ancak iman etmesiyle mümkündür.

İnsan kendisi dışındaki insanlarla da imtihan edilmektedir. Bunun anlamı kişinin, ailesine, topluma ve insanlığa karşı sorumluluğunu yerine getirmesidir. Bir annenin çocuğuna sevgi göstermesi, bir liderin toplumunu savaştan koruması, insanların dünyada adaletin tesisi için mücadele etmesi bu sorumlulukların kapsamına girer. Dünyada iyiliğin hâkim olması için her bireyin kendi üstüne düşeni yapması, bireysel

sorumluluğunu yerine getirmesi, bu dünyadaki asıl imtihanıdır. İnsan bir ahlak varlığıdır, Allah'ın da ondan beklediği ahlaki ve erdemli bir dünyanın, değer üreten varlığı olmasıdır. İnsana akıl ve irade verilerek donatılması, vahiy ve peygamberlerle desteklenmesi bu amacı gerçekleştirmesi içindir.

İnsanın âlemdeki yasalar çerçevesinde yaşanan, sonuçları açısından insana zarar verebilecek durumları ise, yine bireysel sorumluluk çerçevesi içinde açıklamak mümkündür. Yeryüzü, Allah'ın kanunları ile kusursuz bir biçimde işlemektedir. Ancak yüzyıllardır insanın sorumsuzluğu ve umursamazlığı sonucu zarar görmekte, günümüzde bu zararlar insanın hayatını ciddi biçimde etkilemektedir. İnsanın imar etmesi, güzelleştirmesi beklenen yeryüzü, insanın yüzyıllardır süren şımarıklığı ile bazı yönlerden geri dönülemez biçimde felakete sürüklenmektedir. Atom bombaları, savaşlar, sanayileşme, insan yaşamını doğrudan etkileyen şeyler olmakta, hastalıklar, engelli doğumları ve dünyada hiç bitmeyen bir acı, insanın yüzleşmek zorunda kaldığı bir gerçek olmaktadır. İnsanın imtihanı acıyla başa çıkmada değil, onun bireysel sorumluluğunu yerine getirme hususunda olmaktadır.

İnsan yaşamını etkileyen, onu ümitsizliğe, çaresizliğe sürükleyen ve hayatın zorlukları karşısında pasifize ederek, onu katatonik bir ruh haline sürükleyen yanlış dini algılardan biri de imtihan kavramına yüklediğimiz anlamdır. İnsanın gücünün ve sınırlarının farkında olarak, Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde bir hayat kurması, kendine, ailesine, topluma ve insanlığa fayda sağlayan, âlemdeki yasalar ve hududları aşmadan sorumlu bir varlık olması, imtihanın gerçek anlamıdır. Böyle bir imtihan anlayışının tesis edilmesi, Müslüman zihinlerdeki algıyı değiştirecektir. Bu sayede Kur'ân'da övgüyle bahsedilen değer üreten, doğruyu hâkim kılp, iyiyi tesis etme iradesi gösteren, bireysel ve toplumsal sorumluluğunu üstlenen insan, günümüz dünyasında kendine yer bulacak ve dünyada kötülüğün ortadan kaldırılmasında aktif rol oynayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986.
- Abduh, Muhammed ve Reşid Rıza, Muhammed, *Menâr Tefsiri (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsiru'l-Menâr)*, çev. Komisyon, Ekin. Yay., İstanbul, 2011-2014.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7. Baskı, Kahire, 2001.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001.
- Akpınar, Haldun, "Bulaşıcı Hastalıkların Yayılımının Tahmininde Deterministik Modellerin Kullanılması", *Öneri Dergisi*, 2012, c. 10, sy. 38, s. 97-103.
- Altuğ, Fevzi, *Çevre Sorunları*, Uludağ Üniversitesi Yay., Bursa, 1990.
- Altuntaş, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İmtihan Gerçeği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Baskı, Kahire, 2004.
- _____, *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Vezaretü'l-Evkâf, Kahire, 1971.
- Ardoğan, Recep, "Kelâmî Açıdan Birey-Siyasî Güç İkileminde Bireysel Özgürlük", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 10, sy. 20, s. 1-36.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996.
- Arslan, Hulusi, "Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik", *Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2016, y. 9, c. 9, sy. 17, s. 9-19.
- _____, *Mâturidî'de İnsan'ın Yaratılış Hikmeti*, Mengüceli Yay., Malatya, 2013.

- _____, *Mu'tezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2000.
- _____, "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2017, c. 8, sy. 2, s. 23-39.
- _____, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezilenin Fayda Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2016, c. 14, sy. 2, s. 343-360.
- Aslan, Dilek, "İnsani Krizler, Mülteci Sorunu ve Beslenme Öncelikleri", *Savaş, Göç ve Sağlık*, Ankara Türk Tabipler Birliği Yay., Ankara, 2016, s. 62-66.
- Aslan, İbrahim, "Mâtürîdî'nin Metafizik Tasavvuru: Adalet Karşı Hikmet", *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün, Otto Yay., Ankara, 2020, s.165-183.
- Atay, Hüseyin, "Allah'ın Halifesi: İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, c. 18, s. 71-80.
- _____, *İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yay., Ankara, 2002.
- _____, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yay., 3. Baskı, Ankara, 2009.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul, 1988-1989.
- Atmaca, Veli, "Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 34, s. 99-121.
- Ay, Mahmut, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye Dergisi*, Güz 2015, sy. 31, s. 25-50.
- _____, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 46, sy. 2, s. 107-130.

- Aydın, Mehmet Emin ve Bedük, Fatma, “Çevre ve Sağlıklı Beslenme İlişkisi”, *Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi Bidiri Kitapçığı*, edt. Fatih Gültekin, Aybil Yay., Konya, 2013, s. 359-372.
- Aydın, Mehmet S., “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, c. 29, s. 83-106.
- Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak*, İz Yay., İstanbul, 2012.
- Aytepe, Mahsum, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2017, c. 17, sy. 3, s. 237-276.
- _____, “Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezilesinin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Bahar 2019, c. 5, sy. 1, s. 85-104.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1972.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi'as-Sekafiyye, Beyrut, 1986.
- Barış, Mustafa Necati, “Hz. Ömer'in Yönetim Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2018, c. 54, sy. 3, s. 121-148.
- Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, Sade Matbaa, İzmir, 2003.
- Bayraktar Karahan, Fatma, *Dua ve Kader*, Ötüken Yay., İstanbul, 2018.
- Bergdolt, Klaus, *Der Schwarze Tod: Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters*, C. H. Beck Verlag, München, 2000.
- Bilgin, Önder, “İbn-i Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik Bir Sorun Mudur?”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Ağustos 2019, c. 12, sy. 65 s. 580-599.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *İmtihan*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2003.

- Black, Kathy, *A Healing Homiletic Preaching and Disability*, Abingdon Press, Nashville, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî *el-Câmi‘u’s-sahîh*, thk. ve nşr. Muhibbüddin el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Matbaatü’s-Selefiyye, Kahire, 1980.
- Bulut, İsmail, “Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sy. 43, s. 20-51.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Kitâbü’l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârü İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 3. Baskı, Beyrut, 1969.
- Can, Seyithan, “Allah’ın Kudreti’nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019, c. 18, sy. 36, s. 581-606.
- Cârullah, Zühdî, *el-Mu’tezile*, el-Ehliyetü li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Beyrut, 1974.
- Cebeci, Lütfullah, “Kur’an Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ocak 1987, c. 1, sy. 3, s. 5-38.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah*, Darü’l-Kitâbi’l-Arabî, Kahire, 1956.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yay., İstanbul, 1994.
- Coşkun, İbrahim, *Günümüz Akaid ve Kelâm Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., İstanbul, 2017.
- Crutzen, Paul J. ve Stoermer, Eugene F., “The Anthropocene”, *Global Change Newsletter*, Mayıs 2000, sy. 41, 17-18.
- Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, *Kaziyyetü’l-hayr ve’s-şer fi’l-fikri’l-İslâmî*, Matbaatü’l-Halebî, 2. Baskı, Kahire, 1981.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Ta'rîfât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, trc. ve şrh. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazim ed-Dib, Dârü'l-Ensâr, Kahire, t.y.
- _____, *el-İrşâd*, thk. Esad Temim, y.y., Beyrut, 1992.
- Çağlayan, Harun, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2011, c. 9, sy. 1, s. 233-262.
- _____, "Çocukların Elemi Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2021, c. 5, sy. 1, s. 1-21.
- Çağrııcı, Mustafa ve Hökelekli, Hayati, "İrade", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 380-384.
- Çağrııcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1989.
- Çalışkan Cüneyt ve Özcebe Hilal, "Afetlerde Enfeksiyon Hastalıkları Salgınları ve Kontrol Önlemleri", *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 2013, c. 12, sy. 5, s. 583-588.
- Çelebi, İlyas, "Hızlân", *DİA*, İstanbul, 1998, c. 17, s. 420.
- _____, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.
- Çelik, Celaleddin, "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Bilimname Dergisi*, 2007, c. 13, sy. 2, s. 37-66.
- Çelik, İsa, "Muhammed İkbal'de Akıl ve Aşk", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c. 9, sy. 22, s. 23-57.
- Çetin, Rabiye, "Ku'ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2016, c. 5, sy. 4, s. 780-800.

- Dağ, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., 2. Baskı, Ankara, 2014, s. 405-506.
- Deliser, Bilal, “Kur’an-ı Kerim’de Çevre Felsefesi Konusunda Temel Yaklaşımlar”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 4, sy. 7, s. 133-155.
- Demir, Necati, “İnsan Hakkındaki Bazı Felsefi Görüşler Üzerine”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2004/2, sy. 40, s. 77-93.
- _____, “İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Bir Yaklaşım Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 4, s. 375-399.
- Demos, T. J., *Against the Anthropocene: Visual Culture and Environment Today*, Sternberg Press, Berlin, 2017.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi’l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1984.
- Draz, M. Abdullah, *İslâm’ın İnsana Verdiği Değer*, trc. Nureddin Demir, Kayıhan Yay., İstanbul, 1981.
- _____, *Kur’ân Ahlâkı*, İz Yay., İstanbul, 1993.
- Duğaym, Semih, *Felsefetü’l-kuder fî fikri’l-Mu’tezile*, Darü’l-Fikri’l-Lübânî, 3. Baskı, Beyrut, 1992.
- _____, *Felsefetü’l-kuder fî’l-fikri’l-Mu’tezile*, Dârü’t-Tenvîr, 2. Baskı, Beyrut, 1985.
- Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- _____, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yay., Ankara, 2018.
- _____, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2016, c. 14, sy. 2, s. 322-342.
- _____, “İsimler’den Kelimeler’e: Âdem’den İbrahim’e İnsan Zihninin Tekâmülü”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2011, c. 9, sy. 1, s. 1-6.

- _____, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2007, c. 5, sy. 1, s. 1-12.
- _____, “Mâtürîdî’de Bireysel Ahlaki Otonomi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c. 7, sy. 14, s. 1-10.
- _____, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yay., Ankara, 2017.
- _____, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.
- _____, *Tanrının Gözbebeği İnsan*, Otto Yay., Ankara, 2021.
- Eaton, Charles le Gai, “Man”, *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Crossroad Pub. Co., New York 1989, s. 358-377.
- Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit, “el-Fikhü’l-ekber”, *İmâm-ı A’zâmın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2008.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2002.
- Emiroğlu, İbrahim, “Kur’ân’da Akıl ve İnsan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sy. 11, s. 66-99.
- Encyclopedia of Pestilence, Pandemics and Plagues*, ed. Byrne, Joseph P., Greenwood Press, Westport/Connecticut/London, 2008.
- Ertuğrul, Resul, “Ahiretteki Karşılık Bağlamında Kur’an’da Suç-Ceza Uyumu I”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019/2, sy. 10, s. 123-151.
- Eryücel, Sema, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2013.
- Esen, Muammer, “Kur’an’da Akıl ve İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c. 52, sy. 2 s. 85-96.
- Eski Ahit -Tevrat, Zebur- (Kutsal Kitap)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2007.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Darü İbni Zeydûn, Beyrut, t.y.
- _____, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Dâri'l-Ensâr, Kahire, 1973.
- _____, *el-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, haz. Hamûde Ğarâbe, Matbaatü Mısr, Kahire 1955
- _____, *el-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a: Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay., İstanbul, 2016.
- _____, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-mûsâllîn*, tsh. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980.
- _____, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter, Matbaatü'l-Metûsat, 4. Baskı, Beyrut, 2005.
- _____, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Dımaşk, 1988.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik -İslam Kelâmında Ahlâk Problemi-*, Araştırma Yay., Ankara, 2013.
- _____, “İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Bahar 2003, c. 3, sy. 1, s. 229-238.
- _____, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar 2007, sy. 2/1, s. 45-62.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, Dâri'l-Kavmiyyeti'l-Arabî, Kahire, 1967.
- Fârâbî, “Risâle fî me'ânî'l- akl”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003.

- Fahredden Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü Dârü't-Türâs, Kâhire, 1991.
- _____, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.
- _____, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Ğayb*, trc. Komisyon, Huzur Yay., İstanbul, 2002.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- Fakhry, Majid, “Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebriîler ve Eş'arîler”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, s. 315-329.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitri Neccâr, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- Faruki, İsmail Raci, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1995.
- Fayda, Mustafa, “Amvâs”, *DİA*, İstanbul, 1991, c. 3, s. 100.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981.
- _____, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut, 2005.
- Fischer, Peter, *Philosophie der Religion*, Vandenhoeck&Ruprecht UTB, Göttingen, 2007.
- Frankl, Victor, *İnsanın Anlam Arayışı*, Okuyan Us Yay., İstanbul, 2009, s. 125.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, Dârü'ş-Şa'b, Kahire, t.y.
- _____, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. İnsâf Ramadân, Dârü Kuteybe li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 2003.

- _____, *İlahi Ahlak (el-Maksadü'l-esnâ şerhu esmâi'llâhi'l-hüsnâ)*, çev. Yaman Arıkan, Uyanış Yay., İstanbul, 1989.
- _____, *İtikad'da Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- _____, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. ve trc. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2016.
- _____, *Kavâidu'l-akâid fi't-tevhîd*, thk. Mûsâ Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, Beyrut, 1985.
- _____, *el-Munkızu min'ed-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basınevi, 2. Baskı, Ankara, 1960.
- _____, *Yol Bilgi ve Varlık*, çev. A. Cüneyd Köksal, Sufi Kitap Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2010.
- Gimaret, D., “Mu'tazıla”, *The Encyclopedia of Islâm (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden-New York, 1993, c. 7, s. 783-793.
- Gorman, Linda M. ve Sultan, Donna F., *Psikososyal Hemşirelik (Genel Hasta Bakımı İçin)*, çev. edt. Fatma Öz- Meral Demiralp, Akademisyen Tıp Kitabevi, 3. Baskı, Ankara, 2014.
- Görgün, Tahsin, “Leid als Teil der Welt des Lebens. Gibt es ein Theodizee- Problem aus islamischer Perspektive?”, *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Hrsg. von Andreas Renz (u. a.), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008, s. 31-48.
- Griffel, Frank, “The Harmony of Natural Law and Shari'a in Islamist Theology”, *Shari'a: Islamic Law in Contemporary Context*, edited by Abbas Amanat-Frank Griffel, Stanford University, Stanford, 2007, s. 38-61.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Z. Özcan, Emin Yay., İstanbul, 2010.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., 6. Baskı, Ankara, 2013.

- _____, *Kur'ân'ın Ahlak Metafiziği*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013.
- Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yay., İstanbul, 1995.
- Gürel, Zehra ve Aslan, Dilek, “Halk Sağlığı Bakış Açısıyla Gıda Kaynaklı Krizler ve Önleme Yaklaşımları”, *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi*, 2019, c. 76 sy. 3, s. 361-376.
- Gürses, İbrahim, “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c. 17, sy. 2, s. 359-377.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî, 2. Baskı, Dârü Taybe, Riyad, 1985.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-akîde ile's-sevre*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut, 1988.
- _____, “Teoloji mi Antropoloji mi?” çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, s. 505-531.
- Hasker, William, “Human Freedom and the Problem of Evil”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 53, sy. 1, s.167-181.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Albert N. Nader, İdaretü Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkiyye, Beyrut, 1957.
- Heemskerck, Margaretha, T., *Pain and Compensation in Mu'tazilite Doctrine: Abd al-Jabbar's Teaching and Its Adoption by Mankdim and Ibn Mattawayh*, Quickprint, Nijmegen, 1995.
- _____, *Suffering in The Mu'tazilite Theology: 'Abd Al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, E. J. Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000.
- Hicazî, Ebu Haşim, *Kur'an Işığında Düşünmek*, çev. Celaleddin Yılmaz, Fıtrat Yay., İstanbul, 1986.
- Hick, John, “An Irenaean Theodicy”, *Encountering Evil*, edt. Stephen T. Davis, Westminster John Knox Press, Louisville-London-Leiden, 2001, s. 38-72.

- _____, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London, 1974.
- Hourani, George Fadlo, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford University Press, London, 1971.
- Hökelekli, Hayati, “Fıtrat”, *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 47-48.
- Işık, Ayşe, “Genetik Hastalıklar ve Genetik Danışma”, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 1988, c. 4, sy. 3, s. 57-64.
- Işık, Harun, “Engellilik Sorununa Kelamî Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2013, c. 17, sy. 57, s. 1-22.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, 1984.
- _____, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1975.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah en-Nemeri, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*, thk. Saîd Ahmed A’rab, Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Tıtvan, 1982-1992.
- İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî fîmâ nüsiibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1984.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin, *Kitabü’l-Müsâmere*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979.
- İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyin Ahmed, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü’l-Cil, Beyrut, t.y.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü-Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*, thk. Daniel Gimaret, Dârü’l-Meşrik, Beyrut, 1987.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1955-1956.
- _____, *Lisânü’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim eş-Şâzelî, Dârü’l-Meârif, Kahire, t.y.

- İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1963.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001.
- İbn Sînâ, *Tahbîzu'l-Mathûn: el-Kânûn fî't-Tıbb Tercümesi*, çev. Tokadî Mustafa Efendi, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi'l-keîmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire, 1985.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keîam ve'l-ataidi't-tevhidiyyeti'l-münciyye fî'l-ahire*, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, Kahire, t.y.
- İbnü'l-Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitabu'l-mu'temed fî-usûli'd-din*, thk. Wilferd Madelung, Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran, 2012.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid fî tashîhi'l-akâid*, thk. A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1985.
- _____, *el-Münye ve'l-emel*, nşr. İsmâüddîn Muhammed Ali, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1985.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Darü'l-Cîl, Beyrut, 1997.
- _____, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.
- İkbal, Muhammed, *Şarktan Haber (Peyam-ı Meşrik)*, çev. A. N. Tarlan, İstanbul, 1963.
- İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 3, s. 495-496.

- İsfahânî, Ragıb, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2012.
- İşler, Emrullah, “Fitne Katilden Beter mi? -Fitne kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu-”, *İslâmiyât Dergisi*, 1999, c. 2, sy. 2 (İslâm ve Demokrasi Özel Sayısı), s. 137-153.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.
- Kaan, Enver Osman, “Salgın Hastalık Döneminde Alınan Tedbirlerin Fıkhî Analizi”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, c. 4, sy. 1, s. 5-24.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi-t-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2012.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi-t-tevhîd ve'l-adl*, thk. Komisyon, ed-Dârü'l-Mısriyye, Kahire, 1963.
- _____, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmi, Darü'l-Mısriyye, Kahire, t.y.
- _____, “el-Muhtasar fî usûli'd-dîn”, *Resâil fi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ammare, Dârü's-Şürûk, 2. Baskı, Kahire, 1988.
- _____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Dârü't-Türâs, Kahire, 1969.
- _____, *Şerhu Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, Kahire, 1996.
- Kant, Immanuel, “Über das Misslingen aller Philosophischen Versuche in der Theodizee” In: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten *Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, c. 8, s. 253-271.

- Kara, Elif, “Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sy. 26-27, s. 317-330.
- Kaya, Sibel, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2020.
- Kazanç, Fethi Kerim, “Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar”, *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Sakarya, 2005, s. 107-142.
- _____, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2008, c. 6, sy. 1, s. 77-106.
- _____, “Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2016, c. 27, sy. 3 (Kelam Özel Sayısı), s. 280-310.
- Keller, Wilhelm, *İnsan Doğası*, çev. Akın Kanat, İlya Yay., 3. Baskı, İzmir, 2006.
- Keskin, Hasan, *Kur'ân'da Fitne Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2003.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara, 1992.
- Kilimcioğlu Güler, Esmâ, *Tıbbi Ortamların ve İlişkilerin Engelli Kişilere Uygunluğunun Etik Yönden Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Adana, 2005.
- Koçak, Muhammet, *İslam Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015.
- Koloğlu, Orhan Şener, “Mu'tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 39, s. 7-27.

- Kula, Naci, “Gençlerde İztırap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II (Tartışmalı İlmi Toplantı)*, Ensar Nşr., İstanbul, 2003, s. 103-131.
- _____, “Engellilik Açısından Tanrı Tasavvurunun Önemi ve İmtihan Kavramının Anlam Alanı”, *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu: “Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçıkma ve Din Eğitimi (18-20 Kasım 2016)”*, ed. Abdülkerim Bahadır, Karakış Matbaacılık, İstanbul, 2016, s. 111-117.
- Kurt, Erkan, *Tabiatın Varoluşunda Yaratılış İlkesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, tsh. Ebû İshâk İbrâhîm, Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Kahire, 1966-1967.
- Kutluer, İlhan, “Gâiyyet”, *DİA*, İstanbul, 1996, c. 13, s. 292-295.
- _____, “İnsan”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 320-323.
- Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbi’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1959.
- Lane, Edward William, *An Arabic English Lexicon*, Librarie du Liban, Beyrut, 1980.
- Le Breton, David, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz, Sel Yay., İstanbul, 2019.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, MEB Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1986.
- _____, *Theodicy*, çev. E. M. Huggard, Open Court Publishing Company, Illinois, 1993.
- Libet, Benjamin, *Mind Time (The Temporal Factor in Consciousness)*, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yay., İstanbul, 1992.

- Macit, Mustafa, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, Ötüken Yay., İstanbul, 2014.
- Mackenzie, Donald, “Free Will”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Charles Scribner’s Sons, New York, 1951, c. 5, s. 124-127.
- Madden, Edward, “Farklı Açılardan Kötülük Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Sami Şekeroğlu, Ocak-Haziran 2009, y. 14, sy. 21, s. 151-167.
- Madden, Edward H., and Hare, Peter H., *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Springfield/Illinois, 1968.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., Ankara, 1982.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., 2. Baskı, Ankara, 2003.
- _____, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân: el-Fatiha-el-Bakara (Te’vîlâtü ehli’s-sünne)*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2005.
- _____, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Komisyon, Ensar Nşr., İstanbul, 2015-2019.
- May, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık, Okuyan Us Yay., İstanbul, 2019.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefi Anthropoloji (İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1971.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur’ân (Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri)*, trc. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul, 2005.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fî'lesfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, Menşuratu Mustafevi, 2. Baskı, Kum, 1368-1379.
- Musayev, İslam, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2013.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-din*, thk. ve tdk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara, 2004.
- _____, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed, Dârü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986.
- Ocak, Hasan, “Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 6, s. 125-141.
- Okumuş, Namık Kemal, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2013, c. 11, sy. 2, s. 69-111.
- Ormsby Eric Lee, *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara, 2001.
- Ödemiş, Mehmet, *Kelâmî Açıdan Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, KSÜ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş, 2020.
- Öğük, Emine, “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/I, c. 3, sy. 1, s. 26.
- Öktem, M. Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul, 1977.
- Önal, Recep, “Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar”, *Modernitenin Pandemik Hâlleri*, edt. Fahri Çakı, Nobel Yay., Ankara, 2020, s. 413-436.
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

- Özdemir, Metin, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2011, s. 380-424.
- Özdemir, Ülkü ve Taşcı, Sultan, “Kronik Hastalıklarda Psikososyal Sorunlar ve Bakım”, *Erciyes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 1, sy. 1, s. 57-72.
- Özdoğan, Öznur, *Aşkın Yanımız Maneviyat*, Özdenöze Yay., Ankara, 2009.
- _____, *İsimsiz Hayatlar*, Özdenöze Yay., Ankara, 2010.
- _____, “Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım”, *Tıbbi Onkoloji-Onkolojide Palyatif Bakım*, ed. Filiz Çay Şenler, Türkiye Klinikleri, Ankara, 2020, s. 52-58.
- Özdoğan, “Kanser ve Maneviyat”, *Psiko-onkoloji-Kanserli Hastaya Psikososyal Bakış*, ed. A. Çayköylü, Türkiye Klinikleri, Ankara, 2021, s. 60-64.
- Özel, İsmet, *Zor Zamanda Konuşmak*, Şule Yay., İstanbul, 2000.
- Özgökçeler, Serhat ve Alper, Yusuf, “Özürümler Kanunu'nun Sosyal Model Açısından Değerlendirilmesi”, *İşletme ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. 1, sy. 1, s. 33-54.
- Özgür, Murat Ertuğrul, “Nüfus Dinamikleri, Çevre ve Sürdürülebilirlik”, *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 2017, c. 15, sy. 1, s. 1-26.
- Özkaya, Durlu Fügen ve Cömert, Menekşe, “Gıda Zehirlenmelerinde Etken Faktörler”, *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi*, 2008, c. 65, sy. 3, s. 149-158.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ankara, 1994.
- Öztürk, Mustafa, *Türkiye'de Engelli Gerçeği*, MÜSİAD Cep Kitapları, İstanbul, 2011.
- Öztürk, Yaşar Nuri, “Kur'an'da İnsan Kavramı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 3, s. 1-15.

- Pargament, Kenneth I., “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme,” çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak-Haziran 2005, c. 5, sy. 1, s. 279-313.
- Pargament, Kenneth I.-Kennell, Joseph- Hathaway, William- Grevengeod, Nancy-Newman, Jon-Jones, Wendy, “Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1988, c. 27, sy. 1, s. 90-104.
- Parıldar, Hülya, “Tarihte Bulaşıcı Hastalıklar”, *Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi*, 2020, sy. 30 (Ek sayı), s. 19-26.
- Parlak, Ali, “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyeti Analizi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c. 55, sy. 1, s. 1-15.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, trc. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul, 1996.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayhan Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1988.
- Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfü, Ay, MEB Yay., İstanbul, 1989.
- Polat, Erkan ve Kahraman, Sümeyye, “Antroposen Çağı’nda Kentsellik, Sürdürülebilirlik ve Dirençlilik”, *Resilience*, 2019, c. 3, sy. 2, s. 319-326.
- Rispler-Chaim, Vardit, *Disability in Islamic Law*, Springer Verlag, Dordrecht, 2007.
- Rosenthal, E. I. J., *Political Thought In Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958.
- Rudolph, Ulrich, “al-Mâtürîdî’s Concept of God’s Wisdom”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-İstanbul 22-24 Mayıs 2009)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 45-53.

- Sağlam Demirkan, Fatma, *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yay., Ankara, 2004.
- Schlick, Moritz, *Problem of Ethics*, Nabu Press, Charleston, 2011.
- Seyyar, Ali, *Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2003.
- Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân (Kur'an'ın Gölgesinde)*, trc. Komisyon, Hikmet Yay., İstanbul, 1971.
- Sherman, Irwin W., *Dünyamızı Değiştiren On İki Hastalık*, çev. Emel Tümbay-Mine Anđ Küçüker, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2016.
- Sinanoglu, Abdulhamit, “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, *Yüziüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 3, s. 299-308.
- _____, “Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a İzâfe Edilen İrâde ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 7, sy. 13, s. 25-55.
- _____, “Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 1, sy. 1, s. 65-84.
- Stapp, Henry, “The Hard Problem: A Quantum Approach”, *Journal of Consciousness Studies*, 1996, c. 3, sy. 3, s. 194-210.
- Steffen, Will-Crutzen, Paul J.-McNeil, John R., “The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature”, *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 2007, c. 36, sy. 8, s. 614-621.
- Sümer, Ökmen-Alak, Akın-Tekin, Arman, “Antropojen ve Antroposen Kavramlarının Tarihsel Gelişimine Yerbilimsel Bir Bakış”, *Türkiye Jeoloji Bülteni*, 2020, c. 63, sy. 1, s. 1-20.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Darü'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna-Hasan Ali Faûr, Dârü'l Ma'rife, 3. Baskı, Beyrut, 1993.
- _____, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul, 2015.
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, thk. ve nşr. A. Guillaume, Oxford University Press, Londra, 1934.
- Şekeroğlu, Sami, “Maturidi’de Ahlaki Tasavvur: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün, Otto Yay., Ankara, 2020, s. 207-222.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, y.y., Kum, 1405.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberî Tefsîri*, trc. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, Hisar Yay., İstanbul, 1996.
- _____, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Dârü'l-Meârif, 2. Baskı, Kahire, 1967,
- Tekin, Abdülkadir, Nisyanın (Unutmanın) Usûl ve Für'û-ı Fıkıh Açısından Hükümlere Etkisi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2020, c. 20, sy. 2, s. 1067-1098.
- Temizer, Aydın, “Kur’ân’da “Rab” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, sy. 44, s. 39-66.
- Tokur, Behlül, *İmtihan Psikolojisi*, Fecr Yay., Ankara, 2018.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2013.

- Topaloğlu, Bekir, “Rab”, *DÍA*, İstanbul, 2007, c. 34, s. 372.
- Turhan, Kasım, “İnâyet”, *DÍA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 265-266.
- Tûsî, Muhammed b. Hasen, *el-İktisâd fî ma yete‘allaku bi’l-i‘tikâd*, Matbaatü’l-Âdâb, Necef, 1979.
- Türcan, Galip, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yay., Ankara, 2006.
- Türkiye Özürlüler Araştırması 2002*, haz. Devlet İstatistik Enstitüsü Başkanlığı-Özürlüler İdaresi Başkanlığı, Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 2. Baskı, Ankara, 2009.
- Uslu, İbrahim, *Çevre Sorunları*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2016.
- Ünal, Burçin, “Antroposen ve Yeni Dünya Tasarıları”, *Fine Arts (NWSA)*, 2019, c. 14, sy. 3, s. 186-199.
- Vankulu, Mehmed b. Mustafa el-Vânî, *Vankulu Lügati*, çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014-2015.
- Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.
- Wong-McDonald, Anna ve Gorsuch, Richard L., “Surrender to God: An Additional Coping Style?”, *Journal of Psychology and Theology*, 2004, c. 32, sy. 4, s. 318-334.
- Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Yay., Adana, 2007.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Yaşar, Mehmet Aziz, “Pandemik Hastalıklar ve Karantina Üzerine Fikhî Bir Analiz”, *Atlas Journal*, 2020, c. 6, sy. 29, s. 463-479.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Matûrîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yay., Ankara, 1988.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sdş. Komisyon, Zehreveyn Yay., İstanbul, t.y.

- Yeşilyurt, Temel, “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 10, sy. 1, s. 37-50.
- Yurdaydın, Hüseyin G. ve Dağ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara, 1978.
- Yûsuf, Hânım İbrâhîm, *Aslü’l-adl inde’l-Mu’tezile*, Dârü’l-Fikri’l-Arabi, Kahire, 1993.
- Yüksel, Emrullah, *Sistemik Kelâm*, İz Yay., İstanbul, 2012.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyinî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1994.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- _____, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vîl*, çev. Komisyon, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016-2020.
- (<https://sozluk.gov.tr/>), erişim: 28.03.2021, 15.04.2021, 07.05.2021, 08.12.2021.
- (<https://www.ilkev.org/makale-106-islam-ve-bati-dusuncesinde-insanin-tanimi.html>)
- (Pamak, Mehmet, “İslam ve Batı Düşüncesinde İnsanın Tanımı”, 25.09.2005), erişim: 12.08.2021.
- (<https://www.mgm.gov.tr/FILES/genel/saglik/iklimdegisikligi/kureseliklimdegisikligietkileri.pdf>), (Çelik, Seyfullah-Bacanlı, Hayreddin-Görgeç, Hörgeç, Küresel İklim Değişikliği ve İnsan Sağlığına Etkileri, Telekomünikasyon Şube Müdürlüğü, Kasım 2008), erişim: 10.11.2021.
- (<https://theconversation.com/christian-faith-doesnt-just-say-disasters-are-gods-retribution-83288>) (Schmalz, Mathew, *Christian Faith Doesn’t Just Say Disasters Are God’s Retribution*, 2017), erişim: 25.11.2021.

(https://tr.innerself.com/content/personal/spirituality-mindfulness_/religions-a-beliefs/22830-how-the-ancient-israelites-dealt-with-epidemics-the-bible-tells-of-prophecy-and-rituals.html) (Tervanotko, Hanna, Eski İsraililer Salgınlarla Nasıl Mücadele Edildi-İncil Kehanet ve Ritüelleri Anlatıyor, 2020) erişim: 20.11.2021.

(<https://www.aa.com.tr/tr/analiz/kovid-19-teo-politigi-evanjelikler-ve-ultra-ortodoks-yahudiler/1805863>) (Hıdır, Özcan, Kovid-19 teo-politiği: Evanjelikler ve Ultra-Ortodoks Yahudiler, 15.04.2020), erişim: 03.12.2021.

(<https://www.cnnturk.com/video/dunya/salgin-umursamayan-rahip-oldu>), erişim: 03.12.2021.

(https://www.who.int/ncds/surveillance/steps/WHO_Turkey_Risk_Factors_A4_TR_19_06.2018.pdf), (*Türkiye Hanehalkı Sağlık Araştırması: Bulaşıcı Olmayan Hastalıkların Risk Faktörleri Prevalansı 2017*, Dünya Sağlık Örgütü Avrupa Bölge Ofisi), erişim: 25.10.2021.

(<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/malnutrition>), erişim: 30.10.2021.

(<https://www.who.int/publications/i/item/9789241514620>), erişim: 21.10.2021.

ÖZET

İSLAM KELÂMI'NDA İMTİHAN PROBLEMİ

Bayraktar Barış, Ayşe

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Kelam)

Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Ankara, 2022, s. 259

İnsanın dünyaya geliş amacı, dünya hayatının anlamı gibi konular insanlık tarihi kadar eskidir. İnanç ve düşünce sistemleri bu konularda çeşitli fikirler üretmiştir. İlahi dinlerde vahiy ile açıklanan bu konular halen insanın zihnini meşgul etmeye devam etmiştir. İslam Dininde, insanın yaşamının amacı olarak kabul edilen İmtihan kavramı da bu bağlamda tartışılan bir konu olmuştur. Bu çalışmada İmtihan kavramı kelami bir problem olarak merkeze alınarak, bu kavramın insanın düşünce ve davranış dünyasındaki tesiri ele alınmıştır.

İlk bölümde, imtihan kavramının analizini yaparak, kelimenin etimolojisi üzerinde durulmuş, Kur'an-ı Kerim'deki ayetler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kavramla yakın ilişkili olarak kabul edilen bela, fitne ve musibet kavramları da benzer bir metotla ele alınmıştır. İkinci bölümde İslam İnanç Ekolleri'nin Tanrı Tasavvurları bağlamında İmtihan kavramı açıklanmıştır. Üçüncü bölümde, ahlaki bir düzen kurması beklenen insanın donanım ve yeterlilikleri irdelenmiştir. İnsanın iyiyi ve kötüyü yapabilme imkânı ile yaratılması, insanın kendine, topluma ve âleme karşı sorumluluklarını yerine getirme bilinciyle hareket etmesini sağlamaktadır. Tezin bu bölümünde insanın hür iradesi ile ahlaki davranış içinde bulunmasının imtihanla olan ilişkisi ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: İmtihan, İnsan, Tanrı, Ahlak, Özgür İrade, Sorumluluk

ABSTRACT

THE PROBLEM OF IMTIHAN IN ISLAMIC THEOLOGY

Bayraktar Barış, Ayşe

Supervisor: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara, 2022, p. 259

Issues such as the purpose of man and the meaning of life are as old as human history. Beliefs and thought systems have produced various ideas on these issues. These issues, which are explained by revelation in divine religions, still continue to occupy the minds of people. The concept of Imtihan, which is accepted as the purpose of human life in Islam, has also been a subject discussed in this context. In this study, the concept of Imtihan is centered as a theological problem, and the effect of this concept on the thoughts and behavior of people is discussed.

In the first part, by analyzing the concept of Imtihan, the etymology of the word is emphasized and evaluated within the framework of the verses in the Qur'an. The concepts of bela, fitne and musibet, which are considered to be closely related to the concept, are handled with a similar method. In the second part, the concept of Imtihan is explained in the context of the God Concepts. In the third chapter, the equipment and competencies of the people who are expected to establish a moral world are examined. Man with the possibility of doing good and evil enables him to act with the awareness of fulfilling his responsibilities towards himself, society and the world. In this part of the thesis, the relationship between human free will and moral behavior is revealed.

Keywords: Imtihan, Human, God, Morality, Free Will, Responsibility